

ترجمات

بين الجويني وشميت

حالة الاستثناء الاسلامية



أحمد عبد المجيد

إيمان علاء الدين



مركز نهوض
للدراستات والبحوث

بين الجويني وشميت

(حالة الاستثناء الإسلامية)

أحمد عبد المجيد⁽¹⁾

ترجمة

إيمان علاء الدين

(1) أستاذ مساعد بقسم الدين، جامعة سيراكيوز بالولايات المتحدة.

الفهرس

ملخص	٤
مقدمة	٥
حالة الاستثناء عند أبي المعالي الجويني ومشكلة السيادة	٩
• ملاحظات أولية:	
الاتجاه الأشعري المبكر حول العقل والحس والنقد الجدلي للحكم المطلق:	٩
دور «الراعي الوظيفي» في غياث الأمم: الدفاع عن التعددية العقلانية	١٣
حالات استثناء متعددة وجوهر سيادة الراعي الوظيفي	٥١
• المعجزة وعلم الكلام وحالة الاستثناء:	
نظرة الجويني الإسلامية في مقابل انتقادات هونيج اليهودية لسيادة شमित	١٩
الجويني وشमित: حالات الاستثناء المعكوسة	١٩
نظرة الجويني في مقابل نقد بوني هونيج لشमित	٢١
خاتمة	٢٦
المراجع:	٢٨

ملخص

تُقدّم هذه الدراسة تصوّرًا إسلاميًا للسيادة في علم الكلام السنّي من خلال قراءة متفحّصة لـ "غِيَاثِ الْأُمَمِ فِي التِّيَاثِ الظُّلْمِ"، العمل السياسي الأبرز لأبي المعالي الجويني [٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م] أحد أهم رموز المدرسة الأشعرية. ومثل كارل شميت، يحاول الجويني استكشاف أسس السلطة السيادية من خلال النظر في حالات الاستثناء وفقًا للمعايير السياسية، إلا أن موقف الجويني عكس موقف شميت. فإن الجويني يرى أن حالة الاستثناء التي تُحدّد جوهر السيادة هي غياب السلطة السيادية، وأن الغاية النهائية للسيادة هي تأمين مجتمع تعدّدي عقلائي. وبدراسة مفهوم «المعجزة» الإسلامي عند الجويني، تُحاجج الدراسة بأن الأساس الإبستمولوجي في توصيفه لوظيفة السلطة السيادية يستند إلى نقد جدي فريد لنظرية الاستبداد المستنير.

الكلمات المفتاحية:

الجويني، الاستثناء، الإمامة، الإسلام، التعددية، شميت، السيادة.

مقدمة

في نهاية الفصل الأول من اللاهوت السياسي، ينقل كارل شميت (٢٠٠٥: ١٥) هذا الاقتباس عن كيركيغارد:

«الاستثناء يشرح العام ويشرح نفسه. وإذا أراد المرء دراسة العام بشكل صحيح فلا يحتاج إلا إلى البحث حوله عن استثناء حقيقي. إنه يكشف كل شيء بشكل أكثر وضوحًا مما يفعله العام، والحديث غير المتناهي عن العام يصبح مملًا، ولكن هناك استثناءات إذا لم يكن من الممكن تفسيرها فلا يمكن تفسير العام كذلك. نادرًا ما تلاحظ الصعوبة؛ لأن العام لا يُفكَّر فيه بشغف بل بسطحية مريحة. والاستثناء من ناحية أخرى يفكر في العام بشغف حاد».

قصد شميت أن يكون هذا الاقتباس بمثابة نقد للنظرية الحديثة للدولة الليبرالية، التي تدَّعي التغلب على الاستبداد والحكم المطلق من خلال اطراد العقلانية الشاملة. ومع ذلك، فبدعوى القضاء على الاستبداد جادل شميت بأن النظرية الحديثة للدولة تحاول الالتفاف على القضية الأساس في صلب أي نظرية سياسية: وهي السيادة. حيث تؤكد السلطة السيادية وجوديًا قدرتها على الحكم وشرعيتها من خلال تحدي المعايير العقلانية. ومن ثمَّ، فقد صرح شميت (2005: 5) -كما هو مشهور- بأن السلطة السيادية هي «التي تُقرُّ الاستثناء». وبدورها، تتمتع حالة الاستثناء هذه بطابع لاهوتي عميق؛ لأنها تعكس الطريقة التي تمكَّنت بها المعجزة من تعليق النظام الطبيعي للأشياء.

ويتَّبَع وصف شميت لـ«اللاهوت» و«المعجزة» منظورًا أساسيًا مستمدًا من الكتاب المقدَّس، تخلل الفلسفة السياسية الغربية منذ أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر⁽¹⁾. وفقًا لهذا المنظور، فإن الإله المتعالي يسود على عالم الطبيعة المادية المحايث من خلال المعجزة؛ فالمعجزة هي المحل الذي يتدخل فيه الإله الميتافيزيقي/ما وراء التاريخي، ويقهر السياق المادي/التاريخي. وهذه هي الصفة المعرَّفة لمفهوم السيادة وممارستها. حيث تتدخل

(1) يتضح هذا المنظور في مناقشة هوبز (1994م) للنبوة والمعجزات في الأقسام: السادس والثلاثين، والسابع والثلاثين من الجزء الثالث

من الليفيثان، وفي طرح سبينوزا (2011م)، لا سيما في الفصول 2 و5 و6 و7 من رسالة في اللاهوت والسياسة.

السلطة السيادية في النظام القانوني للحكم لتحكم التاريخ ميتافيزيقياً؛ ويحدث هذا التدخل بطريقة تعسفية للغاية، وقد دفعت هذه النقطة الأخيرة العديد من منتقدي شميت إلى تسليط الضوء على الآثار الديكتاتورية لتحليله، ولا يمكن اختزال حالة الاستثناء (*die Ausnahme*) في أي محاولة لشرح جزء الاستبداد الذي لا يتجزأ من الدستور السيادي للحكم السياسي من حيث الغائية العقلانية أو المادية. ومن ثمّ، فإن اللاهوت السياسي كمفهوم وممارسة بالنسبة لشميت هو القرار الاستبدادي المرتبط بحالة الاستثناء. ووفقاً لهذا، فهي اللحظة الأصلية للحكم السياسي.

وقد طرحت في هذه الدراسة إجابةً إسلاميةً على توصيف شميت القَدري للسيادة بوصفها ديكتاتورية لا مفر منها، من خلال تفحص "غِيَاثِ الْأُمَمِ فِي التِّيَاثِ الظُّلْمِ" العمل السياسي الأبرز لأحد أهم رموز المدرسة الأشعرية وهو أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ / ١٠٨٥م). حيث تطور الجويني في هذا العمل مقارنة فريدة من نوعها إلى حد ما لمسألة السيادة (الإمامة)، وهي ما يميزه عن معظم المفكرين الأشاعرة والسُنَّة⁽²⁾، فبدلاً من مجرد مناقشة دور الإمام أو الراعي الوظيفي *the functional guardian*⁽³⁾، والشروط التي يتعيّن عليه الوفاء بها، ومهامه الإلزامية ومعايير اختياره، يُقسّم الجويني كتابه إلى ثلاثة أجزاء. كرّس الجزء الأول للأسئلة المألوفة حول شرعية الإمام، أما الجزء الثاني والثالث فيتسمان بالتجديد والبعد عن النمطية مقارنة بالمصنفات السنية المعهودة بشأن الحكم الشرعي (الإمامة). وأثبت أن الجويني قد

(2) غالباً ما تكون مناقشات السيادة (الإمامة) في المصنفات الكلامية للأشاعرة وغيرهم من المفكرين السُنَّة موجزة، وتركز على وجوب اختيار الإمام، والشروط الضرورية والكافية لاختيار الإمام، وانتقاد الإنكار الشيعي لشرعية خلافة أول الخلفاء الثلاثة في الإسلام (أبو بكر وعمر وعثمان) (الأمدي، 2010، الغزالي، 2012). وقد كرّس علماء السنة، الذين كتبوا كتباً كاملة حول الموضوع مثل الجويني، كتبهم لمناقشات أكثر تفصيلاً حول الموضوعات الثلاثة السابقة، مضيفين أقساماً حول المناهج والالتزامات الدينية المتعلقة بالحكم. للاطلاع على عمل رئيس لهذا النوع من التصنيف، انظر على سبيل المثال: كتاب الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي.

(3) استخدم المؤلف ترجمة «الراعي الوظيفي» في محاضرة له بالعربية.

(4) لقد قصدت ترجمة مصطلح (الإمام) بـ «الراعي الوظيفي» لتمييزه عن صاحب السيادة في التراث الغربي. وسأشرح سبب هذا الاختيار لاحقاً في المقالة. في مقال حديث لأوفعامير أنجم Ovamir Anjum، قال إنه من الأفضل وصف الإمام عند الجويني بـ «الراعي shepherd أو التّسّاج weaver». حيث يوضح أن الجويني يجمع بين مفهوم عبري للحاكم كراعٍ وفكرة أفلاطونية للحاكم كتّسّاج. ومع ذلك يُشير أنجم محقّقاً إلى أن الإمام كراعٍ هو واحد من الناس؛ فوفقاً للجويني لا يحق للإمام التدخل في حياتهم الخاصة. وبحسب أنجم فإن الإمام بصفته راعياً يحمي فقط عقيدة وسلامة مجتمع المسلمين، والأمة التي يتم تعريفها إيمانياً وليس إقليمياً كما هو الحال في الدولة القومية الحديثة. وبالرغم من أنني أتفق عمومًا مع وجهة نظر أنجم، إلا أنني لن أوافق على أن الإمام مسؤول عن حراسة الدين. بدلاً من ذلك، سأناقش أن الإمام هو الراعي لمجموعة من التفسيرات التعددية التي تسمح بإدراج طرق مختلفة لفهم العلاقة بين فكرة واجب الوجود والسياق التاريخي. ووفقاً لهذا التفسير، فإن الأمة ليست محددة بدقة في العقيدة الإسلامية؛ فقد يشارك أتباع الديانات المختلفة في المجتمع بقدر ما يقعون ضمن حدود هذا الطيف، كما سنشرحه بشكل كامل في المقال. لهذا السبب، اخترت وصف الإمام بـ «الراعي الوظيفي functional guardian» لتجنب النتائج المترتبة على استخدام كلمة الراعي shepherd.

