

الدراسات والأبحاث

إشكال تعدد مفهومات الشريعة

أيوب أبسومي

وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع النفسية في الانقسام والجدل
الكلامي - كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ت: 276)

ياسر بن ماطر المطرفي

الأدلة الهندسية على الجوهر الفرد

«دراسة لاستدلال الفيلسوف ملا صدرا والمتكلم الفرهاري»

عمار بسام يمانى

سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن

دراسة في فقه علم الكلام

فاطمة الزهراء - محمد الشهبي

منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم من خلال
كتابه:

«لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»

آيت الغازي بوبكر

مراجعات كتب

مراجعة كتاب:

علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء

يوسف عكراش

ترجمات

رثاء يوسف فان إس ونبذة عن حياته
وإسهاماته العلمية

هانس هينرش بيسترفيلد

ترجمة وتعليق

محمد فتوح

قلق الخطاب: رحلة في تاريخ تحليل
الخطاب من خلال أعمال ميشيل بيشو

دينيس مالديدي

ترجمة

القاسمي بدر الدين

تفسير البيضاوي تاريخ (أنوار التنزيل)

وليد أ. صالح

ترجمة

أحمد شكري مجاهد

الحوار

حوار مع أ.د. فريدة زمرد

حول: الدراسة المصطلحية: المفهوم والمنهج

والوظيفة

يداورها: يوسف عكراش

دورية
نماء

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



الفهرسة والتصنيف الدولي



مركز نماء للبحوث والدراسات

مؤسسة بحثية، تعنى بإعداد ونشر وترجمة البحوث والدراسات في مجال الدراسات الإسلامية والإنسانية، تأسست عام 2010م/1432هـ.

يهدف إلى تطوير البحث في حقول الدراسات الإسلامية والإنسانية، وتعزيز التكامل المعرفي بينهما.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، وعموم المثقفين وصناع القرار المهتمين بالدراسات الإسلامية والإنسانية.

يشغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، والدورات الأكاديمية وحلقات النقاش، والاستشارات البحثية.

التدقيق اللغوي بالعربية: إسماعيل الزمزمي

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصل

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر
أستاذ المنطق بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، (المغرب)

مدير التحرير: د. عبد الغني سلطان الفقيه
دكتوراه في الفقه وأصوله وفقه السياسة الشرعية،
(اليمن)

هيئة التحرير

أ.د. أحمد محمود إبراهيم
أستاذ التاريخ، بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة (مصر)

أ.د. عبد الرحمن بودرع
أستاذ لسانيات النص وتحليل الخطاب بجامعة عبد
المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، (المغرب)

أ.م.د. عصام واصل
أستاذ الدراسات الأدبية المشارك، قسم اللغة
العربية، كلية الآداب، جامعة ذمار (اليمن)

أ.د. يوسف الكلام
أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية
جامعة القرويين (المغرب)

أ.د. نورة بوحناش
أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2
(الجزائر)

د. أحمد ذيب
أستاذ مشارك بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية (الجزائر)

د. محمد الريوش
دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: إسماعيل الزمزمي (مصر)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
284 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 7، العدد3). 17 × 24
1. علوم الوحي. 2. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آيم الحسيني

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة
محمد أمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عزي
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال
بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمرد
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم
القرآن بجامعة القرويين (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر
وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة
العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت
أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم
السياسية بجامعة القاهرة سابقاً (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا
باليوالات المتحدة الأمريكية (كندا)

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السابق
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نخس
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة
بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ورئيس مجمع اللغة العربية السابق

أ.د. حمو النقاري
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول
والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة
المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة
هارفارد (لبنان)

د. صالح بن طاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

(*) مرتبة أضيائية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية العدد

افتتاحية العدد

By Editor:

Said Bentajar 12 بقلم رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر

Research Papers

الدراسات والأبحاث

The Problem of Multiple Concepts of Shari'a 18 إشكال تعدد مفهومات الشريعة
Ayoub ABSOUMI أيوب أفسومي

An Early Historical Document on the وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع
Psychological Motives for Theological النفسية في الانقسام والجدل الكلامي
Divisions and Polemics كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ت: 276)
Yaser Bin Matir Al-Matrfi 44 ياسر بن ماطر المطرفي

The Geometrical Proofs For And Against Atomism: الأدلة الهندسية على الجوه الفرد
A Study of Mulla Sadra'sand al-Farahari's «دراسة لاستدلال الفيلسوف ملا صدرا
Arguments والمتكلم الفرهاري»
Ammar Bassam Yamani 90 عمار بسام يماني

The Question of Renewing the Kalam (Theological) سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه
Method according to Taha Adel Rahman عبد الرحمن

A Study in the Jurisprudence of Kalam دراسة في فقه علم الكلام
Fatima ezzahrae Bouzahar فاطمة الزهراء بوزاهر
Mohammed ech-chahbi 124 محمد الشهبني

Abdelmajid Charfi's Approach to Reading the منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة
Holy Quran Through his books: آي القرآن الكريم
«Labinat» and «Islam Between Message من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين
and History. الرسالة والتاريخ»
AIT LAGHAZI Boubaker 156 أيت الغازي بوبكر

Translations

**The Anxiety of Discourse:
A Journey through the History of Discourse
Analysis through the Works of Michel
Foucault**

Denise Maldidier

Translated by:

Badreddine El-Kacimi..... 180

Al-Badhawi's Interpretation

History of (Anwar Al-Tanzeel)

Waleed A. Saleh

Translated by:

Ahmed Shukri Mujahid..... 194

Josef van Ess 1934–2021

By: Hinrich Biesterfeldt

Translated and commented by:

Mohamed Faoh..... 234

Book Reviews

**Review of Al-Yamany's Book Qur'anic
Sciences: A Critique of**

Scientificity and An Approach to Its Structure of

by: Youssef Akrache..... 256

الترجمات

**قلق الخطاب: رحلة في تاريخ تحليل
الخطاب من خلال أعمال ميشيل بيشو**

دينيس مالديدي

ترجمة:

القاسمي بدر الدين

تفسير البيضاوي

تاريخ (أنوار التنزيل)

وليد أ. صالح

ترجمة:

أحمد شكري مجاهد

**رثاء يوسف فان إس ونبذة عن حياته
وإسهاماته العلمية**

هانس هينرش بيسترفيدل

ترجمة وتعليق:

محمد فتوح

المراجعات

مراجعة كتاب

**علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في
البناء**

يوسف عكراش

Dialogues

الحوار

Interview with Prof. Farida Zumurrud on:

حوار مع أ.د. فريدة زمرد حول:

Terminology: Concept, Method and Function

الدراسة المصطلحية: المفهوم والمنهج والوظيفة

By:

يأورها

Yousuf Okrash..... 276

يوسف عكراش



الافتتاحية Editorial

افتتاحية العدد⁽¹⁾ Editorial

بقلم رئيس التحرير: سعيد بنتاجر

By Editor: Said Bentajar

يمثل البحث عن تأصيل للتكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية والدقيقة واحداً من أهم المطالب الأكاديمية لكثير من المفكرين والجامعات والهيئات الأكاديمية العربية الإسلامية. وقد سعى عدد من المفكرين إلى إبراز هذا المنهج التكاملي في بعض العلوم الإسلامية. ويمثل علم الكلام واحداً من العلوم الأكثر فعالية في ميدان العلوم الإسلامية، وبغض النظر عن المواقف المختلفة قديماً وحديثاً إزاء مشروعيتها بوجه عام، فلا خلاف على انفتاح هذا العلم على العلوم الكونية والفلسفية السائدة في كل عصر من عصوره، وبذلك حق لنا أن نطرح أسئلة متعلقة بهذا العلم وانفتاحه في واقعنا المعاصر بما يمثل نموذجاً تأصيلياً للتكامل المعرفي الذي ينادي به الكثيرون.

ثمة ما يكفي من الدواعي والمبررات التي تسوغ جعل علم الكلام وعاء للكثير من المناقشات النظرية التي تجري في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر. ونقصد بهذه المناقشات تلك التي تتناول الإسلام جملة أو قضايا من قضايا النظرية والعملية، بدون أن تكون هذه المناقشات مما يمكن تصنيفه ضمن العلوم الشرعية المقررة كالعقيدة (إذا اعتبرنا البعد التقريدي للعقيدة، والبعد السجالي لعلم الكلام) وأصول الفقه والفقه وعلوم الحديث وعلوم القرآن والتفسير. وقد دعا عدد من المفكرين المعاصرين إلى تجديد علم الكلام وإلى اجتراح علم كلام جديد يناقش قضايا معاصرة، على غرار اجتراف المتكلمين القدامى على مناقشة شؤون عصرهم وما طرح عليهم من تحديات نظرية وعملية في محاولة لردم الهوة بين الوحي والواقع. ويمكن النظر إلى القضايا الفكرية الشائكة في الفكر الإسلامي المعاصر، التي اختلفت فيها الآراء وتنوعت فيها المذاهب كقضايا كلامية، كما يمكن اعتبار المنهج المعتد به في المناقشات منهجاً كلامياً بامتياز، لأنه يستحضر الاستدلال الجدلي العقلاني دون الانفكاك، بشكل مباشر أو غير مباشر، عن نصوص الوحي.

(1) للاقتباس: بنتاجر، سعيد، افتتاحية العدد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع3، 2023، 12-16.

ومع أن مما يميز النظر الفكري الإسلامي المعاصر استناده إلى مناهج ومقررات معاصرة مستمدة من الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بل أحياناً حتى من مقررات العلوم الدقيقة، فإن ذلك لا يخرج من دائرة المنهج الكلامي في الاعتداد بما أنتجته علوم عصره في إثراء الجدل الكلامي حول القضايا العقدية والعملية، وسنرى في هذا العدد نموذجين من استثمار علم الكلام قديماً لعلوم غير شرعية ولا حتى وسيلية. وسنرى في مقابل ذلك دراستين إحداهما تدعو إلى الاستعانة بالمنهج المنطقية واللسانية المعاصرة في تطوير المنهج الكلامي؛ وتقدم الأخرى نموذجاً لأطروحة فكرية تدعو إلى الاستعانة بمنهج التأويل المختلفة لفهم القرآن، بدل الاكتفاء بالمنهج التقليدية، وهي أطروحة داخلية ضمن ميدان الجدل الكلامي؛ لأنها لم تقدم نموذجاً شاملاً لتفسير القرآن حتى نصنفها ضمن مجال علوم القرآن.

وبغض النظر عن صواب كل دعوى من الدعاوى المقدمة بهذا الصدد، فإن المراد هو أن يكون الجدل الفكري المتعلق بمسائل الإسلام، مما ليس من جنس العلوم الإسلامية الخالصة، مؤطراً ضمن هذا المبحث الأصيل والمتجدد في الوقت نفسه. على أن يتداعى النظائر إلى تطويره منهجياً ومضمونياً، حتى يكون بيئة صحية لتطور الأفكار وتلاقحها بما يفيد المعرفة الإسلامية نفسها، والإنسانية بوجه عام. يتضمن هذا العدد دراسات تدخل في مجملها ضمن مجال علم الكلام بهذا التصور الذي أشرنا إليه، بعضه ينتمي إلى هذا العلم انتماءً صريحاً وبعضها الآخر انتماءً مضمراً. وتمثل الدراسة التي خصصها الباحث «أيوب أبسومي»، والتي عنوانها «إشكال تعدد مفهومات الشريعة» أول ما نفتتح به العدد، بالنظر إلى بيانه الدقيق لمفهوم محوري في المعرفة الإسلامية والمناقشات النظرية قديماً وحديثاً، وقد صرح فيه الباحث بقصده التوجيهي للنقاش (الكلامي) المعاصر دون موارد بدعوته لكل باحث إلى ضرورة الالتزام بتقديم مفهومه للشريعة ومفهوم من يناقشهم حتى لا يقع في التديس أو الغلط، بالنظر لما لاحظته من تعدد مفهومات الشريعة وعدم انتباه الباحثين المعاصرين إلى هذا التعدد. وقد تولى الباحث في هذه الدراسة نقد الاتجاه الدارج في النظر إلى (الشريعة) على أنه مصطلح دال على مفهوم مخصوص، معززاً نقده هذا بالاستناد إلى عدم وجود مفهوم مخصوص للشريعة في القرآن والسنة، مدعيًا أن ورود اللفظ فيه قليل جداً لا يفيد في تحديد دلالاته بالصورة الاصطلاحية المستعملة لاحقاً؛ كما استند إلى غياب استعماله في القرون الثلاثة الأولى بتلك المعاني. وقد صار الباحث إلى إثبات أن للشريعة مفهومات متعددة في الاستعمال الاصطلاحي اللاحق، بعضها يضيقها فيجعلها منحصرة في الأمور العملية وبعضها الآخر يوسّعها فيجعلها شاملة للأحكام العقدية والعملية معاً، إضافة إلى استعمالات أخرى.

وكما أشرنا سابقاً يتضمن دراستين أبرزتا الانفتاح المنهجي لعلماء الكلام القدامى على الاعتداد بمناهج وعلوم غير مألوفة في العلوم الشرعية، تتمثل الأولى في الدراسة التي كتبها الباحث «ياسر المطرفي» وهي بعنوان «وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع النفسية في الانقسام والجدل الكلامي: كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة»، التي كشف فيها الباحث عن مقارنة جديدة، لم يُسبق إليها في البحث الأكاديمي، لكنها قديمة في نفسها، في النظر إلى أسباب الاختلاف الكلامي، مخالفة للمقاربة المعرفية والسياسية في تفسير هذا الاختلاف. وهي التي تتمثل في المقاربة النفسية الأخلاقية، ذات الطابع الفردي، والتي وجد الباحث أن ابن قتيبة المتوفي في القرن الثالث الهجري كان سباقاً إلى اعتمادها في كتابه «كتاب الاختلاف في اللفظ» بشكل ممنهج، أو بالطريقة «الأكثر مكاشفةً وتحليلاً». وقد أبرز الباحث أن تحليل ابن قتيبة للخلاف حول مسألة مخلوقية لفظنا بالقرآن الذي اندلع بين أهل الحديث- ليس اختلافاً علمياً مبناه على الحجج والأدلة، وإنما هو خلاف نابع عن «أهواء وحظوظ أنفس» واستجابة لـ«الحمية للمذهب، أو ردة الفعل تجاه المذاهب المخالفة، أو الخوف من مخالفة الأتباع، أو الحرص على المكانة الاجتماعية، أو عدم القدرة على الخروج عن المألوف- في حدوث الانشقاقات والخلافات الكلامية، أو التعصب للمقولات، أو التعسف في الأدلة». فيكون ابن قتيبة بذلك قد خرج من الطريقة التقليدية في تفسير الاختلافات النظرية بما هو معرفي أو تاريخي إلى تفسيره بالأسباب المصلحية النفسية؛ أما الدراسة الثانية التي تناولت بالتحليل وجهًا من وجوه استثمار المتكلمين لعلوم عصرهم، فهي الدراسة الموسومة بـ«الأدلة الهندسية على الجوهر الفرد: دراسة لاستدلال الفيلسوف الملا صدرا والمتكلم الفرهاري»، التي تولى فيها «عمار بسام يمانى»- بجهد مشكور- بيانَ اعتداد المفكرين المسلمين القدامى بالأدلة الهندسية لتحليل ومناقشة القضايا الكلامية، وبوجه أخص استعمالهم للاستدلال الهندسي لإثبات أو نفي تكون الأجسام من الجواهر الفردة. وقد أبرز هذا النمط من الاستعمال انطلاقاً من دراسة نموذجي الفيلسوف الملا صدرا في شرحه على هداية الحكمة والمتكلم عبد العزيز الفرهاري في شرحه على العقائد النسفية. وقد أظهر الباحث باستعمال وسائل إيضاح معتمدة على التصوير تفاصيل هذه الاستدلالات المعتمدة من قبل الرجلين في نصرة دعويهما. لكن الباحث انتهى في تقييمه لاستدلالاتهما الهندسية إلى أنها إجمالاً من جنس الاستدلالات الجدلية التي لا تعتمد على براهين هندسية في نفسها؛ وتفصيلاً إلى أن استدلال الملا صدرا النافي لتكون الأجسام من الجواهر الفردة يؤول إلى الدور؛ في حين حكم على استدلال المتكلم الفرهاري المثبت لتكون الأجسام من الجواهر الفردة بأنه غير كافٍ.

وقد أشرنا أيضاً إلى تضمن هذا العدد لدراستين إحداهما تدعو إلى الاستعانة بالمنهج المنطقي واللسانية المعاصرة في تطوير المنهج الكلامي؛ وتقدم الأخرى نموذجاً لأطروحة فكرية تدعو إلى الاستعانة بمنهج التأويل المختلفة لفهم القرآن، بدل الاكتفاء بالمنهج التقليدي. فالأولى هي الدراسة التي عنوانها «سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن»، التي تناول فيها الباحثان «فاطمة الزهراء بوزاهر» و«محمد الشبي» محاولة الفيلسوف طه عبد الرحمن في التجديد المنهجي لعلم الكلام. وقد استعرض الباحثان المنطلقات المنهجية والمفاهيم والآليات التي اعتمد عليها طه عبد الرحمن للقول بالامتياز المنهجي لعلم الكلام حتى بالنظر إلى مستجدات التنظير المنهجي في المنطق والتداوليات، وبيّننا الأهمية التي يعطيها طه عبد الرحمن لمنهجي المناظرة والقياس، والتحليل الذي قام به لأصولهما وآلياتهما، بالتوسل بأدوات منطقية ولغوية حديثة، بالإضافة إلى استعراضهما لبعض التطبيقات التي أراد بها تأكيد اقتراحه المنهجي. ولم يكتفِ الباحثان بتحليل مقالات طه عبد الرحمن بخصوص المنهج الكلامي، بل أخضعوا هذه المقالات للتقويم النقدي، أخذاً عليه إهماله للمنهج التاريخي، والذي أسقطه، في نظرهما، في الخلط بين قياس التمثيل المنطقي والاستدلال بالشاهد على الغائب الكلامي؛ أما الدراسة الثانية، فهي التي خصصها الباحث «أيت الغازي بوبكر» بعنوان «منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم»، تولى فيها مراجعة أطروحة المفكر التونسي عبد المجيد شرفي الحدائبة التاريخية في قراءة القرآن. وقد استعرض الباحث الأفكار المنهجية المجملّة لعبد المجيد الشرفي في تعامله مع النصوص الدينية، والقرآن بوجه خاص، والتي مداره على وضعها في سياقها التاريخي وربطها بالملازمات المقامية المحيطة ببروزها من جهة؛ وبتلقيها من جهة أخرى. وبين الباحث ارتباط المنهج الثلاثة التي دعا إليها الشرفي، وهي المقاربة التاريخية والمقارنة والتأويلية، برؤية شاملة تجعل النص الديني أشبه بأي نص بشري محكوم بمحددات الإنتاج وبظروف وتعددية التلقي والتأويل. وأشار الباحث في عرضه لنماذج من القراءات التي قدمها الشرفي لبعض آيات القرآن إلى تركيزه على الخروج من التفاسير التقليدية واستحضار الظروف التاريخية والمقاصد والمصالح المتعلقة بها، إلى قراءات وتأويلات تأخذ بالمستجدات وتعتبر بتوجيه المقاصد دون المعاني الحرفية. لكن عرض الباحث لهذه الأفكار كانت بنفس نقدي، اعتد فيه ببعض القراءات التقويمية لمشروع الشرفي الفكري، لكنه مع ذلك يحتفظ في استنتاجاته بالمقاربة الاستكشافية العرضية. وفي المحور الخاص بالترجمة، تنشر في هذا العدد ثلاث ترجمات لثلاثة نصوص: ففي الدراسة الموسومة بـ«تفسير البيضاوي: تاريخ أنوار التنزيل» لصاحبها الباحث «وليد صالح» التي ترجمها الباحث «أحمد شكري مجاهد»، استعراض للتطور التاريخي لواحد من أهم تفاسير القرآن، وكيف انتقل من

كونه ظلًا لتفسير «الكشاف» للزمخشري إلى أن يكون ملخصًا له، ثم الاستقلال عنه -الكشاف- إلى أن وصل إلى الهيمنة التامة على ميدان تفسير القرآن، بعدما صار موضوعًا للتحشيشة والشروح، والاعتماد في التدريس. وقد رصد الباحث اللحظات الكبرى لهذا التطور والملابسات التي أدت دورها في تبويته هذه المرتبة مع كشف الفاعلين في ذلك.

وكرس الباحث «دينيس مالديدي» مقالته المعنونة «قلق الخطاب: رحلة في تاريخ تحليل الخطاب من خلال أعمال ميشيل بيشو»، الذي ترجمه الباحث «القاسمي بدر الدين»، لمتابعة تطور نظر «ميشيل بيشو» في نظرية أو مبحث «تحليل الخطاب». وقد بيّن الباحث أن مقصد بيشو في أول الأمر كان جعل «تحليل الخطاب» مبحثًا مستقلًا بمنهجه وموضوعه وحدوده، لكن واقع تطور هذه النظرية لم يكن بما أراده بيشو. وقد أبرز الباحث طبيعة العلاقة الفكرية والنظرية التي جمعت بيشو ونتاجه ضمن المناخ النظري والفكري الفرنسي في ظل انبثاق وازدهار نظريات كبرى في العلوم اللغوية والإنسانية بوجه عام. كما انتبه الباحث إلى ذلك التوتر الداخلي والخارجي في مسار تشكل نظرية تحليل الخطاب والمفاهيم المساهمة في هذا التشكل في علاقة مع النظريات والمفاهيم السائدة؛ وقد تضمن العدد ترجمة أخرى لنص كتبه «هانس هينرش بيسترفيلد» في «رثاء يوسف فان إس ونبذة عن حياته وإسهاماته العلمية»، بترجمة وتعليق «محمد فتوح»، وهو النص الذي يكفي عنوانه للدلالة على مضمونه، ويكفي ذكر المستشرق فان إس للدلالة على الجهود العلمية المشهورة التي قام بها في دراسة علم الكلام بوجه خاص، والمعرفة العربية الإسلامية بشكل عام. وقد تولى المقال استعراض مراحل وتجارب من حياة فان إس وطائفة من أعماله وجهوده.

أما في محور المراجعات فقد قدم الباحث يوسف عكراش مراجعةً لكتاب «علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء» لمؤلفه الدكتور محمود خليل محمود اليماني، والذي تركزت أطروحته حول تقويم منهجي موسّع لعلم علوم القرآن وبيان وجوه الخلل فيه، مع اقتراح رؤية جديدة ونسق متكامل لبناء هذه العلوم.

ونختم هذا العدد بحوار مع الأستاذة الفاضلة الدكتورة فريدة زمرد حول قضايا في علم المصطلح وتطبيقاته في دراسة المصطلح القرآني، وهي رائدة في هذا الاهتمام التخصصي ضمن كوكبة من العلماء المغاربة الذين تنهوا إلى الأهمية البالغة للدراسة المصطلحية في الفهم والتأويل والتنظير، خاصة حينما يتعلق الأمر بالعلوم الإسلامية المستندة بوجه أخص إلى القرآن بقوته الاصطلاحية الهائلة. وقد أجابت الأستاذة الدكتورة زمرد على أسئلة التأصيل والتحليل والتوجيه التي طرحها الباحث يوسف عكراش.



الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-8-22

تاريخ القبول: 2023-9-12

إشكال تعدد مفهومات الشريعة

أيوب أبسومي⁽¹⁾ayoub.absoumi@gmail.com

الملخص:

يعالج هذا البحث إشكالاً منهجياً هو: هل يصح استصحاب مفهوم واحد للشريعة في أثناء كل دراسة حولها؟ وذلك بغرض التنبيه على خطورة إطلاق مصطلح الشريعة في ثنايا الدراسات، خصوصاً تلك التي تشتبك فيها أنظارٌ وأفكار من أرضيات معرفية مختلفة. وكان من بواعث إثارة هذا الموضوع تعدد الأحكام التي أضافها الدارسون قديماً وحديثاً للشريعة وغموض تصوراتهم لها. ويتشكل هذا البحث من مقدمة ومطلبين، عالج أولهما طبيعياً مصطلح الشريعة ومفهومها؛ وأبرز الثاني التعدد المفهومي الذي شهده مصطلح الشريعة عبر حقب زمنية مختلفة. وكان من أبرز نتائج هذا البحث التي ضمتها خاتمتها أنّ مفهوم الشريعة اجتهادي يختلف باختلاف التصورات المشكّلة حوله، وأن هذا الخلاف اتسع في العصر الحديث أكثر مما كان عليه قديماً؛ وأنّ هذا المفهوم مما صار مطلباً بحثياً مُلِحّاً نظراً لظهور مفهومات جديدة للشريعة لم تكن معروفة عند المتقدمين، الأمر الذي دفع إلى التأكيد على أهمية التحرز في إطلاق مصطلح الشريعة دون بيان مقاصد دارسيه منه.

كلمات مفتاحية:

أصول الفقه، الفقه، الشريعة، مفهوم الشريعة، الخلاف الأصولي.

(1) طالب دكتوراه في تخصص الفقه وأصوله، جامعة القرويين، مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط.

للاقتباس: أيوب، أيوب، إشكال تعدد مفهومات الشريعة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 3، 2023، 18-43.

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

OPEN ACCESS

Received: 22-8-2023

Accepted: 12-9-2023



The Problem of Multiple Concepts of Shari'a

Ayoub ABSOUMI⁽²⁾ayoub.absoumi@gmail.com

abstract

This article addresses a methodological issue in the question: Is it correct to have a single concept of Sharia during each study about it? This is intended to highlight the danger of introducing the term Shari'a throughout studies, especially in those where ideas and perspectives from different lines of knowledge are involved. The numerous provisions of the Shari'a, both ancient and modern, and the vagueness of their perceptions of it have brought this topic to the fore. This article consists of an introduction and two requirements; the first deals with the nature of the term Shari'a and its concept; the second highlights the conceptual multiplicity that the term shari'a had experienced over different periods of time. One of the main findings of this article and its conclusion was that the concept of Shari'a is an 'ijtihadi' concept that varies according to the conceptions formed around it, and that this disagreement has widened even more in modern times than in ancient times. This concept has become a pressing research requirement in view of the emergence of new concepts of Shari'a that were not known to the applicants, which has led to the emphasis on the importance of being careful in introducing the term Shari'a without stating the intentions of those studying it.

Keywords

Fundamentals of Jurisprudence, Jurisprudence, Sharia, Concept of Sharia, Fundamentalist Disagreement..

(2) PH.D researcher, Dar al-Hadith al-Hassania, al-Qarawiyyin University, Rabat.

Cite this article as: ABSOUMI, Ayoub, The Problem of Multiple Concepts of Shari'a, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 18-43.

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

مقدمة:

تعددت أحكام العلماء والدارسين المسندة إلى الشريعة؛ فحكيم عليها بالفتور، والضعف، والموت، والتحجر والجمود، ومن المعاصرين من دعا إلى تقنينها كما دعا غيرهم إلى إبعادها. والذي يُلاحظ من قراءة الأحكام المضافة إلى الشريعة هو عدم تحرير أكثر الحاكمين عليها مقصوده بالشريعة بشكل دقيق. ولعل الإبرادَ الوارد على هذه الدعوى هو أن مفهوم الشريعة بدهيّ في الدرس الشرعي، والحال أن الأمر ليس كذلك، أو على الأقل، ليس للشريعة مفهوم واحد بسبب أن التعريفات الموضوعية لها اجتهادية لا توقيفية. ولهذا، حاولت هذه المقالة أن تعالج إشكالاً مهماً هو: هل يصح أن يُستصحب للشريعة مفهوم واحد في أثناء كل دراسة لها وكل نقاش حولها؟ وذلك من خلال تجلية تباين مفهوم هذا المصطلح، الأمر الذي يستوجب القيام بقدر من التحري في أثناء كل دراسة تجعل من الشريعة موضوعاً لمحمولاتها المختلفة؛ ولم أطلع على دراسة نهت على هذا الإشكال في تعلقه بالشريعة رغم أهميته⁽³⁾.

وكان أصل هذا الإشكال إحدى نتائج بحثي للتأهيل بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الذي قمت فيه بدراسة نقدية لكتاب البروفيسور أحمد عاطف أحمد «فتور الشريعة» الذي حشد فيه ألوأناً من الآراء في الشريعة، لكنه لم يحزر في مواضع الأحكام التصديقية على أي مفهوم أو تصورٍ للشريعة أنزلَ (أو نقلَ تنزيلَ غيره) تلك الأحكام المختلفة (الفتور، الانقطاع، التقنين...)، بحيث لا يُدرى هل هي مُسندة إلى الشريعة باعتبارها عقيدةً وعملاً، أم باعتبارها فقهاً محضاً، أم باعتبارها ما يتعلق بالقضاء والإيالات، أم بما يتعلق بالحدود فقط، أم بغير ذلك من التصورات المحدثّة؟

ولم ألتزم في هذه المقالة تحريّ مفهوم الشريعة بشكل دقيق عند علم من الأعلام أو مدرسة من المدارس، ولا جمع كل ما قيل في تعريفها؛ لأن هذا ليس مقصدها وهو عمل يُنجز في مقام آخر؛ وإنما الغرض منها هو إثبات جزئية سالبة [=عدم تطابق بعض مفهومات الشريعة] لنقض كلية موجبة [=للشريعة مفهوم واحد]، وذلك بتجلية التطور الذي شهده مفهوم الشريعة، الأمر الذي يؤكد مقصد المقالة الذي هو ضرورة التزام كل باحث في الشريعة بأن يقدم تصوره لها وتصور من يناقشهم حتى لا يقع التدلّيس على الآراء، أو الغلط في أسلم الأحوال. وقد قسمت هذه المقالة قسمين: أولهما لبيان طبيعة مصطلح الشريعة ومفهومها، والثاني لإثبات فكرة البحث التي هي تعدد المفهومات المقدمة لتحديد الشريعة، والمستعملة في دراستها، وذلك لبسط المهام للنتائج التي ضمنها الخاتمة. كما أنه

(3) ممن اقترب من فكرة المقالة بودوان دوربيه في كتابه الذي تُرجم إلى العربية بعنوان: «الشريعة من المصادر إلى الممارسة: مفهوم متعدد».

تنبيهاً على أن مقصدي من تعدد مفهومات الشريعة هو تعددها عند الدارسين لا في نفس الأمر عند الشارع، لأن المقطوع به هو أن للشارع قصداً بإيراد لفظ الشريعة في التنزيل، لكن تسطير معناه بحيث يقال هذا مراده بهذا اللفظ هو محل الخلاف، وعدم تحري كثير من الدراسات مقصود مستعملي هذا المصطلح هو باعث كتابة هذه المقالة.

أولاً: طبيعة مصطلح الشريعة ومفهومه

أرمي في هذا المقام إلى بيان طبيعة مفهوم الشريعة حتى يُفهم سبب تعدده عند الدارسين، وليتجلى خطر إطلاقه دون تحديده. وبعث هذا التدقيق -في نظري- هو تعدد الأحكام التي يسندها الدارسون إلى الشريعة وتعدد الأرضيات المعرفية التي يُدرس فيها المصطلح (كلامية، أصولية، قانونية، استشرافية، حدائية...)، الأمر الذي يدفع إلى الشك في مدى تطابق هذه التصورات للشريعة؛ فقولنا مثلاً: «فتور الشريعة»⁽⁴⁾، وقولنا: «موت الشريعة»⁽⁵⁾، وقولنا: «تقنين الشريعة»، لا يمكن أن يؤمن فيه خلط المفهومات؛ ذلك أن مفهوم الشريعة في درس الأصولي ليس بالضرورة هو عينه ما يتحدث عنه الداعون إلى تقنينها. صحيح أن هناك مساحة من التقاطع، لكن اختلاف مشارب دارسي هذه المصطلحات ومقاصدهم يجعل من مُرادفة مفهوماتها أمراً محفوفاً بالخطر. فالشريعة التي ناقش الأصوليون إمكان فتورها ليست هي الشريعة التي ناقش وائل حلاق موتها بفعل الاستعمار وانتشار الحدائث، ولا هي الشريعة التي سعى السنهوري إلى تقنينها، ولا هي التي يتصورها عدد من الحدائثيين العرب. وفي ظل ندرة تعريف الشريعة في الدرس الشرعي القديم والفكري المعاصر مقارنة مع ما كُتب فيها، فإنه لا يمكن بحال أن ندعي أن للشريعة تصوراً واحداً عند دارسيها. كما أنّ غموض كثير من تصورات القدماء يؤكد مطلب الأناة في نسبة تصورات معينة إليهم؛ فهل تصورُ الأجرِي (ت. 360هـ\970م) لمفهومها في كتابه «الشريعة» هو عينه ما تصوره الجويني (ت. 478هـ\1085م) في «الغياثي»؟ وهل يتفق محمد الطاهر بن عاشور (ت. 1393هـ\1973م) مع ابن رشد الحفيد (ت. 595هـ\1198م)؛ وهل تصورات هؤلاء جميعاً تطابق تصور عبد الرزاق السنهوري (ت. 1391هـ\1971م)، أو وائل حلاق من المعاصرين؟ لا شك -عندي على الأقل- أن الجواب هو: لا يمكن إطلاق الإجابة بنعم.

(4) هذه المسألة ناقشها أكثر الأصوليين تحت مطلب خلو الزمان من المجتهدين. وممن ناقشها تحت عنوان فتور الشريعة إمام الحرمين في كل من «البرهان في أصول الفقه» و«غياث الأمم».

(5) ممن استعمل هذا الضميمة الاصطلاحية البروفيسور وائل حلاق؛ انظر: "هل يمكن إحياء الشريعة؟"، ضمن: القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، ترجمة أحمد إبراهيم ومحمد المراكبي (بيروت: الشبكة العربية، 2019)، 157.

إنَّ اختيار الأسماء السابقة ليس أمرًا اعتباطيًا، بل هو اختيار مقصودٌ باعثه ما أفادتْنيهِ ملاحظةُ استعمالات هؤلاء الأعلام لمصطلح الشريعة من اختلاف تصوراتهم لمفهومه من جهة، واختلاف انتماءاتهم المعرفية من جهة أخرى. وحتى أزيد الأمر بيانًا بأسلوب الاستفهام، أستفسر عن مفهوم الشريعة في مطلب «تقنين الشريعة» الذي سعى إليه السنهوري في كتابه «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية شرقية»، هل هو عينه ما حاول الجويني الدفاع عنه وتأصيله في كل من «البرهان» و«نهاية المطلب» و«الغياثي»؟ وهل كان السنهوري يسعى إلى تقنين مسائل العقيدة أو أداء الزكاة المفروضة كواجب قانوني على الجميع الالتزام به كما يلتزم بالضرائب بحيث تُرتب عقوبات على من تخلف عن أدائها؟ الجواب بيّن لمن درس كتب السنهوري، وهو أن الشريعة التي سعى إلى تقنينها إنما هي جزء من الشريعة لا كلها، أو ما سمّاها بالأحكام القانونية، وحدد في بعض دراساته موضوع بحثه في أحكام الخلافة، أو الحكومة الإسلامية⁽⁶⁾؛ وهذا الاستعمال مخالف لاستعمال الجويني الذي كان يرى في مفهوم الشريعة جميع الفروع العملية، عبادات كانت أو معاملات أو إيالات⁽⁷⁾؛ وقس ذلك على مقارنة الشريعة التي تحدث الجويني عن فتورها في «الغياثي» مع ما درسه وائل حلاق حين تحدث عن موضوع موت الشريعة في عدد من كتبه. إن الدعوى التي أدعها في هذا المقام هي أن اعتبار الشريعة مفهومًا واحدًا يدور بين كل هؤلاء أمرٌ فيه مجازفة علمية ستنتج خلطًا كثيرًا.

إن بيان المراد بمصطلح الشريعة يفترض أن يبدأ من خطوة منهجية كلية مهمة يمكن اعتبار التسامح فيها من مثرات الغلط قديمًا وحديثًا، كما أن تجاوزها يوقع في إضفاء أوصاف مغلوطة على التعريفات المقدّمة لعدد من المصطلحات؛ كمصطلح الشريعة، والسلف الصالح⁽⁸⁾، وأهل السنة والجماعة، وغيرها من المصطلحات التي دارت حولها سجلات جدلية وقدّمت بطرائق ترفض بعضها دفع المفهومات المصوّغة لهذه المصطلحات؛ وهذه الخطوة هي تحديد طبيعتي المصطلح ومفهومه.

(6) انظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية شرقية، تحقيق توفيق الشاوي ونادية السنهوري (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، د. ت.)، 60.

(7) يدرس الجويني في «الغياثي» مسألة فتور الشريعة التي سبها انقراض حملتها؛ وفي الباب الثالث من الركن الثالث، يقدم حلولاً لدروس الشريعة أجمالها في كتب للطهارة والصلاة والزكاة والصوم، وباب في الأمور الكلية والقضايا التكميلية، وفصول في الموارث والمناكحات والسياسات. والظاهر أنه يعتبر الشريعة ما تقدم وهي أبواب فقهية؛ وفي الباب الرابع الذي تحدث فيه عن اندراس أصول الشريعة قال: «فإن فرض ذلك [أي: اندراس أصولها] قدمنا على غرضنا من ذلك صورة. وهي أن طائفة في جزيرة من الجزائر، لو بلغتهم الدعوة، ولاحظت عندهم دلالة النبوة، فاعترفوا بالوحدانية والنبوة، ولم يقفوا على شيء من أصول الأحكام، ولم يستمكثوا من [المسير] إلى علماء الشريعة...»، فهذا النص مما يفيد دلالة الشريعة على الأمور العملية عند إمام الحرمين، وفي كتابه شواهد أخرى كثيرة. انظر: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (بيروت: دار المهاج، 2011)، 560.

(8) كتب الباحث رائد السمهوري كتابًا بعنوان: «السلف المتخيّل: مقارنة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل والحنابلة»؛ وقد درس فيه تطور مفهوم السلف واختلاف استعمالاته.

ويبدأ ذلك بالتفريق بين المصطلح الشرعي وبين المفهوم الشرعي، فالمصطلح وعاءٌ للمعنى، والمفهوم هو المعنى الذي يُجَعَل مِلءَ ذاك الوعاء، وبناءً على هذا التفريق، فإن ورود مصطلحٍ ما في القرآن والسنة لا يستلزم أن يكون كلُّ مفهومٍ يقدِّم لتفسير هذا المصطلح مفهومًا شرعيًّا بمعنى أنَّ الشارع هو مَنْ تكفل ببيانه، لأن كثيرًا من المفاهيم إنما وُضعت اجتهادًا وكان وصف الشرعية فيها إضافيًا لا أصليًّا؛ وليبيان هذه التراتبية أقترح التقسيم الآتي لثنائية المصطلح والمفهوم، ولست أقصد بها سلب الشرعية عما أسميته اجتهادًا، وإنما أقصد به ما ليس مضافًا إلى الشارع استقلالًا:

1. مصطلح شرعي ذو مفهوم شرعي: وهو الذي ورد في نص شرعي وتكفل الشارع ببيانه؛ ومن أمثلته مصطلح الصلاة الذي ورد لفظًا في كلام الشارع، وجاء النبي ﷺ ببيانه عمليًّا.
2. مصطلح شرعي ذو مفهوم اجتهادي: وهو الذي جاء في النصوص لفظًا ولم يرد فيه بيان معنى، وإنما وُضع معناه بالاجتهاد والاستنباط؛ ومثاله ألفاظ الملة والشريعة، فهي واردة لفظًا غائبة شرخًا.
3. مصطلح اجتهادي ذو مفهوم شرعي: وهو الذي وُجد معناه في نصوص الوحي ثم اجتهد العلماء في وضع مصطلح له، ومن أمثلته قياس العكس الذي يُعرَّف بأنه «إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في العلة»⁽⁹⁾ الذي استنبط من نصوص شرعية منها قول ربنا ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]⁽¹⁰⁾.
4. مصطلح اجتهادي ذو مفهوم اجتهادي: وهو الذي اجتهد في وضع معناه ومصطلحه، وغالب هذا القسم موجود في مصطلحات علوم الآلة الخادمة كمصطلحات أصول الفقه (العلة، والسبر والتقسيم...).

إن الذي يهمننا من هذا التقسيم هو القسمان الأول والثاني لتردد مصطلح الشريعة بينهما عند الدارسين. ويمكن بعد هذا التقسيم طرح السؤال الآتي: هل مصطلح «الشريعة» شرعي مصطلحًا ومفهومًا أم هو مصطلح شرعي ذو مفهوم اجتهادي؟ والباعث الذي يستلزم هذا التفريق هو التباين في دلالة المصطلح عند دارسيه، سواءً من المتقدمين أو من المتأخرين كما سيأتي. ولعل السؤال المطروح الذي أختبر به الدعوى السابقة هو: ما الفرق بين مصطلح «الشريعة» ومصطلح «الصلاة» باعتبارهما مصطلحين جاء بهما التنزيل؟ الجواب هو أنهما يلتقيان من حيث ورودهما في كلام الشارع ويفترقان من

(9) محمد بن أحمد التلمساني، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد علي فركوس (بيروت: مؤسسة الريان، 1998)، 731.

(10) قد يرد على هذا المثال أن قياس العكس عقلي، فسواء جاء الشارع بمعناه أم لا فهو ثابت بالعقل. والجواب عن هذا الإيراد هو أنني لا أقصد إثبات الشارع به ابتداءً، وإنما أقصد ورود المعنى في الشرع حتى يوصف بأنه بيانٌ من الشارع، بخلاف الأمور العقلية الأخرى التي لم ترد في نصوص الوحي، فمحل النزاع إذن هو إضافة وصف الشرعية دون غيره من الاعتبارات.

حيث بيانه لدلالاتهما؛ ذلك أن كليهما وردا في القرآن والسنة لفظاً، لكن حصل البيان النبوي عملياً لمصطلح «الصلاة»⁽¹¹⁾ حتى صار غير مختلف في دلالته في حال إطلاقه أو في حال أسند إليه حكم تكليفي كالوجوب أو الندب، وعُدَّ مما يبده الذهن وتُطبق الأفهام على أنه العبادة المخصوصة المبتدأة بالتكبير والمختتمة بالتسليم؛ أما «الشريعة»، فهي وإن كانت واردة في النصوص الشرعية، فإننا لا نجد لها بياناً قرآنياً ولا نبوياً ولا من الصحابة ولا نجد إجماعاً على تعريف واحد لها يدفع الخلاف عنها، الأمر الذي يستلزم السؤال السابق حول طبيعة مصطلحها أهو ذو مفهوم شرعي أم وضعي اجتهادي يختلف باختلاف الفنون والواضعين؟

لقد تتبعنا النصوص الشرعية⁽¹²⁾ فوجدت أن لفظ الشريعة ورد نكرةً في موضع واحد من كلام ربنا عز وجل وهو قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18]، ووردت مشتقات أخرى أربعة من أصله هي: «شَرَعَ»، «شَرَعُوا»، «شُرْعًا»، «شريعة» في الآيات الآتية:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِعةً وَمِنْهَا جَا﴾ [المائدة: 48]

﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: 163]

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: 13]

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]

وتدور دلالات هذه الألفاظ لغةً حول معاني البيان والوضوح والاتساع، وجعل ابن فارس جذرها أصلاً واحداً هو «شيءٌ يفتح في امتداد يكون فيه»⁽¹³⁾، لكن الخلاف بين العلماء إنما كان في مفعولات

البيان والتوضيح، هل هي عامة ما جاءت به الرسل أم هو مجرد ما أمروا به من أحكام عملية؟ فلفظ الشريعة جاء في آية عقب بها ربنا جل وعلا على ما كتب على بني إسرائيل من الأحكام العقدية والعملية؛ إذ الآية 41 من السورة خاطب فيها ربنا نبيه ﷺ بألا يحزن من مسارعة اليهود إلى الكفر، ثم ذكر بعد ذلك توليهم عن الحكم بما أنزل الله في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾

(11) بحديث: «صلوا كما رأيتوني أصلي»، رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، رقم الحديث 631.

(12) حاولت القيام بالاستقراء التام، لكن لا أدعي الوصول إليه.

(13) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج. 3، 262.

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ^{٤٥} وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ [المائدة: 45]. وهذا السياق يُحتمل للشرعة معنيان: الأول ما أنزل الله من الأحكام العقدية، والثاني ما أنزل من الأحكام العملية المنظمة للحياة العامة والفردية. وفي هذا المقام يُطرح السؤال المؤلف: أليست الأحكام العقدية واحدةً بين الأمم جميعها؟ الجواب المشهور هو: نعم [بدون تفصيل]؛ لكن الجواب الذي عندي هو: لا، ليس مطلقاً. فالاتفاق حاصلٌ في أصول العقائد دون جميع فروعها بل في كثير منها فقط. وبيان صحة هذا النفي أتطرق إليه من وجهين: الأول هو قوله تعالى ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فضمير المخاطبين (كم) يحتمل أحد وجهين: إما جعل الأمم السابقة في طرف وأمة محمد ﷺ في طرف آخر، أو جعل كل أمة في طرفٍ يَبُونُ عن الأخريات؛ وكلا الوجهين يحتملان ظاهراً الاختلافَ في كلِّ من الأحكام العقدية والعملية على السواء بخلاف ما يُستدل عليه في بعض الدراسات بهذه الآية من أنَّ جعلَ الله تعالى لكل أمة شريعتهَا بمعنى أن الشريعة هي الأحكام العملية فقط⁽¹⁴⁾. والاستدلال على هذه النتيجة يكون بهذه الطريقة:

المقدمة الأولى: الدين عقيدة وعمل.

المقدمة الثانية: جميع الأمم متفقة في الأحكام العقدية ومختلفة في الأحكام العملية، (وهي المقدمة التي أمتنعها لإطلاقها).

المقدمة الثالثة: أثبت الله الاختلافَ بين الأمم بقوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، النتيجة: الشريعة هي الأحكام العملية دون العقدية.

وهذا الاستدلال المنطقي السابق يفسد بالوجه الثاني الذي أمتنع به المقدمة الثانية، وهو اختصاص كل أمة بفروع عقدية خاصة بها دون غيرها. فالأمة الخاتمة تختص بفروع عقدية لم تكلف الأمم السابقة بالإيمان بها، كنصرة النبي ﷺ بالرعب مسيرة شهر، وأن هذه الأمة آمنةٌ من العذاب المهلك العام، وأنه ﷺ أسري وعرج به في ليلة واحدة، وأنَّ له الكوثر، وغيرها مما لم يكن معلوماً عند السابقين. وهذا الاختلاف مما كان أيضاً عند عيسى بن مريم عليه السلام من أمر إحيائه الموتى وإبرائه الأكمه والأبرص بإذن الله وغيرها من المعجزات، وهكذا مع سائر الأنبياء. وهذا الذي قلت ربما لا يرقى إلى اليقين لكنه ينفي القطع عن الجواب السابق الذي يقطع باتفاق الأمم في جميع عقائدها وبانحصار التفريق الوارد في الآية بين شُرعات الأمم في المعنى العملي. والمسألة كما يظهر مما تضرط فيه مسالك

(14) انظر على سبيل المثال: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: دراسة قرآنية لغوية وبيانية (القاهرة: دار المعارف، 1419هـ)، 312.

الظنون، وتقع الاحتمالات على فنون بحسب عبارة إمام الحرمين، لكن الذي يتحصل دَرْكُهُ من هذا التحليل هو دلالة الشريعة على أمور العقيدة والشريعة معاً وإن ظاهراً.

أما لفظه شُرْعاً التي وُصِفَتْ بها حيتان أصحاب السبب فقد أجمعت كلمة المفسرين على أن معناها هو ظهور تلك الحيتان وما يؤدي إليه من الكثرة والاصطفاف والازدحام⁽¹⁵⁾. وعلى هذا المعنى يمكن أن تفسر لفظنا شرع\شرعوا، أي: بَيْن\بَيْنوا، وأظهر\أظهروا، كما يمكن أن تفسر بما تُفسَّر به الشريعة كما سيأتي.

وأما لفظ الشريعة فقد جاء نكرةً كما تقدم ولم يأت فيه بيان، وقد كانت العرب على عهد رسول الله ﷺ تطلقه على مورد الماء أو الطريق الواسعة الأخذة إلى الماء⁽¹⁶⁾، من ذلك قول عدي بن زيد العبّادي (ت. نحو 35 ق. هـ):

يَنْتَابُ بِالْعَرِيقِ مِنْ بُقْعَانَ مَعْبَهُ
مَاءَ الشَّرِيعَةِ أَوْ فَيْضاً مِنَ الْأَجْمِ⁽¹⁷⁾

وقول بشر بن أبي خازم الأسدي (ت. نحو 22 ق. هـ):

تَشَبُّ إِذَا مَا أَدْلَجَ الْقَوْمُ نَيْرَةً
يَأْخُفَافِهَا مِنْ كُلِّ أَمْعَزَ مُظْلِمِ
وَتَأْوِي إِلَى صُلْبٍ كَأَنَّ ضُلُوعَهُ
قُرُونٌ وَعُولٍ فِي شَرِيعَةِ مَازِمِ

والشريعة ههنا: مورد الماء⁽¹⁸⁾.

فإذا كان هذا المعنى لغويًا، فإن المقام يستلزم طرح السؤال الآتي: هل تفسر لفظه الشريعة الواردة في الآية بمورد الماء أم بالطريق الواسعة؟ أم أن لها معنى آخر وضعه الشارع كما وضع معاني للصلاة والتميم والحج وغيرها من الألفاظ التي باينت معانيها الشرعية معانيها اللغوية؟

إن الجواب الذي يقتضيه منهج تفسير القرآن هو البحث عن التفسير القرآني لهذه اللفظة، وهو غير موجود، ثم البيان النبوي، وهذا دفعني إلى استقراء دواوين السنة⁽¹⁹⁾ فأفادني البحث فيها بأن

(15) قال القرطبي: «(شُرْعًا) أي شوارع ظاهرة على الماء كثيرة. وقال الليث: حيتان شرع رافعة رؤوسها». انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. 7، ص. 305؛ وانظر كذلك: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 2001)، ج. 10، ص. 510-509؛ أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج. 2، ص. 329.

(16) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة، د. ت.)، 222.

(17) محمد جبار المعبيد، ديوان عدي بن زيد العبادي. (بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر، 1965)، 168.

(18) انظر: مجيد طراد، ديوان بشر بن أبي خازم. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، 138.

(19) الاستقراء كان في الكتب التسعة دون غيرها، وهي: موطأ مالك، صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبي داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجه، سنن الدارمي، مسند أحمد.

لفظة «الشريعة» لم ترد في الكلام النبوي إلا في حديث واحد هو: «لا تزال الأمة على شريعة ما لم تظهر فيهم ثلاث: ما لم يقبض منهم العلم، ويكثر فيهم ولد الخبث، ويظهر فيهم السقارون» قالوا: وما السقارون يا رسول الله؟ قال: «بشر يكونون في آخر الزمان تكون تحييتهم بينهم إذا تلاقوا التلاعن»⁽²⁰⁾. وهذا الأثر لا يفيد في بيان دلالة الشريعة لبقاء اللفظ على إجماله بالنسبة إلينا وعلى ما يفهم منه وقتها مما لم يُنقل إلينا.

بينما ورد جمع الشريعة (الشرائع) في أحاديث كثيرة⁽²¹⁾، منها أن رجلاً قال: يا رسول الله، إن شرائع الإسلام قد كثرت علي، فأخبرني بشيء أنشبت به، فقال: «لا يزال لسانك رطباً من ذكر الله تعالى»⁽²²⁾ ومنه أيضاً ما رواه البخاري عن طلحة بن عبيد الله أن أعرابياً جاء إلى رسول الله ﷺ ثائر الرأس، فقال: يا رسول الله أخبرني ماذا فرض الله عليّ من الصلاة؟ فقال: «الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئاً»، فقال: أخبرني ما فرض الله عليّ من الصيام؟ فقال: «شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً»، فقال: أخبرني ما فرض الله عليّ من الزكاة؟ فقال: فأخبره رسول الله ﷺ شرائع الإسلام، قال: والذي أكرمك، لا أتطوع شيئاً، ولا أنقص مما فرض الله عليّ شيئاً، فقال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق»، أو «دخل الجنة إن صدق»⁽²³⁾.

إن مما يمكن تحصيله من ورود لفظ الشريعة في نصوص الوحي أنها جاءت في القرآن مجازاً لا على ما وُضعت له في اللغة، لأن الله تعالى لم يجعل النبي ﷺ على مورد الماء ولا على طريقٍ واسعةٍ حقيقةً، وإنما على أمر بين كبيان ماء الشريعة وواسع كسعة الطريق المفضية إليه. وجاءت جمعاً مضافاً إلى الإسلام ومقيدة به في الأحاديث، وهذا المصطلح بدوره يبقى متردداً بين معانٍ مختلفة، منها ما ورد في الحديث من أحكام، ومنها أن شرائع الإسلام هي ما يتعلق بالفقهيات عامة، وهي جزء من جملة شرائع أخرى، بخلاف لو أتت اسمَ جنس مفرد معرف (الشريعة). ولم يرد في هذه النصوص أي بيان لجملة ما يصلح أن يدخل في مفهوم الشريعة وإنما ورد فيها بعض ما يدخل فيها مع بقاء احتمال السكوت عن أمور أخرى قائماً. ومنها ما يتعلق بالفقهيات وأصولها، وبهذا وصف أبو بكر بن العربي (ت. 543هـ/1148م) كتاب الموطأ حين قال إنه «أول كتاب ألف في شرائع الإسلام وهو آخره؛ لأنه لم يؤلف

(20) أحمد بن حنبل، المسند، مسند الشاميين، حديث معاذ بن أنس الجهني، رقم الحديث: 15628.

(21) عدد الأحاديث التي وردت فيها لفظة (شرائع) ستة عشر حديثاً، كلها تدور حول المعنى الذي في هذا الحديث.

(22) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل الذكر، رقم الحديث: 3375.

(23) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم الحديث: 1891.

مثله، إذ بناه مالك رضي الله عنه على تمهيد الأصول للفروع، ونبه فيه على معظم أصول الفقه، التي ترجع إليها مسائله وفروعه»⁽²⁴⁾. وبهذا يمكن أن نخلص إلى أن مصطلح الشريعة من لفظ الشارع، بينما مفهومه اجتهادي لم يُنقل في السنة ولا في كلام الصحابة ما يحدد ماهيته تحديداً دقيقاً، إلا ما نقل عنهم من إضافة جملة من الأحكام إلى الشريعة.

ثانياً: تعدد مفهومات الشريعة

إذا انتقلنا إلى كتب الفقه، فإننا نلاحظ غياباً تاماً لمصطلح الشريعة [على أهميته] في عدد من الكتب المتقدمة ككتاب «المدونة»؛ وغياب تعريفها في عامة أمانات كتب الفقه وبواكيرها؛ أما إذا تقدمنا في التاريخ فسنجد أن «مفهوم الشريعة من المفاهيم التي كانت ولا تزال موضوعاً للعديد من التأويلات والاستعمالات نظراً للتنوع الكبير الذي طال التصورات المشكّلة حوله»⁽²⁵⁾. وتبعاً لهذا الوضع، انقسم العلماء والدارسون إلى مذاهب، كل مذهب يقدم الشريعة بمفهومه الخاص.

فالمذهب الأول يجعل للشريعة معنىً عاماً يشمل مطلق التنزيل المستغرق لأحكام المكلفين وقواعد تصرفاتهم، سواءً كانت قلبية وعقدية، أو عملية وفقهية، وسواء كانت فردية أو جماعية، منهم جار الله الزمخشري (ت. 538هـ/1143م)⁽²⁶⁾، والقرطبي (ت. 671هـ/1273م) -في اختيار له-⁽²⁷⁾، وابن كثير (ت. 774هـ/1373م)⁽²⁸⁾؛ وصرّح الطوفي (ت. 716هـ/1316م) بأن «مسائل الشريعة إما ظني كالفقهيات، أو قاطع كالتوحيد والنبوت، أو واسطة بينهما، كهذه المسائل الدائرة بين أهل الحديث والمعتزلة والجهمية ونحوهم»⁽²⁹⁾. وابن تيمية الحراني (ت. 728هـ/1328م) الذي انتقد جعل الشريعة بإزاء العقلية أو الكلاسيكيات أو السياسة أو غيرها مما له صلة بالدين، وعدّ الشريعة «جامعة لمصالح الدنيا والآخرة (...) وجامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله،

(24) أبو بكر بن العربي، القبس شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم (الرياض: دار ابن الجوزي، 1433)، ج. 1، 73.

(25) بودوان دوريه، الشريعة من المصادر إلى الممارسة: مفهوم متعدد، ترجمة محمد الحاج سالم، تقديم عبده الفيالي (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 2019)، 11.

(26) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعنى به خليل مأمون (بيروت: دار المعرفة، 2009)، 1004.

(27) انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، ج. 16، 163.

(28) إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة (الرياض: دار طيبة، 1999)، ج. 7، 264.

(29) سليمان بن عبد القوي الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، تحقيق أيمن محمود شحادة (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1326)، 348.

وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال، والسياسات والأحكام والولايات والعطيات»⁽³⁰⁾. وقبل هؤلاء ألف أبو بكر الأجرّي كتاب «الشريعة» وضمّنه آثارًا كثيرة جدًا في مسائل العقيدة والعبادات والسير والفضائل. وألف ابن بطة العكبري (ت. 387هـ/967م) كتاب «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» الذي غالب مادته مسائل عقديّة، وقريبًا منهم ابن رجب الحنبلي (ت. 795هـ/1395م) الذي سَمّى مسائل الحلال والحرام ومسائل العقائد بالسنة، ثم نسب هذا الاصطلاح إلى «كثير من العلماء»⁽³¹⁾. وبهذا المعنى عرف التهانوي (ت. 1158هـ/1745م) الشريعة مُقسِّمًا إياها إلى ما يتعلق «بكيفية عمل، وتسمى فرعية وعملية (...) أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية أو اعتقادية»⁽³²⁾. أما المذهب الثاني، وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، فإن الذي يُفهم من استعمالهم أنهم يطلقون الشريعة على المسائل العملية، دون العقديّة؛ والملاحظ على الفقهاء المتقدمين عدم تقديمهم تعريفاتٍ دقيقة لمصطلح الشريعة، لذا ظل طريق استنباطنا مفهوم الشريعة عندهم هو كثرة استعمالهم هذا المصطلح في كتب الفقه أو الأصول دون العقائد. منهم قتادة (ت. 118هـ/736م) الذي يفسرها بـ«الفرائض والحدود والأمر والنهي»⁽³³⁾، وأبو الحسن السغدّي الحنفي (ت. 461هـ/1068م) الذي أورد مصطلح الشريعة في كتابه «النتف في الفتاوى» في موضعين: أحدهما في كتاب الغسل، والثاني في كتاب الصلاة⁽³⁴⁾. وي طرح ابن أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ/996م) سؤالًا في كتاب المرتدين من «النوادروالزيادات» «في المرتد إذا تاب هل يعيد شيئًا من فرائضه، وما الذي يلزمه من فروض الشريعة من قبل رده أو في حين رده»؟ فكان جوابه متضمنًا مسائلَ عمليّةً دون شيء من العقائد رغم أن الردة فعل عقدي⁽³⁵⁾.

وإذا نظرنا في كتب أبي الحسن الماوردي (ت. 450هـ/1058م) وإمام الحرمين الجويني مثلًا، وجدنا أبا الحسن يقسم مصطلح «الشريعة» قسمين كلاهما عملي: أحدهما جلي معلوم عند كل أحد،

(30) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، ج. 19، 308.

(31) ابن رجب، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة (الرياض: مركز المري، 2016)، 42-43.

(32) محمد حامد التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ج. 1، 18.

(33) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق عبد الله توكي (القاهرة: دار هجر، 2001)، ج. 21، 85.

(34) انظر: علي بن الحسين السغدّي، النتف في الفتاوى، تحقيق صلاح الدين الناهي (بيروت-عمان: مؤسسة الرسالة-دار الفرقان، 1984)، ج. 1، ص. 60-30.

(35) انظر: عبد الله بن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق عبد الفتاح لعلو ومحمد حجي وآخرين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)، ج. 14، 516-515.

كالصلوات الخمس والزكاة، والثاني خفي يُرجع فيه إلى أهل العلم⁽³⁶⁾. أما أبو المعالي فيستعمل المصطلح في كل من «البرهان» و«التلخيص» و«الغياثي» و«الورقات» و«نهاية المطلب» وهي كتب للفقه وأصوله، بيد أن كتبه الكلامية يغيب فيها هذا المصطلح، ككتاب «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» الذي لم يرد فيه استعمال مصطلح الشريعة مطلقاً، وإلى مثل هذا ذهب السمعاني (ت. 489هـ\1096م) في «القواطع»⁽³⁷⁾، وابن الأثير (ت. 606هـ\1239م) وتبعه أبو عبد الله القرطبي -في اختيار ثانٍ له-، وعلاء الدين الحصفكي الحنفي (ت. 1088هـ\1677م)، حيث قالوا إن مصطلح الشريعة حُصِّ به علم الفقه⁽³⁸⁾، وإليه مال أحمد الريسوني من المعاصرين⁽³⁹⁾.

ومن الفقهاء الذين يعسر ضبط مفهوم الشريعة عندهم، ابن رشد الحفيد الذي لم أقف له على صورة واحدة لمفهوم الشريعة، فالشريعة عنده هي ما دعت إليه نصوص القرآن والسنة دون أن يخصص تعلق الأمر بالجانب العقدي أو بالجانب العملي، يقول: «إذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق...»، ويقول: «وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نهبت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل...»⁽⁴⁰⁾.

فهذه النصوص تدل على أن من محددات مفهوم الشريعة عند ابن رشد الطلب والدعوة إلى التصديق بخبر أو القيام بعمل يحقق سعادة الإنسان؛ ومما يساعد على هذا الفهم ما فسّر به ابن رشد مصطلح واضح الشرائع في قوله: «كذلك الأمر في واضح الشرائع. وهذا الاسم إنما يطلق أصلاً على من له الفضيلة العلمية، التي بها تصدر الأمور العملية عند الأمم والمدن (...). لذلك فهذه الأسماء أشبه بالمتواطئة، أعني الفيلسوف والملك وواضع الشرائع وكذلك الإمام؛ لأن الإمام في اللسان العربي هو الذي يؤتمّ به في أفعاله. ومَن يؤتمّ به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بإطلاق»⁽⁴¹⁾.

(36) أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ج. 8، 322.

(37) محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ج. 1، 20-22.

(38) انظر: المبارك بن محمد ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، ج. 3، 465؛ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. 11، 193؛ محمد أمين بن عمر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تقديم محمد بكر إسماعيل (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج. 1، 118.

(39) انظر: أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. (الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، 2007)، 14.

(40) أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017)، 96.

(41) أبو الوليد بن رشد، الضروري في السياسة، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)،

فهو وإن كان يتحدث عن واضح الشرائع بصفة عامة لا من جهة الخصوصية الدينية، وهذا أيضاً مما يستحق أن يُرعى إذا أطلق لفظ الشريعة عنده، إلا أنه يمكن اقتناص المحدد العام لمعنى الشريعة؛ وذلك من جهة أنها نتيجة عن فعل واضح الشريعة الذي يدخل فيه واضح شريعة الإسلام؛ فإن ذلك الشرط الذي ذكره لوضع الشريعة هو لأجل تصحيح ما يصدر عنه من أمور عملية تكون قوانين للأمة والمدن، والتي ستكون شريعة لهم. والمقصود بالعملية هنا، الأمور التي تؤثر في عمل الناس وتصرفاتهم. وأوضح نص في الموضوع هو ما نقله ابن رشد عن الفلاسفة في رؤيتهم للشريعة، فإنه يتوافق مع نظرتهم لها، وإن لم يصرح بذلك، قال في «تهافت التهافت»: «بل القوم [=الفلاسفة] يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها [=الشريعة]، وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان. وبلوغه سعادته الخاصة به»⁽⁴²⁾.

كما أن لأبي الوليد تقسيماً للشريعة يخالف به عامة الفقهاء والأصوليين، وهو تقسيمه الشرع إلى ظاهر وباطن⁽⁴³⁾، وأن إدراك باطنه متوقف على آلة البرهان التي ينفرد الفلاسفة بامتلاك أزمتهما، في حين يبقى الظاهر للجدليين (=المتكلمين) والخطابيين (=العوام)، على أن للجدليين بالطبع أو بالطبع والعادة التأويل الجدلي لا البرهاني الذي هو خاص بأهل الحكمة⁽⁴⁴⁾.

لقد نما في السياق المعاصر الخلاف حول مفهوم الشريعة وازدادت العناية بتحديدته بصورة لم تكن عند المتقدمين، فظهر مفهومٌ أضيئٌ للشريعة تحت ما أصبح يعرف بـ«تطبيق الشريعة»⁽⁴⁵⁾، ويقصد بها الحدود الزاجرة⁽⁴⁶⁾، كما جُزِمَ بمباينة الشريعة للعقيدة بعد أن كانت المباينة محتَمَلَةً ومستنبطة، كما صنع المستشرق جولدزهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»، ومحمود شلتوت (ت. 1383هـ/1963م) الذي عدّها هي «العمل الصالح» مبايناً بينها وبين العقيدة التي هي «الإيمان»⁽⁴⁷⁾، في حين وصفها وائل حلاق بـ«الممارسة الخطابية»⁽⁴⁸⁾ التي لا تقبل الاختزال في مفهوم ضيق، جاعلاً من

(42) أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 554.

(43) انظر: ابن رشد، فصل المقال، 98-109.

(44) المصدر السابق، 118.

(45) أفادنا أستاذنا الدكتور عبد الحميد العلمي، أستاذ أصول الفقه بجامعة القرويين، أن مصطلح تطبيق الشريعة دخيل، وأن المصطلح التداولي عند علماء الشريعة هو «إقامة الشريعة»، كما أنه أسلم من جهة اللغة.

(46) انظر: عبد الله بن بية، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، (أبو ظبي: مركز الموطأ، 2017)، 156.

(47) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، (القاهرة: دار الشروق، 2001)، 10.

(48) انظر: وائل حلاق، ما هي الشريعة؟ ترجمة طاهرة عامر وطارق عثمان (بيروت: مركز نماء، 2016)، 28، وعرف المترجم الممارسة الخطابية بأنها «مفهوم مركزي عند ميشيل فوكو (...) وحلاق هنا وضداً على اختزال الشريعة في صورة نص قانوني ينظر إلى الشريعة بوصفها ممارسة خطابية، أي: قواعد متغلغلة في السياق الاجتماعي والأخلاقي الذي عاشت فيه».

همومه البحثية بيان الفروق الكبيرة بين الشريعة التي تقوم على مبدأ «الواجب الأخلاقي»، وبين أنظمة الدولة الحديثة التي تقوم على «مبدأي المراقبة والقانون»⁽⁴⁹⁾؛ إضافةً إلى أن اهتمام الشريعة الأكبر إنما هو بالمجتمع، وبدرجة أقل بكثير بالسياسة؛ أما في الدولة الحديثة، فتكون «السياسة والسياسي في كل مكان، ويكونان سيدي الموقف»⁽⁵⁰⁾.

كما أن مما أود إثباته بعد هذا العرض المركز، أن مفهوم الشريعة من حيث استعماله يقبل أن يصدق على كل ما شرعه الله من عقائد وعبادات ومعاملات وغيرها مما يمكن أن يدخل تحت خطاب التكليف كما تقدم مع المذهب الأول، أما من حيث التداول والاستعمال فإنه يجوز إطلاقه على هذا العموم أو ذلك الخصوص كصنيع أكثر العلماء، وقد يراد به معنى خاصٌ بتصور مستعمل المصطلح، كما مر مع ابن رشد، وكصنيع محمد الطاهر بن عاشور الذي أطلق لفظ التشريع وأراد به «ما هو قانون الأمة»، وصرح بأن المندوب والمكروه «ليسا بمرادين» له⁽⁵¹⁾. لكن الذي أراه محلّ نظر، وقد وقع فيه كثير من الدارسين، هو أن إطلاق المصطلح في مدارج الدراسات دون بيان المراد منه فعل لا محالة مشوّش على فهم المواقف إن لم يكن مفسدًا لهذا الفهم.

ولم يقف تطور مفهوم الشريعة عند هذا الحد، بل ظهرت مفهومات أخرى للشريعة، فبعد أن كان بإمكاننا إطلاق دعوى إجماع علماء الأمة على عدّ الفقه من الشريعة وإن اختلفوا في دخول العقائد، فإن العصر الحديث شهد إخراج الفقه من ماهية الشريعة باعتباره منتجًا بشريًا غير ملزم، خاليًا من أي قداسة، وأن الشريعة ربانية مقدسة مطهرة، وهذه الفكرة عرّيت عن ماصدقها، لأنه لا يُتصور عمل المكلفين بالنصوص دون فهمها، فهذا الفهم هو الشريعة وتلك النصوص مصدره؛ فإذا قلنا إن الفهم ليس هو الشريعة فإن هذا يترتب عليه أحد أمرين؛ إما أنه لا أحد عمل بالشريعة لأنه ما من أحد ينبغي له أن يدعي أن فهمه هو الشريعة؛ وإما أن ما عمل به الناس جميعًا هو اتباع الهوى ما دامت الشريعة بمعزل عن أفهامهم، وكلا الأمرين تبطله نصوص الشريعة التي منها نفي النبي ﷺ اجتماع أمته على ضلال؛ فلا يبقى إذن إلا تجسد المعاني التي تحملها الشريعة بين ثنايا نصوصها في أفهام المكلفين. إضافةً إلى أن هذه الدعوى السابقة تشكل مقدمةً نظرية لرفض الالتزام بأي منتج فقهي، وهي

(49) وائل حلاق، ماهي الشريعة؟، 18.

(50) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، 186.

(51) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج 3، 29.

مقدمة تُبنى على أساس فكرة تاريخانية الوحي والفقهاء معاً، أو ما يسميه طه عبد الرحمن ووائل حلاق بالأرخنة⁽⁵²⁾، وأن الفهم -حتى القطعية منها- متغيرةٌ تبعاً لتغير الأزمان؛ أو أنها تُؤسّس في حالات أخف على أساس حصر دلالة لفظ الشريعة في نصوص الوحي فقط، وأما فهمها فمفتوح للجميع ولا يمثل حقيقة الشريعة. وهذا الأساس الثاني كان جزؤه [الفهم مفتوح للجميع] مقرراً عند كثير من الفقهاء قديماً لكن بقيود، وقد أطال النفس في تقريره محمد بن عبد العظيم المكي (ت. 1061هـ/1651م)⁽⁵³⁾، لكن تقريراته وتقريرات من قبله كالسيوطي إنما كانت تُعَدُّ الشريعة مُركّبة من النصوص الشرعية ومما يُفهم منها، أي أن المجهّد إذا عمل اجتهاده فإن ما يستنبطه يُعدُّ شريعة ملزمة له، وأما العوام، فإن فتاوى المجتهدين واستنباطاتهم هي التي تعد شريعة بالنسبة إليهم؛ لأن الواجب عليهم تقليد المجتهدين فيما لم تتحصل لهم فيه أدوات الاجتهاد (=العلم والقدرة) حتى لا يقولوا في دين الله بغير علم تحت مظلة نفي التكليف بما لا يطاق. وهذا التفريق هو الذي يُتجاوز فيُستصحب جواز الاجتهاد في الفهم أو وجوبه بالنسبة للمجتهدين ويحقق مناطه في عموم المكلفين بمن فيهم العوام، وتُبزّر به الدعوة إلى الاجتهاد العام لكل أحد، ثم الدعوة إلى نبذ التراث منهجاً ومعرفةً، واستئناف النظر بأدوات جديدة تخالف مواضع فقهاء الإسلام عبر التاريخ. وهو الذي لم يقل به أحد من علماء الأمة.

والأمر الثاني، هو أنّ هناك تشوّهًا حصل في مفهوم الشريعة، فأسمى في العصر الحديث من تعدى إخراج الفقه والاقتصار على نصوص الكتاب والسنة إلى حصر الشريعة في القرآن فقط دون الحديث النبوي لكونه مجرد كلامٍ تناقله البشر. فجورج طرابيشي (ت. 1437هـ/2016م) مثلاً يرى أن الرسول ﷺ ليس مشرّعاً بل «مشرّعاً له»، ويرى أنه «مكفوف اليد من الناحية التشريعية»⁽⁵⁴⁾، وأن القراءة التاريخية للبشر حوّلت «ليس فقط من مرسل إليه إلى مرسل، بل من مسنون له إلى سانٍ»⁽⁵⁵⁾، مبعداً السنة من مفهوم الشريعة من جهة، ورافضاً عموم الشريعة لكل الأفكار والأزمان من جهة أخرى⁽⁵⁶⁾.

(52) انظر: وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان في فلسفة طه عبد الرحمن، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية، 2020)، 179.

(53) محمد بن عبد العظيم المكي، انظر: القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، تحقيق جاسم الياسمين (الكويت: مؤسسة السماحة، 2012)، 30 وما بعدها.

(54) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، (بيروت: دار الساق، 2010)، 11.

(55) المرجع السابق، 85.

(56) انظر على سبيل المثال فصل (من النبي الأمي إلى النبي الأمي) من المرجع السابق، الذي حاول فيه طرابيشي تضعيف حديث (كان النبي يُبعث لقومه خاصة ويُبعث للناس كافة) الذي رواه البخاري بإثبات وصف التدليس للراوي هُشيم بن بشير، والحال أن هذا الفصل كشف سطحية علم طرابيشي في علم الحديث والجرح والتعديل خاصة بخلطه بين مراتب التدليس.

والقصد من إيراد هذا التغيير في مفهوم الشريعة المنبني على مغالطات (ليس هذا مقام تفنيدها) هو زيادة التأكيد على ضرورة التنبه إلى شدة الاختلاف في مفهوم الشريعة وخطورة إطلاقه دون بيان.

خاتمة:

تخلص هذه المقالة إلى أنه يعسر إيجاد تعريف متكامل ودقيق للشريعة في القرون الثلاثة الأولى، وأن التعريفات المتراكمة لا تخرج في الدرس الشرعي في جملتها عن أمرين، أحدهما انطباق الشريعة على كل الدين، اعتقاداً وعملاً، والثاني انطباقها على أمور العمل دون الاعتقاد، لكن الدراسات اللاحقة أنتجت مفهومات جديدة مباينة لما هو مقرر في كتب التراث الإسلامي بعضها نأى عما كان مألوفاً؛ ولأن هذه الدراسات أصدرت أحكاماً لم تكن عند المتقدمين، كـ«تصلب الشريعة»⁽⁵⁷⁾، و«تقنين الشريعة»، وغيرها؛ فإن من النتائج التي أمكن إثباتها ثمرة لهذه المقالة هي كالاتي:

1. مفهوم الشريعة اجتهادي، ولم يُؤثر خلاف عند المتقدمين في اندراج الفقه في مدلول الشريعة، إنما الخلاف كان في دخول المسائل العقدية.
2. كل دراسة معاصرة ينبغي أن تتجاوز التسليم القديم لمفهوم الشريعة لإمكان الخلط بسبب المفهومات المستحدثة في الدرس الحديث وتداخلها مع القديم.
3. لا حرج -من الناحية العلمية- في تبني باحثٍ ما أحد الآراء المتعلقة بتحديد مفهوم الشريعة شرط تحرير وجه صواب الاختيار؛ إلا أن هذا الاختيار ينبغي أن يقع الاطراد في استعماله، أو بيان تغييره كما صنع محمد الطاهر بن عاشور كما تقدم.
4. تحرير مفهوم الشريعة ورصد تطوره من الدراسات المُلحة؛ وهي كفيلا بالحكم على مدى صواب التصورات المعاصرة للشريعة؛ خصوصاً بعد انفتاح غير المسلمين وغير الناطقين بالعربية على دراستها وصدور بحوث كثيرة بشأنها بلغات مختلفة تضاهي ما يُنتج من قِبَل المسلمين.

(57) يترجم حمادي ذويب لفظة «rigid» التي استعملها شاخت لوصف الفقه الإسلامي بـ«متصلب»؛ انظر: جوزيف شاخت، مدخل إلى الفقه الإسلامي، ترجمة حمادي ذويب. (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2018)، 99؛ بينما يترجمها وائل حلاق بـ«جامد ومتحجر» في المقدمة العربية لترجمة كتابه «الشريعة»، انظر: وائل حلاق، الشريعة: النظرية والممارسة والتحول، ترجمة كيان أحمد (الصنائع: دار المدار، 2018)، 12.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير، المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979.
2. الأصبغي، مالك بن أنس. موطأ مالك. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.
3. البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات. القاهرة: دار التأصيل، 2012.
4. ابن بية، عبد الله. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع. أبو ظبي: مركز الموطأ، 2017.
5. الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.
6. التلمساني، محمد بن أحمد. مفتاح الوصول إلى علم الأصول. تحقيق: محمد علي فركوس. بيروت: مؤسسة الريان، 1998.
7. التهانوي، محمد حامد. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004.
9. الجويني، عبد الملك. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، بيروت: دار المنهاج، 2011.
10. حلاق، وائل. إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان في فلسفة طه عبد الرحمن. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: الشبكة العربية، 2020.
11. حلاق، وائل. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
12. حلاق، وائل. الشريعة: النظرية والممارسة والتحول، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى. بيروت: دار المدار، 2018.

13. حلاق، وائل. القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة. ترجمة أحمد إبراهيم ومحمد المراكبي. بيروت: الشبكة العربية، 2019.
14. حلاق، وائل. ما هي الشريعة؟ ترجمة طاهرة عامر وطارق عثمان. بيروت: مركز نماء، 2016.
15. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. مسند الدارمي. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000.
16. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
17. دوريه، بودوان. الشريعة من المصادر إلى الممارسة: مفهوم متعدد. ترجمة محمد الحاج سالم، تقديم عبده الفيلاي. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 2019.
18. ابن رجب، زين الدين. الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة. الرياض: مركز المربي، 2016.
19. ابن رشد، أبو الوليد. تهافت التهافت. تحقيق: محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
20. ابن رشد، أبو الوليد. الضروري في السياسة. تحقيق: محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
21. ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق: محمد عبد الواحد العسري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017.
22. الريسوني، أحمد. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، 2007.
23. الزمخشري، محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. اعتنى به خليل مأمون. بيروت: دار المعرفة، 2009.
24. السغدري، علي بن الحسين. المنتف في الفتاوى. تحقيق: صلاح الدين الناهي، بيروت-عمان: مؤسسة الرسالة-دار الفرقان، 1984.
25. السمعاني، محمد بن عبد الجبار. قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

26. السنهوري، عبد الرزاق. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية شرقية. تحقيق: توفيق الشاوي ونادية السنهوري. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، د. ت.
27. شاخت، جوزيف. مدخل إلى الفقه الإسلامي. ترجمة: حمادي ذويب. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2018.
28. شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة: دار الشروق، 2001.
29. الشيباني، أحمد بن حنبل. مسند أحمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
30. الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله تركي. القاهرة: دار هجر، 2001.
31. طرايشي، جورج. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. بيروت: دار الساقى، 2010.
32. طراد، مجيد. ديوان بشر بن أبي خازم. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
33. الطوفي، سليمان بن عبد القوي. درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح. تحقيق: أيمن محمود شحادة. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1326.
34. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. تقديم محمد بكر إسماعيل. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.
35. ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.
36. عبد الرحمن، عائشة. الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: دراسة قرآنية لغوية وبيانية. القاهرة: دار المعارف، 1419هـ.
37. ابن العربي، أبو بكر. أحكام القرآن، راجع أصوله محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
38. ابن العربي، أبو بكر. القبس شرح موطأ مالك. تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم. الرياض: دار ابن الجوزي، 1433.

39. العسكري، أبو هلال. الفروق اللغوية. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة، د. ت.
40. ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
41. القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
42. القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي. الرياض: دار طيبة، 2006.
43. القيرواني، عبد الله بن أبي زيد. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات. تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمد حجي وآخرين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.
44. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي السلامة. الرياض: دار طيبة، 1999.
45. ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.
46. الماوردي، أبو الحسن. الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي. تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
47. المعبيد، محمد جبار. ديوان عدي بن زيد العبادي. بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر، 1965.
48. المكي، محمد بن عبد العظيم. القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد. تحقيق: جاسم الياسمين. الكويت: مؤسسة السماحة، 2012.
49. النسائي، أحمد بن علي. سنن النسائي. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

-Arabic reference

1. Ibn al-Athīr, al-Mubāarak ibn Muḥammad. al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar. Ed: Ṭāhir al-Zāwī wa-Maḥmūd al-Ṭanāhī. Bayrūt : al-Maktabah al-‘Ilmīyah, 1979.
2. al-Aṣḥabī, Mālik ibn Anas. Muwaṭṭa’ Mālik. Ed:Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985.
3. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed:Markaz al-Buḥūth wa-tiqnīyat al-ma‘lūmāt. al-Qāhirah : Dār al-ta’ṣīl, 2012.
4. Ibn Bayyah, ‘Abd Allāh. Tanbīh al-marāji’ ‘alā ta’ṣīl fiqh al-wāqī’. Abū Ḍaby : Markaz al-Muwaṭṭa’, 2017.
5. Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. Sunan al-Tirmidhī. Ed:Bashshār ‘Awwād Ma’rūf. Bayrūt : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
6. Al-Tilimsānī, Muḥammad ibn Aḥmad. Miftāḥ al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl. Ed:Muḥammad ‘Alī Farkūs. Bayrūt : Mu’assasat al-Rayyān, 1998.
7. Al-Tahānawī, Muḥammad Ḥāmid. Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-‘Ulūm. Ed:‘Alī Daḥrūj. Bayrūt : Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.
8. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. Majmū’ al-Fatawā. Ed: ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim wa-ibnihi. al-Madīnah al-Munawwarah : Majma’ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2004.
9. Al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik. Ghiyāth al-Umam fī altyāth al-zulm. Ed:‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd al-Dīb, Bayrūt : Dār al-Minhāj, 2011.
10. Ḥallāq, Wā’il. Iṣlāḥ al-ḥadāthah : al-akhlāq wa-al-insān fī Falsafat Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. Ed: ‘Amr ‘Uthmān. Bayrūt : al-Shabakah al-‘Arabīyah, 2020.

11. Ḥallāq, Wā'il. al-dawlah al-mustahīlah : al-Islām wa-al-siyāsah wa-ma'ziq al-ḥadāthah al-akhlāqī. tarjamat 'Amr 'Uthmān. Bayrūt : al-Markaz al-'Arabī lil-Abḥāth wa-dirāsāt al-Siyāsāt, 2019.
12. Ḥallāq, Wā'il. al-sharī'ah : al-naẓarīyah wa-al-mumārasah wa-al-taḥawwulāt, tarjamat Kiyān Aḥmad Ḥāzim Yaḥyá. Bayrūt : Dār al-Madār, 2018.
13. Ḥallāq, Wā'il. al-Qur'ān wa-al-sharī'ah : Naḥwa dustūrīyat Islāmīyah jadīdah. tarjamat Aḥmad Ibrāhīm wa-Muḥammad al-Marākibī. Bayrūt : al-Shabakah al-'Arabīyah, 2019.
14. Ḥallāq, Wā'il. mā hiya al-sharī'ah? tarjamat Ṭāhirah 'Āmir wa-Ṭāriq 'Uthmān. Bayrūt : Markaz Namā', 2016.
15. Al-Dārimī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān. Musnad al-Dārimī. Ed:Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. al-Riyāḍ : Dār al-Mughnī lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2000.
16. Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. Sunan Abī Dāwūd. Ed:Shu'ayb al-Arnā'ūt wa-ākharūn. Bayrūt : Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, 2009.
17. Dwrbyh, bwdwān. al-sharī'ah min al-maṣādir ilá al-mumārasah : Mafhūm muta'addid. Ed: Muḥammad al-Ḥājj Sālim, taqdim 'Abduh al-Filālī. al-Dār al-Bayḍā' : Mu'assasat al-Malik 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd, 2019.
18. Ibn Rajab, Zayn al-Dīn. al-radd 'alá min ittaba'a ghayr al-madhāhib al-arba'ah. al-Riyāḍ : Markaz al-murabbī, 2016.
19. Ibn Rushd, Abū al-Walīd. Tahāfut al-tahāfut. Ed:Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1998.
20. Ibn Rushd, Abū al-Walīd. al-ḍarūrī fī al-siyāsah. Ed:Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1998.
21. Ibn Rushd, Abū al-Walīd. Faṣl al-maqāl fīmā bayna al-Ḥikmah wa-al-sharī'ah min

- al-ittiṣāl. Ed:Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-‘Asarī. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2017.
22. Al-Raysūnī, Aḥmad. al-Kulliyāt al-asāsiyah lil-Sharī‘ah al-Islāmiyah. al-Rabāṭ : Man-shūrāt Ḥarakat al-tawḥīd wa-al-iṣlāḥ, 2007.
23. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fi Wujūh al-ta’wīl. Ed: Khalīl Ma’mūn. Bayrūt : Dār al-Ma‘rifah, 2009.
24. Al-Sughdī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. alIntf fi al-Fatāwā. Ed:Ṣalāḥ al-Dīn Nāḥī, byrwt-‘mān : Mu’assasat alrsālt-dār al-Furqān, 1984.
25. Al-Sam‘ānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Jabbār. qawāṭi‘ al-adillah fi al-uṣūl. Ed:Muḥammad Ḥasan al-Shāfi‘ī. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.
26. Al-Sanhūrī, ‘Abd al-Razzāq. fiqh al-khilāfah wa-taṭawwuruhā li-tuṣbiḥa ‘Uṣbat sharqīyah. Ed:Tawfiq al-Shāwī wnādyh al-Sanhūrī. Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah Nāshirūn, D. t.
27. Shākht, Jūzif. madkhal ilā al-fiqh al-Islāmī. Ed: Ḥammādī Dhuwayb. Bayrūt : Dār al-Madār al-Islāmī, 2018.
28. Shaltūt, Maḥmūd. al-Islām ‘aqīdat wa-sharī‘at. al-Qāhirah : Dār al-Shurūq, 2001.
29. Al-Shaybānī, Aḥmad ibn Ḥanbal. Musnad Aḥmad. Ed:Shu‘ayb al-Arnāūt wa-ākharūn. Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah, D. t.
30. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān. Ed:‘Abd Allāh Turkī. al-Qāhirah : Dār Hajar, 2001.
31. Ṭarābīshī, Jūrj. min Islām al-Qur’ān ilā Islām al-ḥadīth. Bayrūt : Dār al-Sāqī, 2010.
32. Ṭarrād, Majīd. Dīwān Bishr ibn Abī Khāzim. Bayrūt : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994.
33. Al-Ṭūfi, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. Dar’ al-Qawl al-qabīḥ bi-al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ. Ed:Ayman Maḥmūd Shiḥādah. Bayrūt : al-Dār al-‘Arabīyah lil-Mawsū‘āt, 1326.

34. Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn 'Umar. radd al-muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār. taqdīm Muḥammad Bakr Ismā'īl. al-Riyāḍ : Dār 'Ālam al-Kutub, 2003.
35. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmīyah. Ed:Muḥammad
36. al-Ḥabīb ibn Khūjah. Qaṭar : Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2004.
'Abd al-Raḥmān, 'Ā'ishah. al-i'jāz al-bayānī lil-Qur'ān wa-masā'il Ibn al-Azraq : dirāsah Qur'ānīyah lughawīyah wa-bayānīyah. al-Qāhirah : Dār al-Ma'ārif, 1419H.
37. Ibn al-'Arabī, Abū Bakr. Aḥkām al-Qur'ān, Ed: Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.
38. Ibn al-'Arabī, Abū Bakr. al-Qabas sharḥ Muwaṭṭa' Mālik. Ed:Muḥammad 'Abd Allāh Wuld Karīm. al-Riyāḍ : Dār Ibn al-Jawzī, 1433.
39. Al-'Askarī, Abū Hilāl. al-Furūq al-lughawīyah. Ed:Muḥammad Ibrāhīm Salīm. al-Qāhirah : Dār al-'Ilm wa-al-Thaqāfah, D. t.
40. Ibn Fāris, Aḥmad. Mu'jam Maqāyīs al-lughah. Ed:'Abd al-Salām Hārūn. Bayrūt : Dār al-Fikr, 1979.
41. Al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad. al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān. Ed:Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish. al-Qāhirah : Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1964.
42. Al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim. Ed:nazar ibn Muḥammad al-Fāryābī. al-Riyāḍ : Dār Ṭaybah, 2006.
43. Al-Qayrawānī, 'Abd Allāh ibn Abī Zayd. alnnawādr wālzziyādāt 'alā mā fi almdawwanh min ghayrihā min al'umhāti. Ed:'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw wa-Muḥammad Ḥajjī wa-ākharīn. Bayrūt : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999.
44. Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. Ed:Sāmī al-Salāmah. al-Riyāḍ : Dār Ṭaybah, 1999.

45. Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. Sunan Ibn Mājah. Ed:Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. al-Qāhirah : Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, D. t.
46. Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. al-Ḥawī al-kabīr fī fiqh al-Imām al-Shāfi'ī. Ed:'Ādil 'Abd al-Mawjūd wa-'Alī Mu'awwad. Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
47. Al-Mu'aybid, Muḥammad Jabbār. Dīwān 'Adī ibn Zayd al-'Abbādī. Baghdād : Sharikat Dār al-Jumhūrīyah lil-Nashr, 1965.
48. Al-Makkī, Muḥammad ibn 'Abd al-'Azīm. al-Qawl al-sadīd fī ba'ḍ masā'il al-Ijtihād wa-al-taqlīd. Ed:Jāsīm al-Yāsamīn. al-Kuwayt : Mu'assasat al-Samāḥah, 2012.
49. Al-nisā'ī, Aḥmad ibn 'Alī. Sunan al-nisā'ī. Ed:Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shalabī. Bayrūt : Mu'assasat al-Risālah, 2001.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 15-8-2023

تاريخ القبول: 10-9-2023

وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع النفسية في الانقسام والجدل الكلامي - كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ت: 276)

ياسر بن ماطر المطرفي⁽¹⁾Yasir10001@gmail.com

ملخص:

قصت الدراسة الكشف عن الدوافع النفسية الأخلاقية باعتبارها إحدى المقاربات المهمة في تفسير الانقسامات والانشقاقات الكلامية، التي تعني محورية تأثير الدوافع النفسية ذات البعد الأخلاقي كالحمية، والخوف، والطمع، وشبكة المصالح والعلاقات في حدوث الانشقاقات العقائدية، والتعصب للمقولات، والتعسف في الأدلة، وذلك من خلال تحليل نص تراثي مبكر، وهو كتاب (الاختلاف في اللفظ) لابن قتيبة (ت: 276)، حيث برهنت الدراسة على أن المقاربة النفسية الأخلاقية هي المقاربة المركزية التي اعتمدها ابن قتيبة في نظريته لتحليل ظاهرة الانقسام التي حصلت بين أهل الحديث خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي حول المسألة الجدلية المعروفة ب(مسألة اللفظ بالقرآن)، وخلصت الدراسة إلى أن هذا النموذج التاريخي يكشف أن هذه الظواهر التي تقف خلفها الدوافع النفسية هي ظواهر بشرية قابلة للتحقق داخل أي مذهب مهما كانت مرجعيته متى ما توفرت لذلك الظروف والبيئات والشروط المحركة والمحفزة لها.

