

■ الدراسات والأبحاث

طبيعة المعرفة الفقهية وموازاتها بين التنظير والتطبيق
-مدخل إلى إبستمولوجيا علم الفقه

عبد الله البقالي

المحددات المنهجية القرآنية لاستئناف التجديد في علم أصول
الفقه: قراءة في مشروع طه جابر العلواني

حميد حقي

فقه استخدامات الماء المشمس: مقارنة فقهية محوسبة

حسن مظفر الرزو

الإيمان والمعرفة بين كانط وهيجل: الخصومة النقدية والمركّب
الجدلي

لمرابط اسنيد

المسيحانية والأيدولوجيا الصهيونية: مفارقات التأويل وأسطورة
أرض الميعاد

محمد أمزيان

■ ترجمات

مصادر جديدة في تاريخ علم الكلام

جوزيف شاخ

ترجمة: عبد الرفيع عدلان

الأفغاني، أحوالُ إلحاد؟

جوزپ پوتش مونتادا

ترجمة: أحمد شكري مجاهد

نحو دراسة مسحية للدراسات القرآنية لدى
المستشرقين خلال المئة والخمسين عاما الأخيرة

باقر رياحي مهر

ترجمة: ليلي ثمرأوي

ديانتني

جون رولز

ترجمة: محمد الأشهب

■ مراجعات

مراجعة كتاب: المجلة العلمية: التأليف
وسياسات المعرفة في القرن التاسع عشر

حميد العواضي

■ Dossier

Toward a Natural Kalām for Science-
Religion Engagement: Al-Ghazālī and
the Natural Sciences

Mohamed Amine Khoulal



الفهرسة والتصنيف الدولي



Crossref



DOAJ

معرفّة
e-Marefa



OpenAlex



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

Arcif
Analytics

ROAD

DIRECTORY
OF OPEN ACCESS
SCHOLARLY
RESOURCES



Google Scholar

JASPER:
JOURNALS
PRESERVED

Mir@bel

MIAR

SFU

PKP

PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT



Dimensions

رئيس التحرير — Editor-in-Chief

Said Bentajar

(Hassan II University, Morocco)

د. سعيد بنتاجر

(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

مدير التحرير — Managing Editor

Abdulghani sultan Alfakih

(namaeacademy for Research and Studies, Morocco)

د. عبد الغني سلطان الفقيه

(أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، المغرب)

هيئة التحرير — Editorial Board Members

Ahmed Mahmoud Ibrahim

(Cairo University, Egypt)

أ.د. أحمد محمود إبراهيم

(جامعة القاهرة، مصر)

Ilyas Amharar

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)

سكرتير المجلة — Copy Editor

Saad khedr

(nama center - Egypt)

سعد خضر

(مركز نماء للبحوث والدراسات، مصر)

Indexing during publication - Prepared by Namah Center for Research and Studies: Nama Journal for Islamic and Human Studies, Group of Researchers, 167 pages, (Peer-reviewed Journal; Volume 10, Issue 3), 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 314 ص، (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 10، العدد 3)، 17 × 24

1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آية الحسين

Design and Layout: Aya El-Hussien

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

دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Advisory Board ————— الهيئة الاستشارية

Badran Masoud bin Al-Hassan

(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

أ. د. بدران مسعود بن الحسن

(جامعة قطر)

Hatem bin Aref Al-Awni

(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

أ.د. حاتم بن عارف العوني

(جامعة أم القرى، السعودية)

Ridwan Al-Sayyid

(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

أ.د. رضوان السيد

(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

Farida Zemmoured

(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

أ. د. فريدة زمرد

(جامعة القرويين، المغرب)

Mohamed Mohamed Abu Mousa

(Al-Azhar University, Egypt)

أ.د. محمد محمد أبو موسى

(جامعة الأزهر، مصر)

Mohammed Fadel

(University of Toronto, Canada)

البروفيسور محمد فاضل

(جامعة تورنتو، كندا)

Wael Hallaq

(Columbia University, USA)

البروفيسور وائل حلاق

(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

nama-journal@nama-center.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Research Papers

The Nature of Jurisprudential Knowledge and its Balance between Theory and Application: An Introduction to the Epistemology of Islamic Jurisprudence

Abdullah Al-Baqali..... 10

Qur'anic Methodological Determinants for Resuming Renewal in the Science of Jurisprudence:

A Reading of Taha Jaber Al-Alwani's Project

Hamid Hakki..... 40

Jurisprudence on the Uses of Solarized Water: A Computerized Jurisprudential Approach

Hassan Muthafar Al-Rizzo 66

Faith and Knowledge Between Kant and Hegel: Critical Antagonism and Dialectical Synthesis

Lembrabit Sneed 118

Messianism and Zionist Ideology: Paradoxes of Interpretation and the Myth of the Promised Land

Mohammed Amezzian..... 150

الدراسات والأبحاث

طبيعة المعرفة الفقهية وموازنتها
بين التنظير والتطبيق
-مدخل إلى إبستمولوجيا علم الفقه-

عبد الله البقالي 10

المحددات المنهجية القرآنية
لاستئناف التجديد في علم أصول
الفقه:
قراءة في مشروع طه جابر العلواني

حميد حقي 40

فقه استخدامات الماء المشمس:
مقاربة فقهية محوسبة

حسن مظفر الرزو 66

الإيمان والمعرفة بين كانط وهيجل:
الخصومة النقدية والمركب الجدلي

لمرابط اسنيد 118

المسيحانية والأيدولوجيا
الصهيونية: مفارقات التأويل
وأسطورة أرض الميعاد

محمد أمزيان..... 150

Translations

New Sources for the History of Muham-
madan Theology

Joseph Schacht

Translated by: Abderrafia ADLAN..... 184

Al-Afghani: Is He an Atheist?

Josep Puig Montada

Translated by: Ahmed Shukri Mujahid..... 212

The Survey of The Quranic Studies of Orien-
talists in the Last 150 Years

Baqer Riahi Mehr

Translated by: Laila Tamraoui..... 230

On My Religion

John Rawls

Translated by: Mohamed Lachhab..... 246

Book Reviews

The Scientific Journal: Authorship and
Knowledge Politics in the Nineteenth
Century: A Book Review

Hamid Al-Awadhi..... 258

الترجمات

مصادر جديدة في تاريخ علم الكلام

جوزيف شاخت

ترجمة: عبد الرفيع عدلان

الأفغاني، أحالة إلحاد؟

جوزب پوتش مونتادا

ترجمة: أحمد شكري مجاهد

نحو دراسة مسحية للدراسات
القرآنية لدى المستشرقين خلال
المئة والخمسين عاما الأخيرة

باقر رياحي مهر

ترجمة: ليلي ثمرأوي

ديانتي

جون رولز

ترجمة: محمد الأشهب

المراجعات

مراجعة كتاب: المجلة العلمية:
التأليف وسياسات المعرفة في
القرن التاسع عشر

حميد العواضي

Dossir

Toward a Natural Kalām for Science-Religion En-
gagement: Al-Ghazālī and the Natural Sciences

Mohamed Amine Khoulal..... 276

نحو علم كلام طبيعيٍّ للعلاقة بين
العلم والدين: الغزالي والطبيعيات

محمد أمين خلال



الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-8-10

تاريخ القبول: 2025-9-30

طبيعة المعرفة الفقهية وموازنتها بين التنظير والتطبيق -مدخل إلى إبستمولوجيا علم الفقه-

عبد الله البقالي⁽¹⁾abdeallahalbakkali@gmail.com

ملخص:

يهتم هذا البحث بدراسة الطبيعة المعرفية لعلم الفقه من خلال ثلاثة إشكالات: مدخلة العقل في علم الفقه، المعرفة الفقهية بين الإطلاق والنسبية، المعرفة الفقهية بين القطع والظن، وتنطلق في ذلك أول ما تنطلق من استحضار مقررات نظرية المعرفة الإسلامية المتأسسة على المذهب العقلي كما عبر عن معاقده الكبرى القرآن الكريم وفصل أصوله وقواعده علم الكلام، ثم يتوسع البحث على ضوء ذلك فيرصد موارد هذه الإشكالات الثلاثة على مستوى التنظير الأصولي بما يقدمه من أساس فلسفي أولاً، ومستوى التطبيق العملي كما يتجلى في الممارسة الفقهية على مستوى عامة المسائل التفصيلية ثانياً، لتصل في نهاية المطاف إلى استنتاج الموازنات المتفردة التي قامت عليها المعرفة الفقهية في كل إشكال من الإشكالات الثلاثة، هذه الموازنات التي جعلت علم الفقه نموذجاً رائداً مرئياً وإبداع العقل الإسلامي، نموذج يجمع بين محاسن النظريات المعرفية والأخلاقية وتحترز عن أكثر مشاكلها القديمة والحديثة.

الكلمات المفتاحية:

العقل، العقلانية، التحسين والتقييد، المصلحة والمناسبة، الإطلاق والنسبية.

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

للاقتباس: البقالي، عبد الله، طبيعة المعرفة الفقهية وموازنتها بين التنظير والتطبيق: مدخل إلى إبستمولوجيا علم الفقه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 39-10.

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

OPEN ACCESS

Received : 2025-8-10

Accepted : 2025-9-30



The Nature of Jurisprudential Knowledge and its Balance between Theory and Application: An Introduction to the Epistemology of Islamic Jurisprudence

Abdullah Al-Baqali⁽²⁾

abdeallahalbakkali@gmail.com

Abstract:

This research explores the epistemological foundations of Islamic jurisprudence by addressing three central issues: the role of reason in legal theory, the tension between absoluteness and relativity in jurisprudential knowledge, and the balance between certainty and conjecture. Beginning with the rationalist orientation of Islamic epistemology as articulated in the Qur'an and elaborated through Kalam, the study traces the roots of these problems both in philosophical theorization and in their practical manifestations within detailed jurisprudential rulings. It ultimately shows that jurisprudential knowledge rests on distinctive equilibria in each domain, making jurisprudence a dynamic model of intellectual flexibility and creativity—one that integrates the strengths of epistemological and ethical theories while avoiding many of their classical and modern pitfalls.

Keywords:

Reason, rationality, Good and Evil, Benefit and Expediency, Absoluteness and Relativity.

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

Cite this article as: Al-Baqali, Abdullah, "The Nature of Jurisprudential Knowledge and its Balance between Theory and Application: An Introduction to the Epistemology of Islamic Jurisprudence," Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 10-39.

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

مقدمة:

يتبوأ علم الفقه بين المعرفة الإسلامية موقع المحور الذي تؤدي إليه كل العلوم، فهو إلى جانب علمي العقيدة وعلم التصوف مقصد المقاصد من كل علوم الشريعة، وإذا كان علم العقيدة فنا محصورا في قضايا معدودة وعلم التصوف علم تجربة وذوق أكثر مما هو قواعد ومسائل، وما كان منه كذلك كعامة الآداب والأحكام تراه راجعا إلى علم الفقه متداخلا معه، فيصح إذن أن يقال إن علم الفقه هو أجل العلوم الثلاثة وقطب دائرتها وملاك نظامها ونبع عطاياها ومورد اتصالها، وكما كان التشريع التفصيلي للأخلاق الإسلامية والتجلي الأمثل لفلسفته العملية، فأجدر به أيضا أن يعتبر أيضا تجليا لنظرية المعرفة الإسلامية، وتعبيرا عن خصوصياتها وتفرداتها إن كان لها من تفرد وخصوصية، ومن هذا جاءت هذه المقالة تتغيا توضيح الطبيعة الفلسفية التي ينبثق منها علم الفقه وتحقيق القول في موازناته المعرفية، والتوصل من خلال ذلك إلى استشفاف الإمكانيات التي تحققت بها المعرفة الإسلامية؟ والأبعاد التي استطاعت الوصول إليها.

وبتقليب جنبات الموضوع يتضح أن مدار الكلام في تحرير طبيعة أي علم يدور على عدة أركان متلازمة تقريبا وإن كانت متغايرة، الأول: استقلالية العقل فيه بالحكم أو بعبارة أخرى: مدى مدخلية العقل النظري فيه، ومن خلال هذا الركن ستتجلى طبيعة هذا العلم هل هو علم عقلي قائم على الضرورة العقلية أم علم وضعي جعلي يتشكل حسب إرادة واضعه ولا يعرف إلا من خلال النقل والاستقراء، الركن الثاني: علاقته ومدى ارتباطه بالواقع الخارجي، ومن خلال هذا ستوضح لنا ما هو الأولى به من أحكام النسبية والإطلاق والواقعية والمثال، والركن الثالث: قوة الحسم فيه ودرجة ثبوته بين مراتب الإدراك، وهنا ستتجلى صفات ذلك العلم من اليقين والظن والاحتمال والافتراض.

وبهذا يتفرع الإشكال الذي تنبني عليه هذه المقالة إلى ثلاثة أسئلة كبرى:

-ما مدى مدخلية العقل في علم الفقه؟

-ما موقع علم الفقه بين النسبية والإطلاقية والواقعية والمثالية؟

-ما هي رتبة علم الفقه بين الظن واليقين، سواء على مستوى ثبوت مسائله التفصيلية أو على

مستوى صبغته العامة النهائية؟

هذه ثلاثة إشكالات يحتاج كل واحد منها إلى معقد خاص يحرر وجه الصواب فيها، وقبل الشروع في

ذلك هناك نقطتان مهمتان لا بد من أخذهما بعين الاعتبار:

أولاً: أنه لا بُدَّ لاستكمال الصورة عن طبيعة المعرفة الفقهية من وضعها ضمن سياقها من المعرفة الإسلامية عامة، فمن ثم يتعين عرض هذه الإشكالات أو الأجوبة المحتملة عنها أياً كانت على قواطع نظرية المعرفة المتقررة في التراث الإسلامي المتمثلة كما هو واضح في المذهب العقلي كما يقدمه التراث الكلامي والفلسفة الإسلامية بما يقوم عليه من أصول وموازنات على رأسها: القول بالأوليات والضرورة العقلية، ثم إمكان اليقين، والقول الميتافيزيقا، انتهاء إلى الواقعية في إدراك العالم، وما يتبع هذه الأصول من المستلزمات المنطقية والمعرفية التي تطبق على مراعاتها كل فروع المعرفة الإسلامية. فلا بُدَّ من دراسة نظرية المعرفة الفقهية ضمن هذه الأصول لنرى مدى مطابقتها معها وخصوصياتها في تطبيقها ومعالجة الإشكاليات التي تطرح في تلاؤمهما، فالمذهب العقلي إذن هو الخلفية الفكرية لهذه المقالة وهو الروح الذي ينبثق منه تحليلها وتركيبها.

ثانياً: إنَّ عامة إشكالات هذا البحث ومقولاته قد بحثه علم الأصول إن بالقوة في فحوى مسائله أو بالفعل، وبذلك برهن علم الأصول مجدداً أنه ليس مجرد قواعد للاستنباط والقياس والترجيح فقط بل هو فلسفة تشريعية كاملة، ومن ثم فإن هذه المقالة لا تبتدع فتح باب جديد ولا تتقحم أرضاً غير مكتشفة، بل قصارى عملها ثلاثة أمور؛ الأول: ترجمة هذه المسائل من لغة علم الأصول إلى لغة الفلسفة. الثاني: التقصيد والغايات أي تحليل خيارات علم الفقه المعرفية وبيان الآفاق التي تنفتح عليها والأبعاد التي يمكن أن تتخذها. الثالث: تركيز الكلام وتجميع ما اقتصروا في تناوله على سياقات عارضة كمسألة رتبة علم الفقه بين القطع والظن التي تناولوها في سياق تحرير ونقد تعريف علم الفقه، وقضية واقعية أو مثالية علم الفقه التي تناولوها عارضا في بحث مسألة ما الذي خاطب الله به كل مجتهد من فروع قضية: هل كل مجتهد مصيب. وسنرى كيف أنه وإن كان الموضوع واحداً فإنَّ الاعتبار الفلسفية لها تأثير في توجيه المسألة وقد تؤدي إلى عكس بعض التصنيفات، حيث يصنف رأي ما قريباً إلى رأي آخر بالاعتبار الأصولي لكن حين تنتقل إلى الاعتبار الفلسفي سيبدو أبعد ما يكون عنه كما سنرى ذلك في بحث طبيعة الحكم الفقهي عن قريب.

أما المنهج المعتمد في هذا البحث فإنه يركز بالأساس على المنهج التحليلي كما هو مقتضى مباحث نظرية المعرفة، ثم بالدرجة الثانية المنهج النقدي والمقارن.

وبالنسبة للدراسة السابقة فمع تناول هذه الموضوعات جزئياً في كتب الأصول، لم أر في حدود اطلاعي المتواضع من تناولها بهذا التجميع والتركيب مع التعبير عنها بلغة نظرية المعرفة ومناقشتها في ضوء إشكالاتها.

أخيرًا تأتي خطة البحث كما تقتضيه فروع إشكاليته على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: مدخلية العقل في علم الفقه وطبيعته المعرفية، والمبحث الثاني: الحكم الفقهي بين النسبية والإطلاق، المبحث الثالث: المعرفة الفقهية بين الظن واليقين.

المبحث الأول: مدخلية العقل في علم الفقه وطبيعته المعرفية

يرجع إشكال مدخلية العقل في علم الفقه بالدرجة الأولى إلى الخلاف في قضية التحسين والتقبيح العقلي، فإذا ثبت القول بالتحسين والتقبيح العقلي ثبت أن مجال الأفعال الإنسانية التي يتعلق بها علم الأخلاق، ومن ورائه علم الفقه - باعتباره تفصيلًا لقانون السلوك الأخلاقي في الإسلام وتشريعًا قانونيًا يتأطر بإطاره - سيكون من مجالات الضرورية العقلية، ومن ثم سيكون للعقل في باب الأفعال وعلم الفقه وعلم الأخلاق حكم يستقل العقل بإدراكه، مما يعني أن طبيعة علم الفقه ستكون كطبيعة علم الأخلاق طبيعة عقلية قائمة على التجريد والضرورة العقلية، ويمكن تبعًا لذلك أن يستقل العقل فيها بالإثبات والنفي. وأما إذا نفينا التحسين والتقبيح العقلي فلن تكون الأفعال الإنسانية من مجالات الضرورة العقلية ومن ثم لن يكون للعقل حكم ولا كلمة في شيء منها، وعلى هذا ستكون طبيعة علم الأخلاق ومن ورائه علم الفقه طبيعة وضعية جعلية يعني من باب الحكم الوضعي، ومن ثم لن يكون علمًا عقليًا بأي حال من الأحوال⁽³⁾. ومن أقوى ما يدل على تجليات هذا الربط بين مدخلية العقل في علم الفقه وبين قضية التحسين والتقبيح أنك ترى مثبتي التحسين والتقبيح العقلي يجعلون العقل المصدر الأساسي لإثبات الأحكام الشرعية، ويصرحون أنه هو المستند المعتمد في إثبات كثير من أمهات الأصول العملية، كوجوب شكر المنعم في الجملة ووجوب النظر لمعرفة الله تعالى وهكذا⁽⁴⁾، والنفاة يصرحون بأنه ليس للعقل أي مدخل في إثبات الحكم الشرعي إلا إذا دعمته مقدمة أخرى تفتح الباب لإعماله كما في الاستصحاب، يقول أبو حامد الغزالي: «اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثته الرسل عليهم الصلاة والسلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على اصطحاب ذلك إلى أن يرد السمع»⁽⁵⁾. وعلى كل يجب التأكيد هنا أن القول بالتحسين والتقبيح العقلي وجعل العقل أحد المصادر التي تثبت الأحكام الشرعية لا يعني صبغ علم أصول الفقه بالصبغة العقلية؛ لأنَّ مناط التحسين والتقبيح إثبات

(3) قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، دار ركاز، عمان، ط1، 2021م، ص40.

(4) انظر في ذلك: قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، ص96-97.

(5) المستصفي، أبو حامد الغزالي، 218-217/1.

الحكم الشرعي في الفقه لا إثبات الحكم الأصولي، بل قصاره أن العقل سيكون من جملة الأدلة الأصولية إلى جانب أدلة سمعية أخرى. وهنا سيكون تفصيل قواعد الاستنباط من دليل العقل من القواعد العقلية التي يستقل العقل بإثباتها، لكن هذا لا يطل بالضرورة سائر القواعد التفصيلية الأخرى.

هذا عن مدخلة العقل في علم الفقه نظرياً. فهل الأمر كذلك في مقام العمل؟ الواقع أنّ استقلال الدليل العقلي في علم الفقه عملياً شيء آخر فحتى أعتى مثبتي التحسين والتقييح العقلي الذين بالغوا فيه إلى درجة أن فصلوا شريعة عقلية فرضوها بأرائهم على الله تعالى كما في تعبير ابن قيم الجوزية⁽⁶⁾، لم يهتموا بتفصيل قواعد استنباطية خاصة من العقل بل تواردوا على تسليم استنباط الأحكام إلى الأدلة السمعية كما يفعل سائر الأصوليين.

هذا أبو الحسين البصري (ت636هـ) مثلاً أحد عمداء الفكر الاعتزالي المتأخرين ومؤلف كتاب المعتمد أحد أهم المراجع المؤسسة لعلم الأصول، لم يزد في تفصيله لما أخذ الأحكام الشرعية على تعدد الأدلة الشرعية المعروفة عند سائر الأصوليين، فذكر القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب، ولم يزد في مدخلة العقل على ما ذكره الغزالي عن الاستصحاب فنصّ على أن دور العقل البقاء على الحكم الأصلي من الحظر أو الإباحة على حسب الخلاف فيه إلى أن يرد دليل ينقل عن هذا الأصل⁽⁷⁾.

نعم فصل القائلون بالتحسين والتقييح قواعد مجتمعة محصورة جداً للاستنباط من العقل، لكنهم حصروا عملها في زمان الجاهلية قبل ورود الشريعة أما بعد ورود الشريعة فطبقوا على التسليم للوحي. وما عدا ذلك انحصر أثر الخلاف في التحسين والتقييح العقلي فقهيّاً في مسألة نظرية محضة، وهي: من السابق في إنشاء الأحكام؟ هل العقل هو الذي ينشئها ثم يأتي الشرع ليؤكد لها ويسبل عليها صبغة الالتزام ويفصل ما يحار فيه العقل منها؟ أم أن الشرع هو المنبثق للأحكام وبالتالي لا حكم قبل الشرع؟ وقد لخص التاج السبكي في جمع الجوامع معاهد هذه المسألة مفرعاً أثر الخلاف في التحسين والتقييح على مستوى الفقه وأصوله فقال: «وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل، ولا حكم قبل الشرع بل الأمر على وروده، وحكمت المعتزلة العقل، فإن لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة»⁽⁸⁾.

يعني أنّ أساس إثبات الأحكام الشرعية في مذهب الأشاعرة هو الشرع ومن ثم فلا حكم قبل ورود الشرع، وقوله «وحكمت المعتزلة العقل» هذه المسألة مفروضة بما قبل البعثة، قال جلال الدين المحلي

(6) مفتاح دار السعادة ومنشور أهل الولاية والإرادة، ابن قيم الجوزية، بدون تحقيق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م، 333/2.

(7) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق خليل الميسر، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط. ت، 6/1.

(8) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2015م، ص15-17.

في شرح هذا الموضوع: «وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال قبل البعثة»⁽⁹⁾، فما قضى العقل بحسنه جاز وما قضى بقبحه فهو حرام أو مكروه وما لم يستطع الحسم في حسنه أو قبحه، اضطربوا فيه على ثلاثة أقوال: قيل: الإباحة. وقيل: الحظر. وقيل: التوقف عن الحكم.

هذه القاعدة التفصيلية الوحيدة التي تذكر عن المعتزلة في تفصيل طريقة استنباط الأحكام الفقهية من العقل، وتتلخص في الإجابة عن سؤال واحد وحيد: ماذا ينبغي أن يفعل أهل الفترة قبل الأنبياء صلوات الله عليهم في المسائل التي عجز فيها العقل عن إدراك الحسن والقبح؟ وقد اختلف مثبتو التحسين والتقبيح في الإجابة عنه على ثلاثة أقوال. هذا موضع يدعو إلى الاعتبار، انظر لما فصلوا القول في إجراء قاعدة واحدة اضطربوا في مؤداها كل هذا الاضطراب المتباين.

وقد استدرك البدر الزركشي على التاج السبكي في شرحه على هذا الموضوع فأورد عليه أن عبارته توهم أن المعتزلة اعتمدوا على العقل في استخراج الأحكام الشرعية بينما هم كسائر المسلمين في الفقه، وأن الخلاف في التحسين والتقبيح لا يعدو هذا الاعتبار النظري المتقدم آنفاً، ونص كلامه: «قوله: (وحكمت المعتزلة العقل) يقتضي أن مذهبهم أن العقل منشئ للحكم مطلقاً وليس كذلك، بل التحقيق في النقل عنهم أنهم قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فما أدركه من حسن الأشياء وقبحها كحسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران، وليس مرادهم أن العقل يوجب أو يحرم»⁽¹⁰⁾.

بغض النظر عن النقاشات الدقيقة التي تثار في هذا الموضوع يبقى كلام الزركشي صحيحاً تماماً على مستوى العمل في الفقه، نعم لقد نص القائلون بالتحسين والتقبيح على مسائل كلية كبرى أثبتوا وجوبها بالعقل، لكن هذا الإثبات يجيء غالباً في مسائل لها أصداء كلامية، كمسألة وجوب النظر وإثبات أصل التكليف وإثبات وجوب نصب الإمام، وليس لها كبير جدوى على التفصيلات والتفريعات الفقهية التي هي صلب عمل الفقيه المرتكز على الأحكام الاجتهادية.

وبالتالي يمكن الحسم هنا أنَّ الخلاف في منشأ الحكم الأخلاقي وطبيعته في الفكر الإسلامي بقي نظرياً، ولم تترتب عليه أي آثار عملية على مستوى التفصيل، وبالتالي أطبق الجميع على تفريع الكلام في علم الفقه حسب الأدلة السمعية الأصولية، دون رد شيء منها إلى العقل المحض أو التحسين والتقبيح، ومن ثم قد تجد في تاريخ الفكر الإسلامي متكلماً وأصولياً معتزلياً وآخر أشعرياً يختلفان في المسائل الكلامية ويتباينان في قضية التحسين والتقبيح لكنهما ينتميان معاً إلى المذهب الفقهي نفسه فتجدهما شافعيين معاً أو حنفيين مثلاً، مناهما الفقهي واحد وإن كانت منطلقاتهما النظرية مختلفة.

(9) السابق، 16.

(10) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، تحقيق أبي عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، 49/1.

ومن هذا لا يعرف عن أحد أنه جعل لقضية التحسين والتقبيح آثاراً فقهية إلا نجم الدين الطوفي في كتابه درء القول القبيح⁽¹¹⁾، لكنه وقع بسبب تكلف ذلك في أخطاء وخيمة وتجاوزات عديدة أحصاها صاحب هذا البحث في محور خاص من كتابه قضية التحسين والتقبيح⁽¹²⁾، يخرج بنا اقتباسها هنا عن صميم الموضوع.

الخلاصة إنَّ لعلم الفقه ناحيتين اثنتين: أولاهما: الناحية العملية وهو بهذا الاعتبار علم نقلي في جملته مبني على الأدلة السمعية، مصلحي يتأسس على مراعاة المصلحة والمفسدة. والثانية: ناحية التأصيل النظري وفيها مذهبان: مذهب يصبغ علم الفقه بصبغة عقلية حيث يعتبر العقل هو المؤسس الأول للأحكام الشرعية لأنه هو الذي يحدد الفضائل العليا والكليات الأخلاقية التي في ضوئها جاءت الاعتبارات الشرعية والتفصيلات التفريعية. والمذهب الثاني: مذهب من يرى أنه لا مدخلية للعقل في الأفعال الإنسانية، وعليه فعلم الفقه معزول عن اعتبار العقل وضعي بالكامل، وحتى تلك الاعتبارات المصلحية التي لها اتصال كبير وسند وثيق بالعقل فإنَّ رجال هذا المذهب يستندون في التأصيل لها بالكامل إلى الشرع، فيأخذون بالمصلحة لأنهم علموا باستقراء تصرفات الشرع أنه يبني أحكامه على جلب المصالح ودرء المفاسد لا لأن ضرورة عقلية هي التي حتمت عليهم شيئاً من ذلك.

بقي هنا سؤال مهم ينبغي أن يطرح في هذا المقام: لماذا لم يطرد القائلون بالتحسين والتقبيح أصولهم النظرية فيفرعوا الأحكام الفرعية في الفقه بالعقل المباشر إضافة إلى الأدلة الشرعية السمعية؟
الجواب: أنَّ ما فعلوه كان أقصى ما يمكن أن تسمح به طبيعة العقل العملي في بناء علم الأخلاق، ولأجل فهم هذا جيداً ينبغي أن نأخذ فكرة عن أصول العقل العملي وخصائصه في بناء علم الأخلاق. يجب أن نعرف أولاً أنَّه كما يوجد للعقل النظري أصول ومبادئ ينطلق منها عمله وترجع إليها استدلالاته، وهي: مبدأ الهوية، ومبدأ التناقض، ومبدأ العلية. فكذا إن للعقل العملي أصولاً ومبادئ ترجع إليها أحكامه واستدلالاته، وأهمها وأقواها هذه الثلاثة التي تتفرع بالتشقيق إلى عدة قواعد جزئية: -مبدأ الكمال: وصيغته: افعل ما يكمل وجودك ويكمل غيرك، واترك كل ما ينقصك وينقص غيرك، والمراد بالكمال هنا: تحصيل الماهية ما يتوقف عليه وجودها واستمرارها، وبناء على هذا فلكل ماهية ما به يحصل كمالها، فتحصيل الغذاء وسلامة الأعضاء مثلاً من كمال الإنسان ونعومة الصوف ووفرته من كمال الضأن وهكذا... فالمقصود بالكمال هنا مفهوم فلسفي محدد نستطيع تحديد مناطاته

(11) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، نجم الدين الطوفي، تحقيق أيمن شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 2005م، ص123.

(12) قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، ص33-36.

ولوازمه حسب كل ماهية وليس لفظياً هلامياً غائماً مفتوحاً على عواهنه.

-مبدأ الخير والنفع: وصيغته: افعَل الخير الذي ينفع غيرك، واترك الشر الذي يضرّك ويضرّ غيرك.

-مبدأ الجمال: وصيغته: افعَل ما يُجَمِّلُك ويُجَمِّلُ غيرك، واترك ما يقبحك ويقبح غيرك⁽¹³⁾.

والقائلون بهذه المبادئ يجعلون الأخذ بها ضرورة عقلية مثلها في ذلك مثل قواعد العقل النظري. وكشأن العقل النظري يستطيع العقل العملي استخلاص الأحكام الكبرى والخطوط العامة لعلم الأخلاق كما يفعل العقل النظري في الميتافيزيقا، لكنّه إذا جاء إلى التفاصيل والجزئيات والموازنات وغيرها مما يقتضيه بناء شريعة قانونية متكاملة، لا بُدَّ له أن يستعين بموارد خارجية تعينه في بناء معادلاتها المعقدة: فهناك الأعراف من جهة، وهناك إمكانيات وإكراهات الواقع المحدود من جهة ثانية، وهناك العلوم التجريبية الجزئية التي لا بُدَّ منها لتحديد طبيعة وعواقب كثير من الأشياء والأفعال من جهة ثالثة، هذا إضافة إلى العوامل الكثيرة التي تؤثر في تشكلات وتمثيلات القيمة الأخلاقية الواحدة. فقيمة العفاف مثلاً أصل أخلاقي عقلي عام، لكن تشكلات العفاف في شكليات اللباس تختلف باختلاف الظروف والأحوال، ومن هنا تتدخل اعتبارات الزمان والمكان وموارث الأعراف والتقاليد وموازنات القيم والمنافع إلى غيرها من العناصر، وكل ذلك مما لا يمكن الحسم فيه بالعقل المحض.

فلا بُدَّ للعقل العملي إذن من موارد أخرى لتحقيق المقدمة الأولى التي تدرس جوانب الفعل حتى يصلح تطبيق المقدمة الأخلاقية الكبرى النابعة من الأصول الثلاثة المتقدمة عليه بعد ذلك.

فهاهنا مقامان: الأول: مقام تأسيس القيم الأخلاقية الكبرى، وهذا علم عقلي يمكن تأسيسه بالعقل المحض بناء على القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وهذا المقام بالنسبة للفلسفة العملية بمثابة الميتافيزيقا في الفلسفة النظرية ومن هنا جمعها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت تحت اسم الميتافيزيقا، يقول في كتابه الأسس الميتافيزيقية للأخلاق: «يمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كل فلسفة تستند على مبادئ التجربة، وفلسفة خالصة كل فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادئ أولية فقط، ولما كانت هذه الفلسفة أولية أطلقنا عليها اسم المنطق ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محدّدة للفهم فإننا نطلق عليها الميتافيزيقا، ومن هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا

(13) انظر في تفصيل هذه المبادئ وتفرعاتها: شرح أصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات، طهران، د. ت. ط، ص 24-25، (مقدمة علي العابدي). وتجدر الإشارة إلى أنّ للفيلسوف إيمانويل طريقة أخرى في التأسيس لمبادئ العقل العملي تقترب من هذه الفحوى وإن كانت تنزع أكثر إلى الصورية، انظرها في: نقد العقل العملي، إيمانويل كانت، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008م، ص 63.

الأخلاق، وحينئذ يكون للطبيعة فوق جزئها التجريبي جزء عقلي وكذلك الأخلاق»⁽¹⁴⁾. والمقام الثاني: تفصيل شريعة فقهية قانونية على أصول القيم الأخلاقية العامة، وهذا باب محتدم تتداخل فيه المعطيات والاعتبارات ولا يستقل العقل فيه لوحده، وهذا المقام بالنسبة للفلسفة العملية بمثابة الطبيعيات الفلسفية أو العلوم الجزئية في الحكمة النظرية، يوطرها العقل ولكنه لا يستقل فيها بالإثبات والنفي، وهذا المقام هو مقام علم الفقه.

من هذا نعلم أنه لم يكن للقاتلين بالتحسين والتقبيح أي خيار آخر، وأنهم لم يخالفوا مقتضى موقفهم في العقل وطبيعة علم الأخلاق أكثر مما عرفوا حدوده ووقفوا على مبلغ إمكاناته، فقد انطلقوا في الفقه من عمل العقل، واستصحبوا عمله في قواعد المصلحة والمناسبة التي يستعملها مثبتو التحسين والتقبيح على أنها من تفاصيل ومستندات العقل العملي، ويستعملها غيرهم على أنها قواعد تفرض اعتبارها الأصول الشرعية والنتيجة واحدة.

هذا هو الباب العملي لدخول العقل إلى علم الفقه مدخل المصلحة والمنفعة، وتلك هي نسبته إلى العقل ومدى استقلال العقل فيه، لكن إلى مدى يغطي هذا المبدأ علم الفقه؟ وهل يمكن عده ركيزة دائمة الحضور عمليا أم أنها مجرد اعتبار من الاعتبارات ومستند إلى جانب عدة مستندات؟

الجواب: أن مبدأ الخير والنفع، أو بحسب العبارة الأصولية المقاصدية: «جلب المصلحة والمنفعة ودفع المفسدة» ليس انتقائياً في علم الفقه يحضر في بعض الأحكام دون أخرى، ولا ثانوياً يتوارى وراء اعتبارات أخرى قد ترجح عليه أو تحول دونه، بل هو مبدأ متجذر يؤسسه أول ما يؤسسه النص، وعام يحضر في كل الأحكام الشرعية بما فيها تلك أحكام العبادات التفصيلية الموغلة في التعبد، هذا الشهاب القراني يصير في تعريف الأداء بأنه: «إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت»، ثم قال في تعليل ذلك: «كل أمر تعبدي معناه أنا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة، طرداً لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد»⁽¹⁵⁾. هكذا يصير الفقهاء والأصوليون على طرد حضور المصلحة والاعتقاد بوجوبها استناداً إلى العادة الراسخة الغالبة على الأحكام الشرعية حتى في أوغل الأبواب اختصاصاً بالعبادة كأوقات الصلاة مثلاً، فيفرقون بين وجود المصلحة وبين العلم بها ويقررون أن عدم العلم بها لا يقتضي عدم وجودها.

وفي باب القياس يقرر الأصوليون أنه من شرط العلة التي هي الركن الأعظم في القياس أن تشتمل

(14) أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانت. ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، د. ط، 1970م، ص 33-36.

(15) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق عبد اللطيف الشابي، دار السلام، القاهرة، ودار سحنون، تونس، ط 1، 2019م، ص 156.

على وصف مناسب يتضمن حكمة ما، ويعرفون المناسبة بعدة تعاريف تدور في جملتها على معنى الملاءمة العقلية، الترتب المصلحي، قال في الجمع: «المناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة، وقيل: ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، وقال أبو زيد: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»⁽¹⁶⁾. ومجموعها يؤكد معنى المصلحة والملاءمة العقلية والمقصدية، وتعداد هذه الأقوال ليس اختلافاً في حقيقة المناسبة؛ لأنَّ هذه جميعاً معان متلازمة متتابعة بل هو اختلاف صياغة وتعبير فقط، أو في أحسن الأحوال اختلاف عن أي هذه المعاني هو صلب حقيقة المناسبة الذي يستتبع ما عداه. وأياً كان فالمقصود هنا أنَّ القياس برمته مؤسس على معنى المصلحة والملاءمة. لأن مبنى القياس كله راجع إلى العلة، ومن شروط العلة أن تكون وصفاً مناسباً مشتملاً على حكمة، قال في الجمع: «ومن شروط الإلحاق بها-يعني العلة- اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال، وتصلح شاهداً لإناطة الحكم،... وأن تكون ضابطاً لحكمة»⁽¹⁷⁾. وهكذا يجتمع في منظور الفقهاء النص والقياس جميعاً على التأسيس للمصلحة والتأكيد عليها.

وهنا ثلاث مسائل قد تشكل بظاهرها على قاعدة الاستصلاح وخلفيتها العقلية لكنها عند التعمق تقرر قوة حضور المصلحة وتؤكد مراعاتها عند الفقهاء والأصوليين، فلنأت على معالجتها وتحليلها؛ لأنَّها ربما تشوش بالنسبة لكثيرين على الخلفية العقلية لعلم الفقه.

المسألة الأولى: اختلافهم في العلة التي ثبت مراعاة الشرع لها وإناطته الأحكام بها وثبت أيضاً ترتيب حكمة ومصلحة عليها في العادة، إذا وجدناها في صورة معينة مستوفية لجميع شروطها لكن فقد فيها معنى الحكمة، هل يرتب عليها الحكم مراعاة للعلة باعتبارها الضابط المضطرب أم ينتفي مراعاة للحكمة باعتبارها المقصود بالذات من كل شيء، وقد لخص هذا في جمع الجوامع فقال: «يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فإن قطع بانتفاءها في صورة فقال الغزالي وابن يحيى: يثبت الحكم للمظنة. وقال الجدليون: لا»⁽¹⁸⁾. وقد التفتوا إلى هذه القضية في مسألة أخرى شبيهة بهذه المسألة إذا لم تقل إنها نفسها معبراً عنها بصيغ أخرى، فناقشوا قضية الوصف المناسب الذي تترتب عليه المصلحة عادة إذا وجدناه في صورة أو وضعية يستحيل ترتب المصلحة المقصودة منه عادة أو يترتب عليه بصورة نادرة جداً، هل يراعى ذلك الحكم التفاتاً للوصف الذي هو بمثابة ضابط عام ولا يضرنا تخلف العلة منه

(16) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، الجلال المحلي، ص 315-316.

(17) السابق، ص 295-296.

(18) السابق، ص 297-298.

طرْدًا للقاعدة الأصولية فإن كل القواعد قد يتخلف المقصود منها في بعض الصور لكن يطرد مع ذلك حكمها ضبطًا للقوانين أم أنه يقضى بانتفاء الحكم لفقد المقصود منه⁽¹⁹⁾.

وبالجملة: فمسألة وجود العلة دون الحكمة من أعوص المسائل في علم الأصول وفي سائر المنظومات القانونية عامة، ومجرد إثارتها واستشكالها في علم الأصول وتكافئ الأقوال فيها دليل على قوة أصل المصلحة وشدة ملاحظته والعناية به.

ولا بُدَّ من التنبيه أن ملاحظة العلة في مثل هذه الصور مع فقد الحكمة عند من يذهب إلى ذلك من الأمور التي قد تجعل بعضهم يظن أنَّ الفقه علم غير عقلي، وليس كذلك لأنَّ اعتبار رسم العلة وطرْد الحكم معها من مقاصد العقل أيضًا، فإنَّ النزوع إلى طرد العلل وإنتاج الأحكام الكلية من أخص خصائص العقل النظري، وقضية تخلف الحكمة عن العلة ظاهرة لا تخلو عنها منظومة قانونية كيف ما كانت، ومن أهم أمثلتها في الحياة العملية: وقوف السائقين عند الإشارة الحمراء احترامًا لقانون السير مع تأكدهم من خلو الطريق تمامًا، ومن أهم صورها وقواعدها التي اتفق عليها الشرع والقانون معاً قضية عدم حكم القاضي بعلمه واعتماده البيّنات وإن أدت إلى مخالفة يقينه سدًّا لباب الظلم في صور أخرى، لهذا يخير القاضي بين الحكم بمقتضى البيّنات أو الامتناع عن الحكم وإحالة الملف إلى قاض آخر حين تسمح له الشروط التنظيمية بذلك.

المسألة الثانية: كثير من مقادير الأعداد في الشرع كتحديد العدة المطلقة بثلاثة قروء، وعدة المتوفى عنها بأربعة أشهر وعشرة أيام، وتوقيت مدة الفيء في أربعة أشهر، وغيرها مما يتصل بأبواب المعاملات، فلا شك أنه يصعب تعيين حكمة ملموسة لهذه المقادير توجد فيها دون غيرها من الأعداد وهذا ما يصبغ عليها صبغة التعبد ويبعدها عن نطاق أي مصلحة يمكن أن يتلمسها العقل.

ولكن عند التدقيق نعرف أنَّه رغم صبغة التعبد التي لا تنكر في تعيين هذا العدد دون غيره، فإن هذا لا يخرج عن نطاق اعتبار المصلحة والمفسدة وبالتالي لا تبتعد هذه الأعداد عن مساحة العقل في تقدير الأمور، وتقرير ذلك أن المصلحة قد تفرض ربط حكم بعدد ما، ونستطيع باعتبار العقل المحض أن نحدد قدرًا أدنى فنقول إنه لا يكفي، ونحدد قدرًا أعلى نحكم عليه بأنه ضار أو بأننا لا نحتاج إليه أو أنه فوق ما يلزم، ثم تبقى مراتب في الوسط تدخل في حيز النافع، وهنا تدخل سلطة الشرع فتعين من هذا الوسط رقمًا بعينه لأنه أليق من غيره أو لمجرد التحكم أحيانًا أو لأدنى مناسبة أو رمزية أحيانًا

(19) السابق، ص 317. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق علي عبد الباسط مزيد، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط 1، 2017م، ص 597.

أخرى. وحتى وإن افترضنا أنه تحكم محض فإن هذا لا يخرج عن اعتبارات المصلحة والعقلانية لأننا نستطيع أن نحدد من خلال موازين المصلحة وسطاً نافعا، ولا بد من تحديد رقم بعينه فإن وجد مرجح فذاك وإلا فلا بد من تعيينه على كل حال، وهنا نحتاج إلى سلطة عليا ترجح رقما غيره ولن نجد هنا أفضل من تنصيب الشارع.

والاكْتفاء بالتحكم في تعيين رقم من المنطقة النافعة أمر موجود في كل المنظومات القانونية، فلا يخلو قانون من تحديد أعداد أو أوقات لأمر عظيمة ترتب عليها مصالح ومفاسد وعطاء ومنع وإدانة وإبراء بمقادير لا مجال في أكثر الأحيان لإثبات خصوصية ما لهذا العدد بالضبط دون آخر، وهذه عينة لذلك من الحياة العملية: استحقاق أوراق الإقامة في كثير من البلدان لمن عاش على ترابها سنتين دون ثلاث ودون سنة ونصف، والجنسية لمن عاش عليها عشر سنوات دون ثمانية ودون خمسة عشر، وتحديد السرعة القصوى في بعض الطرق بمئة وعشرين دون مئة ودون مئة وثلاثين، وفي أخرى بمئة دون أقل أو أكثر، وتحديد الاستحقاق في كثير من الوظائف بسنوات من العمر دون أخرى أقل من ثلاثين في بعض الوظائف، وهكذا قل في العقوبات بالسجن، وفي مقدار المخدرات التي تبدأ عنده العقوبة القانون، وتحديد المبالغ التي ترتبط بها الضرائب، وتحديد استيفاء هذه الضرائب في هذه النسبة دون غيرها، والقائمة بعد ذلك تطول... إذا استحضرنّا هذا سنعرف أن كثيراً من التقادير في باب العبادات والحدود راجعة أيضاً إلى قاعدة الوسط النافع وأن كثيراً من الأعداد التي تصنف ضمن التعبد كمقادير الزكاة والحدود والكفارات على رغم قوة حضور التعبد فيها لها قاعدة قوية في الاستصلاح وسند وثيق يصل بها إلى نطاق العقل.

المسألة الثالثة: المسائل المنصوصة المخالفة للقياس والقواعد العامة، بقيت هنا مسألة أخرى يتعين التسليم فيها بمعارضتها لميزان الاستصلاح العقلي وهي تلك المسائل المنصوص عليها المخالفة للقياس والقواعد العامة، وذلك كمسألة المصرة مثلاً، وهي أنثى الحيوان التي يترك حلها ليعظم ضرعها فتباع على أنها حلوب تغريراً، حكم الحديث الشريف بالخيار في ردها ورد صاع من تمر معها إن اختار الرد عوضاً عما استوفى من لبنها⁽²⁰⁾، على خلاف القواعد العامة في الرد بالعيب، وكحصر ربا الفضل في البيوع بأجناس من المبيعات دون أخرى، إلى غيرها... وحتى هذه المسائل لا تبتعد كثيراً عن اعتبار المصلحة والمفسدة ولا تشكل كثيراً على عقلانية علم الفقه، بل هي من الاستثناء التي تؤكد قوة القاعدة، ويتجلى ذلك بملاحظة ما يلي:

(20) حديث المصرة هو ما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر». رواه البخاري في كتاب البيوع، باب إن شاء رد المصرة وفي حلبتها صاع من تمر، رقم: 2151. ومسلم في كتاب البيوع، رقم: 1524.

أولاً: المسائل التي وردت من هذا الباب محصورة على رؤوس الأصابع، وزاد عامة الفقهاء في محاصرتها فنصوا على عدم القياس عليها ومن ثم جعلوا من جملة شروط الأصل المقيس عليه: ألا يخرج عن سنن القياس، وقالوا: «الخارج عن القياس لا يقاس عليه»⁽²¹⁾، وبذلك وفقوا بين حق القياس والاستصلاح والعقلانية والتقصيد في طرد قواعدها، وحق النص في اعتباره والخضوع لصاحب الشريعة في حدود ما ورد فيه.

ثانياً: أغلب هذه المسائل إذا لم تقل كلها خلافة بين الجمهور، بين من يغلب القياس ويتأول النص ليوافق القواعد العامة وبين من يرجح النص ويغلب حق صاحب الشرع، وجدلية النص والقياس لا تخلو منها منظومة قانونية ما بهذا الشكل أو ذلك⁽²²⁾.

ثالثاً: لو لم يكن في هذه المسائل أي مصلحة لكان لها وجه في العقل والمقاصد؛ لأنها إلى جانب سائر الأحكام التعبدية تؤكد حضور حق العبادة لله واتباع رسوله في التشريع ليمتاز هل يترك المكلف حيناً لطاعة الله ورسوله أم لا أم أنه يحصر على تحصيل مصلحته فقط، وهل يسلم لله ورسوله في ما لا يدركه عقله أم لا يثق إلا بما بلغه عقله فحسب، وذلك اعتبار مهم لشريعة تريد أن تجمع بين اعتبار الدنيا والآخرة معاً.

الحق أن المشكلة الحقيقية للمنظومات القانونية لا يرجع إلى شيء من هذه الأمور لأنها طبيعية جداً، بل أصل الإشكال في اختلاف فلسفة هذه المنظومات في تحديد المصالح والموازنة بينها عن فلسفة علم الفقه وموازناته، فالذي لا يرى مشكلاً مثلاً في ربا النسئة ستبدو له تفصيلات الفقهاء في ربا الفضل مجرد تشقيقات وتشديدات لا فائدة فيها، والذي يرى أن الحجاب يضيق حرية المرأة ويعيق مشاركتها في الحياة العامة ستبدو له تفصيلات الفقه عن حدود عورة المرأة أمام محارمها أو أمام الأجانب تكلفات ضائعة، هنا أصل المشكلة الإيمان بفلسفة الإسلام في المصالح وموازناته بينها. لقد جاء الإسلام بجلب المصالح ودرء المفاسد ووضع موازناته الخاصة في ذلك وقدم قواعد متينة ومنظومة قانونية ثرية تماشي العقل وتمتص منه، فلا يعيب الفقه الإسلامي بعد ذلك أن تخالف منظومته وفلسفته سائر المنظومات والفلسفات، كما لا يضيره ما يقع في مذاهبه من أخطاء اجتهدية هنا وهناك، بل إن من كمال فخره تفردته عن غيره مع احتوائه مختلف الاجتهادات البشرية.

(21) إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، ص574، البدر الطالع، الجلال المحلي، ص286.

(22) انظر نموذجاً لهذا اختلاف الحنفية مع الجمهور في مسألة المصرة في: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق أنور الباز، دار الوفاء، مصر، ط4، 2008م، 4/100-104. ومن الدراسات الحافلة المختصة بهذا الموضوع: تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي، للدكتور الخضر الخصري، صدر عن دار ابن حزم، بيروت، 2006م.

بمجموع ما سلف يمكن القول: إن لعلم الفقه جذورا راسخة في العقلانية لا سيما إذا استحضرنا أن القول بالتحسين والتقبيح هو مذهب جمهور الطوائف الإسلامية عدا الأشعرية، وتلك صبغة نظرية لم يؤثر الاختلاف عليها في ملاحظة الاعتبار الاستصلاحي المقصدي القياسي الذي جاءت على وفق إجراءات العقل العلمي وتقرر صبغة غالبية على الجانب العملي لعلم الفقه.

الخلاصة: إنَّ بنية علم الفقه نقلية جعلية مصلحة، وإن كان له حسب القول التحسين والتقبيح أكثر من مدخل عقلي، مدخل الأصول الأخلاقية العامة التي يثبته العقل، ومدخل اعتبارات المصلحة والمناسبة، وهذه وإن كانت لا ترقى به إلى مصاف المعرفة العقلية الضرورية الحتمية فإن لها سنداً قوياً إليها وأسباب قوية الوشائج بها.

المبحث الثاني: الحكم الفقهي بين النسبية والإطلاق

من أكبر الإشكالات الأصولية والفلسفية التي اهتم الأصوليون بمعالجتها وكانت لها تقاطعات عدة مع عدة مسائل متداخلة طبيعة الحكم الفقهي بين النسبية والإطلاق.

لقد قرر الأصوليون والفقهاء بالإجماع أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده، وحكم الله في حق كل مقلد ما قاله إمامه الذي يتمذهب بمذهبه أو مفتيه الذي يفتيه، قال الغزالي: «الإجماع... أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده»⁽²³⁾، وقال القرافي: «انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه»⁽²⁴⁾. وبناء على هذا يحرم على المجتهد أن يخالف مقتضى اجتهاده، وإذا فعل فإن الله يعاقبه على ذلك وإن كان حكم الله في تلك المسألة موافقاً لما فعله، قال الغزالي: «مخالفة ما هو صواب عندك معصية في حقك وإن كان صواباً عند الله»⁽²⁵⁾.

وإذا كانت أهم خصائص نسبية المعرفة تعدد الصواب واعتبار كل من الآراء المختلفة محقاً في ذاته فإنَّ للمعرفة الفقهية قدراً كبيراً من هذه النسبية كما لا يخفى، وتتجلى هذه النسبية أكثر في عدة مظاهر أهمها اثنان:

(23) المستصفى في أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، طبعة مصورة على الطبعة الحجرية، د. ط. ت، 378/2.

(24) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

(25) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، تحقيق علي محمد مصطفى، دار الفيحاء، دمشق، ط 1، 2010م، 374/3.

المظهر الأول: الاتفاق على عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد

فلا ينقص حكم اجتهادي بآخر سواء كان من نفس المجتهد أم من مجتهد غيره إلا إذا توفر قاطع في المسألة، ذلك أنَّ لكل اجتهاد نصيب من الصواب من جهة، ولا يوجد لأي اجتهاد ضمانات حاسمة بأنه هو الحق ولو على القول بأن المصيب واحد لا يتعدد من جهة أخرى، ومن ثم ففتح باب نقض الاجتهاد بالاجتهاد يؤدي إلى اضطراب الأحكام إلى غير نهاية، قال التاج السبكي: «لا ينقض الحكم في الاجتهادات وفاقاً»⁽²⁶⁾.

المظهر الثاني: ترك الإنكار في الأمور الخلافية

أطبق الأصوليون والفقهاء أنه يجب التسليم لكل مجتهد باجتهاده وكل مقلد بمذهبه، ولا يجوز الإنكار على أحدٍ منهما إلا إذا خرج عن مقتضى مذهبه، ومن ثم جعلوا من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكونَ الفعل المستنكر محل إجماع على تحريمه.

قال الغزالي في الإحياء: «كل ما هو في محل الاجتهاد فلا حِسبة فيه، فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع ومتروك التسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه النبيذ الذي ليس بمسكر وتناول ميراث ذوي الأرحام وجلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار، إلى غير ذلك من مجاري الاجتهاد. نعم لو رأى شافعي شافعيًا يشرب النبيذ وينكح بلا ولي ويطأ زوجته فهذا في محل النظر، والأظهر أنَّ له الحسبة والإنكار، إذ لم يذهب أحد المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره، ولا أن الذي أداه اجتهاده في التقليد إلى شخص رآه أفضل العلماء أن له أن يأخذ بمذهب غيره»⁽²⁷⁾.

يقرر الإمام الغزالي هنا أن منع الإنكار على المخالفين في الاجتهاد أو التقليد أمر محسوم، وإنما الخلاف في جواز الإنكار على مخالف مقتضى اجتهاده أو مقتضى مذهب إمامه.

وقال النفراوي (ت. 1126هـ) في تعديده لشروط تغير المنكر: «وخامسها أن يكون المنكر مجمعاً على تحريمه أو يكون مدرك عدم التحريم فيه ضعيفاً»⁽²⁸⁾.

وهذا يفتح كما لا يخفى باباً عظيماً للنسبية الأخلاقية والمعرفية بقدر ما يقدم لنا نموذجاً رائداً لتعددية دينية منظمة متسامحة؛ فقد أدت هذه النسبية إلى توطيد أسس السماحة في المجتمع المسلم، ورفع معالم التعايش الحقيقي، وهنا يجب التساؤل: ما هو منبع هذه النسبية وما هو مثارها؟

(26) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 2/ 213.

(27) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 374/3.

(28) الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم النفراوي، بدون تحقيق، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، د. ط، 2013م، 456/2.

يجب التنبيه أولاً قبل الشروع في توضيح السبب الحقيقي إلى أن هذه النسبية ليست راجعة إلى فلسفة الأخلاق ولا علاقة لها بقضية التحسين والتقبيح، لأنَّ قضية التحسين والتقبيح العقلي على العكس من ذلك تؤسس إلى الإطلاقية الصارمة، والتحسين والتقبيح الشرعي على القول به وإن فتح في بداياته الباب لنوع من النسبية فإنه ينتهي إلى مذهب الإطلاق، لأنه يرد الحكم الأخلاقي إلى سند عام يشمل الجميع وهو الحكم الشرعي⁽²⁹⁾. إن مفصل النسبية لا شك يأتي بعد ذلك بخطوة، فما هو هذا المفصل بالضبط؟ وما هو التسويغ النظري لهذه النسبية التي تعارض في ظاهرها مقررات الفلسفة العقلية السائدة في شتى فروع الفكر الإسلامي بما تتأسس عليه من إطلاقيّة في المعرفة والأخلاق ورجوعها إلى الواقعي الخارجي في محاكمة الآراء والأفعال؟ وهل يعترف الفقهاء والأصوليون بهذه النسبية نظرياً كما يعترفون بها عملياً أم أن لهم تأولاً آخر يرد الأمر إلى فلسفة الإطلاق؟ للوقوف على جلية ذلك يجب تحرير الكلام في عدة إشكالات: ما هي طبيعة الأحكام التكليفية؟ وهل لها وجود في الخارج أم لا؟ وعلى كلا القولين: ما هو المكلف به بالضبط؟

على قدر اتفاق الأصوليين والفقهاء على نسبية علم الفقه عملياً اختلفوا اختلافاً كبيراً في توجيه هذه المسألة نظرياً، وقد اعتنى الأصوليون بدراسة هذه القضية في باب الاجتهاد، وتفرعت عندهم إلى عدة مسائل متلازمة، ويتحصل من تتبع مقرراتهم هنا رأيان أساسيان يتفرعان في نهاية المطاف إلى ثلاثة آراء: الرأي الأول: ليس في واقع الأمر أي حكم خاص لله تعالى وحكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده، ويتفرع على هذا أن كل مجتهد مصيب صواباً حقيقياً كاملاً لأنه ليس في الخارج شيء يخطئه المخطئ أو يصيبه المصيب⁽³⁰⁾. وعلى هذا الرأي فالأحكام الفقهية نسبية نظرياً كما هي نسبية عملياً، وحسب هذه النظرية فالنسبية العملية راجعة إلى طبيعة الحكم الشرعي لأنه لا يوجد أي حكم في الخارج أصلاً.

غير أن هذه النظرية تستتبع عدة إشكالات كبيرة، منها: أنها تؤدي إلى نسبية ومثالية تامة لا تتلاءم مع الطبيعة العامة للمعرفة الإسلامية. ومنها: أن ظن المجتهد تابع للأدلة والأمارات وإنما يكون الدليل دليلاً والأمرة أمارة إذا دل على شيء ما وإلا كانت دليلاً من غير مدلول وظناً بغير مظنون، فما هو مدلول الأمارات الفقهية هنا على هذا؟

الرأي الثاني: أن لله تعالى حكماً معيناً في الخارج، وعلى هذا فعلم الفقه ليس علماً مثاليّاً ولا نسبياً؛

(29) قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، 105-107.

(30) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م، 528/4.

لأنه يوجد حكم موضوعي في الخارج. ثم اختلف أصحاب هذا الرأي بعد اتفاقهم على هذا في تحديد ما هو المطلوب من المجتهد بالضبط؟ على قولين:

القول الأول: يذهب إلى أن الله لم يكلف المجتهد بإصابة الحكم الإلهي في الخارج، بل كلفه ببذل الجهد والأخذ بالأشبه⁽³¹⁾، ويلخص القائلون بهذا الرأي مذهبهم بالقول: إن الحق واحد ولكن الله لم يأمرنا بإصابته وإنما كلفنا بالاجتهاد في طلبه، فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب⁽³²⁾. ويجوز على هذا المذهب القول بأن المصيب واحد بالنظر إلى وحدة الحكم الشرعي في الخارج، كما يجوز أن نقضي بأن كل مجتهد مصيب بالنظر إلى المطلوب في الاجتهاد، ومن ثم تجدهم يعبرون عن هذا المذهب أحياناً بـ«أن المجتهد مخطئ ابتداء لا انتهاء»، والمعنى أن المجتهد قد يكون مخطئاً ابتداء بالنظر إلى الحكم في الخارج لكنه على كل حال مصيب في النهاية باعتبار المطلوب منه.

فهنا إذن مستويان: مستوى الحكم الشرعي في حد ذاته وهو واحد مطلق، والثاني: مستوى المطلوب من المكلف وهو بذل وسعه والقول بالأشبه، وحسب هذا القول فإن النسبية العملية في الفقه ليست راجعة إلى طبيعة الحكم الإلهي لأنه واحد مطلق، ولكنها راجعة إلى الواجب الذي كلف الله به المجتهد، فهو مكلف ببذل وسعه ليس إلا ولا شأن له بإصابة أو خطأ⁽³³⁾.

القول الثاني: المطلوب من كل مجتهد أن يصيب الحكم الشرعي في حد ذاته، فإذا وافقه فهو مصيب وإذا لم يوافقه فهو مخطئ، وبالتالي يتعين القول حسب هذا الرأي بأن المصيب واحد، غير أن الله تعالى برحمته خفف على الناس فلم يعاملهم حسب حقيقة الحكم الشرعي في نفس الأمر، بل إنَّه يحاسب كل شخص حسب ما أداه إليه اجتهاده وهذا القول هو المعتمد عند الجمهور⁽³⁴⁾ وقد عبروا عنه عادة بقولهم: الحق واحد والمخطئ له معذور⁽³⁵⁾، قال في الجمع: «الصحيح وفقاً للجمهور أن المصيب واحد، والله تعالى حكم قبل الاجتهاد»⁽³⁶⁾، وحسب هذا القول: فإن النسبية الفقهية في مقام العمل لا ترجع إلى طبيعة الحكم الإلهي ولا إلى المكلف به في الاجتهاد، بل هي راجعة إلى التخفيف الإلهي ورحمته بعباده.

وحسب هذين القولين فإن للقضية الفقهية مستويين اثنين: مستوى نفس الأمر، وهذا المستوى

(31) السابق، 530/4، تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

(32) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، 430.

(33) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

(34) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، 530/4.

(35) نفسه.

(36) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، ص 383.

إطلاقاً لأن الحكم الشرعي واحد والمصيب له واحد ولا نسبية هنا بالمرة، والمستوى الثاني: ظن المجتهد. وفي هذا المستوى تتعدد وجهات النظر في فهم الحق، وسواء كان المطلوب منه مجرد بذل الوسع أو إصابة الحق في نفسه فالمآل واحد لأن الله تعالى على كلا القولين يعامل العباد بحسب مداركهم لا بحسب نفس الأمر، والحكم الشرعي في هذا المستوى نسبي متعدد بلا إشكال، إلا أنها نسبية إدراك ومعرفة وليست نسبية في طبيعة الواقع الخارجي، ولا يوجد أي إشكال في ذلك بالنسبة لمقاييس العقلانية المعتدلة؛ لأن كل العلوم كذلك، فلا يخلو مجال من المجالات المعرفية من هذه النسبية ولن يخلو أبداً ما دامت العقول تفكر وتبدع والآراء تتفق وتختلف وتصيب وتخطئ. والميزة الوحيدة التي يتميز بها علم الفقه على غيره هو التأسيس والتنصيص على التخفيف الإلهي الذي يربط المسؤولية بالاجتهاد لا بإصابة الحق في نفس الأمر.

ومن هنا جاءت هذه القاعدة الرائعة التي عز نظيرها: «إن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده». هذه القاعدة هي التي أعطت كل الآراء رغم تضاربها نوعاً من الموضوعية، وجعلت كل قول صواباً على مستوى العمل والمسؤولية أمام نفسه وأمام ربه وإن كان مخطئاً في نفس الأمر. وما دام هذا التصويب مقيّداً بالأشخاص فليس فيه أي تعارض مع قانون التناقض كما قد يفهم بعض الناس، فكون هذه المسألة جائزة إنما هو بالنسبة لفلان، وكونها غير جائزة إنما هو بالنسبة لعلان، وإلا فالقضية الواقعية في نفس الأمر لا تحتل إلا قولاً واحداً فقط، فقاعدة: حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده لا تنسخ وحدة الحقيقة وموضوعيتها، بل هي محض تفضل إلهي يتعامل بها مع عباده فيجعل المطلوب منهم بذل الوسع فقط حسب الرأي الأول، أو يكلفهم بإصابة الحق لكنه يتجاوز عن المخطئ ويجازيه على حسب اعتقاده وظنه حسب الرأي الثاني، ويتعامل بها الناس مع بعضهم فيتسامحون ويعذر بعضهم بعضاً في ما اختلفوا فيه، ما داموا لا يستطيعون الحسم فيمن هو المصيب ومن هو المخطئ.

هذا هو التقرير المعتمد عند الجمهور، وبه يرجع الحكم الفقهي إلى الموضوعية والإطلاق، ويتلاحم علم الفقه مع العقلانية المعتدلة كسائر وحدات المعرفة الإسلامية دون اضطراب ولا ارتياب، ويزداد ذلك جلاء مع استحضار التنبيهات التالية:

التنبيه الأول: لم يطلق الأصوليون مسألة تصويب كل مجتهد دون قيود. بل خصصوها بالمسائل التي ليس فيها قاطع، أما ما فيه قاطع فقد نص بعضهم أنها خارجة عن هذا الاختلاف، قال في الجمع:

«أما الجزئية-يعني المسألة الفقهية- التي فيها قاطع فالمصيب فيها واحد قطعاً، وقيل على الخلاف»⁽³⁷⁾. ولا يخفى أن هذا التحديد يُضَيِّق إشكال النسبية ويتيح نطاقاً إطلاقياً متفقاً عليه، ويؤكد أن هذه النسبية الفقهية ليست راجعة إلى أصل وطبيعة الحكم الأخلاقي بل هي مجرد حل من الحلول التي أحوجت إليها ظنية الدليل ليس إلا.

التنبيه الثاني: مرتكز البحث في إشكالية نسبية وإطلاق الحكم الفقهي هو هل يوجد حكم إلهي معين في نفس الأمر أم لا؟ فهنا يجب التماس حلها، وليس في مسألة: هل كل مجتهد مصيب؟ لأن القول بأن كل مجتهد مصيب لا يستلزم تعدد الحق في الخارج، بل إنه بتتبع استعمالاتهم يطلق التصويب في هذه المسألة بثلاثة لوازم:

الأول: أن كل مجتهد مصيب في مقام العمل؛ حيث يقرر كل مجتهد على رأيه ويعتبر حكم الله في حقه بغض النظر عن المنحى النظري في المسألة.

الثاني: أن كل مجتهد مصيب في مقام تحصيل الظن؛ لأنه مع وجود حكم شرعي واحد في الخارج فإن المطلوب من المجتهد هو تحقيق ظن غالب بالمسألة، فكل من اجتهد في تحصيل هذا الظن فقد أصاب. وهذان الإطلاقان لا يقتضيان نسبية الحكم الشرعي، ولا يثيران أي إشكال على المذهب العقلي المعتدل. الثالث: كل مجتهد مصيب في مقام الوجود الخارجي؛ لأنه لا يوجد حكم شرعي في الخارج أصلاً بل حكم الله الوحيد هو مقتضى الظن، وهذا هو التقرير الوحيد الذي يقتضي النسبية الأخلاقية والمثالية في المعرفة، ولكنه قول شاذ ولا يصح اتخاذه معبراً عن الصبغة العامة لعلم الفقه في الفكر الإسلامي، إضافة إلى جوانب الضعف والانتقادات القوية التي وجهت إليه.

ولأجل تردد مسألة التصويب بين هذه اللوازم والإطلاقات الثلاثة اضطرب النقل في المسألة عن المتقدمين كما تلمسه واضحاً بكل جلاء في كلماتهم التي نقلت عنهم في الموضوع⁽³⁸⁾.

التنبيه الثالث: سبق في التنبيه السالف أن مناط البحث في تحرير قضية النسبية والإطلاق في علم الفقه هي مسألة هل يوجد حكم شرعي معين في الخارج أم لا؟ لكن هناك مسائل كثيرة لها اتصال بموضوع الإشكال أو شَبَّه به أو تقاطع مع لازم من لوازمه، يجب الانتباه إليها وتنزيل كل واحدة في منزلتها حتى لا يختلط علينا تحرير الحق فيها، أو ينتشر فيها الكلام فيسيل في غير واديه، ومن هذه المسائل مثلاً: مسألة التصويب المتقدمة، والخلاف في مسألة تأثيم المخطئ⁽³⁹⁾، ومسألة ما الذي كلف به المجتهد

(37) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

(38) انظر نماذج منها في: البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، 532-527/4.

(39) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

هل إصابة الحكم أم مجرد بذل الوسع، ومسألة هل نصب الله أمانة على الحكم الشرعي في الخارج أم لا. وكلها مسائل محسومة بالنسبة للجمهور بما يتلاءم مع إصرارهم على مبدأ الإطلاق في المعرفة الفقهية، وإن كانت لا تخلو مسألة من هذه المسائل من أقوال غريبة وآراء مثيرة تؤكد اهتمام الأصوليين بهذا الجانب الفلسفي الدقيق ومعالجتهم له بعقول حرة وقلوب منسحقة.

المبحث الثالث: المعرفة الفقهية بين الظن واليقين

لقد أطبق عامة الأصوليين والفقهاء على ظنية مسائل علم الفقه، يقول إمام الحرمين في البرهان: «معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون»⁽⁴⁰⁾، وقال الرازي: «الفقه من باب الظنون»⁽⁴¹⁾، وأكد هذا أيضًا ناصر الدين البيضاوي في المنهاج بعبارة الرازي نفسها⁽⁴²⁾، وزاد بعضهم فجعل هذه الظنية طابعًا لازمًا لعلم الفقه لأن المسائل القطعية خارجة من علم الفقه بالمعنى الصناعي في نظره، قال الشمس الأصفهاني: «ما هو مقطوع الدلالة يكون من ضروريات الدين وليس بفقه»⁽⁴³⁾.

وهنا يرد الإشكال الثالث في طبيعة المعرفة الفقهية وكيفية التنسيق بين علم الفقه والعقلانية الإسلامية، فإذا كان من مباني العقلانية المعتدلة القول بإمكان اليقين واعتباره النموذج المبتغى في المعرفة، فكيف يتفق هذا مع النمط العام لعلم الفقه بصيغته الظنية الترجيحية؟ وقبل ذلك؛ كيف نوفق بين ظنية الفقه وبين معالم نظرية المعرفة القرآنية التي لم تزل تنعى على الظن وتحط منه؟ ثم هل التصقت هذه الصبغة الظنية بالفقه طولًا وعرضًا نظرًا وعملاً أم أنه كان للفقهاء تسويق نظري يرفع هذه المعرفة إلى سدة اليقين؟

لتوضيح جوانب هذا الإشكال يتعين استحضار هذه المعالم الأربعة:

المعلم الأول: لا تشترط العقلانية الإسلامية اليقين في كل شيء ولا تلغي اعتبار الظن في جميع الموارد، ومن ثم كان من المقررات العلمية العامة المتفق عليها بين جميع العقلانيين أنه لا يخلو علم من العلوم الجزئية كيف ما كان؛ دينيًا كالفقه والحديث، أو إنسانيًا كالتاريخ وعلم الاجتماع، أو طبيعيًا كالإحياء والطب، لا يخلو شيء منها من أبواب مبناها على الظن.

(40) التحقيق والبيان في شرح البرهان، أبو الحسن الأبياري، تحقيق علي بن عبد الرحمن بسام، دار الضياء، الكويت، ط1، 2011م، 264/1.

(41) نفائس الأصول، أحمد القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 1999م، 139/1.

(42) شرح المنهاج، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2011م، ص15.

(43) السابق، ص16.

وقد استطاعت العقلانية المعتدلة في الإسلام احتواء كل هذه العلوم ما دام أنها ترجع في مسلماتها وأنساقها الكبرى إلى مقررات أحكام الوجود العامة وأصول المبادئ العقلية، ولا يضرها في ذلك دخول أبواب ومسائل ظنية فيها، بل لا بأس في ميزان العقلية المعتدلة أن تأسس علوم بالكامل على الظن، وعلم الفقه ليس بدعا من هذه العلوم، بل إن من أكبر مزايا العقلانية المعتدلة على غيرها من العقلانيات الجانحة حصر موارد اليقين وعدم تشددها باشتراطه في جميع المسائل والعلوم.

المعلم الثاني: علم الفقه ليس ظناً كله؛ بل هو كغيره من العلوم له قاعدة يقينية يستند إليها تتمثل في المسائل المعلومة بالدين من الضرورة وسائر مسائل الإجماع اليقينية، وسواء اعتبرنا هذه المسائل من الفقه بالمعنى الصناعي كما ارتأى القرافي وغيره⁽⁴⁴⁾ أم لا كما تقدم في كلام الشمس الأصهباني، فهذا خلاف ثانوي لا يضر كثيراً في هذا الباب؛ لأنها تبقى على حال قاعدة يقينية للأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين. وبهذا الجذر اليقيني يتصل سند علم الفقه بالميتافيزيقا، وهذا هو النسق الطبيعي لكل العلوم الجزئية؛ تقوم على جذر يقيني يضبط أصولها، ثم تتفرع نتائجها بين الظن واليقين بعد ذلك إلى ما شاء الله.

المعلم الثالث: إن الظن المعتبر في علم الفقه كغيره في كثير من العلوم الجزئية ليس ظناً عادياً، بل هو ظن غالب قوي جداً يقترب إلى اليقين حتى إنه ليصعب في كثير من الأحيان الفرز بينه وبين اليقين الذاتي، ومن هذا الاعتبار سوغ كثير من العلماء إطلاق لفظ 'العلم' -الذي يخص عادة في عرف الإسلامي العام باليقين- على الفقه مع ظنيته؛ لأن قوة الظن في مسأله تقرّبها إلى اليقين مما يسهل إطلاق اسم العلم عليه، يقول جلال الدين المحلي: "عبروا عن الفقه هنا بـ'العلم' وإن كان لظنية أدلته ظناً... لأنه ظن المجتهد لقوته قريب من العلم"،⁽⁴⁵⁾ ومثل هذا المعنى عند الطاهر ابن عاشور وغيره.⁽⁴⁶⁾

المعلم الرابع: مع كل هذا كان هناك إجراء رابع لافت للانتباه والإعجاب، وقد اعتمد هذا الإجراء جمهور الأصوليين، فرغم أن مشكلة الظنية في العلوم محلولة قبل أن تنعقد، أصر جمهور الأصوليين على الارتقاء بظنية علم الفقه إلى رتبة اليقين في المآل، وأقاموا موازنة جميلة بين الظن واليقين في علم الفقه لا تقل ذكاء وإبداعاً عن موازنتهم بين الإطلاق والنسبية.

وخلاصة هذا الإجراء أن القضية الفقهية وإن كانت ظنية في حد ذاتها على مستوى ثبوت محمولها لموضوعها فإنها تؤول في مقام العمل إلى اليقين، ومنشأ ذلك كما يفصله الشهاب القرافي أن القضية الفقهية تستند في مقام العمل إلى مقدمتين اثنتين كلاهما قطعي يقيني:

(44) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

(45) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين محمد المحلي، ص 13.

(46) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

المقدمة الأولى: يوجد ظن قوي في نفس المجتهد بأن الحكم الشرعي في هذه المسألة خصوص كذا، وهذه المقدمة يقينية لأنها وجدانية.

المقدمة الثانية: القاعدة الكلية المجمع عليها المعلومة بالدين من الضرورة من أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده⁽⁴⁷⁾.

بالتحام هاتين المقدمتين يتولد يقين عام بأن ظن المجتهد هو حكم الله في حقه. وقد اعتمد على هذا التقرير في الجواب عن إشكالية الظن في علم الفقه كثير من علماء الأصول إذا لم يكن أكثرهم، وردوا من خلال هاتين المقدمتين مسائل علم الفقه -على ظنيتهما- إلى اليقين في المآل عند العمل، يقول إمام الحرمين في البرهان: "ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون"⁽⁴⁸⁾. وإمام الحرمين هو أول من فتق هذه القاعدة للناس كما أفاده الطاهر ابن عاشور⁽⁴⁹⁾. وقد ردد هذا المعنى الإمام الرازي فقال بعبارة أكثر بسطا بقليل: "المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعاً والظن وقع في طريقه"⁽⁵⁰⁾. وأكد هذا المعنى الناصر البيضاوي في المنهاج، فقال بلفظ مقارب: "المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه"⁽⁵¹⁾. ولا يكاد يخلو سفر من أسفار علم الأصول من تأكيد هذا المعنى، وتأمل في قولهم: 'الدليل القاطع'، 'الحكم مقطوع به والظن واقع في طريقه'، 'الحكم معلوم قطعاً'. كلها تعبر عن هذه المعرفة القطعية على مستوى العمل في المآل.

ومقصود الأصوليين بهذا التقرير معالجة إشكالية الظن في علم الفقه وصبغ علم الفقه بصبغة يقينية، وقد حملهم على ذلك زيادة على التأثير بالنزعة العقلانية العامة وتشوقها إلى اليقين أمران أساسيان:

الأول: التماسي مع أصول نظرية المعرفة القرآنية في اعتماد اليقين وإطراح الظن المجرد، فأرادوا أن يقرروا أن القضية الفقهية ليست مجرد ظن بل قد احتف بها ما يرفعها إلى اليقين.

الثاني: أنهم وجدوا الأحكام الفقهية تطال مهمات جوانب الحياة الإنسانية؛ حيث تتعلق بالأموال والأرواح والأسرة وما إليها، وربما قضى حكم فقهي بإزهاق روح أو استحياها، وبإباحة ثروة عظيمة أو

(47) السابق، ص 68.

(48) التحقيق والبيان في شرح البرهان، أبو الحسن الأبياري، 1/264.

(49) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

(50) نفائس الأصول، أحمد القرافي، 1/139.

(51) شرح المنهاج، شمس الدين الأصفهاني، ص 16.

تحريمها، فعز عليهم أن تناط هذه الأحكام العظمى بمجرد الظن وبالتالي يضعف حافز المكلف على امتثالها، فجاءت هذه القاعدة لترفع مستوى هذا الاعتبار إلى اليقين.

ويلفتك إلى أهمية هذا الإجراء أن كثيراً من الباحثين الآن أصبحوا يُنظِّرون إلى طرح الظن من علم الفقه والاكتفاء من الأحكام الشرعية عامة أو على الأقل الأحكام التي يترتب عليها إلزام بما ثبت عندهم باليقين، وهذا الموقف ذهول عن أمر مهم جداً؛ إن صبغة الظنية ظاهرة مشتركة في كل العلوم معمول بها في جميع جوانب الحياة الإنسانية، فلو أننا اقتصرنا في بناء آرائنا وأفعالنا على اليقين لتعطلت علينا جوانب كثيرة في حياة البشر، ولو أننا جردنا كل العلوم والمعارف من مسائلها الظنية لبقيت بعد ذلك مجرد معالم عامة، ومعاني مجملة ولفقدت كل فاعلية.

ثم إنَّ الفقه زيادة على كونه علماً كسائر العلوم وممارسة حيوية كسائر الممارسات فإنه أيضاً منظومة تشريعية متكاملة، ولا بد للناس من قوانين مفصلة تغطي كل مجال من المجالات وتضبط كل شأن من شؤون الحياة، ولتحقيق ذلك لا بُدَّ من تفنن المصادر وتعدد الموارد وتكميل الفجوات وسد الثغرات بالظن واليقين بل وبالاعتبارات المجردة أحياناً كثيرة، وهكذا لا توجد منظومة قانونية واحدة على مستوى العالم في الشرق أو الغرب تتقيد بالقطع وتلتزم في كل أحكامه شرط اليقين.

إنَّ المرجع الأكبر لوضع القوانين في جميع منظومات العالم هي المصلحة، وكثير من هذه المصالح إنما تستند في وضعها وضبطها إلى إحصاءات اجتماعية ونتائج بحوث علمية، فهل كل هذه الإحصاءات والأبحاث يقينية؟ ومن حيث تنزيل الأحكام إذا درسنا مثلاً الأحكام الجنائية باعتبارها أخطر الأحكام القضائية وأجربنا إحصائية دقيقة نسأل فيها القضاة العادليين عبر العالم: هل يلتزمون باليقين المطلق في كل قضية يصدرونها؟ ثم على افتراض أنهم لا يصدرن حكماً بإدانة أي متهم إلا بعد التأكد التام من جنايته، فهل يتيقنون دائماً من صواب وعدالة النص القانوني الذي يحكمون به؟

فإذا كنا نقبل من القضاة في جميع المنظومات أن يوقعوا هذه الأحكام الخطيرة الكبرى بالظن الراجح والطمأنينة الغالبة؛ لأنه يصعب أصلاً الفصل بين اليقين الذاتي والظن القوي الراجح في كثير من الموارد، ولا سبيل إلى اليقين التام في أكثر أبواب الحياة، لماذا لا نقبل ذلك من المجتهد النزيه الذي يستفرغ جهده ويبذل كل طاقته زيادة على ارتباطه -كما هو الأغلب في ممارسة الاجتهاد الإسلامي- بالاجتهاد الجماعي في شكل مذاهب فقهية قديماً أو مجامع فقهية حديثاً.

وقد استحضر الأصوليون والفقهاء كل هذه الاعتبارات والإشكالات فأقاموا هذه الموازنة الدقيقة العادلة بين الظن واليقين، فأبقوا على الظن في مستوى القضية ذاتها وبالتالي تناولوها بالبحث والنظر

والقبول والرد وغيرها من التصرفات العلمية النظرية بصبغتها الظنية، ثم لما جاءوا إلى مستوى العمل والتطبيق أسندوها بقاعدة عامة رفعتها إلى اليقين، هي تلك القاعدة الغراء: «ظن المجتهد هو حكم الله في حقه وحق من قلده». وبذلك جمعوا بين حسنى العمل من طمأنينة القلب واستجماع النفس والإقدام على التنفيذ برأي مجتمع، لأنه متيقن أن الله تعالى سيعامله حسب رأيه ويثيبه أو يعاقبه بناء على ما وصل إليه ظنه. وحسنى النظر من التسامح في الرأي والمرونة في الاجتهاد والتحرز من دوغمائية اليقين.

فها هنا إذن مستويان: مستوى الأول: القضية في حد ذاتها على مستوى مقام النظر والفقه في هذا المستوى ظني في غالبه العام. والمستوى الثاني: مسؤولية التكليف بالقضية الفقهية التي وصل إليها ظن المجتهد، أو بعبارة أخرى مستوى العلاقة بين المكلف وبين القضية الفقهية في مقام العمل، وهذا المستوى يقيني لأن الله تعالى حكمه في حق كل مكلف أن يعمل بما وصل إليه اجتهاده.

بقي هنا إشكال فرعي: هل يكفي اليقين في هذا المستوى الثاني -أعني مستوى المسؤولية والتكليف والعمل- في رفع علم الفقه إلى مستوى القطع مع أنه ليس يقينياً في صميم القضية الفقهية أم لا يكفي؟ ذهب جمهور الأصوليين كما رأينا في النقول السالفة إلى أنَّ اليقين في المسؤولية والتكليف كاف في صبغ علم الفقه بصبغة اليقين في المستوى النظري أيضاً، وذهب بعض المحققين إلى أنَّ هذا اليقين في العمل رغم أهميته ومهمته غير كاف في رفع القضايا الفقهية إلى اليقين؛ لأنَّ مناط الظن واليقين في العلوم يرتبط بإثبات محمولها لموضوعها، وقاعدة: «حكم الله في كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده»، لا تتصل بالقضية في حد ذاتها بل هي راجعة إلى مستوى المسؤولية والتطبيق، وليس هذا هو مناط البحث في علم الفقه بل مناطه هو البحث في حمل الأحكام الشرعية على موضوعاتها من أفعال المكلفين، وهذا الحمل في أغلبه ظني ومن ثم فالغالب على علم الفقه الظن لا اليقين.

وممن تبنى هذا الرأي واعتمده في الرد على الجمهور الشمس الأصفهاني في شرحه على منهاج البيضاوي، قال رحمه الله: «القول بأن الفقه هو العلم بوجوب الأحكام ليس بصحيح، فإنَّ الفقه في عرف علماء الشرع ليس عبارة عن وجوب العمل بالأحكام»⁽⁵²⁾، يريد أن يقول: إن موضوع علم الفقه هو العلم بإثبات الأحكام لموضوعاتها وهذا في أغلبه ظن، أما العلم بوجوب العمل بالظن المتعلق بالأحكام فليس من متعلقات بحث الفقيه بل هو متعلق بعمل الأصوليين، وعلى التسليم بدخولها في علم الفقه فهي داخلة فيه باعتبارها قضية من قضاياها التي يمكن أن نضمها بفضل يقينيتها إلى صف

(52) شرح المنهاج، شمس الدين الأصفهاني، ص 17.

القضايا اليقينية التي تشكل الأرضية القطعية المسلمة في علم الفقه، لكنها لا ترفع سائر القضايا في مستوى البحث والنظر إلى سدة اليقين.

وقد أكد هذا الكلام الطاهر ابن عاشور بعبارة أكثر بسطاً فقال: «لا شك أن المعبر عنه بالفقه هو أدلة المسائل، لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما أداه إليه اجتهاده... والدليل العام القائم للمجتهد-يعني قاعدة وجوب عمل المجتهد بظنه- وإن كان يقينيا إلا أنه لا يفيد علماً بثبوت الأحكام بل بوجوب العمل بها»⁽⁵³⁾، ولعل هذا الرأي الثاني هو الأرجح والله أعلم.

الحاصل من هذا الإشكال أن علم الفقه مع الاتفاق على ظنية أغلب مسائله الفروعية في نفسها والإجماع وجوب العمل بها عند قيام الظن، لقاعدة: «ظن المجتهد هو حكم الله في حقه»؛ فإنهم اختلفوا في الصبغة العامة لعلم الفقه بين من يرفعها إلى اليقين، وبين من يقتصر بها على الظن.

خاتمة:

من خلال ما تقدم يخلص هذا البحث إلى ما يلي:

أولاً: من روائع علم الفقه أنه يتخذ في معالجة إشكالياته المعرفية صبغتين اثنتين: صبغة عملية تفرضها عليه طبيعته، وصبغة أخرى يرتبط فيها نظرياً مع أصول العقلانية التي تتأطر بها المعرفة في الإسلام، وبذلك يقدم علم الفقه موازنات متفردة جداً سواء في قضية: دخول العقل في علم الفقه، أو مسألة النسبية والإطلاق، أو إشكالية الظن والقطع.

-يقدم علم الفقه نموذجاً متفرداً في موازناته المعرفية يجمع بين محاسن المذاهب الفكرية والأخلاقية المتدافعة في الباب وتتوقى عن مساوئها، فهي تجمع أولاً بين حق العقل من البحث والاجتهاد والنفعية والمصلحية وحق الوحي من التعبد له والتسليم لمضامينه والاسترشاد به، وتجمع ثانياً بين ميزات النسبية بما تبشر به من تسامح وتنوع وتعددية وحق الإطلاقية بما توفره من ضبط معرفي وارتباط بالخارج وتدافع في الوصول إلى الحق، وتحوز في المقام الثالث إلى ميزات اليقين من الطمأنينة وتمام الإذعان واستحكام العزم ميزات الظن من اطراح التعصب وتفهم المخالف وفتح آفاق الاحتمالية، إلى غيرها. وهي الميزات التي لم يزل الفكر الغربي يترنح بينها من طرف إلى طرف إما غلو إلى اليمين وإما غلو إلى الجهة الأخرى، لهذا كان جديراً بطبيعة المعرفة الفقهية أن تكون نموذجاً من أهم نماذج التي تجسد مرونة وإبداع ومكارم العقل الإسلامي تستحق أن تقدم مثالا يحتذى بين كل الملل والنحل.

(53) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

-إن بنية علم الفقه نقلية جعلية مصلحية وإن كانت له حسب القول بالتحسين والتقبيح أكثر من مدخل عقلي: وأهمها: مدخل الأصول الأخلاقية العامة التي يثبتها العقل، ومدخل اعتبارات المصلحة والمناسبة، ولا يشوش على هذه الجذور العقلية كونها انحصرت على مستوى التطبيق، فإن طبيعة العقل العملي وإن كانت تستطيع التأصيل لأصول القيم الأخلاقية العامة، فإنها لا تستطيع الاستقلال بوضع تشريعات قانونية مفصلة كالتى تتطلبها بنية علم الفقه التفريعية، لأن مثل هذا العمل يتوقف على معطيات حسية ونقلية وعرفية كثيرة لا يستقل العقل بإدراكها.

-مناطق البحث في تحرير قضية النسبية والإطلاق في علم الفقه هي مسألة هل يوجد لله حكم شرعي معين في الخارج أم لا؟ لكن هناك مسائل كثيرة لها اتصال بموضوع الإشكال يجب تنزيل كل واحدة في منزلتها، وأقواها ارتباطا: مسألة هل كل مجتهد مصيب؟ والتصويب في هذا السياق يحتمل ثلاثة معان كما تقدم تفصيله، مسألة: ما هو المطلوب بالتحديد من المجتهد هل هو الوصول إلى الحكم الشرعي أم بذل الوسع في تحصيل الظن به.

-اتفقوا أن الغالب على المسائل الفقهية على مستوى ذاتها هو الظن، وأن ظن المجتهد هو حكم الله يقينا في حقه، واختلف الأصوليون هل يكفي هذا اليقين العملي في رفع طبيعة علم الفقه إلى مستوى اليقين أم لا، قال الجمهور نعم، وأصر جماعة من المحققين أنه لا يكفي.

المراجع:

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (2012). مفتاح دار السعادة ومنشور أهل الولاية والإرادة (ط1). دار الكتب العلمية.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (2019). التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح (عبد اللطيف الشابي، محقق؛ ط1). دار السلام، ودار سحنون.

أبو الحسين البصري، محمد بن علي. (د.ت.). المعتمد في أصول الفقه (خليل الميسر، محقق). دار الكتب العلمية.

الأبياري، علي بن إسماعيل. (2011). التحقيق والبيان في شرح البرهان (علي بن عبد الرحمن بسام، محقق؛ ط1). دار الضياء.

الأصفهاني، شمس الدين محمود. (2011). شرح المنهاج (ناجي السويد، محقق؛ ط1). المكتبة العصرية. البقالي، عبد الله. (2021). قضية التحسين والتقبيح (ط1). دار ركاز.

- الزركشي، محمد بن بهادر. (2007). *البحر المحيط في أصول الفقه* (محمد تامر، محقق؛ ط2). دار الكتب العلمية.
- الزركشي، محمد بن بهادر. (2000). *تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع* (أبو عمرو الحسيني، محقق؛ ط1). دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، محمد بن علي. (2017). *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول* (علي عبد الباسط مزيد، محقق؛ ط1). دار ابن الجوزي.
- الشوكاني، محمد بن علي. (2008). *نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار* (أنور الباز، محقق؛ ط4). دار الوفاء.
- الشيرازي، صدر الدين محمد. (د.ت.). *شرح أصول الكافي* (محمد خواجوي، محقق). مؤسسة مطالعات.
- الطوفي، نجم الدين سليمان. (2005). *درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح* (أيمن شحادة، محقق؛ ط1). مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (2010). *إحياء علوم الدين* (علي محمد مصطفى، محقق؛ ط1). دار الفيحاء.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (د.ت.). *المستصفى من علم الأصول*. دار الفكر.
- القرافي، أحمد بن إدريس. (1999). *نفائس الأصول في شرح المحصول* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، محققان؛ ط3). المكتبة العصرية.
- كانت، إيمانويل. (1970). *أسس ميتافيزيقا الأخلاق* (محمد فتحي الشنيطي، مترجم). دار النهضة العربية.
- كانت، إيمانويل. (2008). *نقد العقل العملي* (غانم هنا، مترجم؛ ط1). مركز دراسات الوحدة العربية.
- لخضاري، لخضر. (2006). *تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي* (ط1). دار ابن حزم.
- المحلي، جلال الدين أحمد. (2015). *البدر الطالع في حل جمع الجوامع* (ط1). دار ابن الجوزي.
- النفراوي، أحمد بن غنيم. (2013). *الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني*. دار الرشد الحديثة.

References:

- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (2012). *Miftāḥ dār al-sa'ādah wa-man-shūr ahl al-wilāyah wa-al-irādah* [The key to the abode of happiness and the proclamation

of the people of guardianship and will] (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2019). *Al-Tawḍīḥ wa-al-taṣḥīḥ li-mushkilāt sharḥ al-Tanqīḥ* [Clarification and correction of the problems in the commentary on al-Tanqīḥ] (‘Abd al-Laṭīf al-Shabbī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Salām; Dār Saḥnūn.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad ibn ‘Alī. (n.d.). *Al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh* [The authoritative work on the principles of Islamic jurisprudence] (Khalil al-Maysar, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Abyārī, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (2011). *Al-Taḥqīq wa-al-bayān fī sharḥ al-Burhān* [Verification and exposition in the commentary on al-Burhān] (‘Alī ibn ‘Abd al-Raḥmān Bassām, Ed.; 1st ed.). Dār al-Ḍiyā’.

Al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn Maḥmūd. (2011). *Sharḥ al-Minhāj* [Commentary on al-Minhāj] (Nāḥī al-Suwayd, Ed.; 1st ed.). Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.

Al-Baqālī, ‘Abd Allāh. (2021). *Qaḍiyyat al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ* [The question of moral approval and disapproval] (1st ed.). Dār Rikāz.

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. (2007). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* [The encompassing ocean in the principles of Islamic jurisprudence] (Muḥammad Tāmir, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. (2000). *Tashnīf al-masāmi‘ bi-sharḥ Jam‘ al-jawāmi‘* [Delighting the ears through the commentary on Jam‘ al-jawāmi‘] (Abū ‘Amr al-Ḥusaynī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (2017). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl* [Guiding the eminent scholars to the realization of truth in the science of legal theory] (‘Alī ‘Abd al-Bāsiṭ Mazīd, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (2008). *Nayl al-awṭār sharḥ Muntaqā al-akḥbār* [The attainment of objectives: A commentary on Muntaqā al-akḥbār] (Anwar al-Bāz, Ed.; 4th ed.). Dār al-Wafā’.

Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (n.d.). *Sharḥ uṣūl al-Kāfi* [Commentary on Uṣūl al-Kāfi] (Muḥammad Khwājāwī, Ed.). Mu'assasat Muṭāla'āt.

Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān. (2005). *Dar' al-qawl al-qabīḥ bi-al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ* [Repelling the objectionable view concerning moral approval and disapproval] (Ayman Shaḥādah, Ed.; 1st ed.). King Faisal Center for Research and Islamic Studies.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (2010). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [The revival of the religious sciences] ('Alī Muḥammad Muṣṭafā, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fayḥā'.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (n.d.). *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* [The essentials of the science of legal theory]. Dār al-Fikr.

Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. (1999). *Nafā'is al-uṣūl fī sharḥ al-Maḥṣūl* [Precious discussions in legal theory: A commentary on al-Maḥṣūl] ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Eds.; 3rd ed.). Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.

Kant, I. (1970). *Usus mītāfizīqā al-akhlāq* [Groundwork of the metaphysics of morals] (Muḥammad Fathī al-Shinīṭī, Trans.). Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah.

Kant, I. (2008). *Naqd al-'aql al-'amalī* [Critique of practical reason] (Ghānim Hannā, Trans.; 1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Lakhḍārī, Lakhḍar. (2006). *Ta'arūḍ al-qiyās ma'a khabar al-wāḥid wa-atharuhu fī al-fiqh al-Islāmī* [The conflict between analogy and solitary reports and its effect on Islamic jurisprudence] (1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Aḥmad. (2015). *Al-Badr al-ṭālī fī ḥall Jam' al-jawāmi'* [The rising full moon in resolving Jam' al-jawāmi'] (1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Nafrāwī, Aḥmad ibn Ghunaym. (2013). *Al-Fawākih al-dawānī 'alā Risālat Abī Zayd al-Qayrawānī* [The ripe fruits: A commentary on the Epistle of Abū Zayd al-Qayrawānī]. Dār al-Rashād al-Ḥadīthah



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-12-22

تاريخ القبول: 2026-4-9

المحددات المنهاجية القرآنية لاستئناف التجديد في علم أصول الفقه:

قراءة في مشروع طه جابر العلواني

حميد حقي⁽¹⁾hamid.hakki92@gmail.com

الملخص:

على الرغم من تعدد المشاريع الفكرية التي اشتغلت بتجديد علم أصول الفقه، إلا أن طرح التجديد الأصولي انطلاقاً من المحددات المنهاجية القرآنية ارتبط أساساً بمشروع طه جابر العلواني؛ الذي سعى لمساءلة مختلف حقول المعرفة الإسلامية بالاحتكام إلى كليات الوحي. ويهدف هذا البحث إلى إبراز معالم هذا المشروع، وتحديد دلالة التجديد والمحددات المنهاجية، والكشف عن القضايا ذات الأولوية في هذا الطرح. اعتمد البحث لمقاربة إشكاليته على المنهج الوصفي التحليلي لتتبع مفاهيم المشروع وتفكيكها، مدعوماً بنقش نقدي لتقويمها. وقد انتظم البحث في أربعة مباحث؛ تناولت المفاهيم، ودواعي استئناف التجديد، والمحددات القرآنية، ثم القضايا الأصولية ذات الأولوية. وخلص البحث إلى أن قواعد أصول الفقه اجتهاد بشري نسبي تظل في حاجة إلى مراجعة مستمرة، وأن المحددات القرآنية تشكل الإطار المرجعي المهيمن والمدخل الآمن لتأطير عملية التجديد، بما يضمن فاعلية العلم في معالجة إشكالات الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية:

التجديد الأصولي، الفقه، المحددات المنهاجية، التاريخ، الوحي.

(1) دكتوراه في الفكر الإسلامي، أستاذ زائر بجامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

للاقتباس: حقي، حميد، المحددات المنهاجية القرآنية لاستئناف التجديد في علم أصول الفقه: قراءة في مشروع طه جابر العلواني، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 40-65.

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

OPEN ACCESS

Received: 2025-12-22

Accepted: 2026-4-9



Qur'anic Methodological Determinants for Resuming Renewal in the Science of Jurisprudence: A Reading of Taha Jaber Al-Alwani's Project

Hamid Hakki⁽²⁾hamid.hakki92@gmail.com

Abstract

This study explores Taha Jabir Al Alwani's distinctive project of renewing Islamic jurisprudence (*uṣūl al fiqh*) through Quranic methodological principles, emphasizing his effort to re-examine diverse fields of Islamic knowledge by grounding them in the overarching framework of revelation. It outlines the significance of renewal, its methodological parameters, and the priority issues within this approach, employing a descriptive analytical method to trace and deconstruct Al Alwani's concepts while applying critical evaluation. Structured into four sections—concepts, reasons for resuming renewal, Quranic parameters, and priority issues—the research concludes that the rules of jurisprudence are a relative human endeavor requiring ongoing review, and that Quranic parameters provide the most authoritative and secure foundation for renewal, ensuring the discipline's continued relevance and effectiveness in addressing contemporary challenges.

Keywords:

Fundamental Renewal, Jurisprudence, Methodological Determinants, History, Revelation.

(2) PhD in Islamic Thought, Visiting Professor at Sultan Moulay Slimane University, Morocco.

Cite this article as: Hakki, Hamid, "Qur'anic Methodological Determinants for Resuming Renewal in the Science of Jurisprudence: A Reading of Taha Jaber Al-Alwani's Project," Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 40-65.

© 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:

على الرغم من شيوع الاعتقاد بأن موضوع التجديد في علم أصول الفقه قد استوفي بحثاً ودرساً، فإنه يظل ميداناً رحباً لأي نظر تجديدي قادر على تقديم إضافة نوعية تعزز الجهود السابقة، أو تسهم في إثراء التراكم المنهجي والمعرفي لدى الباحثين المتخصصين. ومرد ذلك إلى ارتباط سؤال التجديد بإشكالات مركبة تتجدد بتجدد العصور، ولاتصاله الوثيق بعصب الصناعة الفقهية وأهم علومها، والذي يناط به دائماً استيعاب مستجدات الواقع والتفاعل الإيجابي مع نوازله المتلاحقة.

غير أنه وإن كانت إسهامات العديد من الدراسات الرصينة قد دفعت بعجلة التجديد الأصولي قديماً وحديثاً، إلا أنه ما يزال طيف من الباحثين يبدي تحفظاً إزاء مصطلح التجديد؛ سواء في هذا الحقل المعرفي أو في عموم التراث الإسلامي. وينبع هذا التحفظ من توهم مفاده أن مراجعة التراث تمثل مساساً بثوابت المعرفة الإسلامية، أو تطاولاً على نصوص الوحي، أو تنكراً لجهود الرعيل الأول من علماء الأمة. بيد أن التحقيق العلمي يثبت نقيض ذلك؛ فالتجديد في حقيقته ليس سوى انتصار لمنهجية الوحي، وتفعيل لخلود رسالته واستيعابها لمتغيرات الزمان والمكان، فضلاً عن كونه إقراراً منهجياً بنسبية الاجتهاد البشري في مقابل إطلاقية النص المقدس؛ وما جهود السابقين إلا حلقات متصلة في مسار بناء صرح العلوم وفق هدي الوحي.

وقد حظي موضوع التجديد الأصولي باهتمام دراسات سابقة جادة قاربت إشكالاته من زوايا متعددة؛ كجهود حسن الترابي في الدعوة لتجديد أصول الفقه، وكتابات عبد المجيد النجار، وما أنتجه المعهد العالمي للفكر الإسلامي من مشاريع... إلا أن التركيز الحصري على تفعيل «المحددات المنهجية القرآنية» كنسق متكامل لاستئناف النظر الأصولي يستدعي مزيداً من التفكيك والتحليل، وهو ما يسعى هذا البحث لإضافته.

وتتأسس هذه الدراسة على إشكال عام ومحوري يمثل بؤرة البحث، ويتحدد في التساؤل الآتي: إلى أي حد يمكن للمحددات المنهجية القرآنية في مشروع طه جابر العلواني أن تقدم إطاراً مرجعياً متكاملاً وآمناً لاستئناف عملية التجديد في علم أصول الفقه؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية المركزية جملة من الأسئلة المكملّة، أهمها: ما مفهوم استئناف التجديد وما دواعيه؟ وما دلالة هذه المحددات المنهجية؟ وما الجوانب المنهجية والمضمونية التي ينبغي أن يشملها هذا التجديد؟

وتتجلى أهداف البحث في الإجابة عن هذه التساؤلات عبر تحديد مفهوم الاستئناف ودواعيه، وإبراز

دلالة المحددات، والكشف عن القضايا ذات الأولوية. ولمقاربة هذه الإشكالية وبلوغ الأهداف المسطرة، اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي لتتبع مفاهيم المشروع وتفكيك عناصر الطرح الأصولي للعلواني، مدعوماً بالمنهج النقدي المقارن لتقويم بعض تلك الطروحات. ولأجل ذلك، ينتظم هذا البحث في مقدمة، وأربعة مباحث، ونتائج.

أولاً: مفهوم استئناف التجديد في علم أصول الفقه

مفهوم «استئناف التجديد في علم أصول الفقه» هو مفهوم مركب ومستوعب؛ فأما كونه مركباً فلكونه يتركب من خمس مفردات أساسية هي: الاستئناف والتجديد والعلم والأصول والفقه، ولكل منها دلالة خاصة تسهم من جهتها في بناء هذا المفهوم، وأما كونه مستوعباً فلكونه يستوعب مختلف دلالات هذه المفردات بشكل ينسجم مع الرؤية المعرفية القرآنية، باعتبارها المؤسسة والموجهة للمفاهيم الشرعية والكونية. ولتحديد دلالة هذا المفهوم وطبيعته وتمييزه عن غيره، لا بُدَّ من الوقوف قليلاً مع جملة من المفاهيم الأخرى والتفريق بين سياقات إطلاقها، ومن ذلك:

1- التفريق بين الوحي والتراث

فالوحي هو النص الديني المقدس المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، بينما التراث هو الجهود العلمية البشرية التي أسست من خلال استثمار الوحي أو تلك التي أنتجت خارجه؛ وهي كلها تظل عملاً بشرياً محكوماً بالنسبية، ومحتملاً للخطأ والنقص والخلل، وقابلاً للنقد والتجديد؛ فحينما نتحدث عن التجديد في علم أصول الفقه فإنه لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن القصد هو النيل من وحي الله المقدس، بل العكس تماماً؛ إذ الدعوة إلى جعل المحددات المنهجية القرآنية مدخلا لهذا التجديد هي تقديس للوحي المطلق على حساب المعرفة البشرية المحكومة بالنسبية؛ «فالقرآن نص معصوم محفوظ، ورسول الله ﷺ معصوم كذلك، ولكن البشر حين يتعاملون مع النص ليسوا بمعصومين، سواء أكانوا من أبناء القرون الثلاثة الأولى أم من غيرها، وتتحكم عوامل عديدة في فهمهم للنص، ولذلك فإن عصمة النص أو الخطاب لا تنسحب على فهم واجتهادات وآراء المتعاملين معه تفسيراً أو تأويلاً أو استنباطاً أو فقهاً، بل يبقى فهمهم فهماً بشرياً محدوداً، تعثره عوامل النقص البشري»⁽³⁾. فإذاً كل تراثنا الإسلامي يندرج ضمن دائرة النسبي «الذي من حقنا، بل من واجبنا مراجعته ونقده على الدوام، والتصديق على قضاياه بكتاب الله تعالى الذي اتصف بالتصديق على تراث النبوات كلها، فأى

(3) العلواني، طه جابر، نحو التجديد والاجتهاد، دار تنوير للنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص37.

فهم بشري للقرآن الكريم عدا فهم رسول الله ﷺ، وعدا قواعد الاتباع ومنهجية التأسي برسول الله ﷺ في الربط بين الوحي والواقع، فهو موضع للمراجعة والنقد»⁽⁴⁾.