اهتم بجوهر السيادة وليس فقط بشروط شرعية السيادة. ويُخصّص الجزء الثاني لمعايير اختيار بديل الراعي الوظيفي عندما لا يستوفي أحد شروط الراعي المثالي الموضحة في الجزء الأول. أما الجزء الثالث فهو مخصص لسلسلة من أربع حالات استثناء. وتحدث الحالة الأولى عندما ينعدم المجتهدون، وهم العلماء المؤهلون للتعامل مع الأحكام المستقلة. وتحدث الثانية عند انقراض حَمَلَة الشريعة (ناقلي المذاهب) (الجويني، ٢٠١١م)⁽⁵⁾. وفي الحالة الثالثة، يغيب العلماء ويحفظ العامة مبادئ (أصول) الشريعة. وتحدث الحالة الرابعة والأخيرة من حالات الاستثناء حين يُترك العامة لأنفسهم، ويكونوا غير مدركين حتى لأصول الشريعة⁽⁶⁾. ويؤكد الجويني بشكل خاص أن هذه الحالات الاستثنائية الأربع تُشكّل الغرض الذي لأجله وضع الكتاب (الديب، ١٩٨٨)⁽⁷⁾. يقول الجويني في الجزء الأخير من الركن الثاني من الكتاب، إن هذه الحالات الأربع تكشف عن الغرض الأعظم للكتاب. يقول:

«فإن عَرِي الزمانُ عن العلماءِ عُرُوهُ عن الأئمة ذوي الأمر، فالقول في ذلك يقع في الركن الثالث من الكتاب، وهو الغرضُ الأعظم، وسنوضحُ مقصدنا فيه على مراتب ودرجات، ونأتي بالعجائب والآيات، ونُبدي من سرِّ الشريعة ما لم يجز في مجاري الخطرات...» (الجويني، ٢٠١١: ٤٦٩).

يدعي الجويني أنه سيطرح جانبًا من جوانب الشريعة الإسلامية وممارستها لم يتم التعرف إليه من قبل من خلال دراسة حالات الاستثناء الأربع. ولكن ما العلاقة بين حالات الاستثناء هذه والموضوع المعلن للكتاب، أي جوهر وأساس السيادة الشرعية في نظام الحكم الإسلامي؟ علاوة على ذلك، لماذا يعتبر الجويني الحالة الاستثنائية لغياب العلماء أكثر جوهرية في الكشف عن هذا الجانب من الشريعة⁽⁸⁾، مقارنة بحالة غياب الراعي الوظيفي (الإمام)؟

(5) هؤلاء النقلة ليسوا مثل العامة الذين لا علم لهم بالعلوم الإسلامية، ومن ثمّ فهم محض مقلّدين. وقد تقبل العامة الفتاوى دون أن يعرفوا بالضرورة نسبتها التشريعية ratio legis. بدلاً من ذلك، فهؤلاء هم العلماء الذين يدركون منهجية المجتهدين في استنباط الأحكام في المذهب الذي ينتمون إليه. إلا أنهم غير قادرين على ممارستها (الجويني، 2011).

(6) تجدر الإشارة إلى أن الحالة الأخيرة للاستثناء لا تُشير إلى «حالة الطبيعة» مفهوم هوبز أو لوك. يبدأ الجويني في مفهومه للسياسة من موقف شبه أرسطي. وهو أن البشر بطبيعتهم حيوانات اجتماعية. وخارج المدينة هناك إما الآلهة أو الوحوش. ومن ثمّ فلا حاجة إلى عقد للتغلب على شر حالة الطبيعة. ويُعزّز هذا الرأي من منظور كلامي من خلال الغياب التام لمفاهيم الخطيئة الأصلية أو الشر الراديكالي.

(7) يرى عبد العظيم الديب أن الجويني يبني رؤيته بأكملها للمجال السياسي على هذه الحالات المتتالية من الاستثناء. حتى أنه يقول إنه ينبغي قراءة مناقشة الجويني لدور الإمام في الجزء الأول في ضوء حالات الاستثناء هذه لأنها تحدد الشروط الأساسية وسبب وجود مهام الراعي الوظيفي الأساسية (الديب، 1988).

(8) استخدمت الشريعة من قبل الجويني، بكل من المعنى العام والمثالي لتنظيم الله للسلوك الإنساني، والطريقة التي يتم بها تفسير هذا

لا يُعطي الجويني إجابةً مباشرة. ومما يزيد من تعقيد هذا الغموض تأكيد الجويني في الباب الخامس⁽⁹⁾ من الركن الأول من الكتاب، والمخصص لذكر واجبات وخصائص ومعايير اختيار الراعي الوظيفي، على أن: «كتاب الإمامة ليس مقصودي في هذا المجموع» (الجويني، ٢٠١١: ٢٩٠). فستقدم هذه الدراسة تفسيراً محتملاً لهذه المفارقة، حيث تطرح أن الحالات الأربع للاستثناء التي نُوقِشت في الركن الثالث من الكتاب توفر الأسس الإبستمولوجية لدور الراعي الوظيفي والخطوات العملية الصحيحة التي ينبغي اتخاذها عند غياب الراعي الوظيفي الذي تناوله الجويني في الركنين الأول والثاني من الكتاب. وتُشير الأسس الإبستمولوجية هنا إلى المبادئ العامة وحدود التفكير المنطقي التي تكمن وراء إنتاج أحكام الشريعة المعيارية والتقريرية. وفي الوقت نفسه، تقرر هذه المبادئ والحدود صلاحيات ومهام الإمام الإلزامية. وفي الختام، سأطرح أن مضمون السيادة بالنسبة للجويني هو حماية تعددية التوجهات العقلانية التي يعتبرها مميزة لأي هيئة سياسية. ويعد هذا التصور لمضمون السيادة هو جوهر الشريعة الذي يدعي الجويني أنه لم يُكتشف من قبل. فهو يُشكل أساس إعادة صياغة الشريعة، والمفاهيم السنوية لخصائص وأسس الشريعة، ودور السيادة في الركن الأول من الكتاب. ويعتقد الجويني أن هذه التوجهات العقلانية تعكس مجموعة محددة من الطرق التي يمارس بها البشر عقلانيتهم بوصفهم فاعلين عقلايين. لذلك، يجب أن يبرز استكشاف خصائصهم وفهم الحاجة إلى حمايتهم، بوصفه سبب وجود السيادة في الحالة الاستثنائية لغياب السلطة السيادية. هذه هي الطريقة التي يمكن بها توضيح أصل جوهر السيادة.

بهذا المعنى، فإن الجويني يشبه شميت؛ يؤمن بأن حالة الاستثناء تكشف عن الجوهر المفاهيمي والعملي للسيادة. ومع ذلك، فإن الجويني يعتمد وصفًا عكسيًا لحالة الاستثناء التي عرّفها شميت. فبدلاً من تمثيل الاستثناء باعتباره التعبير المطلق للسلطة التي تعلق أي قواعد إبستمولوجية أو عقلانية أو معايير، يستخدم الجويني حالات استثناء لإظهار الكيفية التي تحدد بها القواعد الإبستمولوجية نطاق السلطة وممارستها. ويتضمن الغرض من المقارنة بين شميت والجويني شقين. فمن ناحية، تُسلط المقارنة ضوءاً جديداً على دفاع الجويني السني عن الأساس العقلاني للتعددية والنظام السياسي. وهذا المنظور الجديد مهم بالنظر

= المثل الأعلى واستخدامه على نحو محدد ليكون بمثابة أساس لتحديد وحكم النظام السياسي في سياق مناقشة السيادة (Hallaq, 2010).

(9) باب صفات الإمام هو الباب الرابع وليس الخامس.

إلى الاهتمام المتزايد بشميت بصفته ناقدًا رئيسًا لليبرالية وأسسها الإستمولوجية، بالإضافة إلى الاهتمام المتزايد بالقدر نفسه بالنظر في الأساس العقلاني للسيادة والنظام القانوني في الإسلام. ومن ناحية أخرى، فإن محاولة تفسير اهتمام الجويني بالاستثناء في مقابلة شميت مفيدة لتوضيح المساهمة الإسلامية المحتملة في العلاقة بين النظرية السياسية بشكل عام وعلم الكلام وتصوراته الميتافيزيقية، والعلاقة بين مفهوم المعجزة والنظرية السياسية على وجه الخصوص.

يستكشف الجزء الأول من المقال جذور فكر الجويني في نظرية المعرفة السنية، حيث يُشير إلى أن تصوره لحالات الاستثناء يخدم حجة سياسية وليس مجرد حجة تقترب من نظرية الحد الأدنى القانوني legal minimalism. كما جادلت انتصار رب (Intisar Rabb Cook, et al, 2013). ويسعى الجزء الثاني من المقال إلى توضيح الخصائص المميزة لحالة الاستثناء عند الجويني، ومفهوم السيادة الذي يواجهه شميت. ثم أنتقل بعد ذلك إلى نقد بوني هونيج Bonnie Honig الأخير لشميت ومحاولتها بناء مفاهيم بديلة للاستثناء والسيادة. وأبين كيف تختلف حالة الاستثناء عند الجويني عما قدمته هي وشميت. يُختتم المقال بالإشارة إلى الطريقة التي يمكن أن تُسهم بها نتائجه في تطوير الدراسات حول الإسلام ونظرية الدولة بشكل عام، وطبيعة العقلانية في النظرة الإسلامية للنظام السياسي ومفهوم السيادة بشكل خاص.

حالة الاستثناء عند أبي المعالي الجويني ومشكلة السيادة

ملاحظات أولية: الاتجاه الأشعري المبكر حول العقل والحس والنقد الجدلي للحكم المطلق:

تأسس المذهب الأشعري في علم الكلام على يد أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م)، وأصبح المدرسة الكلامية الأكثر نفوذًا في تاريخ الإسلام السني. وعلى مدى فترة امتدت لأكثر من ألف عام، انتشر الفقهاء المنتسبون إلى المدارس الأربع الرئيسية في الفقه، والشيخوخ الصوفيون، والمتكلمون، وحتى المدارس الفلسفية، الذين اتبعوا هذا المذهب في الفكر الإسلامي. وبينما خضع المذهب الأشعري للعديد من التحولات المهمة في تاريخه، خاصة قبوله التدريجي للعديد من حُجج ابن سينا الفلسفية، فقد استمر في الحفاظ على مكانته الفكرية البارزة (الشافعي، ٢٠١٣). ويسعى هذا المذهب لإيجاد موقف وسط بين مذهب المعتزلة، والمذهب السلفي لأهل الحديث الذي أسسه أحمد بن حنبل

(٢٤٠ هـ / ٨٥٥ م) (الغزالي، ٢٠١٢- ابن خلدون، ٢٠٠٦). على سبيل المثال، فيما يتعلق بمسألة صفات الله، جادل المعتزلة بأن العقل لا يمكن أن يتصور الله على أنه مركّب، ومن ثمّ فإن أيّ صفة تُعزَى إليه هي مجرد معنى يمكننا نحن البشر من إدراك أفعاله، بينما أكد أهل الحديث أنه لم يُنقل عن النبي أي محاولة لتحديد العلاقة بين ذات الله وصفاته، فينبغي أن تؤخذ صفات الله بنصها. وقد أدى منع التأويل هذا إلى تأييد مواقف المُجسّمة (الغزالي، ٢٠١٢). واتخذ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) مؤسس المذهب الأشعري موقفاً وسطاً^(١٠)، متقبلاً للتثقل العقلاني لحجة المعتزلة، فرفض أن تكون صفات الله زائدة عن الذات أو جزءاً منها. إلا أنه رفض اتخاذ خطوة أخرى إلى الأمام وتعامل معها على أنها معانٍ مجازية. ووفقاً للمذهب الأشعري، فإن الله يتعالى على نطاق المعرفة العقلانية وتصنيفاتها المرتبطة بحدود الزمان والمكان والأشياء المتناهية. لذلك، فإن أي أحكام بشأن العلاقة بين ذات الله وصفاته هي مجرد تكهنات محددة بمساحات المعرفة العقلانية. ومن ثمّ فقد رأى الأشاعرة أن العلاقة بين ذات الله وصفاته تختلف عن علاقة الجوهر وأعراضه (al-Ash'ari, ١٩٥٣).