الكلمات المفتاحية:

ابن قتيبة، اللفظ بالقرآن، الأبعاد النفسية، الأخلاق، أسباب الخلاف الكلامي، التعصب المذهبي.

(1) باحث دكتوراه في علم الكلام، SOAS University of London.

للاقتباس: المطرفي، ياسر، وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع النفسية في الانقسام والجدل الكلامي كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مع 7، ع 3، 2023، 44-89.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-8-15

Accepted: 2023-9-10



An Early Historical Document on the Psychological Motives for Theological Divisions and Polemics

Yaser Bin Matir Al-Matrfi⁽²⁾Yasir10001@gmail.com

Abstract

The study intends to reveal that moral psychological motives as one of the important approaches in interpreting theological divisions. It seeks to understand the pivotal influence of psychological motives with moral dimensions such as intolerance, fear, greed, and the network of interests and relationships in the occurrence of theological schisms, intolerance towards beliefs, and bias towards evidence through an analysis of an early traditional text Ibn Qutaybah (276), *Al-Ikhtilāf fi Al-lafz*. This study demonstrates that Ibn Qutaybah adopts the psychological-moral approach through which he analyzes the phenomenon of division that occurred among the scholars of hadith during the third century AH/ninth century AD over the controversial issue known as the 'issue of al-Lafz in the Qur'an'. The study concludes that this historical example reveals that these phenomena behind which psychological motives stand are human phenomena that can be verified within any doctrine, as long as the circumstances, environment, and conditions that motivate and stimulate them exist.

Keywords

Ibn Qutaybah – Al-Lafz Bi Al-Qurān - Psychological Dimensions - Ethics - Causes of Theological Disagreement - Sectarian Fanaticism

(2) PhD candidate in theology, SOAS University of London

ite this article as: Al-Matrfi, Yaser, *An Early Historical Document on the Psychological Motives for Theological Divisions and Polemics*, *Journal of Namaa, Nama Center, Egypt*, V 7, issue 3, 2023 44-89.

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

مقدمة:

يحفل التراث الإسلامي في مجال العقائد والكلام بالكثير من المصادر الغنية التي تتضمن قضايا جديرة بالنظر والدراسة والتحليل، غير أن هذا الثراء لا تقابله دراسات تلتفت إلى تلك القضايا وتستخرج منها ما يقدم جديدًا للبحث الكلامي. وتعود أحد أسباب هذه الندرة إلى أن أغلب تلك الدراسات هيمنت عليها مداخل بحثية معينة، دون تجديد وخروج بمداخل مختلفة تغني ساحة النقاش والتفكير حول هذا التراث، فلو أعدنا النظر في عناوين الدراسات التي أُنتجت حول الشخصيات والكتب في تخصصات العقائد والكلام، فسنجد أن أغلبها يعتمد على مدخلين للدراسة: الأول: مدخل الآراء والمواقف، أي: دراسة آراء أو مواقف العالم الفلاني من قضايا معينة. والثاني: مدخل المنهج والمسائل، أي: منهج العالم الفلاني في كتابه أو مسائل العقائد في كتابه⁽³⁾، هذان المدخلان أدبًا إلى فقر شديد في استخراج جوانب بحثية جديرة بالدراسة والتأمل عند تلك الشخصيات أو المصادر، تحاول هذه الدراسة أن تسهم بطريقة مختلفة في تحليل أحد مصادر التراث العقائدي المبكرة، وهو (كتاب الاختلاف في اللفظ) لابن قتيبة (ت: 276)⁽⁴⁾، الذي بالرغم من كثرة الكتابات حول مؤلفه، خصوصًا في الجانب اللغوي والأدبي، فإن هذا الكتاب على وجه التحديد -مع ما تضمنه من تحليلات فريدة- ظل مهجورًا عن الدراسة والتحليل.

(3) للتأكد من مصداقية هذه الدعوى انظر: الشايع، دليل المكتبة العقدية، 131-170، حيث جمع فيه المؤلف عينة صالحة من عناوين الدراسات التي تؤكد صحة هذا الاستنتاج.

(4) نعتد في هذه الدراسة هذا العنوان للكتاب؛ وقد نشير إليه لاحقًا بـ(كتاب اللفظ). ونحن نرجح أن عنوان (كتاب الاختلاف في اللفظ) هو الأصح بدلًا من العنوان الأكثر شهرة في نُسخ الكتاب المطبوعة وهو: (الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة)، حيث لا تنص أي من تلك الطباعات على معلومات تفصيلية عن النسخ الخطية التي اعتمدت عليها، باستثناء طبعة محمد زاهد الكوثري والتي يتضمن غلافها الإشارة إلى نسخة الظاهرية، دون توفير أي معلومات أخرى عنها، وهذا العنوان الذي اعتمده هو المثبت في النشرة التي حققها أبو الحسن الرازي، وهي التي نعتمد عليها في الإحالة في هذه الدراسة، وقد صدرت عن دار الناشر المتميز ودار النصيحة عام (2021/1442)، وقد اعتمدت على مخطوط وحيد، ووفرت معلوماتها، فكما يشير المحقق (ص 33) إلى أن نسخة المخطوطة لم يُثبت في بدايتها عنوان الكتاب، لكنه مثبت في نهايتها، فقبل أن يذكر الناشر تاريخ نسخها وهو عام (732هـ) ذكر اسم الكتاب، هكذا: (أخر كتاب الاختلاف في اللفظ)، (ص 219)، كما أن ابن قتيبة يشير إلى هذا العنوان في آخر جملة له في الكتاب بقوله: (هذا منتهى القول في اللفظ بالقرآن)، (ص 218). وهو لا يشير هنا لأي شيء يتعلق بالجهمية والمشبهة. ويدل على ذلك أيضًا أن هذا الموضوع هو مقصود المؤلف من كتابه، حيث إنه ألفه لخصوص هذه المسألة كما ينص على ذلك بقوله: (ثم انتهى بنا القول إلى ذكر غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن) (ص 192). وقد بينا في هذه الدراسة سبب ذكر ابن قتيبة للجهمية والمشبهة فيه، بما يدعم ترجيح هذا العنوان، وأنه لم يكن مقصودًا لذاته، ويبدو أن العنوان المشهور -الذي لا نرجح صحته- هو الذي دعا عددًا من الباحثين إلى جعل كتاب (الاختلاف في اللفظ) هو نفسه كتاب (الرد على المشبهة) الذي ذكره عدد ممن ترجم للمؤلف، وهو تعيين لا يدعمه مضمون كتاب الاختلاف، حيث إن ذكر المشبهة في الكتاب لا يتجاوز 6 أسطر. انظر: ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 171-175.

تستند الأهمية الأساسية لهذه الدراسة على أنها تقدم -اعتمادًا على (كتاب الاختلاف في اللفظ)- نموذجًا آخر لتحليل الانقسامات والخلافات الكلامية وهو النموذج النفسي، فالملاحظ على نماذج التحليل في الدراسات الكلامية، أنه يهيمن عليها مقاربتان لتحليل تلك الانقسامات التي نشأت في التاريخ الكلامي:

الأولى: المقاربة المعرفية/الفكرية، التي تعيد أسباب الخلاف إلى أسس معرفية فكرية، بمعنى أنها ترى أن الجذور الأساسية لنشأة هذه المقولات والانقسامات كانت تعتمد على نصوص دينية أو مقولات فلسفية.

والمقاربة الثانية: هي المقاربة السياسية، التي تميل إلى تفسير ظهور تلك الانقسامات لأسباب سياسية أدت بأصحابها إلى تبني تلك الآراء. من القليل -إن لم يكن من النادر- أن نجد في الدراسات المعاصرة مقاربات أخرى خارج سياق هاتين المقاربتين، في هذه الدراسة سنقدم نموذجًا لمقاربة أخرى تستحضر بُعدًا آخر من الأبعاد التي تسهم أيضًا في تشكل المواقف الكلامية، تستند هذه المقاربة إلى الأسباب النفسية الأخلاقية، التي نعني بها دور الدوافع النفسية ذات البعد الأخلاقي -كالحميّة للمذهب، أو ردة الفعل تجاه المذاهب المخالفة، أو الخوف من مخالفة الأتباع، أو الحرص على المكانة الاجتماعية، أو عدم القدرة على الخروج عن المألوف- في حدوث الانشقاقات والخلافات الكلامية، أو التعصب للمقولات، أو التعسف في الأدلة⁽⁵⁾.

والإسهام الأساسي لهذه الدراسة أنها ستقدم هذه المقاربة من خلال تحليل نموذج تاريخي مبكر استعمل تلك الدوافع النفسية في تفسير حدوث أحد الانقسامات الكلامية⁽⁶⁾ التي وقعت خلال القرن

(5) يُعبّر عن هذه المقاربة النفسية الأخلاقية في كتب التزكية والسلوك ب(أهواء النفوس)، وقد استعمل ابن قتيبة -كما سنبين- الكثير من العبارات التي تدل على نماذج لهذه الأهواء من مثل: (الحيل)، (البعوض)، (الطمع)، (حب الشهرة)، ونحن نراوح التعبير عن ذلك بصيغ مختلفة بحسب سياق الكلام، فقد نعبر بالمقاربة النفسية، أو البعد النفسي، أو حظوظ النفس، أو الأهواء النفسية، أو نحو ذلك، ونعني بذلك في جميع تلك الاستخدامات هذا المعنى الذي أوضحناه أعلاه.

(6) نستخدم في هذه الورقة مفردة (الكلام) في وصف هذه الخلافات؛ لأننا نصنف (مسألة اللفظ بالقرآن) التي حصل الخلاف فيها تحت مسائل علم الكلام، ولدينا شواهد عديدة على ذلك ذات علاقة بمفهوم علم الكلام في الحقبة المبكرة، غير أن من أكثرها صلة بموضوع البحث: قصة خلاف البخاري مع محمد الذهلي حول هذه المسألة، حيث تذكر هذه القصة أن الذهلي -بناءً على الأخبار التي بلغته من كلام البخاري في مسألة اللفظ- طلب من مشايخ نيسابور حينها ألا يسألوه عنها فقال: «لا تسألوه عن شيء من الكلام، فإنه إن أجاب بخلاف ما نحن فيه: وقع بيننا وبينه، ثم شمت بنا كل حروري، وكل رافضي، وكل جهمي، وكل مرجئ بخراسان». لكنهم لم يتمكنوا من ذلك فبعد أيام قليلة سألوه عن مسألة اللفظ، وحصلت حينها محنته المعروفة، فالملاحظ أن الذهلي كان يعتبر هذه المسألة من مسائل الكلام. انظر كامل القصة: الذهلي، سير أعلام النبلاء، 12/258. أما الشاهد الثاني: فهو كلام البخاري نفسه عن هذه المسألة، حيث ذكرها في كتابه في سياق المسائل الغامضة التي نبى السلف عن الخوض فيها؛ لأنه مسلك أهل الكلام، فقال: «أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأهم كرهوا البحث والتنقيب =

الثالث الهجري/التاسع الميلادي بين أهل الحديث، هذا النموذج هو (كتاب الاختلاف في اللفظ) لابن قتيبة (ت: 276). ليس من مهمتنا الدخول في تقييم تفاصيل آراء ابن قتيبة حول مسألة الخلاف تحديداً، ومعرفة مدى دقتها من عدمه، فهذا بحث كلامي خارج إطار هذه الدراسة؛ وذلك لأن مهمتها الأساسية تكمن في الكشف عن مقارنة غير مرئية عند أغلب الناظرين لكتاب ابن قتيبة، الذين عادةً ما يستشهدون بعبارات متفرقة من هذا الكتاب، دون ملاحظة أنها تحمل في طياتها نموذجاً تحليلياً يسيطر على الكتاب بأكمله.

والقيمة المضافة التي تمدنا بها محاولة ابن قتيبة تتلخص في أمرين: الأول تاريخي: وهو أن هذا النوع من المقاربات مستعمل منذ وقت مبكر في تاريخ النقاشات الكلامية، ومع أن هناك شذرات من كلام العلماء الأوائل في التنبيه على تأثير هذه الدوافع النفسية، إلا أن ما يميز ابن قتيبة هو أن كلامه لم يكن مجرد شذرة إنما بنى أطروحة كتابه على ملاحظة هذه الأبعاد وتأثيرها. والأمر الآخر منهجي: هو إمكانية استحضار هذا النوع من التفسير وتفعيله في مقارنة خلافاً كلامية أخرى متى ما لاحت الأدلة الكافية لصلاحيته تطبيقها على هذه الخلافات والانقسامات.

أطروحة البحث:

تحتاج هذه الدراسة بأن البعد النفسي الأخلاقي هو البعد المركزي الذي استخدمه ابن قتيبة في تحليله للخصومة الكلامية التي نشأت حول مسألة اللفظ، فهو يعيد الانقسام الذي حصل بين أهل الحديث حول هذه المسألة إلى أسباب نفسية بالأساس، وليس إلى أسس علمية وبراهين موضوعية. سنبرهن في هذه الدراسة على مركزية هذا البعد في تحليل كتاب ابن قتيبة، وندلل على أن المدخل النفسي هو أكثر المداخل مناسبة لفهم وتحليل كتاب (الاختلاف في اللفظ)، ونحن نتعامل مع هذا الكتاب باعتباره وثيقة تاريخية، وليس مجرد كتاب نظري حول مسألة كلامية، أي: أننا ننظر إليه باعتباره توثيقاً وذاكرةً وتاريخاً لحالة وحادثة فريدة من نوعها، كتبها أحد الشاهدين المعاصرين لأحداثها وتداعيتها بين أهل الحديث، فالكتاب لم يكن مجرد نقاش لمسألة علمية كما يبدو للوهلة الأولى، وهو الأمر الذي تريد أن تثبته هذه الدراسة من خلال تحليلها لمحتواه ونقاشاته.

= عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم، وبينه رسول الله ﷺ». انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 119/2.

(1) مسألة اللفظ.. ما قبل ابن قتيبة

من الضروري قبل نقاش أطروحة كتاب ابن قتيبة، أن نضع مسألة الكتاب في سياقها التاريخي الذي جاء فيه، حيث تعود السياقات الأولى لهذا الجدل إلى محنة خلق القرآن التي أثّرت زمن المأمون عام (218هـ)، واستمرت قرابة 17 عامًا حتى انتهت في زمن المتوكل (ت: 247) ⁽⁷⁾. أي أن ابن قتيبة لم يتجاوز عمره عندما بدأت المحنة خمس سنوات، فهو مولود في عام (213)، وبالتالي فإنه لم يعايش تفاصيل بدايات المحنة، لكنه كان على وعي تام بنهاياتها، حيث كان عمره حينها قرابة 22 عامًا، وقد أثّرت المحنة خلال هذه المرحلة العديد من التداعيات داخل بيئة أهل الحديث، كان من ضمنها ظهور الجدل حول مسألة اللفظ، التي هي إحدى المسائل التي تفرعت عن موضوع خلق القرآن، فإذا كان القرآن غير مخلوق كما يقرر أهل الحديث، فهل ألفاظنا بالقرآن مخلوقة أم لا؟

ليس هناك ما يؤكد على أن هذه المسألة قد أثّرت قبل محنة خلق القرآن، على الرغم من أن هناك العديد من الروايات المنسوبة لبعض أهل الحديث التي تنسب القول بهذه المسألة لفترة مبكرة كالجهم بن صفوان (ت: 128)، وبشر المريسي (ت: 218)، أو تنسب الرد عليها إلى مثل: سفيان الثوري (ت: 161) أو الشافعي (ت: 204)، غير أن جميع هذه النسب لا تخلو من إشكالات تاريخية ⁽⁸⁾. إضافة إلى ذلك فإنه لا يصح في هذا السياق اعتبار النصوص التي وردت عن بعض متقدمي أهل الحديث مثل: يحيى القطان (ت: 198) وحماد بن زيد (ت: 179)، التي ينصون فيها على تكفير من قال إن كلام الناس ليس بمخلوق، على أنها تشير إلى مسألة اللفظ، فهي نصوص مطلقة جاءت في سياقات كلامية مختلفة عن هذه المسألة ⁽⁹⁾.

(7) انظر في التنبيه على أن اختلاف المؤرخين في تحديد تاريخ نهاية المحنة في عصر المتوكل، حيث يشير بعضهم إلى عام 232هـ، في حين يشير البعض الآخر إلى عام 234هـ، (وهو ما نختاره هنا):

Melchert, Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, AH 232 295/AD 847-908, *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 3 (1996), p. 320.

(8) ولذلك فأبو القاسم التيمي الأصبهاني على الرغم من ذكره لبعض تلك الروايات عن أهل الحديث، فإنه عندما جاء ليجدد رأيه في أول من قال بهذه المقالة نسبها إلى الكرابيسي، انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 370/1. يمكن مراجعة مواطن هذه النسب في كل من: الخلال، السنة، 81/7، اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة 358/2، أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 202/2، ابن الحنبلي، الرسالة والواضحة في الرد على الأشاعرة 688/2. كما أن الجزم بتأخر ظهور هذه المقالة سيكون دليلاً على عدم صحة العقيدة التي نسبها الهكاري (ت: 486) إلى الشافعي، التي تتضمن نصاً على تبديع القول باللفظ، انظر: الهكاري، اعتقاد الإمام الشافعي، ص 18.

(9) انظر: الخلال، السنة، 93/7، وانظر في لفت النظر إلى سياقات الكلامية لهذه المقولة: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 224/12، 333.

لكن المؤكد أن ظهور مسألة اللفظ بصفتها مسألة جدلية بين أهل الحديث يعود إلى أيام المحنة وقبل أن ترفع أوزارها في عصر المتوكل (ت: 247)، ومن المرجح أن يكون ذلك في عصر الواثق، الذي حكم ما بين (227-232)، والأكد أن المسألة قد عُرضت على أحمد في وقت تواريخه أيام الواثق، فأبو داود السجستاني (ت: 275) يذكر أنه قد راسل أحمد بن حنبل بخصوص هذه المسألة، وهو «يومئذ متوارٍ»⁽¹⁰⁾، وقد كان هذا التواري بين عامي (231-232)⁽¹¹⁾، وهذا النص من أبي داود يؤكد على أن التاريخ الذي ذكره الذهبي لظهور المسألة وهو عام 234 -بناء على إحدى روايات أبي بكر المروزي- قد يحيل إلى تحديد حادثة أحمد مع الكرابيسي، وليس بالضرورة لتاريخ ظهور المسألة لأول مرة⁽¹²⁾.

وتُنسب إثارتها التي أحدثت الجدل في صفوف أهل الحديث لأول مرة إلى الفقيه الشافعي أبي علي الحسين الكرابيسي (ت: 248)⁽¹³⁾، وتشير كثير من الأدلة إلى أن أحمد بن حنبل هو الشخصية المركزية التي أبدت رأيها في هذه القضية، إن لم يكن هو الشخصية الأولى⁽¹⁴⁾، وتبعه على ذلك كثير من علماء أهل الحديث⁽¹⁵⁾. وقد استمر النقاش والجدل حول هذه المسألة بعد المحنة، فخطاب بن بشر (ت: 264) يذكر أنه في عام (238هـ) سأل أحمد عن مسألة اللفظ⁽¹⁶⁾، كما أن إسحاق بن راهويه المتوفى

(10) انظر: أبو داود، مسائل الإمام أحمد، 356.

(11) وفقا لما ذكره حنبل بن إسحاق في كتابه ذكر محنة أحمد، فإن تواري أحمد تزامن مع مقتل أحمد بن نصر الخزاعي، والذي قتل عام 231، وقد بقي متواريا في بيت تلميذه أبو محمد فوران قرابة السنة، ثم عام إلى منزله، وبقي فيه إلى وفاة الواثق عام 232، وهذا يعني أن مدة تواريه كانت في حدود العامين. انظر: حنبل بن إسحاق، ذكر محنة أحمد، ص 73-72. كما أن أبا القاسم الأصبهاني ذكر ضمن الأسماء القادحة في الكرابيسي: القاسم بن سلام، وقد توفي عام 224، وإذا صح هذا النقل عنه فإن بحث الكرابيسي للمسألة يكون قد وقع في حياة القاسم بن سلام، لكن سياقات الروايات التي تحكي طبيعة الجدل وردت فعل أحمد وأصحابه، يجعل من المستبعد صحة هذا النقل، حيث إنها توحى بجدة طرح المسألة في وقتهم. وهناك روايات أخرى نقلها خلال عن المروزي تنسب القول بهذه المسألة إلى نعيم بن حماد، المتوفى 229هـ، غير بعض الروايات فيها أن أحمد نفسه ينفي ذلك عن نعيم، وأهم كذبوا عليه في ذلك، انظر: الخلال، السنة، 7/72-73. وقد أشار البخاري في خلق أفعال العباد إلى تبرئة نعيم من البدعة، وأنه يشير إلى الاتهامات التي نسبت إليه، انظر: البخاري، 85/2.

(12) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 84/18.

(13) انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 1/270: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 80/12، ابن حجر، فتح الباري، 13/492. في علاقته بعلم الكلام، يذكر الخطيب البغدادي أنه تعلم علم الكلام على يد الوليد بن أبان الكرابيسي، وفي موطن آخر يذكر أنه كان يخوض مناظرات مع العالم المعتزلي أبي جعفر الإسكافي (ت: 240)، انظر: الخطيب، تاريخ بغداد، 15/612، 3/418، أما السبكي فيصفه بأنه كان أستاذاً في علم الكلام، انظر: السبكي، طبقات الشافعية، 8/611.

(14) تشير عبارة ابن جرير الطبري لذلك في قوله: «ولا قول في ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله [أي: أحمد بن حنبل]، إذ لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه»، الطبري، صريح السنة، ضمن الجامع في عقائد ورسائل أهل السنة والأثر، (718)، إضافة إلى عبارة ابن بطه (ت: 387) في كتابه الإبانة تشير إلى أنه يرى أن أحمد هو أول من تكلم فيها، حيث يقول: «وكان الذي فطن لذلك، وعرف موضع القبيح منه، الشيخ الصالح، والإمام العالم العاقل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل»، ابن بطه، الإبانة الكبرى، 5/318.

(15) ستأتي الإشارة لنصوص أهل الحديث في ذلك خلال البحث.

(16) انظر: المرجع السابق، 7/85، 104.

عام (238هـ) سُئل عن اللفظية فبدّعهم⁽¹⁷⁾. ولم يتوقف ذلك إلى آخر حياة أحمد بن حنبل (ت: 241)، فتلميذُ أحمدَ عبدُ الوهاب الوراق (ت: 251)، عندما دافع فيها عن رأي شيخه، برر ذلك بأنه من أعلم الناس بها؛ لأنه قد ابتلي بهذه المسألة (أي: مسألة القرآن) منذ عشرين سنة؛ أي: أن عبد الوهاب كان يتكلم بهذا الأمر في حدود عام 240هـ، قبل وفاة أحمد بسنة واحدة⁽¹⁸⁾.

خلال هذه المرحلة حاول أحمد بن حنبل (ت: 241) الوقوف ضد تداول هذه المسألة، ومنع جميع أنواع الأجوبة تجاهها، فقال عبارته المشهورة: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو كافر، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع»⁽¹⁹⁾، وبسببها كَفَّرَ الفقيه الكرابيسي (ت: 248)⁽²⁰⁾. إلا أن مواقفه بالرغم من مركزيتها في هذا الموضوع لم تستطع أن توقف انخراط أهل الحديث فيها⁽²¹⁾، بل إن أجوبته تحولت بصفتها جزءاً من مواطن الصراع فيها كما سنشير خلال البحث⁽²²⁾، غير أن تداعيات المسألة لم تتوقف بموت أحمد (ت: 241)، ففي ضوء ذلك كتب أخص تلاميذه أبو بكر المروزي (ت: 275) كتاباً في مسألة اللفظ يجمع فيها مرويات أحمد في هذا الموضوع وينتصر فيه لموقفه⁽²³⁾، وبعد أن مر على وفاة أحمد أكثر من عشر سنوات، امتحن بسببها البخاري (ت: 256)⁽²⁴⁾ وذلك بعد دخوله نيسابور بعامين (252هـ) عندما تحامل عليه فيها «إمام أهل الحديث في نيسابور»⁽²⁵⁾ محمد بن يحيى الذهلي (ت: 258)⁽²⁶⁾، وعلى إثرها

(17) انظر، أبو داود، مسائل الإمام أحمد، 363.

(18) انظر: الخلال، السنة، 104/7.

(19) انظر: الخلال، السنة، 103/7. وانظر أيضاً: عبد الله بن أحمد، السنة، 167-165/1.

(20) نقل ذلك الذهبي عن كتاب القصص لأبي بكر المروزي، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 289/11، وانظر أيضاً: الخطيب، تاريخ بغداد، 611/8.

(21) على سبيل المثال: ذهب بعض أهل الحديث كأبي حاتم الرازي (ت: 277)، وعبد الله الأشج (ت: 255)، وأبو عبد الله بن منده (ت: 395)، إلى القول بأن اللفظ بالقرآن غير مخلوق، انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 421-420/1، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 208-207/12. وهذا أحد الأقوال التي تشملها عبارة أحمد بن حنبل المشهورة.

(22) أهم النصوص المبكرة التي تدل على ذلك ما ذكره البخاري في قوله: «أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم، ويئنه رسول الله ﷺ». انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 119/2.

(23) ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى (238/12) أنه مصنف كبير، وقد اعتمد الخلال في كتابه السنة على كتاب المروزي في ذكر مواقف أحمد بن حنبل من المخالفين في مسألة اللفظ. انظر: الخلال، السنة، 117-91/7.

(24) وفقاً للحاكم النيسابوري فإن دخول البخاري لنيسابور الذي حصلت فيه هذه المحنة كان عام (250هـ)، والقصة حدثت في جنازة وفاة أبي سعيد بن مروان البغدادي المتوفى عام (252هـ)، انظر: ابن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري، 490. وانظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 432/12، الفهيد، خلق أفعال العباد (قسم الدراسة)، 459/1.

(25) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 273/12.

(26) انظر القصة كاملة في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/12.

كُفِّر البخاري⁽²⁷⁾، واضطر إلى أن يُغادر نيسابور، وكان من تداعياتها عليه أنه لما دخل إلى الريّ، وجد أن خطابات الذهلي قد سبقته إلى هناك، فامتنع كبار محدثيها كأبي حاتم (ت: 277) وأبي زرعة (ت: 264) الرازيين من الرواية عنه⁽²⁸⁾. اعتبر البخاري هذه المسألة «مسألة مشؤومة»⁽²⁹⁾، وكتب على إثر محنته فيما كتبه (خلق أفعال العباد)⁽³⁰⁾، وقد بقيت آثارها عليه حتى قرب وفاته⁽³¹⁾.

تلميذ البخاري، وصاحب الصحيح، مسلم القشيري (ت: 261) انحاز إلى شيخه في محنته مع الذهلي، و«عوتب على ذلك بالعراق والحجاز ولم يرجع عنه، فلما كان يوم مجلس محمد بن يحيى [الذهلي]، قال في آخر مجلسه: ألا من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا، فأخذ مسلم الرداء فوق عمامته وقام على رءوس الناس وخرج من مجلسه»⁽³²⁾.

في هذا الوقت كتب الفقيه الحنفي أبو حفص الصغبر (ت: 264) كتابه: (الرد على اللفظية)⁽³³⁾، وهو ممن رافق البخاري مدة في الطلب، وكان شاهداً على محنته، ومساهماً فيها عندما همّ أمير بخارى بإخراج البخاري منها لما وصله كتاب الذهلي محرّضاً عليه. وعلى الرغم من فقدان كتاب أبي حفص إلا أن هناك مجموعة من الدلائل التي تشير إلى أنه كان يميل إلى التفصيل الذي يقرره البخاري في المسألة⁽³⁴⁾.

(27) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/12.

(28) انظر، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 191/7.

(29) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 457/12.

(30) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 365/12، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 511/11. حيث تشير أسانيد الكتاب إلى أن البخاري حدث به عام (256هـ)، انظر: البخاري، خلق أفعال العباد 5/2. وانظر أيضاً قسم الدراسة من الكتاب نفسه، الفهيد، 84/1.

(31) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 466/12.

(32) انظر: المصدر السابق، 121/15.

(33) انظر خبر الكتاب وعلاقة أبي حفص بالبخاري: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 618/12.

(34) يُعدّ أبو حفص الصغبر (ت: 264) شيخ حنيفة بخارى في زمنه (انظر: للكنوي، الفوائد الهية، 18)، وهم يميلون في طبقة مُتقدّمهم إلى الطريقة الأثرية، في مقابل حنيفة سمرقند، الذين يميلون إلى الطريقة الكلامية، وقد كان من أشهر قضايا الخلاف بين البخاريين والسمرقنديين: مسألة هل الإيمان مخلوق؟ (انظر: البزدوي، أصول الدين 158)، وهي في عدد من وجوهها وحججها تتقاطع مع مسألة اللفظ بالقرآن ولو رجعنا إلى المصادر المتقدمة التي تفصل رأي البخاريين؛ سنجد أنها تتضمن -في الجملة- التفصيل الذي يطرحه البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) في التفريق بين التلاوة والمتلو، فالبزدوي -أحد رموز تيار البخاريين- يذكر في كتابه في أصول الدين (ص 158-159) اتفاق أئمة بخارى على عدم جواز إطلاق القول بأن الإيمان مخلوق، ثم يذكر بعد ذلك مسألة اللفظ، ويشير إلى رأي عامة أهل الحديث، ويعقب بذكر رأي فقهاء بخارى ممن «لهم بصير بعلم التوحيد»، والذي يتضمن التفريق بين اللفظ وهو فعل العبد فهذا مخلوق، والملفوظ وهو غير مخلوق. لكن الإشارة التي قد تكون أهم من كلام البزدوي بخصوص هذا الموضوع هي ما تضمنه كتاب (السواد الأعظم)، والخلاف في نسبة هذا الكتاب مشهور (انظر النقاش في نسبة الكتاب في مقدمة تحقيقه ص: 9)، غير أن أحد الأقوال القوية في نسبته هي أنه منسوب لأبي حفص الصغبر -رفيق البخاري-، أو أنه كتاب جماعي وأبو حفص أحد المشاركين فيه، أو على الأقل اعتمد على آرائه فيه، والكتاب كما هو ظاهر يسير على المنهج الأثري لطريقة الأحناف البخاريين، وفي هذا الكتاب يذكر المؤلف -بعد التفصيل في مسألة هل القرآن مخلوق- ما يتعلق بالقراءة فيقول: «وفرق بين قول العبد الذي هو فعله وحركته، وبين مقوله الذي هو صفته تعالى، وهو مثل قراءة القرآن، ثم قراءة القرآن فعل العبد، وهو مخلوق، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وإن صار متلوّاً ومقروءاً؛ لأن التلاوة والقراءة فعل العبد»، انظر: =

والخلاصة من هذا التتبع التاريخي لتفاعل أهل الحديث مع هذه المسألة: أنه إذا صحت التقديرات الزمنية التي أشرنا إليها أعلاه، وأن بدايات الجدل بين أهل الحديث تعود إلى أواخر عهد الوثائق (231-232)، فإن ابن قتيبة يكون حينها في التاسعة عشرة من عمره، وبالتالي فإنه كتابته في هذا الموضوع تأتي بعد أن مر تاريخ طويل عليها، وهذا ما يشير إليه توصيفه لحال المسألة وقت كتابته لـ(كتاب الاختلاف في اللفظ)، حيث يدل كلامه على أنه مكتوب بعد أن نشأ جيل على هذا الاختلاف حتى استحکم الانقسام والتكفير والفرقة بين أهل الحديث، ورأى حينها أن الخطأ فيها قد «استحکم أساسه، وبسق رأسه، وجرى على اعتياد الخطأ فيه الكهل، ونشأ عليه الطفل وعسر على المداوين أن يخرجوا من القلوب ما قد استحکم بالألف ونبت على شراه اللحم»⁽³⁵⁾.

في ظل هذا الاستحکام لأجواء الانقسام والفرقة بين أهل الحديث كُتِب هذا الكتاب، لكن الجديد فيه؛ أنه -خلافًا لكتب أهل الحديث التي تعرضت لهذا الموضوع- اتخذ طريقة أخرى في طبيعة نظرتة للخلاف فيها⁽³⁶⁾، فهو بدلًا من أن يتعامل معها على أنها مجرد مسألة علمية يحشد لها مقولات أهل الحديث لتأييد الرأي الذي يذهب إليه؛ تعامل معها بمنظور آخر يدّعي فيه أنها مسألة لم تكن تستحق كل هذا الخلاف والتكفير والتهاجر، وأن الذي قاد إلى تصاعد الخلاف فيها إلى هذه الدرجة هي أهواء وحظوظ الأنفس، وقد سخر كتابه في التأكيد على ذلك كما تُحاج هذه الدراسة.

= السواد الأعظم، 63. وهذا التفصيل نفسه الذي يتبناه البخاري، وإذا صحت نسبة هذا الكتاب إليه، فهو يقوي أن مضمون كتاب أبي حفص (الرد على اللفظية) يتوافق مع رأي البخاري.

ولا ندري على وجه اليقين هل لكتابة أبي حفص علاقة بمحنة البخاري أم لا، لكن شيخ زاده في كتابه نظم الفرائد (ص 44) عندما ذكر اتفاق البخاريين حول مسألة خلق القرآن، وذكر ما حصل من حنفيه فرغانة حول المسألة، وفتوى علماء بخارى فيها- ختم تعليقه بنقل ذكر فيه: «وأخرج صاحب الجامع الإمام البخاري من بخارى بسببها»، وهو هنا يربط بين الجدل الذي حصل بين علماء بخارى وبين ما حصل للبخاري، وروايات محنة البخاري تربطها بمسألة اللفظ لا بمسألة خلق الإيمان، وإن كانت تشترك معها في عدد من الأسس التي تفرع عنها هذا الجدل. وهذا النقاش ربما يكون مفيداً في طرح فرضية أخرى حول المصدر الذي تلقى منه البخاري تفصيله في هذه المسألة، وربما يكون تلقاه من البيئة البخارية التي نشأ فيها، وأخذها معه إلى بغداد وعرفت عنه هناك أول مرة، قبل أن تثور المحنة عليه في نيسابور، وهي فرضية بديلة عن ربط ذلك بعلاقة البخاري بالكرابيسي، والتي تشير إليها نصوص ابن حجر العسقلاني (ت: 852) (انظر فتح الباري 1/243، ولسان الميزان، 3/195)، بل ينقل فيها كلام ابن منده الذي ذكر فيه أن البخاري كان يصحب الكرابيسي وأنه أخذ مسألة اللفظ عنه (انظر: تهذيب التهذيب، 362/2)، علمًا بأن علاقة البخاري بالكرابيسي ليست ممتنعة، خصوصًا إذا فسّرنا مقالتهما على أنها تنحو منحى التفصيل، وهو أمر سنشير إليه في الجزء الثاني من الدراسة، إضافة إلى أنه من الملاحظ أن البخاري في كتابه خلق أفعال العباد لا يذكر أي روايات تتعلق بدم الكرابيسي. والمسألة تستحق المزيد من البحث، والله أعلم.

(35) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، ص 93.

(36) ستأتي في نهاية الدراسة مقارنة بين كتابي ابن قتيبة والبخاري في هذا السياق.

(2) الانقسام بوصفه ظاهرة جديدة في بيئة أهل الحديث

ربما يصح القول بأن مذهب أهل الحديث هو أكثر المذاهب التي تؤكد في خطابها على قاعدة التجانس الداخلي وعدم الاختلاف⁽³⁷⁾، ويرون أن هذه الفضيلة تعود لعدم انخراطها في علم الكلام؛ لأن الكلام - كما يؤكد العديد من أهل الحديث الأوائل - هو البوابة التي ينفذ من خلالها الاختلاف والتفرق، وقد كان ابن قتيبة أحد هؤلاء العلماء الذين استخدموا هذه الحجة ضد خصومه المتكلمين، يقول في كتاب (تأويل مختلف الحديث) ناقدًا أهل الكلام: «وقد كان يجب - مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر - ألا يختلفوا كما لا يختلف الحُساب والمُسَاح، والمهندسون»⁽³⁸⁾. ثم يقول: «ولو أردنا - رحمك الله - أن ننقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم، إلى أصحاب الكلام ونرغب فيهم، لخرجنا من اجتماع إلى تشتت، وعن نظام إلى تفرق، وعن أنس إلى وحشة، وعن اتفاق إلى اختلاف»⁽³⁹⁾.

هكذا يصور ابن قتيبة جماعة أهل الحديث ومخالفهم، لكن مسألة اللفظ شكّلت عقبة أمام تحليل ابن قتيبة فيما يتعلق بتجانس أهل الحديث، ولذلك لم يستطع في أثناء كلامه السابق أن يكمل هذه الفضيلة دون أن يستدرك بها، باعتبارها المسألة التي أحدثت خرقًا لهذه القاعدة التي يفخر بها أهل الحديث ضد خصوهم، فقال بعد أن ذكر اجتماعهم السابق: «وإنما اختلفوا في اللفظ بالقرآن؛ لغموضٍ وقع في ذلك، وكلهم مجمعون على: أن القرآن بكل حال - مقروءًا ومكتوبًا ومسموعًا ومحفوظًا - غير مخلوق فهذا الإجماع»⁽⁴⁰⁾.

من الواضح أن ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) لم يكن هدفه الدخول في تفاصيل هذه المسألة، وإنما أشار لها عرضًا واضطرارًا؛ إذ كيف يقرر انسجام أهل الحديث وهو على معرفة تامة بما حصل بينهم في مسألة اللفظ، فكان لا بد أن يشير إلى ذلك؛ ولأن المخاطب في (كتاب التأويل) هم خصوم أهل الحديث، لم يشأ ابن قتيبة أن يدخل في تفاصيلها، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أنهم

(37) أحلنا في هذه العبارة إلى خطاب أهل الحديث عن أنفسهم، وإلا فإن التحقق التاريخي لهذه الدعوى موضوع آخر، لأن طبيعة الانقسامات العقائدية الأولى في القرنين الأول والثاني من جهة علاقته بموضوع انقسام أهل الحديث أو وحدتهم، من الموضوعات التي لا زالت تحتاج لدراسة، فبعض مقولات القدر والإيمان، نشأت في بيئات أهل الحديث، وهذا ما يجعل الذهبي - على سبيل المثال - بعد أن سرد بعض أسماءهم، يقول: (قلت: الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل على قائله)، الذهبي، ميزان الاعتدال، 99/4، وهو أمر له علاقة أيضًا بتشكيل مفهوم أهل الحديث، باعتباره مفهومًا عقديًا، وليس كانشغال بالرواية وحسب. (38) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 62، قد نشير إليه لاحقًا بعنوان (كتاب التأويل).

(39) المرجع السابق، 64.

(40) المرجع السابق، نفسه.

اختلفوا فيها بسبب غموضها. هذا الإجمال سيُفصّل في كتابه (الاختلاف في اللفظ)، فهو كتاب موجه بشكل أساسي إلى أهل الحديث، والسبب الذي دفعه إلى تأليفه هو حدوث ظاهرة غريبة وجديدة وغير مسبوقة -وفقاً لابن قتيبة- في مجتمع أهل الحديث، وهي حالة الانقسام الداخلي بينهم بسبب مسألة اللفظ، الذي وصل إلى حدود التكفير واللعن فيما بينهم، يصف هذه الظاهرة في مطلع الكتاب فيقول: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين يداجون بكل بلد ولا يداجون ويستتر منهم بالنحل ولا يستترون، ويصدعون بحقهم الناس ولا يستغشون، ولا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا، ولا يتضع فيه إلا من وضعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا، إلى أن كادهم الشيطان بمسألة... نعى شرها، وعظم شأنها حتى فرقت جماعتهم وشتتت كلمتهم ووهنت أمرهم وأشمتت حاسديهم وكفت عدوهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم فهو دائب يضحك منهم ويستزئ بهم حين رأى بعضهم يكفر بعضاً وبعضهم يلعن بعضاً»⁽⁴¹⁾.

هذه (الفتنة) و(البليّة)⁽⁴²⁾ إذًا هي التي دفعت ابن قتيبة لتأليف كتابه، ومن الواضح من النص السابق ونصوص ابن قتيبة اللاحقة أن ابن قتيبة لم يكن يتعامل مع المسألة باعتبارها مسألة تحتاج لبيان علمي وحسب، وإنما كان يتعامل مع الموضوع باعتباره (فتنة) و(بليّة) تمثلت في ظاهرة الانقسام والتكفير والشحناء، ولذلك فإنه في موطن آخر يوضح أنها مسألة ما كان لها أن تبلغ بهم هذا المبلغ، ولا أن تصل بهم إلى هذه الحالة من التكفير والتلاعن والشحناء، فالموضوع لم يكن مجرد مسألة علمية، بل الأمر أبعد من ذلك، ولذلك يقول: «غايتنا من هذا الكتاب من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن، وتشانئهم، وإكفار بعضهم بعضاً، وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة، لأنهم مجمعون على أصل واحد، وهو: (القرآن كلام الله غير مخلوق)، في كل موضع وبكل وجهة»⁽⁴³⁾.

إذا كان أمر هذه المسألة على هذه الصفة التي يقولها ابن قتيبة، وأن المسألة لا تستحق أن تصل بأهل الحديث إلى قطع الألفة، ولا وقوع الوحشة، فضلاً عن التكفير والتلاعن؛ فما السبب يا ترى الذي جعلها تُحدث كل هذه الجلبة والاختلاف؟! هنا تكمن أهمية أطروحة ابن قتيبة التي تأتي في سياق كشف ومصارحة ونقد لهذه الظاهرة الجديدة.

(41) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 91.

(42) هذه التوصيفات استخدمها ابن قتيبة باعتبارها وصفاً للظاهرة التي وقعت بين أهل الحديث، انظر: كتاب الاختلاف في

اللفظ، ص 195، 197.

(43) المرجع السابق، 92.

(3) الأساس النظري لنموذج التفسير النفسي عند ابن قتيبة

قبل أن يبرهن ابن قتيبة على صحة تفسيره لتأثير العوامل النفسية في حدوث هذا الانقسام والتكفير بين أهل الحديث، كان لا بد له أن يزعم المرتبة العلمية للمسألة في نفسها، وأن يعيد مراجعة المنزلة والتمكن العلمي للمنخرطين في هذا الجدل، حتى يصل بذلك إلى القول بأن كلا الأمرين يؤكدان نتيجة واحدة مفادها: أن هذا الانقسام والتهاجر والتكفير لم يكن ليحصل لولا تدخل تلك الأهواء النفسية فيها.

1-3 مرتبة المسألة العلمية

يذكر ابن قتيبة خصيصتين لهذه المسألة ليؤكد من خلالهما تفسيره النفسي لهذا الانقسام: الخصيصة الأولى التي بدأ بها أول كتابه، بعد الاستهلال مباشرة، تتعلق بمرتبة المسألة، حيث يصرح بأن هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا فروعه. وهذه الخصيصة يمكن أن نعدّها الأرضية الأولى والصلبة التي ينطلق منها ابن قتيبة لتحليل هذه الظاهرة الانقسامية الغريبة بين أهل الحديث، أي أنه يريد القول بعبارة أخرى: هذه المسألة ليست ذات شأن حقيقي في الدين والمعتقد، وهذا ما سمح له بأن يصف انزلاق أهل الحديث في الصراع حولها بأنه مكيدة شيطانية، فيقول: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين.. إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين، ولا فرعاً» وإذا كان الأمر كذلك فإن ابن قتيبة يرى أن أصل تداول النقاش حول هذه المسألة ليس بهمهم ولا لازم، فيقول: «في جهلها سعة وفي العلم بها فضيلة»⁽⁴⁴⁾.

الخصيصة الثانية التي يبني عليها ابن قتيبة تفسيره هي الغموض، فهو يرى أنها مسألة غامضة وملتبسة، وبالتالي فإن مسائل غامضة كهذه لا ينبغي لها -كما يرى ابن قتيبة- أن تجر إلى الانقسام والتكفير والتلاعن، يقول في ذلك: «وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة.. وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه»⁽⁴⁵⁾.

إذا كان الأمر في هذه المسألة كذلك، وكانت هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا فروعه، إضافة إلى كونها مسألة غامضة وملتبسة، فكيف يمكن لمسألة تحمل هذه الأوصاف أن تُحدث انقسامًا داخل تيار لم يسبق له -بحسب ابن قتيبة- أن حدث له انقسام داخلي، كيف لمسألة غامضة ليست أصلاً

(44) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 92.

(45) المرجع السابق، 192.

في الدين ولا فرعاً أن تتسبب في التكفير واللعن والتهاجر بين أصحاب التيار الواحد؟! هنا تأتي الحاجة للتفسير النفسي الذي سيقدمه ابن قتيبة في حدوث كل ذلك.

2-3 المرتبة العلمية للخائضين في المسألة

لأن الكشف عن خصائص المسألة وحده لا يكفي في تفسير كامل هذه الظاهرة، أشار ابن قتيبة إلى المرتبة العلمية للخائضين في هذه المسألة؛ وذلك لأنهم هم الفاعلون الأساسيون في هذه (الفتنة) والمتسببون الرئيسيون في هذا (الانقسام)، وهو يشير بخصوصهم إلى أمرين:

الأول: أنهم لم يكونوا يمتلكون أدوات المعرفة والتمييز للخوض فيها، فهذه المسألة بحسب ابن قتيبة غامضة وملتبسة، الأمر الذي يتطلب قدرًا زائدًا من المعرفة لفك هذا الالتباس وتمييز الاختلاف، يقول في ذلك: «وعلى كل حال إنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه، فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه، ولم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة»⁽⁴⁶⁾.

والأمر الثاني: أنهم لا يمتلكون الحجج والبراهين التي تبرهن على صحة مواقفهم، يقول عنهم إنهم: «لوسئلوا من أين قلتهم؟ ما رجعوا في ذلك إلى وثيقة من حديث يثرونه، أو قول إمام من العلماء يحسن تقليد مثله، أو قياس يطردونه، وإنما هو رأيي رأه، وقد يخطئ الرأي، وظنُّ ظنوه وأجهل الناس من جعل ظنه بالله ديناً»⁽⁴⁷⁾.

إن هذين الوصفين للخائضين في هذه المسألة، يمهدان لتفسير ابن قتيبة حول هذه الظاهرة وأنها لم تكن تعود بالدرجة الأساسية لأسباب علمية، فلا المسألة في نفسها مما يستحق، ولا المنخرطون فيها هم أهل لذلك، لكن توصيف ابن قتيبة لحالة الخائضين في هذه المسألة سيصطدم بالاسم المركزي والأهم فيها وهو أحمد بن حنبل، هل يصح أن يصفه ابن قتيبة بهذه الأوصاف؟ الأمر الذي يتطلب منه موقفًا واضحًا تجاه مقولاته التي قيلت فيها، سنتعرض لموقفه من ذلك بالتفصيل عند الكلام عن التحديات التي واجهت ابن قتيبة في طرح رأيه في هذه القضية⁽⁴⁸⁾، لكن خلاصة ما فعله ابن قتيبة هو أنه حيّد مقولات أحمد بن حنبل من إمكانية الاستشهاد بها في هذا الموضوع، وذلك بسبب ما يُطلق عليه (التهاتر) الذي لاحظته في نسبة الأقوال إليه، حيث لاحظ أن كل طرف ينسب مقولته إلى أحمد.

(46) المرجع السابق، 193. يؤكد ابن تيمية أن كلام ابن قتيبة -كما هو ظاهر نصوصه- موجه إلى جميع المتنازعين في المسألة، وليس لطرف دون آخر، يقول في ذلك: «ونسبهما جميعاً إلى قلة العلم وقصور الفهم»، انظر: مجموع الفتاوى 410/12.

(47) المرجع السابق، 206.

(48) انظر ص، 73.

ويمكن أن نعد موقف ابن قتيبة من الخائضين في هذا الجدل بأنهم «لم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة»⁽⁴⁹⁾، من أكثر المواقف جرأة في التعامل مع أهل الحديث الذين خاضوا فيها، لكنه يأتي في سياق النقد الداخلي بين أهل الحديث كما سنوضح لاحقاً، بمعنى أن ابن قتيبة لا يرى أن هذا النقد يُشكّل طعنًا فمهم، لكنه يرى من واجبه أن يقوم بتصحيح ومعالجة ما حصل فيها، يقول عن نفسه: «ولم أر لِنَفْسِي عَذْرًا فِي تَرْكِ مَا أَوْجِبَهُ اللَّهُ عَلَيَّ بِمَا وَهَبَ مِنْ فَضْلِ الْمَعْرِفَةِ فِي أَمْرٍ اسْتَفْحَلُ»⁽⁵⁰⁾.

والخلاصة من كل ذلك: فإننا -وفقًا لرؤية ابن قتيبة- إذا نظرنا إلى مواصفات المسألة أولاً وهي أنها غامضة وليست من أصول الدين ولا من فروعه، ثم إذا نظرنا ثانيًا إلى مواصفات الخائضين فيها وأنهم لا يمتلكون أدوات التمييز، ولا يعتمدون على الحجج والبراهين ثم نظرنا ثالثًا إلى ما أحدثته من تنازع وتكفير وتلاعن وفرقة، فإن هذا يقود إلى أن ثمة أبعادًا أخرى دفعت بهذا الخلاف أن يصل إلى حد (الفتنة) و(البلية)، وهذا ما سنحاول في الفقرات التالية الكشف عنه.

(4) مركزية البعد النفسي في كتاب ابن قتيبة

بعد أن بيّنا سياق تشكل المسألة، والأرضية التي بنى عليها ابن قتيبة تفسيره لحدوث ظاهرة الانقسام والتكفير والتلاعن بين أهل الحديث، نحاول أن نتبع حضور البعد النفسي في تحليله ومعالجته لهذه الظاهرة، باعتباره المدخل الأكثر مناسبة لفهم أطروحة ابن قتيبة في هذا الكتاب والذي سيطر على جميع مفاصل وتركيبية الكتاب العامة سواء كان ذلك في مقدمته، أو مناقشاته، وحتى خاتمته.

1-4 البعد النفسي في استهلال الكتاب وخاتمته

تشير لغة الخطاب ومفرداته التي كُتبت بها المقدمة إلى أن ابن قتيبة منذ أن حمل قلمه في لحظات كتابته الأولى كان مستحضرًا أن ما سيكتب عنه هو صراع سيطرت عليه حظوظ النفس وحيلها؛ ولذلك فإنه استهل ابتهالات الكتاب الأولى بأن يخلصه الله من أدواء القلوب، وأن يرزقه خشية التي تمنعه من الانسياق خلفها، ويهبه المراقبة التي تجعله يكتشف انحيازات قلبه، يقول بعد أن حمد الله تعالى: «وندعوه أن يشعرونا خشيته، ويشرب قلوبنا مراقبته عند كل لفظ وعقد وكل قبض وبسط،

(49) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 193.

(50) المرجع السابق، 93.

وأن يجعل كلامنا له ودلالاتنا عليه وإرشادنا إليه، ويؤم بنا سمت الحق وقصد السبيل». ثم بعد أن ثنى بالصلاة والسلام على النبي أعاد دعواته مرة أخرى، ليستعيد بالله من نزغات الشيطان ومكائده -وهو الوصف الذي سيصف به مسألة الكتاب كما سيأتي- فقال: «ونعوذ بالله من نزغ الشيطان ومصائده ولطيف خدعه ومكائده، فقد صدق على هذه الأمة ظنه، وأجلب عليهم بخيله ورجله، وقعد لهم رصداً بكل مرصد، ونصب لهم شرگاً بكل ربع، وطفق لغوايتهم بكل شبهة»⁽⁵¹⁾.

وبعد أن انتهى مباشرة من هذه الدعوات الافتتاحية، دخل في وصف المناخ المسيطر على المجتمع العلمي في وقته، كأنه يريد أن يبرر سبب استفتاحيته بتلك الدعوات، فقال: «أصبح الناس إقليلاً ممن عصم الله مفتونين، وفيما يوبقهم خائفين، وعن سبيل نجاتهم ناكبين، ولما وضعه الله عنهم متكلفين، وعما كلفهم معرضين، إن دُعوا أنفوا، وإن عُظوا هزأوا، وإن سُئلوا تعسّفوا، وإن سألوا أعتوا، قد فرقوا الدين وصاروا شيعاً فهم يتناززون بالألقاب ويتسابون بالكفر ويتعاضدون بالنحل ويتناصرون على الهوى وعاد الإسلام غريباً كما بدأ»⁽⁵²⁾.

إن هذا النص القصير مكثف جداً بالدلالات التي تشير إلى ما يدور في ذهن ابن قتيبة وهو يتصدى للكتابة في هذه القضية، حيث يشير إلى مجموعة كبيرة من الآفات النفسية التي يراها غالبية على المجتمع في وقته، كسيطرة التكلف، والتكبر، والسخرية، والتعسف، والتعنت، والتنازب، والتكفير، والحمية والانتصار للهوى.

إذا انتقلنا مباشرة إلى الخاتمة، سيظهر لنا أن هذا الهمم كما حضر في بداية حمل ابن قتيبة لقلمه وهو يكتب كتابه، فإنه قد بقي معه حتى تلك اللحظة التي وضعه فيها، حيث يختم الكتاب بالجملة التالية: «هذا منتهى الاختلاف في اللفظ بالقرآن وهو بلاغ لمن خضع للحق وتلقاه بقلب سليم، ومن استكبر وجمحت به الحمية فيستغني الله الحق عنه والله غني حميد»⁽⁵³⁾.

وكما رأينا تشير المقدمة والخاتمة معاً إلى الإحالات النفسية التي ستهيمن على البنية التحليلية للكتاب كما سنرى في بقية نقاشاته.

2-4 البعد النفسي في تفسير تحولات مجتمع المشتغلين بالكلام

المدخل النفسي الأول الذي افتتح به ابن قتيبة كتابه هو ملاحظة ورصد التحول الذي حصل في

(51) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 86.

(52) المرجع السابق، 85-86.

(53) المرجع السابق، 219.

سلوك المشتغلين بالعلم والمعرفة في وقته، وهو يريد بذلك أن يُدرج الانقسام حول مسألة اللفظ داخل سياقاته حتى تُفهم من خلاله، حيث يلحظ ابن قتيبة تحوُّلاً في بيئة طلبة العلم من جانبيين: الأول يتعلق بمقاصد العلم، فمقاصد طلبة العلم في وقته ظهرت فيها مظاهر نفسية سلبية. صارت أغراض طالب العلم هي الشهرة، والمغالبة، والمفاخرة، بعد أن كان الغرض هو التعلم والانتفاع والعمل، يقول في ذلك: «وكان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليُذكر ويحفظ ليغالب ويفخر»⁽⁵⁴⁾. أما التحول الثاني الذي لاحظته ابن قتيبة فيتعلق بمسائل ونقاشات العلم، فقد كانت النقاشات تدور حول المسائل المركزية، والواقعية، والواضحة، لكن التحول الذي حصل في وقته أن الهيمنة في النقاشات صارت حول المسائل الخفية الغامضة، وغير الواقعية، والنادرة، يقول في ذلك: «وكان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع، والمستعمل من الواضح، وفيما ينوب الناس فينفع الله به القائل والسامع؛ فقد صار أكثر المتناظر فيما دق وخفي، وفيما لا يقع، وفيما قد انقرض من حكم الكتابة وحكم اللعان ورجم المحصن، وصار الغرض فيه إخراج لطيفه، وغوصاً على غريبه، ورداً على متقدم»⁽⁵⁵⁾.

ولا تختص هذه الملاحظة ببيئة النقاش الفقهية، بل إن الأمر كذلك حتى في النقاش الكلامي الذي تندرج فيه مسألة الكتاب، يقول في ذلك: «وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر بالشكر، وفي تفضيل أحدهما على الآخر، وفي الوسوس والخطرات ومجاهدة النفس وقمع الهوى؛ فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستطاعة والتولد والطفرة والجزء والعرض والجوهر فهم دائبون يخبطون في العشوات قد تشعبت بهم الطرق وقادهم الهوى بزمام الردى»⁽⁵⁶⁾.

أما بخصوص الردود التي تنتشر في هذا المجتمع العلمي فهو يلاحظ عليها ملاحظتين يكشف فيهما عن حضور الأهواء النفسية:

الأولى: أن هذه الردود مع أنها تتقصد الرد على العلماء الكبار فإنها في الوقت نفسه خاوية من المضمون العلمي الحقيقي، فهي تتسم بالسمة الخطابية المزخرفة، يقول في ذلك: «فهذا يرد على أبي حنيفة، وهذا يرد على مالك، وآخر يرد على الشافعي بزخرف من القول، ولطيف من الحيل»⁽⁵⁷⁾.

(54) المرجع السابق، 87.

(55) المرجع السابق، 87-88.

(56) المرجع السابق، 88-89.

(57) المرجع السابق، 89.

والملاحظة الثانية: أنها تتسم بالازدواجية في الممارسة، فهي تفعل الشيء ونقيضه، أي: أنها تمارس الفعل نفسه الذي تُنكره، فيقول: «وهذا يطعن بالرأي على ماضي من السلف وهو يرى، وبالابتداع في دين الله على آخر وهو يبتدع»⁽⁵⁸⁾.

وأخيراً ينبه ابن قتيبة في هذا السياق إلى أن هذه الممارسات تفتقد للمسؤولية الدينية الأخلاقية، فهي ليست مهتمة بمآلات ما تصنع، وما قد تقود إليه من آثار سلبية في أذهان جماهيرها وأتباعها، فيقول: «كأنه لا يعلم أنه إذا رد على الأول صواباً عند الله بتمويهه فقد تقلد المآثم عن العاملين به دهر الدهارين»⁽⁵⁹⁾.

هذا المقطع الذي صدر به ابن قتيبة كتابه، أراد أن يجعله منه تمهيداً لكلامه عن ظاهرة الانقسام والتكفير والتلاعن التي حدثت في أوساط أهل الحديث بسبب مسألة اللفظ، كأنه يريد أن يقول للقارئ إن أهل الحديث الذين تنازعوا واختلفوا هم أبناء هذه البيئة، فهم ليسوا بمعزل عن هذه التحولات، بل هم جزء من بيئة علمية يأترون ويتأثرون بها، ولذلك فإنه يقول مباشرة بعدما وصف حالة المجتمع العلمي السابق: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث.. كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين، ولا فرعاً»⁽⁶⁰⁾.

هكذا إذاً يقرأ ابن قتيبة السياق الذي نشأت فيه الاختلافات والانقسامات والجدالات حول مسألة اللفظ، كأنه يريد أن يذكرنا بعدم استثنائية أهل الحديث بتأثرهم ووقوعهم في هذه المظاهر بعبارة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) التي ذكرها بعدما أقر ببعض أخطاء أهل الحديث فقال: «فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس؟»⁽⁶¹⁾.

3-4 البعد النفسي في تشكل التأويلات والمقالات الكلامية

لأن الأطروحة الأساسية لابن قتيبة في تحليله لظاهرة الانقسام والصراع التي حصلت بين أهل الحديث هي أنها كانت استجابة لمجموعة من الأهواء النفسية كالحمية والتعصب ومراعاة شبكة المصالح والعلاقات -كما سيصرح بذلك في نصوصه القادمة-؛ فإنه وقبل أن يدخل في تفصيل رأيه العلمي لهذه المسألة، أراد أن يبين أن هذه الظاهرة هي ظاهرة متكررة في السياقات الكلامية الجدلية،

(58) المرجع السابق، 88.

(59) المرجع السابق، 89.

(60) المرجع السابق، 91-92.

(61) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 135.

ولذلك خصص قسما من الكتاب ناقش فيه بعض مقالات الطوائف (القدرية، الجهمية، الرافضة، الناصبية)، وهو يريد أن يؤكد من هذا القسم بأن ما حصل لأهل الحديث هنا ليس شيئاً خارجاً عن سياقات تشكل الخصومات الكلامية بشكل عام.

للوهلة الأولى قد يبدو هذا القسم الخاص من الكتاب عند القارئ قسماً غريباً عن مقصد الكتاب، فإذا كان مقصده كما يصرح بقوله: «غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن»⁽⁶²⁾. فما الذي يجعله يخصص قسماً لمناقشة مقالات الطوائف وتأويلاتها، إنه بدون فهم مقصود ابن قتيبة هنا وهو الكشف عن العوامل النفسية التي أسهمت في تشكل تلك المقالات وتأويلاتها، سيبدو هذا القسم من الكتاب كأنه قسم مقحم. فلا يمكن فهم وجوده دون استحضار انشغال ابن قتيبة بالتدليل على مقاربتة النفسية، وهذا ما جعله يشعر بأنه محتاج لتسويغ ذلك قبل أن يدخل فيه، فقال: «ولم أرَ صواباً أن يكون الكتاب محرراً بذكر هذا الباب خاصة دون غيره، فقدمت القول فيه بذكر بعض ما تأولته الجهمية في الكتاب والحديث وإن قلّ؛ لنحمد الله تعالى على النعمة، ونعلم أن الحق مُستغني عن الحيلة»⁽⁶³⁾.

إن تنصيب ابن قتيبة هنا على (البعض) و(القليل)، يدل على أن هدفه من إيراد هذه المقالات لم يكن الرد عليها بشكل أساسي⁽⁶⁴⁾، وإنما شيء آخر، فهو يريد أن يقول إنني لا أود أن أعزل مسألة اللفظ ليكون الكتاب مركزاً على (هذا الباب دون غيره)، كأنها مسألة فريدة، وإذا كان الأمر كذلك وكان المراد هو التمثيل فإن الاختصار على (بعض) التأويلات (وإن قلّ) كافٍ؛ لأن الغرض ليس تقصّيتها أو تقصّي الرد عليها، أما عن الهدف فختام عبارته السابقة تشير إليه، وهو أولاً حتى تكون عظة وعبرة ف«نحمد الله تعالى على النعمة»، وثانياً حتى: «نعلم أن الحق مُستغني عن الحيلة»، ويمكن أن نعتبر كلمة (الحيلة) هنا هي الكلمة المفتاحية لفهم هذا القسم، فهي تحيل إلى نزعات نفسية يسيطر عليها التحايل والمراوغة التي تتحكم فيها أهواء النفس ورغباتها، وسنلاحظ أن ابن قتيبة سيكرر استخدام

(62) ابن قتيبة، اختلاف اللفظ، 94.

(63) المرجع السابق، نفسه.

(64) يحسن التذكير هنا بالإشارة التي وردت في مقدمة الدراسة حول ترجيح عنوان الكتاب، وأنه (كتاب الاختلاف في اللفظ)، دون أن يتضمن جملة (الرد على الجهمية والمشبهة) المتداولة في أشهر طبعات الكتاب، وهذا التحليل الذي نذكره يؤيد ذلك، وأن الرد على تلك الطوائف ليس من مقاصد الكتاب الأساسية، كما أن هذا التحليل لهذه الفقرة وسبب ورودها يختلف مع التفسير الذي قدمه محمد زاهد الكوثري في تعليقه على كتاب ابن قتيبة، فقد فسرها على أنها جاءت بسبب أن ابن قتيبة ما كان ليتمكن من الرد على أهل الحديث، دون أن يمهد ذلك بالرد على خصومهم الجهمية (انظر: طبعة الكوثري، الاختلاف في اللفظ، ص 12)، والذي قدمه هنا أنه أراد أن يمهد لتفسيره (وليس لرده) بتفسير تلك المقالات في هذا السياق، فالرد لم يكن هو الهدف الأساسي.

هذه المفردة أثناء تحليله وردوده في هذا القسم، مما يعني أنها كلمة تحليلية مقصودة لذاتها وليست مجرد تعبير عرضي.

ويبدل على ذلك أننا إذا حللنا سياق النقاشات في هذا القسم سنجد أن ابن قتيبة في سياق كشفه لتلك (الحيل) فعل أمرين:

الأمر الأول: التنبيه على أن التحيزات النفسية حُبًّا أو بغضًا للمذاهب العقائدية قد تدفع نحو التعسف في تأويل الأدلة، أو تضعيفها، أو تغييرها، مما يعني أن استخدام الدليل وحده في الصراعات الكلامية ربما لا يكون كافيًا لإضفاء صفة العلمية على النقاش والخلاف، فتلك الأدلة أو التأويلات ربما لا تقوم على أسس عقلية أو لغوية صحيحة، ولهذا نجد ابن قتيبة حريصًا في هذا القسم على نزع صفة البرهنة في الأدلة والتأويلات التي يُستشهد بها على تلك المقالات، فتجده يعلق بشيء من قبيل: «وهذا من تأويلهم لا يصح في نظرونا في لغة»⁽⁶⁵⁾، «فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول»⁽⁶⁶⁾، «هذا ما ليس به خفاء على من نظر في اللغة وفهمها»⁽⁶⁷⁾، «في أشباه لهذا كثيرة لا تخفى على أهل اللغة»⁽⁶⁸⁾، ونظرًا لذلك فإنه يصف هذا الاستدلالات بالتعسف والحيل، فيقول: «فما أعجب هذا الجهل والتعسف في القول بغير علم!»⁽⁶⁹⁾، ويصف ممارسة استدلالية أخرى فيقول: «تمحلوا له هذه الحيلة»⁽⁷⁰⁾، وفي استدلال آخر يعبر بقوله: «فضاق عليهم الاحتيال»⁽⁷¹⁾، وفي ثالث يقول: «فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصًا وألغازًا، وإن كانوا لم يقدرُوا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة»⁽⁷²⁾. وكما نلاحظ هنا تكرار استعماله لمفردة (الحيل)، التي افتتح بها تبريره لهذا القسم، والذي يريد أن يصل إليه ابن قتيبة هو أن الدافع وراء تلك التأويلات والاستدلالات إنما كان الحمية لأجل نصرة المذهب، ولذلك يقول: «فإذا نحن تدبرنا هذا التأويل، وقابلنا به التنزيل، لم نجد هذا المتأول حمل كتاب الله على مثل هذه التأويلات إلا إقامة مذهبه»⁽⁷³⁾.

(65) المرجع السابق، 101.

(66) المرجع السابق، 129.

(67) المرجع السابق، 104.

(68) المرجع السابق، 129.

(69) المرجع السابق، 134.

(70) المرجع السابق، 106.

(71) المرجع السابق، 163.

(72) المرجع السابق، 99.

(73) المرجع السابق، 113.

اللافت في ذكر ابن قتيبة لهذه الممارسات الاستدلالية التي أثارت دوافع التعصب والحمية للمذاهب أو ضدها في تشكّلها، هو أنه يختتم بالتمثيل بممارسات وقعت لـ(كثير من المحدثين)، كأنه يريد مرة أخرى أن يقول إن هذه المظاهر من التعصب والحمية وردات الفعل متى ما وجدت فإنها ستقود إلى ممارسات شبيهة، سواء وقع ذلك من أهل الحديث أو خصومهم، يقول في ختام هذا القسم كنموذج من النماذج أيضًا: «وتحامي كثير من المحدثين أن يحدثوا بفضائله كرم الله وجهه أو أن يظهروا ما يجب له، وكل تلك الأحاديث لها مخارج صحاح... وأهملوا من ذكره أروى حديثًا من فضائله، حتى تحامي كثير من المحدثين أن يحدثوا بها وعنوا بجمع فضائل عمرو بن العاص ومعاوية كأنهم لا يريدونها بذلك وإنما يريدونه»⁽⁷⁴⁾.

ولا يقتصر الأمر في تحيزهم عند عدم التحديث فقط، بل إن دافع البغض لمذهب خصمهم قاد بعضهم إلى ممارسة التعسف في تأويل نصوص واضحة في التنصيص على فضائل علي رضي الله عنه، يقول في ذلك: «وإن ذكر ذاكر قول النبي ﷺ: (من كنت مولاه فعلي مولاه)، و(أنت مني بمنزلة هارون من موسى) وأشبهه هذا التمسوا لتلك الأحاديث المخارج لينتقصوه ويبخسوه حقه بغضًا منهم للرافضة والزماما لعلي -عليه السلام- بسببهم ما لا يلزمه، وهذا هو الجهل بعينه»⁽⁷⁵⁾.

الأمر الثاني الذي ركز عليه ابن قتيبة في أثناء تحليله لمقالات الفرق في هذا القسم هو: الكشف عن سياقات تشكل المقالات نفسها، فكما أن التحيزات النفسية أثرت في الاستدلالات فإنها قد تؤثر أيضًا في تشكّل المقالة نفسها، ولذلك فالملاحظ أنه يورد هذه المقالات في سياقات التناظر، ليفسر تولدها في سياقات ردات الفعل، مما يدل -كما سبق أن ذكرنا- أن غرضه من هذا القسم ليس الرد عليها في ذاتها، وإنما الكشف عن الأسباب التي تقف خلف تشكّلها، فهو عندما ذكر مقالة نفاة القدر ذكر بعدها مقالة غلاة القدر، فقال: «ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر وكثير بينهم التنازع حملهم البغض لهم واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض»⁽⁷⁶⁾.

والأمر نفسه عندما ذكر مقالة نفي الصفات قال: «ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالإفراط في التمثيل فقالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ

(74) المرجع السابق، 186-187.

(75) المرجع السابق، 188-189.

(76) المرجع السابق، 116.

الجائية في الحديث على ظاهرها، وقالوا بالكيفية فيها»⁽⁷⁷⁾.

لا يختلف الأمر كذلك في ذكره للموقف من علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فيذكر أنه قد لاحظ ذات ردادات الفعل السابقة في تشكل المواقف منه، يقول في ذلك: «وقد رأيت هؤلاء أيضاً حين رأوا غلو الرافضة في حب علي وتقديمه على ما قدمه رسول الله ﷺ وصحابته عليه وإدعاءهم له شركة النبي ﷺ في نبوته، وعلم الغيب للأئمة من ولده وتلك الأقاويل والأمور السرية التي جمعت إلى الكذب والكفر إفراط الجهل والغباوة، ورأوا شتمهم خيار السلف وبغضهم وتبرأهم منهم، قابلوا ذلك أيضاً بالغلو في تأخير علي كرم الله وجهه وبخسه حقه، ولحنوا في القول وإن لم يعرضوا إلى ظلمه، واعتدوا عليه بسفك الدماء بغير حق»⁽⁷⁸⁾.

هكذا إذاً يحلل ابن قتيبة تشكل تلك المقالات، والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها وفقاً لرؤية ابن قتيبة لتشكيلها، هو أنها تأسست على أسس الصراعات وردات فعل، وأن الأدلة اتُّخذت كذريعة أو حيلة -وفقاً لتعبيره- وليست بوصفها أساساً علمياً.

بعد أن انتهى ابن قتيبة من ذكر هذه المقالات وبيّن كيف أنها تشكلت بوصفها ردود فعل بعضها على البعض الآخر، انتقل مباشرة للمسألة الأساسية لهذا الكتاب، فقال: «ثم انتهى بنا القول إلى ذكر غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن وتشانهم وإكفار بعضهم بعضاً وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة»⁽⁷⁹⁾.

نلاحظ إذاً أن ابن قتيبة لم يبدأ نقاشه لمسألة اللفظ إلا بعد أن قدم بكل هذه المقدمات التي استغرقت أغلب الكتاب، وذلك لجعلها أرضية يبني عليها رأيه ونقاشه وتحليله، وليقول لأهل الحديث بعد كل هذه الأمثلة والنماذج: استغنوا عن الحيل في النقاش العلمي، فإثبات «الحق مستغن عن الحيلة»⁽⁸⁰⁾.

4-4 البعد النفسي في الممارسات المصاحبة للانقسامات الكلامية

وَلَد هذا الانقسام والصراع حول هذه المسألة الغامضة (بحسب وصف ابن قتيبة) أو المشؤومة (بحسب وصف البخاري) مجموعة من الظواهر التي لاحظ ابن قتيبة وقوعها بين أهل الحديث، والتي رصدها في نهاية الكتاب بعد أن انتهى من بيان رأيه حول مسألة اللفظ، وسنلاحظ كيف أن

(77) المرجع السابق، 171.

(78) المرجع السابق، 184-185.

(79) المرجع السابق، 192.

(80) المرجع السابق، 94.

ابن قتيبة أعمل مقارنته النفسية في هذه الظواهر المصاحبة التي كثيراً ما تنشأ في أجواء الخصومات والانقسامات الكلامية.

- ظاهرة الامتحان والملاحقة:

من أشد الظواهر التي كثيراً ما تبرز داخل بينات الخصومات والجدالات والانقسامات الكلامية: تحول المسألة الجدلية إلى اختبار وامتحان على ضوئها يُفرز الناس، وفقاً لمنطق (مع أو ضد)، لا تقبل هذه الانقسامات السكوت، ومن شواهد ذلك التاريخية بخصوص مسألة اللفظ ما وقع لأحد مشاهير علماء الحديث وهو أبو عبد الله الجرجاني (ت: 257)، كما يحكي ذلك الفقيه المرار بن حمويه (ت: 254) فيقول: «لما وقعت المحنة في اللفظ، سكت الجرجاني (ت: 257)، فخرج عليه أصحاب الحديث، فسمعت أبي يقول: ذهبت مع صالح بن حمويه، فوقف على مجلس الجرجاني، فقال: ما تقول في اللفظ بالقرآن؟ فسكت حتى سأله الثالثة، فقال: أراه محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»⁽⁸¹⁾. وهكذا ضغط عليه أصحاب الحديث حتى يخرج من صمته، ويعبر عن رأيه، فألحوا عليه حتى صرح بأن هذه المسألة بدعة.

ولقد حاول البخاري قبل ذلك أن يسكت، فعندما سأله أصحاب الحديث في نيسابور عن المسألة أعرض عنهم، فكرروا عليه السؤال مرارا حتى قال: «القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة»⁽⁸²⁾. إنه هنا يشير إلى موضوع الامتحان في هذه المسألة، ويرى أنه من البدع المستحدثة.

لكن الإشكال في حالة الامتحان، هو أنه كثيراً ما يقع على أولئك الذين لا يمتلكون موقفاً محدداً تجاه هذه المسائل الغامضة، غير أن أطراف هذا الجدل لا يتركون مساحة لهذه الشريحة لتلتزم الصمت، وعدم الانخراط في مسائل لا يعرفون على وجه اليقين الصواب فيها من الخطأ، وهنا يأتي دور الحيل النفسية لتدفع هؤلاء للتعبير عن آراء ليسوا واثقين منها، وقد لاحظ ابن قتيبة تشكل هذه الممارسة في مسألة اللفظ، فلقت النظر أولاً لهذا الصنف من الواقفين فقال: «كل من ادعى شيئاً أو انتحل نحلة فهو يزعم أن الحق فيما ادعى وفيما انتحل، خلا الواقف الشاك فإنه يقر على نفسه بالخطأ؛ لأنه يعلم أن الحق في أحد الأمرين اللذين وقف بينهما، وأنه ليس على واحد منهما»⁽⁸³⁾، ثم بعد ذلك بدأ في

(81) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 182/12.

(82) انظر: المصدر السابق، 454/12.

(83) الاختلاف في اللفظ، 204.

وصف الابتلاء والامتحان الذي يقع على هؤلاء من أطراف النزاع فقال: «وقد بُلي بالفريقين المستبصر المسترشد وبإعنائتهم ومحتتهم وإغلاظهم لمن خالفهم وإكفاره وإكفار من شك في كفره، فإنه ربما ورد الشيخ المصر فقعد للحديث وهو من الأدب غفل، ومن التمييز ليس له من معاني العلم إلا تقادم سنه، وأنه قد سمع ابن عيينة وأبا معاوية ويزيد بن هارون، وأشباههم، فيبدأونه قبل الكتاب بالمحنة، فالويل له إن تلعثم أو تمكث أو سعل أو تنحج قبل أن يعطهم ما يريدون»⁽⁸⁴⁾.

نلاحظ هنا كيف يصف ابن قتيبة حال الطرف الثالث، وأنه لا يمتلك المعرفة الكافية التي تؤهله للخوض في هذه المسائل الغامضة، ولكنه في الوقت نفسه لديه مكانة اجتماعية علمية ورثها من خلال لقاءه وتلقيه عن علماء كبار سابقين وليس بسبب تمكنه في العلم، وعادة ما يواجه هؤلاء ضغوطا بسبب هذه المكانة تجبرهم على الانخراط في هذا الجدل. هنا يذكر ابن قتيبة ثلاثة أنواع مختلفة من الاستجابة لمثل هذه الضغوط، يكشف من خلالها عن قوة تأثير النوازع النفسية وتدخلها في تشكيل مواقفهم التي قد تبدو في ظاهرها مواقف علمية بل عقديّة، وهي في حقيقة الأمر استجابة لضغوط جماعة أو مذهب:

الاستجابة الأولى: استجابة الخوف، أي: أنه خوفاً من أتباع المذهب وخشية من سقوط مكانته الاجتماعية العلمية لديهم؛ فإن هذا (الشيخ) يضطر للخوض فيما لا يعلم ولا يحسن، يقول ابن قتيبة عن حالته: «فيحمله الخوف في قدحهم فيه وإسقاطهم له على أن يعطهم الرضا فيتكلم بغير علم ويقول بغير فهم»⁽⁸⁵⁾.

الاستجابة الثانية: استجابة الطمع، أي: الرغبة في مزيد من الظهور، فربما دفعه طمعه في إمكانية انتشار أقواله وتداولها في حال صرح برأيه، إلى أن يخوض فيما لا يحسن ولا يعلم، يقول ابن قتيبة عن هذا النوع: «وإن كان ممن يُعقد على مخالفتهم سام نفسه إظهار ما يحبون ليكتبوا عنه»⁽⁸⁶⁾.

ولأن هذه الاستجابات صنعتها أهواء النفس وحظوظها، ولم تكن نصرة للعلم، فإن ابن قتيبة يعلق عليها تعليقاً تزكويّاً فيقول: «فيتباعد من الله في المجلس الذي أمل أن يتقرب منه فيه»⁽⁸⁷⁾.

الاستجابة الثالثة: هي التوقف، والتصريح بأن المسألة تحتاج إلى مزيد من البحث والمراجعة، أي: أن هذا النوع يعلن التوقف، وعن حاجته للسؤال والبحث، وعدم امتلاكه لرأي واضح وصریح، ومصير

(84) المرجع السابق، نفسه.

(85) المرجع السابق، 205.

(86) المرجع السابق، نفسه.

(87) المرجع السابق، نفسه.

هؤلاء في هذه الأجواء المتوترة - كما يقول ابن قتيبة - هو التكذيب والتشكيك في المصداقية، والإيذاء، والهجر، يقول عن حالهم: «وإن رأوا حدثًا مسترشدًا أو كهلاً متعلمًا سألوه، فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسأل عنه ولم يصح لي شيء بعد، وإنما صدقهم عن نفسه، واعتذر بعذره، الله يعلم صدقه، وهم يعلمون أنه لم يكلفه إذا لم يعلم إلا أن يسأل ويبحث ليعلم، كذبوه وأذوه وقالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه»⁽⁸⁸⁾.

وبعد أن انتهى ابن قتيبة من ذكر هذه الاستجابات الثلاثة لظاهرة الامتحان، طرح تساؤلًا مهمًا يريد من خلاله الوصول إلى أطروحته الأساسية وهي أن هذا الامتحان إنما دفع إليه التعصب والحمية، والدليل على ذلك - بحسب ابن قتيبة - أن هذه التصرفات لا يصح أن تقع في القضايا الكبرى الواضحة، فكيف يصح ذلك في قضية لو سئل عنها هؤلاء الممتحنون لما تمكنوا من تأكيدها بأدلة واضحة، وإنما قصارى ما لديهم هو نوع من الرأي والظن، يقول في ذلك: «أفقرى لو كان ما هم عليه من اعتقادهم هذا الأمر، أصل التوحيد الذي لا يجوز للناس أن يجهلوه، وقد سمعوه من رسول الله ﷺ مشافهة كان يجب أن يبلغ فيه هذه الغاية؟! فكيف وهم لو سئلوا من أين قلتم ما رجعوا في ذلك إلى وثيقة من حديث يأثرونه أو قول إمام من العلماء يحسن تقليد مثله أو قياس يطردهونه وإنما هو رأي رأوه وقد يخطئ الرأي، وظن ظنوه وأجهل الناس من جعل ظنه لله دينًا»⁽⁸⁹⁾.

- ظاهرة الغلو وتشقيق المسائل:

يلحظ ابن قتيبة ممارسة أخرى كانت إحدى تبعات الامتحان والتكفير حول هذه القضية، حيث يصير لدى بعض الناس خوف من الوقوع في الخطأ يقودهم إلى المغالاة في التحرز، والمبالغة في إظهار الابتعاد عن دائرة التهمة والخطأ، الأمر الذي قد يولد مسائل أخرى ليست لازمة، يمثل ابن قتيبة على ذلك بظهور مسألة: (هل الإيمان مخلوق أم لا؟)، ويفسرهما على أنها تولدت من خوف الوقوع في الزلل في مسائل خلق القرآن، تمامًا كما هو الحال مع مسألة اللفظ، فيقول: «وذهب قوم من منتحلي السنة إلى: أن الإيمان غير مخلوق خوفًا من أن يلزمهم أن يقولوا: (لا إله إلا الله) مخلوق. إذ كانت رأس الإيمان، فركبوها شنعًا، وجعلوا أفاعيل العباد غير مخلوقة صفات الله عز وجل، فيا سبحان الله ما أعجب هذا وأعجب قائله!»⁽⁹⁰⁾.

(88) المرجع السابق، نفسه.

(89) المرجع السابق، 205-206.

(90) المرجع السابق، 211-212.

بل إنه يشير إلى أن الناس بسبب تصعيد هذه المسألة، صار لديهم استعداد وقابلية لمتابعة وتصديق أي قول بمجرد أن يُضاف إليه كلمة (غير مخلوق) دون تفكير أو نقد أو تحليل، وهذا راجع إلى إلف الناس، وتعودهم على ترديد هذه العبارة، وهي عوامل نفسية كما نرى، يقول في ذلك: «ولقد ألف الناس (غير مخلوق) وأنسوا به حتى أنه ليخيل إليّ أن رجالاً لو ادعى أن العرش غير مخلوق وأن الكرسي غير مخلوق لوجد على ذلك أشياءً ينتحلون السنة فماذا جَرَّجَهُم لارحمه الله على متبعيه بنحلته وعلى مخالفه ببغضته. وقد بلغني أن قومًا يذهبون إلى أن روح الإنسان غير مخلوقه، وأنهم يستدلون على ذلك بقول الله في آدم: ﴿وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾»⁽⁹¹⁾.

وهكذا إذاً نَبّه ابن قتيبة إلى بعض الحيل النفسية التي تقف خلف هذه المظاهر التي صاحبت الجدل في هذه القضية، فالتصريح بالموافقة على هذه المسألة (الغامضة) ليس بالضرورة أن يكون عن اقتناع، بل قد يكون بسبب الخوف من الجمهور أو الطمع فيه، كما أن المسائل المتولدة عن هذه المسألة (الغامضة) ليست بالضرورة نتيجة تفكير علمي، بل قد يقود إليها نوع من المغالاة والوساوس بكل ما يتعلق بها.

والشواهد التاريخية تدل على أن هذه المسائل التي تعجب ابن قتيبة من ظهورها جراء هذه النقاشات لم تمر دون صراع، فقد نالت هي الأخرى نصيبها من التهاجر والفرقة، فعالم الحديث فضلك الصائغ (ت: 270)، ممن امتحن وأُخرج من بلده بسبب مسألة (هل الإيمان مخلوق؟)، يحكي ذلك المروزي فيقول: «ورد عليّ كتابٌ من ناحية شيراز أن فضلك قال بناحيهم: إن الإيمان مخلوق، فبلغني أنهم أخرجوه من البلد بأعوان»⁽⁹²⁾. أما الفقيه الكبير محمد بن نصر المروزي (ت: 294) -على الرغم من مكانته الكبيرة- فقد هجره العلماء بسبب هذه المسألة أيضًا، يحكي ذلك أبو عبد الله بن منده (ت: 395) فيقول: «صرح محمد بن نصر في كتاب (الإيمان) بأن الإيمان مخلوق، وأن الإقرار، والشهادة، وقراءة القرآن بلفظه مخلوق.. وهجره على ذلك علماء وقته، وخالفه أئمة خراسان والعراق»⁽⁹³⁾. وهكذا نرى أن هذه الصراعات ستتكرر ما دامت تحمل ذات الشروط والخصائص التي حملتها مسألة اللفظ من قبل.

(91) المرجع السابق، 213.

(92) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 360/12.

(93) انظر: المصدر السابق، 39/14.

(5) المقاربة النقدية النفسية.. التحديات والمخرج

1-5 تحديات المقاربة النقدية النفسية

ربما اتضح من خلال ما سبق أن ابن قتيبة سلك مسلكاً مغايراً في تحليل ظاهرة الانقسام التي وقعت بين أهل الحديث، كاشفهم فيها بكثير من الأسباب الحقيقية التي كانت تقف وراء صراعهم، ومن الواضح -كما بينت نصوصه السابقة- أن هذه المقاربة التي سلكها ابن قتيبة كانت مقارنة نقدية، ومن المتوقع ألاّ تلقى المقاربات النقدية ترحيباً أو قبولاً، خصوصاً في أجواء متوترة يصفها ابن قتيبة في مقدمة كتابه بقوله: «إن دُعوا أنفوا، وإن وُعظوا هزأوا، وإن سُئلوا تعسفوا، وإن سألوا أعنتوا، قد فرقوا الدين وصاروا شيعاً فهم يتنازرون بالألقاب ويتسابون بالكفر ويتعاضدون بالنحل ويتناصرون على الهوى»⁽⁹⁴⁾.

ولقد كان ابن قتيبة على وعي لافته بهذه التحديات التي ستواجهه في خطابه النقدي لأهل الحديث، ولذلك فإنه تعامل مع ثلاثة تحديات بهذا الخصوص:

الأول: تحدي نقد الظاهرة

لاحظ ابن قتيبة في أثناء معاشته لهذه الظاهرة، أن هناك من أهل الحديث من كان يطالب بـ(الإعراض) و(التجاهل) و(السكوت) عن معالجتهم والتصدي لها، ولذلك فإنه بدأ كتابه بالإشارة إلى أن هذا الإعراض كان سبباً وراء قراره بالكتابة فيها، يقول في ذلك: «ولما رأيت إعراض أهل النظر عن الكلام في هذا الشأن منذ وقع، وتركهم تلقيه بالدواء حين بدا، وبكشف القناع عنه حين نجم.. لم أر لنفسي عذراً في ترك ما أوجبه الله عليّ بما وهب من فضل المعرفة في أمر استفحل بأن قصر مقصرتكلفت بمبلغ علمي ومقدار طاقتي ما رجوت أن يقضي بعض الحق عني لعل الله ينفع به فإنه بما شاء نفع»⁽⁹⁵⁾.

وهو يشير إلى أن هذا الإعراض قد أدى إلى تفاقم ظاهرة الانقسام، وصعوبة معالجتها، فقد ترسخت تلك المواقف التي أدت إلى التكفير والتلاعن والتهاجر، وصارت مألوفة ومتداولة، أي: أن هؤلاء المعرضين تركوا هذا الشأن: «إلى أن استحكمت أساسه، وبتسق رأسه، وجرى على اعتياد الخطأ فيه

(94) المرجع السابق، 85-86.

(95) المرجع السابق، 93.

الكهل، ونشأ عليه الطفل وعسر على المداوين أن يخرجوا من القلوب ما قد استحكم بالألف ونبت على شراه اللحم»⁽⁹⁶⁾.

أمام هذا التحدي الكبير لم ير ابن قتيبة لنفسه «عذراً في ترك ما أوجبه الله» عليه، فجاء كتابه بمبادرة ذاتية، دون إلحاح أو سؤال من أحد، ولذلك يقول في خاتمة كلامه السابق: «وليس على من أراد الله بقوله أن يسأله الناس بل عليه التبصير وعلى الله التيسير»⁽⁹⁷⁾. كأنه يشير بهذه العبارة إلى أنه لم يُسأل عن ذلك من أحد الفرقاء، وهذا ربما يعود لأن معالجته لن تروق لمزاج المتنازعين، كما سيشير بشكل صريح لهذا الهاجس في أثناء حديثه عن التحدي الثاني.

لم يكتب ابن قتيبة ببيان الآثار السلبية التي خلفها موقف الإعراض، بل إنه وجّه نقده له بلغة أكثر صرامة وجدّة في منتصف الكتاب، فقال: «ولم أُر في هذه الفرق أقل عذراً ممن أمر بالسكوت والتجاهل بعد هذه الفتنة، وإنما يجوز أن يؤمر بهذا قبل تفاقم الأمر ووقوع الشحناء»، ثم بدأ في الرد على هذا الموقف بشكل أكثر تفصيلاً، لكن اللافت في رده أنه قبل أن يورد الشاهد التاريخي المتضمن لمواقف العلماء التي تدل على عدم سكوتهم أمام المقالات عندما يفرغ الناس إليهم = استعمل المقاربة النفسية أيضاً في الرد على هذه المطالبة بالسكوت، حيث يقول أولاً: «وليس في غرائز الناس احتمال الإمساك عن أمر في الدين قد انتشر هذا الانتشار وظهر هذا الظهور»، ثم يقول ثانياً: «ولو أمسك عقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم»، ثم يقول ثالثاً: «ولو أمسكت الألسنة ما أمسكت القلوب»⁽⁹⁸⁾. وفقاً لذلك فلا بد عند ابن قتيبة من ضرورة معالجة هذه القضية والكشف عن حقيقة الخلاف فيها، فإن غرائز الناس لا يمكنها أن تتوقف أمام ظواهر تنتشر وتتفاقم، كما أننا لو افترضنا سكوت العقلاء، فمن الذي سيضمن سكوت الجهلاء والمتطفلين على العلم والمعرفة، ثم إننا لو استطعنا السيطرة على الألسنة، فكيف يمكننا السيطرة على تساؤلات القلوب والعقول التي لا يمكن لها أن تتوقف؟!