2- التفريق بين تجديد أصول الفقه وتجديد علم أصول الفقه

فأصول الفقه هي الأدلة التي يستند إليها في الصناعة الفقهية، أو هي أصول الأحكام وأصول الشريعة؛ ومنها القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس، «وهذه لها من الرسوخ والثبات والعموم والدوام، ما لا نزاع فيه، ولا غبار عليه»⁽⁵⁾. بينما علم أصول الفقه هو مجموع القواعد المنهجية المستخلصة من الوحي؛ وهي إما قواعد للفهم والتفسير والتأويل، أو قواعد للتنزيل والاجتهاد والإفتاء... وعلى هذا الأساس فالمعني بالتجديد ليس أصول الفقه التي يعتبر الوحي جزءاً منها، وإنما تلك القواعد المنهجية التي أنتجها العقل المسلم في تفاعله مع الوحي.

3- التفريق بين تجديد أصول الفقه والتجديد في أصول الفقه:

فالأول يحيل فيما يحيل إليه إلى أن المطلوب هو تجديد العلم كاملاً؛ وهذه الصيغة قد يفهم منها أن هذا العلم لم يعد فيه شيء صالح، وأننا في حاجة إلى نسفه كاملاً وإعادة بنائه من جديد، بينما الصيغة الثانية تحيل على أن المطلوب إنما هو تجديد بعض الجوانب داخل العلم؛ وأن العلم بما هو علم قائم الذات سيبقى ثابتاً، وأن التجديد سيشمل فقط بعض جوانبه.

4- التفريق بين تجديد العلم واستئناف التجديد فيه:

فإذا كان تجديد أصول الفقه كما تقدم يحيل إلى ضرورة نسف العلم كاملاً وإعادة بنائه من جديد، كأن لم يكن من قبل، فإن استئناف التجديد يفيد أن ثمة جهوداً سابقة في مسيرة تجديد ذلك العلم، وأن أي دعوة اليوم إلى التجديد الأصولي إنما هي دعوة لاستئناف هذه المسيرة التي انطلقت بشكل علمي مع الشافعي. ثم من جاء بعده، وهي عملية مطلوبة بشكل دائم ومستمر؛ بما يضمن لرسالة الختم أن تكون حاضرة في حياة الناس، تجيب عن إشكالاتهم، وتواكب تطورات حياتهم؛ فالتجديد في العلوم عموماً هو سنة شرعية مطلوبة؛ فنحن «حين نقدم على خطوة تتعلق بالتجديد عموماً، وبتجديد علم

(4) المرجع نفسه، ص 56.

(5) التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، كتاب جماعي، إشراف أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2014، ص 13.

أصول الفقه خصوصا، فنحن نقوم بشيء هو من صميم سنن الحياة، بل هو من ضروراتها ومظاهرها، وهل هناك علم حي لم يتطور ولم يتجدد، أو تطور وتجدد، ثم توقف وأغلقت أبوابه»⁽⁶⁾. من خلال ما تقدم فإن المقصود باستئناف التجديد في علم أصول الفقه في هذه الورقة هو استئناف النظر التجديدي في قواعد وقضايا علم أصول الفقه في إطار المحددات المهاجية القرآنية باعتبارها الإطار المرجعي المهيمن على جميع العلوم والإنتاجات المعرفية البشرية؛ وتزيل مقتضيات ذلك على الواقع بما يعيد الفاعلية لهذا العلم، ويجعله أداة لحل مشكلات الإنسان.

ثانيا: في الحاجة إلى استئناف التجديد في علم أصول الفقه:

إنَّ القول بضرورة استئناف التجديد في علم أصول الفقه ليس ضرباً من الترف الفكري؛ وإنما هو ضرورة مجتمعية ضامنة لاستمرارية أثر الخطاب الشرعي في الواقع، كما أنه ليس استجابة لضغط خارجي، أو تبعية للغير، وإنما هو حاجة ذاتية تقتضيها طبيعة الشريعة الإسلامية التي كتب لها أن تتجاوز الزمان والمكان، وأن تجيب عن أسئلة الناس وتعالج قضاياهم.

بل إنَّ نصوص الوحي في حد ذاتها هي نصوص تجديدية بطبيعتها؛ يقول عبد الرحمن العضاوي: «إن النص الشرعي رؤية تجديدية للعقل الإنساني، فالمتدبر لنقلاته التي جاء ليحدثها في السير التاريخي البشري، والمتمثلة في نقلة البناء التصوري للوجود، ونقلة القيم الضرورية للعيش الاجتماعي، ونقلة المعرفة والاستدلال العلمي النظري والتجريبي، يدرك فلسفة التجدد في بناء النص، وأنها تصورات وتصديقات ترسم معالم للمنهج الاجتهادي الذي لا ينقطع ولا يغلق في مواجهة الجهل والهوى والتقليد والجمود بكل أنواعه»⁽⁷⁾. فإذا كان من خصائص الشريعة ونصوصها التجدد من أجل مواكبة تطورات الحياة البشرية، فإن من المفروض أن يكون علم أصول الفقه كذلك، وهو كذلك؛ باعتباره علم الصناعة الفقهية. ومن ثم فإن التجديد ملازم له منذ ولادته.

وما الخدمة التي قدمها الشافعي للأمة في رسالته إلا تجديد لهذا العلم وإحياء له، فبعدما أدرك حاجة الناس إلى ذلك سعى إلى «أن يجمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعده علما ممتازا، وأن يجعل الفقه تطبيقا لقواعد هذا العلم»⁽⁸⁾. فهو عندما ألف الرسالة «إنما كان يرسم منهج الاستنباط وقواعده، لتجاوز ما ظهر في زمنه من اضطراب وفوضى في التعامل مع أدلة الشرع والاستنباط منها»⁽⁹⁾.

(6) المرجع نفسه، ص13.

(7) العضاوي، عبد الرحمن، أسئلة مقاصدية في قضايا معرفية، دار الأمان - الرباط، ط1، 2023، ص39.

(8) مصطفى عبد الرازق، تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري - القاهرة، ص337.

(9) التجديد الأصولي، مرجع سابق، 2014، ص68.

وقد عمد بذلك إلى «جمع أصول الاستنباط الفقهي، ولم قواعدها، وتحويل هذه القواعد إلى منهج بحث يستخلص الفقه به من أدلته، ويكون الفقه تطبيقاً عملياً لقواعده»⁽¹⁰⁾. وهو بذلك لم يبتكر شيئاً جديداً غير مسبوق، ولكنه جدد النظر في كيفية التعامل مع كتاب الله وسنة رسوله وعمل الصحابة فاهتدى بذلك إلى ما اهتدى إليه، استجابة لمقتضى الواقع.

كما أن ما قام به الشاطبي بعده متمثلاً في الموافقات ليس إلا استئنافاً لمسيرة التجديد في هذا العلم، فهذا أحمد الريسوني يؤكد أن «تجديد الشاطبي في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، أمر لا ينافي فيه أحد. وأننا لا نجد إلا من يشهد به أو يشير إليه»⁽¹¹⁾. ويضيف أن «الشاطبي نفسه هو أول متنبه، وأول منبه على ما وفق إليه في موافقاته، من وجوه التجديد والإبداع»⁽¹²⁾. ونظراً لكون الشاطبي قصد التجديد، وعادة البعض في كل زمان أن يرفضوا كل تجديد غير مسبوق فقد همس في أذن كل قارئ لموافقاته قائلاً: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضع السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ويترك صحة أفكارهم من العلل؛ فالسعيد من عدت سقطاته، والعالم من قلت غلطاته...»⁽¹³⁾.

وبناء عليه؛ فقد أصبح لزماً أن تتضافر الأقلام الجادة التي تجعل الوحي منطلقاً من أجل تدشين مراجعة جدية لهذا العلم؛ مراجعة تهتدي بمشروع بحجم مشروع طه جابر العلواني، ويكون شعارها «بالوحي وفي سبيل خدمة الوحي»، والأهم في ذلك أن تكون المبادرة ذاتية خالصة؛ ذلك أن «من لا يراجع تراثه بنفسه ومن منطلق الالتزام به، فسوف يراجع له خصومه وأعداؤه بعين سخط، وقد تنال منه فتزيف قضاياه، وتشوه موضوعاته، وتغير طبيعته»⁽¹⁴⁾.

- ثم إن هذا الأمر لا يتطلب منا اليوم بالضرورة أن نبحث له عن مسوغات ومقتضيات؛ فهو أصل من أصول بنية هذا العلم المنهجية، التي قام عليها منذ بداياته الأولى إلى اليوم «إذ لم تخل مرحلة

(10) العلواني، طه جابر، أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1995، ص46.

(11) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412 هـ 1992 م، ص310.

(12) المرجع نفسه، ص10، مشيراً إلى قول الشاطبي: «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله لما شاء منه وهدى» الموافقات 1/23.

(13) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار الحديث - القاهرة 1427 هـ / 2006 م، ج1، ص12.

(14) العلواني، نحو التجديد والاجتهاد، مرجع سابق، ص19.

من مراحل صياغة أفكاره، ونظم إشكالاته عبر تاريخه من رؤى تسعى لإكساب مفاهيمه معنى تجديديا، به يتم نضد أنساقه لتندسج مع وظيفته المنهجية»⁽¹⁵⁾. غير أن الذي حدث في تاريخ الأمة أنه تم إغلاق باب التجديد في بعض الفترات التاريخية في مسار هذا العلم، وقد رصد العلواني الأسباب التي كانت وراء تردد العلماء المسلمين في الدعوة إلى التجديد وممارسته في هذه الفترات بالتحديد في الآتي:

- عدم القدرة على إدراك العلاقة الوثيقة بين ترددي أوضاع الحاضر وثقافة وأفكار الماضي، واللجوء إلى «تبرئة الماضي وتكريس صلاحيته وسلامته، وحجب الأنظار عن ملاحظة فيه، إلا إذا كان إيجابيا أو مما يمكن تأويله وتفسيره»⁽¹⁶⁾.

- الفهم السيئ للنقد؛ بحيث نجد خلطاً كبيراً بين الآراء التي تعتبر اجتهادات شخصية وبين نقد شخصيات ورموز لها مكانتها في النفوس، ولذلك «فأي نقد يوجه لرأي قال به أو تبناه أحد قيادات الرأي أو المذهب يعد بمثابة نقد لصاحب الرأي أو المذهب»⁽¹⁷⁾.

- اعتبار التجديد وإبداء الرأي المخالف للإجماع -بما في ذلك الإجماع السكوتي- شكلا من أشكال الاختلاف والانشقاق، وتهديد الإجماع والوحدة وتفريق كلمة الأمة.

- كون فترات الصراع مع غير المسلمين جعل من وحدة الرأي مطلبا لأصحاب القرار والمسؤولين عن تعبئة الأمة، وبالتالي اعتبار الرأي المغاير تفريقا لوحدة الأمة وتهديدا لهويتها.

- شيوع بعض الأفكار والعبارات التي تركز لتقديس التراث؛ من قبيل «ما ترك السالف للخالف شيئا» وأيضا «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

- أثر مبالغة كتب الطبقات والتراجم في بيان مناقب الماضيين من أهل العلم؛ مما أدى إلى تعظيم إنتاجاتهم وتقديسها وتجاوز سلبياتها، وما يمكن أن يعتريها من نقص.

- ضريبة الجراءة على الدعوة إلى مراجعة التراث التي أداها كثير من العلماء الذين لحقهم الأذى من معاصريهم علماء وحكاما وجماهير؛ حيث «اتهم بعضهم بالردة، وتعرض بعضهم للأذى والسجن، وحرقت الكتب، فكم من عالم في تاريخنا ذهب شهيد رأي أو مراجعة أو استدراك لتراث، وكم من إمام جليل شيع من سجنه إلى قبره»⁽¹⁸⁾.

ومما يمكن استنتاجه من هذا الرصد الكاشف لواقع فترات مهمة من تاريخ المسلمين أن هذا الجمود الذي عرفه علم أصول الفقه في هذه الفترات ارتبط بالتاريخ وبالتغيرات السياسية والاجتماعية

(15) الوافي، حميد، تجديد أصول الفقه: رؤية نقدية، دراسة رقمية نشرها مركز نهوض للدراسات والنشر، 2018، ص 4.

(16) العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، دار الهادي، ط1، 2001، ص 14.

(17) المرجع نفسه، ص 14.

(18) المرجع نفسه، ص 16.

والثقافية، وليست له أي علاقة بمنطق الوحي، فهو إشكال تاريخي بامتياز. وقد تجلّى ذلك بصورة واضحة في هيمنة المنهج الحرفي والانشغال بالألفاظ على حساب المقاصد. حيث نجد «المنهج الحرفي والظاهري هيمن على المنهج الغائي والمقاصدي في المعرفة الإسلامية هيمنة حكمت تطور التعامل العقلي مع الشريعة الإسلامية، وكانت مانعا من تطور النظرية المقاصدية»⁽¹⁹⁾.

وقد ظل ذلك الجمود حاضراً بشكل قوي في صفوف العلماء إلى حدود القرن الثامن الهجري الذي اقترن باسم الشاطبي وموافقاته أشد الاقتران، بل حتى في هذه المرحلة نجد الشاطبي نفسه يتحفظ من الاجتهاد في أي شيء؛ وقد بلغ به التخوف من أن يساء فهم جهده التجديدي أو يقابل بالرفض حد التخلي عن بعض ما كان يريد ذكره من اجتهاداته، والاكتفاء ببعض الرموز والإشارات، وقد أشار إلى ذلك في خاتمة موافقاته قائلاً: «وقد تم -والحمد لله- الغرض المقصود، وحصل -بفضل الله- إنجاز ذلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها، وقل -على كثرة التعطش إليها- ورادها. فخشيت أن لا يردوا مواردنا، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها، فثنيت من جماع بيانها العنان، وأرحت من رسمها القلم والبنان، على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة، وأشعة توضح من شمسها المنيرة، فمن تهدي إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول»⁽²⁰⁾.

ثالثاً: مفهوم المحددات المنهجية القرآنية:

المحددات المنهجية القرآنية هي تعبير مرادف للمنهجية المعرفية القرآنية؛ وهي نظر مستأنف في خدمة القرآن الكريم؛ تشترك مع ما كتب عن خصائص القرآن الكريم الإعجازية، السنن الإلهية في القرآن، الخصائص العامة للإسلام من خلال القرآن، محاور القرآن الأساسية، التفسير الموضوعي للقرآن، الهدى المنهجي... تشترك معها في «البحث عن أصول وكمالات منهجية ترشد وتصوب النظر تفكراً وتدبراً في كتاب الله العزيز»⁽²¹⁾، لكنها تختلف عنها في كونها وظيفية إجرائية أكثر منها وصفية تقريرية⁽²²⁾. ومعنى ذلك أن هذه المحددات لا يتوقف دورها عند حدود وصف القرآن وتقرير مزاياه وبيان أوجه عظّمته وقديسيته، وإنما تتجاوز ذلك كله إلى ما هو عملي؛ بحيث تعتبر إطاراً مرجعياً للعمل؛ سواء في صناعة الفقه أو في معالجة مشكلات الناس أو في تقديم الحلول البديلة للعالم.

(19) العضراوي، عبد الرحمن، مدخل تأسيس في الفكر المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، ط1، 2015، ص153.

(20) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج5، ص423.

(21) شبّار، سعيد، المحددات المنهجية في القرآن الكريم: أصول تفسيرية ذات أولوية، دار المقاصد، ص9.

(22) المرجع نفسه، ص9.

إنَّ الحديث عن هذه المحددات هو حديث عن نظر جديد لم يفرد به بالتأليف إلا قلة قليلة من الباحثين المعاصرين الذين انتبهوا إلى ضرورة بناء محدّدات منهجية قرآنية تشكّل إطاراً منهجياً ومرجعياً لمساءلة العلوم الإسلامية؛ باعتبارها جهداً بشريّاً يكتسي طابع النسبية التي تطبع أي عمل بشري، وهي بذلك في حاجة ماسة إلى أن تهتدي بمنهجية القرآن ذات الطابع الإلهي المطلق... وفي مقدمة هؤلاء الباحثين الذين ألفوا في هذا الجانب أذكر أبا القاسم حاج حمد وطه جابر العلواني.

فأما حاج حمد فقد خصص لها كتاباً حمل اسم «منهجية القرآن المعرفية»؛ جعل الفصل الأول منه للحديث عن كون الوحي معادلاً للوجود، وإعادة الترتيب الوقفي للقرآن، ثم بنائية القرآن وضبط دلالاته اللغوية، بينما جعل الفصل الثاني لبسط القول في تطبيقات هذه المنهجية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وأما الفصل الثالث فقد خصصه للتفصيل في محدّد من أهم المحدّدات المنهجية في القرآن الكريم؛ وهو محدّد الجمع بين القراءتين.

ويوضح حاج حمد في كتابه هذا أن المنهجية القرآنية التي يتحدث عنها هي تقنين للفكر، وأنه «دون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقالية قد تكون عبقرية ومشركة جداً وذات جدوى في كثير من الأحيان، وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة، ولكنها لا تكون منهجية»⁽²³⁾. كما أن هذه المنهجية - حسب الحاج حمد - «لا تقبل التوفيق ولا التوسط، فهي قانون محدّد لإنتاج الأفكار»⁽²⁴⁾. فهي «كناظم مقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد؛ فكل فكر تتعدد مقولاته وتتضارب إنما هو فكر غير منهجي، ولو التزم في إنتاجه الذهني بإطار مرجعي أرقى منه»⁽²⁵⁾. كما يؤكد في السياق ذاته أن المنهجية القرآنية هي «خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها، ويؤطر لإنتاجها؛ بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى»⁽²⁶⁾.

والحق أنّ هذه المنهجية التي يقدمها حاج حمد من شأنها أن تضمن استئناف النظر التجديدي في العلوم الإسلامية عامة وفي علم أصول الفقه على وجه التحديد؛ باعتبار قيمته المنهجية ومركزيته في المنظومة المعرفية الإسلامية. فالقرآن الكريم الذي استمدت منه هذه المنهجية «وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني»⁽²⁷⁾. وهو بمقدوره أن يجاوز بالعلوم الإسلامية أزمته المنهجية

(23) حاج حمد، أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، ط2، 2008، ص34.

(24) المرجع نفسه، ص34.

(25) المرجع نفسه، ص35.

(26) المرجع نفسه، ص35.

(27) المرجع نفسه، ص38.

والمعرفية، كما أنه بمقدوره أن يجاوز بالأمة الإسلامية المأزق الذي تعاني منه على مختلف المستويات والأصعدة، «فالقرآن العظيم المتضمن للمنهجية الكونية البديلة، والقابلة للاستكشاف المعرفي، الذي بمقدوره وحده إعادة الصياغة الفلسفية للحضارة العالمية الجديدة يحمله من لا يعاني أزمة المأزق الحضاري العالمي»⁽²⁸⁾. أي من لم يستشعر حدتها بعد.

وأما طه جابر العلواني فهو الآخر كرّس جهداً غير يسير في سبيل استخلاص المحددات المنهجية القرآنية وجعلها في خدمة المعرفة الإسلامية والمعرفة الكونية؛ وقد تجسد ذلك في أغلب كتاباته، لكنه تجلّى بشكل كبير في نوعين منها:

أولها: كتاباته العامة التي تتناول هذه المحددات بشكل عام دون التركيز على أحادها؛ ومن ذلك كتاب «نحو منهجية معرفية قرآنية»، وكتاب «نحو التجديد والاجتهاد»، وكتاب «معالم في المنهج القرآني».

ثانها: كتاباته التي أفردتها بالتفصيل في محددات بعينها؛ ومن ذلك كتاب «الجمع بين القراءتين»، وكتاب «الوحدة البنائية للقرآن المجيد». وكتاب «حاكمية القرآن»، وكتاب «التوحيد والتزكية والعمران».

ففي كتابه «نحو منهجية معرفية قرآنية» وبعد أن يؤكد أنَّ الخطر الداهم للمسلمين الآن هو الارتداد إلى الموروث الديني الذي صاغه الأسلاف بطرائق إدراك ومعرفة خاصة عائدة إلى المكونات التاريخية لذلك الموروث... يأتي ليوضح أن «القرآن بخصائصه -ولا مصدر سواه- يستطيع أن يقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة، وإعادة صياغتها ضمن منهجه الكوني، والقرآن وحده وبصديقه وهيمنته قادر على استيعاب تلك المناهج وإصلاحها وتنقيتها وترقيتها ثم تجاوزها إيجاباً»⁽²⁹⁾. ويؤكد ذلك في سياق آخر حينما يصرح قائلاً: «إنَّ هذه المنهجية التي نتبناها منهجية قرآنية، جاء القرآن المجيد بجل خطواتها وتبناها علماؤنا في وقت مبكر، والقرآن هو الذي علمنا أن الحاضر والمستقبل يؤسسان على الماضي، وأن آثار الماضي في الحاضر والمستقبل مما لا يمكن تجاهله، فالقرآن نفسه استرجع تراث النبوات كلها من آدم إلى خاتم النبيين عليهم الصلاة والسلام، وقام بنقده وتنقيته، وبيان ما شابه من شوائب وانحرافات، ثم بنى عليه الرسالة الخاتمة»⁽³⁰⁾.

ومن المحددات المنهجية التي يعول عليها العلواني لتكون مدخلا لهذا التجديد:

(28) المرجع نفسه، ص 40

(29) العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، ط 1، 2004، ص 22

(30) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 152

المحدد الأول: التوحيد محور الرؤية الكلية القرآنية:

فالتوحيد باعتباره جوهر جميع رسالات الوحي، من شأنه أن يؤطر عملية التجديد في علم أصول الفقه، بل التجديد في جميع العلوم، كما أن «من شأنه تحرير الإنسان عقلا ونفسا وقلبا ووجدانا من الخرافة والأوهام، والمشاعر السلبية وسائر الضغوط والتحييزات التي من شأنها أن تقلل الطاقات المعرفية الواعية لدى الإنسان»⁽³¹⁾. ويوضح العلواني قائلًا: «والتوحيد مدخل تفسيري ذو قابليات هائلة، وقدرات متنوعة لتفسير آلاف الظواهر النفسية والسلوكية والنظمية والمعرفية في مختلف المستويات»⁽³²⁾. فهو بهذا الاعتبار بإمكانه أن يؤطر عملية التجديد في علم أصول الفقه؛ بل التجديد في العلوم الإسلامية كلها. وفي السياق ذاته، ومن هذا المنظور نفسه، يقول عبد الرحمن العضاوي: «شكل مبدأ التوحيد في الهندسة القرآنية آلية نقدية وتركيبية لتكامل المعارف الشرعية والبشرية حول الله والإنسان والواقع. إنها آلية منهجية في بنائية التكامل المعرفي على مستوى المنهج النقدي القرآني في تصحيح المعارف ومراجعتها، وعلى مستوى محورية تفاعلية الصور المعرفية مهما تعددت عناوينها ومقاصدها»⁽³³⁾.

المحدد الثاني: المقاصد الشرعية العليا الحاكمة:

هذه المقاصد هي التوحيد والتزكية والعمران وهي - بحسبه - كليات مطلقة قطعية جاءت بها جميع رسالات الأنبياء السابقين؛ ذلك لأنها «تعبير عن وحدة الدين ووحدة العقيدة ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات، وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت؛ فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عد مقصدا من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة؛ إذ إن المقاصد الحاكمة تستوعب المقاصد الشرعية بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين، والذي قصروا دوره تقريبا على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي»⁽³⁴⁾. وهذه المقاصد بهذا المعنى «لن تكون مجرد دليل من الأدلة أو أصلا من أصول الفقه المختلف فيها أو المتفق عليها؛ بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها ولبناء الفقه الأكبر عليها بعد ذلك إن شاء الله، ولغلبة تراثنا الفقهي وتصحيحه وتنقيته مما لحق به من شوائب عبر العصور، وإخضاعه

(31) المرجع نفسه، ص 72.

(32) المرجع نفسه، ص 72.

(33) العضاوي، آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد النموذج الإرشادي في العلوم الإسلامية، النشر الجامعي الجديد -

الجزائر، ط 1، 2018، ص 30.

(34) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 138.

لتصديق القرآن عليه، وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقومية ليكون متاحاً على مستوى عالمي»⁽³⁵⁾.

المحدد الثالث: الجمع بين القراءتين⁽³⁶⁾:

ويقصد العلواني بالقراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون؛ على أساس أن الله عز وجل يدعونا إليهما معاً. يقول: «فالوحي ينبه إلى ما في الكون من عناصر ومؤثرات، وإلى ترابط الأسباب بالمسببات، وبين فعل الغيب في الواقع، وكيف يمكن رصد آثار هذا الفعل، وأين يبدأ الدور الإنساني وأين ينتهي أو يتوقف، والكون يساعد على فهم الوحي والوعي عليه وعلى قضاياه، وحسن قراءته، وكيفية استدعائه للحضور الدائم والشهود المستمر لترشيد المسيرة الكونية، وتحقيق أهداف وغايات الحق من الخلق»⁽³⁷⁾. ويرى أن كلمة «اقرأ» التي وردت مرتين في مطلع سورة العلق «تدل على أمرين بقراءتين؛ لكل منهما معناها المراد بها، ولكل منهما خصائصها، ومجالها ومتعلقها، ومناهجها، وكيفياتها وميادنها». فهما قراءتان، وليس قراءة واحدة⁽³⁸⁾.

المحدد الرابع: عالمية الخطاب القرآني:

لقد أراد الله للخطاب القرآني أن يكون خطاباً للعالمين، وألا يكون خاضعاً لمنطق الحصر الزمني والمكاني الذي طبع رسائل الوحي السابقة. ثم إنه خطاب عالمي من جميع جوانبه؛ بحيث «تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها؛ سواء منها جوانبه العقدية أو الشرعية أو رؤيته الكلية للكون والإنسان والحياة»⁽³⁹⁾. ثم إن من آثار هذه العالمية على الواقع أنها «عملت وتعمل على استيعاب التعدد بعد الإقرار به، ودفعه باتجاه (العالمية) ليتحول إلى عامل دفع في إطار تنوع بشري إيجابي، تهيمن عليه أنوار الهدى ودين الحق، التي لا تسمح ب بروز أية أسباب أو عوامل للانقسام الديني والطائفي. فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محور تناذب وطرده كالمركزية الغربية المعاصرة، وجعل من الأمة المخرجة قطب تأليف واستيعاب»⁽⁴⁰⁾.

(35) المرجع نفسه، ص 140.

(36) من الباحثين من يقول بالجمع بين القراءات، وليس القراءتين فقط، فعبد الرحمن العضراوي مثلاً يرى أن هذا الجمع ينبغي أن يشمل قراءة الوحي وقراءة الكون وقراءة الإنسان.

(37) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 73.

(38) العلواني، طه جابر، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط 1، 2006، ص 15.

(39) العلواني، طه جابر، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي - بيروت، ط 1، 2003، ص 55.

(40) العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص 462.

المحدد الخامس: حاكمية القرآن الكريم وهيمنته:

حاكمية القرآن عند العلواني هي «حاكمية كتاب أنزله الله جل شأنه ينقذ الإنسان المستخلف أيا كان نسقه الحضاري أو نمطه الثقافي أو مجاله المعرفي ما يأتي به من توجهات، لتحقيق الهدى، وإظهار الحق، والفصل بين الناس»⁽⁴¹⁾. ويؤصل لها بما ورد في القرآن الكريم نفسه من نصوص صريحة في أن الحكم والحاكمية لله وحده، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ﴾ [الأنعام: 58]، وقوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 10]، وقوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 46]. وهذه الحاكمية من شأنها أن تحرر البشرية وتخرجها من تسلط أي أحد باسم الحق الإلهي [...]. وتعطي للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام، من خلال تعامل الأجيال القارئة مع القرآن الكريم، وتنظيم الحياة بشكل مرن واسع، في إطار تلك القيم القرآنية المطلقة القادرة على استيعاب أي واقع إنساني، مهما كان، وبفهم إنساني متجدد، من حقه أن يكون مختلفا من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، مستفيدا في كل الأحوال من الخبرات والتجارب⁽⁴²⁾.

المحدد السادس: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني:

فهو يرى أن القرآن لا يقبل التجزئة ولا الاختلاف ولا التصنيف، فهو كما يقول: «يضم منهجية كونية، وأنه بذلك يتميز بوحدة بنائية في كل آياته وفي سوره كافة، وهذه الوحدة تجعل من المحال أن يقع في القرآن تضارب أو اختلاف أو نسخ أو تعارض، وأن كلماته، بل وحروفه لا يمكن أن تكون ميدانا للتأويلات الشاذة المتضاربة إذا تلي حق تلاوته، فمفرداته منضبطة في دلالتها انضباط النجوم في مواقعها من السماء»⁽⁴³⁾.

المحدد السابع: الرسالة الخاتمة وحاملها رحمة للبشرية:

كثيرًا ما يستحضر العلواني وهو يتحدث عن رسالة الختم تلك الآيات التي تؤكد أن النبي ﷺ إنما بعث رحمة للعالمين، وقد قال ربنا سبحانه مخاطبا نبيه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وهكذا هي طبيعة رسالة الختم «فكونها رحمة يضع جملة من القواعد الأصولية

(41) العلواني، طه جابر، حاكمية القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، 1996، ص22.

(42) نفسه، ص23.

(43) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص75.

يستغرب غياب بعضها عن كثير من الأذهان؛ فكون الرسالة والرسول رحمة يغير كثيرا من القضايا: فلا تكليف بما لا يطاق، ولا تبعية لشرائع الإصر والأغلال قبلنا، ولا حرج في هذه الرسالة وشريعته بأي معنى من معاني الحرج...»⁽⁴⁴⁾. ولكي نتمكن من تنزيل هذه المنهجية على علومنا الإسلامية فيكون لذلك الأثر الإيجابي المنشود يشترط العلواني تحقيق عدة أمور تمهيدية قبل الولوج إلى رحاب القرآن⁽⁴⁵⁾:

الأول: تجريد وتنقية الوحي من سائر آثار النسبية البشرية التي أحاطت بمطلقه، وحجبت أنواره، وأخضعته لوعيمها الذاتي، وحكمت عليه بتاريخانيتها، وحكمت بمحكمه أيديولوجياتها وثقافتها وأعرافها وتقاليدها...

الثاني: التزام بالأمانة مع القرآن فكريا ونفسيا؛ فلا ندخل إلى عالم القرآن بحثا عن شواهد لأفكار بنيناها ومبادئ وضعناها خارجه؛ لأن المطلوب أن تبدأ حركة التغيير بالقرآن من داخل النفس، فإذا تهيأت النفس وانفعلت به انعكس استعدادها وتهيؤها وانفعالها بالإصلاح على ما حولها...

الثالث: الدخول إليه بعد فهم الأزمة وإدراك أبعادها، والإلمام بتعقيداتها، والإيمان بقدرة القرآن المجيد على إيجاد حل مناسب لها، وأن لا مصدر غير القرآن يستطيع أن يقدم العلاج الشافي فيها.

الرابع: إدراك الخصائص الذاتية للأمة القطب أو للأمة المنطلق الذي يراد لها أن تكون ميدان الإصلاح والتغيير الأول، وقاعدة الانطلاق باتجاه العالم والعالمية.

ولا بُدَّ من التنبيه في هذا السياق إلى أن ما صاغه هؤلاء المفكرون حول هذه المحددات يظل في النهاية اجتهدا بشريا في استنتاج هذه الكليات وتركيبها وتوظيفها. ورغم الآفاق المعرفية التي تفتحتها هذه الرؤى، إلا أنها قراءات خاصة أثارت موجات نقد كبيرة؛ إذ يرى بعضهم أنها أفضت أحيانا إلى مخرجات واجتهادات استغرقتها طيف واسع من العلماء، خاصة عندما نُزِلت على بعض النوازل المعاصرة. هذا الأمر يفرض التعامل الحذر والوعي في قراءة هذه المشاريع، وعرضها دائما على محكمات الشريعة وما استقر من قواعد الاستنباط الرصينة، كي لا تتحول الدعوة إلى حاكمية الوحي المطلق إلى فرض وصاية لفهم بشري نسبي على بقية الفهوم.

رابعًا: قضايا أصولية ذات أولوية بالتجديد في مشروع العلواني:

باستحضار مقتضيات المحددات المنهجية القرآنية، وبالرجوع إلى جملة من المشاريع التجديدية التي اشتغلت بعلم أصول الفقه يمكننا أن نخلص إلى أن القواسم المشتركة بينها أن كلا منها ينطلق من

(44) نفسه، ص 157.

(45) العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص 23.

القرآن الكريم في طرحه التجديدي؛ غير أن هذا البعد لم يظهر بشكل واضح وجلي إلا مع طه جابر العلواني الذي تفوق بشكل لافت للنظر في ثقته الكبيرة بالمنهجية القرآنية، وقدرتها على حل أزمت العلوم الإسلامية، بل والمناهج الوضعية الغربية.

فقد كان العلواني سبّاقاً لإثارة كثير من القضايا الشائكة في علم أصول الفقه، والتي صرح غير ما مرة أنه لا يطرحها بالضرورة ليقدم إجابات كافية عنها، وإنما -على الأقل- لإثارة النقاش حولها، ويؤكد أن التجديد في هذه القضايا يتطلب تجنيد مئات الباحثين في مختلف التخصصات وعقد ندوات ومؤتمرات وورشات... من أجل الخروج بمشاريع تجديدية عملية وواقعية. ومن هذه القضايا:

1- تخلص علم أصول الفقه من المباحث الدخيلة أو التي لا يحتاج إليها الفقيه

ومن ذلك مبحث (شرع من قبلنا شرع لنا) ومبحث (حكم الأشياء قبل ورود الشرع) والنزاع في مسألة (شكر المنعم) وقضية (التحسين والتقبيح العقليين)، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والانشغال بمناقشتها، وكذا المباحث المتعلقة بالنزاع حول القراءات الشاذة، وعربية جميع القرآن... فهي - في نظر العلواني - إما مباحث دخيلة على أصول الفقه، أو أنها لا تستحق حجم الاهتمام الذي حظيت به، أو أنه لا ينبغي عليها عمل. ويؤكد أن مناقشة مثل هذه المسائل في علم أصول الفقه «دليل على أن وراءها أسئلة مثارة، وإلا لما طرحت ودار حولها حوار، ودخلت أبواب هذا العلم، وذلك بقطع النظر عن عدد أو حجم القائلين بها، أو ما يترتب عليها من مسائل فقهية»⁽⁴⁶⁾. وقريب من هذا القول ما ضمنه الشاطبي المقدمة الرابعة من موافقاته؛ يقول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له»⁽⁴⁷⁾.

فإذا أخذنا على سبيل المثال قضية (شرع من قبلنا شرع لنا أم لا؟) نجده يربطها بمحدد كون الرسالة خاتمة وحاملها رحمة للبشرية، ليؤكد على أن مثل هذا السؤال «لا يتوقع طرحه في وسط أمة من المعلوم لديها بالضرورة أن شريعته تحمل خصائص العموم والشمول والكمال والنسخ الكلي

(46) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص30.

(47) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص37.

للشرائع السابقة»⁽⁴⁸⁾. وكثيراً ما يستشهد على هذه القضية بما ورد في القرآن الكريم من نصوص صريحة في كون رسالة الإسلام جاءت لترفع عن الناس الإصر والأغلال التي عليهم، ومن ذلك قوله تعالى في وصف نبيه محمد ﷺ: ﴿وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:157]. وعلى الرغم من ذلك -يقول- يصر بعض الأصوليين على أن يجعلوا ذلك أصلاً من أصول التشريع. «فكأنهم بذلك أرادوا توريث أمة محمد ﷺ شرائع الإصر والأغلال التي نسختها رسالته وأبطلتها شرعته ورفعت عنها بالرحمة المهداة والنعمة المسداة»⁽⁴⁹⁾.

2- إعادة دراسة وترتيب الأدلة أو الأصول الاجتهادية

فهو ينطلق من محدد حاكمية القرآن وهيمنته ليدعو إلى ضرورة إعادة دراسة وترتيب الأدلة الشرعية التي تضمنتها جميع مؤلفات أصول الفقه، كالقياس والاستحسان والمصلحة وغيرها؛ ويرى أن من المهم جداً أن تُدرس دراسة تاريخية تجلي الظروف التي أملت على الأصوليين القول بها، وهذا الأمر سيني بلا شك نوعاً من الحس الفقهي بها لدى الباحثين في مجالات الفقه والأصول. ومن الإشكالات التي يطرحها موضوع أدلة الفقه هو الاختلاف الواسع فيها؛ بحيث «بلغ عدد الأدلة المختلف فيها عند بعض متأخري الأصوليين سبعة وأربعين دليلاً؛ بعضها لم تبين عليه إلا مسألة واحدة من مسائل الفقه»⁽⁵⁰⁾.

ومن أبرز الإشكالات المقلقة التي شغلت العلواني في باب الأدلة إشكالية السنة النبوية في علاقتها بالقرآن الكريم، وإشكالية حجية قول الصحابي، وعمل أهل المدينة؛ فنجدته يرفض رفضاً قاطعاً اعتبار السنة النبوية دليلاً مستقلاً بتشريع الأحكام؛ مؤكداً أن جميع ما جاءت به السنة من التشريعات الجزئية يدخل تحت كليات القرآن ومقاصده. وهي الإشكالية التي أفردتها بمؤلف خاص، جعله في أزيد من أربعمئة صفحة؛ يؤكد من خلاله «أن القرآن الكريم يشتمل على الدين كله عقيدة وشرعية ونظم حياة؛ ما فرط الله فيه من شيء، فهو تبيان لكل شيء، والسنة والسيرة تطبيق عملي، واتباع وبيان شامل لكل ما جاء القرآن به»⁽⁵¹⁾. وذلك لأن القرآن الكريم يمتاز عن غيره من الأدلة بخاصية الحاكمية

(48) نفسه، ص 30.

(49) العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص 142.

(50) المرجع نفسه، ص 34.

(51) العلواني، طه جابر، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1،

2014، ص 16.

والهيمنة على ما سواه، بما في ذلك السنة النبوية. ويعتبر العلواني سبب هذا الارتباك الحاصل في ترتيب الأدلة الشرعية إلى تصور «تناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع»، باعتباره التصور الذي فرض على العقل المسلم السعي إلى تكثير أدلة التشريع.

3- اعتبار المقاصد العليا الحاكمة منطلقاً أساسياً لإعادة بناء قواعد علم أصول الفقه

لقد لاحظ العلواني غياب اهتمام الأصوليين بالمقاصد العليا الحاكمة توحيداً وتزكيةً وعمراً - باعتبارها محدداً من المحددات المهاجية القرآنية - رغم كونها كليات مطلقة قطعية، مصدرها الوحيد هو القرآن الكريم، ورغم كونها قادرة على ضبط الجزئيات والقضايا والنوازل التي تعترض حياة الإنسان كلما تطور المجتمع، يقول: «فمن وفقه الله لضبط قواعد الفقه وكلياته وأصوله وفروعه معاً بالمقاصد العليا فقد حاز الخير كله، وأطلق الأمة من عقالها»⁽⁵²⁾. ذلك أن «تشغيل منظومة المقاصد العليا القرآنية سوف يؤدي إلى غرس قابلية التجدد الذاتي في أصولنا وفقهنا، وسوف تقيمها وتحفظها من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع»⁽⁵³⁾. ومن شأن هذه المنظومة المقاصدية كذلك أن «تؤدي إلى غلبة الفقه الإسلامي، وتمكين القادرين من إمعان النظر في أصوله وفصوله، والمميز بين كلياته وجزئياته، وتمكين الفقهاء المعاصرين من منهج يمكنهم من معالجة مستجدات العصور، وحل الإشكالات الحادثة والوقائع المتجددة حلاً إسلامياً ينسجم وخصائص هذه الشريعة»⁽⁵⁴⁾. ومن الآثار المترتبة عن غياب الاهتمام بهذا المحدد على المستوى الفقهي بحسب طه جابر:

- بقاء الفقه الإسلامي حبيس الدائرة التقنية الضيقة
- تكريس مفهوم التعبد بمعنى التحنث المحض.
- الإغراق في الفقه الجزئي والانشغال عن الفقه الكلي الحضاري.
- الخلط بين الثابت والمتغير، وبين المقصد والوسيلة.
- المبالغة في الاهتمام بالألفاظ وفق المنطق الأرسطي، على حساب المضامين والأحكام والمقاصد.
- الهروب من الواقع البئيس إلى الماضي الغابر، أو المستقبل المجهول.

(52) العلواني، نحو التجديد والاجتهاد، مرجع سابق، ص 51.

(53) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 140.

(54) المرجع نفسه، ص 167.

4- الاهتمام بفقه الصحابة والتابعين ورصد القواعد المعتمدة لديهم في الاستنباط

ومنطلق هذه الدعوة -بحسب العلواني- أنَّ هؤلاء الصحابة والتابعين كانوا يستحضرون روح المحددات المنهجية القرآنية في اجتهاداتهم، وإن لم يصرحوا بها أو يصطلحوا عليها بما سميت به الآن. فإذا أخذنا نموذج عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإنه كان في اجتهاداته «كصيدلاني حكيم؛ يحاول أن يركب الدواء الذي يشفي من الداء من غير أية أعراض جانبية. ولذلك فقد ترك لنا فقهاً متميزاً، وثروة فقهية هائلة [...]». لقد كان ﷺ ذا عقلية كلية، وحس عام، سرعان ما يربط الجزئيات بالكليات، يرد الفروع إلى الأصول والضوابط العامة. كان هذا شأنه في عهد رسول الله ﷺ، ثم في عهد خليفته من بعده، ولم يخرج عن ذلك حين آل الأمر إليه⁽⁵⁵⁾. ويؤكد العلواني أنَّ ضرورة الاهتمام بدراسات تأصيلية تطبيقية في هذا المجال؛ لكون المجتهدين المعاصرين في حاجة ماسة إلى الاهتمام بمنهج الاستنباط لدى الصدر الأول؛ وخاصة الخلفاء الراشدين ومعاصريهم من أهل الفتوى من الصحابة والتابعين، «لتكون هذه الدراسات بين أيدي أولئك الذين يراد منهم الاستجابة التشريعية لمتطلبات مجتمع إسلامي معاصر»⁽⁵⁶⁾.

5- اعتماد الاجتهاد المؤسساتي بدلا من المجتهد المطلق

انطلاقاً من محدد كون الرسالة الخاتمة وحاملها رحمة للبشرية ومحدد المقاصد العليا الحاكمة يدعو العلواني إلى تجاوز الاجتهاد الفردي وإحلال الاجتهاد المؤسساتي محله في كثير من القضايا؛ وذلك لسببين: الأول: أنه أصبح من المتعذر في زماننا وجود المجتهد المطلق. الثاني: أنَّ أحوال الناس تغيرت، فهناك قضايا لا يمكن أن يعول في الإفتاء فيها على فرد واحد، حتى ولو كان مجتهداً مطلقاً بالمعنى الذي كان يتحدث عنه علماء الأصول سابقاً.

ولذلك أصبح لزماً إنشاء مؤسسات للاجتهاد الجماعي في كل بلد؛ ولكي تتمكن هذه المؤسسات من تلبية احتياجات الأمة في قضايا التشريع لا بد أن تتألف من خبراء تتنوع اختصاصاتهم وتغطي جميع مناحي الحياة، وبذلك يستطيعون أن يتبنوا أي قضية تعرض عليهم من جوانب مختلفة؛ شريطة أن تكون لدى كل منهم «معرفة تامة بالقواعد والأصول العامة للشريعة الإسلامية، ويكون من بينهم فقهاء

(55) العلواني، أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، مرجع سابق، ص-25 26.

(56) العلواني، نحو منهجية قرآنية معرفية، مرجع سابق، ص 457.

على أعلى مستوى ممكن في العلوم الشرعية والأدلة التفصيلية»⁽⁵⁷⁾. وتعتبر قضية فقه الأقليات واحدة من القضايا الاجتهادية التي يتعذر أن يعول فيها على الاجتهاد الفردي، وقد خصص لها العلواني جزءاً مهماً من كتابه (مقاصد الشريعة). مؤكداً فيه أن بعض من تصدروا لصناعة الفتوى حاولوا مقارنة الموضوع بمنطق الضرورات والنوازل «ناسين أنه منطق هش، لا يتسع لأمر ذات بال، وربما واجه المسلم فوضى في الإفتاء؛ فهذا الفقيه يحل، وذاك يحرم، وثالث يستند إلى أنه يجوز في دار الحرب ما لا يجوز في دار الإسلام، ورابع يقيس الواقع الحاضر على الماضي الغابر، قياساً لا يأبه بالفوارق النوعية الهائلة بين مجتمع وآخر، وبين حقبة تاريخية وأخرى»⁽⁵⁸⁾. والحقيقة أن قضية كهذه «لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد؛ ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا، ومقاصد شريعته، ومنهاجه القويم، ويستنير بما صح من سنة وسيرة الرسول ﷺ في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته»⁽⁵⁹⁾.

6- استحضار عالمية القرآن وعدم قصر الحكم الشرعي على المكلفين

ارتباطاً بمحدد كون الرسالة الخاتمة وصاحبها رحمة للبشرية ومحدد الجمع بين القراءتين يطرح العلواني قضية أخرى لا تقل خطورة عن سابقتها؛ وهي قضية قصر الأصوليين للحكم الشرعي على المسلمين، وتعريفهم له بأنه خطاب الله المتعلق بأحكام المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع؛ في حين أن «الخطاب الإلهي القرآني خطاب عام شامل يتناول الجنس البشري كله إلى يوم القيامة، وقد أكدوا هذا العموم وفصلوا قضاياها، ولكنهم حين تناولوا القضايا الفقهية الجزئية اختلفوا في تناول الخطاب القرآني الإلهي بفروع الشريعة لغير المسلمين، فألقى ذلك النزاع ظلالاً على عموم الخطاب القرآني وشموله للناس كافة انعكست آثاره الفكرية على عالمية الخطاب القرآني، وأفرزت كثيراً من القضايا التي كان على العقل المسلم أن يكون في منأى عنها»⁽⁶⁰⁾. كما أن اهتمامهم بالمكلف من جهة تعلق الحكم به «جعل الاهتمام ينصب على قضايا أهلية التكليف وخوارم هذه الأهلية وشروطها وعوارضها، بشكل أدى إلى قراءة الخطاب الإلهي قراءة واحدة من ناحية، وجزئية من ناحية أخرى»⁽⁶¹⁾. وهو ما نتجت عنه آثار سلبية كثيرة على التراث الفقهي الإسلامي.

(57) المرجع نفسه، ص 457.

(58) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 99.

(59) المرجع نفسه، ص 100.

(60) العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص 139.

(61) المرجع نفسه، ص 139.

7- استحضار فقه العمران والشهود الحضاري في تفسير الفرض الكفائي

يؤكد العلواني أنّ من آثار الخروج عن منهجية القرآن المعرفية، وعدم تفعيل محدد الجمع بين القراءتين في حقل أصول الفقه، تفسير الأصوليين لمفهوم فروض الكفاية تفسيراً قاصراً؛ ينطلق من مفهوم التكليف الفقهي وحده، ويغيب منطلق العمران والشهود الحضاري، وقد أدى تعريف فرض الكفاية بكونه الفرض الذي إذا قام به البعض سقط عن الباقيين إلى «إهمال تلك الفروض التي تعتبرها منهجية القرآن جزءاً لا ينفصل عن المفهوم الشامل للعبادة»⁽⁶²⁾. حيث «أدرجت كل متطلبات العمران والشهود الحضاري تحت مفهوم فروض الكفايات»⁽⁶³⁾. وهو ما أدى بحسبه إلى أمرين:

الأول: إهمال الفروض المتعلقة بالعمران والشهود الحضاري؛ بالرغم من كونها جزءاً لا يتجزأ من المفهوم الشامل للعبادة، وفق الرؤية القرآنية الكونية.

الثاني: تعطيل قراءة الكون، من خلال التركيز على الفقه الجزئي بدل الفقه الكلي؛ الذي يستوعب آيات النص وآيات الآفاق والأنفس.

وهنا تظهر أهمية محدد الجمع بين القراءتين في كونه يوجه كلا من الأصولي والفقهي إلى الاهتمام بالقراءتين معاً، وعدم إهمال إحدهما على حساب الأخرى؛ على اعتبار أن جميع العلوم – نصية كانت أو كونية – ينبغي الاهتمام بها فيما يفيد المكلف في أداء واجب العبادة والاستخلاف والعمارة؛ «فالفلك ينبغي أن يتعلم منه ما يساعد على ضبط مواقيت الصلاة؛ فتعلمه من قبيل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وما كان مقدوراً للمكلفين فهو واجب، وإلا فلا قيمة له. والهندسة يجب تعلم ما يستدل به منها على تحديد اتجاهات القبلة. وكثير من العلوم والمعارف التي جعلها الفقه تدور في فلكه حيث دار، وتقتصر على تلبية حاجات الفقيه فقط»⁽⁶⁴⁾.

8- اعتبار قواعد أصول الفقه إطاراً مرجعياً كلياً، لا مجرد شواهد للفقه والفتوى

يقرر العلواني أنّ محدد المقاصد العليا الحاكمة يقتضي أن يكون إطاراً معيارياً لقواعد أصول الفقه، وأن أصول الفقه ذاتها -باعتبارها وسائل منهجية لتحقيق المقاصد- ينبغي أن تؤطر صناعة

(62) المرجع نفسه، ص 140.

(63) المرجع نفسه، ص 140.

(64) المرجع نفسه، ص 140.

الفقه والفتوى؛ وقد انتبه إلى أن كثيراً من الفتاوى والاجتهادات الفقهية تتم صناعتها بعيداً عن قواعد المنهج الأصولي، حتى إذا ما صارت جاهزة التجأ أصحابها إلى هذه القواعد، بحثاً لها عن شواهد تعضدها؛ ذلك «أن الناس قد خاضوا في الفقه، وقالوا فيه قبل أن يتكلموا في أصوله - إلا ما كان من الشافعي في فقهه الجديد- ولذلك كان أصول الفقه قد أخذ عند غيره دور المبرر للفتاوى، لا دور القانون الكلي، ومنهج البحث الذي يحكمها»⁽⁶⁵⁾. وقد ضرب مثلاً بأبي حنيفة الذي أفتى -بحسبه- فيما يقرب من نصف مليون مسألة من المسائل الفقهية التي تناقلها أصحابه، بينما لم تنقل عنه قواعد الأصول التي فرع عنها تلك المسائل بسند متصل إليه؛ باستثناء بعض العبارات القليلة. ومما يمكن أن يستخلص من ذلك ثلاثة أمور:

- أن صناعة تلك الأحكام الفقهية كان سابقاً عن قواعدها الأصولية.
 - أن من قعد أصولياً لتلك الأحكام ليس هو الإمام أبو حنيفة، وإنما تلاميذه.
 - أن هاجس تلاميذ أبي حنيفة هو الانتصار لمذهب شيخهم، والسعي إلى تبرير ما توصل إليه.
- من خلال هذا العرض الموجز لأهم القضايا الأصولية التي يعتبرها العلواني ذات أولوية في عملية التجديد، انطلاقاً من مدخل المحددات المنهجية القرآنية، يمكن التأكيد على النتائج الآتية:
- الأولى: أن قواعد علم أصول الفقه مهما بلغت من النضج المعرفي والمنهجي، ومهما حصل من الإجماع حولها، ليست قواعد نهائية أو مطلقة؛ فهي محكومة بالنسبية؛ شأنها شأن أي صناعة بشرية.
- الثانية: أن هذه القواعد تظل في حاجة دائمة إلى التجديد والمراجعة بشكل يجعلها متناغمة مع ما تقتضيه المحددات المنهجية القرآنية من جهة، وما يجعلها قادرة على التفاعل مع مستجدات ونوازل كل عصر من جهة ثانية.
- الثالثة: أن المحددات المنهجية القرآنية قادرة على تأطير عملية تجديد جميع العلوم بما في ذلك علم أصول الفقه؛ ذلك أن هذه المحددات هي محدّدات قرآنية؛ تأخذ قوتها من قوة القرآن، باعتباره الإطار المرجعي المهيمن على جميع الإنتاجات المعرفية البشرية.

النتائج:

- تأسيساً على ما سبق، يمكن إجمال أهم الخلاصات والنتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:
- أن موضوع استئناف التجديد في علم أصول الفقه، وإن بدأ مستنفداً لأغراضه البحثية، يظل أفقاً مفتوحاً أمام الباحثين المدركين لجسامة الأمانة العلمية؛ لا سيما أن جل ما كتب في هذا

(65) المرجع نفسه، ص452.

المضمار - باستثناء محاولات نادرة - لم يبرح دائرة التنظير والدعوة المجردة، ولم يتبلور بعد في مشاريع علمية وتطبيقية ملموسة.

- أن الحاجة إلى استئناف التجديد الأصولي ليست طارئة أو وليدة اللحظة، ولا هي نتاج خضوع لتأثير خارجي أو تبعية معرفية للغير؛ بل هي أصل من أصول هذا العلم ومقتضى من مقتضيات تجده المستمر، ضمانا لعالمية الرسالة الخالدة وصلاحياتها لكل زمان ومكان.

- أن الجهود التأسيسية للشافعي في «الرسالة»، وتجديدات الشاطبي في «الموافقات»، وصولا إلى المقاربات المعاصرة كمشروع العلواني، تمثل حلقات متصلة في مسار الاستئناف التجديدي. ومع التأكيد الجازم على أن الإطلاقية والعصمة مقصورتان على نصوص الوحي وثوابت الدين وقطعيات الأصول المتفق عليها، فإن القواعد المنهجية والاجتهادات البشرية في فهمها وتنزيلها تبقى محكومة بالنسبية، وخاضعة للمراجعة والتطوير بما يحقق مقاصد الشريعة في كل عصر.

- أن المحددات المنهجية القرآنية باعتبارها الإطار المرجعي الناظم والمهيمن على مختلف العلوم المستمدة من الوحي، تمثل المدخل المنهجي الآمن لاستئناف التجديد في أصول الفقه، والضامن لتقويم هذا العلم ومساءلته، وتنقيته من كل شائبة لا تنسجم مع طبيعة الوحي وخصائصه ومقاصده.

- أن أولوية المرحلة الراهنة لا تكمن في الاكتفاء بحصر القضايا المنهجية والمضمونية التي تفتقر إلى التجديد، بل تتجلى أساسا في إحكام ضبط المنهجية التي ينبغي أن تؤطر عملية التجديد برمتها، وتلك هي الوظيفة الجوهرية للمحددات المنهجية القرآنية.

المراجع:

- الترايبي، حسن. (1990). *قضايا التجديد: نحو منهج أصولي*. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.
- الترايبي، حسن. (1993). *تجديد الفكر الإسلامي*. دار القرافي للنشر والتوزيع.
- حاج حمد، أبو القاسم. (2008). *منهجية القرآن المعرفية*. دار الهادي.
- الرازي، فخر الدين. (2008). *مناقب الشافعي* (أحمد حجازي، محقق). مكتبة الكليات الأزهرية.
- الريسوني، أحمد (مشرف). (2014). *التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الريسوني، أحمد. (1992). *نظرية المقاصد عند الشاطبي*. الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- الشاطبي، أبو إسحاق. (2006). *الموافقات* (عبد الله دراز، محقق). دار الحديث.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1940). *الرسالة* (أحمد محمد شاكر، محقق). مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

- شبار، سعيد. (2016). *المحددات المنهجية في القرآن الكريم: أصول تفسيرية ذات أولوية*. دار المقاصد.
- عبد الرازق، مصطفى. (2011). *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*. دار الكتاب المصري.
- العضراوي، عبد الرحمان. (2015). *مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي*. مركز نماء للبحوث والدراسات.
- العضراوي، عبد الرحمان. (2018). *آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد النموذج الإرشادي في العلوم الإسلامية*. النشر الجامعي الجديد.
- العضراوي، عبد الرحمان. (2023). *أسئلة مقاصدية في قضايا معرفية*. دار الأمان.
- العلواني، طه جابر. (1995). *أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر. (1996). *حاكمية القرآن*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر. (2001). *مقاصد الشريعة*. دار الهادي.
- العلواني، طه جابر. (2003). *الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر*. دار الهادي.
- العلواني، طه جابر. (2004). *نحو منهجية معرفية قرآنية*. دار الهادي.
- العلواني، طه جابر. (2006). *الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون*. مكتبة الشروق الدولية.
- العلواني، طه جابر. (2008). *نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، من التعليل القرآني إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة*. دار تنوير للنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر. (2014). *إشكالية التعامل مع السنة النبوية*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الوافي، حميد. (2018). *تجديد أصول الفقه: رؤية نقدية*. مركز نهوض للدراسات والنشر.

References:

- Al-Razi, Fakhr al-Din. (2008). *Manaqib al-Shafi'i* [The virtues of al-Shafi'i] (A. Hijazi, Ed.). Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Al-Raysuni, Ahmad. (1992). *Nazariyyat al-maqasid 'inda al-Shatibi* [The theory of objectives according to al-Shatibi]. Al-Dar al-'Alamiyyah lil-Kitab al-Islami.
- Al-Raysuni, Ahmad (Ed.). (2014). *Al-tajdid al-usuli: Nahwa tajdidiyyah li-'ilm usul al-fiqh* [Renewal in Islamic legal theory: Toward a renewed formulation of the science of Islamic legal theory]. International Institute of Islamic Thought.

Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. (1940). *Al-Risalah* [The epistle] (A. M. Shakir, Ed.). Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladuhu.

Al-Shatibi, Abu Ishaq. (2006). *Al-Muwafaqat* [The concordances] (A. Darraz, Ed.). Dar al-Hadith.

Al-Turabi, Hasan. (1990). *Qadaya al-tajdid: Nahwa manhaj usuli* [Issues of renewal: Toward a methodological approach to Islamic legal theory]. Institute of Social Research and Studies.

Al-Turabi, Hasan. (1993). *Tajdid al-fikr al-Islami* [Renewal of Islamic thought]. Dar al-Qarafi lil-Nashr wa-al-Tawzi'.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (1995). *Usul al-fiqh al-Islami: Manhaj bahth wa-ma'rifah* [The principles of Islamic jurisprudence: A methodology of research and knowledge]. International Institute of Islamic Thought.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (1996). *Hakimiyyat al-Qur'an* [The Qur'an's sovereignty]. International Institute of Islamic Thought.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (2001). *Maqasid al-shari'ah* [The objectives of Islamic law]. Dar al-Hadi.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (2003). *Al-khususiyyah wa-al-'alamiyyah fi al-fikr al-Islami al-mu'asir* [Particularity and universality in contemporary Islamic thought]. Dar al-Hadi.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (2004). *Nahwa manhajiyah ma'rifiyyah Qur'aniyyah* [Toward a Qur'anic epistemological methodology]. Dar al-Hadi.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (2006). *Al-jam' bayna al-qira'atayn: Qira'at al-wahy wa-qira'at al-kawn* [Combining the two readings: Reading revelation and reading the universe]. Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (2008). *Nahwa al-tajdid wa-al-ijtihad: Muraja'at fi al-manzumah al-ma'rifiyyah al-Islamiyyah, min al-ta'lil al-Qur'ani ila al-maqasid al-Qur'aniyyah al-'ulya al-hakimah* [Toward renewal and independent reasoning: Reconsiderations of the Islamic epistemological system, from Qur'anic causation to the higher governing Qur'anic objec-

tives]. Dar Tanwir lil-Nashr wa-al-Tawzi'.

Al-'Alwani, Taha Jabir. (2014). *Ishkaliyyat al-ta'amul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* [The problematic engagement with the Prophetic Sunnah]. International Institute of Islamic Thought.

Al-'Adrawi, 'Abd al-Rahman. (2015). *Madkhal ta'sisi fi al-fikr al-maqasidi* [A foundational introduction to maqasid-oriented thought]. Nama Center for Research and Studies.

Al-'Adrawi, 'Abd al-Rahman. (2018). *Aliyyat al-tadakhul al-ma'rifi al-Qur'ani wa-tajdid al-namudhaj al-irshadi fi al-'ulum al-Islamiyyah* [Mechanisms of Qur'anic epistemological integration and the renewal of the paradigmatic model in the Islamic sciences]. Al-Nashr al-Jami'i al-Jadid.

Al-'Adrawi, 'Abd al-Rahman. (2023). *As'ilah maqasidiyyah fi qadaya ma'rifiyyah* [Maqasid-oriented questions concerning epistemological issues]. Dar al-Aman.

Al-Wafi, Hamid. (2018). *Tajdid usul al-fiqh: Ru'yah naqdiyyah* [Renewal of Islamic legal theory: A critical perspective]. Nahdah Center for Studies and Publishing.

Haj Hamad, Abu al-Qasim. (2008). *Manhajyyat al-Qur'an al-ma'rifiyyah* [The epistemological methodology of the Qur'an]. Dar al-Hadi.

Shabbar, Sa'id. (2016). *Al-muhaddidat al-minhajyyah fi al-Qur'an al-karim: Usul tafsiriyyah dhat awlawiyyah* [Methodological determinants in the Qur'an: Interpretive principles of priority]. Dar al-Maqasid.

'Abd al-Raziq, Mustafa. (2011). *Tamhid li-tarikh al-falsafah al-Islamiyyah* [An introduction to the history of Islamic philosophy]. Dar al-Kitab al-Misri.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-12-31

تاريخ القبول: 2026-6-20

فقه استخدامات الماء المشتمس: مقارنة فقهية محوسبة

حسن مظفر الرزو⁽¹⁾halrizzo@gmail.com

الملخص:

يعالج البحث إشكالية إمكان توظيف خوارزميات الذكاء المحوسب، وبخاصة أنموذج المنطق الضبابي، في تحليل مسألة استخدامات الماء المشتمس في المجالين العبادي والعادي، من غير أن يتحول هذا التوظيف إلى بديل عن الاجتهاد الفقهي أو إلى قالب رياضي يفقد المسألة أصولها الشرعية. وتنطلق الدراسة من ملاحظة مركزة مفادها أن أحكام الماء المشتمس لا تقوم على حكم قطعي واحد، بل تتوزع بين الإباحة، والكرهية، والتفصيل تبعاً لقوة الدليل، واحتمال الضرر، ونوع الإناء، ومدة التشميس، وسياق الاستعمال، والحاجة أو الضرورة. واستهدف البحث بناء أنموذج فقهي محوسب يحاكي طريقة الاستدلال الفقهي والأصولي في المذاهب الأربعة، من خلال تحويل عناصر المسألة إلى متغيرات لغوية، ودوال عضوية، وقواعد استدلال ضبابي، ثم اختبار قدرة الأنموذج على إنتاج أحكام فقهية متدرجة تراعي النص، والمناط، والواقع، والمقاصد. وتقوم فرضياته على أن المنطق الضبابي أقدر من المنطق الثنائي الصارم على تمثيل المسائل الاجتهادية المتدرجة، وأن الأحكام الفقهية يمكن قبولتها وفق نسق محوسب من غير مصادمة للثوابت الشرعية، وأن إدخال الضرر والسياق والعرف والحاجة ضمن بنية الاستدلال يمنح الحكم دقة أكبر في معالجة مسائل النوازل المعاصرة. وتسعى الدراسة في مآلاتها إلى بيان حدود مصداقية الحكم المحوسب، وقياس تقاربه، أو انحيازه إلى مذهب فقهي دون آخر، واقتراح آليات لضبط هذا الانحياز أو توجيهه بحسب الانتماء المذهبي للمستخدم. كما تفتح آفاقاً لبناء نماذج فقهية ذكية مساعدة للفقيه، قادرة على تحليل المسائل التي تتسم بتعدد المتغيرات، وتطوير أدوات الاستنباط المعاصر، وخدمة العلوم الشرعية ضمن ضوابطها الأصولية والمقاصدية.

الكلمات المفتاحية:

الذكاء المحوسب، أنموذج المنطق الضبابي، النماذج الفقهية المحوسبة، الاستدلال الفقهي الذكي، مسائل الماء المشتمس وأحكامه.

(1) المعهد العالمي لحوسبة القرآن والعلوم الإسلامية، العراق.

للاقتباس: الرزو، حسن مظفر، فقه استخدامات الماء المشتمس: مقارنة فقهية محوسبة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 3، ع 3، 2026، 66-117.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (0.4CN-YB CC) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received : 2025-12-31

Accepted : 2026-6-20



Jurisprudence on the Uses of Solarized Water: A Computerized Jurisprudential Approach

Hassan Muthafar Al-Rizzo⁽²⁾halrizzo@gmail.com

Abstract:

This study explores the potential of employing computerized intelligence algorithms—particularly fuzzy logic—in analyzing jurisprudential rulings on the use of solarized water, while emphasizing that such tools should not replace traditional *ijtihād* or reduce the issue to a purely mathematical framework detached from its legal foundations. It begins from the observation that rulings on solarized water vary between permissibility, dislike, and nuanced detail depending on factors such as evidence strength, possible harm, vessel type, duration of solarization, context of use, and necessity. The research seeks to construct a computerized jurisprudential model that simulates the reasoning of the four schools of law by converting these elements into linguistic variables, membership functions, and fuzzy inference rules, thereby testing the model's capacity to generate graduated rulings attentive to text, context, reality, and objectives. Its hypotheses rest on the superiority of fuzzy logic over binary logic in representing graduated jurisprudential issues, the feasibility of computerized modeling without undermining legal constants, and the enhanced precision gained by integrating harm, context, custom, and need into reasoning. Ultimately, the study aims to assess the credibility of computerized judgment, measure its alignment or bias toward particular schools, propose mechanisms for directing such bias according to sectarian affiliation, and open pathways for intelligent jurisprudential models that assist jurists in addressing complex, variable laden issues while advancing contemporary tools of deduction within the methodological and purposive framework of Shari'a.

Keywords:

Computerized Intelligence, Fuzzy Logic Model, Computerized Jurisprudential Models, Intelligent Jurisprudential Reasoning, Issues of Solarized Water and Its Rulings.

(2) International Institute of Qur'an and Islamic Sciences Computation, IRAQ.

Cite this article as: Al-Rizzo, Hassan Muthafar, "Jurisprudence on the Uses of Solarized Water: A Computerized Jurisprudential Approach," *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 66-117.

© 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:

يشهد العصر الحالي تكاثراً مطّرداً لتطبيقات الذكاء الاصطناعي وانتشاراً واسعاً لاستخداماتها في مختلف مجالات حياتنا المعاصرة، ولعلّ أبرز ما يميّز هذه المرحلة هو ما نشهده من تطوّر هائل في نماذج الذكاء التوليدي (Generative AI) التي أصبحت قادرةً على إنتاج محتوى يحاكي الإنتاج البشري في مجالات متنوّعة، بما فيها مجالات تتعلّق بالمعرفة الفقهية. وبالرغم من الإمكانيات التي تقدّمها هذه التقنيات، فإنّها تظلّ بحاجةٍ إلى ضبطٍ وتقويمٍ يتوافق مع ثوابت الخطاب الفقهي والأصولي الإسلامي، إذ لا يمكن للذكاء التوليدي أن يستوعب الأبعاد المقاصدية والأصولية ما لم يُوجّه وفق منهجية علمية دقيقة تراعي خصوصية الخطاب الفقهي وأصوله المعرفية.

ولعلّ من أبرز المداخل المنهجية التي يمكن أن تسهم في هذا المجال هو توظيف معالجات المنطق الضبابي (Fuzzy Logic)، لما تميّز به من قدرةٍ على مجازاة آليات الفكر البشري في التعامل مع المفاهيم غير المحدّدة بدقة والقضايا التي تتسم بالتدرّج والنسبية. فبينما يعتمد المنطق التقليدي الأرسطي على مبدأ الثنائية الصارمة (صدق/كذب)، يقدّم المنطق الضبابي نموذجاً أكثر مرونةً يسمح بوجود درجاتٍ متفاوتة من الانتماء بين الصدق التام والكذب التام، عبر ما يُسمّى بـ«دوال العضوية» (Member-ship Functions) التي تعيّن لكلّ عنصرٍ درجةً انتمائه إلى مجموعةٍ ضبابية بقيمةٍ في المجال $[0, 1]$ ⁽³⁾. وهذا التدرّج يتناسب مع طبيعة كثيرٍ من الأحكام الشرعية التي تتراوح بين الوجود، والندب، والإباحة، والكره، والتحرّم.

وهنا يتّضح وجه التعلّق بين خصائص المنطق الضبابي Fuzzy Logic ومطلبي الحفاظ على أصالة العلوم الشرعية وتجديد آلياتها. فالحفاظ على الأصالة يقتضي عدم إخضاع الفقه لمنطقٍ صوريٍّ ثنائيٍّ يَجْتَنُّ خصائصه التداولية التي عُرِفَتْ بها الممارسة الفقهية عبر تاريخها الطويل. والتجديد المنشود يقتضي تطوير أدواتٍ تحليليةٍ معاصرةٍ تستوعب التعقيد والتدرّج الذي يميّز الاستدلال الشرعي. والمنطق الضبابي يلتقي مع هذين المطلبين معاً، إذ هو. كما بيّن مؤسّسه. نظاماً منطقيّاً صُمِّمَ في الأصل لمحاكاة آليات الفكر الطبيعي البشري كما تنعكس في اللغة الطبيعية، لا لإحلال نسقٍ صوريٍّ صارمٍ محلّها⁽⁴⁾.

(3) George J. Klir and Bo Yuan, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall PTR, 1995), 11–18.

(4) Lotfi A. Zadeh, «The Birth and Evolution of Fuzzy Logic,” *International Journal of General Systems* 17, nos. 2–3 (1990): 95–97.

ومن ثمّ، فإنّ انفتاح الفقه الإسلامي على هذا المنطق ينبغي أن يُنظر إليه. كما نقترح في هذا البحث بوصفه محاولةً للإفادة من مفاهيم هذا المنطق في تعزيز النزعة الطبيعية التداولية المرنة للممارسة الفقهية في الاجتماع الإسلامي، لا في فرض قالبٍ صوريٍّ خارجيٍّ عليها. وهذا التوجّه يلتقي مع ما ذهب إليه عددٌ من الباحثين المعاصرين في تطبيق المنطق الضبابي على الاستدلال القانوني الذي يُعدُّ نظرياً غربياً للاستدلال الفقهية الإسلامي⁽⁵⁾.

وقد وقع اختيارنا في هذا البحث على مسألة الماء المشمّس أنموذج تطبيقياً لتوظيف المنطق الضبابي في معالجة المسائل الفقهية بشقّيها العبادي والعماديّ، وذلك لعدّة اعتبارات، من أهمّها عدم تعقيد أدلتها وسهولة حصر الآراء الفقهية المنقولة بشأنها في المدوّنة الفقهية الإسلامية. وقد اختلفت فيها آراء الفقهاء بين القول بالكرهة والإباحة والتفصيل، وهي بذلك تمثّل نموذجاً مناسباً لتطبيق المنطق الضبابي الذي يتعامل مع الحالات التي لا تخضع لحكمٍ قطعيٍّ واحد.

أما فيما يتعلّق بأدوات الدراسة، فإنّها تعتمد على المنهجية التالية:

- **المنهج الاستقرائي التحليلي:** لتتبّع آراء الفقهاء في مسألة الماء المشمّس وتحليلها واستخلاص أسسها المنهجية والمعرفية.
- **المنهج الوصفي:** لعرض مفهوم المنطق الضبابي وخصائصه وتطبيقاته في مجال معالجة المعلومات.
- **المنهج التطبيقي:** لبناء أنموذج ضبابي يعالج مسألة الماء المشمّس، يأخذ في الاعتبار المتغيّرات المؤثّرة كافّة، ويقدم آليةً منهجيةً لاستنباط الأحكام المناسبة.

ونأمل أن يُقدّم هذا البحث أنموذجاً تطبيقياً لكيفية توظيف المنطق الضبابي في معالجة المسائل الفقهية المتدرّجة في أحكامها، بما يُسهم في بناء منهجية متكاملة تتعامل مع المسائل التي تخضع لمتغيّرات متعدّدة، ويفتح في الوقت ذاته آفاقاً جديدةً للبحث في مجال توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة العلوم الشرعية، مع الالتزام بالضوابط المنهجية والمقاصدية للشريعة الإسلامية. ونؤكّد أن ليس القصد من هذا العمل إحلال النماذج المحوسبة محلّ الاجتهاد الفقهي، بل المقصد هو التأسيس لخطاظة معرفية جديدة لتحليل أدلّة الأحكام الشرعية، وتتبع خطوات صناعة الحكم الفقهي، بما يُعين الفقيه على استحضار الواقع المركّب دون أن تُخلّ بمقاصد النصّ وروحه.

(5) Lothar Philipps, »Vague Legal Concepts and Fuzzy Logic: An Attempt to Determine the Required Period of Waiting after Traffic Accidents,» *Informatica e Diritto* 2, no. 2 (1993): 37–43

المبحث الأول: أنموذج المنطق الضبابي وفرص صناعة الأحكام الفقهية في عصر الذكاء التوليدي:

نشهد في هذه الأيام تطورًا متسارعًا في حضور استخدامات أدوات التحليل المنطقي والرياضي في كثيرٍ من القضايا المعاصرة، ويبرز النموذج المحوسب للمنطق الضبابي بوصفه أداةً مناسبة للتعامل مع حالات تتسم بعدم اليقين، والدرجات متفاوتة من الصدق التي تشوب الأدلة وصناعة الأحكام. وفي ظل تعقّد النوازل الفقهية المعاصرة وتشابك المسائل الشرعية، تبرز الحاجة إلى استكشاف إمكانيات توظيف هذا الأنموذج المنطقي في خدمة الاجتهاد الفقهي والأصولي. فالمنطق الضبابي، بطبيعته القائمة على التدرّج والاحتمالية، قد يوفّر آلياتٍ جديدة لمعالجة المسائل الفقهية التي تحتل درجات متفاوتة من التطبيق، مما يفتح آفاقًا واعدة لتطوير منهجية الاستنباط الشرعي. فيمكن لأنموذج المنطق الضبابي أن يتعامل مع المسائل التي تحتل درجات متفاوتة من التطبيق، مثل تقدير النّصاب في الزكاة عند تقلب أسعار الذهب والفضة، أو تحديد درجة المشقة المبيحة للرخصة، أو تقدير المصالح والمفاسد عند محاولة ترجيح الأوزان النسبية للمصالح والمفاسد المتعارضة، خاصةً في النوازل المعاصرة. كما يمكن استخدامه في ترتيب الأولويات الفقهية وتحديد الأهم فالمهم في تطبيق الأحكام، خاصةً في حالات التعارض.

وفي الوقت ذاته، ورغم ما يتيح هذا الأنموذج الذكي من فرص، ينبغي مراعاة أن تطبيق المنطق الضبابي في الفقه يتطلب تأصيلًا شرعيًا دقيقًا، والتأكد من عدم تعارضه مع القطعيات الشرعية. كما يحتاج إلى تطوير منهجية تجمع بين الدقة الرياضية والأصالة الشرعية؛ إذ إن المنطق الضبابي ليس بديلًا عن الاجتهاد الفقهي والأصولي، بل هو أداة مساعدة يمكن أن تضيف دقةً وموضوعيةً إلى عملية استنباط الأحكام، خاصةً في المسائل المعقّدة والنوازل المعاصرة⁽⁶⁾.

المطلب الأول: النسق المفاهيمي للمنطق الضبابي المحوسب:

تمثل مدخلات أنموذج الضبابي المتغيرات التي تحمل في طياتها درجات متفاوتة من الغموض والتداخل. هذه المدخلات لا تُحدد بقيم رقمية دقيقة، بل بنطاقات قيم تعبر عن مفاهيم لغوية تناظر اصطلاحات قد تكون اجتماعية، أو فقهية، أو أصولية، مثل «حرام»، «مكروه»، أو «مباح». الهدف

(6) حسن مظفر الرزو، الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، 168.

هنا ليس تبسيط التعقيد، بل احتواء هذا التعقيد ضمن إطار يمكن التعامل معه رياضياً، بواسطة الخوارزميات المحوسبة⁽⁷⁾.

أما مخرجات أنموذج الضبابي، فتنتخب على أساس ما نريد أن ننتجه من المحتوى المعرفي للمدخلات، فتتولد المخرجات من خلال عملية تفاعل معقدة بين المدخلات، حيث يساهم كل مدخل بدرجة معينة في تشكيل النتيجة النهائية. هذه العملية تحاكي طريقة تفكير الإنسان في اتخاذ القرارات، حيث نزن عوامل متعددة بطريقة غير خطية وغير حاسمة.

وتعبر المتغيرات اللغوية⁽⁸⁾ (التي تصف نطاق التغيرات في قيم التغيرات الحاصلة بالمدخلات والمخرجات) طيقاً متصلاً من المعاني، لقيم متداخلة ومتدرجة، غير منفصلة، تعكس الطبيعة الانسيابية للمفاهيم في المجالين الفقهي والأصولي. فالانتقال من مرتبة المباح الى المندوب، أو المكروه، أو المحرم لا يتم دفعة واحدة، ولكن في ضوء أدلة، ومعان، ينتجها الفكر نتيجة الاستقراء والمراجعة لمدونات موارد الأحكام الشرعية والفهم الفقهي والأصولي.

ولا يمكن للمدخلات والمخرجات، مع متغيراتها اللغوية أن تنتج حكماً، ما لم توجه دفعة العلاقة فيما بينها بواسطة حزمة من قواعد الاستدلال الضبابي، والتي تحاكي خبرة الانسان وحده في المقايضة بين المسائل والتعامل مع المواقف المعقدة. ولا تمارس القواعد الضبابية دورها، بشكل منفصل، بل تتفاعل فيما بينها مؤلفة شبكة معرفية متكاملة، تتعامل بمفاهيم الاتحاد، والتقاطع، والنفي المنطقي، في ظل الخطاطة المعرفية الضبابية بدلاً من الخطاطة الأرسطية الصارمة⁽⁹⁾.

ولا يمكن التعامل مع مخرجات الأنموذج الضبابي ما لم تمارس عليه عملية إزالة الضبابية -Defuzzi- fication حيث تعاد قيمها الى قيم واقعية بعد أن تغادر الفضاء الضبابي المحوسب باتجاه فضاء الواقع.

المطلب الثاني: التحديات التقنية والمحاذير الشرعية:

لا يمكن أن نعدّ الطريق معبداً أمام محاولات تسخير المنطق الضبابي وألته الاستدلالية المحوسبة للمساهمة في تطوير آليات إنتاج الخطاب الفقهي المعاصر، وذلك لوجود أكثر من عقبة تقنية قد تشكل حاجزاً أمام التوسع في إجراء معالجات لمسائل فقهية تنسم بالتعقيد.

(7) Lotfi A. Zadeh, «Fuzzy Logic = Computing with Words», *IEEE Transactions on Fuzzy Systems* 4, no. 2 (May 1996): 101.

(8) Lotfi A. Zadeh, «The Concept of a Linguistic Variable and Its Application to Approximate Reasoning», *Information Sciences* 8, no. 3 (1975): 201.

(9) Hung T. Nguyen, Carol L. Walker, and Elbert A. Walker, *A First Course in Fuzzy Logic*, 4th ed. (Boca Raton, FL: Taylor & Francis Group, 2019), 10.

فالتعقيد الذي تتسم به خطاطة الفقه الإسلامي وأصوله، حيث تتشابك عدة مستويات من التعقيد في النظام المعرفي الإسلامي قد تشكل عقبة أمام عملية التسخير وستطرح أمامنا تحدياً كبيراً، للأسباب التالية:

التعقيد الدلالي للخطاب القرآني

يتميز الخطاب القرآني بتركبٍ دلاليٍّ متعدّدٍ المراتب، يأبى الانحصار في حدِّ المعنى الظاهر؛ إذ تنتظم الآية الواحدة على وجوهٍ من الدلالة تتدرّج بين المنطوق والمفهوم، وبين الحقيقة الوضعيّة، والمجاز اللغويّ والشرعيّ، وبين الدلالة الإفراديّة ومقصد الشارع الكلّيّ، في تفاعلٍ وثيقٍ مع أسباب النزول وقرائن الأحوال ومآلات التشريع. ويتأكّد هذا التركب بما اقتضاه التنزيل الحكيم من تقابل المحكم والمتشابه، وتدافع العامّ والخاصّ، وتعارض المطلق والمقيّد، وتوارد الناسخ والمنسوخ، وتجادب النصّ والظاهر والمؤوّل؛ وهو ما يُنشئ شبكةً دلاليّةً مركّبةً من العلائق الأصوليّة لا تنفكُ عراها إلّا بإعمال آلة النظر المستوفية لمراتب الاستنباط، استصحاباً لقواعد البيان عند الأصوليّين، وتحقيقاً لمناط دلالة اللفظ على المعنى وفق ما قرّره علماء اللسان والتشريع. ومن ثمّ يلزم الباحث. عند صوغ المتغيّرات اللسانية وإحكام قواعد الاستدلال الضبابي. استحضار هذا النسق الدلاليّ المحكم بأدواته اللغويّة والشرعيّة، صيانةً لمقاصد الشارع من التحريف، وضبطاً لمسالك الاستنباط من الاضطراب.

تعقيدات النقد الحديثي

يواجه الباحث في مجال علوم الحديث دراية ورواية، تحديات مزدوجة في نقد المتن والإسناد. فعلى مستوى الإسناد، تتداخل معايير الجرح والتعديل مع تقييم الرواة عبر طبقات زمنية مختلفة، بينما على مستوى المتن، تتعقد عملية التمييز بين الصحيح والضعيف بسبب تنوع المتن، وحضور تعارض ظاهري فيما بينها، بالإضافة إلى تداخلها مع النصوص القرآنية والسياق التاريخي. هذا التعقيد سيشكل صعوبة كبيرة أمام عملية وضع معايير دقيقة لتقييم صحة الأحاديث، والموازنة فيما بينها قبل أن تعتمد مورداً تستند إليها الأحكام الشرعية.

السمات الفريدة للنسق الأصولي في معالجة الأدلة

يملك علم أصول الفقه نسقاً معرفياً يتميز بهرمية معقدة استمدتها أئمتها من الفهم العميق لمصادر التشريع، حيث يمتلك كل مصدر قواعد استنباط تختص بنسقه المفاهيمي ومجالات تطبيق محددة، مما يخلق نظاماً متشابكاً من الأولويات والتفاعلات بين هذه المصادر. كذلك يشكل التعارض الظاهري بين النصوص أعقد التحديات، حيث يتطلب الأمر آليات متطورة للتوفيق تشمل النسخ، والتخصيص، والترجيح، والجمع. وهي معالجات تفتقر إلى فهم عميق للسياق التشريعي والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، وتتطلب حكماً نوعياً بحاجة إلى خوارزميات تتسم بمستوى عال من الذكاء المتكيف لتضمن التكيف مع متطلبات إنتاج الخطاب الفقهي السليم.

هذه التعقيدات تطرح عدة إشكاليات أمام استخدام المنطق الضبابي في الفقه الإسلامي. فالمنطق الضبابي يحتاج إلى معايير قابلة للقياس الكمي، بينما كثير من المعايير الفقهية نوعية وسياقية. كما أن التفاعل بين المصادر المختلفة يتطلب فهماً شمولياً يتجاوز المعالجة الآلية البسيطة. إضافة إلى ذلك، فإن عملية الاستنباط من الصعب اختزالها في عمليات حاسوبية، حتى لو كانت متطورة كالمنطق الضبابي. الأمر الذي يفرض علينا أن نتزود بفهم عميق بالخطاطة المعرفية الإسلامية، وما تتسم به أدلة أحكامها الشرعية، مع فهم مقاصدي عميق سيفرض علينا التفكير بآليات محوسبة أكثر ذكاء لكي نكون قادرين على معالجة مسائل فقهية أكثر تعقيداً.

المبحث الثاني: حضور أنموذج المنطق الضبابي في دائرة البحوث الإسلامية:

يُعد المنطق الضبابي (Fuzzy Logic) الذي قدمه لطفي زاده (Lotfi A. Zadeh) عام 1965⁽¹⁰⁾، إطاراً منطقيّاً ورياضيّاً متقدماً للتعامل مع المعلومات غير الدقيقة وغير المؤكدة. وقد وجد هذا الأنموذج حضوراً متدرجاً في الدراسات الإسلامية، عندما حاول الباحثون تلمّس فرص تطبيقه على مسائل متنوعة استوطنت في فضاء البحوث الإسلامية، حيث تتطلب هذه المسائل نمطاً جديداً في التعامل مع سيناريوهات معقدة وسياقات متنوعة.

ويمكن تقسيم حضور أنموذج المنطق الضبابي في دائرة البحوث الإسلامية إلى ثلاث مراحل أساسية:

(10) Lotfi A. Zadeh, "The Concept of a Linguistic Variable and Its Application to Approximate Reasoning," *Information Sciences* 8, no. 3 (1975): 199-201.

المرحلة الأولى: الأسس والنماذج الأولى (2005-2010)

شهدت هذه المرحلة جهودًا استكشافية لتسخير المنطق الضبابي في علم الجرح والتعديل لرواة الحديث، والمراجعة النقدية لصحة الأحاديث النبوية. وقد وضع اللبنة الأولى لتوظيف المنطق الضبابي في فضاء المعرفة الإسلامي الباحث الرزو⁽¹¹⁾ عندما أنشأ أنموذجًا ضبابيًا لسبر دلالة أقوال نقاد رجال الحديث النبوي. بالمقابل طور كل من زاهدي وكاهاني ومينائي⁽¹²⁾ (Zahedi, Kahani, & Minaei, 2007) نظام ضبابي لتقييم صحة الأحاديث من خلال تقييم معايير مثل عدالة الراوي واتصال السند.

المرحلة الثانية: تنويع مستويات الحضور واتساعها (2010-2015)

بدأنا نتلمس في هذه المرحلة بدايات التنوع والاتساع في مجالات تطبيق المنطق الضبابي بمجال العلوم الإسلامية. فامتدت باتجاه تسخير الأنموذج الضبابي لدراسة وتحليل مسائل تتعلق بأخلاقيات القرآن الكريم، والأسس الفلسفية للفقه الإسلامي.

المرحلة الثالثة: ترسيخ حضور الأنموذج الضبابي في الدراسات الإسلامية (2015-2025)

أسهم توسع دائرة استخدام البرمجيات التطبيقية التي سخرت مواردها لإنشاء النماذج الضبابية، وتوفير بيئة برمجية أقل تعقيدًا من تلك التي كانت تستخدم قبل عقد من الزمن، في تعزيز قدرة الباحثين على انتخاب مسائل جديدة، والسعي لإيجاد حلول ضبابية للمسائل المطروحة في فضاء العلوم الإسلامية.

فقد اقترح البكلي وزملاؤه⁽¹³⁾ طريقة استخدم فيها أنموذج المنطق الضبابي مدمجًا مع خصائص N-gram المعجمية لبيان نسب الفتاوى المجهولة إلى مذاهب فقهية محددة، واستطاع من خلاله تحسين دقة نسبة التأليف لمصنفات لم يعرف أصحابها، أو عدم وضوح انتماءهم المذهبي في نصوص

(11) حسن مظفر الرزو، توظيف آليات المنطق المذهب في سبر دلالة أقوال نقاد رجال الحديث النبوي. "مجلة إسلامية / المعرفة" no. 48, 12 (ربيع الثاني 1428 هـ / 2007 م): 103-130.

(12) Zahedi, M. H., M. Kahani, and B. Minaei. »Fuzzy Expert System in Determining Hadith Validity.« Faculty of Engineering, Mashhad Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

(13) El Bakly, Abeer H., Nagy Ramadan Darwish, and Hesham A. Hefny. »An Approach for Inspecting Arabic Authorship Attribution Using the Fuzzy Logic System.« *International Journal of Scientific & Technology Research* 9, no. 12 (December 2020): 196-204.

إسلامية متنوعة. ولعل من الدراسات الحديثة في هذا المضمار، دراسة حقي⁽¹⁴⁾ والتي حاول من خلالها بيان التوافق بين المنطق الضبابي وآلة الاستدلال في الفقه الإسلامي، فأعلن فيها عن وجود مقاربة بينهما.

بصورة عامة يلاحظ نُذرة البحوث التي تناولت فرص توظيف المنطق الضبابي في معالجة مسائل متعددة في الفضاء المعرفي الإسلامي، مقارنة ببقية تقنيات الذكاء المحوسب، ويعزى هذا الأمر إلى تعقيد البنية المنطقية والرياضية للأنموذج الضبابي، من جهة، وعدم امتلاك العاملين في حقل المنطق الضبابي خبرة معرفية كافية في مسائل العلوم الإسلامية المختلفة، والتي تقف عقبة قبالة اختيار طيف قيم المتغيرات اللغوية، وإنشاء قواعد الاستدلال الضبابي، واختيار النهج الأمثل لإزالة البصمة الضبابية عن مخرجات الأنموذج لإنتاج الأحكام الفقهية، أو الأصولية أو العقدية.

بيد أن بروز الدور المهم الذي يمكن أن تمارسه مخرجات النماذج الضبابية في تضبيط أداء نماذج اللغة الكبيرة Large Language Models fine Tunning لتحسين قدراتها على توليد معرفة شرعية تتوافق مع معايير العلوم الإسلامية المختلفة، بات يحتم علينا جميعاً، إعادة النظر في توجيه الاهتمام نحو تسخير هذه النماذج في مجالات تطبيقية متعددة.

المبحث الثالث: إعادة قولبة الأحكام الشرعية للماء المشمس وفق الأنموذج الضبابي:

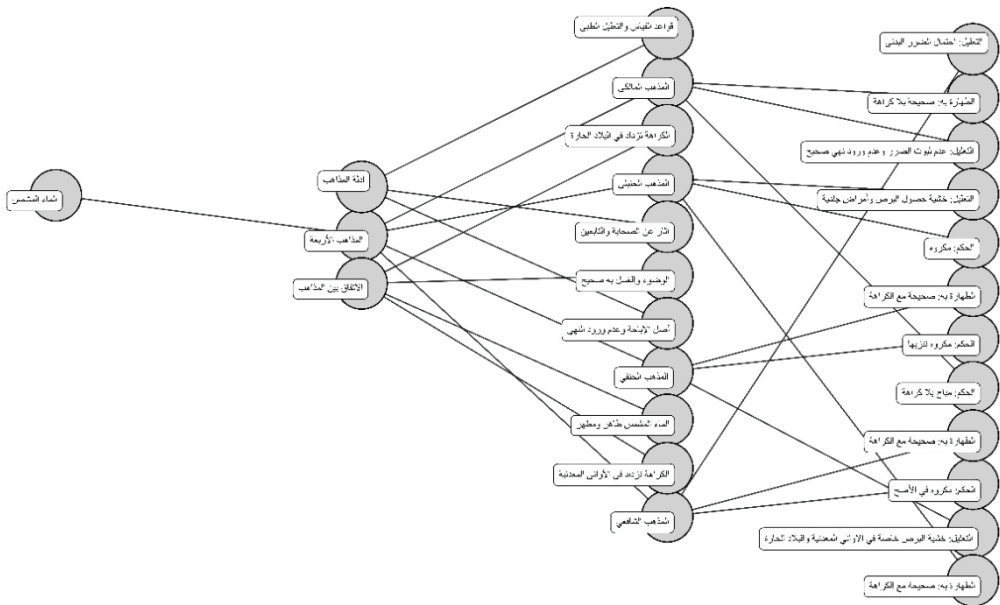
تتطلب مقارنة مسألة أحكام الماء المشمس (ضمن إطار الأنموذج الضبابي) تحولاً جذرياً في التعامل مع الأدلة الشرعية، لكي تتوافق مع متطلبات الأنموذج المحوسب. بيد أن هذا التحول لا يعني إلغاء المنهج الفقهي التقليدي، بل إعادة قولبة موارد هذه المسألة معرفياً لكي تكون قابلة للتطبيق في نظم الاستدلال الذكية.

ولإنشاء أنموذج منطقي ضبابي يعنى بمعالجة أحكام الماء المشمس يتوافق مع البنية الأصولية-الفقهية من جهة، ومنهجية النمذجة الضبابية من جهة أخرى، ينبغي إعادة تشكيل عناصر الأدلة الشرعية في صورة مدخلات معرفية قابلة للتمثيل الرياضي واللغوي، ثم ضبط دوال العضوية، وقواعد الاستدلال، وآلية التوليف، وأخيراً إزالة الضبابية، لتوليد حزمة من الأحكام الشرعية

(14) Güler, Ismail Hakki. »An Evaluation on Islamic Legal Thought and Fuzzy Logic." *Journal of Islamic Review* 13, no. 2 (2023): 919–924. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1266987>.

لاستخداماته. وقد عمدنا الى تحقيق ذلك عبر سلسلة من المراحل⁽¹⁵⁾.

ومن الضروري قبل أن نخطو أي خطوة في المجال المعرفي لأنموذج المنطق الضبابي، أن نقوم بجمع واستقصاء جميع المسائل ذات الصلة بالماء المشمس، والمتوفرة في المدونات الحديثية، والفقهية والأصولية وإعادة قولبة طرحها باتجاه توصيف يقارب النهج المحوسب، وأسلوب تعامل المعالجات الذكية مع مصادر البيانات والموارد المعرفية.



الشكل (1). وصف رسومي لموقف المذاهب الأربعة من مسألة الماء المشمس.

ويظهر في الشكل (1) خلاصة موقف المذاهب الأربعة من مسألة أحكام الماء المشمس، التي استطعنا من خلال تحليل عناصر مفرداتها إنشاء ما أطلقنا عليه الخارطة المفاهيمية لأحكام الماء المشمس، ومن خلال أربعة محاور. أنظر الجدول (1) حيث سعينا الى جمع جميع عناصر الخارطة المفاهيمية التي احتوت أحكام الماء المشمس في المدونات الفقهية والأصولية.

الجدول (1). الخارطة المفاهيمية لأحكام الماء المشمس في مدونات الفقه الإسلامي.

(15) حسن مظفر الرزوي، الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، 179.

أولاً: موقف المحدثين من الأحاديث المنقولة⁽¹⁶⁾:

المحدث	الحكم على الحديث	النص الدال
أحمد بن حنبل	ضعيف منكر	«هذا حديث منكر، والصحيح عن عائشة موقوف»
البخاري	ضعيف (لم يخرج له)	«في إسناده نظر، والموقوف أصح»
أبو داود	ضعيف (تراجع عنه)	«هذا حديث غريب، ولا يثبت»
الترمذي	ضعيف غريب	«هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه»
الدارقطني	ضعيف مفصل	«يرويه فلان عن فلان، وهو ضعيف، والصواب وقفه»
ابن حجر	ضعيف مضطرب	«إسناده ضعيف، وقد اضطرب فيه الرواة»
الألباني	ضعيف جداً	«ضعيف جداً... والحديث منكر لا يصح»

ثانياً: مواقف المذاهب الفقهية الأربعة⁽¹⁷⁾:

المذهب	الحكم الفقهي النهائي	التعليل الأساسي	المصدر الرئيسي
الحنفي	الجواز مع الكراهة عند الشك في الضرر	الأصل الإباحة، والحديث لا يثبت، لكن يُحتاط عند الخوف من الضرر	المبسوط للسرخسي (79-78/1)
المالكي	الجواز مطلقاً	الأصل الجواز، ولا يصح في المنع حديث، والمنع يحتاج إلى دليل صحيح	البيان والتحصيل لابن رشد (456/1)
الشافعي	الجواز مع عدم الاحتياج للاحتياط	الحديث ضعيف، والأصل الجواز، ولا يثبت المنع بحديث ضعيف	المجموع للنووي (156/1)
الحنبلي	الجواز مع الاحتياط المندوب	الأولى اجتنابه احتياطاً وإن لم يصح الحديث، والعبرة بالضرر الحقيقي	المغني لابن قدامة (68-67/1)

(16) للوقوف على تفاصيل تخريج الحديث ومواقف أئمة الحديث ونقاده في أحاديث الماء المشتمس يمكن الرجوع إلى :

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الرأية لأحاديث الهداية، تحقيق محمد عوامة (جدة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 1418هـ)، الجزء 1، الصفحات 101-104.

(17) مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1427هـ)، الجزء 39، الصفحات 363-364.

ثالثاً: القواعد الأصولية والتطبيقية:

القاعدة الأصولية	التطبيق على المسألة	الأثر على الحكم
«الأصل في الأشياء الإباحة» ⁽¹⁸⁾	لا يُمنع الماء المشمس إلا بدليل صحيح	الجواز الأصلي
«اليقين لا يُزال بالشك» ⁽¹⁹⁾	يقين طهارة الماء لا يزول بشك الحديث الضعيف	بقاء الطهارة
«الأصل في المياه الطهارة» ⁽²⁰⁾	الماء المشمس يبقى على أصل الطهارة	الطهارة مستمرة
«لا ضرر ولا ضرار» ⁽²¹⁾	إذا ثبت الضرر طبيياً فيُمنع للضرر لا للحديث	المنع عند الضرر المحقق
«الضرورات تبيح المحظورات» ⁽²²⁾	يجوز حتى مع احتمال ضرر يسير عند الحاجة	الجواز عند الحاجة

رابعاً: الأحكام الفقهية حسب الحالات⁽²³⁾:

الحالة	الحكم النهائي	السبب الشرعي	الضابط
الماء المشمس العادي	جائز بلا كراهة	الأصل الإباحة والحديث الضعيف	عدم وجود ضرر محقق
عند الشك في الضرر	جائز مع الاحتياط المندوب	«اليقين لا يزول بالشك»	عدم وجود ضرر محقق
عند ثبوت الضرر طبيياً	يُمنع للضرر لا للحديث	«لا ضرر ولا ضرار»	ثبوت الضرر علمياً

(18) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، 1427هـ)، 1:190.

(19) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، الطبعة الثانية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، شركة الكويت للصحافة، 1405هـ)، 1:100.

(20) أبو حفص سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني، الفوائد الجسماء على قواعد ابن عبد السلام، تحقيق محمد يحيى بلال منيار، الطبعة الأولى (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ)، 359.

(21) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، القاعدة الذهبية في المعاملات الإسلامية: لا ضرر ولا ضرار، تحقيق إيهاب حمدي غيث، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1410هـ)، 13.

(22) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، الطبعة الثانية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، شركة الكويت للصحافة، 1405هـ)، 2:317.

(23) ديبان بن محمد الديبان، أحكام الطهارة: المياه - الأنية، الطبعة الثالثة (الرياض: مكتبة الرشد، 1424هـ)، الجزء 1، الصفحات 327-329.

الحالة	الحكم النهائي	السبب الشرعي	الضابط
عند الحاجة الماسة	جائز حتى مع احتمال ضرر يسير	«الضرورات تبيح المحظورات»	تحقق الحاجة أو الضرورة
في البلدان الحارة	جائز مع التنبيه للضرر	مراعاة العرف والعادة	عدم وجود بديل مناسب

الخطوة الأولى: خارطة التحول المنهجي

من الضروري أن تتوفر بين أيدينا خارطة طريق التحول المنهجي، لكي نسترشد بمضامينها في تحديد المبادئ الأساسية لعملية إعادة القولية.

يظهر الجدول (2) أهم المبادئ الأساسية للتحول المنهجي، وخارطة طريق عملية إعادة القولية لأدلة احكام الماء المشمس وفق النهج المعرفي للمنطق الضبابي المحسوب. الجدول (2). خارطة طريق المبادئ الأساسية للتحول المنهجي في إعادة قولبة الأدلة.

البعد الفقهي	قبل القولية	بعد القولية الضبابية
الحكم على الحديث	درجة الحديث	درجة في «قوة الدليل»
الإناء والزمن	توجيه فقهي عام	مدخلان ماديان مستقلان
الضرر	مناطق محتمل يُذكر ضمناً	متغير عليّ مركزي في الحكم
القواعد الأصولية	تنظير استدلالي	عناصر معرفية وظيفية
فتوى الحالة	تقرير فقهي ثابت	نتيجة تدرجية للحوسبة الضبابية

يعتمد حكم الحديث، بحسب نهج أئمة نقاد الحديث النبوي بوصفه مدخلاً معرفياً يؤثر في النتيجة بقدر ما يحمله من قوة دلالية وسندية. وكذلك العناصر المادية كنوع الإناء ومدة التعرض للشمس والضرر المحتمل، تتحول من عوامل تكميلية إلى مدخلات حاسمة تتفاعل رياضياً، ضمن إطار آلة الاستدلال المحسوب لإنتاج الحكم الشرعي المناظر لكل حالة.

الخطوة الثانية: تحديد مدخلات الأنموذج الضبابي ومخرجاته

أولاً: المدخلات الأساسية للأنموذج

انتخبت المدخلات من مادة المسائل المطروحة بالمدونات الفقهية والأصولية، حيث نوقشت هذه

المسألة، بدءًا بأدلة الأحكام الشرعية، والمسائل التي تتعلق بمناط الحكم، ومسائل أخرى أحاطت بهذه المسألة وكانت سببًا بالحكم على استخداماته في مجال واسع من الاستخدامات العبادية، والاستخدامات العادية اليومية. ولغرض تشكيل المفاهيم المحورية للمدخلات والعلاقة الاستدلالية التي تركز إليه، سنقوم بمراجعة:

1. درجة الحديث النبوي (البعد البياني - النصي)

- التوصيف الفقهي: يبنى الحكم الشرعي في هذه المسألة على مرتبة الحديث من حيث القبول والرد؛ غير أن الحديث الضعيف لا يهدر اعتباره بإطلاق، بل يُستأنس به في باب الكراهة وفضائل الأعمال إذا اعتضد بالقرائن أو احتيط به على وجه لا يعارض الأصول، كما هو مذهب جمهور الفقهاء.

- التمثيل الضبابي: مقياس تدريجي لحضور النص في بناء الحكم وفق وزنه بمعيار أئمة الحديث.
- القيم اللغوية: صحيح، حسن، ضعيف، موضوع.

2. درجة الضرر (البعد العلي - الطبي)

- التوصيف الفقهي: يُبنى الحكم على مناط مادي محسوس هو الضرر.
- التمثيل الضبابي: احتساب الضرر بوصفه احتمالًا تراكميًا، لا يقين أو نفي.
- القيم اللغوية: منعدم، خفيف، محتمل، ظاهر، عالي الخطورة.

3. نوع الإناء (البعد البيئي المادي)

- التوصيف الفقهي: عامل مساعد في تحقيق الضرر.
- التمثيل الضبابي: مكوّن في درجة التوصيل الحراري.
- القيم اللغوية: ناقل جدًّا للحرارة، ناقل متوسط، عازل نسبيًّا.

4. مدة التعرض للشمس (البعد الزمني - المسبب غير المباشر)

- التوصيف الفقهي: العلاقة بين المدة والضرر علاقة تراكمية.
- التمثيل الضبابي: عامل نسبي يرفع أو يخفض من أثر الإناء على الضرر.
- القيم اللغوية: تعرض قصير، تعرض متوسط، تعرض طويل.

5. السياق الاستعمالي (البعد المقاصدي - الوظيفي للفعل)

- التوصيف الفقهي: في العبادات يُستحب التشدد، وفي المعاش يُراعى التيسير.
- التمثيل الضبابي: عامل يؤثر على تشدد الحكم أو مرونته.

- القيم اللغوية: عبادي، عادي، علاجي.
- 6. العرف المحلي (البعد التنزيلي - البيئي الثقافي)
- التوصيف الفقهي: العادة المستقرة دليل على سلامة الفعل.
- التمثيل الضبابي: مؤشر مرن يُقوّي الإباحة أو يُضعف أثر الكراهة.
- القيم اللغوية: مستقر شائع ← محتمل النزاع ← غير مألوف.
- 7. الضرورة أو الحاجة الملحة (البعد الاستثنائي - رفع المانع)
- التوصيف الفقهي: «الضرورات تبيح المحظورات».
- التمثيل الضبابي: مدخل له أثر قوي في توجيه الحكم نحو الإباحة.
- القيم اللغوية: غير ضرورية ← حاجة عادية ← ضرورة ملحة.

ثانيًا: المخرجات (الأحكام الشرعية المتدرجة)

- مباح.
- كراهة تنزيهية.
- كراهة تحريرية.
- محرم.

الخطوة الثالثة: إعادة قراءة الأدلة الشرعية في ضوء المنطق الضبابي

أولًا: إعادة قراءة أقوال المحدثين في ضوء مفهوم «قوة الدليل»

- تراجع الأحاديث الواردة في النهي عن استعمال الماء المشمس، مع الأخذ بنظر الاعتبار على أن الحديث الضعيف قد يُعتبر بدرجة ما.
- القولية المعرفية: تُحوّل أقوال المحدثين إلى متغير لغوي ضبابي يتوافق مع منهج الأصوليين في العمل بالدليل مع الانتباه إلى فرص العمل بالحديث الضعيف عند انتفاء المعارض وقصد الاحتياط.

ثانيًا: إعادة صياغة نوع الإناء كمكوّن مادي مؤثر

- أشار فقهاء الحنابلة إلى أن المعدن كالحديد أو النحاس يحتفظ بالحرارة أكثر من غيره، مما يعزز احتمال الضرر.
- القولية المعرفية: نوع الإناء يتحول إلى مدخل ضبابي يؤثر على درجة الضرر، ويمثل تحقيقًا للمناط الجزئي المرتبط بعلّة الضرر.

ثالثًا: مدّة التشميس بوصفها متغيّرًا زمنيًا مؤثّرًا في مناط الحكم

- الفارق كبير بين ماء مكث في الشمس لدقائق وماء مكث ساعات، وهو ما تشير إليه التقارير الطبية حول تفاعل مكونات الماء مع الإناء.
- القولية المعرفية: مدة التعرض تُمثّل عنصرًا زمنيًا يؤثر في درجة الضرر المتوقعة، وفق قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» بعد تحويلها من مبدأ قطعي إلى معيار تدريجي.