ولكن ما الأسس والأدوات التي يستخدمها الأشاعرة في نقد العقلانية والسلفية؟ للإجابة عن هذا السؤال، سأنظر باختصار في رسالة الأشعري الشهيرة، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام. خُصت هذه الرسالة لنقد السلفيين الذين يعتبرون علم الكلام بدعة يجب أن تُحرم. وفي ختام الرسالة، قال الأشعري (١٩٥٣: ١٣١):

«وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنهم ردّوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم. فهذه أحكام حوادث الفروع ردّوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تُستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول. فأما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل، فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك؛ لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع. وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات».

في هذه الفقرة، أرسى الأشعري نقطتين نقديتين مهمتين. أولاً: إنه يُميّز بوضوح بين الأحكام والقواعد التي ينبغي الرجوع فيها إلى السمع وبين الأسئلة المتعلقة بأصول الدين. ولكن ما

(10) اعتمد هذا الموقف وأعيد بناؤه من قبل الجويني وكل المتكلمين الأشاعرة تقريباً.

هي هذه الأصول؟ أصول الدين، كما شرحها ابن خلدون في مقدمته، تُمثّل نظام الميتافيزيقا في الإسلام (ابن خلدون، ٢٠٠٦، ج٣)، هذا النظام يتضمن شروط قبول مصدرِيّ السمع (القرآن والسنة). ثانيًا: يرى الأشعري أنه عندما تُثار أسئلة تتعلق بهذه الأصول لا يمكن ردها إلى أي مصدر سمعي. فإذا رُدّت إلى السمع يتولد دور؛ لأننا سنطلب من السمع تقديم إجابات بشأن إمكانية قبول هذا السمع في المقام الأول. ولكن ما المصادر التي يجب على المتكلمين الرجوع إليها للإجابة عن سؤال حول هذه الأصول؟ يجيب الأشعري بأنه يوجد ثلاثة: **العقل والحس والحدس** (Ibn Furak, ١٩٨٧)^(١١). **ولكن كيف تتألف هذه المصادر؟**

وتبدأ معظم مصنّفات الأشعري تقريبًا بفصل عن ضرورة النظر العقلي. ويبدأ كتاب "الإرشاد" وهو مصنف مختصر للجويني في علم الكلام مقارنة بكتابه الضخم الشامل، بقسم مماثل يؤكد أن النظر العقلي يجب أن يكون أساس الإيمان. إلا أن الجويني يرفض رأي المعتزلة الذي يوجب النظر عقلاً. بل يذهب إلى أنه غالبًا ما يُعترف بهذا الواجب عن طريق الحدس أو عن طريق مشكلة عملية ينظر إليها المرء ويُدرك من خلالها أن النظر العقلي واجب. ولكن إذا كان المرء غافلاً عن هذه الأفكار، كما يقول الجويني، فلن يتمكن من إدراك وجوب النظر. من هنا، يعتبر الجويني النظر العقلي واجبًا لكن ليس على أساس السمع ولا من خلال الإدراك العقلاني الضروري بل على أساس القدرة (التمكن) (الجويني، ٢٠٠١). ما يعني أن أي إنسان قادر على النظر سوف يدرك أن على المرء الاستفادة من العقل من أجل البحث عن الحقيقة ومعرفة العالم. ولكن ما منهج وحدود استخدام العقل في فكر الجويني على وجه الخصوص، وفي المذهب الأشعري بشكل عام؟ وبقدر ما يتعلق الأمر بالمنهج المتبع، فإن كلاً من الجويني والأشعري يتفقان على الاستخدام الجدلي للعقل. ووفقًا للجويني والأشعري، يمكن لأي شخص أن يصل إلى فكرة جميع المثاليات بالطريقة نفسها التي يبدأ بها المحاور الأفلاطوني الجمهورية، على سبيل المثال، بقبول فكرة العدالة؛ إنها ببساطة بديهية عقلاً. لكن بعد قبول فكرة الله، يبدأ الشخص -مثل المحاور الأفلاطوني- محادثة جدلية حول هذا الوجود المثالي مع أعضاء آخرين في المجتمع. ويكون الحدس هو المصدر الأول لأي مشارك في هذا الجدل التشاركي. دعنا نفترض الآن أن هذا المحاور الأشعري يواجه محاورًا معتزليًا يجادل في الموقف المبيّن أعلاه: **الحجة القائلة بأن الله لا يمكن أن يكون له صفات**. وسيقوم المحاور الأشعري من وجهة نظر البيانات التجريبية، بالرد على السؤال التالي: كيف يمكن

(11) يُشير الحدس أو «البديهية» إلى المبادئ التي يتم التيقن بها عن طريق العقل ضروريًا أي دون تفكير أو أدلة.

أن يعلم الله ويتصرف بناءً على علم كامل إذا لم يكن لديه هذا العلم؟ على سبيل المثال، يجب أن يكون لدى النجار علم بالنجارة حتى يتمكن من الاستفادة من هذا العلم والتصرف بناءً عليه. فيستخدم المحاور الأشعري أمثلة حدسية مضادة للبرهان العقلي للمحاور المعتزلي. لذلك، من منظور الجويني والأشعري، يشبه الموقف العقلي للمعتزلة ما يعتبره العديد من الفينومينولوجيين phenomenologists، خاصة هوسرل Husserl وهايدجر Hieddegger، موقفًا نظريًا أو تأمليًا يُغلف الحياة اليومية (das Alltägliche) أو عالم الحياة (Lebenswelt) في تعبير هوسرل. ولقبول الموقف المعتزلي على المرء أن يتتبع منطق البرهان العقلي. ويتبع هذا النوع من التفكير البرهاني عددًا من الخطوات الاستدلالية المتوالية التي تبدأ بمُعطى: يجب أن تكون هناك علة أولى للعالم. وينتهي بوحدة الله وعدم قابليته للتركيب.

وبمجرد الانتهاء من كل هذه الخطوات، يُدرك المحاور المعتزلي أنه من المستحيل عقلاً الادعاء بأن ذات الله هي صفة مُفترضة، كالعلم الكامل مثلًا؛ لأنه إذا كان هذا هو الحال، فإن العديد من الأسئلة المعقدة من شأنها التراجع عن التقدم المنطقي الذي يؤدي إلى فكرة الله في المقام الأول. فعلى سبيل المثال، هل يعني ذلك أن ذات الله لم تكن كاملة وأنه لم يتحقق الكمال إلا بعد إضافة هذه الصفة؟ ثانيًا: ما السبب وراء فعل الله الذي أدى إلى اكتساب هذه الصفة؟ لهذا، يجب علينا أن نضمن عقلاً أن هذه الصفات هي معانٍ يمكن التوصل من خلالها إلى ذات الله عن طريق العقل. فعندما نقول إن الله عليم، فإننا لا نعني أن الله لديه علم، ولكنه يعلم بحكم الكمال، وبما أن كونه عليمًا هو كمال، فيمكن التوصل إلى ذاته من خلاله (Martin et al., 1997). وبإدراك الجويني والأشعري أن الإنسان العادي في أي مجتمع لا يتبع أبدًا هذه الطريقة العقلية البرهانية، رأيًا أنه من الشدة وعدم الواقعية أن نتوقع مرور الناس بهذا. ومع ذلك، فقد قدم المتكلمون الأشاعرة إجابة غير واضحة إلى حد ما. فقد اتفقوا مع المتكلمين المعتزلة في أن الله ليس له صفة العلم بوصفها صفة منفصلة عن الذات. لكنهم رفضوا اعتبار هذه الصفات مجرد مجازات. وفي رأيي، هذه الإجابة المنطوية على تناقض ظاهري هي ما يُمثل التزامًا من جانب المذهب الأشعري لحماية التعددية في التفسيرات العقلانية. فالمحاور الأشعري عقلاني، ويؤكد ذلك بقوة مؤازرته لحجة المعتزلة بشأن استحالة إسناد صفات الله. إلا أن مثله في ذلك مثل المتشكك البيروني pyrrhonist الجيد، فالمحاور الأشعري يُوظف بشكل منهجي الخبرة الحدسية اليومية من خلال أمثلة مخالفة يمكنها دحض أو على الأقل إثارة الشك في أي ادعاء للمعتزلة يتجاوز الأفكار البديهية عقلاً. ويكمن اعتبار أن وراء هذا الاهتمام في استخدام خبرة الحدس للحد من الادعاءات

العقلية المطلقة. من ناحية، يدرك المفكران الجويني والأشعري أنه يمكن أن يكون هناك تفسيرات عقلانية صحيحة بالقدر نفسه للمفهوم ذاته، خاصة إذا كان هذا المفهوم مفهوماً ميتافيزيقياً. ومن ناحية أخرى، يعترف المذهب الأشعري تجريبياً بالبديهية بوصفها مصدراً للمعرفة اللازمة، فيكون من المخالف للبديهية الادعاء بأن العالم يعلم دون علم. لذلك، فإن استنتاجهم النهائي - كما ذكرت سابقاً - هو أن الله لديه علم بمعنى معين يتنزه تماماً عن المفهوم الإنساني. وبقدر ما يرشدنا العقل إلى إدراك تنزه الله، فإن خبرة الحدس تُعلمنا أنه يمكن تصور أي ادعاء إيجابي عن طبيعة الله. ومن الأفضل التمسك بالمنطق الجدلي الذي يحتفل بالعقل ويرحب به، مع الإصرار على الحد من الادعاءات العقلانية عن طريق البديهيات التجريبية. وبينما يتشابه هذا الموقف مع حجة كانط المتعالية *transcendental* في نقد العقل الخالص بأنه ينبغي على المرء قصر شرعية مزاعم المعرفة على حدود التجربة، إلا أنه يتعارض بشكل مباشر مع افتراضه للاستقلال العقلاني للفاعل بناءً على علة كونية. ولا يؤدي عدم الرضاء الأشعري عن التصورات المنطقية إلى إيمان عقائدي قائم على ما يدعوه هاينريش جاكوبي Heinrich Jacobi في مناظراته، وموسى مندلسون Moses Mendelssohn في دراسة وحدة الوجود *Pantheismusstreit*. ب «salto mortale» أو القفز فوق العقل. يدعو هذا الموقف إلى استخدام العقل ولكنه يُشدد على أهمية التحقق من هذا الاستخدام للحماية من الوقوع في المثالية المطلقة. ولكن ما الإطار السياسي الذي يمكن أن يستوعب ذلك الالتزام الإبستمولوجي؟ هذا ما يهد الطريق للنظر في موقف الجويني من السيادة.