التحدي الثاني: تحدي الرموز

ذكرنا في مفتتح البحث أن إحدى الركائز التي بنى عليها ابن قتيبة تحليله هي وصفه للمنخرطين

(96) المرجع السابق، 93.

(97) المرجع السابق، 197.

(98) المرجع السابق، نفسه.

في هذا الجدل بأنهم «لم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة»⁽⁹⁹⁾، وقلنا بأن هذا التوصيف سيصطدم باسم أحمد بن حنبل، وهو أهم شخصية أسهمت نصوصها في صناعة المواقف حول هذه المسألة. هذا دون شك تحدياً شديداً للصعوبة على من يريد التعامل مع هذه المسألة، وحتى ندرك صعوبة الموقف أمام ابن قتيبة، من المفيد بداية أن نسرد بعض نصوص أهل الحديث التي تدل على مركزية موقف أحمد في بناء مواقفهم في تبديع وهجر المخالفين في هذه المسألة⁽¹⁰⁰⁾:

- علي بن شعيب (ت: 253) يقول: «لولا أن أحمد أنكر مثل هذه المواضع من كنا نحن المساكين؟! فمن خالف أحمد بن حنبل في هذا هجرنا ولا نكلمه».

- محمد بن عبد الله بن المبارك المخرمي (ت: 254) يقول: «أبو عبد الله ممن يقتدى به، وما أنكره أبو عبد الله فنحن ننكره، ونتبع أبا عبد الله فيما قال ولا نخالفه».

- إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد (ت: 257)، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق؛ فهو جهمي، ومن قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق؛ فقد أحدث وابتدع، ونحن متبعون لأبي عبد الله ننكر ما أنكر، فمن حكى غير هذا فقد كذب».

- أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن منيع (ت: 259)، يقول: «وقد صح عندنا عن إمامنا وإمام المسلمين في زمانه أنه نهى أن يقال لفظي بالقرآن مخلوق.. فمن خالف أبا عبد الله في هذا هجرناه وحذرنا عنه، حتى يرجع إلى قول أبي عبد الله والعلماء».

- العباس بن محمد الدوري (ت: 271)، يقول: «من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق، فقد أحدث حدثاً لم نسمعه ممن أدركنا من العلماء، وأبو عبد الله عندنا الإمام الذي نقتدي به، فمن خالف أبا عبد الله فنحن نهجره».

- يقول عبد الله بن أيوب المخرمي (ت: 265): «قد صح عندنا أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل نهى أن يقال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فمن خالف ما قال أبو عبد الله فقد صححت بدعته».

- أبو بكر محمد بن إسحاق الصاغانى (ت: 270)، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع. ما القول إلا قول أبي عبد الله، فمن خالفه فنحن نهجره، ولا نكلمه».

- أبو يوسف يعقوب بن موسى الفيرزان، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق؛ فهو جهمي، ومن

(99) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 193.

(100) جميع هذه المواقف أوردتها خلال في كتابه السنة، 117-107/7.

قال لفظي بالقرآن غير مخلوق؛ فهو مبتدع.. ولو قال الناس قولاً، وقال أحمد بن حنبل قولاً؛ لقلنا بقوله».

- أبو الحسن مثنى بن جامع، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق؛ فقد أحدث، وقد صح عندنا أن أبا عبد الله نهى عنه، فمن خالف أبا عبد الله فنحن نهجره».

لا تحتاج دلالات هذه المواقف إلى مزيد شرح يبين درجة اعتمادها على أحمد بن حنبل في اتخاذ مواقف الهجر أو التبديع للمخالفين في هذه القضية، وهذه المكانة البارزة لأحمد بن حنبل تجعل من الصعب على أي من أهل الحديث أن يتجاوز مقولته فضلاً عن أن ينقدها، ولذلك فإن ما فعله ابن قتيبة أنه حَيَّد موقفه، ولم يستشهد به في هذه المسألة، وقد بنى هذا التحييد لموقفه على أساس التضارب، أو ما يسميه (التهاتر) بين الناقلين عن أحمد، ونقد متن المقولة المنسوبة إلى أحمد في هذا الموضوع، يقول في ذلك: «واختلفت عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل الروايات، ورأينا كل فريق منهم يدعيه ويحكي عنه قولاً، فإذا كثرت الاختلاف في شيء ووقع التهاتر في الشهادات به أرجأناه مثل أن ألغيناه، ومن عجيب ما حُكي عنه مما لا يشك أنه كذب عليه، إذ كان موفقاً بحمد الله رشيداً، أنه قال: (ومن زعم أن القراءة مخلوقة فهو جهمي، والجهمي كافر، ومن زعم أنها غير مخلوقة فهو مبتدع وكل بدعة ضلالة)، فكيف يتوهم على أبي عبد الله مثل هذا القول، وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون في أحد الأمرين، وإذ لم يخلُ من ذلك صار الحق في كفر أو ضلال»⁽¹⁰¹⁾.

هكذا حَيَّد ابن قتيبة موقف أحمد في هذه المسألة، وتشير مفردة (التهاتر) التي استخدمها ابن قتيبة إلى السياق الجدلي الذي وُظفت فيه مقولات أحمد بن حنبل، وهذا مرة أخرى يؤكد حرص ابن قتيبة على نزع الطابع العلمي في الجدل الذي وقع بين أهل الحديث، ويمكن أن نعدَّ موقفه هذا من أكثر المواقف جرأةً في التعامل مع مواقف أحمد؛ لأنه يُنكر مقولة شبه متواترة عن أحمد في هذا الموضوع، ولذلك استغل الالتباسات الأولى في موقف أحمد، ليتجاوز مقولته ويحيدها من النقاش⁽¹⁰²⁾.

(101) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 195-197.

(102) تفيد المصادر بأن ثمة التباساً مبكراً في فهم كلام أحمد منذ حياته. انظر ما حصل من تلميذه أبي طالب المشكاني: الخلال، السنة، 93/7، 95، 97، وانظر أيضاً ما نقله ابن أبي يعلى عن كلٍّ من بديل بن محمد، وإبراهيم بن سعيد الجوهري (ت: 247)، طبقات الحنابلة، 1/326-325، 241-242. وكذلك ما ذكر عن حمدويه بن شداد (أحد الذين رواوا عن أحمد). انظر السنة، 101-99/7، 104، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 1/403. بل إن الخلال يذكر رواية يشتكي فيها أحمد من كثرة الكذب عليه بخصوص هذه المسألة، انظر: السنة، 101/7. وقد سبقت الإشارة إلى نص البخاري في ذلك، انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 119/2.

التحدي الثالث: قبول الخطاب النقدي

تفيد مقدمة الكتاب بأن ابن قتيبة كان مدرِّكاً وهو يؤلف كتابه صعوبة تقبل أطروحته؛ إذ من الصعب جداً في المسائل التي تُحدث انقسامًا وتكفيرًا وتلاعناً أن تُتقبَّل أي مقارنة مختلفة تدعو إلى التقريب بين الآراء، فضلاً عن أنها تفترض أن الخلاف والتزاع هو خلاف لفظي، إذ كيف يمكن أن يتقبل المتنازعون أن كل هذا الانقسام والتكفير والتلاعن والشحناء كان في حقيقة الأمر حول مسألة الخلاف فيها لفظي؟ وكيف يتقبلون أن الأسباب الحقيقية لهذا التصعيد إنما هي نوازع نفسية من التعصب والحمية، والخوف من الجمهور، والسعي لاسترضائهم؟

هذا ما أدركه ابن قتيبة فقسم المتلقين لخطابه إلى ثلاثة أقسام، جاعلاً أساس ذلك يعود إلى مقارنته النفسية نفسها التي هيمنت على أطروحته في الكتاب، يقول في ذلك:

«وسيو افق قولي هذا من الناس ثلاثة:

رجلاً منقاداً سمع قولاً يقولون فقال كما قالوا، فهو لا يروع ولا يرجع؛ لأنه لم يعتقد الأمر بنظر فيرجع عنه بنظر.

ورجلاً تطمح به عزة الرياسة وطاعة الإخوان وحب الشهرة، فليس يرد عزته ولا يثني عنانه إلا الذي خلقه إن شاء؛ لأن في رجوعه إقراره بالغلط واعترافه بالجهل وتأبى عليه الأنفة، وفي ذلك أيضاً تشتت جمع وانقطاع نظام واختلاف إخوان عقدتهم له النحلة، والنفوس لا تطيب بذلك إلا من عصمه الله ونجاه.

ورجلاً مسترشداً يريد الله بعمله لا تأخذه فيه لومة لائم ولا تدخله من مفارق وحشة ولا تلفته عن الحق أنفة، فإلى هذا بالقول قصدنا وإياه أردنا»⁽¹⁰³⁾.

هذه هي الأصناف التي افترض ابن قتيبة أنها ستلقى خطابه، والتي يمكن أن نعيد صياغتها على النحو التالي:

الأولى الشخصية المقلدة، التي عادةً ما تشكل شريحة كبيرة من الجماهير التي تسهم في التحشيد والتعصب، فابن قتيبة لا يرى أن الخطاب العلمي الذي يستند على البرهنة سيكون مؤثراً في هؤلاء؛

(103) المرجع السابق، 94.

لأن أصل قناعتهم مبنية على التبعية والتقليد، وهم -كما يرى- لن يتراجعوا عن رأيهم، ولن يرجعوا عن ممارساتهم.

أما الشخصية الثانية فهي النفعية، أي: التي تتعامل مع هذه القضايا بمنطلق المصالح الذاتية، وسيطر عليها سؤال: ماذا يمكن أن أكسب أو أخسر؟ لأنها تخشى أن تتخذ موقفًا يجعلها تخسر مكانتها (عزة الرياسة)، أو جماعتها المذهبية (إخوان عقدهم له النحلة)، أو جمهورها (حب الشهرة)، وهي خسارات ثمينة عند الكثير، (والنفوس لا تطيب بذلك إلا من عصمه الله ونجاه).

الشخصية الثالثة هي العلمية، التي مقصدها الأول الإخلاص للحق، فلا تُقدِّم على طلب الحقيقة علاقات شخصية (لا تدخله من مفارق وحشة)، ولا تتردد نفسها في الخضوع للحق (ولا تلفته عن الحق أنفة)، وهؤلاء تحديداً هم الذين يقصدهم ابن قتيبة بخاطبه (فإلى هذا بالقول قصدنا وإياه أردنا). إن تحديد ابن قتيبة خطابه بهذه الشريحة يدل على إدراكه لما للعوامل النفسية والاجتماعية من تأثير في تشكيل المقولات والمواقف العقائدية، وهو الأمر الذي سخر كتابه من أوله إلى آخره على تأكيده.

2-5 المخرج وإمكانات الوفاق

بذل ابن قتيبة إذاً -كما بينا أعلاه- جهده في معالجة هذه القضية، وأولاً من خلال الكشف عن النوازع النفسية التي تسببت في حدوث هذه الظاهرة غير المسبوقة بين أهل الحديث التي كانت بسبب مسألة غامضة، وليست من أصول الدين ولا فروعه، ثم ثانياً من خلال بيان أن الخلاف بينهم في هذه المسألة (الغامضة) هو خلاف لفظي⁽¹⁰⁴⁾، «فليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة. ولا مما يوجب الوحشة، لأنهم مجمعون على أصل واحد وهو: القرآن كلام الله غير مخلوق في كل موضع وبكل جهة.. وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه، فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه»⁽¹⁰⁵⁾، وطرح على ضوء هذا رؤيته التفصيلية حول مسألة (هل اللفظ بالقرآن مخلوق؟)، ليقول ما خلاصته: إذا كنت تقصد ب(لفظي) فعل العبد فهذا مخلوق، وإن كنت تقصد به (الملفوظ) فهو غير مخلوق؛ لأن المقصود حينها سيكون القرآن، قال: «فإن قيل ما تقول في القراءة؟ قلنا: قرآن متصل

(104) يشير ابن تيمية إلى هذه الخلاصة أيضًا، انظر: مجموع الفتاوى، 334/12.

(105) الاختلاف في اللفظ، 192-193.

بعمل، فإن قال: مخلوق أم غير مخلوق؟ قلت: سألت عن كلمة واحدة تحتها معنيان: أحدهما: مخلوق؛ وهو العمل، والآخر غير مخلوق، وهو القرآن»⁽¹⁰⁶⁾. ولعلمه بأن هذا التفصيل والبيان لا يكفي وحده لعلاج هذه المسألة، ولا لحل ظاهرة الانقسام والتكفير التي صاحبها، ختم كتابه بالمبدأ الأساسي، الذي يعتبره شرطاً أساسياً ما لم يتحقق فلن تنفع معه الحجج والبراهين العلمية التي سردها في التذليل على خلاصة تفصيله السابق، وهو توجيه المتنازعين من أهل الحديث إلى التجرد للحق، والتخلص من أهواء العصبية والحمية للمذهب، والانقياد إلى الحقيقة وعدم الأنفة من الاستجابة لها، فكان آخر سطرٍ في كتابه هو: «هذا منتهى الاختلاف في اللفظ بالقرآن وهو بلاغ لمن خضع للحق وتلقاه بقلب سليم، ومن استكبر وجمحت به الحمية فيستغني الله الحق عنه والله غني حميد»⁽¹⁰⁷⁾. هذه هي القاعدة التي ينطلق منها ابن قتيبة في إمكانية الوفاق حول هذه المسألة، فهل تحقق أمله ورجاؤه في ذلك، وانتهى الصراع حول هذه المسألة؟ لا يمكن إجمال الجواب في ذلك ضمن هذه الدراسة، فهناك الكثير مما يستحق أن يقال عن ذلك، ولذلك فإن الجواب عنه سيكون من نصيب دراسة أخرى، تركز على مرحلة ما بعد ابن قتيبة، بعد أن تحدثنا هنا عن مرحلة ما قبل ابن قتيبة، وعن لحظة ابن قتيبة نفسها.

(6) هل كان ابن قتيبة أول من كتب في نقد الظاهرة؟

ربما كان من حق هذا السؤال أن يُطرح في مقدمة الدراسة ضمن السياق التاريخي لمرحلة ما قبل ابن قتيبة، غير أننا آثرنا تأخيرها لأن الجواب عنه يتطلب أولاً معرفة طبيعة الخطاب النقدي الذي قدمه ابن قتيبة حتى تتمكن من التمييز بينه وبين خطاب غيره من العلماء. ولذلك فإننا إذا رجعنا إلى الكتب التي تعرضت لهذه المسألة قبل ابن قتيبة، فإن هناك من العلماء من سبقه إلى الكتابة في نقد ما حصل من اختلاف في مسألة اللفظ، وإلى الإحالة لبعض الأهواء النفسية التي كانت تقف خلفها، نجد ذلك في كتاب (خلق أفعال العباد) الذي ألفه البخاري بسبب محتته في هذه المسألة، وواضح من تحليل الكتاب أنه أراد من تأليفه الدفاع عن نفسه وعن رأيه، فالكتاب قد يُقسم إلى قسمين: الأول يمكن اعتباره بمثابة الدفاع عن نفسه من أن يلحقها تهمة موافقة قول الجهمية والمعتزلة، وقد خصصه بشكل عام لتقرير أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وتقرير خلق

(106) المرجع السابق، 206-211.

(107) المرجع السابق، 218-219.

أفعال العباد، لينتهي بذلك إلى التأكيد على أن قراءة القرآن فعل، وبالتالي فالفعل مخلوق⁽¹⁰⁸⁾. أما القسم الثاني من الكتاب، فهو بمثابة دفاع عن رأيه في التفريق بين التلاوة والتملو، والقراءة والمقروء، والرد على الاعتراضات التي اعترض بها على ذلك⁽¹⁰⁹⁾. لكن اللافت هو أن البخاري في سياق انتقاله من القسم الأول إلى الثاني، مهّد بفواصل شديد الأهمية في الدلالة على الرؤية النقدية التي كان يحملها تجاه الاختلاف والصراع الذي حدث حول هذه المسألة⁽¹¹⁰⁾، يبدأ الجزء الأهم منه بتعليقه على اختلاف الروايات عن أحمد في هذا الموضوع، الذي قال فيه: «وأما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد، ويدعيه كلٌّ لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه»⁽¹¹¹⁾، بعد ذلك أورد مجموعة من الآثار التي تتضمن دلالة نقدية لما حدث له في محنته، لكن هذه الدلالات جاءت بلغة التلميح وليس التصريح، وقد لاحظ الذهبي أن البخاري استخدم هذه اللغة أثناء عرض رأيه حول مسألة اللفظ، فقال: «أشارني (مسألة خلق العباد) إلى أن تلفظ القارئ بالقرآن مخلوق، فلوح وما صرح»⁽¹¹²⁾، ولأننا لسنا بصدد تحرير رأي البخاري، فإن ما يهمنا هو استكشاف هذه اللغة في نقده لما حدث، فالآثار التي أرودها بعد تعليقه على روايات أحمد ترك أغلبها دون تعليق، وهي تبدو كأنها تتحدث عن مواضيع لا رابط بينها، لكنها ستكون مفهومة ومعقولة إذا قرأناها في سياق تعليقه ونقده لما حصل من اختلاف ونزاع في مسألة اللفظ.

بدأ البخاري أولاً بسرد خمسة آثار فحوها يدور حول عدم إقحام المرء نفسه فيما لا يعلم، وعلق عليها بقوله: «وكل من اشتبه عليه شيء فنؤله -أي ما يجب عليه فعله- أن يكله إلى عالمه»⁽¹¹³⁾، بعد ذلك مباشرة استفتح البخاري الفقرة التي تليها بقوله ﷺ: «وإذا رأيت هوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك وذر عنك أمر العامة»⁽¹¹⁴⁾، وهي إشارة غير صريحة من البخاري على ما صاحب هذه المسألة من أهواء وحظوظ للنفس، ومن الواضح هنا أنه لا معنى لإيراد مثل هذا الأثر في هذا السياق إلا للدلالة على هذا المعنى.

(108) يستغرق هذا القسم من الكتاب الصفحات 6/2-118.

(109) يستغرق هذا القسم من الكتاب الصفحات 2/127-318. وربما يدعم هذا التقسيم للكتاب، أن إحدى المخطوطات التي اعتمدها المحقق كنسخة أصلية، تضمنت بسملة فاصلة بين ما نرى أنه يمثل فاصلاً بين القسمين، انظر إشارة المحقق حول البسملة: البخاري، خلق أفعال العباد، 2/127.

(110) انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 2/118-127.

(111) البخاري، خلق أفعال العباد، 2/119.

(112) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 12/284-285.

(113) البخاري، خلق أفعال العباد، 2/120.

(114) المصدر السابق، نفسه.

أتبع ذلك بذكر ثلاث آيات دون تعليق وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَاحِبًا نَعِمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ وَاوَّابٌ﴾ [ص: 44]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: 225، 226]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: 128]، وهذه الآيات تحمل دلالات وإشارات واضحة إلى بعض المعاني التي ينبغي فعلها أو الحذر منها كالصبر والتقوى والإحسان، وتجنب الخوض في اللغو، وهذا تلميح من البخاري إلى ما يجب فعله بخصوص التعامل مع هذه المحنة⁽¹¹⁵⁾. بعدها أورد أثرًا عن الغيبة، وأثرًا آخر عن الاشتغال بالذكر، ثم حديثًا في أن الله يسمع كل شيء ما خفي وما علن، ثم أثرًا في الورع والتعفف، ثم أثرًا حول فساد الزمان واعتزال الناس، وأخيرًا ختم بالتحذير من الفرقة والاختلاف كتفرق أهل البدع⁽¹¹⁶⁾. وهكذا تبدو هذه الموضوعات بدون رابط، إلا أنها مع شيء من التأمل والتدبر وفهمها داخل سياق الجدل الذي حصل في المسألة تصير دالة على المقصود، ويصير لإيرادها معنى ومغزى مفهومًا. فهو يريد أن يشير إلى التحذير من الكلام في هذه المسألة بلا علم، وإلى غلبة حظوظ النفس في الجدل فيها، وإلى تفضيل عزلة الناس في هذه الأجواء المشحونة، وإلى التنكيز بالتعفف والاشتغال بما ينفع من الذكر والعلم، وأخيرًا إلى الحذر من التشبه بأهل البدع في اختلافهم وتفرقهم. ومع ذلك فإن البخاري -خلافًا لابن قتيبة- اختار أن يكون كتابه نقاشًا للمسألة وردًا على التهم التي قد تلحقه أو الاعتراضات التي قد ترد على قوله، فهو في أغلبه يدور في ذلك، وأما نقده فقد جاء في أغلبه تلميحًا دون تصريح⁽¹¹⁷⁾، وذلك على العكس من ابن قتيبة الذي كانت لغته النقدية لغة مكاشفة ومصارحة، وهذا ما يجعل مقارنته تحتل أهمية خاصة في معالجة هذا الموضوع، لا توازيها مقارنة أي كتاب آخر من هذه الجهة.

(7) كتاب اللفظ.. مجرد نقد أم تحول فكري؟

يمثل كتاب (الاختلاف في اللفظ) كما لاحظنا رؤية نقدية لما حصل بين أهل الحديث، وظهر هذا النقد الجريء والمكاشفة الصريحة في كتاب خاص ومن عالم ينتمي إليهم أمر غير معتاد في سياقات أهل الحديث المبكرة، وهذا ما يطرح سؤالًا حول موقع هذا النقد في السياق الفكري لابن قتيبة، بمعنى هل يعبر هذا الكتاب عن مرحلة جديدة من مراحل فكره العلمي؟ والسبب في طرح هذا السؤال هو أن

(115) المصدر السابق، نفسه.

(116) المصدر السابق، 127-122/2.

(117) هناك بعض المواطنين كانت لغة البخاري في نقده لمعارف مخالفه وسلوكهم أكثر صراحة، انظر: 268، 267/2، 295.

الكثير من تجارب النقد التي تحدث داخل المذاهب قد تحمل معها بذور الانشقاق، أو على أقل تقدير قد تعبر عن مرحلة من مراحل التحول الفكري عند أصحابها، فهل يمكن إذا أن يُدرج كتاب ابن قتيبة ضمن هذا السياق؟

يقدم الكوثري في مقدمة نشرته ل(كتاب اللفظ) على أنه يمثل مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفكري، والتي تحول فيها من التشدد الذي يراه في كتاب (مختلف تأويل الحديث) إلى الاعتدال الذي يراه في (كتاب اللفظ). وفقاً للكوثري؛ فإن ذلك قد جاء بعدما عايش ابن قتيبة ظواهر الانقسام التي رصدها في الكتاب، وعلى إثرها «رجع إلى الصواب في كثير من تلك المسائل ولطف لهجته في جملة منها بالقياس إلى سابق مصنفاته مرتدعا برادع الزمن حيث شاهد في عصره من التطورات الشائنة ما يحمله على هذا الاعتدال»⁽¹¹⁸⁾.

ومن الطبيعي وفقاً لهذا التحليل أن يرى الكوثري أن (كتاب اللفظ) هو من أواخر ما كتبه ابن قتيبة، وتتخلص حجة من يفسر الكتاب على هذا النحو في أمرين: الأول يتعلق بأن مضامين (كتاب اللفظ) تتعارض مع التهم التاريخية التي نسبت إلى ابن قتيبة، وهي: رأي الكرامية والتشبيه⁽¹¹⁹⁾، والنصب⁽¹²⁰⁾، والتعامل على الحنفية⁽¹²¹⁾، والأمر الثاني: هو نزعتة النقدية لأهل الحديث في هذا الكتاب.

بخصوص القضية الأولى يرى الكوثري أن ابن قتيبة قد أبدى موقفاً معتدلاً من تلك القضايا الثلاثة بعد أن كان متلبساً بها، وبناءً على ذلك؛ فالكتاب يمثل تطوراً جديداً في تفكيره. بمعنى أن الكوثري قد أقر أولاً بثبوت تلك التهم، ثم رأى أن ابن قتيبة قد تراجع عنها في (كتاب اللفظ)، غير أن فرضية التحول يلزم منها أولاً التحقق التاريخي من صحة نسبة تلك التهم إليه، وهو أمر قد نُوقش قديماً وحديثاً⁽¹²²⁾، لكن ما يهمنا هنا هو أن المقارنة بين (كتاب التأويل) -الذي يرى الكوثري أنه قد تراجع عنه- مع (كتاب اللفظ)، تُثبت أنه من الصعب -إن لم يكن المتعذر- إثبات التعارض بين مضامينها⁽¹²³⁾.

(118) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 93.

(119) وأقدم مصدر ذكر هذه التهمة سبط ابن الجوزي، وقد ناقشه فيها الذهبي (انظر: مرآة الزمان 132/16، سير أعلام النبلاء، 298-299). وانظر كلام الذهبي عن كتاب مرآة الزمان، الذهبي، ميزان الاعتدال، 4/471.

(120) انظر منشأ هذه التهمة: ابن حجر، لسان الميزان، 5/8.

(121) انظر في الإشارة إلى ذلك، ابن تغري الحنفي، النجوم الزاهرة، 3/76.

(122) انظر: السيد صقر، مقدمة تأويل مشكل القرآن، 55-58، وللنظرة عامة حول المصادر والنقاشات التي تكلمت عن هذه التهم، انظر: الشيخ، منهج اللغويين في تقرير العقيدة، 285-297.

(123) فيما يتعلق بموقفه من التشبيه انظر: كتاب تأويل مختلف الحديث، 54، 61، 301، وقارن بكتاب اللفظ، 137، 143، 171-184، وانظر فيما يتعلق بالنصب، كتاب التأويل، 239، وقارن بكتاب اللفظ، 184-192. أما الاعتماد في تهمة النصب على كتاب =

أما بخصوص نقده الصريح والجريء لأهل الحديث، فهو أمر ينبغي أن يُفهم من خلال الرجوع إلى كتب ابن قتيبة الأخرى، حيث تدلنا تلك الكتب بأن النزعة النقدية لأهل الحديث عند ابن قتيبة ليست جديدة، بل هي نزعة مبكرة، واجه على إثرها الكثير من النقد، تبدأ منذ كتابه المبكر (إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت: 224) يعتبر من رموز أهل الحديث، ومن المعظمين كثيرا لديهم، فهو «أحد أئمة الدنيا»⁽¹²⁴⁾ و«الإمام المجمع على فضيلته وورعه»⁽¹²⁵⁾ حتى أن أحمد بن حنبل يقول عنه: «أبو عبيدة! أبو عبيد! ممن يزداد عندنا كل يوم خيرا»، وعندما سئل عنه يحيى بن معين قال: «مثلي يُسأل عن أبي عبيد! أبو عبيد يُسأل عن الناس»⁽¹²⁶⁾.

كتب ابن قتيبة كتابه (إصلاح غلط أبي عبيد)، وشعر من لحظة كتابته الأولى أن كتابه قد يُفهم على أنه جراءة على عالم عظيم وطعن في السلف، فقال: «لعل ناظرا كتابي هذا ينفر من عنوانه، ويستوحش من ترجمته، ويربأ بأبي عبيد رحمه الله عن الهفوة ويأبى به الزلة وينحلها قصب العلماء وهتك أستارهم...»⁽¹²⁷⁾. ثم قال: «وقد يظن من لا يعلم من الناس ولا يضع الأمور مواضعها أن هذا اغتياب للعلماء وطعن على السلف وذكر للموتى»⁽¹²⁸⁾. ثم بين أنه من المفترض أن يُنظر إلى صاحب النقد ومن يسعى للدلالة على الصواب باعتباره مأجورا مشكورا، لكن هذا لن يكون إلا عند «الذين لا يميل بهم هوى ولا تدخلهم عصبية. ولا يجمعهم على الباطل تحزب ولا يلفتهم عن استبانة الحق حسد»⁽¹²⁹⁾. وكما نلاحظ هنا فإنه يشير إلى ذات الموانع التي أشار إليها في (كتاب اللفظ) والتي يرى أنها قد تصد عن قبول خطاب النقد.

= الإمامة والسياسة، فالتحليل التاريخي يثبت أنه كتاب لا يصح نسبه إليه، وأحد الدلائل الحاسمة في ذلك اشتماله على معلومات تاريخية خاطئة، من نحو أن يتكلم المؤلف عن أحداث إنما حصلت بعد وفاته بسنين، انظر نماذج منها: السيد صقر، مقدمة تأويل مشكل القرآن، 32، وبخصوص الموقف من أبي حنيفة فكتاب اللفظ يدل على أنه لم يتراجع عنه، فقد ورد أبو حنيفة في موضعين، الأول يمكن أن نعتبره إيجابيا، والذي نقد فيه ظاهرة الرد عليه وعلى مالك والشافعي بدون دليل، والثاني سلبي، حيث نسب إليه فيه القول بخلق القرآن إلى جانب الجهم، ولا شك أن هذه التهمة لا تقارن بموقفه الإيجابي الأول، ولذلك احتاج الكوثري أن يكتب تعليقا على هذا الموطن لنفي ذلك عن أبي حنيفة، انظر: كتاب الاختلاف في اللفظ، طبعة الكوثري، ص 56.

(124) انظر: ابن حبان، الثقات 17-16/9.

(125) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة 534/8.

(126) انظر: تاريخ بغداد 414/12.

(127) ابن قتيبة، إصلاح غلط أبي عبيد، 42.

(128) المصدر السابق، 46.

(129) المصدر السابق، نفسه.

بعد ذلك كتب ابن قتيبة كتاباً آخر في الموضوع نفسه وضمّنه ما ذكره في كتاب (إصلاح الغلط)، وهو (كتاب غريب الحديث) ⁽¹³⁰⁾، لكنه هذه المرة وبدلاً من أن يجعل كتابه في سياق نقد أبي عبيد جعله في سياق نقد العديد من أهل الحديث، ولذلك فإن مقدمته قد تضمنت خطاباً نقدياً لهم فيما يتعلق بنقص معرفة العديد منهم بمعاني الحديث، حيث يقول في مقدمته: «فكم من طالب حظه العناء، وضارب في الأرض غنيمته الإياب، يجوب البلاد ويغني التلاد، ويقطع الرحم، ويضيع العيال .. وهمه الجمع دون التفقه فيه، والطرق دون المتون، والغرائب دون السنن، والاستكثار من أسماء الرجال، حتى يعود كما بدأ لم يحل مما طلب إلا بأسفار حملها ولم ينفعه علمها» ⁽¹³¹⁾. واضح إذاً أن هذا هو السياق النقدي الذي كتب فيه ابن قتيبة كتابه (غريب الحديث).

أما في كتابه (تأويل مختلف الحديث)، والذي جاء في سياقه الدفاع عن أهل الحديث، فإنه قد أشار فيه إلى نقدهم أيضاً، واعترف بوجود تلك ظاهرة التي يشير إليها خصومهم وهي قلة الفهم وكثرة اللحن، بمعنى أنه لم ينكرها، أو يكابر في وجودها، فقال: «وأما طعنهم عليهم بقلة المعرفة لما يحملون، وكثرة اللحن والتصحيف، فإن الناس لا يتساوون جميعاً في المعرفة والفضل، وليس صنف من الناس إلا وله حشو وشوب. على أن المنفرد بفن من الفنون، لا يعاب بالزلل في غيره، وليس على المحدث عيب أن يزل في الإعراب، ولا على الفقيه أن يزل في الشعر، وإنما يجب على كل ذي علم أن يتقن فنه، إذا احتاج الناس إليه فيه، وانعقدت له الرئاسة به. وقد يجتمع للواحد علوم كثيرة، والله يؤتي الفضل من يشاء...» ⁽¹³²⁾. ثم أخذ يستعرض نماذج نقص المعارف عند العلماء، ليقول إنها ظواهر موجودة عند الجميع، وهي لا تستوجب الطعن فيهم وبالتالي ينبغي لديه أن يتعامل معهم كما يتعامل مع غيرهم: «فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس؟» ⁽¹³³⁾.

لكن الإشارة الأهم في كتاب (تأويل مختلف الحديث) هي أنه نبه على احتمال كتبه على هذه النزعة النقدية لأهل الحديث، فقال: «على أنا لا نخلي أكثرهم من العذل في كتبنا، في تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا، والتفقه بما جمعوا وتهافتهم على طلب الحديث من عشرة أوجه، أو عشرين وجهاً. وقد كان في الوجه الواحد الصحيح والوجهين مقنع لمن أراد الله عز وجل بعلمه، حتى تنقضي أعمارهم،

(130) ابن قتيبة، غريب الحديث، 150.

(131) ابن قتيبة، غريب الحديث، 148.

(132) المرجع السابق، 132-133.

(133) المرجع السابق، 135.

ولم يحلوا من ذلك إلا بأسفار أتعبت الطالب، ولم تنفع الوارث. فمن كان من هذه الطبقة، فهو عندنا مضيع لحظه، مقبل على ما كان غيره أنفع له منه»⁽¹³⁴⁾.

هذه الظاهرة التي ينقدها هنا وفي كتابه (غريب الحديث)، قد نقدها أيضا في (كتاب اللفظ) عندما قال: «وكان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليذكر ويحفظ ليغالب ويفخر»⁽¹³⁵⁾.

والملاحظ أن ابن قتيبة في جميع تلك الممارسات النقدية كان يكتب وعينه على خصوم أهل الحديث، فكتاب (تأويل مختلف الحديث) مكرس من أوله إلى آخره في نقد خصومهم، كما أنه عندما كتب (غريب الحديث)، كان يقصد حمايتهم وتبنيهم على أهمية معرفة معاني الأحاديث حتى لا تتسرب إلى الواحد منهم شكوك خصومهم ف«لا يقدح في صدره عارض من الشكوك فيما يدعيه قوم من أهل البدع على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم...»⁽¹³⁶⁾، أو «يتوهم على نقلة الحديث ما يُشنع به ذوو الأهواء عليهم بمثل هذه الأحاديث، من حمل الكذب والمتناقض»⁽¹³⁷⁾. أما في كتاب (اختلاف اللفظ)، فإنه يستحثم على تجاوز هذه الفتنة التي زعزت صورتهم لدى خصومهم، ف«أوهنت أمرهم، وأشمتت حسادهم، وكفت عدوهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم، فهو دائب الضحك منهم، يستهزئ بهم حين يرى بعضهم يكفر بعضا، وبعضهم يلعن بعضا»⁽¹³⁸⁾.

فسياقات نقد ابن قتيبة في كتبه تهدف في عمومها لحماية أهل الحديث والدفاع عنهم، وهي تبدو متجانسة وإن اختلفت أغراضها، ف(كتاب اللفظ) كتبه بغرض النقد الداخلي لأهل الحديث، بينما (كتاب التأويل) كتبه بغرض النقد الخارجي لخصومهم. بمعنى أن كتبه تعبر عن أغراض مختلفة، وليس عن مراحل فكرية مختلفة، وليس فيها ما يمكن أن يُفسر على أنه تحول فكري لديه بهذا الخصوص، فضلا عن أن يكون انقلابا عليهم، وعليه يغدو سؤال المتقدم والمتأخر من هذه الكتب، غير ذي جدوى كبيرة فيما يتعلق بدراستنا.

(134) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 135-136.

(135) المرجع السابق، 87.

(136) ابن قتيبة، غريب الحديث، 148.

(137) ابن قتيبة، غريب الحديث، 149.

(138) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 92.

النتائج:

حاولت الدراسة أن تقدم مقارنة أخرى تضاف إلى المقاربات المتداولة في التعامل مع الاختلافات الكلامية، وهي المقاربة النفسية، ولفتت النظر إلى أهمية كتاب (الاختلاف في مسألة اللفظ)، باعتباره وثيقة تاريخية مبكرة في تفسير الخلافات الكلامية التي حدثت بين أهل الحديث في القرن الثالث الهجري، كما كشفت عن مركزية تأثير الدوافع النفسية باعتبارها مدخلاً أساسياً لفهم هذا الكتاب، ودلت على أن التحيزات النفسية هي التي اعتمد عليها ابن قتيبة في تفسير ظاهرة الانقسام والتكفير التي وقعت بين أهل الحديث حول مسألة اللفظ. لم نناقش في هذه الورقة تفاصيل وتفريعات المسألة الكلامية، أو مناقشات وآراء ابن قتيبة الكلامية في كتابه، وهل أصاب فيها أم أخطأ، هذا من الممكن فعله به إذا ما أردنا أن نبحت بحثاً كلامياً صرفاً، غير أن هذا لم يكن مقصود الورقة، وإنما مقصودها -كما حددناه منذ البداية- هو الكشف عن المقاربة النفسية التي قدمها ابن قتيبة في كتابه باعتبارها نموذجاً تحليلياً لتفسير الانقسام الذي نشأ بين أهل الحديث.

يمكن تلخيص أهم ما تضيفه مقاربة ابن قتيبة إلى طبيعة نظرنا وتعاملنا مع الجدالات الكلامية في أمرين: الأول: عدم تجاهل فاعلية النزعات النفسية في الخلافات العقائدية، وهي وإن كانت تحصل بين أبناء المذهب الواحد فحصولها بين المذاهب المختلفة أولى وأحرى، فالتعصب، والحمية، والخوف من ردة فعل الجماهير، والطمع في الحفاظ على المكاسب والعلاقات، كلها ظواهر نفسية يمكن أن تلبس لبوس العلم، وحماية العقيدة، والغيرة على الدين، وهي عوامل تقف مانعاً لأي إمكانية لفهم وتحليل المسائل الجدلية بمنظور علمي هادئ.

الأمر الثاني الذي تضيفه مقاربة ابن قتيبة، هو أن المذاهب أيًا كانت عقدياً أو فقهية هي كائنات بشرية اجتماعية، تتفاعل وتؤثر وتتأثر، ولا تمتلك خصائص تمنعها من حدوث أي ظواهر نفسية أو اجتماعية تحصل في جماعات علمية أخرى، فجميع المذاهب معرضة لسوء الفهم، والانقسام، فعلى الرغم من أن ابن قتيبة يرى أن أهل الحديث هم المذهب الوحيد الذي ظل متماسكاً، فإنه وفي لحظة تاريخية ما، حدث له انقسام قادهم إلى التكفير والتلاعن والشحناء والفرقة في تلك اللحظة، و«هل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس؟»⁽¹³⁹⁾.

(139) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 193.

المراجع:

1. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت: 276)، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م.
2. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت: 276)، الاختلاف في اللفظ، تحقيق وتعليق: أبي الحسن علي بن أحمد الرازحي، الناشر المتميز-الرياض، دار النصيحة-المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1442هـ - 2021م.
3. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت: 276)، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تصحيح وتعليق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة القدسي-القاهرة، الطبعة الأولى 1349هـ.
4. أبو يسر، محمد البزدوي (ت: 493)، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، 1424هـ - 2003م.
5. الأصمهاني، قوام السنة (ت: 535) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: محمد ابن ربيع المدخلي، دار الراجعية للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1411هـ - 1990م.
6. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256)، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، دراسة وتحقيق: فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1425هـ - 2005م.
7. لخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: 463)، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م.
8. لخلال، أبو بكر (ت: 311)، السنة، دراسة وتحقيق: عطية الزهراني، دار الراجعية للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1410هـ - 1989م.
9. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 748)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ - 1993م.
10. الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1271هـ - 1952م.

11. لشايح، محمد، دليل المكتبة العقدية، دار زدني- الرياض، 1428هـ - 2007م.
12. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت: 728)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، 1424هـ - 2003م.
13. أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ت 874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
14. أبو حفص الصغير، محمد بن أحمد بن زبرقان، (ت: 264)، السواد الأعظم، تحقيق: أكرم محمد إسماعيل، دار النور المبين للنشر والتوزيع - الأردن، 2002م.
15. - الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 748)، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1405هـ/1985م.
16. سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله (581 - 654 هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق وتعليق: [بأول كل جزء تفصيل أسماء محققيه]، محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ربحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزبيقي، الناشر: دار الرسالة العالمية، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
17. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: 771)، طبقات الشافعية الكبرى، محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ.
18. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث (ت: 275)، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الأولى، 1320هـ - 1999م.
19. عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت: 290)، السنة، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة: الأولى، 1406هـ-1986م.
20. شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية بسوق الحضارة القديم- مصر، الطبعة الأولى، 1317هـ.

21. الطبري، محمد بن جرير(ت:310)، صريح السنة، ضمن الجامع في عقائد ورسائل أهل الأثر، جمع وعناية: عادل آل حمدان، دار المنهج الأول – الرياض، 1437هـ – 2016م.
22. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت: 852)، هدي الساري مقدمة فتح الباري، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية – مصر، الطبعة السلفية الأولى، 1380-1390هـ.
23. الفراء، أبو الحسين ابن أبي يعلى (ت: 526)، طبقات الحنابلة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة - الرياض، الطبعة الأولى: 1419هـ - 1999م.
24. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن (ت: 418)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، الطبعة الثامنة، 1423هـ - 2003.
25. محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة دار المنهاج - الرياض، 1427هـ.

Arabic References:

1. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim (t : 276), Ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth, al-Maktab al-Islāmī-Mu’assasat al-Ishrāq, St: 2, 1419-1999.
2. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh ibn Muslim (t : 276), al-Ikhtilāf fī al-lafz, Sd: Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Rāziḥī, al-Nāshir almtmyz-ālyād, Dār alnshyht-ālm-dynh al-Munawwarah, St1: 1442-2021.
3. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh ibn Muslim (t : 276), al-Ikhtilāf fī al-lafz wa-al-radd ‘alā al-Jahmīyah wa-al-mushabbihah, Ed: Muḥammad Zāhid Al-Kawthārī, Maktabat alqdsy-ālqāhrh, St1: 1349.
4. Abū Yusr, Muḥammad al-Bazdawī (t : 493), uṣūl al-Dīn, Ed: Hānz Bītir Lins, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth – al-Qāhirah, 1424-2003.

5. Al-Aṣbahānī, Qawwām al-Sunnah (t : 535) al-Ḥujjah fi bayān al-Maḥajjah wa-sharḥ ‘aqīdat ahl al-Sunnah, Ed: Muḥammad ibn Rabī‘ al-Madkhalī, Dār al-Rāyah lil-Nashr wāltwzy‘-al-Riyāḍ, St1: 1411-1990.
6. Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl (t : 256), khalq af‘āl al-‘ibād wa-al-radd ‘alā al-Jahmiyah wa-aṣḥāb al-tā‘īl, Ed: Fahd ibn Sulaymān al-Fuhayd, Dār Aṭlas al-Khaḍrā‘ lil-Nashr wāltwzy‘-al-Riyāḍ, St1: 1425-2005.
7. Al-Khaṭīb Al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī (t : 463), Tārīkh Baghdād, Ed: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī – Bayrūt, St1: 1422-2002.
8. Al-Khallāl, Abū Bakr (t : 311), al-Sunnah, Ed: ‘Aṭīyah al-Zahrānī, Dār al-Rāyah lil-Nashr wāltwzy‘-al-Riyāḍ, St1: 1410-1989.
9. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad (t : 748), Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a‘lām, Ed: ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmurī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, St2: 1413-1993.
10. Al-Rāzī, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Ibn Abī Ḥātim, al-jarḥ wa-al-ta‘dīl, Ṭab‘ah Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah-bḥydr Ābād aldkn – al-Hind, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī – Bayrūt, St1: 1271-1952.
11. Al-Shāyī‘, Muḥammad, Dalīl al-Maktabah al-‘aqādiyah, Dār zdney-al-Riyāḍ, 1428-2007.
12. Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm (t: 728), Majmū‘ al-Fatāwā, jam‘ wa-tartīb: ‘Abd al-Raḥmān ibn Qāsim, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf-al-Madīnah al-Munawwarah, 1424-2003.
13. Abū al-Maḥāsīn, Yūsuf ibn tghry Bardī ibn ‘Abd Allāh al-Zāhirī al-Ḥanafī (t 874), al-nujūm al-Zāhirah fi mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah, al-Nāshir : Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī, Dār al-Kutub, Miṣr.

14. Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr, Muḥammad ibn Aḥmad ibn zbrqān, (t : 264), al-sawād al-A'zam, Ed: Akram Muḥammad Ismā'īl, Dār al-Nūr al-mubīn lil-Nashr wa-al-Tawzī' – Al-Urdun, 2002.
15. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad (t : 748), Siyar A'lām al-nubalā', majmū'ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf al-Shaykh Shu'ayb al-Arnā'ūt, Mu'assasat al-Risālah-Bayrūt, St3: 14051985/.
16. Sibṭ Ibn al-Jawzī, Shams al-Dīn Abū al-Muẓaffar Yūsuf ibn qiz'ūghly ibn 'Abd Allāh (581-654), Mir'āt al-Zamān fī tawārīkh al-a'yān, Ed: [bi-awwal kull Juz' Tafṣīl Asmā' mḥqqyh], Muḥammad Barakāt, Kāmil Muḥammad al-Kharrāṭ, 'Ammār Rīḥāwī, Muḥammad Raḍwān 'Araqsūsī, Anwar Ṭālib, Fādī al-Maghribī, Raḍwān māmw, Muḥammad Mu'tazz Karīm al-Dīn, Zāhir Ishāq, Muḥammad Anas al-Khinn, Ibrāhīm al-Zaybaq, al-Nāshir : Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, Dimashq – Sūriyā, St1: 1434-2013.
17. Al-Subkī, Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn Al-Subkī (t : 771), Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā, Ed: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', St2: 1413.
18. Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath (t : 275), masā'il al-Imām Aḥmad riwāyah Abī Dāwūd al-Sijistānī, Ed: Abī Mu'ādh Ṭāriq ibn 'Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, Maktabat Ibn Taymīyah, Miṣr, St1: 1320-1999.
19. 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, Al-Sunnah, (t : 290), Ed: D. Muḥammad ibn Sa'id al-Qaḥṭānī, Dār Ibn al-Qayyim – al-Dammām, St1: 1406-1986.
20. Shaykh Zādah, 'Abd al-Raḥīm ibn 'Alī, nazm al-farā'id wa-jam' al-Fawā'id fī bayān al-masā'il allatī waqā'a fihā al-Ikhtilāf bayna al-Māturīdiyāh wāl'sh'ryh fī al-'aqā'id, al-Maṭba'ah al-adabīyah bi-sūq Al-Ḥaḍārah al-q dym-Miṣr, St1: 1317.

21. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (t : 310), ṣarīḥ al-Sunnah, ḍimna al-Jāmi‘ fi ‘aqā'id wa-rasā'il ahl al-athar, jam‘ wa-‘ināyat : ‘Ādil Āl Ḥamdān, Dār al-manhaj al-Awwal – al-Riyāḍ, 1437 – 2016.
22. Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar (t : 852), Hudá al-sārī muqaddimah Faḥ al-Bārī, Ed: Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, al-Maktabah al-Salafiyah – Miṣr, St1: 1380-1390.
23. Al-Farrā’, Abū al-Ḥusayn Ibn Abī Ya‘lá (t : 526), Ṭabaqāt al-Ḥanābilah, Ed: D. ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-‘Uthaymīn, al-Amānah al-‘Āmmah lil-Iḥtifāl bi-Murūr mi‘at sanat ‘alá ta’sīs Al-Mamlakah-Al-Riyāḍ, St1: 1419-1999.
24. Al-Lālakā’ī, Abū al-Qāsim Hibat Allāh ibn al-Ḥasan (t : 418), sharḥ uṣūl i‘tiqād ahl al-Sunnah wa-al-jamā‘ah, St1: Aḥmad ibn Sa‘d ibn Ḥamdān al-Gḥamidī, Dār Ṭaybah – al-Sa‘ūdīyah, St8: 1423-2003.
25. Muḥammad Al-Shaykh ‘Alīyū Muḥammad, Manāhij al-lughawīyīn fi taqrīr al-‘aqīdah ilá nihāyat al-qarn al-rābi‘ al-Hijrī, Maktabat Dār al-Minhāj-Al-Riyāḍ, 1427.

الأدلة الهندسية على الجوهر الفرد

«دراسة لاستدلال الفيلسوف ملا صدرا والمتكلم الفرهاري»

عمار بسام يماني⁽¹⁾

ammar_yamani@hotmail.com

الملخص

يتناول هذا البحث الجدل الدائر بين الفلاسفة والمتكلمين عن الجوهر الفرد، وذلك من خلال عرض وتصوير خصوص الأدلة الهندسية على أطروحة إثبات تركيب الأجسام من الجواهر الفردة وأطروحة النفي، وبيان ما أضمهر في الأدلة من مقدمات منطقية ومسلمات رياضية، والتي توسلها كل من الفيلسوف ملا صدرا الشيرازي في شرحه على هداية الحكمة لأطروحة النفي، والمتكلم عبد العزيز الفرهاري في شرحه على العقائد النسفية لأطروحة الإثبات، كما يتناول البحث النتائج التي توصل إليها الفلاسفة والمتكلمون بالنقد، عبر تحليل مستنداتهم وإرجاعها إلى المبادئ الأولى، وبيان مدى حجيتها حسب المنطق الصوري والمادي، وإبراز الإشكال في استدلال الفلاسفة على هذا المطلب لاستلزامه للدور، والملاحظات على الدليل الكلامي لعدم كفاية استدلالهم على إثبات المطلوب⁽²⁾.

الكلمات المفتاحية:

الجوهر الفرد، الأجزاء التي لا تتجزأ، الأدلة الهندسية، الجدل الكلامي الفلسفي، فلسفة المادة.

(1) باحث في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والمنطق، يكتب حالياً أطروحته في الماجستير عن: نظرية التعريف بين الأصوليين والمنطقيين في جامعة أم القرى.

(2) أقدم بالشكر الجزيل إلى هيئة الأدب والنشر والترجمة بوزارة الثقافة في المملكة العربية السعودية على تقديمها منحة بحثية لإنجاز هذا البحث.

للاقتباس: يماني، عمار، الأدلة الهندسية على الجوهر الفرد «دراسة لاستدلال الفيلسوف ملا صدرا والمتكلم الفرهاري»، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع3، 2023، 90-123.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-8-3

Accepted: 2023-9-3



The Geometrical Proofs For And Against Atomism: A Study of Mulla Sadra's and al-Farahari's Arguments

Ammar Bassam Yamani⁽³⁾ammar_yamani@hotmail.com

Abstract

This paper tackles the controversy between the *falasifa* and the *mutakallimun* concerning the existence of atoms. It achieves the task by presenting, elucidating, and examining a special kind of arguments advanced by both parties to prove their position, i.e. the geometrical arguments. Particularly, it reconstructs the debate by looking at the geometrical proofs Mulla Sadra al-Shirazi gave against the existence of atoms in his commentary on *Hidayat al-Hikma*, and the ones provided by Abdulaziz al-Farahari in his super-commentary on al-Taftazani's commentary on *al-aqid al-nassafiya*. The paper offers a critical, logical analysis of the arguments provided by both of them. It argues that the geometrical arguments advanced by both -Sadra for the philosophers' side, and al-Farahari for the side of the *mutakallimun*- face serious problems, circularity for the *falasifa* and the insufficiency of the argument to prove the thesis for the *mutakallimun*.

Key words

atomism, indivisible particles, geometrical arguments, philosophical-theological controversies, philosophy of matter.

(3) Ammar Yamani is a researcher in Islamic philosophy and Kalam who is currently writing his thesis at Umm al-Qura University on the theory of definition between the logicians and scholars of *Usul al-Fiqh*.

ite this article as: Yamani, Ammar, The Geometrical Proofs For And Against Atomism: A Study of Mulla Sadra's and al-Farahari's Arguments Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 90-123.

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

البحث في طبيعة الجسم مسألة فلسفية شغلت القدماء من الفلاسفة، كما تشغل المعاصرين منهم. وقد أخذ النقاش حول ماهية الجسم في التراث الإسلامي-العربي حيزًا كبيرًا عند الدارسين للعلوم العقلية من فلاسفة ومتكلمين، وذلك لأهمية البحث في نفسه، ونظرًا لما يستتبعه من تصورات حول الإله والكون. وقد اشتهر في بيان ماهية الجسم رأيان: الأول: يرى تكون الجسم والسطح والخط من نقاط جوهرية تعرف بالجواهر الفرد، وهذا الرأي تبناه أكثر المتكلمين.

والثاني: يعتقد تركيب الأجسام من مادة وصورة، وهو ما تبناه الفلاسفة المشائيون. ويتشعب الأقوال تشعبت أصناف الاستدلال على هذا المطلب، حيث استوعب الحجاج بين أصحاب المدارس العقلية المختلفة عدة صور، ومن أبرزها الاستدلال الهندسي. وتكمن أهمية هذا البحث من خلال بيانه لحلقة مهمة من حلقات هذا الجدل، حيث سيسهم في شرح نوع محدد من الأدلة التي سيقى لإثبات أو نفي الجوهر الفرد، وهي الحجج الهندسية، وذلك من خلال بيان هذه الأدلة التي غدت مهجورة لأجل ما تحتويه من صعوبة؛ وذلك لأن الرياضي الذي بوسعه أن يفهم لغة هذه الأدلة لا يشتغل بالفلسفة الباحثة عن أحوال الموجود (الأنطولوجيا)، كما أن الباحث المعاصر في الفلسفة الذي تعنيه هذه الأدلة لا ينشغل بالمباحث الرياضية، أضف إلى ذلك انعدام التكوين الذي يعنى بدراسة التراث الرياضي والفلسفي القديم، والذي كان له حظ وافر من الاهتمام في السابق. ويظهر ذلك من خلال تتبع ما تم كتابته في السابق، حيث أفردَ الشنقي المهندس الحجج الهندسية بمصنف⁽⁴⁾، إلا أنه لم يصلنا مخطوطًا أو مطبوعًا. وأما عند الفلاسفة فإن شيخ المشائين ورئيسهم ابن سينا (ت 427 هـ) قد استند إلى الحجج الهندسية في هذا المبحث، ويظهر ذلك في كتابه: الشفاء، والنجاة، كما أن إمام المتكلمين الفخر الرازي (ت 606 هـ) قد جمع في كتابه المطالب العالية معظم الحجج الهندسية التي استند إليها لإثبات الجوهر الفرد أو نفيه. ثم توالى الكتب التي اعتنت بهذا النوع من الأدلة ولا سيما في هذا المبحث، ومن أبرزها: المعارف شرح الصحائف للشمس السمرقندي (ت 690 هـ)، شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني (ت 792 هـ)، حاشية شرح التجريد للجلال الدواني (ت 918 هـ)، ومن تقريره أخذت الحجة المعروفة بالثنائة بالتكرير، وقد أفردت هذه الحجة برسائل تشرحها لدقتها.

حتى وصلت النوبة إلى علمين بارزين في المرحلة ما بعد السينوية، وهما: صدر الدين محمد الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية (ت 1050 هـ)، الذي جمع في شرحه لهداية الحكمة عددًا من الحجج

(4) أشار لها فخر الدين الرازي في كتابه المطالب العالية (53/6)، حيث قال: «واعلم أن الشنقي المهندس عمل رسالة طويلة في الجواب عن هذا الكلام، وتطوبله إنما حصل بسبب أنه ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد...».

الهندسية لإبطال الجوهر الفرد، وعبد العزيز الفرهاري المتكلم الهندي (ت 1239 هـ)، الذي ذكر في شرحه على شرح العقائد النسفية حجة مطولة لإثبات الجوهر الفرد، استنادًا إلى علم الهندسة. وقد وقع الاختيار على ملا صدرا؛ لأنه يُعدُّ من أكثر الفلاسفة جمعًا للأدلة الهندسية في هذا المبحث، ولم أقف على من جمع أدلة أكثر منه، سوى عالم الكلام فخر الدين الرازي، إلا أن الرازي توقف في إثبات الجوهر الفرد ونفيه، فلا يصح أخذه مُمَثِّلًا للنظرية النافية للجوهر. وعلاوةً على ذلك فقد فضلت الإتيان بأعلام من المتأخرين للدلالة على سيرورة الحراك الفلسفي في جميع الحقول، وأيضًا للإشارة إلى طور غير مشتهر للفيلسوف ملا صدرا، والذي كان فيه قريبًا من التقليد المشائي، كما يظهر ذلك من خلال شرحه لمتن هداية الحكمة لأثير الدين الأهرري، وتكاد تنحصر دراسات الباحثين المعاصرين عن ملا صدرا على مرحلته الأخيرة التي أسس فيها المدرسة الفلسفية الأخيرة في الشرق وهي مدرسة الحكمة المتعالية، وعلى موسوعته الفلسفية: الأسفار الأربعة.

وأما الفرهاري فقد وقع الاختيار عليه لابتكاره صياغة جديدة لإثبات الجوهر الفرد، ولأنه من المهتمين بخصوص هذه المسألة، حيث أتى بدليله محل الدراسة في شرحه الموسوم بالنبراس، كما استقصى الكلام عن الجوهر الفرد في كتابين مخطوطين، وهما: سدرة المنتهى، وبنطاسيا. وهذا البحث سيتطرق لإعادة بناء وشرح الأدلة الهندسية التي طرحها كل من: الفيلسوف ملا صدرا في شرحه على هداية الحكمة لنفي الجوهر الفرد، والأطروحة المقابلة للمتكلم عبد العزيز الفرهاري التي تثبت الجوهر الفرد، والتي طرحها في عمله على شرح العقائد النسفية الموسوم بالنبراس. وبعد هذا سيوازن بين الأدلة، ويبين مواطن الإشكال والخلل المنطقي في الأدلة المطروحة من الطرفين، مُعْمِلًا في ذلك المنهج التحليلي.

أما هيكلية هذا البحث فإنه سيتم دراسة هذه المسألة من خلال تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: يحتوي على أربع حجج هندسية ساقها ملا صدرا لنفي الجوهر الفرد.

المبحث الثاني: هو عبارة عن الحجة الهندسية التي ذكرها الفرهاري لإثبات الجوهر الفرد.

المبحث الثالث: فيه الموازنة بين الأدلة.

وسيتضح من خلال البحث قيمة الدليل الرياضي عند فلاسفة الإسلام، الذين توسلوه -لبرهانته ووضوحه وموضوعيته- في الاستدلال على مسألة خطيرة ومهمة كهذه.

كما يسعى إلى إبراز الاجتهاد الفلسفي في المرحلة ما بعد السنيوية، وهو ما ينفي التصور الشهير بوفاة الفلسفة بعد ابن رشد (ت 595 هـ) في الشرق، حيث سيتبين للقارئ في تضاعيف البحث بطلان

السردية التقليدية التي ما تزال تسيطر على المشهد الفلسفي، ولا سيما في عالمنا العربي-الإسلامي، والتي تدعي قتل الغزالي للفلسفة وأقول نجمها إلى غير رجعة؛ إذ يظهر في ثنايا استدلالات ملا صدرا الشيرازي وعبد العزيز الفرهاري الهندي مدى استيعابهما الدقيق للمباحث الرياضية، علاوةً على المطالب الإلهية والطبيعية، واجتهادهما في التحرير والتحليل، مما يدل على تطور التعليم المدرسي للفلسفة النظرية بجميع أقسامها في المرحلة المابعد سينوية، واستمرارية النشاط الحَكَمِي. إن التصور الشائع عن موت الفلسفة بعد الغزالي تكذبه الاجتهادات المقدمة من فلاسفة الإسلام في جميع أقسام الفلسفة النظرية، مثل مبحث الجعل وأصالة الوجود وتقسيم الوجود إلى محمولي ورباطي في الإلهيات، وتدشين مبحث المناظر في الطبيعيات، والتأسيس الجديد لعلم الجبر والحساب في الرياضيات، فضلاً عن المنجزات الفلكية والطبية، وكل ما ذكرناه من أمثلة غيض من فيض وقليل من كثير، وهو أمر يحتاج فيه لمبحث مستقل، ولا سيما في الزمن الذي يتم النظر فيه للإنتاج الفلسفي الإسلامي-العربي باعتباره مجرد حامل وناقل للفلسفة اليونانية، دون إضافة تذكر.

كما أرجو من خلال هذا البحث أن أحاول سد ثغرة في الدراسات والأدبيات المعاصرة، التي أغفلت هذا النمط الاستدلالي الذي يعنى بالأدلة الهندسية والاستيعاب الشامل لجميع أقسام الفلسفة. فعلى سبيل المثال نجد دراسة د. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، التي ترجمها: محمد عبد الهادي أبو ريذة (نشرت عام: 1946 م)، والتي تُعدُّ من المراجع المهمة في هذه المسألة- لم تتطرق أبداً للأدلة الهندسية المتعلقة بالجوهر الفرد! مع محورية هذا النحو من الاستدلال في الكتابات التراثية العقلية.

وفي دراسة أخرى قام بها الباحث خالد الدرفوفي بعنوان: نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث (نشرت عام: 2018 م)، وقد أشار باقتضاب إلى الأدلة الهندسية، حيث سرد في نصف صفحة دليلين هندسيين دون شرح أو تصوير أو إحالة إلى المصادر⁽⁵⁾! وكذلك الأمر في دراستين أخريتين، الأولى منهما بحث د. فرج بالحاج: فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي دراسة مقارنة بالذرية اليونانية (نُشرت عام: 2014 م)، وقد أشار في كتابه إلى بعض الأدلة الهندسية، وقد علق على مجموعها بالآتي: «والمُتأمل في هذه الحجج ومثيلاتها يلاحظ غلبة الطابع الرياضي التجريدي عليها»⁽⁶⁾، دون تصوير أو شرح.

(5) انظر: نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث لخالد الدرفوفي (ص 36).

(6) انظر: فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي دراسة مقارنة بالذرية اليونانية لفرج بالحاج (ص 109).

والثانية: بحث د. عزة رمضان العابدة: نظرية الذرة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي وتطبيقاتها العقدية (نُشرت عام: 2023 م)، وهي دراسة أكاديمية تعرضت لبعض الآثار الفلسفية المترتبة على النظريتين، وقد اكتفت الباحثة ببيان أنواع الأدلة على نفي الجوهر الفرد، ومنها الأدلة الهندسية، من دون أن تعالج الأدلة الهندسية الجزئية؛ لكونها خارج حدود البحث⁽⁷⁾.

تمهيد للإشكال الفلسفي

قبل الشروع في تحليل الأدلة الهندسية التي ساقها ملا صدرا والفرهاري على إثبات ونفي الجوهر الفرد؛ نأتي ببعض المقدمات التي تعين على فهم الإشكال، وذلك عبر بيان المصطلحات المتعلقة بالبحث، وذلك من خلال التصور الآتي: إذا افترضنا بأن أماننا كأساً من الفضة الخالصة، وبداخله ماء، فمما لا شك فيه أن الفضة والماء مشتركان في أمر، وهو أن كليهما جوهر عريض عميق طويل، وبتعبير آخر: جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة، وهو ما يصطلح عليه عند الفلاسفة والمتكلمين باسم: الجسم⁽⁸⁾.

إلا أننا نجد اختلافاً بين الماء والفضة الخالصة، حيث إن الفضة لا تتركب من أجسام مختلفة الطبائع بل من جسيمات فضية صغيرة، وأما الماء فإنه مؤلف من جسيمين مختلفي الطبائع، وهما: الهيدروجين والأكسجين. ويعرف الجسم الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع بالجسم البسيط، وأما الجسم المؤلف من أجسام مختلفة الطبائع فإنه يعرف بالجسم المركب.

والأجسام البسيطة المكتشفة حتى الآن هي العناصر المكوّنة للجدول الدوري، التي تبلغ: 118 عنصراً، وتتركب منها المواليث الثلاثة، وهي: المعادن والنباتات والحيوانات. وكان أكثر الفلاسفة السابقين يرون أن العناصر البسيطة المركبة للأجسام في عالمنا هي: الماء والنار والتراب والهواء، ويتألف من هذه العناصر المواليث الثلاثة المشار لها آنفاً، ثم الأنواع كالإنسان، ثم الأشخاص كزيد وهند.

وقد انقسمت آراء العلماء في الأجسام البسيطة إلى نظريتين رئيسيتين:

الأولى: رؤية ترى أن الجسم منفصل وإن بدا للحس متصلاً، فالفضة مثلاً، وإن بدت للإنسان بأنها أمر واحد متصل، إلا أنها مركبة من أمور منفصلة، وهذه الأمور المنفصلة قد تكون أجساماً صغيرة يصطلح عليها باسم: «الذرة»، أو نقاطاً جوهرية ويُعبّر عنها بعنوان: «الجوهر الفرد»، وأبرز من يمثل هذه النظرية: المتكلمون الإسلاميون، وديموقريطوس من الفلاسفة اليونانيين. ولنسهم هذه الرؤية بالنظرية الانفصالية.

(7) انظر: نظرية الذرة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي وتطبيقاتها العقدية لعزة رمضان العابدة (ص220).

(8) انظر: إلهيات الشفا لابن سينا (ص75)، شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي (7/2)، المطالب العالية للفخر الرازي (9/6)، شرح المواقف للسيد الشريف (287/3). والأبعاد الثلاثة هي: الطول، والعرض، والعمق.

والثانية: رؤية تبني على أن الجسم متصل في الواقع كما هو في الحس، وأنه ليس فيه مفاصل، تتصل وتنفصل عندها الذرات، أو النقاط الجوهرية، وأبرز من يمثل هذه المدرسة: الفلاسفة المشاؤون، والإشراقيون، وعبد الكريم الشهرستاني من المتكلمين⁽⁹⁾. ولنسم هذه الرؤية بالنظرية الاتصالية. ثم إن بعض الأجسام كالخشب الرقيق يمكن للإنسان أن يكسره إذا ضربه بيده، دون الحاجة إلى آلة نفاذة، وتسمى هذه القسمة بالقسمة الكسرية. وقد يحتاج في بعضها الآخر إلى توسط آلة، كما في اللحم الذي يحتاج لتقسيمه في الخارج إلى توسط السكين، وتسمى هذه القسمة بالقسمة القطعية. وكلتا القسمتين تندرجان ضمن ما يعرف بالقسمة الخارجية الفكية. وإضافة إلى هاتين القسمتين الخارجيتين، فإن الذهن له أن يقسم الأشياء، فمثلاً إن تصور الإنسان لملعب كرة قدم، فبإمكانه أن يقسمه إلى نصفين، ثم يكمل تقسيمه إلى أن يتضاءل المتصوّر، ويكلّف الذهن عن التقسيم مع صغر الجسم وتمادي الزمان، وهذه القسمة تُعرف بالقسمة الوهمية. وفي بعض الأحيان قد يرى الإنسان جسمًا، فيحكم بأنه يقبل التقسيم أبدًا، بحيث يحكم بأن هذا الجسم مهما قسمته يكون قابلاً للتقسيم إلى غير نهاية. وتُعرف هذه القسمة بالقسمة العقلية الفرضية⁽¹⁰⁾. وكلا هاتين القسمتين يندرجان ضمن ما يسمى بالقسمة الذهنية.

ثم إن المتكلمين الذين يتبنون النظرية الانفصالية يرون أن الأجسام تتركب من أمور متحيزة لا تقبل أي نحو من أنحاء الانقسام الذهني أو الخارجي المذكورة عن قريب⁽¹¹⁾.

وتجدر الإشارة ههنا إلى لبس حصل عند جملة من الباحثين المعاصرين الذين ساووا بين نظرية الطبيعيين المتقدمين والمتأخرين من جهة ونظرية جمهور المتكلمين من ناحية أخرى، فالنظريتان مع اشتراكهما في تبني النظرية الانفصالية، بيد أن بينهما فرقًا، حيث يرى المتكلمون أن الجوهر الفرد أشبه بنقطة جوهرية، وهذه النقطة وإن كانت مبدأ يتركب منه الجسم، إلا أنها ليست جسمًا، ولا تقبل أي نحو من أنحاء القسمة الذهنية أو الخارجية، بخلاف الذرات أو الجسيمات أو النُويّات والكواركات عند علماء الطبيعة القدماء والمعاصرين⁽¹²⁾، والتي هي عبارة عن أجسام صغار لا تقبل القسمة الخارجية،

(9) انظر: شرح الإشارات للطوسي (7/2)، مواقف الرحمة شرح هداية الحكمة للغوري (ص105-107).

(10) انظر: شرح هداية الحكمة للمبيني (ص25)، المطالب العالية للرازي (19/6).

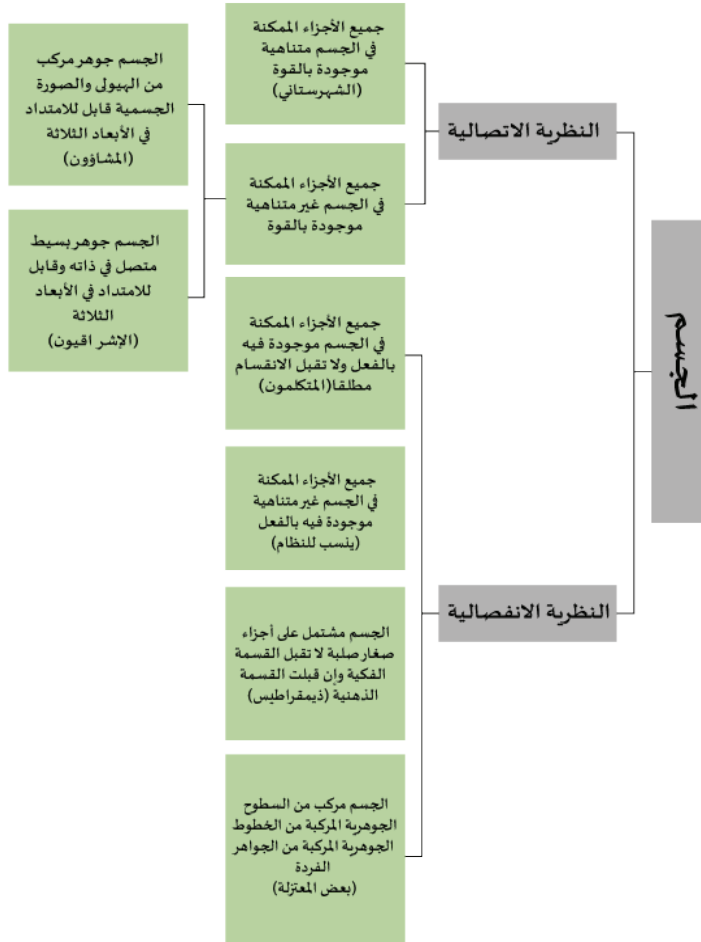
(11) انظر: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متويه (ص48)، أباكار الأفكار للامدي (55/3)، شرح المواقف للسيد الشريف (123/3).

(12) هذا الوهم شائع حتى عند بعض المهتمين بالفكر الكلامي المدرسي، نجد مثلاً د. سعيد فودة في أحد دروسه يقرر الآتي: (العالم كله هذا مؤلف من elementary particles) يعني جسيمات أولية لا تنحل إلى غيرها، جسيمات أولية لا تنحل إلى غيرها هو هذا: مفهوم الجوهر الفرد! ثم يضيف: (معظم الفيزيائيين حتى الآن يقولون بهذا). وكرر هذا المعنى في بعض كتبه ودروسه على شرح

وإن قبلت القسمة الذهنية. ولعل سبب الخلط هو ما ذكرناه من اشتراك فيما اصطالحنا على تسميته بالنظرية الانفصالية.

ويمكن تلخيص الآراء في الجسم في الشكل التالي⁽¹³⁾:

(الشكل (1): ملخص الآراء في طبيعة الجسم)



المنسفة للتفتازاني، وتأسيس التقديس للرازي. وهذا الخطأ ليس جديداً، بل نجد في المذكرة التوضيحية للعقائد النسفية التي كتبها الشيخ محمود عيسوي عبد الرحمن لطلاب السنة الثانية بجامعة الأزهر، والتي ذكر فيها (ص 11) ما يلي: (... وإلا ففسر، ولكون الجوهر الفرد في نهاية الصغر لا يقبلها. كما قال ديمقراطيس (الجوهر الفرد لا يقبل القسمة لصغره جداً ولصلايته) وكما هو رأي المدرسة الذرية القائلة بأن الأجسام مركبة من الذرات التي لا تقبل الانفكاك) اهـ. ولزيد بيان للجوهر الفرد والفرق بينه وبين مذهب الذريين انظر: شرح رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية (ص 110)، شرح صدرا على هداية الحكمة (ص 60). (13) انظر: شرح الإشارات للطوسي (7/2)، شرح حكمة الإشراق للشيرازي (ص 214)، وباب الكلام في إثبات الجزء وفروعه من كتاب التذكرة لابن متويه (ص 162)، والمطالب العالية للفخر الرازي (19/6)، حاشية عبد الحكيم السيكالكوتي على النسفية مع جامع التقارير عليه ضمن المجموعة الهية (201/2).

المبحث الأول: حجج ملا صدرا الهندسية لنفي الجوهر الفرد

يتناول هذا المبحث خمس حجج بيّنها الفيلسوف ملا صدرا لإثبات اتصال الجسم، وإبطال تركيبه من الجواهر الفردة، وتفصيل هذه الحجج كما يلي:

1- حجة غير هندسية شرحها ملا صدرا في عمله على هداية الحكمة، وقد تعرض لها؛ لأن الماتن أثير الدين الأبهري (ت 663 هـ) ذكرها في كتابه هداية الحكمة، وهذه الحجة من الحجج المتداولة عند الفلاسفة، وسيتم توضيحها مع كونها غير هندسية لسببين:

أ- حتى تمتاز عن الحجج الهندسية التي سندسوقها فيما بعد، ويكون الامتياز حينئذ من قبيل التمييز بالمثال، وهو أمر معتبر عند المنطقيين.

ب- لتطرق الملا صدرا لها، حيث بيّنها ضمن شرحه لهداية الحكمة كما جرت الإشارة إليه بالأعلى.

1- أربع حجج هندسية ساقها ملا صدرا لنفي الجوهر الفرد في شرحه هداية الحكمة، ولم يشر لها الماتن أثير الدين الأبهري، وهذه الحجج غير متداولة في الكتب الفلسفية بكثرة.

ولما كان المقصود أولاً وبالذات هو بيان الحجج الهندسية التي ذكرها صدرا، فمن المستحسن أن نبين لبّ هذه الأدلة الهندسية، فنقول: بأن حاصل هذه الأدلة يقوم على فرض شكل هندسيّ ما كالمثلث مثلاً، ثم هذا الشكل لا يخلو من أمرين:

2- إما أن نبقية على حاله.

3- وإما أن نعدل عليه، بأن نزيد أحد أضلاعه في الطول مثلاً.

وعلى كلا الأمرين سيستلزم الشكل المفروض بطلان نظرية المتكلمين؛ وذلك لأن علماء الكلام لا يجعلون الجسم وحده فقط هو المؤلف من الجواهر الفردة، بل يرون أن الأبعاد أيضاً كالخطوط التي يتشكل منها المثلث وسائر الأشكال مؤلفة من الجواهر الفردة. ثم إن هذه الأشكال التي تم فرضها سيكون أحد أبعادها منقسماً، فلو كان البعد مؤلفاً من الجواهر الفردة، والجوهر الفرد -كما يرى المتكلمون- لا يقبل القسمة، فإن أحد هذين القسمين باطل:

4- الأشكال الهندسية المفروضة.

5- أو الجوهر الفرد.

وحيث كانت الأشكال الهندسية ثابتة، فلا جرم بأن الباطل هو الجوهر الفرد.

ثم بدأ ملا صدرا بيانه للحجج الهندسية قائلاً: «واعلم أن لأصحاب اتصال الجسم حججاً قوية

على إثباته [أي: إثبات اتصال الجسم] سوى ما ذكره المصنف، إلا أنه اختار منها حجتين خفيفتي المؤن، حيث لا يبتنى شيء منها على إثبات الدائرة والمثلث وأمثالهما، ولا على حركة الجزء، أو شيء آخر. ولا بأس بذكر بعض منها؛ تشجيعاً لأذهان الناظرين، وتحريماً لخواطر المتفكرين، خصوصاً ما يبتنى منها على الأصول الهندسية»⁽¹⁴⁾.

وقد أشار الملا صدرا في هذا النص المُمَدِّد إلى عدة أمور:

1- دفع توهم انحصار إبطال الجوهر الفرد في الأدلة المشهورة، التي يعود سبب شهرتها لتداولها في أكثر الكتب الفلسفية، ولأنها محكية باللغة الطبيعية، ولا تتوقف على مقدمات ومصادرات من علوم أخرى كالأدلة الهندسية.

2- الاعتذار للفلاسفة -ولا سيما المصنف الأبهري- في العدول عن ذكر الأدلة الهندسية، وذلك لأنها مبنية على حجج ومقدمات رياضية، تحتاج لعناية وتأمل.

3- قوة الأدلة الهندسية، وهو ما يستفاد من عبارته: «حججاً قوية»، ووجه القوة في الدليل الهندسي يعود لعدة خصائص، من أبرزها:

أ- الموضوعية؛ فإن كون مجموع زوايا المثلث = 180° ، لا علاقة له بمسبقات اعتقادية، أو آراء فلسفية.

ب- الوضوح والبرهانية، وذلك يعود «لكون المبادي الأولى أولية الذات... والمبادي الثواني قطعية الذات، بديهية المناسبة، مترتبة، وقد رتب ترتباً ضروري الاستلزام؛ فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة»⁽¹⁵⁾.

وقد اتسمت البراهين الرياضية بالمقبولية عند المذاهب الفلسفية والكلامية، وذلك لما ذكرناه من خصائص، ولابتناء بعضها على بعض بشكل واضح وبرهاني⁽¹⁶⁾، حتى قال أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ما نصه: «اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، والهيئية، وسياسية، وخلقية.

أما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق منه شيء بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاهدتهم بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها آفتان:

(14) شرح الهداية الأثرية لصدر الدين الشيرازي (ص20).

(15) حاشية شرح المواظف للسيالكوتي وحسن جلبي: (242/1).

(16) انظر: تحرير أقليدس لنصير الدين الطوسي، وخلاصة الحساب لمهاء الدين العاملي.

الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم...
 الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم، فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف»⁽¹⁷⁾.
 كما ذكر في تهافت الفلاسفة أن الفلاسفة: «... يستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين -كعلومهم الحسابية-، لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابية»⁽¹⁸⁾.
 وقد أفاد فخر الدين الرازي بأن: «... أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء: المباحث الهندسية»⁽¹⁹⁾.

ويؤيد ما ذكرناه ما جاء في شرح المواقف -وهو أهم الكتب المدرسية الكلامية- من كون أحكام العلوم الرياضية: «... يقينية، ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة، ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها»⁽²⁰⁾.
 وعلاوة على ما ذكرناه، فإن استعمال العلوم الرياضية من حساب وهندسة لم يتوقف على علماء الكلام، بل أفاد منها الفقهاء في حساب الموارث والوصايا، كما أفادوا منها في تحديد سمت القبلة، وتعيين أوقات الصلاة، وقد أشار صاحب الموافقات إلى قوة البراهين الهندسية، حيث قال: «براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين»⁽²¹⁾.

وبعد أن فرغنا من بيان الدعاوى الأساسية التي احتوتها الحجة غير الهندسية نأتي الآن لبيان حاصلها، فنقول: إن الجوهر الفرد إذا كان مُتَحَقِّقًا، فحينئذ يجوز أن نفرض ثلاثة جواهر فردة متماسة على سمت واحد، على هذه الصورة: ●●●، والتالي باطل فالمقدم مثله. أما بيان الملازمة؛ فلأنه متى جاز أن نفرض جوهرًا واحدًا، جاز أن نفرض ثلاثة؛ لتماثلهم واتحادهم في النوع، وأحكام المتماثلات فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وأما بطلان التالي، فلأن الجوهر الوسطاني الأزرق:

(17) انظر: المنقذ من الضلال (ص138-140).

(18) انظر: تهافت الفلاسفة (ص 77).

(19) انظر: المطالب العالية للفخر الرازي (44/1).

(20) انظر: شرح المواقف للسيد الشريف (185/2).

(21) انظر: الموافقات للشاطبي (48/5).

إما أن يكون مانعًا من تماس الطرفين الأحمر والأخضر.

وعندئذ يستلزم أن تكون الجهة التي بها يقابل الجواهر الأزرق الجواهر الأحمر، غير الجهة التي يلاقي بها الجواهر الأخضر، وهو ما يستوجب انقسام الجواهر الوسطاني إلى حصتين، مع أن مثبتي الجواهر لا يرون انقسامه بأي نحو من الأنحاء.

1- أو لا يكون مانعًا من تماس الطرفين، بحيث يكون الشكل على هذا النحو: ●.

وينبه على بطلان هذا الفرض بأنه يستلزم أولاً ألا يكون هناك طرفان، مع أننا قد فرضنا وجودهما، وهذا خلف. كما أنه يستلزم أيضاً عدم تألف الجسم من الأجزاء، وذلك لأن الجبل إنما يزيد على ذرة التراب -حسب نظرية المتكلمين- بسبب زيادة الجواهر الفردة في الجبل، وقد فرضنا ههنا جوهريين زائدين على الجواهر الوسطاني، مع عدم الازدياد في الحجم، وهو ظاهر البطلان.

الحجة الهندسية الأولى للملا صدرا على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ:

تضمنت هذه الحجة عدة أمور:

أولاً: بيان الفرض، ثانياً: بيان الدعوى، ثالثاً: بيان الدليل ومأخذه، رابعاً: مادة الدليل.

تبدأ هذه الحجة بافتراض مثلث قائم الزاوية ومتساوي الضلعين، طول كل من ضلعيه 10 جواهر فردة -بناء على رأي المتكلمين القائلين بتركب الأبعاد من الجواهر الفردة-، وبالاستناد على ما ذكر فإن طول الوتر سيكون 14 جوهراً وحصّة من الجواهر، وهو يستلزم انقسام أحد الجواهر الفردة في الوتر، مع أن المتكلمين يقولون بعدم الانقسام.

وإذا أردنا تلخيص هذه الحجة بقياس منطقي، فنقول: إن الجواهر الفرد باطل؛ وذلك لأنه لو كان متحققاً وتركبت منه الأجسام والأبعاد -كالخط- للزم خلاف الفرض؛ وذلك لأن المفروض عدم قبول الجواهر الفرد لأي نحو من أنحاء الانقسام كما جرى ذكره في التمهيد، في حين أن الشكل المفروض يقتضي انقسامه، حيث سيتركب الوتر من 14 جوهراً وقسم من الجواهر.

وفي بيان الحجة الهندسية الأولى، قال الملا صدرا: «إذا فرضنا مثلثاً قائم الزاوية، وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين به عشرة أجزاء، كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس، من أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوية لمربعي ضلعيها، وليس للمائتين جذر صحيح، والكسر يوجب القسمة. بل التحقيق أن ليس للكسر مجرداً أو مركباً مربع صحيح أصلاً، فلا يكون للعدد الأصم الجذر = جذر في الواقع.

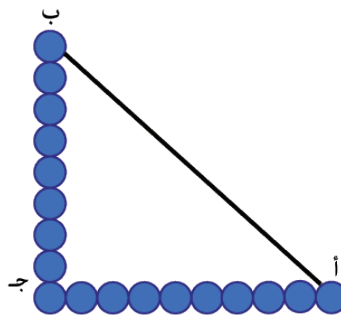
فيلزم على أصل الجزء ألا يوجد لمثل تلك القاعدة قدر في الواقع. برهان ذلك: أن يستفاد من رابع ثمانية الأصول: أن مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب أحد القسمين في الآخر.

إذا تمهد هذا فنقول: إذا فرضنا ثلاثة وكسراً مثلاً، فمربع الثلاثة عدد صحيح، ومربع ذلك الكسر يكون أقل منه البتة، لأن ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان أقل من كل منهما، ثم إذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الأصل، فإذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الأول امتنع أن يحصل منهما عدد صحيح كما لا يخفى، وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في مجرد الكسر واضح.

فإذا قيل: الحجة تبتني على إمكان وجود المثلث القائم الزاوية، ومثبتو الجزء ينكرون، بل يقولون: إن البصر يخطئ في أمر الدائرة والمثلث ونظائرها من الأشكال وإنما هي أشكال مخرسة بحسب الواقع، كما نقل عنهم.

قلت: هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الأضلاع على ما ذكره الشيخ في «طبيعيات الشفاء» من مذهبهم، فنقول: ذلك المربع ينقسم بقطره إلى مثلثين قائمي الزاويتين، فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية، ولا يمكنهم دفعه⁽²²⁾.

ولشرح كلام الملا صدرا الذي نقلناه عن قريب، لا بد من بيان عدة أمور: أولاً: الفرض هو: تركيب ضلع المثلث قائم الزاوية متساوي الضلعين من 10 أجزاء. على هذه الصورة:



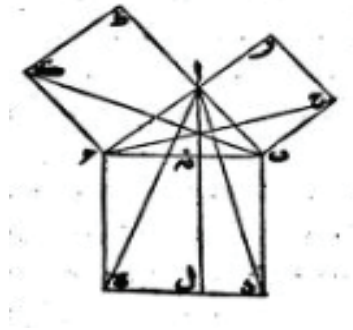
(شكل (2): مثلث الفرض)

ثانياً: الدعوى هي: استحالة الجزء، وذلك لانقسامه، مع أننا فرضنا عدم انقسامه، كما سيأتي تفصيله.

(22) شرح الهداية الأثرية لصدر الدين الشيرازي (ص20).

ثالثًا: مأخذ الدليل هو: الشكل العروسي⁽²³⁾:

وهذه صورته:



(شكل (3): شكل العروس)

والمعطى الذي يفيد شكل العروس أن مربع الوتر يساوي مجموع مربع ضلعيه، والذي يعرف بقانون فيثاغورس.

رابعًا: بيان مادة الدليل:

ترتكز هذه الحجة إلى فرض مثلث متساوي الضلعين قائم الزاوية، طول كل من ضلعيه المتساويين = 10 أجزاء. ومن المسلمات الرياضية في الهندسة الإقليدية أن مربع الوتر⁽²⁴⁾ في المثلث قائم الزاوية يساوي مجموع مربع ضلعيه.

وبناءً على ما تقرر، فإن طول الوتر سيكون $\sqrt{200} \approx 14.1$.

وإذا ثبت أن الجوهرة الفرد يؤلف الأبعاد كالخطوط والسطوح، ويؤلف الأجسام أيضًا، فإن الوتر والحال هذه سيتألف من 14 جوهرة فردًا، وقسم من الجوهرة، وهو ما يستلزم تجزؤ الجوهرة الفرد، وهذا الأمر منافٍ لما قرره المتكلمون من عدم تجزئة الجوهرة الفرد مطلقًا، لا في الذهن ولا في الخارج. ويمكن تفصيل الدعوى ببيان المقدمات التي ترتكز عليها، وهي:

1- الجزء لا يقبل الانقسام عقلاً أو وهمًا أو كسرًا أو قطعًا (مقدمة مُسلمة عند المتكلمين).

2- إذا تركيب الجسم من الجواهر الفردة؛ فإن الأبعاد كالطول والسطح يتركبان منه. فالخط مثلًا


(23) سعي بهذا الاسم لأحد سببين:

1- لجماله، فيكون من قبيل الاستعارة.

2- لأنه كان ينقش على كم العروس. انظر: تحرير أقليدس لنصير الطوسي (ص 45).

(24) المراد بالمربع ههنا: الشكل المربع، فإننا لو فرضنا مثلثًا قائم الزاوية، طول ضلعه الأول: (3)، والثاني: (4)، فإن وتره سيكون: (5)، وذلك لأننا لو أخرجنا من الضلع الأول ثلاثة أضلاع مساوية له في الطول، فستكون مساحة مربعه: 9، كما أن مساحة مربع الضلع الثاني ستكون: 16، وعليه فإن مربع الوتر مساحته: 25، ومنه نستخلص طول الوتر، الذي هو أحد أضلاع المربع.



سيتألف بالتقاء جوهرين فردين على سمت واحد على هذه الصورة: . (مقدمة مسلمة عند المتكلمين).

- 3- نفرض أن الضلع (أ ج) مركب من 10 جواهر فردة، وهذا الفرض ممكن.
- 4- نفرض أن الضلع (ج ب) مركب من 10 جواهر فردة، وهو ممكن كسابقه.
- 5- مربع قطر المثلث قائم الزاوية يساوي مجموع مربع ضلعيه بحسب معطى شكل العروس.
- 6- إذا ثبتت المقدمتان (3)، و(4)؛ فإن القطر (أ ب) = $\sqrt{200}$ جزء، بموجب المقدمة (5).
- 7- $\sqrt{200}$ (≈ 14.1) ليس عددًا صحيحًا، ولذا فإن الوتر لو كان مُتَقَوِّمًا من جواهر فردة، لكان مُرَكَّبًا من أربع عشرة جوهراً وقسم من الجواهر، وبناءً عليه فإن الجواهر سينقسم.

8- الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام مطلقًا، وبناءً عليه فإن أحد هاتين الفرضيتين باطل:

المدعى (أ): الجوهر الفرد  ثابت.

المدعى (ب): المثلث متساوي الضلعين  ثابت.

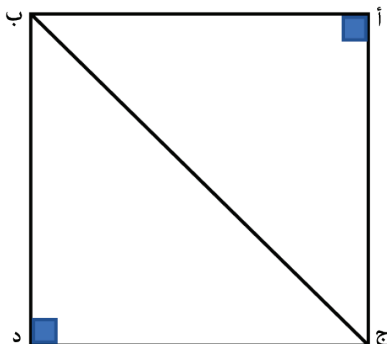
ويمكن صياغته على شكل قياس استثنائي:

9- إذا كان المثلث متساوي الضلعين ثابت  فإن الجوهر الفرد باطل.

10- لكن المثلث متساوي الضلعين ثابت.

11- النتيجة:  فالجوهر الفرد باطل.