رابعًا: الضرر المُحقّق بوصفه مناط الحكم ومَدَارَ التّعليل

- أكد الفقهاء أن المنع لا يُبنى على الحديث الضعيف، بل على تحقق الضرر الفعلي، ومع تطور الطب بات بالإمكان قياس الأثر الجلدي والكيميائي.
- القولية المعرفية: يُعاد تمثيل هذا البُعد بالاستناد إلى تقارير الطب البيئي والمختبرات الكيميائية، مما يُضفي طابعًا تجريبيًا على مناط الحكم الشرعي.

خامسًا: تحويلُ القواعد الأصوليّة إلى مَدَاخِلَ ضبابيّةٍ مُتعاضِدةٍ

في الاستدلال

تمثيلها في الأنموذج الضبابي	القاعدة الأصولية
درجة الضرر ← تمنع الحكم أو تخففه	لا ضرر ولا ضرار
في حال غياب الدليل والضرر ← الجواز	الأصل في المياه الطهارة
الحاجة الشديدة ← ترفع الحكم إلى الجواز	الضرورات تبيح المحظورات
الشك في الضرر أو الدليل لا يُنتج المنع	اليقين لا يزول بالشك

الخطوة الرابعة: بناء قواعد الاستدلال الضبابي

بصورة عامة، يتأسس النسق المعرفي في الاستدلال الفقهي على بنية منطقية محكمة تقوم على التفاعل المعقد بين مجموعة من العناصر المعرفية المترابطة، والتي تتجلى في الصيغة الاستدلالية المعهودة: «إذا ثبتت هذه العلة، ووُجد هذا الشرط، وانتفى هذا المانع، وتحققت هذه المصلحة، فإن الحكم الشرعي هو كذا». تكشفُ هذه البنيةُ عن أنَّ النَّظْرَ الفقهيَّ نَسَقٌ استدلالِيٌّ مُتَشَابِكُ المسالك، تتضافر فيه أدلَّةُ الشَّرْعِ الْأَصْلِيَّةُ وَالتَّبَعِيَّةُ، مع قرائن الأحوال ومآلات الأفعال، في تعاضدٍ مُحْكَمٍ يَنْتَظِمُهُ ميزانُ الأصول، فيُفْضِي إلى تحقيقِ مناطِ الحكم في صورته الجزئية على وَفْقِ ما قرَّره الشَّارِعُ في الكِلْيَات. غير أنَّ الممارسةَ الفقهيةَ الفعليةَ تكشف عن مستوى أعمق من التعقيد، إذ نجدُ أنَّ تأثير هذه العوامل على الحكم النهائي ليس مطلقاً أو ثنائياً، بل يتسم بالتدرج والتفاوت في القوة والوضوح. إنَّ المنطق الضبابي، بوصفه نظاماً منطقياً يتعامل مع حالات عدم اليقين والتدرج في الأحكام، يوفر إطاراً منهجياً متطوراً لإعادة تمثيل هذه البنية الاستدلالية الفقهية بصورة أكثر دقة ومرونة. وتتكون بنية قاعدة الاستدلال الضبابي من ثلاثة مكونات محورية متداخلة. المكون الأول هو المقدم (Antecedent) الذي يضم مجموعة من الشروط الضبابية المترابطة بعوامل منطقية ضبابية مثل AND وOR وNOT، والتي تختلف عن نظائرها في المنطق التقليدي بكونها تتعامل مع درجات العضوية بدلاً من القيم الثنائية. المكون الثاني هو التالي (Consequent) الذي يمثل الحكم الشرعي أو النتيجة الفقهية، والذي يُعبر عنه بدرجة عضوية محددة في مجموعة ضبابية معينة. المكون الثالث هو آلية الاستنتاج (Inference Mechanism) التي تحدد كيفية انتقال التأثير من المقدم إلى التالي، وتشمل عمليات التراكم (Aggregation) والتنشيط (Activation) وإزالة الضبابية.⁽²⁴⁾ (Defuzzification).

إن هذا النسق المعرفي المتطور لا يهدف إلى تجريد الفقه من خطاطته الأصولية، أو اختزاله في معادلات رياضية جامدة، بل يسعى إلى فهم أعمق لآليات التفكير الفقهي ومنطقه الداخلي، وإلى تطوير أدوات تحليلية معاصرة قادرة على التعامل مع التعقيد والتدرج المميز للاستدلال الشرعي.

الخطوة الخامسة: التطبيق العملي للنموذج

بعد استكمال بناء الإطار النظري للنموذج الضبابي وتحديد متغيراته ومعاملاته، تأتي مرحلة حاسمة تتمثل في اختبار فعالية هذا النموذج من خلال تطبيقه على حالات واقعية متنوعة.

(24) Lotfi A. Zadeh, «The Birth and Evolution of Fuzzy Logic,” *International Journal of General Systems* 15 (1990): 5–105, 96.

هذه المرحلة التطبيقية تكشف عن قدرة النموذج على محاكاة عملية الاستنباط الفقهي وترجمة المتغيرات الكمية والنوعية إلى أحكام شرعية دقيقة تتوافق مع المنهجية الأصولية التقليدية. تهدف خريطة الحالات التطبيقية التالية. أنظر الجدول (3)، إلى عرض كيفية تفاعل المتغيرات المختلفة - من نوع الإناء وفترة التعرض للشمس ودرجة الضرر المحتمل - لإنتاج حكم فقهي متدرج يعكس طبيعة المسألة الشرعية وظروفها الخاصة. كما تُظهر هذه التطبيقات مرونة النموذج في التعامل مع الحالات الاستثنائية كالضرورة والحاجة الماسة، مما يجعله أداة عملية قابلة للتطبيق في مختلف السياقات الفقهية المعاصرة.

الجدول (3). خريطة الحالات التطبيقية.

الحالة الواقعية	التفسير الضبابي	الحكم المتوقع
ماء مشمس في إناء معدني لمدة طويلة	(نوع الإناء: ناقل جدًا + زمن: طويل + ضرر محتمل)	كراهة تحريرية أو محرم
ماء مشمس في إناء خزفي لمدة قصيرة	(نوع الإناء: عازل + الزمن: قصير + الضرر: منعدم)	مباح
استعمال عند الحاجة الماسة	(ضرورة مرتفعة + ضرر محتمل)	مكروه كراهة تنزيهية

بصورة عامة، يتطلب التطبيق العملي لأي نموذج فقهي معاصر وقفة تأملية نقدية لاستخلاص الدروس المنهجية التي تكشف عن طبيعة العملية الاستنباطية وآلياتها الداخلية. إن الانتقال من النظرية إلى التطبيق لا يقتصر على مجرد إثبات صحة النموذج، بل يفتح المجال أمام فهم أعمق لكيفية تفاعل مصادر التشريع المختلفة وتأثير العوامل السياقية في تشكيل الحكم الشرعي النهائي. تُظهر الممارسة التطبيقية للنموذج الضبابي حقائق منهجية مهمة حول طبيعة الاستدلال الفقهي المعاصر، خاصة في قدرته على استيعاب التعقيدات والتداخلات بين مختلف أدلة الأحكام. فبينما تُهمَل المناهج التقليدية أحيانًا بعض العناصر أو تتعامل معها بشكل منفصل، يكشف النموذج الضبابي عن أهمية التكامل بين جميع العوامل المؤثرة في الحكم، حتى تلك التي قد تبدو ضعيفة أو ثانوية. أنظر الجدول (4).

الجدول (4). ملاحظات منهجية على التطبيق

البعد الفقهي	تمثيله في القاعدة
الحديث الضعيف	لا يُهمل، بل يُدمج بوزنه النسبي
الضرر	يُعدّ أقوى من الحديث الضعيف في تشكيل الحكم
السياق	يتغير الحكم بحسب عباديته أو طبيعته
العرف	يقوّي الجواز أو يُخفف المنع
الضرورة	تفتح استثناءً في قاعدة الحكم

تكشف الملاحظات المنهجية المستخلصة من تطبيق النموذج عن تطور نوعي في فهم آليات الاستنباط الفقهي، حيث تتجاوز المقاربة التقليدية القائمة على التدرج الهرمي الصارم للأدلة إلى مقاربة تكاملية تراعي التفاعل الديناميكي بين مختلف مصادر التشريع. يُلاحظ أن معالجة الحديث الضعيف في إطار النموذج تمثل نقلة مهمة عن المنهج التقليدي، فبدلاً من إهماله كلياً أو قبوله بلا تحفظ، يُدمج بوزن نسبي يعكس درجة قوته النصية وأهميته الموضوعية. هذا التعامل يتوافق مع القاعدة الأصولية القائلة بأن «العبرة بقوة الدليل لا بضعفه المطلق»، ويجسد المرونة المطلوبة في التعامل مع النصوص المختلفة القوة.

كما يُظهر التطبيق أهمية عنصر الضرر بوصفه مورداً أساسياً في تشكيل الحكم، وهو ما يتماشى مع المقاصد الشرعية في حفظ النفس والصحة. إن إعطاء الضرر وزناً أكبر من الحديث الضعيف يعكس التوجه المقاصدي في الفقه المعاصر، حيث تُراعى المصالح والمفاسد بشكل أكثر دقة وتفصيلاً. أما تأثير السياق في تغيير طبيعة الحكم، فيكشف عن حقيقة مهمة في الفقه الإسلامي وهي اختلاف المعايير باختلاف طبيعة الفعل وسياقه. فالعمل نفسه قد يحمل حكماً مختلفاً بحسب كونه عبادياً أم عادياً، وهذا ما يُظهره النموذج بوضوح من خلال تباين الأوزان المعطاة للعوامل المختلفة.

إنّ دور العرف في تقوية الجواز أو تخفيف المنع يُجسد مبدأ «العادة محكمة» في الفقه الإسلامي، ويُظهر كيف يمكن للنموذج الضبابي أن يستوعب المتغيرات الاجتماعية والثقافية في عملية الاستنباط. هذا التفاعل بين النص والواقع يمثل جوهر الاجتهاد الفقهي المعاصر.

وأخيراً، فإنّ معالجة الضرورة بوصفها عامل استثنائي سيفتح باباً في قاعدة الحكم يُظهر مرونة الشريعة وقدرتها على التكيف مع الظروف الاستثنائية. هذا التعامل مع الضرورة يعكس روح الشريعة في رفع الحرج ومراعاة أحوال المكلفين، ويُجسد القاعدة الفقهية «الضرورات تبيح المحظورات» بشكل منهجي ودقيق.

بهذا يُظهر النموذج قدرة على محاكاة العقل الفقهي في تعامله مع تعقيدات الواقع وتداخل الأدلة، مما يفتح آفاقاً جديدة لتطوير أدوات الاستنباط المعاصرة. وعلى هذا الأساس يمكننا القول، إنّه من خلال الخطوات الخمسة سننتقل من القولية التقليدية الى قولبة تتوافق الى حد كبير مع متطلبات نموذج المنطق الضبابي، بحيث لا نلغي دور النص، ولكن يُعاد تموضعه في نسق يتّسع للتغير الزماني والمكاني والبيئي، ويُحسن التعامل مع النوازل المركبة. هذا التحول يحقق الاستفادة القصوى من المنهج الفقهي التقليدي، لا بإلغائه، بل بإعادة هندسته معرفياً ليصبح قابلاً للإدماج في نظم استدلال ذكية تستوعب تعقيدات الواقع، وتضبط حدود التكليف، ضمن أفق تدرجي يتسق مع طبيعة الاجتهاد المعاصر.

المبحث الرابع: معمارية النموذج الضبابي لصناعة أحكام الماء المشمس:

يتميّز النموذج الضبابي الذي نروم توظيفه في مسألة أحكام الماء المشمس بمعمارية منطقية محوسبة تتشكّل من نسق من العناصر المتساندة، تنبثق من هوية المسألة الفقهية وخصائص فضائها الأصولي، وتنظم في بناء يستوعب التدرّج بين اليقين والغموض الذي يكتنف كثيراً من المسائل الاجتهادية. وتُشكّل معطيات المسألة وعناصرها هويّة المدخلات التي تُغذّي للنموذج المحوسب، بينما تُفصح هويّة المخرجات وخصائصها عن طبيعة الأحكام التي يُراد لآلة الاستدلال الضبابي أن تنتجها. ولكي تتّضح هذه المعمارية للقارئ، أثّرنا تقسيم هذا المبحث إلى أربعة مطالب: نُمهد في الأوّل منها للنسق المفاهيمي للمنطق الضبابي بمعنييه الموسّع والمضيق، ثم نعرض في الثاني للمتغيّرات اللغوية وقيمها مع وصف دوال العضوية، ونتناول في الثالث قواعد الاستدلال الضبابي وعوامل تراكمها، ونختتم في الرابع بألية عمل النموذج في إنتاج الأحكام الفقهية.

المطلب الأوّل: النسق المفاهيمي للمنطق الضبابي وضبط حدوده النظرية

الفرع الأوّل: التمييز بين المعنى الموسّع والمعنى المضيق للمنطق الضبابي
من المواضع التي يكثر فيها الالتباس عند المشتغلين بهذا الحقل المعرفي عدم التمييز بين معنيين متفاوتين للمنطق الضبابي، ولكلٍ منهما مجال اشتغال مغاير، وإن تقاطعا في كثير من الأحيان:

الأول: المعنى الموسّع (Fuzzy Logic in the broad sense): ويُراد به المنظومة المعرفية الواسعة التي تتعامل مع المفاهيم المتدرّجة وغير الحاسمة، وما يلحق بها من أساليب التمثيل اللغوي للحالات البينية، كالقول بأنّ الحديث «قويٌّ نوعاً ما»، وأنّ التشميس «معتدل»، وأنّ الإناء «شديد الانطباع». وهذا المعنى هو الذي يستهوي الباحثين في الدراسات الإنسانية لقربه من منطق العقل الفقهي في تعامله مع المراتب والدرجات، ولكونه يعتمد على ما أسماه لطفي زاده الحوسبة بالكلمات (Computing with Words)، حيث تُعدّ الألفاظ اللغوية ذاتها أدوات للاستدلال لا مجرد أوعية له⁽²⁵⁾.

الثاني: المعنى المضيق (Fuzzy Logic in the narrow sense): ويُراد به البناء الرياضي. المنطقي الذي أسّسه لطفي زاده ابتداءً من سنة 1965م، ويقوم على نظرية المجموعات الضبابية ودوال العضوية، وعلى منظومة من العمليات المنطقية المُحكّمة، ويُعدّ امتداداً توسيعياً للمنطق الكلاسيكي ذي القيمتين (الصواب/الخطأ) إلى منطقيّ متعدّد القيم يتراوح في الفترة المعيارية المحصورة بين الصفر والواحد⁽²⁶⁾. والذي نوظّفه في هذه الدراسة إنّما هو المعنى المضيق بالأساس، لما يوقّره من انضباط منهجي في التعامل مع مراتب الحكم الفقهي، مع الإفادة من المعنى الموسّع في صياغة المتغيّرات اللغوية وقيمها التعبيرية. ومن ثمّ فإنّ ما يصدر عن النموذج من تقديرات إنّما يستند إلى بناء نظري محكّم، لا إلى مجرد توصيفات لغوية غير منضبة بالخطاب الفقهي.

الفرع الثاني: تنبيه على فرق جوهري بين المنطق الضبابي ونظرية الاحتمال

يلتبس على كثير من الباحثين. وفي بعض الكتابات المنشورة. الفرق بين المنطق الضبابي ونظرية الاحتمال، فيُحسبان شيئاً واحداً، وليس الأمر كذلك. ومنشأ هذا الالتباس أنّ كليهما يتعامل بقيم تتراوح بين الصفر والواحد، إلّا أنّهما يختلفان في موضوع القياس اختلافاً جوهرياً:

- الاحتمال (Probability): يُعنى بقياس درجة وقوع حدث مستقبليّ غير مؤكّد، فالقول بأنّ «احتمال صحّة هذا الحديث = 0.7» يفيد أنّ ثمة شكّاً في صحّته من عدمها، وأنّ الميل القائم هو إلى ترجيح صحّته بنسبة محدّدة.

العضوية الضبابية (Fuzzy Membership): تُعنى بقياس مدى انتماء عنصرٍ إلى مفهومٍ متدرّج، فالقول بأنّ «درجة انتماء هذا الحديث إلى مرتبة الصحّة = 0.7» لا يفيد شكّاً في الحديث، بل يُعبّر عن مرتبته بين الصحيح القويّ والضعيف الواهي.

(25) Lotfi A. Zadeh, «Fuzzy Logic = Computing with Words», IEEE Transactions on Fuzzy Systems 4, no. 2 (May 1996): 103–105.

(26) Hung T. Nguyen, Carol L. Walker, and Elbert A. Walker, *A First Course in Fuzzy Logic*, 4th ed. (Boca Raton).

وقد نبّه على هذا الفرق مؤسس النظرية نفسه في غير موضع، وقرّر أنّ الضبابية «ليست احتمالاً»، بل وصفُ لمراتب الانتماء داخل المفهوم ذاته⁽²⁷⁾. ومن هنا، فإنّ ما يصدر عن أنموذجنا من قيم. نحو «الحكم: 40% مباح، 60% مكروه». ينبغي أن يُفهم بوصفه درجة انتماء الحالة إلى مرتبة الإباحة ومرتبة الكراهة في آنٍ، لا احتمال وقوع كلّ منهما. وهذا التمييز ذو أثرٍ بالغ في فهم مخرجات الأنموذج، لأنّه يحفظ الصيغة الفقهية من أن تُحمل على معاني الترجيح الاحتمالي التي ليست من بابها.

ولتبسيط المعمارية المنطقية. المحوسبة لأنموذج المنطق الضبابي الذي سندسعى الى توظيفه في دراسة أحكام الماء المشمس، حاولنا إعداد الجدول (5) لبيان طبيعة عناصره، وأوصافها، وأنواعها، والوظائف التي ستناط بها⁽²⁸⁾.

الجدول (5). المعمارية النظرية لأنموذج الماء المشمس⁽²⁹⁾.

العنصر	الوصف	النوع	وظائفه في النموذج	مثال
المدخلات (Inputs)	متغيرات تصف أهم العوامل المؤثرة على أحكام الماء المشمس في العباديات والعاديات	متغيرات لغوية	تُغذي الأنموذج المحوسب بالبيانات التي ستُستخدم لتحديد الحكم	درجة الحديث، مدة التعرض، نوع الإناء
المتغيرات اللغوية	تعبيرات لفظية تمثل قيماً وصفية للمدخلات والمخرجات	أوصاف لفظية	تمثّل القيم المناظرة للمجال اللغوي لكل مدخل أو مخرج وتحدد درجات الانتماء	حديث صحيح، حديث حسن، حديث ضعيف / إناء منطبع، إناء زجاجي....
قواعد الاستدلال الضبابي	عبارات منطقية بصيغة «إذا - فإن» تربط بين القيم المدخلة وتفصح عن الحكم الناتج عنها	قواعد منطقية مرنة	تولد التقييم الضبابي بناءً على العلاقة بين المدخلات والمخرجات والتي استمدت من المجال الفقهي للمسألة	إذا كانت مدة التعرض طويلة والحديث ضعيف فإن الحكم مكروه

(27) Lotfi A. Zadeh, «Discussion: Probability Theory and Fuzzy Logic Are Complementary Rather Than Competitive», *Technometrics* 37, no. 3 (1995): 271–276.

(28) حسن مظفر الرزوي، الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، 168.

(29) K. Sundareswaran, *A Learner's Guide to Fuzzy Logic Systems*, 2nd ed. (Boca Raton, FL: Taylor & Francis Group, 2020), 101.

العنصر	الوصف	النوع	وظيفته في النموذج	مثال
النتائج الضبابية	المخرجات التي تمثل درجات عضوية لكل نتيجة ممكنة	قيم ضبابية	تُعطي صورة غير حاسمة، تمهّد لإنتاج الحكم النهائي	الحكم = 40% مباح، 60% مكروه
إزالة الضبابية	آلية لتحويل المخرجات الضبابية إلى حكم قطعي	إجراء محوسب بواسطة خوارزميات ذكية	تنتج القيمة النهائية التي تمثل الحكم أو القرار الذي يتوافق مع الفضاء الفقهي لأحكام هذه المسألة	النتيجة: مكروه كراهة تنزيهية / مكروه كراهة تحريمية/ مباح

المطلب الثاني: المتغيّرات اللغوية لأنموذج الماء المشمّس وتمثيلها بدوال العضوية

الفرع الأوّل: انتخاب المتغيّرات اللغوية

وقع اختيارنا على أربع مدخلات تمثّل الفضاء الفقهي لمبادئ المسألة، مع اقتراح مخرج واحد يُفصح عن حكم استخدامات الماء المشمّس، استُمدّ من استقراء أدلّة الحكم الشرعي، مع الالتزام التام بالخطاطة المعرفيّة للفقّه الإسلامي وأصوله. وقد سعينا إلى وصف قيم المتغيّرات اللغوية للمدخلات الأربعة ومخرج الحكم الشرعي بحيث تصف بدقّة المجال الفقهي والواقعي للمسألة، والأحكام المنبثقة عنها. انظر الجدول (6).

الجدول (6). قيم المتغيّرات اللغوية لمدخلات الأنموذج الضبابي ومخرجاته.

المتغير اللغوي	النوع	الوصف اللغوي	مجال التغيّر
حكم الأحاديث والآثار	مدخل (قوة الاستدلال)	صحيح	قوية جدًا
		حسن	قوية
		ضعيف	ضعيفة
		موضوع	لا يعتد بها

المتغير اللغوي	النوع	الوصف اللغوي	مجال التغير
زمن التشميس (التعرض لأشعة الشمس)	مدخل (مدة التعرض)	قصير جداً	1 ساعة
		قصير	2.5 ساعة
		متوسط	5.5 ساعة
		طويل	9 ساعات
		طويل جداً	17 ساعة
نوع الإناء	مدخل (مستوى الخطورة)	زجاج شفاف	منخفضة جداً
		فخار	منخفضة
		بلاستيك	متوسطة
		إناء منطبع	عالية
		معدن مطلي	عالية جداً
طبيعة الاستعمال	مدخل (أهمية الاستعمال)	طهارة للصلاة	بالغة الأهمية
		وضوء	مهمة جداً
		غسل	مهمة
		شرب	متوسطة الأهمية
		استخدام عام	قليلة الأهمية
الحكم الشرعي	مخرج	مباح أصلي	مباح - البراءة الأصلية
		مباح	مباح - لا حرج فيه
		مكروه تنزيهاً	مكروه كراهة تنزيه
		مكروه	مكروه كراهة تحريم
		محرم	حرام - محظور شرعاً

الفرع الثاني: دوال العضوية وتمثيلها البياني

تُعدّ دوال العضوية (Membership Functions) القلب النابض للنسق الضبابي، إذ هي التي تترجم الأوصاف اللغوية إلى درجات انتماء قابلة للمعالجة المنطقية. ومعنى ذلك أن كل قيمة لغوية من القيم المثبتة في الجدول (6). كقولنا «طويل» في زمن التشميس، أو «حسن» في حكم الحديث. لا تترك مفهومًا فضفاضًا في الذهن، بل تُمثّل بدالة تُحدّد متى يكون الانتماء إليها كاملاً (ودرجته آنذاك تساوي

الواحد)، ومتى يكون منعدمًا (ودرجته آنذاك تساوي الصفر)، ومتى يكون متدرجًا بينهما (وتأخذ درجته قيمةً وسطًا).

وقد جرى عُرف المشتغلين بهذا المنطق على تمثيل دوال العضوية تمثيلًا بيانيًا، لما يُيسره ذلك من إدراك حدود كل قيمة لغوية وتداخلها مع جاراتها.⁽³⁰⁾

ومن أكثر الأشكال البيانية شيوعًا في هذا الباب:

- الشكل المثلث (Triangular): يُستخدم حين يكون للقيمة اللغوية ذروة واحدة يُمثل عندها الانتماء التام، وتنحدر العضوية منها على جانبيها انحدارًا منتظمًا، كما يُلائم تمثيل القيم الوسطى من قبيل «متوسط» في زمن التشميس، أو «حسن» في حكم الحديث.
- الشكل شبه المنحرف (Trapezoidal): يُستخدم حين يمتد الانتماء التام على فترة من القيم لا على نقطة واحدة، وذلك مناسبًا لتمثيل القيم الطرفية من قبيل «قصير جدًا» و«طويل جدًا» في زمن التشميس، حيث يبقى الانتماء كاملاً ضمن مدى من الزمن قبل أن يتدرج في الانحدار.
- الشكل المنحني الناعم (Gaussian): يُستخدم حين يُراد تمثيل تدرج طبيعي ناعم بلا نقاط انكسار حادة، وهو أقرب إلى الواقع الفقهي حين يتعلق الأمر بتقدير قيم كيفية كأهمية الاستعمال.

وقد قمنا بإدراج دوال العضوية لكل قيم المتغير اللغوي الواحد على محور واحد، بحيث تتجاوز الأشكال وتراكب جزئيًا في مناطق التداخل، فتعكس بذلك حقيقة أن زمن التشميس البالغ. مثلاً. سبع ساعات لا ينتهي إلى «المتوسط» وحده ولا إلى «الطويل» وحده، بل ينتهي إليهما معًا بدرجتين متفاوتتين. وبهذه الطريقة تتحول المتغيرات اللغوية الواردة في الجدول (6) من مجرد مفردات وصفية إلى بناءٍ منطقيٍّ محكم، يسترشد بالخطاب الفقهي والأصولي، ويحفظ للحكم الشرعي مرونته في استيعاب الحالات البينية.

(30) . George J. Klir and Bo Yuan, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995), 75–82.

المطلب الثالث: قواعد الاستدلال الضبابي وعوامل تراكمها

الفرع الأول: طبيعة قواعد الاستدلال الضبابي

تُسهّم دقّة الصيغة المنطقية لقواعد الاستدلال الضبابي⁽³¹⁾، وارتكازها إلى الحالات التي يطرحها الفضاء الفقهي والأصولي للمسألة، إضافةً إلى ظروف الواقع المتشعبة، في توفير مجالٍ استدلالٍ يدعم صحة الأحكام الفقهية التي ينتجها النموذج، ويقلّل الفجوة بين المحاكاة الذكية للنموذج المحوسب وبين أحكام الماء المشمس التي حفلت بها المدونات الفقهية للمذاهب الأربعة.

ولضمان شمول هذه القواعد لجميع حالات الفضاء الفقهي للمسألة، قسّمناها إلى ثلاث مجاميع، تنبسط على عموم مساحة هذا الفضاء. وفيما يلي إدراجٌ ليسير منها لتتضح آلية الاستدلال التي يُمارسها النموذج، بناءً على ما ورد في المصادر الفقهية⁽³²⁾.

الفرع الثاني: المجموعة الأولى . القواعد الأساسية

(نموذج من 15 قاعدة استدلال ضبابي):

1. إذا كان زمن_التشميس = قصير_جداً و نوع_الإناء = زجاج_شفاف فإن الحكم = مباح_تماماً.
2. إذا كان زمن_التشميس = قصير و حكم_الحديث = صحيح فإن الحكم = مباح.
3. إذا كان زمن_التشميس = طويل_جداً و نوع_الإناء = معدن_مطلي فإن الحكم = محرم.
4. إذا كان الاستعمال = طهارة_للصلاة و زمن_التشميس = طويل فإن الحكم = مكروه.
5. إذا كان حكم_الحديث = موضوع فإن الحكم = مباح_تماماً.
6. إذا كان نوع_الإناء = فخار و زمن_التشميس = متوسط فإن الحكم = مكروه_كراهة_تنزيهية.
7. إذا كان الاستعمال = استخدام_عام وزمن_التشميس = طويل فإن الحكم = مباح.
8. إذا كان زمن_التشميس = قصير و الاستعمال = وضوء فإن الحكم = مباح.
9. إذا كان نوع_الإناء = بلاستيك و زمن_التشميس = طويل_جداً فإن الحكم = مكروه.
10. إذا كان حكم_الحديث = ضعيف و الاستعمال = طهارة_للصلاة فإن الحكم = مباح.

(31) Lotfi A. Zadeh, »The Birth and Evolution of Fuzzy Logic,“ International Journal of General Systems 17, nos. 2–3 (1990): 95–105.

(32) أُنتجت القواعد من المسائل المطروحة في كلّ من: مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1427هـ)، 39: 363–364؛ ودبيان بن محمد الديبان، أحكام الطهارة: المياه، الأنية، الطبعة الثالثة (الرياض: مكتبة الرشد، 1424هـ)، 1: 327–329.

11. إذا كان زمن_التشميس = متوسط و نوع_الإناء = معدن_أسود فإن الحكم = مكروه.
12. إذا كان الاستعمال = شرب و زمن_التشميس = طويل جدًا فإن الحكم = مكروه_كراهة_تنزيهية.
13. إذا كان حكم_الحديث = حسن و نوع_الإناء = زجاج_شفاف فإن الحكم = مكروه_كراهة_تنزيهية.
14. إذا كان زمن_التشميس = طويل و الاستعمال = غسل فإن الحكم = مباح.
15. إذا كان نوع_الإناء = معدن_مطلي و الاستعمال = طهارة_للصلاة فإن الحكم = مكروه.

الفرع الثالث: المجموعة الثانية. القواعد المرّجبة

(أنموذج من 10 قواعد استدلال)

1. إذا كان زمن_التشميس = طويل و نوع_الإناء = معدن_أسود و حكم_الحديث = صحيح فإن الحكم = مكروه
2. إذا كان الاستعمال = طهارة_للصلاة و زمن_التشميس = طويل جدًا و نوع_الإناء = فخار فإن الحكم = مكروه
3. إذا كان حكم_الحديث = حسن و زمن_التشميس = متوسط و الاستعمال = وضوء فإن الحكم = مكروه_كراهة_تنزيهية
4. إذا كان نوع_الإناء = بلاستيك و الاستعمال = شرب و زمن_التشميس = طويل فإن الحكم = مكروه_كراهة_تنزيهية
5. إذا كان زمن_التشميس = قصير جدًا و حكم_الحديث = ضعيف و الاستعمال = استخدام_عام فإن الحكم = مباح_تمامًا.
6. إذا كان نوع_الإناء = زجاج_شفاف والاستعمال = طهارة_للصلاة وزمن_التشميس = متوسط فإن الحكم = مباح.
7. إذا كان حكم_الحديث = صحيح و نوع_الإناء = معدن_مطلي و زمن_التشميس = قصير فإن الحكم = مكروه_كراهة_تنزيهية.
8. إذا كان الاستعمال = غسل و زمن_التشميس = طويل جدًا و حكم_الحديث = حسن فإن الحكم = مباح.
9. إذا كان نوع_الإناء = فخار و حكم_الحديث = ضعيف و الاستعمال = وضوء فإن الحكم = مباح.

10. إذا كان زمن التشميس = طويل و الاستعمال = شرب و نوع الإناء = معدن أسود فإن الحكم = مكروه.

الفرع الرابع: المجموعة الثالثة . القواعد الاستثنائية (عشر قواعد)

1. إذا كان حكم الحديث = موضوع و نوع الإناء = معدن مطلي فإن الحكم = مباح
2. إذا كان الاستعمال = استخدام عام و زمن التشميس = طويل جدًا و حكم الحديث = موضوع فإن الحكم = مباح تمامًا.
3. إذا كان نوع الإناء = زجاج شفاف و زمن التشميس = طويل جدًا و الاستعمال = استخدام عام فإن الحكم = مباح.
4. إذا كان حكم الحديث = صحيح و الاستعمال = طهارة للصلاة و نوع الإناء = بلاستيك و زمن التشميس = قصير فإن الحكم = مباح.
5. إذا كان زمن التشميس = متوسط و نوع الإناء = فخار و الاستعمال = غسل و حكم الحديث = ضعيف فإن الحكم = مباح.
6. إذا كان الاستعمال = شرب و حكم الحديث = حسن و نوع الإناء = زجاج شفاف و زمن التشميس = طويل فإن الحكم = مكروه كراهة تنزيهية.
7. إذا كان نوع الإناء = معدن أسود و زمن التشميس = قصير جدًا و الاستعمال = وضوء فإن الحكم = مباح
8. إذا كان حكم الحديث = ضعيف و الاستعمال = استخدام عام و زمن التشميس = طويل جدًا فإن الحكم = مباح
9. إذا كان زمن التشميس = قصير و نوع الإناء = معدن مطلي والاستعمال = غسل و حكم الحديث = حسن فإن الحكم = مكروه كراهة تنزيهية.
10. إذا كان الاستعمال = طهارة للصلاة و زمن التشميس = متوسط و نوع الإناء = بلاستيك و حكم الحديث = صحيح فإن الحكم = مكروه كراهة تنزيهية.

الفرع الخامس: عوامل التراكم وحساب قوّة قواعد الاستدلال

ممّا لا غنى للأنموذج الضبابي عنه . في ضبط استدلاله . تحديد ما يُستَعمل بعوامل التراكم (Ag-

(gregation Operators)، وهي العمليات المنطقية التي بها تُحسب قوّة القاعدة الواحدة حين تجتمع شروطها، ثم تُجمع بها مخرجات القواعد المتعدّدة. وتنقسم هذه العوامل إلى صنفين متقابلين: **الصنف الأول: عوامل التقاطع (T-norms):** وهي التي تُستعمل في حساب قوّة القاعدة المركّبة من شروط متعدّدة، مرتبطة بأداة العطف «و»، نحو قولنا: «إذا كان زمنُ التشميس طويلاً و الإناء منطبعاً فإنّ الحكم مكروه». ووظيفتها أن تُجيب عن السؤال: «إذا كانت درجة انتماء الزمن إلى الطول 0.8، ودرجة انتماء الإناء إلى الانطباع 0.6، فما درجة استيفاء القاعدة جميعاً؟». ومن أشهر هذه العوامل وأكثرها استعمالاً:

- **عامل الحد الأدنى (Minimum)**، الذي يأخذ بأقلّ درجتي الانتماء، فتكون قوّة القاعدة في المثال السابق 0.6؛ وهو الأكثر شيوعاً، وعليه قام النسق الأصلي عند مؤسس النظرية⁽³³⁾.
- **عامل الجداء الجبري (Algebraic Product)**، الذي يضرب الدرجتين في بعضهما، فتكون قوّة القاعدة في المثال السابق 0.48؛ ويُستخدم حين يُراد للقواعد أن تكون أشدّ تأثراً بضعف أحد شروطها.

والذي اخترناه في أنموذجنا هو عامل الحد الأدنى، لانسجامه مع المنطق الفقهي القاضي بأنّ الحكم لا يُبنى على أقوى شروطه، بل على أضعفها، إذ «إذا اجتمع المقتضي والمانع قَدِم المانع»، فكأنّ القاعدة الضبابية لا تتحقّق إلّا بقدر تحقّق أضعف شروطها.

الصنف الثاني: عوامل الاجتماع (S-norms أو T-conorms): وهي التي تُستعمل في تجميع مخرجات القواعد المتعدّدة التي تُفضي إلى الحكم نفسه، مرتبطة بأداة العطف «أو». ومن أشهرها:

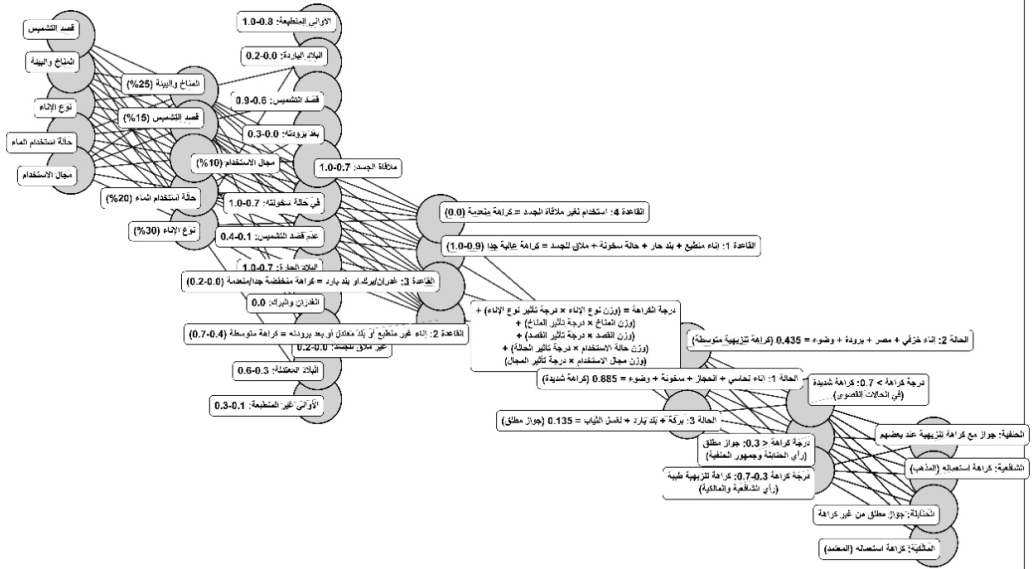
- **عامل الحد الأعلى (Maximum)**، الذي يأخذ بأعلى درجتي الانتماء.
- **عامل الجمع الاحتمالي (Probabilistic Sum)**، الذي يجمع الدرجتين مع طرح حاصل ضربهما.

وقد اخترنا في أنموذجنا عامل الحد الأعلى، تواءماً منطقياً للعامل الأول، ولأنّه الأقرب إلى الفقه في مراعاة الحكم الذي تشهد له أدلّة متعدّدة، إذ يكفي في التقوية أقواها لا أضعفها.

وهذا التحديد لعوامل التراكم، يستوي للأنموذج بناءً منطقيّ منضبط، يُحسب فيه أثرُ كلّ قاعدة بدقّة، ويُجمّع بين مخرجاتها على وجهٍ مأمون، فلا يُخالط الحكم النهائي اضطراباً ناجم عن غموض في عمليّات التجميع.

(33) Klir and Yuan, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic*, 61–74.

وقد أنتجنا من القواعد المتقدمة وصفاً رسومياً مبسطاً يُعبّر عن اتجاه سريان أحكامها المنطقية. انظر الشكل (2).



الشكل (2). معمارية قواعد الاستدلال الضبابي في أنموذج الماء المشمس.

المطلب الرابع: آلية عمل الأنموذج الفقهي الضبابي في إنتاج الحكم

تنتظم آلية عمل الأنموذج في ثلاث مراحل متعاقبة، تنتقل بالحالة الفقهية من قيمها الواقعية إلى حكمها الشرعي النهائي:

الفرع الأول: مرحلة التضبيب

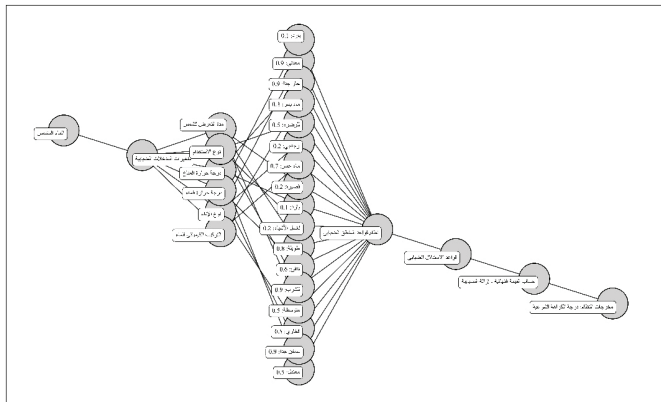
تُمارس المرحلة الأولى. ويُطلق عليها عملية التضبيب (Fuzzification). تحويل القيم الحقيقية لعناصر مسألة الماء المشمس وأحكامه الفقهية إلى درجات عضوية، تناظر كل متغير لغوي من متغيرات الأنموذج المُدرّجة في الجدول (6)، وذلك باستخدام دوال العضوية المُحددة لكل قيمة لغوية، على نحو ما تقدّم في المطلب الثاني.

الفرع الثاني: مرحلة الاستدلال الضبابي

تُمارس المرحلة الثانية. ويُطلق عليها عملية الاستدلال الضبابي (Fuzzy Inference). تطبيق المجاميع الثلاث لقواعد الاستدلال التي أعددناها، مع حساب قوة كل قاعدة بناءً على درجات العضوية التي تمتلكها المتغيرات اللغوية المعبرة عن عناصر المسألة $[A10^]$ ، وذلك بإعمال عوامل التراكم (T-norms / S-norms) في المبيئة في المطلب الثالث. فينتج عن ذلك مجموعة من المخرجات المناظرة لكل حالة من الحالات المحتملة لأحكام الماء المشمس بشقيها العادي والعبادي.

الفرع الثالث: مرحلة إزالة الضبابية

تأتي المرحلة الأخيرة بتطبيق عملية إزالة الضبابية (Defuzzification)، وفيها تُستخدم ثلاث طرائق لإزالة السمة الضبابية عن قيم المخرجات $[A11^]$ ، ووفقاً على المجال الفقهي للأحكام التي تتدرج بين التساهل، والتوسط، والتشدد في صناعة الحكم الفقهي النهائي لكل حالة. انظر الشكل (3).



الشكل (3). وصف مبسط لآلية صناعة الحكم الفقهي في أنموذج الماء المشمس.

ويمكن إجمال ما تمارسه الطرائق الثلاث في إزالة السمة الضبابية، وطبيعة النهج الفقهي الذي

تناظره كما يلي:

الطريقة الأولى: طريقة أقصى عضوية (Maximum Membership). وتتوافق مع النهج الفقهي

المتشدد؛ لأنها:

- تختار الحكم الأكثر وضوحًا ويقينًا (أعلى درجة انتماء).
- تتجنب التداخل والغموض بين الأحكام المختلفة.
- تميل للأخذ بالأحوط والأشدّ في التطبيق.
- تُشبه منهج الفقهاء المتشددين الذين يُفضّلون الأدلة القطعية والأحكام الواضحة.

الطريقة الثانية: طريقة المتوسط المرجح (Weighted Average). وتتوافق مع النهج المتوسط؛ لأنها:

- تأخذ بعين الاعتبار جميع الآراء والأدلة المختلفة.
- توازن بين المواقف المتعارضة دون إلغاء أيٍّ منها.
- تحقق التوسط والاعتدال في النتيجة النهائية.
- تعكس منهج الفقهاء المعتدلين الذين يوازنون بين الأدلة والمقاصد.

الطريقة الثالثة: طريقة مركز الثقل (Center of Gravity). وتتوافق إلى حدٍ كبير مع النهج

المترخّص؛ لأنها:

- تأخذ في الاعتبار كامل المساحة الفقهية المتاحة.
- تراعي التوزيع الكامل للآراء والمراتب.
- تسمح بمرونة أكبر في التطبيق.
- تُشبه منهج الفقهاء المتساهلين الذين يوسعون دائرة الاجتهاد ويُراعون الظروف المختلفة ممّا تعمّ به البلوى.

وبعكس هذا التطابق كيف أنّ النهج المحوسب للمنطق الضبابي يمكن أن يحاكي أنماط التفكير الفقهي في إنتاج الأحكام للمسائل التي يعالجها، وفي ضوء توجه المدرسة الفقهية التي يُراد له أن يُعبّر عنها بالأحكام التي يُصدرها، رغم حضور الغموض وتعدد المراتب، التي تُحيط بالمسألة الفقهية.

المبحث الخامس: آلية صناعة الأحكام الفقهية المحوسبة للماء المشتمس:

لغرض صناعة طيف واسع من أحكام الماء المشتمس في الجانبين العبادي والعادي، منحت للأنموذج فرصة توليد وصناعة الأحكام الفقهية المناظرة للحالات المحتملة، وفي ضوء طبيعة المتغيرات اللغوية

التي انتخبت للمدخلات مع القيم المناظرة لكل منها، والتي أجريت في ظل قواعد الاستدلال الضبابي التي أوردنا جزءًا يسيرًا منها فيما سبق، حيث مارس الأنموذج الضبابي مقاييساته المنطقية التي استرشدت بمجال الاستدلال الذي تشكل عن تلاحم القواعد فيما بينها.

وقمنا بإعداد الجدول (7) الذي يظهر الاحتمالات التي تغطي طيف التغيرات في قيم المتغيرات الضبابية للمدخلات الأربعة (حكم الحديث، زمن التشميس، نوع الإناء، طبيعة الاستعمال) مع بيان النتائج الضبابية والحكم الأولي (الضبابي) لكل حالة.⁽³⁴⁾

الجدول (7). المخرجات الضبابية لأنموذج الماء المشمس الضبابي.

رقم الحالة	حكم الحديث	زمن التشميس	نوع الإناء	طبيعة الاستعمال	النتيجة الضبابية	الحكم الأولي (الضبابي)
1	صحيح	قصير جدًا	زجاج شفاف	طهارة للصلاة	مباح 85% - مكروه 15% تنزيهًا	مباح
2	حسن	قصير	فخار	وضوء	مباح 70% - مكروه 30% تنزيهًا	مباح
3	ضعيف	متوسط	بلاستيك	شرب	مباح 45% - مكروه 55% تنزيهًا	مكروه تنزيهًا
4	صحيح	طويل	إناء منطبع	طهارة للصلاة	مكروه 35% - مكروه 65% تنزيهًا	مكروه
5	حسن	طويل جدًا	معدن مطلي	غسل	مكروه 40% - محرم 60%	محرم
6	موضوع	قصير جدًا	زجاج شفاف	استخدام عام	مباح أصلي 95% - مباح 5%	مباح أصلي
7	صحيح	متوسط	فخار	وضوء	مباح 60% - مكروه 40% تنزيهًا	مباح

(34) يلاحظ وجود حالات في حكم الحديث (صحيح / حسن) وهو أمر لم يثبت بصدده ما ورد من أحاديث الماء المشمس التي لم ترق عن مستوى الضعيف. ولكن الأنموذج لحالات عامة تقبل أي حكم محتمل من أحكام الحديث وتتعامل معه وفق قواعد الاستدلال الضبابي.

رقم الحالة	حكم الحديث	زمن التشميس	نوع الإناء	طبيعة الاستعمال	النتيجة الضبابية	الحكم الأولي (الضبابي)
8	ضعيف	طويل	بلاستيك	استخدام عام	مباح 80% - مكروه تنزيهاً 20%	مباح
9	حسن	قصير	معدن مطلي	شرب	مكروه تنزيهاً 70% - مكروه 30%	مكروه تنزيهاً
10	صحيح	طويل جداً	زجاج شفاف	طهارة للصلاة	مباح 25% - مكروه تنزيهاً 75%	مكروه تنزيهاً
11	ضعيف	قصير جداً	إناء منطبع	وضوء	مباح 75% - مكروه تنزيهاً 25%	مباح
12	حسن	متوسط	بلاستيك	غسل	مباح 55% - مكروه تنزيهاً 45%	مباح
13	صحيح	طويل	فخار	شرب	مكروه تنزيهاً 60% - مكروه 40%	مكروه تنزيهاً
14	موضوع	طويل جداً	معدن مطلي	استخدام عام	مباح أصلي 90% - مباح 10%	مباح أصلي
15	ضعيف	متوسط	زجاج شفاف	طهارة للصلاة	مباح 65% - مكروه تنزيهاً 35%	مباح
16	حسن	قصير جداً	إناء منطبع	غسل	مباح 50% - مكروه تنزيهاً 50%	متساوي
17	صحيح	طويل جداً	بلاستيك	وضوء	مكروه تنزيهاً 45% - مكروه 55%	مكروه
18	ضعيف	قصير	معدن مطلي	طهارة للصلاة	مباح 40% - مكروه تنزيهاً 60%	مكروه تنزيهاً
19	حسن	طويل	زجاج شفاف	استخدام عام	مباح 70% - مكروه تنزيهاً 30%	مباح

رقم الحالة	حكم الحديث	زمن الشمس	نوع الإناء	طبيعة الاستعمال	النتيجة الضبابية	الحكم الأولي (الضبابي)
20	صحيح	متوسط	إناء منطبع	شرب	مكروه تنزيهًا 30% - مكروه 70%	مكروه
21	موضوع	قصير	فخار	وضوء	مباح أصلي 85% - مباح 15%	مباح أصلي
22	ضعيف	طويل جدًا	زجاج شفاف	غسل	مباح 60% - مكروه تنزيهًا 40%	مباح
23	حسن	قصير جدًا	بلاستيك	طهارة للصلاة	مباح 55% - مكروه تنزيهًا 45%	مباح
24	صحيح	طويل	معدن مطلي	استخدام عام	مكروه تنزيهًا 20% - مكروه 80%	مكروه
25	ضعيف	متوسط	إناء منطبع	وضوء	مباح 35% - مكروه تنزيهًا 65%	مكروه تنزيهًا

ولا يمكن أن تستخدم الأحكام الأولية لهذه الأحكام بصيغتها الضبابية، ما لم تمارس عليه عملية إزالة الضبابية، لكي تتحول إلى قيم حقيقية وأوصاف لأحكام فقهية تتوافق مع الفضاء الفقهي. ولكي نظهر كيف يمكن للمنطق الضبابي أن يحاكي أنماط الاستدلال الفقهي في المدارس الفقهية للمذاهب الأربعة، فيوفر مرونة في إصدار الأحكام، حسب النهج الفقهي المطلوب، أو وفق نهج يستخدم الأحوط، أو التوسط في الحكم الشرعي، أو الترخيص الشرعي، راعينا استخدام ثلاث آليات في عملية إزالة الضبابية عن الأحكام الأولية، حيث:

- النهج المتشدد: الذي يأخذ بأعلى درجة انتماء (الأحوط).
- النهج المتوسط: الذي يوازن بين جميع الاحتمالات.
- النهج المترخص: الذي يراعي كامل المساحة الفقهية

وأودعنا القيم النهائية لأحكام الماء المشتمس في الشكل (4) بعد أن أضحت أحكامًا يمكن الركون إليها خارج نطاق المجال الضبابي.



الشكل (4). أحكام الماء المشمس التي أنتجها أنموذج المنطق الضبابي.

ويعلن الشكل الأخير عن سمات صناعة الحكم الفقهي الذي مارسه الأنموذج الضبابي المحوسب،

من حيث:

1. التدرج في الأحكام: تظهر الجداول كيف يؤثر اختلاف المناهج في إزالة الضبابية على الحكم النهائي.

2. المرونة الفقهية: النموذج يعكس مرونة الفقه الإسلامي في التعامل مع الحالات المختلفة.

3. أولوية المتغيرات: يظهر تأثير قوة الحديث ونوع الاستعمال على الحكم النهائي.

4. التطبيق العملي: يمكن استخدام هذا النموذج كأداة مساعدة في الإفتاء مع مراعاة المنهج الفقهي المطلوب.

ويمكن أن نوظف الأنموذج المحوسب لإنتاج قضاء أحكام نوازل الماء المشمس. انظر الجدول (8).

الجدول (8) . جدول تحليلي يعرض حزمة من نوازل الماء المشمس وأحكامها بواسطة النموذج الضبابي المحوسب.

الحكم الشرعي	نوع الإناء	زمن التشميس	طبيعة الاستعمال	عدد الحالات	النسبة %
مباح أصلي	زجاج شفاف	قصير جدًا	جميع الأنواع	4	6.5%
		قصير	جميع الأنواع	4	6.5%
		متوسط	جميع الأنواع	4	6.5%
		طويل	غسل + شرب + استخدام عام	3	4.8%
		طويل جدًا	استخدام عام	1	1.6%
	فخار	قصير جدًا	جميع الأنواع	4	6.5%
		قصير	جميع الأنواع	4	6.5%
		متوسط	غسل + شرب + استخدام عام	3	4.8%
		طويل	استخدام عام	1	1.6%
		بلاستيك	قصير جدًا	جميع الأنواع	4
	قصير		جميع الأنواع	4	6.5%
	متوسط		غسل + شرب + استخدام عام	3	4.8%
	طويل		استخدام عام	1	1.6%
	إناء منطبع		قصير جدًا	جميع الأنواع	4
		قصير	جميع الأنواع	4	6.5%
		متوسط	استخدام عام	1	1.6%
		طويل	استخدام عام	1	1.6%
		مجموع مباح أصلي			50

الحكم الشرعي	نوع الإناء	زمن التشميس	طبيعة الاستعمال	عدد الحالات	النسبة %	
مباح	زجاج شفاف	طويل	وضوء	1	4.0%	
		طويل جدًا	وضوء + غسل + شرب	3	12.0%	
	فخار	متوسط	وضوء	1	4.0%	
		طويل	وضوء + غسل + شرب	3	12.0%	
		طويل جدًا	جميع الأنواع	4	16.0%	
	بلاستيك	متوسط	وضوء	1	4.0%	
		طويل	غسل + شرب	2	8.0%	
		طويل جدًا	غسل + شرب + استخدام عام	3	12.0%	
	إناء منطبع	متوسط	وضوء + غسل + شرب	3	12.0%	
		طويل	غسل + شرب	2	8.0%	
		طويل جدًا	غسل + شرب	2	8.0%	
	مجموع مباح					25
مكروه تنزيهًا	بلاستيك	طويل	وضوء	1	25.0%	
		طويل جدًا	وضوء	1	25.0%	
	إناء منطبع	طويل	وضوء	1	25.0%	
		طويل جدًا	وضوء	1	25.0%	
مجموع مكروه تنزيهًا					4	100%

ويمكن أن نترجم الأحكام الفقهية لمسائل ونوازل الماء المشمس الى مجموعة من القواعد الفقهية التي يمكن أن يسترشد بها في معرفة مبررات كل حكم شرعي، حيث ستشكل بالنسبة لمن ينهض بالفتوى قواعد واضحة مع عرض درجات الثقة بكل قاعدة، أما المسلم المعاصر، فتعد توجيهات ترشده الى الحكم الشرعي حددت بحسب مستوى الخطر المحتمل، أما بالنسبة للباحث فتعد مؤشرات علمية يمكن الاسترشاد لتطوير القواعد من خلال إضافة متغيرات جديدة لتطوير النموذج وزيادة دقة قراراته، أو توجيه انحيازها نحو مذهب فقهي دون آخر. انظر الجدول (9).

الجدول (9). القواعد الفقهية التي يمكن استخلاصها من بيانات أحكام الحالات المحتملة.

القاعدة الأولى: قاعدة الأمان الزمني: كلما قل زمن التشميس، زاد مستوى الأمان الشرعي.

زمن التشميس	الحكم المتوقع	درجة الثقة	التبرير الإحصائي
قصير جدًا	مباح أصلي	100%	16/16 حالة مباح أصلي
قصير	مباح أصلي	100%	16/16 حالة مباح أصلي
متوسط	مباح أصلي أو مباح	69%	11/16 مباح أصلي، 5/16 مباح
طويل	متدرج (مباح أصلي إلى مكروه)	38%	6/16 مباح أصلي، 8/16 مباح، 2/16 مكروه
طويل جدًا	مباح أو مكروه	7%	1/15 مباح أصلي، 12/15 مباح، 2/15 مكروه

القاعدة الثانية: قاعدة الأمان المادي: تراتبية خطر كراهة استخدام مادة أو اني الماء المشمس

ترتيب الأمان	نوع الإناء	خطر الكراهة	درجة الثقة
1	زجاج شفاف	منعدم	100%
2	فخار	منعدم	100%
3	بلاستيك	محدود	90%
4	إناء منطبع	محدود	89%

القاعدة الثالثة: الكراهة التنزيهية منحصرة في استخدامه بالوضوء

طبيعة الاستعمال	احتمال الكراهة	درجة الثقة	التبرير الإحصائي
وضوء	15%	85%	4/26 حالة كراهة
غسل	0%	100%	0/25 حالة كراهة
شرب	0%	100%	0/25 حالة كراهة
استخدام عام	0%	100%	0/22 حالة كراهة

القاعدة الرابعة: الكراهة تظهر فقط عند حصول تداخل بين المتغيرات الثلاثة

الشرط الأول	الشرط الثاني	الشرط الثالث	احتمال الكراهة
الوضوء	بلاستيك أو إناء منطبع	تشميس طويل أو طويل جدًا	100%
أي استعمال آخر	أي مادة	أي زمن	0%
الوضوء	زجاج أو فخار	أي زمن	0%
الوضوء	أي مادة	زمن قصير أو متوسط	0%

القاعدة الخامسة: تراتبية الأحكام تتدرج حسب شدة التأثير المحتمل

مستوى التأثير	الحكم الشرعي	النسبة الإجمالية	درجة الثقة
لا تأثير	مباح أصلي	63%	عالية
تأثير خفيف	مباح	33%	متوسطة
تأثير محدود	مكروه تنزيهاً	4%	عالية

القاعدة السادسة: تتباين نسب كراهة الوضوء بالماء المشمس بحسب مدة التشميس

زمن التشميس في الوضوء	نسبة الكراهة	درجة الثقة	العدد
قصير جداً أو قصير	0%	100%	0/8
متوسط	0%	100%	0/4
طويل	50%	معتدلة	2/4
طويل جداً	67%	محدودة	2/3

المبحث السادس: تحليل مستويات الانحياز الفقهي للأنموذج الضبابي

المطلب الأول: التأطير المفاهيمي للانحياز في النماذج الذكيّة

تُعرّف ظاهرة الانحياز (*Bias*) في أدبيّات النماذج الذكيّة بأنها ميل الأنموذج المحوسب إلى إنتاج مخرجاتٍ، تُفضّل فئةً، أو نمطاً معيّناً على حساب فئاتٍ أو أنماطٍ أخرى، نتيجةً لتأثيراتٍ كامنةٍ في البيانات المدخلة، أو في التصميم المنطقي والرياضي للأنموذج، أو في النسق المعرفي الذي تبنّاه الباحث في إنشائه⁽³⁵⁾.

ولا يُعدّ الانحياز في حدّ ذاته عيباً بُنيوياً يستوجب الإصلاح بالضرورة، بل قد يكون مقصوداً حين يُراد للأنموذج أن يُمثّل مدرسةً فقهيةً بعينها. وإنما العيب في عدم الوعي بالانحياز أو عدم الإفصاح عنه، وهو ما يُسمّى في الأدبيّات المعاصرة بـ«الانحياز المُضمّن غير المُعلن» (*Hidden Embedded Bias*)⁽³⁶⁾.

(35) Solon Barocas, Moritz Hardt, and Arvind Narayanan, *Fairness and Machine Learning: Limitations and Opportunities* (Cambridge, MA: MIT Press, 2023), 23–35.

(36) Sina Fazelpour and Zachary C. Lipton, "Algorithmic Fairness from a Non-Ideal Perspective," in *Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (New York: ACM, 2020), 57–63.

بصورة عامة تبرز أربعة أنواع من الانحياز في نماذج الذكاء الاصطناعي⁽³⁷⁾. انظر الجدول (10).

الجدول (10). أنواع الانحياز في نماذج الذكاء الاصطناعي.

نوع الانحياز	المصدر	تجلياته في أنموذجنا المحوسب
انحياز البيانات (Data Bias)	تحيز عينة الإدخال	قد يقع إن انتُخبت قواعد الاستدلال من مذهب واحد غالبًا
انحياز التصميم (Design Bias)	بنية المعمارية الرياضية	يقع لأنَّ مبدأ البراءة الأصلية مضمَّن في القواعد
انحياز التفسير (Interpretation Bias)	اختيار طريقة إزالة الضبابية	يقع باختلاف منهج المتشدد/المتوسط/المترخص
انحياز التقويم (Evaluation Bias)	معياري قياس الأداء	يقع باختيار المذاهب الأربعة دون غيرها مرجعًا

وسنُعي في هذه الفقرة بتحليل النوعين الثاني والرابع، إذ هما الأظهر في أنموذجنا، مع إشارة سريعة إلى النوعين الأوّل والثالث.

المطلب الثاني: المعادلة الرياضية لقياس الانحياز

اعتمدنا في تقدير مقدار قرب الأنموذج الضبابي من كل مذهب من المذاهب الأربعة على قياس مقدار الموافقة بين أحكامه والأحكام المنسوبة إلى ذلك المذهب في المسائل المختبرة. والمراد بهذا القياس ليس الحكم على صحة المذهب أو ترجيح أحد الأقوال، وإنما بيان أي المذاهب كان الأنموذج أقرب إلى طريقته في تنزيل الحكم على نوازل الماء المشمس.

ولأجل ذلك استُخدم معامل التشابه الجاكارد (Jaccard Similarity Coefficient)⁽³⁸⁾؛ لأنه يقيس مقدار الاشتراك بين مجموعتين من الأحكام، فينظر إلى ما اتفق فيه الأنموذج مع المذهب، ثم ينسب هذا القدر المشترك إلى مجموع الأحكام التي وقع فيها الاتفاق أو الافتراق معًا. وبعبارة أصولية تقريبية:

(37) Ninareh Mehrabi et al., "A Survey on Bias and Fairness in Machine Learning," *ACM Computing Surveys* 54, no. 6 (2021): 11.

(38) يقصد بمعامل التشابه قياس درجة القرب بين مجموعتين من النتائج، لا من جهة الصواب والخطأ، بل من جهة مقدار الاشتراك بينهما. ويختلف النهج بحسب طبيعة البيانات؛ فمعامل Jaccard يلائم الأحكام الفئوية، لأنه ينظر إلى مواضع الاتفاق بين مجموعتين وينسبها إلى مجموع مواضع الاتفاق والافتراق، أما Cosine Similarity فيكثر استعماله مع المتجهات العددية ودرجات القرب الكمية. وفي مسألة الماء المشمس استعمل هذا القياس لمعرفة أي المذاهب الأربعة أقرب إلى مخرجات الأنموذج الضبابي، أي أيها أكثر موافقة لطريقة الأنموذج في تنزيل الحكم، من غير أن يعني ذلك ترجيح مذهب أو تصويب قول.

فهو لا يكتفي بعدّ مواضع الموافقة، بل يقيسها في ضوء مجموع محلّ النظر، أي في ضوء ما اجتمع فيه الحكماء وما اُفترقا فيه.

وقد طبّقت هذه الصيغة على مئة حالة من حالات الماء المشمس، فظهرت النسب المبينة في الجدول رقم (12). وقد أثّرنا هذا المعامل على غيره من معاملات التشابه، لأن طبيعة الأحكام هنا طبيعة لأن الأحكام في هذا الموضوع تُعامل بوصفها أصنافاً فقهية متميزة، لا مراتب عديدة متدرجة؛ فالمقصود هو قياس موافقة النموذج للمذهب في نوع الحكم، لا قياس درجة الحكم أو مرتبته⁽³⁹⁾.

المطلب الثالث: ضبط البيانات الإحصائية

اُخترنا أن نشتغل على عيّنةٍ قياسيةٍّ من مئة حالةٍ ممثلةٍ لفضاء التغيّرات الكامل، تتوزّع توزيعاً إحصائياً على المتغيّرات الأربعة بالتساوي، تجنّباً للانحياز العيّي (*Sampling Bias*). أنظر الجدول (11). الجدول (11): التوزيع الإحصائي للأحكام التي أنتجها النموذج على مئة حالة.

الحكم الشرعي	عدد الحالات	النسبة المئوية
مباح أصلي	63	63%
مباح	31	31%
مكروه تنزيهاً	6	6%
مكروه تحريماً	0	0%
محزّم	0	0%
المجموع	100	100%

ويلاحظ على هذا التوزيع أن الإباحة بشقّيها (المباح الأصلي + المباح) تُمثّل 94% من الحالات، بينما الكراهة التنزيهية لا تُمثّل سوى 6%، أمّا الكراهة التحريمية والتحرّيم فلم يُسجّل في أيّ حالة. وهذا التوزيع هو الذي سنقيس عليه الانحياز إلى المذاهب الأربعة.

المطلب الثالث: الأحكام المُتوقّعة من المذاهب الأربعة

استخرجنا من المدوّنات الفقهية للمذاهب الأربعة الأحكام المُتوقّعة على فضاء الحالات المئة، بناءً

(39) Sahil Verma and Julia Rubin, "Fairness Definitions Explained," in *Proceedings of the International Workshop on Software Fairness* (New York: ACM, 2018), 1–7.

على القواعد الأصولية والفقهية المعتمدة لدى كلِّ مذهب، ثم استخلصنا التوزيع الإحصائي المُتَوَقَّع لكلِّ مذهب.

ويعرض الجدول (12) نسب الأحكام المُتَوَقَّعة من كلِّ مذهب على الحالات نفسها التي طُبِّق عليها النموذج:

الجدول (12): الأحكام المُتَوَقَّعة من المذاهب الأربعة على فضاء مئة حالة.

المذهب	مباح أصلي	مباح	مكروه تنزيهاً	مكروه تحريماً	محرم
الحنفي	75%	20%	5%	0%	0%
المالكي	55%	30%	12%	3%	0%
الشافعي	25%	35%	30%	8%	2%
الحنبلي	15%	25%	25%	25%	10%

وقد استُخرجت هذه النسب من القواعد الأصولية لكلِّ مذهب على النحو الذي بيَّناه في الفقرة (3)، مع الاستناد إلى المراجع الفقهية المعتمدة لدى كلِّ مدرسة⁽⁴⁰⁾.

المطلب الرابع: نتائج قياس الانحياز

بتطبيق معامل جاكارد على مخرجات النموذج (في الجدول 11) قبالة الأحكام المُتَوَقَّعة من كلِّ مذهب (في الجدول 12)، حصلنا على النتائج المدرجة في الجدول (13).

الجدول (13): مستويات انحياز النموذج إلى المذاهب الأربعة.

المذهب	نسبة التشابه (J)	درجة الانحياز	الترتيب
الحنفي	80.3%	عالي	1
المالكي	78.0%	عالي	2
الشافعي	49.7%	متوسط	3
الحنبلي	38.3%	منخفض	4

المطلب الخامس: التحليل التفسيري للانحياز

السؤال المنهجي الجوهرية الذي تطرحه هذه النتائج هو: لماذا انحاز النموذج إلى المذهبين الحنفي

(40) للقواعد الأصولية المعتمدة في كلِّ مذهب، انظر: محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، 1427هـ)، 1: 190-220.

والمالكي تحديداً؟ وإجابتنا تتأسس على تتبع البنية الرياضية لقواعد الاستدلال في النموذج، حيث نرصد ثلاثة عوامل بنيوية ترفع نسبة الانحياز نحو هذين المذهبين:

العامل الأول: التضمين الخوارزمي لمبدأ البراءة الأصلية

تتضمن قواعد الاستدلال الضبابي في أنموذجنا تطبيقاً تلقائياً لمبدأ «الأصل في الأشياء الإباحة» عند ضعف الدليل، إذ تُحوّل مدخلات الحديث الضعيف والموضوع إلى مخرجات المباح والمباح الأصلي بصورة افتراضية. وهذا التضمين الخوارزمي يلتقي بنيوياً مع المنهج الحنفي في التعامل مع الحديث الضعيف⁽⁴¹⁾، ومع المنهج المالكي في إعمال أصل الإباحة عند فقدان الدليل المُعتبر.

العامل الثاني: الوزن العالي للضرر العملي

أعطى الأنموذج وزناً ترجيحياً عالياً لمتغير الضرر العملي المتمثل في تفاعل (نوع الإناء × زمن التشميس)، وهو ما يلتقي مع منهج الفقه المالكي القائم على «اعتبار المآلات» وعلى المصلحة المرسلّة، حيث الضرر معتبرٌ شرعاً حتّى وإن لم يستند إلى نصٍّ صريح.

العامل الثالث: غياب التشدد في الاحتياط

لا تتضمن قواعد الأنموذج بنيةً صريحةً لـ«الأخذ بالأحوط على جهة الاستحباب لا الإلزام» الذي يُميّز المنهجين الشافعي والحنبلي في الطهارة، حيث يُؤخذ بالحديث الضعيف في الفضائل وفي أبواب الاحتياط. ولذلك جاءت نتائج الأنموذج بعيدةً نسبياً عن المنهج الحنبلي بصفةٍ خاصّةٍ التي تعمل بالحديث الضعيف فيما لا يُعارض الأصول.

المطلب السادس: الانحياز المقصود وغير المقصود

وعلى هذا الأساس يمكن أن نُميّز هاهنا بين نوعين من الانحياز يحضران في أنموذجنا: الانحياز غير المقصود (*Unintended Bias*): وهو الذي وقع في النسخة الأولى من الأنموذج لأننا لم نَعِ ابتداءً. بأن صياغة قواعد الاستدلال على أساس البراءة الأصلية ستقرب مخرجاته من المنهج الحنفي. وهذا النوع من الانحياز يُحلّ بتنويع مصادر القواعد وإدخال متغيرات إضافية تُمثّل منطق الاحتياط.

الانحياز المقصود (*Intended Bias*): وهو الذي يمكن إعماله إن أراد المستخدم أن يستفقي الأنموذج

(41) للتفصيل في المنهج الحنفي تجاه الحديث الضعيف، انظر: مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1427هـ)، 39: 363-364.

وفق مذهبٍ بعينه، وذلك بضبط معاملات الترجيح في القواعد بحيث تُقَرَّب من المنهج المرغوب. وهذه إمكانيةٌ يُتيحها المنطق الضبابي بطبيعته، إذ هو نظامٌ قابلٌ للتدريب والمعايرة⁽⁴²⁾.

المطلب السابع: سُبل تخفيف الانحياز غير المقصود

في حال إرادة بناء أنموذجٍ محايدٍ بين المذاهب الأربعة، نقترح أربعة إجراءاتٍ منهجية:

الإجراء	الأثر المتوقع
إدخال متغيّر «شدّة الاحتياط» (Strict Cautiousness)	رفع نسبة الكراهة وتقريب الأنموذج من المنهجين الشافعي والحنبلي
تعديل قواعد المعاملة مع الحديث الضعيف	إنتاج فضاء أحكامٍ متوزّعٍ بين المذاهب الأربعة
تنوع طرق إزالة الضبابية حسب السياق	السماح للمستخدم باختيار النهج المناسب لاجتهاده
إضافة وزنٍ ترجيحيٍّ للقواعد المذهبية	تقليل هيمنة منهجٍ بعينه على المخرجات

المطلب الثامن: توسيع فضاء المقارنة إلى مذاهب أخرى

نُقرُّ بأن اقتصرنا في هذا البحث على المذاهب الأربعة السيّية يحدُّ من شمولية التحليل، ونوصي في الأبحاث اللاحقة بتوسيع فضاء المقارنة ليشمل:

- المذهب الظاهري عند ابن حزم، الذي يقف بنيويًا في الطرف المضادِّ للمنهجين الحنفي والمالكي.
- المذهب الإمامي الذي يعتمد قواعد أصوليّة مغايرة في التعامل مع الأدلة.
- المذهب الإباضي الذي يحضر فقهه في بعض المناطق العربية ويستحقُّ الدراسة المقارنة.

وهذا التوسيع لن يُضعف نتائج البحث الحالي، بل سيُعزّزها بإضافة نقاط مرجعية جديدة تُتيح فهمًا أعمق للموقع المنطقي للأنموذج بين المدارس الفقهية المتعدّدة.

أظهر هذا التحليل أن الأنموذج الضبابي المُقترح ينحاز بدرجة ذات دلالة إحصائية إلى المنهجين الحنفي (80.3%) والمالكي (78.0%)، وذلك بسبب تضمينه الخوارزمي لمبدأ البراءة الأصلية ولاعتبار المآلات في الضرر، مع غياب نسبيٍّ لقواعد الاحتياط التي تُميّز المنهجين الشافعي والحنبلي. وهذا الانحياز

(42) Jyh-Shing Roger Jang, «ANFIS: Adaptive-Network-Based Fuzzy Inference System,” *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics* 23, no. 3 (1993): 665–685.

متى وُعي به. يصبح أداة تشخيصية تكشف عن البنية المعرفية المضمنة في النموذج، لا عيباً يستوجب الإلغاء. وقد قدّمنا أربعة إجراءات منهجية لتخفيف الانحياز إن أُريد بناء أنموذج محايد، مع إمكانية الإبقاء عليه إن أُريد بناء أنموذج يُمثّل توجّهاً فقهياً بعينه.

خلاصة واستنتاجات ختامية:

أظهرت مراجعة الأحكام الفقهية التي أنتجها أنموذج المنطق الضبابي المحوسب وجود تقارب كبير مع الأحكام الفقهية التي أصدرتها المذاهب الفقهية الأربعة بصدد مسائل ونوازل الماء المشمس، وعدم وجود أمانة على تجاوز الثوابت الفقهية والأصولية بهذا المضمار.

وتبين أن الأنموذج المحوسب، شأنه شأن بقية النماذج الذكية، قد أعلن عن وجود انحياز في الأحكام التي صنعها إلى المذهب الحنفي، أولاً، ثم إلى المذهب المالكي ثانياً في الكثير من أحكامه. وقد عزى هذا الأمر إلى البنية المنطقية والرياضية لقواعد الاستدلال الضبابي في الأنموذج والتي توافقت إلى حد كبير مع المنطق الفقهي والأصولي لهذين المذهبين في معالجة أدلة الأحكام الشرعية عند إصدار الأحكام الشرعية.

أظهرت الدراسة، ومن خلال معالجة تفاصيل مسألة الماء المشمس، أن أنموذج المنطق الضبابي يرتكز إلى آليات منهجية يمكن توظيفها في الاستدلال الفقهي، وهي:

1. المتغيرات اللغوية: تمثل المفاهيم الشرعية غير محددة الحدود مثل الإكراه والضرورة والحاجة بمتغيرات لغوية ذات درجات متفاوتة.
2. دوال الانتماء: تحدد درجة انتماء حالة معينة لمفهوم شرعي معين، مثل درجة انتماء حالة ما لمفهوم «الضرورة».
3. قواعد الاستدلال الضبابي: تربط بين المتغيرات اللغوية لصياغة قواعد استدلالية مرنة مثل «إذا كانت المشقة شديدة، فالتيسير كبير».
4. آليات الاستنتاج: تستخلص الأحكام الشرعية بناءً على تلك القواعد المرنة.

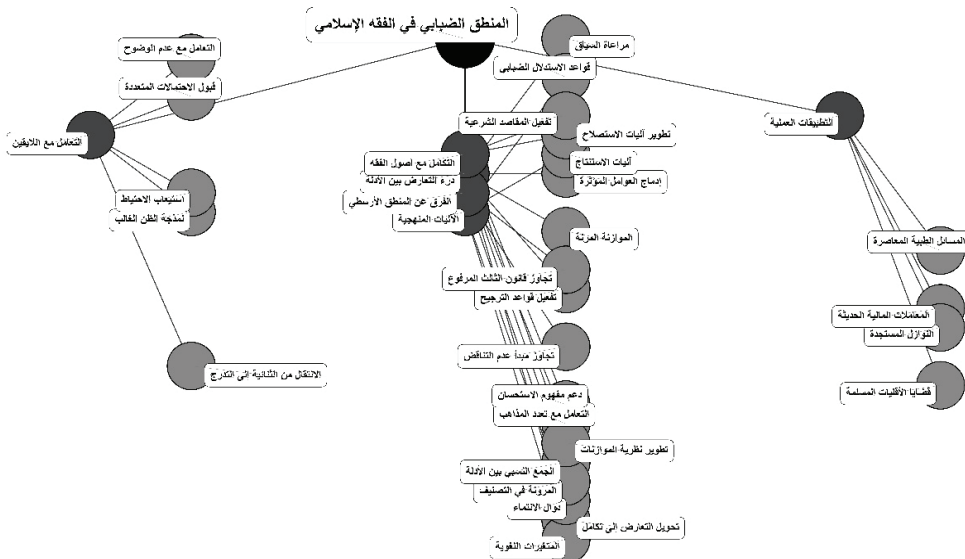
ويكاد يتفوق المنطق الضبابي على المنطق الأرسطي من خلال قدرته على التعامل مع الغموض والنسبية وفق درجات الصدق، بينما يتمسك المنطق الأرسطي بثنائية القيمة التي لا تخرج عن دائرة قيمتي الصدق أو الخطأ المطلقين، كذلك يسمح المنطق الضبابي بالاستنباط المرن حيث تسود درجات متفاوتة من اليقين، الأمر الذي يتوافق مع درجات الظن والاحتمال في الاجتهاد الفقهي. أما على صعيد

التعامل مع تعارض الأدلة الشرعية فإن نظامه الاستدلالي يوفر فرصة أكيدة للموازنة بين الأدلة المتعارضة مع تفعيل قواعد الترجيح بين الأدلة.

ويتوافق المنطق الضبابي الى حد كبير مع مراعاة المقاصد الشرعية وفقه المآلات لقدرة قواعد الاستدلال المنطقي على الموازنة بين المصالح والمفاسد مما يمهد لتطبيق منهجي لمبدأ المصالح المرسلة، وسد الذرائع، واستيعاب العرف المتغير، حيث يمكن لقواعده المنطقية أن تتكيف مع تغير الأعراف والظروف الزمانية والمكانية، وتوسيع دائرة تطبيق فقه الموازنات، والتعامل مع النوازل والمستجدات حيث المسائل التي لا يوجد فيها نص صريح.

الأمر الذي يؤكد على حضور أكثر من فرصة لاستخدام أنموذج المنطق الضبابي في دائرة العلوم الإسلامية، بمفرده، أو من خلال ممارسة دور التكامل مع الآلة المنطقية الأرسطية لدعم الخطاب الفقهي والأصولي.

يعكس الشكل (5) تصوّرًا متكاملًا لفرص حضور المزيد من استخدامات أنموذج المنطق الضبابي في مضممار الفقه وأصوله، وذلك من خلال المحاور التالية:



الشكل (5). الدور المحتمل للمنطق الضبابي في دائرة الفقه وأصوله.

أولاً: التعامل مع الالايقين

يؤسس المنطق الضبابي منهجية للتعامل مع الالايقين تتوافق مع مقاصد الشريعة وطرق الاستدلال الأصولية، وذلك من خلال: الانتقال من الثنائية إلى التدرج، قبول الاحتمالات المتعددة، التعامل مع عدم الوضوح، نمذجة الظن الغالب، واستيعاب مبدأ الاحتياط.

ثانياً: درء التعارض بين الأدلة

يقدم المنطق الضبابي منهجية متكاملة للتعامل مع تعارض الأدلة، تتضمن: الجمع النسبي بين الأدلة، تحويل التعارض إلى تكامل، الموازنة المرنة بين المصالح والمفاسد، تفعيل قواعد الترجيح الأصولي، التعامل مع تعدد المذاهب وتفسيره على أنه اختلاف في درجات ترجيح الأدلة، كما أنه يتيح إدخال عوامل مختلفة في الترجيح مثل مقاصد الشريعة والأعراف.

ثالثاً: التطبيقات العملية

يمكن توظيف المنطق الضبابي في قضايا مستجدة مثل: المسائل الطبية المعاصرة: حيث تتداخل الاعتبارات الشرعية والطبية، والمعاملات المالية الحديثة، والنوازل المستجدة. وبهذا يمكننا أن نعدّ أنموذج المنطق الضبابي، والآليات التي تعتمد في معالجته وتحليله للمسائل الفقهية، منهجية معاصرة تنسجم مع روح الشريعة الإسلامية في مرونتها، مع الحفاظ على أصول الاستدلال الشرعي وضوابطه.

المراجع:

- ابن رجب الحنبلي، ز. د. ع. (1410هـ/1989م). القاعدة الذهبية في المعاملات الإسلامية: لا ضرر ولا ضرار (إ. ح. غيث، محقق) (الطبعة الأولى). دار الكتاب العربي.
- البليقيني، ع. ب. ر. (1434هـ/2013م). الفوائد الجسماء على قواعد ابن عبد السلام (م. ي. ب. منيار، محقق) (الطبعة الأولى). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الديبان، د. ب. م. (1424هـ/2003م). أحكام الطهارة: المياه - الأنية (الطبعة الثالثة). مكتبة الرشد.
- الرّزو، ح. م. (1428هـ/2007م). توظيف آليات المنطق المضطبب في سبر دلالة أقوال نقاد رجال الحديث

النبيوي. مجلة إسلامية المعرفة، 12(48)، 103–130.

الرزّو، ح. م. (2014). *الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية*. مركز دراسات الوحدة العربية.

الزحيلي، م. م. (1427هـ/2006م). *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (الطبعة الأولى)*. دار الفكر.

الزركشي، ب. د. م. (1405هـ/1985م). *المنثور في القواعد الفقهية (ت. ف. أ. محمود، محقق) (الطبعة الثانية)*. وزارة الأوقاف الكويتية؛ شركة الكويت للصحافة.

الزليعي، ج. د. أ. (1418هـ/1997م). *نصب الرأية لأحاديث الهداية (م. عوامة، محقق)*. مؤسسة الريان للطباعة والنشر.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الكويت). (1427هـ/2006م). *الموسوعة الفقهية الكويتية (الطبعة الثانية)*. المؤلف.

References:

Al-Bulqīnī, ‘U. B. R. (2013). *[The great benefits on Ibn ‘Abd al-Salām’s legal maxims]* (M. Y. B. Munayyār, Ed.; 1st ed.). Ministry of Endowments and Islamic Affairs. (Original work published 1434 AH). **(in Arabic)**

Al-Dubayyān, D. B. M. (2003). *[The rulings of purification: Water and vessels]* (3rd ed.). Maktabat al-Rushd. (Original work published 1424 AH). **(in Arabic)**

Al-Razzū, H. M. (2007). Employing fuzzy logic mechanisms in probing the semantic implications of the statements of hadith critics. *Islamiyyat al-Ma’rifah*, 12(48), 103–130. (Original work published 1428 AH). **(in Arabic)**

Al-Razzū, H. M. (2014). *[Islamic epistemic discourse: A digital approach]*. Center for Arab Unity Studies. **(in Arabic)**

Al-Zarkashī, B. D. M. (1985). *[Al-Manthūr on legal maxims]* (T. F. A. Maḥmūd, Ed.; 2nd ed.). Ministry of Awqaf, Kuwait; Kuwait Press Company. (Original work published 1405 AH). **(in Arabic)**

Al-Zayla‘ī, J. D. A. (1997). *[Naṣb al-rāyah for the hadiths of al-Hidāyah]* (M. ‘Awwāmah, Ed.).

Al-Rayyan Foundation for Printing and Publishing. (Original work published 1418 AH). **(in Arabic)**

Al-Zuhayli, M. M. (2006). *[Legal maxims and their applications in the four schools of Islamic law]* (1st ed.). Dār al-Fikr. (Original work published 1427 AH). **(in Arabic)**

Barocas, S., Hardt, M., & Narayanan, A. (2023). *Fairness and machine learning: Limitations and opportunities*. MIT Press.

El Bakly, A. H., Darwish, N. R., & Hefny, H. A. (2020). An approach for inspecting Arabic authorship attribution using the fuzzy logic system. *International Journal of Scientific & Technology Research*, 9(12), 196–204.

Fazelpour, S., & Lipton, Z. C. (2020). Algorithmic fairness from a non-ideal perspective. In *Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (pp. 57–63). ACM.

Güler, İ. H. (2023). An evaluation on Islamic legal thought and fuzzy logic. *Journal of Islamic Review*, 13(2), 919–924. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1266987>

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Z. D. A. (1989). *[The golden principle in Islamic transactions: No harm and no reciprocating harm]* (I. H. Ghayth, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (Original work published 1410 AH). **(in Arabic)**

Jang, J.-S. R. (1993). ANFIS: Adaptive-network-based fuzzy inference system. *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics*, 23(3), 665–685.

Klir, G. J., & Yuan, B. (1995). *Fuzzy sets and fuzzy logic: Theory and applications*. Prentice Hall PTR.

Mehrabi, N., et al. (2021). A survey on bias and fairness in machine learning. *ACM Computing Surveys*, 54(6), 11.

Ministry of Awqaf and Islamic Affairs (Kuwait). (2006). *[Kuwaiti encyclopedia of Islamic jurisprudence]* (2nd ed.). Author. (Original work published 1427 AH). **(in Arabic)**

Nguyen, H. T., Walker, C. L., & Walker, E. A. (2019). *A first course in fuzzy logic* (4th ed.). Taylor & Francis Group.

- Philipps, L. (1993). Vague legal concepts and fuzzy logic: An attempt to determine the required period of waiting after traffic accidents. *Informatica e Diritto*, 2(2), 37–43.
- Sundareswaran, K. (2020). *A learner's guide to fuzzy logic systems* (2nd ed.). Taylor & Francis Group.
- Verma, S., & Rubin, J. (2018). Fairness definitions explained. In *Proceedings of the International Workshop on Software Fairness* (pp. 1–7). ACM.
- Zadeh, L. A. (1975). The concept of a linguistic variable and its application to approximate reasoning. *Information Sciences*, 8(3), 199–201.
- Zadeh, L. A. (1990). The birth and evolution of fuzzy logic. *International Journal of General Systems*, 17(2–3), 95–97.
- Zadeh, L. A. (1995). Discussion: Probability theory and fuzzy logic are complementary rather than competitive. *Technometrics*, 37(3), 271–276.
- Zadeh, L. A. (1996). Fuzzy logic = computing with words. *IEEE Transactions on Fuzzy Systems*, 4 (2), 101.
- Zahedi, M. H., Kahani, M., & Minaei, B. (n.d.). *Fuzzy expert system in determining hadith validity* [Unpublished manuscript]. Faculty of Engineering, Ferdowsi University of Mashhad.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-10-28

تاريخ القبول: 2026-5-14

الإيمان والمعرفة بين كانط وهيغل: الخصومة النقدية والمركب الجدلي

لمرابط اسنيد⁽¹⁾lemrabotteahmedsalime@gmail.com

الملخص:

يُناقش هذا البحث الموقف الهيجلي المبكر من المشروع النقدي لفلسفة كانط، انطلاقاً من الثغرات التي حكمت العلاقة بين مختلف تشكلات العقل ضمن مشروع كانط والدور الذي لعبه كتاب نقد ملكة الحكم بوصفه محاولة لإقامة شرعية التوافق والانسجام بين مختلف ملكات العقل في استعمالاته العملية والنظرية. ضمن هذا السياق تدخل مسألة الإيمان والمعرفة هذا النقاش من جهة الفصل الكانطي بين نظام المعرفة ونظام الاعتقاد، وهي ذات الإشكالية التي انطلق منها هيغل المبكر من خلال كتابي الفرق بين نسق فشته ونسق شلينج (1801) وكتاب الإيمان والمعرفة (1802). حاول هيغل في هذه الأعمال استعادة الوحدة التأملية للفلسفة بعد ما لحق بها من شتات وتشظي، حيث يشكل الموقف من مسألة الإيمان والمعرفة أساس النقد الهيجلي في مرحلة الشباب. ويعتمد هذا البحث منهج التحليل والمقارنة من جهة الوقوف التحليلي على نصوص كل من كانط وهيغل ذات الصلة بالموضوع، ومن جهة أخرى مقارنة موقف الفيلسوفين من الإشكالية المطروحة. تتحدد النتيجة المرجوة من هذا البحث فيما يلي: توضيح أن موقف هيغل من فلسفة كانط وعلى وجه الخصوص مسألة الإيمان والمعرفة اتسم بالطابع النقدي منذ مؤلفاته المبكرة، حيث ظل تركيز هيغل منصبا على تجاوز جملة التمييزات ضمن جغرافيا الفكر التي خلفها كانط، محاولة استعادة الوحدة التأملية للعقل، وتجاوز التقابل الثنائي بين الإيمان والمعرفة وذلك باستعمال مفهوم مركزي في المتن الهيجلي وهو مفهوم النسخ والتجاوز (Aufhebung).

الكلمات المفتاحية:

الإيمان، المعرفة، المركب الجدلي، التجاوز.

1 باحث وأكاديمي حاصل على شهادة دكتوراه في فلسفة الدين جامعة القاضي عياض، موريتانيا.

للاقتباس: اسنيد، لمابط، الإيمان والمعرفة بين كانط وهيغل: الخصومة النقدية والمركب الجدلي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 118-149.

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

OPEN ACCESS

Received: 2025-10-28

Accepted: 2026-5-14



Faith and Knowledge Between Kant and Hegel: Critical Antagonism and Dialectical Synthesis

Lembrabit Sneed⁽²⁾lemrabotteahmedsalime@gmail.com

Abstract:

This study examines the early Hegelian critique of Kant's philosophy, focusing on the tensions within Kant's system between the different faculties of reason and the attempt in the *Critique of Judgment* to legitimize their harmony in both theoretical and practical domains. Within this framework, the problem of faith and knowledge arises from Kant's strict separation between belief and knowledge, a division that Hegel confronted in his early works—*The Difference between Fichte's System and Schelling's System* (1801) and *Faith and Knowledge* (1802)—as he sought to restore the speculative unity of philosophy against its fragmentation. Employing analysis and comparison of Kant's and Hegel's texts, the research highlights how Hegel's youthful writings reveal a consistently critical stance toward Kant, particularly on the issue of faith and knowledge, where Hegel aimed to transcend Kant's conceptual divisions by reasserting the contemplative unity of reason and overcoming the duality of belief and knowledge through the central Hegelian notion of *Aufhebung* (transcendence).

Keywords:

Faith, Knowledge, Dialectical Synthesis, Transcendence.

(2) Researcher and academic, holder of a doctorate in Philosophy of Religion from Cadi Ayyad University, Mauritania.

Cite this article as: Sneed, Lembrabit, "Faith and Knowledge Between Kant and Hegel: Critical Antagonism and Dialectical Synthesis," *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 118-149.

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

مقدمة:

لا يهدف هذا المقال إلى مراجعة الموقف النقدي العام الذي اتخذه هيجل من الفلسفة الكانطية، رغم ما يحمله برنامج كهذا من إغراءات، لكن أيّ معالجة دقيقة لا تقبل في أفق ركام القراءات المعاصرة بناءً مقارنة شاملة تضع المشاريع الفلسفية الكبرى، ضمن محاور مفتوحة. ومن المفيد في دراسة الفلسفة النسقية تحديد نقطة الاشتباك الرئيسة، التي يمكن الانطلاق منها بغية إنارتها، وفتح مزيد من التساؤلات حول الفلسفة النسقية. ويحاول هذا البحث مقارنة النموذج النقدي المحدد بجغرافيا الفكر عند كانط، التي تعزل مسارات التفكير إلى ثنائيات متوازنة، الإيمان والمعرفة، العقل والفهم. في المقابل يأتي النموذج الهيجلي بتقنية المركب الجدلي بحيث يعبر عن الوحدة الجدلية لهذه الثنائيات. إنَّ الفجوة الكانطية تحدد بالنسبة لهيجل الأول، وبشكل أخص في نصي: الفرق بين نسق فشته وبين نسق شلينج (1801) ونص الإيمان والمعرفة (1802) المسار الذي أسس له ذلك المفرق الميتافيزيقي، والذي بات يحكم مسرى تطوّر المثالية النقدية بحيث يتعدى العبارة البسيطة للمقابلة الرئيسة بين الذاتي المطلق والموضوعي المطلق، فيدقق في التركيبة الداخلية لطرفي المقابلة، عندئذ يتضح أن من مهام الفلسفة أن تُزيل الانفصام القائم بين المطلق وبين جملة التقييدات من حيث هي تعيّنات له. لا يستقيم للعقل أن يتعاطى مع المطلق إلا من حيث تجاوز تلك الماهية المفصومة والمتنوعة التي يتمادى الذهن في ترسيخها إلى ما لا نهاية. على هذا الوجه تتضمن مهمة الفلسفة نفي نتاجات الذهن وعلاقاته، وهذا المعنى هو مقصد هيجل في نص الفرق على أنّه يحلّ في مجرى الحياة نفسها من حيث هي نزوع، كلما رسخ بانيان الذهن وتزيّد بهاء، ازداد نزوع الحياة المقبوض فيه كأنه جزء، تحيّرًا وتقلّبًا حتّى يتحلل منه وينفذ في الحرية⁽³⁾.

في سياق الحديث عن العقل والمطلق في الفلسفة الألمانية، يمكن الإشارة إلى تطورين بارزين في هذا المسار، الأول فصل كانط بين الفهم والعقل؛ بحيث تعيّن الفلسفة بوصفها علم العقل لذاته، أما التطور الثاني فيتعلق برفع العقل إلى مصاف المطلق الذي ترادف مع مفهوم الإله لدى رموز المثالية الألمانية. ضمن هذا السياق تركزت أعمال أقطاب المثالية الألمانية من فيخته إلى شلينج، وهيجل، والذي شكّل مؤلفيه، الفرق بين نسق فشته ونسق شلينج، والإيمان والمعرفة، محاولة لتجاوز التناقض الكانطي بين العقل النظري والعقل العملي وبين الإيمان والمعرفة، من هنا يبرز أحد المفاهيم الأساسية في المتن الهيجلي وهو مفهوم النسق والتجاوز (Aufhebung).

(3) فريدريك، هيجل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة وتقديم، ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص 81.

ما سيعمل عليه هذا البحث، هو توضيح محاولة هيجل تجاوز التقابل الذي أنتجته الفلسفة النقدية، بين الإيمان والمعرفة، من هنا تنبع الإشكالية التي يعالجها هذا البحث، وهي كيف استطاع هيجل تجاوز مجموعة التناقضات التي حكمت مسار الفلسفة النقدية؟ وعلى وجه الخصوص ذلك التناقض الذي ينبع من العلاقة بين الإيمان والمعرفة؟ وبين العقل النظري والعقل العملي؟ من أجل تحيين هذه الإشكالية لا بُدَّ من الإجابة على جملة من التساؤلات الفرعية ضمن أي سياق يأتي الحديث الكانطي عن تنوع وحدة العقل رغم تنوع استعمالاته؟ وكيف تتجلى مركزية السؤال حول الإنسان في فلسفة كانط بوصفه سؤال الأسئلة (Question of all questions) ضمن هذين السؤالين، سؤال العقل وسؤال لإنسان يتحدد موقف كانط من الإشكالات العملية المرتبطة بمنزله العلاقة بين الإيمان والمعرفة، في المقابل تفرض القراءة الهيجلية لفلسفة كانط تحديًا مغايرًا، يتعلق بالطابع الجدلي للتفكير، ذلك أنَّ هيجل حاول الانتقال من التناقضات الحاكمة للعقل للوصول إلى مركبات جدلية، من مهمة هذا المركب الجدلي أن يضبط مختلف مسارات التفكير وعلى رأسها جدلية الإيمان والمعرفة. لعلَّ من النتائج التي يروم المرء تحصيلها من هذا البحث، هي أنَّ كانط قد زرع بذور التركيب الجدلي من خلال إبراز أنَّ التقابلات القائمة موضوعيًا بين الإيمان والمعرفة وبين النظر والاعتقاد، عائدة إلى طبيعة العقل نفسه بما يحتويه من تمايزات، من هنا يأتي الدور الهيجلي من خلال اعتماد منهج جدلي يقوم على وحدة التناقضات.

من أجل الوصول إلى هذه النتيجة يعتمد هذا البحث على منهجي التحليل والمقارنة، وتتوزع مباحثه على النحو التالي؛ المبحث الأول: كانط؛ وحدة العقل وتنوع استعمالاته، المبحث الثاني، الفلسفة النقدية وسؤال الإنسان، المبحث الثالث، هيجل المبكر نقد الأثر الكانطي واستعادة الوحدة النسقية، المبحث الرابع، الذات والمفهوم هيجل واستعادة التذوت والمبحث الأخير، الإيمان والمعرفة من الرفع الكانطي (aufheben) إلى النسخ الهيجلي (Aufhebung).

المبحث الأول: كانط: وحدة العقل وتنوع استعمالاته

يستهل دولوز كتابه حول فلسفة كانط النقدية، بتعريف كانط نفسه للفلسفة باعتبارها «علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري»⁽⁴⁾. يُشكل دولوز حول هذا التعريف مجموعة من الخطوط التأويلية المتشابكة حول الفلسفة النقدية، ترتبط جميعها بضرب خاص من العلاقة التكاملية بين الملكات العقلية عند كانط.

(4) جيل، دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت 1997، ص 5.

تتشارك المصالح المتعددة والمتجاورة للملكات، ضمن خريطة نقدية تحدد كل ملكة، إنَّ الجغرافيا الكانطية كما خرجت بالتضاد مع الشطط الذي وقعت فيه الفلسفة الحديثة بطرفيها العقلاني والتجريبي، بحيث أعلت من شأن إحدى المصالح على البقية، فثمة إذن مصالح متعددة للعقل تختلف من حيث الطبيعة وتشكل منظومة عضوية مترتبة، والخطأ الذي وقع فيه العقلانيون أنهم افترضوا طغيان المصلحة التفكيرية على بقية المصالح الأخرى⁽⁵⁾.

ولا يمكن البتة تأمل الطبيعة الحاكمة لمصالح العقل الكانطي بمجمله أو بتجلياته المختلفة دون التوقف عند النقد الثالث كونه الجسر الرابط لمختلف ملكات العقل، بحيث لا يتاح فهم الاشتغال الترابطي بين النقد الأول والثاني دون أخذ نقد ملكة الحكم مأخذاً جدياً كما يقول أندرو وارد (Andrew ward)⁽⁶⁾.

يشير ألكسيس فيلينينكو في تقديمه لترجمة النقد الثالث إلى أنَّ نقد الشعور هو بمثابة مدخل إلى التواصل والبيداتية «فالإنسان بتأكيدهِ لشعوره إنما يتخطى ذاته ليصل إلى الآخر»⁽⁷⁾.

من المعلوم أنَّ النقد الثالث يتكون من قسمين، الأول عن نقد ملكة الحكم الجمالية، والثاني حول نقد ملكة الحكم الغائية، ولكن يهمننا التوقف أولاً عند التصدير والمدخل الذي خصصه كانط لهذا الكتاب، حيث يوضح كانط أنَّه بعد أن أبان النقد الأول عن عدم إفادة العقل في معرفة الأشياء بذاتها واقتصر إدراك ظواهر الأشياء على الفهم وأوكل إلى العقل العملي المحض مهمة التشريع الأخلاقي، يبحث النقد الثالث إمكانية صوغ مبادئ قبلية خاصة بملكة الحكم إننا إذن أمام مهمة محددة هي في الأصل مهمة تأسيس أكثر من كونها مهمة ربط والتأسيس في النقد الثالث هو تأسيس بغاية الربط النسقي الذي يستحيل معه الاتساق العام لفلسفة كانط إلى سيستام من التعمير الفلسفي المحكم والصارم (Rigoureuse).

يحدد كانط دور ملكة الحكم بما هي أداة وصل قسيمي الفلسفة إلى بعضهما ببعض، وهي حلقة التوسط المحورية بين الفهم والعقل ولها كامل الصلاحيات ضمن الأسرة الملكاتية بما هي مشرعة قبلياً، وهنا يحضر التمييز الكانطي المهم بين الاستقلالية (Autonomie) والتشريع الذاتي (L'heotaunomie) فالأولى تفرض قوانينها على الطبيعة، والثانية تشرّع لنفسها من أجل تفكيرها في الطبيعة على غرار ملكة الحكم⁽⁸⁾، بالانتقال إلى الجزء الثاني من الكتاب الذي يحتل دون ترتيب المكانة الأهم خاصة

(5) دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 14-15.

(6) Ward, Andrew, (2006). Kant the three critiques First published in by Polity Press p,183.

(7) نقلاً عن غانم هنّا، تقديم ترجمة نقد ملكة الحكم، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005، ص 43.

(8) كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 85.

بالنسبة لموضوع هذا البحث نجد كانط يتساءل في فقرة محورية ضمن أي اختصاص تندرج مسألة الغائية (Téléologie) هل هو علم الطبيعة ام اللاهوت ؟

ينتهي كانط إلى أنّ «الغائية كعلم لا يمكن أن تدرج تحت أي من هذين العنوانين بل هي من خصال النقد ونقد ملكة الحكم على وجه الخصوص»⁽⁹⁾.

إنّ مفهوم الغائية في النسق الكانطي على العموم، وفي الجزء الثاني من نقد ملكة الحكم خاصة هو من الخطورة بمكان بحيث تجذب قوته إليها مختلف الملكات التي تتجند كلها وتتوحد في خدمة غائية هيومانية، ليست مقرونة بحال من الأحوال بأي تصور تقليدي للغائية. ويتساءل كانط «أي شيء سوى الإنسان نفسه يستحق أن يكون غاية بذاتها ولذاتها، فمن دون الإنسان تكون الخليفة نفسها مجرد صحراء، ولا يمكن اعتبار الإنسان نفسه غاية للطبيعة إلا بوصفه متحررا من ضرورات الطبيعة الحسية، من هذا المنطلق فقط يمكن الحديث عن الكائن الأصلي بوصفه صانعا أخلاقيا للكون»⁽¹⁰⁾. يطرح أميل برييه معضلة الفجوة الكانطية مبيّنا مركزية النقد الثالث، فالنقدان الأولان يفصلان بين عالم الطبيعة وعالم الحرية، وقد جاء النقد الثالث كورشة توحيد معقدة اشتغل من خلالها كانط على تنسيق فلسفته النقدية، بحيث تصبح نظرية كانط في الحكم بمثابة المعادل الميتودولوجي لنظرية المشاركة عند أفلاطون⁽¹¹⁾.

أما لوك فيري فيرفع دور النقد الثالث إلى مصاف الربط بين الإنساني والإلهي (Humanité et divin-ité) على اعتبار أنّ إعادة طرح الصيغة الكانطية للحكم الذوقي أو نظرية الجمال (Théorie de beauté) يعيد تشييد الدلالة الإنسانية لعصر التنوير بأكمله⁽¹²⁾، من حيث استعادة مبدأ الذات في حكمها على الطبيعة وتوكيد فرادة الحكم الذوقي نفسه، فالذوق لا يدّعي غير الاستقلال في الحكم وإن جعل من أحكام الآخرين مبادئ معينة لأحكامه يكون قد استبدل [الاستقلال] بالرضوخ لأحكام الآخرين⁽¹³⁾.

إذا كان نيتشه يصف تأكيد كانط على ضرورة خلو القيمة الجمالية من أي مصلحة (Sans intérêt) بأنها سذاجة ضحلة لقس ريفي⁽¹⁴⁾، فإنّ إطلاقية الحكم الذوقي عند كانط ليست بذلك المعنى المفارق

(9) كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 79.

(10) إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 86.

(11) أميل، برييه، تاريخ الفلسفة الجزء الخامس، ترجمة جورج طرايبيشي، ص 295.

(12) Luc ferry une lecture de des trois critiques, oup. Cit. p 118

(13) كانط، نقد ملكة الحكم مصدر سابق، الفقرة 32.

(14) فريدريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2010، المقالة الثالثة، الفقرة السادسة.

الذي صوّره نيتشه، فهي وإن خلت من أي قيمة مصلحة بحصر العبارة، فإنها مع ذلك لا تفتقد الغاية أخلاقية.

خصص كانط فقرة محورية من الجزء الأول من النقد الثالث بعنوان: الجمال كرمز للأخلاق، وهي حجة أساسية في التوجه الذي يتأسس عليه هذا البحث وهو أنّ فسيفساء الملكات الكانطية تتنازل كلها لصالح العقل العملي، بما له من رمزية أخلاقية شكل النقد الأول توطئة لها، وبرهن النقد الثالث على جدارتها كما يقول كانط «الجميل هو رمز أخلاقي وعلى هذا الأساس يدّعي توافق الجميع، وفيه تشعر النفس في الوقت نفسه أنها ازدادت نبالة من نوع ما، وسمت فوق مجرد الاستعداد للشعور باللذة بواسطة انطباعات الحس»⁽¹⁵⁾.

تنبني على هذه المقاربة مسألة بالغة الأهمية وهي أنّ شرعية التوافق التي يدعيها الحكم الذوقي هي في جوهرها شرعية أخلاقية، على النحو الذي يكسب فيه الواجب الأخلاقي ضرورته وكليته باعتبار صلاحية التشريع التي يحظى بها. يتضح أيضاً أنّ كانط لا يميز بين المطلق والمشروط أو أي محاولة للارتقاء نحو الكلي والضروري إلا إذا كانت هذه المحاولة مؤسسة وفق مصلحة مثمرة للعقل العملي، لا يخفي كانط هذه الريادة الخاصة للعقل العملي ونجده يعبر عنها في ميدان مغاير وهو ميدان فلسفة الدين حين يضع معيار التّفكّر الفلسفي في الدين، معتبراً أنّ التقرير العقلي للعقيدة هو كونها نابعة من مصلحة العقل العملي وليست مستندة إلى أي مفهوم نظري أو برهاني.

بالعودة إلى النقد الثالث نجد كانط يماهي في الاستعمال العادي للغة بين الاصطلاح الأخلاقي وبين والتعبير الجمالي فكثيراً ما نعت الأشياء الجميلة بتعابير ذات منشأ أخلاقي فنقول عن الأشجار والمعمار أنها رائعة وضخمة وحتى الألوان توصف بأنها بريئة ومتواضعة، وفي تعبير خطير يقول كانط «كأنني بالذوق يمكننا من الانتقال من الإثارة بالحواس إلى المنفعة الأخلاقية»⁽¹⁶⁾. أدلى كانط بهذا التعبير المهم في نهاية الجزء الأول من نقد ملكة الحكم، أي نقد ملكة الحكم الجمالية، وهو ما يمكننا من التنبيه على ملحوظة طريفة لم نعتد لها من اهتمام لدى أغلب قراء كانط وهي أن فيلسوف كوينسبرغ يحرص في نهاية أغلب مؤلفاته الأساسية (نقد العقل المحض - نقد ملكة الحكم - الدين في حدود مجرد العقل) على بيان مدى فائدة الموضوع المدروس بالنسبة للعقل العملي وكيف يمكنه المساهمة في تعزيز الأسس القبلية للنسق الأخلاقي.

(15) إيمانويل، كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 59.

(16) إيمانويل، كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 59.

