MENA RESEARCH CENTER
مركز أبحاث ودراسات مينا

نظرية المعرفة الأخلاقية

ومراجعة الشرع الإلهي في الإسلام

بقلم أحمد علي صديقي - كلية سانت جون

حقوق النشر والطبع ورقياً والكترونياً محفوظة لصالح مركز أبحاث ودراسات مينا.

الملخص:

يتقصّى هذا البحث العلاقة بين نظرية المعرفة الأخلاقية والنظرية القانونية في الفكر الإسلامي. بمراجعة أعمال مختارة للخميني والمودودي وقطب، أوضح أن الإسلاموية، بالاعتماد على تيارات معينة من التقاليد الفكرية الإسلامية، أفترض مسبقاً رفض العقلانية الأخلاقية وعلى هذا الأساس تعارض التغيير الدائم للأوامر الإلهية الصريحة. بعد ذلك، أناقش أن عدم رغبة عبده وإقبال وسروش في التعبير عن عقلانية أخلاقية متسقة يمنع هؤلاء الإصلاحيين من تقديم بديل نظري يمكن الدفاع عنه للشرعية الإسلامية. لاحقاً، بحثت في نظرية المعرفة الأخلاقية لباحث المعتزلة الكلاسيكي عبد الجبار من أجل إظهار كيف تبرر العقلانية الأخلاقية القوية المراجعة الحصيفة للقانون الإلهي. على هذا الأساس، أقترح أن العقلانية الأخلاقية هي الأساس المعرفي الضروري لأي نظرية قانونية تقف كبديل واضح للإسلاموية بينما لا تزال ترتكز على المبادئ الأساسية للتقوى الإسلامية.

١. المقدمة

حظي الإسلام باهتمام كبير من المنظّرين السياسيين والقانونيين في العقود العديدة الماضية، ويتعلق جزء كبير من هذا الاهتمام بإمكانية الإصلاح القانوني في الإسلام.١ على الرغم من أن العلماء يمتنعون عادةً عن إضفاء الطابع الجوهري على الإسلام في سياق معالجة هذه المسألة، فإن مثل هذه التوجهات البحثية لم تخل من الإشكاليات. ٢ومن خلال التحقيق بالدرجة الأولى في مدى إمكانية تحديث الشريعة للعالم الحديث، غالباً ما تفترض مثل هذه الدراسات أن الشريعة تحتاج إلى تحديث. نتيجة لذلك، يتجاهلون إمكانية احتفاظ القوانين الإلهية بسلطة ملزمة على الرغم من التغييرات التاريخية منذ زمن الوحي.

يوجد مثل هذا الموقف القانوني في أعمال الإسلاميين، الذين يعتبرون الصفة الدائمة للقانون الإلهي موضوعاً رئيسياً،٣ وأن هذا الجانب المفترض من دينهم لا يعتبر نقطة ضعف. وبدلاً من ذلك، فهو يُعتبر علامة على عناية الله بأنه كشف عن توجيه شامل ودائم للإنسانية. ٤ وبالطبع، فإن التفسير الديني الذي قدمه الإسلاميون لا يكاد يمثل اتساع نطاق الفكر القانوني الإسلامي الحديث. جادل العديد من الإصلاحيين الدينيين ذوي العقلية الليبرالية ٥ من أجل إعادة النظر في عناصر الشريعة الإسلامية التي تبدو معادية للحداثة أكثر.٦ بالنسبة لهؤلاء المؤلفين، فإن هذه العناصر هي نتاج تقليد للتفسير الديني كان راكداً بشكل غير مبرر في العصر الكلاسيكي للإسلام. إن النظرة الإصلاحية للإسلام، بقدر ما تعترف بدور رسمي، وليس تكميلي، للعقل في المسائل التشريعية، تمثل تحدياً مباشراً للإسلاموية.٨ ويرفض المسلمون الليبراليون الرأي القائل بأن الإسلام يتطلب الالتزام بالقوانين الإلهية في شكلها الأصلي. ٩

يسعى هذا البحث إلى استكشاف الأساس المعرفي للإصلاح القانوني في الإسلام. رأيي المركزي هو أن قدرة أي إصلاح قانوني ليبرالي في الإسلام على تقديم بديل مقنع ١٠ للشرعية الإسلامية تعتمد، كشرط ضروري، على تأييد فرضية معرفية رئيسية (يشار إليها فيما بعد بالعقلانية الأخلاقية): العقل

البشري قادر على تحقيق المعرفة الكافية بالخير والشر وأغراض الشريعة بحيث تخضع قوانين إلهية معينة لمراجعة حصيفة على النحو الذي تمليه الظروف التاريخية المتغيرة. وأحاول أن أبيّن أن أي مشروع للإصلاح الإسلامي الليبرالي لا يدافع عن العقلانية الأخلاقية يكون معرضاً بشكل حاسم للاندساس النظري من قبل الإسلاموية، ولهذا السبب لا يقدم بديلاً يمكنه الدفاع عنه.

ويستمر النقاش على النحو التالي: في الجزء الثاني، ناقشت العلاقة بين النظرية السياسية الإسلامية ونظرية المعرفة، مبيناً إلى أي مدى تستمد الأخيرة من تيارات تاريخية معينة للكلام. في الجزء الثالث، أراجع الأعمال الرئيسية لمحمد عبده ومحمد إقبال وعبد الكريم سروش، وهم ثلاثة منظّرين معاصرين يشتركون في الهدف العام المتمثل في إثبات دور العقل في الإسلام، وأجادل أن عدم رغبة هؤلاء المؤلفين في تبني عقلانية أخلاقية متسقة يمنعهم من تقديم بديل نظري يمكن الدفاع عنه للإسلاموية. في الجزء الرابع، قمت بالتحقيق في نظرية المعرفة للمعتزلة مثلما تظهر في أعمال عالم القرن العاشر عبد الجبار وأعرض أنها توفر أساساً متماسكاً للإصلاح القانوني. كما أنني أقدم مناقشة موجزة للعقلانية الأخلاقية كما وردت في عمل اثنين من العلماء المعاصرين: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري.

عدة ملاحظات توضيحية ضرورية في البداية. أولاً، لا يقدم هذا المقال دفاعاً معيارياً عن المراجعة القانونية في الإسلام، ولكنه يسعى لإثبات أن العقلانية الأخلاقية هي الأساس المعرفي الضروري لأي دفاع من هذا القبيل. وبالتالي، فإنني ما زلت منفتحاً على احتمال أن يكون البشر غير قادرين على الوصول إلى معرفة الصواب والخطأ ومحاولة استخلاص الآثار القانونية لمثل هذا الادعاء، لذلك فإن الدافع وراء هذا المقال هو الاعتقاد بأن مهمة العلماء جديرة بالاهتمام، بل وضرورية أيضاً لتوضيح الروابط بين المواقف الفلسفية والأيديولوجيات السياسية أو القانونية.

ثانياً، من التبسيط والمضلل الفصل بين التيارين اللاهوتيين المعتزلة وغير المعتزلة، والإشادة بالأول على أنه عقلاني بشكل موحد، وتشويه سمعة الأخير باعتباره ظلامياً صارماً.[1] تتغاضى مثل هذه النظرة (أ) عن الحدود المتغيرة بين مدارس الفكر المختلفة خلال التطور التاريخي لعلم الكلام (علم أصول الدين الديالكتيكي) (ب) وإلى أي مدى لا يندرج العديد من المتكلمين (علماء الدين الجدليين) في التاريخ الإسلامي إلى أي فئة منهما حتى بعد التشكيل النسبي لهذه الحدود، (ج) والخلاف بين المجموعات الفرعية المختلفة للمتكلمين المعتزلة مثل مدارس البصرة وبغداد، (د) والاختلافات الجوهرية بين مختلف المجموعات من غير المعتزلة مثل الأشعرية والماتريدية والحنابلة التقليديين، (ه) والطريقة التي تنكر بها حتى المعتزلة عقلانية الفلاسفة، (و) إضافة إلى الاحترام الكبير الذي يحظى به العقل من قبل العديد من المتكلمين غير المنتمين إلى المعتزلة. ليس الغرض من هذا المقال تقديم معالجة شاملة لوجهات النظر اللاهوتية الرئيسية الموجودة عبر التاريخ الإسلامي، ولكن بالأحرى إظهار الآثار القانونية لاختلاف معرفي رئيسي. لذلك، لا ينبغي تفسير أي مما يلي على أنه محاولة لتقليل التعقيد التاريخي الهائل للكلام.

ثالثاً، أنا لا أزعم أن علماء الدين المعتزلة طالبوا بمراجعة قانونية من النوع الذي دافع عنه بعض العلماء المسلمين الليبراليين المعاصرين. ١٢ لكن، حجتي هي أن نظرية المعرفة للمعتزلة، كما أوضحها عبد الجبار، توفر الأرضية النظرية اللازمة لمثل هذا التنقيح.

رابعاً، على الرغم من أنني أزعم أن مقاومة الإسلاميين للمراجعة القانونية تعتمد على الآراء المعرفية التي حظيت باهتمام واسع في جميع أنحاء العالم الإسلامي في أوقات مختلفة، فإن هذا لا يعني الإيحاء بأن مثل هذه الآراء تقود بالضرورة أولئك الذين يمتلكونها نحو أيديولوجية سياسية إسلامية. ليست هناك حاجة إلى مزيد من الأدلة على هذا أكثر مما قدمه المؤلفون الذين تمت مراجعتهم في الجزء الثالث، والذين، على الرغم من التزامهم غير المتسق بالعقلانية الأخلاقية، لا يتماشون سياسياً مع الإسلاميين الذين تمت مناقشتهم في الجزء الثاني. وبالتالي، لا ينبغي تفسير أي شيء في هذا المقال كإسناد التعاطف الإسلامي إلى المسلمين المتدينين العاديين، وكثير منهم ليسوا على دراية بالنزاعات التاريخية للمتكلمين أكثر مما يعرف المسيحي العادي عن الخلافات الفلسفية بين دانز سكوطس وتوما الأكويني.

أخيراً، يوجد بالفعل بحث يتعلق بالعلاقة بين علم التوحيد والأخلاق والنظرية القانونية في الإسلام. ١٣ ما لم يُظهره أي بحث سابق على حد علمي، وبالتالي ما يشكّل المساهمة الأصلية لهذا المقال، هو (أ) الطرق المختلفة التي يسهل من خلالها تبني الإسلاموية للمشاريع الإصلاحية التي لا تدعم العقلانية الأخلاقية باستمرار لتشكيل بديل يمكن الدفاع عنه، وترتبط بهذا، (ب) الطريقة التي تعتمد بها مراجعة القانون الإلهي لشرعيتها على نظرية المعرفة الأخلاقية العقلانية. باختصار، أود أن أستخلص الآثار القانونية على العالم الحديث من خلال النقاش الفلسفي المتكرر في الإسلام. مثل هذا التوجه البحثي لا ينبغي أن يروق لعلماء الفكر الإسلامي فحسب، بل لجميع المنظّرين المهتمين بتقاطع الدين والقانون.

٢. الأساس المعرفي للنظرية القانونية الإسلامية

تشير الإسلاموية إلى مجموعة من الأيديولوجيات السياسية والدينية التي تشترك في خصائص أساسية معينة. والأهم من ذلك، أن الإسلاميين يضعون الحلول للمشاكل الاجتماعية والسياسية الحديثة التي تواجه المجتمع المسلم في النصوص التأسيسية للإسلام، والتي يفسرونها حرفياً. ١٤ هذا المؤهل أساسي، حيث يمكن القول إن جميع المسلمين يسعون وفقاً لكلام الله وتوجيه نبيه الذي ينطبق على العالم الحديث.١٥ ما يميز الإسلاميين هو الاعتماد على تفسير واضح للنصوص الدينية والرغبة في رؤية هذه النصوص تطبّق في العصر الحديث دون مراجعة جوهرية. يعكس هذا النهج التفسيري والأجندة السياسية موقفاً معرفياً خاصاً، وهو موقف يؤكد على عدم كفاية العقل لتوجيه الشؤون الإنسانية، ونتيجة لذلك، فإن اعتمادنا يكون على الحكمة الإلهية. هذا لا يعني أن الإسلاموية تقاوم بطبيعتها المرونة القانونية من أي نوع، كما سيتم استكشافها بمزيد من التفصيل أدناه. بدلاً من ذلك، أبيّن أن المقدمات المعرفية للإسلاموية تضع حداً صارماً للاستقلالية السياسية أو التشريعية للمجتمع المسلم.

تتجلى العلاقة بين النظرية القانونية الإسلامية ونظرية المعرفة في أعمال الخميني (ت ١٤٠٩/١٩٨٩)،

وقطب (ت ١٣٨٦/١٩٦٦)، والمودودي (ت ١٣٩٩/١٩٧٩)، وهم ثلاث شخصيات يقدمون معاً الحجة الأكثر تأثيراً نيابة عنهم. ١٦ على الرغم من أن هؤلاء المؤلفين لا يتفقون على جميع التفاصيل، سواء في مسائل التفسير الديني أو الأجندة السياسية الدقيقة، فإن الاطلاع على أعمالهم السياسية يكشف عن أساس معرفي مشترك بالإضافة إلى رغبة مشتركة في إعادة تشكيل المجتمع الإسلامي وفقاً لإملاءات القانون الديني.