وهذه الحجة من الحجج الجدلية؛ لأن المتكلمين ينكرون تحقق المثلث، إلا أن ملا صدرا ألزمهم بتحقيقه؛ لأنهم لا ينكرون الشكل المربع. والمربع يمكن تقسيمه إلى مثلثين قائمي الزاوية، وبناءً عليه فإن من يعتقد بأن الشكل المربع له ثبوت في الواقع، فإنه يلزمه التسليم بالمثلث قائم الزاوية. وستأتي مزيد مناقشة لهذا الأمر في القسم الأخير من البحث.



(الشكل (4): الشكل الإلزامي)

الحجة الهندسية الثانية لملا صدرا على نفي الجوهر الفرد:

تضمنت هذه الحجة عدة أمور:

أولاً: بيان الفرض، ثانياً: بيان الدعوى، ثالثاً: مادة الدليل.

تفترض هذه الحجة خطين متساويين متقاطعين على زاوية قائمة، طول كل منهما 5 جواهر فردة. ثم يتم إسقاط وتر على هذين الخطين، وطول هذا الوتر سيكون بحسب المعطيات الهندسية $\sqrt{50}$. إلا أن الحجة لا تنتهي عند هذا الحد، بل تقتضي تعديلاً على الشكل، حيث سيُحرَّك الوتر بمقدار جزء من جهة الضلع الأول، وبناءً عليه سيتم إضافة جوهر فرد للضلع الأول. فإذا أنقصنا من الضلع الثاني مقدار جزء، فإن الوتر سيزيد عن طوله المفروض، وإن قللنا الضلع الثاني بمقدار جزئين سيكون الوتر أنقص عن طوله المفروض. فالمحافظة على طول الوتر، والضلع الأول الذي زيد بمقدار جزء تقتضي أن يكون الضلع الثاني مركباً من 3 جواهر وحصّة من الجوهر، وهو ما يستلزم انقسام الجوهر الفرد، الذي يفرض المتكلمون عدم انقسامه.

وحاصل هذه الحجة أن الجوهر الفرد باطل؛ وذلك لأنه لو تحقق وتركبت منه الأجسام والأبعاد؛

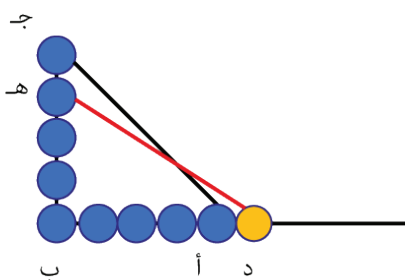
للزم خلاف ما فرضناه من عدم انقسام الجوهر الفرد.

وننقل نص الملا صدرا لبيان حجته، قال: «إن أوقعنا خطأً مستقيماً كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعها خمسة أجزاء، كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس، وإذا جررنا طرف الوتر من أحد الجانبين جزءاً واحداً، فوجب أن يتحرك الطرف الآخر أقل من واحد؛ إذ لو كان واحداً صار أحد الضلعين ستة، والأخرى أربعة، فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين، مع كونه بالحقيقة جذر خمسين، فثبت الانقسام»⁽²⁵⁾.

ولتوضيح هذا النص نذكر ما يلي:

أولاً: الفرض هو: تركيب ضلع المثلث قائم الزاوية متساوي الضلعين من 10 أجزاء.


على هذه الصورة:



(الشكل (5): شكل الحجة الثانية)

(25) شرح الهداية الأثرية لصدر الدين الشيرازي (ص 21).

ثانيًا: الدعوى هي: استحالة الجزء، وذلك لانقسامه، مع أننا فرضنا عدم انقسامه، كما سيأتي تفصيله.

ثالثًا: بيان هذه الحجة يتوقف أولاً على فرض زاوية قائمة على هذا الشكل:  ، طول ضلعها خمسة أجزاء، ثم نسقط وترًا على الزاوية، وسيكون طول الوتر استنادًا إلى ما تقرر في شكل العروس $\sqrt{50} \approx 7.07$.

وحتى يسهل تصور الشكل المفروض، فإننا سنفرض بأن الوتر كالعصا، ونرسم ضلعي القائمة (أب)، (ج ب) على جدار، ثم نجر هذه العصا (الوتر) من جهة العرض (أ ب)، بمقدار جزء، أي من الجزء (أ) إلى الجزء (د)، ليصبح طول الضلع (د ب) = 6 أجزاء.

وإذا تقرر بأن طول العصا (الوتر) $\sqrt{50}$ ، وطول الضلع (د ب) = 6 أجزاء، فإن الضلع الآخر، وهو: (ج ب) لن يكون بنفس مقداره، بل سيقبل، نظرًا لزيادة طول الضلع الآخر؛ بمقتضى شكل العروس.

فإن قللنا الضلع (ج ب) بمقدار جزء، فإن طول العصا (الوتر) سيكون $\sqrt{52}$ ، بموجب شكل العروس أيضًا، وهو مخالف للفرض أيضًا، حيث إننا فرضناه $\sqrt{50}$ ، هذا خلف.

وإن قللناه بمقدار جزئين، فسيكون طول العصا (الوتر) $\sqrt{45}$ ، بموجب شكل العروس، وقد فرضناه $\sqrt{50}$ ، هذا خلف.

وبناءً عليه فإن الضلع (ج ب)، سيقبل بجزء وحصه من الجزء، مما سيترتب عليه انقسام الجوهر الفرد الذي يتألف منه ضلع المثلث، وقد فرضناه غير منقسم، مما يستلزم بطلان هذا الشكل المفروض، أو بطلان الجوهر الفرد الذي يجعله المتكلمون مبدأ للجسم.

الحجة الهندسية الثالثة لملا صدرا على نفي الجوهر الفرد

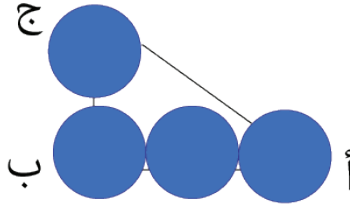
تضمنت هذه الحجة عدة أمور:

أولًا: بيان الفرض، ثانيًا: بيان الدعوى، ثالثًا: بيان الدليل ومأخذه، رابعًا: مادة الدليل. ترتكز هذه الحجة إلى وضع مثلث قائم الزاوية، طول ضلعه الأول جزآن، والثاني 3 أجزاء، ومن خلال هذه المعطيات بالإمكان أن نستنتج أن الوتر أطول من 3 جواهر فردة؛ استنادًا إلى الشكل العروسي، وأقل من 4 جواهر استنادًا إلى الشكل الحماري، والذي يفيد بأن كل ضلعين في المثلث أطول من الثالث، ومجموع الأجزاء التي يتألف منها الضلعان 4، وليس 5 كما يظهر عند بادي النظر، وذلك لوجود جزء مشترك بين الضلعين. وإذا تقرر ما ذكرناه فإن الوتر سياتركب من 3 جواهر فردة وحصه

من الجواهر، وهو ما يقتضي قبول الجواهر الفرد للانقسام، ويستلزم بطلان دعوى المتكلمين. وحاصل هذه الحجة كسابقها من بطلان تركيب الجواهر الفرد للأجسام والأبعاد، استنادًا إلى المقتضيات الهندسية، إلا أنه ههنا استعمل شكلاً جديداً للبرهنة على مطلوبه، وهو الشكل الحماري. قال ملا صدرا: «أحد ضلعي القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس، وأقل من الأربعة بشكل الحمار»⁽²⁶⁾.

ولبيان نص ملا صدرا نذكر الآتي:

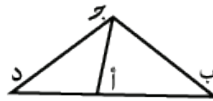
أولاً: الفرض، وهو: تركيب أحد ضلعي المثلث من جزئين، والآخر من ثلاثة أجزاء. على هذه الصورة:



(الشكل (6): شكل الحجة الثالثة)

ثانياً: الدعوى هي: استحالة الجزء، وذلك لانقسامه، مع أننا فرضنا عدم انقسامه، كما سيأتي تفصيله.

ثالثاً: مأخذ الدليل هو: الشكل العروسي، وقد سبقت الإشارة إليه في الحجة الأولى، ومفاده: أن مربع طول الوتر يساوي مجموع مربع ضلعيه. والمأخذ الثاني هو الشكل الحماري⁽²⁷⁾، ومفاده: أن كل ضلعين من أضلاع أي مثلث كان، فهما معاً أطول من الثالث.



(الشكل (7): الشكل الحماري)

(الشكل (7): الشكل الحماري)

(26) شرح الهداية الأثرية لصدر الدين الشيرازي (ص 21).

(27) سمي بهذا الاسم لظهوره وسهولته، أو لأن الحمار أيضاً يشعر بمضمونه، والدليل عليه أنه لو وضع البرسيم عند الزاوية (ح)، وكان الحمار عند الزاوية (ب)، فإنه سيمشي على الساق (ب ح) للوصول إلى البرسيم؛ وذلك لشعوره بأنه أقصر من السلوك عبر الضلعين (ب أ)، ثم الضلع (أ ح). انظر: تحرير أقليدس للطوسي (ص 21).

رابعًا: تصوير هذه الحجة بأن نفرض مثلثًا قائم الزاوية طول ضلعه (أ ج) = 2، وضلعه الآخر (أ ب) = 3 أجزاء.

وبناءً على ما تقرر في شكل العروس، فإن الوتر (ب ج) سيكون أكثر من 3 أجزاء، وذلك لأن الوتر لو كان متألّفًا من 3 أجزاء؛ لكان مربعه مساويًا لمربع الضلع (أ ب)، مع أن المفروض أن مربع الوتر يساوي (أ ب + 2 أ ج)، أي مجموع مربع الضلعين كما تقرر في شكل العروس.

ولأن مجموع الأجزاء التي تركيب الضلعين (أ ب) (أ ج) تساوي 4 أجزاء، وحيث تقرر في الشكل الحماري أن الوتر لا يكون أعظم من ضلعيه، فإن طول الوتر (ب ج) لا محالة سيكون أقل من 4 جواهر فردة. ولما ذكرناه من أحكام الشكلين العروسي والحماري، فإن الوتر سيكون مركّبًا من ثلاثة جواهر فردة وحصّة من الجوهر، وهو ما يستلزم انقسام الجوهر الفرد، وقد فرضناه غير منقسم، الأمر الذي يقتضي رفع الجوهر الفرد متى ما وضعنا هذا الشكل وسلمنا بصحته، أو إنكار الشكل والتسليم بصحة الجوهر الفرد.

الحجة الهندسية الرابعة لملا صدرا على نفي الجوهر الفرد:

تعتبر هذه الحجة من أسهل الحجج التي استند إليها ملا صدرا، ولذا فلن نحتاج فيها لتوطئة وتمهيد، قال: «إن أقليدس برهن في عاشرة أولى الأصول أن كل خط يمكن تنصيفه، فلو تركيب الخط من أجزاء وتر عدا، لزم انقسام الجزء الوسطاني»⁽²⁸⁾.

وتصوير هذه الحجة يعتمد على أمرين:

1- فرض خط مركب من أجزاء وترية (3-5-7-...) .

2- قضية كلية رياضية مسلمة، وهي: كل خط يمكن تنصيفه.

ثم نأتي الآن لتصوير الفرض، ونضع خطأً مركّبًا من ثلاثة جواهر فردة، على هذه الصورة: ونذكر بعد ذلك قياسًا اقترانيًا، مفاده ما يلي:

1- هذا خط

2- وكل خط يمكن تنصيفه

3- النتيجة: هذا يمكن تنصيفه

يترتب على ذلك بأننا إذا قسمنا هذا الخط إلى حصتين متساويتين بناءً على الكلية الرياضية، فإنه

(28) شرح الهداية الأثرية لصدر الدين الشيرازي (ص21).

سيكون مقدار كل حصة جوهراً ونصف جوهراً، وعليه فإن الجزء سينقسم، حيث سيكون في كل خط من الخطين الجديدين نصف جوهراً، وقد فرضنا الجوهراً غير قابل للقسمة، هذا خلف.

المبحث الثاني: حجة عبد العزيز الفرهاري الهندسية على إثبات الجوهراً الفرد

يتناول هذا المبحث الدليل الهندسي الذي شيد أركانه المتكلم عبد العزيز الفرهاري في عمله الموسوم بالنبراس، وهو شرح لشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني (ت 792 هـ). وأصل الحجة ومادتها التي طوّرها الفرهاري- موجود في شرح التفتازاني للعقائد النسفية، حيث ذكر التفتازاني أساس الحجة بقوله: «وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وضع كرة حقيقية⁽²⁹⁾ على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو ماسته بجزئين؛ لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقة⁽³⁰⁾». إلا أن الفرهاري عدّل تعديلات واسعة على حجة التفتازاني من عدة جهات، وأبرزها: الاستدلال بحجة هندسية لإبطال الشق الثاني في كلام التفتازاني وهو: افتراض المماسّة بأكثر من جزء. وإذا بطلت المماسّة بأكثر من جزء، وثبتت المماسّة بجزء، فإن هذا الجزء الذي حصلت به المماسّة هو ما يصطلح عليه المتكلمون بالجوهراً الفرد.

وقد تضمنت الحجة عدة أمور:

أولاً: بيان الفرض، ثانياً: التعريفات، ثالثاً: بيان الدعوى، رابعاً: ذكر المستندات والأدلة، خامساً: مادة الدليل.

وحاصل هذا الاستدلال أننا لو وضعنا كرة واقعية على سطح حقيقي كالتطاولة مثلاً، فإن التماس والتلاقي سيكون في نقطة غير منقسمة، ويستحيل أن يكون التلاقي بينهما بخط؛ لاستلزامه للمحال. وإذا كان التلاقي بأمر غير منقسم، فإن الملتقى هو ما يصطلح عليه المتكلمون بالجوهراً الفرد. إلا أن الاستدلال في طياته تضمن عدة مستندات وأحكام هندسية تتعلق بالدائرة والكرة والمثلث، يأتي تفصيلها ضمن شرح النص الآتي.

قال الفرهاري: «ولا بد في هذا المقام من البحث عن الأخيرين في مقدمتين:

المقدمة الأولى: كل جسم سوى الكرة ففيه خط بالفعل (...).

(29) تقييد الكرة والسطح بأنهما حقيقيان حتى لا يدخل الشكل الذي يراه الحس كروياً، وليس كذلك في الواقع.

(30) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ضمن المجموعة السنية (ص184).

المقدمة الثانية: لا يمكن أن يوجد في سطح الكرة خط مستقيم. ولنا برهان عليه يتوقف: أولاً: على أنه إذا وقع خط على خط، وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان؛ فهما قائمتان. وثانياً: على أن مساوي المساوي مساوي. وثالثاً: على أنه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان. ورابعاً: على أن الخطين المتساويين من المثلث يتصلان بالخط الثالث المسى بالقاعدة على زاويتين متساويتين.

والأولان لا يحتاجان إلى دليل.

والأخيران قد برهن عليهما إقليدس، والحدس السليم يحكم بحقيقتهما.

ثم نقول: لو وُجد في سطح الكرة خط مستقيم؛ لأخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم، فيحصل مثلث نسميه: المثلث الأعظم.

ثم أخرجنا من المركز خطاً ثالثاً بين الخطين الأولين، واقعاً على الخط المستقيم، فينقسم المثلث الأعظم إلى مثلثين صغيرين، فيحدث على الخط المستقيم أربع زوايا.

1- فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز إلى سطح الكرة متساوية؛ لأنها أنصاف القطر.

2- فالزاويتان اللتان على قاعدة المثلث الأعظم متساويتان بالحكم الرابع، وكذلك الزاويتان اللتان

على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع.

3- فالزوايا الأربع متساوية بالحكم الثاني.

4- فالزاويتان اللتان على جنبي الخط الوسطاني قائمتان بالحكم الأول، فالزوايا الأربع قوائم.

5- فيلزم في المثلث قائمتان، وهو باطل بالثالثة.

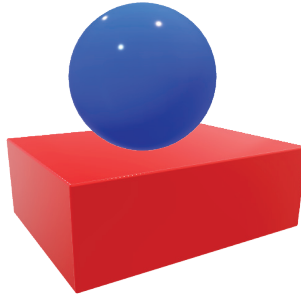
= فالخط المستقيم في سطح الكرة محال. فاحفظ هاتين المقدمتين، فإنهما من خواص هذا

الشرح»⁽³¹⁾.

ولتمام إيضاح المقصود من كلام الفرهاري، فلا بد من ذكر الآتي:

أولاً: بيان الفرض، وهو: تلاقي الكرة الحقيقية بسطح حقيقي.

على هذه الصورة: 



(الشكل (8): الشكل المفروض في شرح العقائد)

أما التعريفات والأدلة؛ فقد ذكّرت ضمن النص، فلا حاجة لتكرارها.

وأما الدعوى كما قررها الفرهاري؛ فنبهنا من خلال شرح هذا القياس المنطقي الاستثنائي:

1- لو ماست الدائرة السطح بأمر غير منقسم لثبت الجوهر الفرد.

2- لكن الدائرة تماس السطح بأمر غير منقسم.

3- النتيجة: فثبت الجوهر الفرد.

وبيان الملازمة: أن التماس لو كان بأمر منقسم -أي: بأكثر من جزء بأن ماسها بخط مثلاً- للزم

المحال، وهو: وجود زاويتين قائمتين بالمثلث وفق ما سيأتي بيانه تفصيلاً.

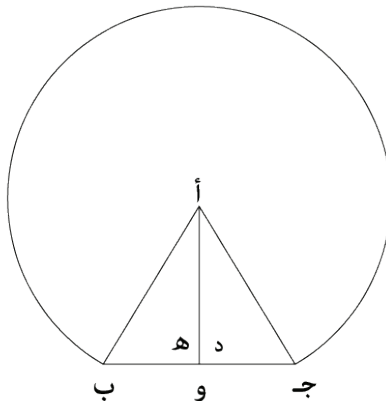
وهذا الوجه في بيان الملازمة يستند إلى برهان الخلف، وهو إثبات الشيء بإبطال نقيضه، حيث

استدل الفرهاري على بطلان التلاقي بأمر منقسم، من خلال استلزام هذا الفرض للمحال، وكل ما

يستلزم المحال فهو محال؛ وإذا بطلت هذه الأطروحة -أي: التماس بأمر منقسم-؛ ثبت نقيضها، وهو:

التماس والتلاقي بأمر غير منقسم.

وقد وضّح دعواه من خلال افتراض وجود خط في الدائرة على النحو الموجود في هذا الشكل:



(الشكل (9): الشكل المفروض في البراس)

وتوضيح هذا الشكل بأننا لو افترضنا أن الخط (ج ب) في الدائرة مستقيم، فإنه يستلزم المحال، وذلك للآتي:

1- الخطوط الثلاثة: (ج أ)، (و أ)، (ب أ) متساوية؛ لأنها أنصاف أقطار.
 2- الزاويتان (ج)، (ب) متساويتان؛ استنادًا إلى المسلمة الرياضية التي تنص على: أن الخطين المتساويين من المثلث يتصلان بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين. وقد سبق في المقدمة الأولى أن ضلعي المثلث الأعظم (ج أ)، (ب أ) متساويان؛ لأنهما أنصاف أقطار، وهما متصلان بالقاعدة (ج ب)، ولذا فإنهما متساويان.
 وبمثل ما جرى تقريره في هذه المقدمة، نقول: بأن الزاويتين (ج)، (د) متساويتان، وكذلك الأمر في الزاويتين: (ب)، (ه).

3- الزاويتان: (د)، (ه) قائمتان، استنادًا إلى المسلمة الرياضية التي تنص على أنه إذا وقع خط على خط، وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان؛ فهما قائمتان.

4- الزوايا الأربعة: (ج)، (د)، (ه)، (ب) متساوية، استنادًا إلى المسلمة الرياضية: مساوي المساوي مساوٍ. وبالاستناد إلى ما ثبت في المقدمات المذكورة، فإن الزوايا الأربعة قوائم، وستكون حينئذ في المثلث الأعظم زاويتان قائمتان، هما: الزاوية (ج)، والزاوية (ب)، كما أن المثلثين الصغيرين أيضًا سيكون فيهما زاويتان قائمتان، وهو محال استنادًا إلى ما مر ذكره في المسلمة الرياضية.

ولأن ما يستلزم المحال يكون محالًا قطعًا، فإن فرض وجود خط منقسم في الدائرة يكون محالًا. وبهذا يثبت أن الكرة لا تلاقي السطح إلا بأمر غير منقسم، وهذا الأمر غير المنقسم هو ما نصطلح عليه بالجوهر الفرد.

المبحث الثالث: الموازنة بين الأدلة

سبق في المبحث الأول تقديم أربع حجج هندسية استند إليها ملا صدرا لإلزام المتكلمين ببطلان الجوهر الفرد، وكان لب هذه الأدلة يرتكز على فرض مقدار أو شكل هندسي مركب من جواهر فردة منقسمة أو تؤول للانقسام، وهو ما لا يتماشى مع نظرية المتكلمين للجوهر الفرد، والتي تبني على أن الجواهر التي تؤلف الخطوط والسطوح والأجسام لا تتجزأ أبدًا بأي نوع من أنواع القسمة.
 وفي المبحث الثاني جرى تقديم حجة هندسية تقدم بها المتكلم الفرهاري، وفيها أثبت بأن الكرة الحقيقية لن تماس السطح الحقيقي إلا بأمر غير منقسم، وهو ما يصطلح عليه المتكلمون بالجوهر الفرد.

إلا أننا نلاحظ أمرًا مشتركًا في الأدلة المقدمة من قبل ملا صدرا والفراهري، حيث اعتمد الطرفان على الحجج الجدلي الذي عادةً ما يستند إليه في مثل هذه المسائل المشككة، ولا سيما عند تعذر البرهان الحقيقي، وذلك لأن الحجة الجدلية مع كونها لا تقنع الناظر (الباحث المتجرد)، إلا أنها تلزم المناظر الذي يسلم بالمقدمة، بغض النظر عن مدى واقعيتها. وحتى يتضح الكلام بصورة أكبر، فإننا لو أتينا لشخص يرى أن الفاعل منصوب، ثم وجدناه يقول: (مات زيدٌ) فبالإمكان أن نقول له: إن زيدًا في قولك: (مات زيدٌ) فاعل، وكل فاعل منصوب، فزيد منصوب، وينبغي على ذلك الشخص التسليم بهذا الإلزام بناء على اعتقاده بنصب الفاعل، أو تغيير المبنى والقاعدة الكلية التي يلتزمها، وهي: كل فاعل منصوب. الحجة الجدلية إذا أردنا أن نميزها بتعريف في كما يرى المنطقيون، فنقول بأنها: قياس مركب من مقدمات مشهورة أو مسلمة عند الخصم⁽³²⁾.

وقد برز استعمال ملا صدرا للحجة الجدلية من خلال توسله للشكل المثلث الذي لا يدعن المتكلم بتحقيقه، ولذا حاول بعد ذلك إلزامهم بتحقيق المثلث قائم الزاوية، مستفيدًا من إذعانهم بالشكل المربع، والذي يسهل انقسامه إلى مثلثين قائمي الزاوية متى ما وضعنا قطرًا له، ويكون عندئذ وترًا لكلا المثلثين. وأما استعمال الحجة الجدلية فإنه يظهر عند الفراهري من خلال استخدامه للدائرة والكرة والمثلث وما يستتبع هذه الأشكال من أحكام، مع أن المتكلمين لا يرون تحقق هذه الأشكال في الواقع؛ وأما الفلاسفة فإنهم يلتزمون بتحقيق هذه الأشكال الهندسية، ولذا ألزمهم الفراهري بما يلتزمون من تحقق الكم المتصل قار الذات.

نقد الحجة الفلسفية:

ثم إننا إن أردنا تحليل الحجج التي قدمها الفلاسفة فسنجد أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، على النحو الآتي:

1- حجج مستندة إلى المربع.

2- حجج مستندة إلى المثلث قائم الزاوية.

3- حجج مستندة إلى سائر الأشكال الهندسية، سوى المربع والمثلث قائم الزاوية.

ويرى ملا صدرا أن النحو الملزم من الاستدلال هو ما كان من القسمين الأولين دون الثالث، حيث أفاد بأن: «من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال = أخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس

(32) انظر: شرح المرقاة (ص725)، الجوهر النضيد شرح منطق التجريد (ص350)، البصائر النصيرية (ص223).

الجدلي، وإن كانت صحيحة برهانية في نفس الأمر.

ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، مما يبني على أشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين، مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد؛ فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الأشكال إلا المربع والمثلث... فكل دليل يبني على غير هذين الشكلين من الأشكال لا يكون برهانياً ولا جدلياً⁽³³⁾.

ويرد على كلامه ما يلي:

1- عدم التزام المتكلمين بما سوى الشكل المربع، فيكون الاستناد إلى المثلث من قبيل المغالطة، وإن كانت المقدمة صحيحة في الواقع ونفس الأمر.

2- عدم التزام المتكلمين بمطلق المقادير، بما فيها المربع، ويظهر ذلك من خلال ما أفاده عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على المواقف، والتي نص فيها على أن مطلق الاستدلال بالأدلة الهندسية لنفي الجوهر الفرد باطل؛ وذلك لأشتماله على الدور، لتوقف المقادير من مربع ودائرة وقطر وغيرها على بطلان الجوهر الفرد، وعليه فلا يصح توقف نفي الجوهر الفرد على المقادير، قال السيالكوتي: «ثبوت الأدلة الهندسية موقوف على وجود المقدار، المتوقف على اتصال الجسم في نفسه، المتوقف على نفي الجزء. فالاستدلال بها على نفي الجزء دور. فعند أصحابه⁽³⁴⁾: لا زاوية، ولا وتر، ولا قطر، ولا دائرة، وإنما هي تخيلات باطلة، ولعدم الإحساس بالمفاصل وتوهم الاتصال»⁽³⁵⁾.

وحتى يتضح هذا النقد الأخير فلا بد من بيان عدة أمور تتعلق بهذا البحث:

3- تعريف مقولة الكم عند الفلاسفة.

4- بيان هليتها البسيطة (وجودها).

5- توضيح توقف مقولة الكم على افتراض اتصال الجسم.

وأما المقولات عن الفلاسفة فهي عشر على المشهور⁽³⁶⁾، مقولة واحدة للجوهر، وسائر المقولات

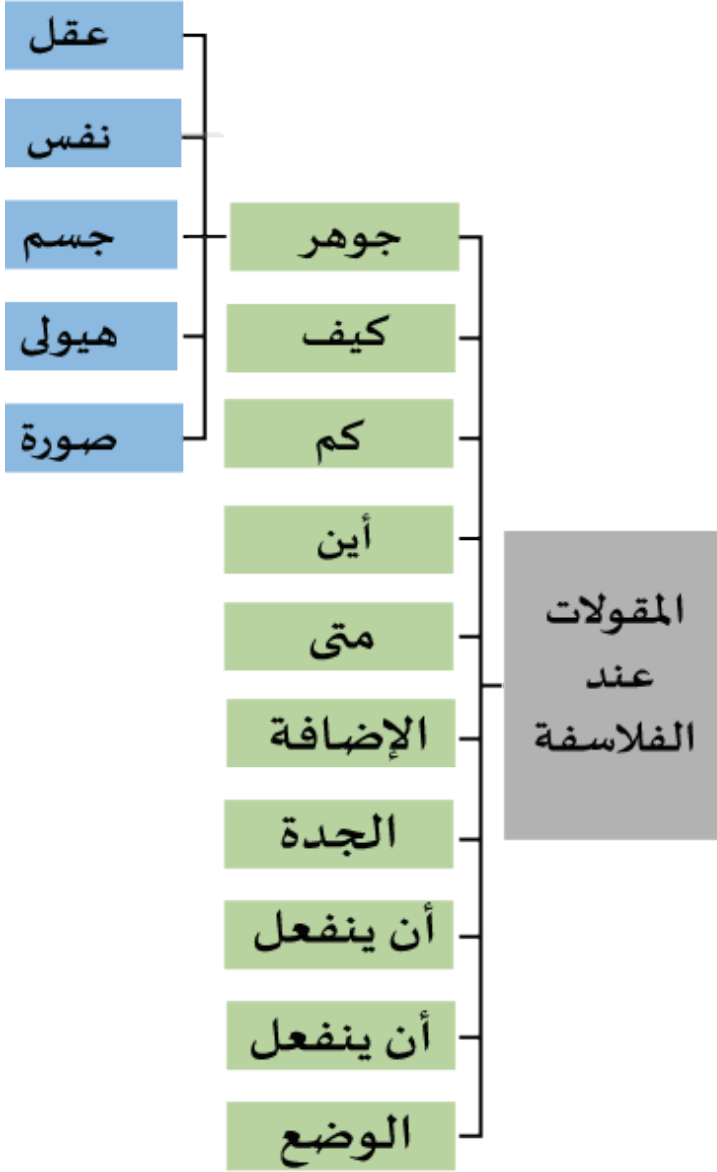
كالكم والأين والتمى من الأعراض.

(33) انظر: الحكمة المتعالية لملا صدرا (34/6).

(34) أي: أصحاب الجوهر الفرد، الذين يرون ثبوته.

(35) انظر: حاشية شرح المواقف لعبد الحكيم السيالكوتي (30/7).

(36) أتيت بهذا القيد للاحتراز، وذلك لأن شيخ الإشراق جعل المقولات خمسة في التلويحات، وأيضاً حصر المحقق الداماد المقولات في الجوهر والعرض فقط، فتكون هناك مقولتان فقط.



(الشكل 10): (الأجناس العالية) المقولات العشر عند الفلاسفة)

وقد عرّف ابن سينا مقولة الكم بأنها: الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزّي⁽³⁷⁾. وتنقسم هذه المقولة إلى قسمين رئيسيين على النحو الآتي:

1- كم منفصل، وينحصر في: العدد.

2- كم متصل، وينقسم إلى:

أ- غير قار الذات، وهو: الذي لا تجتمع أجزاؤه معاً، كالزمان، فإن الماضي منه لا

يجتمع مع الحاضر.

ب- وقار الذات هو: المقدار، وهو الذي تجتمع أجزاؤه معاً.

ثم المقدار: إن انقسم في جهة واحدة فهو الخط، وإن انقسم في جهتين فهو السطح، وإن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي.

وأما بالنسبة لموجودية هذه المقولة، فإن علماء الكلام لما استندوا إلى النظرية الانفصالية فإنهم: «أنكروا المقدار» كما أنكروا العدد (بناءً على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزأ)⁽³⁸⁾.

ولا بد من التمييز بين نوعي الإنكار، إذ الإنكار قد يقصد به: إنكار الوجود المحمولي، وقد يقصد به إنكار مطلق الوجود الشامل للمحمولي والرابطي. ومرادنا من الوجود المحمولي: هو ثبوت الشيء وتحققه لنفسه، بحيث يحمل عليه الوجود، بأن نقول: الشيء موجود، والفرس موجود، وأما الوجود الرابطي فإنه: وجود الشيء لا في نفسه، وهو الوجود الذي يقع رابطة في القضية الحملية، ويعتبر وجوده وجوداً اندكائياً قائماً بالطرفين، كما في قولنا: زيد مالك للكتاب، والمالكية الكائنة لزيد موجودة بوجود رابطي، وليست بمتحققة في الخارج⁽³⁹⁾.

إذا تبين هذا فإن الكم المنفصل المتمثل بالعدد، والكم المتصل غير القار المتمثل في الزمان، لهما وجود رابطي عند المتكلمين، ويعدان عندهم من الأمور الاعتبارية التي لمنشأ انتزاعها وجود⁽⁴⁰⁾، وليست كالعدمات المحضبة.

(37) انظر: النجاة (ص126).

(38) انظر: شرح المواقف للسيد الشريف (76/3).

(39) ليس من شرط الوجود الرابطي ألا يكون متحققاً في الخارج، فإننا عندما نقول: العمامة حمراء، فإن الحمرة موجودة بوجود رابطي، ولا يستلزم ذلك عدم تحققها. وانظر في تحقيق الوجود الرابطي: الأفق المبين للدأمد (ص191)، وشرح المنظومة للسبزواري (2/239).

(40) انظر: شرح المواقف للسيد الشريف (75/3).

وأما المقدار فالذي يظهر أنه لا يتواءم مع نظرية الجوهر الفرد أبداً؛ وذلك لأن الجسم إذا تركز من خلال تماس هذه الجواهر المنفصل بعضها عن بعض، فلا يُتصَوَّر أن في الجسم: «اتصالاً) أي: أمراً متصلًا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم، (وأن الأجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومعالها، بل إذا كان الجسم مُرَكَّبًا من أجزاء لا تتجزى؛ لم يثبت وجود شيء من المقادير؛ إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة، فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم: خطأً جوهريًا، وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى: سطحًا جوهريًا، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يُسمَّى جسمًا اتفاقًا. فالخط جزء من السطح، والسطح جزء من الجسم، فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه، وكلها من قبيل الجواهر؛ فلا وجود لمقدار هو عرض، إما: خط أو سطح أو جسم تعليمي، كما زعمت الفلاسفة»⁽⁴¹⁾.

ومن هنا نجد أن السيكالوتي قد تفتن لهذا الأمر، ولذا لم ينتقد دليلاً هندسيًا بعينه على نفي الجوهر الفرد، بل كان نقده أشبه بنقض التأسيس الفلسفي الذي بُنيت عليه هذه الأدلة، حيث ذكر أن المقدار فرع اتصال الجسم، واتصال الجسم متوقف على نفي الجوهر الفرد، فيكون الاستدلال بالمقدار لنفي الجوهر دورًا حينئذ.

وعلاوةً على هذا النقد الكلامي، بلزوم الدور كما مر ذكره عن قريب، أو بالمعارضة والإلزام الجدلي كما في صنيع الفهراري؛ فإن الدليل الفلسفي إن سلمنا بجدليته وقدرته على إلزام جمهور المتكلمين، فإنه لا يقوى على دحض نظرية ديموقراطيس وبعض المتكلمين⁽⁴²⁾، الذين يرون أن ما يتركب منه الجسم أشبه بجسيمات تقبل القسمة الذهنية، ولكنها لا تقبل القسمة الفكية الخارجية، أي: القطع والكسر. كما أنه يمكن أن يقال في الجواب على ما أورده الفلاسفة بأن الجوهر الفرد بمجرد أن يلاقي جوهراً آخر فإنه يستحيل إلى خط، فإن التقى الجوهران المكونان للخط بجوهر ثالث على السمتم نفسه يزداد الخط، ولا يكون الانقسام حينئذ عارضاً للجوهر الفرد بل للخط الجوهري، ولا ضرر في قبول الخط أو السطح أو الجسم للقسمة.

(41) انظر: شرح المواظف للسيد الشريف (75/3).

(42) هم جملة من معتزلة البصرة، والجويني ومن وافقه من الأشعرية، الذين يرون أن الجوهر له حظ من المساحة. انظر: التذكرة لابن متويه (ص182)، والشامل للجويني (ص47).

نقد الحجة الكلامية:

وبعد ما قدمناه من تحليل ونقد للدليل الفلسفي، فإن الدليل الكلامي الذي قدمه الفرهاري يحتوي على إشكال رئيس؛ وذلك لأن مفاد ومعطى الدليل المذكور هو: إثبات تلاقي الدائرة مع السطح بأمر غير منقسم، إلا أن هذا الأمر غير المنقسم أعم من أن يكون شيئاً جوهرياً، أو نقطة عرضية، كما أنه لا يستلزم أن يكون هذا الأمر موجوداً بالوجود المحمولي، ولهذا فإن التقريب⁽⁴³⁾ لا يكون تاماً؛ لأن الدليل الذي ساقه الفرهاري أثبت أمراً أعم من المطلوب. وحتى يتضح الخلل في الدليل الكلامي الذي استند إليه الفرهاري نضرب مثلاً، فنقول: إذا ثبت وجود رجل في المنزل، فلا يصح أن آتي بدعوى تفيد بأن الموجود في المنزل هو: زيد، وذلك لأن ثبوت وجود الرجل في المنزل، أعم من ثبوت زيد أو عمرو أو غيرهما؛ إذ الأعم -وهو: الرجل- قد يتحقق في ضمنهما أو في ضمن غيرهما، إلا إذا ثبت لدينا دليل خارجي أنه لا يوجد رجل سوى زيد. وبناء عليه فإن الدليل الكلامي يعوزه إثبات أمر، وهو: إثبات المساواة أو الاستلزام بين الأمر غير المنقسم والجوهر الفرد. وقد تفتن بعض المتكلمين لهذا الإشكال، فذكر دليلاً يفيد بأن ثبوت هذا الأمر غير المنقسم يؤدي إلى ثبوت الجوهر الفرد أو يستلزمه؛ استناداً للآتي:

1- الأمر غير المنقسم إن كان جوهراً فهو: الجوهر الفرد.

2- وإن كان عرضاً فله محل؛ لأن الأعراس لا تقوم بذاتها، بل لا بد لها من محل.

ثم إن محل هذه النقطة العرضية لا يمكن أن يقبل الانقسام، لأنه لو قَبِلَ الانقسام لانقسم الحال (أي: النقطة) تبعاً لانقسام المحل، كما أن البياض العارض للطاولة مثلاً ينقسم إذا انقسمت الطاولة. إلا أن النقطة لما كانت لا تقبل الانقسام بحال، فإن هذا يستلزم عدم انقسام محلها، وهو: الجوهر الذي قامت به. وهذا الجوهر الذي لا يقبل الانقسام هو يصطلح عليه المتكلمون بالجوهر الفرد.

فتبين مما ذكرنا أن الأمر غير المنقسم، سواء كان جوهراً أو عرضاً، فإنه يؤدي لثبوت الجوهر الفرد.

إلا أن هذا الكلام لا يستقيم؛ لأن الحلول على قسمين:

1- حلول سرياني، وهو: أن يكون الحال داخلياً في تمام أجزاء المحل، كسريان ماء الورد في الورد،

والبياض في اللبن.

2- حلول طرياني، وهو: أن يكون الحال طرفاً للمحل، كالنقطة للخط، والخط للسطح.

(43) التقريب مصطلح يستعمل في علم المناظرة، ويراد به: سوق الدليل بحيث يستلزم المطلوب. انظر: آداب الكلنوي (ص70).

والحكم المذكور، وهو: انقسام الحال بانقسام المحل، إنما يكون في الحلول السرياني. والأمر غير المنقسم في المثال المذكور حلوله من قبيل حلول الطريان لا السريان⁽⁴⁴⁾. كما يرد على دليل المتكلمين أيضاً أن هذا الأمر غير المنقسم الذي كان موضع تلاقي الكرة بالسطح قد يكون أمراً اعتبارياً موجوداً في الذهن، ولا تحقق له في الخارج، والجوهر الفرد متحقق في الخارج، ولا بد لهم من دفع هذا الإيراد حتى يتم دليلهم.

خاتمة:

جرى في هذا البحث تحرير محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين في طبيعة الجسم بشكل واضح. كما أبرز البحث خطأ مشهوراً عند الباحثين والدارسين في تصور الجوهر الفرد، حيث يساوي جملة من الباحثين بين الجوهر الفرد والذرات أو الجسيمات الفيزيائية باختلاف أسمائها. وقد تناولت سبع حجج، ست منها ساقها الفلاسفة لإبطال الجوهر الفرد، وحجة واحدة للمتكلمين لإثباته. ويجد الناظر في هذا البحث إعادة بناء لحجج الفلاسفة والمتكلمين الهندسية، من خلال ترتيبها عبر مقدمات منطقية، وبيان وجه الملازمة فيها، وتحليل مقدماتها الأولى، هندسية كانت أو إلهية، أو غير ذلك. وبعد ذلك قومت حجج الفلاسفة والمتكلمين من الناحية المنطقية، ووجدت أن المواد المستعملة من قبل الفلاسفة والمتكلمين هي مواد جدلية إلزامية، مع مستندات هندسية. وفي الختام بيّن البحث موطن الخلل في الدليل الفلسفي وهو استلزامه للدور، والإشكال في الدليل الكلامي وهو عدم التقريب

المراجع:

- 1- ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، بوستان كتاب، بتحقيق: مجتبى الزارعي، عام: 1392 هـ.
- 2- ابن سينا، أبو علي الحسين، الشفاء، سلسلة انتشارات، بتحقيق: حامد أصفهاني، عام: 1383 هـ.
- 3- الجرجاني، علي (السيد الشريف)، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بتحقيق: محمود الدمياطي، ط1 عام: 1998 م.
- 4- حسين الميبيدي (قاضي مير)، شرح هداية الحكمة، المطبع العلوي، بتعليق: عين القضاة الحسيني، عام: 1309 هـ.

(44) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص 42).

- 5-الخيالي، شمس الدين أحمد، حاشية شرح العقائد، المطبع اليوسفي.
- 6-الدرفوفي، خالد، نظرية الجواهر الفرد الكلامية، الرابطة المحمدية للعلماء.
- 7-الدواني، جلال الدين محمد، حاشية التجريد القديمة، نسخة برينستون.
- 8-الرازي، فخر الدين محمد، المطالب العالية، المكتبة الأزهرية للتراث، بتحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1 عام: 2013 م.
- 9-س بينس، ترجمة: محمد أبو ريذة، مذهب الذرة عند المسلمين، مكتبة النهضة المصرية.
- 10-السيزوري، هادي، شرح المنظومة، مؤسسة التاريخ العربي، بتعليق: حسن أملي، ط1.
- 11-السهالوي، عبد العلي (بحر العلوم)، حاشية بحر العلوم على صدرا، المطبع السعيد برامفور.
- 12-السهالوي، عبد العلي (بحر العلوم)، فواتح الرحموت، دار الكتب العلمية، بتحقيق: عبد الله عمر، ط1 عام: 2002 م.
- 13-الشيرازي، صدر الدين محمد (صدرا)، الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط1.
- 14-الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح الهداية الأثرية، مؤسسة التاريخ العربي، بتصحيح: محمد زكار، ط1 عام: 2001 م.
- 15-الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، بتحقيق: نجفقلبي حبيبي، ط1 عام: 1392 هـ.
- 16-صائن الدين علي التركية، تمهيد القواعد، بوستان كتاب، بتصحيح: سيد جلال الدين أشتياني، ط1 عام: 1393 هـ.
- 17-الطوسي، نصير الدين محمد، تحرير أقليدس، مكتبة القرآن والسنة، مع حواشي محمد بركت إله آباد، ومحمد العظيم آبادي.
- 18-الطوسي، نصير الدين محمد، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، ط1 عام: 1383 هـ.
- 19-عبد الحق صاحب الحكمة القصوى لحل الصدرى، مكتبه رشيديه، عام: 2013 م.
- 20-فرج بالحاج، فلسفة الجواهر الفرد في علم الكلام الإسلامي، الدار التونسية للكتاب، ط1 عام: 2014 م.

- 21- الفرهاري، عبد العزيز، النبراس شرح شرح العقائد، دار ياسين، بتحقيق: أوقان قدير، ط1 عام: 2012 م.
- 22- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، منشورات بيروت – لبنان، بتصحيح: حسن زاده.
- 23- محمد زاهد عزيز خيل، نيل الأوطار شرح صدرى، مكتبة الحرم.
- 24- محمد مبارکشاه البخاري، شرح حكمة العين، المطبعة الميرية، ط1 عام: 1904 م.
- 25- النراقي، مهدي، جامع الأفكار وناقد الأئظار، انتشارات حكمت، ط1 عام: 1381 هـ.
- 26- هزاروي، مصباح الله، مصباح أولي النهى لكشف لطائف الصدرى، مكتبة القرآن والسنة.

-Arabic reference

- 1- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn, al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt, Būstān Kitāb, Ed: Muḡtabá al-Zāri‘ī, ‘ām : .1392
- 2-Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn, al-Shifā’, Silsilah Intishārāt, Ed: Ḥāmid Aṣfahānī, ‘ām : 1383 .
- 3-Al-Jurjānī, ‘Alī (al-Sayyid al-Sharīf), sharḥ al-mawāqif, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Ed: Maḥmūd al-Dimyātī, St: 1 ‘ām : 1998 .
- 4-Ḥusayn al-Maybudī (Qāḍī Mīr), sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah, al-Maṭba‘ al-‘Alawī, Ed: ‘Ayn al-Quḍāh al-Ḥusaynī, ‘ām : 1309.
- 5-Al-Khayālī, Shams al-Dīn Aḥmad, Ḥāshiyat sharḥ al-‘aqā‘id, al-Maṭba‘ al-Yūsufī.
- 6-Aldrḡfy, Khālid, Nazariyat al-jawhar al-fard al-kalāmīyah, al-Rābiṭah al-Muḥammadīyah lil-‘Ulamā’.
- 7-Al-dawānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad, Ḥāshiyat al-Tajrid al-qadīmah, nuskhah brynstwn.
- 8-Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad, al-maṭālib al-‘Āliyah, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, St: 1 ‘ām : 2013 .
- 9-S Byns, tarjamat : Muḥammad Abū Rīdah, madhhab al-dhurrah ‘inda al-Muslimīn, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah.

10-Al-Sabzawārī, Hādī, sharḥ al-Manzūmah, Mu'assasat al-tārīkh al-'Arabī, Ed: Ḥasan Āmulī, St: 1.

11-Alshālwy, 'Abd al-'Alī (Baḥr al-'Ulūm), Hāshiyat Baḥr al-'Ulūm 'alā Ṣadrā, al-Maṭba' al-Sa'id bi-Rāmfūr.

12-Alshālwy, 'Abd al-'Alī (Baḥr al-'Ulūm), Fawātiḥ al-raḥamūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Ed: 'Abd Allāh 'Umar, St: 1 'ām : 2002 .

13-Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (Ṣadrā), al-asfār al-arba'ah, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, St: 1.

14-Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, sharḥ al-Hidāyah al'thyryh, Mu'assasat al-tārīkh al-'Arabī, bi-taṣḥīḥ : Muḥammad Zakkār, St1: 2001.

15-Al-Shīrāzī, Quṭb al-Dīn Maḥmūd, sharḥ Ḥikmat al-Ishraq, Intishārāt bnyād Ḥikmat Islāmī Ṣadrā, Ed: Najafqulī Ḥabībī, St1: 1392.

16-Ṣā'in al-Dīn 'Alī al-Tarīkah, tamhīd al-qawā'id, Būstān Kitāb, Ed: Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, St1: 1393 .

17-Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad, taḥrīr aqlyds, Maktabat al-Qur'ān wa-al-sunnah, ma'a ḥawāshī Muḥammad Barakat ilāh Ābād, wa-Muḥammad al-'Azīm Ābādī.

18-Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad, sharḥ al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt, Nashr al-balāghah, St1: 1383.

19-'Abd al-Ḥaqq ṣāhib al-Ḥikmah al-quṣwā li-ḥall alṣdrā, Maktabah rshydyh, 2013 .

20-Faraj Bālḥājī, Falsafat al-jawhar al-fard fī 'ilm al-kalām al-Islāmī, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Kitāb, St1: 2014 .

21-Alfrhāry, 'Abd al-'Azīz, al-Nibrās sharḥ sharḥ al-'aqā'id, Dār Yāsīn, Ed: awqān qdyr, St1: 2012.

22-alqysry, Dāwūd, sharḥ Fuṣūṣ al-ḥukm, Manshūrāt Bayrūt – Lubnān, Ed: Ḥasan Zādah.

23-Muḥammad Zāhid ‘Azīz khayl, Nayl al-awṭār sharḥ ṣdrá, Maktabat al-Ḥaram.

24-Muḥammad Mubārahshāh al-Bukhārī, sharḥ Ḥikmat al-‘Ayn, al-Maṭba‘ah al-Mīriyah, St1: 1904.

25-Al-Narāqī, Mahdī, Jāmi‘ al-afkār wa-nāqid al-anṣār, Intishārāt Ḥikmat ,St1: 1381.

26-Hzarwy, Miṣbah Allāh, Miṣbah ūlī al-nuhá li-kashf Laṭā‘if alṣdrá, Maktabat al-Qur‘ān wa-al-sunnah.

سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن

دراسة في فقه علم الكلام

فاطمة الزهراء بوزاهر⁽¹⁾

ezzhrae@gmail.com

محمد الشهبي⁽²⁾

chahbi89@gmail.com

ملخص

يهدف البحث إلى سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن، وبيان المقصود من مصطلح التجديد عامة، ومصطلح (علم الكلام الجديد) بشكل خاص، وإبراز المقدمات المنهجية التي يعتمدها طه عبد الرحمن مدخلاً للتجديد الكلامي، ثم نقد بعض جوانب القصور في دعواه وتقويمها. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول مفاهيم علم الكلام الجديد ومنطلقاته، وتحدث المبحث الثاني عن منهج المناظرة عند طه عبد الرحمن وآليات الاستدلالية، ثم قام المبحث الثالث بتقديم تطبيقات وملاحظات نقدية حول ذلك، وتوصل البحث على أن دعوى إحياء الآليات المنهجية للمتكلمين لم تشمل نتائج المتأخرين رغم أنه لا يخلو من جوانب الإبداع والعمق المنهجي والنقدي ما يساعد أيضاً على إحياء الملكة الحجاجية لمناهضة الشبهات الحديثة، بحكم قرب كثير من نقودهم لبعض فلاسفة الغرب المعاصرين. كما أن إغفاله للتطور التاريخي الذي مرت منه بعض المصطلحات والأدوات المنهجية قد يحول دون عمق استيعابها وحسن استثمارها.

الكلمات المفتاحية:

الكلام الجديد، الحوارية، المناظرة، قياس التمثيل، الجدل.

(1) باحثة في سلك الدكتوراه، تخصص العقيدة والفكر الإسلامي، مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس، وعضو بمركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية.

(2) باحث في سلك الدكتوراه، تخصص العقيدة والفكر الإسلامي، مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس، وعضو بمركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية.

للاقتباس: الزهراء، فاطمة، الشهبي، محمد، سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن دراسة في فقه علم الكلام، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع3، 2023، 124-154.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2022-3-15

Accepted : 2023-8-26

The Question of Renewing the *Kalam* (Theological) Method according to Taha Adel RahmanA Study in the Jurisprudence of *Kalam*Fatima ezzahrae Bouzahar⁽³⁾ezzahrae@gmail.comMohammed ech-chahbi⁽⁴⁾chahbi89@gmail.com

Abstract

The research aims to question the renewal of the theological method according to Taha Abd al-Rahman, and to explain what is meant by the term renewal in general, and the term (new science of theology) in particular, and to highlight the methodological premises that Taha Abd al-Rahman considers an introduction to theological renewal, then criticize some of the shortcomings in his claim and evaluate them. The research was divided into an introduction and three sections. The first section dealt with the concepts of the new science of theology and its starting points. The second section talked about the debate method according to Taha Abd al-Rahman and its inferential mechanisms. Then the third section presented applications and critical observations about that. The research concluded that the claim to revive the methodological mechanisms of theologians did not include the work of the later scholars, although it is not devoid of aspects of creativity and methodological and critical depth, which also helps to revive the argumentative faculty to combat modern suspicions, by virtue of the closeness of many of their criticisms to some contemporary Western philosophers. Moreover, his neglect of the historical development from which some terminology and methodological tools have passed may prevent them from being deeply understood and properly utilized.

Keyword

New Theology, Dialogue, Debate, Measurement of Instance, Controversy

(3) PhD researcher, specializing in Islamic faith and thought, Laboratory of Religious Sciences, Humanities and Community Issues. Faculty of Arts and Humanities Saïss - Fez. of the Suhud Center for Scientific Research and Civilization Studies.

(4) PhD researcher, specializing in Islamic faith and thought, Laboratory of Religious Sciences, Humanities and Community Issues, Faculty of Arts and Humanities Saïss - Fez, of the Suhud Center for Scientific Research and Civilization Studies .

Cite this article as: ezzahrae, Fatima, ech-chahbi, Mohammed , The Question of Renewing the *Kalam* (Theological) Method according to Taha Abdel Rahman , Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 124-154.

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

مقدمة

كان سلف الأمة الإسلامية -بدءًا بالصحابة رضوان الله عليهم- يقتصرون على المنهج النقلي في معالجة القضايا العقدية دون الحاجة إلى منهج آخر، لما للوحي من مكانة عند معاصري التنزيل، وقد كان التفويض وعدم الكلام فيما لا عمل فيه مبدأهم فلم يكن الجدل قد تفشى بعد، فلما كان آخر القرن الأول بدأت بعض العقول في بحث المسائل العقدية لارتباطها بالجانب العملي من حياة المسلمين، وهذا ما يفسر سبق الخوض في بعضها دون غيرها، كما أنها تعود في الأصل إلى تفاعل العقل المسلم معها سواء بالالتزام الكامل بظاهر النص أو النزوع إلى تأويله، وقد انتبه الشهرستاني (المتوفى: 548هـ) إلى «أن هذه المقالات في هذه المرحلة كانت في بدايتها غير نضيجة»⁽⁵⁾، وبعد انتشار المعقول الموروث، وظهور تحديات الملل والنحل الأخرى دعت الضرورة إلى الكلام.

وقد ظل الاستدلال النقلي مواكبًا للكلام في تدبير الخلاف الداخلي؛ لأن الإشكالات المنهجية «أكثر مثارها من الآي المتشابهة»⁽⁶⁾، فكان المنهج شديد الصلة بالمشكلات الطارئة حينها، ثم عرف تحولاً كبيراً بعدها لما استجد من التحديات. يقول الإمام التفتازاني (ت 792هـ): «لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها... وهذا هو كلام المتأخرين»⁽⁷⁾. هكذا يتبين أن المنهج يتطور تبعًا لطبيعة الكلام الواقعية، وقد تعدد دلالاته بين منهج التفكير ومنهج البحث، إذ يستعمل ويشمل الدلالة عليهما أو يتفرد بإحداها، فنجد علي سامي النشار يستعمل مناهج البحث بمعنى مناهج التفكير⁽⁸⁾، وهذا غير دقيق عند البعض؛ لأن منهج التفكير هو مستواه الإبستمولوجي المرتبط بطرق النظر والاستدلال والحجاج وإثبات القضايا الكلامية، أما منهج البحث فهو المستوى المرتبط بالعرض والأسلوب⁽⁹⁾، أما طه عبد الرحمن فقد استهدف المستوى الأول في ظل ما عُرف من تحديات جديدة وإشكالات حديثة تعدت القضايا النظرية والعقدية إلى القضايا المعيارية والعملية.

(5) ينظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (طبعة بدون تاريخ). الملل والنحل. مؤسسة الحلبي، ج 1 ص 46

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (طبعة بدون تاريخ). المقدمة، ط1 المغرب: فضاء الفن والثقافة، ص 507

(7) التفتازاني، سعد الدين، (طبعة بدون تاريخ). شرح العقائد النسفية، ط1 مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ص 34

(8) ينظر: النشار، علي سامي (طبعة بدون تاريخ). مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،

ط3، بيروت: دار النهضة العربية، ص 15

(9) ينظر: البدوي، عبد الرحمن (1963م). مناهج البحث العلمي، ط1 القاهرة: دار النهضة العربية، ص 4 و5.

وقد فرضت هذه المتغيرات ضرورة التجديد والسؤال عن مدى صلاحية منهج المتقدمين في النظر والاستدلال لإثبات القضايا العقدية، وهل الحاجة صارت ملحة للقطعية مع التراث وتجاوز آلياته وأدواته؟ أم أن الأمر متوقف على إحياء منهج الكلام لما يتميز به من أدوات كفيلة برفع مستوى الإقناع لدى المتكلم المعاصر؟ فما مقصود طه عبد الرحمن بالتجديد؟ وما دلالة استعماله لمصطلح (علم الكلام الجديد)؟ وأي نوع من الحوار هذا الذي يعتبره مدخلاً للتجديد؟

سنحاول مقارنة هذا الإشكال من خلال المباحث والمطالب الآتية:

المبحث الأول: علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنطلقات

المطلب الأول: لفظ التجديد عند طه عبد الرحمن

المطلب الثاني: علم الكلام الجديد عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: منهج المناظرة عند طه عبد الرحمن وآلياته الاستدلالية

المطلب الأول: الامتياز المنهجي للمناظرة الكلامية

المطلب الثاني: استفادته من المنطق الحوارى الحديث

المطلب الثالث: مراتب النظرية الحوارية

المطلب الرابع: آلية القياس التمثيلي عند طه عبد الرحمن

المبحث الثالث: تطبيقات منهجية وملاحظات نقدية

المطلب الأول: المسائل الكلامية التطبيقية

المطلب الثاني: ملاحظات منهجية وإضاءات نقدية

المبحث الأول: علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنطلقات

قبل خوض غمار ما تفضل به الأستاذ طه عبد الرحمن في كتبه المنهجية، نشير إلى الصعوبة التي قد يجدها القارئ، خصوصاً لغة الرموز المستعملة فيها، إذ يغلب عليها طابع اللغة الرمزية. ويرجع طه عبد الرحمن هذه الصعوبة إلى استسهال المقروء واستكسال العقل الناتجة عن المعالجة التاريخية، ولانقطاع الكتابة العربية عن الآلة المنطقية، لذلك ينبغي على القارئ الخروج عن مألوفه وإجهاد نفسه. يقول حفظه الله: «فإن هذا القارئ مطالب اليوم بأن يخرج عن المألوف الذي لم يفلح إلا قليلاً

في زحزحته عن ركوده العلمي، كما هو مطالب بأن يجهد نفسه بما يبلغ نهاية طاقته إن هو أراد أن يجدد عطاءه ويضمن استمراره فلا اجتهاد بغير إجهاد ولا بقاء بغير عطاء»⁽¹⁰⁾.
وتعتبر الدراسة الكلامية الذي تفضل بها الأستاذ طه عبد الرحمن مثيرة لانتباه كل مشتغل بعلم الكلام، وذلك لعنوانها - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام - الذي يفرض علينا حسب مقتضيات البحث العلمي أن نفحص اصطلاحات الرجل، الذي عرف بصك المصطلحات للابتعاد عن قوالب ومعايير اللغة البعيدة عن مجال التداول الإسلامي، حيث يقول رحمه الله: «إننا أردنا أن تجري دراستنا على قوانين اللغة العربية في اصطناع أدوات البحث العلمي»⁽¹¹⁾.

المطلب الأول: لفظ التجديد عند طه عبد الرحمن

إن لفظ التجديد يستعمل بمعانٍ متعددة عند الباحثين والمشتغلين بالتراث الإسلامي خاصة، وهو لفظ حظي عند طه عبد الرحمن باهتمام بالغ في مجموعة من كتبه، خاصة كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث» و«العمل الديني وتجديد العقل»، وبما أن هذه الدراسة خاصة بالمجال الكلامي الذي خص به كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» سنقتصر على الإلماح إلى هذا المفهوم من خلاله فقط، وفيه نجد أن طه عبد الرحمن قابل بين مفهوم القديم والجديد، فقال: «ليس كل قديم لا نفع فيه وليس كل حديث لا ضرر فيه، فقد يتضمن القديم من الإمكانيات ويفتح من الآفاق ما يجعل فائدته تمتد إلى بعيد الأزمان»⁽¹²⁾، وزاد على هذا المعنى في السياق نفسه، فأكد أن القديم قد تثبت حدائته وجدته ولو بقي على حاله من القدم.

ثم أنزل هذا التصور على طرفي الموضوع والمنهج، فحاول أن يبين أثر جدة المنهج على الموضوع وإن كان قديمًا حيث يقول: «إذ يكفي في ذلك أن نقف في الشيء القديم على جوانب معينة تكون مثمرة بحسب المعايير المقررة في هذا المنهج»⁽¹³⁾، يقصد المنهج الذي من خلاله سيقارب الموضوع⁽¹⁴⁾، وبذلك يكتسب الموضوع القديم جدته إذا ما عُولج بطريقة أو بمنهج آخر.

(10) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 25

(11) المصدر نفسه ص 29

(12) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 25

(13) المصدر نفسه.

(14) سيأتي الحديث عن منهجه في معالجة موضوع الكتاب في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: علم الكلام الجديد عند طه عبد الرحمن

قبل الوقوف عند دلالة المصطلح عند طه عبد الرحمن لا بد من التعرّيج على ظهوره قصد ضبط التصورات المتعلقة به وفق الاستعمال المتداول في الدراسات الكلامية المعاصرة، فالمنهج العلمي يقتضي تحديد دلالاته من أجل مقارنة الموضوع بخطوات سديدة كما نبه العلماء، يقول الإمام ابن حزم: «إن الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معانٍ كثيرة فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى»⁽¹⁵⁾، لذلك سنستهدف معنى «علم الكلام الجديد» بياناً للمراد دون الوقوف عند كل لفظ على حدة.

فهذا المصطلح ورد برؤى متفاوتة المستوى في النظر والغاية، فإذا عدنا إلى شبلي النعماني⁽¹⁶⁾ نلاحظ عدم تعريفه إياه رغم أنه ظهر بداية من خلال عنوان كتابه «علم الكلام الجديد»، لكن تتبع بعض نصوص جزئه الثاني يُظهر أن العلم كان منصباً على بحث العقائد الإسلامية لتعلق الاعتراضات بها قديماً خلافاً لما يقع الآن، ولذلك قال: «إن عقائد أيّ دين عند الأوروبيين لا تكون جديدة بالاعتراض إلى هذا الحد، ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية... بناءً على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل من علم الكلام الجديد»⁽¹⁷⁾، ثم قال عن أصوله المنهجية «ظلت النداءات تنبعث من كل جانب مطالبة بأهمية وجود علم الكلام الجديد، وقد سلم الجميع بهذه الأهمية لكنهم اختلفوا بالنسبة إلى الأصول، فتنادي جماعة المتعلمين الجدد بضرورة أن يقوم علم الكلام الجديد على أصول جديدة تماماً... ولكن هذه الفكرة غير صائبة في رأينا»⁽¹⁸⁾.

ليتضح مما سبق أن النعماني يرى أن وظيفة الكلام الجديد لا ينبغي أن تخرج عن طبيعته الدفاعية وعن أصول المتقدمين وقواعدهم، فلم يفصل بين قديم الكلام وجديده، ولم يتجاوز تصوره للتجديد

(15) أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام (طبعة بدون تاريخ)، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الأفق الجديدة، بيروت، ج 8 ص 101

(16) ولد محمد شبلي بن حبيب الله النعماني في التاسع من شوال (1273هـ) في قرية «بندول» شمال الهند، ولقب بالنعماني لانتسابه إلى الإمام الأكبر أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه. نشأ في بيئة علمية تحت كنف والده حبيب الله وتلمذ على عدد من المشايخ على اختلاف مدارسهم الفكرية، توفي رحمه الله تعالى يوم الأربعاء من ذي الحجة سنة 1332هـ ببلدة «أعظم أكره» عن سبع وخمسين سنة، وقد ترك ثروة فكرية تنوعت موضوعاتها واللغات التي كتبت بها. ينظر شبلي النعماني، محمد أكرم الندوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص 19 و 21

(17) علم الكلام الجديد، شبلي النعماني، ترجمة وتقديم جلال السعيد الحفناوي، الطبعة الأولى، سنة 2012م، دار المشروع القومي للترجمة، ص 181 و 182

(18) شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ص 16

استيعاب مسائل مستحدثة تضاف إلى العلم وترد تبعًا بعد أصول العقائد، وهو نفس تصور عبد الحسين الخسروبناه الإيراني، حيث يعتبر أن التجديد في الكلام يُرصد عند الرد على الشبهات، وطالما أن الشبهات متجددة فالكلام يتجدد أيضًا فيكون استمرارًا لما كان عليه في الماضي، إذ يقول: «لا محيص من عد الكلام الجديد استمرارًا للكلام التقليدي؛ وهو بذلك ليس مشاهيًا لحال الفيزياء القديمة نسبة إلى الحديثة، ليكون الجديد ناسخًا للقديم منها»⁽¹⁹⁾.

ولعل وحيد الدين خان خريج مدرسة النعماني كان أقرب إلى بيان المقصود حيث عرفه بـ«استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد»⁽²⁰⁾، هذا التعريف يحاول التقليل من حدة السجال الكلامي عند توصيف وظيفة العلم لاستعمال لفظة (استجلاء) -التي تعني في اللغة البيان والإيضاح- بدلًا من ألفاظ أخرى تنم عن الحدة الدفاعية من قبيل (نصرة الآراء) و(الردّ على المبتدعة) وغيرها، كما أن استعماله لفظ (تطمئن) في وصف أثر الأدلة المراد استعمالها -بدلًا عن لفظ (لإفحام) و(إقامة الحجة)- يستحضر الجانب الوجداني، إذ لا يخفى أن من معاني الاطمئنان السكينة والارتياح، وفيه دلالة على الوعي بضعف إيمان المسلمين اليوم واحتياجهم للاطمئنان على عقائدهم، وهو يتضمن نقد الأدلة القديمة، ليتفق مع النعماني وسعيد النورسي⁽²¹⁾ في أنها لا تورث الاطمئنان⁽²²⁾، ويمكن ملاحظة التغيير على مستوى الموضوع في استعمال عبارة (حقائق الدين) عوض عبارة (العقائد) مما يجعل مجال موضوعه مفتوحًا على ثوابت الدين العقديّة والفقهية والأخلاقية، وعلى الرد على كل ما يستعمل لإنكار الدين، أما (العقل الجديد) فهو الذي يستهدف الحقائق العلمية وآثارها العملية، لأن الإنسان المعاصر لا يقبل الفكر المجرد الذي يسبح في الميتافيزيقا.

وفي المقابل هناك تصور ينفي وجود أي علاقة تجمع الكلام الجديد بالقديم غير الاشتراك اللفظي في العنوان؛ حيث يرى أصحابه أن التغييرات الفلسفية أسهمت في ظهور «أساليب جديدة في الحديث

(19) عبد الحسين الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، الطبعة: الثانية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ج1 ص24

(20) وحيد الدين خان (طبعة بدون تاريخ)، تجديد علوم الدين، تنظر الإسلام خان، ط1، دار الصحوة، القاهرة، ص 70

(21) الذي قال: «إن معرفة الله المستنبطة بدلائل علم الكلام ليست هي المعرفة الكاملة، ولا تورث الاطمئنان القلبي، في حين أن تلك المعرفة متى ما كانت على نهج القرآن الكريم المعجز، تصبح معرفة تامة وتكسب الاطمئنان الكامل في القلب» المكتوبات، سعيد

النورسي، تن: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة: السادسة، 2011م، دار سوزلر، القاهرة، ص411

(22) ينظر: شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ص 232

عن الله، والنبوة، والإنسان، والمعاد، والوحي»⁽²³⁾، وهؤلاء خلطوا بين علم الكلام وفلسفة الدين التي لا تطلق «إلا على التفكير الفلسفي والعقلاني حول الدين، ولا يمكن عدها وسيلة لتعليم الدين»⁽²⁴⁾، فالفرق إذن في الغاية وإن توحدنا في بعض المناهج والمباحث، ويعتبر الاتجاه الإحيائي ممثلاً في طه عبد الرحمن ممن يضعف هذا التصور لاعتباره الكلام الجديد ما هو إلا إحياء لتلك الملكة التي اكتسبها نظار المتكلمين المتقدمين عند مواجهة الخصوم للامتياز الذي حصلوه في ضبط المناهج⁽²⁵⁾، ومما لا شك فيه أن أخذهم بالقيوم من الأدلة المنطقية والجدلية يفوق المستوى الذي بلغه المعاصرون الذين يفتقرون إلى «الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية»⁽²⁶⁾، ويقول -حفظه الله- في سياق الحديث عن تجديد العلم: «... علم كلام جديد يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم»⁽²⁷⁾، وقوله هذا يترك نوع غموض من حيث تصور تجديد العلم، كأنه يتحدث عن الحاجة لهذا التجديد الذي لم يقع أو إلى علم الكلام الجديد الذي لم ينضج بعد، والذي يؤكد أن كلامه هذا عن الكلام الجديد ليس على مستوى تحقيقه، هو قوله -حفظه الله-: «هذا الكلام الجديد بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرْحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً أساسياً في تحديث أدوات المقاربة والنظر ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم»⁽²⁸⁾، أي: أن شرط تحديث أدوات المقاربة والنظر ورفع مستواها وتجديدها هو مواجهتها للإشكالات المستحدثة، وهذا ما يؤكد أن حديثه هذا على مستوى التعريف فقط -أي: ما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام- وليس على مستوى تحقق العلم (ما هو عليه الآن).

هكذا نستنتج من كلامه -حفظه الله- أن وظيفة علم الكلام هي الدفاع عن الإسلام في مواجهة أقوى اعتراضات الخصم وأدلته، بالإضافة إلى تقويم النزعات الفكرية والنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم. أما على المستوى المنهجي: فعلم الكلام الجديد يمكنه تحديث أدواته بشكل دائم عن طريق المفاعلة عند مواجهة اعتراضات الخصم وأدلته والمعاولة المبنية على قواعد المناظرة الكلامية. كما أن طبيعته الدفاعية تفرض مسيرته لكل المستجدات الفكرية

(23) الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1 ص 22

(24) الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1 ص 29.

(25) طه عبد الرحمن (2000م)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 71.

(26) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، ص 72.

(27) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 158.

(28) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 159.

والفلسفية، ما يجعل مسأله غير ثابتة، أي: متجددة لكونها تابعة لكل تلك المستجدات. وبالإضافة إلى مصطلح علم الكلام الجديد، فقد استعمل طه عبد الرحمن مصطلحاً آخر هو (علم المناظرة العقدي)؛ لأنه يقترح المنهج الجدلي الذي صيغ في كتب المناظرة منهجاً للتجديد، كما يعتبر أن أكثر مجال علمي أخذ بهذا المنهج في التراث الإسلامي هو علم الكلام، وقد ورد هذا المصطلح في قوله -حفظه الله-: «هذا العلم الذي قام على تواجده العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة. حتى إننا نرى أنه أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي»⁽²⁹⁾، فيكون المتكلم حسب المصطلح الذي وضعه، هو من قام بالشروط الآتية: «بأن كان:

- معتقداً: يقوم اعتقاده في التسليم بما ورد في كتاب الله والسنة المحمدية؛ واعتباراً لهذا الجانب سمي علم الكلام «بعلم التوحيد، وعلم الموجود بما هو موجود على قواعد الإسلام».
- ناظرًا: لما كان النظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص سالكاً إليه طرقاً مخصوصة... وذلك بأن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، «مما أدى إلى تسمية علم الكلام، بعلم النظر والاستدلال».
- محاورًا: مقتضى المحاوره أنه لا خطاب إلا بين اثنين، لكل منهما مقامان هما مقام المخاطب ومقام المخاطب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض. وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعيًا إلى حمل الكلام على معنى المكاملة، والمناظرة وإلى تسمية علم الكلام، بعلم المقالات الإسلامية»⁽³⁰⁾.
- وقد كان علم الكلام عند المتكلمين المتقدمين يتوسل بالمناظرة والحجاج ثم عدل المتكلمون المتأخرون -أي: المتكلمون بعد الغزالي أمثال الرازي والطوسي- في طريقتهم إلى البرهان الأرسطي، مغادرين قياس المماثلة أو التمثيل، مع ملازمة المناظرة، كطريقة لعرض الاعتقادات. ثم أتى حين من الزمن صارت فيه المناظرة موجودة لما تخللها من آفات وموانع.. فبقي البرهان سيد الموقف في الطريقة الكلامية.
- وقد عمد طه عبد الرحمن إلى تجديد العهد بالمناظرة وقياس التمثيل. فكان ذلك منه إحياء يلبس لباس التجديد والوصل بالمنطق الحديث، ولا سيما منطق الحوار. فهل يمكن لمنهج المناظرة وآلياته الاستدلالية أن تنهض باليقين الذي يبتغيه الدرس الكلامي في ظل النظرية الحوارية؟

المبحث الثاني: منهج المناظرة عند طه عبد الرحمن وآلياته الاستدلالية

إن المقدمة الأولى والثانية لكتاب «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» ترميان إلى بيان منحنى المؤلف في مقارنته لإشكالية التجديد المنهجي في علم الكلام، الذي انطلق من بيان وجهات النظر إلى

(29) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 70

(30) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 71 و72

التراث العربي الإسلامي، بين مدعي القطيعة مع التراث؛ لسلوكه طريق الحداثة، ومن يصرّ على إبقاء جانبه الفلسفي فقط؛ لأنه القادر على الوصل بالحداثة، وكلا الموقفين يفضيان عند طه عبد الرحمن إلى نتيجة واحدة، وهي قطع علاقة الأمة بتراثها ثم ربطها بآخر. عكس ما يقرره من ضرورة الاتصال بالتراث، وأخذه بشكل كلي، وعدم فصل أجزائه بعضها عن بعض، وتظهر عدم إمكانية هذا الفصل في قول المؤلف: «إن الممارسة الحوارية، أو المناظرة، تجعل هذا الانفصال من باب التكليف بما لا يطاق، ولا يمكن أن نفصل الممارسة الحوارية عن التراث، لما لها من فضائل خاصة في عصرنا».⁽³¹⁾

بناءً على ما سبق يخلص إلى أن التحامل على المناظرة الإسلامية بدعوى ترك التراث أو إسقاطها منه، ليس من التحقيق العلمي في شيء، بل هو تحامل صريح، إما عنادًا أو جهلاً. أما مصادر الاستمداد المنهجي لمقاربة هذا الموضوع فتكمن في مصدرين اثنين:

أولاً: اللسانيات، يقول -حفظه الله-: «وقد كانت أكثر استفادتنا في هذا البحث من قسم (التداوليات) ووضع مصطلح (المجال التداولي)»⁽³²⁾، وكل هذا من أجل أن تجري دراسته على قواعد اللغة العربية. ثانيًا: المنطق، وفيه ميز المؤلف بين مستويين للمنطق: أحدهما: طبيعي يخضع للتجربة العملية، والثاني: صناعي أي الذي تحكمه القوانين الصورية والمسائل المجردة، ويرى المؤلف أن عدم التمييز بين هذين المستويين عند بعض الفلاسفة القدماء، أوقع المعاصرين في الالتباس. وهكذا وضع حدود وصف المنطق للخطاب الطبيعي، فلم يسقط عليه معايير البرهان الآلي، وإلا كان كمن يطمع في محال؛ إذ يطلب أن يقيس الشيء بغير المقياس المجهول له⁽³³⁾.

إن اقتصاره -حفظه الله- في منهجه على قواعد اللغة العربية، وأحد مستويات المنطق المتمثل في المنطق الطبيعي الخاضع للتجربة العملية يزيد من تأكيد صحة أكثر شيء لاحظناه على منهجه، وهو غياب المنهج التاريخي بل التقليل من شأن المعرفة التاريخية ومناهجها التي ما فتئ يكرر التنقص منها، ويزري على أصحابها في تناولهم للتراث وفقها، لأنه أحد الأسباب التي اعتبرها طه عبد الرحمن تؤدي إلى استسهال المقروء واستكسال العقل كما سبق أن أشرنا. وعلى الرغم من وجهة رأي طه عبد الرحمن في الانقطاع عن الكتابة المنطقية، فإننا لا نتفق معه في التقليل من شأن المعرفة والمناهج التاريخية.

(31) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 19

(32) ينظر: المصدر نفسه ص 28.

(33) ينظر: المصدر نفسه ص 31.

المطلب الأول: الامتياز المنهجي للمناظرة الكلامية

لقد وضع طه عبد الرحمن مصطلح (علم المناظرة العقدي) لبيان أن كل من العلمين -الكلام والجدل- لا يمكن الفصل بينهما لأنهما يقومان على منهج واحد متكامل المعالم هو المنهج الجدلي، بل إن الجدل هو المناظرة عينها بأصولها وقواعدها، يقول سامي النشار: «المنهج الجدلي وجدنا أصوله أيضًا في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل منهجًا كاملاً يشبه المنهج الجدلي الحديث، كما يطبق في أعظم الجامعات والأكاديميات العلمية. وما زال هذا المنهج مثبتًا في الكتب التي طال علمها الزمن، وهي منسية مطوية»⁽³⁴⁾.

إن أول سؤال يتبادر إلى الذهن، هو مدى قدرة هذا المنهج على الوفاء بيقينية الدرس الكلامي؟ والأستاذ طه عبد الرحمن على دراية بأنه حسب «عرف من تأثر بأرسطو يفيد -الجدل- الظن فقط، في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين»⁽³⁵⁾، هذا ما دفعه -حفظه الله- إلى معالجة هذا الإشكال، وتوضيح هذا السؤال من خلال الوجوه الثلاثة التي نعرضها كما أوردتها، للوقوف على حججه، حيث يقول -حفظه الله- في الأولى: «إن النظار المسلمين وضعوا لمنهج المناظرة شروطًا وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علمًا لقوانين العقل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل»⁽³⁶⁾.

إن قوله هذا يتضمن الاحتجاج على يقينية المنهج الجدلي من وجهين: أولها: أن المنهج الجدلي يضاهي في صرامة قواعده وأصوله المنطق نفسه. والثاني: أن علماء الأمة كانوا يستدلون على قضايا منطقية بالمنهج الجدلي، فيكون الجدل هو الأصل والمنطق فرع عنه.

بل إن طه عبد الرحمن اعتبر أن الآليات الاعتراضية التي استخدمها ابن رشد في معارضته لأدلة المتكلمين حملت التأثير الكلامي من جهة الوسائل: حيث استمد منهم بعض طرقهم الاستدلالية، مثل

(34) سامي النشار، مناهج البحث ص 349.

(35) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 69.

(36) المصدر نفسه.

قياس الغائب على الشاهد⁽³⁷⁾، وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل التفريق⁽³⁸⁾ والتقدير⁽³⁹⁾، كما أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية⁽⁴⁰⁾. وهو بذلك عوض أن يسلك المنهج المنطقي في الاحتجاج أعمل المنهج الجدلي في القضايا المنطقية أيضاً، فاعتُبر بذلك من الذين فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل أيضاً.

أما حجة طه عبد الرحمن الثانية فمتضمنة في ادعائه أن الأساليب الرياضية الحديثة التي صيغ فيها المنطق انتهت إلى ترجيح الأسلوب الجدلي. إذ في البداية كان الاهتمام في الاستدلال بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات فقط، وبعدها تحول الاعتبار إلى المضامين ثم إلى المتكلم والمخاطب بوصفهما متناظرين، وفي هذا ما يزي ما جنح إليه المسلمون في جعل علم المنطق جزءاً من علم المناظرة والبأسه لباس الجدل⁽⁴¹⁾.

وأخيراً أضاف إلى حجته السابقة قوله: «إن اليقين الذي يبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري، واليقين العملي أقوى على التوجيه وأقدر على التغيير من اليقين النظري»⁽⁴²⁾. هكذا اعتبر اليقين الصوري مرجحاً لأنه لا ينتفع به، ويظل حبيس القول والقرطاس، عكس اليقين الجدلي -على فرض يقينيته- لأنه عملي.

إن الذي جعله -حفظه الله- يتلمس التجديد في إحياء هذا الشق المنهجي في التراث الإسلامي هو الامتياز المنهجي والمنطقي للمتكلمين والمستوى الرفيع الذي حصلوه في ضبط المناهج، ولذلك حاول أن ينظر فيما أصابوا فيه، حتى يتسنى له الاستفادة منه في تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم⁽⁴³⁾. ومما لا شك فيه أن أخذ المتكلمين بالقيوم من الأدلة المنطقية والجدلية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية الإلحادية، كما يفوق مستوى من يتولى من مفكري العرب المعاصرين مهمة تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي. إن طه عبد الرحمن يؤكد هذا ويستدل على التفاوت المنهجي بين المتقدمين من المتكلمين والمفكرين المعاصرين بدليلين:

(37) يعتبر طه عبد الرحمن ابن رشد قد سقط في كثير من الممارسات وطرق الاستدلال التي انتقدها.

(38) وهو أن يميز في لفظ الخصم أو قوله بين معاني متباينة فيما بينها. (تجديد المنهج في تقويم التراث ص196)

(39) وهو أن يفترض معترضاً محتملاً في صيغة المفرد: (قال) أو بصيغة المبني للمجهول: (قيل) أو بصيغة الجمع (قالوا). (تجديد

المنهج في تقويم التراث ص196)

(40) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ص 231.

(41) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص69.

(42) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص70 (بتصرف)

(43) المصدر نفسه ص71.

«الأول: أن المتكلمين استوعبوا استيعابًا منهجيًا كاملاً مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية فيما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل تثويره⁽⁴⁴⁾، أو على النقيض تجاوزه وابتغاء غيره.

والثاني: أنهم انتهجوا في أبحاثهم طرقًا استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي»⁽⁴⁵⁾.

ورغم ذلك فإن هذا الامتياز المنهجي الذي استدل عليه حفظه الله، قد زائد فيه بعض المعاصرين بمناقشته والاعتراض عليه، وقصدهم في ذلك الإعراض عن إسهامات علماء الأمة المتقدمين، لذلك سعى إلى بيان وجه الخلل في دعواهم تلك، فأرجعه إلى الأخطاء المنهجية التالية:

- الخلط بين المضمون والمنهج: فقد انساق الخصوم إلى إسقاط أحكامهم بصدد الأقوال والموضوعات الكلامية، التي قد تكتنفها بعض الشبهات أو الأخطاء في حين أن النزاع دائر على طريقة تناولهم ومناهجهم المتبعة.

- الوقوع في استعمال الأساليب الكلامية، التي أخذوها من المتكلمين: فإذا كان خصوم علم الكلام يصوغون انتقاداتهم سواء بطريقة المناظرة المباشرة أو بطريق المجادلة غير المباشرة، فإنهم يكونون قد قاموا بشرط (الكلام)، في حين كان موقفهم المعارض يقتضي منهم الخروج عن منهج علم الكلام (لا ممارسته).

- اعتبار وضع علم الكلام في الخطأ والصواب مختلفًا عن وضع العلوم الأخرى، إذ ينصح بعض الخصوم بترك الاشتغال بالكلام بسبب إمكان تسخيره للمفسدة بدل المنفعة. وهم بذلك بدلًا من أن يطالبوا بتركه، كان الأولى بهم أن يطلبوا القيم المشروعة لتوجيهه وتصويب النظر العقلي فيه⁽⁴⁶⁾.

وإضافة لما سبق فهو يؤكد على أن المنهج الإحيائي سوف يمكننا من تحليل أكداص نصوص المناظرات، ومن مراجعة الأحكام التي تأثرنا فيها -من حيث لا نشعر- بتقويم الغرب لهذا التراث الذي

(44) يقصد محاولة حسن حنفي لتجديد علم الكلام.

(45) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص72

(46) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 72 - 73.

يستند إلى تصور غير تفاعلي وغير تداولي للخطاب الطبيعي⁽⁴⁷⁾. ويستغرب من الإهمال الذي تعرض له من كبار العلماء أمثال ابن خلدون، وقد اعتبره هفوة منه⁽⁴⁸⁾. وبذلك يكون المنهج الذي اقترحه هو المنهج الذي بني عليه علم الكلام على طريقة المتقدمين الذين رفضوا المنطق وخالفوه وعمدوا إلى مناهج في الاستدلال مغايرة للبناء الصوري.

المطلب الثاني: استفادته من المنطق الحوارى الحديث

لقد أخذ المنطق منذ نهاية الستينيات يتحول من التركيز على صور الاستدلال ومضامينه إلى سلوك الطريق الحوارى للبرهنة على صحة الاستدلال. وقد استفاد طه عبد الرحمن من هذا الاتجاه الحوارى للمنطق الحديث في وصف المناظرة وصياغة بعض الوظائف للمتناظرين، وتحديد العلاقات القائمة بينهما في كل مرتبة من مراتب تناظرهما. يقول حفظه الله: «ولا يتسع المجال هنا لتفصيل القول في هذا الصنف من المنطق، منهجًا وتاريخًا، ونكتفي بذكر الصورة العامة التي اتخذها مع بعض مؤسسيه مستفيدين منها في صوغ بنية المناظرة»⁽⁴⁹⁾. ولو توسع -حفظه الله- في ذكر هذا المنهج وقواعده، لأمكننا المقارنة بينهما بشكل تفصيلي.

لقد ذهب -حفظه الله- إلى إمكان تطوير النموذج الحوارى وتوسيعه وتدقيقه -لكي يستوعب الكثير من جوانب المناظرة- ومن ذلك دعوى توظيف نتائج النظريات الحجاجية المستحدثة التي أولت اهتمامًا كبيرًا للمقومات التداولية للحوار، بل يضيف كذلك إمكانية بناء تصور للمناظرة يكون أوسع وأشمل مما عرفه منظرو الحوار الإسلامى⁽⁵⁰⁾، حيث يقول حفظه الله: «فقد نتصور أن يشارك فيها أكثر من متناظرين وأن تتنوع دعاويهم ووظائفهم، وقد نعين مذاهيمهم وغاياتهم ومعتقداتهم، وتصورات بعضهم عن بعض، والزمن الذي تستغرقه المناظرة بينهم، وقد نجعل الغلبة مراتب، فنحدد درجة غلبة كل من المتناظرين في كل مستوى من مستويات المناظرة، بل من الممكن اعتبار اعتراضات المتناظرين وأحداث خاضعة للتغيير والاعتناء لا أقوال ثابتة ونهائية، ذلك أن معارفهم ومعتقداتهم تنمو وتتجدد كلما تقدمت المناظرة وتعددت شعبها»⁽⁵¹⁾.

(47) ينظر: المصدر نفسه.

(48) نفس المصدر ص 74.

(49) المصدر نفسه ص 84.

(50) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 92.

(51) المصدر نفسه.

المطلب الثالث: مراتب النظرية الحوارية

لقد فصل طه عبد الرحمن القول في نظريته الحوارية في كتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) و(اللسان والميزان)، وحصرها في مراتب ثلاث كالتالي: النظرية العرضية، والنظرية الاعتراضية، والنظرية التعارضية، فصار في مراتبها على نفس منوال مراتب القدح في الدليل عند التناظر بين الأصوليين.

الأولى هي المطالبة؛ إذ تشكل المطالبة الحلقة الأولى في سلسلة وجوه القدح في الدليل، وذلك ضمن السياق العام لعملية التصحيح والاختبار لدليل المخالف. وقد عرف الجويني المطالبة بأنها «مؤاخذة الخصم بتبيين حجته»⁽⁵²⁾، بينما عدل الباجي عن تعريفها تعريفاً مجرداً، واقتصر ذكر أنواعها في قوله: «فأما المطالبة: فهي المطالبة بتصحيح الأخبار، وإثبات أسانيدها، والمطالبة بتصحيح الإجمال وإثباته، والمطالبة بإيجاد العلة وتصحيحها، وغير ذلك من وجوه المطالبات».⁽⁵³⁾ أما طه عبد الرحمن فقد جعل مرتبته الأولى حواراً يعتمد آليةً خطابيةً اسمها «العرض» وهو انفراد العارض ببناء معرفة نظرية سالكاً طرائق مخصوصة، يحسب أنها ملزمة للمعروض عليه، ومنهج استدلاله هو البرهان، وهذا النوع من الاستدلال يتميز بميزات صورية تجريدية تجعله شبه آلي. وقد عدل طه عبد الرحمن في كتاب (اللسان والميزان) -وهو كتاب متأخر نسبياً- عن مصطلح التحاج، ليعتبر كلّ مراتب الحوارية حجاجاً. ثم يقسم هذا الحجاج إلى تجريدي وتوجيهي وتقويمي. يحمل التجريدي سمة الحوار، ويحمل التقويمي سمة المحاور، ويحمل التوجيهي سمة التحاور. فالمرتبة الأولى هي مرتبة الحوار وتقوم على الحجاج التجريدي والإتيان بالدليل على الدعوى وفق طريقة أهل البرهان، حيث ترتب صور العبارات بعضها على بعض، بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها.

أما الثانية: فهي الاعتراض، وله معنيان: أحدهما عام، والآخر خاص. أما المعنى العام، فهو كل ما يقدح به في دليل الخصم، وبذلك يشمل معناه العام المطالبة والاعتراض -بمعناه الخاص- والمعارضة. أما المعنى الخاص للاعتراض فهو أحد وجوه القدح الثلاثة الذي يمثل المرحلة الفكرية الجدلية الثانية بعد مرحلة المطالبة في منهج تدبير الاختلاف من أجل تحرير الدليل، وتنقيح المعرفة حتى تثبت صحتها، ويتأكد هذا المعنى الخاص من قول الباجي: «وأما الاعتراض فهو الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله».⁽⁵⁴⁾

(52) الجويني، الكافية في الجدل، ص 79 و80.

(53) ينظر: الباجي، المنهاج ص 40 و41.

(54) الباجي، المنهاج ص 41.

وفي هذه المرتبة يرتقي المعارض عليه عند طه عبد الرحمن من مرحلة التلقي السليبي إلى مرحلة التفاعل، حيث يتعاون مع المعارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، مع التزامه أساليب معينة تقوم العرض وتحقق الإقناع. وما دام المعارض شريكاً في بناء الحوار يكون محاوراً ومحاوراً. ويكون الحوار بينهما تداولياً. بذلك يقوم الحجج على سبل أوسع وأكثر مرونة من سبل البرهان الضيقة كما في المرتبة السابقة؛ لأنه يمكن للمحاور أن يجمع بين الصورة والمضمون، أو أن يطوي بعض المقدمات التي يقدر أنه لا حاجة لمحاوره إليها، بخلاف البرهان فأرضه أشد ضيقاً مما ذكرنا، كأنه آلة لا تزيد ولا تنقص فيما تنتجه⁽⁵⁵⁾.

فالمنظرة «نظر من جانبيين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها»⁽⁵⁶⁾. في هذا الأمر تمتاز المناظرة كمحاورة عن الحوار، الذي هو نظر من جانب واحد أي جانب المعارض. وهذه المرتبة تقوم على الحجج التوجيهية وهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل. لكن انشغال المستدل بأقواله وقصوده، ينسيه الجانب العلاقي من الاستدلال، المرتبط بالمخاطب الذي له حق الاعتراض.

وأما القادح الثالث فهو المعارضة؛ ويعد هذا القادح آخر المراتب الجدلية لتدبير الاختلاف الداخلي، ضمن إطار البحث عن تصحيح المعارف بين المتناظرين، ومعناه عند الباجي: «مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله، أو بما هو أقوى منه»⁽⁵⁷⁾، ويعرفه الجويني بقوله: «ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة»⁽⁵⁸⁾.