دور «الراعي الوظيفي» في غياث الأمم: الدفاع عن التعددية العقلانية

يُقسّم الجويني كتابه إلى ثلاثة أجزاء رئيسية. في الجزء الأول: يُحدد أساس السيادة الشرعية، بدءاً بشرح شروط اختيار الراعي الوظيفي (الإمام). وينتقد الشيعة لادعائهم نصية تعيين الإمام بالقرآن أو السنة. ويرى أن الحاكم الشرعي يجب أن يحدده الاختيار من قبل أولئك الذين تتوافر فيهم المعرفة، مع إعطاء الشروط الدقيقة لتحديد من تتوافر فيه المعرفة (الجويني، ٢٠١١). ثم يُخصّص الجويني نصيباً كبيراً من الجزء الأول لمناقشة خصائص الراعي الوظيفي المثالي. وأبرزها ضرورة استيفاء شروط الاجتهاد⁽¹²⁾. وهو ينص على هذا الشرط، بحيث يكون

(12) يذكر أوفعامير أنجم أن الجويني ينص على ضرورة وصول الإمام إلى مستوى الاجتهاد، من أجل ضمان استقلال الراعي الوظيفي. يُشير الاستقلال هنا - كما أرغب في شرحه أكثر - إلى قدرة الراعي الوظيفي على اتخاذ موقف محايد تجاه مختلف المذاهب الكلامية والفقهية التي تُمثل بدورها أمطاً مختلفة من التفسير العقلاني لمصدر الإسلام: القرآن والسنة (Anjum, 2016).

الراعي الوظيفي قادرًا على فهم العلماء المجتهدين في عصره والتفاعل معهم. كما يستطيع المجتهدون بدورهم، كما تُشير انتصار راب في شرح موقف الجويني، أن يتوصلوا إلى «الإجابات الصحيحة» ردًا على أي سؤال يُوجه إليهم لا من حيث المحتوى ولكن من حيث تطبيق المنهجية الصحيحة للاجتهاد (Cook et al., 2013). يمكن للمجتهدين -كما يؤكد الجويني ومعظم علماء الفقه المسلمين- أن يصلوا إلى مواقف مختلفة فيما يتعلق بالمشكلة نفسها في ضوء المنهجيات التي يستخدمها كل مذهب من مذاهب الشريعة الإسلامية الأربعة المقبولة في تفسير الأصول الأربعة الرئيسة للشريعة الإسلامية (Hallaq, 2009، ابن خلدون، ٢٠٠٦). ويسمح هذا الإطار التعددي بحساسية معتبرة للاختلافات الفردية والأعراف. وحتى يتمكن الراعي الوظيفي من تأمين هذه التعددية الإستراتيجية، يجب أن يكون على دراية جيدة بالأسس الإستراتيجية والمبادئ التأسيسية للمذاهب المختلفة (Hallaq, 2009, 2013). فتمثل شرعية الراعي الوظيفي في كونه المدافع المختار عن التعددية العقلانية في النظام السياسي.

بعد ذلك، يُحدّد الجويني بشكل مبدئي دور الراعي الوظيفي. إنه يحدد اثنين من الأدوار الرئيسة للإمام: حراسة الدين وسياسة الدنيا. فيما يتعلق بالدين، فإن المهمة ذات شقين. الأول: تتعلق بأصول الدين. والثانية: تتعلق بفروعه. بالنسبة للأولى: تتمثل مهمة الإمام في حماية العامة من الانزلاق إلى اتجاهات الفكر الخاطئة. في هذا الصدد، يُقدّم الجويني نقدًا تاريخيًا مثيرًا للاهتمام. إنه ينتقد المأمون (٢١٨هـ/٨٣٣م) الخليفة العباسي، لما اعتبره حالة سيولة فكرية في عصره، ليس لأن الجويني يعارض الحرية الفكرية، بل لأنه يعارض إثقال العامة بافتراضات فكرية تنتهك حدود المتعارف عليه common sense. وكما أوضحت سابقًا، فإن أحد الأمثلة الجيدة لهذه الافتراضات الفكرية هو الأصول العقلانية الخمسة التي نص عليها المتكلمون المعتزلة والتي يجب على كل مسلم تأييدها. فيما يتعلق بفروع الدين، أي ممارسات الدين المحددة في الشريعة الإسلامية، فيرى الجويني وجوب اقتصار اهتمام الراعي الوظيفي على المسائل اللوجستية العامة المتعلقة بتسهيل هذه الممارسات. ويؤكد الجويني أن الراعي الوظيفي يجب ألا يدعم مذهبًا فقهياً على حساب آخر، اتباعاً لسنة النبي محمد ﷺ، «اختلاف أمتي رحمة» (الجويني، ٢٠١١). وم ثمّ، فإن دور الراعي الوظيفي هو تأمين مجال يتيح لكل فاعل سياسي العيش وفقاً لأحكام المنهجية الشرعية التي يرغب في تبنيها. ويتمثل جوهر حجة الجويني في الجزء الأول في التأكيد على أن الراعي الوظيفي لا يتمتع بسلطة مطلقة وأن دوره يتمثل في تأمين مجال عام للفاعلين السياسيين ذوي التوجهات العقلانية المختلفة. لا

تتألف السلطة السيادية من اتباع قاعدة عقلانية مفردة ولا في تقرير استثناء لهذه القاعدة، كما يطرح شميت؛ بل تتألف من الدفاع عن عدد محدود من المعايير العقلانية المُفترضة.

حالات استثناء متعددة وجوهر سيادة الراعي الوظيفي

في الجزء الثاني من غياث الأمم، يناقش الجويني حالة الاستثناء، عندما ينعدم وجود شخص يمكن أن يؤدي دور الراعي الوظيفي في تأمين ظروف مجتمع إسلامي تعددي ملائم. ويرى أنه في مثل هذه الحالة يجب أن يتبع كل فاعل سياسي مجتهد المذهب الذي يؤيده (الجويني، ٢٠١١). في الجزء الثالث، ينتقل الجويني إلى أربع حالات متتالية من الاستثناء. أولها الخلو التام عن المجتهدين. بعد تحديد الشروط التي ينبغي على المجتهد استيفاؤها بعناية، ينتقل إلى بروتوكولات اتباعهم. ويطرح سؤالاً مثيراً للاهتمام: إذا سعى شخص ما إلى الحصول على رأي فقهي تابع لمذهب، وقد قام إمام هذا المذهب، ليكن الشافعي [ت: ٢٠٤ هـ/٨٢٠م] على سبيل المثال، بتقديم رأي فقهي يخالف مجتهد عصره، ماذا ينبغي على هذا الشخص أن يفعل؟ يجب الجويني بأن على هذا الشخص أن يتبع الرأي الذي قدمه له المجتهد في عصره؛ لأن هذا الأخير أكثر وعياً بالوضع التاريخي ومتغيراته (الجويني، ٢٠١١). ولكن ماذا لو لم يكن هناك مجتهدون والعلماء الوحيدون الباقون هم نقلة المذاهب الفقهية؟ بالانتقال إلى الحالة الثانية للاستثناء، يجب الجويني بأنه في هذه الحالة يجب أن يعتمد عضو النظام السياسي على علماء الفقه. وفي حين أن اللجوء إلى مجتهد سيكون أكثر فاعلية؛ لأنه مؤهل لاستخدام أساليب الاستنباط الفقهي وتطبيقها على السياق التاريخي للمستفتي، يؤكد الجويني أن كتب الأئمة المتقدمين تزرخ بالقضايا التي يمكن استخدامها كأساس للحكم على أي حالة جديدة بطريق القياس. كما يمكن تضمين القضية الجديدة بالفعل في نص من القرآن أو السنة الذي يستند إليه رأي المجتهد المؤسس للمذهب. في كلتا الحالتين، لدى الفقيه الناقل المراجع الكافية في تناول اليد لمعالجة أي قضية جديدة قد يواجهها (الجويني، ٢٠١١). ينتقل الجويني إلى المستوى الثالث من الاستثناء، حيث لا يوجد مفتون يتبعون مذهب فقهي معين ويعرفون آراءه عن ظهر قلب. في هذه الحالة، يقول الجويني إن كل شخص مسلم يجب أن يكون لديه إحساس بمقاصد الشريعة إلى جانب عدد من القواعد الأساسية للاستنباط الفقهي (الجويني، ٢٠١١). هنا، يشير الجويني إلى الفترة التكوينية للإسلام، موضحاً أن صحابة النبي كانوا يلجأون دائماً إلى استخدام الحوار الجدلي العقلاني. بعد ذلك، يُخصص الجويني حوالي ٦٠ صفحة لمناقشة الأمثلة المختلفة للاستخدام الجدلي لأصول الشريعة. في جميع هذه الأمثلة، يصبح تأكيد الأشعري على الاعتبار العقلاني الجدلي والتزامه بنقد جميع أشكال المثالية واضحاً.

فمثلاً، يذكر حكم تحريم أكل الميتة إلا للضرورة التي قد تُهلك الإنسان. ثم يفترض الحالة التالية: ماذا لو كان مجتمع بأكمله يتضور جوعاً وكان الطعام الوحيد المتاح هو الميتة؟ ماذا سيكون الحكم في هذه الحالة؟ يجيب الجويني على الفور بأنه نظراً لكون الضرر الناجم عن فقدان مجتمع بأكمله أكبر من ذلك الذي ينجم عن وفاة فرد، يجب السماح بتناول الميتة في الحالة الأخيرة كما هو الحال في الحالة السابقة. أخيراً، يتناول الجويني الحالة الرابعة للاستثناء حيث لا يوجد حتى إدراك لأصول الشريعة. هنا يرد الجويني بقوله إنه في مثل هذه الظروف، حتى لو كان الناس في هذا المجتمع يؤمنون بالتوحيد ونبوة النبي، فسيعفون من أي تكليف. وسيستخدمون عقولهم للتوصل إلى حقيقة أن هناك إلهًا، كائنًا مثاليًا بالكامل، ويحاولون الحفاظ على وجودهم من خلال البحث عن المنفعة وتجنب الأذى.