ينطلق الإسلاميون من فرضية أن الله وحده هو صاحب السيادة التشريعية. والحكومة الإسلامية هي التي يكون فيها «السيادة لله وحده، والقانون هو قراره وأمره». وقانون الإسلام ... له سلطة مطلقة على جميع الأفراد وحتى الحكومة الإسلامية نفسها. ١٧ إن اعتراف المجتمع المسلم بسيادة الله (الحكيمة) «يتم التعبير عنها في سيادة الشريعة الإلهية» ١٨ بإدراك أن الله وحده، وليس الشعب، يملك «سلطة التشريع المطلق»، فإن الإسلام «نقيض الديمقراطية الغربية العلمانية».١٩ في ظل الحكم الإسلامي، «لا يحق لأحد التشريع ولا يجوز تنفيذ أي قانون إلا قانون المشرع الإلهي».٢٠ إن أساس (قانون) الإسلام هو «قبول قانون الله وحده مهما كان الأمر والتخلي عن أي قانون آخر (شرع) مهما كان».٢١

النتيجة العملية الرئيسية لسيادة الله التشريعية هي أن القوانين الإلهية لا تخضع للتغيير من قبل البشر وبالتالي فهي صالحة بشكل دائم. وبالتالي، فإن «أحكام الإسلام ليست مقيدة بالزمان أو المكان؛ فهي دائمة ويجب اتباعها حتى نهاية الزمان. ٢٢

يتألف الإسلام من طريقة عمل أبدية، «لا تتعلق بأي مرحلة معينة ولا بيئة أو ظروف خاصة بالمجتمع الإسلامي الأول. ٢٣ الأوامر التشريعية التي «وُضعت بعبارات صريحة لا لبس فيها في القرآن أو في الأحاديث النبوية الصحيحة» لها «طابع دائم وغير قابل للتغيير». ٢٤

يطالب القانون الإلهي بحق طاعتنا التي لا تتزعزع لأنه نتاج حكمة تتجاوز حكمتنا بشكل مطلق. إن الصلاحية الدائمة للشريعة تقف في تناقض صارخ مع «النظريات والأيديولوجيات التي صنعها الإنسان»، التي «أصبحت فاسدة ومشوهة، لأنها تستند إلى معرفة (علم) الرجال- أولئك الذين لا يعرفون ولا يُعطى لهم سوى القليل من المعرفة».٢٥ لا يمكن للعقل أن يأمل في اختراق معنى الوحي، لأن القرآن «لغز محجوب ومغلف بالسر». ٢٦ إن المعرفة البشرية هي في الواقع «أعظم حجاب»، والرجل الذي «ينشغل بالمفاهيم ... العقلانية» يُعيق من طريق الله.٢٧ إن المسار الصحيح لعمل الإنسان هو الخضوع لله في المجال «الأخلاقي والاجتماعي» تماماً كما لا يسعنا إلا أن نتبعه في العالم المادي. ويتطلب الخضوع لحكم الله الأخلاقي، جزئياً، القبول «دون تساؤل أو شك، بتصنيفه للخير والشر، والصواب والخطأ، والمسموح والمحظور».٢٨

وبالتالي، فإن مقاومة الإسلاميين للمراجعة القانونية تعتمد على نظرية المعرفة التي تؤكد القيود الحاسمة على الحكمة البشرية. لو كان البشر قادرين على اكتشاف المبادئ التي يقوم عليها التشريع السليم، فمن المفترض أن يكون لدينا ما يبرر تغيير حتى الأوامر الصريحة للقانون الإلهي عندما تتطلب الظروف التاريخية ذلك. إن نفور الإسلاميين من الابتكارات القانونية في الأمور التي يعالجها الوحي مباشرة يستند إلى تقدير منخفض لقدرة العقل على توجيه شؤوننا الدنيوية. في ضوء هذا التقييم،

من الأفضل بكثير أن نثق في حكمة الله المنزّلة بدلاً من الاعتماد على حصافة كل البشر.

أ. المرونة القانونية مقابل الإصلاح القانوني

يعترف الإسلاميون بالدور الفقهي المحدود للحكمة. على سبيل المثال، قد تكون هناك حاجة للإعفاء من الالتزام الصارم بالقانون من خلال «المواقف غير الطبيعة وغير العادية». على نطاق أوسع، «في مجال الشؤون الفردية والاجتماعية»، على عكس مسائل الطقوس، يسمح الإسلام «بنطاق محدود للتشريع في الأمور التي لا يتحدث عنها القرآن والسنة».٣٠ ونتيجة لذلك، فإن الشريعة الإسلامية ليس ثابتة تماماً، ولكنها بالأحرى «نظام قانوني تقدمي ومتطور».٣١ ومن ثمّ، في إفساح المجال للاعتبارات التحوطية في المواقف غير الطبيعية أو الحالات التي لم تحكم فيها الشريعة، يستحضر الإسلاميون تقليداً طويل الأمد من المرونة في مسائل الفقه. على الأقل منذ القرن التاسع، كانت «المصلحة العامة» بمثابة مبدأ قانوني مهم للفقهاء المسلمين. ٣٢ في غياب التوجيه المباشر من الشريعة، بسبب الطابع الاستثنائي أو غير المسبوق لقضية معينة، شرع الفقهاء على أساس أن أحكامهم يجب أن تخدم الصالح العام. ومع ذلك، في حين أن اعتبارات الملة سمحت للفقهاء بمنح إعفاءات عرضية ومؤقتة من خطاب القانون، إلا أنها لم تسمح بالاستبدال غير المحدود للأوامر الإلهية الصريحة على أساس تقادمها التاريخي المزعوم.

كما لوحظ في المقدمة، ليس الأمر كما لو أن علماء الدين المعتزلة أنفسهم جادلوا بإصلاح قانوني قوي من هذا النوع أيضاً. ومع ذلك، كما أوضح في الجزء ٤، توفر نظرية المعرفة للمعتزلة الأساس النظري الضروري لمثل هذا الإصلاح. بشكل حاسم، لا يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لاعتبارات المصالح المرسلة. يقدم الغزالي (ت ١١١١/٥٠٥)، الذي ربما يكون أهم شخصية في التطور التاريخي للمحلية كمبدأ قانوني، ٣٤ نظرة ثاقبة عن سبب ذلك. كما يوضح في « المستصفى من علم الأصول»، بأننا نعتمد على الوحي لفهمنا للصالح العام. تتمثل الرفاهية الحقيقية للمجتمع الإسلامي في المكافأة الإلهية. وبالتالي، فإن ما هو «الأفضل هو ... الأكثر فائدة لنا في الآخرة (المال)، على الرغم من أنه يمثل عبئاً أكبر في الوضع الحالي». ٣٥ قد تتطلب خدمة الصالح العام، في بعض الأحيان، الالتزام بالأوامر «المرهقة والخطيرة» (التأجيل والتشديد) التي تؤجل فوائدها إلى الآخرة، ونتيجة لذلك، لا يكون العقل محسوساً. ٣٦

بالطبع، يمكن للمرء أن يلجأ إلى الصالح العام كمبدأ قانوني دون تبنّي نظرية المعرفة للغزالي. لكن هذه هي النقطة بالضبط - لا تقدم سوى القليل من التبرير للإصلاح القانوني ما لم تقترن بتأكيد أن البشر قادرون على الاعتراف بشكل مستقل بالفائدة الحقيقية، وهو موقف يميز نظرية المعتزلة للمعرفة. ٣٧ ما تسمح به الملة، في حد ذاته، هو درجة معينة من المرونة القانونية في تحديد أفضل السبل لتنفيذ الأمر الإلهي الصريح في مواجهة الظروف الاستثنائية أو غير العادية. علاوة على ذلك، فإنها تتغاضى عن محاولة صياغة أحكام أصلية على أساس الرأي (التفكير الشخصي) حيث لا توجد أوامر إلهية صريحة. لكن استبدال أي أمر إلهي معين بقانون من صنع الإنسان للمستقبل غير المحدد يفترض مسبقاً نظرية المعرفة العقلانية التي يرفضها الإسلاميون بشكل لا لبس فيه وأن التقاليد الكلاسيكية للمصالح

المرسلة في علم أصول الفقه لا توفرها. ٣٨

ب. الرؤى الفكرية لنظرية المعرفة الإسلامية

على الرغم من أن الأيديولوجية السياسية للإسلاميين في نواح كثيرة رد فعل لتجارب الاستعمار، وبالتالي فهي نتاج الحداثة إلى حد كبير، ٣٩ لا ينبغي لنا أن نغفل إلى أي مدى تواصل نظرية المعرفة الإسلامية مع خيوط معينة من التاريخ الفكري الإسلامي. ٤٠ في غياب مثل هذا النقاش، فإننا نجازف برفض نظرية المعرفة الإسلامية باعتبارها مجرد ظاهرة سريعة الزوال، مما يجعل المهمة النظرية للإصلاحيين المسلمين ذوي العقلية الليبرالية تبدو أبسط مما هي عليه في الواقع.

أدت القرون التكوينية للفكر الإسلامي إلى ظهور مجموعة متنوعة غنية من المناهج المتنافسة للقانون والإلهيات، لكن المعالجة الشاملة لمختلف المدارس والنزاعات الرئيسية التي حددتها هي خارج نطاق هذا المقال. ما يمكن إظهاره بإيجاز نسبي هو أن مؤيدي كل من الأشعري وأبو منصور الماتريدي يضعون قيوداً حاسمة على قدرة العقل البشري على بلوغ الحكمة الأخلاقية ذات الصلة من الناحية القانونية. يجب هنا تكرار نقطتين هامتين من المقدمة. أولاً، يجب دائماً مراعاة الطابع المتنوع لأي مدرسة من مدارس الدين الإسلامي، لذلك يجب فهم ما يلي على أنه يعكس الميول اللاهوتية بدلاً من التعاليم الدينية الجامدة. ثانياً، ليس الغرض من هذا البحث وصف الآراء المعرفية أو القانونية للمسلمين العاديين. وهكذا، فإن النصوص التي أعتمد عليها لتوضيح وجهات نظر الأشعري والماتريدي قد تم اختيارها بسبب الوضوح الاستثنائي الذي تقدمه بشأن مسألة نظرية المعرفة الأخلاقية وليس لأنها تعكس بالضرورة آراء غالبية المسلمين اليوم .

إن رأي الأشعرية في معرفة الإنسان بالخير والشر هو أول موضوع تناوله كتاب ابن النقيب المصري (ت ١٣٦٧/٧٦٩) «عمدة السالك»، إذ يطرح المؤلف الموضوع على النحو التالي:

هل يمكن للعقل وحده ومن دون وساطة رسل الله أو كتبه أن يعرف [قواعد الشريعة] بحيث يكون الشخص الذي لم تصله دعوة نبي قادراً على معرفة حكم الله فيما يتعلق بأفعاله بعقله [وحده]؟ أم أن هذا مستحيل؟ في مذهب الأشعرية... لا يمكن للعقل معرفة حكم الله في أفعال المكلّفين إلا بوساطة رسله وكتبه (أ ١-٢-٣).٤١

يمضي المصري في التأكيد على أن مقياس الخير والشر وفقاً لهذه المدرسة [الأشعرية] هو القانون وليس العقل. ٤٢ تمثل مثل هذه التصريحات رفضاً صريحاً للعقلانية الأخلاقية. نحن نعتمد، في معرفتنا للفعل الأخلاقي أو للتمييز بين الخير والشر، على الوحي الإلهي وتعاليم الرسل الموحى لهم. ٤٣

عند المعتزلة، قاضي الخير والشر هو العقل، لأن الخير واجب على الله تعالى بحكم العقل، ففعله خير، وإهماله شر. عند [الماتريدية] قاضي [الخير والشر] هو الله تعالى، وهو أعلى من غيره. لقد خلق بعض الأشياء كالخير وبعض الأشياء كالشر. وأمر [الصالح] لأنه خير في ذاته، حتى وإن كان مبدأ صلاحه مستوراً عن العقل. فكشف المشرع [صلاحه] بأمره. (التشديد مضاف) ٤٥

موقف الماتريدية أكثر تعقيداً، حيث يحتل شيئاً من الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة.٤٤ يقول ابن مالك (ت ١٣٩٨/٨٠١) في شرحه (الشريعة) لكتاب النسفي منار الأنوار:

يشير هذا المقطع إلى أن الخلاف بين الأشعرية والماتريدية هو الخلاف الوجودي، في حين أن الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة هو الخلاف المعرفي.

تؤكد كل من الماتريدية والأشعرية، ضد المعتزلة، أن خير الفعل أو الأمر يجب أن يكشفه الله للإنسان. ومع ذلك، يصر الماتريديون على أن الله يشير فقط إلى صلاح فعل معين من خلال أمره، في حين أن الأشاعرة يؤمنون بأن صلاح الفعل نفسه ناتج عن أمر الله، وهو الموقف المنسوب إلى تلك المدرسة من قبل، البهبهاني، ٤٦ عبد الجبار، ٤٧ السبزواري. ٤٨ لذلك يمكن وصف الموقف الأشعرية بالطوعية اللاهوتية: العمل حسن لأن الله أمره .٤٩ في المقابل، يؤكد موقف الماتريدية أن الله يأمر بعمل لأنه أمر جيد. ومع ذلك، فإن هذا الخير لا يمكن التعرف عليه باستمرار من قبل البشر، الذين لهذا السبب يقفون في حاجة ماسة إلى التوجيه الإلهي. لذلك تتفق مدرستا الأشعرية والماتريدية على أن العقل يعتمد على الوحي لقواعد السلوك.

قبل ظهور النهج اللاهوتي الأشعري أو الماتوريدي، واجهت المعتزلة معارضة من قبل حركة علمية (وشعبية إلى حد ما) رفضت إلى حد كبير علم اللاهوت الفكري لصالح حرفيّة كتابية أكثر وضوحاً. ٥٠

إلى حد بعيد، كان أهم شخصية في التطور المبكر لهذا النهج التقليدي هو أحمد بن حنبل (ت ٨٥٥/٢٤١). في حين أنه سيكون من المضلل رسم أي خط مباشر بين الفقه الحنبلي المبكر والإسلاموية الحديثة، فإن أعمال الباحث الحنبلي ابن تيمية (ت ١٣٢٨/٧٢٨) من القرن الرابع عشر ترتبط بشكل مباشر بشخصيات مثل قطب والمودودي. في سياق المناقشة الحالية، سأضع جانباً السؤال المعقد المتعلق بشرعية ابن تيمية كممثل للفكر الحنبلي وسأركز بدلاً من ذلك على الأرضية المعرفية التي يتقاسمها مع الإسلاميين.

إن ابن تيمية ليس مجرد مؤيد، وموقفه من الوضع النسبي للعقل والوحي معقد. ومع ذلك، فإن استنتاجاته المعرفية تحمل تشابهاً ملحوظاً مع مقدمات الإسلاميين.

في كتابه درء تعارض العقل والنقل، وهو عمل يقال إنه «يشرح ... كيف أن تعاليم الشخص الذي يعطي الأولوية المطلقة للحجة العقلانية تظهر أنها خاطئة»، ٥٢ يقارن ابن تيمية العقل بـ «الرجل المبتذل» الذي يمكنه أن يوجه الطريق إلى المفتي (يمثل الوحي)، ولكن يجب تجاهل توجيهاته إذا تعارضت مع توجيه الأخير. ٥٣ وبشكل أكثر وضوحاً، في كتاب الرسالة التدمرية، يذكر ابن تيمية أنه «لا يمكن للبشر أن يعيشوا بدون قانون يميزون من خلاله بين ما يجب عليهم فعله وما يجب عليهم التخلي عنه» .٥٤

ويردد ابن تيمية أيضاً صدى الغزالي قائلاً: «إن معرفة النهاية التي ستكون نتيجة الأفعال، سواء كانت سعادة أو بؤساً في دار الآخرة، لا تُعرف إلا من خلال القانون (الشرع)». ٥٥

العقل البشري غير المُسَاعد ليس دليلاً يمكن الاعتماد عليه على الإطلاق نحو النعيم المطلق، هدف

كل مسلم.

يجب أن تكون الاعتبارات المذكورة أعلاه كافية لإثبات أن نظرية المعرفة الإسلامية لا يمكن رفضها على أنها ظاهرة حديثة وعابرة. ووجهات النظر الإسلامية حول حدود العقل البشري لها أساس في أجزاء على الأقل من التاريخ الثري لعلم الدين الإسلامي وعلومه. كما أوضح في القسم التالي، فإن دعاة الإصلاح الليبرالي في الإسلام الذين لا يقدرون الأساس المعرفي للشرعية الإسلامية هم عرضة للتمييز غير الكافي بين مواقفهم المعرفية وتلك الموصوفة في هذا القسم. نتيجة لذلك، يُمنعون من تقديم بديل نظري مقنع للإسلاموية.