وهذه المرتبة عند طه عبد الرحمن هي مرحلة المفاعلة الحقيقية التي تنشأ بين طرفي الحوار لتقلب كل منهما بين المعارض والمعارض. ولأن التحوار تفاعل فإن آليته الخطابية هي التعارض. وحد التعارض أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض مُنشئاً معرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحت على العمل. يضع كل متحاور نصب عينيه إمكان تخصيص كلامه وإمكان الاعتراض عليه. «ويقوم التعارض على خروج المتحاور عن نفسه إلى الغير قائماً بكل وظائف هذا الغير»⁽⁵⁹⁾.

إن المراتب الحوارية التي يتحدث عنها طه عبد الرحمن في قوله: «مراتب الحوارية ثلاث: (الحوار) و(المحاورة) و(التحاور)، يختص كل منهما بمنهج استدلال، وآلية خطابية، وبنية معرفية، ونماذج

(55) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص46.

(56) المصدر نفسه.

(57) الباجي، المنهاج. ص40 و41.

(58) الجويني، الكافية في الجدل ص69.

(59) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص49.

نظرية، وشواهد نصبية، وتتفاوت في قدرتها على أداء الحوارية وتأصيلها، وهذه المرتبة فيها فتح باب الاستدلال على مصراعيه، محاجاً لنفسه كما يحاجه غيره، وهذا ما اختص به التحوار، هذا الذي كشف عن أسرار الحوارية، وارتقى بها أعلى المراتب⁽⁶⁰⁾، تم تطويرها من ضوابط القدرح في الدليل عند التناظر بين الأصوليين تديباً للخلاف الداخلي، هذا التناظر الذي له من الخصوصية ما يمكن بيانه في قواعد الاعتراض على المستدل، مثال إلزامه بأنه «لا يقول بصحة ما استدل به» عند الانطلاق من مسلمات الخصم، وفيه يقول الباجي: «هو طريق صحيح لإبطال الدليل»⁽⁶¹⁾، أما طريقة التخلص من هذا الاعتراض، فهو التنزل والتسليم بصحة ما استدل به لكيلا يسقط الاستدلال بالاعتراض السابق، وهذه الضوابط لا تزال بحاجة إلى التكييف خصوصاً إذا كان المخالف لا يحسب على الفرق الكلامية الإسلامية، والسؤال الذي نوجهه إلى الأستاذ طه عبد الرحمن هو: ما ضوابط الاعتراض والتنزل إذا كان الخصوم مخالفين لنا في الملة؟ وما حدود التسليم بمقدمات هؤلاء الخصوم؟

لقد اعتبر طه عبد الرحمن حصر استعمال هذا المنهج «في قسم من أقسام التراث أمراً لا يصح رغم أن المناظرة الإسلامية استعانت ببعض مقررات الجدل اليوناني، لأن الأصل فيها هو الجدل القرآني، والقرآن يمتد أثره في كل الدوائر المعرفية في التراث الإسلامي، لذلك ينبغي أن يمتد أثرها إلى حيث يمتد أثر القرآن»⁽⁶²⁾. والذي يلاحظ على استدلاله هذا هو وضعه الجزء مقام الكل، فدعوة القرآن إلى الجدل لا تمثل القرآن، كما أنها لم تتضمن إلا القواعد التأسيسية للمناظرة والجدل والحوار، وليس هذا محل النزاع، وإنما خلافنا معه في ضرورة تكييف هذا المنهج، وضبط قواعد الاستدلال والاعتراض فيه قبل تعميمه، والذي هذه الضرورة هو الفرق بين مقامي الاستدلال الداخلي والخارجي. فعندما كان هذا المنهج معتمداً كأساس في تديب الخلاف في كتب علم الكلام عند المتقدمين كان المخالف من داخل الفرق الإسلامية، لكن عندما انفتح الدرس الكلامي -طريقة المتأخرين- على مواقف المخالف من خارج الفرق الإسلامية بدأ سؤال صلاحية هذا المنهج يطرح بقوة.

المطلب الرابع: آلية القياس التمثيلي عند طه عبد الرحمن

كما سبق ذكره فالمنهج الذي اقترحه -حفظه الله- هو الذي بني عليه علم الكلام على طريقة المتقدمين الذين رفضوا المنطق وخالفوه وعمدوا إلى مناهج في الاستدلال مغايرة للبرهان الصوري

(60) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 57.

(61) المنهاج، الباجي ص 43.

(62) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 21 و 22.

الممتنع على كل نظر يصاغ بواسطة اللسان الطبيعي، فما أداة الاستدلال في هذا المنهج الجدلي الذي يدافع عنه؟

إن آلية الاستدلال في منهجه هذا هي القياس، فمن المعلوم عنده أن القياس أو قياس التمثيل، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلالية عرفها المتكلمون، وبحوثها في مناظراتهم ورسائلهم وهي القياس والاستنباط (البرهان) والاستقراء.

وقد جرى علماء الأصول على وصف البنية القياسية، وتحديد عناصرها، وبينوا مسالك الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وصنفوا أشكال هذه المسالك، ورتبوا خصائص كل صنف منها، ورسوموا مختلف وجوه الاعتراض عليها، ووجوه دفع هذه الاعتراضات، ووضعوا شروطها وأحكامها، يقول حفظه الله: «ومن أطرف ما أتى به علماء المسلمين، أنهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلاليين الآخرين: الاستنباطي، والاستقرائي، بل ذهبوا⁽⁶³⁾ إلى حد محاولة ردهما إليه، وخلصوا بعد قلب النظر في هذه المقابلة، إلى القول بمشروعية الأخذ بقياس التمثيل في تحصيل المعرفة»⁽⁶⁴⁾. لقد ضمن -حفظه الله- قوله هذا طريقة الاحتجاج نفسها التي سلكها في بيان يقينية الجدل والمناظرة، وهي ادعاء رد القضايا المنطقية إلى الجدل، فهو في قوله هذا يذكر أن بعض العلماء حاولوا رد كل من الدليل الاستنباطي والاستقرائي إلى القياس، لبيان رجحانه على غيره من الآليات الاستدلالية.

وليس غرضه تناول هذا القياس بالوصف والتحليل واستخلاص النتائج العلمية التي تنطوي عليها، وإنما قصده هو النظر في بنيته الخطابية والمنطقية بالاعتماد على أدوات تحليل الخطاب، حيث يقول حفظه الله: «وإن النظر في البنية القياسية يقتضي أن نبسط الكلام أولاً في الخصائص الخطابية التداولية للقياس»⁽⁶⁵⁾، فالقياس يقوم على الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، وهو بذلك آلية استدلالية مبناهما على مجموعة من المقدمات، اعتبرها طه عبد الرحمن مسلمة انطلق منها لبيان أن القياس ينسجم واللغة الطبيعة التي تحتمل التأويل عكس الاستدلال الصوري من جهة، ولبيان انسجامه مع البنية الحوارية في المناظرة من جهة أخرى، وهذا يظهر بشكل واضح في المسلمتين التاليتين:

«مسلمة التباسية الخطاب الطبيعي: وتقوم هذه المسلمة على أن الخطاب الطبيعي يتميز عن غيره من المقالات الصناعية، بكون جملة تتركب من ألفاظ تحتمل التأويل.

(63) يقصد شيخ الإسلام ابن تيمية.

(64) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 97.

(65) المصدر نفسه، ص: 98.

- مسلمة الحوارية: الكلام المفيد لابد له من متكلم وسماع، أحدهما معتقد، والثاني منتقد، والقياس هو الذي يضبط الاختلاف بين المتحاورين»⁽⁶⁶⁾، وغرض المؤلف هنا الإشارة إلى العلاقة القائمة بين الصبغة الحوارية للخطاب والاستدلال القياسي.

أما ما يتعلق بعناصر القياس، فقد ركز فيها فقط على الشاهد باعتباره أصل القياس، حين قال حفظه الله: لقد بينا أن المقيس عليه، لا يستقيم الاستدلال به، إلا إذا كان بمنزلة الأنموذج الأحسن أو الأمثل للصفة التي يراد نقلها إلى المقيس، مستوفية بذلك شرط ما أسميناه بالشاهد⁽⁶⁷⁾، وقد استعمل ابن تيمية هذا القياس حيث قال: «نحن نعلم بالضرورة أن السميع والبصير أكمل ممن لا يكون سمياً بصيراً والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الباري كذلك لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الباري؛ وذلك معلوم الفساد بالضرورة فوجب القطع بكونه سمياً بصيراً»⁽⁶⁸⁾. وأبو حيان عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: 62]، حيث قال: «هذه الآية دالة على استعمال القياس والحض عليه. ولا تدل إلا على قياس الأولى، لا على جميع أنواع القياس»⁽⁶⁹⁾. يتضح مما سبق أن طه عبد الرحمن قد تناول عناصر القياس بشكل مغاير لما درج عليه الأصوليون من أهل الكلام، وقد اشترط على نفسه ذلك لتحليل بنية القياس الخطابية والجدلية، وغرضه من كل ذلك إثبات أن القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي.

المبحث الثالث: تطبيقات منهجية وملاحظات نقدية

المطلب الأول: المسائل الكلامية التطبيقية

إن تجديد علم الكلام يقتضي عدم ثبات مسأله عند طه عبد الرحمن، لأنها تساير كل المستجدات الفكرية والفلسفية والحجاجية، وذلك استنتاجاً من قوله: «هذا الكلام الجديد بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً أساسياً في تحديث أدوات المقاربة والنظر، ورفع مستواها الإجرائي، وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم»⁽⁷⁰⁾.

(66) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 99 - 100.

(67) ينظر: المصدر نفسه، ص: 299. وقوله هذا يقارب ما قاله ابن تيمية في الرد على المنطقيين: «وكلا القياسين -الشمول والتمثيل- ينتفع به إذا تلت بعض مقدماته الكلية عن خير المعصوم إذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن».

(68) ابن تيمية، (1426هـ) بيان تلبس الجهمية بدعهم الكلامية، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج5: ص431.

(69) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، (1420 هـ) البحر المحيط في التفسير، الأندلسي ت: صدقي محمد جميل، ط1

دار الفكر - بيروت، ج 10 ص: 89.

(70) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 159.

فكتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) يمكن أن نقول عنه إنه يعالج سؤال المنهج في الدرس الكلامي الحديث، وقد قال واصفًا إياه في سياق مجابهة التحديات: «إذا كنتم تريدون مواجهة التحديات العقدية اليوم، فلا بد أن تحيطوا بالآليات المنطقية والاستدلالية التي استخدمها المتكلمون والمتقدمون، بدليل أنني جنت بمنهج المناظرة مثلاً. هذه المحاولة وهذه المقاربة لا تسمى علم الكلام وإنما تسمى (فقه علم الكلام)»⁽⁷¹⁾. لكنه رغم ذلك طرق بعض المباحث الكلامية التي تمت معالجتها وبحثها في المصنفات القديمة، غير أن بحثه إياها لم يكن مقصودًا لذاته، وإنما المقصود هو الجوانب المنهجية التي تمت معالجتها بها.

مثال ذلك: مسألة ذات الله عز وجل وصفاته، وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، فقد أشار -حفظه الله- إلى خلاف أهل الكلام بخصوصها، ليوزعوا في ظل هذا النزاع إلى أربع فرق رئيسية: أهل التمثيل، وأهل التعطيل، وأهل التأويل، وأهل الإثبات، وقد اختار هذا المبحث الذي يتسرع البعض في وصفه بالمبحث العقيم، ليبين أن تناوله من قبل المتكلمين يتسم بمميزات منطقية، ودقائق معنوية تحتاج إلى قدرة عقلية ومنهجية لا تتوافر إلا لمن ضبط مناهج التحليل والترتيب والتقنين ضبطًا كافيًا. إن غرضه الأساسي من إثارة هذا الموضوع هو معالجة مسألة المماثلة. فرغم أن أغلب المتكلمين قد اتفقوا على مجموعة من المسلمات، (كالمماثلة بين الذوات تثبت بطريق الصفات)، وأن (كل ذات تتصف بصفات ومبدأ استحالة الجمع بين المثليين)⁽⁷²⁾، لكنهم تفرقوا فرقًا مختلفة عند تحديد نوع وعدد الصفات التي يثبت بها التماثل، يقول ابن تيمية: «الاختلاف ضد التماثل وعدم التماثل لا بد أن يستلزم صفات حقيقية ثبوتية اختلفا بها -الطرفين المتماثلين- وإلا فالعدم المحض لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر»⁽⁷³⁾. إذ يمكننا التمييز بين أصناف المماثلة، وذلك باختلاف الصفات المشتركة، وقد فصل طه عبد الرحمن بين ضربين أساسيين من نظريات المماثلة عند المتكلمين، وحدد مرتبتين مختلفتين داخل كل ضرب كالآتي:

ففي الضرب الأول: أي (المماثلة المهملة)، يميز بين نظرية المماثلة الكلية التي تقول بالاشتراك في جميع الصفات، ونظرية (المماثلة الجزئية) التي تنبني على مبدأ الاشتراك في بعض الصفات دون تحديد. أما الضرب الثاني: أي (المماثلة المقيدة)، فتشمل نظرية (المماثلة العامة) التي تعتمد على مبدأ الاشتراك

(71) حوار مع الدكتور طه عبد الرحمن عن علم الكلام، يوم الجمعة 27 ماي 2022 بمدينة الرباط، المغرب، أجرته الباحثة التركية زهرة يلديريم zehra yildirim

(72) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 124.

(73) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 3 ص: 669.

في جميع الصفات الذاتية، وكذلك نظرية (المماثلة الخاصة) التي تقول بالمشاركة في أخص الصفات الذاتية⁽⁷⁴⁾.

قد وظف -حفظه الله- حسب قوله في وصف نظرية المماثلة، وصوغ نتائجها، أدق وأحدث وسائل المنطق المتوفرة للدارس اليوم⁽⁷⁵⁾. لأن مسألة (المماثلة) شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة والمناطق المحديثين.

فبيان طه عبد الرحمن لمواقف (المتكلمين) من إشكال علاقة الصفات بالذات، كان قصد الاستدلال على أن المماثلة عند المتكلمين تنقض مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض. وهو ما سماه الخرق الكلامي لهذه المبادئ التي يعتبرها أسس العقل المجرد اليوناني، ليبين أن عنصر المماثلة في البنية القياسية مصادم للمبادئ المنطقية اليونانية. وفي مسألة أخرى قال -حفظه الله-: «إذا استعملنا لغة (العوالم الممكنة) التي أخذت تغزو مجالات الأبحاث المنطقية والفلسفية الحديثة، والتي عرفها المسلمون عندما تكلموا في (الصلاح والأصلح)، وفي (دليل الجواز)، هذان المبحثان اللذان يجوزان وجود أحوال للعالم غير الحال الذي هو عليها، لوجدنا أن نظرية المماثلة الكلامية، تتخذ موقعاً متميزاً يثير فضولاً علمياً خاصاً»⁽⁷⁶⁾. وهو يهدف في قوله هذا إلى بيان أن معالجة المتكلمين للمماثلة في سياق طرحهم لمسألة الصلاح والأصلح ومبدأ التجويز، ليست ضرباً من البحوث المتجاوزة خاصة على المستوى المنهجي رغم ما تعرضت له من الإهمال والطمس المتعمد من لدن البعض.

هكذا نستنتج أن إثارته لتلك الموضوعات لم يكن مقصوداً في ذاته، وإنما كان الغرض تلمس المنحى المنهجي في تعاطي علماء الكلام معها. وأخيراً يمكن الخلوص إلى ضرورة استرجاع بعض محتويات علم الكلام، واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه، لأن ذلك كفيل بإثراء قدرتنا على تمثيل الدراسات النظرية الحديثة، وتمكيننا من عدة متينة لتجديد العطاء الفكري الإسلامي.

المطلب الثاني: ملاحظات منهجية وإضاءات نقدية

لعل أول ملاحظة نبديها على طه عبد الرحمن هو ذلك التقليل من شأن المعرفة التاريخية التي ما فتئ يكرر عدم جدواها، كما أنه يتنقص كثيراً من المناهج التاريخية ويعتبرها غير متجانسة مع طبيعة القضايا التي يطرحها، وبالتالي لا يمكن اعتمادها في مقاربة المسائل الكلامية والجدلية، لأنها لا تؤهل

(74) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 125 - 126 - 127.

(75) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 140.

(76) ينظر: المصدر نفسه، ص: 140.

صاحبها لإصدار أي حكم عنها، وهذا سبب إعراضه عنها بشكل كلي حيث يقول: «فلما كانت المناظرة الإسلامية عبارة عن جملة من البنى الدلالية والاستدلالية استعملنا في بحثها منهجًا ذا صبغة لغوية منطقية»⁽⁷⁷⁾، ويقول أيضًا: «الموضوع المنطقي لا يناسبه إلا المنهج المنطقي»⁽⁷⁸⁾.

وعلى الرغم من وجهة رأيه في المجانسة بين الموضوع والمنهج، فإننا لا نتفق معه في التقليل من شأن المعرفة التاريخية، فالاستغناء عن المنهج التاريخي يؤدي بالمعرفة إلى أن تصبح ذات بعد إطلاقي، وخاصية الإطلاق ليست إلا للوحي وحده، فالمعرفة البشرية بما أنها تنتمي إلى بعدي الزمان والمكان فلا بد أن تقارب بمناهج متعددة تناسب طبيعتها وموضوعها، بالإضافة إلى اعتماد المقاربة التاريخية لفهم جذورها وسياق تطورها، لأنها تكشف عن جوانب لا يمكن إدراكها إلا من خلالها.

وقد وقع طه عبد الرحمن في خلط منهجي بسبب تجاهله للمنهج التاريخي، وذلك في مبحث الاستدلال الكلامي حين تحدث -حفظه الله- عن القياس باعتباره منهج الاستدلال في الدرس الكلامي، في قوله: «ومن المعلوم أن القياس أو قياس التمثيل، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلالية عرفها المتكلمون، وبحثوها في مناظراتهم ورسائلهم وهي: القياس والاستنباط (البرهان) والاستقراء»⁽⁷⁹⁾. وهذا القول يفهم منه أنه يعتبر قياس التمثيل والاستدلال بالشاهد على الغائب شيئًا واحدًا، وهذا ما لا نتفق معه فيه بل نعتبره خلطًا. فقد جاء في كتاب معالم المنطق: «أن التمثيل حسب الاصطلاح المنطقي هو نقل حكم جزئي إلى جزئي آخر لوجود شبه بينهما لعلاقة ما بينهما، من قبيل: المريض (أ) يعاني من التهاب الرئتين؛ لذا ارتفعت حرارته. المريض (ب) مرتفعة حرارته. إذن المريض (ب) يعاني من التهاب الرئتين. إن التمثيل نوع قياس يعتمد على قاعدة ارتكازية مفادها حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد»⁽⁸⁰⁾، أما القياس الآخر فهو ذو دلالة مختلفة عند المتقدمين من المتكلمين، حيث قال عنه أبو القاسم الأنصاري الأشعري: «إن الأصحاب إن استدلووا بالشاهد على الغائب واعتبروا أحدهما بالآخر، فإنما يعتبرونه بجامع عقلي من العلة والحد والحقيقة والشرط»⁽⁸¹⁾. إذن نحن أمام قياسين يجمع فيهما بين جزئي وجزئي آخر، لكن شتان بين الجامع العقلي سواء كان علة

(77) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 24.

(78) المصدر نفسه ص 23.

(79) المصدر نفسه ص 97.

(80) صالح الوائلي، (طبعة بدون تاريخ) معالم المنطق، ط1، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة - العراق، ص 155

(81) أبو القاسم الأنصاري النيسابوري، الغنية في الكلام ج 1 ص 20.

أو حدًّا أو شرطًا، وبين الجمع بمجرد الشبه.

لقد كان سبب اعتبار الاستدلال بالشاهد على الغائب ظنيًّا هو «عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل الأرسطاليسي وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، فهناك اختلاف تام بين الاثنين. فالأول يؤدي إلى الظن، والثاني يؤدي إلى اليقين لأنه بينما يستند الثاني على مسالك العلة، يستند الأول -في صورته الأرسطاليسية- على بعض الشبه بين الجزئين. ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين في التعبير أدى إلى القول بأتهما في جوهرهما شيء واحد. فنظر الإسلاميون المقلدون لأرسطو للاثنين باعتبارهما تمثيلاً -وأتهما يؤديان إلى الظن»⁽⁸²⁾.

وسيرًا على تقسيم عناصر الاستدلال إلى مادة الدليل وصورته، يمكن أن نقول إنهما من حيث الصورة شيء واحد، لكنهما من حيث المادة والمقدمات مختلفان تمامًا، وقد وقف شيخ الإسلام على هذا الفارق مما جعله يؤكد عدم الانتفاع بهذه الصورة من القياس إلا «إذا تلتقت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن»⁽⁸³⁾، وهكذا يظهر الفرق بين القياسين بشكل جلي، وكما سبق أن أشرنا فإن سبب وقوع طه عبد الرحمن في هذا الخلط راجع إلى ما انتقدناه عليه، من إهمال المنهج التاريخي.

صحيح أن المفاهيم المنهجية التي قام عليها علم الكلام والأصول ذات معنى واحد في الحقلين على ألا نغفل هنا على أن حديثنا محدد زمنيًّا بالقرون الأولى لعلم الكلام الإسلامي إلى غاية القرن الخامس الهجري وهذه المساحة هي التي تحد طريقة المتقدمين زمنيًّا، أما بعد هذا الحيز الزمني فإن التطور الذي لحق مجمل نظرية العلم ومفاهيمه ومناهجه الناتج عن الانتقال إلى نظرية العلم الأرسطية ومفاهيمها ومنطقها، قد ترك تأثيره في تطور علم الكلام وفي مصطلحاته. فخلط طه عبد الرحمن المنهجي حاصل إذًا بالإسقاط التاريخي لاصطلاحات ومفاهيم مرحلة المتأخرين على مرحلة المتقدمين، ومن ذلك إسقاط مصطلح التمثيل على مصطلح القياس الكلامي.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بتحويله آليات المناظرة إلى رموز، لما تحمله عملية الصياغة الصورية لقواعد المناظرة من إيجابيات، على أساس أن العلوم الإنسانية بشكل عام والعلوم الشرعية بشكل خاص كانت تلمح عبر التاريخ للوصول إلى أقصى درجات الضبط ونفي الاحتمالات حتى تحقق أكبر

(82) سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 245.

(83) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص 299.

قدر من الصدق واليقينية أسوة بالعلوم الرياضية، لكن هذه الصياغة الرمزية تنطوي على محاذير ينبغي الانتباه إليها، فأهم شيء يميز المناظرة عن المقررات المنطقية الصورية هو غناها المفاهيمي والدلالي التابع للغة الطبيعية، وتحويلها إلى صياغات رمزية قد يحولها إلى بنيات صورية جوفاء خالية من الاحتمالية التي توجد في بنية الاستدلال التي تحملها اللغة الطبيعية، وفي هذا السياق ندلي بملاحظتين منهجيتين:

الأولى: هو أن الأستاذ طه عبد الرحمن بتحويله آليات المناظرة إلى رموز يسقط في نفس ما انتقده في الاستدلال البرهاني الصوري من عدم تناسبه مع بنية اللغة وقابليتها للتأويل.

الثانية: أن في رده آليات المناظرة إلى اللغة الرمزية الصورية مصادمة لما استدل به على يقينية المناظرة في التراث الإسلامي حين قال: «ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل» (84)، فصنعه هذا في رد الجدل إلى المنطق الصوري يناقض هذا الاحتجاج الذي نوافقه عليه على اعتبار الوضعية الدفاعية لعلم الكلام التي جعلت العدة الحجاجية للمتكلمين تتميز بالمرونة، وإمكانية التعديل والتطوير حسب الظروف والملابسات.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بخرق المبدأ العقلي في المسائل الكلامية، حيث أثار طه عبد الرحمن مسألة ذات الله عز وجل وصفاته، وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، وهي مسألة سال فيها المداد الكثير، وكانت سبب اشتعال نيران الخصومة، غير أنه سعى إلى بيان أن تناولها من قبل المتكلمين يتسم بميزات منطقية، ودقائق معنوية، إذ كان غرضه الأساسي هو معالجة مسألة المماثلة، وإثبات أن المماثلة عند المتكلمين تنقض مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض. وهو ما سماه الخرق الكلامي لهذه المبادئ التي يعتبرها أسس العقل المجرد اليوناني.⁽⁸⁵⁾

إن طه عبد الرحمن يتحدث عن هذا الخرق الكلامي كأنه هو الأصل، والحقيقة أن هذا رأي بعض المتكلمين المتقدمين، بينما تمسك بالقانون آخرون؛ كالأمدي والشهرستاني والفخر الرازي وابن تيمية وغيرهم⁽⁸⁶⁾. وقد اعتبر مصطفى صبري أن قانون التناقض مبدأ عقلي ثابت لا يمكن أن يتخلف أبداً، وأن هذا هو الفرق بين أحكام العقل وأحكام التجربة؛ فالأولى حقائق أزلية يستحيل أن تتغير، والثانية

(84) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 69.

(85) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 140.

(86) سامي النشار، مناهج البحث ص 101.

عادية يمكن أن تتبدل⁽⁸⁷⁾. ورأى كذلك أن مبدأ الثالث المرفوع ضروري لإثبات الألوهية، حيث قال: «إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا محال (...) وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب، فكان كل شيء ممكنًا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيغل، لم يثبت وجود الله»⁽⁸⁸⁾، وهو بهذا يرد على بعض علماء الكلام في الإسلام الذين جوزوا القول بالتناقض.

إن هذا التجويز لمخالفة هذا المبدأ خلاف الأصل، لأنه جاء في سياق مباحث إلهية استعظم على أصحابها أن يقعوا في المحذور في حقه تعالى، فلم يكن الدافع معرفيًا منهجيًا بل كان عقديًا مذهبيًا، ولهذا لا نرى أي استدلال يعتمد على آليات منهجية لخرقه من قبل هؤلاء المتكلمين، بينما حاول مجموعة من الملحدون اليوم الاستدلال على خرق مبدأ الثالث المرفوع، أشهرهم الفيلسوف برتراند راسل الذي كان نقده كالاتي: «إن العبارة التالية على هذه الصفحة (جملة كاذبة)، إن هذه العبارة ولنطلق عليها اسم (أ) تشير إلى نفسها وتقول عن نفسها إنها كاذبة. لكن إذا كانت (أ) كاذبة، فإن ما تقوله لا بد أن يكون كاذبًا، ومعنى هذا أن (أ) ليست كاذبة. ولما كانت كل عبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن معنى هذا أن (أ) لا بد من أن تكون صادقة، ولكن إذا كانت (أ) صادقة، وإذا كانت تقول عن نفسها إنها كاذبة، فلا بد إذن من أن تكون كاذبة. ولو أننا افترضنا أن (أ) كاذبة لكان علينا أن نسلم بالضرورة أنها صادقة. وهلم جرا...»⁽⁸⁹⁾. يريد بهذا الإشارة إلى أن الثالث غير مرفوع، هذا هو مثال بتراند رسل الذي انتقد به مبدأ الثالث المرفوع، إذًا فإن العبارة (أ) صادقة وكاذبة في الوقت نفسه وهذا المثال هو الذي جعل الشيخ أحمد المزيدي يقول: «قد ضرب رسل مبدأ الثالث المرفوع عرض الحائط»⁽⁹⁰⁾. هذا بالإضافة إلى ما توصلت إليه الفيزياء المعاصرة حول طبيعة الضوء، فقد اشد نقاش كبير بين الفيزيائيين، فكان هناك معسكر يؤكد على الطبيعة المادية للضوء، في حين ذهب المعسكر الآخر إلى اعتبار الضوء موجة وهو ليس بالمادة إذ إن المادة تتميز بالحجم والكتلة. وقد انتهت الأبحاث إلى نظرية جديدة وهي أن الضوء ذو طبيعة جسيمية، إذ إن الضوء مادة وموجة في الوقت نفسه، ويمتاز بخصائصهما معا في الوقت نفسه⁽⁹¹⁾.

(87) ينظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ج2 ص124 إلى ص129.

(88) ينظر: المصدر نفسه.

(89) علاء الدين بن النفيس (1971م) مقدمة شرح الوريقات في المنطق، ط1، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ص13.

(90) المصدر نفسه.

(91) ينظر: المصدر نفسه.

إن أول ما نلاحظه على مثال الورقة الكاذبة، هو أنه غير بعيد عن بعض اعتراضات المتكلمين، فلم يأت في نقده هذا بجديد يلتفت إليه، لأن هذه الأمثلة يذكر ما هو قريب منها في تراث المتكلمين في مسائل مختلفة، مثال احتجاج المنكرين لكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال بأتهما لو كانا بالذات لما اجتماعا في فعل واحد مع أنه لو وعد أحدهم بالكذب غداً، كان العمل به قبيحاً وحسنًا معاً؛ لأنه كذب ووفى بالوعد.⁽⁹²⁾ فاستدلال المتكلمين في هذا المثال على استحالة كون الحسن والقبح ذاتيين مبني على مسلمة استحالة اجتماع النقيضين، غير أنه لا يقبل الاعتراض الذي يقبله مثال راسل الذي يظهر بشكل واضح أنه يخلط فيه بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي الواقعي.

لقد تسرع الشيخ أحمد الزبيدي في الحكم على مثال راسل كما مر معنا بقوله: «ضرب رسل مبدأ الثالث المرفوع عرض الحائط». صحيح أنه من الأذكاء لكن مثاله يتضمن مغالطة إن كانت مقصودة فلا تنطلي علينا، وإن لم تكن كذلك وصفناه بأنه مثال بليد، لأنه ضرب من الخيال جعل له فسحة للاحتمال الثالث فمساحة الذهن أوسع بكثير من الخارج والواقع، ولو تم تحويل المثال إلى واقع كما في مثال المتكلمين، بأن قال شخص كاذب عن نفسه أنا كاذب، لوقفت على الفرق، خاصة إذا استحضرت أن العقلاء حينما يتحدثون عن امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين والثالث مرفوع، فإنهم يشترطون الآن والحيز ذاته، وهذا لن يتحقق في المثال الواقعي.

إن راسل سقط في نفس خطأ بعض المتكلمين الذين استند إليهم طه عبد الرحمن في بيان خرق هذا المبدأ في موضوع الذات والصفات، لأن التمييز بين الوجود الذهني والخارجي والفرق في مساحة الإمكان في كل منهما يحل إشكال هذا الموضوع الكلامي. وجواباً على المثال الثاني نقول: إن تدخل ذات الملاحظ في التجربة هي من تحدد طبيعة الضوء الجسيمية، وعند عدم تدخله يعود إلى طبيعته الموجية، وأقصد هنا مركباته أي الفوتونات حسب فيزياء الكوانتم، وبالتالي لا يجتمع الوصفان فيه في آن.

صحيح أن مبادئ المنطق الأرسطي تتضمن ما هو مخالف لمذاهب المسلمين، لكن هذا لا يعني أنه خالٍ مما هو فطري أصلاً أو موافق لصريح العقل حتى نرفضه بالكامل ونعرض عنه، وقولنا هذا هو نفس ما طرحه طه عبد الرحمن من ضرورة استرجاع بعض محتويات علم الكلام، واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه، وقد استعنا ببعضها في نقد بعض الجوانب المنهجية مما عرضه، لمشاركته في إظهار مميزات الدرس الكلامي والدعوة لإحيائه.

خاتمة:

إن ما تفضل به الأستاذ طه عبد الرحمن هو دعوة إلى إحياء منهج المناظرة في الدرس الكلامي، وهو منهج المتقدمين من المتكلمين في مصنفاتهم الكلامية التي كانت تعنى بالردود على الطوائف الإسلامية المخالفة، وقد تم الاعتناء به بشكل مستقل في كتب الجدل، ويعد القياس العقلي الآلية الاستدلالية في هذه الرؤية، وفيها يقوم تجديد المنهج الكلامي على تلمس الدقائق المنهجية في هذا الجزء من التراث، أما جزءه الثاني الذي تم إنتاجه من قبل المتأخرين من المتكلمين فيعهده طه عبد الرحمن دخيلاً.

وأما قصور هذا التجديد باعتباره يركز على جانب في التراث دون آخر، فيظهر في إهمال تراث المتأخرين رغم ما يتضمنه من كنوز، خصوصاً أنه يضم إنتاجات المتكلمين في مرحلة زمنية طويلة. ويمكن التمثيل لمميزاته لا على سبيل الحصر بنقطتين:

الأولى: أن إنتاجات المتكلمين المتأخرين وإسهاماتهم ليست كلها دخيلاً، إذ لا تخلو من جوانب الإبداع في التعاطي مع الآلة المنطقية.

الثانية: أن هذا الإنتاج الضخم الذي لم يعن به إلى حد الساعة، فيه أيضاً من العمق المنهجي والنقدي ما يساعد في إحياء ملكة المتكلم المعاصر لمناهضة الشبهات الحديثة، بحكم قرب كثير من نقودهم لبعض فلاسفة الغرب المعاصرين.

وقد أبانت هذه الدراسة عن أهمية استحضار المنهج التاريخي في فهم المسائل والمناهج، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه أبداً في الدراسات التي تعنى بفقه العلم، وأن الانتقاص منه وإغفال الاعتماد عليه ولو في موضوعات ذات طبيعة عقلية منطقية، كفيل بإحداث خلط والتباس كبير في استيعاب مفاهيم ومناهج علم الكلام. وأوضح مثال على ذلك التشغيبات التي يمكن أن تطال آليات المتكلمين ومفاهيمهم، كالقياس العقلي ومفهوم العلم وغيرها، مما قد يجعلها تفهم خطأ أو بالمعاني نفسها التي يتداولها المنطقة والفلاسفة. ويتفاقم الأمر وتزيد خطورته إذا استحضرننا أن هذه المفاهيم والاصطلاحات تستخدم بذاتها في علم أصول الفقه.

المصادر والمراجع:

1. ابن تيمية (طبعة بدون تاريخ)، الرد على المنطقيين الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
2. ابن تيمية، (1426هـ) بيان تلبيس الجهمية بدعهم الكلامية، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (طبعة بدون تاريخ). المقدمة، ط1 المغرب: فضاء الفن والثقافة.
4. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (طبعة بدون تاريخ). الملل والنحل. مؤسسة الحلبي.
5. أبو القاسم الأنصاري النيسابوري (2010 م)، الغنية في الكلام، ط1، الناشر: دار السلام الطبعة الأولى.
6. أبو حيان، محمد بن يوسف، (1420 هـ) البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد. دار الفكر - بيروت.
7. أبو محمد، علي بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام (طبعة بدون تاريخ)، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،
8. البدوي، عبد الرحمن (1963م). مناهج البحث العلمي، ط1 القاهرة: دار النهضة العربية.
9. التفتازاني، سعد الدين (طبعة بدون تاريخ ورقم) شرح المقاصد بتحقيق عبد الرحمن عميرة، الناشر: عالم الكتب-لبنان، الطبعة الثانية.
10. التفتازاني، سعد الدين، (طبعة بدون تاريخ). شرح العقائد النسفية، ط1 مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.
11. سعيد النورسي، المكتوبات، ت: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة: السادسة، 2011م، دار سوزلر، القاهرة.
12. شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم جلال السعيد الحفناوي، الطبعة الأولى، سنة 2012م، دار المشروع القومي للترجمة.

13. عبد الحسين الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، الطبعة: الثانية، العتبية العباسية المقدسة، العراق.
14. عبد الرحمن، طه (1994م). تجديد المنهج وتقويم التراث، ط1 الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت.
15. عبد الرحمن، طه (1998م)، اللسان والميزان، ط1، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت.
16. عبد الرحمن، طه (2000م)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
17. علاء الدين بن النفيس (1971م) مقدمة شرح الوريقات في المنطق، ط1، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
18. القاسمي، جمال الدين الدمشقي (1979م). تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة.
19. القرآن الكريم برواية ورش.
20. النشار، علي سامي (طبعة بدون تاريخ). مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط3، بيروت: دار النهضة العربية،
21. الوائلي، صالح، (طبعة بدون تاريخ) معالم المنطق، ط1، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة-العراق.
22. وحيد الدين خان (طبعة بدون تاريخ)، تجديد علوم الدين، تن: ظفر الإسلام خان، ط1، دار الصحوة، القاهرة.

Arabic References:

1. Ibn Taymīyah (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh), al-radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn al-Nāshir : Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, Lubnān.
2. Ibn Taymīyah, (1426) bayān Talbīs al-Jahmīyah bd‘hm al-kalāmīyah, al-Nāshir : Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmīyah wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād als‘wdyt-Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf.

3. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Muḥammad (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh). al-muqad-dimah, St:1 al-Maghrib : faḍā' al-fann wa-al-Thaqāfah.
4. Abū Al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh). al-milal wa-al-niḥal. Mu'assasat al-Ḥalabī.
5. Abū al-Qāsim Al-Anṣārī Al-Nisābūrī (2010), al-Ghanīyah fī al-kalām, St:1, al-Nāshir : Dār al-Salām al-Ṭab'ah al-ūlā.
6. Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, (1420) al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr, Ed: Şidqī Muḥammad. Dār al-Fikr – Bayrūt.
7. Abū Muḥammad, 'Alī ibn Ḥazm al-Andalusī, al-Iḥkām fī uşūl Al-aḥkām (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh), Ed: al-Shaykh Aḥmad Muḥammad Şākīr, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt,
8. Al-Badawī, 'Abd Al-Raḥmān (1963). Manāhij al-Baḥth al-'İlmī, St:1 al-Qāhirah : Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.
9. Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh wa-raqqama) sharḥ al-maqāşid bi-taḥqīq Ed: 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, al-Nāshir : 'Ālam alktb-Ibnān, al-Ṭab'ah al-thānīyah.
10. Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn, (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh). sharḥ al-'aqā'id al-Nasafīyah, St:1 Mişr: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah.
11. Sa'īd al-Nūrsī, almktwbāt, Ed: İhsān Qāsim al-Şālīhī, St: 6, 2011, Dār Sūzlar, al-Qāhirah.
12. Shibli Al-Nu'mānī, 'İlm al-kalām al-jadīd, tarjamat wa-taqdīm Jalāl Al-Sa'īd Al-Ḥif-nāwī, al-Ṭab'ah al-ūlā, sanat 2012m, Dār Al-Mashrū' Al-Qawmī lil-Tarjamah,
13. 'Abd Al-Ḥusayn alkhsrwbñāh, al-kalām al-Islāmī al-mu'āşir, tarjamat Muḥammad Ḥusayn al-Wāsiṭī, al-Ṭab'ah : al-thānīyah, al-'Utbīyah al-'Abbāsiyah al-Muqaddasah, al-'İraq.
14. 'Abd Al-Raḥmān, Ṭahā (1994). Tajdīd al-manhaj wa-taqwīm al-Turāth, St:1 al-

Nāshir : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Bayrūt.

15. ‘Abd Al-Raḥmān, Ṭāhā (1998), al-lisān wa-al-mīzān, St:1, al-Nāshir : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Bayrūt.
16. ‘Abd Al-Raḥmān, Ṭāhā (2000), fi uṣūl al-Ḥiwār wa-tajdīd ‘ilm al-kalām, St:2 al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’.
17. ‘Alā’ Al-Dīn ibn al-Nafīs (1971) muqaddimah sharḥ alwryqāt fi al-mantiq, St:1, al-Nāshir: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt.
18. Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-Dimashqī (1979). Tārīkh al-Jahmīyah wa-al-Mu‘tazilah, St:1 byrwt: Mu‘assasat al-Risālah.
19. Al-Qur‘ān Al-Karīm bi-riwāyat Warsh.
20. Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh). Manāhij al-Baḥth ‘inda mufakkirī al-Islām wa-iktishāf al-manhaj al-‘ilmī fi al-‘ālam al-Islāmī, St:3, Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah,
21. Al-Wā‘ilī, Ṣāliḥ, (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh) Ma‘ālim al-mantiq, St:1, Mu‘assasat al-Dalīl lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-‘iqdyt-al-‘Irāq.
22. Waḥīd Al-Dīn Khān (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh), Tajdīd ‘ulūm al-Dīn, Ed: Zafar al-Islām Khān, St:1, Dār al-Ṣaḥwah, al-Qāhirah.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 16-7-2023

تاريخ القبول: 15-8-2023

منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»

أيت الغازي بوبكر⁽¹⁾alghazi.abbybaker@gmail.com

الملخص:

يسعى البحث إلى تدقيق النظر في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في فكرنا الإسلامي، وذلك من خلال النموذج التونسي، الذي يعتبر من بين الأقطار الإسلامية التي يسمع فيها أكبر عدد من الأصوات الداعية إلى مقارنة جديدة للظاهرة الدينية، نظراً لتاريخه المتأثر بحوار طويل وقديم مع أوروبا وعقلها النقدي، والشرفي عبد المجيد واحد من أبناء هذا القطر، الذي أثبت في كتاباته جرأة منقطعة النظير ربما لا يشاركه فيها سلفه من موضع الباحث المستقل، فقد كرس جهده لمعاينة المصادر الدينية معاينة نقدية منهجية، على ضوء النقد التاريخي، كما أنه يعيد النظر بطريقة جذرية في تفسيرات الأجيال الأولى من المسلمين، وتجديد الوظيفة التفسيرية للإسلام كدين يعطي العالم معني، وعلى غرارهما يدعو إلى قراءة غائبة للقرآن الكريم، وذلك بالتوسل بمناهج مستوردة من البيئة الغربية، ومن ثم الاشتباك مع النص القرآني عبر القراءة التفكيكية، إيداً منه بعدم وجود قراءة واحدة للنص، كما فعل قبله محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم كثير.

الكلمات المفتاحية:

القراءات المعاصرة، القراءات الحداثية، آي القرآن الكريم، الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي.

(1) طالب دكتوراه في تخصص: «الحوار الديني في الثقافة الإسلامية»، بمختبر «الحوار والمقاصد للأبحاث والدراسات»، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، المغرب.

للاقتباس: أيت الغازي، بوبكر، منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، مجلة نساء، مركز نساء، مصر، مج7، ع3، 2023، 156-178.

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

OPEN ACCESS

Received : 2023-7-16

Accepted : 2023-8-15



Abdelmajid Charfi's Approach to Reading the Holy Quran

Through his books: «Labinat» and «Islam Between Message and History»

AIT LAGHAZI Boubaker⁽²⁾alghazi.abybaker@gmail.com

Abstract

The research seeks to scrutinize contemporary readings of the Holy Quran in our Islamic thought through the Tunisian model, which is among the Islamic countries where the greatest number of voices are heard calling for a new approach to the religious phenomenon, because of its history and being influenced by a long and old dialogue with Europe and its critical mind. Al-Sharafi Abdul Majid is one of the sons of this country, who has demonstrated in his writings an unrivaled boldness in which his predecessor may not share an independent scholar position. He devoted his effort to a systematic critical examination of religious sources, in the light of historical criticism. It also radically revisits the interpretations of the first generations of Muslims and the renewal of the interpretive function of Islam as a religion that gives meaning to the world and, like them, calls for a linguistic reading of the Holy Quran by begging for approaches imported from the Western philosophy, and then applying a deconstructive reading of the Qur'anic text confirming the absence of a single reading of the text as did Mohamed Arkoun and Nasr Hamid Abu Zayd, and many others.

Key words

Contemporary Readings, Modernist Readings, Verses of the Holy Quran, Islamic Thought, Abdul Majeed Al-Sharafi

(2) a PhD researcher, "Religious Dialogue in Islamic Culture," at the Laboratory of "Dialogue and Purposes for Research and Studies," Sultan Moulay Soliman University, Faculty of Arts and Humanities, Beni Mi Mellal, Morocco.

ite this article as: AIT LAGHAZI, Boubaker, Abdelmajid Charfi's Approach to Reading the Holy Quran Through his books: "Labinat" and "Islam Between Message and History, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 156-178.

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

مقدمة

تسعى المدارس الفكرية الحديثة عمومًا إلى تناول جديد للنص القرآني، وذلك بالقطع الشبه التام مع القراءة التقليدية للنص، والالتزام بأليات معرفية حديثة، بحيث تذهب هذه المدارس إلى تحديد جديد لمفهوم النص الديني، وعدم التقيد بالقدسية في مجال البحث العلمي والأكاديمي، وبالتالي إخضاعه -النص- للقواعد الألسنية الحديثة، شأنه في ذلك شأن باقي النصوص (الشعر، النثر، القصة،...)، ولعل ما سنرى مع الشرفي أقرب من هذا الذي ذكر، رغم أن انشغالاته وخطابه يدور حول تقديم قراءة جديدة للإسلام، وليس للقرآن نفسه، وهو القائل: «إن البحوث اللسانية الحديثة قد أثبتت أن أي نص، ولا سيما إذا كان نصًا تأسيسيًا مثل القرآن تداولته الأجيال المتعاقبة، مهما بدا معناه واضحًا صريحًا، إنما يخضع فهمه لمواضع اللغة التي كُتِبَ بها ولقواعدها، ولكنه يخضع كذلك دومًا عند قراءته لشخصية القراء ولثقافتهم ولظروفهم الخاصة ومصالحهم الذاتية، وحتى للاوعيم المكبوت، مثلما يخضع للظروف التاريخية العامة التي تتم فيها القراءة، ومعنى ذلك أنه لا وجود البتة لقراءة بريئة، ولا لنص جزئي أو كلي قطعي الدلالة، إذ كل نص قابل نظريًا لعدد لا يحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعتها الحال»⁽³⁾. فالشرفي يتفرد برؤية مختلفة عن باقي الرؤى للموروث الديني والتي جعل منطلقها الظاهرة الدينية، وفق مناهج بحثية نقدية تركز أساسًا على إعادة النظر في التراث والنص المؤسس، ومساءلته مساءلة عميقة ومحرجة، ومشروعه يُعد من بين أهم المشاريع المعاصرة التي ترنو -حسب زعمه- إلى تحرير العقل الإسلامي من سلطة الأوصياء كما يسميهم، وذلك عن طريق إعادة النظر في طرق قراءة الموروث الديني، وتجديد آليات البحث فيه، وهذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية:

في طرح الإشكالية

في ظل هذا الفراغ المنهجي، ظهرت في فكرنا الإسلامي المعاصر عدة جهود أرادت أن تكسر طوق التكرار، وتحد من صلاحية القياس على أنموذج سلف، لإعادة قراءة آي القرآن الكريم من منظور جديد وبرؤى ومناهج متباينة بعد القراءة الاستشراقية، مُحاولَة بذلك الابتعاد عما هو أيديولوجي في اتجاه ما هو معرفي، فكتبت مؤلفات في الموضوع، وربما ما كانت لتظهر لولا الفصام الذي ظهر بين

(3) عبد المجيد الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ج2، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2011م، ص:46

ماضيها وحاضرنا، على إثر غزو الحضارة الغربية بثقافتها ومفاهيمها ومناهجها الفكرية لعالمنا الإسلامي، فكانت نتيجة الانهيار بالآخر المتقدم حضارياً أن حاول بعض هؤلاء الاستعانة بذلك الآخر وبمناهجه حتى وصل بنا الأمر إلى خلخلة الموروث والتطاول على المقدس، والتشكيك في قدرته على الاستئناف الحضاري المنشود، في تغييب تام للفوارق الجوهرية بين الحضارتين وخصوصياتهما، فجاءت على شكل جهود تجديدية لإعادة فهم الدين والتراث انطلاقاً من تصورات فلسفية ومناهج علمية غربية وحديثة، فيألي أي حد استطاع عبد المجيد الشرفي⁽⁴⁾ من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، تقديم أجوبة لإشكالية قراءة أي القرآن الكريم من جهة، وما هو المنهج أو المناهج (إن صح التعبير) التي اعتمدها في نقده وقراءته لبعض الآيات القرآنية؟

في أهداف البحث

يرمي هذا العمل إلى ربط التواصل مع كل مكونات الفكر الإسلامي وتياراته الأيديولوجية، بعيداً عن الانحياز المذهبي، أو القومي، أو العاطفي، وتجاوز الإقصاء وتهميش أي مكون من مكونات هذا المجتمع العربي الفسيح، وذلك بنهج سياسة الانفتاح والوحدة والتواصل الجاد مع أصحاب المشاريع الفكرية في كل أرجاء المعمورة، بغض النظر عما تتبناه هذه المشاريع من أفكار، فكان المنطلق ببعض أعمال عبد المجيد الشرفي الفكرية، التي أسهمت بشكل أو بآخر في استفزاز العقل العربي الإسلامي المعاصر، وهو المدعو إلى الإجابة عن الأسئلة العالقة عبر تاريخ تراثنا الإسلامي.

في منهج البحث

إذا كان المنهج جزءاً من الإشكالية التي يناقشها هذا البحث، فقد كان لزاماً علينا التقييد بمنهجين متكاملين فيما بينهما، ينسجمان والقضية المدروسة في عنوان البحث، فقد اقتضت طبيعة البحث

(4) عبد المجيد الشرفي، مفكر تونسي، وُلد في صفاقس في 24 يناير 1942م، لعائلة تونسية عريقة تعودُ أصولها للأندلس، حصل على دكتوراه الدولة في الآداب عام 1983م، وهو عميد كلية الآداب بجامعة تونس منذ عام 1983 وإلى عام 1986، وأستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة تونس بمنوبة منذ عام 1986 وإلى عام 2002، وهو رئيس بيت الحكمة منذ 2015 خلفاً لهشام جعيط، وهو من أساتذة الجامعة التونسية المرموقين، تخرج فيها ودرس فيها، وأسهم في تسيير بعض مؤسساتها، ووفر لها جيلاً من المدرسين من ذوي الكفاءة والمقدرة، وهو من جيل مخضرم من حيث التكوين، يعرف المهتمون بأعلام التجديد في الفكر الديني عبد المجيد الشرفي بأنه من رواد النهضة العربية الثانية، وهو صاحب المدرسة التونسية الرائدة في دراسة الفكر الديني، وقد آل على نفسه منذ انخراطه في مجال البحث العلمي، وتخصّصه في دراسة الإنتاج الديني، أن يكون إنتاجه العلمي متواصلًا، فقد أنتج أكثر من أربعين عنواناً بين كتب، ومقالات، وتحقيقات كتب تراثية، فضلاً عن تقديمه عددًا كبيرًا من الكتب ذات الصلة، وإشرافه على عدد من رسائل البحث بمختلف درجاته.

وموضوعه وإشكاليته الجمع بين المنهج التحليلي والمنهج النقدي، فالأول يتدرج مع قضايا البحث ويسائلها في بعض تفاصيلها، وذلك من خلال تحليل المواقف الفكرية والاجتهادات البشرية لعبد المجيد الشرفي، وإعادة تفكيكها وتركيب عناصرها بشكل يجيب عن إشكالية البحث، والثاني من خلال نقد الخلفيات والمنطلقات الأيديولوجية في قراءة عبد المجيد الشرفي لبعض أي القرآن الكريم.

في خطة البحث:

من أجل مقارنة هذا البحث، الذي وسمناه بـ: «منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة أي القرآن الكريم»، فقد فرضت علينا إشكاليته تقسيمه إلى مبحثين أساسيين مع مقدمة وخاتمة، وهي كما التالي:

المبحث الأول: منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة أي القرآن الكريم

- المنهج التاريخي المقارن
- المنهج التأويلي لأي القرآن

المبحث الثاني: منهجية الشرفي في التعامل مع القرآن من خلال أمثلة توظيفية

المبحث الأول: منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة أي القرآن الكريم

إن جل اهتمامات عبد المجيد الشرفي تدور حول مساءلة النصوص الدينية عن كذب؛ لمحاولة الوقوف عند أبعادها الرمزية والوجودية ومحاولة سبر أغوارها للوقوف عند مضامينها وأبعادها السياسية والاجتماعية والمصلحية، بعيداً عن قدسية النص ومكانته لنزع الأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور حسب تعبير لسانه، إذ يقول: «فمن غير المستغرب أن تكون القراءة الحديثة مخالفة للقراءة التقليدية ومحرجة للضمير الديني، الذي لم يتعود على تعرية الوقائع وعلى نزع الأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور، فتجليها في بشريتها ونسبيتها وهشاشتها»⁽⁵⁾. فهي إذن محاولة جادة أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها محاولة لتزليل النص الشرعي منزلة النص البشري، بحيث يأتي هذا في سياق التنكر لموثوقية النص الشرعي عبر دحض المناهج العلمية التي أسساها الأقدمون، التي لم ينازع فيها أحد من قبل هذه القراءات الحديثة، لصلابة برهانيتها القطعية، مثل الاستقراء وقطعية التواتر، فالوحي عند الشرفي: «هو مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته،

(5) نفسه، ص: 10.

وليبرز على نحو متميز ذلك التمثل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية، أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، مما لا يمكن الإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة»⁽⁶⁾، وهو تعريف يحتاج إلى النظر والتحقيق، بوصفه حالة سيكولوجية بعيدة عن الشعور والإحساس، بل إنه حصر هذا الوحي ابتداءً في جمع الصحابة الذين عاصروا الوحي، يقول: «لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة»⁽⁷⁾، أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصص ودوّن بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لو يقيم به النبي ولم يأمر به⁽⁸⁾، وهنا يكمن المنهج التاريخي الذي يعتمده الشرفي في كتاباته مع القرآن، إذ حصره فيمن عاصر النبوة لا غير، كما ينتقد الصحابة الذين تناولت أيديهم على الجمع، بدعوى أن النبي لم يأمرهم بذلك.

1- المنهج التاريخي المقارن

يتيح المنهج التاريخي المقارن الذي يتبناه الشرفي رصد الظواهر القارة في الديانات السماوية التوحيدية الثلاث، فهو يرى أن الإسلام لم يشذ عن باقي الديانات السماوية التوحيدية (اليهودية والنصرانية) من حيث خضوعه لمقتضيات التنظيم والمؤسسة، ذلك أن اندراج أي رسالة (المؤسسة) في التاريخ يفرض مرورها بجملة من السيرورات حددها في ثلاث: «أولها التمييز عن الآخرين وإبراز ما يفصل طائفة المسلمين عن غيرها من المجموعات البشرية مشركين وأهل كتاب وغيرهم، فكان لا بد من أن يحدثوا ما به يعرف بعضهم بعضًا ببسر في اللباس والطعام وأداب السلوك عمومًا (...)، وثانيها في تحويل أشكال العبادة إلى طقوس موحدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو الخروج عن عدد من الأركان الثابتة. علمًا أن الطقوسية ظاهرة ملازمة لكل الأديان، قلّت هذه الطقوس أو كثرت، وكانت بسيطة أو معقدة، دورية أو ظرفية، وإشراف كاهن أو من دون إشرافه... فلم يشذ الإسلام التاريخي على هذا الصعيد (...)، أما ثالثها فتتمثل في تحويل الدين إلى مؤسسة تمثل كذلك في تشكل مجموعة من

(6) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، سلسلة دار الحدائث، بيروت، لبنان، ط. 2، 2008م، ص: 42.

(7) ويرى محمد الطالب أحد المنتقدين لفكر الشرفي أن هذا الادعاء هو «عين ما ترويه مصادره الاستشراقية المسيحية التي يعتمدها ويحيل عليها في مراجعته، على الخصوص: Patrica Crone و Wansbrough. ومن لف لفهم، وهم كثير عديدهم، مرتفعة أصواتهم، وناققة سوقهم بين الانسلاخسلايين، وزعيمهم الذي لا يستشهد ولا يشهد الانسلاخسلايون اليوم إلا به، هو المستشرق: Alfred Prémare. (راجع: ليطمئن قلبي، قضية الإيمان، محمد الطالب، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، ط. 2، 2017م، ص: 41-42).

(8) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص: 49.

العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه»⁽⁹⁾. وإن ميزة المنهج المقارن في منظور الشرفي هو القدرة على تبيين خطأ القراءة التقليدية للإنتاج الديني أو صوابها بل على «تحديد ما هو وفيّ عضوياً لوظيفة الخطاب الأصلي وانسجم مع تلك الوظيفة وما هو غير وفيّ لها، وغير منسجم معها، خصوصاً وأنه يعسر على الدارس المتأثر بسنة دينية واحدة تحليلها وتفكيكها ومعرفة بنيتها وتمييز خصوصيتها الحقيقية من الخصوصية الزائفة»⁽¹⁰⁾.

يدور مشروع الشرفي عمومًا حول آيات القرآن وإعادة النظر في مجمل المفاهيم المؤطرة للنص وطبيعته ووظيفته وحركته، وليس الوقوف عند تأويل لبعض آياته، التي تتأسس على بلورة تعددية تأويلية تفتح المجال لتأويلات حدائية، التي تقطع الطريق على القراءة التفسيرية التقليدية، «فرغم حرص المفسرين على توجيه القراءة وجهة معينة، فإنه لا مناص من ظهور تأويلات للنص تسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه، وتتصارع مع بعضها بعضًا، وكل تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعية دون غيره، فكان دور المفسر الموضوعي إذن هو العمل على إثبات استمرارية القراءة وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المستند بدوره إلى تصنيف ثنائي: الأرثوذكسية والهرطقات، أو الفرق الضالة والفرق الناجية»⁽¹¹⁾، ويرى الشرفي في هذا الإطار أن «المستقبل سيكون بلا ريب لتأويلية هرمونيطيقا جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة، المادية والثقافية»⁽¹²⁾. ويرى الشرفي ألاّ سبيل إلى ذلك إلاّ بإسقاط المفاضلة بين التأويلات التي كتب لها النجاح والتوفيق تاريخياً (التقليدية) والتأويلات التي تم القضاء عليها إما بقوة وجبروت السلطان، وإما بقوة السيف، وليس بقوة الحجّة والبرهان في أحيان كثيرة، فالمؤول في نظره «ليس له أن يحكم لفائدة الفريسيين أو الصدوقيين أو القرائيين، ولفائدة الكاثوليكيين أو الأريوسيين أو النساطرة أو البروتستانت، ولفائدة أهل السنة أو الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة أو على هؤلاء أو أولئك»⁽¹³⁾، والخطير في المسألة هو أن هذه القراءات التفسيرية الحديثة التي يدعو لها هي ملك مشاع بين الذين يرون أنفسهم مؤهلين للقيام والخوض فيها، ومهما كانت ملتهم

(9) نفسه، ص: 118-123

(10) عبد المجيد الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، دار الجنوب للنشر والتوزيع، سلسلة دار الحدائث، تونس، 1994م، ص: 111 بتصرف.

(11) عبد المجيد الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، م.س، ص: 107

(12) عبد المجيد الشرفي، مراد هوقمان، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دار الفكر، دمشق، ط.1، 2008م، ص: 33، ولبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص: 57.

(13) عبد المجيد الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، م.س، ص: 107.

وعقيدتهم ما لم تكن هناك قطيعة مطردة بين التفسيرين، بل يذهب إلى أكثر من ذلك ويرى أن اختلاف النتائج راجع فقط إلى تبلور مناهج النقد وتوفر معارف جديدة، ويضرب لذلك مثلاً بحيث يرى أن: «الترتيب الزمني للصور القرآنية عند نولدكه Noeldeke وشفالي Shwally وبلاشير Blachère لا يبتعد جوهرياً عن الترتيب الذي توصل إليه المفسرون المسلمون القدامى اعتماداً على أسباب النزول، ونجده عند ابن النديم في الفهرست، أو عند السيوطي في الإتيقان»⁽¹⁴⁾، فما منهجه التأويلي لأي القرآن الكريم؟

2- المنهج التأويلي لأي القرآن

يرى الأستاذ طارق حجي في مقال له ضمن سلسلة له وسمها: «بالقراءات الحدائية للقرآن» أن تأويلية الشرفي للقرآن الكريم تعتمد على تقنيتين متداخلتين: الأولى وسمها بالقراءة المقاصدية، وأما الثانية فالقراءة التاريخية، التي تعمل على ربط الآيات بسياقاتها التاريخية والاجتماعية، وهما تقنيتان متداخلتان، بحيث إن التسييق التاريخي يقوم بوظيفة تنسيب الأحكام القرآنية كوسائل أو أدوات، والمرتبطة بالتاريخ وبقيم العالم القديم تحقق غايات ومقاصد أشمل وأكثر عمومية، تمثل مُتَجَه القرآن وانطلاقته في تأسيس عالم جديد وهو العالم الذي تُكشَف قيمه عبر التأويل، وتنطلق هذه التأويلية من محاولة إعادة الاعتبار المفقود في رأيها (لكلية النص القرآني) المتمحورة حول قيم مركزية وأهداف ومقاصد عليا، وتؤسس على التفاريق المفهومية التي صاغها الشرفي في اشتغاله على الإسلام (إسلام رسالة/ إسلام تاريخ، عالم جديد/عالم قديم) مع استخدام عدد من الأفكار التراثية التي تتحدث عن أثر التاريخ في تشكيل القرآن، مثل القول بالصياغة النبوية اللفظية للنص القرآني المنزل معنى، والتي تتماشى مع رؤية الشرفي حول شمول فعل التاريخ لمرحلة الوحي ذاتها⁽¹⁵⁾، ولعل هذا الكلام ما يقصده الشرفي في الجزء الثاني من كتابه «لبينات»، إذ يدعو إلى تطبيق نهائي للقراءة الحرفية للنص، التي كانت تلازم فن التفسير منذ بداياته الأولى على حد تعبيره «فالحرفية تمثل بلا شك العائق الرئيسي دون التعامل مع النص القرآني على أنه كتاب حي يخاطب المؤمن مباشرة خطاباً شخصياً الآن وهنا، لا عن طريق منطوقه الشكلي بل عن طريق محتواه الروحي والأخلاقي العميق (...) فالتشبهت بظاهر الآيات، وأحياناً بمنطوق آية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص ولما يريد من وراء الألفاظ، تعامل مع النص المقدس لا يليق بمكانته السامية، وليس سوى تحنيط له، ولو تأمل المسلم سلوك الرسول مع ما كان

(14) نفسه، ص:106.

(15) راجع طارق حجي، عبد المجيد الشرفي: القرآن وتحديث الإسلام، سلسلة القراءات الحدائية للقرآن (5)، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنية عبر موقعها الإلكتروني: www.tafsir.net، ص: 14.

يتلقاه من الوحي، وسلوك أكبر صحابته مع ما كان يبلغهم إياه، لتبين أن ذلك هو السبيل الذي كانوا يسلكونه، وأن الانزياح عنه قد تم في فترة لاحقة تحت وطأة إكراهات لا صلة لها بالموقف الأصلي من الرسالة النبوية، وبخاصة بمفعول المأسسة التي انخرط بموجبها الإسلام في الواقع التاريخي»⁽¹⁶⁾.

المبحث الثاني: منهجية الشرفي في التعامل مع القرآن من خلال أمثلة توظيفية

بالرجوع إلى الأمثلة التي وظفها الشرفي في رؤيته هاته ما ذكره الله ﷻ عن الشورى في آيتين: الأولى: قوله ﷻ «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»⁽¹⁷⁾ والثانية قوله عز وجل في سورة الشورى: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»⁽¹⁸⁾ فاما الآية الأولى فيرى الشرفي أن الخطاب فيها موجه إلى النبي ﷺ على وجه التخصيص، وأما الثانية فيرى أنها لا تتعلق بالمشاركة في الحياة السياسية لا من قريب ولا من بعيد، فهي مواصلة لما جاء في الآيتين قبلهما⁽¹⁹⁾، وليس ما توهم به عديد من الأدبيات الإسلامية المعاصرة، خاصة منها الفكر السياسي الذي «يرى في هاتين الآيتين ما لم يره القدماء، ويؤول القرآن على أساس أنه ملزم للحاكم بالشورى في تسيير شؤون الدولة»⁽²⁰⁾، ومرد ذلك حسب رأي الشرفي هو أن قيمة الديمقراطية قد فرضت نفسها على الجميع بما فيهم المسلمون، ما دفعهم يبحثون عن تأصيل لها في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة، دون الانتباه لما للمفهومين وتبعاتهما من فروق جوهرية، «إلا أن الفئة المحافظة منهم ساءها أن يتشوف الناس في عصرنا إلى محاسبة الحكام، وهم الذين يستمدون سلطتهم المعنوية ومصالحهم المادية منهم، فالتفوا على هذه القيمة الجديدة، مدعين أن الشورى أفضل من الديمقراطية ومن أي نظام آخر، ولا سيما إذا كان غربي المنشأ من ناحية، ومن شأنه

(16) عبد المجيد الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ج. 2، م. س، ص: 56-57.

(17) سورة آل عمران، الآية: 159.

(18) سورة الشورى، الآية: 39.

(19) وهما قوله عز وجل في الآيتين: 37 و38 من سورة الشورى: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّعُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٧﴾ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٧ - ٣٨]

(20) عبد المجيد الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ج. 2، م. س، ص: 48.

أن يمس مصالحهم ومصالح الحكام المتضامنين معهم، من ناحية ثانية»⁽²¹⁾.

وكمثال آخر ما ذكره الشرفي في المسائل المتعلقة بالنظام الأسري، وبالتحديد مواجهته لقضية الزنا وعقوبتها، بحيث يرى في هذه القضية أن «الجلد، لا الرجم الذي ينجر عنه الموت كما قرر الفقهاء، المبني مرة على آية نُسِخَ لفظها وبقي حكمها، ومرة أخرى على سابقة نبوية مشكوك في صحة الخبر المتعلق بها»⁽²²⁾ ويقصد هنا الآية القرآنية التي ذكرها الله ﷻ في سورة النور: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٤﴾»⁽²³⁾ وقد قارنها بأية القذف، التي عقوبتها ثمانون جلدة في حالة عدم الإتيان بأربعة شهداء: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»⁽²⁴⁾ مع تخفيف عقوبة المائة جلدة في الآية الأولى إلى النصف بالنسبة إلى الإمام، في قوله تعالى: «وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنَ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنَ بَعْضٍ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَعَآثُوهُنَّ أَجْرُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْلِفَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَلْحَشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْرِبُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾»⁽²⁵⁾ ويرى أن القصد من هذا العقاب «منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعبر نقاوة النسب أهمية بالغة، على غرار كل المجتمعات البدوية، ولم يكن الرجال في حاجة فيه إلى العلاقات الجنسية غير المشروعة، نظرًا إلى إمكانية الزواج بأكثر من امرأة والتسري بعدد غير محدود من الإماء، وحتى الزواج المؤقت المعروف (بزواج المتعة)⁽²⁶⁾، سواء نسخ هذا النوع من الزواج كما يذهب إلى ذلك أهل السنة، أو لم ينسخ كما يرى الشيعة قديمًا وحديثًا، وهو ما زال يمارس في إيران إلى اليوم، ويستفيد

(21) نفسه، ص: 48.

(22) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص: 83.

(23) سورة النور، الآية: 02.

(24) سورة النور، الآية: 04.

(25) سورة النساء، الآية: 25.

(26) راجع: شهلا حائري، المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة، ط.7، بيروت، 1996م، وهي رسالة دكتوراه أعدت في الولايات المتحدة الأمريكية، بعنوان: Low of desire, Temporary Marriage in iran، وكذلك كتاب الدعارة الحلال، لعبد الله كمال، الذي اهتم فيه بالإضافة إلى زواج المتعة في إيران بالزواج العرفي في مصر، وبزواج المسيار في شبه الجزيرة العربية.

منه رجال الدين على الأخص»⁽²⁷⁾.

وبالمثل نظر الشرفي إلى عدة المرأة التي توفي عنها زوجها وكذا المرأة المطلقة، في قوله تعالى تواليا: «وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاثُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُّسَلِّحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْرِبُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»⁽²⁸⁾ وقوله أيضاً: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»⁽²⁹⁾ فالغرض من الآيتين استبراء رحمهما والتأكد من عدم حملهما، ولعل أوضح مثال عنده هو فرض العدة على المرأة دون الرجل الذي يمكنه أن ينكح غيرها من دون أن يترصد مدة زمنية معينة، ويتساءل الشرفي عن كل ما جد في العصر الحديث من تقنيات وتطور وتقدم «فهل تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة، والبسيطة في الوقت نفسه، التي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه؟ أم ينبغي إغماض الأعين عن كل ما جد في مجال الطب وعلوم الحياة من معرفة يقينية بأمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسك بحرفية النصوص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدم العلم؟»⁽³⁰⁾، ويدعو في هذا الصدد من يحمل شعار (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) إلى تدبرها للتوصل إلى أن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص ومقصده والغاية منه، وليس ما يجمده ويحنطه، لإدراك أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات.

فمسألة الجنسية كما يراها الشرفي مسألة تسعى كل الأديان والثقافات والأخلاق والقوانين على تنظيمها، باعتبارها مسألة حساسة ودقيقة في كل مجتمع مهما كانت ديانتها أو ثقافتها، لذا وجب الأخذ بعين الاعتبار التحولات التي طرأت على العلاقات بين الجنسين فهي التي مكنت «المرأة لأول مرة في التاريخ من أن تتحكم في جسدها وألاّ تحمل إلا بإرادتها، ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة، كما هو

(27) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص: 84.

(28) سورة البقرة، الآية: 234

(29) سورة البقرة، الآية: 228

(30) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص: 84.

الشأن في القصاص والسرقه وغيرهما، محسوبًا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي»⁽³¹⁾.

ولعل الشرفي قد خانتها معارفه بعلم أصول الفقه ورجاله حينما اتهم الأصوليين بفصل آيات القرآن بعضها عن بعض، ويفصل الآيات عن سياقها الخاص والعام، لا في السورة نفسها بل في مجمل السور، يقول: «ومن أبرز الأدلة على ذلك تأويلهم للآية الثالثة من سورة النساء، فقد تعسفوا من جهة تعسفًا واضحًا في الفصل داخل التركيب عينه بين الشرط «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى»⁽³²⁾ وجوابه «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ»⁽³³⁾، مخالفين في ذلك أبسط قواعد اللغة العربية والمنطق، ولم يراعوا من جهة أخرى في تجويزهم لنكاح أربع نساء في كل الحالات، لا ما عسى أن تشعر به المرأة وهي تتقاسم زوجها مع أخريات، ولا فارق السن الذي قد يكون بين الزوجين، ولا التفاوت في الوضع الاجتماعي على حساب المرأة، ولا مصير الأطفال وتربيتهم في أجواء المشاحنات بين الضرائر»⁽³⁴⁾، بل أكثر من ذلك يرى أنهم تجاهلوا الآيات المؤسسة للأخلاقيات التي تجمع بين الزوج وزوجته من الناحية القرآنية من سكون ورحمة ومودة وعدل وإحسان، بل أكثر من ذلك يرى أن الأصوليين اهتموا بجانب العدل في الجماع لا غير، بحيث إنهم اشتراطوا العدل في توزيع الرجل ليااليه بالتساوي بين نسائه، واعتبروا في ذلك فقط العدل الشكلي المفرغ من كل محتوى، ويرى أن السبب الصريح والأوحد الذي من أجله أبيح التعدد هو الخوف من عدم القسط في اليتامى اعتبارًا لما قبلها.

أما الآيات الخمس من سورة البقرة، والمتعلقة بالصيام التي ضببت حسب الشرفي مشروعية الصيام وأحكامه، والتي سنعود إليها في مطلب لاحق، إلا أنه وجب السبق بالقول أن الشرفي اشتغل على تاريخ فرض الصيام من جهة الشهر والسنة في علاقة بالروايات المتواترة والنادرة، وتوقف عند الآية 184، باعتبارها بؤرة التأويل، «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ»⁽³⁵⁾، وقد اختلف

(31) نفسه، ص: 85.

(32) سورة النساء، الآية: 03

(33) سورة النساء، الآية: 03

(34) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص: 158.

(35) سورة البقرة، الآية: 184.

المفسرون في عبارة (يطيقونه)، هل هي بمعنى النفي، (لا يطيقونه)، أم العجز (يعجزون عنه أو يطيقونه ثم عجزوا) أم أن الآية منسوخة تعبيراً عن الحرج إزاء إمكانية الإفلات من واجب الصيام بدفع الفدية التي تمكن الأغنياء من تعويض مالي للفقراء، وقد اعتبر الشرفي هذا الفهم ممكناً، بل تأويلاً مارسه البعض في عهد النبوة، لأن «إمكانية الإطعام بالنسبة إلى من يقدر عليه الصوم دون أن يصوم ليس انزياحاً شاذاً في المنظومة الفقهية»⁽³⁶⁾، ويعتقد تلميذه جمال بوعجاجة أن الشرفي «قد رجح هذه الرؤية الجديدة اعتباراً للمعطى التاريخي الذي استعرضه من خلال روايات مختلفة وأحداث متنوعة سمحت بهذا المذهب دون إساءة للنص أو التفاسير السابقة والتأويل الراسخة»⁽³⁷⁾. بل ذهب أكثر من ذلك، حينما اعتقد أن الفدية بديل عن الصيام، تعتبر «مدخلاً لتوسيع دائرة التكافل والتضامن والمساعدة الاجتماعية في شهر رمضان بما يفيد فئات فقيرة قد تنتفع مادياً مباشرة، ولا ينفعها في شيء صيام أثرياء العالم، فيتحقق مكسب جديد من مكاسب هذا التأويل يكف به حرج المفطرين من الراغبين في زيادة إنتاجهم في شهر رمضان والتحرك بكل نشاط وحيوية عوض تعطيل مشاريعهم والتأثير في الدورة الاقتصادية»⁽³⁸⁾.

وعلى كل فأمثلة الشرفي كثيرة وأكبر من أن يحاط بها كلها، سنتوقف مع بعضها الآخر في قادم البحوث إن كان في العمر بقية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يدعو الباحث إلى أن مهمته لا تنحصر في الانتصار لتأويل بعينه دون آخر، قدر ما يدعوه إلى تبين ما مدى التناسق والانسجام بين منطلق النص وتأويلاته المختلفة، ولذلك اشترط شروطاً أربع تقتضيها هذه القراءة المعاصرة⁽³⁹⁾:

1. أن يعدل الباحث عن المنهجية التقليدية في التفسير، وألا يقيد نفسه بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمى بـ(علوم القرآن).
2. التخلص من الوهم بأن للنص القرآني معنى واحداً أوحد، وما على المفسر إلا أن يكتشفه بواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها (العلماء)،

(36) عبد المجيد الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص:181.

(37) جمال بوعجاجة، عبد المجيد الشرفي قارئاً للقرآن، مجلة الحياة الثقافية، ع.278، تصيف وطباعة أورييس، وزارة الثقافة، الجمهورية التونسية، فبراير، 2017م، ص:08.

(38) نفسه، ص:09.

(39) عبد المجيد الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص:48-58.

فإذا كان القرآن صالحًا لكل زمان ومكان فإن ذلك يعني في المقام الأول أنه يخاطب المؤمنين على حسب مؤهلاتهم وثقافتهم، فلا يعقل أن يتجمد فهمه وتتكلس دلالاته في حدود ما استخلصه من السلف و(علماء الأمة) عبر العصور، وهم الذين لم يتوفر لهم من المعارف ما توفر لمعاصرينا.

3. فك الارتباط بين القراءة والتفسير من جهة، وعلم الكلام والفقه من جهة ثانية، فقد كانت القاعدة في التفسير وما زالت إلى حد بعيد، أنه ينطلق -عن وعي حينًا وبدون وعي أحيانًا- من مقولات علم الكلام المقبولة في نطاق كل فرقة، ويخضع لها النص المفسر قسرًا في عديد من الحالات، وأنصع دليل على هذه الظاهرة القارة في التفسير ما يتعلق بالآيات التي تفيد الجبر وتلك التي تفيد الاختيار، وفي الآيات التي في ظاهرها تشبيه وتجسيم، علاوةً على الآيات الموسومة ب(آيات الأحكام) التي تفسر في شبه إجماع على أساس أن فيها تشريعًا إلهيًا لا صلة له بالزمان والمكان وبظروف المخاطبين، وقصدًا يعجز البشر عن إدراك أسرارهِ. وقد أن الأوان لعكس هذا المنهج في التعامل مع النص القرآني بصفة جذرية.

4. الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف العثماني، وترتيب الآيات في نطاق كل سورة⁽⁴⁰⁾، فالمصحف لم يجمع بحسب توالي نزول الآيات أو السور في فترة الوحي الممتدة على نحو العشرين سنة، ولا بحسب الأغراض من حيث لم يكن خطابًا مفهوميًا على غرار البحوث والدراسات الأدبية والفكرية والعلمية. ومن شأن متابعة المنهج الخطي أن تغفل عن المحاور الأساسية وأن تضعيها في خضم الأغراض الرافدة لها والمحيطه بها (...). فتراكم التفاسير الجزئية سيؤدي لا محالة طال الزمان أو قصر إلى بروز تفاسير تأليفية تستفيد مما يتوصل إليه الباحثون ويستقر عليه مؤقتًا رأي زمرة العلماء المختصين بالمعنى الحديث للعلماء لا بمعنى الذين نصبوا أنفسهم ناطقين باسم الدين.

(40) هناك محاولة قام بها محمد عزة دروزه، وهو أحد المفسرين المعاصرين، وقد قدّم مادة تراعي ترتيب نزول السور عوضًا عن ترتيبها في المصحف، اعتمادًا بالأساس على جهود العلماء المسلمين -حسب تعبير الشرفي- دون جهود المستشرقين، كنولدكه وبلاشير، وقد وسمه ب«التفسير الحديث»، من منشورات دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.1، 1961م - 1964م.

تهض منهجية الشرفي في التعامل مع القرآن الكريم عمومًا على ركيزتين: الأولى: قراءة النص في كليته بعيدًا عن كل ضروب الإسقاط والانتقائية، والثانية: اعتماد القراءة المقاصدية للنص وتجاوز الرؤية الحرفية له.

أما بالنسبة للركيزة الأولى فهي تفيدنا في التعامل مع النص التأسيسي بصفته كلاً متكاملًا لا يجوز فيه الفصل بين الرسالتين المكية والمدنية، بحيث إن «التوجهات ذات الصبغة التربية والأخلاقية أساسًا موجودة منذ الفترة المكية، وإن كانت تخص العبادات في المقام الأول، ولا يمكن فصلها عن الأغراض الرئيسية التي اهتم بها الوحي في تلك الفترة، أي: التوحيد والبعث والجزاء ورسالات الأنبياء، ليس الأمر بإقامة الصلاة وبالصدقة وإيتاء الزكاة، وبعمل الصالحات، وبالتواصي بالحق والصبر والرحمة، وبالإحسان والاستقامة، وبالتقوى والشكر، وبرعاية الأمانة وحفظ العهد، وبصون الفروج وبفك الرقاب، وبإطعام اليتيم والمسكين والأسير، وإيتاء ذي القربى وابن السبيل حقهما، أليس كل ذلك مما اهتم به الوحي في الفترة المكية، مثلما نهى عن القتل، والظلم وعن الاعتداء، والطغيان والاستكبار، وكبائر الإثم والفواحش، والفسق والزنا، والكذب والنميمة، والتبذير والبخل، وحب المال والتطفيف، والمن والهزم واللمز، ونهر السائل وقهر اليتيم... إلخ، إنها كلها بمثابة المعالم على السبيل التي ينبغي على المسلم أن يسلكها، لا فرق بينها وبين ما يتعلق بالصوم والحج والقبلة والجهاد في سبيل الله، والنكاح والطلاق والسرقعة، وغيرها من التوجهات التي اهتم بها الوحي في الفترة المدنية»⁽⁴¹⁾.

وأما الركيزة الثانية فتعني عدم فصل ما يسمى بـ«آيات الأحكام» بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النص القرآني، باعتبار أن (الأحكام) مصطلح فقهي يدل -في ترتيب تنازلي- على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور، وهذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة المحمدية حسب منظوره: «تهتم بما هو خير وما هو شر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعين على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتم ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومعناها، ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجه الإلهي»⁽⁴²⁾.

(41) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص:56.

(42) نفسه، ص:60-61.

وهكذا سعى الشرفي من خلال توسلاته بالأدوات والمناهج التأويلية الحديثة إلى تحويل إشكالية التأويل بالمعنى التقليدي للعبارة إلى إشكالية القراءة، وتتحول بذلك قضية النص الديني إلى قضية النص عمومًا من خلال إخضاع النص القرآني لما تخضع له سائر النصوص من سنن وقوانين، وعلى كلٍّ، فلا مرأى بأن فهم معنى النص القرآني في التاريخ يفرض الإقرار بأمرين:

- الأول: «أن النص القرآني هو النص المولد للمتعدد في تاريخ الأمة الإسلامية بامتياز، ذلك أن تأويلات النص القرآني قد تبلغ حد التناقض الصارخ بين مختلف الاتجاهات الفكرية الإسلامية»⁽⁴³⁾.
- الثاني: «ألا تظل التفسيرات التي أجريت على هذا النص مقبولة إلى الأبد، إذ هناك على الدوام إمكان وضرورة للوصول إلى تفسيرات جديدة؛ لأن التفسير عمل متواصل لا يكمل»⁽⁴⁴⁾.

وعموماً فالشرفي يقترح منهجاً تاريخياً مقارناً في قراءة النص الديني، إلا أنه في منهجه التطبيقي لا يسند إلى النص الإسلامي أي ميزة تجعله يختص بتقنيات تأويلية محددة، حيث إنه يضع فاصلاً بين قراءة الإنتاج الديني والإنتاج الأدبي أو الفني ولكن دون أن يضع حدوداً صارمة للنص الديني، وأما أهم خصائص هذا المنهج الذي يقترحه فيقوم على⁽⁴⁵⁾:

- بلورة قراءة تأويلية حديثة تعوض ضربين من القراءة التي سادت طويلاً، الضرب الأول تمثله القراءة النفعية التي تعمد إلى الاحتجاج بما يدعم مقالها فحسب، والضرب الثاني تشكله القراءة التفسيرية التقليدية التي لم تعد تفي بمقتضيات البحث والشروط المنهجية المتصلة به، لكن رغم حرص المفسرين على توجيه القراءة وجهة معينة، فإنه لا مناص من ظهور تأويلات للنص تسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه وتتصارع بعضها مع بعض؛ إذ إن كل تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعية دون غيره. فكان دور المفسرين الموضوعي إذن هو العمل على إثبات استمرارية القراءة وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المستند بدوره إلى تصنيف

(43) محمد الطالبي، عيال الله؛ أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992م، ص: 65.

(44) فضل الرحمان، الإسلام وضرورة التحديث؛ نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص: 211.

(45) محمد حمزة، إسلام المجددين، سلسلة الإسلام واحدًا ومتعددًا، دار الطليعة للطباعة والنشر ودار العقلايين العرب، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص: 71-73.

ثنائي: الأرتوذكسية والهرطقات، أو الفرقة الناجية والفرق الضالة.

- الاستفادة من الدرس المقارني الذي من سماته الأساسية عدم المفاضلة بين التأويلات التي تم القضاء عليها بقوة السيف والسلطان لا بقوة الحجّة في أحيان كثيرة، كما أن القارئ الحديث في منظور الشرفي ليس له أن يحكم لإفادة طرف دون آخر⁽⁴⁶⁾. وإذا كان الموقف يميل عليه التسوية بين الفرق في نطاق كل دين على حدة، والتسوية بين أتباع الديانات المختلفة، فإن موقفه ذلك يدعوه عند المقارنة إلى تبين وظائف النص في كل حالة.

- لا ينفك الشرفي يؤكد على أن كل قراءة سواء اتصلت بالنص الإسلامي أو بنصوص توحيدية أخرى هي في الواقع ثمرة عملية جدلية بين النص وقرائه من جهة، والبنى الاجتماعية والنفسانية للقراء من جهة ثانية في الأديان جميعها. وفي ذلك ابتعاد عن التفاسير التي تقدم هذه المشكلات⁽⁴⁷⁾ الكلامية واللاهوتية كأنها تستدعي قراءة صحيحة واحدة للنصوص وما عداها هو زيف عن الصراط المستقيم وعن الإيمان الصحيح. ومن نتائج هذه النظرة المجراة على النص الديني عند سحجها على النص القرآني أن تفسيراته لا تعدو أن تكون إنتاجاً بشرياً تاريخياً «يسعى إلى الوفاء لذلك النص المقدس ولكنه في الآن نفسه يؤوله ويوظفه ويوجهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الأفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف»⁽⁴⁸⁾.

- تكمن أهمية الدراسة المقارنة للإنتاج الديني فيما تتيحه من إبراز بعض العناصر القارة في قراءة النصوص المقدسة: أولها توظيفها لإضفاء المشروعية على المؤسسات البشرية (الصلوات الجنسية داخل الأسرة، نظام الحكم،...)، ثانياً ما يمكن أن تؤدي إليه القراءة من الاستلاب وما يمكن أن تكون عاملاً مضاداً للاستلاب، ثالثاً تزامن القراءات الكليانية التي تدعي أنها وحدها الصحيحة وتحدد المعنى في مستوى أيديولوجي وسياسي ظرفي مع فترات التأزم الاجتماعي ويؤدي طغيانها إلى تحجر الجسم الاجتماعي، رابعاً ما

(46) عبد المجيد الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ج. 2، م. س، ص: 107.

(47) نفسه، ص: 107.

(48) نفسه، ص: 114.

تتيحه قراءات تسعى إلى اكتشاف (ما لم يقل بعد)، من تحرر المجتمع من التكرار الذي يعمق التفاوت التاريخي وسلبياته.

إن المنهج الأقوم في عملية التأويل لا يتم إلا بالاستناد في ذلك على مرجعية الوحي باعتباره ضابطاً منهجياً وإطاراً مرجعياً يحتكم إليه عند الغموض وينهض بإشكال التأويل أتمّ نهوض، إذ التأويل هو اجتهاد عقلي يتخذ من الممارسة العقلية منطقاً للفهم وتثويراً للنص الشرعي، لكن العقل الذي نتحدث عنه هو الذي يجعل الشرع مرجعاً له ومن المقاصد حاكمًا عليه، وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بالعقل المسدد والعقل المؤيد⁽⁴⁹⁾، وليس مجرد التشبيهي واتباع الهوى؛ لأن اتباع الهوى مضاد للحق المتضمن في قصد الشارع، «واجتناباً لكل هذا عمل أصحاب التأويل المقاصدي على تسييح التأويل بالمقاييس والقواعد التي تمنح مدلوله القيمة المصلحية النافعة للإنسان، ومن هذه القواعد: ألا تأويل في النصوص القطعية؛ فالقطعي⁽⁵⁰⁾ والظني⁽⁵¹⁾ في الوحي الإلهي أمر ثابت بالوحي نفسه في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾⁽⁵²⁾، وعليه فإن تحديد معنى هذا المحكم القطعي أو هذا المتشابه الظني قد فصله الأصوليون وغيرهم بالطريقة التي تكشف قدسية الوحي وتوجيهه للفعل الإنساني في صنع تاريخه، (...) وأما القاعدة الثانية، فهي ألا تأويل إلا بدليل؛ فإذا كانت النصوص القطعية ضابطاً للتأويل وليست مجالاً له، فإن النصوص الظنية المحتملة لعدد من المعاني احتمالاً لا يؤثر في البناء النسقي للشرع، تعتبر المجال الرحب للتأويل وإعمال للرأي⁽⁵³⁾، ولا مجال للشرفي وغيره في إنكار هذه النصوص القطعية، من باب أن الوحي والقرآن تحديداً غير صالح لكل زمان ومكان، وأن النصوص القرآنية إنما تكتسب دلالتها من الثقافة السائدة، عندما قال: «إن القول بوجود نصوص قطعية إنما هو - في نظرنا - من رواسب

(49) أشار طه عبد الرحمن إلى هذا المصطلح في مشروعه الفكري ضمن كتب متعددة منها: العقل العملي، سؤال الأخلاق روح الحداثة، روح الدين، وغيرها...

(50) فالقطعي هو المجموع العقدي والعملي المستخلص من القرآن والسنة، ولا مدخل للشك العقلي فيه بأي نوع من الأنواع، فصار نسقاً كلياً ثابتاً لا يتأثر بالواقع التاريخي للمسلمين واختلافاتهم المذهبية والسياسية والاجتماعية. (راجع: العضاوي عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، م.س، ص: 197).

(51) فالظني هو المجموع العملي الخاضع لاحتمال تعدد المعنى ولتبدلات فعل المسلمين في التاريخ، حسب الأزمان والأمكنة، لكنه غير منفك في النظر والبحث عن القطعي. (راجع: عبد الرحمن العضاوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، ص: 197).

(52) سورة آل عمران، الآية: 07.

(53) عبد الرحمن العضاوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط. 1، 2015م، ص: 196 و199.

التفكير الأصولي، فليس من اللسانيين اليوم من يقول بوجود نص مادي دلالة قطعية، إذ من الثابت لدى كل من يراعي مقتضيات المعرفة اللسانية الحديثة لا علوم اللغة القديمة، أن النصوص تكتسب دلالتها من الثقافة وليست لها البتة دلالة محضة وقطعية لا صلة لها بالتاريخ البشري»⁽⁵⁴⁾.

وإن كان الشرفي لا ينكر محورية النص القرآني في الإسلام «فهو المرجع والأساس في كل ما يعتقده المؤمن ويغذي شعوره ويوجه سلوكه»⁽⁵⁵⁾، فإنه يعتقد بأنه نص لا يقرأ قراءة مباشرة بقدر ما يقرأ عبر نصوص ثوان حسب تعبيره، أي: عبر تأويلاته وتوظيفاته التاريخية المتعددة، في إشارة منه إلى فض الوساطة في النصوص الشرعية، وضرورة الاعتماد على المناهج الغربية المعتمدة في قراءة النصوص، كالبنوية والتفكيكية والتوليدية والهرميوطيقا... وهي مناهج في اعتقادنا انحرفت عن مقصود الشارع؛ لأنها تتضمن تحيزات مادية أحادية على حد تعبير المسيري، بحيث إن «المناهج التي يتم استخدامها في العلوم الغربية ليست محايدة تمامًا كما يظن كثيرون فهي تعبر في غالب الأمر عن مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر كثيرًا من النتائج مسبقًا»⁽⁵⁶⁾، ويعتقد الشرفي أن هذا التأويل يتجلى بالخصوص في التفاسير القرآنية، وبخاصة عند ظهور التفسير الشيعي الباطني والتأويل الصوفي الإشاري، لكن المتأمل في كل التفاسير والتأويلات التراثية التي انحرفت عن مقصود الشارع يلحظ بأنه كان لها جانب من الشطط والغلو إما لجهة المعقول أو لجهة المنقول، الشيء الذي أفرز اجتهادات مخالفة لمقصود الشارع في التشريع، وهذا الاختلال في التوازن وعدم وضع المصادر المعرفية في مكانها المناسب لها، ونصائها اللائق بها، هو ما يتجلى في تضخيم النزعة العقلية عند البعض والنزعة الظاهرية عند البعض الآخر، ولذلك فإشكالية التأويل لا ترتبط فقط باحتمالية النص الشرعي لدلالات وأوجه متعددة، بل قد ترجع إلى طبيعة المناهج التأويلية التي طبقت على هذا النص التي قد لا تتلاءم مع نسقه ونظامه لأنها غير نابعة من المقاصد والضوابط التي حددها الأصوليون لعملية التأويل، وإن أي فهم أو ضبط لمقصود النص لا يعني بالضرورة إلغاء لأي عملية متعلقة بالحرية وإعمال للفكر في النصوص الشرعية، وتدبر لآياته

(54) عبد المجيد الشرفي، هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد، مجلة مقدمات، ع.25، ص:20، نقلًا عن: العضاوي عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، م.س، ص:197.