وقرب نهاية الجزء الثالث، يقول الجويني (٢٠١١: ٥٥٨): «إني وضعتُ هذا الكتاب لأمر عظيم، فإني تخيلتُ انحلال الشريعة وانقراض حملتها، ورغبةً الناس عن طلبها...» ويمكن تفسير مناقشة الجويني لحالات الاستثناء هذه على أنها الخطوط العريضة لمسار العمل الضروري في أسوأ الحالات. إلا أنني أود تقديم تفسير مختلف. كما ذُكر سابقاً، يصر الجويني على أن تحديد صفات ودور الراعي الوظيفي ليس هو القصد الرئيس لعمله. فبدلاً من ذلك، يهدف هذا العمل إلى الكشف عن جوهر الشريعة (الجويني، ٢٠١١). ويُشير هذا الادعاء ذاته إلى وجود علاقة بين افتراض حالات استثنائية متتالية لغياب الراعي ثم حملة الشريعة وجوهر قضية السيادة موضوع الكتاب. فوفقاً للجويني، فإن الراعي الوظيفي هو راعي أمة بعينها؛ ولا يتم تعريف هذه الأمة من الناحية الإقليمية أو القومية ولكن من خلال الإيمان المشترك وممارسة الشريعة. ويرى الجويني أن مناقشة الكيفية التي تكشف بها حالات الاستثناء هذه عن جوهر الشريعة، الذي لم يتم استكشافه بشكل صحيح قبله، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الكتاب، وهو السيادة. ولكن كيف ترتبط السيادة بحالات الاستثناء هذه؟ الجواب أن حالات الاستثناء تكشف عن الأسس الإستراتيجية للسيادة. وسأوضح التجانس بين هذه الأسس الإستراتيجية والمنظور الأشعري حول التعددية العقلانية الموصوفة سابقاً. من المفيد هنا إجراء تفرقة أولية بين الجويني وشميت استعداداً لمناقشة أشمل للعلاقة بين السيادة والعقلانية واللاهوت لدى كلا المفكرين. في تناقض جذري مع شميت، يرى الجويني أن حالة الاستثناء المكوّنة للسيادة لا يمثلها الاستبداد غير القابل للاختزال في قلب الحكم السياسي. وبالنسبة لشميت، هذا الاستبداد هو جوهر السيادة. وتتمثل الطبيعة اللاهوتية لتلك السيادة في قدرتها على التدخل بشكل مطلق في النظام السياسي، وتعليق

القانون في حالة الطوارئ. ومن ثمّ، تكون السلطة السيادية داخل وخارج النظام القانوني (Agamben, 1998; Schmitt, 2005). صورة الجوّينيّ عكس ذلك تمامًا. فإن حالة الاستثناء تقع عندما يُتوقع أن يشكل الفاعل السياسي المسلم حاكمًا سياسيًا في ظل الغياب التام للراعي الوظيفي الذي يحمي مجتمع التعددية العقلانية أو حتى العلماء الذين يمثلون نماذج لاستخدام العقل. ومن خلال النظر في هذه الحالة الاستثنائية المطلقة، يكشف الجوّينيّ عن سمة من سمات الشريعة، يقول بأنه لم يكتشفها أحد من قبل. هذا الجوهر هو الطبيعة التعددية العقلانية لتفسير المقصد العام للشريعة، والاستدلال على صلتها بسياقات تاريخية محددة. ووفقًا لهذا الجوهر، يتمثل دور الراعي الوظيفي -والذي بدوره هو جوهر السيادة- في حماية الظروف الاجتماعية والفكرية مثل هذه التعددية العقلانية. وهذه التعددية، على عكس ادعاءات الدولة الحديثة، لا يُتوقع أن يتبع الفرد فيها إطارًا منطقيًا صلبًا ممثلًا بمقاييس محددة جيدًا للتفكير المادي أو الترانسندنتالي (كما هو الحال عند هوبز وكانط على التوالي). بدلًا من ذلك، فإن كل فاعل في هذا المجتمع، بناءً على توجهاته الخاصة، سيختار مذهبًا فقهيًا ذي نظام تفسيري يتناسب معه. تظهر المرونة والشمولية في إسهامات المجتهدين داخل كل مذهب والتي تتضمن مجموعة من الاستخدامات الممكنة للعقل من قبل أعضاء النظام السياسي. يتمثل دور الراعي الوظيفي في تأمين الظروف الضرورية والكافية لهذا المجتمع التعددي العقلاني. ولا يعني هذا أن الإمام مجرد حاكم ليبرالي. بل إن مساحة الحرية الممنوحة لأفراد الدولة الإسلامية محدودة بسبب الاعتراف العقلاني/المنطقي بفكرة واجب الوجود الذي يمثل مجموع كل المثاليات. ويُشكّل الإيمان بهذه المسلمات -بالإضافة إلى المحاولة المستمرة من قبل الجماعات الفرعية لبناء تصورات عملية وأخلاقية وجمالية ووفقًا لمبرراتها الخاصة- اتجاه الفاعلين العقلانيين في هذا المجتمع. وسيسمح لنا فحص هذه المسلمات القياسية بفهم سبب اعتبار حالة الاستثناء عند الجوّينيّ نقيضًا لحالة شमित. كما أنه سيُظهر كيف يختلف ذلك عن افتراضات الاستقلال العقلاني التي قدمها العديد من الليبراليين الكانطيين.

الراعي الوظيفي عند الأشعري والجوّينيّ: شرعية ارتدادية

يقدم هذا القسم تفسيرًا ارتداديًا للعلاقة بين حالات الاستثناء عند الجوّينيّ الواردة في الجزء الثالث، ومفهوم السيادة الذي ناقشته في القسم السابق فيما يتعلق بحماية وحفظ التفسير العقلاني التعددي للشريعة. أزعّم أن حالات الاستثناء المتتالية تُمثل مراحل تطويرية متعاقبة للممارسة التعددية للعقل التي تُثبت جوهر السيادة فيما يتعلق بحماية هذه التعددية. بعكس ترتيب حالات الاستثناء عند الجوّينيّ، سأوضح كيف تعمل على نحو ارتدادي regressive لإضفاء الشرعية على ممارسة السيادة كراعٍ للتعددية العقلانية.

المرحلة الأولى التي تُمثلها حالة الاستثناء النهائية تتمثل في الاستخدام الأولي للعقل، في هذه الحالة، يصل الفاعلون السياسيون جدلياً إلى الفكرة الأساسية/الأصل القائل بوجود واجب الوجود. وهذه هي المرحلة الأولى من استخدام العقل في الجدل الكلامي الأشعري والمعتزلي (الجويني، ٢٠١١). هذا الوجود يمثل مجموع كل التصورات والقيم الكونية التي يمكن أن تحكم مجتمعاً معيناً. يأتي المستوى الثاني من الأساس السياسي للنظام التعددي العقلاني بعد الاعتراف بأنه لا يمكن القيام بتأكيد عقلائي أو عقائدي حول طبيعة هذه التصورات الكونية أو علاقتها بالعالم. في هذه المرحلة، هناك حاجة لإطار يمكنه التوسط في هذه التصورات الكونية لخصائص الحالة التاريخية للإنسان. إنها حاجة لإطار يمكن أن يحافظ على التوازن بين التحديد التام والنسبية الكلية، وبما أن الجويني لم يقبل أي تكهنات عقلانية أو مطالبات ثقافية نسبية، فإنه يرحب بقبول الوحي بوصفه مصدرًا. لكن هذا الوحي لا يمكن أن يكون عقيدة أو مذهباً شاملاً كما يعبر عنه رولز Rawls، بل يجب أن يكون إطاراً للتفاوض حول الكوني المتعالي مع ما هو محدد تاريخياً، فيولد أحكاماً عملية (Hallaq, 2009). هذه هي حالة الاستثناء التي تحدث عندما ينقرض العلماء وعندما يدرك الفاعلون السياسيون أصول الشريعة فقط.

لكن الفاعلين السياسيين في المجتمع يدركون أن هناك طرقاً مختلفة للتفاوض على العلاقات بين التصورات العامة والوضع التاريخي المعين من أجل الوصول إلى أحكام عملية. فمثلاً، كيف ستعرّف العدالة في كل موقف؟ كيف ستحدّد الرحمة في الخلاف نفسه؟ كيف يمكن التوفيق بينهما؟ في هذه المرحلة، هناك حاجة إلى العلماء الذين يمكنهم إسقاط القواعد العامة عملياً على حوادث معينة. هذه هي حالة وجود فقهاء ناقلين مع انعدام المجتهدين. ومع استمرار هذه العملية لتطبيق التصورات العامة على مواقف وسياقات معينة، تنشأ الحاجة إلى وجود فئات من الأفراد لديهم القدرة على الخروج بتصورات تفسيرية جديدة في كل فترة تاريخية تمثل دورها مناهج مختلفة لتنسيق الأفكار العامة مع مواقف تاريخية محددة. في هذه المرحلة يبرز العلماء المجتهدون. هؤلاء العلماء بعكس الفقهاء الناقلين؛ فإن لديهم القدرة على استكشاف الأسس الإبستمولوجية للمناهج المختلفة لتطبيق القواعد الكلية على مواقف معينة. ومن ثمّ، فإنها توفر الأساس النظري الذي يحتاجه الفقهاء الناقلون للقيام بمهمتهم.

أخيراً، تبرز الحاجة لوجود حارس لهذا النظام السياسي، وهذه هي الحالة التي تظهر فيها الحاجة إلى الراعي الوظيفي. يكشف البناء الارتدادى لحالات الاستثناء عند الجويني عن تطور طبيعي لممارسة العقل، من خلالها اعترّف بالحاجة إلى السيادة التي تؤمن ظروف النظام السياسي التعددي بوصفها حاجة ضرورية. هذه المراحل التطورية ليست مصادر

للممثل المباشر والتعاقد الليفيثاني بتعبير هوبز. فهي بالأحرى مظاهر ومحفزات للتعبير عن الاستخدامات المختلفة للعقل.