يعتقد سباستيان غاردنر أنَّ أولوية العقل العملي عند كانط مردها قدرة هذا الأخير على حسم النزاعات التي فشل الأول في الانتهاء منها، فالمصلحة العملية والمباشرة هي التي تمنح للعقل العملي ريادته⁽¹⁷⁾. إن المشروع الأخلاقي داخل النسق الكانطي وعلى الضد من ديكرت ليس مشروعاً جانبياً غايته الوصول إلى مسكن مؤقت ريثما يكتمل البناء النظري. وإنما البناء النظري عند كانط هو بحد ذاته وسيلة للوصول إلى اليقين الأخلاقي باعتباره الأساس المشترك بين البشرية جمعاء. على العكس من السباحة الترانساندنتالية التي ينهمك فيها العقل النظري ويترك العامة من البشر حيارى أو مجرد متفرجين على حلبة صراع لا ينبري لها سوى كبار الدوغمائيين ممن أوغلو في خفايا الجدل، يبرز القانون الأخلاقي كمشارك كلي وعمومي يتسنى للمرء إدراكه دونما إيغال نظري.

يصف جون رولز في مقاله حول كانط (1989) الأخلاق الكانطية بالبنائية (Constructivism) التي تتقوم وفق ضرب فريد من الحدس العقلي الخلاق (Rational intuitionism) ينتهي رولز إلى اعتبار التمييز بين العقل النظري والعقل العملي قائم على مراعاة كانط للطبيعة المزدوجة للموجود البشري نفسه، إن طبيعة العقل النظري تخاطب البعد الإستمولوجي للإنسان، والذي لا يمكن أن ينفك من إطاره الإمبريقي، أما العقل العملي فهو بطبيعته لا يحتاج إلى برهنة عقلية (Has no deduction) كونه يخاطب الموجود البشري، من جهة طبيعته العقلية الخالصة من كل سائبة إمبريقية⁽¹⁸⁾.

ربط كانط في كتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بين الإلزام الأخلاقي نفسه، وبين الأساس القبلي للممارسة الأخلاقية «فقاعدة الإلزام لا ينبغي لها أن تلتبس في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه بل إنَّه لا بُدَّ من البحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها فمن المستحيل بحال من الأحوال أن نجد عن طريق التجربة حالة واحدة قامت فيها مسلمة الفعل بشكل يتفق مع الواجب»⁽¹⁹⁾.

يتضح من هذا القول أنَّ كانط يبتغي من وراء التأكيد على نقاء الأخلاقية من رواسب الإمبريقية أن يكتسب الفعل الأخلاقي شرطه المطلق، فالأساس الذي تنبني عليه القيمة الأخلاقية يتعين من خلال الفصل بين المشروط والمطلق، وهو فصل يحرص كانط أن يختم به مؤلفه الأول في الفلسفة العملية هذا المؤلف الذي يؤدي الدور نفسه الذي أدّاه كتاب مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً

(17) Sebastian Gardiner (1999) Kant and the critique of pure reason First published by Routledge p. 207.

(18) John rowls (1989) them in Kant's moral philosophy, on Kant transcendental deduction three critique and opus posthum by the Board of Trustees of the Leiland Stanford Junior University p. 106.

(19) إيمانويل، كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثالثة، بدون سنة طبع، ص 66.

بالنسبة للنقد النظري، إلا أن الأول جاء على شكل ملحق للعقل النظري في حين جاء الثاني كتمهيد مسبق للعقل العملي وبغرض الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيق الأخلاق. يعيّن كانط الغرض من قيام ميتافيزيقا الأخلاق من حيث هي وسيلة ارتقاء ترفع من أصالة مبدأ الأخلاقية، حيث «إن في صفاء منشئها تكمن جدارتها التي تجعلها صالحة لأن تكون أسس المبادئ العملية وأننا في كل مرة نضيف إليها عنصراً تجريبياً إنما نسلها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة»⁽²⁰⁾.

ما بين نص تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (1785) وظهور النقد الثاني (1788) أصدر كانط مجموعة من الأعمال المتفاوتة من حيث الحجم والمضمون، منها فكرة عن العرق الإنساني (La notion de race humaine: 1785) وملاحظات صغيرة على نظرية هوفلاند عن الحق الطبيعي، (De l'essai de «G. Hufeland sur le principe du droit naturel» 1786).

يهمنا في هذا المقال الأخير تتبّع كيفية التعامل الكانطي مع معالجة هوفلاند لمبدأ الإرادة الحرة، فأول ما ينبه إليه كانط أن هوفلاند سعى في تعضيد الأصل الصوري للحرية بمعطيات إمبيريقية تكون بمثابة استدلال واقعي على فكرة الإرادة الحرة، وهي محاولة أقرّ كانط بفشلها القاطع، لأن قواعد الاستدلال الصورية والحدسية لا يمكن أن تتعين وفق المعطى الحسي⁽²¹⁾.

بعد ذلك بعام أصدر كانط مقال التوجه في التفكير (Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée) 1787 يرسم كانط في هذا النص علامة رئيسة للتوجه العملي في التفكير هذه العلامة هي الحاجة الأصلية والمحاثة للعقل نفسه.

إن ما يسميه كانط بأحقية الحاجة العقلية (Le droit du besoin de la raison) هو ما يؤسس مبدأ الأخلاقية برمته ويقتبس منه النقد العملي شرعيته الأصلية، فهذه السلطة الأصلية لأحقية الحاجة هي التي تدفع العقل إلى أن يرضى بالمسلمات والفروض التي لا يستطيع ادعاء معرفتها بواسطة مبادئ الموضوعية. تشرعن الحاجة المحايثة مبدأ التجاوز الدقيق للحدود النظرية إلا أنها في الوقت ذاته لا تجيز أي ضرب من القفز الترانساندانتالي الذي يروم الاستنجاذ بنمط من الصياغة الروحية لمبادئ الطبيعة كبديل عن القوانين الحاكمة للعالم الفينوميني.

يحدد كانط في نص محوري من هذا المقال الحدود التشريعية التي تفرضها الحاجة المحايثة للعقل قائلاً «إن حاجة العقل من حيث استعماله العملي هي أشد أهمية [من حاجته في الاستعمال النظري]

(20) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق مصدر سابق، ص 75.

(21) Kant de l'essai de G. Hufeland sur le principe du droit naturel traduction de Jules Barni en 1853 arvensa édition 2020.

لأنها لا مشروطة ولأننا نضطر إلى افتراض وجود الإله ليس فقط عندما نريد إصدار حكم، بل لأننا ملزمون بإصدار حكم ذلك أن الاستعمال العملي الصرف للعقل يقوم على الإلزام بالقوانين الأخلاقية، وتؤدي جميعها إلى فكرة الخير الأسى الممكن في هذا العالم أي الخلقية. لا يمكن للخير الأسى أن يصير ممكنًا إلا بالحرية، وتؤدي القوانين الأخلاقية من جهة أخرى إلى أمر لا يتوقف على الحرية الإنسانية فحسب، بل يتوقف على الطبيعة إنها تؤدي إلى السعادة القصوى والحال أن العقل في حاجة إلى التسليم بمثل هذا الخير الأسى وإن كان تابعًا⁽²²⁾.

يؤكد هذا النص على مسلمتين رئيسيتين في الاستعمال العملي للعقل عند كانط، المسلمة الأولى أن هذا الاستعمال ليس مطلقا بل هو محكوم بنظام المصالح العملية، وأن غايته المركزية هي بناء الأفق الميتافيزيقي للأخلاق الصورية، أما المسألة الثانية فهي أن هذا النص يحدد المفاهيم المركزية في الأخلاق الكانطية أعني الحرية والإله والإلزام الأخلاقي وأخيرا السعادة.

إن هذه المفاهيم ليست متجاوزة قدر ماهي تراتبية من حيث القيمة والاستعمال، وهو ما يفصل فيه كانط عند استهلال النقد الثاني فمفهوم الحرية يبرز بقية المفاهيم الأخرى من حيث هو الشرط الوجودي للقانون الأخلاقي في حين أن بقية المسلمات الأخرى ليست سوى شروط استعمال لهذا القانون⁽²³⁾.

المبحث الثاني: الفلسفة النقدية وسؤال الإنسان

ليست صدفة أن يختزل كانط أسئلة النقد الثلاثة من جهة اعتبارها أوجها وتمظهرات لسؤال واحد هو سؤال الأسئلة (Question of all questions) ما هو الإنسان؟ ذلك السؤال الذي تتعذر الإجابة عنه دون إمعان رصين في مختلف الأبعاد المكونة لهذا الموجود ذو الطبيعة المزدوجة، بما في ذلك أسئلة العلم الفيزيقي والرياضي، التي وإن بدت بعيدة عن سؤال المعنى الإنساني إلا أنها تدخل في صميم الممارسة الإنسانية؛ لأن العلم مراس إنساني والطبيعة نفسها لا يمكن أن تقن دون الإسهام البشري فهي تحتاج من حيث تطبيقها إلى سيماء وكثرة جوهرية وإلى نظام للأجزاء معين قبلًا بالمبدأ الذي يفرض غاية للمنظومة⁽²⁴⁾.

(22) إيمانويل، كانط، ماهي الأنوار، ترجمة وتعليق، محمود بن جماعة، دار محمد على للنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2005، ص 105.

(23) إيمانويل، كانط، استهلال نقد العقل العملي، ترجمة، ناجي العونلي، دار جداول للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

(24) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 803.

إنَّ الإنسان هو المنطلق والغاية بل وهو المنهج أيضاً فالإنسان عند كانط كما يذهب -حمادي بن جاء الله- يُقبل على العالم تصوريا باستعاضة الأشياء الماثلة في الحس بتصورات قائمة في الذهن وتوسط الخيال وكأنما هو يجعل الأشياء ماثلة أمامه بمجرد تمثيلها ومن ثم حُق لنا أن نعرف الإنسان لا بكونه حيواناً ناطقاً بل هو الأصح حيوان رامنز⁽²⁵⁾، إذا كان الأمر كذلك في ميدان المعرفة فكيف تراه يكون في الاخلاق والجمال؟

إنَّ استحضار سؤال الإنسان عند كانط من جهة ما هو المعنى الكلي للمشروع النقدي ضمن مسعاه الكوني لاستعادة الإنسانية من مقصلة التفسيرات الآلية للكون والوجود البشري، لا يتأتى دون تصويب خاص حول الدلالة الإنسانية للفلسفة عند كانط فالفلسفة مثلها مثل مفهوم الإنسان ليست معطاة في أي مكان في الواقع، إنما يُبحث عن الاقتراب منها بشتى الطرق فلا يمكن تعلم التفلسف من حيث هو ممارسة تقدم مبدئاً عامة على موضوعات بهدف إثباتها أو رفضها.

يمكن أن نلاحظ في محاولة كانط لتحديد ماهية الفلسفة بالنسبة للإنسان أننا أمام نص هارب، فكما جاءت الإجابة على سؤال الإنسان ضمن رزنامة من التساؤلات المنهجية والنسقية بغية جمع خيوط هاربة؛ فإن الأمر ينطبق تماماً على المعرفة الفلسفية، فنحن لسنا أمام معنى قائم بموضوعه بقدر ما تتحدد الممارسة الفلسفية باعتبارها علم العلاقة بين كل معرفة مع الغايات الجوهرية للعقل البشري⁽²⁶⁾ (Theologia rationis humanae).

إنَّ راحة المعنى الكانطي تستحدث للفلسفة صورة تركيبية تواصلية، إنها العلم الذي يحكم كل شيء دون أن يكون في شيء، وليس الفيلسوف فنان العقل، بل هو على الأصح مشرع العقل البشري لذلك سيكون من التجني أن يدعي المرء صفة الفيلسوف؛ لأنها كما الإنسان الكامل صورة عن أصل لا يقوم إلا في الفكرة، كما يسمح مثال الفيلسوف بالفكرة التشريعية نفسها التي توجد في كل مكان وفي كل عقل بشري كمفهوم كوني يرقى بالعقل البشري نحو غاياته الجوهرية ووحدته المنظومية⁽²⁷⁾.

يطرح باتريك لونغنيس نمطا فريدا من العلاقة بين القيمة التفكيرية للأشكال المنطقية في النقد الأول، من حيث أهميتها في تقويم التفكير مقابل عدم نجاعتها في المعارف الحاقة للعقل النظري بيد أن هذه الأشكال المنطقية هي نفسها التي يستعين بها كانط في الحكم الأخلاقي والخبرة الجمالية،⁽²⁸⁾

(25) حمادي بن جاء بالله، المحايثة والتعالى في مقاربة المسألة الدينية ضمن كتاب فلسفة الدين قراءات في النظرية والإشكال، ندوات مؤمنون بلا حدود، 2014، ص 541

(26) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 807.

(27) كانط، نقد العقل المحض، مصدر السابق، ص 808.

(28) Beatrice Longuenesse, (2005) Kant the human standpoint, university press, p 11.

بمعنى أن كانط لا يتخلى عن الموقف الإنساني (Human standpoint) لا في الطبيعة ولا في الأخلاق والجمال، ويتضح هذا المنزع الصوري لدى كانط في النقد الثالث فيما يسميه كانط بالتمثل المنطقي لغائية الطبيعة، وعلى أساس هذا التمثيل يقوم تقسيم ملكة الحكم إلى ملكة جمالية وملكة غائية، تستهدف الأولى الحكم على الغائية الشكلية بواسطة الشعور بالذلة أو الألم أما الثانية فتعنى بالحكم على غائية الطبيعة بواسطة الفهم أو العقل⁽²⁹⁾.

إنَّ صفة التشريع من حيث هي المقوم الجوهرى للعقل البشرى تسلك ضرباً من التشظي الوظيفي، فيكون دور الفهم محصور في التشريع القبلي للطبيعة، في حين يشرع العقل من حيث هو «ملكة المبادئ» للحرية وللسببية العقلية المنبثقة منها، والحال أنَّ دور ملكة الحكم هنا هو التوسط أو الربط إنه على الأصالة دور «إنساني» ترجيحي يهدف في الأساس إلى إعلاء السببية العقلية والحرية الإنسانية على الطبيعة الحسية، ولكي يتحقق التأثير الحاسم لمفهوم الحرية -على العالم الحسي- والذي هو الغاية النهائية التي يجب أن توجد لا بُدَّ أن يتحقق شرط الإمكان الإنساني في الطبيعة وذلك بالضبط هو ما توفره ملكة الحكم على نحو قبلي⁽³⁰⁾.

إذا كانت مهمة الفيلسوف النقدي هي التشريع فإن هذه الشريعة الفلسفية لا تقوم إلا بعد ترسيم موضعي لمختلف ملكات العقل، ومجال اشتغال كل ملكة على حده من أجناس المعارف وأنواعها على نحو يتجاوز الطريقة المدرسية أو الطريقة الشعبية وتبقى الميتافيزيقا فضلاً عن دورها التأسيسي في الطبيعة أو الأخلاق الوحدة النسقية التي لا يستغني عنها الإنسان واللافت أن كانط يقدم لتاريخانية الميتافيزيقا التي نُصِّبت في النسق النقدي لتمارس وظيفة الرقيب الذي يوفر الوفاق والنظام ويحفظ الأبحاث الجريئة للعقل البشرى عن أن تبتعد عن أهدافها الكبرى⁽³¹⁾. بعد أن كانت حلبة مصارعة تتنازعها الصراعات اللامحدودة وتكاد تنهار أمام هجمات البرابرة، إنَّ مهمة الفلسفة النقدية في إنقاذ الميتافيزيقا هي على الأصح محاولة لاستعادة المعنى الإنساني على النحو الذي سيعبر عنه هيجل بنبرة تحذيرية في وجه الشعوب التي تهمل ميتافيزيقاها.

إنَّ رهان الكانطية في استعادة الميتافيزيقا يتضح أنَّه محاولة في رفعة الإنسان عبر توكيد طبيعته الأصلية، وتنقية هذه الطبيعة التي بات تنفيذها موضحة عصر تخلق عن أسباب رفعته، لكن استعادة المعنى الإنساني في الفلسفة النقدية لا يتبدى عبر براديغم الوحدة الكلية للوجود كما عند سبينوزا

(29) كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 92.

(30) المصدر السابق، الفقرة 9.

(31) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 816.

أو حتى منزع الترابط الجدلي للموجودات كما عند هيجل وهو ما يلاحظه بطرافة فرانسوا شانيت في ميتافيزيقا الميتافيزيقا⁽³²⁾ (La métaphysique de la métaphysique).

إنَّ غاية كانط من استعادة الميتافيزيقا لا تتم إلا بتحقيق نوع من العزلة الملكاتية (Lisolation de facultés) وهذا العزل لا يمكن أن يُفهم في اللغة الكانطية إلا باعتباره تأصيلاً للشرعية الميتافيزيقية والترانسندنتالية لاستعمال العقل والهيمنة الإجرائية على مختلف ملكاته.

إنَّ استعادة الإنسان لمركزيته الأخلاقية دون الفيزيقية يأتي في صميم الثورة الكوبرنيكية التي أعلن عنها كانط من حيث الرهان على العقل في محاكمة ذاته وتوكيد ذاته في الوقت نفسه، فالعقل مطالب بالنقد ثم التشريع وتلك مهمة لا يمكن أن يطلع بها غير المعنى ذاته الذي يحقق المعنى من وجوده على الأرض لكن هذا المعنى لا يستكمل إلا تحت مظلة الروح الموضوعي بالتعبير الهيجلي هو في قاموس الفلسفة النقدية يعني التحقق التاريخي للمعنى البشري ضمن ممارسة كونية لفعل التعقل الذي من اشتراطاته الأصلية أن يخضع للصياغة الكونية، وهي تشمل في أسى تجلياتها الأفق الاعتقادي الذي ينخر سؤال المعنى لذلك جاء كتاب الدين في حدود مجرد العقل (1793) ضمن مسعى الرفعة الإنسانية الذي تبناه كانط وجعله مفتاح القول الفلسفي في الدين باعتبار أن كل مسلك اعتقادي إنما ينبع من حرية الإنسان وذاتيته المتعالية، فلم يعد القول في المعاني الدينية يؤسس التخلق البشري بل إن الذات الأخلاقية هي التي تؤسس المعنى الديني⁽³³⁾.

وصل المسار الذي أسس له هوبز إلى نهايته مع كانط من حيث تعزيز الفاعلية البشرية في وجه المقالة اللاهوتية واعتبار الأخيرة داخلة ضمن نظام المصالح البراغماتية ومعززة له من حيث يشكل الدين عنصراً أساسياً للحياة السياسية وليس من الفطنة على الإطلاق القضاء عليه لما يمكن أن ينبثق عن ذلك من إلحاد أشد خطراً على الدولة⁽³⁴⁾.

إذا كان هوبز كما يقول هانس كولر هو الذي وضع الدين على جدول أعمال الفلاسفة بعد ما عاينه من شتات واحتراب لا يمكن إلا أن يكون فيه الدين عامل توحيد وإجماع، فإن كانط هو من وضع الدين على محك التبرير أمام الأخلاق فقد قلب كانط التعليل بين الأخلاق والدين رأساً على عقب⁽³⁵⁾ بحيث صارت الإنسانية هي الشرط الوجودي لإمكان التدين ولم يعد ممكناً بعدُ قيام نماذج من التدين المنافية لجوهر المعنى الإنساني وهو الحرية.

(32) François-xavier chenet, (2008) la métaphysique de la métaphysique, Philopsis éditions numériques, p, 4-5.

(33) يوسف، بن عدي، التأسيس النظري والمهجي لفلسفة الدين، من أبي نصر الفارابي إلى كانط، فلسفة الدين قراءات في النظرية الإشكال، مرجع سابق، ص 292.

(34) فتحي، المسكيني، تقديم، ترجمة كتاب الدين في حدود العقل، دار جداول للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

(35) هانس، صاندل كولير، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة ألبان، العدد الثالث، 2017.

إذا كان هابرماس يرى في هيجل كماله الوعي التاريخي للحدث بذاتها، وأنَّ الفلسفة الكانطية تعبر بامتياز عن القرن الثامن عشر وما طبعه من تشظي دائري تمايزت فيه دائرة المعرفة عن دائرة الإيمان عن دائرة العلاقات الاجتماعية⁽³⁶⁾. وهو ما أشرنا إليه باعتباره نتاجا العزلة الملكاتية التي فرضها كانط، معتبراً أنَّ المهمة الإجرائية للفلسفة هي وضع الحدود الجغرافية لمختلف مستويات المعرفة والتفكير وتحديد اختصاصاتها لكن هذا التمايز أو هذا الازدواج التجريبي-المتعالي هو الذي يشكل العتبة الحقيقية للحدث بحسب فوكو، والذي نتج عنه نمطين متوازيين من الدراسات الإنسانية، الأول هو ما اختار له فوكو تسمية التوجه الجمالي المتعالي الذي يبحث الشروط التشرحية والفيزيولوجية للمعرفة البشرية، أما التوجه الموازي فسماه فوكو بالديالكتيك المتعالي الذي انكب على دراسة الأوهام الإنسانية المتفاوتة في القدم وفي صعوبة التخلص منها⁽³⁷⁾.

إنَّ ميدان التعالي الذي أسس له كانط يسمح بالتفكير في الإنسان من حيث هو معنى بمعزل عن كل ارتباط حسي تلك هي ورشة الذاتية كما افتتحها كانط عبر مفهوم التعالي، والذي يميزه فتحي المسكيني عن المفارق (Le transcendant) باعتبار الأول نمطاً مستحدثاً من المحايثة يؤسس لحقل أنطولوجي صار فيه الوعي هو الأصل القبلي لكل معنى أكان يقيناً ذاتياً أم حقيقة موضوعية⁽³⁸⁾.

إنَّ مشروع المعنى عند كانط يبدأ بإقرار التعالي وينتهي بالصياغة الأخلاقية لمفهوم الذات على نحو دور منطقي يكون فيه التفكير المتعالي محدوداً بالشرط الأخلاقي، ويصير سؤال المعنى في الفلسفة الكانطية هو ذاته سؤال الإمكان الأخلاقي الذي يضمن تحققه بمعزل عن الأبعاد الحسية والدوافع المادية، لذلك لا يتوانى كانط عن ربط التعالي بمصير العقل نفسه؛ فمتى أتقن هذا العقل التوكؤ العملي على الأفكار المتعالية والاستفادة منها في توطيد الوحدة التنظيمية لاستعمال الذهن، هذا المصير الخاص بالعقل ذاته قد ينقلب إلى تناقض داخلي متى ما بدا لنا أننا نستطيع بواسطة هذه الأفكار أن نتجاوز على نحو متعالي حدود كل تجربة⁽³⁹⁾.

إنَّ المتعالي الكانطي في الوقت الذي يؤكد فيه الدلالة الهيومانية للفلسفة النقدية فإنَّه أيضاً يحرص ألا تسقط هذه الذاتية الأخلاقية في فخاخ السباحة الترانساندنتالية، التي أوقعت العقل في

(36) بورغن، هابرماس، القول الفلسفي للحدث، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ترجمة فاطمة الجيوشي، ص 24.

(37) ميشيل، فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي والمجموعة، مركز الإنماء القومي، لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص 264.

(38) فتحي، المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص 71.

(39) إيمانويل، كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي لسماعيل وفتحي الشنيطي، موفم للنشر، 1991، ص 143.

مسيرة تشكّله خلف ظلمات من الحيف والزلل الدوغمائي والرومانسي، إذ ليست النظرة الرومانسية للعالم سوى نمط من الذاتية المفرطة والكانطية بعيدة عن أن تكون نزعة رومانسية.

المبحث الثالث: هيجل المبكر: نقد الأثر الكانطي واستعادة الموقف التأملي للفلسفة

يمكن تلمس بواكير النقد الهيجلي للتصديق الذي أحدثته الفلسفة النقدية من خلال العلاقة المبكرة بين رواد المثالية الألمانية فشته، شلينج، وهيجل، إذ يتجاوز استشكال هيجل الأول حدود النقاش الذي هيمن على المثالية الألمانية في المعرفة والأخلاق ليضع جوهر المثالية وهو الذات المجردة محل تساؤل، فالقيمة الرئيسية للمثالية الكانطية التي يحتفي بها هيجل احتفاء لا شك فيه، أنّها أوضحت أنه ليس المفهوم، وليس الحدس شيئين يمكن أن يؤخذ كل منهما بشكل منفصل، بل وبالأحرى تكون الوحدة التركيبية الأصلية بالضرورة أصلاً لهما، وهي بالصفة ذاتها مبدأً للاثنتين معاً، فبواسطتها وحدها يكون الاثنان ما هما عليه، فهي الأساس الجوهرية لإمكانها⁽⁴⁰⁾.

إنّ المشكل الراهن للمثالية الألمانية في العصر الهيجلي المبكر يتجلى في انشقاق الكانطية على ذاتها، من خلال ذاتية فشته المستندة إلى الأنا العملية في مذهب كانط الأخلاقي، ومذهب الهوية لشلينج. إن ما نسعى إليه في هذا المحور هو تجاوز القراءة الشائعة حول المشكل الهيجلي المبكر ببُعديها، البعد الذي يرى في هيجل المبكر، وبشكل أخص الفترة الممتدة من مرحلة توبنجن وصولاً إلى طور يينا، ومروراً بشتوتغارت وفرانكفورت، حقبة لاهوتية تحوّل فيها هيجل مع طور يينا إلى إقامة النسق الفلسفي كحدث عبّر عنه كتاب فينومينولوجيا الروح، أما البعد الثاني لهذه القراءة، فيرى في الهيجلية المبكرة بوادر نشوء مركب فلسفي غايته تجاوز ثنائية الذات والطبيعة التي فرضتها العلاقة المفارقة بين نسق فشته وشلينج الأول، ورغم أنّ لهذه القراءة شرعية فرضها كتاب الفرق (1801)، إلا أنّ نقاش هيجل لثنائي المثالية الألمانية لا يمكن فصله عن صميم المشكل الإتيقي الذي أحدثته الفلسفة النقدية، ما يعني أنّ مناظرة هيجل المبكر تتجاوز طابع المباشرة والمتمثل في نسقي فيشته وشلينج نحو تسعير الاشتباك مع فلسفة كانط النقدية على اعتبار أن صميم المعضلة التي انغمست فيها المثالية الألمانية إنما مردّها الثورة التي أحدثها المشروع النقدي.

(40) هيربرت، ماركوز، نظرية الوجود عند هيجل، أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة وتقديم، إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1984، ص 78.

يمكننا في هذا السياق أن نستحضر نصاً محورياً للفيلسوفة الأمريكية المعاصرة سالي سادجويك حول منبع الامتعاض الهيجلي ضد الفلسفة الكانطية «إن الفاعلية العملية والتضمين الأخلاقي وفقاً لكانط يتطلبان، كشرط لإمكانتهما، فكرة الشكل غير التجريبي أو المتعالي للحرية. وهيجل مقتنع ليس فقط بأن هذا النموذج يضحي بالطبيعة البشرية بقصر شخصياتنا التجريبية في حالة من عدم الحرية؛ وكما ينبغي أن يكون واضحاً الآن، فهو مقتنع بالإضافة إلى ذلك بأن اعتماد كانط على شكل متعالي أو واضح من الذاتية يعتمد على ميتافيزيقا لا يمكن الدفاع عنها. إن ميتافيزيقا كانط لا يمكن الدفاع عنها، لأنها، مثل اعتماد التجريبية على مفهوم الطبيعة كمحتوى مجرد، تفترض مسبقاً التعارض المطلق أو عدم التجانس بين الشكل والمضمون. يكمن هذا الافتراض المسبق في أساس مفهوم كانط للذات المتعالية»⁽⁴¹⁾.

إنَّ الفكر الخاوي الذي وصف به هيجل مسار الفلسفة النقدية في نص الإيمان والمعرفة (1801) يتشكل ضمن هذه الثنائية المتقابلة بين الأخلاق والإتيقا، فالتشكل الإتيقي للذات كان موضع اهتمام هيجل المبكر ضمن سؤال سيتبلور نسقياً في مرحلة متقدمة تتمثل في تموضع المطلق في التاريخ. يكاد الباحث التونسي ناجي العونلي يكون الوحيد في السياق العربي الذي عني مباشرة بتشكيل النسق الهيجلي أو ما يعرف في الأدبيات الهيجلية بمرحلة الشباب.

يرفض العونلي التوصيف الدارج حول مراحل تشكل هيجل المبكر «فالصعوبة المباشرة التي تحول دون الإلمام بهذه المرحلة الأولى في تاريخ الفكر الهيجلي. إنَّما تكمن في الاستعمال الدارج لمقولة «هيجل الشاب - der junge Hegel» نفسها، ذلك أنَّ هذه المقولة، كمثّل مقولة «مصفّات الشباب» تنم في حد ذاتها عن ضرب من التأريخ الملتبس لبدايات هيجل، فهي تشمل بالجملة كل ما كتبه هيجل منذ سنوات التكوين بالمعهد الديني بتوبنغن إلى حين قدومه إلى بينا للتدريس بجامعة، مروراً بمراحل شتوتغارت (1784-1788) وتوبنغن (1788-1793) وبرن (1793-1796) وفرانكفورت (1797-1800) إذ يعسر على المرء إدراج هذه الأطوار ضمن حقبة واحدة»⁽⁴²⁾.

مهمتنا في هذا المحور تلمس أثر المناظرة الهيجلية مع الفلسفة النقدية من خلال كتابات الشباب وصولاً إلى طور بينا. ضمن سياق الإجابة الكبرى على سؤال التفكير الذي طرحه كانط بوضوح في نص التوجه في التفكير. أوقد المفهوم المسيحي للحياة جذوة الاهتمام الهيجلي بتحقيق المصالحة (Récon-

(41) Sedgwick Sally, (2000) The reception of kant's fichte shelling and hegel, Cambridge university press, first published, p. 319.

(42) ناجي، العونلي، هيجل الأول في سياقه، تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنغن إلى كتاب الفرق، دار جداول للنشر الطبعة الأولى، 2012، ص 15.

(ciliation) بين الصبغة المطلقة للتفكير والمتحيز العيني للوجود بيد أن كل التقليد الفلسفي، الذي يعتبره هيجل حيًا، والذي يمكن تحديده بقطبين هما أرسطو وكانط، يتخذ هنا شكله بحق. ومن خلال مناقشة هذا التقليد ينحاز هيجل إلى تطوير المفهوم الأنطولوجي للحياة «وكل ذلك يقودنا إلى يينا»⁽⁴³⁾. منح هيجل أحد فصول كتاب الفرق بين نسق فشت وشلينج عنوانا جذابا عن الحاجة إلى الفلسفة بعد الانفصام الذي غيب المطلق عن روح العصر «إنَّ الانفصام معين الحاجة إلى الفلسفة، وهو من جهة ما هو ثقافة العصر الجانب المعطى وغير الحر الذي للشكل. لقد أنعزل في الثقافة ما هو ظاهرة المطلق عن المطلق، وترسخ بوصفه قائمًا ما برأسه (als ein Selbständiges). لكن في الوقت نفسه لا يسع الظاهرة أن تُبطل مصدرها، بل لا بُدَّ أن تنزع إلى أن تجعل من تنوع تقييدها كلاً قائمًا؛ أما ملكة التقييد، أي الذهن، فتعلق ببنائها الذي ترفعه بين الإنسان والمطلق، كل ما يكون عند الإنسان ذا قيمة ومقدّساً، ثم توطده بجميع قوى الطبيعة والمهارات، وتمده إلى غير نهاية؛ ويجد المرء في ذلك الجملة الجامعة للتقييدات، إلا المطلق ذاته فلا يجده؛ وما دام المطلق قد ضل في الأجزاء، فإنّه يحمل الذهن على إنماء التنوع إلى ما لا نهاية فيه»⁽⁴⁴⁾.

إنَّ الذهن بكونه ملكة للتقييد، كما وصفه هيجل في نص الفرق، يحيلنا إلى ما سيترسخ لاحقًا في الموسوعة حول الدور الذي لعبته الفلسفة النقدية بالنظر إلى وحدة التفكير، هذا التمايز الذي أقره كانط بين عالم الحرية وعالم الضرورة مكن من إقامة نسق الأخلاقية على أساس متين لا تزعزعه المهارات النظرية وتلك خصلة اعترف بها أكبر خصوم كانط، حيثُ «ميّز كانط أهمية الأفعال الأخلاقية عن التمايز وقوانينه، وأظهر للكل بأن الشيء في ذاته المباشر يمس الجوهر الداخلي للعالم وأكد بأن هذا الأخير يعني الزمن والفضاء، وكل ما يملؤهما والأشياء المنضمة فيهما طبقاً لقوانين سببية ما هو إلا جزء من حلم دون وجود»⁽⁴⁵⁾.

يقف بنا شوبنهاور هنا على أصلانية المنجز الكانطي في إفساحه الأخلاقي لقيمة الذات العملية كبداية لعصر جديد ينسخ عصر التذوت العقلاني، والذي لن يلبث طويلاً حتى يعود مع هيجل بوصفه صاحب أكبر ورشة للذات في الفلسفة الحديثة، مع ذلك لم يكن بالإمكان قيام المبدأ الحاكم لجدلية الذات عند هيجل لولا تمييز كانط بين نطاق الضرورة ومساحة الحرية كما يؤكد هيجل في موسوعة الفلسفة «لقد كان كانط أول من حدد بصورة قاطعة الفرق بين العقل والفهم فموضوع العقل في

(43) هيربرت، ماركوز، نظرية الوجود عند هيجل، مرجع سابق، ص 312.

(44) هيجل، كتاب الفرق بين نسق فشت وشلينج، مصدر سابق، ص 126.

(45) آرثر، شوبنهاور، نقد الفلسفة الكانطية، ترجمة حميد الأشهب، دار جداول للنشر، الطبعة الأولى، 2014، ص 62.

الاستخدام الكانطي هو اللا متناهي أو اللا مشروط أما موضوع الفهم فهو المتناهي أو المشروط»⁽⁴⁶⁾. لا شك أنَّ التوافق الذي يظهر بين نص الفرق والفقرة التي أبرزنا من الموسوعة، يبرز لنا الموقف التصاعدي والقار الذي ترسخ لدى هيغل منذ الحقبة اللاهوتية حول الانفصام الذي أحدثته الفلسفة النقدية وانكفاء المطلق لصالح الجزئي والمتشقق. وقد تجلّى هذا الانهمام منذ حقبة توبنغن في رسالة من شلينج لهيغل 1795 قال فيها «يجب أن ننزع بعض العدة من المحطبة الكانطية لكي نحول دون اشتعال حريق شامل في أصول العقيدة المسيحية».

يمكن الإشارة إلى تطورين بارزين في هذا المسار، الأول فصل كانط بين الفهم والعقل بحيث تعينت الفلسفة بوصفها علم العقل لذاته، أما التطور الثاني فيتعلق برفع العقل إلى مصاف المطلق الذي ترادف مع مفهوم الإله منذ العصر الوسيط المتأخر مع الكاردينال نيكولا كوزا. تأسس على هذا التمييز انشقاق مركزي داخل حقل المثالية الألمانية بين مثالية نقدية وأخرى تأملية تشمل الأولى فلسفة كانط وفيخته الأول وشلينج الأول، أما الثانية فتتنصوي تحتها فلسفة فيخته الأخير وشلينج وكل النسق الهيجلي، من هنا شكّل مفتتح كتاب الفرق إعلان ميلاد جديد يحمل سعيًا دؤوبًا في الساحة الألمانية لاستعادة الحرف التأملي للممارسة الفلسفية، «لقد اقتضت الفلسفة الكانطية تمييز روحها من الأخذ بالحرف (vom Buchstaben)، فأفردت المبدأ التأملي المحض عما سواه مما قد يحمل محمل التفكير المماحك أو ما قد يستعمله لأغراضه. فكانت هذه الفلسفة مثالية بحتة، من جهة المبدأ في استنباط المقولات، وهذا المبدأ هو ما أبرزه فيشته في صورة خالصة وصارمة، وأسماه روح الفلسفة الكانطية»⁽⁴⁷⁾. ويشير نص الفرق بوضوح إلى مكنم العضلة الكانطية، وهو الانشقاق بين الأخلاق والإتيقا أو بين المبدأ التأملي والتعين الحياتي، وقد أوجز الفيلسوف الكندي شارل تايلر طبيعة هذا الاشتباك المبكر مع الأخلاق الكانطية، «تجسد النزاع مع كانط وضمنيًا منذ البداية حين رفض هيغل قبول الفصل بين الأخلاق والإتيقا الذي كان مركزيًا في موقف كانط»⁽⁴⁸⁾.

الحال أنَّ كانط وفق الفهم الهيجلي يفرق بين فكرة الحرية الترانساندانتالية، وبين تعيينها الأنثربولوجي وذلك هو الشرخ الذي يحكم العلاقة الجدلية بين ثنائية الأخلاق والإتيقا، فالحرية الأخلاقية متعالية على تعيينها الموضوعي والحرية الإتيقية محايدة له على نحو يستحيل معه استكناه مبدأ مفارق للاستقلالية، وقد اكتمل هذا الموقف لدى هيغل في الجزء الثاني من موسوعة الفلسفة حيث الإشارة إلى هذا الافتراق

(46) فريدريك، هيغل، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر الطبعة الثالثة 2007 ص 175.

(47) هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج، مصدر سابق، ص 106.

(48) Taylor Charles, (1975) Hegel, first published Cambridge university press, p 59.

المبين والعائد إلى مفارقة تحكم الفلسفة الكانطية فرغم استعمال الأخير لعبارة «اللا مشروط» كتعبير عن المطلق الأخلاقي لكن هذا لا يكفي لردم الهوة ورفع التناقض في مختلف تخارجات الروح العملي وعلى رأسها الحياة الإتيقية فالفكرة المطلقة هي في المقام الأول وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية أي وحدة فكرة الحياة وفكرة المعرفة ففي المعرفة كانت لدينا الفكرة في صورة متحيزة وأحادية الجانب.

سارت المعرفة لتطرح هذا التحيز وتستعيد وحدتها في فكرة الحياة وحقيقة هذين الجانبين- أي الحياة والمعرفة، ووحدتهما هي الفكرة المطلقة التي تكون في ذاتها ولذاتها في آن واحد، حيث إنَّ الاستحالة الإتيقية للأخلاق تفرض بتعبير دقيق ضرورة محاثة الواجب للميول الإنسانية، وهو ما يعني عند كانط تلطيخ معنى الواجب ومبناه المتحصن خلف صورته الصارمة التي تمنع في توقيع الانفصال بين الأخلاق والأنثربولوجيا أو بين المعرفة والحياة.

من هنا كان دور هيجل في الانتقال إلى مرحلة يينا هو استعادة الذاتية «المشروخة» فبعد أن فصل كانط بين التذوت المعرفي «ديكارت» والتذوت الأخلاقي «روسو» باعتبار استحالة التطابق في الأولى وضرورة التمسك بالثانية لقيام نسق أخلاقي بمعزل عن بطلان التذوت المعرفي، كانت مهمة هيجل كما سنرى في المحور الموالي استعادة الوحدة التأملية ليس فقط بين الأخلاق والميول الأنثربولوجية بتعبير تايلر، وإنما أيضا عودة الهيمنة التأملية على المشترك الفلسفي بفرعيه النظري والعملي.

المبحث الرابع: الذات والمفهوم: هيجل واستعادة التذوت

يحيل مفهوم الذات في الفلسفة الحديثة إلى المبحث المعرفي والأنطولوجي حصراً، فسواء عند ديكارت أو ليبنتز لم يكن وارداً إشراك مبدأ الذاتية في أي ورشة أخلاقية بالنظر إلى الطبيعة النظرية الجافة للمفهوم أولاً، والأساس المتعالي للبناء الذاتي الذي يشيخ به عن الاستعمال العملي، مع كانط وبفضل روسو جرت أكبر عملية تصويب لمفهوم نظري ملغز في ذاته ليستحيل إلى ركن عملي يتقوّم وفقه الإمكان الكلي للتشريع الأخلاقي، يقول محمد مزيان «إنَّ الذات هي بمعنىين معنى تسعى من خلاله لفهم الظواهر ضمن شروط الحساسية ومعنى آخر تسلك من خلاله الذات على نحو حر، وما يهمنها هو المعنى الثاني حيث الحرية هي بمثابة علة حرة أو أنها علة غير مشروطة عفوية مطلقة ومرتهنة لمفهوم العقل، وبذلك فالإنسان حر لأنه عاقل ولا نجد لهذا أثراً عند لايبنتز وديكارت إذ العقل ملكة القواعد المعرفية والانضباط لها، هذا في حين يدل العقل عند كانط على التحرر من عقال الفاهمة أي

ملكة القواعد»⁽⁴⁹⁾

(49) محمد، مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة، كلمة للنشر والتوزيع ومنشورات ضفاف، الطبعة الأولى، الرباط، 2015، ص 318.

يقف بنا هذا النص على المستجد الكانطي في ترتيبه لمسألة الذات، وكيف أعاد مبحث الحرية عند كانط استحضار مفهوم الذات بعد رفع اللبس المعرفي حول هذا المفهوم، وتلك مهمة اطلع بها النقد الأول عبر هدم الذات المعرفية لقيام الذات الأخلاقية، «فأول مغالطة للعقل المحض تتجلى في مقولة الأنا أفكر والتي لا يمكن أن تحتوي شيئاً سوى محمولات ترانساندانتالية ولا يمكنها أن تنطلق في وصف عناصر الأنا أفكر دون الانزلاق من علم النفس العقلي إلى علم النفس التجريبي، لذلك فإن القضايا المستنبطة من مقولة ديكارت الإشكالية لا يمكن أن تفيد في أي معرفة حقة إذ ليس التفكير شرط المعرفة بل التعيين كموضوع هو شرط المعرفة»⁽⁵⁰⁾ فأصل الاستدلال الديكارتي كما يراه كانط يعود إلى تلبس لغوي يفترض إحالة مباشرة من «الأنا أفكر» إلى الوجود دون المرور بالموضوع، وقد أقام كانط نمطا من التشطيب النظري على إمكان الاستفادة ابستيميا من أولية الذات كمعطى معرفي لكن هذا الإلغاء لا ينسحب بالإطلاق على الباعث العملي فالتحيز الحر للذات الفاعلة عمليا هو بمثابة الاشتراط الضروري و المحايث للقانون الأخلاقي.

إنّ قيامه الذات لا يمكن أن تتعين إلا بمعزل عن العقل النظري وباستناد لمبدأ الحرية الذي يفترض بدوره علة عقلية مغايرة أو موازية للعلية الطبيعية، كانت مهمة كانط جلية فبالقدر الذي يتوارى به الأثر المعرفي للذات تحضر في المقابل الضرورة العملية للتذوت الأخلاقي، وعلى عكس كانط فإن هيجل كما يقول ألكسندر كوجيف «هو التجريد المثالي»⁽⁵¹⁾، إنه يتأمل إنساناً ملموساً وعصراً عينياً⁽⁵¹⁾، على خلاف كانط الذي يتأمل إنسان الكلية الأخلاقية، فإنّ الذاتية الهيجلية تتحصن بالتاريخ في تشكيل إنسانية إتيقية؛ «إذ لم يسبق لأي فيلسوف قبل هيجل أن تبين إيجابية علاقة السلب، باعتبارها علاقة قدرية هي شرط التاريخ البشري، إنّ هذه النتائج على قدر كبير من الأهمية؛ فهي تعبر عن البداية الفعلية لإدراج سؤال الغير في صلب الإشكالية الفلسفية»⁽⁵²⁾، إن إدخال السلب إلى الذات يعني نسخ التوافقات التي حاولت الفلسفة النقدية إقرارها، كما أنّ النقائص المزمنة للعقل عند كانط قد شكلت منطلق الديالكتيك في الفكر ثم في الواقع، «فما تفرقه الفاهمة وتجعله متعارضاً، يوحد العقل في شمول عيني؛ فهو يحل المتضادات في تأليف أعلى، ويرد الاختلافات إلى الهوية. غير أن هذه الهوية ليست مجردة وخاوية من المضمون: إنها هوية عينية تحتوي على تنوعاتها الجوانية، كما

(50) إيمانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، ص 419-418.

(51) ألكسندر، كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017،

ص 67.

(52) محمد مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 466.

أنها تضع هذه التنوعات وتطورها داخل ذاتها، تلك هي ماهية الديالكتيك كما فهمه هيجل»⁽⁵³⁾. لا شك أنَّ بذور الجدل الهيجلي تعود إلى مصادر متعددة على رأسها الفلسفة اليونانية، بيد أنَّ البذور التي زرعها كانط في الجدل المزمّن للعقل المحض، قد وجدت حلولها التفكيرية في ولادة السلب والتركيب الهيجلي، وهو التركيب الذي يقوم على عملية تخارج تشكل الذات المجردة عنصرها الأول كما يبين جيلبرت جيرارد، حيثُ «إنَّ المرحلة الأولى من الميتافيزيقا الذاتية هي مرحلة الذات المجردة أو الوعي، حيث يوضع الاختبار برمته تحت علامة المواجهة مع النفس، وهذا ليس بغريب؛ لأنَّ الذات النظرية أو الوعي لا يتكون إلا من استئناف عملية النفس الأحادية وإعادة تشكيلها على مستوى حقيقتها الجوهرية»⁽⁵⁴⁾.

يظهر نص جيرارد الحدوس المبكرة لعملية التخارج الجدلية التي مكنت هيجل من تجاوز معائر الكانطية، وذلك من خلال التأكيد على أنَّ التمايز بين العقل والفاهمة الذي أقره كانط هو تمايز جدلي يشكل المركب المطلق للمعرفة، كما أنَّ التمايز العملي بين الكليّ الأخلاقي والمتعين الإتيقي هو أيضًا محض تمايز شكلاني لا مناص من إعادة روح المطلق إليه.

من بين الإضافات التي قدمها الراحل إمام عبد الفتاح إمام إلى المكتبة العربية، جملة من الترجمات المهمة لكبار المختصين في المتن الهيجلي خلال القرن العشرين، من بين هذه الترجمات نصوص منتقاة لكل من ريتشارد كرونر «مقدمة لترجمة نوّكس لكتابات هيجل اللاهوتية المبكرة»، وقد حملت عنوان «تطور هيجل الفلسفي»، ثم الفصل الخاص بالمذاهب المثالية بعد كانط لفريدريك كوبلستون، «وقد ترجمت هذه الموسوعة بأكملها لاحقًا»، أما الترجمة الثالثة فتحمل عنوان «من كانط إلى هيجل لروبرت سلمون».

بالعودة إلى كرونر نجده يقر مسلمة رئيسة لم يعد بالإمكان تجاوزها في الأدبيات الهيجلية، وهي أنَّ جميع المحاولات العبثية للتخلص من الأثر الكانطي في فلسفة هيجل أصبحت متجاوزة، حيثُ «إنَّ حذف العنصر الكانطي في فلسفة هيجل أشبه ما يكون بحذف العنصر الأفلاطوني في فلسفة أرسطو»⁽⁵⁵⁾؛ فتجربة هيجل المبكرة مع فلسفة كانط تظهر بوضوح في «حياة يسوع» التي يبرز فيها يسوع معلمًا للديانة الأخلاقية الخالصة عند كانط المتحرر تمامًا من كل قيد أو قيد؛ وفي هذه الدراسة نجد

(53) رينيه، سُرُو، هيجل والهيجلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 ص 14.
(54) Gérard Gilbert, (1982) critique et dialectique, itinéraire de hegel à iena, faculté universitaire de Saint-luis, p, 422.

(55) تطور هيجل الروحي، مجموعة دراسات مجمعة؛ بقلم: ريتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2009، ص 12.

يسوع ينصح الناس باحترام القانون الأزلي للأخلاق»⁽⁵⁶⁾، يوضح نص كرونر المعني بالكتابات اللاهوتية كيف تشبّع هيغل بالنقطة الكانطية من الأخلاق اللاهوتية إلى اللاهوت الأخلاقي، لكن هذه المرحلة في فلسفة هيغل تم تجاوزها منذ يينا نحو بناء إتيقا الحياة.

أما فريدريك كوبلستون فيقترح نظرية الثورات الثلاث في الفلسفة والأدب والسياسة، وهي التي واكبت نشوء وتطور الشكل الهيجلي، أولها الثورة الفلسفية، وهي التي تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير وأعني بها الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم في كل شيء إليه، فهي تلك التي قام بها كانط وأطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيكية وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي⁽⁵⁷⁾.

أما الثورة السياسية فهي الثورة الفرنسية بدون شك، التي أحدثت في مصائر الشعوب عهداً جديداً؛ بل إنَّ المثالية الألمانية كما يذهب إلى ذلك ماركوز يمكن أن تسمى نظرية الثورة الفرنسية. أما الثورة الأدبية والوجدانية فتتعلق بما أحدثته الحركة الرومانسية الألمانية. ويعد هيغل من بين أقل رواد المثالية الألمانية الذين أبدوا تعاطفاً مع الحركة الرومانسية، بل إنَّ تطور هيغل المباشر كان يسير بالتضاد مع النموذج الحدسي عند جاكوبي، والمعضلة التي أثارها جاكوبي حول سبينوزا أثارت لدى هيغل مكانة مرموقة للأخير مقارنة مع جاكوبي وفلسفة الحدس، والواقع أنَّ هيغل في هذا الموقف يتأسّى بمعنى من المعاني بالكانطية نفسها، فقد حرص كانط في أكثر من مرة على مجابهة المذهب الحدسي وأعلن في مقال التوجه في أنه ضد النتائج عديمة الجدوى التي انتهى إليها صاحب النتائج، في إشارة إلى عنوان كتاب وايزمان «نتائج فلسفة كل من جاكوبي ومندلسون»، ويعبر كانط عن ذلك بوضوح: «ليس هنالك إحساس مزعوم أو حدس متعالٍ يحمل اسم الاعتقاد قد تضاف إليهما التقاليد الروحية دون موافقة العقل»⁽⁵⁸⁾.

سار هيغل وبشكل أكثر راديكالية في بناء الذات العقلانية الصارمة بمعزل عن الحدس أو الروحانية التي طبعته مذهب جاكوبي، فالفكر الذي بات يعرف أن مضمونه هو ذاته، وأنه بالتالي يحدد مضمونه الخاص. لم يعد يرى العالم على أنه كتلة صلبة عنيدة غريبة عن الفكر، ولكنه على العكس مصنوع على ما هو عليه، ومصاغ ومحدد بواسطة الفكر. وعلى ذلك فإن الذات تشكل العالم

(56) المرجع نفسه، ص 14.

(57) المرجع السابق، ص 109.

(58) Kant Emanuel, que signifie la pensée, présentation par François projet, traduction par Jean François poirier, Gf, Flammarion, 2006, p 56.

بنشاطها الخاص، وتلك هي الإرادة أو الذهن العملي والانتقال الذي يتم ضمن هذا المسار هو ذاته من حيث الأساس الانتقال الذي يتم في دائرة المنطق من المعرفة الأصلية إلى الإرادة⁽⁵⁹⁾.
 تمكن هيجل بواسطة المنهج الجدلي كما أشرنا إلى اعتماد مقاربة تبدأ من الذات وتنتهي عبر سلسلة التخارجات إلى المطلق، ومن هنا ظهر جدل الشُّراح الذين تمايزوا في آرائهم بين من يرى في المطلق الهيجلي نموذجًا هيومانيًا خالصًا (كوجيف)، وبين من يفصل المطلق عن الإنسان ويمنحه تعيّنًا خارجيًا على شكل وجود روحاني (هيبوليت)، والمعضلة في ذلك تعود إلى نتائج المنهج الجدلي التأملي، من هنا نفهم خطورة المنهج وتأثيره على المسارات والنتائج كما يبين دافيد ديكيث، حيث «إنَّ المنهج عند أي فيلسوف، وعند هيجل على وجه الخصوص، هو المفتاح الذي يفتح الباب أمام النظام الفلسفي. وفلسفة هيجل هي نظامه بأكمله، وما هو عليه وهو ما يسمى «طريقته الجدلية» التي تُطبق طوال الوقت، وهذا ليس إجراءً ميكانيكيًا يعمل بطريقة متجانسة في الواقع، يتجنب هيجل تلك الأساليب الشكلية البحتة التي تتجرد بشكل مفرط من محتوى الموضوع»⁽⁶⁰⁾.

حاولنا في هذا المحور أن نحدد معالم المسعى الهيجلي بتجاوز الكانطية من جهة المنهج، أي برفع نقائص العقل عند كانط إلى مستوى الخصوبة المنتجة للمشروع التأملي، ومن جهة ثانية إعادة بناء ورشة للذات تعيد جمع المعرفة والأخلاق بعد أن وضعت الفلسفة النقدية حواجز تفكرية تفصل حدود النظر عن أفق الفلسفة العملية، وسنحاول في المحور الأخير أن نجلي الغشاء عن محاولة هيجل رفع التقابل بين العقلي النظري والعقل العملي في موضوعة الواقعة الإيمانية.

المبحث الخامس: الإيمان والمعرفة: من الرفع الكانطي ((aufheben إلى التجاوز الهيجلي (Aufhebung)

يستعمل كانط في النص الشهير من مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل المحض العبارة التالية «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانبًا لأفسح المكان للإيمان» (Aufheben)⁽⁶¹⁾، التي من بين معانيها اللغوية

(59) وولتر، ستيبس، هيجل: فلسفة الروح، المجلد الثاني من فلسفة هيجل، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 2005، ص 53.

(60) Duquette, A. David, (2003). Hegel's history of philosophy, new interpretation, state university of New York.

(61) اختار موسى وهبه ترجمة هذه العبارة بالنسخ، والنسخ في رأينا أقرب إلى المعنى الهيجلي منه إلى المعجم الكانطي، أما غانم هُنا فقد اختار ترجمتها بالتعليق أو الإفساح (وضعها العلم جانبًا) وأما الأستاذ محمد المزوغي فقد اختار عبارة الإلغاء التي وجد فيها تعبيرًا عن مقصد كانط، راجع محمد المزوغي: كانط والتنوير الناقص، دار الساق، بيروت، الطبعة الإلكترونية، 2011، ص 12. في جميع الحالات تحيل هذه العبارة إلى ضرب من التعليق أو الرفع الذي مارسه كانط لإقامة نسق في الفلسفة الأخلاقية يتضاد مع الحتمية الطبيعية.

الإلغاء أو الرفع، وليست الأوفين الكانطية بأقل خطورة من الأوفين الهيجلية (Aufhebung).

إذا كان المعنى الهيجلي يحيل إلى نوع من النسخ والتجاوز فإنَّ التعبير الكانطي يدلُّ على الإفصاح أو التعليق، ولعلَّ أول مهام الإفصاح هذه تتجلى من خلال التمايز الذي يقره كانط بين الفلسفة بالمعنى النظري الاستيمولوجي وبين الفيلسوف بما هو كائن أخلاقي. يسمح التمايز بتأسيس نوع من التقابل أو التوازي في أحسن الأحوال بين المفهوم التقني للفلسفة وبين السجية الخلقية للفيلسوف فغاية الفلسفة ومقصدها النهائي «أن تكشف أوهام عقل لا يعرف حدوده وأن تُرجع اعتداد التفكير النظري إلى معرفة متواضعة لذاته»

إن التعليق الكانطي للمبحث المعرفي في مسائل الإيمان قد أوقد صميم المناظرة التي قامت عليها المثالية الألمانية، لدرجة يمكن فيها اعتبار كتاب هيجل الإيمان والمعرفة (1802) بمثابة الرد المباشر والموجه بشكل يكاد يكون حصرياً صوب الموقف الكانطي، فخطّة النقد النسقي التي يفصح عنها هيجل من المقدمة ترمي إلى فهم الطور الذي بلغته الفلسفة الألمانية مع كانط وياكوبي وفيشته بصفته ذروة تطور الفكر التنويري الذي يرى هيجل أنه قد انتقص العقل في ذاته ولذاته من حيث مسخه إلى ذهن مجرد لم يعد بإمكانه إلا أن يضع أحسن ما يكون عليه كمتعالٍ يقع في إيمانٍ ما يظلّ خارجاً وفوقه، مثلما حصل في فلسفات كانط وياكوبي وفيشته النقد هاهنا هو سهمُ الفلسفة نفسها في تعقبها وجاهة غير وجاهة هذا النسق من الثقافة الذي صار يجعل من المتناهي في ذاته ولذاته مطلقاً، ويرى فيه «الواقع الوحيد الذي يُلقى فيه بكل ديني وإتيني وجميل»⁽⁶²⁾.

يحمل عنوان الإيمان والمعرفة بالإضافة إلى محاصرة النموذج الكانطي همّاً آخر يتمثل في بسط الحدود النهائية للإشكال الشهير في الفلسفة المسيحية الوسيطة، حول سؤال الأسبقية بين العقل والإيمان، وهي ذاتها الإشكالية المعلومة عندنا بالعلاقة بين العقل والنقل، لقد أعلن هيجل في نص 1802 أنَّ مضمون الإيمان ليس فكراً خاوياً، ولا هو بمعتقد لا يمكن البرهنة عليه، إذ إنَّ معضلة العقل والنقل، التي يرى هيجل أن الثقافة الحديثة رفعت من مستوى التقابل في هذه العلاقة إلى أن استحالت الفرقة المفهومية محابطة للموقف الفلسفي، فكانط وفيشته وياكوبي هؤلاء الأعلام الثلاثة بالذات كانت مسؤوليتهم مضاعفة في المآل المتعالي للمسألة الاعتقادية على نحو مستغلق لا يُتفكر تأملياً.

يتلخص المآخذ الهيجلي على أقطاب المثالية الألمانية في إطلاقية التقابل وتكريس الافتراق بين الإيمان و معرفة، ونص الاستهلال في هذا الكتاب يضع فلسفات العصر كلها موضع اتهام ومحاسبة،

(62) ناجي، العونلي، في تحول الفلسفة من الترانساندانتالي إلى التأملاطي، تقديم كتاب هيجل، الإيمان والمعرفة، دار سيناترا للطباعة والنشر، المركز التونسي للترجمة، 2008، ص 15.

فالعقل في فلسفات كانط وياكوبي وفيشته، يجعل من نفسه مرة أخرى خادماً لإيمان ما. إن الذي فوق الحس يظل حسب كانط غير قابل لأن يعرفه العقل، وتظل الفكرة العليا في الوقت نفسه عريّة من الواقع ويخجل العقل حسب ياكوبي من الاستعطاء، وهو لا يملك يدين ولا ساقين لكي يحفر في الأرض، ولا يُمنح الإنسان إلا الشعور والوعي بعدم معرفته للحق، إلا الإحساس الدفين (Ahnung) بالحق في العقل، أعني الإحساس الذي يظل من وجه كليّ ذاتيّ ما وحسب، ويكون غريزة. ويظل الإله حسب فيشته شيئاً لا يقبل الفهم ولا التفكير، ولا تعرف المعرفة شيئاً سوى أنها لا تعرف شيئاً، ويجب أن تفيء إلى الإيمان. ولا يمكن بحسب ثلاثهم جميعاً أن يكون المطلق - وفق التمييز القديم - لا ضد العقل ولا لأجل العقل بل يكون فوق العقل⁽⁶³⁾.

إنّ الأزمة الإيمانية التي أبرزتها مشكلة النقد مردها العلاقة التقابلية بين المطلق والفرد أو بين المتناهي واللامتناهي، فتلك الفلسفات من حيث تصارع الإمبريقية فإنها لا تخرج عن دائرتها إلا شططا، وهيغل إذ يؤكد على القراءة التركيبية للفلسفة الكانطية في نظرتها للإيمان إلا أنّ النموذج الديني الخالي من المطلق لا يمكن أن يحقق أيّ مستوى من المصالحة (Reconciliation) والتي ستصبح عنواناً مركزياً في فلسفة الدين الهيجلية.

بالعودة إلى نص الإيمان والمعرفة نجد أن نقد الموقف الكانطي من الدين قد استوطن المشروع الهيجلي في طور يينا، إذ يناقش هيغل في الفصل الأول من الكتاب كيف موضع كانط «الفي-ذاته» داخل المخيلة باعتبار أن الوحدة التأليفية التي أعلن عنها كانط في النقد الثالث تظل وحدة صورية غير قابلة للتعيين، ويفرد هيغل نص محوريا لهذا الموضوع من الفصل المذكور «أنّ يُثبت العقلُ بما هو نشاطٌ خلو من الأبعاد، بوصفه المفهوم المحض للامتناهي في تقابله مع المتناهي، ويكون فيه شيء مطلق، ويظل إذا بما هو وحدة خالصة من دون حدس في حدّ ذاته خاوياً، ذلك ما يقر به كانط وفي كلّ موضع. لكنّ التناقض الذي يحصل مباشرةً هاهنا هو أنّ ذلك اللاتناهي الذي يكون على الإطلاق مشروطاً بالتجرد من أحد المتقابلين، ولا يكون على البساطة شيئاً خارج ذلك التقابل، إنما يُثبت مع ذلك وفي الوقت نفسه بوصفه تلقائية مطلقة واستقلالية. ينبغي أن يكون اللاتناهي بما هو حرية، مطلقاً، ما دامت ماهية تلك الحرية إنّما تكمن في أنّها لا تكون إلا بواسطة طرف مقابل. ويتحوّل ذلك التناقض الذي لا يمكن للنسق أن يتجاوزه بل الذي يقوِّض النسق، إلى عدم اتساق فعلي من حيث ينبغي لذلك الخواء المطلق بما هو عقل عملي، أن يتعطى مضموناً ما وينبسط في شكل الواجبات»⁽⁶⁴⁾.

(63) هيغل، الإيمان والمعرفة، مصدر سابق، ص 22.

(64) هيغل، الإيمان والمعرفة، مصدر سابق، ص 47-48.

يطرح هيجل في هذا النص المعضلتين الأساسيتين في الفلسفة الكانطية؛ المعضلة النظرية، تلك التي تُخلي عمل العقل المجرد من أي نشاط قابل للتعيين وتفرض عدم اتساق بين الفاهمة والعقل وتفرض دوراً تخيلياً لتلك الوحدة النظرية المزعومة، أما المعضلة العملية فتتعلق بتحول الخواء المطلق إلى عقل عملي يفرض واجبات تفكيرية منعزلة عن الإمبريقية الحية، لقد فصل كانط مفهوم الإرادة عن كل دوافع وأهواء، بل إنَّ كانط المولع ببناء أخلاق -غير يونانية- يمعن في إقصاء أي ممارسة رغباتية، وذلك من خلال التمييز الشهير بين ملكة الرغبة العليا والدنيا، وهو تمييز أراد من خلاله كانط إقصاء الدوافع الإمبريقية من التفكير الأخلاقي، حيثُ: «إن المرء ليتعجب كيف أن بإمكان ذوي الأذهان الثاقبة إيجاد تمييز بين ملكة الرغبة الدنيا (Faculte de désir inférieur) وملكة الرغبة العليا (Faculte de désir Supérieure) من حيث معرفة هل أنَّ التصورات المرتبطة بالشعور باللذة تصدر عن الحواس أم عن الذهن...بينما هم في الحقيقة من نوع واحد؛ لأنَّه لا يتم التعرف عليه إلا من وجه إمبريقي صرف» في حين يرى هيجل أن هذه الدوافع مكملّة ومتحدّة مع الإرادة في طور سعيها إلى الإشباع الكلي لا تجد أمامها إلا الدوافع والأهواء الجزئية فتحاول عبثاً إشباع الأهواء.

ولكن هذا الإشباع لا يتحقق نظراً للطبيعة الجزئية للأهواء، ويسمى هذا السعي للإشباع الكلي بالسعادة التي تمهد لعملية الانتقال نحو الروح الموضوعي عندما تدرك الإرادة أنَّ السعادة لا تتحقق أيضاً إلا فيما هو كلي وأزلي، حينها تجعل من نفسها موضوعاً للسعادة، فيما يسميه هيجل بالذهن الحر، وهنا تبدأ عملية الانتقال نحو الروح الموضوعي. والحديث عن الروح الموضوعي يحيلنا إلى فينومينولوجيا الروح وهو تنويع النسق الهيجلي في مرحلة بينا، ولن نتناول من كتاب 1807، سوى بعض الإشارات المهمة إلى الفلسفة الكانطية، نظراً لأنَّ الحضور الكانطي في هذه المرحلة من تفكير هيجل بدأ يتراجع مقارنة مع المرحلة المبكرة.

وردت الإشارة إلى الثلاثية النقدية في الاستهلال الذي وضعه هيجل لنص بينا وأراد الوقوف من خلاله على راهن الفلسفة الألمانية، حيث وضح هيجل في هذا الاستهلال الحال الذي آلت إليه الفلسفة الكانطية، و«إنه لمن غير الخلق من بعد أن كانت الثلاثية الكانطية -وهي التي عثر عليها بعدُ بالغريزة وحسب، وما زالت ميتة وعريّة من المفهوم- رُفعت إلى دلالتها المطلقة، فكانت بذلك في الآن نفسه الصورة الصادقة التي قامت ضمن مضمونها وكان مفهوم العلم قد نجم، أن يُحسب مثل هذا الاستعمال لهذه الصورة من قبيل العلمي، يراها المرء اليوم، وقد خفضت إلى خطاطة عريّة من الحياة

وإلى شبح بالفعل، ويرى التنظيم العلمي فيه قد خفض إلى لوح⁽⁶⁵⁾.

يلوِّح نص هيجل بنوع من الرثاء إلى الحالة التي وصلت إليها الفلسفة الكانطية بعد أن رُفعت إلى مرتبة المطلق في الفلسفة الألمانية، وبعد إعلان الرثاء على حال الفلسفة الكانطية يأتي إعلان التجاوز والنسخ (Aufhebung) في الفصل الثالث من الكتاب ذاته تحت عنوان: الرؤية الأخلاقية للعالم، إذ ليست هذه الرؤية للعالم بالفعل سوى إنماء ذلك التناقض الواقع في الأس وفق جوانبه المختلفة؛ إنها حتى نستعمل عبارة كانطية تطابق هذا المقام تمامًا، وكُرِّبَ بأكمله من التناقضات العرية من الفكرة. والوعي يتصرف في هذا الربو على نحو أنه يثبت وضع (Festsetzen) لحظة ما ثم يمر منها في الحال إلى أخرى فينسخ الأولى⁽⁶⁶⁾.

يعود بنا هذا النص إلى العنوان الذي منح لهذا المحور الانتقال من مستوى الإفصاح عند كانط إلى مستوى النسخ والتجاوز عند هيجل، وبشكل محدد مع اكتمال طور بينا، وانتهاء بما عرف في الأدبيات الهيجلية، بـ «مرحلة الشباب» ومع ظهور فينومينولوجيا الروح مثل هذا العمل الإصدار المكتمل لنسق ظل يتفكر مساره، لقد مكَّن هذا العمل الفلسفة الألمانية من الخروج الجلي من المعتزك الكانطي، وأراد هيجل أن يُرجع للأمة الألمانية روح العصر التأملي الذي مثَّل إعلانًا أصيل عن قول فلسفي في ثنايا التاريخ الفلسفي، والفلسفة التاريخية، وهو ما أعطته لاحقًا محاضرات فلسفة التاريخ والجمال وفلسفة الدين والقانون تماسكه النسقي، الذي شغل الساحة الألمانية حتى وفاة هيجل 1831، ولم يستطع خصوم الهيجلية الكبار شلينج وشوبنهاور، كبج الطوفان الجدلي، إلى أن اختلفت الهيجليون على أنفسهم حول القراءة المحافظة والراديكالية، للتمن الهيجلي وتوزعوا بين يمين محافظ، ويسار راديكالي، في المقابل لم تمض سنوات كثيرة حتى نمت حركة العودة إلى كانط، وبرز اتجاه فلسفي عنيد يحمل شعار الكانطية الجديدة، ما يعني عمليًا أنَّ الفلسفة الألمانية الحديثة هي إما كانطية محدثة، أو هيجلية معدلة.

خاتمة:

حاولتُ في هذا البحث أن أعرض على وجه التخصيص موقف وحدة المصالح التفكيرية للفلسفة الكانطية المتأخرة، وكيف كان انهمام كانط الأخير بوضع خيط ناظم يجمع جزر الملكات التفكيرية

(65) فريدريك، هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 153.

(66) هيجل، فينومينولوجيا الروح، صدر السابق، ص 617.

والعملية تحت سلطة الوحدة المنظومية الحاكمة للعقل في تنوع استعملاته، وفي مقابل هذا المسعى الكانطي حاولت إبراز معالم القراءة الهيجلية للفلسفة النقدية بالاعتماد على ما يعرف في الأدبيات الهيجلية بمرحلة الشباب وبينتُ كيف أن شغف هيجل بنسقية الفلسفة وفلسفة النسق، قد جعل منه خصمًا عنيدًا للفلسفة الكانطية، وكيف أنَّ الحياكة الجغرافية للملكات التي أعلن عنها كانط كانت بمثابة الشرخ الذي أصاب الحرف التأملية للفلسفة. تلك الإشكالية التي انعكست بوضوح على تصور كانط لمبحث الإيمان والمعرفة، من هنا جاءت مهمة هيجل في إعادة الانسجام إلى فلسفة الدين بحيث يساهم المركب الجدلي في إعادة المطلق إلى الفلسفة، ورفع التناقض القائم بين نظرية المعرفة ونظرية الاعتقاد.

لعلّ من النتائج الأساسية التي يمكن الخروج بها من هذا البحث، أن موقف كانط تجاه الطبيعة المزدوجة للموجود البشري، قد نتج عنه مجموعة من التمايزات على مستوى العلاقة بين الإيمان والمعرفة، وبين العقل النظري والعقل العملي.

كانت غاية كانط أن يضع لكل ملكة من ملكات العقل حدودها وموضوعها المقابل، فيما يمثل تعبيرًا عن نزعة تأليفية تشبه إلى حدٍ كبيرٍ صناعة الكيميائي في تأليف العناصر ومزجها ليخرج بتركيبة ملائمة. في مقابل نزعة كانط النقدية، جاءت فلسفة هيجل بوصفها محاولة في عودة الصيغة التأملية والجدلية للفلسفة. وكان اهتمام هيجل خاصة في مرحلة الشباب استعادة الوحدة الجدلية لهذه الثنائيات؛ مستفيدًا بلا شك من التناقضات المزمّنة التي أعلن عنها كانط. وقد حاول هذا البحث وضع نموذج لهذه العلاقة المركبة بين كانط وهيجل من خلال حدود الاستعمال الدلالي لعبارة (Aufhe-bung) فهي في الاستعمال الكانطي، لا تتعدى نطاق الرفع أو التعليق، بينما يستعملها هيجل في سياق استيعاب التناقضات وتجاوزها.

المراجع:

- بن جاء بالله، حمادي. (2014). المحايثة والتعالّي في مقارنة المسألة الدينية. في *فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال*. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- دولوز، جيل. (1997). *فلسفة كانط النقدية*. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- سرو، رينيه. (1993). *هيجل والهجلية* (أدونيس العكرة، مترجم). دار الطليعة للطباعة والنشر.

- شوبنهاور، آرثر. (2014). *نقد الفلسفة الكانطية* (حميد الأشهب، مترجم). جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- العونلي، ناجي. (2012). *هيجل الأول في سياقه: تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنغن إلى كتاب الفرق*. جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- فوكو، ميشيل. (1990). *الكلمات والأشياء* (مطاع صفدي وآخرون، مترجمون). مركز الإنماء القومي.
- كانط، إيمانويل. (1991). *مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا* (فتحي الشنيطي ونازلي إسماعيل، مترجمان). موقف للنشر.
- كانط، إيمانويل. (2005). *نقد ملكة الحكم* (غانم هنا، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.
- كانط، إيمانويل. (2011). *نقد العقل العملي* (ناجي العونلي، مترجم). جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- كانط، إيمانويل. (2013). *نقد العقل المحض* (موسى وهبة غانم، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.
- كانط، إيمانويل. (2022). *مقالات في التاريخ والسياسة* (فتحي إنقزو، مترجم ومقدم). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- كانط، إيمانويل. (د.ت.). *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق* (عبد الغفار مكاوي، مترجم؛ ط. 3). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- كرور، ريتشارد، وكوبلستون، فريدريك، وسولومون، روبرت. (2009). *تطور هيجل الروحي: مجموعة دراسات* (إمام عبد الفتاح إمام، مترجم ومقدم). دار التنوير للطباعة والنشر.
- كوجيف، ألكسندر. (2017). *مدخل إلى قراءة هيجل* (عبد العزيز بومسهيولي، مترجم). رؤية للنشر والتوزيع.
- ماركوز، هيربرت. (1984). *نظرية الوجود عند هيجل: أساس الفلسفة التاريخية* (إبراهيم فتحي، مترجم ومقدم). دار التنوير للطباعة والنشر.
- مزيان، محمد. (2015). *مسألة الذات في الفلسفة الحديثة*. كلمة للنشر والتوزيع؛ منشورات ضفاف.
- المسكيني، فتحي. (2011). *الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة*. جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- نيتشه، فريدريش. (2010). *جينالوجيا الأخلاق* (فتحي المسكيني، مترجم). المركز الوطني للترجمة.
- هابرماس، يورغن. (1995). *القول الفلسفي للحدث* (فاطمة الجيوشي، مترجمة). منشورات وزارة الثقافة.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (2006). *فينومينولوجيا الروح* (ناجي العونلي، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (2007). *موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأول* (إمام عبد الفتاح إمام، مترجم؛ ط. 3). دار التنوير للطباعة والنشر.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (2008). *الإيمان والمعرفة* (ناجي العونلي، مترجم). دار سيناترا للطباعة والنشر؛ المركز الوطني للترجمة.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (د.ت.). *في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة* (ناجي العونلي، مترجم ومقدم). المنظمة العربية للترجمة.

References:

Al-Awni, N. (2012). *The early Hegel in context: The genesis and development of the Hegelian problem from the Tübingen text to the Difference essay*. Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Ben Jaallah, H. (2014). Immanence and transcendence in approaching the religious question. In *Philosophy of religion: Readings in theory and problematic*. Mominoun Without Borders for Studies and Research. (in Arabic)

Chenet, F.-X. (2008). *La métaphysique de la métaphysique: Essai sur la métaphysique déduite des principes de la philosophie critique*. Philopsis Éditions Numériques.

Deleuze, G. (1997). *Kant's critical philosophy*. University Foundation for Studies, Publishing and Distribution. (in Arabic)

Duquette, D. A. (Ed.). (2003). *Hegel's history of philosophy: New interpretations*. State University of New York Press.

Foucault, M. (1990). *The order of things* (M. Safadi et al., Trans.). National Development Center. (in Arabic)

Gardner, S. (1999). *Kant and the critique of pure reason*. Routledge.

Gérard, G. (1982). *Critique et dialectique: L'itinéraire de Hegel à Iéna*. Facultés Universi-

taires Saint-Louis.

Habermas, J. (1995). *The philosophical discourse of modernity* (F. Al-Juyushi, Trans.). Ministry of Culture Publications. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (2006). *Phenomenology of spirit* (N. Al-Awni, Trans.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (2007). *Encyclopedia of the philosophical sciences: Part one* (I. A. F. Imam, Trans.; 3rd ed.). Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (2008). *Faith and knowledge* (N. Al-Awni, Trans.). Dar Sinatara for Printing and Publishing; National Center for Translation. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (n.d.). *The difference between Fichte's and Schelling's systems of philosophy* (N. Al-Awni, Trans. & Intro.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Kant, I. (1991). *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as a science* (F. Al-Shaniti & N. Ismail, Trans.). Moufem Publishing. (in Arabic)

Kant, I. (2005). *Critique of the power of judgment* (G. Hanna, Trans.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Kant, I. (2011). *Critique of practical reason* (N. Al-Awni, Trans.). Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Kant, I. (2013). *Critique of pure reason* (M. W. Ghanem, Trans.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Kant, I. (2020). *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique* (J. Tissot, Trans.). Arvensa Éditions.

Kant, I. (2022). *Essays on history and politics* (F. Inqazu, Trans. & Intro.). Arab Center for Research and Policy Studies. (in Arabic)

Kant, I. (n.d.). *Groundwork of the metaphysics of morals* (A. Al-Ghaffar Makkawi, Trans.; 3rd ed.). Egyptian General Book Organization. (in Arabic)

Kojève, A. (2017). *Introduction to the reading of Hegel* (A. Boumeshouli, Trans.). Ro'ya for

Publishing and Distribution. (in Arabic)

Kroner, R., Copleston, F., & Solomon, R. (2009). *Hegel's spiritual development: A collection of studies* (I. A. F. Imam, Trans. & Intro.). Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing. (in Arabic)

Longuenesse, B. (2005). *Kant on the human standpoint*. Cambridge University Press.

Marcuse, H. (1984). *Hegel's ontology and the theory of historicity* (I. Fathi, Trans. & Intro.). Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing. (in Arabic)

Meskini, F. (2011). *Identity and freedom: Toward new enlightenments*. Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Meziane, M. (2015). *The question of the subject in modern philosophy*. Kalima for Publishing and Distribution; Difaf Publications. (in Arabic)

Nietzsche, F. (2010). *On the genealogy of morality* (F. Meskini, Trans.). National Center for Translation. (in Arabic)

Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy* (B. Herman, Ed.). Harvard University Press.

Schopenhauer, A. (2014). *Critique of Kantian philosophy* (H. Al-Ashhab, Trans.). Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Sedgwick, S. (Ed.). (2000). *The reception of Kant's critical philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge University Press.

Serreau, R. (1993). *Hegel and Hegelianism* (A. Al-Akra, Trans.). Dar Al-Tali'a for Printing and Publishing. (in Arabic)

Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.

Ward, A. (2006). *Kant: The three critiques*. Polity Press.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2026-1-16

تاريخ القبول: 2026-5-1

المسيحانية والأيدولوجيا الصهيونية: مفارقات التأويل وأسطورة أرض الميعاد

محمد أمزيان⁽¹⁾mamezzian@qu.edu.qa

الملخص:

تستند الحركة الصهيونية بمختلف تياراتها الدينية والعلمانية إلى العقيدة المسيحانية لتبرير أيديولوجيتها القومية. كما تدعي بأن فكرة العودة وبناء الدولة اليهودية على أرض إسرائيل متجذرة في التاريخ اليهودي، ولم تكن وليدة القرن التاسع عشر. وهذه الرؤية تمثلها بدرجات متفاوتة عدة تيارات تعمل على تأويل العقيدة المسيحانية وإعادة تعريفها بالشكل الذي يخدم أجندتها الأيدولوجية. ومن منظور تاريخي نقدي، تهدف هذه الدراسة استكشاف أوجه النقد المنهجي التي بلورتها الدراسات اليهودية ذاتها في سعيها إلى تفكيك الأساطير التي حيكت حول العقيدة المسيحانية. وتفترض هذه الدراسة أن العقيدة المسيحانية كما جسدها الأدبيات اليهودية القديمة والحديثة، الدينية منها والعلمانية لا تعكس حقيقة دينية ثابتة بقدر ما تعكس تأويلات شتى غير متجانسة ومتناقضة. أما النتائج التي انتهت إليها فتؤكد أن التقاطع المزعوم بين الرؤية المسيحانية والأيدولوجيا الصهيونية يتعارض مع الفكر الديني اللاهوتي من جهة، وليست له أية جذور تاريخية من جهة ثانية. وبناء عليه، فإن وصف "الصهيونية" كما هو متداول في الكتابات والوثائق الإسرائيلية الرسمية ينطوي على أبعاد أيديولوجية ودعائية مكثفة، وتهدف بالأساس إلى توظيف المعتقدات الدينية في حشد التأييد الجماهيري خلف الحركة الصهيونية لدفع اليهود إلى الهجرة إلى فلسطين.

الكلمات المفتاحية:

الصهيونية، المسيحانية، التنوير اليهودي، الشتات والاندماج، الدولة اليهودية.

(1) كلية الشريعة – جامعة قطر.

للاقتباس: أمزيان، محمد، المسيحانية والأيدولوجيا الصهيونية: مفارقات التأويل وأسطورة أرض الميعاد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 150-183.

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

OPEN ACCESS

Received: 2025-1-16

Accepted: 2026-5-1



Messianism and Zionist Ideology: Paradoxes of Interpretation and the Myth of the Promised Land

Mohammed Amezzian⁽²⁾mamezzian@qu.edu.qa

Abstract

This study critically examines the Zionist movement's reliance on the Messianic doctrine—across both religious and secular currents—as a justification for its nationalist ideology and claim of historical continuity in the idea of return and state building in the Land of Israel. It traces how different currents reinterpret Messianic thought to serve ideological agendas, while highlighting the methodological critiques within Jewish studies that seek to dismantle the myths surrounding Messianic faith. The research argues that the doctrine, as reflected in ancient and modern Jewish literature, represents diverse and often contradictory interpretations rather than a fixed religious truth. Its findings show that the supposed convergence between Messianic vision and Zionist ideology is inconsistent with theological tradition and lacks historical grounding. Consequently, the term “Zionism,” as used in official Israeli discourse, is revealed to be heavily ideological and propagandistic, aimed at mobilizing religious sentiment to secure Jewish immigration to Palestine and consolidate support for the Zionist project.

Keywords:

Zionism, Messianism, Jewish Enlightenment, Diaspora and Assimilation, Jewish State.

(2) Faculty of Sharia - Qatar University.

Cite this article as: Amezzian, Mohammed, “Messianism and Zionist Ideology: Paradoxes of Interpretation and the Myth of the Promised Land,” *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 150-183.

© 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:

تعني المسيحية كما تلخصها الموسوعة اليهودية الاعتقاد بأن الله وعد الشعب اليهودي بأن يرسل لهم مستقبلاً مخلصاً يهودياً يجمعهم في القدس حيث سيعيد بناء الهيكل، ويحكمها في ذروة التاريخ البشري⁽³⁾. وحول هذه العقيدة الدينية تلتقي الأيدولوجيا الصهيونية حول فكرة عودة يهود الشتات إلى الأرض الموعودة. وبالرغم من أن الصهيونية بوصفها حركة علمانية لا تؤمن بالرؤية المسيحية كعقيدة لاهوتية، إلا أنها لا تكف عن استخدامها أداةً وظيفيةً أثبتت كفاءتها الدعائية لتجيش العواطف اليهودية بهدف تحقيق مشروعها الاستيطاني على أرض فلسطين. وانطلاقاً من هذا التوظيف البراغماتي، نسعى في هذه الدراسة إلى استكشاف أوجه الانقطاعات القائمة بين العقيدة المسيحية والأيدولوجيا الصهيونية بقدر ما يكشف حقيقة التزييف الذي يتجاوز تأثيره الدوائر اليهودية إلى تشكل الوعي السياسي العالمي، وإضفاء الشرعية الدينية والأخلاقية على الاحتلال الصهيوني.

وبالنظر إلى مركزية العقيدة المسيحية في الدعاية الصهيونية، تعتمد هذه الدراسة مقارنة منهجية تزوج بين التوصيف التاريخي والتحليل النقدي. على المستوى الأول، تسعى إلى استعادة تاريخ ممتد من الجدل اللاهوتي والعلمي الذي خاضه الحاخامات والمفكرون اليهود على السواء بشأن حقيقة الرؤية المسيحية. وعلى المستوى الثاني، تعمل على تفكيك الأساطير الصهيونية التي حاکمتها حول هذه العقيدة التي جعلت منها أداة وظيفية لتحقيق المشروع الصهيوني، وإبراز مدى قصور دلائلها على تحقيق الفداء اليهودي بالمعنى السياسي الذي تروج له الأيدولوجيا الصهيونية.

ومن وحي هذا الجدل المتجدد، تفترض هذه الدراسة أن العقيدة المسيحية كما جسدها الأدبيات اليهودية القديمة والحديثة لا تعكس حقيقة دينية ثابتة بقدر ما تعكس ألواناً من تأويلات شتى غير متجانسة ومتناقضة. وهذه الفرضية تؤكد أنها قائمة طويلة من الدراسات اليهودية النقدية، اللاهوتية والعلمانية. وقد اعتمد على الدراسات اليهودية تحديداً باعتبارها مصادر أصلية تعكس حدة النقاشات الداخلية المتفاقمة بين مختلف التيارات اليهودية، وهو ما يبرر الاستغناء عن المصادر الوسيطة، بما فيها المصادر العربية دفعاً لشبهة التحيز أو التأويل المتعسف. وهذه المصادر الأصلية شكلت عمدة الأطروحة التي تبنتها هذه الدراسة، والتي تتمثل بالأساس في بيان البعد الأسطوري للعقيدة المسيحية، وتشخيص المفارقات القائمة بين تأويلاتها المختلفة، اللاهوتية والعلمانية، وغياب أي تفسير لاهوتي

(3) Gerald J. Blidstein, Messiah in Rabbinic Thought, in encyclopedia Judaica, op. cit., v. 14, p. 112.

معياري تتوحد حولته تلك التأويلات. بيد أنَّ استكشاف هذه الأبعاد النقدية المتعددة تطلب بالمقابل تعددا في مداخل الدراسة التي تمحورت حول تحليل أوجه مفارقات التأويل، وأسطورة النبوءات المشيخانية المتعالية على الحقائق التاريخية، واستعصاء تمثل الأيديولوجيا الصهيونية للعقيدة المشيخانية، إلى جانب رصد المواقف المتناقضة لمختلف التيارات اليهودية المعاصرة حيال العقيدة المشيخانية، سواء منها التيارات الصهيونية أم المناهضة لها.

أولاً. مفارقات التأويل وأسطورة النبوءات المشيخانية

تشير الكتابات النقدية التي اهتمت برصد تطور مفهوم المشيخانية عبر التاريخ اليهودي الوسيط والحديث إلى أن التفسيرات الحاخامية لعقيدة المسيح لم تكن متماسكة، وقدمت العديد من وجهات النظر المتناقضة. ووفقاً لما تقوله هذه الدراسات، وتحديداً اليهودية منها، توجد عدة أسباب تقف وراء هذه الظاهرة، منها ما يعود إلى الاضطهادات التي تعرض لها اليهود تاريخياً، ومنها ما يتصل بمزاج الحاخامات وميولهم الدينية والفكرية، ومنها ما يرتبط بالطابع الأسطوري للنبوءات ذاتها، فضلاً عن النزعة التحريفية المتأصلة في اللاهوت اليهودي. في مقالته التي حررها ضمن الموسوعة اليهودية عن «عقيدة المسيح في العصور الوسطى»، أرجع الكاتب اليهودي جوزيف دان سبب هذا التناقض إلى الحروب والكوارث السياسية التي كانت تؤثر على حياة اليهود مما نتج عنه ظهور عشرات التواريخ التي كان يرى فيها الحاخامات بشائر على عودة المسيح، وتحقيق الفداء والخلاص⁽⁴⁾. فبالترزامن مع تلك الاضطرابات، دأب اليهود على إعادة تكييف عقيدتهم الأصلية بما يجعلها تتسق مع الأحداث التاريخية المعيشة، وتلبي تطلعاتهم نحو التحرر. ومن جهته، يرجع الكاتب اليهودي وأستاذ الفلسفة اليهودية، دوف شوارتز، السبب إلى انقسام الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى بين الاتجاه اللاهوتي الدوغمائي والفلسفي المتحرر، وهو ما نتج عنه تفسيران متناقضان للمشيخانية: الرؤوي الخارق، والتاريخي الطبيعي⁽⁵⁾.

لكن، ثمة عامل آخر له بعد ذاتي يعود إلى رغبات الحاخامات وأذواقهم الشخصية في تفسير النصوص الدينية⁽⁶⁾. فمن منظور تحليلي نقدي، يهتم بعض الكتاب الفكر الحاخامي بالمزاوجة بين

(4) Joseph Dan, The Doctrine of the Messiah in the Middle Ages, in Encyclopedia Judaica, ed. Fred Skolnik, & Others, USA, Keter Publishing House, (2007), v. 14, p.114.

(5) Dov Schwartz, Messianism in Medieval Jewish Thought, Brighton, Academic Studies Press, (2017), pp. 10-11.

(6) Ibid., p. 7.

التفكير الأسطوري والتحريف الممنهج. فيما يتعلق بالبعد الأسطوري، يرى الكاتب الإسرائيلي ومؤرخ الفكر اليهودي الحديث، رافائيل ويربلُوسكي، أنَّ التأويلات المسيحانية مستمدة من أساطير الشرق الأدنى القديمة التي استُدعيت عقب تدهور وضع اليهود؛ وكلما زاد التباين بين الحاضر غير المُرضي والمستقبل المُتخيل، ازدادت طوباوية هذا المستقبل⁽⁷⁾. أما عن النزعة التحريفية، فقد خلص إسرائيل شاحك، الناشط الحقوقي الإسرائيلي وأستاذ الكيمياء المبرز، إلى أنَّ التفسيرات اليهودية في عمومها كانت نتيجة عملية تحريف ممنهجة. وقد استند في رأيه هذا إلى تحليله للتقاليد الدينية والمعرفية المشتركة بين الأيدولوجية الصهيونية والأرثوذكسية اليهودية. وهذه التقاليد -كما يقول- راسخة في التحريف، وذات جذور عميقة في المصادر اليهودية، وخاصة التلمود، حيث دأب الحاخامات اليهود على الجمع بين التحيز والتضليل⁽⁸⁾. وبغض النظر عن حجم التأثير الذي مارسه هذه العوامل التاريخية والفلسفية والشخصية، تُظهر نماذج التأويلات التي سنأتي على ذكرها أنها لم تكن فعلاً خاضعة لقواعد منهجية منضبطة.

1. النبوءات المسيحانية: المستقبل المُتخيل والمآل المُحَيَّب

من الحقائق العلمية التي أثارها المختصون بالتاريخ الديني اليهودي أنَّ تضارب النبوءات المتعلقة بتاريخ الفداء كانت تتأثر بقراءة طوباوية زائفة للأحداث السياسية التي تعرض لها اليهود في مجتمعاتهم. فاستناداً إلى إشارة وردت في التلمود تقول: «الحروب أيضاً بداية الفداء»⁽⁹⁾. دأبوا على الاعتقاد بأن تلك الحروب كانت تمهيداً لحلول زمن الفداء. ومن منطلق هذه القراءة المتخيلة، تكررت النبوءات الفاشلة عبر التاريخ كما حصل في القرن الأول الميلادي عندما سَحَقَ الرومان اليهود وطردوهم من أرض فلسطين، والاضطهادات التي تعرضوا لها على يد الصليبيين عام 1096، وسنوات الموت الأسود في أوروبا، والطرده من إسبانيا عام 1492، والاضطهادات المتكرر في دول أوروبا الشرقية، وغيرها من الأحداث.

ففي إسبانيا المسيحية، صاغ الحاخام نحمانيدس استناداً إلى آيات من سفر دانيال تنبؤاً اعتقد

(7) Raphael Jehuda Zwi Werblowsky, Messianism in Jewish History, in Jewish Society Through the Ages, ed. Hayim Hillel Ben-Sasson and Shmuel Ettinger, New York, Schocken Books, (1973), p. 31.

(8) Israel Shahak, Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years, London, Pluto Press, (2005), p.16.

(9) Arie Morgenstern, Hastening Redemption Messianism and the Resettlement of the Land of Israel, Oxford, Oxford University Press, USA, (2006), p.9.

فيه بأن العصر المشيخاني سيبدأ عام 5118 وفقاً للتقويم اليهودي (1358م)، وهذه النبوءة الكاذبة سبقه إليها آخرون استناداً إلى الآيات ذاتها⁽¹⁰⁾. وفي إسبانيا أيضاً، اشتهر الحاخام أباربانييل بتنبؤاته المتكررة عن ظهور المسيح عام 1503 ثم عام 1504 استناداً إلى بعض الأسفار اليهودية. وعندما فشلت هذه النبوءات، حدد السنة العبرية 5265 (1505م)، تاريخاً بديلاً للفداء⁽¹¹⁾. وقد كان أباربانييل يؤمن من خلال هذه الحسابات بأن المسيح سيعود لينقذ المتحولين اليهود من متاعيمهم، وأنه بعد خروجهم من إسبانيا لن تمطر فيها السماء سبع سنين، وأن المسيحيين سيتحولون إلى بغال لحمل المتحولين اليهود إلى أرضهم الموعودة⁽¹²⁾. وإزاء هذه التوقعات «الملحمية» الطوباوية، كانت خيبة أمله كبيرة بقدر كبر ما كان يعد به من آمال زائفة بإنقاذ اليهود المنفيين من الحكم المسيحي الإسباني.

وعندما فتحت الدولة العثمانية أوروبا الشرقية عام 1453، اعتقد بعض الحاخامات أنها ستكون آخر الإمبراطوريات التي تسبق عصر الإمبراطورية الإلهية، واعتبروا ذلك من مبشرات قرب عصر الفداء، كما رأى آخرون في هذا الحدث نهايةً وشيكةً للإطاحة بالمسيح الدجال المتمثل في البابا، وتمهيداً لمجيء المسيح اليهودي. واستناداً إلى حسابات مستمدة من سفر دانيال، اعتقد آخرون أن الألفية السعيدة ستبدأ بعد 1260 عام من سقوط الإمبراطورية الرومانية العظيمة. وفي أعقاب أعمال الشغب المعادية لليهود التي اجتاحت إسبانيا مع تسعينيات القرن الرابع عشر الميلادي، ازدادت التوقعات المشيخانية بين اليهود، كما زادت وتيرتها عقب فتح القسطنطينية⁽¹³⁾.

أما في العصر الحديث، فقد أدت التحولات السياسية التي شهدتها دول أوروبا الغربية، وخاصة مع الثورة الفرنسية إلى انتعاش آمال اليهود المشيخانية، ورأوا فيها بشائر على قرب خلاصهم. كما اعتبروا حملات نابليون العسكرية على مصر وفلسطين عام 1798 دليلاً على أن خطوات المسيح كانت تلوح في الأفق، وأنها علامة واضحة وموثوقة على صدق كلمة الله، وأن اليوم العظيم والمجيد قد بدأ يتشكل ويقترب لتجديد مملكة إسرائيل⁽¹⁴⁾. لكن، بعد هزيمة نابليون عام 1812 بدأت آمال اليهود في التلاشي

(10) Nina Caputo, Nahmanides in Medieval Catalonia History, Community, and Messianism, Indiana, University of Notre Dame Press (2008), pp. 129-130.

(11) E. Lawee, The Messianism of Isaac Abarbanel, Father of the Jewish Messianic Movements of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In Matt Goldish & others, International Archives of the History of Ideas, Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, V. 1, Jewish Messianism in the Early Modern world, Berlin, Springer Science & Business Media Dordrecht, (2001), p. 13.

(12) M. Goldish, Patterns in Converso Messianism. In Millenarianism and Messianism, op. cit., p. 46.

(13) Lawee, The Messianism of Isaac Abarbanel. In Millenarianism and Messianism, op. cit., p.7.

(14) Morgenstern, Hastening Redemption Messianism, op. cit., pp. 9-10.

قبل أن تتجدد مع الانتفاضات التي اجتاحت أوروبا عام 1830، والتي قرأها أحد أعلام الحاخامات على أنها علامة جيدة لإسرائيل، وأن عام الفداء والخلاص قد اقترب، وأن اليهود قد بلغوا أيام المسيح الذي سيظهر سريعاً⁽¹⁵⁾. وفي نفس هذا التاريخ أيضاً حدث تمرد محمد علي ضد الدولة العثمانية، وأظهر تعاطفاً كبيراً مع يهود فلسطين، ولبي احتياجاتهم الدينية، وأذن لهم بإصلاح معابدهم، وهي خطوة تلقفها اليهود بحماسة بالغة، واعتبروها دلالة على بداية الخلاص، وأن القائد المسلم لم يأت إلا ليمهد الطريق للملكوت إسرائيل. وجرياً على هذا النمط من القراءة المتخيلة للمستقبل، تكررت النبوءات الفاشلة. وحتى الأحداث العادية التي قد لا تلفت انتباه أحد، كما حدث مع احتراق كنيسة القيامة في القدس عام 1808، وحرائق مماثلة سابقة، كان ينظر إليها على أنها علامة على أن الوقت قد «اقترب من مجيء مشيحننا البار»⁽¹⁶⁾.

وبعيداً عن أحداث الشرق الإسلامي وأوروبا الغربية، كان يهود روسيا في الفترة ذاتها يتعرضون لكثير من ردود الفعل القمعية إثر اتهامهم المتكرر بالاحتيال والخداع والاستغلال الربوي. وتحت تأثير الاضطهاد، اعتبر اليهود ما يتعرضون له من شدة وآلام دليلاً على عناية الله بهم وقرب خلاصهم من نير أعدائهم. وفي هذا السياق المأزوم، رصد المؤرخ الإسرائيلي أري مورغنسترن كمّاً هائلاً من التنبؤات التي تجعل من السنة اليهودية 5600 (1840م) عاماً للخلاص النهائي. وقد اعتمد الكاتب في رصده الدقيق لتلك التنبؤات على العديد من الوثائق والمخطوطات التي كتبها الحاخامات اليهود إبان القرن التاسع عشر في مناطق شاسعة ومتباعدة من العالم. وهذه التنبؤات جميعها كانت مستمدة من المصادر التلمودية والقبالية، وهي مصادر ذات مصداقية عالية لدى اليهود المتدينين. ونتيجة لذلك، كانوا يؤمنون إيماناً قاطعاً بأن الفداء ودخول العصر المשיحاني سيحدث في صباح السنة المذكورة تحديداً، وذلك بمعجزة إلهية ودون أي تدخل بشري. وهذا الإيمان لم يكن مجرد اعتقاد فردي، بل كان تعبيراً عن حركة مשיحانية ضمت عدداً كبيراً من الناس في جميع أنحاء العالم اليهودي في الشرق والغرب، في أوروبا وآسيا وبلاد فارس وكردستان⁽¹⁷⁾. وبالمثل، عثر على مخطوطات في مدينة تطوان بشمال المغرب تنبأ بحدوث الفداء في نفس هذه السنة أيضاً⁽¹⁸⁾.

ومما يؤكد رسوخ هذا الاعتقاد الجماعي لدى اليهود، قيامهم بتنظيم هجرات متتالية إلى فلسطين

(15) Morgenstern, *Hastening Redemption Messianism*, op. cit., p. 12.

(16) Ibid., pp. 19-21.

(17) Morgenstern, *Hastening Redemption Messianism*, op. cit., p. 25.

(18) Ibid., p. 31.

ما بين عامي 1808 و1840 ليشهدوا نزول المسيح على الأرض المقدسة. وقد شمل تدفق الهجرة كل الشرائح الاجتماعية والأعمار، وأدى وفقاً لرسالة كتبها الحاخام إيلعازر بريغمان من القدس عام 1834 إلى نمو هائل لعدد اليهود في فلسطين⁽¹⁹⁾. واستناداً إلى الوثائق الرسمية التي وثقت وقائع الهجرة في بلدان الشتات، رصد مورغنسترن تواريخ الهجرة بدقة من مناطق شاسعة من دول العالم شملت شمال إفريقيا وسوريا وتركيا وبلاد فارس واليمن وروسيا وبولندا والمجر وألمانيا وهولندا وإنجلترا⁽²⁰⁾. وفي خضم هذا الحراك الهائل، شكّل حلول السنة اليهودية 5600 (1840م) صدمة مدوية لليهود تماماً كما حدث من قبل خلال عامي 4856 (1096م)، و5408 (1648م). فقبل أن تنتهي تلك السنة، حافظ اليهود على إيمانهم، وجادلوا أعداءهم من المبشرين المسيحيين بثقة زائدة، لكن انقضاءها دون ظهور المسيح -كما يقول مورغنسترن- صُفّع اليهود على وجوههم، وتملكتهم مشاعر خيبة الأمل والإحباط والندم، واعتنق العديد من الحاخامات المسيحية⁽²¹⁾. وعلى امتداد السنوات التالية، نشط الحاخامات في التأليف لتعزيز إيمان اليهود ضد ارتدادهم وتحولهم إلى المسيحية، كما نشط آخرون في تسويق فشل هذه النبوءة، فأشار بعضهم إلى احتمال وجود خطأ في الحساب، كما اهتم آخرون بتعديل تاريخ الفداء وتأجيله إلى عام 5606 (1846م) من خلال تلاعبات لفظية لتغيير قيمة الأعداد، وكانت بدورها كاذبة كسابقاتها، بينما أرجع ذلك آخرون إلى انتشار الخطايا بين اليهود⁽²²⁾.

وفي تقييمه لهذه النبوءات الكاذبة يذكر المؤرخ الإسرائيلي، حاييم بن ساسون، أنَّ الاعتقاد في المجيء الفوري للمسيح ظل راسخاً في الوعي الديني اليهودي، لكنه لم يؤد بالضرورة إلى ظهور حركات مشيكانية فعلية. كما أنَّه على امتداد العصور الوسطى المبكرة والمتأخرة، وانتهاءً بالعصر الحديث، ظهر العديد من الدعوات الزائفة والممارسات الأسطورية التي كانت تتم باسم المسيح المخلص، والتي كانت مثارا للسخرية، خاصة من قبل الحاخامات العقلانيين⁽²³⁾. وفي السياق ذاته، يرى دوف شوارتز أنَّ أصل المشكلة قائم في المصادر اليهودية الأصلية ذاتها التي اعتمد عليها الحاخامات اليهود في صياغة تنبؤاتهم. وبسبب ذلك، جاءت التفاصيل المتعلقة بالمشيكانية وتاريخ الفداء كما ترد في تلك المصادر متباينة، وتتقاسمها اتجاهات متطرفة، وتفتقر إلى الاتساق والترابط⁽²⁴⁾.

(19) Ibid., pp.51-52.

(20) Morgenstern, Hastening Redemption Messianism, op. cit., pp. 57-61.

(21) Ibid., p. 177.

(22) Ibid., pp. 181-190.

(23) Ben-Sasson, Messianic Movements, op. cit., v. 14, pp.116-121

(24) Schwartz, Messianism in Medieval Jewish Thought, op. cit., p. 6-7.

ونتيجة لهذه المفارقات الجوهرية بين ما تعد به النصوص الدينية وبين حسابات الحاخامات الكاذبة، تعرضت النبوءات المسيحانية لموجة من السخرية التي ظهرت في العديد من الأعمال الأدبية الأوروبية، وخاصة الأعمال المسرحية باعتبارها الأداة الأكثر تعبيراً عن السخرية. والطريف في هذا الموضوع أن رصد هذه الأعمال الساخرة كان على يد الكاتبة اليهودية إليشيفا كارلباخ، أستاذة التاريخ اليهودي الحديث المبكر في جامعة كولومبيا الأمريكية. ومن هذه الأعمال على سبيل المثال، مسرحية للكاتب الألماني هانس فولز، وهي عبارة عن مناظرة جدلية بين الكنيسة والكنيس، وفيها سخرية من الاستعباد والإذلال الذي ظل يتعرض له اليهود رغم وعودهم المتكررة بالفداء، مع تجسيد المسيح اليهودي المنتظر في صورة المسيح الدجال الشيطاني⁽²⁵⁾. ومنها أيضاً القصة التي كتبها الأديب الألماني هانز غريميلسهاوزن في القرن السابع عشر بعنوان «عش الطائر المسحور»، والذي ضمنه فصلاً بعنوان «المسيح الكاذب»، وفيه انتقاد لاذع للمسيحانية اليهودية المخادعة⁽²⁶⁾.

وبالتوازي مع الأعمال الأدبية التي استهدفت كشف زيف الخداع الحاخامي، رصدت الكاتبة أيضاً أعمالاً نقدية ساخرة اهتمت بسرد أسماء المُشجَّاء اليهود الدجالين الكذبة⁽²⁷⁾. وكما تقول إليشيفا، أصبحت المسألة المسيحانية صورة متداولة ومُخَزَّنَة في الذاكرة الأوروبية. ففي كتابه «تاريخ اليهود»، اعتذر الفرنسي جاك باسناج عن طول سرديته بسعيه إلى إظهار وقاحة المحتالين وسذاجة الناس. وفي سياق هذا النقد العنيف أيضاً، لم يتردد الكاتب المسيحيون في اختلاق قصص خيالية تدين الدجل اليهودي. ووفقاً لما قاله أحد علماء اللاهوت الألمان، فإن الدافع وراء نشر تلك الأخبار المختلفة هو مواجهة خداع اليهود عملاً بمبدأ «العين بالعين»⁽²⁸⁾، أي مواجهة الخداع بالخداع.

2. المسيحانية والنهاية المأمولة: إعجاز إلهي أم إنجاز بشري؟

ورد في التوراة بعض الأسماء التي فسرها الحاخامات اليهود على أنها تشير إلى المسيح مثل «شيلوه» في سفر التكوين، و«نجم من يعقوب» في سفر العدد، و«نبياً مثلي» في سفر التثنية. ونقرأ في التلمود أيضاً كلاماً ظاهراً التحريف كما في هذا النص: «في الثلث الأخير من الليل، يجلس الله مع مشيح ابن

(25) Elisheva Carlebach, The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands. In *Millennarianism and Messianism*, op. cit., p. 130.

(26) Ibid., p. 131.

(27) Ibid., p. 132.

(28) Carlebach, The Last Deception, op. cit., pp. 132-133.

داود ويقول: لقد جاء وقت فدائكم». والنصوص التوراتية كما هو واضح لا تسجل أيًا من خصائص تلك الشخصية الملحمية التي تخيلها مفسرو التوراة. وكما يقول الكاتب الإسرائيلي رافائيل ويربلوسكي، لا يوجد أي حديث عن المسيح في العهد القديم، وعبثًا نبحت عن أي أثر للمسيحانية في أسفار الكتاب المقدس، ومن ثم يرى الكاتب أن المعتقدات المسيحانية كانت تشكل تدريجيا في ظل الضغوط وخيبة الأمل التي رافقت تاريخ بني إسرائيل⁽²⁹⁾.