٣. أوجه القصور في النقد الليبرالي غير العقلاني للشرعية

بداية من القرن التاسع عشر، أدى العالم الإسلامي إلى ظهور العديد من الإصلاحيين الذين سعوا لإثبات توافق الإسلام مع العالم الحديث. على الرغم من أن الحجج المحددة التي يستخدمها هؤلاء العلماء تختلف من حالة إلى أخرى، فإن السمة المشتركة الرئيسية هي محاولة الحصول على دور أقوى للعقل في تفسير وتطبيق النصوص الدينية.٥٦ ووفقاً لذلك، فإن هؤلاء العلماء، في سياق تحديهم للخاصية الحرفية الدينية للإسلاميين، يطالبون بمقاربة أكثر مرونة في التعامل مع المسائل القانونية.٥٧

إن الغرض من هذا القسم هو إثبات أن الفشل في التعبير عن عقلانية أخلاقية متسقة يترك حتى التفسيرات ذات العقلية الليبرالية للإسلام عرضة بشكل حاسم للاستيلاء النظري من قبل الإسلاميين.

لتوضيح هذه النقطة، أعتمد على تحليل ثلاث شخصيات رئيسية في الإصلاح الإسلامي: محمد عبده (ت ١٩٠٥/١٣٢٣)، محمد إقبال (ت ١٩٣٨/١٣٥٧)، وعبد الكريم سروش.

يستحق كل من هؤلاء العلماء اهتماماً أكاديمياً أكثر مما تلقوه حتى الآن في الغرب، والمساحة المحدودة التي يُعاملون بها هنا لا تعكس بأي حال اتساع تفكيرهم.

أحاول فقط، في الفقرات التالية، إظهار الطريقة الدقيقة التي يختلفون بها عن نظرية المعرفة العقلانية الأخلاقية وما ينتج عن ذلك من ضعف فهمهم القانوني والديني أمام الاستيلاء من قبل إسلامي مفكر.

بالنظر إلى وفرة وتنوع الأدب الإسلامي الإصلاحي، يجب التأكيد على أن هؤلاء المؤلفين لا يشكلون عينة تمثيلية بل يتم تقديمهم كأمثلة توضيحية. إن إجراء مسح أوسع لجهود الإصلاح في الإسلام لن يترك مجالاً لأي شيء أكثر من الملاحظات السريعة حول مختلف العلماء الذين ساهموا في هذه الحركة الفكرية المتنوعة.

من ناحية أخرى، فإن التركيز حصرياً على مؤلف واحد، مع السماح بتحليل أكثر تفصيلاً، من شأنه أن يترك الباب مفتوحاً أمام احتمال أن يكون الفشل في الالتزام بعقلانية أخلاقية صارمة مجرد خصوصية ولا يعكس بأي حال اتجاهاً أوسع داخل الأدبيات.٥٨ علاوة على ذلك، فإن كل من المؤلفين الذين تم اختيارهم لتحليل أعمق يبتعد عن العقلانية الأخلاقية لأسباب فريدة: يقول عبده أن الوحي يقدم حكمة

فوقية، وإن لم تكن معادية للعقل؛ فيما يؤكد إقبال أن التجربة النبوية هي في الأساس صوفية وبالتالي فهي خارج نطاق العقل للفهم؛ بينما يجادل سروش بأن العقل البشري مرتبط بشكل لا مفر منه بسياقه الثقافي/ التاريخي.

أ. الحكمة تتجاوز العقل: محمد عبده

يتمثل أحد الموضوعات الرئيسية في كتابات عبده في التطور الديناميكي للظروف التاريخية، وهي سمة من سمات العالم تتطلب من المجتمع أن يتكيف بانتظام مع المواقف الجديدة.٥٩

كما نوقش في الجزء الثاني، يقر الإسلاميون أيضاً بالحاجة إلى درجة معينة من المرونة في مسائل الفقه، على الرغم من أن هذا الموضوع يحظى بتركيز أقل بكثير في أعمالهم منه في تلك التي تمت مراجعتها في القسم الحالي. عبده، من جانبه، يدين أولئك الذين ينكرون أي «توافق بين الدين والعقل»، مؤكداً بدلاً من ذلك أن الإسلام راسخ على أسس عقلانية.٦٠

إذا تم الالتزام به باستمرار، فإن هذا الفهم الديني سيوفر أساساً نظرياً للشريعة الإسلامية للاستجابة ديناميكياً للتطورات التاريخية بطريقة تمنعها الحرفية الصارمة. ومع ذلك، يكشف التحقيق الدقيق أن عبده لا يوفق كثيراً بين العقل والوحي بقدر ما يُخضع الأول للآخر. وهكذا، فإن الدعوة إلى المرونة القانونية تقوضها نظرية المعرفة العقلانية غير المتسقة.

يتبنّى عبده الموقف القائل بأن الوحي يمنح البصيرة التي لا يمكن تحقيقها من قبل العقل البشري غير المُسَاعد. ومع ذلك، على الرغم من أن الوحي يحتوي بالتالي على عناصر يجب قبولها على أساس الإيمان (بما أن العقل لا يستطيع التحقق من حقيقته بشكل مستقل)، فإنه لن يعلم أبداً ما هو ببساطة غير مقبول على أسس عقلانية. بعبارة أخرى، «على الرغم من أن الدين قد يجلب شيئاً يتجاوز الفهم، إلا أنه لا يمكنه أن يجلب شيئاً يجده العقل مستحيلاً».٦١ لهذا السبب، على الرغم من أن الأنبياء يشيرون إلى الحدود الضرورية للسعي البشري المجرد للمعرفة، فإنهم يفعلون ذلك بطريقة «لا تكسر ثقة الإنسان ولا تنزع ثقته في العقل كقوة منحها الله».٦٢

لسوء الحظ، لا يدحض هذا الترتيب بأي حال من الأحوال الزعم الإسلامي بأن حياتنا الاجتماعية يجب أن تخضع لإملاءات الوحي الصريحة وغير القابلة للتغيير. بما أن الأنبياء لا يطلبون من أتباعهم قبول المستحيلات العقلانية،٦٣ فإن العقل ملزم بالاعتراف بكل ما يجلبه [النبي]، على الرغم من عدم تمكنه من الوصول إلى المعنى الأساسي داخله أو اختراق حقيقته الكاملة «(التشديد مضاف)».٦٤

وبالتالي، لا يُمنح العقل أي سلطة إشرافية على أوامر الوحي الخاصة، مهما بدت غريبة من منظور عقلاني، فهذه الأوامر الزجرية لا تفرض استحالات عقلانية أو تناقضات منطقية على من يُطلب منهم قبولها.

ربما يجادل عبده في أن تنفيذ القوانين الإلهية خارج سياقها التاريخي الصحيح لا يشركنا في تناقض منطقي. لأنه إذا كان القانون الإلهي، كما يدعي، «يؤدي إلى منفعة دنيوية وفي العالم الآخر››٦٥،

والظروف المتطورة تجعل بعض القانون الإلهي يضر برفاهيتنا الدنيوية، فإن التطبيق الصارم لمثل هذا القانون ينتقص من غاية الشرع الإلهي ذاته.

ومع ذلك، فإن صياغة مثل هذه الرؤية تتطلب من عبده الإصرار على أن العقل البشري قادر على التعرف على ما هو جيد للبشر هنا في هذا العالم. ولكن بدلاً من السفر في هذا الطريق المليء بالأمل، فإن عبده بدلاً من ذلك يدعو مراراً وتكراراً إلى التشكيك في هذه القدرة ذاتها للعقل البشري غير المُسَاعد. في الواقع، ذهب إلى حد الادعاء بأن معرفة الخير يتم الحصول عليها «فقط عن طريق الشرع».٦٦

علاوة على ذلك، فيما يتعلق بالعلاقة بين أفعالنا في هذا العالم ونصيبنا في المستقبل، يدّعي عبده أن «قدرة العقل البشري لدى جميع الأفراد لا تستطيع ... إثبات كل نوع من الأجر [الذي يتلقاه] في دار الآخرة».

لذلك لا يمكننا رفض إمكانية أن نحقق الخلاص في الآخرة من خلال اتباع قانون إلهي تكون آثاره ضارة أحياناً في هذه الحياة. ومثل ابن تيمية، يشك عبده في قدرة العقل البشري غير المُسَاعد على توجيه الإنسان نحو هدفه النهائي.

لهذه الأسباب، فإن الموقف الصحيح الذي يجب أن يتبناه الإنسان هو «الخضوع والاستسلام» لله. ٦٨ الوحي هو عطية «تتطلب التواضع والخضوع».٦٩ إن الأمر الإلهي يغلب هذا السبب، مثل القلعة المحاطة من جميع الجهات، «ليس له بديل سوى الاستسلام له».٧٠ الإسلام، من وجهة نظر عبده، يعيد العقل إلى «كرامته اللائقة، ليقوم بعمله الصحيح ... في خضوع متواضع لله وحده ووفقاً لشريعته المقدسة».٧١ إذ توجد كرامة العقل في خضوعه للوحي.

ب- التصوف: محمد إقبال

يؤكد إقبال أن القرآن «يجسد نظرة ديناميكية بشكل أساسي للحياة».٧٢ وبالتالي فإن المبادئ القانونية القليلة الواردة فيه تنطوي على إمكانات كبيرة «للتوسع والتطوير عن طريق التفسير». هذه الشخصية الديناميكية، لكي تتحقق بالكامل، تتطلب منا «إعادة بناء قوانين الشريعة في ضوء الفكر والتجربة الحديثة».٧٣

يكشف التركيز الممنوح على «الفكر والخبرة» عن الأهمية المركزية للعقل لمشروع إقبال: إنه على أساس الفهم العقلاني والتجريبي لعالمنا الحديث نأخذ على عاتقنا مهمة إعادة بناء الشريعة.

ولكن كما يوضح إقبال، فإن العقل ليس طريقنا الوحيد إلى المعرفة.٧٤ بالإضافة إلى ذلك، هناك طريق البصيرة الصوفية، التي تختلف عن الوعي العقلاني بقدر ما أن الأول «يجعلنا على اتصال مع المرور الكلي للواقع حيث تندمج جميع المحفزات المتنوعة في بعضها البعض وتشكل وحدة واحدة غير قابلة للتحليل يكون فيها التمييز العادي بين الذات والموضوع غير موجود».

على الرغم من أن التجربة الصوفية بطبيعتها غير قابلة للانتقال، إلا أنها «موضوعية للغاية ولا يمكن

اعتبارها مجرد تقاعد في ضباب الذاتية المحضة». ٧٥ وبالتالي، فإن ما يتم الحصول عليه من خلال التجربة الصوفية هو رؤية حقيقية لطبيعة العالم والحالة البشرية.

ومع ذلك، فإن الوعي الصوفي ليس إلى جانب الوعي العقلاني كشريك متكافئ، كما يتضح من وصف إقبال للمراحل الثلاث للتطور الديني. تتميز المرحلة الأولى بالطاعة غير المشروطة للأوامر الدينية. في النهاية، يطور المؤمن فهماً عقلانياً لغرض الأوامر الإلهية، وبالتالي يدخل في المرحلة الوسطى. أخيراً، «يحقق الفرد شخصية حرة ... من خلال اكتشاف المصدر النهائي للقانون في أعماق وعيه».٧٦

وبالتالي، فإن التصوف يمثل الحالة النهائية للتطور الروحي التي لا يمكن لوعينا العقلاني إلا أن يتطلّع إليها. ولا يمكن، بشكل حاسم، فهم هذا المستوى الأعلى من البصيرة من قبل المستوى الأدنى. وفقاً لإقبال، لا يمكن للعلم أن يفعل أكثر من «[اكتشاف] السمات المميزة للمستويات الصوفية للوعي».٧٧ يجب أن يظل جوهر التجربة الصوفية غامضاً من وجهة نظر عقلانية صارمة.

التجربة النبوية هي مجموعة فرعية من التجربة الصوفية، وتتميز عن الأخيرة من حيث أنها «تميل إلى تجاوز حدودها، وتبحث عن فرص لإعادة توجيه أو إعادة تشكيل قوى الحياة الجماعية».٧٨

يثير هذا صعوبة فورية: بما أن الشريعة هي نتاج للوعي النبوي، الذي هو في حد ذاته مجرد نوع محدد من الوعي الصوفي، وبما أن الوعي الصوفي بطبيعته يتجاوز فهمنا العقلاني، فكيف يمكننا أن نضع سلطتنا العقلانية في مهمة إعادة بناء الشريعة؟

تفترض إعادة البناء هذه قدرة عقلانية قادرة على فهم منتجات التجربة النبوية على الأقل. ربما، في دفاع إقبال، التجربة النبوية ليست ببساطة غامضة مثل التجربة الصوفية غير النبوية.

بعد كل شيء، النبي، في تناقض صارخ مع الصوفي المجرد، ينقل نفسه من «التجربة الوحدوية» من أجل العودة إلى «اكتساح الزمن بهدف السيطرة على قوى التاريخ».٧٩ من خلال العودة إلى عالم الوقت والتاريخ والاهتمام البشري، ربما يعود النبي في نفس الوقت إلى عالم الوضوح العقلاني.

ومع ذلك، اختار إقبال عدم متابعة هذا الخط من الجدل، وبدلاً من ذلك يتراجع أكثر إلى أعماق غامضة. ويستشهد مباشرة بعد وصف المراحل الثلاث للتطور الديني، بالكلمات التالية لصوفي لم يذكر اسمه: «لا يمكن فهم الكتاب المقدس حتى ينزل على المؤمن كما نزل على النبي». (التشديد مضاف) ٨٠. وبالتالي، فإن إمكانية الفهم العقلاني للقرآن، وبالتالي للشريعة، مرفوضة بأقوى العبارات. وتتجاوز الخبرة النبوية فهمنا العقلاني، كما هو الحال بالنسبة للنص المقدس الناتج عن هذه التجربة والقانون الإلهي المتضمن فيها. في هذه الحالة، لا يمكننا أن نتوقع بشكل معقول أن أوامر معينة من الشريعة ستتوافق بالضرورة مع معايير واضحة.

ج- النسبية الثقافية والتاريخية: عبد الكريم سروش

تتمثل مساهمة سروش النظرية الرئيسية في «التمييز بين الدين والمعرفة الدينية». الخطأ الفادح الذي ارتكبه المصلحون السابقون هو أنهم «فشلوا في الاعتراف بالمعرفة الدينية على أنها مجموعة

متنوعة من المعرفة البشرية». ٨١ على الرغم من أن الكتاب المقدس قدسي، وخالٍ من العيوب، وثابت، إنه بالضرورة ينكسر من خلال عدسة تفسيرية بشرية بالكامل بمجرد أن نحاول فهمه.٨٢ وبشكل حاسم، فإن فهمنا للكتاب المقدس «غير مكتمل، وغير نقي، وغير كافٍ، ومرتبط بالثقافة». إن تحديد تفسيرنا للدين مع الدين نفسه ليس أقل من «الوهم والغطرسة».٨٣ بمجرد أن ندرك الطابع المؤقت بالضرورة لفهمنا الديني، يفترض العقل دوره الصحيح باعتباره حاكم شؤوننا الدنيوية، لأنه «الذي يتولى مهمة فهم تعاليم الدين»، من خلال «[مواءمة] استيعابه للدين مع تعاليمه الأخرى».٨٤ باختصار، يقودنا التمييز بين الدين والمعرفة الدينية إلى رؤية تفسيرنا للدين. النصوص الدينية عرضة للخطأ بطبيعتها، لذلك نلجأ إلى العقل باعتباره أفضل دليل وفقط لدينا لمعرفة ما يطلبه الله منا، مع إدراك أن أي تفسير نصل إليه قد يخضع لمراجعة مستقبلية مع تطور معرفتنا العلمية بالطبيعة والمجتمع بمرور الوقت.