(55) عبد المجيد الشرفي، الثالث الصعب.. الإسلام والحداثة والعلمانية، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد:41-42، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1431هـ/2010م، ص:115.

(56) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج حوارات، تحرير سوزان الحرفي، دار الفكر، دمشق 2009، ص:303.

عز وجل أو حتى لما صحح عن النبي العدنان من قول وفعل وتقرير، فهذا مما أوجبه النصوص الربانية نفسها في كثير من المرات، إلا أن هذا لا يعني فتح الباب على مصراعيه للوقوع في التهيب والتسيب، بل ينبغي التقيد بالضوابط العلمية في أي عملية تأويلية.

خاتمة:

إن التدقيق في منهج عبد المجيد الشرفي، يتطلب من الباحث النباش في إنتاجاته الفكرية الغزيرة، بشكل يسمح معه التوقف عند أهم أفكاره ونتائجه التي توصل إليها، وذلك بهدف الوقوف عند منهجه في قراءة أي القرآن الكريم، خاصة أنه يُعدُّ من بين أهم المفكرين العرب الأكثر جرأة في مناقشة أهم الأسئلة والإشكالات المرحجة والمتعلقة أساسًا بالفكر الإسلامي وتراثه عبر تاريخه المديد، فهو عمومًا يملك تجربة طويلة في تعامله مع التراث الكلاسيكي من جهة، أو مع منجزات الحداثة في الغرب، وما تملكه من أدوات منهجية مكينة للبحث العلمي من جهة أخرى، بحيث إن الرجل يعتمد في تناوله للموروث الديني على المناهج البحثية الحديثة المتسربة إلينا من الغرب، كما يعتمد على منهج القراءة التاريخية لأي القرآن الكريم وتاريخية علومه على غرار بعض المفكرين الآخرين، كما هو الحال عند أستاذه محمد أركون، كما يبحث في القواعد المجراة على القرآن، وتاريخ التفسير القرآني وما أنتجه من مواقف ورؤى، مثلما يبحث في تاريخ الحديث النبوي الشريف للكشف عما هو بشري وما هو موحى، وعن تاريخية السنة وما لحقها من تذهب وطائفية، كما يعمل أيضًا على الحفر في المنظومة الأصولية لإثبات تاريخيتها واندراجها ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى لا غير، ويدعو في مقابل ذلك إلى تجديدها، كما يدرس الآثار التي خلفتها المواقف الأيديولوجية التي بلورتها العلوم الإسلامية على المجتمع الإسلامي حسب تحليله.

إن المنهج الذي يقترحه الشرفي، ويفرضه في جل كتاباته دعوة صريحة للباحثين في الفكر الإسلامي إلى التخلي عن النظرة اليقينية التي تميز القراءات التقليدية، في سبيل البحث عن حلول ناجزة للمشكلات التي يفرضها النص المقدس على جموع المفكرين والباحثين اليوم، والنصوص الأخرى التي تحفه، كالسنة النبوية التي لا تقل شأنًا عن الكلام الإلهي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع
2. بوعجاجة، جمال، عبد المجيد الشرفي قارئاً للقرآن، مجلة الحياة الثقافية، ع.278، تصنيف وطباعة أوريبس، وزارة الثقافة، الجمهورية التونسية، فبراير، 2017م.
3. حجي، طارق، عبد المجيد الشرفي: القرآن وتحديث الإسلام، سلسلة القراءات الحدائية للقرآن⁽⁵⁾، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنية عبر موقعها الإلكتروني: www.tafsir.net.
4. العضاوي، عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط.1، 2015م.
5. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، سلسلة دار الحدائة، بيروت، لبنان، ط.2، 2008م.
6. الشرفي، عبد المجيد، الثالث الصعب.. الإسلام والحدائة والعلمانية، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد: 41-42، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1431هـ/2010م.
7. الشرفي، عبد المجيد، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، دار الجنوب للنشر والتوزيع، سلسلة دار الحدائة، تونس، 1994م.
8. الشرفي، عبد المجيد، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، دار الجنوب للنشر، تونس، ط.1، 2011م.
9. الشرفي، عبد المجيد، مراد هوفمان، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دار الفكر، دمشق، ط.1، 2008م.
10. الشرفي، عبد المجيد، هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد، مجلة مقدمات، ع.25.
11. المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج حوارات، تحرير سوزان الحرفي، دار الفكر، دمشق 2009م.
12. فضل الرحمان، الإسلام وضرورة التحديث؛ نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط.1، 1993م.
13. الطالبي، محمد، عيال الله؛ أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992م.

14. حمزة، محمد، إسلام المجددين، سلسلة الإسلام واحدا ومتعددا، دار الطليعة للطباعة والنشر ودار العقلايين العرب، بيروت، لبنان، ط.1، 2008م.

-Arabic reference

1. Al-Qur'ān al-Karīm, bi-riwāyat Warsh 'an Nāfi'
2. Bw'jājh, Jamāl, 'Abd al-Majīd al-Sharafī qār'a lil-Qur'ān, Majallat al-ḥayāh al-Thaqāfiyah, 'A. 278, ṭṣfyf wa-Ṭibā'at Ūrbīs, Wizārat al-Thaqāfah, al-Jumhūrīyah al-Tūnisīyah, Fabrāyir, 2017.
3. Ḥajjī, Ṭariq, 'Abd al-Majīd al-Sharafī: al-Qur'ān wa-taḥdīth al-Islām, Silsilat al-qirā'āt al-ḥadāthīyah lil-Qur'ān (5), Manshūrāt Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur'ānīyah 'abra mawqī'uhā al-iliktrūnī: www. tafsir. net.
4. al-'Aḍrāwī, 'Abd al-Raḥmān, madkhal ta'sīsī fī al-Fikr al-maqāsidī, Markaz Namā' lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Bayrūt, Lubnān, St:1, 2015.
5. Al-Sharafī, 'Abd al-Majīd, al-Islām bayna al-Risālah wa-al-tārikh, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Silsilat Dār al-ḥadāthah, Bayrūt, Lubnān, St: 2, 2008.
6. Al-Sharafī, 'Abd al-Majīd, al-Thālūth al-ṣa'b .. al-Islām wa-al-ḥadāthah wa-al-'almānīyah, Majallat "Qaḍāyā Islāmīyah mu'āṣirah", al-'adad : 41-42, Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn, Baghdād, 1431h / 2010.
7. al-Sharafī, 'Abd al-Majīd, li-banāt fī al-manhaj wa-taṭbīquhu, J. 1, Dār al-Janūb lil-Nashr wa-al-Tawzī', Silsilat Dār al-ḥadāthah, Tūnis, 1994.
8. Al-Sharafī, 'Abd al-Majīd, li-banāt fī qirā'ah al-nuṣūṣ, J. 2, Dār al-Janūb lil-Nashr, Tūnis, St: 1, 2011.
9. Al-Sharafī, 'Abd al-Majīd, Murād hwmān, Mustaqbal al-Islām fī al-Gharb wa-al-Sharq, Dār al-Fikr, Dimashq, St: 1, 2008.

10. Al-Sharafī, ‘Abd al-Majīd, Hal al-fiqh wa-uṣūlih qāblān lil-Tajdīd, Majallat muqad-dimāt, ‘A. 25.
11. Al-Misīrī, ‘Abd al-Wahhāb al-Thaqāfah wa-al-manhaj ḥiwārāt, taḥrīr Sūzān alḥrfy, Dār al-Fikr, Dimashq 2009.
12. Faḍl al-Raḥmān, al-Islām wa-ḍarūrat al-taḥdīth ; Naḥwa iḥdāth taghyīr fī al-taqālīd al-Thaqāfīyah, tarjamat Ibrāhīm Al-‘Arīs, Dār al-Sāqī, Bayrūt, Lubnān, St: 1, 1993.
13. Al-Ṭālibī, Muḥammad, ‘Iyāl Allāh ; afkār jadīdah fī ‘alāqat al-Muslim bi-nafsihi wa-bi-al-ākharīn, Dār Sirās lil-Nashr, Tūnis, 1992.
14. Ḥamzah, Muḥammad, Islām al-mujaddīdīn, Silsilat al-Islām Wāḥīdan wa-Muta‘ad-dīdan, Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr wa-Dār al-‘Aqlānīyīn al-‘Arab, Bayrūt, Lubnān, St:1, 2008.



ترجمات Translations



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-6-5

تاريخ القبول: 2023-8-8

قلق الخطاب: رحلة في تاريخ تحليل الخطاب من خلال أعمال ميشيل بيشو⁽¹⁾

دينيس مالديدي⁽²⁾

ترجمة: القاسمي بدر الدين⁽³⁾

Badreddine.elkacimi@uit.ac.ma

ملخص:

استهدف مالديدي تحديد ظروف نشأة نظرية تحليل الخطاب والسياق الأيديولوجي والمعرفي الذي احتضنها. وقد انطلق في ذلك من الطرفية التي أسهمت في تأسيس لبناتها ومفاهيمها الأولى، ليفترض بعد ذلك أن آلة تحليل الخطاب متشعبة ومتداخلة الروافد؛ لأنها كنظرية ظهرت في فترة تميزت بتواجد اللسانيات البنوية والتوليدية، والمادية التاريخية خصوصاً مع التوسير ومبحث الإستوغرافيا زيادة على التفكيكية، ليقف أخيراً عند أهم المراحل الإبيستيمولوجية التي مر منها تشكيل هذا المبحث. وقد خلص بشكل عام إلى كون ميشيل بيشو يرفض أن يتم اختزال تحليل الخطاب أو إدراجه ضمن مبحث آخر، بل كان يتطلع إلى إبرازه كنظرية مستقلة قائمة الذات لها مفاهيمها ومنهجها وجهازها التحليلي وموضوع بحث محدد، أي تخصص علمي. لكن مع تلاشي الوهم العلمي، صار تحليل الخطاب تخصصاً تفسيرياً من دون برنامج أو منهجية محددة، مما جعل وضعه إشكالياً.

كلمات مفتاحية:

تحليل الخطاب، نظرية، اللسانيات، المادية التاريخية.

(1) صدر هذا المقال بالعدد الثامن من مجلة Semen سنة 1993 لدينيس مالديدي، وهو متخصص بارز في تحليل الخطاب وولد سنة 1932 وتوفي سنة 1992، وقد اشتغل أستاذاً محاضراً بجامعة باريس نانترن وعضواً بالمركز الوطني للبحث العلمي كباحث في تاريخ النظريات اللسانية.

(2) دنيس مالديدي من مواليد سنة 1931، أستاذ جامعي فرنسي متخصص في لسانيات الخطاب وتاريخه، اشتغل بجامعة باريس/ نانترن إلى أن توفي سنة 1992.

(3) كاتب ومترجم مغربي متخصص في تحليل الخطاب السياسي والأدبي.

للاقتباس: مالديدي، دنيس، قلق الخطاب: رحلة في تاريخ تحليل الخطاب من خلال أعمال ميشيل بيشو، ترجمة: القاسمي بدر الدين، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 3، 2023، 180-193.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-6-5

Accepted: 2023-8-8



The Anxiety of Discourse: A Journey through the History of Discourse Analysis through the Works of Michel Foucault⁽⁴⁾

Denise Maldidier⁽⁵⁾Badreddine El-Kacimi⁽⁶⁾Badreddine.elkacimi@uit.ac.ma

ABSTRACT

Maldidier's inquiry centered on tracing the genesis of discourse analysis while considering its ideological and cognitive underpinnings. This exploration began by contextualizing the theory's inception and its foundational concepts. Maldidier highlighted the intricate interplay of structural and generative linguistics, historical linguistics with a focus on semantics and pragmatics, and the influence of deconstruction during its formative phase. Crucially, he emphasized on Michel Pêcheux's commitment to preserving discourse analysis as an autonomous theory with distinctive elements—concepts, methods, analytical tools, and a specific research domain—rather than assimilating it into another discipline. Nonetheless, with the erosion of absolute scientific paradigms, discourse analysis underwent a shift towards interpretation, lacking a cohesive program or methodology and presenting challenges to its application and relevance.

Keyword

Discourse Analysis, Theory, Linguistics, Historical Materialism.

(4) This article was published in issue number eight of the Semen magazine in 1993, written by Denis Maldidier, a prominent specialist in discourse analysis. He was born in 1932 and passed away in 1992. He worked as an associate professor at the University of Paris Nanterre and was a member of the National Center for Scientific Research as a researcher in the history of linguistic theories.

(5) Denise Maldidier was born in 1931, and he was a French university professor specializing in discourse linguistics and its history. He worked at the University of Paris/Nanterre until his passing in 1992..

Cite this article as: Maldidier, Denise, *The Anxiety of Discourse: A Journey through the History of Discourse Analysis through the Works of Michel Foucault*, trans: **Badreddine El-Kacimi**, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 180-193.

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

أود أن أستهل هنا بالمقدمة التي وضعتها في بداية كتابي «قلق الخطاب»⁽⁷⁾، وهو الكتاب الذي كرّسته لميشيل بيشو: «تلك السقالات الطائرة التي لم يكن ممكناً من دونها السفر في الطريق للمرة الأولى». هذه العبارة المقتطفة من المقالة الأولى لميشيل بيشو (Michel) (Les Cahiers pour l'analyse, 1966) (Pêcheux)، تعبر من البداية عما أرغب في قراءته له، ألا وهي تلك الفترة التي بدأ فيها أواخر الستينيات، بما أسميه «مغامرة نظرية الخطاب»، وهي مغامرة قادها حتى النهاية. بعيداً عن البناء/الهدم البيئي الذي حاولت وصفه في كتابي، أود أن أعود إلى عمل لا يمكن فهمه إلا في إطار رحلة، رحلة فردية، لكنها في الوقت نفسه مميزة وراسخة في التاريخ.

ظرفية

التاريخ حاضر من البداية: يجب أن نشير مرة أخرى -بإيجاز- إلى الظرفية النظرية في نهاية الستينيات في فرنسا. في ذلك الوقت، كانت البنيوية رائدة ونظرية (العلم) اللغوي تعد بتقدمات جديدة مع وصول النحو التوليدي⁽⁸⁾ على وجه الخصوص. في الوقت نفسه، كانت الماركسية الألتوسيرية (le marxisme althussérien) تراج الثقل الذي كان يحمله التقليد، وتجدد التفكير في الجانب الأيديولوجي و(تسمح) بالانفتاح على علم النفس (نشرت مقالة الثنائي ألتوسير «فرويد Freud ولا كان Lacan» عام 1964 في النقد الجديد (La Nouvelle Critique)). كما أنه كان وقتاً تتصدر فيه الدروس الكبرى لعلم المعرفة بتأثير من باشلار Bachelard وكانجيم Canguilhem. ويبدو أن السياسة والمشاريع الفكرية الضخمة بدأت تتألف وتتفق. بالمجمل، توفرت الشروط والإمكانية لربط مجالات جديدة ومتداخلة فيما بينها. وهي الأرضية نفسها التي تشهد على ظهور ما يُعرف بتحليل الخطاب على نحو متزامن بين عامي 1966 و1968، والفضل يرجع إلى قطبين مهمين هما عالم اللغة جان دوبوا Jean Dubois، الذي كان حينها أستاذاً في جامعة نانثير، وميشيل بيشو الذي كان تابعاً لمختبر علم النفس الاجتماعي بالمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا.

هاتان الظاهرتان المزدوجتان كانا سبباً في إخراج بيانين تأسيسيين: مداخلة جان دوبوا في مؤتمر علم المعجم السياسي في سان كلود في أبريل 1968، و«التحليل التلقائي للخطاب»⁽⁹⁾ الذي كان أطروحة

(7) L'inquiétude du discours, textes de Michel Pêcheux, choisis et présentés par Denise Maldidier, Editions des Cendres, 1990.

(8) Cf. N. Ruwet, Introduction d la grammaire générative, Pion, 1967.

(9) 2 Cf. N. Ruwet, Introduction d la grammaire générative, Pion, 1967.

أعدّها ميشيل بيشو قدمها عام 1968 ونشرت في عام 1969 من قبل Dunod. وهكذا في هذا الوقت، تشكل مجال بحث جديد في فرنسا يهتم حول موضوع خطاب جديد، لسانيون وباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية والمؤرخون الذين يهتمون -وعلى رأسهم ريجين روبان Régine Robin- بإثارة إشكالية الخطاب في مجال الكتابة التاريخية نفسه. والجدير بالذكر أنهم جميعهم حاولوا التفكير في استقلال تحليل الخطاب، رافضين في الوقت نفسه العلاقة التطبيقية (من اللسانيات إلى مجال آخر) والاندماج البسيط في علم اللغة.

آلة الخطاب (1966-1969)

كتاب ميشيل بيشو «التحليل التلقائي للخطاب» هو في الوقت نفسه استنتاج للأفكار الإبستمولوجية التي بدأت منذ عام 1966 تقريبًا مع كانجيليم وألتوسير، وقد كان هذا التاريخ هو نفسه منطلق «مغامرة نظرية الخطاب». إنه كتاب غريب ومربك، يعود بلا شك إلى أكثر الجوانب شخصية وفردية في ميشيل بيشو، والذي في الوقت نفسه سيعطي وجودًا حقيقيًا للمجال الجديد الذي يبحث عن نفسه، ويسهم بشكل حاسم تاريخيًا في تشكيل تحليل الخطاب كتخصص علمي. المسار النظري لميشيل بيشو هو مسار يتسم منذ البداية بالهدف الشامل، والخيال الكلي، الذي عمل بصعوبة على التخلص منه. ظهرت تجليات رؤيته الكبرى بوضوح في مقاله الأول الذي نشر في عام 1966 في مجلة «Les Cahiers pour l'analyse»، بعنوان «situation théorique des sciences social-es et, spécialement, de la psychologie sociale» وعلى وجه الخصوص علم النفس الاجتماعي). تحت اسم مستعار يدعى توماس هيربرت-Thomas Herbert، وكان يعزم العمل على الربط بين ثلاثة أقطاب هي: علم اللغة، والمادية التاريخية، وعلم النفس التحليلي. وهكذا فإن التحليل الآلي للخطاب اتخذ شكل آلة خطابية بادئ الأمر، أي: أنه من خلال جهاز معلوماتي بدأت مغامرة تحليل الخطاب. شغف فريد، وبصيرة عبقرية في الوقت نفسه، قد يؤولان دون استبصار الحدث من جميع جوانبه، تحليل الخطاب التلقائي الذي غالبًا ما تم ربطه بالجانب التقني. إنه كتاب يجمع بالفعل جميع مناحي اشتغال ميشيل بيشو حول الخطاب، ويقترح من خلاله منظور «نظرية الخطاب» التي كانت ما تزال كتصور (انظر العنوان «توجهات مفهومية لنظرية الخطاب»)، ويعرف بأهم إجراءات تحليل الخطاب.

على الرغم من التشويش الذي أسهم فيه بنفسه، من خلال عنوانه المثير للجدل، فإن كتاب ميشيل بيشو هو كتاب رائد ومؤسس، أُعطي واقعًا حقيقيًا لتحليل الخطاب الذي يبحث عن ذاته في بداية السبعينيات. سأسعرض بإيجاز النقاط الأساسية على كل من الصعيد النظري والجهاز.

تم صياغة مفهوم الخطاب من خلال تفكير نقدي حول القطيعة التي قام بها سوسير وليس حول تجاوزها. باستناد إلى اللغة (في معناها السوسيري كنظام)، يعيد الخطاب صياغة الكلام، «هذا المتلاشي الفلسفي»، والذي يجب تخليصه من تأثيراتها الذاتية. فهو يفترض -وفقًا للصيغة الألتوسيرية- «تغييرًا في الميدان»، أي: تدخلًا لمفاهيم خارجية لعلم اللغة. فالموضوع الجديد يتحدد هكذا -ولن يتغير الموقف- بتأصيل مزدوج في اللغة والتاريخ. ويتم التفكير فيه على نحو يفرض الانقطاع الفلسفي مع الأيديولوجية الذاتية التي تهيمن على العلوم الاجتماعية وتحكم قراءة النصوص.

من الناحية الجهازية، أود أن أقتصر على المقدمة التي تعد حاسمة لتحليل الخطاب وتعتبر مفهوم شروط الإنتاج كمبدأ تكويني للبيانات اللغوية أو النصية. يبدو لي أن هذا المفهوم يحمل قيمة مزدوجة، قيمة نظرية تؤكد تحديد الخطاب من الخارج، وبالتالي يُحدث تحولًا بالنسبة لوجهة نظر اجتماعية-لغوية تحلل التغيرات المشتركة بين عالمين (يرجع في ذلك إلى جان دوبوا الذي يشير إلى تحويل تحليل الخطاب إلى نموذجين متعددين، لغوي واجتماعي). وقيمة تشغيلية، حيث ترأس شروط الإنتاج اختيار التسلسلات التي تشكل الفضاء المغلق للنص. الخطاب هو كائن مبني، متمايز عن الكائن التجريبي، وهو تسلسل الجمل الناتج عن نص أو فرد.

يعزز هذا المفهوم الدقة في العملية التحليلية التي يتبعها تحليل الخطاب. ولكن كما سنرى لاحقًا، فإنه في الوقت نفسه يؤسسها، ويقيدها أيضًا. ينتهي تحليل الخطاب الآلي بـ«استنتاج مؤقت»، وكتاب ميشيل بيشو نفسه يعتبره مجرد مسودة. هذا صحيح بالطبع بالنسبة للجهاز، ولكن هناك المزيد. من الناحية النظرية، فإنه لا ينفصل عما يحاربه إلا جزئيًا. يجب أن نأخذ في الاعتبار هنا استراتيجية أكاديمية تمحو -على عكس المقالات المنشورة في مجلة Cahiers pour analyse- آثار الماركسية والأيديولوجيا. من الناحية المعرفية، يحمل الكتاب آثار العدو المواجه له: علم النفس الاجتماعي، الذي لا يريد أن يدرك أنه يعمل في المتخيل. كما يظهر في الفصل الشهير حيث يتساءل عن شروط إنتاج الخطاب، يستدعي مفهوم «تكوينات متخيلة» صورة المكان A للفرد الموجود في A إلخ، ويحدث تحولًا من المكان الذي يحدد الوضع الموضوعي في هيكل الطبقة إلى «صورة المكان». هذا المقطع الذي سيُراجع

بشكل ذاتي بشدة من قبل ميشيل بيشو في 1973-74 (cf. *L'inquiétude du discours*, p. 173-4). بغض النظر عن ذلك، فإن تحليل الخطاب الناشئ يدين بالكثير لميشيل بيشو. فقد اعتمدت إلى حد كبير على مبدأ تشكيل المجموعة على أساس ظروف إنتاج ثابتة ومتجانسة. استوعبت في إطاره عددًا من المصطلحات التي جاءت من تحليل الخطاب التلقائي: العمليات الخطابية وآلية إنتاج الخطاب... كما أن آثار ميشيل بيشو في تشكيل نوع من الاصطلاح في تحليل الخطاب (بغض النظر عن التناقضات النظرية الفعلية) انتشرت في فرنسا بشكل محدد، وهو ما يفسر -دون تبرير بالضرورة- الصيغة الشهيرة التي قالها لويس جسيان Louis Guespin عن «المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب». في تاريخ الممارسات العلمية في فرنسا، لا شك أن ظهور تحليل الخطاب في نهاية الستينيات من القرن الماضي كان حدثًا؛ فقد قدم تحليل الخطاب وسيلة للمقارنة بين اللغة والتاريخ؛ أخرج الماركسيين من الخطاب التأملي في فلسفة اللغة.

مهما كانت أهمية كتاب ميشيل بيشو الأول في هذا الحدث، «الألة الخطابية» ليست سوى أول تجسيد لتوجه شامل يسعى من خلال الخطاب إلى خلق تواصل. فهي تندرج ضمن مسار نظرية الخطاب التي يعمل ميشيل بيشو عليها بشغف، في حركة مستمرة بين النظرية والأداة. كما أنه يُفَتَح فصل ثانٍ يمتد من عام 1970 إلى «حقائق لابلاليس»⁽¹⁰⁾ *Vérités de La Palice*، الكتاب الذي يعتبر نظرية الخطاب الكبرى الذي نُشر في عام 1975.

نظرية الخطاب (1970-1975)

لقد حاولت في «قلق الخطاب» وصف عملية بناء نظرية الخطاب عبر التعديلات والتقدم والنقد المستمر. إنه نظام مفاهيمي كامل ينشئه ميشيل بيشو تدريجيًا للتفكير في الخطاب كفضاء يجمع بين اللغة والتاريخ. تصب الرؤية الآن بوضوح في إطار الماركسية، تلك التي يعيد ألتوسير صياغتها في إعادة قراءته لكتاب «رأس المال». يمكن وصفها في عبارة واحدة: الهدف هو بناء نظرية للخطاب تتصل بنظرية الأيديولوجيات ضمن إطار المادية التاريخية. ما يميز هذا البناء الجديد هو أنه يعمل على مستوى

(10) تشير هذه العبارة إلى جاك دو شابان، ماركيز لابلاليس، الذي ولد عام 1470. في عام 1515، صار مشيرًا لفرنسا ولمع في أهم المعارك، بما في ذلك معركة بافيا حيث لقي حتفه. في القرن الثامن عشر، كتبت الشاعرة مونواري أغنية تسخر من فضائل لابلاليس. كانت هذه الأغنية الشعبية تحتوي على 51 مقطعًا يتضمن تأكيدات واضحة لدرجة أنها تصير مضحكة. يشار في كثير من الأحيان إلى الكلمات التالية كمثال: «توفي يوم الجمعة، آخر يوم في عمره، لو كان توفي يوم السبت لكان عاش أكثر». منذ ذلك الحين، نستخدم مصطلح «حقيقة لابلاليس» عندما يكون الأمر واضحًا لدرجة أنه مضحك.

الخطاب الذي على النحو نفسه لا يخلط الخطاب باللغة، إذ لا يجعل اللغة جزءاً من الأيديولوجيا. في نقاط البداية لنظرية الخطاب التي يطورها ميشيل بيشو بتطويرها، هناك تفكير في اللغة (واللسانيات) وتعمق في العمل الذي يقوم به التوسير في تلك الفترة حول الجانب الأيديولوجي واستدعاء الذات من قبل الأيديولوجيا (انظر المقالة في «لا بانسيه» حول الأيديولوجيات الحركية، يونيو 1970). فيما يتعلق باللغة، يجب أن نذكر أن مفهوم الخطاب نشأ تبعاً للانقسام السوسيري بين اللغة والكلام بتفوق الفردانية، وفي نقد الدلالات اللغوية.

الانتقادات التي يطرحها ميشيل بيشو هي رؤية للغة ليست بنية فوقية بأي حال من الأحوال، بل هي الأساس الذي تتطور عليه العمليات الخطابية-الأيديولوجية، النظام الذي يقاوم محاولات المنطق والممارسات العملية. منذ البداية، كان وفياً لسوسير Saussure، وغير ملتفة لبنفنيست Benveniste الذي يبدو له أنه يعيد، في نظريته عن التلقي، أوهام الذات الفردية. يبدو له أن ساحة التلقي لم تكن سوى ساحة خيالية. من جانب الأيديولوجيا، تمثل نظرية الخطاب طريقة لاختبار نظرية التوسير من خلال المادية اللغوية. بطريقتين تتلاقيان في «حقائق لالبايس»: من خلال إضافة مستوى خطابي إلى مخطط الهيئات المقترحة من قبل الفيلسوف الماركسي، من خلال إعادة العمل على الاستدعاء الأيديولوجي الذي يستجوب في أن واحد وضوح المعنى وموضوع الخطاب. ويسبق إنشاء نظرية الخطاب الذي هو أيضاً نظرية لمادية المعنى مسيرة طويلة، تمتد من مقدمة مفهوم التكوين الخطابي في مجلة «لانفاج 24» (1971) إلى ترتيب المفاهيم المرتبطة في «حقائق لالبايس».

لا يمكنني هنا أن أخص هذه النظرية بشكل مفصل. لن أتوقف طويلاً عند الفكرة الأولى، وهي فكرة تعتبر نواة نظرية الخطاب، وهي فكرة التشكيل الخطابي. سواء تم اقتباس التعبير من ميشيل فوكو Michel Foucault، أم لم يتم، فإن التحول كان مهماً. بتحديد «ما يمكن ويجب أن يقال من موقف معين في سياق معين»، يتم تعريف التشكيل الخطابي كجزء من التشكيل الأيديولوجي. (انظر «القلق...» ص. 24). بعيداً عن فوكو، الذي يشتهه في أنه يتبنى «خطاباً موازياً» للمادية التاريخية، فإن هذا المفهوم يمثل أول علاقة بين التاريخ المنظور من خلال قوى العلاقات الأيديولوجية في المجتمعات التطبيقية ومادية اللغة. كثيراً ما تبرر إعادة استخدامه في مجال تحليل الخطاب المخاوف التي عبر عنها ميشيل بيشو، عند عزله عن المفاهيم الأخرى وعدم تناوله بشكل مكثف، حيث غالباً ما أدى إلى انجرافات تصنيفية تخالف البعد التاريخي الذي ينبغي أن يبرره. هناك استثناء ملحوظ هنا: إعادة

معالجة المفهوم من قبل جان جاك كورتين Jean-Jacques Courtine في أطروحته حول «الخطاب الشيعوي الموجه للمسيحيين»⁽¹¹⁾.

أود أن أضع الضوء هنا على ما اعتبرته في قراءتي الاستعدادية، المفتاح الأساسي للنظام، وهو مفهوم التفاعل الخطابى interdiscours في علاقته بالمسبق المبني préconstruit ، الذي تم تطويره مع بول هنري، والخطاب الداخلي «intradiscours». هذه المفاهيم الثلاثة تشكل في رأيي جوهر نظرية الخطاب الحاسم.

تم افتراض المفهوم في «تحليل الخطاب التلقائي» (انظر فكرة الكلام الضمني الذي يتجلى من خلال مبدأ الفرق المزدوج، «القلق...» ص. 130)، وذكّر في المجلة «لانغاج 37»، وفي «حقائق لابلانس»، يتم صياغته بلغة الماركسية اللينينية. ببساطة أكبر، يمكننا بالاستناد إلى ميشيل بيشو نفسه، تعريفه بأن الخطاب يتشكل عندما يكون هناك خطاب سابق موجود، وأنه (يتحدث) دائمًا «مسبقًا» وفي مكان آخر وبشكل مستقل». المفهوم الذي قدمه ميشيل بيشو لا يتطابق مع فكرة التناص لدى باختين، بل يعمل على مجال الخطاب الأيديولوجي واللغوي الذي تنتشر فيه التشكيلات الخطابية وفقًا لعلاقات الهيمنة والتبعية والتناقض⁽¹²⁾. ومن هنا نستطيع أن نرى العلاقة التي تتأسس مع المسبق المبني كنقطة انطلاق للتفاعل الخطابى.

بول هنري وميشيل بيشو أعدا مفهوم البناء المُسبق كبديل للافتراض، على عكس ما كان يعمل به أ. ديكر في بداية السبعينيات، حيث أعاد طرح نفس تساؤل عالم البرمجات فريغه. عندما يُنظر إلى الافتراض من وجهة نظر منطقية، يتعلق الأمر بالنقص في اللغات الطبيعية فيما يتعلق بالعلاقة مع المرجع الأصل: بعض الهياكل النحوية (تفترض) وجود مرجع أصل، بغض النظر عن تأكيد الذات. في المجال المنطقي-سياقي الذي يتخذه ديكر و Ducrot، تشكّل الافتراضات الإطار الذي يجب أن يندرج فيه الحوار، وبواسطة تأثيرات استراتيجية ناجمة عن علاقات القوى المؤسّسة بلعبة اللغة، تشكّل الفخ الذي يمكن للمتكلّم أن يُحصّر به المتحاور. في انفصال عن هذا التفسير المنطقي-سياقي، يروي بول هنري وميشيل بيشو أن الهياكل النحوية التي تُمكن عرض بعض العناصر خارج تأكيد الذات (هياكل التحديد والنسب والصفات...) تُشكّل آثار بناءات سابقة، من عناصر الخطاب الموجودة بالفعل التي نسينا المتلفظ بها.

(11) Langages 62, Analyse du discours politique, 1981.

(12) Cf. J. Guilhaumou, D. Maldidier, R. Robin «Jalons dans l'histoire de l'analyse de discours en France: un trajet des historiens du discours», Discours Social / Social Discourse, 1989, vol. 11, number 3, Montréal.

عندما يُقترح ميشيل بيشو في «ليه فريتي دو لا باليس»، بطريقة مُستفزة العبارة: «من أنقذ العالم بوفاته على الصليب لم يكن موجودًا أبدًا»، يُقابل ذلك التعليق البراغماتي-المنطقي الذي يُسلط الضوء على تهاة العبارة بتأثير مسبق التشكيل وبالتالي التأكيد والاعتراف الناتج لكل واحد منا بواسطة التوصيف النسبي «من أنقذ العالم بوفاته على الصليب...» إشارة إلى المُقالي الذي يضيع في ليل الزمان والذي عرفناه دائمًا! إعادة، بدون وعي المخاطب لشظايا خطابية جاءت من مكان آخر وكانت قد تشكّلت بالفعل. أما الخطابية الداخلية intradiscours، فإذا كان يتوافق مع سير الخطاب وتسلسله التجريبي في التسلسل النصي، فإنه يشير أيضًا إلى المفهوم المرتبط بالتفاعل الخطابي in-terdiscours. بدءًا من «ليه فريتي دو لا باليس»، وبمفاهيم مجردة بشكل كبير، أبدى ميشيل بيشو ما سيصير مركزيًا في الأبحاث التي تم إجراؤها بعد عام 1980: إعادة التسجيل المستترة دائمًا في الداخلية للمقال لعناصر التفاعل الخطابي، «حضور (غير مقول) يعبر عن المقول دون حدود ملموسة» (صيغة يدوية لعام 1982).

بنى ميشيل بيشو آلة خطابية لتحليل الخطاب. نظرية الخطاب التي تعرض نفسها في «ليه فريتي دو لا باليس» هي آلة نظرية كبيرة تحاول «أن تحتوي كل شيء». تحت سيطرة الأيديولوجيا السائدة والتداخل خطابي، يتشكل المعنى في تشكيل الخطاب بغفلة عن المخاطب، الذي يظن نفسه سيّدًا لخطابه ومصدرًا للمعنى وهو جهل أنه مستعبد للأيديولوجيا. وعلى الرغم من البناء الصارم، يظهر القلق. يعبر عنه الكتاب الذي يتعذر على ميشيل بيشو التخلص منه، إذ يعلم بالفعل أنه هو الهوس بالكمال، وبسرعة كبيرة، سيبدأ الندم النظري في الاستفادة مما يأتي من الظروف. تلتقي السيرة الشخصية لميشيل بيشو مع التاريخ: فيبدأ وقت الهدم.

التفكيك وإعادة التكوين: من الترددات (1976-1979) إلى التشكيلات (1980-1983)

يجب أن نتطرق إلى هذا اللقاء الجديد والمؤلم مع التاريخ. فمنذ النصف الثاني من السبعينيات، بدأت فرنسا تعيش أولى التصدعات تلمح لأزمة في الأفق قد تؤدي إلى تغيير جذري في الظروف النظرية نحو عام 1980. هذه الأزمة أولاً وقبل كل شيء أزمة سياسية تزامنت مع انهيار البرنامج المشترك في عام 1977. هذا الانهيار رافقه تقليل قيمة السياسة، والشك في التجانس والتفكير المجمع. مما أدى إلى الانعزال عن

الشأن الخاص، وعودة الفرد الشيء الذي شكّل أفقًا جديدًا. الأزمة لم تغفُ عن حقل اللسانيات أو نقد اللسانيات الشكلية بل فتحت الباب أمامها لتتدفق. والصحيح أنه في فرنسا كان هناك تأخر، ففي العالم الأنجلوسكسوني كان الشغف باللسانيات والتلفظ وكذا المقاربات النصية وقراءات باختين Bakhtine سابقًا. بعد نشر «حقائق لابلانس»، بدأ ميشيل بيشو في فك تدريجي للآلة النظرية التي بناها بشكل رائع في سياق ملحاح. لقد وصفت في كتابي هاته الفترة التجريبية بين عامي 1976 و1979، ثم بعد مؤتمر الماديات الخطابية المنعقد في نانثير Nanterre في عام 1980⁽¹³⁾. كانت بداية جديدة: العمل الجماعي الذي تم تنفيذه في إطار فريق بحثي أسسه وقاده حتى وفاته في عام 1983، وكان هذا الفريق المسى ADELA مجموعة تابعة للمركز الوطني للبحث العلمي هدفها تحليل الخطاب وقراءة الأرشيف من خلال تفكيك وإعادة بناء تحليل جديد ممكن للخطاب. وأود هنا أن أحاول تحديد ما لا يمكن أن يستمر في زوج النظرية/وتحليل الخطاب اللذين شيدهما.

منذ فبراير 1978، كتب ميشيل بيشو نصًا عن الندم النظري يضعه تحت إشراف لا كان ويطلق عليه عنوانًا: «ليس هناك سبب إلا ما يخرب». وهذا النص سيصير فيما بعد الملحق الثالث في الترجمة الإنجليزية لـ«حقائق لابلانس» التي نُشرت في عام 1982.

تتعلق «عملية التصحيح» بالمبدأ نفسه للبناء النظري الكبير، إنها تضع الأساس لتحطيم الخيال بشأن الكمال يؤدي المشروع الذي يهدف إلى فك أساليب الاستدعاء وكشف نرجسية الفرد في النهاية إلى استبعاد الفرد والتاريخ على حد سواء، سواء على المستوى الفردي أو على مستوى التاريخ، دون ترك المجال أو الإمكانية للعيوب والأخطاء. يكون الفرد مستبدًا جدًّا، وتسيطر الأيديولوجية السائدة بشكل محكم. تُستبعد فرادة الذات من هذا البناء الذي في النهاية يظل تحت سيطرة مزدوجة للإنسان والتاريخ، أي: منغلق المعنى.

«لا يوجد سبب إلا فيما يخطئ» هي في الحقيقة عبارة تحتوي على نقد ذاتي يمكن أن يكون سببًا في التخلي عن كل ما سبق.

ميشيل بيشو ليس من الذين يستسلمون أو يتخلون عن الأشياء بسهولة، ففي بداية الثمانينيات، رفقة أولئك الذين ساروا معه منذ البداية في مغامرة الخطاب، ومع آخرين يمثلون فتحًا نحو التخصصات التي كثيرًا ما تم تبخيس تفكيرها المستعرض واتهامها بالتقصير (المؤرخون، علماء

(13) B. Conein et al., *Matérialités Discursives*, Presses Universitaires de Lille, 1981.

الاجتماع، علماء الإنسان...). من أجل خلق إمكانية إعادة تشكيل الخطاب وتحليله، أو الاستماع إلى ما ليس مرغوباً في الاستماع إليه، فكان مفيداً الاطلاع بطريقة مغايرة على قراءات آنذاك لميشيل دو سيرتو Michel de Certeau، فيتجنشتاين Wittgenstein، الأنثوغرافيا... أو التفكير بطريقة جديدة في كتابات ميشيل فوكو. كما أن هاته الإمكانيات كانت متعلقة أيضاً بالخروج عن المسارات التي قطعها تحليل الخطاب سلفاً من خلال الدراسات المنجزة (الخطاب السياسي المشهور، «الخطاب المذهبي» المرتبط تاريخياً في فرنسا ببنية بعض الأحزاب السياسية) والارتكاز بدله على أشكال أخرى من الخطاب كالخطاب غير المشروع، والأيدولوجيات المستضعفة، والتأمل في الخطابات العامية، والحوارات، ودراسة الأرشيف، والعمل على آثار الذاكرة ولا سيما «ذاكرة التاريخ» التي تعبر عن الأرشيف غير المكتوب للخطابات السفلية.

هذا العمل الذي يتزامن مع العودة النقدية المستمرة للنظرية والآلة الخطابية التي تعتبر مختبرها، يؤدي إلى إعادة أشكال الخطاب الذي تتشابه مواضعه بشكل وثيق، وهو نتيجة متوقعة لتماسك النظام نفسه. أما العناصر التي تشكلت تحليل الخطاب فكانت موضوع استفسار؛ فبدأت سلسلة من إعدادات التوجيه ترسم.

كان التحليل الخطابي من خلال بناء المدونات النصية والعدة المنهجية، يعرف نوعاً من التكرار المماثل والمتجانس.

فكان لزاماً عليه أن يعطي الأولوية للغير على الذات، والعمل أكثر على الاختلاف واللاتجانس. كما أن التحليل الخطابي كان متمحوراً حول مفهوم التداخل الخطابي؛ مما استوجب عليه من خلال دراسة التسلسلية، أن تعمل أخيراً على علاقة الاتصال الداخلي/الخارجي للخطاب. كان التحليل الخطابي الموجه نحو التكرار، مهتماً بالتاريخ بحروف كبيرة، بالبنيات بدلاً من الأحداث؛ مما فرض بقوة مواجهة موالي التاريخ، والقصص الفردية، والحدث.

إن اللغة والتاريخ لم يكونا متماثلين بالنسبة لميشيل بيشو قبل 1975، وقد سلف وذكرت مسألة اهتمام بيشو بعمل المؤرخين، خصوصاً مؤرخي الذهنيات. في حين كانت إشكالية اللغة تسكنه باستمرار فكان جل اهتمامه منصباً على اللسانيين الذي يشتغلون على حدود اللغة والخطاب مثل جوديث ميلنر Judith Milner وأموث غريسيلون Almuth Grésillon وجاكلين أوثيريه Jacqueline Authier والأبحاث الجديدة المرتبطة بالخطابة (cf. Ducrot, *Les mots du discours*, 1980).

كما انصب اهتمامه باللغة من خلال التساؤلات التاريخية والمعرفية التي أجراها مع فرانسواز غادي Françoise Gadet بخصوص اللغة المفقودة⁽¹⁴⁾، وقد تعارضت أفكاره مع المذهب المعرفي والبيولوجي الذي كانا رائدين خلال هاته المرحلة، فضلاً عن التصور الميليني⁽¹⁵⁾ للغة وما رافقه من غموض وشاعرية وثغرات، ويعتبر السياق الجديد مجالاً لتحليل جديد للخطاب.

وظهر تصويب جديد يقارن بين «الأنظمة الخطابية المستقرة منطقيًا» في مجال الرياضيات والتكنولوجيا وأجهزة الإدارة، وبين «الأنظمة الخطابية غير المستقرة منطقيًا» في المجال الاجتماعي التاريخي، ويحدد في هذا السياق مجالاً مبتكرًا لتحليل للخطاب. فماذا يمكن أن يكون تحليل الخطاب بالنسبة لمشييل بيشو؟ سأحاول هنا أن أتطرق إلى آخر التشكيلات التي طبعها العمل الجماعي لفريق أدبلا ونصوص مشيل بيسو الأخيرة.

في مجال المفاهيم، يظل التفاعل الخطابى l'interdiscours الذي وضعته كمفتاح للنظام مركزياً مع المفاهيم المرتبطة به وهي المبني المسبق précontruit والخطاب المتداخل l'intradiscours. ولكن هناك تحرك ناتج عن التردد الذي يبدو أنه يؤثر على التفاعل الخطابى، حيث يدخل مفهوم «مجال الذاكرة» الذي قدمه جان جاك كورتين⁽¹⁶⁾ بعد ميشيل فوكو، في منافسة معه ويبدو في بعض الأحيان بديلاً بسيطاً له. هذا يشكل تعديلاً مهمًا، نظرًا للمواقف الأولية بشأن مسألة الذات، ولكنه قد يسمح -ربما- من خلال إضعاف المفهوم، بإعطائه القدرة على العمل وتوضيح إلغاء الحظر من جانب الذات. كما كان متوقعًا، يتم وضع التكوين الخطابى تحت شكوك كبيرة بشأن ميله نحو التصنيف وتغذية التفكير المتجانس.

لكن إعادة التشكيل تؤثر في الجهاز نفسه، الذي بُني بشكل جيد، للتحليل الأولي للخطاب. كان هذا الجهاز ينطبق على التوجهات النظرية الأساسية نحو الخطاب بمفهومه التفاعلي والمتكرر، أي: الخطاب نفسه، ومفهوم ظروف الإنتاج -على وجه الخصوص- ينظم العلاقة التحديدية للخطاب من خلال طرف خارجي مفكر في إطار الأيديولوجيا، وهو المسؤول مباشرة عن إنتاج التجانس وبالتالي عن «فشل التنوع».

(14) F. Gadet, M. Pêcheux, La langue introuvable, Maspéro, Coll. «Théories», 1981

(15) Judith Milner المقصود التصور الذي يعود لصاحبه، الذي يعتقد أن اللغة مسألة سلطة وصراع طبقي.

(16) Op. cit.

لإعادة التفكير في الآلية والخروج من النمط الأولي لتوصيل الميثاخطاب⁽¹⁷⁾ الماركسي مع نصوص مُقسّمة مسبقًا استنادًا إلى المعرفة، يجب أن نفكر في منهج يسمح بظهور مواقف المتكلم. يتناول ميشيل بيشو في نصح «تحليل الخطاب هذا السؤال على مدار: ثلاث فترات. وهذه هي المرحلة الثالثة من تحليل الخطاب، مرحلة تفكيك آليات الخطاب».

يجب أن نُقلّب الآلية الصارمة لتحليل الخطاب. ينتقد ميشيل بيشو هذه العملية خطوة بخطوة، بترتيب: المدونة، والوصف، والتفسير، ويعارضها بنهج حلقي تراكمي. تأخذ الحوسبة التي استخدمها لأغراضه النظرية، قيمة جديدة بالمعنى الحقيقي للكلمة كأداة لاكتشاف المعرفة. وقد تم تحقيق ذلك من خلال لقاء فريق الحوسبة في جامعة كيبيك في مونتريال UQAM بقيادة بيير بلانت، مصمم ومنشئ برنامج DEREDEC، نحو عام 1981-1982⁽¹⁸⁾.

الآن، يتعين علينا بناء «آليات متناقضة» تسمح من خلال حركة مستمرة، بإنتاج لحظات جديدة للمدونة، وصياغة افتراضات جديدة، وفتح مسارات جديدة لاكتشاف الشبكات التي تشكل الملفوظ. ومن خلال مسار غريب، يعيد ميشيل بيشو في النهاية اكتشاف فوكو، الذي لم يتمكن من لقائه من قبل. مع تلاشي الوهم العلمي، صار تحليل الخطاب كتخصص تفسيري من دون برنامج أو منهجية محددة لديه، فبقي وضعه إشكاليًا. من خلال سيرورة لا متناهية، فإنه يدعو إلى بناء موضوعات خطابية متواترة بين نظامية اللغة والتأريخ والتفاعل الخطابي l'interdiscursivité.

Bibliographie:

1. L'inquiétude du discours, textes de Michel Pêcheux, choisis et présentés par Denise Maldidier, Editions des Cendres, 1990.
2. Cf. N. Ruwet, Introduction d la grammaire générative, Pion, 1967.
3. Cahiers de Lexicologie, 1969-II, Didier-Larousse.
4. Langages 62, Analyse du discours politique, 1981.

(17) مصطلح (ميثاخطاب) (ميثاديسكور) يشير إلى الخطاب الذي يتناول أو يعلق على خطاب آخر. يمكن أن يكون هذا الخطاب هو تحليل أو تقييم لخطاب آخر، أو يمكن أن يكون خطابًا يعلق على العملية اللغوية أو النصية بشكل عام. يعتبر الميثاخطاب أداة للتفكير والنقد والتحليل للخطابات الأخرى، ويساعد في فهم كيفية تشكل المعنى وتأثير الخطابات بعضها في بعض.

(18) Cf. «Le système de programmation DEREDEC» dans Mots 6, 1983.

5. Cf. J. Guilhaumou, D. Malidier, R. Robin «Jalons dans l'histoire de l'analyse de discours en France: un trajet des historiens du discours», *Discours Social /Social Discourse*, 1989, vol. 11, number 3, Montréal.
6. B. Conein et al., *Matérialités Discursives*, Presses Universitaires de Lille, 1981.
7. F. Gadet, M. Pêcheux, *La langue introuvable*, Maspéro, Coll. «Théories», 1981
8. Op. cit.
9. Cf. «Le système de programmation DEREDEC» dans *Mots* 6, 1983.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-7-31

تاريخ القبول: 2023-8-29

تفسير البيضاوي

تاريخ (أنوار التنزيل)

وليد أ. صالح⁽¹⁾ترجمة: أحمد شكري مجاهد⁽²⁾ahmadshokry89@yahoo.com

«وفي تفسير البيضاوي بحمد الله غنية [عن تفسير الكشاف] في هذا النوع [من التفسير الذي يُعنى ببيان البلاغة والإعجاز]»⁽³⁾.

الملخص:

كان تفسير أنوار التنزيل للبيضاوي (ت. 719\1319) من أهم المصنفات في التراث الإسلامي. وقد ذاع في أركان العالم الإسلامي تلقيه بالقبول نصًّا سنِّيًّا لتدريس التفسير حتى في إيران الصفوية وقد استعملته كل المذاهب السنية فكان بذلك فوق الانقسامات المذهبية ومع ذلك فتاريخ هذا الكتاب مجهول. تتبّع هذه المقالة مسار هذا الكتاب وتتقصّى تاريخ صعوده حتى ساد، ومتى وكيف أخذ عمدة، وكيف تتصل مكانته التي اكتسبها لأول مرة في القرن التاسع\الخامس عشر بفترة تأليفه. وتستكشف كيف حل أنوار التنزيل محل كشاف الزمخشري (ت. 538\1144) في الدوائر العلمية في القاهرة قبل أن يواصل إلى اكتساب مكانة مهيمنة في أنحاء الدولة العثمانية وبعد ذلك نتناول الصلة العميقة الجذور بين علماء القاهرة وإسطنبول وكيف أن ما حدث من تطورات في القاهرة في أواخر العصر المملوكي قد بلغ ثمره ذروته في إسطنبول كذلك ننوه بما أصاب أنوار التنزيل من إخمالات لصالح تفسير ابن كثير (ت. 774\1372) في القرن العشرين، ونورد كذلك في الملحق قائمة بما نُشر من حواشي تفسير البيضاوي.

الكلمات المفتاحية:

الحواشي، المتون، علم التفسير، أنوار التنزيل، المعتزلة.

(1) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو بكندا. حصل على بكالوريوس من الجامعة الأمريكية في بيروت، ثمّ الدكتوراه من جامعة ييل في الولايات الأمريكية.

(2) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة - الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (-1200 1800) - خالد الروهب، تاريخ الفكر الإسلامي في القرن السابع عشر - خالد الروهب.

(3) السيوطي، التحبير، ص. 331.

للاقتباس: أ. صالح، وليد، تفسير البيضاوي تاريخ (أنوار التنزيل)، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، مجلة نوا، مركز نوا، مصر، مج 7، ع 3، 2023، 194-233.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-7-31

Accepted: 2023-8-29



Al-Badhawi's Interpretation History of (Anwar Al-Tanzeel)

Waleed A. Saleh⁽⁴⁾Translated by: Ahmed Shukri Mujahid⁽⁵⁾

Abstract

This research is a translation of an article by Waleed A. Saleh, entitled (Interpretation of Al-Baydhawi: The History of "Anwar Al-Tanzeel"), which traces the story of the rise and fall of Al-Baydhawi's interpretation, and the intellectual-scientific relationship between the legacy of the annotation to it and the footnotes of Al-Kashshaf. It discusses the exaggeration in the claim of the extinction of the Mu'tazila doctrine, the beginning of the history of *Anwar Al-Tanzeel*, the situation in the Iranian, Turkish and Non-Arab regions of Iraq, and *Anwar Al-Tanzeel* in the western Islamic world and Cairo in the ninth - fifteenth centuries. It also deals with the relationship between Al-Biqaei and *Anwar Al-Tanzeel*, Al-Sauwdi and *Anwar Al-Tanzeel*, Zakaria Al-Ansari and *Anwar Al-Tanzeel*, Othman state and *Anwar Al-Tanzeel*. It sheds light on the footnotes to *Anwar Al-Tanzeel* in the Dictionary of Compilations: "Kashf al-Thunun" (revealing suspicions) by Haji Khalifa (d. 1067/1657), and the footnotes to *Anwar Al-Tanzeel* in the nineteenth century..

Keywords

Footnotes, Texts, the Science of Interpretation, Anwar Al-Tanzeel, the Mu'tazilites.

(4) Professor of Islamic Studies at the University of Toronto, Canada. He received a BA from the American University of Beirut, then a PhD from Yale University in the USA.

(5) An Egyptian doctor and translator, winner of the Sheikh Hamad Award for Translation - Encouragement Category. Among his translations are: The Development of Arabic Logic (1200-1800) - Khaled Al-Ruwayheb, The History of Islamic Thought in the Seventeenth Century - Khaled Al-Ruwayheb.

ite this article as: A. Saleh, Waleed, Al-Badhawi's Interpretation History of (Anwar Al-Tanzeel), trans: Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 194-233.

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

يقول محمد الفاضل ابن عاشور (ت. 1970)، مفتي تونس لأغلب [العقد السابع من^(*)] القرن العشرين، في تاريخه الشامل لتفسير القرآن، إنه يعد تفسير البيضاوي (ت. 719\1319) «أنوار التنزيل» درة تاج التراث الإسلامي في تفسير القرآن⁽⁷⁾. ينسب ابن عاشور كذلك إلى أن «أنوار التنزيل» أمسى التفسير المعتمد تدريسه في علم تفسير القرآن في أرجاء العالم الإسلامي، وأنه قد كتب عليه الشيوخ الذين درسوه مئات الحواشي⁽⁸⁾. وبهذا المعنى كان «أنوار التنزيل» المنظور الذي فهمت منه الحضارة الإسلامية القرآن، وكان -وفقاً لسردية ابن عاشور التاريخية- ذروة سبعة قرون من تطور وإحكام فن (التفسير)، وذلك سبب لامتداد هيمنته عبر ما تلا من قرون. كان ابن عاشور من بقية التراث العلمي السني الأشعري الذي كاد طوفان السلفية يقضي عليه. ومع ذلك فقد كان من العلم الواسع بتراثه بمكانٍ يعصمه من قبول السردية السلفية الجديدة عن تفاسير القرآن، وبرغم دفاع ابن عاشور الحماسي، إلا أن انتشار «أنوار التنزيل» وهيمنته التامة قد أفلت بحلول منتصف القرن العشرين، وحل محله تفسير ابن كثير في مكان التفسير الأوسع قبولاً بين المسلمين السنة، خلا المدارس التي بقيت على استعمال تفسير البيضاوي مرجعاً بسبب مناهجها المحافظة. لم تُحك قصة صعود وهبوط «أنوار التنزيل» من قبل، ونظراً لمحورية الخلاف بين المسلمين فيما يتعلق بالقرآن، فقد آن أوان التأريخ لقصة هذا التفسير الذي كان عمدة في بابه وقتاً ما.

إن فطنة ابن عاشور التاريخية الحاذقة جعلته من فئة قليلة من المؤرخين المسلمين المحدثين (إن لم يكن الوحيد) الذين أصابوا إذ أكدوا أن «أنوار التنزيل» كان أهم ما كُتب في تاريخ فن التفسير، ومع ذلك فقد أخطأ في تفاصيل تحقق هيمنته. فقد رجح بسعة قبول «أنوار التنزيل» إلى لحظة كتابته، أواخر القرن السابع الهجري\الثالث عشر الميلادي، بينما الحق أن ذلك القبول الواسع إنما تراكم له تدريجياً، كما سأسوق لذلك الأدلة هنا. لم يستوعب ابن عاشور أن قبل اعتماد «أنوار التنزيل» لدى أهل السنة، كان تفسير «الكشاف» للزمخشري العالم المعتزلي (ت. 538\1144) الكتاب الذي يستعمله أهل السنة في المدارس، وأن «الأنوار» لم يحل محل «الكشاف» إلا بعد بضعة قرون. افترض ابن عاشور حين نظر إلى كثرة حواشي الكشاف وشدة شيوع النقل منها في حواشي البيضاوي أن ما حسّاه علماء المسلمين على الكشاف إنما يبين اهتمامهم بالبيضاوي. وكانت حجته أنه لما كان «البيضاوي»

(*) في الأصل الإنجليزي، أنه تولى الإفتاء لأغلب القرن العشرين، والصواب ما زاد بين المعقوفتين، وأقره المؤلف. وقد تولى الفاضل ابن عاشور الإفتاء من 1962 إلى 1970 (المترجم).

(7) ابن عاشور، التفسير ورجاله، صص. 89-101. (الإحالات إلى طبعة مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة).

(8) انظر بحثي «Marginalia Peripheries» لدراسة عن تصور ابن عاشور لتاريخ التفسير.

تلخيصًا وإعادة تشكيل للكشاف، كان لزامًا على أي دراسة علمية أكاديمية للبيضاوي أن تولي اعتناءً بالغًا بأصله، ولهذا كان لعلماء المسلمين هذه العناية البالغة بالكشاف⁽⁹⁾. غير أنني أسوق الأدلة على أن القصة أعقد من ذلك، ويسعى هذا المقال إلى رسم معالم تاريخ «أنوار التنزيل» وكيف بدل العصر الحديث كلاً من تاريخ فن التفسير وتراتبية تفاسير القرآن بين المسلمين تبديلاً كبيراً.

صمد تقييم ابن عاشور المنشور عام 1966 لتفسير البيضاوي، بأنه أهم تفاسير القرآن في تاريخ المسلمين، في وجه السرديات الجديدة الناشئة بين علماء المسلمين الذين جمعوا بين تفضيل التفاسير بالمنقول [أي: المعتمدة على الآثار والحديث]، وقبول ما مالت إليه جهود مؤرخي التفسير الغربيين من أن الطبري (ت. 311\923) كان أهم وأجل مفسري القرآن. وزيادةً على ذلك، أدى صعود التأريخ السلفي للتفسير بين المسلمين في العصر الحديث إلى اعتبار تفسير ابن كثير (ت. 774\1372) وتفسير [الدر المنثور]^(*) للسيوطي (ت. 911\1505)، من التفاسير المعتمدة، ولم يكن لهما من قبل رواج واسع⁽¹¹⁾. بل وعلى النقيض جاء ذكر تفسير البيضاوي كأنه عمل غير ذي أهمية في كتاب العالم الأزهر محمد الذهبي، وهو كتاب معتمد في تاريخ هذا الفن نشر عام 1944. كذلك نالته تلك النظرة الفاترة^(**) من إبراهيم ريفية في كتابه الضخم في تاريخ التفسير الذي نشر في مجلدين عام 1982⁽¹³⁾. كاد «أنوار التنزيل» يُنسى، وإذا ذُكر فكأنه مثل غيره من كتب كثيرة كتبت في القرون الوسطى⁽¹⁴⁾. فهذا التراجع السريع في مكانة تفسير البيضاوي يسترعي الانتباه ولا سيما أنه لم يكن في سيادته وهيمنته نزاع حتى في نهاية القرن التاسع عشر.

(9) ابن عاشور، التفسير، ص ص. 97-99.

(*) في الأصل «تفسير السيوطي» وما بين المعقوفتين زيادة توضيح بعد الاستيثاق من المؤلف، فإن للسيوطي تفاسير أخرى ربما لا تدخل في هذا القبول السلفي المذكور، مثل حاشيته على البيضاوي -وسياتي الكلام عليها في هذا المقال- وتفسير الجلالين، وله كذلك قطف الأثر (المترجم)

(11) انظر بحثي «Preliminary Remarks» لدراسة مفصلة عن هذه التطورات.

(**) أجد في كلام محمد مصطفى الذهبي وإبراهيم ريفية ثناءً واسعاً على تفسير البيضاوي بما لا يتفق مع ما ذكر هنا، فقد قال الذهبي عن تفسير البيضاوي إنه -مع المنهاج والطوالع- «من أشهر الكتب وأكثرها تداولاً بين أهل العلم»، وقال كذلك: «وجملة القول... فالكتاب من أمهات كتب التفسير التي لا يستغني عنها من يريد أن يفهم كلام الله تعالى»، وكذلك عند ريفية فهو يقول عنه: إنه «من التفاسير المختصرة المشهورة الرائجة بين العلماء... وقد رزق القبول لدى العلماء الفحول فأقبلوا عليه بالدرس والتحشية فكتب عليه قرابة الأربعين حاشية». لكن المؤلف يقصد أن ما أفرد له من وريقات قليلة، وخاصة في كتاب الذهبي، لا يني عن الاحتفاء المستحق لتاريخ تفسير البيضاوي حيث كان التفسير المعتمد المهيم لقرون طوال، كما سيأتي ذكره (المترجم)

(13) ريفية، النحو، الجزء الثاني، ص ص. 874-882.

(14) تسلسل هذا التجاهل إلى الدراسات الغربية بعد عام 1920، حين كتب غولدسمير تاريخه.

المبالغة في القول باندثار مذهب المعتزلة:

لوزرت أي مدرسة في العالم الإسلامي في القرن الثامن الميلادي\الرابع عشر الهجري، لوجدت أن كشف الزمخشري كان أهم التفاسير التي استعملها واعتمدها أهل السنة. كان الكشف تفسيرًا معتزليًا وساد ذلك التفسير في الوقت الذي اندثر فيه أهل المذهب العقدي نفسه. شغل مذهب المعتزلة أهل السنة، وسيظل يشغلهم أبدًا، سواء في العقائد أو في التفسير كما أدلل على ذلك هنا. وتبدو قائمة المحشين على ذلك التفسير كأنها قائمة بأساطين التراث السني الأشعري، من التفتازاني (ت. 1390\793) إلى قنالي زادة (ت. 1572\979)⁽¹⁵⁾. هذا على الرغم من أن ذلك التفسير كتاب معتزلي جلد صراحة. وقد عظم أمره في كل مكان، ولم يكدره أحد بسبب عقيدته. ولا يعني هذا أن عقيدته لم يلتفت إليها؛ بل ثارت عليها شكاوى مريرة، وعلى مكانة الكتاب البارزة، وتساءل علماء كثير كيف يتبوأ عمل بدعي كهذا تلك المكانة في صلب منهج تعليم التفسير، ولكن بلا جدوى⁽¹⁶⁾. بل وكانت إحدى أوائل حواشي الكشف نقضًا لمسائل الاعتزال التي أثارها الزمخشري مسألة مسألة: وما لا تستطيع هزيمته فلا أقل من تنقيحه⁽¹⁷⁾. ولا يبدو على الرغم من ذلك أن العقيدة الاعتزالية للكتاب قد أزعجت العلماء الذين استعملوه؛ ولم تكذب ضيقًا لكبارهم. كان الكشف عملاً جليلاً خدم به القرآن، ولم يكن المجتمع العلمي السني ليستنكف عن استعمال كتاب يُعد آية علمية وإن جاء من فريق مخالف.

تجاوز أثر الكشف دويرات العلماء والمتكلمين الذين درسوه. وكان يُعد نقلة في تراث تفسير القرآن، وكل من جاء من المفسرين بعده كان في عداد المستجيبين لما فيه. فقد أكثر الرازي (ت. 1209\606) من استعمال الكشف في تفسيره الضخم «مفاتيح الغيب»، بطول الكتاب⁽¹⁸⁾؛ بل يمكن القول إن الرازي قد افتتح عصر هيمنة الزمخشري في التفسير. بل وأثر الكشف أوضح في تفسير أبي حيان الغرناطي (ت. 1344\745) الذي لم يتواضع إذ سماه «البحر المحيط». وقد أورد أبو حيان تقييماً مستقصياً للكشاف في مقدمة تفسيره، جاعلاً إياه في القلب من تفسيره، وبهذا أوضح جلياً رأيه بأنه أهم ما صنّف من تفاسير القرآن⁽¹⁹⁾. كان كشف الزمخشري الكتاب الذي سنّ لما يجب أن يكون عليه التفسير، وكل

(15) انظر دراستي «The Gloss as Intellectual History» لقائمة بأشهر أولئك العلماء.

(16) وانظر لنموذجين من ذلك وهما تقي الدين السبكي (ت. 1355\756) وبرهان الدين البقاعي (ت. 1480\885) في «The Saleh, Gloss as Intellectual History», pp. 217 and 220.

(17) عن هذه الحاشية انظر دراستي 'The Ḥāshiyah of Ibn al-Munayyir' ص. 86-90.

(18) عن الرازي، انظر Jaffer, Razi.

(19) انظر مقدمة الغرناطي، البحر المحيط، 1، ص. 32-37.

من سواه كان مستجيبًا لما أثاره من مشكلات. واستمرت هيمنته بلا نزاع لثلاثة قرون إلى أن بدأ ذكر واستعمال كتاب مغمور، هو أنوار التنزيل، وظل الكتابان يُستعملان سويًا لفترة من الزمن، إلى أن توقف تدريس كتاب الزمخشري في المدارس. ومع ذلك فقد استمر استعماله واستعمال الحواشي المهمة التي كتبت عليه بكثرة بين العلماء الذين صاروا يستعملون تفسير البيضاوي ويحشون عليه، وهو ما سبب اللبس عند ابن عاشور فيما خلص إليه من أن حواشي الكشاف كتبت بسبب أهمية تفسير البيضاوي. والحق أنه بينما زعم ابن عاشور أن البيضاوي قد منح الكشاف حياة ومكانة، فإن العكس هو الصحيح⁽²⁰⁾.

إن ذبوع الكشاف يشهد له ما كُتب عليه من ردود ورسائل وحواشي واقتباسات في غيره من التفاسير⁽²¹⁾. وكان محل تقدير ودراسة في أرجاء العالم الإسلامي، ولا سيما عند أساطين علماء الأشاعرة الإيرانيين والترك، وبما لأولئك من أثر في القاهرة سرعان ما صار محل قبول في دويرات أبي حيان الغرناطي وتلامذته. وقد اشتكى ابن تيمية (ت. 728\1328)، عصريّ أبي حيان، مُر الشكوى من هذا التفسير، ولكن لم يستجب أحد لدعوته إلى إعادة النظر في فن التفسير إلا بعد قرون⁽²²⁾. ويبقى نشر فتواه في الإزراء بالكشاف عام 1965 في القاهرة من معالم التاريخ المتقلب لتلقي الكشاف بين المسلمين، وهو ما أثبت بقاء أثره رغم أفول نجمه⁽²³⁾. ومع ذلك، فيمكن بحلول أواخر القرن التاسع\الخامس عشر، رصد نشوء منحنى في القاهرة فضّل استعمال «أنوار التنزيل» على «الكشاف». وآل هذا التوجه إلى الانتشار في أرجاء العالم الإسلامي بعد أن فضّلته القسطنطينية أيضًا، وتأسس إجماع ساد العالم الإسلامي على استعمال أنوار التنزيل واعتماده في المدارس بدلًا من الكشاف.

مبتدأ تاريخ أنوار التنزيل

إن تاريخ انتشار «أنوار التنزيل» ليس بالواضح، ولا بالسهل بناؤه، خلأً للكشاف. عاش البيضاوي في السنوات الأولى من الإمبراطورية المغولية في إيران (تحت حكم الإيلخانيين غير المسلمين)، وتنقل بين

(20) تسرب هذا الفهم لتاريخ الكشاف وأنوار التنزيل إلى المراجع العربية المعتمدة على النقل. انظر مثلًا، الزحيلي، القاضي البيضاوي، ص. 133.

(21) انظر دراسي «The Gloss as Intellectual History». وانظر كذلك المسح الإحصائي الذي أجراه أندرو لاين، الذي يبين أن كتابة الحواشي على الكشاف بلغت ذروتها في القرنين الثامن\الرابع عشر والتاسع\الخامس عشر (Lane, A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary, p.88).

(22) ابن تيمية، مقدمة، الصفحات 82 و86 و90.

(23) نُشرت هذه الفتوى ملحقًا بمقدمة ابن تيمية، طبعة القاهرة، ص. 56-58؟

شيراز وتبريز. وقد نبه يوسف فان إس إلى ندرة المعلومات عن البيضاوي بسبب أنه عاش في أوج الغزو المغولي الكارثي للعالم الإسلامي الذي قطع سريان المعلومات من الأراضي التي يحكمها المغول إلى دولة المماليك في مصر⁽²⁴⁾. ولم يستطع أصحاب كتب التراجم والطبقات أن يحددوا سنة وفاته، وهو ما يشي بأنه كان شخصية مغمورة^(*) لم تلق اهتمامًا في بادئ الأمر⁽²⁶⁾. لم يكن البيضاوي من أشهر علماء عصره، ولكن لا شك أنه كان كاتبًا بارعًا، فقد سارت بكتبه الركبان بُعيد تأليفها، وعُد بعضها من أجل الكتب الدراسية المستعملة في المدارس. لكن كانت تلك مصنفاته في علم الكلام وأصول الفقه، والظاهر أن تفسيره لم يولَّ انتباهًا يذكر، فيبدو جليًا أنه لم يكن يُقرأ حتى حين كان يذكره المترجمون للبيضاوي. وقد ذكر التاج السبكي (ت. 1370\771) في معجمه الشهير «طبقات الشافعية الكبرى» في ترجمته للبيضاوي أن له تفسيرًا، لكن لم يذكر له اسمًا، أو أشار إليه باسم «مختصر الكشاف»⁽²⁷⁾ ولا يبدو في مصنفات والده تقي الدين السبكي (ت. 1348\756) قبله بجيل، وهو مفسر شهير كتب رسالة تحط من الكشاف، أنه كان على أي معرفة بأنوار التنزيل⁽²⁸⁾.

ونحو ذلك ما في ترجمة البيضاوي في كتاب الوافي بالوفيات للصفدي (ت. 1363\764)، وهي أقدم ما لدينا من تراجم للبيضاوي، وليس فيها ذكر لتفسيره⁽²⁹⁾. وكان البيضاوي آنذاك عالمًا مشهورًا بتصانيفه، المذكورًا في عداد أساطين تاريخ العلم، كما يظهر من كلام الصفدي، ومع ذلك فلم يُذكر تفسيره. وكان الصفدي عالمًا مدققًا، فمن المستبعد أن يعد ذلك سهوًا منه أو خطأ؛ بل الأقرب أن نستنبط من عدم ذكر التفسير، أن البيضاوي كان قد اشتهر آنذاك، ولكن ليس بكونه مفسرًا.

ويظهر بوجه خاص في البداية والنهاية لابن كثير (ت. 1372\774) أن ما عُرف عن إنتاج البيضاوي العلمي كان شذرات من المعلومات، وذلك في ترجمته الموجزة للبيضاوي، حيث ورد ذكره مؤلفًا في الفقه والأصول ولا ذكر له مفسرًا للقرآن. كان ابن كثير تلميذًا لابن تيمية، ومفسرًا له منهجه الخاص ألف تفسيرًا

(24) van Ess, 'Biobibliographische', pp. 261–262.

ولمصادر ترجمة البيضاوي انظر دراستي في الموسوعة الإسلامية «al-Bayḍāwī».

(25) في هذا الإطلاق مناقشة، فإن الخلاف في سنة الوفاة أو قلة المعلومات عن ترجمة أحد الأعلام في تلك الفترة العصبية من تاريخ الأمة وهذا الإقليم أمر مفهوم، وهو مشاهد في أعلام ذائعي الصيت مثل السعد التفتازاني، ولا سيما أن مصنفات أخرى للقاضي البيضاوي قد نالت احتفاء كبيرًا في أقاليم بعيدة عن بلده، بعد وفاته بقليل، ولا سيما المنهاج الأصولي، وعند سؤال المؤلف في ذلك تلقى ذلك برحابة صدر بالغة -نعرفها فيه وفي خلقه الجم- ورأى في ذلك وجهة (المترجم)

(26) للمزيد عن الخلاف في سنة وفاته انظر مدخلي عن البيضاوي في الموسوعة الإسلامية.

(27) السبكي، طبقات الشافعية، م، 8، ص. 157. ولا يتضح عنده ما إذا كان ذلك عنوانًا أو وصفًا لأنوار التنزيل.

(28) انظر دراستي «The Gloss as Intellectual History»، ص ص. 251-252.

(29) الصفدي، الوافي، ص. 379.

كبيراً للقرآن، وآل هذا التفسير أن صار المقدم عند الحركة السلفية والمعتمد بين التفاسير السنوية. كان ابن كثير مؤرخاً ومفسراً متبحراً متفنناً حقيقياً بأن يعرف تفسير البيضاوي لو كان متاحاً. تذكر ترجمة ابن كثير للبيضاوي أنه عالم له تصانيف شهيرة، من أشهرها المنهاج في أصول الفقه، وهو كتاب كان قد كتبت عليه شروح فعلاً بحلول ذلك الوقت⁽³⁰⁾. بيد أن الترجمة خلت من أي ذكر لتفسيره. ونحو ذلك أيضاً خلو تفسير ابن كثير الضخم من أي إشارة إلى معرفته بتفسير البيضاوي. وفوق ذلك أن شيخه ابن تيمية، وهو من أوسع علماء المسلمين تبحراً واطلاعاً، لم يبد أنه كان على معرفة بتفسير البيضاوي. وكلاهما كان يبغض الزمخشري، ولو وجد بديلاً يُقدم على الكشف لانتهاز الفرصة لتفضيله وإبرازه.

وأخيراً، تذكر ترجمة البيضاوي في طبقات الإسنوي (ت. 772\1370) تفسيراً له بعنوان «مختصر الكشف»، ويضيف أنه معروف باسم «تفسير القاضي»⁽³¹⁾. وقد ألف الإسنوي شرحاً على منهاج البيضاوي في الأصول، وفي ترجمته له أول ذكر لتفسيره من عالم له معرفة دقيقة بمؤلفاته. كانت جهود الإسنوي العلمية بعد وفاة البيضاوي بنحو نصف قرن، وهذه أول إشارة واضحة إلى أن بحلول ذلك الوقت كان تفسير «أنوار التنزيل» للبيضاوي مشتهراً باسم مختصر [أي: تفسير القاضي]. لكن الاسم الذي اشتهر به تفسير البيضاوي وإن دل على أنه كان محل نقل وإحالة بما يكفي أن يكون له اسم شهرة مختصر، إلا أنه لا يثبت أن الإسنوي قرأ الكتاب أو استعمله. كذلك ما من دليل متين على شيوع استعمال تفسير البيضاوي في الأنحاء الغربية من العالم الإسلامي (الشام ومصر وما وراءها): فليس له ذكر في أثبات وإجازات مقروءات ومسموعات علماء ذاك العصر. والظاهر أن الناس كانوا لا يعرفون عن الكتاب إلا أنه كان مختصراً للكشاف، ويبدو أن ذلك كان أهم ما استرعى الانتباه من جوانب الكتاب. فما من دليل على أنه كان متداولاً بالقراءة، ولا على معرفة أي أحد بعنوان الكتاب الذي وضعه مؤلفه، أي العنوان المذكور في خطبة الكتاب نفسه.

هذا مجمل ما لدينا من معلومات عن تداول تفسير أنوار التنزيل للبيضاوي في الأنحاء الغربية من العالم الإسلامي. وعلى الرغم من غياب الدراسات عن مخطوطات الكتاب حتى الآن التي يمكن أن تعيننا في تصور تاريخ تناقل الكتاب، لكنني أشك في أن مثل تلك الدراسات قد تنفض الغبار عن أي معلومات جديدة مفيدة. وفوق ذلك فليس لدينا خبر متقدم عن درس الأنوار أو نقله، ولا في أي فترة من حياة البيضاوي كان تأليفه. لكن استعمال أنوار التنزيل كان موثقاً في الأنحاء الشرقية من العالم الإسلامي

(30) ابن كثير، البداية والنهاية، م. 17، ص. 606.

(31) الإسنوي، طبقات الشافعية، م. 1، ص. 283-284.

(وأعني بها غربي الأراضي الإيرانية) كما سيأتي تفصيله. الحال عند الأنحاء الإيرانية والتركية وعجم العراق يبدو أن المجتمع العلمي السني في العراق والأنحاء الإيرانية والتركية كان في حاجة إلى إصدار منقح من الكشاف، يحتفظ بما فيه من فوائد بديعة خالصة مما فيه من الاعتزال. ويمكن اعتبار كتابين معاصرين لأنوار التنزيل من محاولات سد هذا الاحتياج. أحدهما «تبصرة المتذكر» للكواشي (ت. 1281\680)، وهو تفسير لم يطبع إلى لحظة كتابة هذه السطور^(*)، فلم أظفر به⁽³³⁾، والآخر «مدارك التنزيل» للنسفي (عبد الله بن أحمد أبي البركات، ت. 1302\701)، وهو منشور⁽³⁴⁾. لم يصرح النسفي في خطبة كتابه بذكر الكشاف، لكنه ذكر الحاجة إلى تفسير «حاليًا بأقوال أهل السنة والجماعة، خاليًا عن أباطيل أهل البدع والضلالة»⁽³⁵⁾. ولم يكن ليصير لهذه الجملة معنى في القرن السابع\الثالث عشر فقد كان انتصار المذهب السني يوشك على التمام آنذاك، فلا مناص من أن يكون ذلك إشارة إلى وضع غريب في فن التفسير حيث يتبوأ كتاب معتزلي صدارة الكتب المعتمدة. ومع ذلك فلم يفلح الكتابان في الحل محل الكشاف. وفي الوقت نفسه تقريبًا كتب ابن المنير (ت. 1284\683) أول الحواشي المنتقدة للكشاف، ورغم أنه كان من أهل مصر، لكنه كان مشاركًا في النضال نفسه ضد الكشاف المعتزلي⁽³⁶⁾. كانت التحشية على الكشاف من وسائل التعامل مع اعتزالياته. وقد صار كتاب ابن المنير كالقلادة المحيطة بعنق الكشاف، [فلا يقرأ الكشاف إلا به]، وهو ما أرى أنه أطال من مدة بقاء الكشاف في العالم الإسلامي.

وكذلك كتب البيضاوي تفسيره قُرب تلك الفترة. ولم تذكر خطبة الأنوار شيئًا ذا بال عن الفرق المخالفة. ولكن البيضاوي نفسه وصف التفسير في قيد الفراغ منه بأنه «العاري عن الإضلال»⁽³⁷⁾. ولا أشك في أنه قصد الكشاف بتلك الإشارة بما أن الأنوار مبني على الكشاف، ولكن من دون ما فيه من اعتزاليات. والواقع أن بعض المفسرين من أهل السنة أهمهم بشدة تبؤ الكشاف تلك المكانة الرفيعة، ويمكن اعتبار كثيرًا من المنتج التفسيري في القرن السابع\الثالث عشر محاولات قاصرة لتخليص

(32) * حُقق التفسير الكبير للكواشي وعنوانه «تبصرة المتذكر وتذكرة المتبصر» في عدد من الرسائل الجامعية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ولم أقف عليه مطبوعًا، وطُبع تلخيصه للمؤلف، بعنوان «التلخيص في تفسير القرآن العزيز» بتحقيق د. عماد قدرى العياضي، دار البشير ودار ابن حزم (المترجم)

(33) استندت في تقييبي على ما ورد من وصف في: رفيده، النحو، م، 2، ص. 869-873.

(34) حقق هذا الكتاب محمود البطراوي. انظر أيضًا الوصف الوارد عند رفيده، النحو، م، 2، ص. 883-890.

(35) النسفي، مدارك التنزيل، م، 1، صفحة العنوان الداخلية.

(36) انظر الحاشية رقم 11 أعلاه.

(37) أستعمل الطبعة المصرية من أنوار التنزيل تحقيق محمد محيسن ورفاقه، ص. 754.

المدارس من هذا التفسير المعتزلي. ونلاحظ كذلك من قيد الفراغ المذكور أن البيضاوي كتب تفسيره وعيّنهُ على المدارس، وهذا عامل يشير بجلاء إلى أنه وضع كتابه موضع المنافس للكشاف⁽³⁸⁾. وهكذا كان أنوار التنزيل في الأصل واحدًا من تفاسير كثيرة كتبت استجابة للكشاف، ولم يتضح في البداية أنه سيلقى أي قبول، فبرغم حركة مناهضة هيمنة الكشاف هذه، بقيت هيمنته بلا منازع بل وبلغت أوجها في القرن الثامن\الرابع عشر؛ وفي هذا القرن كُتبت أهم حواشي الكشاف⁽³⁹⁾.

ولنبين ما بلغه استعمال الكشاف من شدة الذيوع والانتشار في المجتمع العلمي السني، نورد معالم ترجمة عالم لم يكن من الطبقة العليا من علماء عصره في القرن الثامن\الرابع عشر، وهو الأردبيلي (ت. 1349\749) تلميذ العالم الشهير الجاربردي (ت. 1347\746)⁽⁴⁰⁾. عاش كلا العالمين في تبريز حيث عاش البيضاوي وعمل. انتقل هذا العالم المغمور إلى دمشق حيث درس في مدارسها وعاش فيها إلى حين وفاته. وكان أمثاله من العلماء كثير في دولة المماليك، فقد اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على المدرسين القادمين من الشرق. كتب الأردبيلي شرحًا على منهاج البيضاوي في الأصول، وبين السبكي في ترجمته له همته العالية في العلم واجتهاده في تحصيله بالإلماع إلى دراسته للتفسير. يقول السبكي إن الأردبيلي أخبره أنه كان يقطع المسافة الطويلة من تبريز ليقراً الكشاف على شيخ من فضلائها كان يعيش خارج المدينة (ولم يذكر لنا اسم هذا العالم). وعلى هذا فقد كان في بلد البيضاوي عالم واحد على الأقل شرح أحد كتبه، وكان له اعتناء كبير بدراسة التفسير، لكنه لم يكن يعرف بأنوار التنزيل.

وإذا نظرنا إلى ترجمة الجاربردي (ت. 1347\746) شيخ الأردبيلي، وهو عالم أوسع شهرة منه، رأينا الحال نفسه يتكرر تكررًا أشد في دلالاته⁽⁴¹⁾. فقد كتب الجاربردي كذلك شرحًا على منهاج البيضاوي، وزيادة على أنه عاش في بلد البيضاوي نفسه، ورد في بعض الأخبار أنه قد لقيه أيضًا⁽⁴²⁾. وأنا أشك في هذه المعلومة، وأظن أنها ربط لاحق بين العالمين، أقيم بعد ذيوع شهرة البيضاوي. ومع ذلك فينبغي التنبيه إلى أن هذا الربط بين الجاربردي والبيضاوي إنما اخترع لأنه كان ممكنًا ومعقولًا. كان الجاربردي مفسرًا مشهورًا باعتناؤه بعلم التفسير. وفوق ذلك صارت حاشيته على الكشاف من حواشي معدودة معتمدة في موروث التفسير السني⁽⁴³⁾. وكان متخصصًا في تدريس الكشاف ودرسه مرارًا من دون أن

(38) البيضاوي، أنوار التنزيل، ص. 754، حيث يقول: «وأسأل الله أن يتم نفعه للطلاب».

(39) انظر الحاشية رقم 11 أعلاه.

(40) السبكي، طبقات، م 10، ص ص. 380-381.

(41) السبكي، طبقات، م 9، ص ص. 8-9.

(42) انظر Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 236 n. 62.

(43) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 245 n. 3.

يذكر الأنوار⁽⁴⁴⁾. وعلى هذا فالظاهر أن لم يسمع أحد من دويرات البيضاوي ممن لهم عناية بالتفسير بتفسيره.

وقد جرت تطورات أخرى في التفسير السني على أيدي المذاهب الأقدم في التفسير. فقد نزعت الدوائر السنية الورعة التقليدية إلى مذهب في التفسير أكثر تقليدية، رأى تفسير القرآن والموسوعية في العلم قرينين لا يستغني أحدهما عن الآخر⁽⁴⁵⁾. وقد تواصلت جهودهم لإبقاء المنهج المتقدم في التفسير السني حيًا، على الرغم مما سببه صعود علوم جديدة من ثورات علمية، ولا سيما الكلام الأشعري في ثوبه الجديد الذي نهض به الرازي. تلك الفئة الورعة عظمت الثعلبي (ت. 1035\427) وتفسيره الكشف والبيان⁽⁴⁶⁾. وقد جرى عليه قلم التنقيح والاختصار للإبقاء على سهولة قراءته وتداوله، ولا سيما بغرض تقليل حجمه وتنقيحه مما انتقد عليه. كان أول ذلك اختصار البغوي (ت. 1122\516) له، بعنوان معالم التنزيل، وقد كتب قبيل كتابة الزمخشري تفسيره. وكان معالم التنزيل من أكثر التفاسير قبولًا واستنساخًا بين أهل السنة عبر العصور. ومع ذلك فقد كان في الوقت الذي ظهر فيه على منهج قديم لم يعد الإقبال عليه كما كان من قبل، وكان ما لقيه من قبول لسهولة تناوله؛ فيمكن القول إنه كان كتابًا ذائعًا متداولًا وجده الكثيرون سهل العبارة زهيد الثمن. وثاني محاولة في فترة ما بعد الزمخشري لتجديد مبراث الثعلبي كانت تفسير الخازن (ت. 1324\725) لباب التأويل، وهو مبني على معالم التنزيل للبغوي. وبهذا نشأت سلسلة متوالية: الكشف ثم المعالم ثم اللباب، كلٌ يستقي من سلفه⁽⁴⁷⁾. كان الخازن معاصرًا للبيضاوي، ولا شك أنه كان يحاول تقديم بديل للكشاف. وتبين خطبة كتابه إدراكه التام للطلاب الذين يحتاجون إلى كتب موثوقة سهلة التناول⁽⁴⁸⁾. وقد سارت الركبان بهذين المختصرين للكشاف، لكن لم يعتمد أي منهما في الكتب الدراسية، ولم تكتب عليهما الحواشي. ونزید أنها لم تحظَ بقبول واسع بين المتكلمين الأشاعرة الجدد [أي: على ما استقر عليه المذهب الأشعري وقتئذ]، ويمكن أن يقال إن المتكلمين كانوا يستخدمون الكشاف كتابًا يمايزهم عن أهل الحديث وأضرابهم.

وأقدم استعمال لأنوار التنزيل في كتب التفسير، أو على الأقل في أي كتاب وصلنا مما استطعت الوقوف عليه، في كتاب «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب». وهو في الواقع حاشية على الكشاف

(44) السبكي، طبقات، م9، ص8: «وله على الكشاف حواشي مشهورة وقد أقرأه مرات عديدة».

(45) للاستزادة عن أهم خصائص منازع مناهج التفسير قبل الزمخشري، انظر دراسي «Hermeneutics».

(46) للاستزادة عن هذا الكتاب انظر دراسي The Formation

(47) لخص عالمان آخران تفسير الكشف للثعلبي (انظر Saleh, The Formation, p. 206).

(48) الخازن، لباب التأويل، م1، ص4.

لعالم يسمى الطيبي (ت. 743\1342)(49). وعلى الرغم من ضياع ذكره طوال أغلب القرنين الماضيين، وعدم طباعته إلا منذ سنوات قليلة، فقد كان تفسيراً ذائع الصيت، وهو كتاب ضخيم في بضعة مجلدات، ومن أهم حواشي الكشاف المعتمدة. وقد تبوأ موقعاً في صدارة مراجع التفسير المعتمدة في جميع أصقاع العالم الإسلامي بُعيد ظهوره. عاش الطيبي في النواحي الشرقية من إيران وجنوب العراق، وتشير القرائن القوية إلى أنه إما عاش في تبريز أو زارها، وعلى هذا فقد كان قريباً من دويرات البيضاوي. وعلى هذا فقد التقط «أنوار التنزيل» عالمٌ ممن يضع الحواشي على الكشاف بعد وقت غير بعيدٍ من تأليفه، بل إن الأنوار كان من أهم موارد فتوح الغيب. ومع ذلك فلا يبدو أن ذلك قد أفضى إلى تداول وقبول سريع لأنوار التنزيل بل ولا يعني ذلك أنه كان متاحاً بين أيدي من كان يقرأ فتوح الغيب. وقد أكثر الطيبي في فتوح الغيب من استعمال الأنوار وهو ما يبين بجلاء إدراكه لأهمية هذا الكتاب في الحكم على ما في كتاب الزمخشري⁽⁵⁰⁾. لكن ذلك استثناء في تاريخ تلقي أنوار التنزيل لم يتكرر طوال قرن بعدها. وهذا ما يتركنا أمام إشكال كبير: فعلى الرغم من استمداد أحد أجل التفاسير -أي: فتوح الغيب- من الأنوار، فلا يبدو أنه قد دلف إلى الموروث العلمي من خلال الفتوح. فيبقى سؤالنا كيف جنى أنوار التنزيل قبله الواسع؟

ليس بين أيدينا من ترجمة للطبي إلا ترجمة ابن حجر (ت. 852\1449) له بعد ما يزيد على القرن بعد وفاة الطيبي. وهذا نتاج ندرة عامة في المعلومات عن العلماء الذين عاشوا في إيران إبان الحقبة الإلخانية، وهو مؤشر إلى انقطاع مسير المعلومات بين أقطار العالم الإسلامي وقت ذلك المنعطف التاريخي. يمدح ابن حجر في ترجمته للطبي حاشيته فتوح الغيب، ويشير إلى أنه قرأها، وهو ما يقطع بأنها كانت موجودة متاحة للعلماء في القاهرة⁽⁵¹⁾. يثني ابن حجر على الطيبي مبرراً أنه كان مدافعاً عن مذهب أهل السنة وأنه رد على ما في الكشاف من اعتزاليات. وكذلك جعل فتوح الغيب في مصاف الحواشي المصرية التي كتبت في الرد على اعتزاليات الكشاف. ومع ذلك فإن خطبة فتوح الغيب ترد ذلك الوصف، فإنها تبدي تعظيماً لقدر الكشاف في نفوس المجتمع العلمي السني⁽⁵²⁾. أسهب الطيبي وأفاض في مديح الكشاف، وقد حرص على التأكيد على تجنبه التعصب في إيراد الانتقادات على

(49) الطيبي، فتوح الغيب.