وهنا بالذات تكمن المفارقة بين التاريخ الواقعي والتأويل الأسطوري. فبالرغم من مركزية عقيدة المسيحانية وتجذرها في الفكر الديني اليهودي، إلا أنَّ التأويلات المتعددة التي صيغت حولها اتسمت بالتضارب وعدم الانسجام. وكما تقول الكاتبة اليهودية جودي مايرز، فقد عجز الحاخامات اليهود عن الاتفاق حول تعريف واضح للمسيحانية، ومن ثم أسهموا في تعزيز حالة الارتباك التي تعتري تفسيراتهم الدينية، وموقفهم من الصهيونية⁽³⁰⁾. وفي سياق هذا النقد المنهجي ذاته، يذكر ويربلوسكي بأسف كيف أنه يسهل سرد التطورات التاريخية حول المسيحانية، لكن يصعب تقديم أي تعريف واف لهذا المصطلح الذي يبدو أنه يعني كل شيء لجميع البشر، أو على الأقل لجميع اللاهوتيين⁽³¹⁾. ومن جهته، يؤكد الكاتب الإسرائيلي، وأستاذ الفكر اليهودي بالجامعة العبرية، أفيزر رافيتسكي، أنَّ فكرة المسيحانية اتسمت منذ العصر التلمودي بالتوتر الداخلي، ويصف الخلافات القائمة بشأنها بكونها عميقة وحادة وجوهرية. وهذه الحدة لم تخفْ بمرور الزمن، بل إنها بقيت مستمرة بين أطياف واسعة من علماء اليهود على اختلاف خلفياتهم الدينية والفلسفية⁽³²⁾.

لكن ما هو مناخ الخلاف على وجه التحديد؟ للإجابة عن هذا التساؤل يحيلنا رافيتسكي إلى مجموعة من المسائل الجدالية ذات طبيعة لاهوتية، وهو ما يعني أن الخلاف بشأنها خلاف ديني بالأساس. وهذه المسائل تمس جوهر العقيدة المسيحانية حول الفداء، وهي تتمحور حول دور العمل البشري في التحضير للعصر المشيحاني، والكيفية التي سيحدث بها الفداء المرتقب: هل سيكون تدريجيا أم مباغتًا؟ وهل توبة اليهود شرط في حلول زمن الفداء؟ وهل وقوعه مرتبط بالضرورة بظهور المسيح المنتظر؟ والانقسام بشأن الإجابة عن هذه الأسئلة ذاته يتكرر عند الحديث عن شخص «المسيح»، تلك الشخصية الجدالية

(29) Werblowsky, *Messianism in Jewish History*, op. cit., p. 30.

(30) Jody Myers, *Seeking Zion, Modernity and Messianic Activism in the Writings of Tsevi Hirsch Kalische*, Portland & Oregon, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, (2003), p. 1.

(31) Werblowsky, *Messianism in Jewish History*, op. cit., p. 30.

(32) Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, (1996), p. 20.

التي يرد ذكرها بأوصاف متعددة ومتباينة تضعنا إزاء شخصيتين مختلفتين. والأكثر من ذلك، يشهد الانقسام حول المهمة المقدسة المرتقبة للمسيح بين من يعتبر ظهوره مجرد علامة عن قرب دخول العصر المسيحاني، وبين من يعتقد أنه الشخص الذي سينجز الوعد الإلهي للشعب المختار⁽³³⁾.

وإلى جانب هذا الانقسام الديني داخل المرجعيات الحاخامية ذاتها، يشهد الانقسام أيضاً بين دعاة الأيدولوجيا الصهيونية ونخبها العلمانية التي كانت، ولا تزال، تعمل على بناء شرعيتها السياسية استناداً إلى التأويلات المسيحانية اللاهوتية التي لا تؤمن بها أصلاً. والملاحظ أنَّ الصراع بين المكونات اليهودية غير المتجانسة، الدينية والعلمانية على السواء، صراع من طبيعة وجودية يتعلق بجوهر المشروع الصهيوني الاستيطاني، والمبررات التي تستند إليها ادعاءاته بشأن العودة إلى «أرض إسرائيل». وانطلاقاً من هذا التشابك المعقد الذي يجعل من الحركة الصهيونية كيانا دائماً التوتر، وشديد التباين ويفتقر إلى الانسجام، يرى الحاخام آرثر هيرتسبيرغ، وهو من أهم الباحثين والناشطين اليهود الأمريكيين الذين أرحوا للمسألة الصهيونية، أن الصهيونية تشكل للمؤرخين اليهود أكثر المشاكل جدلاً، وأقلها حلاً في التاريخ اليهودي⁽³⁴⁾.

أما المسألة الأكثر إثارة للجدل في المسيحانية، فتتعلق بالكيفية التي ستتحقق بها تلك النهاية الموعودة التي تروج لها الدعاية الصهيونية، وذلك بسبب التناقضات الحادة القائمة بين الإجابات اليهودية، القديمة منها والمعاصرة على حد سواء. وفي محاولة لفهم هذه التباينات وحصر الاتجاهات التي نشأت بشأنها وتصنيفها، اقترحت جودي مايرز بعض المعايير التي تتيح فهماً أكثر وضوحاً لأسباب هذا التباين. ويمكن اختصار فكرة الكاتبة في وجود تفسيرين: الأول يُغلب الرؤية الدينية بتركيزه على التدخل الإلهي في صنع هذا الحدث الملحمي، بينما يأخذ الثاني بعداً عقلانياً طبيعياً يعلي من دور الجهد البشري في إنجازه. وضمن هاتين المقاربتين، تبلورت أربعة اتجاهات: اثنان منها يتموقعان داخل التقاليد المسيحانية، واثنان خارجها.

فمن داخل التقاليد المسيحانية تشكل تيار ما يعرف بالمسيحانية السلبية الذي يعتقد بأن الله الذي حكم بالتيه على بني إسرائيل هو وحده القادر على جمع شتاتهم وإعادتهم إلى أرضهم. ومن منظور هذا التفسير الديني الحرفي، تبقى الخيارات البشرية محدودة، ومن ثم يتفق المنتمون إلى المسيحانية

(33) Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, op. cit., pp. 5-6.

(34) Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea a Historical Analysis and Reader*, Philadelphia and Jerusalem, The Jewish Publication Society Philadelphia and Jerusalem, (1997), p.15.

السلبية على تحريم أي نشاط بشري لتحقيق النهاية المأمولة كالتمرد على أمم العالم، أو غزو فلسطين، أو الهجرة الجماعية إليها. وفي المقابل، يعتقد ممثلو المشيحية النشطة بالتدخل الإلهي لتحقيق النهاية الموعودة، لكنهم يتبنون رؤية تاريخية أكثر عقلانية، بإتاحة المجال أمام الجهد البشري لتحقيق هذه النهاية وفقاً للقانون الطبيعي والعمل العقلاني المنظم⁽³⁵⁾.

أما خارج التقاليد المشيحية، فيظهر تياران متعارضان في موقفهما من الدين اليهودي، الأول ممثلاً في الصهيونية العلمانية، والثاني ممثلاً في الصهيونية الدينية. من منظور علماني، تتناقض الأيديولوجية الصهيونية مبدئياً مع التقليد المشيحي، فالتاريخ وفقاً لهذا التيار يصنعه الناس وليس لله أي دور فيه على الإطلاق، فنهاية المنفى ستكون بأيدي اليهود أنفسهم. وفي مقابل هذا الاتساق المنطقي، تبدو الصهيونية الدينية متناقضة بين ما تؤمن به نظرياً وما تمارسه عملياً. نظرياً، يؤمن أنصارها بكل ما تقرره العقيدة المشيحية من تحقيق أمل العودة بفعل التدخل الإلهي، لكنهم عملياً يتخلون عن هذه النظرة على مستوى الممارسة السياسية لإيمانهم بأن اليهود هم الذين يصنعون مصيرهم الوطني، ويتحملون عبء إيجاد وسائل العودة إلى وطنهم. وفي سعيهم هذا، لا ينطلقون من أية دوافع مشيحية، ولا يدعون بأن عملهم موجه لأجل التعجيل بالعصر المشيحي، كما أن ما يحققونه من نجاح لا يعتبرونه جزءاً من عملية الفداء⁽³⁶⁾. وبالنظر إلى هذه الازدواجية التي تظهرها هذه الأيديولوجيا الهجينة، سميت بالصهيونية الدينية غير المشيحية.

3. المشيحية وأسطورة الأيديولوجيا الصهيونية

جوهر المشيحية كما سبق تحديده في المقدمة يتمحور حول الاعتقاد بالوعد الإلهي بإرسال من يخلص اليهود ويجمعهم في القدس⁽³⁷⁾. وهذا المنظور اللاهوتي لفكرة العودة يتقاطع مع الأيديولوجيا الصهيونية التي تتمحور بدورها حول فكرة عودة يهود الشتات إلى أرض الميعاد. وبغض النظر عن تباين مواقف اليهود الصهاينة من الدين، تضعنا الكتابات الصهيونية والدعاية الإسرائيلية الرسمية على السواء أمام حركة يهودية ملحمية ممتدة عبر التاريخ، تجسد استمرار الشوق اليهودي وأمل عودة

(35) Jody Myers, *The Messianic Idea and Zionist Ideologies*, in *Jews and Messianism in the Modern Era*, Metaphor and Meaning, ed. by Jonathan Frankel, (VOL. VII), Oxford, Institute of Contemporary Jewry, Oxford University Press, (1991), p. 4.

(36) Myers, *The Messianic Idea and Zionist Ideologies*. In *Jews and Messianism in the Modern Era*, op. cit., p. 7-8.

(37) Gerald J. Blidstein, *Messiah in Rabbinic Thought*, in *encyclopedia Judaica*, op. cit., v. 14, p. 112.

اليهود من المنفى إلى وطنهم الأول الذي طردوا منه قبل حوالي 2500 عام. وبحسب هذا المنظور الدعائي، لم يكن مفهوم العودة من ابتكار الصهيونية السياسية التي نشأت في القرن التاسع عشر، بل إنها فكرة قديمة وحركة نشطة مستمرة ومتجددة في التاريخ اليهودي⁽³⁸⁾.

والحقيقة أنَّ هذا التقاطع المزعوم بين الرؤية المسيحانية والأيدولوجيا الصهيونية يتعارض مع الفكر الديني اللاهوتي من جهة، وليست له أية جذور تاريخية من جهة ثانية. فعلى المستوى الديني، قدم كبار المفكرين اليهود رؤى نقدية حاسمة في دحض الادعاء الشائع الذي يروج للعلاقة الوثيقة بين الفكرة المسيحانية والفكر الصهيوني. في عمله الموسوعي المشار إليه سابقاً حول «الفكرة الصهيونية»، قدم آرثر هيرتزيغ شرحاً علمياً دقيقاً للفرق بين التصورين المتعارضين. ففي التصور المسيحاني، يعتبر المنفى عقاباً وكفارة عن الخطيئة، ومن ثم كان الفداء الموعود مواجهة بين اليهودي وخالفه، إذ يتعين عليه التوبة كشرط للخلاص. أما في العقيدة الصهيونية الجديدة فالمواجهة قائمة بين اليهودي وأمم الأرض، وحل هذا التوتر يكمن في التحالف مع القوى المتنفة لإعادة تشكيل الشعب اليهودي، وهو ما يمثل تغييراً جذرياً لمفهوم الفداء الديني⁽³⁹⁾.

إنَّ الفداء في مفهومه الديني يربط العودة بمجيئ المسيح المنتظر الذي سيقم مملكة الله في القدس، وفي هذه العملية الإعجازية لا يتجاوز دور الشعب اليهودي الانتظار السلبي للخلاص، وكل محاولة لإقامة الدولة اليهودية تعتبر تمرداً على الله. أما الصهيونية السياسية فهي على النقيض تماماً من هذا التصور، فهي تربط العودة بتجنيد اليهود لإقامة الدولة اليهودية، ولا تؤمن بعقيدة الانتظار السلبي للخلاص. ولأنها تنكر أي تدخل للعناية الإلهية لتحقيق الفداء، باتت تتطلع إلى مساعدة القوى الإمبريالية لإنشاء الوطن القومي لليهود.

وحول هذا التحول الجوهرى، يشير مؤرخ الفكر اليهودي، يعقوب كاتس، إلى أنه مع الصهيونية الحديثة وأهدافها السياسية تجرّدت العقيدة اليهودية المسيحانية من عناصرها الإعجازية والأخروية لتحل محلها مفاهيم واقعية. لكنها بالمقابل، اعتمدت بشكل كبير على المسيحانية القديمة، واستمدت منها الكثير من جاذبيتها الأيدولوجية والعاطفية⁽⁴⁰⁾. وبالفعل، تعمل الصهيونية على إعادة قراءة

(38) Zionism-an Introduction, Ministry of Foreign Affairs, (2001).

<https://www.gov.il/en/pages/zionism-an-introduction>

(39) Hertzberg, The Zionist Idea, op. cit., p.18.

(40) Jacob Katz, The Jewish National Movement: A Sociological Analysis, in Jewish Society Through the Ages, ed. Hayim Hillel Ben-Sasson and Shmuel Ettinger, New York, Schocken Books, (1971), p. 269.

التصورات المשיحانية ليس إيماناً بها، بل بهدف توظيفها في دغدغة عواطف اليهود وإثارة أمل العودة في نفوسهم، وهو تعامل براغماتي صرف، ولا يمت بصلة إلى العقيدة المשיحانية. وفي هذا السياق تحديداً، يتحدث المؤرخ الإسرائيلي الأمريكي، إيلي ليدرهندلر، عن هذا التوظيف الذي تمارسه الصهيونية عبر قراءة تأويلية مجازية تعيد تعريف التقليد المשיحاني اليهودي بالوعي الوطني والاستعادة السياسية لأرض إسرائيل. وهذا التأويل يتناقض تماماً مع السياق الديني للمشيحانية التي لم تكن أبداً أيديولوجية سياسية أو قومية، ولم يكن القصد منها أن تكون برنامجاً واقعياً لإعادة تشكيل الوضع السياسي اليهودي، بقدر ما كانت طموحاً دينياً يتمركز حول تدخل العناية الإلهية. وبسبب هذا التأويل التحريفي لمفهوم الفداء أصبح اليهود الأرثوذكس يتهمون الصهاينة بالمشيحانية الزائفة، ويصفون الصهيونية بالمسيح الدجال الجديد⁽⁴¹⁾. وهذا الاتهام يجد تأكيداً مع الكاتب الإسرائيلي ومؤرخ الفكر اليهودي الحديث، يعقوب شافيط، الذي أطلق على هذه الظاهرة وصف «المشيحانية غير المשיحانية»⁽⁴²⁾، وهو وصف دقيق يعبر عن نزعتها القومية التي تتحرك ضمن نطاق العمل العقلاني بعيداً عن التفكير الإعجازي التقليدي.

أما على المستوى التاريخي، فالدراسات اليهودية المتخصصة تجزم بأن الادعاءات الصهيونية هي وليدة القرن التاسع عشر، ولم يكن لها أي وجود في التاريخ الديني اليهودي. ففي تتبعه لتطور مفهوم المשיحانية عبر التاريخ اليهودي الوسيط والحديث، يشير جوزيف دان، محرر «عقيدة المسيح في العصور الوسطى» ضمن الموسوعة اليهودية، إلى أنَّ المשיحانية لدى يهود العصور الوسطى لا تحتوي على أية عناصر عقائدية أو دينية أو أيديولوجية على الإطلاق. ففي هذه الأعمال، يتم وصف المستقبل باعتباره نهاية حتمية للعالم، وبداية عالم جديد، ولا يوجد أي إشارة إلى ما يجب على اليهودي أن يفعل من أجل المساعدة في المهمة العظيمة المتمثلة في تحقيق الفداء. وهذا التصور لنهاية التاريخ كان مقبولاً لدى جميع أطراف اليهود الذين كانوا منقسمين بين أيديولوجيات وتفسيرات لاهوتية متضاربة، حيث كان من بينهم الفيلسوف، والحاسيدي الأشكنازي، والكابالي، والحاخامي التقليدي⁽⁴³⁾. وفرق كبير بين هذا المنظور التاريخي الذي يرى في الفداء مجرد حدث تاريخي سيخضع له الشعب اليهودي بفعل

(41) Eli Lederhendler, Interpreting Messianic Rhetoric in the Russian Haskalah and Early Zionism, in *Jews and Messianism. In the Modern Era, Metaphor and Meaning*, ed. by Jonathan Frankel, (VOL. VII), Institute of Contemporary Jewry, Oxford, Oxford University Press, (1991), pp. 15-16.

(42) Yaacov Shavit, Realism and Messianism in Zionism and the Yishuv. In the Modern Era, op. cit., p. 106.

(43) Dan, The Doctrine of the Messiah, op. cit., v. 14, p.113.

التدخل الإلهي، وبين المنظور الأيدولوجي الصهيوني الذي يضع مهمة الفداء على عاتق يهود الشتات كشرط لتحقيق الوعد الإلهي المزعوم.

في دراسة موسعة حول الاتجاهات المشيخانية التي سادت إبان القرون الوسطى من القرن العاشر إلى منتصف القرن الخامس عشر، يشير الباحث الإسرائيلي دوف شوارتز إلى وجود تيارين قدما تفسيران متعارضين لمفهوم الفداء، وكلاهما يتعارض مع الأيدولوجيا الصهيونية المعاصرة. يعتمد التيار الأول الذي يُعتبر موسى بن ميمون رائده بامتياز التفسير الطبيعي للفداء، وهو فداء فردي وروحي يتحقق من خلال الالتزام الأخلاقي بالتوراة، وهو نتيجة عملية نفسية طبيعية تماماً، دون أي تدخل إلهي، ودون أية علامة خارقة أو خلل في قوانين الطبيعة⁽⁴⁴⁾. وهذا التصور يتعارض مع الأيدولوجية الصهيونية التي تتبنى تفسيراً تاريخياً جماعياً وليس روحياً شخصياً، جوهره تحقيق السيادة السياسية لليهود على أرض فلسطين. أما التيار الثاني، وهو التيار التقليدي الذي يعتمد التفسير الديني الرؤوي الحرفي للفداء، وهو فداء جماعي عام خارق للطبيعة، ويتحقق بالتدخل الإلهي⁽⁴⁵⁾. وهذا التصور بالرغم من تقاطعه مع الأيدولوجيا للصهيونية فيما يتعلق بالخلاص الجماعي وليس الفردي، إلا أنه يتعارض معها بشكل جوهري لموقفه السلبي الذي يرفض أي جهد لليهود، سياسياً كان أم عسكرياً، في تحقيق حلم العودة إلى أرض إسرائيل.

أما عن التاريخ الفعلي الذي حدث فيه هذا التحول الجوهري والمفصلي في تاريخ الفكر المشيخاني وما نتج عنه من ظهور الأيدولوجيا الصهيونية، فيؤكد يعقوب كاتس بأن بداياته كانت مع بعض الحاخامات اليهود في أوروبا الشرقية عام 1840 أمثال يهودا الكلاي (1798-1878) الذي اقتنع بعد فشل ما تنبأ به من حدوث الفداء الإلهي لليهود بأنَّ الفداء يجب أن يتحقق من خلال العمل البشري⁽⁴⁶⁾. والواقع أنَّ هذا التحول كان نتيجة رد فعل على الأوضاع السياسية والدينية التي خضع لها يهود الشتات. فمن جهة، كان اليهود الأرثوذكس يسعون إلى تجاوز تحدي العلمانية التي كانت تهدد الهوية الدينية لليهود، وهو ما دفعهم إلى تبني المشيخانية النشطة كإطار أيدولوجي لبناء القومية اليهودية⁽⁴⁷⁾؛ ومن جهة ثانية، تتوافق العديد من الدراسات اليهودية على أنَّ هذا التحول كان بمثابة رد فعل على

(44) Dov Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, Boston, Academic Studies Press, (2017), p. 34

(45) Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish*, op. cit., p. 12.

(46) Katz, *The Jewish National Movement*, op. cit., p. 272.

(47) Myers, *The Messianic Idea and Zionist Ideologies*, op. cit., p. 3.

تنامي معاداة السامية التي عانها يهود أوروبا الشرقية. ففي سياق الإجراءات الانتقامية الموجهة ضد اليهود أواخر القرن التاسع عشر، وخاصة مع مذابح روسيا عامي 1881 و1882، نشطت العديد من الأطروحات اليهودية التي كانت تعمل على إيجاد حل للمعضلة اليهودية، فاتخذت المشيخانية النشطة من الأيديولوجيا الصهيونية أداة تعبوية لتبرير هجرة اليهود الروس إلى فلسطين.

ثانيًا: التأويلات المشيخانية الداعمة للأيديولوجيا الصهيونية

تستند الأيديولوجيا الصهيونية إلى أصول توراثية، وهي مشتقة من كلمة «صهيون» التي تُستخدم غالبًا كمترادف للقدس وأرض إسرائيل⁽⁴⁸⁾. واستنادًا إلى هذا الأصل التوراتي، ظهرت الأيديولوجيا الصهيونية للتعبير عن حركة وطنية تُنادي بإعادة اليهود من جميع أنحاء العالم إلى الوطن الموعود تحقيقًا للرؤية التوراتية المزعومة⁽⁴⁹⁾. وهذه الرؤية تمثلها بدرجات متفاوتة عدة تيارات صهيونية تبدو غير متجانسة في منطلقاتها الأيديولوجية والدينية، تتأرجح بين الدينية والبرالية العلمانية والثقافية. وبالرغم من تباين موقفها من الدين، إلا أنَّها تشترك في استنادها إلى العقيدة المشيخانية التي تعمل على إعادة تأويلها بالشكل الذي يخدم الادعاءات المزعومة لكل منها. نظريًا، قد تبدو تأويلاتها متباينة بشكل حاد، لكنها من الناحية العملية تتفق جميعها حول التفسير العقلاني الذي يتخذ فيه النشاط الإنساني دورًا مركزيًا في تحريك عجلة التاريخ، وهي السمة الجامعة الأبرز التي تميز الصهيونية النشطة كما سبق شرحه.

1. الصهيونية الدينية

في أبحاثه الموسعة حول تقاطع الدين والسياسة في إسرائيل، قدّم الكاتب الإسرائيلي إيلعازر يحيى إسهامات مهمة في فهم تأثير اليهودية التقليدية على الثقافة السياسية الإسرائيلية. فقد كان للتحرك اليهودي الذي حدث في غرب ووسط أوروبا مع الثورة الفرنسية أثر كبير على تنامي النزعة الدينية لدى اليهود الذين اعتبروا تحررهم إشارة إلى قرب خلاصهم، وحفز رواد الصهيونية الدينية على إعادة تنظيم يهود الشتات والعودة إلى أرض إسرائيل⁽⁵⁰⁾. لكن مسلسل التحرر كان سلاحًا ذا حدين، فبقدر

(48) Herzl and Zionism, Ministry of Foreign Affairs, (2004).

<https://www.gov.il/en/pages/herzl-and-zionism>

(49) Zionism-an Introduction, Ministry of Foreign Affairs, op. cit.

(50) Eliezer Don-Yehiya, Messianism and Politics: The Ideological Transformation of Religious Zionism, *Israel Studies*, Vol. 19,

ما حفز الشعور الديني لدى اليهود، عمل على تقويض أسس التفكير اللاهوتي اليهودي التقليدي. لقد شكل التحرر محطة مفصلية في إعادة تفسير المسيحية حيث بات يُنظر إلى المشروع الصهيوني ودولة إسرائيل على أنهما تجليات مقدسة لعملية الفداء، والرسالة التي تحملها الأمة استجابة للصوت الإلهي الذي يتخذ من الأحداث التاريخية طريقاً لتحقيق الخلاص⁽⁵¹⁾. وكما لاحظَ إليعازر محقاً، فإنَّ تنظيم العودة استناداً إلى الجهد البشري يعتبر انحرافاً عن النهج اليهودي التقليدي، الذي يُصرُّ على أن الفداء لن يأتي إلا من خلال التدخل الإلهي⁽⁵²⁾. والقيمة العلمية لهذه الملاحظة تكمن في أنَّ الصهيونية الدينية الراهنة التي لا تجد أي حرج في الانقلاب على تقاليد اللاهوتية تتخذ من العقيدة المسيحية مجرد غطاء ديني لتنفيذ أجندتها السياسية.

ومن بين رواد هذا التيار الحاخام تسفي هيرش كاليشر (1874-1795)، وهو كغيره من الصهاينة الدينيين، اعتبر العودة إلى فلسطين تمهيداً للفداء المسيحاني، وقدم تفسيراً عقلياً بحيث تبدو الأفعال البشرية وليس المعجزات أو القوى الغامضة هي التي تشكل التاريخ وتغير مجرى الأحداث في النهاية. وهذا التفسير يقطع مع المفهوم اللاهوتي التقليدي حول المسيح الخارق للطبيعة⁽⁵³⁾. وفي السياق ذاته، دعا الحاخام يهودا الكلاي (1878-1798) اليهود إلى اتحادهم وتنظيم أنفسهم واختيار قادتهم استعداداً لمغادرة المنفى⁽⁵⁴⁾. ومن جهته، نشط الحاخام صموئيل موهيليفر (1898-1824)، وهو من أبرز رواد الصهيونية الدينية الذين أسهموا في تأسيس أحد فروع حركة «أحباء صهيون» إلى جانب تأسيسه حركة «مزراحي» (المركز الروحي) في تثقيف اليهود الأرثوذكس حول الصهيونية وتنظيم صفوفهم بغرض الهجرة⁽⁵⁵⁾. وعلى ذات النهج، انصب جهد الحاخام يهايل مايكل باينس (1912-1842)، من يهود بيلاروسيا على ربط القومية اليهودية بالدين اليهودي، وإحياء اللغة العبرية، وتنظيم التعليم الديني بهدف التصدي للصهيونية العلمانية، إلى جانب دعمه للاستيطان اليهودي في فلسطين التي زارها عام 1878⁽⁵⁶⁾. أما الحاخام أبراهام إسحاق كوك (1935-1865) الذي يعتبر من أهم رموز هذا التيار وأكثرهم تأثيراً في دعم الاستيطان الصهيوني في فلسطين، فقد وظف فلسفته الصوفية في ربط

No. 2, Special Issue: Zionism in the 21st Century, (2014), (239-263), p. 241.

(51) Don-Yehiya, Messianism and Politics, op. cit., p. 247.

(52) Ibid., p. 241.

(53) Ibid, pp. 65- 66.

(54) Hertzberg, The Zionist Idea, op. cit., p. 107.

(55) Hertzberg, The Zionist Idea, op. cit., pp. 399- 404.

(56) Ibid., pp. 407-414.

القومية اليهودية بالروح اليهودية، ومعارضة القومية اليهودية العلمانية⁽⁵⁷⁾. وقد كان له نشاط بارز في فلسطين حيث شغل فيها منصب أول حاخام للمستعمرات الزراعية عام 1904، إلى جانب وظائف دينية وقضائية أخرى⁽⁵⁸⁾.

ومن الجيل الثاني للصهاينة الدينيين، كان الحاخام صموئيل حاييم لاندواو (1892-1928) أكثر حماسة في استعمار أرض فلسطين، وأكثر مقاومة للصهاينة العلمانيين. وفي سنواته الأخيرة انتقل إلى فلسطين بعد انتخابه عضواً في المكتب المركزي للصهيونية الدينية⁽⁵⁹⁾. ومن هذا الجيل أيضاً، الحاخام جودا ليون ماغنيس (1877-1948) الذي بدأ حياته حاخماً إصلاحياً أمريكياً، قبل أن يستقر في كنيس يهودي حسيدي صغير في القدس. ومن موقعه الصهيوني الديني، كان يؤمن بأن فلسطين أرض مقدسة لليهود، لكنه تقلب بين التيارات الصهيونية اليمينية والاشتراكية، وكان أيضاً داعية للسلام والتفاهم مع من يقاسمونه هذه الأرض، مما جعل منه شخصية مثيرة للجدل⁽⁶⁰⁾.

وكما تدل عليه هذه النماذج، فإن هذه الهيمنة الكاملة للأيديولوجيا القومية على العقيدة المشيحانية تطرح تساؤلاً جوهرياً حول ما الذي بقي لدى رواد الصهيونية الدينية من عناصر لاهوتية. وحول هذا التساؤل، يضع أماننا الكاتب اليهودي رافيتسكي هذه الإجابة الموجزة: مشيحانية بدون مشيح، لن يكون المسيح من ينجز الفداء، بل على العكس، العمل الصهيوني هو من سوف يولد المسيح⁽⁶¹⁾. ومع هذا التأويل السياسي الذي تجسد فيه دولة إسرائيل دور المخلص للشعب اليهودي، تفقد العقيدة المشيحانية كامل دلالتها الدينية المتوارثة تقليدياً. ذلك أن عملية الخلاص لم تعد كما كانت مرتبطة بحدوث معجزة إلهية، بل مرتبطة بحركة الاستيطان القمعية التي نفذتها العصابات اليهودية المسلحة ضد أهل الأرض الأصليين تحت رعاية الانتداب البريطاني.

2. الصهيونية السياسية

مع الصهيونية السياسية ستكرر هذه القراءة التحريفية البراغماتية التي ستفرغ المشيحانية من أية دلالة دينية، اللهم تلك الشعارات الدعائية التي تطلقها بغرض تعبئة يهود الشتات وتهجيرهم إلى

(57) Don-Yehiya, *Messianism and Politics*, op. cit., p. 246.

(58) Hertzberg, op. cit., p. 417- 431.

(59) Ibid., pp. 433-439.

(60) Hertzberg, op. cit., pp. 441-449.

(61) Ravitzky, *Messianism, Zionism*, op. cit., op. cit., pp. 80-81.

فلسطين. تؤكد الكاتبة اليهودية مايرز أن الصهيونية السياسية توشحت بالمسيحانية بغرض غزو أرض إسرائيل وتوسيع عدد سكانها عبر توظيف النبوءات والروايات التوراتية، ومن أجل إضفاء الشرعية على عملية انتزاع الأرض من سكانها الأصليين. لكن هذه السيطرة ستكون قطعاً بالاعتماد على جهد اليهود أنفسهم⁽⁶²⁾. ومع هذا التسييس الراديكالي لعملية الفداء، تشكل الصهيونية -كما يقول إيلي ليدنهندر- الطرف النقيض للفكرة المسيحانية، ورفضاً واعياً لرؤيتها الأسطورية للعالم⁽⁶³⁾. وفي هذا المنظور الصهيوني العلماني، سيحل الإيمان بالضرورة التاريخية محل الإيمان الديني بالوعد الإلهي المزعوم لشعب إسرائيل. ومن منظور هذه الواقعية التاريخية، يبدو رفض الصهيونية السياسية للتفسير المسيحاني الأسطوري منطقياً تماماً. فالتاريخ يصنعه البشر، وهم وحدهم من يتحمل مسؤولية ما تؤول إليه أفعالهم من نتائج. لكن سحر الأسطورة كان أكبر من أن يقاومه منطق التاريخ. فاستناداً إلى شهادة المؤرخ اليهودي ديفيد أوهانا، أبدى القادة الصهيونية بدءاً من هرتزل فصاعداً، اهتماماً كبيراً بالدور البناء للأسطورة في عملية بناء الأمة اليهودية، تلك الأمة التي تأسست على أساطير العودة إلى صهيون، وجمع الشتات، والمجتمع النموذجي، والشعب المختار، وكلها أساطير مسيحانية ميتافيزيقية⁽⁶⁴⁾.

هكذا زاوجت الصهيونية بين الواقعية السياسية لانتزاع الأرض من أصحابها، والأسطورة المسيحانية لتهجير يهود الشتات باسم حق العودة واستعادة ملك إسرائيل، وهو ما يضعنا أمام صهيونية مسيحانية كاذبة فيما تستعيره من مفاهيم أسطورية لا تؤمن بها ابتداءً. وثمة شهادات صادمة صادرة عن كبار رموز الصهيونية تثبت أن هذا الدجل يعكس تقليداً متأصلاً في الفكر الديني اليهودي، بغض النظر عن تجلياته اللاهوتية القديمة أو الصهيونية المعاصرة. ففي العديد من الأدبيات الصهيونية المعاصرة، يتقمص هرتزل، الأب الروحي للصهيونية، دور شخصية «المسيح الدجال الكاذب». لقد قدم هيرتزل نفسه قائد قادر على تولي دور المحرر، فاقتنع بعض معاصريه بأن المسيح قد ظهر بالفعل في شخصه. وتفيد بعض الشهادات التي وثقها المؤرخ الألماني يوليوس شويبس بخصوص وقائع مؤتمر بازل الذي خطب فيه هرتزل عام 1897، بأن الصهيونية كانوا تحت الحماس الهستيري يهتفون «يحيى الملك! عاش الملك!». كما تفيد بعض التقارير المنقولة عن شهود عيان أن الدكتور هرتزل لم يعد ذلك الأنيق

(62) Myers, Seeking Zion, op. cit., p. 4.

(63) Lederhendler, Interpreting Messianic Rhetoric, op. cit., p. 17.

(64) David Ohana, Political Theologies in the Holy Land Israeli Messianism and its Critics, London & New York, Routledge, (2010), pp. 49-50.

القادم من فيينا، بل سليل من نسل الملك داود نهض من القبر. وينقل عن أحد رموز الصهيانية الذين استمعوا إلى خطابه أنه لم يستطع التخلص من فكرة أن المسيح نفسه قد ظهر أمامه شخصياً، وأنه هو المشتاق إليه، والمحبوب بعمق، ومسيح الرب⁽⁶⁵⁾.

وفي مقابل هذه الصورة الدعائية، كان هرتزل يؤكد أنه لا مكان لصانعي المعجزات في العصر الحديث، ولا حاجة لقائد خارق للطبيعة⁽⁶⁶⁾. وفي إحدى مقالاته التي استند فيها إلى الكتاب المقدس لتحريض اليهود على استيطان فلسطين، أعرب عن رغبته في أن تُدار الدولة اليهودية المستقبلية وفقاً للفلسفات السياسية والأخلاقية الأوروبية في عصره⁽⁶⁷⁾. وهذا التوظيف البراغماتي انتقل بعد وفاته إلى الجناح الاشتراكي من الحركة الصهيونية الذين وجدوا أنفسهم بدورهم كما يقول إلان بابي أمام مفارقة صارخة. فهم لا يؤمنون بالله، لكنه بالرغم من ذلك وعدهم بفلسطين، وكما قال أحد رواد هذا التيار: «قدم الكتاب المقدس أسطورة حقنا في الأرض»⁽⁶⁸⁾. لقد كانت تلك الدعاية تمثل يومها ضرورة لا غنى عنها لاحتلال الأرض المقدسة. وعندما نجح الصهيانية في تشكيل أولى مستوطناتهم على أرض فلسطين، كانوا يستخدمون ذات الشعارات المشيخانية الزائفة لتثبيت وجودهم على أرض الواقع. فالثورة هي «الفداء»، والانتصار الدبلوماسي «أجراس المسيح»، والحرب «مخاض المسيح»، والطيعة المحاربة «جيش المسيح»⁽⁶⁹⁾، وكلها استعارات أسطورية تتناقض كلية مع واقعية الأيديولوجيا الصهيونية. لكن الأسطورة كما نظر لها عالم الاجتماع اليهودي، إيميل دوركايم، تقوم بدور وظيفي مركزي في تحقيق التضامن المجتمعي⁽⁷⁰⁾، ومن ثم مثلت الشرط اللازم لبناء الكيان الإسرائيلي المصطنع، وأداة للتعبئة لخلق وعي قومي يهودي متخيل، جرى اختراعه بالكامل، وتم فرضه بالقوة.

3. الصهيونية الثقافية

إلى جانب مفكرين آخرين لا يتسع هذه الحيز لعرض تجربتهم، يعتبر أحد همام (1856-1927 Ahad Am-Ha) من أبرز ممثلي هذا التيار، وهو شخصية متذبذبة في ميوله الدينية والسياسية. وبوصفه

(65) Julius H. Schoeps, *Pioneers of Zionism* Hess, Pinsker, Rülff, *Messianism, Settlement Policy, and the Israeli-Palestinian Conflict*, Berlin & Boston, Walter de Gruyter, (2013), p. 82.

(66) Shavit, *Realism and Messianism*, op. cit., p. 106.

(67) Ilan Pappé, *Ten Myths About Israel*, Verso, London, (2017), p. 37.

(68) Pappé, *Ten Myths About Israel*, op. cit., p. 37.

(69) Shavit, *Realism and Messianism*, op. cit., p. 121.

(70) Ohana, *Political Theologies*, op. cit., p. 48.

معارضاً قوياً للاهوت اليهودي التقليدي، يعتبر من أهم مؤسسي القومية اليهودية العلمانية. وترتكز الصهيونية الثقافية بالأساس على فكرة إحياء الثقافة الروحية للشعب اليهودي في أرض فلسطين، بينما يأتي بناء الكيان السياسي في الدرجة الثانية في سلم الأولويات الصهيونية. وانطلاقاً من تصويره الشمولي للروحانية اليهودية، يعتقد هعام أنَّ الخلاص اليهودي لن يتحقق بمجرد تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين، بل بالارتباط الروحي بالأرض المقدسة، وهي مسألة نفسية وجدانية لا يقتصر تأثيرها فقط على اليهود الذين سيجارون إلى فلسطين وحدهم، بل تشمل جميع اليهود في دول الشتات. إن علاقة فلسطين بيهود الشتات كما يرغب رؤيتها هعام هي علاقة ارتباط بالمركز الروحي لليهود، فهي المركز الوطني الذي تتجه إليه مشاعر مودتهم وارتباطهم الوجداني، وتهيمن على تفكيرهم وأنشطتهم الأدبية والجمالية وميولهم النفسية، وأفكارهم الدينية والأخلاقية، وتطلعاتهم وسلوكهم، وتحفزهم على الارتباط بوطنهم، والسعي إلى تقدمه ورفاهيته⁽⁷¹⁾.

والواقع أن هذا التكييف الثقافي لتحقيق الخلاص اليهودي تحكّمت فيه عدة عوامل، كان منها صعوبة تحقيق دولة يهودية في فلسطين آنذاك، وهو ما تأكد لديه من خلال زيارته لها، وعاد منها محبباً⁽⁷²⁾؛ ومنها استحالة اتساع أرض فلسطين لاستقبال جميع المهاجرين اليهود المضطهدين؛ ومنها أيضاً الحاجة إلى تقديم الدعم الروحي لحماية اليهود المتحررين من الاندماج في بيئاتهم المحلية، مما يهدد الشعب اليهودي بالاختفاء⁽⁷³⁾. واستناداً إلى هذه المعطيات، تعامل هعام مع العقيدة المسيحية من منظور واقعي يأخذ بعين الاعتبار الظروف السياسية الإقليمية والدولية، وليس الوعود الإلهية، حيث كان يعتقد بأن العصر المسيحي لا يزال بعيداً ومُختبئاً في ضباب المستقبل اللامتناهي⁽⁷⁴⁾.

لكن هذه الواقعية -كما هو الشأن مع الصهاينة العلمانيين- لم تمنعه من مغالبة التصورات المسيحية وتوظيفها في حلبة الصراع السياسي. ففي اعتراضه على أقطاب الصهيونية السياسية كان يقول: «سيتحقق خلاص إسرائيل على يد الأنبياء، لا الدبلوماسيين». ومع أن بعض الكتاب رأى في مثل هذه العبارات تعبيراً عن ومضات ملهمة تكشف حرارة النار المقدسة التي كانت تشتعل في داخله⁽⁷⁵⁾، إلا أنها كانت من جنس تلك الاستعارات المسيحية المألوفة في الحملات الدعائية التي كان يروج لها الزعماء الصهاينة، كل من موقعه.

(71) Leon Simon, Ahad Ha-am, Asher Ginzberg A Biography USA, Varda Books, (2002), p. 292.

(72) Ibid., pp. 61-63.

(73) Simon, Ahad Ha-am, op. cit., p. 295.

(74) Hertzberg, The Zionist Idea op. cit., p. 56.

(75) Simon, Ahad Ha-am, op. cit., pp. 172-174.

إنَّ تصور هعام لعملية الفداء جوهره علماني محض، وهو ما ينسف المفهوم المשיحاني للفداء بجوهره الديني الذي يستند إلى معجزة التدخل الإلهي لتحقيق أمل عودة اليهود إلى الأرض المقدسة. فعلى امتداد نشاطه الصهيوني، لم يكن هعام ممن ينتظر حدوث المعجزات، بل واحداً من أهم رواد الصهيونية النشطة، فقد أسهم بقوة في بناء القومية اليهودية في فلسطين، ونجح في افتتاح الجامعة العبرية عام 1918، لتكون حجر الأساس لبناء مشروعه القومي الروحي⁽⁷⁶⁾، كما أسس مع آخرين جماعة أخلاقية سرية باسم «أبناء موسى»، لتكوين القادة الذين سيعملون على بناء النهضة الوطنية اليهودية⁽⁷⁷⁾.

ثالثاً: التأويلات اليهودية المناهضة للأيدولوجيا الصهيونية

أفرز التنوير اليهودي جيلاً من المثقفين العلمانيين اليهود الذي أخضعوا النبوءات المשיحانية لمقاربات فلسفية نقدية تختلف جذرياً عن المقاربات اللاهوتية التقليدية المحافظة. وهذا التطور النوعي في الفكر اليهودي الحديث والمعاصر، بات يضع الأيدولوجيا الصهيونية أمام مأزق سياسية واجتماعية وحتى دينية إذ أحدث شرخاً عميقاً في الرؤية اليهودية التقليدية لمسألة العودة والأرض المقدسة المزعومة. فإلى جانب الانقسامات اللاهوتية التقليدية داخل المرجعيات الحاخامية، تشهد الصهيونية اليوم جدلاً حاداً مركباً ومعقداً، وهو ما يعكس تبايناً في الفهم والتفسيرات الشديدة التناقض داخل النخب اليهودية الدينية والعلمانية على السواء.

1. الهسكال نهاية المשיحانية

شهد النصف الثاني من القرن الثامن عشر البدايات الفكرية الأولى لظهور حركة نقدية في ألمانيا عرفت بالهسكالا، وعرف أتباعها باسم «المسكيليم» (Maskilim)، وكان موسى مندلسون (1729-1786) أبرز روادها. وثمة جدل بين الباحثين اليهود حول حجم التأثير الذي أحدثته الحركة على اللاهوت اليهودي التقليدي⁽⁷⁸⁾، لكن هذا الجدل لا ينفي بأن تطوراً جذرياً قد حدث في الوعي الديني اليهودي. فقد دعا مندلسون يهود الشتات بشكل صريح وواضح إلى التخلي عن جوهر الفكرة الصهيونية المرتبطة بفكرة العودة إلى أرض إسرائيل، وقبول الاندماج في مجتمعاتهم، وهو ما بات يطرح تساؤلاً جوهرياً

(76) Ibid., p. 270.

(77) Hertzberg, The Zionist Idea op. cit., p. 62.

(78) Jonatan Meir, Haskalah and Esotericism. The Strange Case of Elyakim Getzel Hamilzahgi (1780-1854), Aries, Journal for the Study of Western Esotericism, Brill, (2018) V. 18, (153-187), p. 154.

حول مصير اليهود كأمة توراثية أزلية كما كان يُعتقد سابقاً. واستناداً إلى هذا التحول الجذري، انتهت المؤرخة والناقدة اليهودية، أولغا ليتفاك، المتخصصة في التاريخ اليهودي الحديث، في دراسة لها عن «الهسكال»، إلى أن الرأي السائد بين الكتاب والمؤرخين اليهود يشير إلى أن «الهسكال» أحدثت تغييرات جوهرية في المجتمع التقليدي. فقد غرست في نفوس اليهود ثقافة علمانية متجذرة، ودفعت بالمشكفين اليهود إلى معترك السياسة الليبرالية⁽⁷⁹⁾.

لكن هذه السياسات الجديدة لم تحظ بموافقة السلطة الدينية والتجمعات اليهودية التقليدية عامة. ولمواجهة أزمة الشرعية هذه، وسعيا منهم إلى كسب الاعتراف والدعم لحركتهم، اتجه دعاة الهسكال إلى استعارة المصطلحات الدينية المتداولة في الثقافة الدينية مع تجريدها من دلالاتها التقليدية وإعادة شحنها بالمفاهيم الحديثة. ومن منطلق هذا التأويل الحداثي، استُخدمت لغة ملهمة ومشبعة بالدلالات الأسطورية لإعادة صياغة المفاهيم المشيحانية وأساطيرها المقدسة المرتبطة بالشعب اليهودي، والنفي في أرض المهجر، ووجوده المستقبلي، والأرض الموعودة، وعقيدة الفداء ونبوءات الخلاص، وشخص المسيح المخلص، وغيرها من المعتقدات الجوهرية التي باتت تكتسب دلالتها من الوعي التاريخي الذي حل محل التفسيرات الأسطورية الإعجازية.

ففي هذا المنظور التاريخي العقلاني، لم يعد يُنظر إلى المنفى على أنه عقاب من العناية الإلهية، بل نتيجة عوامل تاريخية طبيعية⁽⁸⁰⁾، وكذلك الشأن في الفداء الذي أصبح يعني تحرر اليهود ورفع الظلم عنهم، والاعتراف العالمي بحقوقهم الإنسانية. وبالمثل، لم يعد الخلاص قدراً إلهياً معجزاً، بل عملية ديناميكية مجتمعية غايتها أن يجد اليهود الرحمة بين الأمم. أما الإيمان بالمسيح، فلم يعد عقيدة دينية، بل مجرد رابطة روحية ترمز للوحدة، وكذلك الشأن في مفهوم «مجيء المسيح»، الذي يرمز إلى رفع معنويات اليهود خشية أن يفقدوا عزيمتهم تحت وطأة أحزانهم. أما الخلاص المشيحاني الذي وعد به الكتاب المقدس، فليس المقصود به إعادة الشعب اليهودي إلى أرض إسرائيل، بل رفع مكانة اليهود حيثما وجدوا في مجتمعات إقامتهم. وفي أفق تطلع اليهود إلى الاندماج في المجتمع الأوروبي، ولقطع كل المبررات التي كانت تشكك في ولائهم لأوطانهم الجديدة، بات يهود الغرب ينكرون الأمل القومي في الخلاص، ويحذفونه من يهوديتهم ليندمجوا في الحياة المدنية لمجتمعات لشتات. وفي هذا المنظور

(79) Olga Litvak, *Haskalah The Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick, Rutgers University Press, (2012), p. 49.

(80) Haskalah, *Academic Dictionaries and Encyclopedias*, Encyclopedia of Judaism, (n.d.).

https://judaism_enc.en-academic.com/8364/HASKALAH

الجديد، لم يعد ينظر إلى الرابطة الدينية لبناء هوية «الشعب اليهودي» بل إلى الرابطة القومية القائمة على «الروح الوطنية»⁽⁸¹⁾.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا العرض الموجز جدًا لتحولات الوعي الديني اليهودي الحديث هي أن المشيحية قد اكتسبت مفهومًا ثوريًا قلب العقيدة اليهودية رأسًا على عقب كما يقول الكاتب اليهودي لويس يعقوب. فقد تحول الإيمان بالخلاص الجماعي للأمة اليهودية ككل إلى الإيمان بالخلاص الفردي، كما تم التخلي عن الإيمان بالأمل المشيحي الذي كان يغذي الحلم اليهودي بالعودة من المنفى إلى الأرض الموعودة، وهو الأمل الذي تحقق لهم بتحريرهم واندماجهم وعيشهم في كنف الدولة الليبرالية، فهناك بزغ فجر العصر المشيحي الذي حلم به الأنبياء⁽⁸²⁾.

2. الحركة الإصلاحية اليهودية: تقويض المعتقدات الدينية

بحلول العقد الثاني من القرن التاسع عشر تطورت حركة إصلاحية يهودية نتيجة عملية التحرر التي منحت يهود أوروبا حقوق المواطنة. وبالرغم من تقاطعها مع حركة الهسكالا في نزعتها التجديدية، كانت لها خصوصيتها حيث ظهرت كطائفة دينية تسعى إلى إصلاح الممارسات الدينية اليهودية لتتماشى مع القيم الحداثية الليبرالية، والعقلانية الغربية، خاصة بعد أن ترسّخ وجودها في الولايات المتحدة الأمريكية. ونتيجة لهذا التأثير، تخلت عن الكثير من التقاليد اليهودية الأرثوذكسية، كما تحررت من القيود الصارمة التي كانت تفرضها «الهالاخاه» (الشريعة اليهودية). وبالنظر إلى وزنها السياسي والديني، اهتمت العديد من الدراسات برصد التغييرات الجوهرية التي أدخلتها الحركة على المعتقدات التقليدية⁽⁸³⁾، بما فيها المعتقدات المشيحية، وهو ما جعل منها واحدة من أكبر الحركات المعارضة للأيديولوجيا الصهيونية.

وعلى غرار التأويل الرمزي الذي سلكه مفكرو الهسكالا، أعاد حاخامات اليهودية الإصلاحية تفسير المضامين المشيحية بالشكل الذي بات يقطع كلية مع جوهرها الديني المتوارث. ووفقا لهذا التأويل، لم تعد المشيحية تعني ظهور المسيح، وعودة اليهود إلى صهيون، فهذه المعتقدات باتت تتناقض مع

(81) Lederhendler, Interpreting Messianic Rhetoric, op. cit., pp. 21-28.

(82) Jacobs, In Modern Jewish Thought, in Encyclopedia Judaica, op. cit., v.14, p. 114.

(83) Dana Evan Kaplan, Eric H. Yoffie, Arthur Hertzberg, American Reform Judaism, An Introduction, New Brunswick, Rutgers University Press, (2003), p. 26.

استحقاقات التحرر وما تفرضه عليهم من إظهار ولائهم لمجتمعات إقامتهم. ومن هنا سعوا إلى نقل آمالهم المسيحانية من أرض إسرائيل إلى أوروبا ومجتمعات الشتات اليهود ككل لحماية أنفسهم من تهمة الانفصالية وتهديد الوحدة الوطنية والمجتمعية لبلدان إقامتهم⁽⁸⁴⁾.

وهذا الموقف سياسي بامتياز، وهو موجه بالأساس ضد الصهيونية. ففي ألمانيا، رفضوا علناً فكرة الأمة اليهودية وأعلنوا أنفسهم «ألماناً من ديانة موسى»، وكانت أول خطوة قام بها الإصلاحيون الألمان حذف أي إشارة إلى العودة إلى «أرض إسرائيل» أو إعادة بناء دولة هناك. وبالمثل، أعلن الإصلاحيون الأمريكيون في أحد مؤتمراتهم الأولى عام 1869، أن الهدف المسيحاني لإسرائيل، أي الشعب اليهودي، ليس إعادة بناء دولة يهودية على يد نسل داود، والانفصال ثانية عن أمم الأرض، بل اتحاد أبناء الله في اعترافهم بوحدايته، تحقيقاً لوحدة جميع المخلوقات العاقلة، ودعوتهم إلى القداسة الأخلاقية⁽⁸⁵⁾. وفي مؤتمرهم الذي انعقد عام 1885، أصدر الحاخامات الإصلاحيون وثيقة تأسيسية تعيد صياغة عقيدتهم، فحذفوا من كتاب الصلاة الإشارات الدالة على العودة إلى أرض صهيون، كما أصدروا البيان التالي الذي ينسخ كلية الاعتقاد المسيحاني. يقول البيان: «ندرك في العصر الحديث، عصر الثقافة العالمية للقلب والفكر، اقتراب تحقيق أمل إسرائيل المسيحاني العظيم في إقامة مملكة الحق والعدل والسلام بين جميع البشر. لم نعد نعتبر أنفسنا أمة، بل جماعة دينية، ولذلك لا نتوقع العودة إلى فلسطين، ولا عبادة قربانية تحت قيادة أبناء هارون، ولا استعادة أي من الشرائع المتعلقة بالدولة اليهودية»⁽⁸⁶⁾. والسؤال هنا: إلى أي حدٍ يمكن اعتبار هذا البيان بمثابة «نسخ» رسمي لكل المعتقدات المسيحانية اليهودية، باعتباره صادراً عن هيئة حاخامية تتمتع بكامل شرعيتها في تمثيل أعضائها؟

لقد دفعت ضرورات الاندماج الإصلاحيين اليهود إلى تأويل معتقداتهم بطريقة تبقي عليهم كمثّل رمزية دون أن يكون لها أي تأثير على انتمائهم السياسي أو إثارة الشكوك لدى مضيفهم الأغيار. كما وجدوا في المسيحانية السلبية ضالهم في تحقيق هذه المعادلة المتوازنة التي تبقي على إيمانهم الديني دون

(84) Myers, Seeking Zion, op. cit., pp. 22-23.

(85) Pappé, Ten Myths About Israel, op. cit., p. 33.

(86) Dan, The Doctrine of the Messiah, op. cit., v. 14, p. 114.

تجدر الإشارة إلى أنَّ موقف الإصلاحيين الأمريكيين المناهض للصهيونية تغير بعد إنشاء دولة إسرائيل عام 1948، لكنهم لم يعلنوا رسمياً ولا هم لإسرائيل والصهيونية إلا في عام 1999. وكرد فعل على هذا التحول، أسس عدد كبير من اليهود حركة جديدة باسم المجلس الأمريكي لليهودية (ACI)، وظل مخلصاً للمفاهيم الإصلاحية المناهضة للصهيونية. انظر: Ilan Pappé, Ten Myths About Israel, op. cit., p. 32

المساس بولائهم لمجتمعات إقامتهم. فوفقا للمسيحانية السلبية، يعتبر الفداء عملية إلهية بالأساس، ومن ثم لن يكون لليهود أي نشاط سياسي في إنهاء وجودهم في المنفى. كما أن ظهور المسيح لن يكون بهدف تحقيق خلاص اليهود وجمعهم في وطنهم أرض إسرائيل، بل معناه فقط جلب السلام للأمم حيث سيكون مجيئه نعمة للبشرية جمعاء، وليس فيه أي خيانة للمؤسسات القائمة أو أي محاولة للإطاحة بها⁽⁸⁷⁾. وكذلك النفي، لم يكن عقاباً إلهياً، بل عهداً أخذه الله على اليهود بالبقاء في شتاتهم الأبدي بين الأمم، لأنه أراد لهم يكونوا نورا للعالم حتى يُبلغوا رسالته الأخلاقية إلى جميع الناس⁽⁸⁸⁾. ومن الواضح أن هذه التأويلات تنسف الإيمان اليهودي برمته، وتفقد الديانة اليهودية أخص خصائصها التي كانت تكتسب منها هويتها الدينية، كما أنها تلغي من الوجود، وبشكل نهائي، الاعتقاد بالعهد الإلهي الذي قطعه لليهود، شعب الله المختار، وإمكانية استمرار وجوده مستقبلاً كجماعة دينية وعرقية منفصلة، ناهيك عن تقويض أمل العودة إلى فلسطين، «مملكة إسرائيل الأبدية».

3. حركة البوند: سياسة الاندماج بوصفها حلاً للمسألة اليهودية

في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت حركتان اشتراكيتان يهوديتان على طرفي نقيض. فبينما تبنت حركة «عمال صهيون» الأيديولوجيا الصهيونية، تبني الاتحاد العام للعمال اليهود في أوروبا الشرقية المعروف اختصاراً بالبوند (Bund) موقفاً مناهضاً لها باعتبارها مشروعاً استعمارياً. كان ظهور حركة «عمال صهيون» رد فعل على اضطهاد اليهود في أوروبا الشرقية، ومن ثم دعت إلى إقامة دولة يهودية اشتراكية في فلسطين تجمع اليهود المضطهدين كحل لما عرف بالمسألة اليهودية⁽⁸⁹⁾ وبالنظر إلى خلفيتها العلمانية، لم يكن لهذا التوجه الصهيوني المتمركز حول إقامة الوطن اليهودي في فلسطين أية دوافع دينية، كما لا نجد في أدبياتها أي حضور للفكر المسيحياني.

وعلى النقيض من ذلك، قام برنامج البوند لحل المسألة اليهودية على أساس الاندماج في مجتمعات الشتات. فمنذ تأسيسه عام 1897، اهتم البوند بربط مستقبل اليهود في البلدان التي يعيشون فيها بالعمل جنباً إلى جنب مع رفاقهم غير اليهود على النضال ضد معاداة السامية⁽⁹⁰⁾. وانسجماً مع سياسة

(87) Michael A. Meyer, *Response to Modernity A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, (1995), p. 59.

(88) Kaplan & Others, *The New Reform Judaism Challenges*, op. cit., pp. 32-33.

(89) Hertzberg, *The Zionist Idea*, op. cit., p. 347.

(90) Mario Kessler, *The Bund and the Labour and Socialist International*. In Jack Jacobs, *Jewish Politics in Eastern Europe, the Bund at 100*, London, Palgrave Publishers Ltd, (2001), p. 183.

الاندماج، نظر البوند إلى اليهود باعتبارهم جماعة إثنية وثقافية منتشرة في دول العالم، وليسوا أمة، ومن ثم عارضوا بقوة سياسة الهجرة، وإقامة دولة قومية في فلسطين. لقد كان لديهم قناعة راسخة بأن إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين ليس السبيل الوحيد لحل مشاكل المجتمع اليهودي، ومن ثم وجهوا جهودهم لعرقلة السياسة الصهيونية والانتداب البريطاني الداعم لها على أرض فلسطين⁽⁹¹⁾. ففي أواخر عام 1947، أصدرت منظمة البوند في نيويورك قراراً يعارض إنشاء دولة يهودية بأغلبية ساحقة، وتمت المصادقة عليه في المؤتمر العالمي الثاني أواخر عام 1948⁽⁹²⁾. وهذا القرار كان له ما يبرره على أرض الواقع حيث كان 94% من يهود العالم يعيشون خارج فلسطين، وغالبيتهم لا يرغبون في مغادرة ديارهم للمشاركة في بناء الدولة اليهودية⁽⁹³⁾.

وقد استمرت معارضة البوند بشدة لدولة إسرائيل بعد قيامها، لكن نجاح الصهيونية في تأسيس إسرائيل شكل لهم تحدياً كبيراً، وأصبح السؤال المطروح يتعلق بكيفية الحفاظ على موقف متوازن يجمع بين الاعتراف بالكيان الصهيوني كأكبر تجمع لليهود في العالم، وبين معارضة الصهيونية. وتحت ضغط الصهيونية، وخاصة في الداخل الإسرائيلي، بدأ الانحدار البطيء لحزب البوند الإسرائيلي كما على الصعيد العالمي للقبول بالدولة اليهودية كأمر واقع، مع انحصار نضاله الفكري في مقاومة السياسة المتحيزة التي تنهجها الصهيونية ضد ثقافته ولغته اليديشية⁽⁹⁴⁾. وفيما يتعلق بموقفه من المعتقدات الدينية، يبدو البوند عمومًا منسجماً مع خلفيته العلمانية في عدم التأثر بالأفكار المشيكانية وإن كانت بعض جماعاته اليهودية قد حافظت على تقاليد الديانة. وهذه الجماعات لا تجد أي تعارض بين الاندماج السياسي في مجتمعات الشتات وبين إيمانها بالمعتقدات المشيكانية، فعلى غرار المقاربة التوفيقية التي سلكها اليهود الإصلاحيون والمكسليم، بقي إيمانهم بالفداء والخلاص مسألة نظرية صرفه تتعلق بالمستقبل البعيد أكثر منها حقيقة تاريخية⁽⁹⁵⁾.

4. المشيكانية السلبية: الأرثوذكسية اليهودية ضد الصهيونية

عندما ظهرت الصهيونية لأول مرة في أوروبا، تصدى لها العديد من الحاخامات التقليديين الذين

(91) Natalia Aleksun, where was there a Future for Polish Jewry? Bundist and Zionist Polemics in Post-World War II Poland. In Jacobs, Jewish Politics in Eastern Europe, op. Cit., p. 235.

(92) David Slucki, The International Jewish Labor Bund after 1945, Toward a Global History, New Jersey & London, Rutgers University Press, (2012), p.179.

(93) Slucki, The International Jewish Labor Bund, op. cit., p. 184.

(94) Ibid., pp. 173-174.

(95) Morgenstern, Hastening Redemption Messianism, op. cit., pp.4-5.

منعوا أتباعهم من ربط أية علاقة بالناشطين الصهاينة، حيث رأوا في الصهيونية تدخلاً في إرادة الله لإبقاء اليهود في المنفى حتى مجيء المسيح. وتستند الأرثوذكسية اليهودية إلى إيمانها العميق بالمسيحانية السلبية، وهي العقيدة التي تقول بأن الله الذي حكم بالتيه على بني إسرائيل هو وحده القادر على جمع شتاتهم وإعادتهم إلى أرضهم، وأن التوراة تُحرّم على اليهود القيام بأي نشاط لتحقيق هذه النهاية. وهذا الاعتقاد يسود بين العديد من الجماعات اليهودية المتدينة مثل ناطوري كارتا (حراس المدينة)، وبعض الجماعات الحريدية مثل طائفة ساتمار (Satmar Hasidism)، وعيدة حريديت (Edah Haredit) التي تضم بعض الطوائف اليهودية الأرثوذكسية. وهذه الجماعات يوجد بينها العديد من الاختلافات⁽⁹⁶⁾، لكنها تشترك في عمومها في معاداتها للصهيونية السياسية، ومعارضة فكرة الدولة اليهودية وكل ما يؤدي إلى تحقيقها بما في ذلك الهجرة إلى فلسطين التي تعتبرها كفراً صريحاً بالتوراة.

وهذه المواقف المتشددة تستند كما يشير رافيتسكي إلى تصورهم الخاص لمفهوم النفي. فالمنفى عندهم ليس حالة جغرافية يمكن التغلب عليها بالهجرة والاستيطان وحدهما، كما أنه ليس حالة سياسية يمكن تصحيحها من خلال تحقيق السيادة الوطنية والاستقلال، بل مفهوم لاهوتي وميتافيزيقي يعني نفي الحضور الإلهي الذي لن ينتهي إلا مع تحقق الفداء الإلهي النهائي. وهذا التصور ينعكس أيضاً على علاقتهم بالمجتمع والدولة الإسرائيليين، فهم يشعرون بالاغتراب الشخصي والجماعي ضمن البيئة السياسية العلمانية التي يعيشون فيها وما تفرضه من أنماط حياتية وثقافية تؤدي إلى حالة من التوتر الدائم في علاقتهم بالدولة⁽⁹⁷⁾. وتستند معتقدات هذه الجماعات إلى مجموعة من النصوص التلمودية أشهرها الأيمان الثلاثة المعرفة التي يعتقدون أن الله أقسمها على بني إسرائيل، وهي: ألا يصعدوا إلى أرض فلسطين بالقوة، وألا يتمردوا على الأمم، وألا يُعجلوا النهاية. وهذه الأفكار تبناها العديد من كبار الحاخامات اليهود من مختلف الانتماءات الطائفية التي يصعب حصرها في هذا الحيز.

ومن بين هؤلاء الذين عاشوا قبل الاحتلال على سبيل المثال الحاخام عكيفا إيغر (Akiva Eiger 1761-1837) الذي يعتقد بأن الفداء بيد الله وحده، وأن الآمال المسيحانية روحية في المقام الأول وليس سياسية، ومن ثم حرّم القيام بأية خطوات ملموسة لإنهاء المنفى⁽⁹⁸⁾. ومنهم الحاخام ديفيد ليفي (1742-1801) الذي دافع بشدة عن العقائد المرتبطة بالألفية المسيحانية، معتبراً أن الشعب

(96) Ravitzky, Messianism, Zionism, op. cit., p. 146.

(97) Ibid., pp. 147-148.

(98) Myers, Seeking Zion, op. cit., p. 25.

اليهودي سُنَجَز مهمته في الفداء وهو مشنت بدلا من العودة إلى وطنه⁽⁹⁹⁾. ومن حيث الأهمية، يبرز أقطاب الجيل المعاصر الذين عايشوا الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وانخرطوا في معارضة ممنهجة ضد السياسة الصهيونية. ومن قائمة الحاخامات الطويلة، اشتهر الحاخام عمّرام ابلأو (1894 - 1974)، أحد مؤسسي حركة ناطوري كارتا، بنقده اللاذع لمن وصفهم بالصهاينة الزنادقة الذين تمكنوا من غزو الشعب اليهودي الذي أصبح رهينة بيد الاحتلال الصهيوني⁽¹⁰⁰⁾. كما اشتهر بندائه للأمم المتحدة لحماية القدس من الصهاينة، ومنح اليهود المتدينين جوازات سفر أممية، وحمايتهم من القيادة الصهيونية التي تسفك دماء الشعب اليهودي⁽¹⁰¹⁾. وفي مقابلة ساخنة معه، أكد تمسك حركته برفض الاعتراف بدولة إسرائيل التي اعتبرها أكبر مصيبة في تاريخ الشعب اليهودي⁽¹⁰²⁾. ومن أبرز زعماء جماعة ناطوري كارتا أيضا الحاخام موشيه هيرش (1927-2010) الذي كان مستشارا لياسر عرفات في الشؤون اليهودية. وقد هاجر هيرش إلى إسرائيل التي اعتبرها أرضا فلسطينية محتلة، وانضم إلى حركة «ناطوري كارتا»⁽¹⁰³⁾، واشتهر برفضه قبول الجنسية الإسرائيلية تماشيا مع اعتقاده بعدم جواز قيام دولة يهودية قبل مجيء المسيح⁽¹⁰⁴⁾، ومن هؤلاء أيضا الحاخام يسرائيل دوفيد وايس، وهو حاخام يهودي أرثوذكسي أمريكي، وناشط بارز في جماعة ناطوري كارتا، عرف بمناهضته الشديدة للكيان الصهيوني الذي اعتبره مجرد وكر للمجرمين، ومن ثم ضم صوته إلى كبار الحاخامات السفارديم والأشكناز الذين اعتبروا تأسيس «إسرائيل» عام 1948 عملاً إجرامياً. ومن موقعه النضالي هذا، رفض بقوة التجنيد في صفوف الجيش الإسرائيلي⁽¹⁰⁵⁾.

(99) Regina S. Sharif, Non-Jewish Zionism Its Roots in Western History, London: Zed Press, 1983, p. 38.

(100) WikiNoah. (n.d.) https://www.wikinoah.org/en/index.php/Rabbi_Amram_Blau

(101) Rabbi Amram Blau, Founder of Neturei Karta, Jerusalem (1894-1974).

<https://www.truetorahjews.org/rabbiblau.html>

(102) An Interview with Rabbi Amram Blau, (n.d.).

<https://www.yhe.center/single-post/an-interview-with-rabbi-amram-blau-zi-a>

Rabbi Moshe Hirsch: Ultra-Orthodox Jewish leader who became an adviser to Yasser Arafat, the Independent.com, (1010).

<https://www.the-independent.com/news/obituaries/rabbi-moshe-hirsch-ultraorthodox-jewish-leader-who-became-an-adviser-to-yasser-arafat-1965588.html>

(103) Moshe Hirsch – Biography, (n.d.).

https://www.jewage.org/wiki/en/Article%3AMoshe_Hirsch_-_Biography

(104) Rabbi says Judaism opposes Gaza war, calls it unjustified, Al Mayadeen English, (2024).

<https://english.almayadeen.net/news/politics/exclusive--rabbi-says-judaism-opposes-gaza-war--calls-it-unj>

(105)

خاتمة

من مجموع المناقشات السابقة التي استندت إلى نماذج واسعة من الدراسات اليهودية النقدية المعاصرة، يمكن أن ننتهي إلى القول بأن أزمة العلاقة بين المشيكانية والصهيونية تتلخص في كونها مشكلة دلالية معقدة تكاد تكون مستعصية على الحل. وهذا الحكم العام يستند كما رأينا إلى مجموعة من المؤشرات العلمية والتاريخية التي يمكن إيجازها في العناصر التالية:

أولاً. أدت النزعة التحريفية التي رسخت في الذهنية الحاخامية إلى إنتاج مجموعة من الفهم الدينية المتناقضة بالقدر الذي تتلاشى معه فكرة المشيكانية كحقيقة دينية لتكتسب أبعاداً أسطورية تحكي قصة دور المسيح الملحمي كما تخيلها عقل الحاخام الموتر تحت تأثير الاضطرابات التاريخية. لذلك، من الخطأ الاعتقاد بأنَّ الجدل المتجدد حول المشيكانية ارتبط بظهور الحركة الصهيونية إبان القرن التاسع عشر، بل إنَّه متجذر في التاريخ الديني اليهودي ما قبل الحديث، وهو ما يعكسه تضارب النبوءات اليهودية المستمرة عبر العصور الوسطى المبكرة والحديثة على السواء.

ثانياً. أدت موجة التحرر التي شهدتها المجتمعات الأوروبية الحديثة إلى ظهور التنوير اليهودي الذي أفرز جيلاً من المثقفين اليهود الحداثيين العلمانيين والإصلاحيين الدينيين، وهو ما أحدث شرخاً عميقاً في الرؤية اليهودية التقليدية. إنَّ هذه المتغيرات الجديدة تضعنا أمام خارطة من التأويلات والتيارات الدينية والعلمانية بالغة التعقيد وشديدة التباين والتناقض. هكذا أصبح بمقدور مفهوم المشيكانية الاتساع لتلبية رغبات جميع اليهود على شدة تضاربها، يستوي في ذلك من يؤمن بالاندماج في مجتمعات الشتات، ومن يؤمن بالهجرة إلى أرض الميعاد. والتباعد بين المفهومين شاسع جداً، وهو يتسع بقدر اتساع التناقض القائم بين الشتات والعودة، وبين الاندماج والهجرة. ومع هذا التناقض تصبح العقيدة المشيكانية مادة أولية قابلة لإعادة التدوير بحسب الطلب، وهو ما يطرح تساؤلاً جوهرياً حول مصداقية أسطورة أرض الميعاد التي تروج لها الأيديولوجيا الصهيونية.

ثالثاً. على مستوى الخطاب المعرفي، تقدم الصهيونية نفسها بوصفها أيديولوجيا علمانية لا تؤمن بالرؤى المشيكانية الإعجازية. وبالرغم من ذلك، فإنَّ وصف «الصهيونية» كما هو متداول في الكتابات والوثائق الإسرائيلية الرسمية ذو حمولة أيديولوجية، وينطوي على أبعاد دعائية مكثفة تهدف بالأساس إلى توظيف المعتقدات الدينية في حشد التأييد الجماهيري خلف الحركة الصهيونية الساعية إلى إقناع اليهود بالتخلي عن أوطانهم في أرض الشتات، والهجرة إلى فلسطين، «أرض الميعاد». هكذا

تقدم الصهيونية نفسها كما وصفتها الدراسات النقدية اليهودية ذاتها بوجهين متناقضين: مشيحانية متحمسة، لكنها مخادعة مضللة، وهو ما برر وصفها من قبل معارضها بالمشيح الدجال الجديد، والمشيحانية الكاذبة.

References:

- Ben-Sasson, H. H., Ettinger, S., & others. (1973). *Jewish society through the ages*. Schocken Books.
- Caputo, N. (2008). *Nahmanides in medieval Catalonia: History, community, and messianism*. University of Notre Dame Press.
- Don-Yehiya, E. (2014). Messianism and politics: The ideological transformation of religious Zionism. *Israel Studies*, 19(2), 239–263.
- Frankel, J., & others. (1991). *Jews and messianism in the modern era: Metaphor and meaning* (Vol. 7). Institute of Contemporary Jewry; Oxford University Press.
- Goldish, M., & others. (2001). *Millenarianism and messianism in early modern European culture: Vol. 1. Jewish messianism in the early modern world*. Springer.
- Hertzberg, A. (1997). *The Zionist idea: A historical analysis and reader*. The Jewish Publication Society.
- Jacobs, J., & others. (2001). *Jewish politics in Eastern Europe: The Bund at 100*. Palgrave.
- Kaplan, D. E. (2003). *American Reform Judaism: An introduction*. Rutgers University Press.
- Litvak, O. (2012). *Haskalah: The romantic movement in Judaism*. Rutgers University Press.
- Meir, J. (2018). Haskalah and esotericism: The strange case of Elyakim Getzel Hamilzahgi (1780–1854). *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, 18, 153–187.
- Meyer, M. A. (1995). *Response to modernity: A history of the Reform movement in Judaism*. Wayne State University Press.
- Morgenstern, A. (2006). *Hastening redemption: Messianism and the resettlement of the Land of Israel*. Oxford University Press.
- Myers, J. (2003). *Seeking Zion: Modernity and messianic activism in the writings of Tsevi*

Hirsch Kalischer. The Littman Library of Jewish Civilization.

Ohana, D. (2010). *Political theologies in the Holy Land: Israeli messianism and its critics*. Routledge.

Ravitzky, A. (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*. University of Chicago Press.

Schoeps, J. H. (2013). *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff: Messianism, settlement policy, and the Israeli-Palestinian conflict*. Walter de Gruyter.

Schwartz, D. (2017). *Messianism in medieval Jewish thought*. Academic Studies Press.

Shahak, I. (2005). *Jewish history, Jewish religion: The weight of three thousand years*. Pluto Press.

Sharif, R. (1983). *Non-Jewish Zionism: Its roots in Western history*. Zed Press.

Simon, L. (2002). *Ahad Ha-am, Asher Ginzberg: A biography*. Varda Books.

Skolnik, F., & others. (Eds.). (2007). *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 14). Keter Publishing House.

Slucki, D. (2012). *The International Jewish Labor Bund after 1945: Toward a global history*. Rutgers University Press.

Online sources

Academic Dictionaries and Encyclopedias. (n.d.). *Haskalah*. Encyclopedia of Judaism. https://judaism_enc.en-academic.com/8364/HASKALAH

Al Mayadeen English. (2024). *Rabbi says Judaism opposes Gaza war, calls it unjustified*. <https://english.almayadeen.net/news/politics/exclusive--rabbi-says-judaism-opposes-gaza-war--calls-it-unj>

Government of Israel, Ministry of Foreign Affairs. (2004). *Herzl and Zionism*. <https://www.gov.il/en/pages/herzl-and-zionism>

Government of Israel, Ministry of Foreign Affairs. (2010). *Zionism: An introduction*. <https://www.gov.il/en/pages/zionism-an-introduction>

The Independent. (2010). *Rabbi Moshe Hirsch: Ultra-Orthodox Jewish leader who be-*

came an adviser to Yasser Arafat. <https://www.the-independent.com/news/obituaries/rabbi-moshe-hirsch-ultraorthodox-jewish-leader-who-became-an-adviser-to-yasser-arafat-1965588.html>

JewAge. (n.d.). *Moshe Hirsch: Biography.* https://www.jewage.org/wiki/en/Article%3AMoshe_Hirsch_-_Biography

True Torah Jews. (n.d.). *Rabbi Amram Blau, founder of Neturei Karta, Jerusalem (1894–1974).* <https://www.truetorahjews.org/rabbiblau.html>

WikiNoah. (n.d.). *Rabbi Amram Blau.* https://www.wikinoah.org/en/index.php/Rabbi_Amram_Blau

YHE Center. (n.d.). *An interview with Rabbi Amram Blau.* <https://www.yhe.center/single-post/an-interview-with-rabbi-amram-blau-zi-a>



ترجمات Translations



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-8-8

تاريخ القبول: 2025-9-30

مصادر جديدة في تاريخ علم الكلام⁽¹⁾

جوزيف شاخت

ترجمة:

عبد الرفيع عدلان⁽²⁾abd-rafie-1988@hotmail.fr

الملخص:

تحاول هذه الورقة أن تقوم بمهمتين: عرض المسائل والأفكار التي أثارها المستشرق الألماني جوزيف شاخت حول هذه المسائل الكلامية الأربع: نشأة علم الكلام في الإسلام، وأسلاف المدرسة الأشعرية في الكلام، ومفهوم الاكتساب كمقاربة تأويلية اعتمدها المتكلمون في تفسير الفعل الإلهي، ووجود ما أسماه بالتيار الشعبي للعقيدة لدى الأحناف قبل عصر الماتريدي. ثم مناقشتها بأسلوب مركز وبإيجاز تام قصد تقويم الدلائل التي ارتكن إليها جوزيف شاخت. ثم ثانيًا ترجمة النص الأصلي ونقله للعربية كوثيقة شاهدة على طبيعة المواقف والآراء التي كونها جوزيف شاخت عن علم الكلام في الإسلام وقضاياها المتقاطعة مع التراث المسيحي-اليوناني.

الكلمات المفتاحية:

الشافعي، علم الكلام، المسائل الكلامية الأربع، الأشعري، الاعتزال.

(1) باحث في تاريخ علم الكلام ونشأة الفرق، خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية، المغرب.

للاقتباس: شاخت، جوزيف، مصادر جديدة في تاريخ علم الكلام، ترجمة: عبد الرفيع عدلان، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع3، 2026، 184-211.

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

OPEN ACCESS

Received: 2025-7-25

Accepted: 2026-2-24



New Sources for the History of Muhammadan Theology

Joseph Schacht

Translated by: Abderrafia ADLANE⁽³⁾abd-rafie-1988@hotmail.fr

Abstract:

This study undertakes two complementary tasks: first, it presents and critically examines the positions advanced by the German orientalist Joseph Schacht on four theological questions—the rise of theology in Islam, the antecedents of the Ash'arite school, the doctrine of acquisition (kasb) as a framework for interpreting divine action, and the existence of a “popular current” of belief among the Hanafis before Al Māturīdī; second, it provides an Arabic translation of Schacht's original text as a documentary witness to his views on Islamic theology and its intersections with the Greek Christian heritage. By combining focused analysis of Schacht's evidentiary basis with the act of translation, the paper seeks both to evaluate the scholarly weight of his arguments and to preserve a record of his intellectual stance toward the development of Islamic theological thought.

Keywords:

Al-Shaf'i, Kalam (Islamic theology), The Four Kalam Issues, Al-Ash'ari, Mu'tazilism.

(1) Researcher in the history of Islamic theology (Kalām) and the emergence of theological sects, graduate of Dar al-Hadith al-Hassania, Morocco.

Cite this article as: Schacht, Joseph, “New Sources for the History of Muhammadan Theology,” translated by Abdulrafie Adlan, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 184-211.

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

تقديم:

يعود اهتمام المستشرقين الأوروبيين بالتراث الكلامي إلى بدايات حركة الاستشراق وذلك لدواعي بحثية وخلفيات حضارية غير خفية. وقد تعدى هذا الاهتمام مجرد البحث واكتشاف كنوز المخطوطات ومحاولة امتلاكها ونقلها إلى المكتبات والخزائن الأوروبية بشتى الوسائل الممكنة، إلى التحقيق والنشرات النقدية في إطار مشاريع بحثية متخصصة، وبعدها إلى الترجمات المتواصلة إلى اللغات الأوروبية، مما خلف رصيذاً مهماً من النشرات الاستشراقية للنصوص الكلامية وأدبيات الفرق المذهبية. وهذا الرصيد الوثائقي والثقافي يمثل خزاناً غنياً بالدراسات الجادة التي أفاد منها الباحثون وأسهمت بشكل مباشر في تطوير البحث الكلامي وإغناء المكتبة الكلامية. بالمقابل، كانت بعضها مجالاً لتكريس الهيمنة الثقافية للغرب وتكديس المواقف الفكرية المغرضة التي تختبئ وراء ستار البحث العلمي وتتوسل بأدواته. وقد وجدوا بغيتهم في بعض المجالات التاريخية، فأشبعوها بحثاً ونقداً، أذكر منها النقاش الاستشراقي الواسع الذي وقع بشأن التأريخ لبدايات علم الكلام وإشكالية مصادره، وغيرها من القضايا الكلامية والتاريخية الأخرى.

في ظل هذه الوفرة من الأعمال الاستشراقية، عمد بعض الدارسين إلى إعداد لوائح ببليوغرافية حولها وفهرستها لإفادة الباحثين المتخصصين في الموضوع وإتاحة قاعدة بيانات لتسهيل خدمات الولوج إلى مواد البحث الكلامي وتطويره. ومن هذه الأعمال المهمة ما نشره ألبير نصري نادر سنة 1973م: ⁽⁴⁾ "Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalam"، وهو مقال ضمنه جملة من الدراسات الأوروبية والغربية المنجزة حول علم الكلام تحليلاً لقضاياها وتأريخاً لنصوصه، وقد غطى عمله 294 دراسة أجنبية. وكان قد وجّه في بداية ورقته خطاباً يلتمس فيه الكتاب والقراء من أجل تكميمه وتطويره، أو تنقيحه وتصحيحه، وهو ما استجاب له نيوهner F. Niewöhner، في السنة التي تليها وبالعدد الموالي من المجلة نفسها، فقدم عملاً ببليوغرافياً مكماً، فجاء بداية ببعض التصحيحات والإفادات للأنحة التي أنجزها ألبير نصري، ثم أوصلها بزيادات مهمة إلى 373 عنوان ⁽⁵⁾. وكان ألبير نصري قد وعد في عمله الببليوغرافي المهم بإعداد عمل مماثل له باللسان العربي وذلك من أجل إفادة القراء العرب بما تم إنجازه من لدن الأوروبيين من تحقيقات للنصوص الكلامية وترجماتها

(4) Nader, Albert. «Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalam», Bulletin de Philosophie Medievale, vol.15, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), (1973), pp. 191-209.

(5) Niewöhner, F. «Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalam. Compléments», Bulletin de Philosophie Medievale, vol.16-17, (SIEPM), (1974), pp. 189- 195.

لغات الأوروبية. فأوفى بوعده، ونشره سنة 1983م ضمن مجلة الفكر العربي⁽⁶⁾، وقد أجاد في تتبع النشرات المتتالية للمصادر الكلامية واستقصاء أخبار مخطوطاتها المكتشفة قديماً سواء للمعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريدية. ونظراً لأهميته أعادت نشره مجلة الاستشراق العراقية بعنوان مختلف⁽⁷⁾. ولم تواكب البحوث اللاحقة هذا المسار الفهرسي والتوثيقي للمنجزات الاستشرافية حول علم الكلام إلا إن استثنينا بعض الدراسات التي صدرت متأخرة كما هو الشأن بالنسبة للدراسة التي أعدها الباحث العراقي حيدر قاسم مطر التميمي⁽⁸⁾.

والناظر في هذه الأعمال البيبليوغرافية، تثيره كمية الأبحاث التي أنجزت حول قضية نشأة علم الكلام في الإسلام سواء ما تعلق منها بقضية البدايات أم بقضية المصادر. ومن المستشرقين الذين يعبرون عن هذا التوجه، الألماني كارل هينريش بيكر في بحثه، سنة 1911م، الموسوم بـ: «الجدل المسيحي وتكوين العقيدة الإسلامية»⁽⁹⁾، ثم سارت أغلب الدراسات بعده على المنوال نفسه، بربط نشأة علم الكلام في الإسلام بالمؤثرات اللاهوتية المسيحية، فكتب الأمريكي مايكل كوك بحثه، سنة 1980م: «أصول علم الكلام»⁽¹⁰⁾، ثم نشر مونتغمري وات مقاله سنة 1990م: «بدايات المدارس الكلامية في الإسلام»⁽¹¹⁾. لكن الأعمال الفريدة التي حاولت أن تتخلص من رواسب النظرة المتعالية للذات المسيحية، هي أعمال جوزيف فان إس من دون شك، فمما كتبه في الموضوع، بحثه: «نشأة علم الكلام في الإسلام»⁽¹²⁾. أما العمل المهم الذي ناقش فيه القضية بتفصيل وتوثيق، فهو كتابه: «بدايات

(6) ألبير، نصري. «مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام»، مجلة الفكر العربي، ع 31، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1983م، ص 306 – 323.

(7) ألبير، نادر نصري. «المستشرقون وعلم الكلام»، مجلة الاستشراق، ع 3، العراق، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1989م، ص 92 – 100.

(8) التميمي، حيدر قاسم مطر. المستشرقون ومصادر علم الكلام الإسلامي بين التحقيق والنشر والترجمة، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021م. ودراسته السابقة حول الاستشراق الألماني: علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان، بيروت، دار الروافد الثقافية، 2018م.

(9) Becker, Carl Heinrich. »Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung«, Festschrift Ignaz Goldziher: Von Freunden und Verehrern gewidmet, edited by Carl Bezold, Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 1911(, pp. 175-195.

(10) Cook, M. »The origins of Kalam«, Bulletin of the School of Oriental and African Studies (SOAS), vol. 43. No.1, London, (1980), pp. 32-43.

وقد ترجمه محمد خضر ونشره بعنوان: «أصول علم الكلام» في: مجلة نماء، ع 10، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2020م، ص 256 – 271.

(11) - Watt, W. Montgomery. »The Beginnings of the Islamic Theological Schools«, in: Early Islam: collected articles, Edinburgh: Edinburgh University Press, (1990), pp. 185 – 190.

وترجمته مجلة الاجتهاد إلى العربية بعنوان: «بدايات المدارس الكلامية في الإسلام»، مونتغمري وات، مجلة الاجتهاد، ع 19، بيروت، 1993م، ص 13 – 21.

(12) Van Ess, Josef. »The Beginnings of Islamic Theology «in: The Cultural Context of Medieval Learning (Proceedings of the First

علم الكلام في الإسلام: رسالتان في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة، للحسن بن محمد بن الحنفية والخليفة عمر بن عبد العزيز، مع ملحق في أخبار غيلان الدمشقي»⁽¹³⁾. وقد عمد الباحث الباكستاني إلى توجيه جملة من النقود والاعتراضات إلى بعض ما أثارته الدراسة من عناصر جدلية في مقال له: «بدايات علم الكلام الإسلامي نقدٌ لآراء يوسف فان آس»⁽¹⁴⁾.

ويندرج تعريب هذا النص الاستشراقي ضمن الجهود المبذولة في سبيل إطلاع الباحثين على إسهامات المستشرقين في نشر التراث الكلامي وقراءته والبحث في إشكالياته الفيلولوجية والتاريخية. فالنص الذي نقدمه اليوم للقراء هو لمستشرق مرموق في الوسط الأكاديمي؛ خاصة بدراساته في تاريخ الفقه وبحوثه في مصادر الشريعة؛ لكن مواقفه في مجال تاريخ علم الكلام غير معروفة لدى معظم الباحثين؛ وهذا لا يرجع بالتأكيد إلى قلة كتاباته في هذا الحقل المعرفي؛ فإن بحوثه في المجال الفقهي غطت بشهرتها عن غيرها من مقالاته في شتى المعارف. لا تبتعد مواقف جوزيف شاخت عن رواسب الاستشراق الكلاسيكي، فهو يعبر عن همومه الإيديولوجية ورغباته الاستشراقية ولا يخرج عن معهود آلياته الفيلولوجية في مقارنة النصوص وتحليل المصادر. فهو في هذا الصدد وفي تمام الوفاء للاستشراق الألماني في وقته؛ إذ يعالج في هذا البحث قضايا تاريخية وكلامية معهودة في الدراسات الاستشراقية؛ وإن كان زمن البحث يوحى بتقادمه، فهو يناقش من خلال تحليل مصادر كانت جديدة في زمانها، لم تزل في حيز المخطوطات؛ أهمها كتاب اللمع للأشعري؛ الذي سيحققه فيما بعد تلميذه الأب مكارثي؛ ثم كتاب التوحيد للماتريدي، وبعض الرسائل القديمة من التراث الحنفي؛ فهو في هذا يرجع إلى مصادر أصلية لها وزنها في ظل البحث الأكاديمي إلى الآن. فبعد التعريف بمكان وجودها ومنزلتها العلمية في البحث؛ ينتقل ليشرع عبرها في معالجة تلك القضايا الأربعة المهمة، وهي:

- مسألة التأثيرات الأجنبية في التراث الكلامي أو إشكالية المصادر: ينطلق شاخت من مسلمة استشراقية أساسية تتجلى في تأثير اللاهوت المسيحي في نشأة الكلام الإسلامي منذ القرن الهجري

International Colloquium on Philosophy, Science, and Technology in the Middle Ages - September 1973), J.E. Murdoch, E.D. Sylla, Springer Science & Business Media, (1975), pp. 87-111.

ترجم قديمًا في مجلة الأصالة الجزائرية ترجمة متقنة، دون تسمية المترجم، ع25، ماي 1975م، ص 199-213. وقد ترجمه أيضا عباس سليمان في ملحق بكتاب: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، محمد علي أبو ريان وعباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، مع تقديم ودراسة، ص 209 - 267.

(13) Van Ess, Josef. Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hira, (Beirut & Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977).

(14) Murad, Hasaan Qasim. »The beginnings of Islamic theology: A critique of Joseph Van Ess Views«, Islamic Studies, Vol. 26, No. 2 (Summer 1987), pp. 191-204.

وقد ترجمه حيدر قاسم مكر التميمي، في مجلة: دراسات استشراقية، ع18، 1440هـ - 2019م، ص 18 - 39.

الأول؛ انطلاقاً من حجتين أساسيتين اعتاد الدرس الاستشرافي على إقرارها وتكرارها؛ الأولى تتعلق بالتشابه الحاصل بينهما في المشكلات الكلامية والمنهج الجدلي، وإن تباينت الحلول الكلامية بينهما حسب المرجعيات النصية والتأويلية للمعتقدين؛ وهذا التشابه يرجع إلى احتكاك المسلمين بالنصارى في البلدان المفتوحة واقتباس المنهج الجدلي من خلال المحاولات الجدلية الأولى بينهما، والحجة الثانية التي يقدمها هي تلقي المسلمين للأفكار اليونانية في عصر الترجمة.

ثم يتابع بتفصيل طبيعة هذه الاستعارات وظروف انتقالها إلى المتكلمين الأوائل؛ مع التركيز على جانب الموالي الذين أسلموا في بدايات الإسلام، فهؤلاء هم الذين نقلوا تلك الأفكار إلى المسلمين ولو بشكل غير إرادي منهم. بناء على ذلك يؤكد أن هذا النمط الشعبي غير المتخصص هو ما يفسر وجود أفكار في التراث الكلامي مبنية على أساس الفلسفة اليونانية. وما هذه الأفكار في ذاتها إلا مفاهيم ثانوية مشتقة من الفلسفة الشعبية، وليست مفاهيم فنية خالصة كما صاغها الفلاسفة اليونان. ويضرب لذلك مثلاً بالعملة النقدية البالية التي فقدت ملامحها الأساسية؛ وحاول من وصلت إليه استخدامها من جديد من غير أن يعرف حتى وظيفتها الأصلية ولا كيفية استعمالها.

وهذا ما يفسر -في نظره- الطابع الاختزالي للأفكار الفلسفية في التراث الكلامي، بل التعايش الغريب بين مفاهيم فلسفية مجردة ومنهج كلامي حسي. ويمثل على ذلك بالفكر التجسيمي الموجود لدى هشام بن الحكم [ت200هـ] ومحمد بن كرام [ت255هـ]؛ فنصوصهما الكلامية -بعد أن أوردها- تعبر عن هذا التعايش الهجين بين ما هو تجريدي وما هو تجسيمي؛ أطلق عليها «المادية المجردة»، فالمادية والحسية في نظره أصيلة في التراث العقدي الإسلامي؛ بينما أدواتها التجريدية منقولة عن اليونان، يصف موقفهما بقوله: «الفكر حسي بالأساس توجد تحت تصرفه أفكار ثانوية عن الأدوات فقط، أفكار مفصولة عن سياقها التاريخي ومستعملة من دون نظر إلى وظيفتها الحقيقية»؛ ولم يقتصر هذا النقل الشعبي للمفاهيم على أعلام الفكر التجسيمي في الإسلام؛ بل امتد ليشمل المعتزلة كذلك؛ وهم من رموز الفكر التجريدي في الإسلام، فمفهوم الأصلح لدى المعتزلة مشتق من الفكر الهلنستي تم تجنيسه قرأنا فيما بعد⁽¹⁵⁾.

(15) وربما كان هذا موافقاً لرأي طه عبد الرحمن في دراسته النقدية الأخيرة لعلم المقاصد؛ وإن اختلفا في المصدر المؤثر؛ فقد أشار طه إلى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس في مسألة التعريف الوظيفي للمصلحة: «فلا يبعد أن تكون بعض أفكاره قد نفذت إلى علم أصول الفقه من طريق المتكلمين» عبد الرحمن، طه. التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ط1، الكويت، مركز نهوض للدراسات والنشر، 2022م، 435-434.

بهذا التحليل يكرس شاخت الرأي الاستشراقي السائد في المدرسة الألمانية خاصة مع كارل هينريش بيكر، أو بعده مع مايكل كوك عن الاستشراق البريطاني، في حين دافع جوزيف فان إس عن الهوية الداخلية لعلم الكلام؛ وربطها بالمشكل السياسي وهموم المجتمع الإسلامي. فهؤلاء وغيرهم ينطلقون من تلك الحجة التاريخية نفسها وهي حجة التناظر بين الشيئين أو الفكرتين التي صورتها المنطقية الرمزية كالآتي: (أ) تربطه بـ (ب) علاقة مشابهة، و(أ) أقدم زمنياً من (ب)؛ إذن فـ (ب) أصلها من (أ). هذا مبدأ تلك الاستدلالات كلها ولا يقع الاختلاف إلا في تفاصيلها الهامشية. تعوز هذه الحجة إثبات صحة العلاقات؛ فهل التشابه الواقع في الأشكال الثقافية دليل دائماً على قصدية الاقتباس؟ فلا بد من وثيقة تاريخية تخرج هذه العلاقة من صورية الافتراض إلى حيز الإثبات؛ فهذا الأمر يذكرنا بمعضلة الاستدلال لدى التطوريين في الحقل البيولوجي؛ فهل التشابه في الأشكال الخارجية للأنواع أو خرائطها الجينية دليل على تطورها عن الأسلاف؟ المشكلة تكمن في إثبات الطفرات بالاكشافات الأحفورية الملموسة طبعاً؛ فهذه هي ثغرة الاستدلالاتين معاً.

لا أحد ينكر التأثير الذي يخضع له أي طرف يدخل في علاقات التفاعل الحضاري مع الآخر المخالف، وهو مما لا محيص عنه حتى بالنسبة للثقافات المغلقة؛ لأن التأثير في المجال العقدي يعني التكيف مع موجبات القول المعارض وإلزاماته؛ فهو مفهوم ذو حمولة ثقافية يهيم بالأساس السمات الخارجية للذات؛ أما النقل، والاقتباس، والاستعارة، بكونها مفاهيم ذات دلالات مادية، تفيد انتقال الأعيان والجواهر من مجال ثقافي إلى آخر مستقبل؛ فهي تستلزم خلو الساحة الإسلامية المستقبلية من آليات النظر وأدوات التجريد؛ بالمقابل وللغربة يصير على التأكيد أن المنظور العقدي الإسلامي هو في الأصل منظور حسي تشبيهي مادي؛ وخير من يمثل تلك اللحظة الانتقالية من الحسي إلى المجرد هو فكر هشام بن الحكم ومحمد بن كرام كما وجد في نصوصهما بمقالات الإسلاميين للأشعرى؛ لكن هذه الانتقائية في النصوص والتعسف في التأويل لجأ إليهما لكي يتسنى له التدليل على أن الفكر التجريدي هو فكر يوناني وافد على المسلمين. لا أعلم كيف وجد شاخت في الكرامية والمجسمة عموماً ما يعبر عن جوهر الإسلام، أليس هو نفسه من أكد في ثنايا بحثه أن مذهب أهل السنة هو مذهب السواد الأعظم للمسلمين؟!

إنَّ التشابه الواقع في جغرافية الفكر ينبغي ألا يفسر بالنقل الميكانيكي؛ بل يعبر عن وحدة العقل البشري وهدى الفطرة الإنسانية؛ فمقولة الأصلح لدى المعتزلة تجلي تماماً هذا الأمر؛ فهي تعبير عن سؤال العدالة والحكمة والتفسير الغائي للأشياء المركوز في البنية الذهنية للإنسان، أما الأسلوب

التقني للكلام (إن قال...قلت) فليس هذا ما يعبر عن علم الكلام ولا عن اقتباسه كما أكد ذلك جوزيف فان إيس لاحقاً.

- مشكلة الفعل الإنساني في ظل القدرة الإلهية عبر مقارنة تأويلية تاريخية لمفهوم الاكتساب في التراث الكلامي القديم؛ حيث يبين نقص التأويلات الاستشرافية للمصطلح قبله مع معالجة معضلة المنهج في دراسة القضية؛ التي في رأيه ينبغي الجمع بين النص التكويني (الاستعمالات القرآنية) والنص التأويلي (تأويلات المتكلمين) والنتيجة التي توصل إليها أن المصطلح ترجع أصوله إلى الدلالات التجارية المالية قبل أن تستعمل في مجاري الاستعمال الأخلاقي. ناقش جوزيف شاخت المحاولات السابقة التي قام بها بعض المستشرقين لفهم الأصول الدلالية للمصطلح، وهو في نظره مصطلح استعمله المتكلمون الأوائل لحل معضلة الفعل الإنساني، وهو ما لم يكن كافياً بالنسبة إليه في حل المشكل. وقد عبر عن هذا الغموض في إقحام هذا المصطلح في المذهب السني مونتغمري وات قبله، سنة 1943م، في بحثه: «أصول المذهب الإسلامي في الاكتساب»⁽¹⁶⁾، فحاول أن يتتبع النصوص الكلامية القديمة من خلال ما تضمنه كتاب المقالات للأشعري أساساً، فعاد إلى نصوص ضرار بن عمرو وهشام بن الحكم والشحام والنجار ومحمد بن عيسى والمعتزلة المتأخرين وخصوصهم، ووصل أخيراً إلى محطة الأشعري، ليثبت في النهاية أن لمصطلح الاكتساب تاريخ طويل في الأدبيات الكلامية، وربما يعود استعماله كلامياً أول مرة إلى ضرار بن عمرو، ثم طوره المعتزلة لاحقاً، بشكل مباشر أو غير مباشر. أما الأشعري، فيعود الفضل إليه في إحداث التوازن بين الاستعمال الكلامي وبين المعتقد السني.

- من القضايا التاريخية في علم الكلام التي لا نملك فيها إلى الآن جواباً كافياً أو حلاً مقنعاً؛ مسألة التحول الفجائي للأشعري عن مذهب الاعتزال إلى مذهب أهل السنة؛ أو بعبارة أخرى أسلاف المدرسة الأشعرية في علم الكلام، فتلك المنامات التي يسردها ابن عساكر تحفها - كما قال شاخت - ماثرات من الشكوك؛ وهي حتى في حال اعتبارها لا تحمل في طياتها إلا فوائد ثانوية لا تمس المشكلة من أساسها؛ حادثة التحول تحتاج إلى تحليل كلامي وتاريخي مقنعين؛ فيما يتعلق بالتعليل الكلامي؛ تمثلها تلك الشذرات من المناظرات التي جمعت بين الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي حول قضايا العدالة والحكمة والصالح والعقل، وهي تبرز المأزق الكلامي الذي وصل إليه الدرس الاعتزالي؛ فرغم أنه قد وصل مع أبي علي الجبائي ذروة عالية من التجريد والنسقية؛ إلا أن البناء الفكري للمعتزلة لم

(16) Watt, William. »The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition«, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 75, No. 3-4, (July 1943), pp. 234 – 247.

يعد يستجيب لتلك الإلزامات الجدلية المتجددة. لذلك نجد اختلاف أنظار الباحثين اتجاه مسار هذا التحول وطبيعته بين من يرى ذلك انقلاباً جذرياً عن النسق الاعترالي، ومن يراه تعديلاً جزئياً لحركة الاعتزال، ومن يراه خروجاً عن النسق الكلامي كله؟ فكما اختلفوا في مساره، اختلفوا -بناءً على ذلك في نتيجته- إلى من يراه معتزلياً ثورياً متنكراً في سنيته المزعومة، أو سنياً في ثوب اعترالي، أو سنياً خالصاً من كل شائبة كلامية؛ والأمر في ذلك عندي أشبه باختلاف النقاد والمؤرخين في العلاقات المتشابكة بين الظواهر العلمية والفكرية كعلاقة فكر ما بعد الحداثة بالحداثة؛ وعلاقة فيزياء الكم بالفيزياء الكلاسيكية، فهل هي استمرار لها أم انقطاع عنها؟ أم تعديل لمسارها؟ فهذه التقويمات تطرح في العادة بشأن أي فكر يلتبس كينونته ومشروعيته معا من فكر آخر متقدم عنه.

فيما يتعلق بالتعليل التاريخي؛ كما سعى أن يبين شاخت؛ فإن الوثائق التاريخية لا تسعفنا في الظفر بقرائن يمكن الاتكاء عليها؛ فنحن لا نعرف شيئاً عن أحواله وسيرته في طوره الاعترالي؛ هنا يقدم شاخت تعليلاً مقبولاً من حيث المبدأ لولا افتقاده للشروط الكافية؛ بحيث يرى التبرير التاريخي لهذا الانتقال يكمن في أنه لم يكن انتقالاً عن الاعتزال الخالص، وإنما عن تيار اعترالي سني، وهو في نظره تيار كان موجوداً في عصر الأشعري يحضر في نصوصه المتبقية أي اللمع، ويرى أن خير من يمثله الخياط صاحب الانتصار. إن فكرة وجود معتزلة سنيين يؤكدُها أكثر من مصدر تراثي؛ إن على المستوى المدرسي أو المستوى الشخصي؛ فيما يتعلق بالمستوى الأول؛ نجد ابن تيمية وهو المطلع الموسوعي على مقالات الفرق؛ يصنف معتزلة البصرة بالأكثر إثباتاً والأقرب سنة من معتزلة بغداد، يقول: «البصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون يثبتون كون البارئ سميحاً بصيراً مع كونه حياً عليمًا قديرًا، ويثبتون له الإرادة، ولا يوجبون الأصلاح في الدنيا، ويثبتون خبر الواحد والقياس، ولا يؤثمون المجتهدين، وغير ذلك»⁽¹⁷⁾. فهذا النص المهم يبين أنَّ المعتزلة البصريين أقرب للسنة؛ ثم بين مجال قربهم إلى السنة، عكس تماماً الاعتزال البغدادي المتأثر ببيئته الشيعية. ربما يكون هذا التعليل له حظ من المعقولية، فالأشعري نشأ في البصرة وأخذ عن مشايخها في الكلام أبرزهم من دون شك أبو علي الجبائي؛ فرغم ذلك لا أظن أن الأشعري كان يقصدهم بأصحابه؛ وما ذكره عن الخياط المعتزلي فهو وإن كان من طبقة شيخه الجبائي؛ فهو من مدرسة بغداد؛ كما أن الخصومة بين المدرستين في عصرهما كانت قائمة. فالأصل السني لأبي الحسن الأشعري، كما بين ذلك أكثر من باحث، يتمثل

(17) ابن تيمية، تقي الدين [ت 728هـ]. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1411هـ - 1991م، ج1، ص 157.

فيما تلقاه عن شيخه ومربيه يحيى الساجي المحدث الناقد؛ فالأشعري إذن لم ينشأ غريباً عن الوسط السني. أضف إلى ذلك أنَّ المصادر التاريخية للمقالات تعدد امتداداً لخط المدرسة الكلاسيكية؛ غير أننا نفتقد النصوص والشواهد لإقامة مسرد تاريخي للمدرسة الكلاسيكية بأعلامها وعلاقاتها سواء بين الأعلام والخصوص وغيرها من القضايا المرتبطة بها، وهو ما ينبغي أن تمتد إليها أنظار الباحثين وجهودهم اليوم. ثم المسألة التي أسال فيها المداد، فهي المسألة الرابعة التي عدها اكتشافاً بالنسبة إليه، وهي التيار الشعبي في العقيدة الذي وجد لدى الأحناف، قبل زمن الماتريدي وإن ظل موجوداً بعده أيضاً، فبين أصولها، وأسباب تجذرها في الطبقات الاجتماعية والحكومات القائمة، ومدى ارتباطها بمذهب الإرجاء ومذهب أهل الحديث. فالكثير من الاستنتاجات التي بناها لنفسه في هذا الموضوع، تعود إلى نقص في المعلومات والوثائق في وقته. فإن ما يحسب للمقال الأسئلة البحثية التي يثيرها حول قضايا مهمة من تاريخ علم الكلام، وإن كان الكثير من النقاط الجزئية التي يثيرها، تحتاج إلى مزيد تصويب وتقويم، وبعض آرائه في الموضوع بعيدة عن جادة الصواب.

النص المترجم⁽¹⁸⁾:

منذ أن ترجم هاربروكر Haarbrucker كتاب الشهرستاني حول الفرق الإسلامية، الذي ظهر سنة 1851-1850م، أي مئة سنة قد خلت، فلقد أفضت الدراسات الأوروبية حول علم الكلام الإسلامي إلى سلسلة هائلة من التحقيقات والترجمات والبحوث التاريخية. والخطوط العامة للصورة التي برزت عنها يمكن أن تؤخذ على أنها قارة تماماً. في الوقت نفسه، هناك فجوات مهمة في هذه الصورة العامة، فجوات غير ظاهرة ربما للوهلة الأولى، لكنها تنكشف لكل من يحاول أن يتعمق أكثر في هذه المواضيع. ملأ تلك البياضات، ينبغي إما اكتشاف مصادر جديدة، أو استفادة معلومات جديدة من المصادر المعروفة مسبقاً. وهذا ما قام به الراحل البروفسور ونسنك Wensinck في كتابه البارح حول تطور عقيدة المسلم⁽¹⁹⁾ *The Muslim Creed*.