المعجزة وعلم الكلام وحالة الاستثناء: نظرة الجويني الإسلامية في مقابل انتقادات هونج اليهودية لسيادة شमित

الجويني وشमित: حالات الاستثناء المعكوسة

يقول شमित في اللاهوت السياسي (2005: 20):

«إن المفاهيم النظرية الحديثة المهمة للدولة كلها مفاهيم لاهوتية مُعلمة. وذلك ليس فحسب بسبب تطورها التاريخي حيث نُقلت المفاهيم من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فيصبح مثلاً الله القادر على كل شيء المشرّع القدير، ولكن أيضاً بسبب بنيتها المنهجية التي يجب معرفتها من أجل الاعتبار السوسيولوجي لهذه المفاهيم. والاستثناء في علم التشريع هو مماثل للمعجزة في اللاهوت. ولا يمكننا تقدير الطريقة التي تطورت عبرها الأفكار الفلسفية للدولة في القرون الماضية إلا من خلال وعينا بهذا التماثل... انتصرت فكرة الدولة الدستورية الحديثة جنباً إلى جنب مع عقيدة الربوبية، فقام لاهوت الربوبية ونظامها الميتافيزيقي بطرد المعجزة من العالم. ولم يكتفيا برفض تجاوزات قوانين الطبيعة من خلال الاستثناء الناجم عن التدخل المباشر، كالموجود في فكرة المعجزة، بل أيضاً رفضا التدخل المباشر للحاكم السيادي في نظام قانوني صالح.»

بالنسبة لشमित، فإن الفعل «اللاهوتي» الذي ظل منذ ما قبل الحداثة إلى الحداثة يتألف أساساً من «التمزق» الناتج عن التدخل التعسفي للقوة الإلهية داخل التاريخ وخارجه. من هنا، يلاحظ شमित أن السيادة الحديثة التي تحاول الدولة الليبرالية تخفيفها من خلال التشريع الإجرائي، تقبع داخل النظام الدستوري وخارجه. لكن كيف يمكن مقارنة هذا مع تصور الجويني للنظام السياسي؟

وكما توضح سابقاً، فإن الراعي الوظيفي عند الجويني ليس نظيراً للسلطة السيادية عند شमित. هذه الأخيرة تُعطل الكيان السياسي المنظم الذي يتبع قوانين رسمية متماسكة يفترض وجودها بالفعل. ويمكن أن تكون هذه القوانين الرسمية إما قوانين عقلانية ووضعية مثل تلك الخاصة بدولة التنوير الليبرالية أو يمكن أن تكون نظاماً دينياً وقانونياً يستلزم قانوناً طبيعياً يشارك فيه القانون الإلهي والقانون الإنساني، اتباعاً للصورة الكاثوليكية للسياسة عند الأكوينيني (Aquinas, 1996). فوفقاً للأكوينيني، يعد القانون المقدس هو القانون الإلهي،

ويُعَدُّ القانون العلماني هو قانون الملك، ويكمل كل منهما الآخر لتمثيل واستمرار انتظام القانون الطبيعي. وبدون هذا الافتراض حول طبيعة النظام السياسي، لن تصمد نظرية شميت للسيادة. وعلى النقيض من ذلك، يرى الجويني أن جوهر سيادة الراعي الوظيفي هو حماية التعددية العقلانية التي تُشكل المجتمع السياسي. بهذا المعنى، يكون الراعي الوظيفي موجوداً دائماً داخل النظام السياسي. لكن النظام السياسي تعددي، فلا يعتمد على إطار صارم للعقلانية المعيارية. ومن ثَمَّ فإن الراعي الوظيفي ليس فاعل شميت المعطل؛ بل هو ميسر التعددية غير القابلة للاختزال.

في هذا المجتمع التعددي، من المتوقع أن يستخدم كل فاعل سياسي عقله الجدلي لتصور المفهوم المتعالي المركزي للميتافيزيقيا، وهو الله. بمجرد أن يتحقق الإيمان العقلاني الأساسي بناءً على هذه الممارسة العقلانية البسيطة، يصبح دور العقل ابتداءً من هذه النقطة فصاعداً دوراً أساسياً، فيمكن دحض كل حجة عقلانية بحجة عقلانية أخرى على قدم المساواة. ولأن جميع قوانين الطبيعة مشروطة أو عادية؛ فهي لا تعتبر أبداً بطبيعتها صحيحة. علاوة على ذلك، فإن جميع الفتاوى أو الآراء الفقهية مشروطة تاريخياً بقدر ما تمثل تطبيق الحكم العام على شروط العصر. تبعاً لذلك، فإن الحجج والتفسيرات التي تتجنب المواقف المطلقة، سواء كانت من منظور مثالي أو مادي، لها قيمة معيارية أكثر من الحجج التي تتطلب اعتبارات إبستمولوجية محددة سلفاً. ويتحدد الالتزام الإبستمولوجي في النظام السياسي الإسلامي من خلال ثلاثة عوامل. يشتمل العامل الأول على المقاصد الكلية التي حددتها الشريعة؛ والتي يُتعرَّف إليها من خلال أصول الدين، وهي تمثل مع أسماء الله تصورات كلية للمصالح العامة التي تحدد الآثار العملية لهذه القيم داخل السياق. ويضم العامل الثاني مجموعة متنوعة من التوجهات العملية. بالنسبة للمسلمين، فإن هذا التنوع يُستوعب في أربعة مذاهب فقهية كما تبين. ومع ذلك، يُمنح غير المسلمين الحق في أن يكون لهم توجه عملي خاص بهم، إلى جانب أن أنظمة التفسير التي يعتمدونها تحترم معايير التعددية العقلانية. أما العامل الثالث فهو أحد الجوانب التي أُضيفت لاحقاً بواسطة الغزالي تلميذ الجويني، وهو الذوق الجمالي الذي يُزكَّى من خلال انضباط النفس. ويقدم العلماء (هما في ذلك المتكلمون والمفتون والفقهاء) تفسيراتهم من خلال تنظيم الأساس العقلاني نفسه والمعايير التفسيرية الكامنة في الاستخدام التعددي للعقل ضمن سياقات مختلفة. من هنا، اعتبر الجويني حالة الاستثناء التي تغيب فيها جميع مستويات العلماء تماماً، هي المحدد الرئيسي لاستكشافه مشكلة السيادة في الإسلام؛ لأنه يكشف عن الشكل الأساسي للإعمال التعددي للعقل، الذي تصبح رعايته هي الوظيفة الرئيسة للسلطة السيادية. ونظراً لتعدد التوجهات الفردية في

إعمال العقل، فإن تنسيقها وفقاً للعوامل الثلاثة المذكورة يتطلب الجهد الفكري للمتكلمين والجهد التنظيمي للفقهاء. وفي غياب هؤلاء المتكلمين والفقهاء، يكون من المتوقع أن يتمتع الأفراد بحد أدنى من القدرة الفكرية والعملية على إعمال العقل. في مثل هذه الحالة، يصبح اللجوء إلى العقل واجباً، وإلى القواعد العامة التي تحقق درجة من الانتظام تعمل فعلياً على بناء النظام السياسي المسلم. بعبارة أخرى، فخلالاً لافتراض شميت بشأنه كعبء رتيب على الممارسة الاستبدادية الوجودية للسلطة، فإن الانتظام العقلاني -وفقاً للجويني- يُعدُّ أساساً محورياً للنظام السياسي الذي يتكشف بوصفه أساساً السيادة.

نظرة الجويني في مقابل نقد بوني هونيج لشميت

في كتابها سياسة الطوارئ: المفارقة والقانون والديمقراطية، تعرض هونيج بديلاً لمفهوم شميت حول العلاقة بين السيادة وحالة الاستثناء. تنتقد هونيج تعريف شميت الأوديبي Oedipal للسيادة من حيث حالة الاستثناء... حيث يُعَلِّق القانون قانونياً بواسطة سلطة سيادية... « (Honig, 2011: 87)، ما يؤدي إلى الحالة... التي نحن فيها، أو بالأحرى، السلطة السيادية لا تخضع للقانون ولا تتحرر منه بل كلاهما معاً... « (Honig, 2011: 87)، وتقدم هونيج مفهوماً بديلاً للسيادة يستند أيضاً إلى حالة الاستثناء. ويعتبر مفهوم هونيج البديل محاولة للتفكير في السيادة:

«... كمجموعة من الدوائر، توجد أنظمة مشروطة من قوى متنوعة، مثل حُبيبات الرمل التي تعمل في بعض الأحيان بسلاسة وأحياناً تتراكم في مكانها... يتم إنتاج وإعلان حالة الاستثناء» (Honig, 2011: 87).

تلجأ هونيج إلى تصور روزنزويج Rosenzweig للمعجزة لتحديد حالة الاستثناء التي قد توفر أسس مفهوم السيادة التي تسعى إليها.

ولكن ما مفهوم المعجزة، ومن ثمَّ الاستثناء الذي يقدمه روزنزويج؟ تُحدِّد هونيج تفرد مفهوم روزنزويج للمعجزة من حيث الاختلاف بين المنظورات اللاهوتية والفلسفية المسيحية واليهودية في مشهد جمهورية فايمار Weimar الفكري. كان كل من شميت وروزنزويج قلقين بشأن إبعاد عقيدة الربوبية التنويرية عن معجزة عن العالم البشري (Honig, 2011). لكن شميت، بالاعتماد على اللاهوت المسيحي، ادَّعى أن «... المعجزة التي يُصوِّر عليها الاستثناء هي قوة انقطاعية تعلق الشرعية العادية للعالم، ومن ثمَّ تُظهر القوة الإلهية والسيادة» (Honig, 2011: 94). على النقيض من ذلك، تزعم هونيج أنه بالنسبة لروزنزويج «... هذا

بالضبط هو تفسير المعجزة بوصفها انقطاعاً وتفسيراً لسلطة سيادية عارية وهو المشكلة التي يجب حلها» (Honig, 2011: 94). ويؤكد مفهوم كهذا دعوى الربوبية العقلانية فقط. فيجب أن يحل مفهوم للمعجزة أكثر جوهرية محل تلك الفكرة المتعالية للاستثناء بشكل جذري. يجب أن يُبحث انقطاع جذري. ويمكن فقط لمفهوم بديل كهذا أن يستجيب لانتقادات التآله الليبرالي العقلاني الذي يخفي استبداد القرارات والأحكام السياسية والقانونية من خلال إجراءات رسمية. وتلجأ هونيج إلى تحليل إريك سانتنر Eric Santner لتمييز روزنزويج بين الشعوذة والتنجيم، والسحر، والمعجزة في تحليل روزنزويج لوضع موسى في مَرِيَّة Meribah [موضع وفاة النبي موسى بحسب الكتاب المقدس]. تقول هونيج (2011: 99): «مُنح موسى من دخول أرض الميعاد بسبب حادثة مَرِيَّة. سيموت في موآب Moab، قادراً على رؤية الأرض الموعودة من قمة الجبل، لكنه لن يتمكن من دخول الأرض». ولكن لماذا عُوِّب موسى بشدة؟ تقول هونيج متتبعة سانتنر: إنه وفقاً لروزنزويج، فإن تصرف موسى في هذا الحادث كان بوصفه ساحراً وليس نبياً. فتقول (Honig, 2011: 100): «لقد استخدم القوة لا الحيلة، والأيدي بدلاً من الخطاب» لقد هوى من النبي إلى الساحر، وأدى السحر لا المعجزة. . . ولكن هناك ما هو أكثر..» فقد سرق موسى المشهد من الله، مظهرًا نفسه بغيره، ليخرج الماء بعصاه بدلاً من أن يتكلم ثم شهد مع بني إسرائيل عمل الله بطريقة تعزز ذاته». (Honig, 2011: 100). ومن ثمّ، انتهت هونيج (2011: 102) إلى أن إخفاق موسى لم يكن:

"... لأنه عصي الله. . . ولكن لأنه لم ير الناس كما يجب أن يُنظر إليهم، كأشخاص أعطيت لهم أرضهم، كأشخاص أحرار قادرين على منح واستقبال النبوة بوصفهم حاملين لأكثر من مجرد حياة».