(50) الطيبي، فتوح الغيب، م 1، ص 248، وم 17. ص ص. 469-471 (الملاحق).

(51) ابن حجر، الدرر الكامنة، م 2، ص ص. 156-157.

(52) الطيبي، فتوح الغيب، م 1، ص ص. 609-612.

الكشاف وأنبأ القارئ بأنه لم يرد إلا حين لم يجد من ذلك بدءاً⁽⁵³⁾. ويشبه ذلك الثناء ما في خطبة التفسير الجليل الآخر الذي كتبه أبو حيان الغرناطي (ت. 1344\745) في الأنحاء الغربية من العالم الإسلامي في القاهرة⁽⁵⁴⁾. ولئن كان الطيبي قد استخدم أنوار التنزيل، فلا شك أن الزمخشري وكشافه كانا مورده ومعينه الأصيل فيما صتّف. ولعل ذلك سبب عدم ذكر أي عالم من كبار علماء القاهرة للعلاقة بين فتوح الغيب وأنوار التنزيل أو إهمالهم لذكر ذلك، حتى بعد مرور قرن من الزمان.

أنوار التنزيل في غربي العالم الإسلامي والقاهرة في القرن التاسع\الخامس عشر

ذكرت آنفاً أن القاهرة في منتصف القرن التاسع\الخامس عشر كانت تعرف بكتاب فتوح الغيب، الحاشية التي استعملت أنوار التنزيل، لكنها لم تكن تألف أنوار التنزيل نفسه. فيبقى أمامنا سؤال: متى جاء أنوار التنزيل إلى القاهرة ودمشق؟ لأنه بنيله مكانة مفضلة عند علماء تلك الأنحاء، تبوأ مقعده في منافسة الكشاف، كما سأبين ذلك.

كان ابن حجر (ت. 1449\852)، صاحب ترجمة الطيبي، أجلّ علماء القاهرة، بل والعالم الإسلامي، منتصف القرن التاسع\الخامس عشر. وقد ترجم له تلميذه السخاوي (ت. 1492\902) ترجمة باذخة في ثلاثة مجلدات وثّق فيها إمامته وتبحره في العلم وأورد فيها أسماء الكتب التي قرأها ودرّسها هذا العلامة الكبير⁽⁵⁵⁾. ولم يأت في الكتاب ذكر أنوار التنزيل، لكن فيه ذكر الكشاف. (وأمعن في الإبانة عن مكانة الكشاف أن ابن حجر قد صنّف أهم كتاب في تخريج أحاديث الكشاف⁽⁵⁶⁾) فإن لم يكن عالم بقامة ابن حجر عارفاً بأنوار التنزيل، فيبعد جداً أن يعرف به غيره. وعلى هذا فحتى في منتصف القرن التاسع\الخامس عشر، ما من دليل يوثق استعمال أنوار التنزيل إلا ما كان من الطيبي في فتوح الغيب قبلها بقرن. لكن خمول ذكر أنوار التنزيل قد تبدد تبديداً مفاجئاً سريعاً.

البقاعي وأنوار التنزيل

أول مؤثر واضح لمعرفة العلماء والمفسرين بأنوار التنزيل واستعمالهم له في القاهرة يعود إلى قرب وقت وفاة ابن حجر (1449\852). وأول دليل موثق استطعت الوقوف عليه في مصنّفات البقاعي

(53) الطيبي، فتوح الغيب، م. 1، ص. 612: «وتجنبنا التعصب في الرد إلا فيما لم يساعد عليه النص القاهر، والنظم الباهر».

(54) انظر الحاشية رقم 13 أعلاه.

(55) السخاوي، الجواهر والدرر.

(56) ابن حجر، الكافي الشاف.

ت. 1480\885)، وهو من تلامذة ابن حجر. ولا شك أن البقاعي كان أكثر من يدور حوله الجدل من أهل ذلك القرن. وقد سُجلت أحداث حياة البقاعي بما فيها من تقلبات واضطرابات، ولكن ما لا تشيع معرفته عن البقاعي أنه جعل من هجومه على الكشاف أساسًا في حجاجه ضد خصومه، متهماً خصومه من السنة بالتحايل، بل بأنهم وعاظ مميعون صمتوا عن شيوع ذلك الكتاب البدعي: وأمثلة من طريقة، يقرأون الكتب البدعية لا يلقون لذلك بالأل⁽⁵⁷⁾. وأجاب اتهام بعض خصومه له بأن تفسيره للقرآن كان بدعيًا، بأن اتهامهم هم بقراءة كتاب غير سني، وهو الكشاف، وأنهم لا يرقون إلى مقام الحكم عليه. لكن البقاعي لم يكتب حاشية على الكشاف ينقض فيها ما فيه من بدع. وإنما أقدم على فعل غير تاريخ تفسير القرآن، بأن كان أول عالم يستعمل أنوار التنزيل للبيضاوي في القلب من جهوده في التفسير. وقد تبين لي، إلا أن تسفر الأيام عن دليل جديد، أن أثر البقاعي على تاريخ التفسير أعظم كثيرًا مما يُعرف له من الفضل. سبق كتابه في استعمال وتقديم أنوار التنزيل على الكشاف، وفي ذلك إشارة لعظم خطره وأثر جهوده البالغ. وأومن كذلك أن السيوطي (ت. 1505\911)، عصري البقاعي الأصغر سنًا، قد واصل جهود البقاعي، وكان له أبلغ الأثر في صعود أنوار التنزيل. ورأيي أنه تأثر باستعمال البقاعي لأنوار التنزيل، وإن لم يعترف بذلك قط.

إن استعمال البقاعي لأنوار التنزيل أساسًا لدعواه وتأليفه تفسيره القرآن لا يدع مجالاً للشك في أنه كان يخرج عن الدين المستقر في المؤسسة الدينية في أوج ازدهار تداول الكشاف. فكان جعله الأنوار في القلب من جهوده العلمية من جوانب نهجه المبدع في التفسير، كما فصلت [في دراسة أخرى] قبل ذلك، ولكنني غفلت عن أهمية تعويله الشديد على الاستمداد من أنوار التنزيل في ممارسته فن التفسير⁽⁵⁸⁾. كان استعماله أنوار التنزيل بمثابة نفض التراب عن أسماء طواها النسيان في موروث التفسير، وتقديمها والاحتفاء بها⁽⁵⁹⁾. ومع ذلك، فكما تجري سنة المراحل الانتقالية في التحولات الفكرية، لم يستطع البقاعي التنصل التام من أسلافه. أثار على الكشاف ولكن لم يستطع تخليص نفسه من الاستمداد منه؛ فلقد كان هجران الكشاف بالكلية في تلك المرحلة ضروريًا من المستحيل. ولهذا فقد صرح في تاريخه «إظهار العصر لأسرار أهل العصر»، أنه اعتمد ابتداءً على ثلاثة مصنفات فيما أبدعه من التفسير: الكشاف للزمخشري، وأنوار التنزيل للبيضاوي، والنهر الماد لأبي حيان الغرناطي⁽⁶⁰⁾.

(57) انظر دراستي، In Defense of the Bible، ص. 81 (النص العربي). وانظر أيضًا دراستي:

«The Gloss as Intellectual History»، pp. 217-218.

(58) انظر Saleh، In Defense of the Bible، pp. 7-20.

(59) انظر احتفاءه بالحرفي في دراستي In Defense of the Bible، pp. 17-18.

(60) Saleh، In Defense of the Bible، p. 22 (وما ورد فيها من مراجع)

بدأ البقاعي في كتابة تفسيره نظم الدرر بداية من عام 1456\860، وهو ما ينبى عن أن أنوار التنزيل كان بحلول ذلك الوقت متاحاً يمكن الظفر بنسخ منه في القاهرة. فرغ من نظم الدرر عام 1471\875، وأبرزه للناس عام 1477\882، ونعرف من المقدمة أنه قد هجر الكشاف وانصرف عن أي تعويل كبير عليه⁽⁶¹⁾. يقرر البقاعي في مقدمته لتفسيره الحافل أنه جعل تفسيره (كالديف) لتفسير البيضاوي، أي: كأنه حاشية ما عليه⁽⁶²⁾. وهذه أول مرة يوَلَّى فيها أنوار التنزيل تلك المكانة والأهمية في تراث التفسير الذي لم يكتب في شكل الحاشية. وهكذا فجأة يصرح مفسر كبير في القاهرة في القرن التاسع\الخامس عشر بإسقاط الكشاف من أركان مشروعه في التفسير.

يمكن توثيق دواعي تحول البقاعي إلى أنوار التنزيل في مؤلفاته وكتابات الأخرى. فقد ذكر في بعض فصول تاريخه، إظهار العصر، كيف كان استعماله لأنوار التنزيل أساساً لتدبره في التفسير، بأن اعتاد أن يحمل معه أجزاء من الكتاب ليقراء ويستلهم منه⁽⁶³⁾. وعلى هذا يمكن أن يُفترض تركه للكشاف آنذاك. وهذا الفعل موثق في رسالته الحجاجية «الأقوال القويمة» التي كتبها 1469\873. وفيها ينقل البقاعي عن البيضاوي كغيره من المفسرين، إن لم يكن أكثر⁽⁶⁴⁾. وكان تكرر ذكره البيضاوي كذكر الرمخشري، إلا أنه كان يفضل الأول ويعتمده فوق الثاني في التفسير. وعلى هذا يستخلص القارئ المعاصر للبقاعي أنه كان يعد البيضاوي مرجعاً معتمداً في التفسير بلا قيد.

السيوطي وأنوار التنزيل

وبعد البقاعي كان أنوار التنزيل محل استعمال ونقل ودراسة وتحشية دائمة. ونجد في مصنفات السيوطي (ت. 1505\911)، وفي التراجم العلمية لعلماء فترة أواخر القرن التاسع\الخامس عشر، أدلة قوية على أن أنوار التنزيل كان موضع تدريس واستعمال في المجتمع التعليمي، ولم يقتصر ذلك على المفسرين الجريئين فقط. نجد كذلك أول تحشية موثقة على أنوار التنزيل، وفوق دلالة ذلك الواضحة على قيمة الكتاب العلمية، فإنها إشارة إلى أنه كان يُدرّس في المدارس. كان السيوطي أول من كتب حاشية كبرى على أنوار التنزيل، وكتبها على إثر تدريسه لما يزيد على عشرين سنة، بداية من عام 1476\880⁽⁶⁵⁾.

(61) لتواريخ تأليف نظم الدرر والفراغ منه وإبرازه، انظر دراستي 22-21، In Defense of the Bible،

(62) البقاعي، نظم الدرر، م 1، ص 4.

(63) انظر دراستي 22، Saleh، In Defense of the Bible،

(64) عدد المرات التي استعمل فيها البيضاوي في مسائل تفسيرية محضبة أكبر من عدد مرات استعمال الرمخشري. انظر الملاحق

في دراستي In Defense of the Bible، ص 197 للبيضاوي، وص 199 للرمخشري، وص 209 للكشاف.

(65) وقد يكون لهذا التاريخ دلالة في سياق آخر: فهذا هو العالم الذي غادر فيه البقاعي القاهرة إلى دمشق بعد محنته. وخلت

وعلى هذا فلئن تأخر وصول أنوار التنزيل، فلقد أحدث ضجة عالية حين وصل. كان السيوطي أجلّ علماء عصره في العالم الإسلامي، فكان احتفاؤه بأنوار التنزيل تحوُّلاً في تلقي هذا الكتاب؛ خرج أنوار التنزيل عن حدود القراءة الخاصة. ومقدمة السيوطي لحاشيته على أنوار التنزيل، المسماة «نواهد الأبرار»، من أفضل ما كُتِب من مقدمات في ذكر التاريخ الفكري، وتوثق أن استقبال الكشاف كان تمهيداً ضرورياً قبل شرح الأنوار⁽⁶⁶⁾. وفي هذا بيان واضح أن أنوار التنزيل كان بعدُ يرى جزءاً من تلقي الكشاف، وأن السيوطي اعتبره أفضل ملخص للكشاف. والسيوطي بذلك يواصل تراثاً علمياً كان يرى أنوار التنزيل ملخصاً من الكشاف (ويشي ذلك من جانب بأن البقاعي كان سابقاً لعصره إذ تعامل مع الأنوار بمعزل عن الكشاف). والسيوطي أيضاً أول عالم يورد تحليلاً علمياً للأنوار ويذكره باسمه الصحيح؛ فذكر أن اسمه «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». وكان الأنوار يدعى قبله «تفسير البيضاوي» أو نحوه من الألقاب، حتى عند البقاعي. إذن فأنوار التنزيل هنا يعامل باعتباره كتاباً مستقلاً، على الرغم من بقاء ربطه بتراث حواشي الكشاف. وقد أورد السيوطي تقييماً لأنوار التنزيل في مقدمة حاشيته عليه يجدر إيرادها بأكملها هنا⁽⁶⁷⁾:

«وسيد المختصرات منه [أي: الكشاف] كتاب «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» للقاضي ناصر الدين البيضاوي. لخصه فأجاد، وأتى بكل مستجد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسائس وأزال، حرر مهمات واستدرك تتمات، فبرز كأنه سبيكة نُضار، واشتهر اشتهار الشمس في وسط النهار، وعكف عليه العاكفون، ولهج بذكر محاسنه الواصفون، وذاق طعم دقائقه العارفون، فأكب عليه العلماء والفضلاء تدريساً ومطالعة، وبادروا إلى تلقيه بالقبول رغبةً فيه ومسارةً، ومروا على ذلك طبقة بعد طبقة، ودرجوا عليه من زمن مصنفه إلى زمن شيوخنا متسقة».

هذا أول تقييم علمي وصلنا لتفسير البيضاوي أنوار التنزيل، من عالم قرأه. المديح باذخ وعلى منواله جرت لهجة الكلام عن الكتاب لقرون تلت. وأكثر ما يسترعي الانتباه في هذا النقل ما زعمه من أن أنوار التنزيل قد تناقله العلماء وتدارسوه طبقة بعد طبقة من زمن تصنيفه. وما لم يكن لذلك دليل ينصره، فإني أميل إلى رفض دعوى السيوطي تلك، وإثبات عكسها: فما من دليل على تناقل أنوار التنزيل على هذا المنوال. وعادةً ما يكون للمصنفات واسعة الشهرة المحترف بها فور تصنيفها تاريخ تناقل- يقرأها مصنفها ويدرسها، ويتعاقب على تناقلها التلاميذ عن شيوخهم في سلسلة طبقة بعد طبقة، ولا شك

الساحة للسيوطي ليقول ما يريد. ولتاريخ مغادرة البقاعي انظر دراستي p.73, p. 46. In Defense of the Bible.

(66) لاستزادة تفصيلية ومناقشة هذا التوثيق، انظر دراستي «The Gloss as Intellectual History', pp. 229–238».

(67) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص ص. 692-693.

في أن السيوطي لم يكن ليتبردد في إيراد سنده برواية الكتاب لو كان عنده له سند⁽⁶⁸⁾. والأولى من ذلك ما بيناه إلى الآن من تاريخ غامض ملغز لكتاب صار بعدها ذائع الصيت. ثم إن السيوطي يكمل تقييمه لأنوار التنزيل، ويحاول أن يثبت فعلاً تسلسل تناقله، فيقول⁽⁶⁹⁾:

«ولقد كان شيخاي الإمامان الأكملان، والأستاذان الفاضلان، بقية النحارير المدققين، وعمدة المشايخ المحققين تقي الدين الشُّمِّي [801\872\1398\1468] ومحبي الدين الكافيجي [حوالي 790\879\1387\1474] -سقى الله تراهما شأبيب الغفران، وأمطر على مضجعهما سحائب الرضوان- يُقرئان هذا الكتاب فيأتيان في تقريره بالعجب العجاب، ويرشدان من كنوزه ورموزه إلى صوب الصواب. فلما توفاهما الحق إلى رحمته، ونقلهما من هذه الدنيا الدنية إلى فصيح جنته، شغرت الديار المصرية من محقق، وخلت من مدرس يبدي ضمائره مدقق، فصار الكتاب بما فيه من الكنوز كصندوق مقفل، وأصبح لفقد من فيه أهلية لتدريسه كأنه مغفل، فألهمني الله سبحانه وتعالى أن جردت الهمة لتدريسه، وشددت المتزّر لتقرير ما فيه وتأسيسه، فشرعت في إقرائه مفتتح سنة ثمانين وثمانمائة [1475]، فأقرأت فيه في مدة عشر سنين متوالية من أوله إلى أثناء سورة هود، وبذلت المجهود في استقراء مواده، والتنقيب عن معادنه، ولزمت النظر والسهود والكواكب شهود، وشرعت مع ذلك في تعليق حاشية عليه تحلل خفاياه، وتذلل مطاياه، فسمع بذلك السامعون، وطمع في الوصول إليها الطامعون، وجسر على إقرائه حينئذ كل جسور، وهجم من متعربة ومن عجم من لا يفرق في مقدمة التصريف بين باب ضرب يضرب وباب نصر ينصر».

يروى السيوطي هنا سردية أقرب للتصديق عن دخول أنوار التنزيل مصر: شرع عالمان قاهريان في تدريس أنوار التنزيل، وإن كنا لا نعرف على وجه اليقين متى ولماذا. وبعد وفاتهما، ارتأى السيوطي مواصلة ذلك، وسرعان ما صار الجميع يدرسونه. وهذه سردية معقولة، ولكن يثير الحفيظة فيها أمر واحد - أن يكون السيوطي هو من بدأ هذا المتزّع- لأن بحلول الوقت الذي درّس فيه الأنوار، كان البقاعي قد أكثر من استعماله فعلاً. وبقطع النظر عن السردية التي تعلي من شأن راويها، فإن العالمين الذين ذكر السيوطي تدريسهما له تفسير البيضاوي، يصح حقاً اشتغالهما بالكتاب وتدريسهما له، لكنهما

(68) في هذا القول نظر، فليس من عادة السيوطي إيراد أسانيد في أول شروحه، وإلا لفعل ذلك في شروحه على الكتب الستة، ولكنه لم يذكر فيها أسانيد لها، وعنده لها أسانيد كثيرة، وقد وجدت في كتابه «أنشأب الكتب في أنساب الكتب» أنه يروي كتب البيضاوي -فيما يبدو إجازة عامة لكنه لم يصرح بذلك- عن شمس الدين محمد بن أحمد المصري عن النقي يحيى بن العلامة شمس الدين بن يوسف الكرمانى [شارح البخاري] عن أبيه عن العضد الإيجي عن الزين الهنكي عن البيضاوي. (المترجم)

(69) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص 694-693.

لم يكونوا الوحيدين، كما يشهد لذلك أمر البقاعي. يستشف من كلام السيوطي أنهما كانا لهما اعتناء خاص بتدريس أنوار التنزيل، وأنهما سبقا إلى سن هذه السنة. ويمكن استجلاء تلك الرابطة بالنظر المدقق في ترجمتهما في كتاب الضوء اللامع للسخاوي (ت. 902\1492). نقرأ في ترجمة الشمني أنه «أقرأ... مشكلات الكتب كالكشف والبيضاوي في التفسير»⁽⁷⁰⁾. ومن اللطيف أن السخاوي يذكر أنه نفسه قد درس الكشف على الشمني⁽⁷¹⁾. فالبيضاوي لم يكن الكتاب العمدة في التدريس عند الشمني، ولكن يتبين أنه أمسى واحداً من النصوص المتناولة بالقراءة والتدريس.

وأما الكافي (ت. 879\1474) ثاني الشيخين الذين ذكرهما السيوطي، فقد كان عمدة النحاة في القاهرة، ومن كبار الشيوخ الذين درسوا لأجيال عدة من مشاهير العلماء. وله ما ينيف على المائة مصنف، أشهرها حواشيه على كتب النحو. وقد ذكر السخاوي أن الكافي كان قد شرع في كتاب محاكمات بين أصحاب الحواشي على الكشف (وهذا يعني أنه لم يكمل الكتاب)، وأنه كتب حاشية مستقلة على تفسير البيضاوي⁽⁷²⁾. وفي هذا دلالة واضحة على أن أنوار التنزيل كان متداولاً بالقراءة والتدريس والاستعمال في الأوساط العلمية في القاهرة بحلول منتصف القرن التاسع\الخامس عشر. ومع ذلك فعلى توشي الحذر فيما قد يُستشف من تصور السيوطي للتاريخ العلمي لشيخه؛ فإننا وإن كان لنا أن نصدق ما ذكره من أن هذين الشيخين قد درسا حقاً أو كتبا على أنوار التنزيل، فلم يكن ذلك أمر يُبرزه من ترجم لهما. وزيادة على ذلك، فإن الحاشية التي كتبها أحدهما لم تكن ذات بال، ولم تترك أثراً، ولم تبق على تعاقب الأيام.

ونعود إلى كلام السيوطي عن أنوار التنزيل، الذي قطعه استطراده الطويل والمعتاد منه عن أولئك الجهال المتطفلين على موائد العلم ممن تجرأ على تدريسه. يفصل السيوطي خطته في كتابة الحاشية ويصرح بربطها بحواشي الكشف، فيقول⁽⁷³⁾:

«أفتاركُ أنا هذا الكتاب [أنوار التنزيل] البديع المثال، المنيع المنال عرضة لهؤلاء، كأنه خبز شعير، وفيه من فرائد الفوائد ما يجلب عن مقابلته من الذهب الناض بحمل بعير، ففرقة تأكله وتذمه، وتتوهم فيه بحسب فهمها السقيم أدنى خلل فلا ترمه. ومنهم من يريد أن يعربه فيعجمه، ويصبح ظمآن وفي البحر فمه. فحبست ما كتبت منه عشرين سنة، ولم أسمح به لأحد لا في يقظة ولا في

(70) السخاوي، الضوء اللامع، م2، ص. 175.

(71) السخاوي، الضوء اللامع، م2، ص. 176.

(72) السخاوي، الضوء اللامع، م7، ص. 260.

(73) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص. 697-698.

سنة... [ثم يَكُرُّ على أحد العلماء من معاصريه، ثم يكمل] فلما كان هذا العام الذي هو ختام القرن [أي: سنة 900\1490]، رأيت أن أنظر في تبويض هذا الكتاب وتحريره، وتكميل ما بقي منه إلى أخيره، فجمعت المواد، وسلكت الجواد، وحررته تحبيراً، وبالغت في تهذيبه تقريراً وتحريراً، وسميته «نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار». واعلم أي لخصت فيه مهمات مما في حواشي الكشاف السابق ذكرها ما له تعلق بعبارة الكتاب [أي: ما يكون في البيضاوي من العبارات والتأويلات نفسها التي في الكشاف]، وضممت إلى ذلك نفائس تستجد وتستطاب، مما لخصته من كتب الأئمة الحافلة... [وسمى مصنفات عدة ليست من حواشي الكشاف]... غير ناقل حرفاً من كلام أحد إلا معزواً إليه؛ لأن بركة العلم عزوه إلى قائله. وحيث كان المحل من المشكلات التي كثر كلام الناس عليها أشبعت القول فيه بذكر كلام كل من تكلم عليه تكثيراً للفائدة. ومن المواضيع ما وقع فيه تنازع وتباحث بين الأئمة قديماً وحديثاً بحيث أفردوه بالتأليف فأسوق خلاصة ذلك المؤلف».

وهنا نشهد بدايات التداخل بين حواشي البيضاوي وحواشي الكشاف، وسبب ذلك واضح. فلأن أنوار التنزيل ملخص من الكشاف، احتفظ بكثير من عبارات وتفسيرات الكشاف، إلى درجة أن حواشي الكشاف يمكنها شرح نصوص كلا الكتابين بسهولة. كان السيوطي من نواح كثيرة باباً دلف منه «أنوار التنزيل» إلى محل رفيع من الاحترام والتقدير العلمي. وحاشيته مهمة فقد صارت حاشية معتمدة متلقاة بالقبول، واستخدم حاجي خليفة مقدمتها، من عجبٍ، في مدخله عن الكشاف. وقد سبق لي كتابة تحليل مفصل للمقدمة وما يستشف منها في دراسة تاريخ تلقي الكشاف⁽⁷⁴⁾. وما أريد إبرازه هاهنا أن السيوطي أسس لموروث علمي من استعمال حواشي الكشاف لاستيضاح أنوار التنزيل. وفوق ذلك أنه بيّن بجلاء أن الأنوار كان يُنظر إليه باعتباره جزءاً من تاريخ تلقي الكشاف، وبهذا فهو استمرار لهيمنة الكشاف على فن التفسير. وغلط الفاضل ابن عاشور -مفتي تونس خلال العقد السابع من القرن العشرين- حين زعم أن ما استدعى الزمخشري إلى تاريخ التفسير هو ذبوع وانتشار تفسير البيضاوي، لأن العكس هو الصحيح. فكما يتضح من قول السيوطي الذي أوردناه في صدر هذا المقال، أن العضلات والإشكالات التي أصلها في الكشاف لم تغب بل انتقلت إلى دراسة وتحشية أنوار التنزيل. وبهذا فإن أنوار التنزيل وثيق الصلة بالكشاف، ولا تقتصر الصلة على ما بينهما من عبارات مشتركة، وإنما كذلك ما بينهما من صلة تاريخ تلقي الكشاف. ولقد وجد مُحشَو البيضاوي ضرورةً لمواصلة النظر في حواشي الكشاف فإن ذلك كان ديدناً علمياً.

(74) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', pp. 229–238.

وإضافةً إلى كون السيوطي من أوائل العلماء الذين وضعوا حاشية على أنوار التنزيل، فقد كان كذلك أول مفسر سني كبير يحط من شأن الكشاف ويسقطه، في مقدمته لكتابه «التحبير في علم التفسير»، ويقرر صراحة أن أنوار التنزيل للبيضاوي يُغني عن الكشاف. وقوله هذا الذي صدرنا به المقال بمثابة الدليل الدامغ لما أحاول التدليل عليه في هذا المقال: وهو أن استبدال أنوار التنزيل بالكشاف كان عملية طويلة ممتدة نتجت عن احتشاد سني ضد الكشاف في نهاية العصر المملوكي بالقاهرة. ويسوق السيوطي من الحجج في تحبيره ما لا يدع مجالاً للشك في أن الدافع السني العقدي كان المحرك لصعود أنوار التنزيل. وقد خص السيوطي الكشاف بالذكر في كلامه عما لا يُقبل تفسيره⁽⁷⁵⁾. فيقرر بلا مواربة أن تفسير المبتدع، كالزمخشري خصوصاً، لا يُقبل. ثم يقرر أن تأويلاته الاعتزالية جمعت الفساد العقدي والإغواء بالضلال، فزعم أن الزمخشري أخرج فيه الآيات عن وجهها لنصرة معتقده الفاسد بحيث يسرق الإنسان من حيث لا يشعر فيقبل تلك التأويلات الفاسدة⁽⁷⁶⁾. ثم نقل ما رمى به تقي الدين السبكي (ت. 756\1355) الكشاف في رسالته الشهيرة «سبب الانكفاف عن إقراء الكشاف» من أن الزمخشري أساء الأدب في حق النبي ﷺ⁽⁷⁷⁾. ثم يورد السيوطي مستحسنًا تحذير الذهبي (ت. 748\1348) من الزمخشري وكشافه في كتابه ميزان الاعتدال⁽⁷⁸⁾. ويبين نقل السيوطي عن الذهبي، وهو من أهل الحديث المتشددين وفوق ذلك تلميذ ابن تيمية (وهو نفسه ممن انتقد الكشاف)، أصول رأي السيوطي في الكشاف وحكمه عليه⁽⁷⁹⁾. وعلى الرغم من أن السيوطي لم يورد كلام ابن تيمية في الزمخشري في هذا الموضوع، إلا أنه كان على علم بالغ بدمه للزمخشري وهو ما يظهر جلياً في كتابه المهم الآخر في علوم القرآن، ألا وهو كتاب (الإتقان)، حيث ينقل عن ابن تيمية نكيره على الكشاف⁽⁸⁰⁾. ثم يختم السيوطي حكمه على الكشاف بالإقرار بأنه آية في التفسير البلاغي للقرآن، لكن يحمده الله على

(75) السيوطي، التحبير، ص. 330-331.

(76) السيوطي، التحبير، ص. 330.

(77) عن هذه الاتهامات انظر دراستي 'The Gloss as Intellectual History', pp. 220-229. وحين نشرت دراستي عن حواشي الكشاف، ألمحت إلى أن السيوطي قد يكون ذروة منزع بدأ بابن المنير والسبكي، وافترض أنه لا بد أن يكون السيوطي قد قرأ رسالة السبكي الشهيرة في الإزراء بالكشاف. وكان اقتراحي ذلك مبنياً على أن ضرورة أن يكون السيوطي عارفاً بالملق الساري بين بعض علماء السنة تجاه الكشاف. ثم اتضح أن السيوطي اقتبس بالفعل من تلك الرسالة في هذا الكتاب، وبهذا لا يدع مجالاً للشك أنه كان يثبت منزعةً بين علماء السنة المتشددين الذين أرادوا التخلص من الكشاف.

(78) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 330.

ولتعليق الذهبي انظر كتابه ميزان الاعتدال، م. 4، ص. 404.

(79) السيوطي، التحبير، ص. 331. وهو يكرر ما قرره ابن تيمية قبله. ولكلام ابن تيمية انظر مقدمته (1971)، ص. 86.

(80) السيوطي، الإتقان، م. 6، ص. 2283.

تفسير البيضاوي إذ هو غنية في هذا النوع⁽⁸¹⁾.

وأرى أن اجتماع آثار رفض البقاعي للكشاف، وإبراز السيوطي لحاشيته على أنوار التنزيل، وأحكامه عليهما في كتابه الإتقان (الذي صار الكتاب المعتمد لدراسة علوم القرآن والتفسير في العالم الإسلامي)، قد مهد الطريق لتحول ثقافي كبير في تاريخ الفكر الإسلامي. كان ذلك التحول نتيجة عملية طويلة من روح رافضة للكشاف بدأت مع ابن المنبّر وحمله ابن تيمية وتلامذته، وكذلك خصوم ابن تيمية كالسبكي. انتشرت تلك الروح الراضية للكشاف بسرعة في الأقاليم العربية وخاصة مصر والشام، وانتشرت بوتيرة أبطأ في الأراضي العثمانية فورثت كلاً من ميراث حواشي الكشاف، والمكانة المرموقة الجديدة التي اكتسبها أنوار التنزيل بحيث صار منافساً يزاحم الكشاف في مكانته. وإن ما ذكرنا من حل الأنوار محل الكشاف، وهو ما لم يلتفت إليه حتى الآن، ضرورة لفهم تطور فن التفسير عبر القرون.

زكريا الأنصاري والأنوار

آخر من أود الكلام عنه من علماء هذا القرن هو زكريا الأنصاري (926-823\1520-1420) وكان أيضاً من أهل القاهرة⁽⁸²⁾. أُلّف زكريا حاشية شهيرة على أنوار التنزيل، ولكن الأهم أنه لم يذكر الكشاف في مصنفاته. عاش زكريا لأغلب القرن التاسع\الخامس عشر، وهو بكونه معاصراً للبقاعي والسيوطي وامتد عمره طويلاً بعدهما صار ممثلاً لهيمنة القاهرة على المجال الفكري. وكان أيضاً أول من كتب على الأنوار من دون أن يورد شيئاً من الكشاف⁽⁸³⁾. كان زكريا الأنصاري من أواخر أئمة القرن التاسع\الخامس عشر في القاهرة، وقد عُمر حتى تتلمذ عليه أكثر علماء القرن العاشر\السادس عشر. وقد طبقت شهرته الأفاق، وتشابكت حياته بحياة علماء القاهرة السابق ذكرهم. أخذ الأنصاري عن ابن حجر والكافيجي، فيمكن القطع بأنه عرف أنوار التنزيل ودّرّسه⁽⁸⁴⁾. بل وكان طرفاً فيما شب من جدل عن ابن الفارض وشهد خسارة البقاعي مكانه بين العلماء في القاهرة⁽⁸⁵⁾. بل وكان هو الذي كتب الفتوى التي قضت بما جرى على البقاعي. فكانت هذه هي مكانته بحيث بقيت حاشيته على أنوار التنزيل إلى يومنا هذا، ولا يكاد يخلو معهد للدراسات الإسلامية من نسخة منه. وقد ثبتّ زكريا ذلك المنزاع الذي

(81) السيوطي، التحبير، ص. 331: «على أنه آية في بيان أنواع البلاغة والإعجاز لولا ما شأنه مما ذكرناه. وفي تفسير البيضاوي بحمد الله غنية في هذا النوع».

(82) للمزيد عنه انظر الغزي، الكواكب، م 1، ص. 207-196. «Ingalls, «Zakariyyā al-Anṣārī».

(83) لترجمته انظر الغزي، الكواكب، م 1، ص. 207-196. ولا شك أنها من أوسع التراجم في هذا المعجم الواقع في ثلاثة مجلدات.

(84) الغزي، الكواكب، م 1، ص. 197، لذكر شيوخه.

(85) الغزي، الكواكب، م 1، ص. 203. وانظر أيضاً: 121، 69-73، Homerin, From Arab Poet to Muslim Saint, pp.

تأسس في الأراضي المملوكية، وكان أول من كتب على أنوار التنزيل كأن الكشاف لم يكن. كانت حاشية زكريا على أنوار التنزيل -وعنوانها «فتح الجليل ببيان خفي أنوار التنزيل»- أنموذجًا لطائفة جديدة من المصنفات في تاريخ التفسير (86). وبينما جعل السيوطي الأنوار في سلسلة نسب تلقي الكشاف في مقدمته الباذخة، فقد عامله زكريا الأنصاري باعتباره كتابًا مستقلًا، كتابًا يتناول النص القرآني مباشرة، كأنه لم يكن جزءًا من تاريخ تَلَقَّى معقد⁽⁸⁷⁾. لم يأت في خطبة كتابه بأي ذكر للكشاف، ويلقّب البيضاوي بناصر الدين والملة؛ وفي ذلك إشارة جلية لمكانته وجهوده في نصرة مذهب أهل السنة. ومتمن حاشيته -كما هو متوقع- يعول على حواشي الكشاف، لكن يشهد فيه المرء تبدلاً لتراتبية النصوص التفسيرية. فلم تكن تلك حاشية على الكشاف يُستعمل فيها أنوار التنزيل كما عند الطيبي. وإنما أنوار التنزيل هنا هو النص العمدة، والكشاف تابع له، وفي ذلك إرهاب ببداية طور جديد في تاريخ التفسير.

شهدت مصر من أواخر القرن التاسع\الخامس عشر إلى نهاية العهد المملوكي، تقديم أنوار التنزيل في الأوساط العلمية ثم في الأوساط التدريسية. كانت حاشية السيوطي على البيضاوي أهم تلك التطورات في القاهرة، وعبرت عن تلقي العلماء لأنوار التنزيل جزءًا من تاريخ تلقي الكشاف. وهذا سبب إيراد السيوطي تاريخ حواشي الكشاف في مقدمته، واستحسانه التلخيص من تلك الحواشي عند اتفاق عبارات التفسير. وقد أسس ذلك لتراث علمي اقتُفي أثره في الدولة العثمانية، حيث ظل الكشاف ينعم بالهيمنة طوال أكثر القرن العاشر\السادس عشر، ولكن مع إشارات واضحة أن أنوار التنزيل يلحق به وتزداد مكانته أهمية.

أنوار التنزيل في الدولة العثمانية

كتبت سوزان غوناستي مؤخرًا معالم تاريخ أنوار التنزيل في الدولة العثمانية، وأعول في تحليلي على ما خلصت إليه في بحثها⁽⁸⁸⁾. وهي من فئة قليلة من الباحثين الذين رسموا معالم لبديات تلقي العثمانيين لكشاف الزمخشري واعتباره الكتاب العمدة في التفسير، مواكبين لما جرى من تطورات في أقطار أخرى من العالم الإسلامي؛ كذلك وثقت غوناستي إزاحة أنوار البيضاوي له شيئًا فشيئًا⁽⁸⁹⁾. وهي

(86) الأنصاري، «فتح الجليل».

(87) الأنصاري، «فتح الجليل»، ورقة 2.

(88) Gunasti, 'Political Patronage'.

(89) Gunasti, 'Political Patronage', p. 345.

أول من أتى بتفسير لصعود أنوار التنزيل، وربطت ذلك بصعود واعتماد نظام المدارس⁽⁹⁰⁾. ولكنها ترفض أن تكون اعتزاليات الكشاف سبباً عقدياً لهذا التبدل، وأتت بأمثلة أخرى على ما تسميه «مرونة نظام المدارس»⁽⁹¹⁾. يبقى مقال غوناستي من الجهود الفارقة في دراسة تراث التفسير العثماني، وقد قدمت في مقالنا هذا تاريخ أنوار التنزيل فيما قبل العصر العثماني وأوضحت الصلة بين التراث العثماني بما جرى من تطورات في القاهرة مع تبين أن التغييرات العقدية في إسطنبول كانت تردد أصداء المنزع العقدي الذي ابتدأ في القاهرة⁽⁹²⁾. كان التراث السني قد بدأ في الانصراف عن الكشاف، وكانت حركة بطيئة استغرقت قرناً أو أكثر، لكن بداية صعود أنوار التنزيل كانت قد بدأت في القاهرة بحلول القرن التاسع\الخامس عشر. كان قد مضى على تأسيس نظام المدارس قرون عدة حينذاك، وكان جعل أنوار التنزيل الكتاب العمدة في التفسير بدلاً من الكشاف -فيما أرى- نتيجة لتطورات عقدية. ولا أوافق غوناستي على تفسيرها لصعود أنوار التنزيل، فلا يمكن أن يفسر بنظام المدارس وصعوده. ولكن -كما تنبه غوناستي- لم يعن هذا التبدل اختفاء الكشاف⁽⁹³⁾. إنما بينت غوناستي في مقالها كيف أضحي أنوار التنزيل مرتبطاً برعاية الدولة وسرعان ما صار لا يُتكلّم في القرآن بدونه. وقد ثبت تبوء أنوار التنزيل صدارة التفاسير إنشاء ما عرف باسم «حضور درسلي»، وهي مجالس تفسير خاصة كان يلقيها كبار العلماء في حضور السلطان العثماني ومن يدعوهم من الضيوف خلال شهر رمضان، فقد استقرت تلك المجالس على الاقتصار على استعمال أنوار التنزيل وحده⁽⁹⁴⁾. وقد أقر ما عُرفت به تلك المجالس السلطانية رسمياً عام 1759، وحدد هذا القرار أن تقام تلك المجالس السلطانية في تفسير أنوار التنزيل وحده.

ورأيي أن استبدال أنوار التنزيل بالكشاف في المدارس العثمانية في القرن العاشر\السادس عشر، واستعمال أنوار التنزيل في «حضور درسلي» بعد عام 1757، مهدت الطريق للهيمنة التامة لأنوار التنزيل في القرن التاسع عشر. وإنما كان استحكام مكانة أنوار التنزيل في الدولة العثمانية، وهنا حيث أحمّل أنوارُ التنزيل الكشاف. وقد رجع العالم الإسلامي صدى ترقى أنوار التنزيل صدارة التفاسير

(90) Gunasti, 'Political Patronage', p. 345.

(91) Gunasti, 'Political Patronage', p. 347.

(92) صدرت مقالة أخرى في العام نفسه لشروق نجيب تتعمق في موقف أبي السعود - باعتباره أجل مفسري الدولة العثمانية. انظر مقالها «Guiding the Sound Mind».

(93) ومع ذلك فإن البيضاوي قد حل محل الزمخشري من جهة الإنتاج المكتوب فقط. فإن أي قراءة متصفحة لمصنفات التفسير العثمانية المتأخرة تبين أن مكانة الزمخشري لم تسقط قط.

(Gunasti, 'Political Patronage', p. 345) التأكيد بالخط الغليظ من الأصل.

(94) Gunasti, 'Political Patronage', p. 349.

المعتمدة في الدولة العثمانية، فأخذ عمدة كتب التفاسير في القاهرة العثمانية والهند المغولية بل وإيران الصفوية. والأهم من ذلك التوقف عن التحشية على الكشاف، واقتصرت التحشية حينئذ على أنوار التنزيل. سادت التحشية على الأنوار التأليف في التفسير، وسرعان ما صارت مرادفة لفن التفسير. حواشي أنوار التنزيل في معجم المصنفات «كشف الظنون» لحاجي خليفة (ت. 1067\1657) يسترعي الانتباه أنه رغم كثرة ما كتب العلماء العثمانيون من حواشٍ على كشاف الزمخشري، فلم يكن أي منها من الأهمية بمكان أن يذكر في المصنفات التي كانت متداولة بالدراسة أو محل احتفاء. فمن هذا أن حاجي خليفة في كلامه على حواشي الكشاف لم يعد أن أورد تلخيصاً لتأريخ السيوطي لحواشي الكشاف وجعله أساس ما يذكره في هذا الباب⁽⁹⁵⁾. فلم يكذب يذكر أي مصنف عثماني (ذكر مصنفين صغيرين عَرَضًا)، وبدا أن الكشاف أمسى حديثاً غابراً حين ورثه العثمانيون. وأرى أن العثمانيين أنفسهم كانوا يرون عصر حواشي الكشاف قد ولى في الوقت الذي انتقل إليهم فيه حمل لواء الموروث، لأنهم ظلوا على وفائهم للذخيرة العلمية التي ورثوها من آسيا الوسطى والقاهرة، ورأوا ذلك التراث مستقلاً بذاته⁽⁹⁶⁾. وقد تحركت همة العثمانيين إلى إثبات أنهم قد أحكموا تراث الكشاف، وأن بإمكانهم مناقشة العلماء العرب في محاسن ومثالب الكشاف، كما بينت فيما يتعلق بالخلاف بين قنالي زادة (ت. 979\1572) وبدر الدين الغزي (ت. 984\1577). وقد احتفى المجتمع العثماني أجمع بهذا الخلاف ورأوا صاحبهم المنتصر فيه⁽⁹⁷⁾. كان الأمر في غاية الاختلاف مع حواشي أنوار التنزيل وتلقيه. بل إنني أقول إن الهيئة العلمية العثمانية إنما بسطت سيادتها وأعلنت صدارتها في العالم الإسلامي بما كتبت من حواشٍ على أنوار التنزيل. ويمكن شهود ذلك في مدخل حاجي خليفة عن أنوار التنزيل في كشف الظنون.

يبدأ حاجي خليفة مدخله عن أنوار التنزيل بترجمة للبيضاوي لم يأت فيها بجديد، وهو أمر متوقع⁽⁹⁸⁾. ثم يورد تقييماً للأنوار نقله واعتمده ما بعده من الكتب. فزعم أن أنوار التنزيل لخص من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن مفاتيح الغيب للفخر الرازي (604\1207) ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب الأصفهاني (ت. 425\1033) ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق

(95) انظر حاجي خليفة، كشف الظنون، م 1، ص ص. 1475-1484.

(96) انظر دراستي «The Gloss as Intellectual History» ولا سيما القسم المخصص لقنالي زادة (ت. 979\1572) ص ص. 238-247. والحق أن قنالي زادة أكثر تشدداً، فلم يذكر أي حاشية من الحواشي العثمانية على الكشاف، رغم أنه هو نفسه كتب عليه حاشية.

(97) انظر Saleh, 'The Gloss as Intellectual History' للاستزادة عن ذلك الخلاف والوثائق المتعلقة به.

(98) حاجي خليفة، كشف الظنون، م 1، ص ص. 186-194. وتبقى ترجمة البيضاوي أفقر تراجم العلماء المشهورين في القرون الوسطى الإسلامية.

ولطائف الإشارات. وزعم كذلك أن البيضاوي ضم إليه من بنات أفكاره فرائد بارعة⁽⁹⁹⁾. بيد أن حاجي خليفة لم يكن مؤرخاً للتفسير، وأكثر ما عنده من مادة علمية مستمد من مصادر معتمدة سابقة. ولهذا فإنني على يقين من أن هذا التقييم لأنوار التنزيل مأخوذ من مصدر سابق لم أستطع تحديده. أورد حاجي خليفة أيضاً بيتين لعالم عثماني في مديح أنوار التنزيل. وهذا الفعل من حاجي خليفة له اعتباره، فإن في ذلك إشارة إلى أن الأنوار كتاب يُرجع في تقديره إلى العلماء العثمانيين. كان صاحب البيتين العالم العثماني محمد بن بدر الدين، المعروف باسم المنشي الأقحصاري (ت. 1001\1592)⁽¹⁰⁰⁾، وهو من كبار علماء التفسير وألف تفسيراً أهداه إلى السلطان مراد الثالث (حكم. 1585-1574)⁽¹⁰¹⁾. ثم أوغل حاجي خليفة في تقييم طويل لأنوار التنزيل، لكن من غير الواضح ما إذا كان ذلك استكمالاً للنقل عن المنشي الأقحصاري بعد بيتي الشعر، أو أن ذلك تقييمه. وأميل إلى أن هذا التقييم إما للمنشي أو لعالم آخر لم يُعرف عليه إلى الآن. (وأما أولئك الذين يزعمون أن حاجي خليفة هو صاحب هذا التقييم العميق لأنوار التنزيل، فعليهم أن يأتوا بالدليل على أنه كان مؤرخاً لفن التفسير، وهو ما أشكك فيه). وفيما أوردّه ملخص بارع للأنوار يستهدف أمرين مهمين: أولهما الذب عنه ضد من لم يزل بعد يرى فيه مسحة اعتزالية، والآخر الدفاع عن ورود أحاديث ضعيفة فيه⁽¹⁰²⁾. فأورد من الأمثلة التي يوردها الطاعنون في سنية تفسير البيضاوي أنه حمل على المجاز ما ورد في الآية 7 من سورة غافر من حمل الملائكة لعرش الله تعالى⁽¹⁰³⁾. ورمى نص كشف الظنون من اعتراض على هذا التفسير بالغباء، لما اشتهر به البيضاوي بكونه سنياً أشعرياً جلدًا. وكان قد شاع وقتئذ انتقادات للبيضاوي لإيراده الأحاديث الضعيفة الواردة في فضائل السور، ولا سيما لأنه قد سبق ابن تيمية في إيراد تلك الانتقادات على تفسير الثعلبي⁽¹⁰⁴⁾. يدافع تقييم كشف الظنون كذلك عن البيضاوي إيراده تلك الأحاديث الضعيفة في فضائل السور بعذر أن ذلك علامة على صفاء مرآة قلبه، فتسامح في إيرادها من باب الترغيب. ويستعري الانتباه أن هذين الانتقادين قد ظهرا في هذا الوقت المبكر من تاريخ تلقي أنوار التنزيل، وسنتناول أهميتهما بالتفصيل في الخاتمة.

(99) حاجي خليفة، كشف الظنون، م 1، ص. 187.

(100) ولترجمته انظر المحجي، خلاصة الأثر، م 3، ص ص. 401-400. وهناك ورد بيتا الشعر من دون تقييم أنوار التنزيل.

(101) انظر 22-23، 'Münşî', p. 22-23. Yerinde.

(102) حاجي خليفة، كشف الظنون، م 1، ص ص. 187-188. وللجدل حول تلك الأحاديث وضعفها (أو بالأحرى وضعها) تاريخ طويل. وكان أول ورود لها في كتاب تفسير عند الثعلبي، ونقلها عنه الزمخشري في الكشاف، ونقلها بدوره البيضاوي. ولتناقشة حول تلك الأحاديث انظر دراستي The Formation ص ص. 103-108. انظر أيضاً «Afsaruddin».

(103) البيضاوي، أنوار التنزيل، ص. 609.

(104) كانت الأحاديث الواردة في فضائل السور محل خلاف بين علماء المسلمين، وأغضب وجودها في التفاسير كثيراً من علماء الحديث. انظر دراستي The Formation, pp. 103-108, 205-221.

يستكمل حاجي خليفة كلامه عن تلقي أنوار التنزيل، فيذكر حسن القبول الذي تلقاه به العلماء وعكوفهم عليه بالدرس والتحشية. ويقسم ما كتب عليه إلى حواشي تامة (استوعبت التفسير كله بالتحشية) وتعليقات (وهي تحشية على مواضع مختارة منه)⁽¹⁰⁵⁾، واستهل قائمة الحواشي التامة على الأنوار بحاشية عثمانية، هي حاشية محيي الدين القوجوي (ت. 951\1544)، المعروف باسم شيخ زاده⁽¹⁰⁶⁾. ويقرر حاجي خليفة أنها «أعظم الحواشي فائدة وأكثرها نفعًا وأسهلها عبارة» وأنها «من أعز الحواشي [المكتوبة على أنوار التنزيل] وأكثرها قيمة واعتبارًا»⁽¹⁰⁷⁾. ثم يذكر أن من هذه الحاشية نسختين، وقد تلاعبت بهما أيدي النساخ حتى صار منهما الآن نسخة مختلطة بين أيدي الناس. وهذه النسخة المختلطة مصنف عملاق في أربعة مجلدات، وكان علماء إيران الصفوية يرون أنها كانت أجل حواشي البيضاوي عند العثمانيين. وثاني الحواشي التي يذكرها حاجي خليفة هي لعالم عثماني آخر يدعى ابن التمجيد، الذي لم يكن يُعرف لولا ذكره في هذا الموضوع.⁽¹⁰⁸⁾ ويقر حاجي خليفة بأن تلك الحاشية ملخصة من حواشي الكشاف، وفي ذلك تأكيد على ما سلف مرارًا من تشابك الأنوار والكشاف فيما تُلقى به أنوار التنزيل⁽¹⁰⁹⁾. وعند تدقيق النظر في هذه الحاشية يتبين أنها لم تكن حاشية تامة، وإنما تعاليق متفرقة على بعض المواضع من أنوار التنزيل. واستعمال هذه الحاشية ينبى بأن العثمانيين كانوا ينقبون في تاريخهم العلمي واصفين تعاليق علماءهم المتقدمين على أنوار التنزيل بأنها حواشي تامة. وهذا عندي إشارة واضحة إلى جهد واعٍ من العلماء العثمانيين للتأسيس لسلسلة علمية يفهم منها تفوق الموروث العلمي العثماني.

ويستري الانتباه في أمر قائمة الحواشي تلك التي أوردها حاجي خليفة أنه قدّم ذكر هذين العالمين العثمانيين على ذكر حاشية زكريا الأنصاري، بل والأهم قبل حاشية السيوطي. وعلى هذا فإن في زمن حاجي خليفة كان التراث العثماني قد نفض عن نفسه أي شعور بالدونية، والأهم أنه رأى أن جهود علمائه في التحشية على أنوار التنزيل أهم كثيرًا من أي مشاركة أخرى أتت من سائر العالم الإسلامي،

(105) لقائمة بحواشي أنوار التنزيل، انظر الفهرس الشامل، م4، ص. 1025-1151. وانظر أيضًا الحبشي، كتاب جامع الشروح والحواشي، م1، ص. 310-343.

(106) حاجي خليفة، كشف الظنون، م1، ص. 186-194.

(107) حاجي خليفة، كشف الظنون، م1، ص. 188.

(108) ما تزال مسألة حاشية ابن التمجيد ملغزة، وتحتاج إلى مزيد من البحث. [قلت: له ترجمة في الشقائق النعمانية ص. 62، ذكر فيها مؤلفه أنه سمع أنه كان معلمًا للسلطان محمد خان (الفتاح)، ونقلها حاجي خليفة في سلم الوصول 3\333. وأضاف أنه توفي بعد 843هـ، ولو صح هذا فقد يعي أن تراث كتابة التعاليق على تفسير البيضاوي قد بدأ في الأراضي العثمانية قبل السيوطي (المترجم)]

(109) حاجي خليفة، كشف الظنون، م1، ص. 188.

ولا سيما من الأقاليم العربية. وقد سقط من تلك القائمة بعض أشهر الحواشي التي كتبت في الأقاليم العربية -ولا سيما حاشية أحمد بن محمد الخفاجي، المعروف باسم القاضي الشهاب (ت. 977\1069)- ولكن لعل ذلك مفهوم لأن الشهاب كان معاصراً لحاجي خليفة. وقد ورد في القائمة علماء غير عثمانيين، وإن لم يكن على جهة الاستيعاب. وهذه القائمة وإن وضعت في أوج انتشار التحشية على أنوار التنزيل، فإنها تبقى غير تامة، ولهذا فهي لا تعبر إلا عن المرحلة المبكرة من التحشية على البيضاوي. إنما تاريخ نشر حواشي البيضاوي في القرن التاسع عشر هو ما يفيد في الفهم الحقيقي لتراتبية هذا الموروث كما استقر عند المؤسسة العلمية.

حواشي أنوار التنزيل في القرن التاسع عشر

تضمّن القرن التاسع عشر آخر مراحل ازدهار أنوار التنزيل وحواشيه⁽¹¹⁰⁾. وقد تغيرت الأحوال كلياً بنهاية ذلك القرن حتى بدأ المسلمون أنفسهم، أو أكثرهم على الأقل، في إعادة النظر في تراتبية التفاسير. وتراجعت رتبة أنوار التنزيل بحلول منتصف القرن العشرين وقد نتج عن ذلك تبدل شديد في معالم المشهد التفسيري، حتى اقتضى مثل هذا المقال التنقيب عن تقلبات هذا الفن واستجلاءها. وبدخول الطباعة إلى العالم الإسلامي مطلع القرن التاسع عشر صار بالإمكان أن نقدّر تراتبية حواشي أنوار التنزيل بما طبع منها. ما أقوله هنا إن الطباعة صارت مقياس أهمية أي حاشية، وعلى هذا فإن قرار طباعة حاشية من حواشي أنوار التنزيل يبنى عن رتبة هذه الحاشية وكان نتيجة مباشرة لرغبة المؤسسة العلمية في إتاحتها. وبهذا فقد مرت حواشي أنوار التنزيل بمرحلة انتقالية للموروث العلمي الإسلامي امتدت من موروث المخطوطات إلى استعمال الطباعة. (وقد أوردت في الملحق ثبثاً بأهم حواشي أنوار التنزيل المطبوعة في القرن التاسع عشر. وقد بقيت تلك المطبوعات لتكون سبيلنا الوحيد إلى هذا الموروث إلى جانب مخطوطات المصنفات التي لم تطبع).

ولا عجب أن تكون حاشية شيخ زادة المذكورة أنفاً من أوائل ما طبع من الذخيرة العلمية الإسلامية في الدولة العثمانية، وقد طُبعت في أربعة مجلدات ضخمة. وقد طُبعت مرتين: إحداهما في القاهرة والأخرى في إسطنبول. تضمنت حشود حواشي أنوار التنزيل المطبوعة في القرن التاسع عشر أهم ما أرادت المؤسسة العلمية إتاحتها من مؤلفات كتبت عن القرآن، وقد أقول إن المؤسسة الدينية لم تطبع أي كتاب في فن تفسير لم يكن جزءاً من موروث أنوار البيضاوي في القرن التاسع عشر حتى عام 1877.

(110) للاستزادة عن الاعتماد المؤسسي لأنوار التنزيل جزءاً من منهج المدارس في أنحاء العالم الإسلامي، انظر Robinson, 'Otto- mans-Safavids-Muhghals'.

ولهذا فقد كان من قام على نشر كشاف الزمخشري في الهند مستشرقاً⁽¹¹¹⁾. ونزيد أن نشر مفاتيح الغيب للفيروز الرازي كان برعاية القامة الكبيرة رفاعة الطهطاوي وحده ضمن جهوده في حركة النهضة العربية⁽¹¹²⁾. ويتسق نشر تفسير أبي السعود مع هذا النمط فهو محسوب على الموروث الزمخشري-البيضاوي⁽¹¹³⁾. وحين قرر المسلمون أخيراً طباعة تفسير آخر لم يكن جزءاً من موروث حواشي أنوار التنزيل، كان ذلك بسبب نقلة ثقافية كبيرة وصعود منظور معرفي تفسيري جديد سيكون له تبعات حادة على كيفية تفسير القرآن. فإذا تبين هذا علمنا أن حكاية تاريخ أنوار التنزيل ضرورية في تاريخ التفسير، وهي حكاية سترتها حُجُب التحولات الثقافية التي وقعت في القرن التاسع عشر.

خاتمة

افتتح عهد جديد في منهج تفسير القرآن في العصر الحديث بنشر كتاب «فتح البيان في مقاصد القرآن» عام 1873 على يد العالم الهندي محمد صديق حسن خان (ت. 1890)⁽¹¹⁴⁾. ولهذا الكتاب الذي واره النسيان الآن مقدمة تدعو إلى إعمال نظرية ابن تيمية في التفسير، وأعلنت من شأن تفسير ابن كثير⁽¹¹⁵⁾. كان هذا بداية النهاية لأنوار التنزيل وللهيمنة الأشعرية في التفسير. بدأت الحركة الإصلاحية تولى عنايتها للتفسير، وسرعان ما سادت الخطاب التفسيري وبلغت ذروتها فيما أسميته الهرمنيوطيقا المتشددة، حيث اعتبر الحديث الشريف وتفسيرات الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين السبيل الشرعي الأوضح لفهم معاني القرآن⁽¹¹⁶⁾.

صدرت الطبعة الأولى من فتح البيان في بوبال بالهند في عشرة مجلدات، على نفقة المؤلف الثري نفسه. وحين أعيد طبعها عام 1294\1877 في أربعة مجلدات في مطبعة بولاق بالقاهرة، طُبع في هامشها تفسير ابن كثير، وكان هذا أول نشرة مطبوعة له في العصر الحديث. واقتران هذين الكتابين يشير إلى خطة نشر واعية واضحة الغايات كانت حينئذ تعيد توجيه ما سيقراه وينشره المسلمون من ذخائر مؤلفات التفسير التي كتبت في القرون الوسطى. لم يمكن من قبيل المصادفة أن يحدث ذلك في زمن النهضة العربية التي استلزمت البحث عن أمهات المؤلفات في كل العلوم ومنها التفسير، ولم يكن

(111) كان تمويل تلك الطبعة على حساب شركة الهند الشرقية، وحققها ولیم ناسو في مجلدين (كلكتا، بدون ناشر، 1856).

(112) نشرت هذه الطبعة في ستة مجلدات في بولاق عام 1872. ولتاريخ نشرها انظر Dayeh, 'From Tas. hih to Tahqiq', p. 252.

(113) طبع تفسير إرشاد العقل السليم لأبي السعود في مجلدين في بولاق عام 1858.

(114) وعنه انظر Prekel, 'Islamische Bildungsnetzwerke'.

(115) للمزيد عن هذا الكتاب انظر دراستي «Preliminary Remarks»، ص. 33، وانظر أيضاً الحاشية رقم 47 لتاريخ نشرها.

(116) للاستزادة عن هذه الحركة وسلفها، انظر دراستي «Preliminary Remarks» و«Ibn Taymiyya».

للحواشي مكان في أفق هذا البحث الأكاديمي. أراد النهضويون العرب تفسير الطبري والقرطبي، وتوقف نشر حواشي التفسير قرب هذا الوقت. وعلى هذا فلدينا فترة تمتد من 1847 إلى 1890 فيها نشر المسلمون حواشي أنوار التنزيل تلك التي اعتبرت أجل ما كتب من هذا النوع من التأليف. وقد أتى على المجتمع العلمي وقت كانت مكانة أنوار التنزيل واضحة لا نزاع فيها، ولا سيما في الأوساط الاستشراقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وحين قررت أوروبا طباعة وتحقيق تفسير للقرآن، اختارت أنوار التنزيل؛ حقق هـ. أو. فلايشر الكتاب في مجلدين ونشره عام 1844. ولكن يمكن القول بأن تلك النشرة قد قللت من شأن تاريخ تلقي الكتاب، لأنها نشرته من دون حواشيه. كان هذا في غاية الاختلاف عن تعامل المسلمين مع الكتاب في القرن التاسع عشر؛ فحين نشره، نشره مع حاشية. وبهذا فإن أنوار التنزيل في العالم الإسلامي دومًا يجيء مع حاشية، وإن صدرت طبعات للتفسير مفردًا تماشيًا مع التقليد الأوروبي.

وأود أن أؤكد على عدد من النقاط هنا: الأولى أن تاريخ النشر في القرن التاسع عشر كان استمراريًا لهيمنة المدارس الشرعية على مجال علوم القرآن. وما نُشر من الكتب آنذاك يني عن ترابعية اعتماد تلك الكتب كما قرره نظام المدارس الشرعية، وكان تفسير البيضاوي آنذاك بعد في الصدارة. وعلى هذا فقد كان كل ما نُشر من مصنفات في التفسير في ذلك القرن إما متصلًا اتصالًا مباشرًا بأنوار التنزيل أو قريبًا منه. النقطة الثانية أن دور الطباعة كانت بعد تابعة للدولة في بداية القرن، مثل مطبعة بولاق بالقاهرة أو المطبعة المعمورة السلطانية في إسطنبول. وكل ما طبعته هاتان المطبعتان أقرته الدولة ودعمته. ثالثًا: أن الزمان آنذاك لم يزل بعد زمان حواشي التفسير. فلم تكن ثورة ترابعية التفاسير قد أتت بعد، ولم يكن قد أتى بعد زمان الاحتفاء بالتفاسير المستقلة غير الحواشي⁽¹¹⁷⁾.

يستمر تدريس أنوار التنزيل في المدارس الشرعية في يومنا هذا، ولكن ليس لذلك أثر يُذكر على الجدل حول منهج تفسير القرآن في العالم الإسلامي الآن. وهذا لما وقع وقتئذ من انفصال بين منهج المدارس الشرعية والخطاب التفسيري السائد. ساد التفسير السلفي، أو التفسير بالمأثور كل خطاب. وقد بلغت هيمنته أن أخمل تاريخ فن التفسير: فإن قصة أنوار التنزيل ليست تاريخ كتاب واحد وإنما تاريخ فن وعلم التفسير.

ولنا أن نسأل هل كانت تلك النتيجة حتمية؟ أي أقول الكشاف ثم أنوار التنزيل ومن ثم انتصار

(117) للاستزادة عن ممارسات التحرير والتحقيق وصعود إعادة اكتشاف الماضي في العالم العربي، انظر El Shamsy, Rediscovering the Islamic Classics.

مناهج التفسير الراديكالية. يمكن رصد تطور متصل في الجدل حول مناهج تفسير القرآن، تبلور وتحول إلى رأي الأقلية. استمر منهج التفسير الراديكالي في اكتساب قوة، وقد كان من قبل صوتًا خافتًا في التراث الإسلامي. استطاع هذا المنهج إزاحة الكشاف وأن يُحل أنوار التنزيل محله، ثم لم يرض بذلك الإصلاحيون الراديكاليون فواصلوا الدعوة إلى نبذ هذا النوع من التفسير، وطالبوا بتقديم السنة النبوية من حيث ما هي الميمنة لمراد الله مما أنزل. وقد ضمن إدراج جعل أنوار التنزيل مرادفًا للتفسير بالرأي في تواريخ التفسير الحديثة أن يؤخر الكتاب إلى مرتبة ثانوية في الكتب. وغدا لدينا الآن ترابية جديدة لكتب التفسير جعلت الكشاف وأنوار التنزيل ضمن منهج واحد في التفسير، وعلى هذا فلم يعد كلاهما معتمدًا.

يكشف هذا المقال وأخوه في تفسير الكشاف، عن قصة التفسير غير المروية، ووثقان فترة علمية في التفسير امتدت من القرن السابع\الثالث عشر إلى القرن الثاني عشر\التاسع عشر⁽¹¹⁸⁾. كانت الحاشية في قلب التفسير في تلك الفترة، وإلى أن تعاد الحاشية إلى سردية تاريخنا للتفسير فإننا نروي قصة مبتورة. والواجب الآن دراسة محتويات تلك الحواشي وما تضمنته من أفكار، وكتابة تاريخ فكري للتفسير يعبر عن تاريخ تطوره الحقيقي.

الملحق:

حواشي أنوار التنزيل المطبوعة في القرن التاسع عشر

سأورد هنا أهم حواشي أنوار التنزيل التي طبعت في القرن التاسع عشر. وقد بقيت لتكون مدخلنا الوحيد لهذا التراث سوى النسخ المخطوطة من المؤلفات التي لم تطبع.

1. حاشية شيخ زادة. وقد كانت أجلّ الحواشي في التراث العلمي العثماني. وينبغي عن مكانتها وأهميتها مكأها في كشف الظنون لحاجي خليفة، وكذلك كونها أول ما طُبع من التفاسير في الشرق الأوسط. طُبعت الحاشية في مطبعة بولاق بالقاهرة عام 1847 في أربعة مجلدات ضخمة⁽¹¹⁹⁾. وطُبع متن أنوار التنزيل في هامشها. وسرعان ما أُعيد نسخ ونشر الطبعة نفسها في إسطنبول عام 1283\1866، مع التصريح بأنها إعادة نشر لطبعة القاهرة. وفي قيد فراغ هذه الطبعة معادة النشر، يمتدح الناشرون العثمانيون السلطان العثماني عبد العزيز،

(118) انظر Saleh, «The Gloss as Intellectual History».

(119) صالحة، المعجم الشامل، م3، ص. 424.

وفيه أيضًا أن الحاشية «أجلٌ ما كُتِبَ وعُلق على التفسير المذكور»⁽¹²⁰⁾. تقع الطبعة بأكملها في 2303 صفحة. ومع ذلك فليست هي أوسع ما طُبِعَ من حواشي أنوار التنزيل. نلاحظ كذلك أن الحاشية لم يكن لها عنوان مستقل، وإنما عُرِفَت بأنها «حاشية على أنوار التنزيل».

2. حاشية القونوي على تفسير البيضاوي لإسماعيل بن محمد القونوي (ت. 1195\1781)(121).

طُبِعَ هذا المصنف الباذخ في سبعة مجلدات في إسطنبول عام 1868\1304. وفي هامش هذه الطبعة حاشية ابن التمجيد. ويصرح المؤلف في مقدمة كتابه أن هذه الحاشية حصيلة تدريسه التفسير في مدرسة السلطان محمد الفاتح في إسطنبول⁽¹²²⁾. أُعيد طبع الحاشية مؤخرًا في بيروت في 20 مجلدًا. ولا شك في أنها من أوسع حواشي أنوار التنزيل، بل ومن أضخم ما نُشِرَ من مصنفات التفسير مطلقًا.

3. حاشية الشهاب واسمها «عناية القاضي وكفاية الراضي». كتب هذه الحاشية -المطبوعة في

ثمانية مجلدات- أحد أجل علماء الأقاليم العربية التي كانت تحت الحكم العثماني، وهو أحمد بن محمد الشهاب الخفاجي (ت. 1069\1659)⁽¹²³⁾. وكان أديبًا بارعًا وقاضيًا، وكان من أوسع علماء عصره تفننًا. وقد سارت بحاشيته الركبان وتُلقيت بالقبول في العالم الإسلامي، وجعلها ابن عاشور أهم ما كُتِبَ من حواشي على أنوار التنزيل⁽¹²⁴⁾. (اعتمدها ابن عاشور وحاشية السالكوتي، رقم 5 فيما يلي، بينما أغفل أي ذكر للحواشي العثمانية. ولا يتضح ما إذا كان ذلك الإغفال بسبب النزعة القومية أم التعصب الإقليمي الشديد. وأميل إلى أن السببين أفضيا إلى إغفال المشاركة العثمانية في هذا المقام) طبعت حاشية الشهاب في القاهرة في مطبعة بولاق الشهيرة عام 1866\1283 في ثمانية مجلدات بتحقيق وتصحيح محمد الصباغ⁽¹²⁵⁾. وقد أُعيد تصوير ونشر تلك الطبعة مرارًا⁽¹²⁶⁾. وتقع في 3165 صفحة، وهي بذلك ثاني أكبر حاشية بعد حاشية القونوي.

(120) انظر زادة، حاشية، م4، ص. 720.

(121) وعنه انظر، الزركلي، الأعلام، م1، ص ص. 325-326.

(122) القونوي، حاشية القونوي، م1، ص. 3. وقد أُعيد طبع تلك الحاشية في بيروت في دار الكتب العلمية في 20 مجلدًا (بيروت، 2001).

(123) الزركلي، الأعلام، م1، ص ص. 238-239.

(124) ابن عاشور، التفسير، ص ص. 100-101.

(125) الخفاجي، حاشية الشهاب، م1، ص. 7.

(126) صالحية، المعجم، م2، ص ص. 290-291.

4. حاشية الكازروني. وهي في خمسة مجلدات. وليس لدينا إلا القليل من المعلومات عن المؤلف سوى ما أورده حاجي خليفة في كتابه⁽¹²⁷⁾. وقد ورد فيه أن اسمه أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب، المعروف بالكازروني، وتوفي قريباً من عام 1539\945. نشرت الحاشية في القاهرة عام 1911\1330 بتحقيق محمد الغمراوي⁽¹²⁸⁾. وهذا فهي آخر حاشية في التفسير تُطبع في القرن العشرين.
5. حاشية السيالكوتي. تأليف عالم الهند المغولية الشهير عبد الحكيم بن شمس الدين البنجابي السيالكوتي (ت. 1656\1067)⁽¹²⁹⁾. وهي حاشية غير تامة نُشرت في مجلد واحد في إسطنبول عام 1854\1270⁽¹³⁰⁾، وهذا فهي ثاني ما طُبِع من حواشي أنوار التنزيل، وقد ظلت تنعم بقبول واسع في العالم الإسلامي. وكما ذكرنا آنفاً، كانت ثاني الحواشي المقدمة عند ابن عاشور في تاريخه للتفسير⁽¹³¹⁾.

المراجع:

1. الإنسوي، طبقات الشافعية، ت. عبد الله الجبوري (مجلدان. بغداد: وزارة الأوقاف، 1970).
2. الأنصاري، زكريا، «فتح الجليل»، مخطوط مكتبة جامعة برنستون، رقم 3109، فهرس ماخ، رقم 355.
3. البقاعي، إبراهيم بن عمر، إظهار العصر لأسرار أهل العصر، ت. محمد العوفي (3 مجلدات. القاهرة، 1993).
4. البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (22 مجلدًا. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1976).
5. البيضاوي، القاضي ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت. محمد محيسن وآخرين (القاهرة: مطبعة الجمهورية العربية، د.ت.).
6. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ت. عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن الكريم، 1971).

(127) حاجي خليفة، كشف الظنون، م 1، ص. 189.

(128) الكازروني، حاشية الكازروني، م 5، ص. 202.

(129) انظر، الزركلي، الأعلام، م 3، ص. 283.

(130) السيالكوتي، حاشية السيالكوتي.

(131) ابن عاشور، التفسير، 100-101.

7. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ت. محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، 1385\1965).
8. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (مجلدان. إسطنبول: وكالة المعارف، 1943).
9. الحبشي، عبد الله، كتاب جامع الشروح والحواشي (مجلدان. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2011).
10. الخازن، علاء الدين، لباب التأويل في معاني التنزيل (4 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).
11. الخفاجي، الشهاب، حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الرازي (8 مجلدات. القاهرة: بولاق، 1283).
12. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت. محمد بركات وعمار ربحاوي (5 مجلدات. بيروت: دار الرسالة، 2009).
13. الذهبي، محمد، التفسير والمفسرون (3 مجلدات. القاهرة: مطبعة وهبة، 1989).
14. الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) (6 مجلدات. القاهرة: بولاق، 1872).
15. رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير (مجلدان. طرابلس: الدار الجماهيرية، 1982).
16. الزحيلي، محمد، القاضي البيضاوي (دمشق: دار القلم، 1988).
17. الزركلي، الأعلام (8 مجلدات. بيروت: دار العلم للملايين، 2002).
18. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، تحقيق وليم ناسو ليس، والمولوي خادم حسين، وعبد الحي (مجلدان. كلكتا: د.ن.، 1856).
19. السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية، ت. عبد الفتاح الحلوم ومحمود الطناحي (10 مجلدات. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1964).
20. السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، ت. إبراهيم عبد المجيد (3 مجلدات. بيروت: دار ابن حزم، 1999).
21. السخاوي، الضوء اللامع (12 مجلدًا. القاهرة: مكتبة القدس، 1934).
22. أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (مجلدان. القاهرة: بولاق، 1858).
23. السيكالكوتي، حاشية السيالكوتي على أنوار التنزيل (إسطنبول: دار الطباعة العامرة، 1270).

24. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (7 مجلدات. الرياض: مركز الدراسات القرآنية، 2005).
25. السيوطي، التحرير في علم التفسير، ت. فتحي فريد (الرياض: دار العلوم، 1982).
26. السيوطي، مقدمة السيوطي لحاشيته على تفسير البيضاوي المسمى: نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار، حققه وعلق عليه عبد الله نيهان، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق 68: 4 (1993\1414).
27. شيخ زادة، حاشية على تفسير البيضاوي (4 مجلدات: المطبعة السلطانية).
28. صالحية، محمد، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع (5 مجلدات. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1993).
29. الصفدي، الوافي بالوفيات، ت. دوروتيا كرافولسكي Dorothea Krawulsky (بيروت: بيبليوتيك اسلاميكا، 1982).
30. الطيبي، فتوح الغيب في كشف قناع الرب، ت. محمد سلطان العلماء وآخرين (17 مجلد. دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013).
31. ابن عاشور، التفسير ورجاله (تونس: دار الكتب الشرقية، 1966؛ القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1970).
32. العسقلاني، ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ت. محمد جاد الحق (6 مجلدات. القاهرة: دار الحديث، 1966).
33. العسقلاني، ابن حجر، الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997).
34. الغرناطي، أبو حيان، البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم، ت. عبد الله التركي (27 مجلدًا. القاهرة: مركز هجر، 2015).
35. الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة (3 مجلدات. بيروت: مطبعة الجامعة الأمريكية، 1945).
36. الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: علوم القرآن: مخطوطات التفسير (12 مجلدًا. عمان: مؤسسة آل البيت، 1987).
37. القونوي، حافظ إسماعيل، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي (سبعة مجلدات. إسطنبول، دن.، 1304).

38. الكازروني، حاشية الكازروني (4 مجلدات. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1330).
39. ابن كثير، البداية والنهاية، ت. عبد الله التركي (21 مجلدًا. القاهرة: دار هجر، 1998).
40. المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (4 مجلدات. القاهرة: بولاق، 1868).
41. النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ت. محمود البطراوي (مجلدان. القاهرة: بولاق، 1936).

Arabic References:

1. Al-Isnawī, Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah, Ed: 'Abd Allāh al-Jubūrī (mijldān. Baghdād : Wizārat al-Awqāf, 1970).
2. Al-Anṣārī, Zakarīyā, « Fath al-Jalīl », makḥṭūṭ Maktabat Jāmi'at Brinstūn, raqm 3109, Fihris mākh, raqm 355.
3. Al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar, Izhār al-'aṣr li-asrār ahl al-'aṣr, Ed: Muḥammad al-'Awfī (3 majladāt. al-Qāhirah, 1993).
4. Al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar, nazm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar (22 mijldan. ḥydr'bad : Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, 1976).
5. Al-Bayḍāwī, al-Qāḍī Nāṣir al-Dīn, Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl, Ed: Muḥammad Muḥaysin wa-ākharīn (al-Qāhirah : Maṭba'at al-Jumhūrīyah al-'Arabīyah, D. t.).
6. Ibn Taymīyah, muqaddimah fī uṣūl al-tafsīr, Ed: 'Adnān Zarzūr (al-Kuwayt : Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971).
7. Ibn Taymīyah, muqaddimah fī uṣūl al-tafsīr, Ed: Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb (al-Qāhirah : al-Maṭba'ah al-Salafīyah, 1385/1965).
8. Ḥājji Khalīfah, Kashf al-ẓunūn 'an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn (mijldān. Iṣṭānbul : Wakālat al-Ma'ārif, 1943).
9. Al-Ḥabashī, 'Abd Allāh, Kitāb Jāmi' al-Shurūḥ wa-al-ḥawāshī (mijldān. Abū Ḍaby : Dār al-Kutub al-Waṭāniyah, 2011).
10. Al-Khāzin, 'Alā' al-Dīn, Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl (4 majladāt. Bayrūt : Dār

- al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1995).
11. Al-Khafājī, Al-Shihāb, Ḥāshiyat al-Shihāb al-musammāh ‘Ināyat al-Qāḍī wa-kifāyat al-Rāḍī (8 majladāt. al-Qāhirah : Būlāq, 1283).
 12. Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, mīzān al-i‘tidāl fī Naqd al-rijāl, Ed: Muḥammad Barakāt w‘mār Rīḥawī (5 majladāt. Bayrūt : Dār al-Risālah, 2009).
 13. Al-Dhahabī, Muḥammad, al-tafsīr wa-al-mufasssīrūn (3 majladāt. al-Qāhirah : Maṭba‘at Wahbah, 1989).
 14. Al-Rāzī, al-tafsīr al-kabīr (Mafātīḥ al-ghayb) (6 majladāt. al-Qāhirah : Būlāq, 1872).
 15. Rufaydah, Ibrāhīm ‘Abd Allāh, al-naḥw wa-kataba al-tafsīr (mjldān. Ṭarābulus : al-Dār al-Jamāhīrīyah, 1982).
 16. Al-Zuḥaylī, Muḥammad, al-Qāḍī al-Bayḍawī (Dimashq : Dār al-Qalam, 1988).
 17. Al-Zirikī, Al-A‘lām (8 majladāt. Bayrūt : Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 2002).
 18. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-Kashshāf ‘an ḥaqā‘iq al-tanzīl, Ed: Wilyam nās w laysa, wālmwlwy Khādīm Ḥusayn, wa-‘Abd al-Ḥayy (mjldān. klktā : D. N., 1856).
 19. Al-Subkī, Tāj al-Dīn, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah, Ed: ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw wa-Maḥmūd al-Ṭanāḥī (10 majladāt. al-Qāhirah : ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964).
 20. Al-Sakhāwī, al-Jawāhir wa-al-durar fī tarjamat Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar, Ed: Ibrāhīm ‘Abd al-Majīd (3 majladāt. Bayrūt : Dār Ibn Ḥazm, 1999).
 21. Al-Sakhāwī, al-ḍaw‘ al-lāmi‘ (12 mjldān. al-Qāhirah : Maktabat al-Quds, 1934).
 22. Abū al-Sa‘ūd, Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm (mjldān. al-Qāhirah : Būlāq, 1858).
 23. Al-Siyālkūtī, Ḥāshiyat al-Siyālkūtī ‘alā Anwār al-tanzīl (Iṣṭānbūl : Dār al-Ṭībā‘ah al-‘Āmirah, 1270).
 24. Al-Suyūṭī, al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān (7 majladāt. al-Riyāḍ : Markaz al-Dirāsāt al-Qur‘ānīyah, 2005).
 25. Al-Suyūṭī, al-Taḥbīr fī ‘ilm al-tafsīr, Ed: Faṭḥī Farīd (al-Riyāḍ : Dār al-‘Ulūm, 1982).

26. Al-Suyūṭī, muqaddimah al-Suyūṭī lḥāshyṭh ‘alā tafsīr al-Bayḍāwī al-musammá : nwāhd al’bkār wa-shawārid al-afkār, Ed: ‘Abd Allāh Nabḥān, Majallat Majma’ al-lughah al-‘Arabīyah bi-Dimashq 68 : 4 (1993/1414).
27. Shaykh Zādah, Ḥāshiyat ‘alā tafsīr al-Bayḍāwī (4 majladāt : al-Maṭba‘ah al-sulṭānīyah).
28. Ṣāliḥīyah, Muḥammad, al-Mu‘jam al-shāmil lil-Turāth al-‘Arabī al-maṭbū‘ (5 majladāt. al-Qāhirah : Ma‘had al-Makhṭūṭāt al-‘Arabīyah, 1993).
29. Al-Ṣafādī, al-Wāfī bi-al-Wafayāt, t. dwrwtyā krāfwlsky Dorothea Krawulsky (Bayrūt : byblywtykā islāmykā, 1982)
30. Al-Ṭībī, Fattūḥ al-ghayb fī Kashf qinā‘ al-rayb, Ed: Muḥammad Sulṭān al-‘ulamā’ wa-ākharīn (17 mujallad. Dubayy : Jā‘izat Dubayy al-Dawlīyah lil-Qur‘ān al-Karīm, 2013).
31. Ibn ‘Āshūr, al-tafsīr wa-rijāluḥ (Tūnis : Dār al-Kutub al-Sharqīyah, 1966 ; al-Qāhirah : Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1970).
32. Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, al-Durar alkāmnih fī a’yān al-mī‘ah al-thāminah, Ed: Muḥammad Jād al-Ḥaqq (6 majladāt. al-Qāhirah : Dār al-ḥadīth, 1966).
33. Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, al-Kāfī al-shfī fī takhrīj aḥādīth al-Kashshāf (Bayrūt : Dār lḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997).
34. Al-Gharnāṭī, Abū Ḥayyān, al-Baḥr al-muḥīṭ fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm, Ed: ‘Abd Allāh al-Turkī (27 mjldan. al-Qāhirah : Markaz Hajar, 2015).
35. Al-Ghazzī, al-Kawākib al-sā‘irah bi-a’yān al-mī‘ah al-‘āshirah (3 majladāt. Bayrūt : Maṭba‘at al-Jāmi‘ah al-Amrīkiyah, 1945).
36. Al-Fihris al-shāmil lil-Turāth al-‘Arabī al-Islāmī al-makhṭūṭ : ‘ulūm al-Qur‘ān : makhṭūṭāt al-tafsīr (12 mjldan. ‘Ammān : Mu‘assasat Āl al-Bayt, 1987).
37. Al-Qūnawī, Ḥāfiẓ Ismā‘īl, Ḥāshiyat al-Qūnawī ‘alā tafsīr al-Bayḍāwī (sab‘at majladāt. Iṣṭānbūl, D. N., 1304).

38. Al-Kāzarūnī, Ḥāshiyat al-Kāzarūnī (4 majladāt. al-Qāhirah : Dār al-Kutub al-‘Arabīyah al-Kubrā, 1330).
39. Ibn Kathīr, al-Bidāyah wa-al-nihāyah, Ed: ‘Abd Allāh al-Turkī (21 mījdan. al-Qāhirah : Dār Hajar, 1998).
40. Al-Muḥibbī, Khulāṣat al-athar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘ashar (4 majladāt. al-Qāhirah : Būlāq, 1868).
41. Al-Nasafī, Madārik al-tanzil wa-ḥaqā‘iq al-ta’wīl, Ed: Maḥmūd al-Baṭrāwī (mījdan. al-Qāhirah : Būlāq, 1936).

المراجع الإنجليزية

1. Afsaruddin, Asma, ‘The Excellences of the Qur’an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society’, *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), pp. 1–24.
2. Dayeh, Islam, ‘From Tas. ḥīḥ to Taḥqīq: Toward a History of the Arabic Critical Edition’, *Philological Encounters* 4 (2019), pp. 245–299.
3. El Shamsy, Ahmed, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020).
4. van Ess, Josef, ‘Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie’, *Die Welt des Orients* 9:2 (1978), pp. 255–283.
5. Gunasti, Susan, ‘Political Patronage and the Writing of Qur’an Commentaries among the Ottoman Turks’, *Journal of Islamic Studies* 24:3 (2013), pp. 335–357.
6. Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine* (Columbia SC: University of South Carolina Press, 1994).
7. Ingalls, Matthew B., ‘Zakariyyā al-Anṣārī and the Study of Muslim Commentaries from the Later Islamic Middle Period’, *Religion Compass* 10 (2015), pp. 118–130.

8. Jaffer, Tariq, Razi: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning (Oxford—New York: Oxford University Press, 2015).
9. Johns, Anthony H., 'Exegesis as an Expression of Islamic Humanism: Approaches, Concerns and Insights of al-Bayḍāwī', *Hamdard Islamicus* 22 (1999), pp. 37–58.
10. Lane, Andrew, *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī* (d. 538/1144) (Leiden—Boston: Brill, 2006).
11. Naguib, Shuruq, 'Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ūd Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period', *The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013), pp. 1–52.
12. Preckel, Claudia, 'Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts: Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e - Ḥadīth Bewegung in Bhopal' (Unpublished PhD dissertation: Ruhr-University Bochum, 2005).
13. Rahman, Yusuf, 'Hermeneutics of al-Bayḍāwī in his *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*', *Islamic Culture* 71 (1997), pp. 1–14.
14. Robinson, Francis, 'Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems', *Journal of Islamic Studies* 8 (1997), pp. 151–184.
15. Saleh, Walid A., art. 'al-Bayḍāwī' in *Encyclopaedia of Islam THREE*.
16. ———, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī* (d. 427/1035) (Leiden—Boston: Brill, 2004).
17. ———, 'Hermeneutics: al-Tha'labī', in Andrew Rippin (ed), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 323–337.
18. ———, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'īs Bible Treatise* (Leiden—Boston: Brill, 2008).
19. ———, 'Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach', *Journal of Qur'anic Studies* 12:1–2 (2010), pp. 6–40.

20. ———, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundation of Qur'anic Exegesis', in Shahab Ahmed and Yossef Rapport (eds), *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford—New York: Oxford University Press, 2010), pp. 123–162.
21. ———, 'Marginalia and Peripheries: A Tunisian Historian and the History of Qur'anic Exegesis', *Numen* 58 (2011), pp. 284–313.
22. ———, 'The Gloss as Intellectual History: The Ḥāshiyahs on al-Kashshāf', *Oriens* 41:3–4 (2013), pp. 217–259.
23. ———, 'The Ḥāshiyah of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kashshāf of al-Zamakhsharī', in Andrew Rippin and Roberto Tottoli (eds), *Books and Written Culture of the Islamic World* (Leiden—Boston: Brill, 2015), pp. 86–90.
24. Yerinde, Adem, art. 'Münşî', in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Üsküdar, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 2006), vol. 32, pp. 22–23.

رثاء يوسف فان إس ونبذة عن حياته وإسهاماته العلمية⁽¹⁾

هانس هينرش بيسترفيلد⁽²⁾

ترجمة وتعليق: محمد فتوح⁽³⁾

Eng.mohamed.fotoh@gmail.com

ملخص

كُتِبَ هذا المقال نعيًا للمستشرق الألماني يوسف فان إس (Josef van Ess – 1934: 2021) بُعيد وفاته، ونُشِرَ في العدد الثاني والستين من مجلة عالم الإسلام الألمانية (Die Welt des Islams). وقد كتبه أحد أصدقاء فان إس، ومحرر جمهرة مقالاته؛ وهو هينرش بيسترفيلد (Hinrich Biesterfeldt) أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة بُوخوم، يقدم هذا المقال تعريفًا مكثفًا وعميقًا بفان إس إلى القارئ العربي، فيرسم ملامح حياته الرئيسية منذ طفولته في أخن عام 1934م وحتى وفاته عام 2021م. ويعرف المقال إلى أهم الأعمال التي قدمها فان إس في مسيرته العلمية، والسياق التاريخي والعلمي الذي نشأت فيه هذه الأعمال. كما يُعرِّج على شيء من العوامل التي شكلت شخصية فان إس العلمية، ويتعرض لشيء من رحلاته العلمية، ومناصبه العلمية، وسماته الشخصية. يعتبر هذا المقال ترجمة حياتية مكثفة لواحد من أبرز المستشرقين الألمان الذين عُتِبوا بعلم الكلام في سياق التاريخ الإسلامي.

كلمات مفتاحية

يوسف فان إس، السير الذاتية، الاستشراق الألماني، علم الكلام، الدراسات الإسلامية في الغرب.

(1) Biesterfeldt, Hinrich. Josef van Ess 1934–2021. In: Die Welt des Islams 62 (2022) 119–127.

(2) أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة بُوخوم في ألمانيا. له مساهمات في دراسة الأدب العربي القديم، وفي تصنيف العلوم، وفي العلاقة بين العلوم الإسلامية وعلوم اليونان، وهو أحد محرري جمهرة مقالات يوسف فان إس.

(3) جامعة بامبرج – ألمانيا.

للاقتباس: بيسترفيلد، هانس هينرش، رثاء يوسف فان إس ونبذة عن حياته وإسهاماته العلمية، ترجمة: محمد فتوح، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 3، 2023، 234-253.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-7-18

Accepted: 2023-8-13

Josef van Ess 1934–2021⁽⁴⁾By: Hinrich Biesterfeldt ⁽⁵⁾Translated and commented by Mohamed Fatouh⁽⁶⁾Eng.mohamed.fatoh@gmail.com

Abstract

This article was written in honor of the late German Orientalist Josef van Ess (1934-2021) and appeared in the sixty-second issue of the German journal "Die Welt des Islams." It was written by Hinrich Biesterfeldt, a Professor of Islamic Studies at the University of Bochum who is a close friend of Josef van Ess and the editor of most of his writings. The study aims to provide a thorough and all-encompassing introduction of van Ess to the Arabic-speaking readership. It traces the significant phases of his life, ranging from his early years in Aachen in 1934 to his passing in Tübingen in 2021. Additionally, it showcases van Ess's noteworthy achievements, the historical and academic context that contributed to the emergence of his works, and the factors that influenced his scholarly identity. Moreover, it discusses his academic journeys, professional roles, and personal characteristics. Essentially, this article encapsulates a concise depiction of the life story of a prominent figure in German Orientalism who extensively delved into Islamic Theology and Philology.

Keywords

Joseph van Ess - Biographies - German Orientalism - Theology - Islamic Studies in Germany.

(4) Biesterfeldt, Hinrich. Josef van Ess 1934–2021. In: Die Welt des Islams 62 (2022) 119–127.

(5) Hinrich Biesterfeldt is a retired professor of Arabic and Islamic studies in Bochum (Germany). He has pursued his interest in, and published widely on, the transmission of Greek philosophy and medicine to Arabic culture. His other fields of research include the early history of classifications of knowledge in Islam and classical Arabic prose literature. He is also editor of the book "Kleine Schriften" for Joseph van Ess.

(6) Bamberg University – Germany.

ite this article as: Biesterfeldt, Hinrich, Josef van Ess, trans: Mohamed Fatouh, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 234-253.