كان كلُّ المهتمين بالإسلام على دراية بالأحاديث المتعلقة بالعقيدة، لكن ونسنك Wensinck كان أول من أدرك أهميتها تماماً، ففسرها بعناية وتمعن، ثم هكذا توصل إلى رأي، بقدر ما هو جديد بقدر

(18) العنوان الأصلي للورقة: New sources for the history of muhammadian theology، نشره بمجلة Studia Islamica، ع 1،

سنة 1953م، ص 23 - 42. بالنسبة إلى حواشي المؤلف، فقد حافظت عليها كما هي من بدايتها إلى آخرها:

• هذه الورقة تتضمن زبدة محاضرة قدمت بالفرنسية بجامعة بروكسيل في الحادي عشر من دجنبر سنة 1951.

(19) Cambridge, 1932.

ما كان مقنعاً حول تطور العقيدة خلال القرن الأول للهجرة. كان ونسك أول من حلل أيضاً تحليلاً ثاقباً العقائد -أركان الإيمان-، التي وجد بعضها منها في مخطوطات وبعضها في النشرات المطبوعة. ومن المدهش حقاً ألا يتنبه قبله أحد أنه كان ينبغي له الرجوع بانتظام وبشكل مبدئي إلى هذه الوثائق الأصلية حول تطور العقيدة الإسلامية. وهذه الفكرة العبقريّة الفريدة نجح ونسك في أن يعطيها مكانتها اللائقة بها جنباً إلى جنب ما يتعلق بموضوع علم الكلام النظري في الإسلام، إلى جانب الموضوع الآخر الذي لا يقل أهمية، موضوع الإيمان كما يثوي في قلوب معتقديه. هذا فعلاً نموذج رائع للنتائج السارة التي لا يزال ممكناً تحصيلها في حقل علم الكلام الإسلامي.

في هذه الورقة إذن، أود أن أعرض بعضاً من المشكلات التاريخية الكبرى لعلم الكلام الإسلامي القديم، وأحاول النظر إليها من وجهة نظر أدق، ومستوحاة من مصادر جديدة، مصادر موجودة أساساً في مخطوطات، ومحفوظة في المكتبات الإنجليزية، لكنها على أي حال، مصادر لم يُعرف على موقفها من هذه المشكلات ربما بشكل واضح إلى الآن.

المصادر الجديدة الرئيسية هي كما يلي:

يوجد أولاً قبل كل شيء كتاب اللمع للأشعري في مخطوطة المتحف البريطاني⁽²⁰⁾، وهو كتاب موجز، يسمح لنا رغم ذلك بمعية كتاب الإبانة المعروف، بأن نكتشف مصادر فكر مؤسس إحدى أكبر المدرستين السنيتين في علم الكلام الإسلامي ومنهج استدلاله.

ثانياً: يوجد كتاب التوحيد للماتريدي في نسخة خطية بكمبريدج، وهو كتاب مفصل ذو أهمية قصوى لسببين: (أ) إنه أول نص أصبح متاحاً بقلم مؤسس المدرسة الثانية الكبرى في علم الكلام الإسلامي السني الذي أهمله للغربة المتخصصون إلى الآن. (ب) إنه منجم معلومات، وغني للغاية بجميع جوانب التطور السابق لعلم الكلام، سأتحدث عنه بتفصيل أكثر في نهاية هذه الورقة.

ثالثاً: توجد سلسلة من المؤلفات التي تمثل الاتجاه الحنفي-المرجئي الشيعي، وهو اتجاه جدّ مبكر عن المدرسة الماتريدية ولم يختلط بها أبداً. تنتمي إلى هذه المؤلفات، ثلاث رسائل حول العقيدة صادرة عن حاشية أبي حنيفة: كتاب العالم والمتعلم، الفقه الأبسط، ورسالة مكتوبة بواسطة أبي حنيفة نفسه موجهة إلى عثمان البتي. هذه الرسائل المحفوظة في مخطوطات القاهرة، طبعت في كتيبٍ نادراً

(20) وهي نسخة حديثة نسخة لفائدة فون كريمر von kremer. انظر:

Cf. Spitta, Zur Geschichte, etc, Leipzig, 1876, 82f.

اكتشف تلميذي السابق الأب مكاري من بغداد حديثاً النسخة الأصلية المفقودة في مكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت.

ما يوجد خارج مصر⁽²¹⁾. توجد مقاطع طويلة من شرح على كتاب العالم والمتعلم في مخطوطة بكمبريدج. في العصر ما بعد الماتريدي، يمثل الاتجاه نفسه السواد الأعظم للحكيم السمرقندي وعقيدة أبي الليث السمرقندي، كلاهما مؤلفان ينتميان إلى القرن الرابع للهجرة. طبع السواد الأعظم عدة مرات في المشرق وفي روسيا من القرن الأخير فصاعداً. لكن عقيدة أبي الليث، رغم أنها من بين التعاليم الكبرى للإسلام الماليزي والإندونيسي، فإنها توجد فقط في نسخ خطية، يمكن أن يوجد العديد منها في مكتبة المكتب الهندي السابق بلندن، إذا لم تكن هناك إصدارات محلية أنا أجعلها.

أخيراً، ورغم أنني لن أتحدث عنها مرة أخرى في هذه الورقة، فإنها تستحق الإشارة إليها بشكل عابر، قصد بيان ثروة المعلومات في المخطوطات التي تظل في حاجة لكي تفحص، توجد هناك في مخطوطة أخرى بالمكتبة نفسها مجموعة لآراء الشافعي الكلامية، كتبت نحو منتصف القرن الخامس للهجرة، وقسم واسع منها جلية صحة نسبته. نعلم أن الشافعي لم يكن متخصصاً في علم الكلام ولم يساهم بأي شيء -حسب معرفتي- في تطور العقيدة الإسلامية. لكن لهذا السبب بالذات، تشكل آراؤه مرجعاً ممتازاً.

ثم مهنا بعض المصادر الجديدة التي كنت محظوظاً لما اكتشفت أنها في متناول اليد، والتي تجعلني متفائلاً بأن تلاميذ آخرين في أماكن أخرى سيضيفونها إلى المعلومات المتاحة. ثم أود أن أومن النظر لاحقاً في بعض المشكلات التاريخية المهمة في علم الكلام الإسلامي على ضوء الحلول الجديدة التي أوحاها إليّ تحليل هذه المصادر، وبصفة أعم عملي الحديث حول العقيدة والفقه الإسلاميين.

لنبدأ بمسألة التأثيرات الأجنبية في علم الكلام الإسلامي الناشئ. لا ريب أنَّ اللاهوت المسيحي أثر فيه بشدة منذ زمن القرن الأول للهجرة. لقد مارس هذا التأثير عن طريق الجدل وأدى إلى تشابه في المشكلات والمنهج أكثر من تشابه في الحلول. ومن جهة أخرى، كان هناك، فيما بعد بقليل، تلقي للأفكار الفلسفية اليونانية في الإسلام. قد تساعد نتائج بحثي في الفقه الإسلامي ربما في أن توضح قليلاً طابع هذه الاستعارات وظروفها. لقد سبق أن بينت حضور المفاهيم والمبادئ القانونية ذات الأصل الروماني-اليوناني بما في ذلك الأفكار الجهورية للمنهج القضائي. لكن هذه الأفكار هي في جميع الأشكال مفاهيم مقبولة عموماً، معروفة ليست فقط للمتخصصين بل لكل واحد قد حظي بتعليم ليبرالي، بعبارة أخرى تعليم في الخطابة الهلنستية طبيعي بالنسبة لكل بلدان الشرق الأدنى المتأثرة بها⁽²²⁾. لا ينبغي أن يُنسى

(21) حققها محمد زاهد الكوثري، القاهرة، سنة 1368هـ - 1949م. كتاب العالم والمتعلم طبع طباعة حجرية سابقاً بحيدرآباد سنة 1349هـ - 1930م، لكن على حد علمي لم تستعمل قط، وتوجد نسخة خطية بمكتبة الظاهرية في دمشق.

(22) انظر ورقتي:

أن معظم المعتنقين الجدد للإسلام من بين سكان البلدان المفتوحة خلال القرنين الهجريين الأوليين ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية العليا. ينبغي أن نميز بين مسار التعريب ومسار الأسلمة. مسار التعريب، كما بينه و. مارسيه w. marcais عن شمال إفريقيا⁽²³⁾، مسَّ في وقت مبكر عامة الناس الذين كانوا بجوار القرى والمخيمات العسكرية العربية، والفلاحين الذين رحلوا إلى القرى مع محصولهم، والحرفيين والتجار. نعلم أنهم في العادة أسلموا، فقط في تاريخ متأخر جدًا. من جهة أخرى، بدأت الجماعات الاجتماعية العليا والطبقات المتعلمة في أن تصبح مسلمة في الوقت نفسه الذي تعلمت فيه الحديث بالعربية، والحركتان كلتاهما بدأت مبكرًا.

من الجلي أنَّ الناس المنتمين إلى هذه الطبقات، كانت لديهم، في القرن الأول للهجرة وبداية الثاني، حوافز معنوية ومادية أشد لتغيير دينهم أو على الأقل لتنشئة أطفالهم في دين الطبقة الحاكمة الجديدة من تنشئتهم فلاحين أو حرفيين بسطاء. نجد في الواقع بين الموالي، الذين اعتنقوا الإسلام في العصر الأموي الذي نعرف ظروفه، العديد من الأشخاص المتعلمين الذين كانت لهم جذور في الحضارة الهلنستية. (لا أتحدث هنا عن الجماعات ذات الأهمية ذاتها من نسل أسرى الحرب الذين علمهم أسيادهم العرب ثم حرروهم فيما بعد). هؤلاء المتحولون المتعلمون وأطفالهم كانوا العوامل التي عن طريقها دخلت الأفكار -التي كانت جزءًا من جهازهم الفكري- بلا شعور منهم إلى وعي المسلمين. هذا النمط من الانتقال، الشعبي وغير المتخصص، يفسر في حقل الفقه، لماذا بالكاد نجد الخلاصات الفنية نفسها من كلا الجانبين (وإن وقع ذلك، فإنه يكون مجرد أمر عارض)، لكنه تشابه في الخطوط الرئيسية للفكر فقط، استعارة للمبدأ وليس للتفاصيل. يبدو لي أنَّ التفسير نفسه يقتضيه وجود أفكار مبنية على الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي. هذه الأفكار ليست المفاهيم الفنية للفلاسفة لكنها مفاهيم ثانوية مشتقة من الفلسفة الشعبية. يمكن القول إن مسلمي القرن الأول استولوا على عملات فكرية بالية وصلت إليهم فقط بعد استخدام طويل، قد مُسحت ملامحها البارزة تقريبًا من دون أن يعرفوا حقًا كيف يستخدمونها⁽²⁴⁾.

هذا الأمر يفسر الطابع الأولي -إن جاز التعبير- والمختزل للعديد من الأفكار الفلسفية في علم الكلام الإسلامي (وهو حكم صدر عن الفلاسفة الإسلاميين الحقيقيين أنفسهم عن المتكلمين). إنها

Foreign Elements in Ancient Islamic Law, in Journal of Comparative Legislation, 1950, Nos. 3-4, 3 ff..

(23) 20 faculté des lettres d'ALGER, Annales de l'institut des études orientales, IV, 1938, 1 ff.

(24) أنا مسرور بأن أجد نفسي في اتفاق مع السيد فان دين بيرغ Van Den Bergh حول هذه المسألة. انظر محاضراته الغزالي وابن رشد التي قدمها بمعهد واربوغ بجامعة لندن في السادس عشر من يناير، سنة 1952.

تفسر بالقدر نفسه التزييف الغريب لتعايش مصطلحات فنية مجردة بالأساس مع منهج استدلال حسي بالأساس ومعادي للتجريد، بين المتكلمين القدماء للإسلام. كمثال على ذلك، دعنا نأخذ فكرة الجسم. فوفقاً للمتكلم الشيعي هشام بن الحكم الذي توفي نحو سنة 200 للهجرة، كل موجود فهو جسم⁽²⁵⁾، «الجسم» و«الشيء» قابلان للتبادل بينهما. بناء على ذلك، يجب أن يكون الله جسمًا. ليس الجواهر فحسب، بل الأعراض هي أجسام أيضًا. في الوقت نفسه، يعرف الجسم كثييء يملك ثلاثة أبعاد. انطلاقاً من هذه المقدمات، يقول هشام: «إنَّ الله جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلأل كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لون ولم يثبت لوناً غيره وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد»⁽²⁶⁾.

هذا بكل تأكيد مثال متطرف، لكنه دال. فالمقطع ليس تجسيمياً على الإطلاق. لكنه يكشف بالأحرى عن «مادية مجردة» نوعاً ما، عن نوع من الفكر حسي بالأساس توجد تحت تصرفه أفكار ثانوية عن الأدوات فقط، أفكار مفصولة عن سياقها التاريخي ومستعملة من دون نظر إلى وظيفتها الحقيقية. نجد هذه «المادية المجردة» نفسها لدى المتكلم محمد بن كرام الذي توفي سنة 255 هـ. فوفقاً له: «الله جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه»⁽²⁷⁾. إنها بعيدة كل البعد عن فكر هشام -خير ممثل لعلم كلام النظري عند المسلمين في القرن الأول للهجرة- من فكر القديس يوحنا الدمشقي سابقه بثلاثة أرباع من القرن.

هنا يكمن الفرق الكبير بين الانتقال الفني والشعبي للفكرة، وهذا النمط الأخير للانتقال الذي يوجد بعينه في علم الكلام الإسلامي والفقه الديني كليهما، يفسر طابع الفكر. كان على علم الكلام الإسلامي أن يسافر بعيداً قبل أن يصل إلى صيغ يمكن أن ترضي العاطفة الدينية لمعظم المؤمنين. إنَّه من المثير أن نلاحظ كيف أن الطبقتين الشعبية والمتعلمة متراكب بعضهما على بعض، وكيف أنَّ الأفكار الكلامية ذات الأصل اليوناني اكتسبت أصلاً قرآنياً. فلقد تبنت المدرسية الكلامية للمعتزلة مفهوم الأصلح (suitable fitting)، وهو مفهوم مشتق من الفكر الهلنستي الشعبي. لقد سرعان ما أصبح هذا المفهوم متجسداً في الإسلام تحت رعاية الإشارات القرآنية إلى الحكمة الربانية والعناية

(25) هذا الطرح روائي.

(26) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: ريتز، إسطنبول، 1929م، ص. 207.

(27) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد بدر، القاهرة، 1310هـ، ص. 203.

الإلهية. ترجم إلى العربية في وقت متأخر بعض الشيء، نحو منتصف القرن الهجري الثالث فحسب، كتاب جالينوس منافع الأعضاء Galen's De Usu Partium الذي يبحث فيه على أن يقيم منافع جميع الأعضاء وأن يستدل بحجة غائية على حكمة الخالق وخيريته. هذا الكتاب المحتفى به كما جرى العمل به مع الأفكار الموجودة سابقا في الإسلام، حظي بتقدير كبير. ومن ذلك الوقت إلى الآن أصبح المفهوم اليوناني المتعلّم (العلمي) والمفهوم الإسلامي-اليوناني الشعبي غير قابلان للتمييز بعضهما عن بعض⁽²⁸⁾. المشكلة الثانية التي أود أن أمعن النظر فيها هي تلك المتعلقة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله. هذه المشكلة -كما هو معلوم- يلخصها مصطلح الاكتساب، وهو مصطلح يحاول المتكلمون المسلمون أن يلائموا بواسطته بين فكرتي الفعل الإلهي والمسؤولية الإنسانية. فالله يختص بالإبداع، -في الوقت الراهن خلق الأفعال منسوب إلى الإنسان-، في حين يختص الإنسان بالاكتساب فقط. هذا هو الحل الذي يتبناه أهل الحديث والسنن على وجه العموم، بينما نسب القديرون والمعتزلة إلى الإنسان ذاته خلق أفعاله. هذا المصطلح اكتساب قد أُول بشكل شائع في أوروبا وأحيانا حتى في المشرق على أنه Acquisition أو Appropriation، وهو تعريف مبني على المعنى الأولي والمبتذل للجذر العربي. هذا المعنى يوجد من دون شك، بل وهو المعنى الاعتيادي حتى في علم الكلام، لما يتعلق الأمر باكتساب وسائل العيش (الرزق) التي وهبها الله لكل فرد⁽²⁹⁾. لكن بالنسبة للأفعال الإنسانية، اكتساب مفترض من جهة الإنسان لفعل في الحقيقة مخلوق من الله، لا يحل مشكلة المتكلمين. لقد شرح هذا الأمر أكثر من كاتب غربي، لكن نالينو Nallino وحده من ارتأى سنة 1933 أن المصطلح مشتق من القرآن؛ حيث توجد فيه غالبًا صيغتين للفعل المعني الكسب والاكتساب⁽³⁰⁾. أما فيما يخص تأويلها، اقترح نالينو Nallino أن نتبع مفسري القرآن الذين يعطون هذه الأفعال تقريبا دائما معنى عمل to act. لكن الاعتماد على التأويل الغامض والجاف للتفسير لن يكون إلا اعتمادًا على مصدر متأخر. وأرى أنه لكي نصل للمعنى الحقيقي للمصطلح، ينبغي لنا من جانب أن نستخرج في أقرب وقت ممكن المعنى الكامل من الآيات القرآنية، ومن جانب آخر ربطها بالعصر المتقدم لعلم الكلام الإسلامي، لما وُجه النظر إلى مشكلة مسؤولية الإنسان عن أفعاله للمرة الأولى. هذا العصر تمثله بشكل مثالي رسالة الحسن البصري، وهي وثيقة قدرية تنتهي إلى السنوات المبكرة جدا من القرن الثاني للهجرة⁽³¹⁾. يميز فيها الحسن بين

(28) أستعمل «الشعبي» عن الأفكار المنقولة بطريقة غير فنية كما أشرت، رغم أنني على وعي تام بكون حركة الاعتزال قلما أثرت في عموم جماهير المسلمين.

(29) انظر: عنوان رسالة الشيباني كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب.

(30) raccolta di scritti, II, Rome 1940, 28 f., 429 f.

(31) Ed. Ritter, in Der Islam, XXI, 1933, 138 ff, Cf. Obermann, in Journal of the American oriental society, LV, 1935, 138 ff.

شكّين من الأفعال أو الأحوال الإنسانية الإرادية والاضطرارية⁽³²⁾، ويقول إن الإنسان يتحمل المسؤولية عن أفعاله الإرادية فحسب. في الواقع، لقد اهتم المتكلمون بهذه الأخيرة فقط في نقاشاتهم المتعلقة بالاكْتِسَاب.

فمن الضروري بالتالي أن نبحث عن المعنى الأكثر ضيقاً وحصراً للفعلين القرآنيين، ويبدو لي أن هذا المعنى ليس إلا المصطلح التجاري «engage to, to pledge one's credit». لقد كان طوري Torrey محققاً لما عد هذه الأفعال ضمن المصطلحات الكلامية-التجارية في القرآن⁽³³⁾ *The Commercial-Theo-logical Terms in the Koran*، يناقشها بتفصيل لكن لا يعطيها أي معنى مشترك ومتسق (إذا استثنينا المعنى الأولي للكلمة التي تعني «to collect property» ، «to acquire»). أرى بالتالي أن معنى «to engage to be held responsible» ، «to pledge one's credit»، سواء من وجهة نظر تجارية ومالية أو من وجهة نظر دينية وأخلاقية تلي جميع متطلبات كل من الآيات القرآنية وتعريفات المتكلمين من الحسن البصري إلى الآن.

يوجد على سبيل المثال ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [سورة الطور: الآية (19)] وهي آية مكية تبرز بوضوح الدلالات التجارية للمصطلح. بل أظن أنه في الأصل الصيغة كسب كانت تعني «to be credited» والصيغة اكتساب «to be debited» كما في السورة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: (285)]. يمكن أن نلاحظ هذا الفرق في معظم الآيات، لكن هناك آيات آخر لا يوجد فيها (كما في سورة الطور: الآية (21) المستشهد بها آنفاً)، وبين الاستعمال الشعري أيضاً أن الصيغتين الفعليتين استعملت غالباً من دون تمييز في زمن النبي⁽³⁴⁾. لقد أول أبو حنيفة المصطلحين بالطريقة ذاتها، ينسب إليه كتاب العالم والمتعلم قوله: «وأن يحسب له ما أدى إليه من الفرائض ويكتب عليه ذنبه... فإنه يحسب له حسناته ويكتب عليه سيئاته ولذلك قال الله ﷻ (لها ما كسبت) يعني من الخير (وعليها ما اكتسبت) يعني من الشر»⁽³⁵⁾.

هذا التأويل لمصطلح اكتساب الذي أقترح هو الوحيد الذي يتوافق تماماً مع سياق العديد من الآيات في المصادر التي أشرت إليها سابقاً كما سأبين بالاستشهاد بواحد أو اثنين منها. نقرأ في الفقه

(32) هذا التمييز يتّبع نموذج الفلسفة اليونانية الشعبية (van den Bergh)

(33) Leiden, 1892, 27, ff.

(34) انظر، على سبيل المثال: المفضليات، تحقيق وترجمة ليال (Lyall)، القصيدة التاسعة والثمانون، البيت 18 (للحارث بن ظالم): «لم أكسب أثاماً»، أي: «لم أرتكب إثم جرمه قط».

(35) الورقة 20 وجه (Fol. 20r) من مخطوطة دمشق.

الأبسط: «إِنْ قَالَ إِنْ إِيصَابِي مُصِيبَةٌ فَسُئِلْتُ أَهِيَ مِمَّا ابْتَلَانِي اللَّهُ بِهَا أَوْ هِيَ مِمَّا اكْتَسَبَتْ أَجَابَ قَائِلًا لَيْسَتْ هِيَ مِمَّا ابْتَلَانِي اللَّهُ بِهَا أَكْفَرُ؟»⁽³⁶⁾. لا فائدة من الرد في هذا السياق، لكن المعنى الذي أعطي للمصطلح اكتساب يتجلى بوضوح في هذه المسألة. هذا النص يؤرخ بنحو سنة 150 للهجرة تقريبًا. هنا مثال آخر من بداية القرن الرابع مأخوذ من كتاب التوحيد للماتريدي. أحد الاختلافات المميزة بين المدرستين الكلاميتين للأشاعرة والماتريدية تكمن تحديدًا في الجهاز المفاهيمي الذي يستخدونه عندما يصفون الجزء الذي يختص به الإنسان من أفعاله. يقول الأشاعرة بساطة إنه الاكتساب، هذا يعني أنه يعتبر مسؤولًا عنه. يذهب الماتريدية إلى أبعد من ذلك، فصرحوا أنه اختياره أو رضاه الاختيار. يقول الماتريدي وهو يقيم رأيه: «وأيضًا إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب». هذا القول لن يكون له معنى إن كان كاسب مجرد مرادف فقط لفاعل. يميز الأشعري المعاصر للماتريدي في كتابه اللمع بين حركات الاكتساب وحركات الاضطرار أو الكسب والضرورة، التمييز نفسه يوجد، رغم أنه بدون مصطلحاته الفنية، لدى الحسن البصري. من ناحية أخرى، يعتبر الأشعري المصطلح أمرًا مسلمًا به كجزء من الجهاز الاعتيادي للمتكلمين الذي يستعمله كل واحد حسب طريقته الخاصة في نظامه الفكري، ويتساءل عن معناه الصحيح الذي يمكن أن يكون له⁽³⁷⁾. في زمانه، كان المصطلح قد اكتسب ظلالًا معنوية متنوعة بين مؤلفين مختلفين، ويذكر الأشعري من بين آراء أخرى، رأي الجبائي، وهو متكلم معتزلي من الجيل السابق. يذكر الجبائي كما لو أنه يلاطف، وهو يقبل بالتعريف السني لمصطلح اكتساب في معنى كونه دائنًا أو مدينًا، أن الكلمة في معناها العادي تعني اكتساب ملك موجود من قبل، بالطريقة نفسها تستلزم أن إنسانًا يمكن أن يكتسب مسؤولية عن أفعاله. هنا يكمن أصل تأويل المصطلح بكونه اكتسابًا أو امتلاكًا acquisition or appropriation الذي نجده من وقت لآخر لدى المؤلفين المتأخرين مثل ابن القيم الجوزية⁽³⁸⁾. لكن نحو نهاية القرن الخامس للهجرة، وخارج ميدان علم الكلام، ما زال البزدوي القاضي الحنفي يستعمله في معناه القديم⁽³⁹⁾.

المشكلة الثالثة التي أود أن أناقشها هي تلك المتعلقة بالمتقدمين عن المدرسة الأشعرية في علم الكلام. الرأي المعهود هو تقريبًا كما يلي: اتبع الأشعري قبل كل شيء مذهب المعتزلة، ثم تحول بعد

(36) ص. 42 من طبعة القاهرة.

(37) مقالات الإسلاميين، ص ص. 539-542.

(38) شفاء العليل، القاهرة، 1323هـ، ص. 152.

(39) Cf. Brunschvig, in *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1949, 171.

بالنسبة لتعريف المتكلمين المتأخرين للمصطلح، لا يمكن أن يخبرنا عن معناه الأصلي، انظر:

Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, Tunis 1946 (Publications IBLA), 30-33.

ذلك إلى مذهب أهل الحديث، لكنه استمر في استخدام المنهج الكلامي للمعتزلة للدفاع عن مذهب أهل الحديث. توصل بهذه الطريقة إلى موقف وسطي، وقد حافظت مدرسته على هذا الموقف. لكن جولدتسمير Goldziher لاحظ من قبل أن الأشعري يبدو حديثيًا متصلبًا، معاديًا لكل فكرة توسط. وقد أعاد ونسنك Wensinck النظر في مسألة العلاقة الحقيقية بين الأشعري والمدرسة الأشعرية ولم يتوصل إلى شيء، مع تأكيدته لحاجتنا إلى مصادر جديدة لحسم المشكلة⁽⁴⁰⁾. أظن أن المصادر التي أشرت إليها ستساعدنا على حل هذه المسألة. يلمح الأشعري في أجزاء عديدة من كتابه اللمع إلى أصحابه، وأحياناً يشير إلى الاختلافات في الرأي الكائنة بينهم، أو بينه وبينهم. بالتالي، فهم ببساطة تامة، ليسوا تلاميذه مطلقاً. الكتاب نفسه يبين بوضوح أن نظره هو نتاج نقاشات طويلة بين الحزبين، المعتزلة الأقحاح من جانب، وخصومهم من جانب آخر. بناء على ذلك، لا يمكن أن ينظر إلى أطروحته وحججه على أنها نتيجة نظر شخصي. ويظهر أن أسلاف الأشعري كانوا نوعاً ما «معتزلة سنيين» orthodox mu'tazila، بعبارة أخرى، الناس الذين استخدموا المنهج الكلامي في الاستدلال رغم مشاركتهم العديد من آراء أهل الحديث. في الواقع، لقد لاحظت في دراساتي عن الفقه الإسلامي، دون أن أفكر في أي رابط ممكن بتطور العقيدة، أن جماعة من المعتزلة خلال القرن الثالث للهجرة، تعرضت لتأثير من أهل الحديث. يمثل الخياط هذه المدرسة في الفكر، وهو من معتزلة بغداد توفي حوالي سنة 300هـ، مؤلف كتاب الانتصار المعروف، وهو كتاب جدالي ضد ابن الروندي المرتد. صحيح أن الخياط لم يتخل بعد عن المذاهب الإيجابية الكبرى للمعتزلة، فظل على سبيل المثال يعتقد أن القرآن شيء مخلوق، لكنه كان قد تخلى قبل عن العديد من مقدماتهم المذهبية الأساسية، ولكي يدافع عن المعتزلة الأوائل، أفضل ما كان يمكن أن يفعله أن يدعي أن تلك الآراء قد نسبت إليهم خطأ. و«المعتزلة السنيون» إن لم أكن مخطئاً، ينبغي أن يكونوا أسلاف، بل حتى المؤسسين الحقيقيين لذلك الاتجاه المدرسي في علم الكلام المعروف لدينا بالمدرسة الأشعرية. ويعد الأشعري نفسه -إلى حد ما- منهم. لقد اختير مؤسساً في تاريخ متأخر، لما احتاجت المدرسة إلى أحد من أهل السنة المعترف به قصد صد هجومات أهل الحديث المتطرفين.

وما أفضل اسم كان يمكنهم أن يجدوا غير اسم رجل فاضل من أهل الحديث قد أقر بنفسه بمشروعية الاستدلال في علم الكلام؟ في الواقع، غالباً ما نجد مذهب المدرسة الأشعرية، لكن بالكاد نجد مذهب الأشعري نفسه الذي قد يعتبر شكلاً هامشياً مختلفاً عن التعاليم غير الموحدة دائماً

(40) Creed, 91-94.

للمعتزلة. منهج التنزيه «abstraction» الذي استعمله الأشاعرة في تأويل تشبيهات القرآن هو أساساً ليس إلا شكلاً آخر من منهج التأويل المجازي الذي استخدمه المعتزلة. يرفض الأشعري نفسه هذه الحيلة ويدعم التأويل الحرفي المفضل لدى أهل الحديث مضيفاً أحياناً عبارة بلا كيف، وهي عبارة كان القصد منها استبعاد كل نظريٍّ زائدٍ. (قد يقال بين قوسين إن الاستعمال الشافعي ثبت بوضوح أنَّ بلا كيف هي بالأساس موجهة ضد النظر العقلي، وليست ضد الإفراط في التجسيم الفج كما يفترض إلى الآن). هذه النظرة إلى منزلة الأشعري بين أسلافه من جهة وأتباعه اللاحقين من جهة أخرى لا تسمح بالأهمية الكبيرة التي أعطيت للحكاية المعروفة المتعلقة بتحوّله المذهل من مدرسة المعتزلة إلى مذهب أهل الحديث. ينبغي أن أعترف أن لدي شكوكاً حول الواقعة ذاتها، دون الإشارة إلى التفاصيل المعجزة. لا توجد الحادثة إلا في التراجم المتأخرة، بعدة قرون عن الحدث الذي تتناوله. بينما كتب الأشعري التي يفترض أن يرجع إليها بالأولى، لا تظهر أية إشارة عن تحول مثل هذا، قد لا يكون في غير محله أن أشير إلى أن الشافعي كان صانعاً لثورة حقيقية في العلوم الدينية الإسلامية شبيهاً بما نسب عادة إلى الأشعري، الذي لا يقل ميلاً إلى الجدل عن الآخر، وكتب الشافعي تتضمن آثاراً عديدة عن معتقداته المبكرة التي تتطلب رغم ذلك جهداً لمقاومتها أو محوها. كل تلك الكتب للأشعري تسمح لنا بأن نرى أنه من أهل الحديث مع ميل نحو النظر، الذي غالباً ما يؤكد أن آراءه متطابقة مع آراء الإمام ابن حنبل وأهل الحديث بشكل عام. ومن الممكن بسهولة أن الهدف من هذه الاحتجاجات لم يكن التكفير عن ماضيه الاعتزالي لكن لجعل منهجه الكلامي مقبولاً لدى أهل الحديث. هذا الأمر سيتوافق كثيراً مع اعتماده مؤسساً من لدن ما سمي بالمدرسة الأشعرية في علم الكلام. إن كان قد تحول، فإنه لم يكن تحوُّلاً من الاعتزال الخالص، بل من «الاعتزال السني» إلى مذهب أهل الحديث.

مهما كان الأمر، فوجود جماعة من «المعتزلة السنيين» أمر ظاهر ليس فقط من محتويات كتاب اللمع للأشعري، بل أيضاً من النقاشات التي تشكل جزءاً من كتاب التوحيد للماتريدي. نلقى هنا مجدداً الجماعة نفسها من الأسلاف الذين كانوا أول من أسهب في وضع المقدمات للكلام السني في الإسلام. نلاحظ أنهم قد تعرضوا لهجوم من المعتزلة الأقحاح الذين هم أنفسهم قد وصلوا في ذلك الوقت إلى بعض المراتب تحت تأثير اعتقادات أهل الحديث. يبين كتاب التوحيد أيضاً أن نظر الماتريدي أقرب إلى المعتزلة من الأشعري، بما معناه أن حتى منهج التنزيه المنسوب إلى الأشعري من لدن أفراد المدرسة الأشعرية، لم يستخدمه إنما استخدمه الماتريدي. هذا الأمر أيضاً يثبت أن الأشعري لم يكن العامل

الرئيسي في الانتقال من الاعتزال نحو الكلام السني⁽⁴¹⁾.

المسألة الرابعة التي اخترت أن أناقشها، هي اكتشاف صغير أكثر مما هي مشكلة، اكتشاف تيارٍ في علم الكلام الإسلامي ظل مجهولاً إلى اليوم. أتساءل، ماذا يعني مذهب أهل السنة حقاً؟ وجدت الجواب بجلاء هو المذهب الذي يتبعه معظم المسلمين. في القرن الرابع للهجرة، كسب هذا المذهب كواجهة، أو إن فضّل أحد أن يقول كبنية فوقية، النظامين المترابطين لمدرستي الأشاعرة والماتريدية. نجح هذان النظامان؛ لأنهما ظلا على اتصال وثيق بآراء الأغلبية ومشاعرها، بينما فشل المعتزلة تماماً على المدى البعيد؛ لأنهم كانوا بعيدين تماماً عن الشعور الشعبي، بل وكانت الأغلبية الأمية والجاهلة لأولئك الذين اعتنقوا الإسلام، تميل إلى النظر إليهم بكونهم كفاراً. لا ينبغي أن تُقترن هذه الأغلبية العظمى من المسلمين بأهل الحديث من دون تحفظات. صحيح أن أهل الحديث كان يمكنهم أن يعولوا دوماً على التعاطف الشعبي، لكن مذهبهم، كما هو مبين في تعاليم ابن حنبل على سبيل المثال، مُتعلّم وليس بسيطاً، واع وليست بدائياً، متطرفٌ وليس معتدلاً. ما نسبة الجمهور الغفير للمسلمين التي كانت ستتحمس، إذا لم تُهيج أهواءهم بدوافع أخرى، بشأن الفرق الدقيق الذي سيعلمهم إن كانت تلاوة آية قرآنية مخلوقة أم غير مخلوقة؟

لفهم المذهب السني الشعبي، ينبغي أن نعود إلى المؤلفات ذات العرض الشعبي للعقيدة، إلى الرسائل الصغيرة المكتوبة لتعليم الناس والأطفال والأميين التي قُصد بها أن تحفظ وتُتلى، مثل عقيدة الطحاوي، المعاصر للماتريدي، والسواد الأعظم للحكيم السمرقندي (عنوان دال الذي يعني «الأغلبية العظمى») وتلقين على شكل أسئلة وأجوبة لأبي الليث السمرقندي. الوثيقة الأقدم لهذه السلسلة التي وصلت إلى أيدينا، هي الفقه الأكبر الذي صحت نسبته⁽⁴²⁾، وهو تأليف من حاشية أبي حنيفة. ينبغي فقط أن ننظر إلى محتويات هذه الكتب لكي نلاحظ طابعها الشعبي؛ فهي تضع مشكلات عملية في الصدارة، الملامح الأخروية، العقائد النيرة مثل تلك المتعلقة بالمعجزات، تفاصيل ذات أهمية كلامية ضئيلة، لكنها قد تثير خيالهم الشعبي مثل عدد الأنبياء، الرسل والكتب المقدسة الموحى بها قبل الإسلام. تمثل هذه الكتب تياراً من الفكر الكلامي محدداً بوضوح.

أولاً: قبل كل شيء، هؤلاء المؤلفين وغيرهم الذين كان يمكنني أن أضيف أسماءهم هم أحناف. بالتالي، قد يتوقع أحد تشابهاً شديداً مع مذهب الماتريدي الذي كان المذهب المفضل للأحناف كما هو

(41) تظل علاقة الأشعري وأسلاف الماتريدي بأهل الإثبات تجب تحديدها.

Cf. W. M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, London 1948, 104-116.

(42) يطلق عليه ونسبك Winsinck الفقه الأكبر أ.

معلوم. والأمر في الواقع كذلك. الماتريدي نفسه غالباً ما يشير إلى آراء أبي حنيفة، سواء أكانت صحيحة أم لا. منذ زمن أبي حنيفة إلى زمن أبي الليث، كان هنالك تطور مذهبي معتبر بطبيعة الحال، لكن منذ اللحظة التي نشأ فيها علم كلام سني، يوجد هنالك اتفاق تام بين النظام العلمي للماتريدي وأتباعه من جهة، والتعاليم الشعبية للطحاوي وخلفائه من جهة أخرى.

ثانياً: التيار الحنفي الشعبي، رغم كونه مختلفاً عن تيار أهل الحديث الخالص ومتحرر عن انشغالاتهم الخاصة، فلقد أولى مثلهم أهمية كبيرة إلى الدلائل النقلية وحط الدلائل العقلية إلى مرتبة ثانوية. هذا الأمر يتجلى بوضوح في مؤلفات الطحاوي والحكيم السمرقندي ذات الطابع العرضي. على العموم، يوجد تشابه عائلي معتبر بين المذهبيين، وكلاهما يمارس تأويلات حرفية للنصوص.

ثالثاً: واحدة من الأفكار البارزة لعلم الكلام الشعبي التي يمثلها هذا التيار الفكري، هي مفهوم الجماعة، الموحدة باستعمالها للسنة. جماعة المسلمين تمثل بأغليبتها العظمى (السواد الأعظم) التي تعقد توازناً عادلاً بين الأطراف. يحتج بها الطحاوي والحكيم السمرقندي بحزم، والماتريدي، من جانب المتكلمين المتفقهين، غالباً ما يشير إليها. الفكرة نفسها، توجد من قبل، ولو بشكل ضمني على الأقل، في قاعدة الفقه الأكبر الثابتة نسبته.

رابعاً: التيار المذهبي موضوع النقاش هو استمرار مباشر للمرجئة القدماء. لم تكن المرجئة في الواقع سوى الأغلبية العظمى من المسلمين في زمن الأمويين، لقد ظلوا بعيدين عن ثورات الخوارج وعن الدعاية العباسية، والحركات التي هددت وحدة الجماعة، لهذا السبب كانوا مخلصين للحكومة. ولم يكونوا يصدرن حكماً على أي واحد من أولئك الذين اعتنقوا الإسلام، مهما كانت أخطاؤه، لكنهم استسلموا للأمور كما كانت وقبلوا أوامر القدر الرباني. يؤكد الأشعري في كتاب اللمع هوية الحركتين كليهما. المبادئ الإرجائية الأساسية، وجوب الخضوع للحكومة، الحرص على الحفاظ على وحدة الجماعة، طُورت في المؤلفات التي قد أشرت إليها، وكُرِّرت وأبرزت.

ينتمي أبو حنيفة بالتأكيد إلى المرجئة. هذا الأمر كله له أيضاً شبيه علمي لدى الماتريدي، الذي يعرض مذهب المرجئة بشكل تعاطفي أكثر، ويحاول أن يظهر نواياه الحسنة رغم وجوده في المناخ الفكري لزمانه، لقد كان مجبراً على النأي بنفسه عنهم. كلما كان أهل الحديث يمثلون الشعور الديني الشعبي الحقيقي، كانوا يقتربون من المرجئة، وهذا ما يفسر وجود أوجه التشابه الملفتة للنظر بين المذهبيين على حدة، علاوة على التعاطف الذي عبّر عنه عدد من الحنابلة مع السلالة الأموية. لم يتردد الماتريدي ضمناً في أن يساوي أهل الحديث (الذين يناديهم بالحنوية) بالمرجئة. وبالتالي، استنتجنا

هو أنَّ المرجئة عبّرت عن الرأي العام للأغلبية العظمى من المسلمين في زمن الأمويين. وهذا لا يعني أنَّ كل المسلمين كانوا متكلمين مرجئة، بل أن تلك الجماهير العظيمة حافظت على المتخصصين وساندتهم. من ذلك المصدر، تدفق تيار من الفكر الكلامي الشعبي، وهو تيار استمر في التدفق بشدة، حتى بعد أن فقد المرجئة الأصليون شعبيتهم نهائياً وعفا عليهم الزمان واستحوذ مذهب أهل الحديث على مكانتهم كمؤولين للشعور الديني الشعبي.

كانت تعاليم أهل الحديث قريبة بما فيه الكفاية إلى الأفكار الرئيسية للمرجئة، وبالنسبة للتقليد الكلامي والأدبي الإرجائي لكي يستمر، بعد بعض التعديلات الضرورية الصغيرة لتعبر عن المستوى الشعبي لعلم الكلام الإسلامي. هذا التقليد، على مستوى المتخصصين، وجد تكملته في أوانها في المذهب العلمي للماتريدي ومدرسته، وهو مذهب متشبع بعلم كلام زمانه.

ليس من الصعوبة أن نتحقق من دقة وجهة النظر هذه. نعلم أن أهل الحديث كانوا ألد الخصوم للمعتزلة. الآن إذا كانت الخلفية الشعبية للمرجئة هي حقاً نفسها خلفية أهل الحديث، كما اقترحت، قد يتوقع أحد أن يجد الموقف نفسه بين مؤلفي تلك الكتب المستوحاة من المرجئة الذين أشرت إليهم. الأمر في الواقع كذلك، والعداء للمعتزلة جد مصرح به بينهم. الشعور نفسه موجود على المستوى العلمي لدى الماتريدي وأتباعه، رغم أن مذهبهم الإيجابي في العديد من المسائل الفنية هو أقرب بشكل ملحوظ إلى الفكر الاعتزالي من المذهب الأشعري. هذا التباين بين المذهب والشعور الموجود لدى الماتريدي وأتباعه قد يتطلب نفسه تفسيراً، والتاريخ يقدمه لنا. بالمناسبة، لا ينبغي أن يظن أن مذهب المرجئة الذي يدعو إلى أن حكم الدين على العاصي المسلم هو شأن لله وحده، كان بالضرورة سبباً إلى التسامح في الظروف الاجتماعية والسياسية للعصر الأموي.

بقي لدينا لننظر فيه الطابع الحنفي للمذهب الذي نوقش. لقد أُكِّد أحياناً أنه هناك تقارب بين مذاهب الأحناف ومذاهب مدرسة الماتريدي، كما بين مذاهب أتباع الشافعي ومذاهب الأشاعرة.

ينبغي لي أن أقرّ أنني لم أكن قادراً على أن أكتشف أي شيء من هذا النوع. وعلى الأكثر، قد يقول قائل إنَّ المدرسة الحنبلية هي النتاج الطبيعي عن تعاليم أهل الحديث. ترابط الوقائع الذي يوجد بين المدارس الأخرى للفقهاء الديني ومدارس علم الكلام هو ذو طابع عرضي وشخصي إلى حد ما. لم يكن أبو حنيفة متخصصاً في الفقه الديني فحسب بل شارك في النقاشات الكلامية (هناك في الواقع آراؤه الكلامية فقط التي وصلتنا نصياً وليس مذهباً في الفقه الديني) وصرح بأنه يدعم المرجئة.

كان من الطبيعي بالتالي أن يفضل الحنفية مبادئ عقدية ذات إلهام إرجائي. وعلى المستوى

المدرسي، مدت مدرسة الماتريدي الذي كان حنفياً أيضاً بعلم كلام متطابق مع هذه المبادئ العقيدية. بالتالي، لقد دُعم الأحناف دعمًا جيدًا على المستويين معا. ومن ناحية أخرى، فلا الإمام مالك ولا الشافعي ساهموا بشيء يستحق الذكر في النقاشات الكلامية. ينتمي الأشعري نفسه إلى مدرسة الشافعي؛ بينما الباقلاني، طبقتين بعده، تدعيه كل من المالكية والشافعية. وهذا الأمر خلق ميلاً بين الشافعية النظار إلى المدرسة الأشعرية. لكن على المستوى الشعبي، فإن العبارات الحنفية التي كانت قد نجت قبل من صعود مذهب أهل الحديث، استمر الناس في تأييدها. لذلك، أصبحت عقيدة أبي الليث تعليمًا شعبيًا في إندونيسيا وماليزيا، وهي منطقة كانت شافعية بشدة. أما بالنسبة للمالكية، تعوزني المعطيات حتى نحو نهاية القرن الرابع للهجرة⁽⁴³⁾. في هذه الفترة، وضع ابن أبي زيد القيرواني، مؤلف الرسالة، وهي رسالة أولية في الفقه المالكي، عقيدة في صدر كتابه. هذه الوثيقة التي لم تستخدم أبدًا في دراسة تاريخ العقيدة الإسلامية أيضًا، هي الأساس أشعرية لكنها حبلت بالنفس الحديثي شبيهة برسالة الأشعري نفسه. وكان لرسالة القيرواني نجاح عظيم ويبدو أنها كانت وسيلة فعالة في نشر الميل إلى الكلام الأشعري بين علماء المالكية. لكن عقائد أهل الحديث، بالتأويل الحرفي للتشبيهات، استمرت في السيادة بالمغرب، ثم ترك الأمر إلى ابن تومرت المصلح الموحدي، وهو نفسه عدو للنظام المالكي في الفقه النوازلي، لإدخال علم الكلام الأشعري إلى ذلك البلد بعد أكثر من قرن⁽⁴⁴⁾.

ثم ههنا بعض النتائج التي توصلت إليها طوال الأبحاث الحديثة في علم الكلام الإسلامي، وآمل أن أكون قد أقنعت قرائي بأهمية المصادر الجديدة التي قادتني إلى هذه النتائج. العمل الأهم من بينهم هو بلا شك كتاب التوحيد للماتريدي الذي أنا بصدد إعداد نشرة له، والذي يستحق ربما إعطاء بعض المعلومات الأولية عن محتوياته. الكتاب بأكمله، وهو صحيح النسبة بلا لبس، يتكون من عدد من الفصول، كل واحد منها عبارة عن تضرعٍ ديني قصير مقدمةً، والترتيب منهجي بما فيه كفاية. يبدأ الماتريدي بنظرية المعرفة، وكتابه هو الرسالة الأقدم في علم الكلام الإسلامي التي تبدأ بعرض هذا الموضوع. ثم تحدث المؤلف بكثير من التفصيل عن المواضيع الرئيسية للنقاشات الكلامية في زمانه مثل الله، خلق العالم، الخير والشر، النبوة، العدالة والحكمة الربانيتين، أفعال الإنسان ومسؤوليته عليها، المشيئة الربانية والإنسانية، القدر، آثار المعصية في وضعية المسلم، وأخيرًا تعريف الإيمان والكفر. في عدة فصول من كتابه، يتبع الماتريدي خطوة خطوة حجج معتزليين، البلخي ومحمد بن شبيب،

(43) بعد أن كتبتُ هذه الورقة، وجدت نسخة خطية لرسالة عقيدية ليحيى بن عون بن يوسف (ت 296) بالقيروان، لكنني لست قادرًا على دراستها بعد.

(44) Goldziher, *le livre de Mohammed Ibn Toumert*, Algiers 1903, 54 f.

ويقدم اقتباسات طويلة من كتبهما. لقد كان البلخي نفسه يحتج في الكتاب الذي ينقضه الماتريدي (ربما كان كتابه أوائل الأدلة) ضد مذاهب خصومه. يبدي الماتريدي نفسه أنه على دراية بآراء المتقدمين عنه، سواء المسلمين أو غيرهم بما في ذلك المانوية، الصابئة، المرقيونية. هذا ما يجعل كتابه ذا أهمية قصوى في دراسة تاريخ علم الكلام الإسلامي.

من بين التفاصيل الأكثر إثارة للانتباه من هذا النوع، ينبغي أن نعد الاقتباسات الطويلة من كتب رجلين مرموقين رغم أنهما مهمين شيئاً ما: أبو عيسى الوراق وابن الروندي. فضلاً عن ذلك، يقدم لنا الماتريدي مقاطع من الجدل التي خاض فيه ابن الروندي ضد أبي عيسى في فترة لم يكن فيها نفسه قد خرج عن الإسلام بعد. من الغريب فعلاً أن نجد في اقتباسات الماتريدي ابن الروندي ينقض حجج أبي عيسى الذي أنكر حضور الملائكة ناصرين للمسلمين في معركة بدر، لكن فيما بعد ابن الروندي نفسه تبنى هذه الحجة ذاتها في كتابه الزمرد (اقتبسها الخياط). لما يتحدث عن ابن الروندي، يؤكد الماتريدي ضمنياً تاريخاً أكثر حداثة عن وفاته. سبق أن أذكرت أن الماتريدي يبدو معادياً جداً للمعتزلة، بينما في الوقت نفسه متأثراً بقدر غير قليل بمذاهبهم.

مسألة صغيرة ذات دلالة إلى حد ما؛ يلوم المعتزلة في واحدة من انتقاداته اللاذعة؛ لأنهم، كما يقول، غير قادرين على نقض الملحدة. ثم هو نفسه يبدي اهتمامه في مواضع شتى بالمنهج الدفاعي. لكن هذا المنهج الدفاعي، أي الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، كان واحداً من الانشغالات الرئيسية للمعتزلة. هذا الاهتمام مفقود في كتاب الأشعري، ومن بين الأشاعرة، يظهر في كتاب الباقلاني فحسب، طبقين بعده. الماتريدي العدو المجاهر للمعتزلة، كان له أن يتابع عملهم.

جوزيف شاخت (أكسفورد)

المراجع:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. (1411/1991هـ). درء تعارض العقل والنقل (محمد رشاد سالم، تحقيق؛ ط. 2). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1323هـ). شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. [الناشر غير مذكور].
- أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. (1368/1949هـ). العالم والمتعلم (محمد زاهد الكوثري، تحقيق). [الناشر غير مذكور].

- أبو ريان، محمد علي، وسليمان، عباس. (د.ت.). مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية. دار المعرفة الجامعية.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (1929). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (هلموت ريتير، تحقيق). [الناشر غير مذكور].
- ألبير، نادر نصري. (1989). المستشرقون وعلم الكلام. مجلة الاستشراق، (3)، 92-100.
- ألبير، نصري. (1983). مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام. مجلة الفكر العربي، (31)، 306-323.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. (1310هـ). الفرق بين الفرق (محمد بدر، تحقيق). [الناشر غير مذكور].
- التميمي، حيدر قاسم مطر. (2018). علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان. دار الروافد الثقافية.
- التميمي، حيدر قاسم مطر. (2021). المستشرقون ومصادر علم الكلام الإسلامي بين التحقيق والنشر والترجمة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- الشيبياني، محمد بن الحسن. (د.ت.). كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب. [بيانات النشر غير متاحة].
- عبد الرحمن، طه. (2022). التأسيس الائتماني لعلم المقاصد (ط. 1). مركز نهوض للدراسات والنشر.
- فان إس، جوزف. (1975، مايو). بدايات علم الكلام الإسلامي (مترجم غير مذكور). مجلة الأصالة، (25)، 199-213.
- فان إس، جوزف. (د.ت.). بدايات علم الكلام الإسلامي (عباس سليمان، ترجمة). في محمد علي أبو ريان وعباس سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية (ص ص. 209-267). دار المعرفة الجامعية.
- كوك، مايكل. (2020). أصول علم الكلام (محمد خضر، ترجمة). مجلة نماء، (10)، 256-271.
- مراد، حسان قاسم. (2019/1440هـ). بدايات علم الكلام الإسلامي: نقد آراء جوزف فان إس (حيدر قاسم مطر التميمي، ترجمة). مجلة دراسات استشراقية، (18)، 18-39.
- المفضليات. (د.ت.). (تشارلز جيمس ليال، تحقيق وترجمة). [بيانات النشر غير متاحة].
- وات، و. مونتغمري. (1993). بدايات المدارس الكلامية في الإسلام. مجلة الاجتهاد، (19)، 13-21.

References:

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2022). *Al-ta’sīs al-i’timānī li-‘ilm al-maqāṣid* [The fiduciary foundation of the science of maqāṣid] (1st ed.). Markaz Nuhūd lil-Dirāsāt wa-al-Nashr. (in Arabic)
- Abū Ḥanīfa, al-Nu‘mān ibn Thābit. (1949/1368 AH). *Al-‘Ālim wa-al-muta‘allim* [The scholar and the student] (Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Ed.). [Publisher not identified]. (in Arabic)
- Abū Rayyān, Muḥammad ‘Alī, & Sulaymān, ‘Abbās. (n.d.). *Madkhal li-dirāsāt al-falsafa al-Islāmiyya* [An introduction to the study of Islamic philosophy]. Dār al-Ma‘rifa al-Jāmi‘iyya. (in Arabic)
- Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘il. (1929). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn* [The doctrines of the Muslims and the differences among those who pray] (Hellmut Ritter, Ed.). [Publisher not identified]. (in Arabic)
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. (1310 AH). *Al-Farq bayna al-fīraq* [The difference between the sects] (Muḥammad Badr, Ed.). [Publisher not identified]. (in Arabic)
- Alber, Nādir Naṣrī. (1989). Al-mustashriqūn wa-‘ilm al-kalām [Orientalists and Islamic theology]. *Majallat al-Istishraq* [Journal of Orientalism], (3), 92–100. (in Arabic)
- Alber, Naṣrī. (1983). Musāhamat al-mustashriqīn fī nashr al-turāth al-Islāmī al-khāṣṣ bi-‘ilm al-kalām [The contribution of Orientalists to the publication of the Islamic heritage of kalām]. *Al-Fikr al-‘Arabī* [Arab Thought], (31), 306–323. (in Arabic)
- Al-Mufaḍḍaliyyāt* [The Mufaḍḍaliyyāt]. (n.d.). (Charles James Lyall, Ed. & Trans.). [Publication information unavailable]. (in Arabic)
- Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Kitāb al-iktisāb fī al-rizq al-mustaṭāb* [The book of earning a wholesome livelihood]. [Publication information unavailable]. (in Arabic)
- Al-Tamīmī, Ḥaydar Qāsim Maṭar. (2018). *‘Ilm al-kalām al-Islāmī fī dirāsāt al-mustashriqīn al-Almān* [Islamic theology in the studies of German Orientalists]. Dār al-Rawāfid al-Thaqāfiyya. (in Arabic)

Al-Tamīmī, Ḥaydar Qāsim Maṭar. (2021). *Al-mustashriqūn wa-maṣādir ‘ilm al-kalām al-Islāmī bayna al-taḥqīq wa-al-nashr wa-al-tarjama [Orientalists and the sources of Islamic theology: Editing, publication, and translation]*. Arab Center for Research and Policy Studies. (in Arabic)

Becker, C. H. (1911). Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. In C. Bezold (Ed.), *Festschrift Ignaz Goldziher: Von Freunden und Verehrern gewidmet* (pp. 175–195). De Gruyter Mouton.

Cook, M. (1980). The origins of kalām. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43(1), 32–43.

Cook, M. (2020). Uṣūl ‘ilm al-kalām [The origins of kalām] (Muḥammad Khidr, Trans.). *Majallat Namā’ [Nama Journal]*, (10), 256–271. (in Arabic)

Foreign elements in ancient Islamic law. (1950). *Journal of Comparative Legislation*, (3–4), 3–page range not identified.

Gardet, L. (1946). *La mesure de notre liberté*. Publications de l’Institut des Belles Lettres Arabes.

Goldziher, I. (1903). *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*. [Publisher not identified].

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1323 AH). *Shifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qadā’ wa-al-qadar wa-al-ḥikma wa-al-ta’līl [Healing the afflicted concerning questions of divine decree, predestination, wisdom, and causation]*. [Publisher not identified]. (in Arabic)

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1991/1411 AH). *Dar’ ta’āruḍ al-‘aql wa-al-naql [Averting the conflict between reason and revelation]* (Muḥammad Rashād Sālim, Ed.; 2nd ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic)

Murad, H. Q. (1987). The beginnings of Islamic theology: A critique of Joseph van Ess’s views. *Islamic Studies*, 26(2), 191–204.

Murad, H. Q. (2019/1440 AH). Bidāyāt ‘ilm al-kalām al-Islāmī: Naqd ārā’ Jūzif Fān Is [The beginnings of Islamic theology: A critique of Joseph van Ess’s views] (Ḥaydar Qāsim Maṭar

al-Tamīmī, Trans.). *Majallat Dirāsāt Istishrāqiyya [Journal of Orientalist Studies]*, (18), 18–39. (in Arabic)

Nader, A. (1973). Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalām. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 15, 191–209.

New sources for the history of Muhammadan theology. (1953). *Studia Islamica*, (1), 23–42.

Niewöhner, F. (1974). Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalām: Compléments. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 16–17, 189–195.

Spitta, W. (1876). *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aṣ'arīs*. [Publisher not identified].

Van Ess, J. (1975). The beginnings of Islamic theology. In J. E. Murdoch & E. D. Sylla (Eds.), *The cultural context of medieval learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Technology in the Middle Ages, September 1973* (pp. 87–111). Springer.

Van Ess, J. (1975, May). Bidāyāt 'ilm al-kalām al-Islāmī [The beginnings of Islamic theology] (Translator not identified). *Majallat al-Aṣāla [Al-Aṣāla Journal]*, (25), 199–213. (in Arabic)

Van Ess, J. (1977). *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Franz Steiner Verlag.

Van Ess, J. (n.d.). Bidāyāt 'ilm al-kalām al-Islāmī [The beginnings of Islamic theology] ('Abbās Sulaymān, Trans.). In Muḥammad 'Alī Abū Rayyān & 'Abbās Sulaymān, *Madkhal li-dirāsāt al-falsafa al-Islāmiyya [An introduction to the study of Islamic philosophy]* (pp. 209–267).

Dār al-Ma'rifa al-Jāmi'iyya. (in Arabic)

Watt, W. M. (1943). The origin of the Islamic doctrine of acquisition. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 75 (3–4), 234–247.

Watt, W. M. (1948). *Free will and predestination in early Islam*. Publisher not identified.

Watt, W. M. (1990). The beginnings of the Islamic theological schools. In *Early Islam: Collected articles* (pp. 185–190). Edinburgh University Press.

Watt, W. Montgomery. (1993). Bidāyāt al-madāris al-kalāmiyya fi al-Islām [The beginnings of the Islamic theological schools]. *Majallat al-Ijtihād [Al-Ijtihad Journal]*, (19), 13–21. (in Arabic)



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2026-2-14

تاريخ القبول: 2026-4-20

الأفغاني، أحالة إلحاد؟

جوزپ پوتش مونتادا

ترجمة:

أحمد شكري مجاهد⁽¹⁾dr.riahi@chmail.ir

الملخص:

يتناول هذا المقال إشكالية الموقف الديني والفكري لجمال الدين الأفغاني، متسائلاً عن مدى صحة القراءات التي نسبت إليه الإلحاد أو الشك الديني، ولا سيما في ضوء رده على محاضرة إرنست رنان «الإسلام والعلم» سنة 1883. ويناقش المقال التباين الظاهر بين خطاب الأفغاني في رده على رنان وبين مواقفه المعلنة في كتاباته السابقة واللاحقة، مستحضراً خصوصاً كتابه «الرد على الدهريين» ومقالات «العروة الوثقى». ويحلل تصوره للعلاقة بين الدين والعقل، ورؤيته للطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ، فضلاً عن مفاهيم القضاء والقدر، والفضيلة والرياسة، والشرف، والتعصب، والوحدة والسيادة. ويبرز المقال مركزية الإسلام في مشروع الأفغاني السياسي والاجتماعي، بوصفه أساساً لوحدة المسلمين واستعادة قوتهم في مواجهة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية. ويخلص إلى رفض تفسير موقف الأفغاني من رنان باعتباره دليلاً على إلحاد مستتر، ويرى أن مجمل كتاباته وممارساته العامة تكشف عن تصور يجعل الإسلام إطاراً جامعاً للدين والسياسة والقوة الاجتماعية، وأن خطابه لرنان ينبغي فهمه في سياقه السياسي والاستراتيجي المرتبط بمقاومة النفوذ الاستعماري.

الكلمات المفتاحية

جمال الدين الأفغاني؛ إرنست رنان؛ العروة الوثقى؛ الإسلام والعلم؛ الفكر الإسلامي الحديث.

(1) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة- الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (1200-1800)- خالد الرويهب، مصر.

للاقتباس: الأفغاني، أحالة إلحاد؟، جوزپ پوتش مونتادا، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مع 10، ع3، 2026، 212-229.

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

OPEN ACCESS

Received: 2026-2-14

Accepted: 2026-4-20



Al-Afghani: Is He an Atheist?

Josep Puig Montada

Translated by: Ahmed Shukri Mujahid⁽²⁾ahmadshokry89@yahoo.com**Abstract:**

This article critically reassesses Jamal Al-Din Al-Afghani's religious and intellectual position, challenging interpretations that portray him as an atheist or skeptic, especially in relation to his famous response to Ernest Renan's 1883 lecture Islam and Science. It highlights the tension between that response and Al-Afghani's broader writings, such as Refutation of the Materialists and his contributions to Al-Urwa al-Wuthqa, which consistently affirm Islam as the foundation of his thought. Through analysis of his views on religion and reason, human nature, society, history, predestination, morality, honor, fanaticism, unity, and sovereignty, the article underscores the centrality of Islam in his political and social project, framing it as the basis for Muslim solidarity and resistance to European colonialism. Ultimately, it rejects claims of hidden atheism, arguing that Al-Afghani's discourse to Renan must be read in its strategic political context, and that his overall intellectual legacy presents Islam as a comprehensive framework integrating faith, politics, and social power.

Keywords:

Jamal Al-Din Al-Afghani; Ernest Renan; Al-Urwa Al-Wuthqa; Islam and Science; Modern Islamic Thought.

(2) Department of Comparative Qur'anic Studies, Specialized University of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

(4) An Egyptian doctor and translator, winner of the Sheikh Hamad Award for Translation - Encouragement Category. Among his translations are: The Development of Arabic Logic (1200-1800) - Khaled Al-Ruwayheb, Egypt.

Cite this article as: Montada, Josep Puig, "Al-Afghani: Is He an Atheist?," translated by Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 212-229.

© 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.

ألقى إرنست رنان محاضرة في جامعة السوربون في 29 مارس 1883 بعنوان «الإسلام والعلم»⁽³⁾. وانطلق رنان من التسليم بالدونية البادية للبلدان الإسلامية، وبانحطاطها، وبالخواء الفكري لتلك الأعراق التي «تستمدّ ثقافتها وتعليمها حصرياً من هذا الدين» (ص. 377). ويرى رنان أنّ الفتى المسلم الذي كان حتى سن العاشرة أو الثانية عشرة «ناهيًا جدًّا»، سرعان ما يتحوّل فجأة إلى متعصّب، موقن بامتلاكه الحقيقة المطلقة، ومتباهيًا بأمرٍ لا يعدو في الواقع أن يكون تعبيرًا عن دونيته.

وقد يقال إنّ تلك الدونية لم تكن سوى حالة مؤقتة، إذ إنّ الحضارة العربية كانت، في الماضي، أرقى من الحضارة الأوروبية المسيحية. غير أنّ رنان يرد على ذلك بأنه لم يكن قط ثمة فلسفة أو علم عربيين، وأن ما يُعرف بذلك إنما هو على الحقيقة فلسفة وعلم «يوناني-ساساني». وكان يرى أنهما لم يتطورا لا في زمن الثقافة العربية البدوية ولا في عهد نزول الوحي الإسلامي، وإنما في مرحلة لاحقة، نحو عام 750 ميلاديًا حين غلب الرافد الفارسي في عصر العباسيين. وهوت تلك الحضارة في أعماق هوة فكرية بعد 1275 (ص. 389).

لم يكن رنان يشك أن هذه الفلسفة وهذا العلم لم يكونا عربيين، بل ولا إسلاميين في جوهرهما. «بل في الحقيقة لطالما اضطهد الإسلام العلم والفلسفة» (ص. 393) وإن كان هذا الاضطهاد قد اشتد في القرن الثالث عشر. ويُرجع رنان سبب ذلك إلى جوهر الإسلام نفسه: متمثلًا في الوحدة التي لا انفكاك لها بين العناصر الروحية والدينية. إذ يرى أن هذه الرابطة، متى اشتدت، أفضت إلى العنف، ومتى ضعفت، أفضت إلى قدر من التحرر.

دوت أصداء محاضرة رنان في الصحافة العربية حين كتب جمال الدين الأفغاني افتتاحية عدد 3 مايو 1883 من صحيفة «البصير»⁽⁴⁾. والشيخ جمال الدين (1838-1897) مشهور⁽⁵⁾، وكُتب عنه كثيرًا⁽⁶⁾. أثنى الأفغاني على علم رنان وأدبه قائلاً إنه: «ما حاد في خطابه عن سنة الأدب، وما تجاوز حدود الكمال الذي يقضي بها وجوب احترام الأمم فيما تنتحلّه دينًا» (ص. 207). بيد أن المحاضرة هاجمت العرب، وقد اعترض عدد من الشخصيات البارزة الفرنسية على هذا الهجوم، واعتبر الأفغاني أن هذا يعبر عن

(3) Ernest Renan, *Discours et conférences*, 2. ed, Paris: Calmann Lévy, 1887, pp. 375-401.

(4) أصدرها في باريس ماروني هو خليل غانم؛ وأعيد طبعها في الآثار الكاملة، تحقيق سيدهادي خسروشاهي، 10 مجلدات في 7 أجزاء (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002)، م. 3، ص. 207-208.

(5) Homa Pakdaman, *Djamaled-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1969. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn «al-Afghānī»; a Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.

(6) A. Albert Kudsi-Zadeh, *Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī; an Annotated Bibliography*. Leiden: Brill, 1970, collecting works by and on Afghani, and his «Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A supplementary bibliography» in *Muslim World*, 65 (1975), pp. 279-291, and *Index Islamicus* updating.

سعة صدر الرأي العام الفرنسي مقارنة بالسياسة الإنجليزية.

بالإضافة إلى نشر هذه الافتتاحية، ردَّ الأفغاني على محاضرة رنان، ونُشر في «جورنال دي دبا» [صحيفة المناظرات] في 18 مايو 1883⁽⁷⁾، ورد عليه رنان بدوره في 19 مايو⁽⁸⁾. وجد الأفغاني أن كلام رنان يدور على أمرين: أن الإسلام معاد في جوهره للعلم، وأن العرب لا يميلون بطبيعتهم إلى الفلسفة. وافق الأفغاني على تشخيص رنان لحال التدهور العلمي في ذلك الوقت، لكنه اعترض عليه بأن رنان أغفل أن يسأل نفسه أليس من الخصائص المشتركة في تاريخ نشأة الأمم أن العقل لا يقود الأمم عند نشأتها؟ كان على رنان أن يضع في اعتباره ما ينتاب الأمم في مثل هذا الطور من «مخاوف لا تستطيع الفكك منها، فتعجز عن تمييز الخير والشر»⁽⁹⁾. لا يفتن الناس إلى أسباب الحوادث الطبيعية، ويتبعون «معلماً أو هادياً» يفتح لهم آفاق تخيل كائن أسى يُنسب إليه جميع الحوادث. ويخلص الأفغاني إلى أن بمقدور المجتمع المسلم أن يتطور ويتحرر من طغيان الخيال كما فعل المجتمع المسيحي^(*).

لم يقبل الأفغاني بنظرية رنان القائلة بقصور العرب الفطري في العلوم وبيّن عوارها، لأن ابن رشد كان عربياً بقدر ما كان الكندي عربياً. وأما الجهة الوحيدة الكامنة في الدين التي يُعزى إليها هذا التراجع، وفي حالتنا هنا الإسلام، فهي من حيث إن جميع الأديان تنزع بطبيعتها إلى تقييد سلطان العقل. عبّر الأفغاني عن مخاوفه من ألا يكون النصر للعقل، وسماه أيضاً «البحث والفكر الحر»، «لأنَّ العامة تكره العقل الذي لا يفقه تعاليمه إلا بعض الأذكياء من الخاصة»، ولأن العلم أيضاً «لا يدخل الإشباع الكامل على البشر الذين يتعطشون إلى المثل العليا»⁽¹¹⁾.

شعر رنان بالإطراء من الرد. ويخبرنا أنَّ غانمًا، محرر «البصير»، قدمه إلى الأفغاني قبلها بشهرين. ولاحظ أن الأفغاني «آسيوي متنور»، وأن رنان اختار موضوع محاضراته عقب حوار معه. امتدح رنان

(7) نشرتها اميلي-ماري غواشون A-M. Goichon ملحقة بترجمتها للرد على الدهريين [الماديين]

Réfutation des Matérialistes (Paris, 1942). pp. 174-185.

وللترجمة العربية انظر الحاشية رقم 2، ص ص. 192-200. والترجمة الإنجليزية في

Nikkie R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī. (Berkeley – Los Angeles: UC Press, 1968, 1983), pp. 181-187.

(8) Renan, *Discours* (nt. 1), pp. 402-409.

(9) Goichon, *Refutation*, p. 176.

(*) في كلام الكاتب اختزال مخل لكلام الأفغاني، فإن بداية الكلام كانت عن الأديان إجمالاً، وحين جاء الكلام على الإسلام قال «وإذا صح أن الديانة الإسلامية تشكل عقبة أمام تطور العلوم، فهل يمكن الجزم بأن هذه العقبة لن تزول يوماً؟» فالظاهر من الكلام هنا أنه تنزل على سبيل الجدل، لنقض قول رنان بمناقضة الإسلام في جوهره للطريقة العلمية. لا أنه يقول إن المجتمع المسلم قادر على تجاوز طغيان الخيال (المترجم).

«وفي الترجمة العربية التعبير بـ«المثل العليا» "soif d'idéal". Goichon, *Refutation*, p. 185, (11)

الأفغاني ورأه «متحرراً من التحيزات الإسلامية»، وهو بذلك يستحضر الروح الآرية، ويتحقق بكونه مفكراً حراً حقيقة⁽¹²⁾.

يرى رنان أنهما اختلفا في مسألة واحدة فقط وهي أن «الشيخ لا يُقر الحدود التي حددها النقد التاريخي للحقائق المعقدة المسماة إمبراطوريات وفتوح» (ص. 404). فليس كل ما نشأ على أرض مسيحية نتاج المسيحية بالضرورة، وليس كل ما نشأ على أرض إسلامية نتاج الإسلام.

تمسك رنان بقوله إن أي دين، سوى الدين الطبيعي، مناقض للعلم الوضعي، ومع ذلك فلم يكن ينتظر من المسيحيين أن يتخلوا عن المسيحية ولا من المسلمين أن يتركوا الإسلام. لكنه يذهب إلى أن «على» العناصر المتنورة» في المسيحية والإسلام أن تبلغ حالة من الحياد الإيجابي، بحيث تغدو المعتقدات الدينية غير مؤذية» (ص. 406)^(**). وعلّق متأملاً في حال البلاد المسيحية التي شهدت تطوراً علمياً، ما إن تحررت من وطأة الكاثوليكية، وخلص إلى أن بعث النهضة في العالم الإسلامي لا يمكن أن تتحقق إلا إذا ضعفت سطوة الدين الإسلامي عليه.

ومن الباحثين الذين درسوا الأفغاني من يفهمه كما فهمه رنان. يؤكد إيلي خدوري، مثلاً، على أن الأفغاني «كان، في السر، مفكراً حراً ومتشككاً إزاء الإسلام من حيث ما هو عقيدة جامدة [دوغمائية] ودين متعّين تاريخياً في صيغ تشريعية ونصية»⁽¹⁴⁾ ولإثبات ذلك يلفت النظر إلى المراسلات بين الأفغاني في باريس ومحمد عبده في بيروت، فقد أرادَ عبده نشرَ ترجمة عربية لرسالة الأفغاني إلى رنان. وما أن عرف عبده فحواها توقف عن ترجمتها وأحجم عن نشرها. بل وترجم خدوري رسالة لعبده يصرح فيها بأنه يتفق مع الأفغاني في منحاه تجاه أن يكون المرء مسلماً صالحاً ويوافقه في أنه «لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين»⁽¹⁵⁾.

لكن نظرة خدوري هذه ليست محل اتفاق بين الباحثين والعلماء. فلم ينسب محمد رشيد رضا، كاتب سيرة محمد عبده⁽¹⁶⁾، صفة النفاق لأي من الأفغاني أو عبده. وإنّما على الباحث أن يسلك مسلك

(12) Renan, Discours, (nt. 1), p. 403.

(**) قوبل النص الإنجليزي في مقالنا على الأصل الفرنسي من كلام رنان، وأعيد ضبطه بحيث يوافق أصل كلام رنان (المترجم).

(14) Elie Kedourie, Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam. (Londres: Frank Press, 1966), p. 14.

[وقد ترجمه مؤخراً إلى العربية الأستاذ باهر سليمان ونشر في مركز نماء، لكن ما هاهنا ترجمتي أنا عن الأصل الإنجليزي. (المترجم)]

(15) Afghani and Abduh (nt. 10), p. 45.

وانظر الترجمة العربية: الأفغاني وعبده: مقالة في الإلحاد الديني والنشاط السياسي في الإسلام الحديث، ترجمة باهر سليمان. ص. 94.

(16) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلصه سيرة موقظ الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين

قراءة ما كتبه الكاتب علانية وصرح به على الدوام.

فإذا نظرنا إلى كتابات الأفغاني المبكرة، لا نجد أثرًا يُذكر لفكر متحرر؛ وما قيل عن خطابه غير التقليدي في الجامعة الجديدة في إسطنبول في ديسمبر 1870 فلا وجود له. وفي 8 نوفمبر 1882، ألقى محاضرة في قاعة ألبرت في كلكتا «في التعليم والتعلم» امتدح فيها الإرث الهندي وقيمة العلوم، وأضاف إلى أنَّ في الإسلام نزعة فلسفية، بيد أنه كان يخاطب جمهورًا أكثرهم من غير المسلمين⁽¹⁷⁾. بل إنَّ الأفغاني قد اشتهر برده على أصحاب المذهب المادي الذي كتبه بالفارسية بعنوان «رد نيچريه» [الرد على الدهريين] (1878). وترجمه محمد عبده إلى العربية حين صار من تلامذة الأفغاني خلال إقامته في مصر بين 1872 و1879⁽¹⁸⁾. وقد صرح الأفغاني بلا مواربة أن رسالته هذه كانت دفاعًا عن الإسلام: دعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه أيام كان في البلاد الهندية، عندما رأى حكومة الهند الإنجليزية تمد في الغي جماعة من سكان تلك البلاد، إغراء لهم بنبذ الأديان، وحل عقود الإيمان⁽¹⁹⁾. وكلمة «نيچريه» [نيتشرية] من الكلمة الإنجليزية nature [نيتشر] وترجمها عبده إلى الدهرية، وهو مصطلح متخصص له تاريخ فلسفي وعقدي طويل. أطلق أبو حامد الغزالي (ت. 505\1111) الدهرية على المتفلسفة الذين دافعوا عن قدم العالم، وقالوا بعدم وجود خالق. لكن المصطلح عند الأفغاني يعني كل ما يبدو له غير متصل بالدين بما يكفي. ومن الواضح أن الأفغاني لم يكن قد درس تعاليم أحمد خان، مؤسس الحركة النيچرية الهندي، بل كذلك كان شديد الجهل بعقائد المفكرين السابقين على سقراط، ومزدك وداروين وغيرهم ممن يقعون تحت طائلة نقده. بل إن الأفغاني أدرج جوزيف سميث «مؤسس المورمونية» في زمرة الكفار⁽²⁰⁾.

حمل الأفغاني تلك الفئة مسؤولية كل الشرور التي تصيب البشر، وما يعترهم من سقوط أخلاقي، وما يلحق بالأمم من تراجع وسقوط. ولم يدع إلى ممارسة الشعائر الدينية بإطلاق، بل دعا إلى الإسلام

الأفغاني. القاهرة: مطبعة المنار، 1324-1350/1906-1931؛ الطبعة الثانية: دار الفضيلة، 2003.

(17) الآثار الكاملة (انظر حاشية 2)، م، 9، ص. 127-134، بالفارسية. والترجمة الإنجليزية في:

Keddie, Islamic Response (nt. 5), pp. 101-108.

(18) طبعت في القاهرة 1303/1885، ثم طبعت طبعات أخرى فيها أيضًا، وفي بيروت، وفي الآثار الكاملة، م (انظر الحاشية 2)، صص. 129-196. والترجمة الفرنسية لغواشون:

Amélie Marie Goichon, Paris: Geuthner, 1942,

والترجمة الإنجليزية لكيدى

Keddie, An Islamic Response, pp. 130-174.

(19) الآثار الكاملة، م، 2، ص. 129. 132. Keddie, p. 61. Goichon, p. 138.

(20) الآثار الكاملة، م، 2، ص. 178. 161. Keddie, p. 138. Goichon, p. 138.

لأن الإسلام يسمو على كل الأديان. وقدم ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من روعة ومجد دليلاً قاطعاً على سموه على ما سواه. ولأن الإسلام لم يكن في أوج مجده في ذلك الوقت، وقد يكون هذا محل اعتراض، ختم الأفغاني دعواه بقوله «لما كان المسلمون مسلمين كانوا كما كانوا، وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم»⁽²¹⁾.

كتب الأفغاني عام 1878 أنه ربما اعتقد من صميم قلبه أن الإسلام هو المصدر الأوحى للنجاح الأدبي والمادي. ومع ذلك، فيقول خدوري إن الأفغاني منذ عام 1870 لم يكن مؤمناً على الجادة؛ وأشار خدوري إلى عضويته في محفل ماسوني منذ عام 1875⁽²²⁾. انتهى الأفغاني إلى محفل في القاهرة منتسب إلى المحفل الأكبر الأسكتلندي بين عامي 1876 و 1878، لكنه تركه، وأنشأ منظمة من نوع ما اعتبرها هاني سرور محفلاً غير نظامي⁽²³⁾.

لكن ما جمعته من أدلة يناقض ذلك: فهذا النص المكتوب عام 1878 قد قرأ الإسلام من منظور أصولي، ورده على رنان، بعد خمس سنوات، عام 1883، ألقى باللائمة على الدين وحمله وزر الفقر العلمي والثقافي. ثم إن الأفغاني نشر بين أبريل وديسمبر 1883 بعض المقالات في صحيفة L'Intransi-geant (لانترايسيجان [العنيد]) لا يبدو فيها أدنى أثر لتشكك في معتقده الإسلامية⁽²⁴⁾.

وبعد أقل من عام من رسالته إلى رنان، أصدر الأفغاني وعبد جريدة عربية في باريس. سُميت هذه الجريدة «العروة الوثقى»، ونشرتها جمعية بالاسم نفسه، وإن لم توجد على الحقيقة. اكتشفت هوما باكدامان كيف كان تمويل الصحيفة⁽²⁵⁾: كان التمويل بمبالغ مالية كبيرة من الخديوي المعزول إسماعيل، المنفي في تورين، ومن قائد عسكري تونسي، هو حسين باشا، الذي كان يعيش في إيطاليا، ومن ويلفريد بلنت. صدر أول عدد بتاريخ 13 مارس 1884، وصدر العدد الثامن عشر والأخير يوم 16 أكتوبر من العام نفسه⁽²⁶⁾. وكان التوقف المفاجئ لغياب التمويل.

(21) Goichon, p. 171.

والجملة ساقطة من الآثار الكاملة، م 2، ص 196، ومن ترجمة كيدي.

[ما أثبتته المترجم هنا جمع بين ما في المطبوع، وما في مخطوطة مجلس الشورى الإيراني، وتصدر الرسالة محققة تحقيقاً جديداً مقارنةً بين ترجمتين مختلفتين والأصل الفارسي قريباً عن دار تنوير بعناية مترجم هذا المقال (المترجم)].

(22) A political Biography, pp. 92-93.

(23) Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Gamaladdin al-Afgani (Freiburgi.Br.: Schwarz, 1977), pp. 75-76.

(24) Reedited by H. Pakdaman, «Notes sur le séjour de Djamal al-Din al-Afghani en France», Orienta (1965) 203-223.

(25) Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani (nt. 3), pp. 357-365.

(26) تقول صفحة العنوان تحديداً: المدير المسؤول جمال الدين الأفغاني؛ محررها الأول محمد عبده؛ وقد أعيدت طباعة الجريدة في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 1981.

وسواء أكان الأفغاني مؤمناً بما قاله حقاً أم لا، فإنَّ «العروة الوثقى» — على قصر عمرها — تتيح لنا تصوراً واضحاً عن عقيدته ومذهبه. وأول موضع نتناول فيه هذه الثنائية، أو هذين المنزعين، هو غاية إصدار الجريدة. افتتح الأفغاني وعبدته - وسأشير إليهما بعد ذلك «بالمؤلفين» - العدد الأول بافتتاحية عنوانها «لماذا صدرت الجريدة؟»⁽²⁷⁾.

بدأت الافتتاحية، مثل كثير غيرها، بآية قرآنية من سورة الممتحنة: 4 «ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» ويعرب المؤلفان عن توكلهما على الله في نجاح هذا المسعى المتعلق بأحوال الشرق. وأن في هذا الموضع ينبغي التقدم في استقراء الوضع بالاستدلال العقلاني، لا التعويل على ما يغري به الخيال. ثم إن ما يحكم به العقل الصريح والتجربة التاريخية «أن الأمم الكبيرة إذا عراها ضعف لافتراق الكلمة ... ثم صالت عليها قوة أجنبية، أيقظتها ونهتها بعض التنبيه» (ص. 96). فإذا توالى عليها مثل هذه الحوادث، هرعت إلى ما به تستبقي الموجود، وتسترد المفقود.

والبشر يسترشدون بالإلهام الإلهي والإحساس الفطري العقلاني والتعليم الشرعي. تلك النفوس البشرية وإن بلغت من الفساد ما بلغت، فإنَّها إن اجتمعت تحت جامعة معروفة لم «تحتل الضيم» (ص. 96)، واستأسدت في قتاله.

وقد جرت عادة الأمم أن تأنف من الخضوع لمن يختلف عنها في الأخلاق والعادات، وإن لم يكلفها هذا الحاكم الغريب بما كان يكلفها به من كان يحكمها من بني جلدتها. وحين يقترب الخطر وتزايد الاعتداءات تنسى الأمم ما بينها من اختلافات في النسب أو العرق [الجنس]، وتتحد. ويعجب المؤلفان بما رأيا من الحركات الفكرية في أكثر بلدان المشرق تهب طلباً للخلاص وابتغاءً للنجاة. والعقلاء يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوة واحدة يمكن لها القيام بحقوق الكل (ص. 97). وقد بلغ الظلم الواقع على أهل المشرق غايته. ولم يغادر الإجحاف طبقة من طبقات المجتمع إلا ومسها، وخصوصاً ما وقع في «الأراضي المصرية» من جراء الحوادث التي جرت بها «من نحو خمس سنوات» (ص. 97). يشير الأفغاني هنا إلى حوادث عرفها حق المعرفة: ففي يونيو 1879، عُزل الخديو إسماعيل بأمر السلطان العثماني تحت ضغط من القوى الأوروبية، وتولى مكانه ابنه توفيق في وقت أزمة مالية. وقد كان الأفغاني وقتها يعيش في مصر، ومهيج الناس على تزايد بسط النفوذ الأوروبي على البلاد. بل وطالت المظالم الجيش،

(27) 15 جمادى الأولى، 1301/13 مارس 1884. والنقول من طبعة سيد هادي خسروشاهي للأثار الكاملة، والعنوان هذا من م1، ص ص 95-100. [يجدر التنبيه على أن الباحث فيما يلي يتكلم بلسان المؤلفين، وكأنه يلخص كلامهما، فحافظت على أسلوبه، وميزت المواضع التي يدلي فيها برأيه (المترجم)]

وخصوصًا الضباط المصريين الذين استُبعدوا من الترقى إلى المناصب العليا. فقاد واحد من أولئك الضباط، وهو الأميرالي أحمد عرابي (1841-1911) حركة احتجاج واسعة الشعبية عام 1881-1882. ولما رأى توفيق أنه يفقد السيطرة على الوضع اختار الاستعانة بالقوى الأجنبية. فدخلت القوات الإنجليزية مصر في أغسطس، وفي 13 سبتمبر 1882 هزمت جيش عرابي. وسيستمر الاحتلال الإنجليزي 72 عامًا بعدها.

وصف الأفغاني من منفاه في باريس الحركة العربية بـ«العشواء» (ص. 97)، ولكنه أردف بأن ذلك لم يكن هباء. فلم تكد تخمد نار تلك الحركة، حتى خلفتها حركة أخرى. ويرشدها الأفغاني فيقول: إنَّ الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عمومًا. إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها نظرًا لموقعها من الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين (ص. 99).

وهذا الاهتمام، بل التألم، مفهوم بما بين المسلمين من رابطة دينية أقوى من روابط الجنسية واللغة. يستعمل المؤلفان كلمة «المليّ والمليّة» وصفًا للرابطة الدينية، والملة هي أمة دينية، مثل المسيحية واليهودية. وقد بعثت تلك الهجمات المتتالية على أهل الشرق في ذلك الوقت الروابط الواصلة بين الدولة الإسلامية، وقربتها إلى بعضها رغم تباعد المسافات الجغرافية. وقد تستحث أوقات البلاء خروج خير كثير. وبادر العقلاء، خصوصًا في مصر والهند، إلى الحركة في الاتجاه الصحيح، فطفقوا ينشرون أفكارهم باللسان العربي، منشورة «في مدينة حرة كمدينة باريس» (ص. 100).

استكملت افتتاحية العدد الأول، في العدد الثاني بعنوان «الجريدة ومنهجها»⁽²⁸⁾. يعلن المؤلفان أنَّ غرض الجريدة خدمة الشرقيين، وبيان الواجبات الواقعة عليهم، وما كان التفريط فيه موجبًا لضعفهم وسقوطهم، وكذلك توضيح طرق تدارك ما فات (ص. 101). ورأوا أن ثمة أصول ينبغي التمسك بها، كما تمسك بها آباء الشرقيين وأسلافهم. تلك الأصول «هي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية وأمنعها» (ص. 102). والغاية والمنفعة والقوة واحدة، لكن على الشرقيين تحقيقها بسلوك مسالك أخرى. ويعارض المؤلفان قول القائلين بأن المسلمين لا يتقدمون ما داموا على أصولهم القديمة.

(28) العدد الثاني، 22 جمادى الأولى، 1301/20 مارس، 1884. إكذا في الأصل، وهو بخلاف ما في طبعتي الشروق بعناية خسروشاهي، وتنوير بتحقيق عبد الرحمن أبو ذكري. فالمقال المذكور استكمال للافتتاحية في العدد الأول نفسه، وهو ظاهر من أرقام الصفحات المذكورة في المقال من طبعة خسروشاهي، وانظر ص. 107 من طبعة تنوير (المترجم).

وتشير الفقرة الأخيرة من المقالة إلى أنَّ الجريدة تُرسل مجاناً إلى من يعرف المؤلفان أسماءهم، «ليتداولها [بلا تمييز] الأمير والحقير والغني والفقير» (ص. 102).

وتلخيصاً لما سبق: فقد رأى المؤلفان الشرق في وضع حرج، لكنهما لم يتكلما عن الفقر أو الأمية، وإنما الاستعمار، والخضوع للقوى الأوروبية، وخصوصاً بريطانيا العظمى. وقامت دعوة المحررين إلى الاستقلال على الهوية المشتركة بين كل تلك البلاد رغم ما بينها من مسافات؛ هذه الهوية المشتركة هي الإسلام. وينبغي إيقاظ الاتحاد الكامن في الدول إلى حد الكمال، وليس إلى ذلك سبيل إلا بالعودة إلى أصول الإسلام. فتقرير الحجة كما يلي: كان الإسلام في صدره وأوجه [الكلاسيكي] قوياً لتمسك المسلمين بمبادئه. فإذا استُعيدت تلك القيم الأصيلة، استعيدت القوة السياسية والعسكرية. وكانت الخطوة التالية تحديد هذه الأصول.

لم تختلف هذه الافتتاحية التي تقدم للجريدة عن سائر المقالات، ولم يسق المؤلفان الحجج تصريحاً: بل ساقوا المسألة الواحدة أو عدداً من المسائل تلو الأخرى، مؤيدة بأسلوب خطابي في الأغلب. وسأخط معالم هذا المنهج مستخرجاً من المقالات الأقرب إلى المنزع الفلسفي في «العروة الوثقى».

الطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ

يرى المؤلفان أنَّ الإنسان إنسانٌ بفكره وعقائده. إلا أن ما ينعكس في مرايا عقله مما يشاهد بصره، وما تدركه حواسه، يؤثر فيه أشد التأثير. بل إن كل مشهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية. وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر مرة ثانية. ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الفكر والعمل مادامت الأرواح في الأجساد (ص. 123)، إلا أن الخيال أو الوهم عادة ما يشوش على هذه العمليات. «الوهم يمثل الضعيف قوياً، والقريب بعيداً» (ص. 217)⁽²⁹⁾، ودائماً ما يحجب الحقيقة، إلا أن جانب الوهم الذي يهم الأفغاني حقاً، هو الوهم السياسي، كيف يجانب الشرقيون الصواب في فهم الغرب.

يرى المؤلفان المفكر مرآة، فيصفون الإنسان وكأنه في نشأته «لوح صقيل، وأول ما يخط فيه رسم الدين» (ص. 117)، لكن الدين ليس من تصرف الطبيعة، أي ليس مما لا مدخل للاكتساب فيه. بل الدين وضع إلهي، تتلقاه عقول البشر من الرسل المختصين بالوحي، منقول عنهم «بالبلاغ والدراسة

(29) «الوهم»، العدد رقم 17، 6 ذو الحجة، 1301/25 سبتمبر، 1884.

والتعليم والتلقين». وبرغم من أن التشريع الديني لا يمكن معرفته بالعقل، إلا أن حكمته يمكن أن تُفهم بالعقل. ففي مقالة بعنوان «أسباب حفظ الملك»⁽³⁰⁾ يؤكد المؤلفان أنَّ من رحمة الله بعباده تحديد الحدود «ليتبين الخير من الشر» (ص. 201).

وقد يكون في كلام المؤلفين شيء من عدم الاتساق، إلا أنَّ جوهر تعاليمهما أنه ينبغي فهم الإنسان باعتباره مخلوقاً على مراد الله. فالله خلق الإنسان «عالمًا صناعيًا»، أي أن على الإنسان أن يعمل لنفسه ويكتسب قوته بيديه، ولو ترك العمل وبسط أكفه للطبيعة ليستجديها «لدفعته [الحياة] إلى هاوية العدم» (ص. 116).

ولقد كان موضوع القضاء والقدر ذا أهمية خاصة للمؤلفين، وأفردا واحدًا من مقالاتهما لمسألة القضاء والقدر العقدية الأثرية، وهي من أركان الإيمان. وهي كذلك من الأمور التي يجري في تفاصيلها خلاف واسع⁽³¹⁾. يذكر المؤلفان أن الغربيين [الإفرنگ] وصفوا المسلمين بأنهم مسلوبو الهمة والقوة، تحكّم فيهم الضعف والضعفة، وأن منشأ ذلك اعتقاد المسلمين في القضاء والقدر، وأن الغربيين قد خلطوا بين القضاء والقدر ومذهب الجبرية القديم القائل بأن «الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله» (ص. 142).

شرح الأفغاني وعنده عقيدة القضاء والقدر، ورأيا أنها مثبتة عقلاً كما يلي: كل حادث له سبب يقارنه في الزمان، والإنسان لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه. ولا يعلم ذلك إلا مبدع نظامها. «وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة». يعاود تعريف الإرادة من خلال تضافر الإدراك والفعل: «وليس الإرادة إلا أثرًا من آثار الإدراك. والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس، وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات» (ص. 143) ولا ينكر أبله ما لهذه العوامل من سلطان على الإرادة والفكر، والخالق هو مبدأ هذه الأسباب.

وبتقرير ذلك لم يجد المؤلفان عنتًا في عقيدة القضاء والقدر. بل وجودها يدفع الإنسان إلى طلب الكمال. فقد أودع الله في فطرة الإنسان الميل للكمال⁽³²⁾، بل وفرض عليه شرعًا السعي إليه⁽³³⁾. ومعنى

(30) 191-198 (1962) Orient 23. العدد 16، 21 ذو الحجة 1301/سبتمبر 11، 1884 (30).

(31) «القضاء والقدر»، العدد رقم 7، 4 رجب 1301 / 1 مايو، 1884. والترجمة الفرنسية لـ م. كولوم في Orient 21 (1962) 98-109. يؤكد الأفغاني أفكاره في مقالة لاحقة، بالعنوان نفسه، «الآثار الكاملة»، م 2، ص ص. 81-89.

(32) «اختص [الله] الإنسان من بين الكائنات بموهبة عقلية، ومقدرة روحانية»، ص. 223، «الجن» انظر أدناه.

(33) «الفضائل والذائل وأثرهما»، عدد رقم 8، 18 رجب 1301 / 15 مايو، 1884. والترجمة الفرنسية في Orient 23 (1962) 169-179.

كمال الرجل استكثاره من تحصيل أنواع الفضائل، وتنزهه عن الرذائل، قدر وسعه. والفضائل سجايا نفسية، كالسخاء والعفة والحياء. ومن مقتضاها حصول التأليف والتوفيق بين المتصفين بها، «فالسخيان لا يتشاحنان ولا يتنازعان في التعامل». ثم يقول المؤلفان:

وهكذا إذا استقرأت جميع ما عده علماء التهذيب من الصفات الفاضلة تجد أن من لوازم كل فضيلة منها التأليف بين المتصفين بها في متعلق الأثر الناشئ عن تلك الفضيلة (ص. 149) وقارن الأفغاني وعبدته تلك القوة المؤلفة في الفضيلة بـ«الجذبة العامة في العالم الكبير ... [التي] يحفظ بها نظام الكواكب والسيارات» (ص. 150) وفي ذلك ترجيع لصدى قانون الجذب العام لنيوتن. وازى المؤلفان بين العالم الإنساني، العالم الصغير، وعالم الكواكب، العالم الكبير. فكما أن الحكمة الإلهية جعلت الجذب العام حافظاً لنظام الكون ووجوده، فكذلك جعلت الفضائل حافظة للوجود الشخصي إلى الأجل المحدود، ومثبتة لبقاء النوع الإنساني «إلى أن يأتي أمر الله».

وأما الرذائل فتوصف بأنها قوة مفرقة، «فهي كصفات خبيثة تعرض للأنفس، من طبيعتها التحليل والتفريق بين النفوس المتكيفة بها» (ص. 152). ويذكر منها المؤلفان القحة وهي قلة الحياء، والبذاء، والسفه، والبله والطيش والتهور والجبن والدناءة والجزع، والحقد والحسد والكبرياء والعجب واللجاج والسخرية والغدر والخيانة والكذب والنفاق. والإسهاب في تعديد الرذائل لافت للنظر، في مقابل الفضائل القليلة المذكورة آنفاً، وهو مذكر بلغة أهل الصرامة الأخلاقية.

ترى «العروة الوثقى» في الرذائل مدمراً للأمم التي تتفشى بين أفرادها، إذ سيحقد بعضهم على بعض، بل وسيبلغ بهم أن يدعوا أعداءهم للسيادة عليهم (ص. 153). إنَّ عظم خطر الفضائل والرذائل يتجلى في أثرهما في المجتمع قبل أثرهما الشخصي في حياة الفرد.

ولا عجب أن يرى الأفغاني أن الجبن شر الرذائل. فقد أفرد مقالة افتتاحية للكلام على هذه الرذيلة وحدها⁽³⁴⁾. بدأت الافتتاحية بالآية القرآنية الدالة على المعنى المطلوب «أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة» (النساء: 78). الجبن يمنع الإنسان من تحصيل الكمال، رغم ما أودعته فيه العناية الإلهية من فطرة تنزع إليه. يُعرف المؤلفان الجبن فيقولان:

[هو] انخزال في النفس عن مقاومة كل عارض لا يلائم حالها، وهو مرض من الأمراض الروحية، يُذهب بالقوة الحافظة للوجود» (ص. 224).

(34) «الجبن»، رقم 18، 26 ذو الحجة 1301/ 16 أكتوبر، 1884. والترجمة الفرنسية في 115-110 (1962) Orient 21.

وعلى ذلك فإن للجبن معنى خاصاً في «العروة الوثقى»، يمكن أن يوصف بأنه الافتقار إلى غريزة البقاء؛ مع حضور دلالة الهرب من المواجهة العسكرية أو تحامها.

وأما أسباب الجبن فكثيرة. لكنها تؤول جميعاً إلى الخوف من الموت. والموت «مصير كل ذي روح»؛ ولا يعرف وقته إلا الله. لا مفر من الموت، وقد أعد الله للإنسان «خير الدنيا وسعادة الآخرة». بيد أن هذا الخير قد يصيب الإنسان بالشلل، فيظن أن الشجاعة والإقدام سبباً في فنائه، لكن الشجاعة هي عين ما منحه الله ليحفظ به حياته! (ص. 225).

ربما تتكرر مواضع عدم الاتساق في حجج المؤلفين. فمما وقفت عليه من ذلك مثلاً في حب الموت الذي دللنا عليه. فبعد الترغيب في الشجاعة، يخاطب المؤلفان المسلمين فيقولان: إن الجبن هو أكبر العقبات التي تمنع الإنسان عن أداء ما يرضي الله، فقد جعل الله حب الموت علامة الإيمان، كما يعرف من قرأ القرآن، فيورد المؤلفان هذه الآية، التي أوردناها هنا لدلالاتها:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء: 77)

فحبُّ الموت علامة الإيمان لأن المنافقين قد يصلون وقد يؤتون الزكاة، ولكنهم لن يبذلوا أرواحهم! وهذا هو سبيل تحقيق المسلمين ذروة الكمال. وقد سبق لنا أن الكمال هو تحصيل مجموع الفضائل، لكن تتعلق الشجاعة والحب بالموت. ففي ذلك نوع من عدم الاتساق^(*)؛ فما الكمال على الحقيقة؟

نجد كذلك بين مقالات العروة الوثقى تأويلاً آخر للغاية العظمى لحياة الإنسان. ففي مقالة افتتاحية جاءت بعنوان «الأمل وطلب المجد»⁽³⁶⁾، رأى المؤلفان أن السعي إلى المجد أمر مودع في فطرة الإنسان، وقد استعملنا للدلالة على معاني المجد كلمات «الشرف» و«الكرامة» و«علو المقام». لقد أودع الله هذا النزوع في القلب، وما يناله المرء من المجد إنما هو منحة من الله.

(***) لا يخفى على القارئ ما في كلام الباحث هنا من التهاوت، إذ لا تعارض بين جعل الكمال تحصيل الكمالات الأخلاقية، وبين أن تكون ذروة ذلك بذل الحياة في سبيل الله، إذ ليس المقصود هنا الموت في ذاته، بل الموت من أجل هذه الفضائل وثمناً لنصرة الحق ودفع الظلم، أي أن الكمال هو دوام الاتساق في التمسك بهذه الفضائل وإن أودت بحياة المرء. (المترجم)

(36) العدد 11، 25 شعبان 1301/19 يونيو، 1884. الترجمة الفرنسية، 135-144 (1962) 24 Orient.

والأمل قوة باعثة تسوق المرء في مسالك المجد الشاقة الوعرة. يُعرّف المؤلفان الأمل بصورة مجازية مثل «ضياء ساطع في ظلام الخطوب» أو «مرشد حاذق في بهماء الكروب». وشددوا كذلك على أن الأمل «رجاء يتبعه عمل، ويصحبه حمل النفس على المكاره» (ص. 171).

ولئن كان العمل ضرورة في فهم معنى الأمل، فإن عون الله عندهما أشد أهمية. فقد جعل الله الأمل والتوق إلى المجد في جبلة العباد، ليسعى الناس في إثبات أنفسهم. فتنشأ العقبات والمصاعب، ويتصادم البشر فيما بينهم؛ ويقصرون عن تحقيق غاياتهم؛ وكل ذلك «حكمة من الله ليعلم الذين جاهدوا ويعلم الصابرين» (ص. 172). يعلم المسلمون ذلك، ويعلمون رحمة الله العاصمة لهم من السقوط في اليأس والقنوط. «واليأس والقنوط دليل على الكفر» (ص. 174).

وعلى ذلك، فينبغي علينا أن نعيد طرح سؤال: ما الغاية العليا عند هذا الرجل؟ لا يتردد الأفغاني إذ يقول: المجد، والشرف⁽³⁷⁾. والشرف ليس أمرًا ماديًا بحال، كما يخطئ البعض في الظن؛ فلا هو الثراء المتمثل في تملك العقار والملابس الفاخرة، ولا الخدم والحشم... الخ ولا «الألقاب والرتب كالبك والباشا» (ص. 186). إن الشرف الحق هو بهاء للشخص، يجذب إليه الأنظار، ويوجه إليه الخواطر والأفكار؛ وينتج هذا الشرف عن عمل يأتيه من يطلب الشرف، «يكون له أثر حسن في أمته أو بني ملته، أو في النوع الإنساني عامة» (ص. 189).

ترفع الأعمال الصالحة صاحبها إلى أسمى المراتب. ومع ذلك، فالمؤلفان يقران بأن ليس كل واحد سيمتدح حسناته، وأن بعضهم «قد ينبعث عليه من أرباب الطباع الفاسدة بعضُ الكرائه» (ص. 190). لكنهما موقنان في قصر أمد تلك الكرائه، وأن الفسدة، في نهاية المطاف، سيرون النور ويخضعون له. وبعد أن يموت صاحب الشرف، تتولى أمره العناية الإلهية، وستبقى فضائله حية من بعده على ألسنة الناس.

وهذا الخطاب برمته غير مقنع، إن لم يكن مغلوطًا، ويصب اهتمامه على الفرد. فالفرد المسلم يُدعى إلى التضحية على وعد المجد الباقي والشرف المقيم. وفوق ذلك، فإن المسلمين من أهل الفضائل سيُنتجون أمة مجيدة متحدة حرة من الهيمنة الغربية المهيمنة. وقد يُنبينا هذا الخطاب شيئًا عما يختلج داخل المؤلفين وعن طموحاتهما، وخصوصًا الأفغاني.

(37) «الشرف»، عدد 13، 17 رمضان/ 10 يوليو، 1884. الترجمة الفرنسية في 145-150 (1963) Orient 24.

فلنُعد قراءة «العروة الوثقى»، ولننظر إلى مذهبهما في المجتمع والأمة الإسلامية. فعلى الرغم من أن المؤلفين لا يسعهم أن ينكرا أن الناس سواسية، فإنهما يصرحان بتفاوت الطبقات الاجتماعية، ويؤكدان على أن ذلك إرادة الله:

لكل شخص في طبقته من أتمه عمل مفروض عليه، وواجب يلزمه القيام به، ليحفظ بذلك لنفسه حياة طيبة في هذه الدنيا، ويعد لها مآلاً صالحاً في الآخرة. وهو إنسان له قلب واحد (ص. 202)⁽³⁸⁾.

يلوح لهما هنا خطر أن المرء ستسعى خلفه الشهوات ويراوده الطمع، وأنه لن يجمع قلبه إلا على طلب أمر واحد. يضرب المؤلفان لذلك مثلاً بالحياة المترفة التي قد يتمناها الإنسان، لكنه «خسر الدنيا والآخرة معاً»، وربما مست آثار أعماله بالسوء من يجاوره» (ص. 202).

وللعلماء [بالعلوم الشرعية] مكان مهم في تصور الأفغاني عن المجتمع المثالي. فيمتدح العلماء بأنهم «روح الأمة، وقواد الملة المحمدية»، ويذكرهم بدورهم في «تنبيه الغافلين عما أوجب الله» (ص. 204). وينبغي أن يؤدي العلماء والعقلاء - وهم من يمكن أن نطلق عليهم المفكرين - دوراً سياسياً في جذب المسلمين إلى هذه الوحدة الناشئة من جديد (ص. 127)⁽³⁹⁾.

يتكرر طرح فكرة الوحدة عبر كتاباتهما، وفي إحدى المقالات بعنوان «التعصب» نهج عجيب لذلك⁽⁴⁰⁾. عادة ما يفيد مصطلح «التعصب» معنى الحماية المذمومة والتحيز المقيت، وقد شكى المؤلفان من أن أكثر الناس لا يعرفون إلا هذا الوجه ويلقون عليه لائحة كل البلايا. وقد كان الأفغاني في أول الأمر يرى العصبية واحدة من أهم أسباب تراجع الدول الإسلامية⁽⁴¹⁾. ثم تغير انطباعه نتيجة لنقد الغربيين لما اعتبروه عصبية إسلامية، ورأى محاسن في هذا المفهوم. وعلى هذا، فإننا نقرأ أن التعصب ينشأ من العصبية، وهي الوحدة القبلية، وأن العصبية مشتقة من العصبية، وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته. والتعصب «وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود

(38) النقل من المقالة سالفة الذكر «أسباب حفظ الملك».

(39) «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك»، العدد 5، 24 جمادى الآخرة 1301/ 10 أبريل، 1884. 131- Orient 22 (1962) 138.

(40) العدد 6، 28 جمادى الآخرة 1301/ 24 أبريل، 1884.

(41) «خطبة بالإسكندرية في قاعة زرينيا»، ألقاها في مايو 1879، ونشرت في تقرير بعنوان «حكيم الشرق» في جريدة «مصر» الإسكندرية، العدد 47، في 24 مايو، 1879. وأعيدت طباعة الخطبة في الآثار الكاملة، م. 3، ص. 97-104. وقد عرف التعصب بأنه «سوء استعمال الدين»، في ذلك الوقت (ص. 100).

عن حقه» (ص. 132). فلا شك أنَّ العصبية بهذا المعنى فضيلة تجعل أفراد الجماعة يهبون متى تعرض واحد منهم لخطر.

وقد خلق الله هذا المعنى لتقوم به الشعوب وتُبنى به الأمم؛ فالتعصب هو العقد الرابط في كل أمة، وهو الراعي لمنافستها مع غيرها. وتحمس المؤلفان فجعلوا التعصب «روحاً كلية مهبطه هيئة الأمة وصورتها، وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره» (ص. 132). فإذا ضعف، ضعف تلاحم الأمة. وما تلبث الأمة أن تتفكك وتتداعى. وهنا الأمة تفيد معنى المجتمع السياسي أو الديني.