مقابل الاتهام القائل بأن مثل هذه النظرة تفترض أسبقية العقل، سيرد سروش بأنه ليس لدينا خيار - أي تفسير للوحي سينكسر في العقل البشري بكل حدوده المصاحبة. لكن هذا الرد يندرج بشكل غير مريح مع إدراك سروش أن القرآن بالتأكيد لا «يتقبّل أي تفسير».٨٥ وفي الواقع، فإن الصعوبة قيد الدراسة تتضخم إلى حد كبير من خلال وجود آيات ذات أهمية عملية لا لبس فيها على ما يبدو، مثل العقوبات الجنائية أو قوانين الميراث. لماذا لا يتقبل المؤمن المتدين بتواضع مثل هذه الآيات بمعناها الصريح، حتى عندما تبدو غير منطقية؟ تصبح حرفية الكتاب المقدس أكثر جاذبية فقط عند إدراك حدود العقل التي يشير إليها سروش نفسه مراراً وتكراراً. على الخلفية المظلمة لمعرفتنا الدينية المعيبة بطبيعتها، فإن الوحي الإلهي يضيء ما هو أكثر إشراقاً. إن الطابع المعيب بطبيعته للفهم الديني هو سلاح يناسب بشكل مريح أيدي الإسلاميين كما هو الحال مع أيدي الليبراليين. ٨٦

ستتعزز قضية سروش إذا امتلك البشر معرفة بالعدالة. كما يوضح، «في رأي المؤمنين، العدالة هي في آن واحد شرط أساسي وشرط للقواعد الدينية. قاعدة ليست فقط ليست دينية».٨٧

هذه الثقة بأن حكم الله يجب أن يكون عادلاً، من شأنه أن يوفر معياراً يمكن من خلاله قياس الوصايا القانونية الإلهية. إذا تم العثور على أي وصية معينة ناقصة، فلن يكون ذلك بسبب أن الله غير عادل، بل لأن الظروف قد تغيرت بحيث تم إحباط النية الأصلية للشريعة. في مثل هذه الحالة، من المفترض أن يكون تكييف القانون الإلهي مع احتياجات العصر مبرراً: إن معرفتنا بالدين، وهي «ليست كاملة ولا خالية من العيوب»، ٨٨ من شأنها أن تفسح المجال أمام معرفة العدل. ومع ذلك، ينفي سروش اكتشاف مثل هذه المعرفة، أو على الأقل نشرها: «لم يقترح أحد تعريفاً واضحاً للعدالة والظلم».٨٩

الأمر الأكثر إشكالية من حيث الجوهر هو أن سروش يبدو أحياناً متناقضاً بشأن الوضع المستقل للعقل على هذا النحو. إنها الفلسفة الوضعية التي تنكر «تاريخية العلم والعقل»، وكما يوضح سروش، «يجب هزيمة الفلسفة الوضعية». ويضيف أن هذه الهزيمة لا يجب أن تأتي «على حساب الإطاحة بالعلم والعقل».٩٠ ولكن بمجرد قبولنا أن العلم والعقل محددان تاريخياً، فذلك يعني أن «كل مجموعة تنظر إلى الأحداث من وجهة نظرها الخاصة - والتي تحدد بشكل جوهري حدود ما تعرفه»، ٩١ وأن «الناس

يقبلون دائماً شخصيات ثقافتهم».٩٢ ليس من الواضح على الإطلاق ما الذي يحتفظ به العلم والعقل، إذ إن الادعاء بأن الفهم الديني الليبرالي يتفوق على الفهم الديني الإسلامي يجب أن يظل مشكوكاً فيه من الناحية النظرية طالما أنه صادر عن شخص هو نتاج ثقافة ليبرالية وبالتالي مقيد ومحدد من الناحية الفكرية. وهكذا، فإن النسبية الثقافية تضعنا وجهاً لوجه مع جاذبية الموقف الإسلامي، المتمثل في الخضوع كلياً للوحي باعتباره خلاصنا الوحيد، بقدر ما هو، باعتراف سروش نفسه، «ينشأ في عالم يتجاوز الزمان والمكان».٩٣

من خلال تقويض ثقتنا في القدرة البشرية على اكتساب المعرفة، يلقي سروش في الوقت نفسه بظلال من الشك على شرعية المراجعة القانونية. إننا نواجه خيارات متعارضة: إما أن تكون المعرفة مشروطة ثقافياً وتاريخياً، وغير حاسمة، وتخمينية، أو يكون لدينا ما يبرر إخضاع الوحي لاعتبارات حكيمة في العصر؛ كلاهما لا يمكن أن يكون صحيحاً.

د. خلاصة

على الرغم من الاختلافات في النهج، فإن كل من عبده وإقبال وسروش يجادلون بأن للعقل مكانة جوهرية في الإسلام أكثر بكثير مما يقدّره غير المسلمين وبعض عناصر المجتمع المسلم. وعلى هذا الأساس، تختلف النظرية القانونية التي قدمها هؤلاء العلماء في جوانب نقدية عن نظرية الإسلاميين التي استعرضناها في الجزء الثاني. على عكس الشرعية الصارمة للأخير، يرغب عبده وإقبال وسروش في التأكيد على الدور القوي للحكمة في الأمور الاجتماعية والقانونية. ومع ذلك، فإن هذا الفهم الليبرالي للقانون الإلهي تقوضه القيود النقدية المفروضة على العقل من قبل المؤلفين أنفسهم. إذا كنا بالفعل معتمدين على الوحي من أجل معرفة الخير، وإذا كانت التجربة النبوية والشريعة الناتجة عنها يتجاوزان الفهم العقلاني، وإذا كانت أذهاننا مقيدة بشكل لا مفر منه بظروف الزمان والمكان، فإن الوحي بمعناه الأكثر وضوحاً، لديه مطالبة قابلة للاستمرار بشأن امتثالنا له. لذلك يجب بناء بديل متماسك للشرعية الإسلامية على أساس معرفي يؤكد قدرتنا على الحصول على معرفة أخلاقية موثوقة دون مساعدة. هذا هو بالضبط الأساس الذي قدمه عبد الجبار، الذي سننتقل إليه في القسم التالي.

٤. البديل الأخلاقي العقلاني في التقليد الإسلامي

سيبحث هذا القسم أولاً في العقلانية الأخلاقية لعبد الجبار (توفي عام ١٠٢٥/٤١٥)، وهو عالم معتزلي كبير في علوم الدين، تتوافق وفاته في القرن الحادي عشر تقريباً مع بداية تراجع العقدة. ٩٤

سأناقش فيما بعد تداعيات نظرية المعرفة للمعتزلة من حيث صلتها بمسألة المراجعة القانونية. هدفي الأساسي هو إثبات أن العقلانية الأخلاقية هي الأساس المعرفي الضروري لأي نظرية قانونية يمكن أن تقف كبديل يمكن الدفاع عنه للشرعية الإسلامية بينما تظل مع ذلك راسخة في العقيدة الإسلامية.

بعد ذلك، سأتناول الاعتراض الأساسي على العقلانية الأخلاقية من منظور التقوى السائدة- أن التأكيد على مثل هذه النظرية المعرفية يجعل الوحي غير ضروري. أخيراً، سأناقش بإيجاز أعمال مؤلفين معاصرين

وهما حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، واللذين يقترب نهجهما في الإصلاح القانوني بالإسلام لنظرية المعرفة العقلانية الأخلاقية التي عبّر عنها عبد الجبار.

توضيح أولي: تميزت عقيدة المعتزلة تاريخياً بمجموعة من المواقف حول القضايا الدينية المثيرة للجدل وليس مجرد تأكيد نظرية المعرفة العقلانية الأخلاقية. ومع ذلك، فإن هذا الجانب الأخير، إلى جانب مضامينه القانونية، هو محور هذا القسم.

مثل هذا التركيز له ما يبرره طالما أن العقلانية الأخلاقية قابلة للفصل نظرياً عن الآخرين الذين يتناولهم المعتزلة عادةً، مثل الجدل الوجودي لصفات الله، أو خلق القرآن، أو مصير الآخرة للخطأة.٩٥

أ. نظرية المعرفة عند عبد الجبار

تم التأكيد على الأهمية الأساسية للعقل في الجزء الافتتاحي من «كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار».٩٦ يُعرّف التأمل على أنه «الواجب الأول الذي يفرضه الله»، ٩٧ لأن «معرفة الله العلي لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال التأمل بالحجج المنطقية».٩٨

هذه المعرفة، بدورها، هي شرط أساسي لطاعة القانون الإلهي. وكما يقول عبد الجبار: «إن شروط الوحي فيما نقوله ونفعله لا تنفع إلا بعد معرفة الله». في غياب مثل هذه المعرفة، لا يمكننا استبعاد إمكانية العصيان غير المقصود.٩٩

تؤدي التخمينات العقلانية إلى معرفة أن الله أزلي، كلي القدرة، كلي المعرفة، كلي الإدراك، روحاني، وفريد تماماً.١٠٠ علاوة على ذلك، فإن الله عادل تماماً، لأنه « أبعد بكثير ومرتفع فوق كل شر».١٠١

لذلك من الممكن للبشر أن يؤكدوا بثقة أن الله لن يتصرف أبداً بطريقة غير أخلاقية، على سبيل المثال، «[فرض] على الإنسان ما لا يستطيع فعله» أو «[معاقبة] أي شخص على خطيئة شخص آخر».١٠٢

ولكن على الرغم من أن الله سيُظهر العدالة على هذا النحو بلا كلل، فلا ينبغي أن تُفهم الأخلاق على أنها قيد يُفرض عليه من الخارج، فذلك ظرف من شأنه أن يضر بقدرته المطلقة. بدلاً من ذلك، في التصرف بعدل، يعمل الله ببساطة وفقاً لجوهره، كما يوضح عبد الجبار: (الله لا يخرج عن حكمه). ١٠٣

إلى جانب التأكيد على أن أفعال الله عادلة، تتطلب العقلانية الأخلاقية القوية ادعاءين آخرين. أولهما، على عكس الأشاعرة، يدعي عبد الجبار أن الخير والشر لهما مكانة وجودية مستقلة عن أفعال الله. أي أن أفعال الله يجب أن تكون جيدة أو عادلة ١٠٤ بمعنى أنها تتوافق مع معايير العدالة المستقلة وليس فقط بالمعنى السطحي أن أفعال الله نفسها تحدد العدالة. ثانياً، على عكس الماتريدية، يؤكد عبد الجبار أن معايير العدالة التي يلتزم بها الله هي نفسها مفهومة. من الممكن تماماً أن يعرف البشر أن الله عادل دون أن يعرفوا كيف، تماماً كما قد يعرف المريض الطبي أن استمرار العلاج مفيد دون فهم دور العلم في ذلك.

تم العثور على كلا هذين الادعاءين في المجلد ٦ من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل. ١٠٥ لذلك فإن الطابع المميز لنظرية المعرفة للمعتزلة يظهر بوضوح في هذا العمل. في القسم ١٠،

يرفض عبد الجبار صراحة طوعية الأشعري الدينية، قائلاً: «ليس مقبولاً أن ما يجعل الفعل شريراً هو التحريم»، وليس مقبولاً أن ما يجعل الفعل جيداً هو الأمر».

وبالمثل، فإن عمل الله ليس حسناً لمجرد أنه «رب، سيد، ناهي، آمر»، إلخ.١٠٦ بالمقابل، يصف عبد الجبار وجهة نظر المعتزلة في الوحي على النحو التالي: « نقول أن الوحي لا يقتضي شر الشيء ولا صلاحه؛ لكن في المقابل، إنه يكشف عن حالة الفعل بطريقة الدلالة كما يفعل السبب.١٠٧ مثلما لا يتسبب العقل في أن يصبح الفعل المدروس جيداً أو شريراً بل يكشف لنا عن طابعه الأخلاقي، كذلك فإن الوحي يشير فقط إلى حقيقة أخلاقية مستقلة.

لكن الأمر الحاسم -وهذا ما يميز المعتزلة عن الماتريدية - ليس ضرورياً لاكتشاف الطابع الأخلاقي للفعل، لأن الحكمة البشرية كافية لهذه المهمة. على سبيل المثال، نعلم بشكل بديهي ١٠٨ أن الخداع والضرر شر، وفيما يتعلق بهذه المعرفة، «لا يختلف الأشخاص العقلانيون ... لأنهم لا يختلفون حول معرفة الأشياء المحسوسة وكل الأشياء الضرورية للاستدلال».١٠٩ الأفعال الشريرة «شريرة لأسباب عقلانية»، ١١٠ تماماً مثل الأعمال الصالحة فهي «جيدة على أسس عقلانية».١١١

ويؤكد عبد الجبار أنه لا يوجد اختلاف ممكن بين العقل والوحي، مشيراً إلى أن «الشر وفقاً للشريعة هو نفس ما نؤكده [شر] بعقلانية». تنطبق هذه الفئات الأخلاقية المعقولة أيضاً على أفعال الله، لأن صلاح أو سوء أي عمل لا يعتمد على الفاعل. ١١٣ لهذا السبب، «يتم الحكم على أعمال العلي الأبدي بالطريقة التي يتم بها الحكم على أفعالنا». ١١٤

يمثل هذا الادعاء التعبير النهائي عن العقلانية الأخلاقية، مؤكداً كما يفعل أن الأفعال الإلهية تلتزم بنفس مبادئ العدالة التي تنطبق على الأفعال البشرية. قد لا نكون واثقين من أن الله يلتزم بمعايير العدالة فحسب، بل قد نثق أيضاً في وصولنا العقلاني إلى تلك المعايير.

ب. الآثار القانونية للعقلانية الأخلاقية

كما نوقش في الجزء الثالث، يتم تقويض الادعاء بأن القانون الإلهي يمكن تعديله من أجل تلبية الاحتياجات الديناميكية للمجتمع المسلم عندما يتم وضع قيود حاسمة على العقل مقابل الوحي.

هذه القيود ليس لها مكان في الفهم المعرفي لعبد الجبار، الذي يؤكد أن الخير والشر يمكن التعرف عليهما على هذا النحو من قبل العقل البشري غير المسَاعَد وأن أفعال الله تلتزم بالضرورة بإطار أخلاقي واضح.

يوفر هذا الفهم للعلاقة بين الحكمة الإنسانية والحكمة الإلهية أساساً نظرياً للمراجعة القانونية، وبالتالي يسمح ببناء نظرية قانونية تقف كبديل يمكن الدفاع عنه للشرعية الإسلامية.