تعتبر المعجزة من جهة كونها استثناء هنا، هي التنوع غير القابل للاختزال لمادية الحياة. والاختلاف والتنوع هما جوهر تمييز التجسيد المادي، وما يميزه منذ أفلاطون عن التشابه مع الأفكار أو الأشكال العقلانية. ويقوم مفهوما شميت وأجامبين للسيادة المرتبطان بالمعجزة المسيحية للتجسد، بتمييز الولع الأفلاطوني عن التشابه الذي لا توفره إلا الأشكال العقلانية الكلية. ووفقاً لشميت، فإن النظام السياسي التنويري الليبرالي من المفترض أن يتبع قوانين العقل، التي تمثل الجوهر العقلاني الذي يُحدد الاستقلالية الإنسانية لأعضاء هذا النظام. لكن الأحكام السياسية والقرارات القانونية تتهرب من جميع أطر الانتظام الرسمي. فهناك استبداد متأصل في قلب كل قرار/حكم سياسي. وتمثل السيادة في نهاية المطاف هذا الاستبداد؛ لأنها تتمتع بالقدرة على تعليق جميع القوانين وحتى الدستور، وثمّ جعل حالة الاستثناء ممكنة.

فمن خلال حالة الاستثناء، تُظهر السلطة السيادية حتمية الديكتاتورية، بحسب شميت. وليست الديكتاتورية مجرد استبداد، إنها قدرة الكلي المحدد بواسطة السلطة السيادية على تأطير الواقع المادي للسياق التاريخي بالطريقة التي تتجنب بها أي وصف بالفقر العقلائي. وفقاً لذلك، تقتبس هونيج (٢٠١١: ١٠٧) نقد وليام كونولي William Conolly المادي لمفهومى أجامبين وشميت للسيادة:

«ومع ذلك، لا تمتلك السياسة والثقافة منطقاً ضيقاً كما يوحي أجامبين. إنها أكثر تناثراً وتعقيداً وعمقاً من ذلك. وتضمن كثافة مادية الثقافة عدم توافقها بدقة مع أي تصميم أو شكل أو نمط للسببية الفعالة أو مع أي مجموعة محددة من المفارقات».

توفر المعجزة، كما يفهمها روزنزويج، مفهوماً للاستثناء بوصفه دعوة لجميع تطلعات وتوقعات ذوي السيادة. تقول هونيج (٢٠١١: ١٠٨):

«إذا كان الاستثناء يشبه معجزة روزنزويج لا معجزة شميت، فإن المعجزة لا تعمل بوصفها قوة فرض، ولا مثلاً للسلطة السيادية من أعلى إلى أسفل، ولا مصدراً للتوحد والتماسك السياسيين، ولا انقطاعاً في النظام الطبيعي.. أو ربما من الأفضل أن نقول: إنها تخاطر بأن تكون ليس فقط كل هذا ولكن أيضاً؛ لأنها أيضاً دعوة يحتاج إليها أصحاب السيادة ليكونوا مختلفين بشكل صحيح وموجهين بشكل صحيح. وإلا فسيتضح أن القرار السيادي في أي لحظة لم يكن معجزة...».

يتحدى مفهوم الاستثناء هذا ثنائية الاستثناء والمعياري التي يفترضها شميت وأجامبين. إنه يتيح لـ«الاستثناء أن يعود إلى الاستثناء» بقدر ما يدعو المستويات الكثيفة للثقافة المادية إلى التصرف بوصفها سلطة. وبعبارة أخرى، فإن مفهوم الاستثناء المستوحى من روزنزويج له توجه ديمقراطي جذري يُمكن صاحب السيادة من السيادة. ففي حين أن كلاً من شميت وروزنزويج سيقبلان أن الاستثناء هو سلطة الحياة الواقعية التي تخترق قشرة العادي، فبالنسبة لروزنزويج، الاستثناء يتحدى ثنائية الاستثناء والمعياري، فيؤدي إلى حالة استثناء دائمة. وهذا يغيّر المعنى اللحظي لاستثناء شميت، حيث تخترق السلطة السيادية إلهياً المعيار لتبديد الوهم المتمثل في انتظام قائم على أساس عقلائي وتؤسس لنظام شامل تفرضه بشكل تعسفي على المادية التاريخية. فالاستثناء الذي أسس السيادة عند هونيج هو حالة استثناء مستدامة تسمح للقوى الثابتة لأعضاء النظام السياسي بإعادة تعريف السيادة وإعادة تشكيلها وتوجيهها. ولكن كيف يمكن أن تتبلور التطلعات المختلفة، والرغبات المتنوعة لأكثر من مجرد حياة في إطار عام للسيادة؟ هل ستخلق ببساطة «عادية» أخرى منظمة ما تزال تنتظر

اختراقها من قبل استثناء آخر؟ إذا كان هذا هو الحال، ألن يرد شميت (٢٠٠٥: ٦٦) ببساطة على هونيغ بإجابته عن فوضوية باكونين Bakunin؟

«أي مزاعم لاتخاذ قرار هي شر؛ لأن الحق يخرج من تلقاء نفسه إذا لم يتم إزعاج حضورية الحياة عبر ادعاءات كهذه. وهذا النقيض الجذري يجبره بالطبع على اتخاذ قرار ضد اتخاذ القرار، ما يؤدي إلى مفارقة غريبة حيث كان على باكونين -أهم فوضوي في القرن التاسع عشر- أن يصبح نظرياً لاهوتيّ معارضة اللاهوت، وبالممارسة دكتاتور معارضة الدكتاتورية».

كيف يمكن أن يُقارَن مفهوم الجوينيِّ بمفهوم هونيغ؟ وفقاً للجوينيِّ والراجح عند المذهب الأشعري، فلا يمكن ادعاء شيء مؤكد بشأن الطبيعة، كان هذا ردهم على الاحتجاج بمبدأ العلة السببية عند الفلاسفة وبعض متكلمي المعتزلة. ولعل أشهر مثال على ذلك، هو مثال الغزالي في تهافت الفلاسفة حول النار واحتراق القطن. فالعلاقة السببية بين الحريق والقطن المحترق ببساطة مشروطة؛ وتستند هذه العلاقة المشروطة على العادة المطردة (al-Ghazali, ٢٠٠٠). في هذا السياق، يقدم الآمدي الحجة التالية: «لو قدرت صحته، وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك فغير لازم أن تكون هي عللها والأسباب الموجبة لها...» (الآمدي: ٢٠١٠). من وجهة النظر الأشعرية، لا يوجد قانون طبيعي؛ لأن الطبيعة احتمالية، كما هو الحال في ميكانيكا الكم الحديثة. فالمعجزة هي مجرد انقطاع للعادة لما هو ممكن بالفعل. ويتعد هذا الموقف على الفور عن رهبة المعجزة. إذا كان المعيار والممكنات مشروطين بالفعل مطلقاً، فإن انقطاعهم أو تعليقهم لا يستلزم تدخلاً مدهشاً من قبل الله المتعالي في إطار السلطة الأساسية. بمعنى آخر، فالمعجزة التي تحتفي بها القوة المتعالية ليست تدخلاً عنيماً في النظام الملازم للعالم. تتضح هذه النقطة تماماً في شرح الجوينيِّ لـ«الوجه الذي تدل المعجزة من خلاله على صدق الرسول». يؤكد الجوينيُّ أن الوجه الذي تُثبت به المعجزة صدق النبي يشبه ذلك الذي يثبت فيه الدليل العقلاني نتيجة معينة^(١٣). بالأحرى، فإن المعجزة تدل على صدق النبوة بقدر ما تؤدي إلى تصديق دعواها. ويقدم الجوينيِّ (٢٠٠١: ٣٢٥) مثلاً مثيراً للاهتمام لتوضيح وجهة نظره:

«إذا تصدر ملك للناس... وانتصب واحد من خواص الملك، وقال: معاشر الأشهاد! قد حلَّ

(13) أكد الجويني عكس ذلك، حيث قال: «اعلموا أرشدكم الله، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها. فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه، وليس كذلك سبيل المعجزات». (الجويني، 2001).

بكم أمر عظيم... وأنا رسول الملك إليكم، ومؤمنه لديكم.. فإن كنتُ أيها الملك صادقًا في دعواي، فخالف عادتك... وانتصب في صدرك وبهوك، ثم اقعد، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه...».

ثم يناقش الجويني بعد ذلك ردًا محتملاً للمتكلمين المعتزلة، بأنه لكي تكتمل حجته ينبغي أن يفترض وجوب التزام الله بقوانين العقل. ومن ثمَّ، لا يكون الله قديرًا كامل القدرة؛ حيث إن عليه أن يتبع قواعد الأخلاق التي نكتشفها بعقلانية. ويجب الجويني (2001: 326): «من شهد مجلس الملك في الصورة المفروضة، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعي الرسالة، وإن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر في أن الملك لا يغوي رعيته».

إن منطق المعجزة عند الجويني ومعظم المتكلمين الأشاعرة يعكس بوضوح الالتزام بكبح الادعاءات العقلانية المثالية، كما تبين سابقًا. لا تُثبت المعجزة النبوة عن طريق الدهشة التي تلهمها بقدر ما تقطع مع القاعدة. فتدعو المعجزة إلى تصديق نبوة النبي. ولهذا أكد الجويني أن التمييز الرئيس بين المعجزة وفعل السحر لا يكمن في الطبيعة الموضوعية لأي منهما. كما لا يكمن الاختلاف بينهما في الموقف السيادي للنبي، كما جاء في تحليل هونيج لروزنويج. فالفرق بين فعل السحر والمعجزة يكمن في سياق كلٍّ منهما. وتحدث هذه الأخيرة في سياق تحدٍّ يطرحه النبي على شعبه لإظهار نبوته.