والتعصب كسائر الأوصاف، له حد اعتدال أوسط هو الكمال، وطرفا إفراط وتفريط (ص. 133). والعصبية الدينية من أسعى الفضائل الإنسانية، إذا التزمت حد الاعتدال، ولم تدفع إلى الجور في المعاملة، ولا انتهاك حرمة المخالف أو نقض لزمته. وأكد المؤلفان على أن المسلمين لم يكونوا قط أصحاب عصبية مقيئة ظالمة خلافاً للمسيحيين، إذ لم يُكره المسلمون غيرهم على دخول الإسلام «كما فعل الإسبانينيون بمسلمي الأندلس» (ص. 135).

والرابطة الدينية، كما سلف، أقوى ما تكون بين المسلمين. ولا عجب أن الأجانب الأوروبيين الذين يريدون إخضاع الدولة الإسلامية، يحاولون حل هذه الرابطة بنشر الأفكار المتحررة من الدين [الليبرالية] والتأكيد على أن التعصب هو أهم أسباب الرجعية. يتساءل الأفغاني وعبد، كيف للمسلمين الذين صدقوهم أن غفلوا عن أن «الإفرنج» هم أشد المتعصبين الدينيين، وأشد المدافعين المنافحين عن دينهم (ص. 138) بل وحتى رئيس الوزراء غلادستون (ص. 139)⁽⁴²⁾، السياسي الليبرالي، كان متعصباً، حتى كأن روحه نسخة من روح بطرس الراهب (الذي دعا إلى الحملة الصليبية الأولى عام 1095).

ومن ثم فكانت الخلاصة الواضحة أن كل البلاد متدينة، وكل الأديان أو الأمم متنافسة على الهيمنة. وفي افتتاحية بعنوان «الوحدة والسيادة»⁽⁴³⁾ يؤكد المؤلفان أن الأمم تُدفع بقوتين: الميل إلى الوحدة، والكلف بالسيادة. وكل واحدة منهما تفتقر إلى الأخرى (ص. 163). ثم زادا فأكدوا على أن الأمم لا تحيا ولا تنمو إلا بالغذاء اللازم وهو «التغلب»، وأن الأمم التي لا تغالب غيرها ستفنى.

(42) وليم غلادستون (1809-1898) [سياسي بريطاني] كان في البداية من المحافظين، ثم صار زعيماً للحزب الليبرالي. انتُخب رئيساً لوزراء بريطانيا أعوام 1868 و1880 و1886 و1892. استشاط غضباً حين قرأ عام 1876 عن المذابح ووقائع التعذيب المرتكبة في بلغاريا على يد حكاهم الأتراك، وكتب مطوية بعنوان «الفظائع البلغارية، وسؤال الشرق». وله خطب كثيرة ونشر عدداً من الكتب، فلا أدري أي موضع يشير إليه الأفغاني هنا.

(43) العدد 10، 10 شعبان 1301/ 5 يونيو، 1884. 125-134 (1962) Orient 24.

إذا تصفحنا تاريخ كل جنس، واستقرأنا أحوال الشعوب في وجودها وفنائها، وجدنا هذه سنة الله في الجمعيات البشرية، حظها من الوجود على مقدار حظها من الوحدة، ومبلغها من العظمة على حسب تطاولها في الغلب (ص. 163).

فإذا كانت تلك سنة الله، فالمسلمون هم أولى الناس بها. وقد رأى المؤلفان أن القرآن والسنة، وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ما تفتأ تحت المسلمين على بسط غلبة الإسلام، وأن «معظم الأحكام الدينية موقوف إجراؤه على قوة الولاية الشرعية» (ص. 166). وهذه الجملة تبين مبدأ أصوليًا إسلاميًا يحكم بأن الإسلام لا يمكن أن تمارس شعائره إلا في بلد مسلم.

ولأنَّ المسلمين قصرُوا عن تحقيق هذه الأوامر الإلهية بالوحدة والتغلب، فإنهم يرزحون تحت الاحتلال والتدخل الأجنبي. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11). وقد افتتحت بهذه الآية مقالة افتتاحية بعنوان «سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين»⁽⁴⁴⁾ وفيها تأمل الأفغاني وعنده حال المسلمين السياسي. وتأويلهم للتاريخ مشابه لغيرهم من المؤلفين الدينيين وليس فيه إبداع⁽⁴⁵⁾. فالعرب كانوا همجًا بدائيين، وإنما غلبوا الأمم في فتوحاتهم بسبب الإسلام لا غير: «هذه أمة أنشأها الله عن قلة، ورفع شأنها إلى ذروة العلى» (ص. 212). بينما أكد الأفغاني في محاضراته عام 1882 في كلكتا بعنوان «في التعليم والتعلم» أكد فيها أن المسلمين الأوائل حصلوا العلوم بفضل الإسلام، وأثنى على دور الفلسفة، ثم إنه سكت عن هذا الجانب بعدها بسنتين^(****).

رأى المؤلفان أن «هذه الأمة يبلغ عددها اليوم زهاء أربعمئة مليون من النفوس، وأراضيها آخذة من المحيط الأطلسي إلى أحشاء بلاد الصين» - عام 1884. وعلى الرغم من هذه العظمة، فإن كثيرًا من شعوبها مغلوبة تتحكم فيهم القوى الأجنبية. وسبيل استعادة هذا المجد الضائع، تحصيل الفضائل التي اتصفت بها الأمة وأبناؤها يومًا ما. وقد قرأناها فيما مر، فتكلمنا عن الوحدة، ولا سيما الوحدة الدينية، وعن الجبن وأنه شر الرذائل. ثم ندكر ثانية بأن المؤمن الحق لا يخشى الموت، فإن «المقتول في سبيل الله حي يرزق عند ربه، متمتع بالسعادة الأبدية» (ص. 216). وعليه فعلى المؤمن ألا يخاف إلا الله وحده،

(44) عدد 17، 4 ذو الحجة 1301/ 25 سبتمبر 1884. الترجمة الفرنسية في 151-159 (1962) Orient 24.

(45) من أمثلة ذلك، ابن حزم (1064). في كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة، 1899/1317، بغداد: مثنى، 1964)، م2، صص. 84-85. وترجمه إلى الإسبانية ميغيل آسين بلاثيوس

M. Asín Palacios, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, (1931. Madrid: Turner, 1984), vol. 3, pp. 136-138

(****) الفتوحات الأولى ومرحلة ترجمة العلوم والفلسفة حقبتان مختلفتان، فلا يتبين لي وجه اعتبار الباحث لهما مرحلة واحدة، واعتبار كلام الأفغاني فيها متناقضًا. (المترجم)

ويستشهد المؤلفان بالآية القرآنية: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 175). تسوق العروة الوثقى سلسلة من الحجج لنصرة الإسلام. وينبغي أن نستحضر أنه كانت وما تزال فرق ومذاهب كثيرة داخل الإسلام، وبرغم اختلافاتهم فهم بالجملة مقبولون في دائرة الإسلاميين. وقد احتج الأفغاني وعبداه بهذه الأدلة بعد أن رد على رنان على أسس مخالفة، بيد أن هذه الأدلة متسقة مع كتاباته السابقة وخصوصاً «الرد على الدهريين». والأهم أنها أكثر اتساقاً مع حياة الأفغاني العامة. فلم يكن ملحدًا. بل لطالما رأى الإسلام دينًا تدرج فيه السياسة والقوة العسكرية⁽⁴⁷⁾. هذه عقيدته الأصلية، وأما السياقات التي ربما فسر الإسلام من خلال تعلقها بطموحه السياسي والشخصي، فلا تنزع عن عقيدته صحتها.

لقد خدع الأفغاني رنان، وللأفغاني أسبابه الوجيمة في خداعه. لقد حكمت الإمبراطورية الإنجليزية الهند ومصر التي نفي عنها. كان البريطانيون أول عدو يقاتله. كانت فرنسا تحتل الجزائر وتونس، لكن لم يكن للأفغاني أن يقاتل كل الأعداء في الوقت نفسه. ظن أنه بامتداد رنان، وشرطة التحريات الفرنسية أنه قد يظفر بصداقات يُنتفع بصداقتها، أو بتعاطفها على أقل تقدير.

(47) «الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب الغلب والشوكة والافتتاح والعزة ورفض كل قانون يخالف شريعته... إلخ» في مقالة بعنوان «النصرانية والإسلام وأهلها»، العدد 4، 17 جمادى الآخرة، 1301 / 3 أبريل، 1884 (ص. 118).



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-10-28

تاريخ القبول: 2026-6-11

نحو دراسة مسحية للدراسات القرآنية لدى المستشرقين خلال المئة والخمسين عاما الأخيرة

باقر رياحي مهر

ترجمة:

ليلى ثمراوي⁽¹⁾laila.tamraoui2017@gmail.com

الملخص:

شهدت دراسة القرآن الكريم في الغرب تطورا وتقدما منذ أن قُدم القرآن للغربيين في القرن الهجري الأول (القرن الثامن الميلادي). تتناول هذه الدراسة، متوسّلة بمنهج وصفي-بحثي وبمقاربة نقدية، جهود المستشرقين في مجال الدراسات القرآنية خلال المئة والخمسين عاما الماضية. بدأت أعمال المستشرقين بأساليب نصيّة، وتطورت مع ظهور مناهج علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني في القرنين السابع عشر والثامن عشر. أما مناهج الظاهراتية الدينية، وتحليل الوثائق، والمنهج الأنثري، فقد بلغت ذروتها من حيث المحتوى والاتساع منذ القرن التاسع عشر فصاعداً. وعلى مستوى المناهج، ورغم إحراز تقدم ملموس في المجالات والموضوعات القرآنية، فإن التطور المنهجي والتقدم المنهجي للدراسات القرآنية الغربية لم يكتمل بعد، إذ ظلّ النهج الجدلي والدوغمائي مهيمناً في الغالب. ومع ذلك، لا يمكن تجاهل المقاربات الواقعية وغير المتحيّزة في أي فترة زمنية، بل تبدو هذه النزعة أكثر بروزاً في الدراسات القرآنية الغربية في الآونة الأخيرة. ويخلص المقال، مدعوماً بأدلة علمية، إلى أنّ الدراسات القرآنية الغربية، رغم تقدمها في مجالات قرآنية مختلفة، ما تزال حاملة لافتراضات مسبقة وأحكام متحيّزة، وأن أعمال المستشرقين في هذا الميدان تواجه تحديات وأضراراً جديّة.

الكلمات المفتاحية:

الدراسات القرآنية، المستشرقون، القرن التاسع عشر، القرن العشرون، دراسات التفسير.

(1) طالبة دكتوراه الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، حاصلة على شهادة ماجستير العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية: تكامل المناهج والمعارف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المغرب.

للاقتباس: رياحي مهر، باقر، نحو دراسة مسحية للدراسات القرآنية لدى المستشرقين خلال المئة والخمسين عاما الأخيرة، ترجمة: ليلى ثمراوي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 212-227.

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

OPEN ACCESS

Received: 2025-10-28

Accepted: 2026-6-11



The Survey of The Quranic Studies of Orientalists in the Last 150 Years

Baquer Riahi Mehr

Translated by: Laila Tamraoui⁽²⁾laila.tamraoui2017@gmail.com

Abstract:

This study traces the evolution of Western Qur'anic scholarship from its early beginnings in the eighth century CE to the present, highlighting both its methodological advances and persistent limitations. Using a descriptive-critical approach, it examines Orientalist contributions over the past 150 years, noting the shift from purely textual analyses to the incorporation of sociological, psychological, phenomenological, and archaeological methods, particularly from the seventeenth century onward. While these approaches expanded the scope of Qur'anic studies and enriched their content, methodological progress remains incomplete, as dialectical and dogmatic tendencies continue to dominate. At the same time, more balanced and objective perspectives have begun to emerge in recent decades, signaling a gradual move toward greater fairness. The study concludes that despite significant achievements, Western Qur'anic scholarship still suffers from preconceived assumptions and biased judgments, leaving Orientalist work in this field vulnerable to serious challenges and shortcomings.

Keywords:

Qur'anic studies, Orientalists, 19th century, 20th century, Interpretation Studies.

Master's degree in Islamic and Human Sciences, Faculty of Arts and Humanities, Sultan Moulay Slimane University, Beni Mellal, Morocco.

Cite this article as: Mehr, Baquer Riahi, "The Survey of the Quranic Studies of Orientalists in the Last 150 Years," translated by Laila Tamraoui, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 212-227.

© 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:

تُعَدُّ الدراسة القرآنية أحد فروع الدراسات الإسلامية. ويرجع أن بداية الاهتمام بهذا المجال تزامن مع الحضور البارز للمسلمين في شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا) عقب الفتوحات الإسلامية في أواخر القرن الهجري الأول وأواخر القرن الثامن الميلادي، وذلك في عهد خلافة الوليد بن عبد الملك. في هذه الحقبة، في تلك الفترة تحديدا اطلع الغرب لأول مرة على الإسلام والقرآن الكريم.

ومن الملاحظ أنَّ البحوث القرآنية لدى الغربيين، منذ بدايتها وحتى منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، كان يغلب عليه الطابع العام، وتمحورت موضوعاتها الأساسية حول نبوة الرسول الأكرم ﷺ وسائر القضايا الإسلامية المرتبطة به، فضلا عن المسائل الجدلية الأخرى بين الإسلام والمسيحية. ويبدو أن أسلوب ومنهج البحث في هذه المرحلة كان نتيجة لقصور الوعي بمضامين القرآن وتعاليمه، الأمر الذي أفضى إلى استخلاص أدلة موجهة ضد النبي ﷺ.

ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر، بدأ إجراء بحوث أكثر تفصيلاً وشمولاً حول القرآن في صورة ترجمات وأعمال أخرى. وفي هذه الفترة، كُتبت أول ترجمة لاتينية للقرآن؛ إذ اطلع الراهب بطرس المبجل (Peter the Venerable) من دير كلويني في فرنسا، خلال رحلته إلى إسبانيا، على القرآن الكريم وتأثير الإسلام والقرآن على المسيحية. ولهذا الغرض، قرّر إنجاز الترجمة اللاتينية بمساعدة راهبين مسيحيين يتقنان العربية، هما روبرت الكيتوني (إنجليزي) وهرمان الدماسي (ألماني)، إلى جانب عربي يُدعى محمد. وكان الهدف الرئيس من هذه الترجمة الأولى هو جعل النص القرآني العربي أداة مفيدة للمؤمنين من أبناء الكنيسة، ولهذا السبب بقيت هذه الترجمة حكراً على المؤسسة الكنيسية لمدة خمسة قرون حتى عام 1543، ومنعت من النشر العام.

ومنذ منتصف القرن السادس عشر الميلادي، وبسبب أحداث مهمة كعصر النهضة والإصلاح الديني وظهور صناعة الطباعة، سنحت الفرصة لنشر القرآن في الغرب لأول مرة. وفي هذا القرن، نُشرت الترجمة اللاتينية الأولى على يد تيودور بيبلياندر (Theodore Bibliander)، كما طُبِع النص العربي للقرآن للمرة الأولى. وقد أدّت هاتان الخطوتان إلى نموّ وازدهار البحث القرآني في الفترات اللاحقة، وبدأ النص العربي للقرآن يظهر بشكل متزايد في الدراسات القرآنية.

ومع بروز النزعة العقلانية والفكرية في القرن الثامن عشر، اكتسبت الدراسات القرآنية طابعاً جديداً، وأصبحت مناهجها ومقارباتها أكثر تنوعاً بكثير مما كانت عليه قبل. ومنذ القرن التاسع عشر

وحتى اليوم، شهد هذا الحقل ذروة اهتمامه من حيث الموضوعات والمجالات والمناهج والمقاربات. ويهدف هذا البحث إلى دراسة وتحليل هذا المسار التاريخي، مركّزا على جهود المستشرقين خلال المئة والخمسين عاما الماضية.

1- الخلفية:

بالنظر إلى الامتداد الواسع للدراسات القرآنية التي أنجزها المستشرقون في القرون الأولى، وبغضّ النظر عن دوافعهم، يمكن تلخيص أبرز محاور البحث القرآني لديهم في النقاط الآتية:

1. الموسوعة القرآنية: مشروع موسوعي ضخم يتألف من خمس مجلدات وألف مدخل، نُشر حتى الآن منه ثلاث مجلدات؛ صدر المجلد الأول عام 2001 عن دار النشر ليدن (هولندا)، والمجلد الثالث عام 2003، وقد غطّت هذه المجلدات المداخل من الحرف A إلى الحرف O. تشرف على تحرير هذه الموسوعة الأستاذة دامان مكأوليف، أستاذة بجامعة جورجيتاون في الولايات المتحدة، ويساعدها أربعة باحثين غربيين مختصين بالدراسات القرآنية والإسلامية (زمانى، 2006).
2. الفهارس التفصيلية: من ذلك عمل المستشرق الفرنسي جول لابوم في تفصيل آيات القرآن الكريم، والذي راجعه محمد فؤاد عبد الباقي، وكذلك عمل علي الصغير المسقى الفهرسة.
3. ترجمات القرآن: تعدّ ترجمة القرآن -سواء الكاملة أو الجزئية- من أقدم أنشطة المستشرقين وأبرز مظاهر استشرافهم وضوحا، وقد بدأت منذ القرن الثاني عشر بنية تشويه صورة الإسلام من قبل السلطات الكنسية، وحظيت هذه الترجمات بانتشار واسع عبر القرون اللاحقة.
4. ترتيب السور: اعتقد أغلب المستشرقين أن ترتيب سور القرآن في زمن النبي ﷺ لم يكن على صورته الحالية؛ فقد اعتمد معظم المستشرقين على هذا التصوّر، وأجروا ترجماتهم وفق الترتيب الزمني لنزول السور، منكّرين فكرة الترتيب التوقيفي، ومستندين في ذلك إلى أعمال نولدكه وشوالي وبلاشير.
5. الحروف المقطّعة: رأى المستشرقون أنّ الحروف المقطّعة في القرآن بلا معنى ولا فائدة، ورأوا أنها ليست جزءاً من القرآن، بل هي حروف أولى أو رموز لأسماء أشخاص امتلكوا مصاحف شخصية في حياة النبي ﷺ. وعندما جمع زيد بن ثابت القرآن، أدرج هذه الرموز الخاصة بأصحاب تلك المصاحف في النص المكتوب.

استنادا إلى هذه الخلفية، يتبين أن الدراسات المتخصصة التي تناولت جهود المستشرقين في ميدان الدراسات القرآنية خلال المئة والخمسين عاما الأخيرة قليلة، وهو ما يمنح البحث الحالي ميزة الريادة والأصالة في هذا المجال.

2- الدراسات القرآنية في الغرب خلال المئة والخمسين عاما الأخيرة

بلغت الدراسات القرآنية في القرن الماضي ذروة نشاطها، وقدّم المستشرقون في مختلف المجالات القرآنية عدداً كبيراً من الأعمال. ويختلف مستشرقو هذه المرحلة اختلافاً واضحاً عن أسلافهم في كونهم باتوا يتناولون الدراسات القرآنية والإسلامية في إطار أكثر تعاوناً وتنظيماً، مستخدمين مناهج وأساليب متعددة ومتنوعة.

ومع ذلك، فإن الإحاطة بجميع جوانب هذه الدراسات أمر بالغ الصعوبة؛ ذلك أن عدد الأعمال والباحثين في تزايد مستمر، وأنهم يتناولون القرآن الكريم بمناهج ودوافع وأساليب شيه غير محدودة. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى أبرز المجالات التي شغلت حيزاً مهماً لا حدود لها من اهتمامات المستشرقين في هذه الفترة:

3- الدراسات القرآنية في النصف الأول من المئة والخمسين عاماً الأخيرة

شهدت هذه المرحلة تناول المستشرقين لمجالات متنوعة في البحث القرآني. ومن أبرز أبواب البحث التي حظيت بالاهتمام آنذاك: الجوانب اللغوية للتعبير القرآني، اختلاف القراءات والكلمات ذات الصلة، معاني المصطلحات والمفاهيم القرآنية، ترتيب النص ومراحل تأليفه وتناسقه، فضلاً عن أثر المعتقدات التوحيدية السابقة على مضمون ورسالات القرآن (بما في ذلك تقاليد الكتب السماوية وملحقاتها) (شولر، 2008). وفيما يلي نذكر أبرزها وأكثرها تأثيراً:

1-3. اهتمام كُتّاب السيرة بالبحث القرآني

يعتبر غوستاف فايل أول شخصية من هذه المجموعة، نُشرت له في هذا المجال عملان شهيران:

سيرة النبي محمد (1843م) وإضاءات نقدية-تاريخية حول القرآن (بيلفيلد، 1842) (بل، 2012). كما برز باحثان غربيان آخران هما ألويس زرينغر وويليام موير، اللذان قاما بأبحاث موسعة للكشف عن مصادر ونصوص أقدم وأكثر موثوقية حول السيرة النبوية، وقضيا سنوات طويلة في الهند للحصول على تلك المصادر. وقد نشر زرينغر أول رسائله عن تاريخ السيرة، مستندا على هذه المصادر المكتشفة حديثا، بالإنجليزية في الله أباد سنة 1851، قبل أن يستبدلها لاحقًا بعمل موسوعي من ثلاث مجلدات بالألمانية بعنوان حياة وتعاليم النبي محمد ﷺ، صدر في برلين عام 1861. خصّص في مقدمة المجلد الثالث نحو 36 صفحة للقرآن الكريم، تناول فيها موضوعات مثل الفرق بين السور المكية والمدنية، وجمع القرآن وتحريره (بل، 2012).

أما موير، فقد حدد في أبحاثه تاريخ نزول السور بصورة أكثر شمولية وتفصيلاً، ونشر نتائجه في رسالة حول المصادر والنصوص الخاصة بكتابة سيرة النبي ﷺ، مرفقة بملحق عن سيرته، ثم أعاد عرض هذه القضايا نفسها بتفصيل أكبر في كتابه الموسوم بتأليف القرآن وتعليمه والشهادة له، الذي نشره في لندن عام 1878 (بل، 2012).

3-2. تزايد الاهتمام بالدراسات القرآنية في أوروبا

شهد القرن التاسع عشر تناميًا ملحوظًا في الاهتمام الأوروبي بالدراسات القرآنية، ومن أمثلته مبادرة الأكاديمية الفرنسية للثقافة والآداب سنة 1857 بمنح جائزة لأفضل دراسة في موضوع التاريخ النقدي لنص القرآن (بل، 2012). اشتطت المسابقة أن تتناول الدراسة التقسيم الأولي للقرآن وخصائص أجزائه المختلفة، وتحديد المراحل المرتبطة بحياة النبي ﷺ، مع الاستفادة من أعمال المؤرخين والمفسرين العرب. وكان الغرض توضيح التغيرات التي طرأت على النص القرآني منذ تلاوات النبي ﷺ حتى جمعه النهائي في المصحف، والبحث في النسخ المختلفة المتبقية بعد الجمع النهائي، بالرجوع إلى أقدم المخطوطات.

وقد جذبت هذه المبادرة انتباه ثلاثة باحثين: ألويس زرينغر، والإيطالي ميشيل أماري، والألماني الشاب تيودور نولدكه، الذي نشر سنة 1856 دراسة مطوّلة باللاتينية عن أصل القرآن وجمعه وتحريره، وفاز بها بالجائزة، ثم أصدر النسخة الألمانية الموسّعة منها في غوتنغن سنة 1860 بعنوان تاريخ القرآن، الذي أصبح مرجعا أساسيا لمعظم البحوث القرآنية الأوروبية (كريمينا، 2005).

ومن الأمثلة الأخرى هارتفيغ هيرشفلد، الذي نشر في لندن سنة 1902 كتاب أبحاث جديدة في مجال جمع القرآن وتحريره وتفسيره، بعد أن ألف عدة أعمال عن القرآن. كما كتب هوبرت غريم -كاتب السيرة الاشتراكي- سيرة للنبي ﷺ، اتخذت منحى بحثيا مستقلا، متشابكا مع تاريخ جمع القرآن وتحريره وتحديد زمن النزول وترتيب السور (بل، 2012).

3-3. الحروف المقطّعة

شكّل معنى الحروف المقطّعة موضوعاً أثار اهتمام العديد من الباحثين خلال القرن العشرين. وقد تناوله نولدكه لأول مرة في تاريخ القرآن. ثمّ طُرحت بعده فرضيات متعددة، بدأها «لوث» وتلتها مقالات مفصلة لكل من «باور» و«غوسنس»، وقبل ذلك أضاف هيرشفلد، ولاحقا جونز وسيل وبيلامي، مواد جديدة لهذا النقاش (شولر، 2008).

3-4. اللغة الأصلية للقرآن

تناول المستشرقون في القرن العشرين مسألة اللغة التي كُتب بها القرآن، واللغة التي كان النبي ﷺ يتحدث بها (شولر، 2008). وقد اشتهر هذا الطرح بعمل «فالرس» المعنون اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة في العربية القديمة. وتقوم نظريته على أن القرآن أُوحى به أولاً بالعربية المنطوقة دون علامات إعراب في أواخر الجمل، وأن النص الحالي نتاج عمل لغوي لاحق فصل التعبير القرآني عن تأثيرات اللهجات العربية، ونسّقه وفق القواعد العربية التقليدية. وقد تبنّى هذه الفكرة باحثون مثل «كالي» و«لولنغ»، بينما اعترض عليها آخرون مثل «غير»، «نولدكه» و«شوالي».

يعتبر الرأي الشائع بين المستشرقين في هذا الصدد هو أن اللغة الأصلية للقرآن تكاد تطابق اللهجة المستخدمة في الحوارات داخل القبيلة والشعر الجاهلي، مع بقاء آثار من لهجة مكة في رسم المصحف. في النصف الأول من القرن العشرين ظهر مجال جديد في دراسة اللغة الأصلية للقرآن، وهو دراسة المصطلحات القرآنية. بدأت هذه الأبحاث مع معجم عربي-إنجليزي للمصطلحات القرآنية الذي وضعه «بنريس»، وتحليل «توري» للمصطلحات التجارية في القرآن. ثم تحوّل الاهتمام نحو الكشف عن الأصول الاشتقاقية للكلمات المفتاحية في القرآن، وصلتها باستخدامها في الديانات التوحيدية السابقة. ومن أبرز الأعمال هنا: كتاب «هورويتز» أبحاث قرآنية، و«مينغانا» التأثير السرياني، و«أرنس» أبحاث

قرآنية، و«جيفري» كلمات في القرآن. واتجه البحث أيضا إلى تتبع الجذور المحتملة في الاستعمالات اليهودية أو المسيحية أو اليهودية-المسيحية. وقد خلّفت هذه الدراسات إرثا طويل الأمد، إذ أمدّت الدرس القرآني بالأدلة على الروابط الفعلية بين الديانات التوحيدية، وأصبح معظم البحث الأكاديمي يدور حول الترابط بين هذه الديانات وكتبتها المقدسة.

3-5. تأريخ الآيات والسور القرآنية

يُعدّ تحديد تاريخ نزول الآيات والسور القرآنية -وفق ترتيب النزول- أبرز ميادين البحث القرآني الغربي في القرن التاسع عشر. وقد واصل المستشرقون هذا البحث في القرن العشرين، لكن أغلبهم اعتمد على مناهج القرن التاسع عشر.

رغم أن الباحثين المسلمين قدّموا جهودًا مهمة في تأريخ الآيات والسور وفق ترتيب النزول، مستندين إلى منهج ثابت يقوم على الأحاديث الصحيحة ومراعاة أسلوب الآيات وسياقها الزمني، فإن المستشرقين حاولوا، كما في غيره من مجالات البحث الإسلامي والقرآني، أن يبتكروا مناهج جديدة، متجاهلين ما سبقهم من جهود إسلامية في هذا الميدان. ويُفسّر ذلك باعتقادهم أن القرآن الكريم لم يُجمع ويُكتب في عهد النبي ﷺ، وأن هذا العمل أنجز لاحقًا باجتهاد الصحابة؛ وبالتالي لا يرون بأسًا في تغيير ترتيب الآيات والسور وتقديم ترتيب زمني جديد.

وقد تناولوا مسألة التأريخ الجديد استنادًا إلى ترتيب النزول، لكنهم لم يحققوا نجاحًا كبيرًا نظرًا لقصور مناهجهم، إذ اعتمد معظمهم على ربط التأريخ بسيرة النبي ﷺ، أو بنبرة وأسلوب العبارات القرآنية، أو بالاستشهاد بأحاديث ضعيفة (رضوان، 1992؛ إسكندرلو، 2013).

يعتبر أول باحث غربي عمل في هذا المجال هو الألماني غوستاف فايل، الذي قدّم في كتابيه مقدمة نقدية تاريخية ومحمد النبي (يوبزن، 2002) نظامًا زمنيًا ذا أربع مراحل: ثلاث مكية ومرحلة مدنية واحدة، اعتمادًا على موضوعات السور (مثل تشابه المحتويات والمصطلحات)، وعلى العناصر اللغوية والشكلية في نص القرآن (شولر، 2008). وقد أصبح في عام 1845 أستاذًا مساعدًا في اللغات الشرقية بجامعة هايدلبرغ، ثم أستاذًا عام 1861 (نوشابادي، 2017). وقد خصّص نحو أربعين صفحة من رسالته القصيرة للقرآن، عارضًا اختلاف المسلمين حول الآيات المدنية والمكية، ليبني نظامًا زمنيًا جديدًا، وبذلك كان أول من أعاد تقييم التصنيف التقليدي، فقسّم المكي إلى ثلاث مراحل، وهو ما

فسّره وأكّده لاحقاً نولدكه (شولر، 2008).

أما تيودور نولدكه، المستشرق الألماني، فقد عرض في كتابه الشهير تاريخ القرآن نظام تصنيف جديد للصور (أربع مراحل: ثلاث مكية وواحدة مدنية) استناداً إلى منهجين: خارجي يشمل الأحاديث وكتب أسباب النزول، وداخلي يشمل الأسلوب والسمات اللفظية والتشريعات وموقف النبي ﷺ من اليهود والنصارى والمشرّكين. وقد قسّم المكي إلى ثلاث مراحل (بل، 2012). ويتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء كبرى تقارب تسعمئة صفحة: الأول عن الوحي، والثاني عن جمع القرآن، والثالث عن القراءات والخط القرآني (نوشابادي، 2017).

أما الطبعة الثانية، التي صدرت في العقد الأول من القرن العشرين، فأضيفت إليها أعمال لثلاثة باحثين آخرين. وقد نشر تلميذه فريدريش شوالي الجزء الثاني في مجلد مستقل، بينما أصدر بيرغشتراسر وبريتسل الجزء الثالث بشكل منفصل، مع عرض نظام المراحل الأربع في الجزء الأول (شولر، 2008).

أما ويليام موير، المستشرق والمبشّر الإنجليزي، فقد أقام في الهند بين 1837 و1876، وتعلم العربية هناك، وكان متحيزاً للمسيحية (إسكندرلو، 2013). في كتابه حياة محمد وكتابه القرآن ونشأته وتعاليمه، قسّم السور المكية إلى خمس مراحل (بل، 2012).

وجاءت جهود غريم في كتابه محمد لترتيب السور بناء على تطور القضايا الدينية مثل التوحيد والبعث، فقسّم المكي إلى ثلاث مراحل كما فعل نولدكه، لكن ترتيبه اختلف عنه قليلاً (بل، 2012). أما ريتشارد بل، المستعرب الأسكتلندي، فقد قدّم في ترجمته الإنجليزية للقرآن (1937-1939) ترتيباً جديداً للسور، حيث اتبع الترتيب التقليدي للصور، لكنه داخل السور أعاد ترتيب الآيات وفق مصدر كل آية (بوزن، 2002). وقد بنى ترتيبه على نظرية المراحل الثلاث في تأليف القرآن:

1. مرحلة البدء: حيث البقايا الوحيدة هي مقاطع وعظية وحوافر لعبادة الله.
 2. مرحلة القرآن: وتشمل أواخر النشاط المكي وبدايات العهد المدني، حيث نُقلت الوحي إلى نص عربي.
 3. مرحلة الكتاب: تبدأ بنهاية السنة الثانية للهجرة، حيث قدم النبي ﷺ الكتاب كوشي مستقل.
- ويرى هارتوموت أن «أحدًا من علماء القرآن لم يستخرج نظرية للتماسك الداخلي للصور كما

فعل بل» (بوبزن، 2002). أما ريجيس بلاشير، المستعرب الفرنسي، فقد اعتمد في ترجمته الفرنسية (1947-1949) على ترتيب نولده مع فروق طفيفة (بل، 2012).

وتعاني جهود المستشرقين في تأريخ نزول القرآن مشكلات عدة: عدم الثقة بالأحاديث الصحيحة والسيرة النبوية (كما أشار غريم)، وقلة الإمام الكامل باللغة العربية (كما عند هيرشفلد)، وعدم فهم الغايات التربوية للوحي، والاعتماد على أقوال ضعيفة لبعض العلماء المسلمين (رضوان، 1992).

4- الدراسات القرآنية في النصف الثاني من المئة والخمسين عامًا الأخيرة

1-4. نشر أبرز الأعمال القرآنية المؤثرة في هذه الفترة

أدى نشر ثلاثة أعمال عامة ومؤثرة في هذه المرحلة، التي تناولت ظاهرة القرآن الكريم بوجه عام، إلى ترسيخ البحث القرآني الحديث في صورة مجموعة متنامية من المناهج والرؤى والمقاربات الجديدة. وهذه الأعمال الثلاثة هي:

1. مقدمة بلاشير في طبعته الأولى لترجمته (1947)، والتي نُشرت بشكل مستقل عام 1959.
2. القرآن كنص مقدس (1952) لأرثر جفري.
3. مدخل إلى القرآن (1952) لريتشارد بل، وقد نُقح وأعيد تحريره على يد مونتغمري وات عام 1970 (شولر، 2008).

وتتميز هذه الأعمال بميزتين رئيسيتين:

1. أنها دراسات موسوعية مفصلة، تحتوي على أحدث المعلومات من جوانب متعددة، وخلاصات متنوعة لنتائج البحث القرآني منذ العقود الأولى للقرن العشرين حتى وقتها.
2. أنها قدمت جوهر تاريخ القرآن لنولده لغير الناطقين بالألمانية.
3. تحولت هذه الأعمال مع تاريخ القرآن، إلى مراجع أساسية ونصوص معيارية لكل باحث في القرآن.

2-4. دراسات التفسير

تعتبر دراسة التفسير من الموضوعات الأخرى المرتبطة بالقرآن في هذه المرحلة التي تناولها الغربيون بالبحث. وبطبيعة الحال، فإن بحث التفسير وتحليله أمر شائع مألوف بين المسلمين، الذين يركّزون في الغالب على كتابة التفاسير. أما الغربيون، فلم يكن هدفهم إنتاج تفسير كامل، إذ إن جمهورهم الرئيس هو المجتمع الغربي، ومجال تركيزهم ينحصر في ما يخدم أغراضهم البحثية المتعلقة بصحة النص القرآني أو تاريخ القرآن والعرب.

ولهذا السبب، لم يظهر لديهم دافع حقيقي لتأليف تفسير متكامل، بل انصبّ اهتمامهم على ما يمكن تسميته «التفسير البحثي» وليس «التفسير التدويني». وقد انحصرت محاور الدراسات التفسيرية الغربية في: موضوع التفسير، نشأة التفسير، تطوره، أنواعه، وأسبابه (كرمينيا، 2011). أي أنهم سعوا لمعرفة العوامل المختلفة التي أسهمت في بروز البذور الأولى للتفسير، وكيف تطور لاحقا بأساليب مختلفة، ولماذا قدّم المفسرون في القرنين الثاني والثالث الهجريين تفسيراً موسعاً لآية معينة ولم يعلّقوا كثيراً على غيرها.

محاور البحث التفسيري عند المستشرقين:

1. تحقيق وتصحيح بعض كتب التفسير: نال هذا المجال اهتماماً أكبر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أبرز الأمثلة: بحث المستشرق الألماني «فريتاج» (ت. 1886) في تفسير أسرار التأويل وأنوار التنزيل، والذي نُشر في لايبزيغ عام 1845، وكذلك عمل المستشرق الإنجليزي «ويليام ناسوليس» (ت. 1889) على تفسير الكشاف (حديدي، 2012).
 2. مناهج المفسرين والاتجاهات التفسيرية: بدأ هذا المحور مطلع القرن العشرين وتطور في نصفه الثاني. من الأمثلة: كتاب مباحث جديدة في ترتيب القرآن وتفسيره لهرشفلد (لندن، 1902)، وكتاب وهب بن منبه والتراث اليهودي-المسيحي في اليمن للمستشرق الفرنسي كليمان هوار (باريس، 1904) (هرماس، 2010)، وكتاب «غولدزهر» الاتجاهات التفسيرية عند المسلمين (1921)، ومقال «هارتمان» تفسير القرآن في مجلة الدراسات الشرقية (1924).
- وفي النصف الثاني من القرن العشرين، ومع نشر كتاب «دراسات قرآنية» جون واسبرو، الذي اعتمد على التحليل النصي القديم، ظهرت موجة من الأبحاث التي تبنت منهجه. فقد درس وانسبرو

أعمال التفسير السابقة للطبري، مثل تفسير مقاتل بن سليمان، وفضائل القرآن لأبي عبيدة القاسم بن سلام، وتفسير عبد الرزاق، وشبهات القرآن للكسائي (ربيع، 2006).
وبعده، تبع كثير من الباحثين الغربيين منهجه في تحليل النصوص التفسيرية، مثل: أندرو ريبين في تحليله للنصوص المنسوبة إلى ابن عباس (1981، 1983)، ونورمان كالدور في مقال تفسير الطبري مع ابن كثير، وكريستوف فريك في مراجعة تفسير بهاء الله كتاب الإيقان (1995)، وكلود غيليو في دراسته لتفسير الطبري (1990) (ربيع، 2004).

3-4. الفهارس والمعاجم القرآنية

في هذا المجال من الدراسات القرآنية الغربية، يمكن الإشارة إلى ثلاثة أنواع من الأعمال:
أ. الفهارس اللفظية (قائمة كلمات القرآن أو مواضع نزول الآيات) (خرمشاهي، 1994).
أول فهرس مرتب هجائياً لكلمات القرآن نُشر في لايبزيغ سنة 1839 على يد المستشرق الألماني غوستاف فلوغل بعنوان الفرقان حول القرآن. واعتمد محمد فؤاد عبد الباقي على عمل فلوغل في إعداد معجمه المفهرس، وهو ما يبرز ببطء وضعف الجهود الإسلامية الرسمية في هذا الميدان. ورغم وجود ستة كتب معاجم قرآنية أعدها المسلمون قبل فلوغل (كما ذكر محسن بيدار)، فإنها لم تلق انتشاراً واسعاً. وبعد فلوغل، أعد العلماء المسلمون العديد من المعاجم، منها مفتاح كنوز القرآن وغيرها (زمانى، 2006).
ب. الفهارس الموضوعية (قائمة المحتويات أو كشف الموضوعات أو وصف الآيات).
أول معجم موضوعي في الغرب وضعه المستشرق الفرنسي جول لابوم (ت. 1876): إذ قسّم القرآن إلى 18 باباً تشمل 350 موضوعاً (خرمشاهي، 1994). وقد ترجم فؤاد عبد الباقي الكتاب إلى العربية بعنوان تفصيل آيات القرآن الكريم، كما تُرجم إلى الفارسية بعنوان كشف المطالب لمحمد حسن خان صني الدولة (ت. 1313هـ)، وبترجمة كيكافوس ملك منصور سنة 1344هـ (زمانى، 2006).
ج. فهارس المخطوطات القرآنية: وفيها تُعرض المخطوطات والمجاميع القرآنية. ومن أمثلتها: فهرسة آرثر جون آربري لمجموعة مصاحف تعد من أندر وأقدم النسخ في أوروبا، وأقدمها نسخة كاملة كتبها ابن البواب سنة 391هـ (خرمشاهي، 1994). كما نشر مارتين لينغز ألبومات مشروحة لمجموعات مهمة من المصاحف المحفوظة في مكتبة المتحف البريطاني (خرمشاهي، 1994).

4-4. شرح وتصحيح بعض المعاجم الإسلامية

من الأمثلة: القاموس المحيط الذي ألفه العلامة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (729-817هـ)، أحد أقدم وأشهر وأوثق كتب اللغة العربية. وقد أورد الفيروزآبادي فيه عددا كبيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وقد وضع بعض القساوسة المسيحيين خطة لتحقيقه وإتمامه، وتولى القس «بطرس البستاني» (مولود 1819م) هذه المهمة، وبعد إدخال التعديلات اللازمة، نشره سنة 1870 باسم محيط المحيط، وأهداه إلى السلطان العثماني وحصل على جائزة مقابل ذلك (زمانى، 2006).

5. التحليل

رغم الحماسة التي أظهرها المستشرقون للدراسات العلمية، فإن دراساتهم الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين امتزجت بنوع من التشاؤم المفرط. والواقع أن هذا التشاؤم كان امتداداً للمواقف السلبية التي تبناها أسلافهم تجاه المصادر الإسلامية، لكنه أصبح أكثر حدة.

ويتضح ذلك في أعمال «غولدزهر» (1850-1921)، الذي اتخذ موقفاً مختلفاً عن نولده فيما يتعلق بأصالة القرآن، وكذلك في أعمال وآراء «شاخ» (1902-1962) و«مينغانا» (1881-1937) بالمقارنة مع المستشرقين السابقين (باكاشي، 2003). كان هذان الأخيران يشكّان بجديّة في أصالة النبي ﷺ نفسه وسنته، لكن مينغانا كان يرى أن القرآن لا يمكن فهمه دون فهم الدور الذي لعبته اللغة السريانية فيه (رينولدز، 2004). وقد حدّد حتى نسبة الكلمات الدخيلة في القرآن في أعماله (مينغانا، 2002)، غير أن أفكاره أُهملت إلى حد كبير (رينولدز، 2004).

وفي عام 1950، بلغ «شاخ» ذروة الشك بكتابه أصول الفقه الإسلامي، حيث طعن في صحة أي حديث في العالم الإسلامي. وبعد شاخ، تبنى باحثون مثل «وانسبرو» (1928-2002) هذا النهج (وانسبرو، 1977). وتُعد أعمال وانسبرو خطوة أساسية في البحث عن جذور الإسلام، إذ تناول في كتابيه المهمين الدراسات القرآنية (1977) والبيئة المذهبية (1978) هذه القضية بمنهج لغوي-تاريخي. وقد شكك وانسبرو كليا في الروايات الإسلامية التقليدية - التي كان معظم المستشرقين يتقبلونها - ورأى أن القرآن نص كُتب في بيئة مذهبية يهودية-مسيحية في القرن الثالث الهجري، وأنه ليس من النبي ﷺ، بل من صنع المسلمين العرب الشماليين.

أما تلاميذ وانسبرو، مثل ريبين وكالدرو وهوغتون، فقد تبنا آراءه في هذا المجال (غوغير، 2001). في المقابل، رأى «جون بورتون» - أحد تلاميذه - أن القرآن أخذ شكله في زمن النبي ﷺ، ورفض تمامًا فكرة جمع القرآن في عهد الخلفاء. وأكد أن «المحو» كان السبب الأهم لعدم جمع القرآن في حياة الرسول ﷺ.

6. الخاتمة

يمكن استخلاص عدة نتائج من البحث الحالي بخصوص موضوعات ومجالات الدراسات القرآنية في الغرب:

1. إن موضوعات ومجالات البحث القرآني لدى المستشرقين خلال المئة والخمسين عامًا الأخيرة، مثل: التنوع والتطور اللافت في الموضوعات المتعلقة بالقضايا الداخلية والخارجية للنص القرآني - كعلوم القرآن، وتعاليمه - تمثل بداية الدراسات الأكاديمية وما بعد الحداثية للقرآن الكريم، ومحاولة تحديد موقع مركزي لميدان الدراسات القرآنية ضمن الدراسات الإسلامية عند المستشرقين. ورغم هذا التنوع، فإن نتائج البحث لا تكشف عن تطور جوهري، إذ ما تزال معظم الدراسات القرآنية الغربية تعيد إنتاج نتائج قديمة ومكررة.
2. يمكن تقسيم الأعمال المؤلفة عن القرآن في هذه الفترة إلى أربع فئات:
 - أ. الأعمال التي تتناول نشأة جمع القرآن وتاريخه بوجه عام، وتحلل بنيته وأسلوبه.
 - ب. الأعمال التي كتبها مسيحيون بدوافع مسيحية.
 - ج. الأعمال التي تدرس التفاسير الإسلامية للقرآن.
 - د. الأعمال التي تبحث في تفسير موضوع أو آية معينة بمقاربات مختلفة.
3. تُعدّ موضوعات مثل: تحقيق وتصحيح بعض المعاجم الإسلامية، والنزعة التشاؤمية في الدراسات القرآنية منذ القرن العشرين، والفهارس والمعاجم القرآنية، والدراسات التفسيرية، ونشر أبرز الأعمال القرآنية المؤثرة، وتأريخ الآيات والسور، واللغة الأصلية للقرآن، والحروف المقطعة، واهتمام كتاب السيرة بالبحث القرآني - من أهم المحاور التي تناولها المستشرقون في الدراسات القرآنية خلال المئة والخمسين عامًا الأخيرة.

References:

- Bell, R. (2012). *An introduction to the history of the Qur'an (Revision and rewriting of Montgomery Watt)* (B. Khurramshāhī, Trans.). Center for the Translation of the Holy Qur'an.
- Bobzin, H. (2002). Translation of the Quran. In *Encyclopedia of the Quran* (Vol. 5, pp. 340-358). Brill.
- Iskandārī, M. J. (2013). Criticism of Quran dating according to Muir's narration. *Research and Field*, No. 19 and 20.
- Gokkir. B. (2001). Origin, organization and influences on the Qur'an. In O. Leaman (Ed.). *The Quran: An Encyclopedia*. Routledge.
- Hadidi, A. M. (2012). Quranic studies in Germany (Motives and achievements) (S. Zafar-nizadeh, Trans.). *Andishe Sadeq*.
- Hermas, 'A. (2010). Knowledge of Tafsir in the writings of the Orientalists (A. Rad, Trans.). *Aineh Harush* No. 104.
- Karīmīniyā, M. (2006). History of the Qur'an (Nöldeke-Shwally), the history of compiling and criticizing its Arabic translation. *Research Journal of the Qur'an and Hadith*.
- Id. (2011). Exegetical studies of the Holy Quran in the new era of the Arab world and the West. In *Proceedings of the Second Meeting of the Research Center for Written Heritage*. Tehran.
- Khurramshāhī, B. (1994). *Quran studies*. Mashreq Cultural Publishing Center. (In Persian)
- Mingana, A. (2002). Syriac influence on the style of the Koran. *Bulletin of the John Rylands Library*, 11(1), 77-98. <https://doi.org/10.7227/BJRL.11.1.5>
- Nūshābādī, H. K. (2017). *Translation and criticism of the entry of academic study of the Quran in the post-enlightenment era* [Master's thesis of Quranic Sciences]. (In Persian)
- Pākatchī, A. (2003). Critique of previous orientalist perspectives by recent orientalists. *The Quarterly Journal of Islamic Law Research*, 5(1), 8-21.
- Reynolds. G. S. (2004). A reflection on two Qurānic words (Iblis and Jūdi) with attention

to the theories of A. Mingana. *Journal of the American Oriental Society*, 124(4), 675-689.

<https://doi.org/10.2307/4132112>

Ripin, A. (2006). *The current status of Qur'anic interpretation studies* (M. Karīmīniyā, Trans.). Islamic Culture and Communication Organization.

Id. (2004). Methodological points about the fourth chapter of the Qur'anic Studies book (M. Karīmīniyā, Trans.). *Research on the Sciences of the Qur'an and Hadith*, 1.

Rizwan, U. (1992). *The opinions of orientalists about the Holy Qur'an and its interpretation* (Vol. 1). Dar Tayyaba. (In Arabic)

Scholler, M. (2008). Post-Enlightenment academic study of the Quran. In *Encyclopedia of the Quran* (Vol. 4, p. 188), Brill.

Wansbrough, J. (1977). *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation* (Vol. 194). (A. Rippin, Trans.). Oxford University press.

Zamani, M. H. (2006). *Orientalists and Quran*. Bostan Kitab. (In Persian)



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-9-27

تاريخ القبول: 2025-12-1

ديانتي

جون رولز

ترجمة:

محمد الأشهب⁽¹⁾mohamlachhab@gmail.com

الملخص:

يُقدم جون رولز في هذه المقالة شذرات من سيرته الذاتية في تقاطعها مع شق من مشروعه في الفلسفة السياسية. تدور هذه الشذرات حول بعض الأحداث التي عاشها وعاصرها مثل مشاركته مع الجيش الأمريكي على الجبهة اليابانية خلال الحرب العالمية الثانية، والمحرقه اليهودية (الهولوكوست). وقد كان لهذه الأحداث بالإضافة إلى قراءاته وتكوينه الأكاديمي في قسم الفلسفة بجامعة برنستون دورًا حاسمًا في فقدانه لإيمانه التقليدي بعدما عجز هذا الأخير عن حمايته من شكوكه العميقة حول معنى الشر والعدالة والتسامح. بينما يتفاعل القسم الآخر من المقالة مع مشروعه في الليبرالية السياسية، الذي دافع فيه عن تعددية المذاهب الشاملة المعقولة، من حيث حقها في الوجود داخل الديمقراطيات الليبرالية الدستورية، وحقها في الإسهام في قضايا العقل العمومي. كما يطرح في نهاية المقالة بعض العناوين الإشكالية التي تنتمي إلى دائرة إبستمولوجيا وفلسفة الدين.

الكلمات المفتاحية:

حرية الضمير، الليبرالية السياسية، التسامح، العقل العمومي، الأديان المعقولة.

(1) باحث في الفلسفة السياسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية، جامعة الحسن الثاني، المغرب.

للاقتباس: رولز، جون، ديانتي، ترجمة: محمد الأشهب، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 246-257.

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

OPEN ACCESS

Received: 2025-9-27

Accepted: 2025-12-1



On My Religion

John Rawls

Translated by: Mohamed Lachhab⁽²⁾mohamlachhab@gmail.com

Abstract:

This article intertwines fragments of John Rawls's autobiography with elements of his philosophical project, focusing on formative experiences such as his service on the Japanese front during World War II and his confrontation with the reality of the Holocaust. These events, together with his philosophical training at Princeton, profoundly shaped his intellectual trajectory, leading to the abandonment of his traditional faith as he grappled with questions of evil, justice, and tolerance. The discussion then shifts to his political liberalism, where Rawls defended the legitimacy of diverse comprehensive doctrines within constitutional democracies and their right to participate in public reason. The article concludes by raising further epistemological and theological questions, situating Rawls's personal reflections alongside his broader philosophical commitment to pluralism and the moral foundations of liberal democracy.

Keywords:

Freedom of Conscience, Political Liberalism, Tolerance, Common Sense, Reasonable Religions.

(2) Researcher in Political Philosophy, Faculty of Letters and Human Sciences, Mohammedia, Hassan II University, Morocco.

Cite this article as: Rawls, John, "On My Religion," translated by Mohammed Al-Ashhab, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 228-239.

© 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

تُنسب جمهرة من الباحثين المعاصرين في الفلسفة السياسية إلى الفيلسوف الأمريكي جون رولز (1921-2002) فضل نقل هذا الحقل الفلسفي من أطراف الأكاديمية الفلسفية إلى مركزها. وهو الفضل الذي يبدو أكثر جلاء في السياق الأنكلوساكسوني، الذي اشتهر لعقود من القرن العشرين بهيمنة الفلسفة التحليلية التي كان مدارها الأساس حول القضايا اللغوية والمنطقية. كما يُرجع الدارسون إلى كتابه المؤسس نظرية في العدالة فضل بعث النظرية التعاقدية من مرقدها بصيغة جديدة، بعد سيطرة وضعية postivism لأكثر من قرن على مباحث السياسة والأخلاق والقانون. وقد اعتُبر عن حق أول من نقد بعمق وشمولية الفلسفة النفعية، وقدم مشروعاً بديلاً أُدرج تحت مسمى الليبرالية المساواتية.

في علاقة رولز بالدين سيلاحظ القارئ لمنه أنه يخص حرية الضمير بعناية واهتمام خاصين في مشروعه، ولعل من مؤشرات هذه المكانة:

- حضور هذه الحرية ضمن قائمة الحريات الأساسية التي لا يمكن لأي مصلحة اقتصادية أن تبرر التضحية بها من طرف مجتمع الديمقراطية الليبرالية الدستورية.
- ومن زاوية أنَّ احترام الأفراد وتقديرهم لذواتهم يستلزم تمتعهم بالحق في اختيار ما يناسبهم من تصورات للخير بعيداً عن قمع السلطة السياسية ودكتاتورية الأغلبية، وفي إطار مبادئ العدالة.
- ومن جهة تأكيده على الدور التاريخي الهام للحروب الدينية والإصلاح الديني في ظهور الليبرالية. سيتساءل جون رولز في الليبرالية السياسية عما إذا كان في مقدور الديمقراطية الليبرالية الدستورية التي تنظم مجتمعاتها في تصوره الخير، أن تكون مستقرة ليس فقط باعتبارها تسوية مؤقتة، بل انطلاقاً من التزام أخلاقي راسخ؟

يعتبر رولز أنَّ الاختلافات حول الدين والحياة الطيبة اختلافات قوية، ومن غير المعقول الاعتقاد بأنها نتيجة أخطاء من النوع الذي يمكن تبديده بالحجج العقلانية. ومن ثم سيكون وصم التعددية المعقولة بالكارثة بمثابة وصم لممارسة العقل في ظل ظروف الحرية بالوصم نفسه. إنَّ العقلاء، الذين يستخدمون قدراتهم العقلية قدر استطاعتهم في ظل ظروف الحرية، يتخذون مواقف مختلفة فيما يتعلق بهذه المسائل. وعلى ضوء واقع التعددية والاعتراف بأعباء الحكم يتوقع رولز أن المواطن المتحلي بخاصية المعقولة لن يسعى إلى فرض عقيدته الشاملة من خلال القانون. لذلك سيقترح رولز في الليبرالية السياسية أن تُبنى هذه القيم في سياق سياسي، بوصفها أجزاء من تصور سياسي «مستقل»

يحمل، بلا شك، مضموناً أخلاقياً عميقاً، ولكنه لا يعتمد في محتواه أو تبريره على عقائد ميتافيزيقية أو إبستيمولوجية أو دينية لا يُمكن أن تكون محط تقاسم بين المواطنين. وقد جادل رولز متفائلاً بأنَّ الاتجاهات السائدة داخل الأديان والمذاهب الرئيسية (الكاثوليكية بعد مجمع الفاتيكان الثاني، والبروتستانتية، واليهودية، والإسلام) تتسم بالمعقولية النظرية فضلاً عن التزامها الأخلاقي بالإنصاف والمعاملة بالمثل تجاه المواطنين ذوي المعتقدات المختلفة. إنَّها قادرة على أن تُنجز إجماعاً متقاطعاً على مبدأ أخلاقي قوامه الاحترام، يمكن تطبيقه بطرق مختلفة لاهوتياً وإبستيمولوجياً؛ وهو ما يعني في المحصلة قدرتها على دعم التصور السياسي المستقل الذي تقترحه الليبرالية السياسية لـرولز.

يحتاج رولز أنَّ أفضل جواب على مطلب مذاهب الخير المعقولة (ومن بينها الأديان) بحقها في المساهمة في قضايا العقل العمومي هو المقاربة الإدماجية لا النزعة الإقصائية، لأنَّ الأولى أكثر مرونة بالقدر الذي يسمح للمواطنين بتطوير التصور السياسي بطرق مختلفة حسب ما يتطلبه السياق، شريطة أن يفعلوا ذلك بطرق تُعزز مُثُل العقل العمومي نفسه.

تُعدُّ مقالة رولز التي نقلناها إلى اللسان العربي تحت عنوان ديانتي⁽³⁾، من أواخر ما خطت يدها، ولم ينشرها قيد حياته، ولا هو أوصى بنشرها.

تقدم هذه المقالة الموجزة لمحةً عن تجربة رولز الدينية، وتحولاتها، والعوامل والأحداث والشخصيات المساهمة في هذا التحول، وموقفه الليبرالي من الدين من جهة الدفاع عن حرية الضمير ورفض توظيف السلطة السياسية للدولة في نبذ تعددية الخير واضطهاد الضمير، ومن جهة الاعتراف بقيمة المذاهب الدينية الشاملة المعقولة في قبول وتعزيز التصور السياسي الذي اقترحه في الليبرالية السياسية من أجل مجتمع حسن التنظيم، يتمتع بالاستقرار لأسباب وجهية.

* ختاماً أتقدم بالشكر الجزيل إلى د. إلياس بوزغاية (أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله)، ود. سعيد بنتاجر (أستاذ المنطق ومناهج البحث بجامعة الحسن الثاني) على ملاحظتهما واقتراحاتهما القيمة التي ساهمت في تحسين مضامين هذه الترجمة.

(3) أنهى جون رولز كتابة هذه المقالة البيان سنة 1997، وقد عمل تلميذه طوماس ناجيل وجوشوا كوهين على نشرها بعد سبع سنوات من وفاة أستاذهما (2002) كملحق لبحثه الذي أنجزه ضمن مقررات الحصول على شهادة البكالوريوس من قسم الفلسفة بجامعة برينستون سنة 1942، وعنوانه: بحث موجز في معنى الخطيئة والإيمان، وهو من تحرير طوماس ناجيل، وتقديم جوشوا كوهين وطوماس ناجيل، وتعليق طوماس ناجيل وجوشوا كوهين وروبرت ميريهو آدمز. ضمن منشورات جامعة هارفارد، سنة 2009. تقع هذه المقالة الملحق في حوالي ثمان صفحات من 261 إلى 269.

John Rawls, A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, With «On My Religion» Edited by Thomas Nagel, Harvard University Press, 2009. p 261-269 ...pp

[النص المترجم]

النشأة الدينية وعوامل التحول الديني

إنَّ ديانتي شأن يخصني وحدي، فمراحلها المختلفة وتسلسلها لم تكن غريبة أو ذات فائدة خاصة. وُلدت في عائلة متدينة تقليدياً؛ كانت أمي أسقفية⁽⁴⁾، وأبي ميثودياً جنوبياً⁽⁵⁾، لكنهما كانا يذهبان معاً إلى الكنيسة الأسقفية في بالتيمور⁽⁶⁾. لم أشعر قط أنَّ لأحدهما تدينًا يتجاوز الطابع النمطي. وأنا أيضاً كنت متدينًا على هذا المنوال حتى آخر عامين لي في برينستون.

ثم تغيّر الأمر؛ إذ أصبحت مهتمًا بعمق باللاهوت ومذاهبه- مثل الطرق المختلفة لتصوير الثالوث، وكيف يمكن لمفهوم يبدو غامضًا إلى هذا الحد أن يعبر عن أشكال متعددة من المسيحية. حتى أنني فكرت في الالتحاق بالمعهد اللاهوتي، لكنني قررت الانتظار حتى نهاية الحرب: لم أستطع إقناع نفسي أن دوافعي كانت صادقة، كما شعرت أن عليّ الخدمة في الجيش مثلما فعل أصدقائي وزملائي. استمرت هذه المرحلة معظم سنوات الحرب، لكنها تغيّرت في العام الأخير منها تقريبًا. ومنذ ذلك الحين، لم أعد أصف نفسي بالأرثوذكسية، وهو وصف غامض بما يكفي، إذ إن آرائي لم تبقى ثابتة.

لطالما تساءلت عن سبب تغيّر معتقداتي الدينية خلال الحرب تحديدًا. بدأت مسيحيًا أسقفياً أرثوذكسيًا⁽⁷⁾، ثم تخلّيت عن ذلك تمامًا بحلول يونيو 1945. لا أدعي أنني أفهم لماذا تغيّرت معتقداتي، ولا أظن أنه يمكن استيعاب مثل هذه التحولات كليًا. يمكننا أن نسجّل ما حدث، ونروي القصص، ونطرح التخمينات، لكنها تبقى كذلك: محض تخمينات.

ثلاث حوادث راسخة في ذاكرتي: سلسلة جبال كيالي؛ وفاة ديكون؛ وسماع أخبار الهولوكوست

(4) بمعنى أنها تابعة للكنيسة الأسقفية (Episcopal Church) التي كانت تمثل بدورها امتدادا للكنيسة الأنجليكانية من جهة العقيدة والتنظيم، لكنها استقلت عنها تنظيميًا، إبان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية بيد أنها بقيت تابعة لها عقديًا، وهي عضو في الطائفة الأنجليكانية العالمية. اشتهرت الأسقفية بمناهضة العبودية وعقوبة الإعدام، وتأييد مطالب حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية، وتولية المرأة مناصب دينية، فضلًا عن دفاعها عن حقوق المثليين، بل ومباركة زواج قساوسة مثليين من داخلها. (المترجم).

(5) نسبة إلى الكنيسة الميثودية وهي طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر على يد جون ويزلي، وهي تؤمن على العكس من عقيدة الاصطفاء القدرى للكالفينية (the doctrine of predestination) بمبدأ أن الخلاص متاح للجميع، وتستمد جذورها الثيولوجية من المصلح اللاهوتي البروتستانتي الهولندي جاكوب أرمنيوس، المتوفى في بدايات القرن 17م. (المترجم).

(6) إحدى أهم مدن ولاية ميريلاند الأمريكية.

(7) أي موقف لاهوتي داخل الكنيسة الأسقفية يتمسك بالعقيدة القويمة كما كرسها التقليد «السلف»، وبهذا المعنى لا تكون الأرثوذكسية طائفة مستقلة بل هي عابرة لمذاهب وعقائد مختلفة بما فيها المذهب الأرثوذكسي المسيحي نفسه. (المترجم).

والتفكير فيه.

الحادثة الأولى وقعت في ديسمبر 1944. بعد أن أنهت السرية «ف» من الفوج 128 بالفرقة 32 معركتها للاستيلاء على سلسلة جبال مشرفة على بلدة ليمون في لوتي، بقيت في مواقعها. في أحد الأيام، جاء قس لوثري وألقى أثناء خدمته عظة قصيرة قال فيها إن الإله يوجّه رصاصنا إلى اليابانيين بينما يحمينا من رصاصهم. لا أعلم لماذا أثار ذلك غضبي، لكنّه فعل. وبّخت القس، وهو برتبة ملازم أول، على قوله ما يعرف جيّدًا أنه زيف حول العناية الإلهية. فما السبب سوى محاولته مواساة الجنود؟ لكن العقيدة المسيحية لا ينبغي أن تُستخدم لهذا الغرض، رغم أنني كنت أعلم أنها تُستخدم كذلك. الحادثة الثانية كانت وفاة ديكون في مايو 1945، على درب فيلا فيردي في لوزون. كان ديكون رجلًا رائعًا، صرت صديقًا له وشاركته الخيمة في الفوج. جاء الرقيب الأول يطلب متطوعين: أحدهما ليرافق العقيد ليتفقد مواقع اليابانيين، والآخر للتبرع بالدم لجندي مصاب. اتفقنا، وكانت النتيجة متوقفة على فصيلة الدم. بما أن فصيلتي مناسبة، ذهبت للتبرع، وذهب ديكون مع العقيد. لا بُدَّ أن اليابانيين رصدوهما، إذ انهالت 150 قذيفة هاون على موقعهما. احتميا بخندق، لكن قذيفة أصابته مباشرة فقتلًا في الحال. غمرتني كآبة عميقة، وظل المشهد يلاحقني طويلًا. لا أعلم لماذا هزني الأمر بهذا الشكل، سوى محبتي لديكون، رغم أنّ الموت كان أمرًا مألوفًا في الحرب.

أما الحادثة الثالثة، فهي أكثر من مجرد حادثة؛ إذ استمرت طويلًا. بدأت في أسينغان في أبريل، حيث كان الفوج يستريح من القتال ويستقبل تعزيزات. كنا نذهب مساءً لمشاهدة أفلام الجيش، وكانت تتخللها تقارير إخبارية من جهاز الاستخبارات العسكرية. هناك سمعت لأول مرة عن الهولوكوست، مع وصول تقارير عن اكتشاف القوات الأمريكية لمعسكرات الاعتقال. ورغم أنّ الكثير كان معروفًا من قبل، إلا أنه لم يكن متداولًا بين الجنود في الجبهة. هذه الحوادث، وخاصة الأخيرة، جعلتني أتساءل: هل الصلاة ممكنة حقًا؟ كيف يمكنني أن أدعو الإله من أجلي أو من أجل عائلتي أو بلدي، بينما لم يُنقذ ملايين اليهود من هتلر؟ عندما فسّر لنكولن⁽⁸⁾ الحرب الأهلية بأنها عقاب إلهي على خطيئة العبودية التي ارتكبتها الشمال والجنوب معًا، بدا الإله عادلاً. لكن الهولوكوست لا يمكن تفسيره بهذا الشكل، وكل محاولة لتفسيره كذلك بدت لي بشعة وشريرة. إذا كان التاريخ تعبيرًا عن إرادة الإله، فلا بُدَّ أن تتوافق إرادته مع أبسط مفاهيم العدالة التي نعرفها. وماذا يمكن أن تكون العدالة الأساسية غير

(8) أبراهام لينكون، هو الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة الأمريكية، من الحزب الجمهوري، اشتهر بالتعديل الثالث عشر للدستور الأمريكي (Thirteenth Amendment to the United States Constitution)، والذي بفضله ألغي الرق والعبودية، وبسببه اندلعت الحرب الأهلية، وقد اغتيل سنة 1865 بعد نهاية الحرب الأهلية. (المترجم).

ذلك؟ لذلك رفضت سريعاً فكرة سيادة الإرادة الإلهية، ورأيتها هي الأخرى بشعة وشريرة. في السنوات التالية، رفضت المزيد من العقائد المسيحية حتى غدت غريبة عني. كانت مشكلاتي أخلاقية دائماً، إذ إنَّ إيماني بالإله لم يتزعزع بفعل الشكوك حول وجوده. أما ما يُسمى ببراھين وجود الإله عند توما الأكويني وغيره فلم يكن ذا قيمة دينية قط. لكن المسائل الأخلاقية والعدالة كما تُطرح في العقائد المسيحية بدت لي مختلفة. صرت أرى كثيراً منها خاطئاً أخلاقياً، بل ومقززاً أحياناً: كعقيدة الخطيئة الأصلية، والجنة والنار، والخلاص بالإيمان الصحيح، والقبول الأعْمى لسلطة الكهنة. أما عقيدة القدر، وخاصة القدر المزدوج⁽⁹⁾ كما صاغه أوغسطين وكالفن، فبدت لي مرعبة إلى أبعد حدٍّ. ومع أنني وجدت آثارها عند توما الأكويني ولوثر أيضاً، إلا أنها في النهاية نتيجة منطقية لفكرة القدر نفسها. صارت هذه العقائد بالنسبة لي غير ممكنة التصديق، لا لضعف الأدلة، بل لأنها تُظهر الإله كوحش لا يحركه سوى قدرته ومجده. كما لو أن بشرًا بأئسين ومشوّهين مثلنا قادرون على تمجيد أي شيء! بدأتُ أعتقد أيضاً أن قلة من الناس يقبلون هذه العقائد حقاً أو حتى يفهمونها. بالنسبة لهم، الدين هو تقليد بحث، وهو يمنحهم السكينة والعزاء في الأوقات الصعبة.

منزلة حرية الضمير بعد التحول الديني

في سنوات ما بعد الحرب، اهتمت بتاريخ محاكم التفتيش في العصر الوسيط بقراءة أجزاء من أعمال هنري ليا⁽¹⁰⁾ Henry Charles Lea ووجهات نظر لورد أكتون Lord Acton حول فساد السلطة الدينية الذي لا يقل عما يعتري السلطة السياسية من فساد⁽¹¹⁾. بدا لي أن لعنة المسيحية الكبرى هي اضطهاد المخالفين ووصمهم بالهرطقة، منذ إيرينيوس⁽¹²⁾ وترتليان⁽¹³⁾. وهذا أمر جديد بالمقارنة مع الديانات اليونانية والرومانية التي كانت مدنية الطابع، تزرع الولاء للمدينة أو الإمبراطور، لكنها تترك للمجتمع المدني فسحة من الحرية، حيث تتعايش أديان مختلفة. أما الكنيسة، فارتبطت بالسلطة

(9) أي أن الله اصطفى بعض الأفراد للخلاص، واختار بعضهم الآخر ليحق عليه الهلاك. (المترجم)

(10) مؤرخ أمريكي (1825-1909). اهتم بدراسة العصر الوسيط الأوروبي وخاصة محاكم التفتيش الإسبانية. (المترجم)

(11) جون إميريتش إدوارد دالبرغ أكتون، سياسي ومؤرخ إنجليزي، (1834-1902)، اشتهر بمقولته: «تميل السلطة لأن تُفسد، والسلطة المطلقة تُفسد بصورة مطلقة». «Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely». (المترجم)

(12) القديس إرينيوس هو أحد أشهر آباء الكنيسة الأوائل، عاش في القرن الثاني ميلادي، ارتبط اسمه بالحرب اللاهوتية على

الهرطقة، ومن أهم أعماله: ضد الهرطقات (Adversus Haereses).

(13) من كبار اللاهوتيين في المرحلة الأبائية، عاش بين النصف الثاني من القرن الثاني ميلادي والنصف الأول من القرن الثالث

ميلادي، ومثله مثل إرينيوس اشتهر بجذله مع «الهرطقة»، من أعماله: رسالة إلى الأمميّين الوثنيين، والرد على اليهود.

السياسية لتفرض هيمنتها وتقمع الأديان الأخرى. ولأنها دين خلاص أبدي يتطلب إيمانًا حقيقيًا، رأت الكنيسة أنها تمتلك ما يسوغ قمعها للهرطقة. ومن ثم، رأيت أن إنكار الحرية الدينية وحرية الضمير شر عظيم، وجعلني ذلك أرفض ادعاء العصمة البابوية. صحيح أن الكنيسة لا تدعي العصمة إلا في مسائل الإيمان والأخلاق؛ فالمبدأ لا يُنص على أن البابا بحسبانه إنسانا معصوم⁽¹⁴⁾، بل على أن الإله سيضمن ألا يقول هذا الرجل كذبًا بوصفه البابا. لكن إذا لم تكن الحرية الدينية وحرية الضمير من صميم مسائل الإيمان والأخلاق، فما الذي يمكن أن يكون كذلك؟ صارت هذه الحريات⁽¹⁵⁾ Freedoms and Liberties ثوابت في اقتناعاتي الأخلاقية والسياسية، وأسست فيما بعد لرؤيتي للديمقراطية الدستورية القائمة على فصل الدين عن الدولة.

إلى هذا الحد، بدا لي أن المسيحية، إذا أخذت على محمل الجد، قد تترك أثرًا ضارًا في شخصية المرء⁽¹⁶⁾. فهي ديانة فردية: كل إنسان يُخلَّص أو يُدان وحده، مما يدفعنا للتركيز على خلاصنا الشخصي أكثر من أي شيء آخر. في حين أنه في الواقع، ورغم استحالة ألا نهتم بأنفسنا، على الأقل إلى حدٍّ ما -وهذا ما يجب علينا فعله- فإن روحنا الفردية وخلصها لا يُشكلان مع ذلك أهمية تُذكر بالنسبة للصورة الأوسع للحياة المتحضرة، وغالبًا ما نُدرك ذلك. وهكذا، ما مدى أهمية أن أُخلَّص مقارنةً بالمخاطرة بحياتي لاغتيال هتلر، لو أُتيحت لي الفرصة؟ ليس الأمر مُهمًا على الإطلاق. بالتأكيد، يجب

(14) أي لا عصمة له في الأمور شخصية. (المترجم)

(15) هناك من يستعمل المفهومين من جهة الترادف، لكن هناك من يقيم تمييزات بينهما حيث قد يُستعمل مفهوم Freedom بمعنى خاص في معرض الحديث عن الحرية بمعناها الجواني -مثل حرية التفكير، حرية الاعتقاد، حرية الضمير- في إشارة إلى قدرة الشخص على التحكم في عالمه الداخلي على صعيد التفكير والاعتقاد، دون شريك له في هذا التحكم من جهة خارجية، كما قد يعني بمعناه العام فعل كل ما يرغب المرء في فعله مع القدرة على الفعل وهو ما يشمل الفكر والسلوك.

أما مفهوم Liberty فيكتسب معنى سياسي وسوسيولوجي حيث تتحدد مساحة التصرف بمقدار ما تمنحه القوانين وتسمح به، أي أنها حرية أتية من الخارج مثل حرية التنظيم والتظاهر والتعبير وهنا يكون التلازم بين الحق والواجب (الحرية المسؤولة) حيث يجري تنظيم هذه الحرية -الحق- بما لا يلحق الضرر بحقوق الآخرين. إذا كان السياق ليبراليًا ديمقراطيًا كانت مساحة الحرية وضمائنها المؤسساتية أكبر، وكلما اتجهنا نحو السلطوية تقلصت هذه الحريات، إلى أن تختفي مع الأنظمة الشمولية، دون أن تختفي بالضرورة حرية التفكير وحرية الضمير اللذان ينتميان إلى العالم الجواني للإنسان إلا عندما يقتربان جوهريًا بطقوس وممارسات فردية أو جماعية علنية. في اللسان العربي يغطي مفهوم الحرية المعنيين معا. (المترجم)

(16) يذكرنا هذا الرأي بفكرة جون ستيوارت ميل في كتابه عن الحرية والفاصلة بأن التسامح الديني لا يسود إلا في المجتمعات التي لا تأخذ معتقداتها على محمل الجد، أي التي تعيش لامبالاة دينية. religious indifference. بيد أن الفرق بينهما هو فرق بين العام والخاص حيث يخص رولز المسيحية بحكمه هذا بينما يشمل حكم ج. س. ميل. الأديان عمومًا. (المترجم)

انظر:

John Stuart Mill, On Liberty, Edited by David Bromwich and George Kateb with essays by Jean Bethke Elshtain, Owen Fiss, Richard A. Posner, Jeremy Waldron, Yale University Press, 2003, p79.

على المرء أن يُخاطر، ويمكنه فعل ذلك، مع أنه، كما قال كانط، لن يكون أحد واثقًا مُسبقًا من أنه سيفعل. أذكر حالة اغتيال هتلر هذه: لقد تساءلت طويلًا: هل كنت سأمتلك الشجاعة لفعل ذلك؟ ربما لا. بدا لي خطأً فادحًا من المقاومة الألمانية أنهم تورطوا في هواجس أخلاقية ضد الاغتيال أو ضد قتل رئيس الدولة، بينما كانت جرائم هتلر أفظع من أن تسمح بمثل هذه التحفظات. كان شتاوفنبرغ⁽¹⁷⁾ محققًا في قوله إنَّ تلك المخاوف لا وزن لها أمام الشر العظيم الذي جسده هتلر، اللهم إلا إذا كانت هناك مخاوف من نوع آخر لم يرغبوا في ذكرها.

سمات الديانة المعقولة

من بين النصوص التي قرأتها، كان أكثرها تأثيرًا عليّ كتابات بودان⁽¹⁸⁾ في «الندوة السباعية»⁽¹⁹⁾. ثلاثة أمور لافتة في فكر بودان: أولها أنه ظل كاثوليكيًا مؤمنًا حتى النهاية، وطلب أن يُدفن كاثوليكيًا، وكان عضوًا بارزًا في جماعة السياسيين⁽²⁰⁾. لم يصل إلى التسامح عبر رفض دينه، مثل سبينوزا، بل رأى التسامح انعكاسًا لانسجام الطبيعة كما خلقها الإله. ومع أنه أدرك أهميته السياسية، إلا أن اقتناعه بالتسامح كان دينيًا بالدرجة الأولى⁽²¹⁾.

أما الأمر الثاني، فهو أنه رأى أن مهاجمة دين شخص ما خطأ، ما لم يقترن بتقديم بديل أفضل. في ختام «الندوة»، اتفق المتحدثون على التوقف عن محاولة دحض معتقدات بعضهم، والاكتفاء

(17) كلاوس فون شتاوفنبرغ (1907-1944) كولونيل ألماني زمن الرايخ الثالث، اشتهر بقيادته لمحاولة فاشلة لاغتيال هتلر انتهت بإعدامه. وقد أعادت هوليوود إحياء ذكرى شجاعة هذا الضابط من خلال فيلم valkyrie الصادر سنة 2008. (المترجم)

(18) جون بودان (1596-1530)، قانوني ومفكر سياسي فرنسي، من أشهر أعماله الكتب الستة للجمهورية (Les six livres de la République).

(19) Jean Bodin, Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, trans. Marion Leathers Daniels Kuntz (Princeton: Princeton University Press, 1975).

(20) جماعة من المفكرين والسياسيين والقانونيين الفرنسيين من أصول كاثوليكية وبروتستانتية، برزوا منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر ومن أبرزهم جون بودان وميشال لوبيتال والكاردينال ريشليو، دعوا إلى التسامح وسعوا إلى تحقيق السلم الأهلي بين الكاثوليك والبروتستانت، تحقيقًا للمصلحة العليا للدولة وحفاظًا على وحدتها واستقرارها. وسماوا بالسياسيين لأن دافعهم إلى المطالبة بالتسامح كان دافعًا سياسيًا بالأساس، وليس دعوة تنم عن تهمين أخلاقي ولاهوتي للتسامح والتعددية الدينية في حد ذاتها، دون أن ينفي ذلك بالضرورة وجود بواعث دينية تفاعلت مع الدواعي السياسية كما هو حال جون بودان.

لمزيد من التفاصيل يمكن العودة إلى الباب السادس من كتاب تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، لجوزيف لوكير، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009. (المترجم)

(21) هي الأطروحة نفسها التي ينتصر لها جوزيف لوكير حيث يؤرخ لتحول جون بودان من أطروحة التسامح بدافع سياسي (السلم الأهلي) مع تشوفه إلى تحقيق الوحدة الدينية باعتبارها المثال الواجب تحقيقه وهي الأطروحة الواردة في الجمهورية، إلى أطروحة تنافح عن الحرية الدينية - ما عدا الإلحاد - من زاوية لاهوتية مبدئية دون التخلي عن فائدته السياسية. جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص. 742-748. (المترجم)

ب طرحها بصدق لفهمها في أفضل صورة ممكنة. وهكذا، يصبح الحوار الودي والتبادل المتفهم جزءاً من الحياة الدينية، لا الجدل والصراع.

وأخيراً، يضع بودان حدوداً للأديان المقبولة، أبرزها أن يكون التسامح مبدأ دينياً داخلياً. ومن هنا، يمكن القول مع الليبرالية السياسية⁽²²⁾ إن أديان المتحاورين السبعة كلها معقولة⁽²³⁾، وتقبل فكرة «العقل العمومي» في المجال السياسي. وجزء من المغزى المستفاد من هذا أنه في الغالب ما لا يكون دين المرء أفضل أو أسوأ من شخصيته نفسها، والواجب دائماً افتراض فكرة المعقولة، أو ما يناظرها.

مسوغات تجاوز التسامح الكلاسيكي

لكن الإلحاد كان الرأي الوحيد الذي لم يقبله بودان. فهو لا يراه فقط إنكاراً لوجود الإله، بل أيضاً رفضاً لمبادئ الحق والعدالة⁽²⁴⁾. اعتقدَ (بودان) أن الناس لن يحترموا العدل إلا إذا خافوا العقاب الإلهي. وهكذا، كان يرى أن إنكار الإله يقود إلى عالم اجتماعي بغيض لا رادع فيه سوى المصلحة ولا حد يتجاوزها⁽²⁵⁾. غير أن هذه الفرضية، الشائعة في عصره، ليست لازمة. فإذا قلنا إنَّ القيم الأخلاقية والسياسية قائمة في «عقل الإله» لا في إرادته، فإنَّ إنكار وجود الإله يعني إنكار العقوبات الإلهية فقط، لا إنكار القيم نفسها.

علينا أن نفكر في كيفية تصور العلاقة بين عقل الإله والقيم الأخلاقية والسياسية. ربما يمكننا القول: إن عقل الإله وعقلنا متشابهان في بعض النواحي ومختلفان في نواحٍ أخرى. يختلف عقل الإله في أنَّ قدراته تفوق قدراتنا بكثير: فهو يستوعب ويرى جميع المعلومات والاستدلالات الممكنة دفعة

(22) أي الليبرالية السياسية كما يتبناها رولز.

(23) الأديان المعقولة هي جزء مما يسميه رولز بالمذاهب الشاملة المعقولة، وتتميز بقبولها للتصور السياسي للعدالة الليبرالية، وقدرتها على استبطانها وتسويغها من داخل مذهبا الشمولي، كما يعمل الأشخاص المعتنقون لهذه المذاهب المعقولة على مخاطبة مواطنين آخرين أحرار ومتساوين، يعتنقون تصورات مختلفة للخير من خلال حجج يمكنهم فهمها والقبول بها على نحو معقول. وهو ما يصطلح عليه رولز بواجب التمدن Duty of Civility الذي يفرضه العقل العمومي Public Reason. (المترجم) انظر:

John Rawls, Political Liberalism, Expanded Edition, Columbia University Press, Third Edition 2005, p 59-66 ...pp.

(24) سيدافع جون لوك (البروتستانتي) عن الموقف نفسه بعد ذلك، لكن في المقابل سيكون بيير بايل الذي تنقل بين البروتستانتية والكانتوليكية، من المفكرين الأوائل في الحقبة الحديثة (قبل كانط) الذين رفضوا إقامة تلازم ضروري وحصري بين الدين والأخلاق، داعياً إلى علاقة جديدة بينهما قوامها تبعية الدين للأخلاق حيث معيار الدين الخير هو مدى تطابق مضامينه مع القيم الإنسانية المستقلة عنه والحاكمة عليه.

(25) يستعمل رولز في متن مقالته مفهومي التكتيك والإستراتيجية، لكن ارتأينا نقلهما إلى اللسان العربي من خلال عبارة المصلحة بوصفها دافعا وحذاً، لأنها تحفظ المعنى المراد من المفهومين في السياق الأصلي الذي وردت فيه داخل المقالة، وتلاءم السياق المترجم إليه.

واحدة؛ على سبيل المثال، يدرك دفعة واحدة جميع العلاقات بين الحقائق المتعلقة بالأعداد. يعلم الإله فوراً أن نظرية فيرما⁽²⁶⁾ صحيحة، ولا يحتاج إلى عناء ابتكار رياضيات جديدة كما نفعل نحن لإثباتها. ومع ذلك، أعتقد أن عقل الإله هو نفسه عقلنا من حيث أنه يعترف بصحة الاستدلالات والحقائق نفسها التي نعتترف بصحتها وصدقها. علاوة على ذلك، يمكننا أن نفترض أن عقل الإله مُتسق مع عقلنا؛ بقدر ما نستطيع فهم قضية ما، فإن فكرة الإله عن المعقولية وفكرتنا تُعطيان الحكم نفسه. دعونا نقبل هذه الملاحظات على أنها سليمة بما يكفي. الآن، إذا أنكرنا وجود الإله، فإننا ننكر وجود عقل ذي قدرات إلهية، ولكن هل ننكر سلامة محتوى العقل؟ هناك انقسام كبير حول هذه النقطة. من جهتي، لا أرى كيف يمكن أن يتأثر محتوى العقل وصلاحيته بوجود الإله من عدمه، معتبرين الإله كائنًا ذا إرادة. لا يمكننا إنكار صحة تلك الاستدلالات أو حقيقة الحقائق المُعترف بصحتها. إنكار ذلك يفضي إلى العبث والبهذيان.

لنفترض إذن أن الاستدلال في أبسط أشكاله ثابت فيما يتعلق بمختلف أنواع الكائنات التي تمارسه. ومن ثم، فإن وجود الإله، مهما عظمّت القدرات الإلهية، لا يُحدد القواعد الأساسية للعقل. علاوة على ذلك، يعتمد محتوى أحكام العقل العملي على الحقائق الاجتماعية حول كيفية ارتباط البشر في المجتمع ببعضهم البعض. سيرتبط العقل العملي الإلهي أيضًا بهذه الحقائق، تمامًا كما يفعل عقلنا؛ وهذا صحيح حتى لو كانت هذه الحقائق نفسها نتيجة خلق الإله. فبالنظر إلى هذه الحقائق كما هي بلا شك في عالمنا الاجتماعي، فإن الأحكام الأساسية للمعقولية يجب أن تكون هي نفسها، سواءً صدرت عن عقل الإله أو عن عقلنا. هذا المحتوى الثابت للمعقولية - والذي بدونها ينهار فكرنا - لا يسمح بخلاف ذلك، مهما بدا من التقوى نسبة كل شيء إلى الإرادة الإلهية.

لهذا، أوافق بودان في أنّ الإلحاد كارثة⁽²⁷⁾، لكن اللاإلهية⁽²⁸⁾ ليست خطرًا سياسيًا، بل يمكن أن تنسجم مع الإيمان. وحتى الإلحاد يجب التسامح معه، إذ إن ما يُعاقَب عليه في الدين ليس المعتقدات، بل الأفعال.

(26) بيير دي فيرما رياضي فرنسي (1601-1665). (المترجم)

(27) أي الإلحاد الذي ينفي قيم الحق والعدالة والتعاون الصادق. (المترجم)

(28) اللاإلهي لا يؤمن بوجود إله، ولكنه، على عكس الملحد، يظل منفتحًا على فكرة وجود قوى روحية أو خارقة للطبيعة في العالم. قد يؤكد وجود قوة عليا لكنها لا ترادف الإله الشخصي كما نجده مثلًا في الديانات التوحيدية، يُنعت هذا التصور أحيانًا بالإلحاد الناعم في مقابل الإلحاد القوي الذي ينكر حتى وجود هذا النوع من القوة. (المترجم)



مراجعات الكتب Book Reviews



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2026-5-20

تاريخ القبول: 2026-6-20

مراجعة كتاب: المجلة العلمية: التأليف وسياسات المعرفة في القرن التاسع عشر

حميد العواضي⁽¹⁾Hamidalawadhi@gmail.Com

المخلص:

يتناول هذا المقال بالنقد والتحليل كتاب «المجلة العلمية: التأليف وسياسات المعرفة في القرن التاسع عشر» للمؤرخ الأمريكي أليكس تشيزر (Alex Csiszar)، وهو كتاب يعيد بناء التاريخ المؤسسي للنشر العلمي، متجاوزاً التصورات التي تنظر إلى المجلة بوصفها وسيطاً تقنياً محايداً لتداول المعرفة. ويكشف الكتاب عن الأدوار المعرفية والسياسية التي اضطلعت بها المجالات العلمية منذ القرن التاسع عشر في تنظيم الحقل العلمي، وتحديد شروط الاعتراف والشرعية، وصياغة مفاهيم التأليف، والتحكيم، وأولوية الاكتشاف، والوصول إلى المعرفة. ويسعى المقال إلى عرض الأطروحة المركزية للكتاب وتحليل مرتكزاته المنهجية، مع إبراز راهنيته في النقاشات الجارية حول النشر الأكاديمي المعاصر، ولا سيما تحكيم الأقران، والقياسات الببليومترية، ومنطق «انشر أو اندثر»، والوصول المفتوح، وعلاقة النشر بالسلطة المؤسسية. كما يناقش بعض الحدود التحليلية للعمل، وفي مقدمتها تمركزه في السياقين البريطاني والفرنسي، وضعف حضور الفئات والسياقات الهامشية، فضلاً عن تقديم ملاحظات نقدية حول الترجمة العربية ومصطلحاتها. ويخلص إلى أن الكتاب يمثل مدخلاً تاريخياً ونقدياً مهماً لإعادة التفكير في مؤسسات النشر العلمي وآليات إنتاج الشرعية والاعتراف داخل الحقل الأكاديمي.

الكلمات المفتاحية:

المجلة العلمية، التأليف والنشر، تحكيم البحوث، تاريخ العلوم، المداولات العلمية.

(1) أستاذ اللسانيات والدراسات الثقافية في جامعي بيتسبرغ وبوينت بارك، بنسلفانيا، الولايات المتحدة، استاذ سابق في جامعة صنعاء، أمريكا.

للاقتباس: العواضي، حميد، مراجعة كتاب: المجلة العلمية: التأليف وسياسات المعرفة في القرن التاسع عشر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 240-256.

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

OPEN ACCESS

Received: 2026-5-20

Accepted: 2026-6-20



The Scientific Journal: Authorship and Knowledge Politics in the Nineteenth Century: A Book Review

Hamid Al-Awadhi⁽²⁾Hamidalawadhi@gmail.Com

Abstract:

This article offers a critical reading of *The Scientific Journal: Authorship and the Politics of Knowledge in the Nineteenth Century* by the American historian Alex Csiszar, which reconstructs the institutional history of scientific publishing and challenges the view of the journal as a technically neutral vehicle for circulating knowledge. Csiszar shows that journals have played epistemic and political roles since the early nineteenth century: organizing the scientific field, setting the terms of recognition and legitimacy, and shaping ideas of authorship, refereeing, priority of discovery, and access to knowledge. The article sets out the book's central argument and examines its methodological foundations, then considers its bearing on current debates over peer review, bibliometrics, "publish or perish," open access, and the ties between publishing and institutional power. It also points to the book's analytical limits, notably its focus on Britain and France and its thin coverage of marginal categories and contexts, and comments critically on the Arabic translation's terminology. It concludes that the book is an important historical and critical starting point for rethinking how scientific publishing confers legitimacy and recognition in academia.

Keywords:

Scientific Journal, Authorship and Publication, Research Peer Review, History of Science, Scientific Debates.

(2) Professor of Linguistics and Cultural Studies at the University of Pittsburgh and Point Park University, Pennsylvania, United States, former professor at Sana'a University.

Cite this article as: Alawadhi, Hamid, "The Scientific Journal: Authorship and Knowledge Politics in the Nineteenth Century: A Book Review," *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 240-256.

© 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.

عنوان الكتاب	المجلة العلمية: التأليف وسياسات المعرفة في القرن التاسع عشر
عنوان الكتاب بلغته	<i>The Scientific Journal: Authorship and the Politics of Knowledge in the Nineteenth Century</i>
المؤلف	أليكس تشيزر (Alex Csiszar)
الترجمة	أمل عبد الرحمن مبارك، وآية أشرف المرسي
المراجع	ممدوح الشيخ
الناشر	مركز نماء للبحوث والدراسات
سنة النشر	2023
عدد الصفحات	478

تقديم: الكتاب والمؤلف

يقدم المؤرخ الأمريكي أليكس تشيزر (Alex Csiszar)، أستاذ تاريخ العلوم بجامعة هارفارد، في هذا الكتاب دراسة تاريخية معمقة ومبتكرة للمجلة العلمية، لا بوصفها وسيطاً تقنياً محايداً لنقل المعرفة، بل باعتبارها مؤسسة معرفية وسياسية أسهمت بفاعلية في تشكيل العلم الحديث وحدود شرعيته. ويندرج هذا العمل ضمن مشروع تشيزر البحثي الأوسع، الذي يركز على دراسة آليات إنتاج المعرفة العلمية وتنظيمها وتقييمها، من خلال الوسائط والمؤسسات التي تنقل هذه المعرفة وتضبط تداولها، مثل الصحافة، والمجلات العلمية، وأنظمة النشر والتحكيم.

يهتم المؤلف، على نحو خاص، بتاريخ التواصل العلمي؛ أي بالكيفية التي انتقلت بها العلوم من فضاءات النخبة المحدودة إلى الفضاء العام، وكيف أسهمت وسائط النشر في بناء ما يمكن تسميته بـ«الثقة العلمية»، وفي تحديد من يملك حق الكلام باسم العلم، ومن يُقصد من هذا الامتياز. ومن هذا المنظور، لا يتعامل تشيزر مع المجلة العلمية كأداة تقنية محايدة، بل كمؤسسة تاريخية لعبت دوراً حاسماً في إعادة تنظيم الحقل العلمي، عبر مفاهيم تأسيسية مثل: التأليف، والتحكيم، وأولوية الاكتشاف، والوصول إلى المعرفة.

ويُعد هذا الكتاب من أبرز أعمال تشيزَر وأكثرها تأثيرًا، لما يقدمه من تحليل نقدي للبُنى المؤسسية التي ما تزال تُنظَّم إنتاج المعرفة العلمية إلى اليوم. وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن الترجمة العربية للكتاب سبقت نظيرتها اليابانية (التي صدرت عام 2024)، وهو ما يمنح المكتبة العربية سبقًا في استيعاب هذا العمل المرجعي، ويعزّز من حضور اللغة العربية في النقاشات العالمية حول تاريخ العلم وسياسات النشر الأكاديمي. وهو هدف يحسن بنا دوماً استحضاره حين نقف على ترجمات عربية لمجالات غير مطروقة في العادة لأن مثل هذا المنحى يعضد كفاءة اللغة العربية في جعلها وعاءً لمختلف المعارف والتخصصات.

الأطروحة المركزية: من الشذرات إلى المؤسسة

ينطلق تشيزَر، في مقدمة الكتاب، من نقد صريح للسرديات التطورية الخطية التي تفترض أن المجلة العلمية تطورت تدريجيًا وبصورة طبيعية حتى بلغت شكلها الحديث. وعلى خلاف هذا التصور، يرسم المؤلف القرن التاسع عشر بوصفه فضاءً معرفيًا مجزأً، كانت فيه الحقائق العلمية متناثرة بين الصحف اليومية، ومحاضر الجمعيات، والتقارير، والملخصات، والمراسلات الخاصة. وفي هذا السياق، لم تكن «الحقيقة العلمية» كيانًا مكتملاً ومستقرًا، بل شذرات معرفية تتطلب وسائط تنظيمية لتثبيتها ومنحها الشرعية ولا يكتفي بوصف نشأة المجالات العلمية، بل يسعى إلى تفكيك الشروط المؤسسية والمعرفية التي جعلت منها ركيزة أساسية في تنظيم العلم الحديث، وهو ما يمهد للقراءة النقدية التي يطوّرُها الكتاب في فصوله الستة، ويمنح وهذه المراجعة إطارها التحليلي العام.

ويتمحور الكتاب حول سؤالين مترابطين يشكّلان خيطه الناظم: (1) كيف حوّل نمط النشر الدوري، أي المجلة العلمية، حمولة معرفية ورمزية تجاوزت غيره من أنماط تداول المعرفة؟ (2) كيف أصبحت الشرعية الجماهيرية للمؤسسة العلمية مرتبطة، على نحو متزايد، بالمجلات العلمية بوصفها فضاءً معتمدًا للاعتراف، والتقييم، وبناء السمعة العلمية؟ (المقدمة ص 23).

محاوَر الكتاب التحليلية

يتكون الكتاب من فصول ستة نستعرض محتواها أولاً، ثم نضمّن هذا الاستعراض تنزيلاً في المقام والزمان بما يحول دون الوقوع في الاكتفاء بالتلخيص السردية. أما التحليل والنقد المنهجيّان فقد أفردنا له موضعًا لاحقًا، مع ملاحظات على الترجمة العربية، وخاتمة تفتح طريقًا نحو استقصاء أشمل. ولنبدأ باستعراض محتوى الكتاب.

الصحافة والتحكيم: صراع السلطة والعلمية

يتناول الفصل الأول العلاقة المتوترة بين المؤسسات العلمية والصحافة التجارية في بدايات القرن التاسع عشر. يبيّن تشيزر أن العلماء والأكاديميات كانوا ينظرون بعين الريبة إلى الصحافة، التي اعتبرت وسيطاً يهدد استقلال المنظومة العلمية ويخضعها لمنطق السوق والسياسة. وقد حاولت الأكاديميات في فرنسا وبريطانيا احتكار حق إعلان الاكتشافات العلمية وتفسيرها، غير أن انتشار التقارير الصحفية عن النقاشات العلمية قوض هذا الاحتكار. ويكشف المؤلف أنه من خلال الرسوم الكاريكاتورية والنقاشات العامة، أصبحت سلطة الحكم على العلم موزعة بين العلماء والصحفيين والجمهور، مما أدخل العلم في فضاء علني غير مسبوق. ولا شك أن هذه المصادرة تدعو في السياق التاريخي الحالي إلى التأمل في حالة العلم الراهنة، لا سيما ما يُنشر عبر وسائط التواصل الاجتماعي المفتوحة والمتحررة من السيطرة المؤسسية والتحكم الأكاديمي. لا سيما النظر في مقدار إشاعتها للمعرفة العلمية وتبسيطها، ولكن في الآن نفسه النظر على وجه الخصوص فيما تقوم به أو تتسبب به من تشويش على هذه المعرفة نفسها وما قد يترتب على هذا التشويش من الإخلال بالشروط والمعايير الأكاديمية في النظر فيها واضطراب المعرفة.

الاجتماعات العلنية وارتباك التأليف

يركز الفصل الثاني على الاجتماعات العلمية العلنية أو المفتوحة بوصفها فضاءات أدائية، لا مجرد مناسبات لتبادل النتائج. فقد كانت هذه الاجتماعات تُعقد أمام جمهور متنوع، وتُنقل وقائعها عبر الصحف، غالباً بصياغة صحفيين لا علماء. ويظهر تشيزر أن هذا الوضع خلق التباساً حول مفهوم «المؤلف»: هل هو الباحث؟ أم مُقدِّم الورقة؟ أم الصحفي الذي صاغ التقرير؟ وهنا تتزعزع فكرة «النص العلمي الأصلي»، ويتبين أن المعرفة كانت تُنتج وتُعاد صياغتها في سياقات متعددة، مما يفكك الفصل التقليدي بين «العلم النخبوي» و«التبسيط الشعبي».

المؤلف والحكم: التحكيم كتقنية للسلطة

يُعد الفصل الثالث العمود الفقري للكتاب، وأقرب فصوله صلة بالنقاشات المعاصرة. لا يتعامل تشيزر هنا مع تحكيم الأقران (Peer Review) بوصفه إجراءً تقنياً لضمان الجودة، بل بوصفه «تقنية حُكم» (Technology of Judgment)، أدوات حكم، تشكّلت تاريخياً داخل مؤسسات محددة.

ينطلق المؤلف من فرضية أن التحكيم لم يولد ك ممارسة طبيعية، بل ظهر تدريجيًا في بريطانيا وفرنسا كحل إداري لأزمة مزدوجة تتمثل في تكدس المعرفة العلمية، واتساع دائرة المشتغلين بالعلم. ويوضح تشيزر أن الجمعية الملكية في لندن استعارت نموذج «المُحكّم» من المجال القانوني، لكنها كيفته ليصبح غامضًا ومثيرًا للريبة. كما استفادت من مفهوم «التقرير» العلمي الذي ساد في فرنسا باعتباره شكلاً من أشكال الحكم على النتاج العلمي. ويستعرض المؤلف البذور الأولى لما صرنا نعرفه اليوم بشأن إجراءات التحكيم العلمي حيث يذكر أنه منذ عام 1836 أصبح المسار المعتاد هو «إحالة الورقة إلى لجنة فرعية مكونة من شخصين أو 3 [ثلاثة]، يرشحهم المجلس بصفتهم مؤهلين بشكل خاص لإبداء رأي حول الموضوع، وهم من يبلغون المجلس، بشكل عام كتابيًا، رأيهم في مزايا الورقة ومدى ملاءمتها للنشر في المجلة: يتخذ المجلس قراره بشأن هذا الأمر بالاقتراع دائمًا» (ص 260). من أهم نقاط الفصل تحليل مسألة «التحكيم المجهول». ففي حين قُدم هذا الشكل كضمان للنزاهة، يكشف المؤلف أن إخفاء أسماء المحكمين خلق شبكة سلطة غير مرئية يصعب مساءلتها. وينقل شكاوى علماء بارزين، مثل توماس هنري هكسلي الذي كان يرى أن مسألة التحكيم هي «مؤمرات تدور في عالم العلم. وينقل عنه المؤلف قوله: «على سبيل المثال، أعلم أن الورقة التي أرسلتها للتو أصيلة جدًا ولها بعض الأهمية، وأنا على يقين من أنه إذا أُحيلت إلى تحكيم «صديقي الخاص» فلن تُنشر... لدي مثل هذا الرعب من هذا الانشغال الأدبي الكبير بالتوافه. يمكنني أن أكون سعيدًا جدًا، إذا كانت ضرورة اتخاذ القرار تقتضي العمل مع إخفاء الهوية» (ص 272). وهذه المشاعر ازاء غموض التحكيم وحيثياته مازالت تراود الباحثين إلى يومنا هذا. ولذلك تلجأ بعض المجالات إلى تخيير بعض المحكمين في الإفصاح عن أسمائهم. ولكن غالبًا لا يقع هذا الأمر لا سيما إذا كان الحكم سلبياً.

ويناقش تشيزر كيف أن التحكيم تحول إلى أداة لـ «المكائد الصغيرة». ويخلص إلى نتيجة مفادها: أن التحكيم لا يقيّم المعرفة فقط، بل ينتج المؤلف ذاته؛ أي يحدد من يُعترف به عالمًا ومن يبقى خارج المجال. لقد حوّلت هذه الآلية المجلة العلمية إلى بوابة دخول إلزامية للمجال العلمي، مرسخةً الجذور العميقة لما يُحفّ بالنشر والاعتراف العلمي بالمؤلف. وقد مثل القالب التعبيري الإنجليزية الشهير: (publish or perish): «انشر أو اندثر» مبدأً يتعرض العلماء بموجبه إلى إكراه في العمل من أجل البقاء والشيوع، وإلاّ فالفناء والاضمحلال بناءً على ما يكتبون وما ينشرون وما تقره لهم الجماعة العلمية التي ينتمون إلى حياضها.

وإذا ما قرأنا ما كان يجري في القرن التاسع عشر الأوروبي بالتوازي مع واقع الجامعات العربية المعاصرة، نجد أن تحليل تشيزر يضيء جوانب معتمة من أزمنا الراهنة. يساعدنا هذا الفصل على فهم التوترات القائمة في أنظمة التحكيم العربية من خلال أربعة أبعاد: (1) بيروقراطية الحكم العلمي: تحول التحكيم في كثير من السياقات العربية من أداة لتجويد البحث إلى أداة «ضبط إداري» وظيفته الأساسية الترقية والاعتماد، مما يفرغ العملية من محتواها المعرفي غالباً. (2) سلطة مجهولة: تبرز مسألة التحكيم المجهول كإشكالية مركزية، حيث يعاني الباحثون العرب من غموض معايير الرفض، وغياب التعليل العلمي، مما يجعل التحكيم أحياناً آلية لإعادة إنتاج السائد وإقصاء المقاربات النقدية، لاسيما في القضايا الإشكالية المختلف عليها. (3) الهوية الأكاديمية المشروطة: أصبح الاعتراف بالباحث في الجامعات العربية رهيناً بعدد المقالات وتصنيف المجلات (Scopus/ISI) بغض النظر أحياناً عن القيمة المعرفية لمحتويات الأبحاث. وهو امتداد تاريخي لما رصده تشيزر حول تحول «اسم المؤلف» إلى وحدة تنظيمية. (4) غياب العلنية: بينما يبين الكتاب انتقال الحكم العلمي تاريخياً من الفضاء العلني إلى المراسلات المغلقة، لا تزال مؤسساتنا العربية أسيرة النموذج المغلق دون تطوير بدائل كالتحكيم المفتوح.

الاكتشاف والنشر وأوهام الوصول

تنتقل الفصول الأخيرة (الرابع والخامس والسادس) لربط النشر بقضايا الملكية الفكرية وألوية الاكتشاف. يناقش المؤلف موقف عالم الرياضيات والفيزيائي الفرنسي فرانسوا أراغو - François Arago، وهو الذي أسس «ملخصات أكاديمية العلوم» - Comptes rendus de l'Académie des sciences، وكان يشدد على أن النشر المؤرخ هو الأساس الوحيد لحسم نزاعات السبق، مما حول النشر إلى أداة أخلاقية وقانونية. ويسأل الفصل الخامس مفهوم «الورقة العلمية»، مبيناً كيف تم ترسيم الحدود بين «البحث الأصلي» وبين «المنوعات المسلية» بهدف فصل العالم المتخصص عن غيره. ويشير تشيزر أن سجلات الإحصاء العلمي للمنشورات صارت مقياساً لمكانة المؤلفين العلمية. يقول: «يعد استخدام نظام حساب المنشورات مقياساً موضوعياً للإنتاجية يمكن متابعته عبر الزمن والجغرافيا، والذي سيستمر في تحقيق المزيد من التقدم. في منتصف القرن العشرين، ظل الفهرس مصدرًا رئيسيًا للمهتمين بموضوعات مثل «معدل الإنتاج الإبداعي للرجال في مراحل عمرية مختلفة وفي بلدان مختلفة». بشكل أعم، ظل «عدد الأوراق العلمية التي ينشرها الرجل» مقياساً مفضلاً لدى المهتمين

بـ «إنشاء قوائم مرتبة بشكل موضوعي للإنتاجية العلمية». (ص402). على أنه يرى أن هذه العملية برمتها لم تكن نزيهة وأنه قد أصابها «الغموض» حيناً و«التحايل والحذف في بناء هذه المعالم الإنتاجية العلمية» حيناً آخر. (الصفحة نفسها).