إذا كان لدى البشر حقاً وصول عقلاني إلى معايير الخير والشر، بالإضافة إلى معرفة أن الله يلتزم بهذه المعايير نفسها، فيمكن عندئذٍ تقديم حجة مقنعة للمراجعة الحصيفة للقوانين الإلهية. نعلم وفقاً لعبد الجبار أن كل أعمال الله خير ١١٥ وأن العمل الصالح هو المنفعة.١١٦

علاوة على ذلك، فإن كلام الله هو فعل، بالإضافة إلى أنه مفيد بالضرورة، يمكن الحكم عليه وفقاً لنفس المعيار الذي يتم من خلاله الحكم على الأفعال البشرية.١١٨

بما أن الوحي ليس سوى كلام الله الموجه إلى النبي (ومن خلاله، إلى الجنس البشري ككل)، ١١٩ فإننا مبررون في تطبيق معايير عقلانية للحكم عليه. على هذا الأساس، يمكننا أن نفهم وصية «عبد الجبار» بالحكم على ما يتوافق مع الدليل العقلاني [في القرآن] على أنه صحيح، وجعل ما يتعارض مع [العقل] متوافقاً معه.١٢٠

إن إخضاع أوامر الوحي الخاصة للإشراف التحوطي لن يؤدي، بالطبع، إلى التخلص من الجدل القانوني. سيظل الخلاف الحماسي قائماً - كما ينبغي في نظام ديني سليم - بشأن أفضل السبل لتفسير القانون الإلهي في ضوء العقل. ومع ذلك، فإن مثل هذا النهج في التعامل مع الأمور الدينية يمثل قطيعة حاسمة مع الإسلاموية، مما يؤدي إلى تغيير جذري في أسس النقاش.

إذا كان العقل قادراً على التعرف على صلاح أوامر إلهية محددة، فإن مجرد وجود لقرآن لأمر شرعي لا يكفي لإثبات طابعه الملزم بشكل دائم. بدلاً من ذلك، يصبح من الضروري إظهار أن الطاعة تستمر في إفادة المجتمع أو على الأقل لا تسبب ضرراً فعلياً. بالتأكيد، سوف يجادل الإسلاميون، بأن أوامر القرآن المتعلقة بالعقوبات الجنائية، أو الدور المجتمعي للمرأة، أو مؤسسة العبودية، إذا تم تنفيذها بأمانة، فإنها تفيد المجتمع المسلم.١٢١ ولكن على أساس العقلانية الأخلاقية، فإن مثل هذه الادعاءات تخضع للتحقيق التجريبي: لا يكفي التأكيد على أن البشر يجب عليهم ببساطة قبولها كنتاج للحكمة الإلهية. وعندما يتم تحدي نظرية المعرفة الإسلامية بهذه الطريقة، يظهر البديل.

إذا تغيرت الظروف التاريخية بحيث أن طاعة أي أمر إلهي معين يجلب الضرر بدلاً من المنفعة، فسيكون لدينا ما يبرر إلغاء هذا القانون واستبداله بآخر يحافظ على الغرض الأصلي المتمثل في إفادة المجتمع المسلم، والذي قد نؤكد بثقة أنه كان نية الله على طول.

دعونا نفحص كيف، تختلف طريقة الإجراء هذه عن الأساليب التي أشار إليها عبده وإقبال وسروش ضمنياً، لأن القيام بذلك سيوضح الطريقة التي تكون فيها نظرية المعرفة العقلانية الأخلاقية أكثر ملاءمة لمهمة الإصلاح القانوني من البدائل. كما قيل للتو، يصر الإطار العقلاني على أن أوامر الله مفيدة ويمكن الحكم عليها وفقاً لمعايير عقلانية. مثل هذا النهج في الشرع الإلهي لا يقاوم بطبيعته مراجعة حتى الأوامر الكتابية الصريحة، بشرط أن تكون الفوائد الظاهرة مرة واحدة لهذه الأوامر قد تم تقويضها من خلال التغييرات التاريخية منذ وقت الوحي. قد يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، أن ممارسة معاقبة اللصوص ببتر اليد، رغم أنها ضرورية لحماية حقوق الملكية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع، يجب تعديلها في ضوء التخوف الجنائي التي يميز العالم الحديث. وبهذه الطريقة يمكن تحقيق نفس المنفعة بأقل ضرر.١٢٢ لاستخدام مثال آخر، قد يكون تعدد الزوجات المقيد قد حمى ورفع مكانة النساء اليتيمات والأرامل في بيئة كانت لولا ذلك مهملة بشكل لا يطاق لرفاهيتهن. ومع ذلك، إذا كان لدى النساء، في المجتمع الحديث، حرية اقتصادية بحيث لم يعد تعدد الزوجات ضرورياً لرفاهيتهن ولا يؤدي إلى رفاههن، فقد يكون من المعقول فرض الزواج

الأحادي.١٢٣

كتوضيح أخير، قد يكون حظر الفائدة قد قلل بشكل فعال بعض ممارسات الإقراض المفترسة التي كانت تميز شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولكن إذا كانت أسعار الفائدة شرطاً أساسياً لنجاح الاقتصادات الحديثة، فربما ينبغي إعادة النظر في حظرها المطلق خشية أن يعاني العالم الإسلامي ككل من عواقب التخلف المقارن.

للتكرار، في أي من هذه الحالات التوضيحية، لا يسمح الإطار العقلاني الأخلاقي للقرارات الشرعية بالهروب من الجدل، فليس هذا هو الهدف. بدلاً من ذلك، فإن الإصرار على ملاءمة تطبيق المعايير العقلانية للأوامر الإلهية يفسح المجال ببساطة للمراجعة غير المحددة لتلك الأوامر الزجرية عندما تجعل الظروف من الحكمة القيام بذلك. ولا ينبغي رفض هذا التنقيح بشكل قطعي على أساس أنه يستبدل السيادة الإلهية بالسيادة البشرية. ففي كل حالة من الحالات المذكورة أعلاه، تؤدي المراجعة وظيفة محافظة بشكل أساسي من حيث أنها تهدف إلى الحفاظ على المقصد الأصلي للقانون - لصالح المجتمع المسلم - في عالم متغير.١٢٤ في الواقع، من وجهة النظر هذه، أولئك الذين يرفضون مراجعة الشريعة، قد يُتهمون بإبطال قانوني أكثر من أولئك الذين يسعون جاهدين للحفاظ على قابليتها للتطبيق من خلال ممارسة الحصافة.

في المقابل، فإن ملاءمة تطبيق المعايير العقلانية للأوامر الإلهية هي التي ينكرها، لأسباب مختلفة، عبده وإقبال وسروش، أو على الأقل لا يدافعون عنها باستمرار. كما يوضح عبده، لا يستطيع العقل البشري الحصول على معرفة مستقلة عن الخير؛ لمثل هذه المعرفة نحن نعتمد على الشريعة. ١٢٥ إقبال، بدوره، يقول بشكل لا لبس فيه أن مصدر القانون في الوعي الصوفي للنبي يتجاوز الفهم العقلاني. وعلى الرغم من أنه لا ينكر أن أي مسلم قد يصل إلى البصيرة الصوفية، فإنه يؤكد أنه في غياب مثل هذه الحكمة العليا، لا يمكن فهم الكتاب المقدس. ١٢٧

أخيراً، يقترح سروش أن الفكر الإنساني مرتبط بالضرورة بالسياق التاريخي الثقافي لموضوع التفكير، وبالتالي ينكر الوضع المستقل للعقل على هذا النحو.١٢٨ إذا كان هذا صحيحاً، فإن مراجعة القوانين الإلهية التي عفا عليها الزمن على ما يبدو تعادل إخضاع مصدرنا الوحيد للحكمة الخالدة ١٢٩ إلى التحيزات التي لا أساس لها من الصحة في عصرنا الخاص.

باختصار، بسبب الافتراضات المعرفية التي تلقي بظلال من الشك على قدرة العقل على الإدراك والتصرف وفقاً للأغراض المقصودة للشريعة، يقودنا عبده وإقبال وسروش، بطريقة ملتوية إلى المنظور القانوني الذي يسعون إلى انتقاده.

فيما يتعلق بالأمثلة التي نوقشت أعلاه -البتر كعقوبة على السرقة، تعدد الزوجات، وتحريم الفائدة- لا يقدم هؤلاء المؤلفون أي أسس معرفية يمكن على أساسها تنحية التصريحات الموثوقة الموجودة في القرآن جانباً، بغض النظر عن التغييرات الاجتماعية التي قد تكون حدثت منذ زمن محمد.

إذا لم نتمكن من التعرف على الخير بشكل مستقل عن الوحي، أو إذا كان القانون الإلهي في طبيعته

الصوفية يفلت من قبضتنا العقلانية، أو إذا كنا -في تناقض صارخ مع الله- أسرى الزمان والمكان، نجد أنفسنا يجب أن نشارك في طاعة الأوامر والنواهي المباشرة الموجودة في الكتاب المقدس.١٣٠

ج- أهمية كشف الحكمة

إن التأكيد على أن العقل قادر على الوصول إلى معرفة الخير والشر يواجه اعتراضاً رئيسياً واحداً على الأقل من وجهة نظر التقوى العادية: إذا كان العقل البشري لا يحتاج إلى مساعدة إلهية من أجل تحديد الفعل الصحيح، فكيف لا يجعل ذلك الوحي غير ضروري تماماً؟ ١٣١

نظراً لأن فائض الوحي غير مقبول من وجهة نظر التقوى السائدة، يجب معالجة هذه المسألة من أجل إظهار أن نظرية المعرفة العقلانية الأخلاقية ليست غير مقبولة للوهلة الأولى على أسس دينية.

على الرغم من تقديره العالي لقدرة العقل البشري، فإن عبد الجبار لا يذهب إلى حد الادعاء بإمكانية الاستغناء عن الوحي. تتضح فوائد الوحي الفريدة عندما يميز الأفعال الشريرة في حد ذاتها عن الأفعال الشريرة فقط بسبب ما تؤدي إليه. سبق لعبد الجبار أن ذكر أن الأفعال من النوع السابق، مثل الإثم والكذب، تعتبر شراً بديهياً. ولكن كما يوضح الآن، هناك نوع آخر هو «الشر بسبب ما يؤدي إليه، مثل الشر المعروف في الشريعة لأنه يؤدي إلى الشر العقلاني أو إهمال بعض الالتزامات».١٣٢

لذلك تحذرنا الشريعة من الأفعال التي ليست شريرة في حد ذاتها، ولكنها مع ذلك تؤدي إلى نتائج شريرة. على الرغم من أن عبد الجبار لا يقدم أي أمثلة في هذا السياق، فمن المفترض أن التحريم الإسلامي للكحول يندرج ضمن هذه الفئة. لا يشكّل السكر في حد ذاته سوءاً أو خداعاً، ولكنه قد يؤدي إلى كليهما.

يقدم الوحي نعمة للبشرية من خلال منع المواد المسكرة تماماً، وهي قضية سيكون هناك الكثير من الجدل بشأنها إذا تم حلها على أساس العقل فقط. وبالمثل، فإن بعض الأفعال تكون جيدة «فقط لأنها نعمة، كما في ذبح الحيوانات وما شابهها».١٣٣

على عكس الأفعال التي لها فائدة واضحة، وبالتالي يتم التعرف عليها بشكل بديهي على أنها جيدة، فإن بعض الجوانب الطقسية للدين تمثل نعمة من الله لا يمكن لعقولنا العقلانية الوصول إليها بشكل مستقل .

كما نوقش في الجزء الثالث، فإن التأكيد على أن الوحي يحتوي على حكمة فوقية يهدد بتقويض أي مشروع إصلاحي عقلاني، حيث يجب أن يخضع العقل لقوانين لا يأمل في اختراق معناها. في الواقع، هذا هو التحدي المعرفي للعقلانية الذي قدمه الماتريدي على نطاق واسع.١٣٤

ومع ذلك، فإن مناقشة عبد الجبار لهذه الأمور تظهر اختلافاً جوهرياً عن مناقشة عبده. ويصر عبد الجبار على أنه حتى في تلك الحالات التي يعلِّم فيها الوحي شيئاً لا يستطيع العقل البشري دون مساعدة أن يحدده بمفرده، فإن العقل قادر على إدراك الحقيقة التي يشير إليها الوحي. ولهذا السبب يتحدث عن القانون الإلهي على أنه «إفشاء أمور يؤكدها العقل، لكنها لا تختلف عنها».١٣٥

بعبارة أخرى، على الرغم من أن الشريعة لا غنى عنها للاعتراف بالطابع الأخلاقي لبعض الأعمال (الطقسية)، فإنها لا تكشف شيئاً لا يدركه العقل لاحقاً على أنه حقيقي. ١٣٦

في المقابل، لا يرغب عبده في الذهاب إلى هذا الحد، قائلاً: «قد يكون من بين الأعمال ما لا يمكن تمييز صلاحهم، ومن الممنوعات ما لا يمكن التعرف على جوانبهم الشريرة. في هذه الحالة، [العمل] ليس له خير إلا [بسبب] الأمر، ولا أي شر إلا [بسبب] النهي. ١٣٧

وهكذا، يتعارض عبده بشكل قاطع مع عبد الجبار، الذي كما رأينا، ينكر صراحةً أن الخير والشر يتحددان بالأمر والنهي ١٣٨. هذا الاختلاف الجوهري بين المنظرين يضفي على نظرية المعرفة لدى عبد الجبار مرونة في مواجهة الإسلاموية التي يفتقر إليها عبده.

د- العقلانية الأخلاقية في الدراسات الإسلامية الحديثة

على النقيض من المؤلفين الذين تمت مناقشتهم في الجزء ٣، والذين تم تقويض حججهم لنهج أكثر ليبرالية للشريعة بسبب نظرية المعرفة العقلانية غير الكافية، يقدم الباحثان الحديثان حسن حنفي ومحمد عابد الجابري (ت ١٤٣١/٢٠١٠) حججاً لصالح المراجعة القانونية تفترض العقلانية الأخلاقية التي دافع عنها عبد الجبار.

من بين الاثنين، فإن حنفي أكثر وضوحاً في التزامه بالعقلانية الأخلاقية، والتي تتضح من خلال بعض عباراته الواضحة: «في الإسلام، العقل والوحي متماثلان. لا يوجد شيء في الوحي يتعارض مع العقل»؛١٣٩ «العقل هو السبيل لمعرفة الخير والشر والتمييز بينهما للسماح بالإرادة الحرة لاختيار الخير والتخلي عن الباطل» ١٤٠؛ «الوحي والعقل متطابقان. لا شيء يتجاوز العقل البشري ... لا توجد ألغاز تتجاوز العقل، وتخضع للإيمان وحده».١٤١

على أساس هذا التقدير العالي للعقل، يقدم حنفي نهجاً للتفسير القانوني يعطي أولوية قصوى للصالح العام، قائلاً: «أي إجراء يدافع عن الصالح العام ويمنع الضرر المشترك هو إجراء إسلامي».١٤٢

علاوة على ذلك، فإن الصالح العام يفهمه حنفي بالمعنى الدنيوي العقلاني. عندما يقول أن «القانون ليس غاية في حد ذاته، ولكنه مجرد وسيلة لتحقيق رفاهية الأفراد والشعوب»، حيث يوضح السياق المباشر أن الرفاهية التي يتم الحديث عنها هي دنيوية، وتتميز بـ « الحق في الغذاء والملبس والمأوى والعمل والأمن والسلام››.١٤٣ ولأن «المصالح العامة تتغير بمرور الوقت»، يجب على مفسري القرآن أن يفهموا «الظروف التاريخية الأصلية التي نزل فيها القرآن»، حتى يتكرر هذا النموذج في جميع الحالات التاريخية الأخرى. ١٤٤

هذا التأكيد على فهم السياق التاريخي للأوامر السماوية موجود أيضاً في عمل الجابري، الذي يشير إلى «ارتباط كل الأحكام [القرآنية] تقريباً بما يسمى مناسبات الوحي أو المناسبة التي ارتبط بها الحكم عند نزله أولاً›› ١٤٥.