ولكن كيف يتناسب مفهوم المعجزة مع تصور الجويني للسيادة وحالات الاستثناء التي ذكرتها في القسم السابق؟ لقد ناقشت الأقسام السابقة رؤية الجويني حول كون الدفاع عن التعددية العقلانية والحفاظ عليها هو جوهر سيادة الراعي الوظيفي. وهذا هو الجانب الجديد من تفسير وممارسة الشريعة الذي اكتشفه من خلال افتراض حالة استثناء بغيابه. وكما أوضحت، فإن افتراض الجويني والمتكلمين الأشاعرة هو أن البشر القادرين على التفكير سيستخدمون عقولهم ويشرعون في نظر عقلائي من شأنه أن يقودهم إلى الاعتقاد في الله أو واجب الوجود. وسيستمر البشر بعد ذلك بوصفهم فاعلين عقلائين في استخدام عقولهم لفهم طبيعة هذا الإله. وما داموا سيستمرون في استخدام عقولهم فسيريديون أيضًا معرفة العلاقة بين هذا الإله وحياتهم. بعبارة أخرى، سوف يرغب الفاعلون العقلانيون في معرفة كيفية ارتباط هذا الموجود المتعالي بالبنية الأساسية -الطبيعية والاجتماعية والإنسانية- لعالمهم. من خلال النظر في حجج مضادة مختلفة والتدقيق الصحيح في الادعاءات العقلانية عن طريق الحدس، فإن هؤلاء الفاعلين سيشكون في أي عقيدة تشرح مثل هذه العلاقة، سواء كانت

عقلانية أو سلفية، ومن ثمّ، فإن هجوم المتكلمين الأشاعرة على العقلانيين والسلفيين على حد سواء غير مُرضٍ. وسيبحث هؤلاء الفاعلون العقلانيون عن عقيدة يمكن أن تقدم طريقة لربط الكليات المتعالية بالسياق التاريخي دون الوقوع في دعاوى استبدادية ذات ميول إقصائية. وبالنسبة إلى الجويني، فإن هذا المبدأ هو تنظيم الله أو الشريعة للسلوك الإنساني. وهنا يصبح دور المعجزة التي تثبت الشريعة بوصفها نظامًا يستوعب التعددية العقلانية، دورًا حاسمًا. ووفقًا لما قاله الجويني، فإن المعجزة لا تُقدّم نموذجًا لانتصار المتعالي على المحايث من خلال تدخل الإله السيادي كما في نظرية شميت. كما لا تدعو ببساطة إلى ثورة في القوة المحايثة ضد أفق التعالي اللامحدود، حيث ترى هونيج في تصور روزنزويغ للمعجزة والاستثناء. فالمعجزة عند روزنزويغ بوصفها دليلًا على النظام التعددي العقلاني للشريعة، هي: إطار تفسيري يسمح بعدة أنماط عقلانية لربط المتعالي بالمحايث دون فرض واحد على الآخر. ومن ثمّ فهي مرتبطة دائمًا بالسياق الذي يستخدم فيه البشر عقولهم، الذي يحتوي بدوره على طيف محدد. وهو ليس نسبيًا محايثًا ولا مطلقًا متعاليًا.

خاتمة

كشفت دراسة غياث الأمم للجويني عن منظور سُنيّ حول السيادة يستند إلى تصور خاص للاستثناء والمعجزة. ووفقًا لهذا المنظور، فإن سيادة الراعي الوظيفي (الإمام) تتمثل في حماية الطيف التعددي للتأويل العقلاني في المجتمع. وتُعرّف حدود هذا الطيف التأويلي من خلال محاولة فهم الطرق التي يمكن تفسير فكرة واجب الوجود من خلالها، بوصفها مجموع كل الكمالات، على نحو عقلائي. ويُشكّل هذا الفهم لجوهر السيادة المقصد النهائي للشريعة، في فكر الجويني. ويُمارس تطور استخدام العقل من المستوى الأساسي في البداية، بواسطة كل فرد قادر عقليًا من خلال مجتمع العلماء التعددي، الذين يمثلون مجموعة معقدة من الطرق الممكنة لإعمال العقل، تكشف أساس النظام السياسي، وهو اعتبار أن الواجب الرئيس للراعي الوظيفي هو الحماية. وقد افترض الجويني حالات استثناء متتالية لتوضيح هذا الأساس، وليُظهر كيف يُضفي الشرعية على مفهومه لجوهر السيادة.

ويقدم هذا التفسير لمفهوم السيادة عند الجويني بديلًا وسطًا بين مثالية الليبرالية الكلاسيكية -وتعتبر النسخة الكانطية مثالًا جيدًا- واستبداد ديكتاتورية شميت. علاوة على ذلك، فإنه لا يتعرض لخطر السقوط في النسبية المادية كما يفعل نموذج هونيج. فبدلاً من الإصرار على شكل أحادي من أشكال العقل الكلي بوصفه أساسًا للحكم الأخلاقي والسياسي

كما يفعل كانب، فإن الجويني يناقش طرقاً متعددة لكنها محدودة لإعمال العقل. ويعتبر أن الأساس المشترك بين هذه العقلانيات المختلفة هو الإدراك المعرفي للتمييز بين واجب الوجود (الله) وممكنات الوجود. ولا يؤدي هذا بالضرورة إلى إعادة بناء نظام طبيعي من العصور الوسطى على أساس لاهوتي. على العكس من ذلك، كان الجويني ومعظم المفكرين الأشاعرة يعارضون مثل هذه الهياكل التوضيحية المنهجية للميتافيزيقيا والسياسة. وإن إدراك هذا التمييز هو مجرد أساس معرفي يسمح بمنطقية جدلية عملية ونظرية متعددة لفهم العلاقة بين الواجب والممكن. وأود أن أزعّم أن هذا النموذج من التعددية العقلانية له ميزة رئيسة مقارنةً بالنموذج التواصلي للبراغماتيات المتعالية لهابرماس Habermas. في مقالته المؤثرة «الدين في المجال العام»، فإن هابرماس (٢٠٠٦) يرى أن التقدم في العلوم والعقل التقني يجب أن يكون الأساس المشترك للحوارات العقلانية في مجتمع عقلائي ما بعد ميتافيزيقي. وحين يناقش الجويني هابرماس، سيعتبر هذا معياراً متطلباً وغير واقعي مثل المعايير التي وضعها معاصروه (علماء المعتزلة) بشأن الإيمان. فيبدو أن إدراك التمييز المعرفي بين الواجب والممكن مطلب أكثر عقلانية ليستوفيه العامة. وأخيراً، لا يمكن اعتبار هذا النظام السياسي التعددي العقلاني، حيث تُضمن السيادة فقط في الحفاظ على ظروف وجوده وحرية ممارسته، متوافقة مع المعنى الهوبزي الحديث لسيادة اللفيثان. ومن ثمّ، فإن هذه الدراسة تدعم جزئياً -من منظورها الخاص- رؤية وائل حلاق في عمله الأخير «الدولة المستحيلة»، التي تتمثل في كون النظام السني القانوني والسياسي لا يمكن تركيبه في إطار الدولة الحديثة. كما تتفق الدراسة مع الأدبيات المتزايدة حول الطبيعة العقلانية للحكم السياسي الإسلامي على وجه الخصوص، وأهمية التأويل العقلاني للمفهوم الإسلامي للنظام السياسي بشكل عام. إنها توضح طبيعتها المميزة مقارنةً بالنماذج الحديثة للبرالية العقلانية.

المراجع :

- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه. (بيروت: دار المشرق).
- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: ح. الشافعي، (القاهرة: وزارة الأوقاف).
- الجويني، الإرشاد، تحقيق: علي عبد المنعم عبد الحميد، (القاهرة: مطبعة الخانجي، ٢٠٠١).
- الجويني، أبو المعالي (٢٠١١) غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج.
- الديب، عبد العظيم (١٩٨٨) فقه إمام الحرمين. المنصورة: دار الوفاء.
- الشافعي، حسن (٢٠١٣) المدخل لدراسة علم الكلام. القاهرة: مطبعة وهبة.
- الغزالي، أبو حامد (٢٠١٢) الاقتصاد في الاعتقاد. جدة: دار المنهاج.

- Agamben G (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Al-Ash'ari Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (1953) *The Theology of al-Ash'ari*. Translated by RMcCarthy. Beirut: Imprimerie Catholique.
- Al-Ghazali, Abū Ḥāmid (2000) *The Incoherence of the Philosophers*. Translated by ME Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Anjum O (2016) Political metaphors and concepts in the writings of an eleventh-century Sunni scholar, Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī (419–478/1028–1085). *Journal of the Royal Asiatic Society* 1–2): 7–18.
- Aquinas T (1996) *Aquinas Moral and Political Writings*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Cook M, Haider N, Rabb I et al. (eds) (2013) *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*. New York: Palgrave Macmillan.

- Hallaq WB (2009) *Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq WB (2010) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq WB (2013) *The Impossible State*. New York: Columbia University Press.
- Habermas J (2006) Religion in the public sphere. *European of Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
- Hobbes T (1994) *Leviathan*. Edited by E Curley. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Honig B (2011) *Emergency Politics: Paradox, Law and Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Martin RC, Woodward MR and Atmaja DS (1997) *Defenders of Reason in Islam*. Oxford: One World.
- Schmitt C (2005) *Political Theology*. Translated by G Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Spinoza B (2011) *Theological-Political Treatise*. Translated by M Silverthorne and J Israel. New York: Cambridge University Press.

مركز نهوض للدراسات والبحوث مركز بحثي يُعنى بقضايا الفكر والواقع، ويرفد الساحة الثقافية العربيّة بمعالجات بحثيّة رصينة لتجديد النظر التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني، بما يخدم قضية «النهوض» المنشود.

يسعى المركز إلى توسيع فضاء الحوار الحرّ وتعميق النقاشات الفكرية الجادة، ملتزماً بأخلاق الاختلاف الإنساني وقيم البحث العلمي الرصين. ويجتهد في استشكال قضايا وأسئلة النهضة الحضارية والعمل على الإجابة عنها، مستثمراً في ذلك مستجدات المعارف العلمية والاجتماعية، على نحو يصل بين مضامين الوحيّ وتصوّرات العلوم الإنسانية، ويكفل التفاعل الخلاق بينهما.

المركز هو أحد المؤسسات التابعة لوقف نهوض لدراسات التنمية، وهو وقف عائلي (عائلة الزميع) تأسس في الكويت بتاريخ الخامس من يونيو من عام 1996م، ويسعى إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحاتٍ جديدة.