يأتي الفصل السادس من كتاب أليكس تشيزر، المعنون بـ «خيالات الوصول عند منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين»، ليشكل خاتمة فكرية ومنهجية بالغة الأهمية، إذ لا يكفي بتاريخ مرحلة بعينها، بل يقدم عدّة تعليقات تساعدنا على فهم أزمت النشر العلمي في حاضرتنا. يناقش تشيزر في هذا الفصل مجموعة من المشاريع والطموحات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي سعت إلى إعادة تنظيم الوصول إلى المعرفة العلمية، من خلال إنشاء فهارس شاملة، ومشاريع دولية لتصنيف الأدبيات العلمية، وأدوات تسهّل على العلماء العثور على ما نُشر في حقولهم. ويطلق المؤلف على هذه التصورات مصطلح «خيالات الوصول»، لا بمعنى الوهم أو العبث، بل بمعنى الرؤى الطموحة التي اصطدمت بحدود الواقع المؤسسي والسياسي.

أحد أهم دروس هذا الفصل هو أن الدعوة إلى إتاحة المعرفة العلمية على نطاق واسع ليست اختراعاً معاصراً مرتبطاً بالإنترنت أو النشر الرقمي. فقد كان علماء أواخر القرن التاسع عشر يعانون بالفعل من تكدّس الإنتاج العلمي، وصعوبة تتبّع ما يُنشر، وتفاوت إمكانات الوصول إليه المراكز العلمية المختلفة. وقد طُرحت آنذاك مشاريع طموحة لإنشاء فهارس عالمية أو أنظمة تصنيف دولية تُتيح "آلة سهلة" للوصول إلى المعرفة العلمية. غير أن هذه المشاريع، رغم نبيل أهدافها، كشفت عن أن الوصول ليس مسألة تقنية فحسب، بل قضية تنظيمية وسياسية بامتياز. وهذا يساعدنا اليوم على فهم أن أزمت الوصول التي نعيشها في عصر النشر الرقمي ليست وليدة التكنولوجيا الحديثة، بل امتداد لتاريخ طويل من التوتر بين وفرة المعرفة وصعوبة تنظيمها.

يفتح الفصل السادس أفقاً مهماً لقراءة نقاشات الوصول المفتوح (Open Access) المعاصرة. فالكثير من الشعارات التي نسمعها اليوم، مثل إتاحة العلم للجميع، وكسر الاحتكار، وتسريع تداول المعرفة، لها جذور واضحة في تلك المشاريع التاريخية. غير أن تشيزر ينبّهنا إلى نقطة أساسية: مفادها أن مشروع الوصول المفتوح هذا يحمل في داخله تصوراً معيناً للسلطة والمعرفة. فمن الذي يُقرّر ما يُفهرس؟ ومن يملك البنية التحتية؟ ومن الذي من الممكن إدراجه أو استبعاده؟ وبهذا المعنى، فإن الفصل السادس يدعونا إلى الحذر من التعامل مع الوصول المفتوح بوصفه حلاً تقنياً بريئاً، ويحثنا على مساءلته: من يملك منصات النشر؟ من يتحكم في الفهارس ومحركات البحث؟ وكيف يُعاد إنتاج

اللامساواة المعرفية حتى في ظل خطاب الانفتاح؟ يُظهر تشيّر أن مشاريع الفهرسة في نهاية القرن التاسع عشر لم تكن مجرد أدوات مساعدة، بل كانت بُنى معرفية تُحدد ما يقع الاطلاع عليه وما لا يقع. فالفهرس لا ينظم المعرفة فقط، بل يمنحها شرعية ووجودًا.

وهنا نجد تشابهاً واضحاً مع واقعنا المعاصر، حيث تلعب قواعد البيانات ومحركات البحث الأكاديمية دوراً حاسماً في: تحديد ما يُعد «بحثاً مرئياً»، وما يُستشهد به، وما يُحتسب في الترقية والتقييم. وهكذا فإن قراءة هذا الفصل تساعدنا على إدراك أن الترتيب الببليوغرافي هو شكل من أشكال السلطة، وأن السيطرة على أدوات الوصول تعني، ضمنياً، السيطرة على مسارات الاعتراف العلمي.

ويشير تشيّر إلى أن مشاريع الوصول في نهاية القرن التاسع عشر اصطدمت بعوائق عديدة منها: ضعف التمويل، وتنازع المؤسسات، والنزعات القومية، والتفاوت بين المراكز العلمية. ونتيجة لذلك، ظل الوصول الشامل حلمًا مؤجلاً. وهذه الفجوة بين الطموح والواقع لا تزال قائمة اليوم. فرغم التقدم التقني الهائل، لا يزال النشر العلمي محكوماً باعتبارات اقتصادية، وهيمنة دور نشر كبرى عابرة للجغرافيا السياسية والثقافية، و يتبدى من خلالها عدم تكافؤ الفرص بين الشمال والجنوب العالميين. ومن ثم، يعلّمنا هذا الفصل أن مشكلة الوصول ليست في غياب الوسائل، بل في طبيعة البنى التي تدير المعرفة. وهكذا يقودنا هذا الفصل إلى: (1) فهم أن قضايا الوصول المفتوح، والتصنيف، والتقييم ليست قضايا تقنية طارئة، بل إشكالات تاريخية متجذرة. (2) إدراك أن كل بنية وصول تُنتج معها أنماطاً جديدة من الإقصاء والهيمنة. (3) التفكير في النشر العلمي بوصفه نظاماً سياسياً-معرفياً، لا مجرد قناة محايدة لتداول المعرفة. (4) إعادة طرح السؤال الجوهرى: ليس فقط هل نفتح الوصول؟ بل كيف؟ ولمن؟ وتحت أي شروط؟ ومن المستفيد الحقيقي في نهاية المطاف؟

في المحصلة، يمكن تصور كتاب «المجلة العلمية» بوصفه عدسة تلتقط صورةً تاريخية ذات أهمية لفهم أزمات النشر العلمي المعاصر. فهو يذكرنا بأن السعي إلى إتاحة المعرفة كان دائماً مقروئاً بصراعات حول السلطة، والتنظيم، والشرعية. ومن خلال تفكيك «أوهام الوصول» في نهاية القرن التاسع عشر، يمنحنا تشيّر أدوات نقدية لفهم حاضرننا، ويحثنا على عدم الانخداع بالحلول التقنية السريعة، بل على التفكير العميق في البنى التي تتحكم في إنتاج المعرفة وتداولها. ونختتم هذا العرض. ويذكرنا المؤلف إنه «من الوهم افتراض أن أية تقنية معلومات يمكن أن تحل مشكلات المعرفة المعقدة. ولكن من السذاجة أيضاً افتراض أن الفضائل المعرفية التي تحكم الحياة العلمية تطورت في أي وقت بمعزل عن المصالح الاقتصادية أو الرؤى التكنولوجية أو الالتزامات السياسية للأفراد والجماعات

الذين شكلوها. يجب على كل من المدافعين عن السرد البطولي للمجلة العلمية، وأولئك الذين يرغبون الآن في التخلص من هذه الصيغة معتبرين أنها تُحتضر [تحتضر]، أن يقرأوا بالدور الهجين الذي أدته الأدبيات العلمية كموقع يربط بين حقائِق البيئة العلمية والسياسية والتسويقية» (ص 472).

التقييم المنهجي والتحليلي

حظي كتاب تشيزر في لغته الأصلية باهتمام الباحثين، وكُتب عنه عرضان وقفنا عليهما، وأقيمت بشأنه أكثر من ندوة تتبعنا واحدة منها. كما تواصلنا مع المؤلف وتراسلنا بشأن عمله هذا بترجمته العربية. وآية أهميته أنه قد تُرجم إلى العربية واليابانية، وأن مجاله موضع التفات وبحث كبيرين في الغرب (انظر المراجع). وهنا نضع جملة من الملاحظات على الكتاب في أصله وكذلك على ترجمته العربية.

أولاً: أفق المقاربة والاشتغال المنهجي والخلفية النظرية

يندرج كتاب «المجلة العلمية» لأليكس تشيزر ضمن الأعمال التي لا تكتفي بتقديم مادة تاريخية غنية، بل تسعى إلى بناء منظور تحليلي متماسك لفهم الكيفية التي تشكّلت بها مؤسسات إنتاج المعرفة العلمية وتداولها. فمنهجياً، يعتمد المؤلف مقاربة مركّبة تجمع بين الأرشيف التاريخي الكثيف، والتحليل الأكاديمي الدقيق، والاستثمار الواعي لأدبيات دراسات العلم والتقنية. ولا يقتصر هذا التركيب على التنوع الأداتي، بل يتكامل في خدمة أطروحة مركزية مفادها أن المجلة العلمية ليست وسيطاً محايداً أو مجرد وعاء تقني ناقل للأفكار، بل بنية مؤسسية فاعلة، وصيغة اجتماعية وسياسية أسهمت بصورة جذرية في إنتاج السلطة المعرفية وتنظيمها وصياغة التراتبيات الأكاديمية. إنَّ تفكيك تشيزر للسرديات التطورية الخطية التي تصوّر المجلة العلمية بوصفها نتيجة طبيعية وتلقائية لتقدّم العلم يكتسب أبعاداً نقدية تتجاوز التوثيق التاريخي المحض لتتقاطع مع أطروحات نظرية كبرى في علم اجتماع المعرفة والفلسفة السياسية؛ فالانتقال بالمعرفة في القرن التاسع عشر من حالة «الشذرات المتناثرة» (المراسلات الفردية، المذكرات، والكتيبات المفتوحة) إلى «المؤسسة» الصارمة للنشر والتقييم، لم يكن مجرد تنظيم إداري، بل كان إعادة صياغة جذرية لشروط إنتاج الحقيقة العلمية وحدود تداولها.

يتمثّل الإسهام المنهجي الأول للكتاب في إعادة «أنسنة» المجلة العلمية، أي نزع طابع البديهية والحياد التقني عنها وإعادة إدراجها في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي. إذ يبرهن تشيزر، من خلال تتبع

نشأة المجالات وتحولاتها البنيوية، أن هذه المؤسسة أدّت دورًا حاسمًا في تحديد ما يُعد معرفة علمية مشروعة، ومن يملك حق إعلانها وتداولها، وتحديد تخوم الجماعة العلمية المعترف بها. وبهذا، ينتقل التحليل من تاريخ الاكتشافات الخطية المألوفة إلى تاريخ الشروط والممارسات الأدبية والمؤسسية التي جعلت بعض الاكتشافات مرئية ومعترفًا بها، في حين همّشت فاعلين ومعارف أخرى. وتتجلى القيمة النظرية الأعمق هنا في تلازم تاريخ المجلة في سُلّم الزمان مع تاريخ السلطة المعرفية: فالآليات التي تُقدّم اليوم في الأوساط الأكاديمية بوصفها أدوات تقنية محايدة ومعايير موضوعية مطلقة، مثل التحكيم العلمي، وأولوية النشر، ومعاملات التأثير، هي في جوهرها نتاج صراعات مؤسسية حادة حول الشرعية والاعتراف والسيطرة على منافذ الخطاب وسردياته. ويتقاطع هذا المنظور مباشرة مع تصور بيار بورديو (Pierre Bourdieu) للحقل العلمي بوصفه فضاءً للصراع المستمر على «رأس المال الرمزي»، حيث لا يمكن فصل المعرفة والاعتراف بها عن علاقات القوة والديناميات المؤسسية التي تُنظّم إنتاجها وتداولها وتمنح سلطة النطق باسم العلم.

أما الإسهام الثاني فيتعلّق بتاريخية نظام التحكيم العلمي والتأصيل المنهجي لنشوء «المُحكّم» كبنية سلطوية. ينجح المؤلف في نزع الميسم الطبيعي المكتمل عن ممارسة تحكيم الأقران، مبينًا أنه لم ينشأ بوصفه آلية عقلانية معيارية تزامنت مع نشأة العلوم، بل تطوّر كحل بيروقراطي وإجرائي تدريجي لمعالجة أزمت الثقة، وتكدّس المعرفة، وضبط النزاعات الفردية داخل الجمعيات العلمية؛ كالجمعية الملكية في لندن والجمعية الفلكية والجيولوجية. ومن خلال العودة إلى النقاشات العنيفة والاعتراضات التي رافقت بدايات التحكيم في القرن التاسع عشر، يكشف تشيّر عن طابعه الإشكالي والتوترات البنيوية الكامنة فيه بين الشفافية والسرية، وبين الحكم المعرفي الصّرف والسلطة المؤسسية المحافظة. وتكتسب هذه المعالجة أهمية خاصة لأنها تضع الممارسات المعاصرة للتحكيم في أفق تاريخي يسمح بمساءلتها ونقد مآزقها الراهن بدل التسليم بها كقوانين مطلقة. وفي هذا السياق، يمكن قراءة نظام «التحكيم العلمي» وشرعنته التاريخية بوصفه إحدى تقنيات الحُكم المعرفي (Epistemic Governance) بالمعنى الذي طوّره ميشيل فوكو (Michel Foucault). فالتحكيم، من خلال تحوّل من قراءة علنية عامة إلى تقارير سرية تُديرها لجان فرعية مغلقة، يمثّل ممارسة انضباطية تنظّم الخطاب العلمي، وتحدّد عتبات قبوله وموجبات رفضه، وتُنتج «نظامًا خاصًا للحقيقة». ذلك أن المحكّم هنا لا يكتفي بتقييم الجودة العلمية للورقة، بل يمارس دورًا رقابيًا يضبط من يحق له الكلام باسم العلم، وضمن أي أفق نظري، وبأي لغة وأسلوب خطاب مقيد. ويفسر هذا البعد بوضوح تحوّل التحكيم

في كثير من السياقات الأكاديمية المعاصرة إلى إجراء بيروقراطي أيديولوجي وإداري يهدف إلى الضبط التراتبي، والوصاية أو المثاقفة الأكاديميتين أكثر مما يهدف إلى تحفيز الابتكار وتطوير البحث العلمي. ويتمثل الإسهام الثالث في تحليل مفهوم «التأليف العلمي» بوصفه فئة سياسية ومعرفية، لا مجرد توصيف أخلاقي أو قانوني لحفظ الحقوق. يوضح تشيزر أن الاعتراف بالعالم بموثوقيته في الفضاء العلمي الحديث أصبحا مرتبطين عضوياً بالمرور عبر قنوات النشر الرسمية والامتثال لقواعدها الإجرائية، وأن التأليف تحول من ممارسة ذاتية إلى آلية مؤسسية لتنظيم الانتماء إلى الجماعة العلمية، وضبط حدودها الطاردة والجاذبة. ومن هذا المنظور، يقدم الكتاب فهماً تاريخياً عميقاً للجذور المؤسسية لمنطق الإنتاجية الأكاديمية المعاصر، حيث باتت تُقاس القيمة العلمية بآليات النشر والتراكم الببليومتري، لا بالاكشاف العلمي في حد ذاته. ويقدم تشيزر، من جهة أخرى، حواراً ضمنياً ونقدياً إزاء أطروحات عالم الاجتماع الأمريكي روبرت ميرتون (Robert Merton) الشهيرة حول «بنية العلم الأخلاقية» (Ethos of Science) وأولوية الاكتشاف. فبينما يميل منظور ميرتون إلى إضفاء طابع مثالي على معايير الجماعة العلمية (مثل المشاعية المعرفية، والمنزع الكوني، والنزاهة، والتشكك المنهجي)، يُظهر تشيزر تاريخياً وعملياً أن هذه القيم والفضائل المفترضة أو الطوباوية – كما يقبل عنها- لم تكن تُمارس في فراغ أو أنها مُطلقة الحدوث، بل كانت مشروطة ومحكومة بالامتثال لبُنى النشر السائدة واقتصادات السُلطة والنفوذ داخل المجالات. فالاعتراف العلمي لم يكن ثمرة مجردة للاكتشاف، بل كان مشروطاً بالمرور عبر قنوات النشر المؤسسية التي تحتكر صكوك الموثوقية؛ وهو ما يضع اليد على الجذور التاريخية والعميقة لمنطق «الإنتاجية الأكاديمية المعاصرة» الذي يلخصه الشعار الشهير: «انشر أو اندثر» (Publish or Perish)، كما ذكرنا آنفاً.

وتتبدى راهنية هذا التحليل التاريخي عند وصله بالنقاشات العاصفة اليوم حول «الوصول المفتوح» (Open Access)؛ فكما كانت مشاريع إتاحة المعرفة وتوسيع نطاق القراءة في أواخر القرن التاسع عشر محمّلة بتصوّرات متنافسة وصراعات بين المركزية السلطوية والانفتاح الديمقراطي، كذلك تكشف نماذج الوصول المفتوح في عصرنا الراهن عن توترات بنيوية عميقة وعلاقات قوة جديدة. إن خطابات «إشاعة الديمقراطية المعرفية» (Democratization of Knowledge) غالباً ما تُخفي وراءها استمرار الهيمنة المؤسسية للنashرين الكبار؛ حيث يُفتح المحتوى مجاناً للقارئ، بينما تُنقل الأعباء المالية والمعيارية الثقيلة إلى كاهل الباحثين عبر رسوم معالجة المقالات (APCs)، وهو ما يؤدي إلى إعادة إنتاج آليات إقصاء وتهميش جديدة للباحثين والمؤسسات الواقعة في السياقات الهامشية أو الدول النامية.

وينسجم هذا التحليل مع النقد المتنامي لأنظمة «القياس البibliومتري» (Bibliometrics) المعاصرة، إذ لم تعد مؤشرات مثل (Impact Factor) و(h-index) واحتكارات قواعد البيانات الكبرى (مثل Scopus و Web of Science) تكتفي بقياس وتوثيق الإنتاج العلمي، بل باتت تعيد تشكيله بصورة أدائية توجّهية. لقد تحوّلت هذه المؤشرات الرقمية إلى أدوات حكم وتقييم تؤثر مباشرة في سلوك الباحثين، وتتحكم في تمويل أبحاثهم، وتوجّه اختياراتهم للموضوعات، وتفرض أنماطاً وصيغاً محددة للكتابة تخدم مصالح ما يمكن أن يطلق عليها «كارتيولات» النشر، ومعظمها في الغرب. هذا الواقع المعاصر ليس قطيعة مع الماضي، بل هو تمديد وتكثيف للمنطق التاريخي المؤسسي الذي رصده تشيزر في القرن التاسع عشر، والذي ربط ربطاً محكماً بين النشر، والمؤشر الرقمي، والقيمة العلمية المشروعة.

ثانيًا: الحدود التحليلية والأبعاد الغائبة

على الرغم من هذه الإسهامات المنهجية البارزة والعمق الأرشيفي للكتاب، لا يخلو عمل تشيزر من بعض الحدود التحليلية التي تستدعي التوقف والنقد الفكري: أول هذه الحدود يتعلّق بالتمركز الجغرافي والمؤسسي الحاد للدراسة، إذ يركّز المؤلف تركيزاً شبه حصري على السياقين البريطاني والفرنسي، وكان السياق البريطاني أكثر وضوحاً، مع إشارات عابرة ومحدودة إلى التجريبتين الألمانية والأمريكية. ورغم مشروعية هذا الاختيار المنهجي بالنظر إلى الدور التأسيسي والريادي لجمعيات ومجلات هذين البلدين في تشكّل النشر العلمي الحديث، فإن هذا الانكفاء يُبقي السردية التاريخية متحركة ضمن أفق مركزية أوروبية (Eurocentric) مغلقة، ويحرم القارئ من رصد الكيفية التي انتشرت وتوطنت بها المجلات العلمية في السياقات غير الأوروبية، أو كيفية إدماج هذه البنيات في الفضاءات الاستعمارية كأدوات للهيمنة الثقافية أو المعرفية.

ويتمثّل الحدّ الثاني في ضعف الحضور الاجتماعي للفئات المهمّشة داخل الحقل العلمي خلال فترات التكوين. فمع أنّ الكتاب يناقش علاقات السلطة على مستوى المؤسسات وتوازنات الخطاب، فإنه لا يمنح اهتماماً كافياً لتأثير هذه البنى والأطر التنظيمية المستحدثة في إقصاء النساء، أو العلماء المنتمين للطبقات الاجتماعية الدنيا، أو الفاعلين الواقعيين خارج المراكز العلمية الحضرية الكبرى، والجمعيات الأرستقراطية والأكاديميات النخبوية. ومن منظور التاريخ الاجتماعي للعلوم، كان من شأن إدماج هذا البعد التمحيصي أن يعمّق التحليل ويكشف بصورة أوضح آليات الاستبعاد البنيوي الممنهج التي رافقت مؤسسة المجلة العلمية وصعود سلطة المحكّمين المحاطة بالسرية.

أما الحدّ الثالث فيرتبط بتركيز الكتاب على السياسات المؤسسية والخطابية أكثر من تركيزه على أثر النشر في محتوى المعرفة العلمية وبنيتها المعرفية (Epistemological) ذاتها. إذ ينصبّ اهتمام المؤلف على آليات الاعتراف، والتنظيم، والانتقاء أو الاصطفاء، والتقييم الإداري، دون الخوض بعمق في كيفية تأثير صيغة المجلة، واشتراطات الاختصار، وتقارير القراء، في طبيعة التجريب العلمي نفسه، أو في طريقة صياغة الفرضيات وتشكّل النظريات وتوجيه مسارات البحث. ورغم أن هذا الخيار ينسجم مع المنظور التحليلي المعتمد القائم على دراسة المؤسسة، فإنه يترك ثغرة في ربط سياسات النشر بالتحوّلات المعرفية والمنهجية الداخلية للعلوم وتأثير ذلك على التطور البشري.

ومع ذلك، ينبغي التأكيد على أن هذه الحدود لا تُعد نقائص منهجية بالمعنى الحرفي بقدر ما هي نتيجة لاختيارات تحليلية واعية وحتمية تميّز الدراسات المؤسسية والفكرية في تاريخ العلوم. بل يمكن النظر إليها بوصفها أفقًا بحثيًا مفتوحًا لدراسات لاحقة تُوسّع الإطار النظري الرصين الذي يقترحه تشيرز ليشمل مقاربات اجتماعية، أو استعمارية، أو عابرة للمراكز القومية والجغرافية، دون أن ينتقص ذلك من التماسك النظري العالي للكتاب أو من مكانته المرموقة كعمل مرجعي لا غنى عنه في دراسة سوسيولوجيا النشر العلمي وتاريخه.

رابعًا: ملاحظات على الترجمة العربية

قلّ أن تُدرج ملاحظات عن الترجمة فيما يُعرض من الكتب. وحملنا على تضمين هذه الملاحظات أن سوق الكتاب العربي صارت مليئة بالكتب المترجمة. والإشارة إلى مستوى الترجمة فيها بحاجة إلى نظر وتوسعة؛ لأن الترجمة صارت جزئًا من نسيج العربية اللغوي والتركيبية. ومن شأن الإشارة إلى الترجمة هو الحث على التحسين والتجويد بما يواكب هذا الدفق الكبير في النشر العربي. ولقد كانت لهذا الكتاب ترجمةٌ مراجعةٌ وهو ما ينبغي نظريًا أن يُحقق له قدرًا عاليًا من الجودة. ومع الإشادة التامة بأهمية نقل هذا العمل المرجعي والجهد الملحوظ المبذول في صياغته ومراجعته، إلا أنه لا مناص من الإشارة المنهجية واللسانية إلى بعض الهفوات والإشكاليات المصطلحية والأسلوبية التي شابت الترجمة، والتي يمكن إيجازها في النقاط التالية:

الاختلال الأسلوبي والتركيب الأعجمي

لوحظ في مواضع متفرقة من الكتاب غلبة الترجمة الحرفية اللصيقة ببنية الجملة الأجنبية

(الإنجليزية)، مما أفضى إلى تراكيب أسلوبية هجينة وقاصرة لا تتسق والأسلوب العربي الرصين، وتدفعه المعرفي؛ مما يجعل القارئ يشعر بالاغتراب التركيبي والاستغراب الأسلوبي أثناء ملاحقة الحجاج الفكري للمؤلف. ولا يفارق القارئ الاحساس بالجملة الأعجمية وطريقة بنائها الأصلية. وليس في هذا المأخذ ما يضر بمقرؤية النص ضرراً كبيراً، ولا يفهم محتواه فهماً معقولاً، إذ اتسمت كثير من الجمل بحبكة محكمة وصياغة واضحة ومقبولة.

«التَّقَرُّة» غير المبررة وغياب الاتساق المعجمي

وقعت الترجمة في شرك «النقحرة» (Transliteration) لكلمات ومصطلحات أجنبية وإيرادها برسم حروفها الأصلية بالحروف العربية، على الرغم من توفر مقابلات عربية مستقرة، دقيقة، وأصلية في المعاجم اللغوية والاصطلاحية؛ ومن أبرز الأمثلة على ذلك:

- استخدام لفظ «ميمواغ» بينما المقابل المستقر والدقيق هو: (Mémoire - مذكرة / رسالة علمية).

- استخدام لفظ «هيراكي» بينما المقابل الفصيح هو: (Hierarchy - ترابنية).

- استخدام لفظ «فيش» بينما المقابل المستقر في علم المكتبات والتوثيق هو: (Fiche - جُذادة).

والإشكال الأعظم هنا لا يقف عند حدود النقحرة ذاتها، بل في «غياب الاتساق المعجمي واطراده» عبر فصول الكتاب؛ إذ وردت بعض هذه المقابلات العربية الفصيحة والموفقة في مواضع متعددة من الترجمة، إلا أن المترجمتين تعودان في مواضع أخرى لاستخدام الألفاظ المنقحرة أو تراكيب مغايرة، مما يشير إلى غياب الصرامة التحريرية ووحدة المكنز المصطلحي للمشروع.

الانزلاق الدلالي في المصطلحات التاريخية والسياقية

يتمثل المأخذ المصطلحي الأبرز والأكثر تكراراً في الكتاب في نقل بعض المفاهيم التاريخية المفتاحية نقلاً حرفياً قاموسياً دون مراعاة لحمولتها السياقية ودلالاتها التاريخية المشروحة في صلب العمل؛ وأوضح مثال على ذلك هو ترجمة المصطلح التاريخي الشهير (Republic of Letters) حرفياً بـ «جمهورية الآداب»، وهو تعريب تكرر في صفحات عديدة (مثل ص 58، 68، 72...). إن التدقيق اللغوي والتاريخي في هذا المصطلح، واستناداً إلى شرح المؤلف نفسه وسياق القرنين السابع عشر والثامن عشر، يظهر أن المقصود به هو «جمهورية الرسائل» أو شبكة المراسلات العلمية والتبادل المعرفي المكتوب والتشاور

بين العلماء الفرنكفونيين والأوروبيين عبر ما كان يُعرف بـ (*Lettres érudites*): «التَّرسُّل العلمي». إن استخدام كلمة «الأداب» بالمعنى المعاصر يُحيل القارئ العربي فوراً إلى الحقل الأدبي والجمالي (Lit-erature/Littérature)، بينما المصطلح في سياقه نشأ ليعبر عن فضاء ممتد من التواصل المعرفي والفلسفي والعلمي العابر للحدود السياسية والدينية قبل تأسيس المجلات؛ وبالتالي فإن ترجمته بـ «جمهورية الرسائل» أو «جمهورية المعرفة والمراسلات» أو «جمهورية التَّرسُّل» هي التي تحافظ على الأمانة الدلالية وتمنع اللبس المعرفي، وتقرب المفهوم من القارئ العربي.

ومع كل ما ذكرنا، فإن ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية تحقق بجدارة ما يمكن تسميته بـ «الكفاية المعرفية»، إذ نجحت هذه الترجمة في نقل متن فكري معقد وأرشيف تاريخي متخصص إلى المكتبة العربية، وأصبح متاحاً للقارئ والباحث العربي الولوج إلى طيف واسع من المعروض المعرفي العالمي في حقل دراسات العلم والتكنولوجيا.

خاتمة:

إنَّ القيمة الأساسية والنهائية لكتاب «المجلة العلمية» تكمن في قدرته الفائقة على نزع الميسم الطبيعي والبديهي عن مؤسسات النشر العلمي المعاصرة، وإعادة وضعها في سياقها التاريخي الحي، بصراعاتها، وتناقضاتها، وتوازنات القوة التي شكَّلتها. وبذلك لا يقدم تشيّرر أجوبة جاهزة أو حلولاً إصلاحية جاهزة، بل يفتح مجالاً فسيحاً لنقاش نقدي وتشاركي معمّق يهّم الباحثين، والمحررين، والمحكمين، وصنّاع السياسات الأكاديمية على حد سواء في جميع أنحاء العالم.

كما أنه ينسخته العربية الرائدة يدمج القارئ العربي في تجربة تاريخية تساعد في فهم التحولات التي مرت بها المجلة العلمية تاريخياً وجغرافياً، كما يفتح الأفاق التي تنتظر النشر العلمي مستقبلاً. وأخسب أن الكتاب يلج بالعربية عالماً من المحتوى لما تنظر فيه. وهو مجال تتوالى المنشورات العلمية بشأنه في الغرب تباعاً بغاية فهم الحاضر بالاستناد إلى المعطى التاريخي.

إنَّ الرهان الحقيقي الذي يضعه الكتاب أمامنا في نهاية المطاف لا يكمن في إدخال تحسينات تقنية أو إجرائية على المجلات أو أنظمة التحكيم المعيارية فحسب، بل في إعادة التفكير الجذري في علاقتنا الوجودية والابستمولوجية بالمعرفة العلمية نفسها؛ إذ يضعنا التاريخ الأرشيفي للمجلة العلمية أمام سؤال معرفي وسياسي مصيري، يكتسب راهنية قصوى في عصر النشر الرقمي المتسارع والذكاء الاصطناعي وقياسات تحويل المنتج الأكاديمي إلى بضاعة في خضم متلاطم من أمواج التسليع مالياً

والتحيز أيديولوجيا والاصطفاء مضمونيًا. ويبقى السؤال: هل نريد حقًا علمًا يُدار بالمؤشرات والأرقام وأن تكون غاية همنا هو الجرى وراء معاملات التأثير، أم نريد معرفة حرة تُدار بالأسئلة، والتحري النقدي، والمنفعة الإنسانية العامة؟

المراجع:

Fyfe, A. et all. (2022): *A History of Scientific Journals, Publishing at the Royal Society, 1665–2015*, UCL Press.

Kulldorff, M. (2025). The rise and fall of scientific journals and a way forward; *Journal of the Academy of Public Health*; <https://doi.org/10.70542/rcj-japh-art-45qyn0>

Spinak, E. & Packer, A. L (2015); 350 years of scientific publication: from the “Journal des Scavans” and Philosophical Transactions to *SciELO*, <https://blog.scielo.org/en/2015/03/05/350-years-of-scientific-publication-from-the-journal-des-scavans-and-philosophical-transactions-to-scielo>



Dossier



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2026-6-20

تاريخ القبول: 2026-8-30

Toward a Natural Kalām for Science-Religion Engagement: Al-Ghazālī and the Natural Sciences

Mohamed Amine Khoulal⁽¹⁾

Khoulal.amine@gmail.com

Abstract:

This article proposes a pluralistic framework for the science–religion relationship—termed Natural Kalām—by drawing on Abū Ḥamid al-Ghazālī’s engagement with the natural sciences. It situates this proposal in relation to two influential nineteenth-century narratives that continue to shape contemporary discussions—the conflict thesis between science and religion and the “decline” narrative of Islamic civilization. Contemporary science–religion scholarship has largely moved beyond the conflict thesis toward models such as dialogue, independence, and integration; yet these approaches face two persistent difficulties: treating “science” as a single ahistorical category and assuming a fixed framework governing its relation to religion. Through a close reading of al-Ghazālī’s writings, this study reconstructs his methodological stance into a pluralistic framework in which scientific questions are engaged according to the nature of their subject matter rather than through a single predetermined model of the science–religion relationship.

Keywords:

Natural Kalām; al-Ghazālī; science–religion relationship; Ash‘arite theology; natural sciences..

(1) PhD Candidate in Islamic Theology (Kalām), Dar el-Hadith el-Hassania, al-Qarawiyyin University, Morocco.

Cite this article as: Khoulal, Mohamed Amine, “Toward a Natural Kalām for Science–Religion Engagement: Al-Ghazālī and the Natural Sciences,” *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 276-314.

© 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.

OPEN ACCESS

Received: 2026-6-20

Accepted: 2026-8-30



نحو علم كلامٍ طبيعيٍّ للعلاقة بين العلم والدين: الغزالي والطبيعيات

محمد أمين خلال⁽²⁾

Khoulal.amine@gmail.com

المخلص:

تُقَدِّمُ هذه الورقة مقترحاً منهجياً تعدُّدياً للعلاقة بين العلم والدين، يَحْمِلُ مَسْئَلَةَ «علم الكلام الطبيعي»، يَجِدُ أَصُولَهُ فِي تَرَاثِ أَبِي حَامِدٍ الْغَزَالِيِّ وَتَفَاعُلِهِ مَعَ الْعُلُومِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ. وَيَرْتَبِطُ الْمَوْضُوعُ عَلَى نَحْوٍ وَثِيقٍ بِسَرْدِيَّتَيْنِ بَارِزَتَيْنِ مَتَدَاخِلَتَيْنِ، مَازَالَتَا تَوْثُرَانِ فِي النِّقَاشَاتِ الْمَعَاصِرَةِ حَوْلَ الْعِلْمِ وَالْدِّينِ، أَوَّلَاهُمَا: أَطْرُوحَةُ الصِّرَاعِ وَمَعَادَاةُ الْعُلُومِ، وَثَانِيَهُمَا سَرْدِيَّةُ «انحطاط» الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الدِّرَاسَاتِ الْحَدِيثَةَ فِي مَجَالِ الْعِلْمِ وَالْدِّينِ قَدْ تَجَاوَزَتْ إِلَى حَدٍّ كَبِيرٍ رَوَايَةَ الصِّرَاعِ نَحْوَ نَمَازَجٍ بَعْدِيَّةٍ مِثْلَ الْحَوَارِ وَالْإِسْتِقْلَالِ وَالتَّكَامُلِ، فَإِنَّ هَذِهِ النَّمَاذِجَ -نَفْسَهَا- تَوَاجَهَ إِشْكَالَيْنِ أُسَاسِيَيْنِ: 1: التَّعَامُلُ مَعَ «الْعِلْمِ» بِوَصْفِهِ مَفْهُومًا وَاحِدًا ثَابِتًا عَابِرًا لِلتَّارِيخِ. 2: وَافْتِرَاضُ وَجُودِ نَمُودَجٍ وَاحِدٍ أَوْحَدَ يَحْكُمُ عِلَاقَتَهُ بِالْدِّينِ فِي مَخْتَلَفِ الْقَضَايَا وَالسِّيَاقَاتِ. بَيْنَمَا هَذِهِ الْمَقَالَةُ، وَمِنْ خِلَالِ اسْتِعَادَةٍ تَحْلِيلِيَّةٍ لِنُصُوصِ الْغَزَالِيِّ، تَقْتَرِحُ إِطَارًا مَنَهْجِيًّا تَعْدُدِيًّا؛ يَخْتَلِفُ فِيهِ الْمَوْقِفُ الَّذِي يَتَّخِذُهُ الدِّينُ إِزَاءَ الْعِلْمِ تَبَعًا لِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوعَاتِ وَالْقَضَايَا نَفْسَهَا، بَدَلًا عَنِ الصَّدُورِ عَنْ نَمُودَجٍ أَحَادِيٍّ مُسَبِّقٍ ثَابِتٍ لِلْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْدِّينِ.

الكلمات المفتاحية:

علم الكلام الطبيعي؛ أبو حامد الغزالي؛ العلاقة بين العلم والدين؛ علم الكلام الأشعري؛ العلوم الطبيعية.

(2) طالب دكتوراه في علم الكلام الإسلامي، دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المغرب.

للاقتباس: خلال، محمد أمين، نحو علم كلام طبيعي للعلاقة بين العلم والدين: الغزالي والطبيعيات، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 276-314.

© نُشِرَ هَذَا الْبَحْثُ بِمُوجِبِ تَرخيص (CC BY-NC4.0) الْمَفْتُوحِ، الَّذِي يَسْمَحُ لِأَيِّ شَخْصٍ بِتَنْزِيلِ الْبَحْثِ وَقِرَائَتِهِ وَالتَّصَرُّفِ بِهِ مَجَانًّا، مَعَ ضَرُورَةِ نَسْبَتِهِ إِلَى صَاحِبِهِ بِطَرِيقَةٍ مَنَاسِبَةٍ، مَعَ بَيَانِ مَا إِذَا أُجْرِيَتْ عَلَيْهِ أَيُّ تَعْدِيلَاتٍ، وَلَا يَجُوزُ اسْتِخْدَامُ هَذَا الْبَحْثِ لِأَغْرَاضٍ تِجَارِيَّةٍ.

Introduction:

In March 1883, Ernest Renan (d. 1892) delivered his lecture *L'Islamisme et la science* at the Sorbonne, provoking considerable controversy in Western and Islamic intellectual circles.⁽³⁾ His argument reflected a broader nineteenth-century European narrative that viewed the West as the “master of the world” and the center of civilization and rationality, while portraying the East as the intellectual “Other,” the civilizational opposite open to domination and colonization. Within this framework, the history of the Islamic world was increasingly presented as a story of “decline” allegedly resulting from the suppression of rational inquiry, often identified with Greek philosophy and the natural sciences. As Renan himself states:

From about the year 1200, religious reaction triumphed completely; philosophy was abolished in Muslim lands, and historians mentioned it only as a memory—indeed, a regrettable one. Philosophical manuscripts were destroyed and became rare. Astronomy was tolerated only insofar as it served to determine the direction of prayer. Soon the Turkish race came to dominate Islam, and the complete absence of philosophical and scientific spirit prevailed everywhere. From that time on—save for very rare exceptions such as Ibn Khaldūn—Islam no longer sheltered a free mind; it killed science and philosophy on its own soil.⁽⁴⁾

Earlier, in *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*, first published in 1852 and later revised, Renan had already assigned Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111) responsibility for extinguishing rationality in Islam. He argued, first, that al-Ghazālī denied causality—thereby, in his view, denying science itself and trivializing reason—and second, that al-Ghazālī had embraced Sufism, and that those who turn to Sufism typically become sworn enemies of phi-

(3) One of the most notable responses to Renan was that of Jamāl al-Dīn al-Afghānī (d. 1897). Although perceptive in some respects, his reply was largely apologetic and conceded several of Renan's accusations concerning Islam's relationship to science and philosophy. See Amélie Marie Goichon, “Jamāl al-Dīn al-Afghānī: Refutation des matérialistes,” in *Les Joyaux de l'Orient*, vol. 11 (Paris: Librairie orientale, 1942), 174–85.

(4) Ernest Renan, *L'Islamisme et la science* (Paris: Calmann Lévy, 1883), 14.

losophy.⁽⁵⁾ In a similar vein, Salomon Munk (d. 1867) asserted in 1859 that al-Ghazālī had dealt philosophy in the East a decisive blow from which it never recovered.⁽⁶⁾ Here, it should be noted that the term “philosophy” refers primarily to Greek philosophy (*falsafa*), within which rational inquiry is often reduced when al-Ghazālī is accused of opposing reason.

Al-Ghazālī thus came to bear the charge of decline and hostility toward the sciences for two intertwined reasons: his critique of philosophy and his alleged denial of causality. Yet this narrative has been extensively reassessed. Since the mid-twentieth century, numerous studies have revisited the history of philosophy and the sciences in Islam, challenging the thesis of stagnation after al-Ghazālī and demonstrating the continued vitality and originality of Islamic intellectual life, as well as its contribution to the course of the European Scientific Revolution.⁽⁷⁾

Renan was neither directly nor accurately acquainted with al-Ghazālī’s works, nor was he a specialist in his writings. His knowledge of al-Ghazālī largely derived indirectly from accounts transmitted through Ibn Rushd (Averroes, d. 1198) and early Orientalist studies such as those of Joseph von Hammer-Purgstall (d. 1856), August Schmölders (d. 1880), and Munk. Yet he nonetheless cast al-Ghazālī as the figure responsible for civilizational decline, not on the basis of a careful analysis but in accordance with the narrative he sought to construct.

A similar motif persists in the twenty-first century. In widely circulated lectures, the non-religious astrophysicist Neil deGrasse Tyson praises the scientific achievements of the so-

(5) Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Calmann Lévy, 1882), 97.

(6) Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: A. Franck, 1859), 382.

(7) A. I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam,” *History of Science* 25, no. 3 (1987): 223–243; Roshdi Rashed, *Histoire des sciences arabes* (Paris: Éditions du Seuil, 1997); Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society* (London: Routledge, 1998); Michael Marmura, “Ghazālī and Demonstrative Science,” in *Probing in Islamic Philosophy*, ed. Michael E. Marmura (Binghamton: Global Publications, 2005), 189–207; George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007); Syed Nomanul Haq, “That Medieval Islamic Culture Was Inhospitable to Science,” in *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, ed. Ronald L. Numbers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 35–42; Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any Gaps* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Sonja Brentjes, *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800–1700)* (Turnhout: Brepols, 2018); Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2021).

called “Islamic Golden Age”—algebra, algorithms, numerals, inventions, and even a third of the names of the stars in the sky—yet maintains that this flourishing lasted only three centuries before what he describes as an intellectual collapse:

12th century kicks in and then you get the influence of this scholar al-Ghazālī. All right. And so, so out of his work, you get the philosophy that mathematics is the work of the devil, and nothing good can come of that philosophy. That, combined with other sort of codification, philosophical codifications of what Islam would, was and would become the entire intellectual foundation of that enterprise collapsed. And it has not recovered since.⁽⁸⁾

In another lecture, Tyson argues that the belief that natural events are simply the will of Allah, combined with suspicion toward mathematics, led to the collapse of the scientific enterprise of the Islamic Golden Age.⁽⁹⁾ His praise of that period therefore serves not to elevate religion but to warn that when revelation replaces investigation, scientific creativity declines and fails to recover.⁽¹⁰⁾ In short, he presents this episode as evidence that religion and science are ultimately incompatible. Along similar lines, the theoretical physicist Steven Weinberg (d. 2021) had advanced the same claim earlier, in 2007:

Islam began to turn against science in the twelfth century. The most influential figure was the philosopher Abu Hamid al-Ghazālī, who argued in *The Incoherence of the Philosophers* against the very idea of laws of nature, on the ground that any such laws would put God’s hands in chains. According to al-Ghazālī, a piece of cotton placed in a flame does not darken and smolder because of the heat, but because God wants it to darken and smolder. In the centuries after al-Ghazālī, science went into a decline in Islamic countries that has not yet been reversed.⁽¹¹⁾

Weinberg reiterated this view in 2008, suggesting that although al-Ghazālī did not deny causal relations altogether, he regarded the investigation of such relations as undesirable, comparing disciplines such as astronomy and mathematics to wine: beneficial in themselves

(8) Neil deGrasse Tyson, “The Intellectual Collapse of Islam,” YouTube video, 2012.

(9) Neil deGrasse Tyson, “The Golden Age of Islam Explained,” YouTube video, 2020.

(10) Tyson, “The Intellectual”.

(11) Steven Weinberg, “A Deadly Certitude,” in *Lake Views: This World and the Universe* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2011).

yet religiously forbidden.⁽¹²⁾ Comparable claims also appear in the writings of contemporary atheists and former Muslims, including Ibn Warraq, Taner Edis, and Ayaan Hirsi Ali.⁽¹³⁾

Despite the widening temporal and intellectual gulf between Renan and the twenty-first century, his narrative appears to remain alive in popular and polemical literature. The same claim continues to circulate with remarkable persistence: that Islam entered a period of decline, allegedly because the sciences were suppressed after al-Ghazālī and causality was replaced by divine will. Perhaps the only notable change is that al-Ghazālī is now sometimes described as a philosopher—a designation Renan himself would scarcely have granted, since for him the philosopher carried a rational prestige rarely accorded to dogmatic religious scholars.

Within contemporary New Atheist discourse, “philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern science, particularly physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge”.⁽¹⁴⁾ As rationality increasingly becomes identified exclusively with the natural sciences, philosophy is often reduced to a marginal—or even superfluous—enterprise. In such a context, it becomes possible simultaneously to describe al-Ghazālī as a philosopher while proclaiming the “death” of philosophy in the modern West, much as its demise had earlier been announced in Islam.

The issue, therefore, concerns less the fate of philosophy itself than the shifting civilizational standards through which narratives of progress and decline are constructed. Although many serious Western scholars have moved beyond the doctrinal assumptions of the nineteenth century, their residues continue to circulate widely, particularly in popular discourse and in the missionary churches of the New Atheism.

The problem of al-Ghazālī’s alleged denial of natural causality and suppression of the

(12) Steven Weinberg, “Without God,” in *Lake Views: This World and the Universe* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2011).

(13) Shoaib Ahmed Malik, “Al-Ghazālī,” in *The Cambridge History of Atheism*, ed. Stephen Bullivant and Michael Ruse (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 291–307.

(14) Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (New York: Bantam Books, 2010), pt. 1.

sciences can be approached from two angles: a historical inquiry into the fate of philosophy and the sciences after him, and an epistemological analysis of his views. This study adopts the latter approach. The science–religion relationship has undergone significant transformations since the decline of the nineteenth-century conflict thesis and the emergence of models such as independence, dialogue, and integration. Yet these models face epistemological challenges, while the conflict narrative persists in popular discourse.

In recent years, a number of important studies have revisited al-Ghazālī's position toward the sciences, while some have sought to develop contemporary kalāmīc approaches to scientific questions within an Ash'arite framework.⁽¹⁵⁾ This study may appear to follow this trajectory; however, it seeks to pursue a different aim. It neither restates the historical position nor reproduces contemporary Ash'arite kalāmīc approaches as they stand; rather, it reanalyzes al-Ghazālī's historical position and derives from it a framework that is itself operative in the science–religion relationship, namely what is termed Natural Kalām.

From this perspective, Natural Kalām is presented as an epistemological appropriation of al-Ghazālī's method in dealing with the sciences, rearticulated in a contemporary context. It thereby opens the way toward a pluralistic understanding of the science–religion relationship, one that varies according to the nature of the questions and disciplines involved. In this sense, the present study offers a conceptual foundation upon which further work may build by developing concrete applications of this approach. This plurality does not imply contradiction, absolute agreement, or complete separation, but reflects the differing nature of the issues at stake (as in debates surrounding evolution, convergence in certain cosmological models such as the Big Bang, and relative independence in fields such as plate tectonics). This constitutes the central aim of the present study.

(15) Karen Harding, "Causality Then and Now: Al-Ghazali and Quantum Theory," *American Journal of Islamic Social Sciences* 10, no. 2 (1993); Malik, "Al-Ghazālī."; Shoaib Ahmed Malik and Nazif Muhtaroglu, "How Much Should or Can Science Impact Theological Formulations? An Ash'ari Perspective on Theology of Nature," *European Journal for Philosophy of Religion* 18, no. 2 (2022): 8–35; Basil Altaie, *Islam and Natural Philosophy: Principles of Daqīq al-Kalām* (London: Routledge, 2019); Basil Altaie, *Natural Philosophy of Imam Al-Ghazali* (Oldham, UK: Beacon Books and Media Ltd., 2023).

Toward a Pluralistic Model of the Science-Religion Relationship: Natural Kalām

It is necessary to recall the cultural context of the nineteenth-century West in which the narrative of decline and the claim that al-Ghazālī brought about the downfall of the sciences gained wide circulation. This narrative did not emerge out of a vacuum; rather, it arose within a dense historical context in which the Western Church played a central role. The intellectual transformations that reshaped the Western cultural landscape, beginning with the Renaissance and followed by profound political, religious, social, and philosophical upheavals, produced a narrative that gradually separated “Caesar” from “God”—that is, the secular from the religious. Science came to be regarded as a Caesarian domain: not merely independent of the Church but often portrayed as its dark and hostile adversary. This context also contributed to the emergence of a series of binary oppositions—often antagonistic—such as matter and spirit, the unseen and the visible, subject and object, and idealism and realism. Among these was the science–religion dichotomy, whose retrospective projection onto the past produces misleading narratives.⁽¹⁶⁾ It suffices to recall that the writings of John William Draper (d. 1882)⁽¹⁷⁾ and Andrew Dickson White (d. 1918)⁽¹⁸⁾—which popularized the conflict narrative between science and religion and whose echoes still resonate today—belong precisely to this intellectual context and its ideological concerns.

As for the ideological protagonists of that period, the issue concerned not only Islam and Christianity, but religion more broadly. Although Draper, for instance, explicitly stated that his problem was primarily with Catholicism in particular,⁽¹⁹⁾ the generalization of the conflict narrative soon extended to Christianity as a whole,⁽²⁰⁾ and eventually to the very

(16) Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

(17) John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (New York: Cambridge University Press, 2009).

(18) Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (New York: Cambridge University Press, 2009).

(19) Draper, *History*, x–xi.

(20) White, *A History*, 22–23, 25.

concept of religion itself. From Renan's perspective, for example, "the Catholic Church did not treat Galileo any better than Islam treated Averroes".⁽²¹⁾

After these competing binaries began to subside and positivist and scientific currents weakened, contemporary scholars and historians of science reexamined the science—religion question. A decisive moment came in 1966, marked by two significant events: the publication of the American physicist and theologian Ian Barbour's book *Issues in Science and Religion*, and the founding of the journal *Zygon: Journal of Religion and Science*. This development opened a new academic field, and discussion shifted toward three alternative models of the relationship between religion and science: independence, dialogue, and integration.⁽²²⁾ These developments allowed specialists in the field to move beyond the nineteenth-century conflict narrative, and they increasingly turned away from it, despite its continued influence in popular culture and in the rhetoric of the New Atheism.

Yet today we are increasingly aware of the limitations of these models. If the conflict model ignores the historical evidence of harmony between religion and science and focuses exclusively on episodes of dispute, often reframing them to fit a narrative of perpetual conflict, the integration model likewise cannot ignore genuine historical tensions and intellectual confrontations between science and religion, nor reduce them simply to scientific or atheistic ideologies.

In this sense, the models of independence and dialogue appeared to many as a more satisfactory approach. One of the strongest formulations of the independence model was Stephen Jay Gould's (d. 2002) proposal of Non-Overlapping Magisteria (NOMA), developed toward the end of the twentieth century.⁽²³⁾

However, the independence model—while offering a convenient truce for many—re-

(21) Ernest Renan, *L'Islam et la science* (Paris: L'Archange Minotaure, n.d.), xx.

(22) Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature, and God* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 1–2.

(23) Stephen Jay Gould summarizes his proposal in *Rocks of Ages*: "the central principle of respectful noninterference—accompanied by intense dialogue between the two distinct subjects ... the Principle of NOMA, or Non-Overlapping Magisteria." *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999), 9.

mains a provisional solution that overlooks the overlapping boundaries between science and religion. Moreover, it has produced troubling side effects. The historical division between domains of knowledge has contributed to a rupture between scientific truth and moral responsibility. This is evident in contemporary discussions of environmental ethics and climate issues,⁽²⁴⁾ where separating moral motivation from material action has weakened the sense of moral responsibility toward the planet.

The dialogue model—especially in its integrative forms—has emerged as a leading framework among specialists in the field.⁽²⁵⁾ A major institutional expression of this approach was the Divine Action Project (DAP), sponsored by the Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS) between 1988 and 2003.

Yet this project received some criticism. One of the most significant objections was that it sought to “naturalize” divine action—or even to “physicize” it—so that it would appear compatible with natural laws understood in purely material terms⁽²⁶⁾.

More broadly, this criticism is often directed at the dialogue model itself. In practice, what is presented as dialogue frequently becomes a one-directional monologue, in which science occupies the position of the authoritative lecturer while religion assumes the role of obedient student, rather than a genuinely reciprocal exchange.⁽²⁷⁾ This imbalance reflects the immense epistemic authority science has acquired over the past centuries, together with the rise of scientific attitudes, in contrast to the relative decline of religious authority under secular modernity⁽²⁸⁾.

(24) Michael S. Northcott, *A Political Theology of Climate Change* (London: SPCK, 2014); Michael S. Northcott, “Religion and the Science of Climate Destabilisation,” in *New Directions in Theology and Science: Beyond Dialogue*, ed. Peter Harrison and Paul Tyson (London: Routledge, 2022), 56–72.

(25) Peter Harrison and Paul Tyson, “Introduction,” in *After Science and Religion*, ed. Peter Harrison and John Milbank (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 1–2.

(26) Wesley J. Wildman, “The Divine Action Project, 1988–2003,” *Theology and Science* 2, no. 1 (2004): 31–75; Wesley J. Wildman, “Further Reflections on the Divine Action Project,” *Theology and Science* 3, no. 1 (2005): 71–83.

(27) Harrison and Tyson, “Introduction,” 2–3.

(28) Bernard Lightman, “The Nineteenth-Century Origins of the Problem,” in *After Science and Religion*, ed. Peter Harrison and John Milbank (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 35–60.

Consequently, contemporary scholars have become increasingly aware of the limitations of these classical models. The historical relationship between science and religion is now widely understood through what is known as the “complexity thesis,” shaped by multiple contexts, perspectives, and intellectual traditions and moving beyond simplistic binary frameworks, particularly the one-sided narrative of conflict.⁽²⁹⁾

Yet once again, while highlighting the multifaceted character of the historical landscape, the complexity thesis offers no constructive proposal for the science–religion relationship. Its role remains largely descriptive rather than normative.

For this reason, scholars increasingly approach these questions through what has come to be known as the “critical approach,” addressing contemporary issues such as bioethics, knowledge colonialism, gender, race, biotechnology, identity, and reproduction.⁽³⁰⁾ This approach, while important, often moves toward sociological, political, or broadly ethical considerations. These dimensions are significant, but they cannot by themselves resolve the deeper epistemological problems involved.

The work of Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion*, has been particularly important in drawing attention to the problem of conceptual anachronism, namely, the projection of contemporary conceptual categories onto the past.⁽³¹⁾ When we attempt to define the relationship between science and religion—whether in terms of separation, conflict, or integration—we implicitly assume two stable and clearly defined concepts across history.⁽³²⁾

Accordingly, some scholars have proposed what is called “theology-engaged science,” in which theology and science interact while drawing attention to the historical fluidity and

(29) Bernard Lightman, ed., *Rethinking History, Science and Religion* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2019).

(30) Myrna Perez Sheldon, Ahmed Ragab, and Terence Keel, eds., *Critical Approaches to Science and Religion* (New York: Columbia University Press, 2023); M. Perez, Terence Keel, and Ahmed Ragab, “Roundtable on Critical Approaches to Science and Religion,” *Zygon* 60, no. 4 (2026): 1316–24.

(31) Harrison, *The Territories*.

(32) Paul Tyson, “Introduction: After Science and Religion?” in *After Science and Religion: Fresh Perspectives from Philosophy and Theology*, ed. Peter Harrison and John Milbank (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 1.

conceptual dynamism of scientific ideas. Conversely, other scholars speak of “science-engaged theology,” an approach that shifts the focus away from abstract models of the science–religion relationship toward the examination of specific cases and concrete interactions between scientific and theological reasoning.⁽³³⁾ This approach also seeks to neutralize the implicit hierarchy that often grants science the position of intellectual authority at the expense of theology.⁽³⁴⁾ Instead, theology participates as an equal partner capable of critically engaging scientific assumptions without surrendering to scientistic reverence for the scientific method.

Although some scholars criticize the analytic philosophical examination of science–religion questions in isolation from historical contexts,⁽³⁵⁾ we maintain that, while historical and social contexts are essential—since ignoring them easily leads to anachronism and overgeneralization—this does not eliminate the need for rigorous epistemological analysis of the issues.

Accordingly, this study proceeds from two fundamental propositions. First, science itself is a historically fluid concept whose meaning and scope have changed over time; what counted as science in the past is not identical to what we call science today. Second, there is no single universal model of the science–religion relationship. Rather, it varies according to particular issues, as well as the sciences themselves and their underlying assumptions.

We illustrate this methodological approach through the case of al-Ghazālī, here termed Natural Kalām.

The roots of Natural Kalām can be identified in the later Ash‘arite intellectual tradition, particularly in what became known as the method of the later theologians (*ṭarīqat al-muta’akhhirīn*), characterized by direct engagement with the sciences of the *falāsifa*

(33) John Perry and Joanna Leidenhag, “What Is Science-Engaged Theology?” *Modern Theology* 37, no. 2 (2021): 247.

(34) Perry and Leidenhag, “What Is Science-Engaged Theology?” 248.

(35) Peter Harrison, “Science and Religion as Historical Traditions,” in *After Science and Religion*, ed. Peter Harrison and John Milbank (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 15–34.

(Greek-inspired philosophers) and their integration into the earlier kalām tradition (*ṭarīqat al-mutaqaddimīn*). This development begins with the work of al-Ghazālī.⁽³⁶⁾

Prior to al-Ghazālī, Muslim scholars broadly fell into two camps: one accepting Aristotelian philosophy and another rejecting it. Al-Ghazālī introduced a methodological program that critically engaged the philosophical sciences, distinguishing between what accords with Islamic doctrines, what contradicts them, and what remains neutral with respect to them. This method later became widespread, particularly with Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210), and reached a mature form in the work of ‘Aḍud al-Dīn al-Ijī (d. 1355). It involves a precise critical engagement between kalām and the philosophical sciences—including natural philosophy—whenever they intersect with theological principles.

However, in al-Ghazālī’s time there was nothing strictly equivalent to what we today call “science.” Most of the natural sciences remained embedded within philosophy before gradually gaining independence in the modern West: physics began to separate methodologically in the seventeenth century, chemistry in the eighteenth, and biology in the nineteenth. Hence the familiar saying that philosophy is the mother of the sciences.

Even in the eighteenth century, Isaac Newton (d. 1727)—the greatest physicist—was known not as a scientist but as a natural philosopher. His most influential work bears the title *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (“Mathematical Principles of Natural Philosophy”).

Scientific data, considered simply as empirical data about the natural world, do not themselves speak of conflict or harmony between science and religion. Such conclusions arise only through interpretive frameworks and inferential arguments that use those data as premises.

Distinguishing between scientific propositions and the philosophical or metaphysical claims derived from them is essential. This distinction becomes particularly important

(36) ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima* (Giza: Dār Nahḍat Miṣr, 2014), 3:976.

when assessing al-Ghazālī's position: was his dispute with the *falāsifa* directed against their sciences themselves, or against the metaphysical interpretations derived from them?

Al-Ghazālī did not approach the philosophers from ignorance of their sciences or from preconceived hostility. His critique followed a careful study of their disciplines and began with a methodological classification of philosophical sciences into six branches: mathematics, logic, natural philosophy (*al-ṭabīʿiyyāt*), metaphysics (*al-ilāhiyyāt*), politics, and ethics.⁽³⁷⁾

This classification reveals an early awareness that the relationship between science and religion can take different forms—independence, integration, or conflict—depending on the discipline.⁽³⁸⁾

Thus, the philosophy that al-Ghazālī is often said to have opposed was not a single unified system but a collection of diverse intellectual fields whose relationship to religious belief varies according to their subject matter, methodology, and degree of connection to Islamic doctrines.

The same principle applies to modern science: different scientific disciplines do not stand in identical relationships to theology. Geology, for example, does not raise the same theological sensitivities as biology, just as the Big Bang theory carries very different metaphysical implications from theories in fluid mechanics or plate tectonics.

Natural Kalām: Neutrality and Independence

The model of separation between religion and science often appears more diplomatic than epistemological, given the considerable influence both domains exert on human life. At least two interpretations of this model may be distinguished. One advocates near-complete isolation, treating science and religion as distinct spheres that can coexist only if a safe

(37) Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), 1:84–85; *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Beirut: Dār al-Andalus, n.d.), 100.

(38) The dialogue model is not entirely independent; rather, it provides the basic ground from which the other models develop.

distance is maintained between them.⁽³⁹⁾ Another proposes a complementary separation without rupture, suggesting that each offers a different yet non-contradictory perspective on the world, and that conflict arises only when the boundaries between their domains are ignored—whether by religious actors making scientific claims or by scientists extending their authority into broader philosophical or metaphysical assertions.⁽⁴⁰⁾

Although this separation resonates with modern secular sensibilities that sought to exclude religion from public life or confine it to the private sphere, religion has proven resistant to such marginalization, and the model itself fails to resolve deeper intellectual tensions. Scientists hold scientific views that may conflict with or complement religious teachings. Strict separation suppresses legitimate epistemic questions where such tensions arise, producing an internal dissonance in which one belief governs the laboratory while its opposite governs the prayer niche. Separation may therefore function as a politically convenient arrangement but remains epistemologically incomplete, as it typically presupposes a fideistic understanding of religion—an assumption at odds with religion's rational structure.

The separation model also rests on problematic generalizations. The relationship between religion and science concerns not a single entity with a fixed essence but a plurality of questions and disciplines. When a natural scientist studies annual rainfall patterns, the causes of polar bear extinction, or the physiological effects of prolonged exposure to mobile phone screens, the religious scholar may see little reason to intervene unless ethical concerns arise. Yet when the discussion turns to the origin of life, the nature of causality, or the fate of existence after death, religious inquiry becomes not merely relevant but central.

In this context, al-Ghazālī offers a helpful perspective: differentiation and independence between domains exist but are neither universal nor absolute. Rather, they are question-dependent—or, in kalām terminology, *i'tibārī*—and governed by the degree to which

(39) Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (San Francisco: HarperOne, 2000), Introduction; *Religion in an Age of Science* (San Francisco: HarperCollins, 1990), Independence.

(40) Barbour, *When Science*, Introduction; Barbour, *Religion in an Age*, Independence.

the premises of particular sciences intersect with the religious principles conveyed by the prophets. Where contradiction occurs, conflict arises; where no contradiction exists, the relationship may take the form of complementarity or independence. As an example, al-Ghazālī refers to astronomical explanations of eclipses:

A lunar eclipse consists in the disappearance of the moon's light when the earth intervenes between it and the sun, since the moon receives its light from the sun. The earth is spherical and the heavens surround it on all sides... Likewise, a solar eclipse occurs when the body of the moon comes between the observer and the sun when the two coincide at the nodes.⁽⁴¹⁾

He concludes that such matters fall outside theological dispute: "We do not engage in refuting this discipline, for no religious purpose depends upon it."⁽⁴²⁾

Natural facts such as the sphericity of the earth, and scientific explanations such as eclipses—illustrated by examples drawn from the knowledge of his time—do not invite religious objection when they contradict no established principle transmitted by the prophets. Indeed, al-Ghazālī warns that denying such demonstrative conclusions harms religion itself, since "these matters are established by geometrical and mathematical proofs that leave no room for doubt".⁽⁴³⁾

He further clarifies the boundary separating the work of the theologian from that of the natural philosopher:

The investigation of the world with respect to whether it is originated or eternal—once its origination has been established—does not depend upon whether it is spherical, simple, hexagonal, or octagonal, nor upon whether the heavens consist of thirteen layers or more or fewer. Such matters stand in relation to theological inquiry as the investigation of the layers of an onion or the number of seeds in a pomegranate. The essential point is simply that the world is the act of God.⁽⁴⁴⁾

The theologian thus investigates the origin of the world, whereas the natural scientist

(41) Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 80.

(42) Al-Ghazālī states: "The religious law neither affirms nor denies these sciences, and these sciences likewise do not address religious matters." *Al-Munqidh*, 102.

(43) Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 80.

(44) Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 81.

studies its structure and processes. Once it is established that the world is the act of the Creator, whether the universe is expanding, contracting, flat, or curved falls outside theological concern. Al-Ghazālī illustrates this with the metaphor of an onion: once it is known to have a cultivator, counting its layers is no longer the theologian's task.

This method is applied both to specific questions and to entire disciplines. After dividing the sciences of the philosophers into six categories, al-Ghazālī classifies mathematics and geometry as neutral disciplines:

As for mathematics, it concerns arithmetic, geometry, and the science of the structure of the world. None of these matters relate to religious questions, either in affirmation or denial. They are demonstrative sciences that cannot be rejected once they are properly understood.⁽⁴⁵⁾

Thus, al-Ghazālī does not regard mathematics as “the work of Satan,” as Tyson suggests, nor as “forbidden like wine,” as Weinberg claims. On the contrary, he considers it a demonstrative science unrelated to religion either positively or negatively—an autonomous field of knowledge free from theological dispute. The same judgment applies to logic.⁽⁴⁶⁾ Likewise, the natural sciences and medicine are independent disciplines whose investigation religion does not oppose, except in particular cases to be examined later.⁽⁴⁷⁾

The portrayal of al-Ghazālī as hostile to the sciences is not confined to certain Orientalists or currents of New Atheism; it has also appeared in some writings on science and religion. Nidhal Guessoum, for instance, claims that al-Ghazālī adopted a cautious attitude toward mathematics because it served as a gateway to false sciences and corrupt doctrines.⁽⁴⁸⁾ Yet this claim raises several methodological difficulties. Guessoum does not cite the statement directly from al-Ghazālī but rather through Mehdi Golshani; Golshani himself relied on an intermediary source; the statement is paraphrased rather than quoted; and the work

(45) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 100; *Tahāfut*, 84; *Maqāṣid al-Falāsifa* (Damascus: Maṭbaʿat al-Ṣabāḥ, 2000), 10.

(46) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 103.

(47) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 105–6.

(48) Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris, 2011), 103–4.

to which it is attributed, *Fātiḥat al-'Ulūm* ("The Opening of the Sciences"), remains disputed in its attribution to al-Ghazālī.⁽⁴⁹⁾

Even if the work is accepted as al-Ghazālī's—as I am inclined to do, especially since it largely summarizes ideas already found in the *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ("The Revival of the Religious Sciences")—the real issue lies in the context of the passage. Golshani states that al-Ghazālī believed mathematics should be excluded because it leads to false sciences.⁽⁵⁰⁾ Guessoum repeats the claim.⁽⁵¹⁾ In reality, al-Ghazālī explains that the concern arises because mathematics and geometry were embedded in the philosophical system of the ancients, which contained erroneous doctrines. The restriction is therefore not intrinsic but circumstantial: it reflects the risk that those lacking philosophical training might be drawn through mathematics into problematic metaphysical conclusions.⁽⁵²⁾

Two contextual considerations clarify this point. First, mathematics and geometry in al-Ghazālī's time had not yet become independent disciplines; they were embedded in a broader philosophical framework. The restriction he mentions is therefore accidental rather than essential, similar to legal restrictions in Islamic jurisprudence where permissible acts may be temporarily limited under particular circumstances without altering their intrinsic permissibility—just as buying and selling during the Friday prayer is prohibited without implying that trade itself is unlawful.

Second, the passage occurs in a discussion of the harms of disputation, where al-Ghazālī lists practices that may possess benefits but nevertheless involve risks. These harms may

(49) Maurice Bouyges (d. 1951) questioned the attribution of *Fātiḥat al-'Ulūm* to al-Ghazālī, a view later followed by Badawī (d. 2002). 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mu'allafāt al-Ghazālī* (Kuwait: Wikālat al-Maṭbū'āt, 1977), 263.

(50) Mehdi Golshani, *Min al-'Ilm al-'Ilmānī ilā al-'Ilm al-Dīnī* (Beirut: Dār al-Hādī, 2003), 22.

(51) Golshani cites another passage from al-Munqidh—also cited by Guessoum—in which al-Ghazālī distinguishes two errors: accepting all the philosophers' sciences because mathematics is certain, and rejecting them entirely because of their theological doctrines. Golshani thus acknowledges that al-Ghazālī did not reject mathematics or natural science as such but only their possible implications; nevertheless, he adopts the familiar decline narrative, which leads him to read al-Ghazālī selectively. As he states: "Philosophy managed to break this isolation in limited circles of the Islamic world, yet the natural sciences never truly flourished." Golshani, *Min al-'Ilm al-'Ilmānī ilā al-'Ilm al-Dīnī*, 24.

(52) Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Fātiḥat al-'Ulūm* (Cairo: al-Maṭba'a al-Ḥusayniyya al-Miṣriyya, 1904), 56.

arise even in religious sciences such as jurisprudence, *kalām*, or Sufism. The *Iḥyāʾ* contains numerous examples of such critiques, and the work itself was criticised by jurists and even burned in the Maghrib. However, this hardly implies that al-Ghazālī considered jurisprudence forbidden; rather, it illustrates the importance of context in interpreting his remarks.

Indeed, in the same work—*Fatīḥat al-ʿUlūm*—while discussing collective obligations (*farḍ kifāya*), he states:

This obligation is not limited to religious sciences; it includes every discipline people cannot do without, such as medicine, which is needed to treat the sick, arithmetic, which is required for dividing inheritances and bequests, and surveying. (53)

We thus encounter three distinct judgments regarding mathematics in al-Ghazālī's thought: it is a neutral science independent of religion; it may be discouraged under particular circumstances; and it may even become religiously obligatory as a collective duty. This triadic view, incorporating independence, tension, and integration, does not reflect inconsistency but rather the different considerations that may attach to a discipline depending on its context. Considered in itself, mathematics remains largely a neutral field of knowledge to which religion neither affirms nor denies anything.

In conclusion, the separation model cannot serve as a universal or primary framework for the relationship between religion and science. That relationship varies according to the nature of the discipline involved, the character of its questions, and the degree to which those questions intersect with metaphysical or theological commitments. Where no contradiction exists and no shared domain invites competing interpretations, separation may function as a realistic epistemological arrangement rather than merely a diplomatic compromise. Where domains intersect and questions become contested or convergent, however, separation becomes little more than a temporary retreat, an attempt to postpone an unavoidable intellectual engagement.

(53) Al-Ghazālī, *Fatīḥat al-ʿUlūm*, 38.

Natural Kalām: Dispute and Debate

I use the terms dispute or debate rather than conflict for conceptual reasons. Conflict implies an inherent and irreconcilable opposition, whereas dispute denotes differences in interpretation, method, or conceptual framework without necessarily entailing hostility. Disagreement is a structural feature of knowledge production, and the natural sciences themselves advance through criticism and debate. Thus, disagreements between religion and science should not be treated as pathological but as epistemic situations requiring clarification of the precise point at issue. Some disputes are genuine, others merely apparent, arising from conceptual confusion or conflated levels of analysis.

In al-Ghazālī's engagement with the philosophers, his objections were not directed at their sciences as such but at two domains: metaphysics and certain questions within natural philosophy carrying metaphysical implications. Metaphysics is not a natural science but the philosophical system the philosophers constructed concerning existence and the world, and it is here that the substantive disagreement arose. Many misunderstandings of the religious intellectual tradition stem from overlooking the distinction between natural science and its philosophical framework. Al-Ghazālī's criticisms target the Hellenizing philosophers' metaphysical claims about existence; yet responses to a philosopher or physician on theological grounds are often misrepresented as attacks on philosophy or medicine themselves. As he notes, admiration for the rigor of the philosophers' demonstrations may lead some to assume that all their doctrines share the same certainty.⁽⁵⁴⁾ Yet medicine is one thing and the physician's metaphysical beliefs another: "the statements of the ancients in mathematics are demonstrative, whereas in metaphysics they are conjectural".⁽⁵⁵⁾ Hence, judging a philosopher's beliefs erroneous does not invalidate the sciences he practices—just as imprisoning a physicist for a crime does not imply opposition to physics.

(54) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 100.

(55) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 101.

With regard to natural philosophy, Guessoum cites a passage from *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (“Deliverance from Error”) to claim that al-Ghazālī regarded it as a mixture of truth and error.⁽⁵⁶⁾ Yet this reading once again relies on Golshani,⁽⁵⁷⁾ whose interpretation of al-Ghazālī’s position on natural philosophy rests largely on a single work, the *Maqāṣid al-Falāsifa* (“The Intentions of the Philosophers”), where al-Ghazālī merely reports philosophical doctrines rather than presenting his own position. Moreover, Golshani refers to no more than four Ghazālīan works in total—one of them of disputed authenticity—and often cites them indirectly.

More precisely, the claim that al-Ghazālī regarded natural philosophy as a mixture of truth and error is correct; that is, he holds that “some of its doctrines contradict the Law (*sharīʿa*) and the true religion and are therefore ignorance rather than knowledge to be counted among the sciences”.⁽⁵⁸⁾ In such cases he does not even recognize these claims as genuine science. This observation brings us back to the methodological question raised by Harrison: what exactly counts as “science”? When al-Ghazālī rejects certain doctrines within natural philosophy, are these doctrines considered science by him, by his contemporaries, or by the modern meaning of the term?

In the medieval context, a substantial portion of natural philosophy was intertwined with metaphysical speculation rather than confined to empirical investigation of nature. Muslim scholars therefore distinguished between the empirical aspects of natural philosophy and its metaphysical doctrines.

Moreover, the account presented by Guessoum and Golshani reflects only half of al-Ghazālī’s position; the other half concerns the proper domain of natural inquiry. Al-Ghazālī describes natural philosophy as the study of the heavens and celestial bodies, the basic elements—water, air, earth, and fire—composite bodies such as animals, plants, and min-

(56) Guessoum, *Islam’s Quantum*, 103.

(57) Golshani, *Min al-ʿIlm al-ʿIlmānī*, 24.

(58) Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, 1:85.

erals, and the processes of change affecting them.⁽⁵⁹⁾ He likens it to medicine—one of its branches in his view—which studies the human body and its changes, though he regards it as more beneficial in practice in his time due to people’s need for it.⁽⁶⁰⁾ This reflects the largely abstract character of many discussions in natural philosophy and their limited practical utility.⁽⁶¹⁾ Yet from a religious perspective he explicitly states: “Just as religion does not require denying the science of medicine, it does not require denying that science either, except in certain specific matters”⁽⁶²⁾—the very matters he criticizes in *Tahāfut al-Falāsifa* (“The Incoherence of the Philosophers”).

Among all the sciences of the philosophers, al-Ghazālī maintains that they contradict religion in only twenty propositions, three of which are fundamental. Sixteen belong to metaphysics and bear no relation to mathematics, geometry, medicine, anatomy, or astronomy. Only four concern natural philosophy. Yet he also stresses that natural philosophy itself comprises many sciences: “We mention their divisions so that it may be known that the religious law does not require disputing them or denying them, except in certain matters we have mentioned”.⁽⁶³⁾ After outlining their main branches—including medicine, astrology, and alchemy—he adds: “It is not required by the religious law to oppose them in any of these sciences; rather, we oppose them within this group of sciences only in four issues”.⁽⁶⁴⁾ These are:

1. Their claim that the connection between causes and effects is necessary.
2. Their assertion that human souls are self-subsisting substances whose relation to the body ends at death, and their claim to demonstrate this rationally.

(59) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 105–106; *Ihyā’*, 1:85.

(60) Al-Ghazālī, *Ihyā’*, 1:85; *Tahāfut*, 235.

(61) In certain contexts, al-Ghazālī remarks that sciences such as arithmetic and geometry are true yet of little benefit, referring to their lack of eschatological rather than worldly value. This reflects the Sufi hierarchy of knowledge operative in some of his works, where the “sciences of the Hereafter”—associated with Sufism—occupy the highest rank, even at the expense of some religious sciences. Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, 3; *Jawāhir*, 44.

(62) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 105–6.

(63) Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 234.

(64) Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 235.

3. Their belief in the impossibility of the annihilation of these souls.
4. Their denial of the resurrection of bodies.⁽⁶⁵⁾

These issues are not natural sciences in the modern sense but metaphysical judgments concerning theological doctrines. The first concerns causality—the well-known issue often cited as evidence that al-Ghazālī denied causation. Accordingly, no genuine conflict arises between religion and the natural sciences in al-Ghazālī's thought. The disagreement appears only within a limited part of medieval natural philosophy where it overlaps with metaphysical claims; even there it concerns just four issues, only the last of which—bodily resurrection—touches a central article of faith.

The underlying principle governing this issue is clearly expressed by al-Ghazālī:

You must know that nature is subject to God; it does not act by itself but is employed by its Creator. The sun, the moon, the stars, and the natural properties are all subjected to His command; none of them acts independently of Him.⁽⁶⁶⁾

The conclusion is clear: despite his distinction between useful and non-useful sciences, al-Ghazālī did not oppose the sciences as such, nor did he perceive an inherent clash between scientific inquiry and religion. His objections were directed instead at philosophical doctrines and metaphysical claims, with the exception of four specific questions associated with natural philosophy. The dispute arises only when such doctrines attribute independent causal power to nature or deny theological principles—such as bodily resurrection—on the basis of speculative philosophical claims.

Accordingly, the claim that science never conflicts with religion is as reductive as the opposite claim that such conflict is inevitable, or that al-Ghazālī opposed science and philosophy altogether. These portrayals arise largely from simplified readings and from projecting modern conceptual categories onto a far more complex historical reality.

(65) Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 235–36.

(66) Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, 106.

Natural Kalām: Integration and Confirmation

Viewed within the broader history of science, and once the positivist and scientific paradigms—which conflated their conflict with religion with a conflict with science itself—are set aside, the model of integration tends to prevail. This is evident both in the biographies of many major scientists and founders of scientific disciplines, who combined scientific inquiry with religious belief, and in the broader relationship between scientific and religious knowledge. In the Islamic case, this relationship was particularly close: science was not merely compatible with religion but could itself be considered a form of devotion. The pursuit of knowledge was regarded as an act rewarded by religion, while religion simultaneously encouraged inquiry, reflection, and the study of nature. In this context, the integration between religion and science may be understood from several complementary perspectives.

First, at the level of society and the public good.

This concerns primarily the applied sciences whose benefits are directly reflected in human life. From an Islamic perspective, many natural sciences are even religiously required because they serve the common good. Mathematics, engineering, and medicine are typical examples. Al-Ghazālī, for instance, classifies them among the *farḍ kifāya* (collective obligations), meaning that their pursuit is not merely permissible but religiously necessary for the community.⁽⁶⁷⁾ It is therefore unsurprising that many scholars in the Islamic tradition—such as Ibn Rushd (d. 1198), al-Māzarī (d. 1141), and al-Qarāfī (d. 1285)—combined religious learning with disciplines such as medicine, mathematics, and astronomy. As al-Ghazālī writes when classifying non-religious sciences:

The praiseworthy sciences are those connected with the welfare of worldly life, such as medicine and arithmetic. These are of two kinds: those that constitute a collective obligation and

(67) Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-ʿItiqād*, ed. Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharfāwī (Jeddah: Dār al-Minhāj, n.d.), 78.

those that are meritorious though not obligatory. A collective obligation is every science indispensable for the proper ordering of worldly affairs—such as medicine, which is necessary for the preservation of bodies, and arithmetic, which is required in transactions, in the division of bequests and inheritances, and in similar matters. (68)

Second, at the level of general knowledge.

Integration may also occur at the epistemic level, where science and religion address different dimensions of human understanding. Science investigates natural processes and the material order of life, while religion engages questions of meaning, value, and moral orientation. Their relation is therefore complementary rather than conflicting. They address different dimensions of reality; they may also illuminate the same reality from distinct perspectives—like pieces of a puzzle forming a single image: science explains how the universe operates and develops, whereas religion addresses its origin, ultimate cause, and the ethical responsibilities it entails for human beings.

Al-Ghazālī illustrates this complementarity through a well-known analogy between reason (*‘aql*) and revelation (*shar’/naql*)—considering the natural sciences among the rational sciences—and comparing their relation to that between sight and sunlight⁽⁶⁹⁾:

The sound intellect is like a healthy eye free from defect and disease, while the Qur’ān is like the sun whose light spreads everywhere. One who seeks guidance through one of them while dispensing with the other belongs among the foolish. Turning away from reason while claiming sufficiency in the light of revelation resembles exposing oneself to the sunlight while closing one’s eyelids—there is no difference between such a person and the blind. Reason together with revelation is light upon light. (70)

(68) Al-Ghazālī, *Ihyā’*, 1:62.

(69) Al-Ghazālī likewise stresses the complementarity of reason and revelation: “Reason cannot dispense with revelation, nor revelation with reason; to rely solely on imitation while setting reason aside is ignorance, and to rely on reason alone without the light of the Qur’ān and Sunna is delusion.” Al-Ghazālī, *Ihyā’*, 5:63. A similar analogy appears in *Mi’rāj al-Quds*—whose attribution remains disputed—where reason is likened to sight and revelation to light, each incomplete without the other. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Mi’rāj al-Quds fī Madārij Ma’rifat al-Nafs*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1988), 65.

(70) Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād*, 66.

In the *Ash'arī kalām* tradition, this form of integration resembles what Barbour calls *systematic synthesis*, where science and religion together contribute to a comprehensive metaphysical framework capable of offering a coherent worldview.⁽⁷¹⁾

Third, at the level of theological claims about existence (ontology).

Integration may take a stronger form in which scientific knowledge verifies religious belief while remaining methodologically distinct. This resembles what John Haught calls confirmation.⁽⁷²⁾ It is also comparable to Barbour's notion of *natural theology*, where theological claims are supported through reflection on nature, whose structure science helps illuminate. As John Polkinghorne (d. 2021) defines it, natural theology is "the attempt to learn something about God through rational reflection on and general examination of the world".⁽⁷³⁾

In this broad sense, natural theology largely overlaps with *kalām*. More specifically, when the argument proceeds from the evident order and design in nature, it closely resembles what Muslim theologians call the argument from order and precision (*dalīl al-iḥkām wa-l-itqān*).

These forms of integration are all present in al-Ghazālī's thought, particularly the last. Theologians frequently argued from the wisdom and craftsmanship evident in the world as signs pointing to the Creator and His attributes:

For they indicate His majesty and greatness, His transcendence and exaltedness. They also point to the perfection of His knowledge and wisdom, and to the efficacy of His will and power; thus His attributes are known through the traces of His acts.⁽⁷⁴⁾

This line of reasoning—known among theologians as the argument from order or design—proceeds from reflection on living beings or from observation of the wider cosmos.

(71) Barbour, *When Science*; Barbour, *Religion in an Age*.

(72) John F. Haught and Eugene E. Selk, "Science and Religion: From Conflict to Conversation," *American Journal of Physics* 64, no. 12 (1996): 1532.

(73) John Polkinghorne, *Science and Religion in Quest of Truth* (New Haven: Yale University Press, 2011), 70.

(74) Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, 9:266.

Ash'arī theologians sometimes describe it as the argument from the signs within the self and in the horizons (*dalīl al-anfus wa-l-āfāq*).⁽⁷⁵⁾ Such reflection may arise from direct observation or be further informed by scientific knowledge. Al-Ghazālī himself remarks:

Among them is the knowledge of the structure of the body and the functions of its organs, which is discussed in the science of anatomy. It is a great science, yet people are largely heedless of it—just as they are of the science of medicine.⁽⁷⁶⁾

Elsewhere, he writes:

If you were to examine the anatomy of the organs and observe the remarkable way in which they necessarily serve one another, and then—after completing the study of bodily structure—turn to investigate the powers of those bodies through the truths uncovered by the natural sciences, you would encounter the utmost wonder. Wretched indeed is the one who denies God and neglects His saying: 'In the earth are signs for those who possess certainty, and in yourselves—do you not see?' (Qur'ān 51:20–21).⁽⁷⁷⁾

A similar point appears in another passage:

God Most High has said: 'The sun and the moon move by precise calculation,' and 'He has determined for it phases—that you may know the number of years and account [of time].' No one truly understands the ordered motion of the sun and the moon, their eclipses, the succession of night and day, and the manner in which each sphere encompasses the other except one who has studied the structure of the heavens and the earth—an entire science in its own right (al-Ghazālī 1986, 46; Qur'ān 55:5; 10:5).

The study of the structure of the heavens and the earth—what al-Ghazālī elsewhere classifies in *al-Munqidh* as belonging to natural philosophy—thus forms part of the rational inquiry into the signs of creation. He further adds:

No one fully grasps the meaning of God's saying, 'O mankind, what has deceived you concern-

(75) Al-Ghazālī repeatedly reflects on the wonders of creation in the human being, the cosmos, and the animal world across several of his works; see, for example, Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 9:268–305; *Mizān al-'Amal*, ed. Sulaymān Dunyā, 1st ed. (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 200–215.

(76) Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Kīmīyā' al-Sa'āda wa-Yaliḥā al-Risāla al-Laduniyya*, 2nd ed. (Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1925), 19.

(77) Al-Ghazālī, *Mizān al-'Amal*, 214–15.

ing your generous Lord, who created you, proportioned you, and balanced you? In whatever form He willed He assembled you,' except one who has studied the anatomy of the human body, both outwardly and inwardly (Qur'an 82:6–8).⁽⁷⁸⁾

These passages reveal not only a form of integration between religious reflection and the study of nature but—as some scholars have noted—also al-Ghazālī's significant role in encouraging the study of medicine and anatomy, contrary to the commonly repeated narrative.⁽⁷⁹⁾

In the Islamic intellectual tradition, religious and scientific knowledge were not separated by an impermeable boundary. Differences existed in subject matter and method but not in their ultimate orientation toward truth. Muslims did not view the book of nature as distinct from the revealed book; rather, the latter repeatedly calls upon humans to reflect upon the former—to investigate the world, observe its causes, and discern the traces of divine craftsmanship in nature.⁽⁸⁰⁾

Indeed, *kalām* begins the proof of the *Necessary Existent* with reflection on the external world—its properties, transformations, and patterns of order. The original relationship between religion and science was therefore one of complementarity and mutual reinforcement: between the sources of knowledge—the visible universe and the revealed text—and between the means of acquiring it—reason, the senses, and trustworthy reports—within which natural science itself operates. Integration, however, did not exclude debate; yet the mere presence of dispute does not establish a real conflict. For this reason, Muslim theologians developed refined methods to resolve apparent tensions between scriptural evidence and scientific disciplines, a subject that warrants separate study through specific contemporary debates.

(78) Al-Ghazālī, *Jawāhir*, 46.

(79) Emilie Savage-Smith, "Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam," *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, no. 1 (1995): 94–96.

(80) The Qur'an repeatedly invites reflection on the natural world as a sign of divine wisdom. For example: "Travel through the land and observe how He began creation" (Qur'an 29:20), and "Indeed, in the creation of the heavens and the earth and the alternation of the night and the day are signs for those of understanding" (3:190). See also Qur'an 3:191; 88:17–20; 51:20–21; 45:4.

Al-Ghazālī, Occasionalism, and Quantum Physics

Epitemus of Pharsalus was standing in a public gathering in Athens during an athletic contest when a javelin, thrown by one of the competitors, struck him and killed him. Plutarch relates that Pericles spent an entire day in heated debate with Protagoras, attempting to determine the cause of the Pharsalian's death: was it the athlete who threw the javelin, the javelin itself, or the organizers of the competition?⁽⁸¹⁾

Guessoum argues that al-Ghazālī was not the sole figure responsible for the decline that affected philosophy and the sciences in Islam, though he does not deny that such a decline occurred.⁽⁸²⁾ He nevertheless adds:

Never mind that Abu Hamid introduced and insisted on the 'occasionalist' view of God's action, namely that events occur because God wills them at every instant, and not because any natural cause happened to occur at that moment. His famous example: cotton burns not because it came in contact with fire, but because God decided so at that instant.⁽⁸³⁾

This is essentially the same claim popularized by Tyson, albeit formulated more carefully: that al-Ghazālī denied natural causality. More broadly, this interpretation reflects the widespread understanding of Ash'arite causality. Such readings, however, are superficial and misleading.

The Ash'arite position was already articulated by al-Sanūsī (d. 1490):

Fire has no effect in producing burning, cooking, or any other outcome—neither by its nature nor by a power inherent in it. Rather, God freely established the customary sequence whereby these effects occur in conjunction with it. The same applies to cutting with a knife, pain from a wound, satiety from food, and quenching of thirst by drink.⁽⁸⁴⁾

What has often been attributed to the Ash'arites is that fire does not burn and that a knife

(81) Plutarch, *Lives*, vol. 3 (London: William Heinemann, 1916), 104–5.

(82) Guessoum, *Islam's Quantum*, 229.

(83) Guessoum, *Islam's Quantum*, 229.

(84) Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī, *Sharḥ al-Aqīda al-Ṣughrā*, ed. Anas Muḥammad al-Sharfāwī (Damascus: Dār al-Taqwā, 2019), 222.

does not cut. What they actually maintain is that fire does not burn by itself or by an intrinsic power inherent in it; rather, burning occurs in customary conjunction with it, not through it by necessity. As al-Ghazālī himself famously stated: “The connection between what is taken to be a cause and what is taken to be its effect is not necessary, according to us.”⁽⁸⁵⁾

This does not mean that events have no causes; rather, such causes are secondary causes, while the true efficacious agent is Allah. It is Allah who creates the fire, the cotton, and the act of burning when the two come together. The fact that this connection is customary rather than necessary is demonstrated by the possibility of conceiving its suspension in thought: the relation is not rationally necessary (*wājib*) but only possible (*mumkin*). Accordingly, the customary course of events may be interrupted, as in miracles, which are not violations of reason but only of habit.

In reality, denying the necessary link between ordinary causes and their effects does not abolish causality as a rational principle. On the contrary, the Ash‘arite theological system rests on the *kalām* cosmological argument (*dalīl al-ḥudūth*), which presupposes rational causality in its very structure, since inferring from the origination of the world requires affirming a cause that brings it into existence, namely Allah.

In recent decades, some scholars have argued that al-Ghazālī departed from the Ash‘arite position and adopted an Avicennian account of causality, a thesis advanced by Richard M. Frank (d. 2009).⁽⁸⁶⁾ This interpretation was strongly challenged by several scholars, most notably Michael Marmura (d. 2009), who showed in several studies that al-Ghazālī neither denied causality nor departed from his Ash‘arite framework.⁽⁸⁷⁾ Frank Griffel later sought to

(85) “Two things do not necessarily entail one another: the existence of one does not necessitate the existence of the other, nor does the absence of one necessitate the absence of the other—such as quenching and drinking, satiety and eating, or burning and contact with fire. All such conjunctions observed in medicine, astronomy, crafts, and the various arts occur because God has previously ordained their concurrence in creation, not because the relation is necessary in itself.” Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 239.

(86) Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992); *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School* (Durham, NC: Duke University Press, 1994).

(87) Michael Marmura, “Ghazalian Causes and Intermediaries,” *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995): 89–100; “Ghazali and Ash‘arism Revisited,” *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91–110.

mediate between these readings in a creative Hegelian fashion,⁽⁸⁸⁾ though Marmura's interpretation remains more precise.

Two strands can be identified in al-Ghazālī's discussions of causality—one allowing mediation through secondary causes and another emphasizing divine immediacy. Yet his overall view may be summarized as follows: events occur on two levels of causation. The first is the true efficacious cause, God the Creator; the second is the subservient cause (*sa-bab musakhkhar*), which appears to produce the effect but in reality does not.⁽⁸⁹⁾

The claim that "if you drop a stone and it falls, Allah willed that. If that's your explanation, your curiosity stops"⁽⁹⁰⁾ presupposes the incompatibility of religious and scientific explanations. Yet the Ash'arite tradition would affirm that the stone falls through gravity while maintaining that the ultimate cause of this process lies in divine agency.

In short, the Ash'arites do not deny causality as an observable order; rather, they deny the intrinsic efficacy of natural causes and causal determinism. Such a position may appear to conflict with the mechanistic worldview associated with classical Newtonian physics. Yet modern quantum physics has cast doubt on this deterministic picture.

As one of the founders of quantum theory, Max Born (d. 1970) explained: "Not causality, properly understood, is eliminated, but only a traditional interpretation of it consisting in its identification with determinism..."⁽⁹¹⁾

In classical physics, the dominant view held that the universe follows a precise mechanical order, such that knowledge of the present state permits reliable prediction of the future. Quantum physics, however, following Werner Heisenberg's (d. 1976) uncertainty

(88) Frank Griffel, "The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century," *Dīvān: Disiplin-lerası Çalışmalar Dergisi* 16, no. 30 (2011): 33–62.

(89) Al-Ghazālī illustrates this with the analogy of a royal decree of pardon: if the condemned man thanks the ink, paper, and pen rather than the king who issued the decree, his gratitude is misplaced. Likewise, the sun, moon, rain, and all natural phenomena are merely instruments of divine power, like the pen in the hand of a writer; the true agent is God, as indicated in the Qur'an: "You did not throw when you threw, but God threw" (Qur'an 8:17). Al-Ghazālī, *Ihya'*, 8:210.

(90) Tyson, "The Golden Age".

(91) Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance* (Oxford: Clarendon Press, 1949), 101–2.

principle,⁽⁹²⁾ showed that the present state itself cannot be specified with complete precision, since the position and momentum of a particle cannot be simultaneously determined. What emerges, therefore, is not a deterministic trajectory but a probability distribution.

What, then, has happened? Has causality collapsed? Such claims usually arise from confusing causality with determinism. To say that identical causes always produce identical effects is not the same as saying that events have causes. Likewise, to say that releasing a stone does not necessarily entail its fall is not to claim that it would fall without cause.

Three main interpretations have emerged in response to quantum indeterminacy.

1. A deterministic interpretation treats quantum indeterminacy as merely a temporary limitation of our knowledge. Max Planck (d. 1947) and Albert Einstein (d. 1955) were among its most prominent defenders, as expressed in the famous remark that “God does not play dice.”
2. An agnostic interpretation attributes indeterminacy to the limits of measurement and experimental conditions. In quantum mechanics, the act of observation itself affects the phenomenon observed, a principle known as the observer effect and illustrated by experiments such as the double-slit experiment.⁽⁹³⁾
3. An indeterministic interpretation holds that indeterminacy is intrinsic to nature itself. This interpretation, most prominently associated with Heisenberg, comes close to the Ash‘arite position regarding the absence of a necessary linkage between causes and effects. It is also adopted by Barbour, who observes: “It is at least clear that physics can no longer be the chief witness called on behalf of reductionism or determinism”.⁽⁹⁴⁾

The claim that al-Ghazālī “denied causality” stems from a conflation of two distinct levels: the rational principle that events require causes and the metaphysical assertion that natu-

(92) Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper & Brothers, 1958), 54.

(93) Richard P. Feynman, Robert B. Leighton, and Matthew Sands, *The Feynman Lectures on Physics*, New Millennium ed., vol. 3 (New York: Basic Books, 2011), 8.

(94) Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), 316.

ral phenomena are governed by necessary and deterministic causal relations. The Ash'arites rejected the latter, not the former. Their position therefore marks an ontological distinction rather than a denial of the regularity of nature or the legitimacy of scientific inquiry.

More broadly, this discussion highlights two related points. First, al-Ghazālī's position on causality has often been misunderstood because it has been read outside its proper epistemological and ontological framework. Second, scientific concepts are not historically stable but evolve with shifts in theoretical frameworks and paradigms. What medieval natural philosophy regarded as absolute necessity—precisely what al-Ghazālī was accused of denying—has been reconsidered in modern physics, especially quantum theory, which has called strict determinism into question. This in turn suggests that the relationship between science and religion is itself historically contingent rather than governed by a single universal model.

Conclusion

The nineteenth century stands at the forefront in producing sweeping grand narratives. Among the most influential are the narrative of the decline of the Islamic world, often attributed to hostility toward philosophy and science beginning with al-Ghazālī, and the narrative of conflict between science and religion in Western civilization. These two narratives converge around al-Ghazālī, portraying him as the turning point at which the sciences were excluded in the name of religion. Yet this account rests on two fundamental errors: a historical misreading of the period in which al-Ghazālī lived and what followed it, and an epistemological misunderstanding of his own position toward philosophy and the sciences.

This paper has shown that al-Ghazālī neither accepted philosophy and the sciences wholesale nor rejected them outright. Rather, he adopted a discriminating approach, criticizing a limited number of issues that do not exceed twenty in total: sixteen belonging to

metaphysics and only four to natural philosophy. Even these latter questions were intertwined with philosophical doctrines and do not correspond to natural science in the modern sense. By contrast, other disciplines—such as mathematics, logic, medicine, and anatomy—were not rejected by him. On the contrary, al-Ghazālī defended them, adopted some of their methods, and even regarded hostility toward demonstrative sciences as harmful to religion itself.

From this analysis emerges a methodological framework for approaching the relationship between science and religion in the contemporary context—what may be termed Natural Kalām, that is, a theological approach engaged with scientific questions and shared domains of human inquiry. This perspective rests on two premises. First, the concept of “science” is not a timeless essence but a historically conditioned category shaped by changing intellectual contexts. Second, the relationship between science and religion cannot be reduced to a single fixed model. Rather, it varies according to the nature of the issues involved: it may take the form of independence, debate, or integration, and may even shift within a single discipline depending on the specific question under consideration.

In this light, the development of a contemporary methodology of Natural Kalām becomes essential for identifying the points of convergence and divergence between religion and the sciences and for addressing their shared questions with historical and epistemological awareness, while offering a conceptual framework for interpreting scientific knowledge within a theological horizon. This study has sought not merely to reassess al-Ghazālī’s position, but to articulate it as a pluralistic methodological framework for engaging the science–religion relationship—one that varies according to the nature of the issues and contexts involved. As such, this article provides a conceptual foundation for further work, offering a basis for future studies to develop concrete applications of this approach.

Acknowledgements:

Acknowledgements: I would like to express my sincere gratitude to everyone who contributed comments and suggestions during the preparation of this article. I am especially grateful to my friends Hiroaki Kawanishi Ali and Francesco Omar Zamboni, who generously read the entire manuscript and provided insightful comments that significantly improved it. I also wish to thank the Center for Islamic Theology (ZITH), University of Tübingen, where this research was carried out during my research stay. I greatly benefited from the resources available at the Center and the University Library, especially the electronic resources made accessible through the University's institutional access. Finally, I would like to express my sincere appreciation to Dar El-Hadith El-Hassania for its continued support and encouragement.

References:

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic world: A history of philosophy without any gaps*. Oxford University Press.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1904). *Fatīḥat al-‘ulūm*. al-Maṭba‘a al-Ḥusaynīya al-Miṣriyya.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1925). *Kīmiyā’ al-sa‘āda wa-yaliḥā al-risāla al-laduniyya* (2nd ed.). Maṭba‘at al-Sa‘āda.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1964). *Mizān al-‘amal* (S. Dunyā, Ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1986). *Jawāhir al-Qur’ān*. Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1988). *Mi‘rāj al-quḍs fī madārij ma‘rifat al-naḥs*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1992). *Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*. Sharikat al-Madīna li-l-Ṭibā‘a.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2000). *Maqāṣid al-falāsifa*. Maṭba‘at al-Ṣabāḥ.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2011). *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Dār al-Minhāj.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (n.d.). *Al-Iqtīṣād fī al-‘itiqād* (A. M. ‘A. al-Sharfāwī, Ed.). Dār al-Minhāj.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (n.d.). *Al-Munqidh min al-ḍalāl*. Dār al-Andalus.

- Al-Ghazālī, A. Ḥ. (n.d.). *Tahāfut al-falāsifa* (S. Dunyā, Ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Sanūsī, M. ibn Y. (2019). *Sharḥ al-‘aqida al-ṣughrā* (A. M. al-Sharfāwī, Ed.). Dār al-Taqwā.
- Altaie, B. (2019). *Islam and natural philosophy: Principles of Daqīq al-Kalām*. Routledge.
- Altaie, B. (2023). *Natural philosophy of Imam Al-Ghazali*. Beacon Books and Media.
- Badawī, ‘A. al-R. (1977). *Mu‘allafāt al-Ghazālī*. Wikālat al-Maṭbū‘āt.
- Barbour, I. G. (1966). *Issues in science and religion*. Prentice-Hall.
- Barbour, I. G. (1990). *Religion in an age of science*. HarperCollins.
- Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion*. HarperOne.
- Barbour, I. G. (2002). *Nature, human nature, and God*. Fortress Press.
- Born, M. (1949). *Natural philosophy of cause and chance*. Clarendon Press.
- Brentjes, S. (2018). *Teaching and learning the sciences in Islamicate societies (800–1700)*. Brepols.
- Brooke, J. H. (1991). *Science and religion: Some historical perspectives*. Cambridge University Press.
- Draper, J. W. (2009). *History of the conflict between religion and science*. Cambridge University Press.
- Feynman, R. P., Leighton, R. B., & Sands, M. (2011). *The Feynman lectures on physics* (New Millennium ed., Vol. 3). Basic Books.
- Frank, R. M. (1992). *Creation and the cosmic system: Al-Ghazālī and Avicenna*. Carl Winter Universitätsverlag.
- Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazālī and the Ash‘arite school*. Duke University Press.
- Goichon, A. M. (1942). Jamāl al-Dīn al-Afghānī: Refutation des matérialistes. In *Les Joyaux de l’Orient* (Vol. 11, pp. 174–185). Librairie Orientaliste.
- Golshani, M. (2003). *Min al-‘ilm al-‘ilmānī ilā al-‘ilm al-dīnī*. Dār al-Hādī.
- Gould, S. J. (1999). *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*. Ballantine Books.

- Griffel, F. (2011). The Western reception of al-Ghazālī's cosmology from the Middle Ages to the 21st century. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16(30), 33–62.
- Guessoum, N. (2011). *Islam's quantum question: Reconciling Muslim tradition and modern science*. I.B. Tauris.
- Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society*. Routledge.
- Gutas, D. (2002). The study of Arabic philosophy in the twentieth century. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(1), 5–25.
- Haq, S. N. (2009). That medieval Islamic culture was inhospitable to science. In R. L. Numbers (Ed.), *Galileo goes to jail and other myths about science and religion* (pp. 35–42). Harvard University Press.
- Harding, K. (1993). Causality then and now: Al-Ghazali and quantum theory. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 10(2).
- John Perry and Joanna Leidenhag, "What Is Science-Engaged Theology?," *Modern Theology* 37, no. 2 (2021).
- Harrison, P. (2015). *The territories of science and religion*. University of Chicago Press.
- Harrison, P. (2022). Science and religion as historical traditions. In P. Harrison & J. Milbank (Eds.), *After science and religion* (pp. 15–34). Cambridge University Press.
- Harrison, P. (Ed.). (2010). *The Cambridge companion to science and religion*. Cambridge University Press.
- Harrison, P., & Tyson, P. (2022). Introduction. In P. Harrison & J. Milbank (Eds.), *After science and religion* (pp. 1–2). Cambridge University Press.
- Haight, J. F., & Selk, E. E. (1996). Science and religion: From conflict to conversation. *American Journal of Physics*, 64(12), 1532–1537.
- Hawking, S., & Mlodinow, L. (2010). *The grand design*. Bantam Books.
- Heisenberg, W. (1958). *Physics and philosophy*. Harper & Brothers.

- Ibn Khaldūn, 'A. al-R. (2014). *Al-Muqaddima*. Dār Nahḍat Miṣr.
- Lightman, B. (2022). The nineteenth-century origins of the problem. In P. Harrison & J. Milbank (Eds.), *After science and religion* (pp. 35–60). Cambridge University Press.
- Lightman, B. (Ed.). (2019). *Rethinking history, science, and religion*. University of Pittsburgh Press.
- Malik, S. A. (2021). Al-Ghazālī. In S. Bullivant & M. Ruse (Eds.), *The Cambridge history of atheism* (pp. 291–307). Cambridge University Press.
- Malik, S. A., & Muhtaroglu, N. (2022). How much should or can science impact theological formulations? An Ash'arī perspective on theology of nature. *European Journal for Philosophy of Religion*, 18(2), 8–35.
- Marmura, M. E. (1995). Ghazalian causes and intermediaries. *Journal of the American Oriental Society*, 115, 89–100.
- Marmura, M. E. (2002). Ghazali and Ash'arism revisited. *Arabic Sciences and Philosophy*, 12, 91–110.
- Marmura, M. E. (2005). Ghazālī and demonstrative science. In M. E. Marmura, *Probing in Islamic philosophy: Studies in the philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and other major Muslim thinkers* (pp. 189–207). Global Academic Publishing.
- Munk, S. (1859). *Mélanges de philosophie juive et arabe*. A. Franck.
- Northcott, M. S. (2014). *A political theology of climate change*. SPCK.
- Northcott, M. S. (2022). Religion and the science of climate destabilisation. In P. Harrison & P. Tyson (Eds.), *New directions in theology and science: Beyond dialogue* (pp. 56–72). Routledge.
- Perez Sheldon, M., Ragab, A., & Keel, T. (Eds.). (2023). *Critical approaches to science and religion*. Columbia University Press.
- Perez, M., Keel, T., & Ragab, A. (2026). Roundtable on critical approaches to science and religion. *Zygon*, 60(4), 1316–1324.

- Perry, J., & Leidenhag, J. (2023). *Science-engaged theology*. Cambridge University Press.
- Plutarch. (1916). *Lives* (Vol. 3). William Heinemann.
- Polkinghorne, J. (2011). *Science and religion in quest of truth*. Yale University Press.
- Rashed, R. (1997). *Histoire des sciences arabes*. Éditions du Seuil.
- Renan, E. (1882). *Averroès et l'averroïsme*. Calmann Lévy.
- Renan, E. (1883). *L'islamisme et la science*. Calmann Lévy.
- Renan, E. (n.d.). *L'Islam et la science*. L'Archange Minotaure.
- Sabra, A. I. (1987). The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in medieval Islam: A preliminary statement. *History of Science*, 25(3), 223–243.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. MIT Press.
- Savage-Smith, E. (1995). Attitudes toward dissection in medieval Islam. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 50(1), 67–110.
- Tyson, N. deGrasse. (2012). *The intellectual collapse of Islam* [Video]. YouTube.
- Tyson, N. deGrasse. (2020). *The golden age of Islam explained* [Video]. YouTube.
- Tyson, P. (2022). Introduction: After science and religion? In P. Harrison & J. Milbank (Eds.), *After science and religion: Fresh perspectives from philosophy and theology* (pp. 1–12). Cambridge University Press.
- Weinberg, S. (2011). *Like views: This world and the universe*. Belknap Press.
- White, A. D. (2009). *A history of the warfare of science with theology in Christendom*. Cambridge University Press.
- Wildman, W. J. (2004). The divine action project, 1988–2003. *Theology and Science*, 2(1), 31–75.
- Wildman, W. J. (2005). Further reflections on the divine action project. *Theology and Science*, 3(1), 71–83.