بالنسبة إلى الجابري، ترتبط الخصوصية التاريخية لبعض الأحكام القرآنية ارتباطاً وثيقاً بالأهمية السائدة

للصالح العام. يذكر الجابري بشكل لا لبس فيه أن «كل أحكام الشريعة في الإسلام ينظمها مبدأ واحد: الصالح العام. فهي موجودة إما لتحقيق بعض الفوائد أو تجنب بعض الأذى.١٤٦

وعندما نفهم أن «القصد [القانوني] للشريعة هو ... مراعاة الصالح العام، وأن نصوص الشريعة نفسها تهدف إلى مثل هذا الاعتبار، فإن الصالح العام يصبح المبدأ الموجه، وهو متفوق على غيره. ١٤٧

علاوة على ذلك، نظراً لأن «الحياة الحديثة [مختلفة] اختلافاً جوهرياً عما كانت عليه في الماضي، فإن تطبيق الشريعة يتطلّب إعادة تنظيم الأصول بناءً على اعتبار الصالح العام فقط».١٤٨

يتضح أن الجابري أيضاً، يفهم الصالح العام بالمعنى الدنيوي والعقلاني، من خلال تأكيده على:

بما أن الإسلام لا يفصل الدين عن الشؤون الدنيوية، بل على العكس من ذلك، يربط الازدهار في الشؤون الدينية بالازدهار في الشؤون الدنيوية، يترتب على ذلك التجديد في أحدهما، وفي الوقت نفسه، تجديداً في الآخر. ولكن بما أن الأمور الدنيوية تتغير من وقت لآخر، كذلك ينبغي فهم «التجديد» ومتطلباته وفقاً للشروط والأزمنة.١٤٩

لذلك يقدم كل من حنفي والجابري نهجاً للقانون الإلهي يعطي الأولوية القصوى للصالح العام وبالتالي يسمح بمراجعة أوامر قانونية معينة في مواجهة الظروف الاجتماعية المتغيرة. وعلى الرغم من أن الجابري، على عكس حنفي، لا يصدر تصريحات واضحة وكاسحة لصالح نظرية المعرفة العقلانية، فإن مثل هذا الإطار متضمن في موقفه من القانون والعقل. وفقاً للجابري، ليس أقل من حنفي، فإن العقل البشري غير المدعوم قادر على إدراك أن القانون الإلهي يهدف إلى منفعتنا الدنيوية وتمييز ما تتكون منه منفعتنا الدنيوية.

بالنظر إلى الطابع القوي نسبياً لنهج حنفي والجابري للإصلاح القانوني في الإسلام، فقد يُسأل عن الفائدة الإضافية أو البصيرة التي يمكن استخلاصها من فحص أعمال عالم دين من العصور الوسطى مثل عبد الجبار. لماذا لا يكتفي العلماء ببساطة بمقاربة مسألة مكانة الشريعة في عالم اليوم من خلال طريق النصوص الحديثة، حيث من المفترض أن تتحدث بشكل مباشر أكثر عن الاهتمامات الحديثة على وجه التحديد؟ رداً على ذلك، يجب ملاحظة أنه على الرغم من أن حنفي والجابري يقدمان فائدة الإدراك المتأخر التاريخي وقدرتهما على معالجة التغيرات الدراماتيكية في الظروف الاجتماعية التي حدثت منذ الفترة الوسطى للإسلام ١٥٠، إلا أنهما لا يستكشفان، في نفس العمق مثل عبد الجبار، العلاقة المعقدة والدقيقة بين أصول الدين ونظرية المعرفة. على الرغم من أن النصوص الدينية في العصور الوسطى غالباً ما تبدو مملة للقراء المعاصرين، ١٥١، لكن «التفاصيل الدقيقة» ١٥٢ غالباً ما تكون ضرورية لتأسيس فهم متماسك لعلاقة الإنسان بالإله. وبالتالي، فليس من العيب أن يحلل عبد الجبار بشق الأنفس، على سبيل المثال، تمايز الفئات الأخلاقية المختلفة، والعلاقة الدقيقة بين الإرادة الحرة والقدرة الإلهية المطلقة، وطبيعة المعرفة الحدسية - الموضوعات التي ليست محور التركيز الأساسي لـ الإصلاحيون الحديثون مثل حنفي والجبري. في حين أنه من المفيد بلا شك استكمال دراسة النصوص اللاهوتية في العصور الوسطى بأعمال المؤلفين الحديثين والذين لا يزالون على قيد الحياة

والذين قد يتحدثون بشكل مباشر أكثر عن المشكلات الحديثة الفريدة، إلا أنه سيكون على حساب المجتمع الأكاديمي إهمال هذه النصوص القديمة، حيث يتم التعامل مع القضايا المعرفية واللاهوتية الأكثر صلة بمسائل الإصلاح القانوني على أنها مناقشات حية وليست استنتاجات مفروضة.

٥. الخاتمة

الإسلاموية، التي تدعو إلى التنفيذ المباشر للقوانين الإلهية في شكلها الأصلي، لها أساسها النظري في نظرية المعرفة التي تنكر قدرة العقل البشري غير المدعوم على اكتساب المعرفة الأخلاقية الأساسية اللازمة لتوجيه الشؤون السياسية. على الرغم من أن شخصيات إسلامية مثل الخميني وقطب والمودودي انطلقت بطرق مهمة من المدارس التقليدية للفكر الإسلامي، فإن موقفهم المعرفي لا ينفصل تماماً عن كل جزء من التاريخ الفكري الثري للدين. نجد -على وجه الخصوص دعاة الفكر الأشعري والماتريدي والحنبلي- دعماً للادعاء الأساسي القائل بأن العقل يجب أن يخضع لتوجيهات الوحي الصريحة، حتى أو بشكل خاص عندما يثبت أن هذا الأخير غير قابل للاختراق لعقولنا العقلانية. مثل هذا الفهم للعلاقة بين العقل والوحي يضفي المعقولية على القانون الإسلامي. نتيجة لذلك، فإن الادعاء القائل بأن بعض مكونات الشريعة لها سلطة خالدة على المجتمع السياسي ليس ادعاءاً يمكن رفضه للوهلة الأولى.

من الواضح أن الانخراط الفكري في مثل هذه الادعاءات يمنعه رفض الإسلاموية على أنها ببساطة عنيفة أو رجعية أو غير متسامحة وبالتالي لا تستحق النظر. يقدم الإصلاحيون المسلمون في القرنين الماضيين تبايناً تعليمياً مع الميول الجوهرية والاستشراقية الموجودة في بعض معالجات الإسلاموية. ويوضح هؤلاء المنظرون كيف يمكن التعامل مع جوانب العقيدة التي تبدو أكثر معاداة للحداثة بطريقة تظل مدركة للتعقيد الهائل للتاريخ الفكري الإسلامي وتحترم متطلبات التقوى الإسلامية. ومع ذلك، فإن محاولات هؤلاء العلماء للدفاع عن نهج أكثر ليبرالية للفقه متفاوتة.

وقد فشل عبده وإقبال وسروش، من جانبهم، في تقدير أهمية نظرية المعرفة الأخلاقية العقلانية الكاملة لمشاريعهم الإصلاحية، ونتيجة لذلك، التخلي عن الأرضية النظرية النقدية للإسلاموية. نظراً لأن كل من هؤلاء المؤلفين يمثل شخصية رئيسية في الحداثة الإسلامية، فإن أمثلتهم مفيدة بشكل خاص للعلماء الذين ما زالوا يأملون في إيجاد بديل أكثر قابلية للدفاع عن الإسلام السياسي.

تم العثور على الأساس المعرفي لمثل هذا البديل في فكر المعتزلة، حيث أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر وأهداف القانون الإلهي واضحة. كمثال بامتياز على فكر المعتزلة الكلاسيكي، تعرض أعمال عبد الجبار عقلانية أخلاقية متسقة، لا تقدم تنازلات لغموض الشرع الإلهي، أو الطبيعة الغامضة للتجربة الصوفية أو النبوية، أو تاريخية المعرفة الأخلاقية. ١٥٣ علاوة على ذلك، يظل عبد الجبار راسخاً في أصول التقوى الإسلامية، مؤكداً وحدة الله وضرورة الوحي الإلهي الذي تم نقله إلى محمد. هذا لا يعني إنكار الطابع المثير للجدل للفكر المعتزلي، ١٥٤ ولكن فقط للإشارة إلى أهم أسس التوافق بين المناهج اللاهوتية المختلفة في الإسلام. دون اللجوء إلى الصور المشوهة للمعتزلة بصفتهم ليبراليين متنورين سابقين لعصرهم أو الأشاعرة كداعمين صارمين، يمكن مع ذلك ملاحظة أن خاصية العقلانية

الأخلاقية للأول تسمح بإقامة قضية للمراجعة القانونية.

بدأ هذا المقال بتحدي نزعة الأعمال الشعبية (والأكاديمية أحياناً) إلى افتراض تفوق الليبرالية على بدائلها الرئيسية. بهذه الروح، يجب أن نتجنب إغراء إعلان صحة نظرية المعرفة للمعتزلة لمجرد أن الآثار السياسية أو القانونية لفعل ذلك مرضية، ويجب أن يؤخذ التأكيد على أن الله قد أوحى للهداية القانونية الخالدة للجنس البشري وأن مثل هذا التوجيه يجب الالتزام به بإخلاص على محمل الجد، إذا كان تفضيل الفقه العقلاني هو أي شيء أكثر من اعتباطي. وبالتالي، فإن الادعاءات القانونية للإسلاميين

ليست لمصلحة المسلمين، بل لأي شخص يدرك صعوبة تسوية الجدل الدائم بشأن سلطة الوحي الدنيوية بشكل نهائي.

إن إظهار كيف تسمح العقلانية الأخلاقية ببناء بديل يمكن الدفاع عنه للإسلاموية شيء، لكن إظهار تفوق هذا البديل شيء آخر تماماً.

لقد اقتصرت هذه المقالة على الهدف الأول، وهي خطوة ضرورية ولكنها أولية.

في حين أن الثقة فيما يتعلق بالعلاقة الوجودية الدقيقة بين الإرادة الإلهية والخير قد تكون بعيدة عن متناول أيدينا دائماً، ربما يكون السبيل الواعد للتقدم وسط هذا السؤال الصعب ينطوي على فحص دقيق للادعاءات الإسلامية. إذا كشف هذا الفحص أن الإسلاميين أنفسهم يقدمون تنازلات رئيسية للعقلانية الأخلاقية، فإن هذا من شأنه أن يوحي بوجود أرضية مشتركة مهمة بين الإسلاميين والإصلاحيين الليبراليين.

لذلك، ستستفيد الأبحاث المستقبلية من الاهتمام الوثيق بإصرار الإسلاميين، المذكور أعلاه، ١٥٥ على أن اتباع القانون الإلهي يؤدي إلى فوائد دنيوية معترف بها للمجتمع الإسلامي.

بحسب الخميني والمودودي وقطب أنفسهم، لا يكفي أن يمنح القانون الإلهي فوائد غامضة بالكامل للمؤمنين، بل إن المجتمع الذي يتبع أحكام الله يجب أن ينعم بازدهار وسعادة متزايد في هذا العالم بالإضافة إلى العالم الآخر.

إذا تبين أن توقع المكافأة التي يمكن تمييزها هو عنصر ضروري للإيمان، فإن الإسلاميين أيضاً يعبدون إلهاً يلتزم بشكل أساسي بمعايير واضحة للعدالة.

الحواشي

١. خالد أبو الفضل، الإسلام وتحدي الديمقراطية (مطبعة جامعة برينستون ٢٠٠٤) ٣. عبد الله أحم، نحو إصلاح إسلامي: الحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي (مطبعة جامعة سيراكيوز ١٩٩٠) ١؛ سيد خطاب وجاري دي بوما، الديمقراطية في الإسلام (روتليدج ٢٠٠٧) ٧.

٢. طلال أسد، «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام» (٢٠٠٩) ١٧ (٢)٧؛ عبد الحميد الزين، «ما وراء الأيديولوجيا واللاهوت: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام» (١٩٧٧) ٦ المراجعة السنوية للأنثروبولوجيا ٢٢٧؛ أندرو إف

مـارش ، الإسـلام والمواطنـة الليبراليـة: البحـث عـن إجمـاع متداخـل (مطبعـة جامعـة أكسـفورد ٢٠٠٩) ٦٨.

٣. كمـا تمـت مناقشـته فـي الجـزء الثانـي، تشـير الإسـلاموية إلـى مجموعـة مـن الإيديولوجيـات السياسـية والدينيـة. نتيجـة لذلـك، تشـتمل النظريـة الإسـلامية علـى مجموعـة متنوعـة مـن المواقـف تجـاه قضايـا مثـل الترتيـب الأفضـل لنظـام إسـلامي والـدور المناسـب للعنـف. ومـع ذلـك، فـإن التأكيـد الأساسـي علـى أن الأمـور الاجتماعيـة يجـب أن تُحكـم وفقًـا للإمـلاءات الصريحـة للقـرآن والسـيرة النبويـة التـي توحـد أولئك الذيـن يقعون فـي هـذه الفئـة، كمـا هـو موضـح بمزيـد مـن التفصيـل أدنـاه. حـول التمييـز بيـن «الإسـلامي» و «الأصولـي»، انظـر روكسـان لوبـن ومحمـد قاسـم زمـان، قـراءات برينسـتون فـي الفكـر الإسـلامي: نصـوص وسـياقات مـن البنـا إلـى بـن لادن (مطبعـة جامعـة برينسـتون ٢٠٠٩) ٣؛ ويليـام شـيبرد ، «الظواهـر الأصوليـة: المسـيحي والمسـلم» (٢٠٠٤) ٣٠ (٣) الانتخـاب التاريخـي / التأمـلات التاريخيـة ٣٦٤n٢ ؛ أوليفييـه روي، فشـل الإسـلام السياسـي (كارول فولـك تـر، مطبعـة جامعـة هارفـارد ١٩٩٤) ٣١ ، ١٢٠.

٤. روح الله الخمينـي، الإسـلام والثـورة: كتابـات وتصريحـات الإمـام الخمينـي (حامـد القـار، مطبعة ميـزان ١٩٨١) ٢٨؛ أبـو الأعلـى المـودودي ، الشـريعة الإسـلامية والدسـتور (خورشـيد أحمـد، منشـورات إسـلامية ١٩٦٠) ٤٦؛ سـيد قطـب، معالـم (AB Al-Mehri ed، Maktabah Booksellers and Publishers ٢٠٠٦) ٦٩.

٥. أسـتخدم كلمـة «ليبرالـي» كمـا عمـل آصـف علـي أصغـر فيضـي، «إعـادة تفسـير الإسـلام» فـي John L Donohue وJohn L Espositog (محـرران)، الإسـلام فـي مرحلـة انتقاليـة: وجهـات نظـر المسـلمين .John L Donohue وJohn L. إسـبوزيتو (مطبعـة جامعـة أكسـفورد ٢٠٠٧)، لتعنـي فهـم الإسـلام «بمـا يتوافـق مـع ظـروف الحيـاة فـي القـرن العشـرين» (١٥٦). للدفـاع عـن هـذا المصطلـح علـى الرغـم مـن سـوء الفهـم المحتمـل الناشـئ عـن اسـتخدامه، انظـر in «Liberal Islam and Its Islamic Context» ،Charles Kurzman Charles Kurzman (ed)، Liberal Islam: A Sourcebook (Oxford University Press ١٩٩٨) ٣.

٦. علـي عبـد الـرازق، الإسـلام وأسـس القـوة السياسـية (مريـم لطفـي، مطبعـة جامعـة إدنبـرة ٢٠١٣). محمـد سـعيد العشـماوي الإسـلام والنظـام السياسـي (مجلـس البحـث فـي القيـم والفلسـفة ١٩٩٤). فاطمـة المرنيسـي، الحجـاب والنخبـة الذكوريـة: تفسـير نسـوي لحقـوق المـرأة فـي الإسـلام (Mary Jo Lakeland tr، Perseus Books ١٩٩١)؛ فضـل الرحمـن، الإسـلام والحداثـة: تحويـل تقليـد فكـري (مطبعـة جامعـة شـيكاغو ١٩٨٢)؛ ضيـاء الديـن سـردار ، مسـتقبل الحضـارة الإسـلامية (مانسـيل للنشـر المحـدود ١٩٨٧).

٧. حـول النقـد الإسـلامي الحداثـي للتقليـد (المطابقـة للسـوابق القانونيـة)، انظـر Euben and Zaman (رقـم ٣) ٧؛ كورزمـان (رقـم ٥) ٨.

٨. علـى الرغـم مـن أننـي، كمـا أناقـش فـي الجـزء ٣، قـد يتـم تقويـض هـذا التحـدي بسـبب عـدم كفايـة نظريـة المعرفـة الأخلاقيـة العقلانيـة.

٩. رازق (العـدد ٦) ١٠١-٠٢؛ عشـماوي (العـدد ٦) ٣٦ - ٣٧؛ محمـد إقبـال، إعـادة بنـاء الفكـر الدينـي فـي الإسـلام (مطبعـة جامعـة سـتانفورد ٢٠١٢) ١١٨ ؛ سـردار (رقـم ٦) ١٥.

١٠. أعني أولاً وقبل كل شيء إجبار المؤمنين الدينيين، الذين يأخذون على محمل الجد المطالب التي يطلبها الله عليهم، وبالتالي يحتمل أن يقتنعوا على الأقل بالخاصية الحرفية الكتابية المباشرة نسبيًا للإسلاميين.

١١. علي رضا بوجاني، العقلانية الأخلاقية والشريعة: العقلانية المستقلة في أصول الفقه الشيعي الحديث (روتليدج ٢٠١٥) ٢؛ صوفيا فاسالو، الأخلاق اللاهوتية لابن تيمية (مطبعة جامعة أكسفورد ٢٠١٦) ٩٣ ؛ ويليام مونتغمري وات، الفلسفة الإسلامية واللاهوت (مطبعة جامعة إدنبرة ١٩٨٥) ٤٦.

١٢. حول التقاليد العملية للمعتزلة، انظر الرحمن (رقم ٦) ١٠٧.

١٣. بوجاني (رقم ١١)؛ فرانك جريفيل، «تناغم القانون الطبيعي والشريعة في اللاهوت الإسلامي» في عباس أمانات وفرانك جريفيل (محرران) الشريعة: القانون الإسلامي في السياق المعاصر (مطبعة جامعة ستانفورد ٢٠٠٧)؛ جورج ف حوراني، العقلانية الإسلامية: أخلاق عبد الجبار (مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٧١). ديفيد جونستون، «منعطف في نظرية المعرفة والتأويل في القرن العشرين أصول الفقه» (٢٠٠٤) ١١ (٢) الشريعة الإسلامية والمجتمع ٢٣٣؛ فاسالو (رقم ١١).

١٤. ليونارد بيندر، الليبرالية الإسلامية: نقد إيديولوجيات التنمية (مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٨٨) ١٧٠؛ روكسان لوبن، العدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة (مطبعة جامعة برينستون ١٩٩٩) ١٧؛ يوبين وزمان (رقم ٣) ٤. يجب التمييز بين التفسير الحرفي للنصوص الكتابية والتفسير التقليدي. غالبًا ما ينتقد الإسلاميون الاعتماد على التقليد وفي الحقيقة يشاركون هذا الموقف مع العديد من المنظرين المسلمين الليبراليين (Euben and Zaman (n ٣) ١٠)؛ راجع (ن ٦).

١٥. انظر جونستون (عدد ١٣) ٢٣٤ للأهمية الفردية (والملاءمة القانونية) للنص المقدس في الإسلام.

١٦. حليم راني، «أهمية منهج المقاصد للإسلام السياسي بعد الثورات العربية» (٢٠١٣) ٢٨ (٢) مجلة القانون والدين ٥٠٠؛ شهرام أكبر زاده، «مفارقة الإسلام السياسي» في شهرام أكبر زاده (محرر)، دليل روتليدج للإسلام السياسي (روتليدج ٢٠١١) ١؛ محمود الفكش، مستقبل الإسلام في الشرق الأوسط: الأصولية في مصر والجزائر والمملكة العربية السعودية (دار نشر برايجر ١٩٩٧) ٣.

١٧. الخميني (رقم ٤) ٥٦.

١٨. سيد قطب، معلم في الطريق (دار الشروق ١٩٧٩) ١٠٧: ٢٤ (تتضمن الاقتباسات من المصادر العربية دائمًا رقم الصفحة والسطر). المهرى (٢٠٠٦) يعرض ترجمة للمعلم، والتي قمت بتعديلها حيثما كان ذلك مناسبًا.

١٩. المودودي (رقم ٤) ١٣٨.

٢٠. الخميني (رقم ٤) ٥٥.

٢١. قطب (عدد ١٨) ٣٧: ٧-٨.

٢٢. الخميني (عدد ٤) ٤١-٤٢.

٢٣. قطب (عدد ١٨) ٤٢: ١٢-١٣.

٢٤. المودودي (رقم ٤) ٥٩.

٢٥. قطب (العدد ١٨) ٩٤: ٢١-٢٣؛ هذه إشارة إلى القرآن ١٧:٨٥. فاسالو (رقم ١١) ٢٥٤-٦٠؛ جريفيل (العدد ١٣) ٥٥-٦٠، لاحظ وجود عناصر معينة من نظرية القانون الطبيعي في أعمال قطب. ومع ذلك، وكما يجادل كلاهما، فإن هذا لا يمنعه من إخضاع العقل للوحي في الأمور الأخلاقية.

٢٦. الخميني (٤) ٤٠٩.

٢٧. المرجع نفسه ٣٩٤-٩٥.

٢٨. المودودي (العدد ٤) ٤٧-٤٩.

٢٩. هذا التمييز بين مسائل التفاعل الاجتماعي (المعاملات) ومسائل العبادة (العبادة) له أساس طويل الأمد في الفقه الإسلامي. ومع ذلك، حتى فيما يتعلق بالأول، لا يُعتقد تقليديًا أن اعتبارات المنفعة أو الإنصاف تسمح بأكثر من إعفاءات مؤقتة وعَرَضية من القانون ، كما نوقش بمزيد من التفصيل أدناه. يجادل جونستون (رقم ١٣) ٢٣٥ بأن السمة المركزية للإصلاح الإسلامي السائد تتمثل في تقييد الاختصاص القانوني للنصوص المقدسة في مسائل الطقوس.

٣٠. المرجع نفسه ٨٣-٨٥.

٣١. الخميني (عدد ٤) ٣٠.

٣٢. المناقشة التالية تنطبق بنفس القدر من الأهمية على المفاهيم القانونية ذات الصلة مثل الاستحسان (بالنظر إلى الصالح)، والمتنصب (الملاءمة) ، والطرار (الضرورة).

٣٣. تأمل، على سبيل المثال، النماذج الأربعة المتميزة للمصلحة التي وصفها فيليسيتاس أوبويس، «المصلحة في النظرية القانونية الإسلامية المعاصرة» (٢٠٠٥) ١٢ (٢) الشريعة الإسلامية والمجتمع ١٩٣. انظر أيضًا التفسير المقدم للجدل وحدود المصلحة أو الاستصلاح في جونستون (العدد ١٣) ٢٤٥–٥٤.

٣٤. أوبويس (العدد ٣٣) ١٨٨.

٣٥. الغزالي، المستصفى من علم الأصول (المجلد ١، مطبعة بولاق ١٩٠٤) ١٢٠: ١٠، التأكيد مضاف. توجد ترجمة جزئية، قمت بتعديلها عند الاقتضاء، في أحمد زكي منصور حماد، عقيدة أبو حامد الغزالي الفقهية في المستصفى من علم الأصول مع ترجمة المجلد الأول من المصطفى من. علم الأصول (دكتوراة جامعة شيكاغو ١٩٨٧).

٣٦. الغزالي (عدد ٣٥) ١٢٠: ٨. يتضح أن الغزالي لا يشير حصريًا إلى العبادات (أمور طقسية)، بل إلى مؤتمالت (الشؤون الاجتماعية) بالإضافة إلى ذلك، من خلال مناقشته للعقوبة الجنائية (١١٨: ١٦ وما

يليها).

٣٧ راجع أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (المجلد ٦، الدار المصرية للطائف والنشر ، ١٩٦١- ١٩٧٤) ١١:١٨ ، ٥٩: ١-٣. يقدم فضل الرحمن، الإسلام والحداثة (مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٢) مثالاً حديثًا على الازدواجية تجاه المصلحة كمبدأ للتفسير القانوني. على الرغم من أن عبد الرحمن يلاحظ أنه «لا يوجد خطأ متأصل في [مبادئ» الضرورة الاجتماعية «و» المصلحة العامة «، فإن الاعتماد المفرط على هذه المبادئ من قبل الفقهاء كان «ضارًا للغاية بسلامة الشريعة الإسلامية نفسها» (٣٠). في الواقع، ينتقد الرحمن أي مناشدة للضرورة الاجتماعية أو المصلحة العامة باعتبارها نسبة تشريعية مستقلة. بدلاً من ذلك، يجب أن يكون تطبيق مثل هذه المبادئ «مُبررًا على أسس الشريعة» (٣٠). على هذا المنوال، يستشهد عبد الرحمن بالفقيه المالكي الشاطبي: بما أن «العقل الخالص المنفصل عن مبادئ الشريعة غير قادر على إعطاء قيم دينية، يجب الاعتماد بشكل أساسي على البراهين الشرعية في استنتاج القانون» (٢١). وبالتالي، فيما يتعلق بمسألة الإصلاح القانوني، فإن فهم الرحمن للمصلحة يأخذنا على وجه التحديد إلى أبعد من مفهوم الغزالي: قد تكون الصالح العام مبدأ قانونيًا مساعدًا ومفيدًا، ولكن فقط بقدر ما ينكسر فهمنا لها من خلال الحكمة المعلنة.

٣٨. حول توافق الملة مع نظرية المعرفة غير العقلانية، انظر ماجد خضري، المفهوم الإسلامي للعدالة (مطبعة جامعة جونز هوبكنز ١٩٨٤) ١٣٧.

٣٩. يوبين (العدد ١٤) ٨-٩، ١٨؛ روي (رقم ٣) ٥٠؛ بسام الطيبي، الإسلاموية والإسلام (مطبعة جامعة ييل ٢٠١٢) ٢٥.

٤٠. جريفيل (العدد ١٣) ٤٥-٤٦.

٤١. أحمد بن نقيب المصري، عمدة السالك: دليل كلاسيكي في الشريعة الإسلامية المقدسة (نوح ه ميم كيلر، منشورات أمانة ١٩٩٤) a1,2. لقد قمت بتعديل الترجمة.

٤٢. المرجع نفسه أ ١,٤.

٤٣. جريفيل (العدد ١٣) ٤٤-٤٥؛ جورج ف حوراني، «الأصول الإسلامية وغير الإسلامية للعقلانية الأخلاقية المعتزلة» (١٩٧٦) ٧ (١) المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ٦٢؛ جونستون (رقم ١٣) ٢٣٦.

٤٤. انظر واط (رقم ١١) ٦٧-٦٨؛ ويليام مونتجمري وات، الفترة التكوينية للفكر الإسلامي (منشورات ون وورلد ١٩٩٨) ٣١٢ لملخص الاختلافات اللاهوتية الأساسية بين الأشاعرة والمطورية. ومع ذلك، لا يناقش وات الاختلافات في الأنطولوجيا الأخلاقية.

٤٥. عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك، شرح منار الأنوار في أصول الفقه (دار الكتب العلمية ٢٠٠٤) ٤٨: ٢. تم الوصول إلى الاقتباس الموجود في <https://ahlussunnah.boards.net/thread/٣٨٣/adam-deen-misuse-anaf-school> في ٩ أغسطس ٢٠٢٠. لقد استفدت من مناقشة زميل الرحمن،

الموجـودة هنـاك، حـول هـذا المقطـع.

٤٦. روبرت جليف، شك لا مفر منه: نظريتان في الفقه الشيعي (بريل ٢٠٠٠) ٢٠٥.

٤٧.عبد الجبار (٣٧) ٢٢.

٤٨- بوجاني (رقم ١١) ٦٧.

٤٩. حوراني (ن ١٣) ٣. جونستون (رقم ١٣) ٢٣٦؛ أوبويس (رقم ٣٣) ١٨٩.

٥٠. جويـل إل كريمـر، النزعـة الإنسـانية فـي عصـر النهضـة الإسـلامية: النهضـة الثقافيـة خـلال العصـر البويـدي (بريل ١٩٨٦) ٦٠-٦٥.

٥١. جريفيل (رقم ١٣) ٤٨؛ ٢٥٤- فاسالو (رقم ١١)

٥٢. أحمـد بـن عبـد الحليـم بـن تيميـة، دار تعرفـة العقـل والنقـل (المجلـد ١، الريـاض: المملكـة العربيـة السـعودية، جامعـة آل سـعود. - الإمـام محمـد بـن سـعود الإسـلامية ١٩٧٩-١٩٨١) ٢٢: ٧-٨، وقـد نقـل هـذا المقطـع وترجمـه فرانـك جريفيـل وابـن تيميـة وخصومـه الأشـاعرة فـي العقـل والوحـي: أوجـه التشـابه والاختـلاف والتفسـير. الحلقـة المفرغـة ‹› (٢٠١٨) ١٠٨ العالـم الإسـلامي ٣٢. لقـد قمـت بتعديـل الترجمـة.

٥٣. ابن تيمية (عدد ٥٢) ١٣٨: ٩-١٧. تم العثور على الاقتباس في جريفيل (ن ٥٢)؛ تعديل الترجمة.

٥٤. أحمـد بـن عبـد الحليـم بـن تيميـة، «العقيـدة التدمريـة» فـي مجمـوع فتـاوى شـيخ الإسـلام أحمـد بـن تيميـة، (المجلـد ٣ ، مؤسسـة الرسـالة ١٩٩٧) ١١٤: ٤. تـم الاستشـهاد بهـذا المقطـع وترجمتـه فاسـالو (رقـم ١١). لقـد قمـت بتعديـل الترجمـة. مالكـوم إتـش كيـر، الإصـلاح الإسـلامي: النظريـات السياسـية والقانونيـة لمحمـد عبـده ورشـيد رضـا (مطبعـة جامعـة كاليفورنيـا ١٩٦٦) ٧٩؛ جونسـتون (رقـم ١٣) ٢٥١، لاحـظ أن نهـج ابـن تيميـة فـي المسـائل القانونيـة لا يسـمح للاجتهـاد بالتناقـض مـع نـص القانـون.

٥٥. ابن تيمية (عدد ٥٤) ١١٥: ٣-٤. الاقتباس موجود في فاسالو (رقم ١١)؛ تعديل الترجمة.

٥٦. انظـر جونسـتون (عـدد ١٣) ٢٣٤-٣٥ للحجـة القائلـة بـأن الإصلاحييـن المسـلمين قـد تبنـوا نقلـة معرفيـة بحيـث يتبنـون قـدرة العقـل علـى تمييـز المبـادئ الكامنـة وراء القانـون الموحـى بـه.

٥٧. عبـده وإقبـال يسـبقان مراجعـة الإسـلاميين فـي القسـم السـابق. ومـع ذلـك، فإنهـم يسـعون إلـى تحـدي الاتجـاه نحـو الحرفيـة الكتابيـة التـي سـبقت والتـي سـتصبح فـي نهايـة المطـاف تميـز الموقـف الإسـلامي.

٥٨- وليـس فـي نيتـي أن أزعـم أن جهـود الإصـلاح الليبراليـة مـن القـرن الماضـي معرضـة، دون اسـتثناء، لهـذه النواقـص. كمـا سـيتضح فـي الجـزء الرابـع، يؤكـد بعـض المؤلفيـن المعاصريـن (ضمنيًـا علـى الأقـل) علـى نظريـة المعرفـة العقلانيـة الأخلاقيـة، ولهـذا السـبب يمكنهـم تقديـم بديـل أكثـر إقناعًـا للشـرعية الإسـلامية.

٥٩. جـون إل إسـبوزيتو، الإسـلام: الطريـق المسـتقيم (مطبعـة جامعـة أكسـفورد ١٩٩١) ١٣٠، «محمـد عبـده والبحـث عـن الإنسـانية الإسـلامية» (١٩٥٧) ٣١ الثقافـة الإسـلامية ١٢٥.

٦٠. محمد عبده، رسالة التوحيد (دار الشروق ١٩٩٤) ١٤٩: ١٤، ٣٢: ٨.

٦١. عبده (عدد ٦٠) ١٩: ١٩-٢٠: ١.

٦٢. المرجع نفسه ١١٠: ١٢-١٣.

٦٣. المرجع نفسه ١١٨: ١١.

٦٤. المرجع نفسه ١١٨: ٨-١٠.

٦٥. المرجع نفسه ٧٩: ٣.

٦٦. المرجع نفسه ٧٨: ١٩-٢٢.

٦٧. المرجع نفسه ٧٦: ٥-٩. الاستثناء الوحيد هو لأولئك القلائل «الذين أعطاهم الله سببًا كاملاً» (٧٦: ٩-١٠). ولكن كما يوضح عبده، تظل أرواح «التميز الفكري» «في مستوى أدنى» من الأنبياء، وبالتالي يجب أن تكون «محافظين مخلصين» لشريعتهم (شرع) (١٠٦: ١٢-١٤).

٦٨. المرجع نفسه ٦٢: ٤.

٦٩. المرجع نفسه ١٠٠: ١٧.

٧٠. المرجع نفسه ١٠١: ١-٢.

٧١. المرجع نفسه ١٤٢: ٤-٦.

٧٢- إقبال (رقم ٩) ١١٨.

٧٣. المرجع نفسه ١٢٣ - ٢٤.

٧٤. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية (مطبعة جامعة كولومبيا ٢٠٠٤) ٣٦٤.

٧٥. إقبال (٩) ١٥-١٦.

٧٦- المرجع نفسه ١٤٣.

٧٧. المرجع نفسه ٧٧.

٧٨- المرجع نفسه ١٠٠.

٧٩. المرجع نفسه ٩٩.

٨٠. المرجع نفسه ١٤٣. يلاحظ المحرر أن المتحدث المذكور هو والد إقبال.

٨١. عبد الكريم سروش، العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام: كتابات أساسية لعبد الكريم سروش (محمود صدري وأحمد صادري trs، مطبعة جامعة أكسفورد ٢٠٠٠) ٣٠.

٨٢. كورزمان (العدد ٥) ١٦-١٧.

٨٣. سروش (٨١) ٣٢–٣٤.

٨٤- المرجع نفسه ١٢٧.

٨٥- المرجع نفسه ٣٦.

٨٦. تأمل، في هذا السياق، كورزمان (رقم ٥) ١٧.

٨٧. سروش (٨١) ١٣٢.

٨٨- المرجع نفسه ٣٧.

٨٩- المرجع نفسه ١٠٥، التشديد مضاف.

٩٠- المرجع نفسه ٥٠.

٩١. المرجع نفسه ١٨٧.

٩٢. المرجع نفسه ١٨٩.

٩٣- المرجع نفسه ٣٢.

٩٤. عن أهمية عبد الجبار ومغني له، انظر حوراني (ن ١٣) ٧-٨؛ ريتشارد سي مارتن ومارك آر وودوارد، المدافعون عن العقل في الإسلام: المعتزلة من مدرسة القرون الوسطى إلى الرمز الحديث (منشورات ون وورلد ١٩٩٧) ٣٣، ٤٦-٤٩؛ عبد الله محمد، مفهوم الخير والشر في أخلاق عبد الجبار: دراسة فلسفية، مع ترجمة أقسام التعديل والتجوير. ١-١٢) ‹(دكتوراه ديس، جامعة تمبل ١٩٨٧) ١٦-٢٠.

٩٥. لمناقشة موقف المعتزلة من هؤلاء وغيرهم من أهل، انظر مارتن وودوارد (رقم ٩٤) ٦٢-٨٧؛ واط (ن ١١) ٤٨-٥٢؛ واط (٤٤) ٢٢٨-٤٩.

٩٦. أبو الحسن عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة» في «أصول الحمسة للقاضي عبد الجبار والمعلقين» (١٩٧٩) ١٥

٩٧. عبد الجبار (رقم ٩٦) ٧٩: ٥-٦.

٩٨. المرجع نفسه ٨٠: ١-٢.

٩٩. المرجع نفسه ٧٩: ٩-١٢.

١٠٠. المرجع نفسه ٨٠: ١٨-٨١: ٤.

١٠١- المرجع نفسه ٨١: ٦.

١٠٢. المرجع نفسه ٨١: ٩-١٤.

١٠٣- المرجع نفسه ٨١:١٤.

١٠٤. للعلاقة بين العدل والصلاح انظر عبد الجبار (رقم ٣٧) ٤٩-٥١.

١٠٥. هذا المجلد عنوانه التأخير والتغير. توجد ترجمة لهذا المجلد، والتي قمت بتعديلها عند الاقتضاء، في محمد (العدد ٩٤).

١٠٦. عبد الجبار (عدد ٣٧) ٥٩: ١٠-١٤. يُنسب هذا الموقف إلى المجبرة (٢١: ١٢-١٤)، لكن كما يشير حوراني (العدد ١٣)، فإن هذه إشارة إلى العقيدة الأشاعرة (٢٣-٢٤ ن ١٧).

١٠٧. عبد الجبار (ن ٣٧) ٦٤: ١٧-١٨، التشديد مضاف.

١٠٨. انظر حوراني (ن ١٣) ٢٠، لشرح هذا المصطلح.

١٠٩. عبد الجبار (عدد ٣٧) ١٨: ١١-١٢.

١١٠. المرجع نفسه ٥٩: ١-٢.

١١١. المرجع نفسه ١١: ١.

١١٢- المرجع نفسه ٥٣: ١١-١٣.

١١٣- المرجع نفسه ٥٩:١٧.

١١٤- المرجع نفسه ٥٩: ١٧-٦٠: ١.

١١٥. المرجع نفسه ١٤: ٢-٣.

١١٦. المرجع نفسه ١٢: ٣-٤.

١١٧- المرجع نفسه ٤: ٢؛ عبد الجبار (٩٦) ٨٩: ٩.

١١٨. عبد الجبار (عدد ٣٧) ٥٩: ١٧-٦٠: ١.

١١٩. عبد الجبار (رقم ٩٦) ٨٩: ٩-٢٢.

١٢٠. المرجع نفسه ٩٠: ١٧-١٨.

١٢١. للادعاء بأن طاعة الشريعة تؤدي إلى منفعة دنيوية، انظر الخميني (ن ٤) ٢٨، ٣٣-٣٤؛ قطب (ن ٤) ٢٦، ١٠٤؛ المودودي (رقم ٤) ١٥٥.

١٢٢- يجب عدم الخلط بين المنطق الكامن وراء هذه الحجة وبين النفعية الفجة. من المهم لعبد الجبار أن تكون الأفعال عادلة. وبالتالي، لا يمكن التغاضي عن بتر يد رجل بريء يمكن إلقاء اللوم عليه في السرقة، حتى لو كان ذلك لتحقيق التأثير الرادع المنشود. الجانب الرئيسي للنهج الموضح أعلاه - على النقيض من مجرد تعظيم المنفعة، والذي لا يبالي (أو ينفي وجود) الوضع الأخلاقي المتأصل لأي

عمل - هو الحفاظ على نية الله في إفادة المجتمع المتدين، والذي لا يمكن أن يكون كذلك. غير عادل.

١٢٣. يمكن القول إن القيام بذلك سيمتد إلى المؤشرات القرآنية فيما يتعلق بتفوق الزواج الأحادي. راجع القرآن ٤: ٣، ٤: ١٢٩.

١٢٤. الاتهام القائل بأن مثل هذا النهج في القانون يجعل الوحي غير ضروري سيتم تناوله في القسم الفرعي التالي.

١٢٥. عبده (٦٠) ٧٨: ١٩-٢٢.

١٢٦- إقبال ٧٧.

١٢٧. المرجع نفسه ٧٩.

١٢٨. سروش (رقم ٨١) ٥٠، ١٨٧، ١٨٩.

١٢٩. المرجع نفسه ٣٢.

١٣٠. لكي نكون واضحين، لا تؤدي نظرية المعرفة الأخلاقية غير العقلانية، في حد ذاتها، بالضرورة إلى المذهب القانوني الديني. ولكن عندما يتم دمج نظرية المعرفة هذه مع الإيمان في أي كتاب مقدس على أنه كلمة الله المباشرة وغير المعدلة، فإن الخضوع للمعنى الحرفي لذلك الكتاب المقدس هو الخيار الوحيد الذي يمكن الدفاع عنه.

١٣١- بوجاني (رقم ١١) ٦٧؛ جريفيل (رقم ١٣) ٤٤؛ حوراني (١٣) ١٣٢ ؛ Opwis (رقم ٣٣) ١٨٩ ؛ فاسالو (رقم ١١) ٩٣.

١٣٢- عبد الجبار (٣٧) ٥٨: ٩-١١.

١٣٣- المرجع نفسه ٥٨: ١٥-١٦.

١٣٤. كير (رقم ٥٤)، يلاحظ تشابهًا جوهريًا بين نظرية المعرفة الماتريدية ونظرية المعرفة لدى عبده (رقم ٦٠) (١٢٧)، على الرغم من أنه يبالغ قليلاً في العقلانية الأخلاقية للماتريدية.

١٣٥. عبد الجبار (رقم ٣٧) المجلد ١٤، ٢٣: ٣-٤، التأكيد مضاف.

١٣٦ حوراني (العدد ١٣) ١٣١ - ٣٢؛ محمد (٩٤) ٧٥.

١٣٧. عبده (رقم ٦٠) ٧٩: ٦-٨، التشديد مضاف.

١٣٨. عبد الجبار (عدد ٣٧) ٥٩: ١٠-١٢.

١٣٩. حسن حنفي، الإسلام في العالم الحديث، المجلد الأول: الدين والفكر والتنمية (مكتبة دار قباء ٢٠٠٠) ٥٩.

١٤٠. حسن حنفي، الإسلام في العالم الحديث، المجلد ٢: التقليد والثورة والثقافة (مكتبة دار قباء

٢٠٠٠) ١٤٧، التأكيد مضاف.

١٤١. المرجع نفسه ٢٦٦. في الواقع، مع تصريحات مثل هذه الأخيرة، يبدو أن حنفي يتجاوز عبد الجبار، الذي يؤكد أن الوحي يحذرنا من الشرور ويوجهنا نحو سلع لا يمكن فهمها عقلانيًا على هذا النحو، كما تمت مناقشته. في القسم الفرعي السابق.

١٤٢- المرجع نفسه ١١٣.

١٤٣- المرجع نفسه ١٨٨، التأكيد مضاف.

١٤٤- حنفي (١٣٩) ٤٨٩.

محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان والقانون في الفكر الإسلامي (آي بي توريس للنشر ٢٠٠٩) ١٩.

١٤٦- المرجع نفسه ١٩.

١٤٧- المرجع نفسه ٧٩، التشديد مضاف. راجع الرحمن (عدد ٦) ٣٠؛ انظر (ن ٣٧).

١٤٨ الجابري (رقم ١٤٥) ٢٦، التشديد مضاف.

١٤٩- المرجع نفسه ٦٤.

١٥٠. في استخدام هذا المصطلح، أتبع فترة مارشال هودجسون، مشروع الإسلام، المجلد ١: العصر الكلاسيكي للإسلام (مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٤) ٩٦.

١٥١. انظر، على سبيل المثال، الرحمن (عدد ٦) ٣٧-٣٩، ١٥١-٥٤.

١٥٢- المرجع نفسه ٣٧.

١٥٣- تأمل بشكل خاص المرجع نفسه ١٩-٢١.

١٥٤.مارتن وودوارد (رقم ٩٤) ١٢٨؛ فضل الرحمن، الإسلام (مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٩) ٨٨-٩٠؛ الرحمن (رقم ٦) ٦٧، ١٥٢. تطور المعنى الحديث لـ «العقيدة» الإسلامية على مر القرون. غالبًا ما يتطلب رفض مدرسة لاهوتية معينة باعتبارها غير تقليدية بطبيعتها إضفاء الطابع الجوهري على أعضاء مجتمع ديني متنوع.

١٥٥. انظر (رقم ١٢١).