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

نص الورقة

فَقَدَ حفل الدراسات الإسلامية واحدًا من أعظم علمائه، وأكثرهم إنتاجًا عشية وفاة يوسف فان إس (Josef van Ess – 1934: 2021) في العشرين من نوفمبر عام 2021م عن عمر 88 عامًا. كما فقدت عائلته فان إس رب الأسرة المخلص، وفَقَدَ رفاقه وتلاميذه رفيق نقاشاتهم فائق المواهب، واسع العطاء.

فان إس: بين تراجم المتكلمين وترجمته الشخصية⁽⁷⁾

كان لفان إس (يف.إ - JvS) - كما كان يختصر توقيعه أحيانًا في مراسلاته لأصدقائه - شغف مستدام وبراعة فائقة في التعامل مع التراجم والسير الذاتية، والأمر نفسه ينطبق على سيرة فان إس الذاتية. فيسرد لنا في حفل تتويجه بوسام الاستحقاق⁽⁸⁾ "Orden Pour le mérite" عام 2009م شيئًا من مسيرته الحياتية، ويخبرنا عن طفولته في آخن وعن دمار ما بعد الحرب⁽⁹⁾، وعن الحياة الصعبة التي عايشها والداه ذوا الأصول الهولندية، وعن حبه المبكر للغناء، وعن أيامه الدراسية، وعن بداياته الجامعية⁽¹⁰⁾. وفي مقاله التذكريّ المعنون بـ«تأملات في رحلتي الدراسية»⁽¹¹⁾ يُخبرنا فان إس عن دراسته الجامعية، بدايةً من دراسته للفيلولوجيا الكلاسيكية، ثم دراسته للغات الشرقية والسامية في جامعة بون القريبة من موطنه آخن، حين درس أول أمره لدى أوتو شيبس (Otto Spies - ت: 1981م)⁽¹²⁾، وفيلهم هونريا (Wilhelm Hoenerba 1911-1991م)⁽¹³⁾ قبل دراسته لدى هلموت ريتير (Hellmut Ritter - ت:

(7) العناوين الفرعية في الورقة من اجتهاد المترجم. وقد حرصتُ على التعريف بأشخاص المستشرقين الألمان في ثنايا الورقة لقلّة ما يُعرف عنهم بين الباحثين العرب. وكل هامش لم يكتبه المؤلف أتبعته بـ(المترجم).

(8) (Pour le mérite) أو (وسام الاستحقاق) وهو وسام أسسه ملك بروسيا فريدرش الثاني (Friedrich II - ت: 1786م) للقادة العسكريين، ثم تطور ليصير أرفع وسام مدني أو عسكري يُمنح في ألمانيا. ولا يقدم إلا لذوي الإنجازات الكبيرة في مجالات العلم المختلفة: الفنية أو العلمية أو الأدبية أو العسكرية. (المترجم).

(9) الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

(10) مثبتة في جبهة مقالات فان إس. انظر:

Kleine Schriften, 3 Bände (Leiden und Boston: Brill, 2018), 3:2406–14.

(11) جُمهرة مقالات فان إس، ج 3: 2295–2355.

(12) أوتو شيبس: مستشرق ألماني، له اهتمام بالتصوف والدراسات التركية والفقهاء الإسلامي. درس في توبنغن وإسطنبول، ورأس قسم الدراسات الشرقية في جامعة عليكرة بالهند، وخلف بروكلمان في مقعد كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بون، وكان أستاذًا لفان إس قبل انتقال الأخير إلى جامعة فرانكفورت، كما أشرف على أطروحة فان إس للدكتوراه. وللمزيد حول أوتو شيبس: راجع دائرة المعارف التركية مادة (SPIES, Otto).

UÇAR, ERDEM. SPIES, Otto. Unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/spies-otto>

(المترجم)

(13) مستشرق ألماني، درس الإسلام وكان له عناية بالجغرافيا الإسلامية والمشرق الإسلامي بعموم، خالط الجزائريين واكتسب =

(1971م)⁽¹⁴⁾ في جامعة فرانكفورت.

أما مدينة توبنغن التي درّس فان إس في جامعتها، وأقام فيها منذ توليه الأستاذية عام 1968م وإلى تقاعده عام 1999م؛ فقد كتب عنها عدة مقالات جمعت في الجزء الأول من جمهرة مقالاته تحت عنوان «توبنغن وسائر العالم»⁽¹⁵⁾. في هذا الجزء من جمهرة مقالاته تناول فان إس أيضًا شيئاً من سيرته الذاتية. وقد رُتبت جمهرة مقالاته على اثني عشر باباً، وصُدر كل باب منهم بمدخل يُمكن من معرفة السياق التاريخي الحياتي والعلمي للموضوعات المنضوية تحته. كما تحوي هذه الأبواب عدداً من المراثي التي رثى بها فان إس أعلاماً ماتوا في زمانه، وهي بمثابة تراجم نموذجية ومركزة عن حياة العالم المرثي، فضلاً عن ذكرها لإسهاماته البحثية وأطروحاته العلمية⁽¹⁶⁾.

بقيت توبنغن في دائرة اهتمام فان إس، وخَلَفَ دراسةً مُسلية ومثيرة حولها، وهي «ألبوم صور لمجتمع الاستشراق الفيلولوجي التاريخي» في توبنغن. وقد اعتمد فان إس في إخراجه على تركة المستشرق إينو لِيتمان (Enno Littmann: 1875-1958م)⁽¹⁷⁾ الذي تولى الدراسات الاستشراقية في جامعة توبنغن

= لغتهم، وقُبض عليه من الفرنسيين بتهمة التجسس، وعمل مترجماً في بعثة روميل العسكرية، وقُبض عليه ونُفي إلى الولايات المتحدة، ثم عاد إلى ألمانيا ودرّس العربية في جامعة بُون. وللمزيد حول سيرة هونريا انظر:
Ess, Josef van: Bei der Betrachtung meines Studienbuches. In: Kleine Schriften by Josef van Ess. 3. Ed. Hinrich Biesterfeldt. Leiden: Brill, 2018. S. 2295-2355.

(المترجم)

(14) هلموت ريتير: مستشرق ألماني وفيلولوجي عتيق، له اهتمام خاص بالتصوف، درس لدى طائفة من كبار المستشرقين مثل كارل بروكلمان ويول كاله وكارل هاينريش بيكر، وكان له اهتمام خاص بالتصوف. وهو نزيل إسطنبول سنين عدداً، ومنم مجرد مكتباتها وكان له ذرية بها. وله عدد من التلاميذ المبرزين منهم أنا ماري شيميل، ويوسف فان إس، وكان فان إس معجباً به غاية الإعجاب وأكثر من الحديث عن أثره فيه في غير موضع، وكتب له كتاباً في أواخر حياته. انظر:
Josef van Ess: Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971). Harrassowitz, Wiesbaden 2013.

(المترجم)

(15) K. S (1:5–146)

ولمزيد تعريف باللغة العربية حول جمهرة مقالات فان إس انظر: محمد الصبحي العلاني، قراءة في كتابات يوسف فان إس القصيرة: الاستشراق الألماني - جدل الماضي والراهن، الكويت، مركز نهوض، 2021.

<https://bit.ly/3DfhBx6>

(المترجم)

(16) وفان إس من المستشرقين القلائل الذين ترجموا لغيرهم من المستشرقين، فقلما يُترجم المستشرقون بعضهم لبعض. وكانت بعض هذه الترجمات ضمن هذه المراثي التي كتبها. وبلغ عدد المستشرقين الذين ترجم لهم 11 مستشرقاً، وفي هذه المراثي والتراجم فوائد جمة حول العالم المترجم له، أو المجال العلمي الذي ينتمي إليه. وللفادة انظر الدراسة النافعة: ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، جوزيف فان إس ومنظوره للاستشراق، بغداد، مجلة دراسات تاريخية، العدد 54، ص 397-416.

<https://www.iasj.net/iasj/article/241612>

(المترجم)

(17) مستشرق ألماني، له اهتمام باللغة العربية واللغات الشرقية وأُعير محاضراً لجامعة القاهرة وجامعة الإسكندرية في مطلع القرن الماضي، وتوفي في عام 1958م في مدينة توبنغن. (المترجم).

بين عامي 1910 إلى 1912 م. وتعتبر هذه الدراسة كنزاً دقيماً لأنها تستعرض سير علماء اللغات الشرقية (الفيولوجيين الشرقيين) بمدينة توبنغن في هذه الفترة⁽¹⁸⁾. ومن المتوقع أن ترى هذه الدراسة النور قريباً تحت عنوان «الاستشراق في توبنغن - سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى» بعدما حررها ابنا فان إس: مارجریت (Margarete van Ess)⁽¹⁹⁾ وهانس فان إس. (Hans van Ess)⁽²⁰⁾.

لقد كانت التراجم هي مدخل فان إس الدائم في أبحاثه. ويظهر لنا ذلك من دراساته التي قصّرها على تراجم أحاد العلماء من المسلمين⁽²¹⁾، كما يظهر في تبويبه لأعماله الكبرى المركزية⁽²²⁾. وتأكيداً على أهمية السير لدى فان إس، فقد ذكر في مقدمة عمله الرائد «علم الكلام والمجتمع» أن غاية عمله: «نفي زيف المصادر، واستعادة دور الأفراد من خلال تتبع تراجمهم الذاتية»⁽²³⁾. والأمر نفسه يظهر أيضاً في مقدمة كتابه «الواحد، وما سواه». فغالبا مادة هذا الكتاب مستمدة من قراءة متميزة للمصادر الإسلامية، ولا سيما كتب التراجم والسير. ويمكننا تشبيهه كتب التراجم بأنها «سلسلة متوالية من الدراسات القصيرة حول الأعلام» ويصفها فان إس بأنها «علم قوائم المعارف، فهي مثل دوائر المعارف والموسوعات الشائعة بيننا الآن»⁽²⁴⁾. ولا جدال بأن موسوعات التراجم والطبقات تُشكّل مادة مركزية في

(18) لمدينة توبنغن إرث استشراقي كبير، وقد كُتبت عدة مرات حول هذا الإرث غير ما كتبه فان إس. ولزيد حول الدراسات بالألمانية حول توبنغن وحركة الاستشراق فيها انظر المصادر التي أحال إليها عدوان طالب (المحاضر في جامعة توبنغن):
Adwan Taleb, Tübingen und der Orient. In: Der Orient zu Gast in Tübingen. (Wintersemester 2004/2005).

<https://homepage.uni-tuebingen.de/VASAT/tuebingenorient.html>

(المترجم)

(19) ابنة يوسف فان إس، وهي أكاديمية متخصصة في أركيولوجيا بلدان آسيا الوسطى. درست في جامعة توبنغن، وجامعة برلين الحرة، ولها عدد كبير من المنشورات الأكاديمية في مجال اختصاصها، وتعمل بالمعهد الألماني للدراسات الاستشراقية في بيروت. (المترجم)

(20) ابن يوسف فان إس، درس حضارات شرق آسيا، وتخصص في الدراسات الصينية والمنغولية مع اهتمام خاص بالكونفوشيوسية. وهو أستاذ كرسي الدراسات الصينية بجامعة ميونخ، وله منشورات عديدة في بابه. (المترجم).

(21) انظر -على سبيل المثال لا الحصر- مقاله عن الشهرستاني (60-1553:2، 52-1538:2 ks) ومقاله عن البيضاوي (ks 85-1576:2) وكذا مقاله عن عمرو بن عبيد (34-1025:2 ks).

(22) يقصد بهما كتابي: (علم الكلام والمجتمع) و(الواحد، وما سواه) كما سيأتي. (المترجم).

(23) Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde. (Berlin, New York: de Gruyter, 1991-97), hier 1:63.

وقد تُرجم الجزآن الأول والثاني من هذا الكتاب، وكانت الترجمة -ولا سيما الجزء الأول- كارثية، لا يستبين منها عن أي شيء يتحدث النص. ولذا ترجمت الفقرة المنقولة هنا مباشرة بدلاً من نقل الترجمة العربية. وهذا هو نص الترجمة العربية للفقرة المذكورة:

«على المرء أن يبذل جهداً ضمن الوضع الراهن للبحث، أن يدمر الرتبة الخادعة للمصادر ويعيد خلق فردية الأشخاص في العرض المنظم».

(المترجم)

(24) Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, 2 Bde. (Berlin, New York: de Gruyter, 2011), hier 1:viii.

كتب الآداب الإسلامية التراثية. وتصف لنا وداد القاضي -تلميذة إحسان عباس وفان إس- هذه الثروة التي تمثلها كتب التراجم والطبقات فتقول بأن كتب التراجم هي: «التاريخ البديل للباحثين عن شكل المجتمع المسلم»⁽²⁵⁾. ويرى فان إس أن التراجم «محاولة لكتابة تاريخ أدبي، وقد استمر هذا النمط من الكتابة مصاحبًا لتاريخ الإسلام على مدار ألف عام، وثمة دوافع عديدة أدت إلى استمراريتها، مثل: الرغبة في معرفة أحوال المخالف، أو الجدل عن المذهب ونفي الريبة عنه، فضلًا عن محاولة إضفاء الشرعية على صحيح الاعتقاد».

أهم أعمال يوسف فان إس

لا يتوقف فان إس في كتابه «علم الكلام والمجتمع» عند الترجمة للأفراد المؤثرين في المباحث الكلامية محل الاهتمام وحسب، بل يتجاوز ذلك -مستعينًا بكتب التراجم- للحديث عن السمات الثقافية للأمم والمدن الهامشية التي نافست حواضر الإسلام المركزية في تشكيل ماهية علم الكلام الإسلامي المبكر، مع إبرازه لمظاهر (توحيد الفكر الإسلامي وازدهار علم الكلام) خاصة حينما نهض به المعتزلة، (وقد كانت عناية فان إس بالمعتزلة كبيرة). ويختتم فان إس كتابه «علم الكلام والمجتمع» بمناقشة مستفيضة وموسعة حول الموضوعات المركزية في علم الكلام الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجري، مثل: العقيدة في الله - النظرة للإنسان - الأخريات⁽²⁶⁾ - الإيمان - الجزء - النبوة - نظرية المعرفة - المجتمع والتوجيه السياسي.

لا شك أن كتابي «علم الكلام والمجتمع» أو TG كما يرمز له فان إس اختصارًا⁽²⁷⁾ و«الواحد وما سواه»⁽²⁸⁾ هما قمة أعمال فان إس. ويعود الفضل في كتابتهما إلى حفل تكريبي أقيم لهاري ولفسون (Har-

(25) Wadad al-Qadi, "Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community", in Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill 2006), 23-75.

(26) Eschatologie: لفظ أصله لاتيني ويعني حرفيًا: (الشيء الأخير). وقد اكتسب المصطلح دلالاته اللاهوتية مع الحركة البروتستانتية وانتشر منذ القرن التاسع عشر ويرمز إلى النبوءات التي جاءت بها الرُّسل حول الموت والبعث والنشور وما بعد الموت، وأصول المصطلح المسيحية تستحضر الألفية (أو الحكم الألفي في المسيحية) وسفر الرؤيا ونهايات آخر الزمان، ويُعادل في الإسلام (عقيدة اليوم الآخر). واستخدمنا لفظة (الأخريات) لأن المصطلح يستعمل في السياق العلمي اللاهوتي باعتباره فرعًا معرفيًا يبحث عن لاهوت الموت وما بعده وأمارات آخر الزمان، وليس عقيدة إيمانية كما يوحي لفظ (عقيدة اليوم الآخر). (المترجم)

(27) TG: اختصار لكلمة (علم الكلام والمجتمع - Theologie und Gesellschaft)، وعادةً فان إس في الإحالة إلى هذا الكتاب أن يُحيل بهذا الاختصار TG. (المترجم)

(28) Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häsiographischen Texten, 2 Bde. (Berlin, New York: de Gruyter, 2011)

ry Austryn Wolfsons – ت: 1974م)⁽²⁹⁾ في جامعة هارفرد. ففي هذا الحفل طُرحت فكرة تتبُّع وترتيب رسائل متقدمي المعتزلة. وكان المأمول أن يتم هذا العمل على هذا المشروع ضمن فريق دولي، بيد أن فان إس الوحيد الذي أخذ الأمر على محمل الجدّ وكرس حياته لتلك الفكرة. وأتذكر جيدًا الحماس الذي بدا على وجهه فان إس لما تسلّم هذا المشروع، وكنت قد قابلته يومها -لأول مرة- بعد المؤتمر مباشرة في خريف عام 1971م ضمن اجتماع الجمعية الشرقية الأمريكية في جامعة كولومبيا بنيويورك.

وبمطالعنا لأبحاث فان إس الأولى نجده مفتونًا بالعمل على المصادر العربية، خاصة عند دراسة نصوص غير مكتملة للفرق الإسلامية في حقبة صدر الإسلام، كما وصفه أُلريش رُودولف في تأييده بأن «عبقريته تكمن في تعامله مع المصادر غير المكتملة»⁽³⁰⁾. كما أن سحر قرون الإسلام الأولى كان له أثره في فان إس وبصمته في أعماله، فبحسب تعبير فان إس نفسه: إن «المجتمع واللاهوت كانا في حالة بحث عن هويتهما» في ذلك الزمان الأول⁽³¹⁾. وأخيرًا فإن إقامة فان إس في الجامعات الأمريكية في ستينيات القرن الماضي بصَّرتَه بأهمية تتبع التغيير المجتمعي في أبحاثه. وإبان عمله في جامعة كاليفورنيا في أمريكا، قابل غوستاف جرونوبوم (Gustav Edmund von Grunebaum: 1909-1972م)⁽³²⁾، وكان جرونوبوم بمثابة المعلم الثاني بالنسبة إلى فان إس بعد هلموت ريتير، وقد اعترف فان إس بفضلِه عليه في تتبع حركة المجتمعات قائلًا: «لما أتيت أستاذًا زائرًا في معهد دراسات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا -لوس أنجلوس عام 1967م، أتيت وفي جعبتي الفيلولوجيا الألمانية، لكنني لما غادرتها، أضفت بُعدًا جديدًا لمعارفي، وهو: إدراكي طبيعة الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية، التي كانت على أشدها في ذلك الوقت في الولايات المتحدة. وأدين بذلك إلى جرونوبوم، فقد كان هذا دمجًا بين التخصصات بديعًا لا يحتاج إلى بيان»⁽³³⁾.

أما كتاب «الواحد وما سواه» المنشور في عام 2011م- فهو كتاب مكمل لكتاب علم الكلام والمجتمع. وقد جمع فيه فان إس تراجم وعقائد ورسائل الفرق المركزية، التي فحص وقَوِّمَ أعمالها من قبل في كتابه «علم الكلام والمجتمع». وتميز هذا الكتاب بغزارة معلوماته، وقد أتت معلوماته مرتبة ترتيبًا زمنيًا

(29) مستشرق أمريكي مختص بالفلسفة اليهودية والإسلامية في العصور الوسطى. وصاحب كتاب (فلسفة المتكلمين). انظر: هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة، المركز القومي للترجمة ط2 2009-. (المترجم)

(30) Der Islam 99 (2022), 1–9, hier S. 7.

(31) TG I:VII.

(32) مستشرق نمساوي أمريكي، له كتابات حول التاريخ الثقافي للمسلمين. من كتبه (الإسلام في القرون الوسطى) ونقله إلى العربية الأستاذ عبد العزيز جاويد في خمسينيات القرن الماضي، بعنوان (حضارة الإسلام). (المترجم)

(33) Van Ess, „Text and Context in Islamic Societies,” 2004, repr. in ks 1:137–46.

على التاريخ المبكر لصدر الإسلام، ثم مكانياً في الحقب اللاحقة. وإلى جانب الغزارة المعلوماتية، يقدم هذا الكتاب -بمجلديه- ملاحظات قيمة حول تصنيف واصطلاحات الفرق الإسلامية، كما يقدم صورة معمقة في العلاقة بين الدين وصحيح الاعتقاد من جهة، والفرق المبتدعة في الإسلام من جهة أخرى. وإلى جانب هذين الكتابين، فقد قدم إس عدداً من الدراسات المفردة حول (الزنادقة) و(الشكوكيين) في الإسلام، وتتبع أسباب اكتسابهم السمعة الشائنة التي لاحقتهم في التراث الإسلامي. وقد جمعت هذه الدراسات في القسم الخامس من جبهة مقالاته⁽³⁴⁾، وتبين هذه المقالات مدى اتساع طيف مقولات الملل والنحل الذي عرفه علم الكلام الإسلامي، فهو لاهوت لم تقيده قيود أكاديمية مدرسية أو كنسية⁽³⁵⁾. وذكر فان إس في نتائج أبحاثه تلك أنها تتضمن ردّاً على السلفيين المعاصرين، والمدافعين عن نظرية الإسلام الموحّد في أبعاده المختلفة⁽³⁶⁾.

فان إس والإسلام المعاصر

لم يُوسع فان إس كتابته حول الإسلام المعاصر، لكننا نتلمس من كتاباته اهتمامه به. يظهر هذا الاهتمام في مقالاته اللبنانية، التي نشرها في فترة إقامته محاضراً في (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية) ببيروت بعدما أتم رسالته للأستاذية في عام 1963م. وكذلك بين عامي 1967-1968م لما أُعير أستاذاً زائراً للجامعة الأمريكية ببيروت أيضاً⁽³⁷⁾. فقد كان فان إس يُقدر الحوارات التي أجراها معاصره صادق العظم

(34) Van Ess, „Der Islam und seine ersten Optionen“, ks 2:606–1016.

(35) والسبب في استدعاء النموذج الكنسي، أن الفرق المخالفة في الاعتقاد في أوروبا القرون الوسطى المسيحية كانت تُرمى بالهرطقة، وتقصي المخالف من الكنيسة الرسمية لأدنى مخالفة لقرارات المجامع الكنسية. أما في الإسلام فلم يكن الأمر كذلك، فليس هناك مجمع كنسي يُمثل الاعتقاد الصحيح الذي يُقضى مخالفه مجتمعياً ودينياً كما كان في المسيحية. والخلاف بين الطوائف الإسلامية ليس كله رتبة واحدة، فثمة تفاوت كبير بين فرقة وفرقة ومسألة وأخرى، وحتى الرمي بالبدعة في الإسلام لا يلزم منه الخروج من الإسلام جُملة وتفصيلاً كما في عند طوائف النصارى. (المترجم).

(36) بالجملة، فقد كان المستشرقون أوسع الناس حظاً في دراسة الزندقة والزنادقة في الإسلام، وذلك من نهاية القرن التاسع عشر. وللمزيد راجع: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط2 1980م). ص 27-39.

لكن لا يخلو كلام فان إس من نظر. لأن الملاحدة والشكوكيين الذين تتبعهم فان إس (كابن الراوندي وغيره) ليس الخلاف معهم مع السلفيين كما يذكر، وإنما تكاد تنفق الفرق الإسلامية على تبديعهم وخلع بعضهم ربة الإسلام عن عاتقيه، وكتب المذاهب المختلفة -على ما بينها من خلاف وشقاق- طافحة بالرد على بعض هؤلاء الزنادقة، سلفية أو أشعرية أو اعتزالية أو حتى إمامية أو غير ذلك. وفارق بين دراسة هذه الظواهر والشخصيات في الإسلام كجزء من التاريخ الاجتماعي والثقافي للمجتمعات، وبين اعتبارها مثلاً للتنوع المحمود، فليس كل تنوع محمود فضلاً أن يكون مقبولاً، والله أعلم. (المترجم)

(37) Zwischen 1967 und 1973 in der WI publiziert, vgl. insgesamt den dritten Teil der ks, „Begegnung mit dem Orient“, 1:280–511. نشر فان إس هذه المقالات الستة فترة إقامته في لبنان. وجمعت في القسم الثالث في جبهة مقالاته، ص 289-363. وهي من مقالات إس القليلة التي تتناول بعض قضايا الإسلام في العصر الحديث. (المترجم)

(1934-2016)⁽³⁸⁾ -الذي يُعتبرونه مرتدًا مثل ابن الراوندي وابن المقفع- مع أرنولد هوتينغر (Arnold Hot- 1926-2019م)⁽³⁹⁾ مراسل جريدة زيورخ الجديدة (Neuen Zürcher Zeitung)⁽⁴⁰⁾.

كما يظهر اهتمام فان إس بالإسلام المعاصر من كتاباته الموجزة المتصلة بتاريخنا الحديث. ونجد طرفًا مثل ذلك في مقاله حول إيجناس جولدزيهير (Ignaz Goldziher: 1850-1921)⁽⁴¹⁾ الذي كان معجبًا به⁽⁴²⁾. ونجد مثل هذا الاهتمام في مراجعته للكتاب الذي جمع مراسلات جولدزيهير⁽⁴³⁾ مع مارتن هارتمان (Martin Hartmann: 1894-1914م)⁽⁴⁴⁾. ومثل هذه المراسلات العلمية بين العلماء ولّت من عهد استشراق اليوم ولم يبق إلا خبرها، ففي ذلك الزمان القديم كان يتراسل دارسوا الإسلاميات حول النصوص التراثية، ويقرؤون المجالات الأدبية والدينية التي تصدر في العالم الإسلامي. كما نجد أيضًا شغف فان إس بالإسلام الحديث في الجزء الختامي من مقاله التحليلي لأنماط الدراسات الإسلامية الحديثة، والمعنون بـ«من فلهاوزن إلى بيكر: ظهور التاريخ الثقافي في الدراسات الإسلامية»⁽⁴⁵⁾.

أخيرًا وليس آخرًا، فإن فان إس قد اشترك مع اللاهوتي المسيحي هانس كونغ (Hans Küng: 1928-) (2021م) وعالم الدراسات الهندية هاينريش فون شتيتنكرون (Heinrich von Stietencron: 1933-) (2018م) وعالم الدراسات البوذية هاينز بيشرت (Heinz Bechert: 1932-2005م) في كتاب حوار

(38) مفكر علماني مبين للأديان، درس في عدد من الجامعات الغربية، وله عدد من المؤلفات التي تتصادم مع الأديان عامة والإسلام خاصة، وأشهرها (نقد الفكر الديني) و(ذهنية التحريم) و(الأصولية الإسلامية). توفي منفيًا في برلين عام 2016م. (المترجم)

(39) صحفي سويسري، درس العربية وعمل لقرابة ربع قرن في الشرق الأوسط، وخاصة بيروت. وكانت له شهرة واسعة في الإعلام الناطق بالألمانية لتقاريره الصحفية العميقة حول الإسلام وحضارته وتاريخه. (المترجم).

(40) Speziell über ihn s. die erste der libanesischen Miscellen: "Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen", wi 11 (1967–1968), 223–28 (ks 1:289–98).

(41) مستشرق مجري نمساوي كان يكتب بالألمانية، ومن كبار المستشرقين في العصر الحديث، وبمثابة الأدباء الروحيين لتأسيس أقسام الدراسات الإسلامية في أوروبا، وأحد محرري دائرة المعارف الإسلامية. كان من المكثرين من التأليف حول الإسلام. وله تسجيل للإسلام في غير موطن، ودرس في مصر وكاد يعتنق الإسلام كما يقول في مذكراته. كما ملئت كتاباته بالتحامل على الشريعة وفتح باب التشكيك في السنة خاصة، كما له إشارات إلى استيراد الإسلام نظمه الفقهية والقانونية من أفكار وحضارات الشعوب المجاورة. وكان فان إس يرى أن موقف المسلم السليبي من جولدزيهير بالأخص كان لموقفه من السنة النبوية، خاصة بعد رد الشيخ مصطفى السباعي خصوصًا عليه. (المترجم)

(42) "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform" (2005), ks 1:497–511.

(43) Wi 43 (2003), 104–10 (übrigens ein hinreißender Verriss).

وعنوان الكتاب الكامل:

Ludmila Hanisch (Hrsg., Komm): "Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht": Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914. Wiesbaden: Harrassowitz 2000.

(44) مستشرق ألماني شهير. كان متقنًا للعربية، ومؤلفًا بها. وتركز أغلب أعماله العربية والإسلام المعاصر لزمانه. عمل مستشارًا للقنصل الألماني في بيروت وكان من مؤسسي أقسام الدراسات الإسلامية في ألمانيا مطلع القرن الماضي. (المترجم).

(45) 1980, repr. in ks 1:5–32.

عن (المسيحية وأديان العالم)⁽⁴⁶⁾. وقد تولى فان إس مهمة عرض الإسلام في هذا الكتاب، وحظي هذا الكتاب بإعادة النشر والترجمة عدة مرات⁽⁴⁷⁾.

أثر هلموت ريتز في فان إس

وبخلاف هذه الأبحاث، فقد أخرج فان إس عددًا من الدراسات التي سبقت ولحقت عمليه الكبيرين «علم الكلام والمجتمع» و«الواحد وما سواه»، ولا أدري كيف يتسنى لمتجم متقن للإنجليزية ترجمة عنوان هذا الكتاب⁽⁴⁸⁾. ومن هذه الأعمال رسالته للدكتوراة التي كرسها لبحث شخصية مفكر ديني ظهر في العصر العباسي الأول، وهو الحارث المحاسبي (ت: 243هـ/857م)⁽⁴⁹⁾. وقد نفذت طبعات هذا الكتاب، وغير وارد إعادة طبعه مرة أخرى، رغم أن التحليل العميق الذي قام به فان إس حول الفكر الصوفي والروح الإنسانية يستحق الإشادة. وقصة كتاب الحارث تبدأ في الفصل الدراسي الشتوي من عام 1956/1955م حين درس فان إس في جامعة فرانكفورت لدى هلموت ريتز، فحثه ريتز على كتابة أطروحته للدكتوراه حول المحاسبي، وأسدى إليه عددًا من النصائح حول موضوع بحثه. وقد ذكر

(46) Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (München: Piper, 1984); vgl. auch den vierten Teil der ks „Dialog“, 1: 515–96. 17 Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: Orientalisches Seminar der Universität, 1961).

(47) محرر هذه الموسوعة هو (هانس كونغ) أستاذ وعالم مسيحيات كبير، وكان راهبًا وشُج من بابا روما لانتقاده عصمة البابا. وكان متحاملًا على الإسلام وجاهلاً بأبجدياته في المقالات التي كتبها عنه في الموسوعة. أما فان إس فقد تحدث عن الإسلام في خمس مقالات وهم: محمد والقرآن - النبوة والوحي.

- السنة والشيعية - الدولة، الفقه، والثقافة.

- صورة الله والتصوف الإسلامي، صورة الإنسان والمجتمع.

- الإسلام والأديان الأخرى، المسيح في القرآن.

وكثيرًا ما يُذكر هذا الكتاب في سياق الحديث عن تعريف فان إس بالإسلام، وجهده في حوار الأديان. وللتعريف بهذا الكتاب انظر:

السيد الشاهد، المسيحية والإسلام من الجوار إلى الحوار، القاهرة، دار الأمين، 2001م.

صباح كامل عرموط، الإسلام والمسيحية في عصر الرسالة من منظور المستشرق يوسف فان إس وهانز كونغ، بغداد، بيت الحكمة، 2021م.

(المترجم)

(48) يقصد كتاب (الواحد، وما سواه) لأن تسميته بالألمانية مستغلة نسبيًا. فاسمه الألماني

(Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texte)

وترجمته الحرفية (الواحد، والآخرين/الأشياء الأخرى - ملاحظات على نصوص الفرق الإسلامية). والكتاب لم يُترجم بعد. لكني أشير إليه باسم (الواحد، وما سواه) بعدما سمعت هذه التسمية من البروفيسور باترك فرانكي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة بامبرج. فقد عرفت هذا الكتاب من محاضراته لما اتخذته مرجعًا لمادة درسها عن الفرق الإسلامية، وذكر اسمه بالألمانية، ثم سأل ما أفضل ترجمة لهذا العنوان؟ ثم قال: (الواحد، وما سواه)، وكان نعم العنوان ما قال. (المترجم)

(49) Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: Orientalisches Seminar der Universität, 1961).

فان إس النقاشات التي دارت بينه وبين ريتير وقت كتابته للدكتوراه⁽⁵⁰⁾. واستبعد ريتير الأفكار النظرية المغلوطة التي يتحمس طالب متحمس ومبتدئ لتبنيها، وأصرّ -بوصفه فلولوجياً خبيراً- أن يركز فان إس عمله في ملاحظة الفروق اللغوية الدقيقة الكامنة في النصوص العربية للحارث، والتدقيق في نقلها بصورة واضحة إلى اللغة الألمانية.

ظل فان إس معجباً بريتر طوال حياته، فلقد سحره -وهو طالب- سعة أفقه، وتمكنه التام من اللغة، حتى وصف فان إس نصوص ريتير بأن لها «نغمًا في أذنه»⁽⁵¹⁾. وكان فان إس معجباً كذلك بنأي ريتير عن التغني بالمنهجيات الزائفة التي راجعت في الدراسات الإسلامية الحديثة⁽⁵²⁾، وهو ما دفع فان إس إلى تأليف مؤلف كامل حول ريتير⁽⁵³⁾. والحق أن السمات والأفكار التي تبناها فان إس في حياته العلمية أو أعرض عنها تمتد بصلة إلى أثر ريتير فيه، مثل: العمل المكثف على المصادر الأصلية، والتشبث بمزايا العمل مع الأقران (هي سمة تجلت في حياة ريتير)، وكذلك البعد عن المشاريع الضخمة العابرة التخصصات، رغم أنه لا مفر منها في زماننا هذا. وأخيرًا فقد شابه فان إس ريتير في التمكن من أدوات العالم الموسوعي الكبير، ويمكن رؤية هذا الموقف في مقدمة كتابه «علم الكلام والمجتمع» ففي هذه المقدمة يظهر فان إس كعالم من الطراز الموسوعي العتيق، دون غمض للأخريين.

إسهامات فان إس الأخرى

كان لفان إس إدراك للحدود بين التخصصات، وحس مرهف في تعامله مع مفردات اللغة. وقد كانت عربيته في القمة. وكان مُحببًا للغة الفارسية المعاصرة⁽⁵⁴⁾، متيمًا لتبادل الأفكار بها مع أصدقائه بينديكت راينرت (Benedikt Reinert: 1930-2010م)⁽⁵⁵⁾ ويوهان كريستوف بورغل (Johann Christoph Bürgel)⁽⁵⁶⁾. أما اللغة التركية والعثمانية فكان مستشاره المميز فيها زوجته د. ماري لويز فان إس⁽⁵⁷⁾. وقد

(50) "Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik", wi 51 (2011), 279–326; repr. in ks 3:2356–2401.

(51) KS 1:105

(52) يقصد تركيز ريتير عمله على الفيلولوجيا والتدقيقات اللغوية في المقام الأول. ويرى فان إس أن الاستشراق الحق هو الفيلولوجيا والتعامل مع اللغة، أما التاريخ فهو لاحق. (المترجم)

(53) Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013).

(54) يمكن ملاحظة هذا في مراجعته لعمل حسن الأنصاري: (Bar-rasīhā-yi tāriḥī dar hauza-yi Islām ve tašāyū: Bar-rasīhā-yi tāriḥī dar hauza-yi Islām ve tašāyū) - المقالات التاريخية في الحوزة الإسلامية والتشيع (طهران - 2010). في مجلة (Der Islam) لعام 2014، المجلد 91، ص 70-161.

(55) مستشرق نمساوي، درس الرياضيات والإسلام واللغة الفارسية، وتخصص في الأدب الفارسي. درس في بيروت والقاهرة ودُرس في جامعة بازل بسويسرا. (المترجم)

(56) مستشرق نمساوي، درس العربية والاستشراق، وأسس كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة بيرن بسويسرا. (المترجم)

(57) ماري لويس بريرم أو ماري فان إس لاحقًا: زوجة فان إس التي عرفها في سني الطلب في الجامعة. كانت متخصصة في اللغة التركية، ولها إلف لحياة الأتراك لمكثها في تركيا فترة طويلة، خاصة في إزمير. وكتبت رسالتها للدكتوراة عن «مذكرات الدرويش التركي =

توفيت السيدة بريمر في شهر مارس من عام 2022م، أي بعد أشهر قليلة من وفاة فان إس نفسه. وقد أهدى إليها فان إس المجلد الرابع من كتابه «علم الكلام والمجتمع». أما إذا نظرنا إلى لغة النصوص والمقالات العلمية التي يكتبها فان إس بالألمانية أو الإنجليزية أو الفرنسية، فإننا بإزاء نصوص ممتعة في لغتها. وقد أحسن أحد الأصدقاء عندما وصفه حال الكتابة، بأنه «يكتب دومًا بحماس». وينطبق الأمر نفسه أيضًا على أطروحته للأستاذية⁽⁵⁸⁾ التي كتبها حول عضد الدين الإيجي (ت: 756هـ/1355م)، والتي نُشرت في عام 1966م أي: بعد خمسة أعوام من رسالته للدكتوراه⁽⁵⁹⁾. وقد تعرض فان إس في هذه الرسالة بصورة منهجية للكلام السنيّ الأشعري المبكر من خلال كتاب «المواقف في علم الكلام» لعضد الدين الإيجي على الطريقة التقليدية في العرض، أي: بترجمة النص إلى الألمانية والتعليق عليه. وقد يبدو أن هذه الأطروحة لفان إس حول الإيجي لا تحمل في طياتها شيئًا من (العلم المثمر)⁽⁶⁰⁾، وقد أقرّ فان إس بذلك في الصفحة الخامسة من مقدمة كتابه. لكن قيمة أطروحته تكمن في تتبعه للأسس المعرفية لكل موقف من المواقف التي ذكرها الإيجي. ثم وضعها منهجيًا في سياق أوسع متبعمًا أول هذه المقالات في المصادر الكلامية السابقة، ومناقشة الأطروحات الكلامية المناوئة لها، وهو ما يزيد بيان أهمية كتاب مواقف الإيجي، كما يوضح القيمة العملية هذه الأطروحة. وهذا هو (العلم المثمر) الذي قدمه فان إس في بحثه.

وبين عامي 1975 و1977 نُشرت درستان لفان إس اعتنتا ببدايات الفكر الكلامي في الإسلام، وكانت المدخل المُهمد لكتابه «علم الكلام والمجتمع». وهما «بين الحديث وعلم الكلام»⁽⁶¹⁾، وقد رفع هذا الكتاب

= أشجي إبراهيم دده (Aşçı Dede İbrahim)». وكانت بريمر مستشار فان إس في اللغة التركية حين يستغل عليه شيء. وللمزيد حول رسالة ماري للدكتوراه انظر:

Bremer, Marie Luise. Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim. Walldorf-Hessen, Verlag für Orientkunde H. Vorndran, 1959.

(المترجم)

(58) اسم لأطروحة علمية تُعد في ألمانيا مواصلة أبحاث ما بعد الدكتوراة قبل الحصول على منصب الأستاذية/بروفيسور. وهي شبيهة بأبحاث الترقية في البيئات العربية، لذا عبرت عنها بأطروحة التأهيل للأستاذية. (المترجم) (59) Die Erkenntnislehre des 'Aqūdaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif (Wiesbaden: Steiner, 1966).

(60) «العلم المثمر» مصطلح استخدمه نيتشه في بعض كتاباته (frohliche Wissenschaft) وترجم للعربية إلى (العلم المرح). وهو مصطلح يستخدم للدلالة على السعادة والاستمتاع التي تكون مع عمليات البحث العلمي النافعة والمثيرة. ويقصد به في هذا السياق أن دراسة فان إس يبدو أنها تقليدية عن الأشاعرة وعلم الكلام، وليس فيها جديد أو جوانب غامضة ومثيرة تستحق الاستكشاف، مثل أبحاثه الأخرى عن المعتزلة والملاحدة والشكوكيين، والله أعلم. (المترجم).

(61) Zwischen Hadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung (Berlin: de Gruyter, 1975).

ويميل فان إس -في الجملة- إلى النهج الاستشراقي التشكيكي في السنة النبوية ودقة نقل الأحاديث، وهي النظرية التي أرسى قواعدها جولدزهر، وبني عليها يوسف شاخت، وكانت بينه وبين فؤاد سزكين مساجلات حول هذا الأمر كما ورد في كتاب فان إس نفسه.

بصورة كبيرة من مكانة دراسات ما صار يُعرف لاحقًا بـ«دراسات تحليل الإسناد»⁽⁶²⁾. والثاني كتاب «بدايات الكلام الإسلامي»⁽⁶³⁾ وهو رسالة تكشف اللثام عن اتجاهين مناهضين للقدرية في القرن الأول للهجرة، في محاولة للتأريخ لنشاط أوائل القدرية (اتجاه حرية الإرادة) في تاريخ الإسلام المبكر.

أما الفترة الزمانية بين كتابيه الأهميين «علم الكلام والمجتمع» و«الواحد، وما سواه» فقد قدم كتابًا مركزيًا آخر عن «طاعون عمواس»⁽⁶⁴⁾. فقد أحدث هذا الطاعون إرباكًا شديدًا في الأوساط الفكرية في الشام والمناطق المجاورة لها حتى وصل أثره إلى الأندلس. كان هذا الإرباك على أشده بين المتكلمين والمحدثين والمؤرخين، والذين رأوا بدورهم أن الطاعون من قدر الله الخَيْر في تاريخ صدر الإسلام. ثم كتب فان إس كتابه «علم الكلام والمجتمع» بأجزائه الستة المتوالية، وقد حوى هذا الكتاب وفرة ساحقة من الشواهد التفسيرية خاصة الجزأين الثالث والرابع، وتميز بتحليل متميز للمادة العلمية المجموعة فيه.

في السنين الأخيرة درس فان إس نصًا منسويًا لأحد علماء المعتزلة، وهو كتاب «التحريش» لضرار بن عمرو (ت: نحو 200هـ/815م). وفي هذا الكتاب فحص ضرار أسباب الفرقة والاختلاف التي دبت إلى أمة الإسلام. وكانت دراسة فان إس بين يدي الكتاب غنية وتتسم بالجدية البحثية، وذلك لأن شخصية ضرار بن عمرو كانت مألوفة للغاية عند فان إس، فضلًا عن موضوع الكتاب نفسه وطريقة الإيراد والاعتراض المستخدمة في الكتاب. وإن كانت النتائج التي خرج بها هذا البحث ليست محل اتفاق، ويمكن تتبع النقد الذي طرحه جيرالد غروبل (Gerald Grobbl) حول الكتاب في مجلة⁽⁶⁵⁾ OLZ، بل من المحتمل أن فان إس قد انتابه شيء من المتعة وهو يتابع هذا النقد النافع.

= وللمزيد راجع:

- هرلد مُوتسكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، ترجمة خير الدين عبد الهادي، ومراجعة جورج تامر، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2010م.

- قمر الدين أمين، الدراسة الغربية للحديث وردود المستشرقين: دراسة في مقاربة فؤاد سيزكين لعلم الحديث، ترجمة يحيى بن قديم، الكويت، مركز نهوض، 2022. <https://bit.ly/3jXWIPX> (المترجم)

(62) So Christian Lange in seinem Nachruf auf JvE in The Journal of the International Qur'anic Studies Association 6 (2021), 12–15, hier 13.

(63) Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra (Wiesbaden: Steiner, 1977).

وهذا الكتاب عبارة عن رسالتين مُحققتين في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة. تُنسب أولهما لمحمد بن الحنفية، والثانية تُنسب للخليفة عمر بن عبد العزيز. مع مُلحق في أخبار غيلان الدمشقي. (المترجم)

(64) Der Fehltritt des Gelehrten. Die "Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele (Heidelberg: Winter, 2001).

(65) OLZ 114 (2019), Sp. 371–75.

خاتمة

الأصالة، والإنتاجية، وخفة الروح هم أهم سمات فان إس التي عُرف بها من قديم. وفي مطلع الستينيات تلقى فان إس عروضاً متكررة للتدريس في جامعة لوس أنجلوس، ثم تبعه عرض آخر من جامعة برنستون في عام 1967م، ثم عرض ثالث من هارفرد عام 1968م. وإذا نظرنا إلى قائمة الدكتوراه الفخرية والعضويات الأكاديمية الألمانية والعالمية التي نالها فنجدها قائمة حاشدة شاهدة على إنتاجه. وكان فان إس مسروراً بالتقدير الذي حظي به في العالم العربي⁽⁶⁶⁾ وفي إيران⁽⁶⁷⁾.

لكن، إذا ذكرنا أرفع تكريم حصل على فان إس في حياته فهو -بلا شك- وسام الاستحقاق (Orden Pour le mérite) الذي ناله عام 2009م عن عمر يناهز الثمانين. وفان إس هو المستشرق الأول الذي حصل على هذا الوسام بعد إينو ليطمان. وليطمان هو أستاذ كرسي الدراسات العربية والإسلامية في توبنغن قبل رودى بارت (Rudi Paret - ت: 1983م)⁽⁶⁸⁾، الذي شغل فان إس مكانه. وقد حاز ليطمان الوسام عام 1931م ثم صار مستشاراً فيه في عام 1952م، أي: في النظام الذي أُرسى من بعد الحرب. وقد ظل فان إس وفيّاً لمدينة توبنغن، التي حوت مكتبة متميزة في الدراسات الشرقية⁽⁶⁹⁾. وبوجوده في توبنغن بزغ ما يمكننا تسميته بالعصر الذهبي للاستشراق في توبنغن، وتعاون فان إس مع العاملين في مجالات الاستشراق المختلفة في الجامعة، مثل المستعرب الفائق مانفريد ألمان (-Manfred Ullmann: 1931-...)، ومؤرخ التاريخ الإسلامي هاينز هالم (-Heinz Halm: 1942-...) والباحث في الدراسات الإيرانية هاينز جاوبا (Heinz Gaube 1940-2022) وآخرين.

(66) بعيداً عن قائمة المناصب والعضويات التي نالها فان إس أوروبا، فمن المناصب التي نالها فان إس في العالم العربي: عضوية المجمع العلمي العراقي، وعضوية الأكاديمية التونسية (بيت الحكمة). ومن التكريمات التي حازها في إيران: جائزة الكتاب الدولي للجمهورية الإسلامية في إيران عام 1999م. وذلك عن كتابه:

- Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten.

- Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Ali Ibn-Muhammad al-Gurġāni (gest. 816/1413).

وللمزيد انظر: حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان - يوسف فان إس أنموذجاً، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت، 2018م، ص 317.
(المترجم)

(67) ذكر ألبيرش رُودولف في نعيه لفان إس أطروحة حيدر قاسم مطر التميمي التي كتبها في بغداد عام 2015م حول فان إس. (انظر ص. 9 من نعي رُذُلف). كما أقام بيت الحكمة في بغداد ندوة تذكارية عن فان إس تحت عنوان (يوسف فان إس -1934-2021): بين علم الكلام الإسلامي والتصوف - رؤية عراقية.

(68) مستشرق ألماني متخصص في التاريخ الإسلامي المبكر والقرآن الكريم، وله ترجمة للقرآن الكريم أمضى فيها غالب حياته، وتكاد تكون هي المعتمدة بين المستشرقين الألمان في الدراسات الإسلامية اليوم. (المترجم).

(69) رفض فان إس كل عروض التدريس التي قُدمت إليه ليكون أستاذاً دائماً، وقبل فقط بعض العروض كأستاذ زائر.

أخيراً وليس آخراً: فقد كان الاستمتاع باللغة الألمانية، والتنعم بجمال المدن الصغيرة مما تُيم به فان إس، كما صرح في غير مناسبة. لكن ذلك لم يحجزه عن السفر لطلب العلم أو لنشره في العالم. وقد وصفه رودى بارت في تقديمه إياه للجامعة عام 1968م بأنه متيم بجولات السير في حول مدينة جامعتنا الجميلة (تُونغن)⁽⁷⁰⁾.



ج. يوسف

يوسف فان إس – يوليو 2012

بواسطة: Antoine Borrut

(70) جمهرة المقالات: 1-62.

بعض المدن في ألمانيا تعتبر مُدُنًا جامعية بالأساس، خاصة هي المُدن الصغيرة التي تكاد تُعرف بالجامعة. فتكون الجامعة هي السبب في إحيائها وجلب الطلاب-الألمان والأجانب- إليها. ومن هذه المدن مدينة تونغن. فتونغن مدينة صغيرة في ولاية بادن فورتمبيرج بالقرب من سويسرا، ورغم جمالها إلا أنها لا تُعرف بشيء مثل جامعتها، خاصة مع عراققة هذه الجامعة واشتمالها على عدد واسع من التخصصات الأدبية والهندسة والطبية. (المترجم).

وقد حوى المجلد الثاني من جبهة مقالات فان إس صوراً عديدة تُظهر حب فان إس للسفر. وهذه الصورة المرفقة بالأعلى التقطت في حديقة دورمور الوطنية بالقرب من إكستير، في عام 2012م أثناء رحلة بحثية على هامش مؤتمر مدرسة الدراسات العباسية. حتى إنه في مراسم الاحتفال السنوية بوسام الاستحقاق (Pour le Mérite) في قصر بروفيو قال فان إس ذات مرة: «إن كان ثمة شيء آخر عليّ تعلمه، فهو كيفية المشي».

ضرب فان إس مثلاً للنهج الذي اتبعه في تعامله مع الدين وتمسكه به بقصة موجزة تدور أحداثها في مقاطعة إيرانية في نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ففي هذه القصة يحكي أن مسافراً وجد نفسه في غرفة داخل بيت متنقل (خان) ثم أمطرت السماء حتى وصل الليل لغرفته، لكنه -لما همَّ بالخروج من غرفته- رأى الوحل في فناء الخان. فقرر أن يبقى في غرفته ولا يغادرها، وعلق -ضارباً المثل:- «لقد وُلدت دون إدراك مني، وعرفني والديّ على هذا الدين دون تجربة مني، ولما أردت اختباره حتى أتبين صدقه، تبين لي أنه يتحرك للأمام مثل بقية الأديان»⁽⁷¹⁾. ويرى فان إس أن النقد الديني للإسلام بدأ خارجياً أول أمره، ثم كان نقداً داخلياً، ثم تحول إلى نقد جذري لدين الإسلام. وثلة قليلة من العلماء هي التي نجحت في التعامل مع الإسلام بديناميكية وفحصت تاريخ الإسلام بنهج ومقاربات جديدة مثل يوسف فان إس!

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

1. أمين، قمر الدين، الدراسة الغربية للحديث وردود المستشرقين: دراسة في مقاربة فؤاد سيزكين لعلم الحديث، ترجمة يحيى بن قديم، الكويت، مركز نهوض، 2022. <https://bit.ly/3JXWIPX>
2. بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980.
3. التميمي، حيدر قاسم مطر، علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان - يوسف فان إس أنموذجاً، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت، 2018.

4. جاسم، ناصر عبد الرزاق الملا، جوزيف فان إس ومنظوره للاستشراق، بغداد، مجلة دراسات تاريخية، العدد 54، 2002.

<https://www.iasj.net/iasj/article/241612>

5. الشاهد، السيد، المسيحية والإسلام من الجوار إلى الحوار، القاهرة، دار الأمين، ط1، 2001.

6. عرموط، صباح كامل، الإسلام والمسيحية في عصر الرسالة من منظور المستشرق يوسف فان إس وهانز كونغ، بغداد، بيت الحكمة، ط1، 2021.

7. العلاني، محمد الصبحي، قراءة في كتابات يوسف فان إس القصيرة: الاستشراق الألماني- جدل الماضي والراهن، الكويت، مركز نهوض، 2021.

<https://bit.ly/3DfhBx6>

8. فان إس، يوسف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: سالمه صالح، بيروت، منشورات الجمل، ط1، 2008.

9. مُوتسكي، هرلد، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ترجمة خير الدين عبد الهادي، ومراجعة جورج تامر، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2010.

10. ولفسون، هاري أ، فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط2، 2009.

Arabic References:

1. Amīn, Qamar Al-Dīn, Al-Dirāsah Al-Gharbīyah lil-Ḥadīth wa-rudūd al-mustashriqīn : dirāsah fī muqārabah Fu'ād syzkyn li-'Ilm al-ḥadīth, tarjamat Yaḥyá ibn qadīm, al-Kuwayt, Markaz nuḥūd, 2022.
2. Badawī, 'Abd al-Raḥmān, min Tārīkh al-ilḥād fī al-Islām, Bayrūt, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, St2: 1980.
3. Al-Tamīmī, Ḥaydar Qāsim maṭar, 'ilm al-kalām al-Islāmī fī Dirāsāt al-mustashriqīn al-almān – Yūsuf Fān Is unamūdhajan, Dār al-Rawāfid al-Thaqāfīyah – Nāshirūn, Bayrūt, 2018.

4. Jāsim, Nāšir ‘Abd al-Razzāq al-Mullā, Jūzīf Fān Is wmnzwrh lil-istishrāq, Baghdād, Majallat Dirāsāt tārikhīyah, al-‘adad 54, 2002.
5. Al-Shāhid, Al-Sayyid, al-Masīhīyah wa-al-Islām min al-jiwār ilā al-Ḥiwār, al-Qāhīrah, Dār al-Amīn, St1: 2001.
6. ‘Rmwṭ, Şabāḥ Kāmil, al-Islām wa-al-Masīhīyah fi ‘aşr al-Risālah min manzūr al-mustashriq Yūsuf Fān Is whānz Kūngh, Baghdād, Bayt al-Ḥikmah, St1: 2021.
7. Al-‘Allānī, Muḥammad Al-Şaḥbī, qirā‘ah fi Kitābāt Yūsuf Fān Is al-qaşīrah : al-istishrāq al’lmāny-Jadal al-Māḍī wa-al-rāhin, al-Kuwayt, Markaz nuḥūḍ, 2021.
8. Fān Is, Yūsuf, ‘ilm al-kalām wa-al-mujtama’ fi al-qarnayn al-Thānī wa-al-thālith lil-Hijrah, tarjamat : Sālimah Şālih, Bayrūt, Manshūrāt al-Jamal, St1: 2008.
9. Mūtsky, Hirld, Bidāyāt al-fīqh al-Islāmī wa-taṭawwuruh fi Makkah ḥattā muntaşaf al-qarn al-Thānī al-Hijrī / al-thāmin al-Milādī, tarjamat Khayr al-Dīn ‘Abd al-Hādī, wa-murāja‘at Jūrj Tāmir, Bayrūt, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, St1: 2010.
10. Wlfswn, Hārī U, Falsafat al-mutakallimīn, tarjamat : Muşţafā Labīb ‘Abd al-Ghanī, al-Qāhīrah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, St: 2009.

المراجع الإنجليزية والألمانية:

1. al-Qadi, Wadad, “Biographical Dictionaries as the Scholars’ Alternative History of the Muslim Community”. In: Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World, ed. Gerhard Endress, Leiden and Boston, Brill, 2006.
2. Ansari, Hasan, Bar-rasīhā-yi tāriḥī dar ḥauza-yi Islām ve taşaiyu’/ Historical Studies in the Field of Islam and Shiism (Josef van Ess). In: Der Islam, Volume 91, 2014.
3. Biesterfeldt, Hinrich, Josef van Ess 1934–2021. In: Die Welt des Islams, Volume 62, 2022.

4. Bremer, Marie Luise. Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçi Dede İbrāhīm, Walldorf-Hessen, Verlag für Orientkunde H. Vorndran, 1959.
5. Ess, Josef van, Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra, Wiesbaden - Orient Institut, 1977.
6. Ess, Josef van, Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, 2 Bde, Berlin und New York, De Gruyter, 2011.
7. Ess, Josef van, Der Fehltritt des Gelehrten. Die "Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele, Heidelberg, 2001.
8. Ess, Josef van, Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert, Bonn, Orientalisches Seminar der Universität, 1961.
9. Ess, Josef van, Kleine Schriften, 3 Bände, Leiden und Boston: Brill, 2018.
10. Ess, Josef van, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde, Berlin und New York, De Gruyter, 1991–97.
12. Ess, Josef van, Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung, Berlin, De Gruyter, 1975.
13. Ess, Josef van: Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif, Wiesbaden, 1966.
14. Ess, Josef van: Die Träume der Schulweisheit. Leben und Werk des 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī (gest. 816/1413), Wiesbaden, Harrassowitz, 2013.
15. Ess, Josef van: Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971), Harrassowitz, Wiesbaden, 2013.

16. Grobbel, Gerald, Biesterfeldt, Hinrich (Hg.): Kleine Schriften by Josef van Ess. Leiden: Brill 2018. 3 Bände. i–lxxi, 2634 S. 8°. Islamic History and Civilization 137. In OLZ, 114, 2019.
17. Hanisch, Ludmila (Hrsg., Komm), Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht. Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.
18. Küng, Hans (Hrsg.), Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München, 1984.
19. Lange, Christian, Obituary: Josef van Ess (1934–2021). In The Journal of the International Qur’anic Studies Association, Volume 6, 2021.
20. Rudolph, Ulrich, Josef van Ess (1934–2021), In: Der Islam, Volume 99/1, Berlin und New York, De Gruyter, 2022.
21. Taleb, Adwan, Tübingen und der Orient. In: Der Orient zu Gast in Tübingen. <https://homepage.uni-tuebingen.de/VASAT/tuebingenorient.html>
22. UÇAR, ERDEM, SPIES, Otto (1901-1981), TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/spies-otto>

مراجعات الكتب Book Reviews



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 28-8-2023

تاريخ القبول: 11-9-2023

مراجعة كتاب

علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء⁽¹⁾يوسف عكراش⁽²⁾y.aakrache@gmail.com

ملخص:

تأتي هذه الورقة مراجعة لمشروع نقدي وتأسيسي لعلوم القرآن من خلال كتاب (علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء) لمؤلفه الدكتور محمود خليل محمود اليماني، وذلك بيانًا لأهم أطروحاته التي تمركزت على دراستين: أولاهما تتعلق بتقويم منهجي موسّع لعلم علوم القرآن وبيان وجوه الخلل المنهجي الحاصل فيه وكيفيات التعامل معه، وثانيتها متعلقة بتقويم المنجز في البناء المنهجي الحاصل للعلوم القرآنية، واقتراح رؤية جديد لبناء هذه العلوم، وقد اکتنف الكتاب في طياته نقاشًا منهجيًا خلص مؤلفه إلى رؤية متكاملة لإعادة بناء علوم القرآن.

الكلمات المفتاحية:

علوم القرآن، نقد العلمية، التقويم المنهجي، البناء المنهجي.

(1) مؤلفه: الدكتور خليل محمود اليماني: حاصل على الدكتوراه من جامعة الأزهر.

khalilalyamany2010@gmail.com

(2) باحث في التفسير وعلوم القرآن، وأستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالمملكة المغربية.

للاقتباس: عكراش، يوسف، مراجعة كتاب علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مج 7، ع 3، 2023، 256-275.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-8-28

Accepted: 2023-9-11



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Review of Al-Yamany's Book *Qur'anic Sciences: A Critique of Scientificity and An Approach to Its Structure*⁽³⁾

By Youssef Aakrach⁽⁴⁾

y.aakrache@gmail.com

Abstract

This paper presents a review of the critical and foundational project on Quranic Sciences in Al-Yamany's book *Qur'anic Sciences: A Critique of Scientificity and An Approach to Its Structure* by highlighting his most important theses, which centered on two studies: the first of which relates to an expanded methodological evaluation of the Qur'anic Sciences and an explanation of the aspects of the methodological defect that has occurred in it and how to deal with it. The second of them is related to evaluating what has been achieved in the methodological structure of the Qur'anic Sciences, and proposing a new vision for building these sciences. The book is concluded with a methodological discussion about an integrated vision for rebuilding the Qur'anic Sciences..

Keywords

Quran Sciences - Scientific Criticism - Methodological Evaluation - Methodological Structure.

(3) Khalil Al-Yamanv: Ph.D. from Al-Azhar Universitv

(4) Researcher in interpretation and Qur'anic Sciences, Professor of the Regional Academy of Education and Composition of the Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Aakrach, Youssef, Review of Al-Yamany's Book *Qur'anic Sciences: A Critique of Scientificity and An Approach to Its Structure*, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 256-275.

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

إشكالية الكتاب:

تتمركز إشكالية الكتاب بصورة واضحة على مدى علمية علوم القرآن، وهل هي علوم قائمة بذاتها مستوفية شروط العلمية، وبخاصة في بنائها المنهجي، أم الأمر طاله شيء من التساهل في إطلاق لفظ العلمية؟ في حين تعاني من قصور منهجي، الشيء الذي فرض مناقشة هذه الإشكالية في دراستين اثنتين، حيث لا يمكن استيعاب إحدهما دون فهم الأخرى، ويتمثلان في الآتي باختصار:

الدراسة الأولى: تتعلق بتقويم منهجي موسّع لعلم علوم القرآن، وبيان وجوه الخلل المنهجي الحاصل فيه وكيفيات التعامل معه، وذكر الباحث أنه نقد نقدًا منهجيًا لعلم علوم القرآن، ومدى استحقاق هذا العلم للعلمية من عدمها، وانتهى لتقرير عدم اكتمال هذا العلم؛ من حيث البناء المنهجي له، كما انتهى به الأمر لاقتراح نموذج مباين للتصور القائم في جميع كتب علوم القرآن، وأخيرًا قدم بعض النظرات الخاصة بكيفيات التعامل مع هذا العلم في ضوء إشكالاته.

الدراسة الثانية: تتعلق بتقويم المنجز في البناء المنهجي الحاصل للعلوم القرآنية، واقتراح رؤية جديدة لبناء هذه العلوم، وقد ناقش فيها الباحث البناء المنهجي لعلوم القرآن في القديم والحديث وبيّن غلظه، ثم اقترح نسقًا جديدًا لبناء علوم القرآن، وفصّل في كفاءاته وخطواته بصورة نظرية وتطبيقية. أما من جهة التفصيل فهي كالآتي:

الدراسة الأولى: علم علوم القرآن -قراءة تقويمية في اعتبار (علوم القرآن)

استهل المؤلف الفصل الأول من الدراسة الأولى باستجلاء قضية علمية علم علوم القرآن، وبيان هذه القضية بصورة كاملة ومنضبطة؛ حيث بدأ بتعريفات المعاصرين لعلوم القرآن، التي برز من خلالها أن العلم هو وعاء جامع لمختلف أنواع علوم القرآن والكلام عنها. أما التعبير بالمباحث؛ فكان نتيجة اعتبارها مباحث لعلم علوم القرآن.

أما في المسألة الثانية المتعلقة بالوقوف على المؤلفات المؤسسة لعلوم القرآن؛ فقد اعتبر الباحث أن الوقوف عليها يُعدُّ مرتكزًا أساسيًا لبحث قضية العلمية في علوم القرآن؛ فكان من أبرز المؤلفات التي عُنوانت بعلوم القرآن، التي هي بمثابة المرجع الأصل في هذا الشأن. أما ما جاء بعدها؛ فقد استفاد منها بطريقة أو أخرى، وقد تمثلت هذه المؤلفات في الآتي: كتاب «فنون الأفنان في عيون علوم القرآن»

لابن الجوزي (597هـ)، وكتاب: «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (794هـ)، وكتاب «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (911هـ)، مبيّنًا أن هذه المؤلفات جمعت جميع أنواع علوم القرآن، وعرّفت بها، وبيّنت أقسامها ومسائله... سواء على المستوى النظري، أو التطبيقي.

وقد خلص الباحث من خلال التتبع والدّراسة للكتب المذكورة سلفًا؛ أن القضية التي قام عليها علم علوم القرآن هي مسألة ذكر العلوم المتعلقة بالقرآن ونقاش مسائلها، وهذا من أكبر الإشكالات المنهجية التي تواجه القول بعلمية علوم القرآن. ومن تأمل هذا الأمر: ألفاه غير صالح البتة، باعتباره أساسًا ومرتكزًا لبناء علم علوم القرآن بصورة منهجية منضبطة. فهي مجرد غاية بحثية جزئية؛ تضم مختلف علوم القرآن، لكنها لا تُعدّ قضية كلية. شأنها شأن القضايا الكلية العلمية التي تقوم عليها العلوم.

أما الفصل الثاني الذي خصصه الباحث لمناقشة قضية علم علوم القرآن وتقويمها؛ فبيّن فيه أن مجرد الجمع لعلوم القرآن، لا يُعدّ اشتغالًا بالعلم رغم أهميته، فإنه لا يحصل من ورائه إنتاج بحثي خاص ومنضبط، كما اعتبر أيضًا أن الإتيان بمضامين علوم القرآن، لا يُعدّ كذلك اشتغالًا بعلم علوم القرآن؛ الشيء الذي جعل علوم القرآن تضم في طياتها ثلة من الإشكالات تبين زلل الحيثية التي قامت عليها.

وقد بيّن في الإشكال الأول مسألة عدم دلالة اصطلاح العلم على اشتغال محدد للعلم؛ حيث اعتبر أن اصطلاح لفظ علوم القرآن، هو لفظ غامض في حدّ ذاته من الناحية المنهجية؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك علم قائم بجميع معايير العلمية ويسمى «علمًا»، في حين من تأمل أصل الألقاب الاصطلاحية لمختلف الفنون؛ ألفاها تدل على ماهية العلم بشكل مباشر بمجرد سماعها للوهلة الأولى، وهذا غير حاصل في اصطلاح علوم القرآن، ولطالما أربك الباحثين في تصور ذاته وحيثية اشتغاله العلمية المعتمدة.

إن هذا الإشكال الحاصل على مستوى مصطلح علوم القرآن؛ مرده إلى جعل جزئية ممارسة هذا العلم هي لمُ شمل جميع الفنون المرتبطة بالقرآن الكريم بشكل صريح. وما يدل على صحة هذا الأمر؛ هو ما حوته المؤلفات الرئيسية لعلم علوم القرآن؛ حيث تمثل اشتغالها بالدرجة الأولى في الإتيان بمختلف العلوم ذات الشأن القرآني؛ فعند ابن الجوزي نجدها عشرين نوعًا، وبلغت عند الزركشي سبعة وأربعين نوعًا، في حين تجاوز السيوطي ذلك بكثير، فجعلها ثمانين نوعًا.

وانتقل المؤلف بعد ذلك، للحديث عن الإشكال الثاني؛ المتعلق بتعذر صياغة تعريف منضبط للعلم؛ الذي بيّن فيه أن التعريفات الاصطلاحية لعلوم القرآن، لا يمكن اعتبارها حدودًا جامعة مانعة، كما أنها لا تبين الطبيعة المحددة للمفهوم؛ حيث إن غالب التعريفات وأشهرها سواء القديمة أو الحديثة، تورد فقط بعض مواد العلم ومباحثه على اختلاف المعرفين، والتعريف على هذا المنوال لا تقدم سياقًا منضبطًا لعلوم القرآن.

كما يرى المؤلف أن السبب الرئيس لغياب تعريف منضبط لعلوم القرآن أو بالأحرى تعذر الإتيان به؛ راجع لغياب القضية العلمية التي يشتغل عليها العلم بالأساس، ومن جهة أخرى أيضًا كثرة العلوم المنضوية تحت علم علوم القرآن.

أما الإشكال الثالث؛ فقد ارتبط بعدم حيازة العلم لثمرة علمية منضبطة؛ بحيث يجد المتأمل في الكتب الرئيسية لعلوم القرآن، أن غايتها المركزية تمثلت في ضمّ مختلف أنواع العلوم في وعاء واحد تحت عنوان علوم القرآن، والتعريف بها، وبيان أبرز القضايا والمسائل المرتبطة بها؛ مما يعين على فهمها وإدراك معالمها.

وهذا في الحقيقة ليس الثمرة العلمية المنضبطة والمرجوة من علم علوم القرآن؛ إذ الثمرة هي مراد كبير يحصل في نفس الدّارس لعلوم القرآن؛ ليصير قادرًا على التعامل مع هذه العلوم، والقول فيها على مستوى البحث والتدريس والإنتاج. وهذا الأمر لا يحصل البتة من خلال الكتب التي عُيّنت ببيان علم علوم القرآن، فهي لا تعدو - كما بيّن المؤلف - إلا أن تكون معلومات ومعارف ومنتقًا متفرقة، وتعبير آخر فهي معارف لا تُخرج باحثًا حصيفًا في علوم القرآن متين التكوين، رصين المادة العلمية مُلمًا بقضايا الفنّ مدرّكًا لها بشكل واضح.

وما قيل في سبب الإشكال الأول والثاني؛ يقال هنا في الإشكال الثالث حيث رد المؤلف أن عدم حيازة العلم لثمرة علمية منضبطة؛ إلى غياب القضية العلمية التي يشتغل عليها العلم بالأساس. وما دام هذا الأمر غائبًا؛ فإن الإشكالات ترد على علم علوم القرآن من هذا الباب. كما عقب الباحث من جهة أخرى على الثّمار المشتهرة لعلوم القرآن، حيث اعتبرها فوائد ومنافع؛ تنتجها مباحثه، وتختلف هذه الثّمار من مبحث إلى آخر، ولا يمكن البتة اعتبارها الثمرة العلمية المنضبطة.

أما الإشكال الرابع؛ فمرتبط بعدم امتلاك العلم لموضوع اشتغال معرفي محدد الملامح، حيث أبرز افتقار علوم القرآن لبيان موضوع علمي؛ كلي تندرج تحته هذه العلوم، وتعبّر عنه حالة البحث في هذا الحقل، وروح هذا الإشكال تنبعث من الحيثية التي أسست عليها علوم القرآن، والقائمة على جمع كل ما له علاقة بالقرآن.

أما الإشكال الخامس؛ فقد تعلق بعدم امتلاك هذا العلم لمباحث أو موضوعات، وإنما ضمّ جملة من العلوم والمعارف المتعلقة بكتاب الله، وهي ليست عبارة عن موضوعات مباشرة للعلم، كما تمتاز بنقط اشتغالها فيما بينها، وقد عدها المؤلف مسارات بحثية وليست موضوعات تخدم غاية واحدة كما هو شأن موضوعات ومباحث العلوم التي نضجت واشتدت.

وقد أشار الباحث إلى أن هذه الموضوعات والمباحث العلمية، الأصل فيها أنها تتفرع عن الحيثية التي يشتغل عليها العلم. وما دامت هذه الحيثية العلمية غائبة؛ فلا شك أن المباحث والموضوعات ستكون كذلك. ومن جهة أخرى فإن الفعل الجمعي الذي بُني عليه علم علوم القرآن ضيق، بل قيد اشتغال العلماء وغيرهم ممن تحدثوا عن علوم القرآن. فلا تجد المؤلفين فيه يخرجون عن التعليق، أو التوسع في بيان ما اكتنفه علم علوم القرآن من معلومات عامة، الشيء الذي نتجت عنه أعطاب علمية؛ تمثلت في ضعف الحركة البحثية في العلم وقلة جدواها، وعجز العلم عن توليد المصطلحات والقواعد والمناهج الخاصة به، وكذلك العجز عن توليد معارف جديدة.

أما الإشكال السادس؛ فقد تمثل في الاتساع الهائل لفروع العلم، وعدم وجود سياق منهجي ضابط للتعامل معها. وقد سبقت الإشارة أنها بلغت عند السيوطي ثمانين نوعاً، وذكر الزركشي أنها لا حصر لها، وضاعف ابن عقيلة ما عند السيوطي، كما ذكر الدكتور حازم حيد أنها غير منحصرة... إلخ، ولا شك أن هذا التنوع الكبير والاختلاف الواسع؛ هو منبع إشكال عدم وجود ضابط منهجي للتعامل معها. كما أشار الباحث إلى أن هذا توسع للعلم دون ضابط معقول؛ شكّل خطراً على أصالة هذا الفن وقوته. كما أبرز ثلة من الإشكالات الأخرى منها: صعوبة بناء قواعد بيانات منضبطة للعلم، وصعوبة التعاطي التدريسي للعلم، ثم ذوقية حركة التفريع للأنواع داخل العلم.

أما الإشكال السابع؛ فقد ناقش افتقار العلم لخدمة ممارسة معرفية إنتاجية؛ حيث نجد أن مضامين علم علوم القرآن متعددة الصلة بالخطاب القرآني، ولكل علم من علوم القرآن مسلكه الذي يربطه بالقرآن. ورغم ثراء هذه المسالك؛ إلا أنها تكتنف روح الإشكال حيث يتعذر معها وضع سياق معرفي محدد المنطلق والغاية. وعلى سبيل المثال لو نظرنا لأصول الفقه؛ لوجدناه يقنن الممارسة الفقهية، ويمنعها من الاضطراب والتهيه، وهكذا حال الفقه وعلوم السنة... إلخ، فهي علوم تخدم ممارسة معرفية إنتاجية محددة، فنجد مباحثه محبوبكة، ومعارفه مرصوفة يشد بعضها بعضاً، لكن في علم علوم القرآن هذا الأمر غير حاصل.

كما بيّن الباحث من جهة أخرى؛ أن من اعتبر علم علوم القرآن خادماً للممارسة التفسيرية؛ باعتبارها ممارسة معرفية إنتاجية فقد جانب الصواب؛ لأن علم علوم القرآن هو في أصله يفتقر للتأصيل النظري لمباحثه وعدم انتظامها، فضلاً على أن يضبط الممارسة التفسيرية، الشيء الذي جعل هذا الافتقار ينتج ثلة من الإشكالات أبرزها إصابة المشتغل بالعلم بالتشويش والتشتت، وكبح تأسيس علوم تعويدية للممارسة المعرفية عن القرآن.

أما الإشكال الثامن والأخير الذي وسمه الباحث بعدم إمكانية حضور مقررات تعليمية منضبطة للعلم؛ فقد بين فيه ابتداءً أن العلوم عادةً بعد نشأتها؛ تحتاج لمقررات تعليمية وبرامج تدريسية؛ ذات نسق متكامل يتسم بالتدرج والقوة العلمية في الوقت نفسه؛ بحيث يخرج متخصصين قادرين على البت في قضاياها، والقول في مختلف مسائله. لكن من تأمل حال علم علوم القرآن؛ تبين له أن المقررات الخاصة به مביئة للنسق المعهود لتعلم العلوم؛ بحيث لا تقدم علماً في نسق متكامل، وبنية واحدة يشد بعضها بعضاً، بل تنتدب قضايا معينة في كل مبحث، ويتم مناقشتها والكلام عليها لا غير، على اختلاف القضايا والمباحث التي اختارها المؤلف.

وقد مثل المؤلف بعدد من الكتب التي أُلِّفت بنمط تعليمي، إلا أنها لم تحقق الغرض التعليمي بالنتيجة المرضية، كما تخللت هذه الكتب عدة سلبيات مؤثرة على الدارس، ومن هذه الكتب التعليمية التي أوردتها المؤلف (البيان في مباحث علوم القرآن)، (المدخل لدراسة القرآن)، (مباحث في علوم القرآن)، (دراسات في علوم القرآن)... إلخ.

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى بيان ثلة من الإشكالات الرئيسة لعلم علوم القرآن؛ كإبراز كيفية تشكل علم علوم القرآن من خلال منهجية اكتنفت النّظر لهذا التّشكّل من ثلاث جهات. وقد وُسمت الجهة الأولى بعلم علوم القرآن في مؤلفات الإيراد الجمعي لأنواع علوم القرآن؛ حيث بيّن فيها أن الغرض الرئيس كان هو ضم مختلف أنواع علوم القرآن في مؤلف جامع، فبرزت مع هذه الغاية محاولات هنا وهناك، إلا أن الغرض منها لم يكن التأسيس لبناء حقل علمي كامل المعايير والشروط العلمية.

أما الجهة الثانية؛ فقد اعتنى فيها المؤلف بتحرير قضية ظهور علم علوم القرآن قبل ظهور مؤلفات الإيراد الجمعي، فبيّن من خلالها أمرين:

الأول: أن وجود بعض علوم القرآن في مرحلة مبكرة جداً لا يعني البتة وجود حقل علمي مستقل لعلوم القرآن. أما الثاني فهو أن تداول مصطلح علوم القرآن في بعض الفهارس والمخطوطات؛ لا يعني

قيام العلم في حد ذاته، مع العلم أن تداول هذا المصطلح كان مُشكلاً من حيث تباين المراد به من مؤلف لآخر، وهذا فيه دليل ردّ على من اعتبر وجود هذا المصطلح يلزم منه وجود علم علوم القرآن. أما الجهة الثالثة؛ فقد خصصها المؤلف للحديث عن علم علوم القرآن بعد مؤلفات الإيراد الجمعي؛ حيث أبرز ما بني عن الجهات السالفة. وما دام أن علم علوم القرآن لم يكن حاضرًا في مؤلفات الإيراد الجمعي لأنواع علوم القرآن، وكذلك غيابه في مرحلة ما قبل ظهور مؤلفات الإيراد الجمعي؛ فبديهي أن ينعدم علم علوم القرآن فيما بعد مؤلفات الإيراد الجمعي. ثم انتقل المؤلف للحديث عن كتب معاصرة في أواسط القرن الرابع عشر؛ التي كان معها التّشكل الفعلي لعلم علوم القرآن ك(مذكرة علوم القرآن) للشيخ محمود أبي دقيقة، و(منهج الفرقان في علوم القرآن) للشيخ علي محمد سلامة، و(القانون في أحكام العلم) لليوسي.

وعموماً فقد تمخض عن الدراسة الأولى من هذا الكتاب ما يلي:

- لا يوجد في التاريخ علم مستقل اسمه علم علوم القرآن.
- إن التأريخ له أهمية بالغة في معرفة حقيقة وجود العلوم من عدمها.
- وجود محاولات عديدة سعت لبناء ملامح علم علوم القرآن في وقت مبكر، لكن غلب عليها طابع الجمع بوجه أو بآخر.
- هناك ثغرات بين واقع علم علوم القرآن من حيث هو، وبين الاشتغال المعرفي المعاصر لهذا العلم.
- المتخصص في علوم القرآن، لا يمكنه عدم تبصر الضعف المهيج الحاصل على مستوى هذا العلم.

- جل الاشتغالات السابقة إن لم نقل كلها كانت تتعلق بقضية التجميع لمختلف علوم القرآن؛ التي بدورها لا يمكن التأسيس عليها؛ لبناء علم مُستوفٍ لجميع شروط العلمية.

الدراسة الثانية: بناء علوم القرآن- قراءة تقويمية للمنجز، مع طرح مقارنة منهجية لبناء علوم القرآن

استهل المؤلف في الدراسة الثانية ببيان الإشكالية التي يسعى للإجابة عنها، وقد تمثلت في الآتي: ما واقع محاولات إقامة علوم القرآن قديماً وحديثاً؟ وما أسباب عدم قدرة هذا الواقع على بناء العلوم القرآنية بصورة منضبطة؟ وكيف يمكن بناء علوم القرآن بطريقة منهجية صحيحة؟ ثم أردف بعدها ببيان الأهداف والدراسات السابقة التي تقاطعه الاشتغال نفسه، ثم الحدود والصعوبات

العلمية، ثم ختم بخطة الدراسة؛ مبيّنًا فيها أنها تتكون من فصلين يسبقهما مدخل وتليهما خاتمة. أما الفصل الأول فقد عُقد لتقويم الواقع المنجز في بناء علوم القرآن؛ سواء في الدرس التراثي، أو الدرس المعاصر، لكن قبل بيان ما حوته مباحث هذا الفصل، لا بد من الإشارة أن المؤلف قدّم تمهيدًا أبرز فيه معيار التقويم للمنجز؛ المتمثل في مدى قدرة المحاولات القديمة والحديثة، في ضبط القضايا الكلية لعلوم القرآن، وتحويلها إلى علوم تتسم بالعلمية.

أما بخصوص المبحث الأول من هذا الفصل؛ فقد عرض فيه المؤلف المعالم المنهجية للمحاولات التراثية والأسس التي قامت عليها، وذلك من خلال المؤلفات الرئيسية لتأسيس علوم القرآن وهي: «فنون الأفتان في عيون علوم القرآن»، وكتاب: «البرهان في علوم القرآن»، وكتاب «مواقع العلوم في مواقع النجوم»، وكتاب «الإتقان في علوم القرآن».

من خلال معالجة المؤلف لهذه الكتب؛ خلص إلى أنها اقتفت منهجية تسعى لإقامة علم علوم القرآن من خلال القضايا القرآنية الجزئية، وجعلها على شكل علوم، ومناقشة ما اكتنفته من مسائل، بالإضافة إلى بيان مكانتها وغاياتها وشرفها... إلخ، في حين أن العلوم تحرر وتبنى على القضايا الكلية المرتبطة بالخطاب القرآني، والتي من شأنها أن تكون منضبطة جامعة لعلم علوم القرآن، وعكس القضايا الجزئية التي لا يمكن البناء عليها، بل هي التي تندرج بدورها تحت سقف القضايا الكلية، ولعل هذه المنهجية تظهر بشكل جلي من خلال ما يأتي:

أولاً: تصريح أصحاب المصنفات بأن مقصدهم من التأليف في العلم؛ هو الجمع والتقريب، لما تميزت به هذه العلوم من كثرة جزئياتها، واختلاف مضامينها.

ثانياً وثالثاً: من تأمل العلوم القرآنية التي ذكرت في هذه المؤلفات ألفاها كثيرة جداً، وهذا مبني على إيراد القضايا الجزئية وجعلها علومًا بشكل مباشر. ومن تأمل صنيع تتبع القضايا القرآنية الجزئية؛ يلفي أنه يمكن تجاوز ما وصل إليه السيوطي بضعف ذلك، بل صرح السيوطي بذلك نفسه في الإتقان، ولعل هذا التفرع الهائل لا ينبثق عن العلوم المبنية والمحركة عن القضايا الكلية التي تكون ضابطة لكل ما اندرج تحتها.

رابعاً: اعتبار العلمية أيضاً في التأليف المذكورة أنقاً مبنية على مدى صلاحية العلم، أو القضية لإفرادها بالتصنيف، فكل قضية صلّحت للتصنيف المفرد، صح اعتبارها علمًا في المنجز التراثي الذي عني بعلم علوم القرآن.

خامساً: سعي المحاولات التي كانت تقصد بناء علوم القرآن إلى محاكاة واقع الدرس الحديثي، حيث

اعتُني بالقضايا الجزئية المرتبطة بالقرآن، كما تم الأمر من قبل في مجال الدرس الحديثي حين تم الاعتراف والتصنيف في القضايا الجزئية المرتبطة بالسنة النبوية، في حين من تأمل واقع العلوم التي اشتد عودها، لم يجدها تنبع من المحاكات فقط، بل تبني من خلال روح القضايا الكلية المرتبط بالأصل المدروس.

أما الشق الثاني من هذا المبحث والمتعلق بنقد المنجز التراثي في بناء علوم القرآن؛ فقد بيّن فيه المؤلف أن بناء علوم القرآن على القضايا الجزئية، وتحويلها لعلوم هو وجهة خاطئة ومنهجية غير منضبطة نحو خدمة خطاب قرآني معجز؛ حيث يعسر ضبط القضايا الجزئية للقضايا الكلية، والعكس صحيح، إذ العلوم لا يمكن أن توصف بأنها علوم، إلا من خلال ضبط القضايا الكلية. وقد عد المؤلف القضايا الكلية روح العلوم وعمودها الفقري، فمن خلالها يكتسب العلم أصالته وقوته، ويتميز بها عن غيره، كما أنها سبيل أمن لاستمرار حركية البحث والتجديد المعرفي فيه. وهذه الأمور وغيرها هي قوام العلوم وأساسها، ولا يمكن تحققها في ظل بناء العلم على القضايا الجزئية. وعودة إلى المؤلفات المؤسسة لعلوم القرآن، وفي ضوء قيامها على القضايا الجزئية التي اعتبرها المؤلف منهجية خاطئة؛ حيث ترتب عن ذلك ثلة من الانعكاسات السلبية؛ سواء على المؤلفات نفسها، أو في مجال الدرس القرآني بشكل عام، ومن أبرزها ما يلي:

فبخصوص انعكاساتها السلبية على المؤلفات نفسها؛ فقد تمثلت في ضعف تقربها للعلوم القرآنية؛ من خلال جعل هذه المؤلفات أوعية لجمع بعض المسائل وشرحها، كما غاب عنها العمق العلمي، وكذا افتقارها للتدرج المعرفي؛ بدءاً من المبتدئ إلى المنتهي. ولم تسلم كذلك هذه المؤلفات، من قلة التحرير للقضايا التي اكتنفتها فضلاً عن التأصيل، الشيء الذي جعلها محطة للنقد والتقويم. أما فيما يخص الانعكاسات السلبية لطريقة المؤلفات في علوم القرآن؛ فقد تجلت في عدم انضباط مفهوم العلم القرآني وفق الشرط المنهجي للعلم، ثم اختلاف المحاولات الساعية لإقامة العلم القرآني بناءً على رغبة وميول كل مؤلف؛ الشيء الذي وسع من دائرة الخلاف الحاصل في هذه المحاولات، وعسر معه الفصل فيها أو البناء عليها، ويلاحظ هذا الأمر من خلال تتبع مصادر العلم؛ التي جاءت بعد المؤلفات المؤسسة؛ ألفاها قد أعطيت صفة العلمية للقضايا الجزئية؛ بناءً على الأفراد في التصنيف. وقد اعتبر المؤلف هذا الأمر؛ لا يؤهل للعلمية، وهو ضابط مرّن لا يمكن تحقيق الرصانة العلمية والمنهجية من خلاله.

أما بخصوص الانعكاسات السلبية على مجال الدراسات القرآنية؛ فقد تمثلت في توريث السيطرة

على القضايا الجزئية، وكثرة الاشتغال بها، ومحاولة جعلها مسارات بحثية مستقلة لها اصطلاحات وكتب خاصة؛ مما جعل العديد من المشتغلين يلتزمون السير عليها؛ باعتبارها علومًا وافية الشروط والمناهج؛ الشيء الذي زاد من هيمنة القضايا الجزئية في الدرس القرآني على حساب إهمال القضايا الكلية؛ التي هي قوام العلم وأساسه، وبها يصير للعلم أفق وتمدد، يتابع من خلال البحث والتدريس. ومن جهة أخرى جعل المؤلف الانعكاس السلبي الثاني يتعلق بالتوسع البالغ للدرس القرآني، دون ملامح واضحة وضابطة للدرس المذكور؛ بحيث يصعب أو يستحيل مع هذا التوسع المبني على القضايا الجزئية، وضع سياق منهجي خادم للممارسات المعرفية المتعلقة بالقرآن.

ثم انتقل المؤلف بعدها لبيان الانعكاس السلبي الموالي الذي ارتبط بذوقية إدخال العلوم، وإخراجها في المجال القرآني، وتعذر البث في الخلاف الحاصل فيها، ونتج عن هذا؛ هشاشة ومرتهن يفقد لمعيار ضابط، والذي لا يمكن معه إدخال مختلف العلوم في علوم القرآن بشكل سلس، إلا إذا تم فحصها وبيان مناسبتها وحقيقتها الكلية التي تسعى لخدمتها، ودورها في الممارسة العامة لهذه العلوم، ولا يكفي مجرد وجود دلالات في القرآن على بعض العلوم كما هو الشأن عند السيوطي حين ذكر الطب والهندسة... إلخ.

ومن الانعكاسات السلبية التي أوردها المؤلف أيضًا؛ ضعف حضور العلوم التقنية للقضايا القرآنية؛ وذلك راجع للقضايا الجزئية التي انطلقت منها هذه المؤلفات في بناء علوم القرآن؛ حيث لم تنتج ممارسة تطبيقية تتميز بالاستمرار والدوام، وباقية ببقاء العلم كما هو شأن أصول الفقه على سبيل المثال. ثم ختم المؤلف هذا القسم؛ بذكر الانعكاس السلبي الخامس والأخير؛ الذي تجسد في عدم انضباط المجال القرآني على وزان المجال الحديثي.

أما المبحث الثاني من الدراسة الثانية؛ فقد وسمه المؤلف بمنجز الواقع المعاصر في بناء علوم القرآن، وقد بيّن فيه بصفة عامة مدى اهتمام المعاصرين بالقضايا الجزئية، ووضعها تحت أزمّة كلية؛ حيث عرض أولاً تصنيف القضايا القرآنية الجزئية بناءً على أمرين:

أولهما: الاكتفاء بذكر ما يحقق الهدف التقويمي، دون التوسع الذي لا يسهم في تجلي الكيفيات البنائية للتصانيف المقصودة من العرض.

ثانيهما: فهو تناول المؤلفات التي عنيت بالتصنيف المركزي، دون مناقشة المؤلفات العابرة في تصنيفها لقضايا القرآن.

من خلال ما تتبعه المؤلف في دراسة هذه المصنفات؛ خلص إلى افتقارها للمنهجية المتبعة لديهم في

بناء مصنفاتهم؛ لتبرير الضبط الحاصل للقضايا القرآنية الكلية؛ حيث إن المؤلفات المعنية بالدراسة تورد التقسيم دون تحليل أو ضابط علمي معتبر، ثم تتيّ بذكر ثلة من المحاولات غير المبررة، ومنها محاولة الدكتور مساعد الطيار، والسيد رياض الحكيم، والدكتور حسن الحنفي، والدكتورة فريدة زمرد.

ثم بيّن بعد ذلك المسالك التي تقوم عليها محاولات ضبط القضايا القرآنية الكلية: المسلك الأول قام على ضبط الموضوعات الجزئية؛ من خلال اعتبارها موضوعات كلية، ومحاور كبرى للبحث في العلم، ومن هنا ذلك على سبيل التمثيل: رياض الحكيم، ومساعد الطيار، والتصنيف الصادر عن معهد الشاطبي، وكذلك عمل فريدة زمرد، وفضل الهادي، وحسن حنفي. المسلك الثاني المتعلق بضبط الوظائف الرئيسة للقضايا القرآنية الجزئية، ومن أمثلة هذا المسلك في الحضور المعاصر ما قدمه عبد الرحمن بو درع، ونصر الدين وهابي، ونبيل صابري. في حين خصص الشق الثاني من هذا المبحث لمناقشة تصنيف القضايا القرآنية الجزئية وتقويمها؛ حيث استهل بما خلص إليه في المسلكين السابقين، وأنهما لا يسعغان منهجياً في تحويل القضايا الجزئية إلى علوم، كما أنهما لا يقدمان أي تصورات معتبرة لكيفية هذا التحويل، وبيان لوازمه وخصائصه وحيثياته...، لكن هي محاولات متعددة للمّ شمل هذه القضايا الجزئية بطريقة شكلية، دون بيان المسوغات التي بني عليها هذا التحويل.

ثم قدم بعد ذلك مجموعة من الإشارات ناقش فيها البديل المعاصر، من أبرزها: تركيز المؤلفات المعاصرة التي حاولت بناء علم علوم القرآن، على الجانب الشكلي والموضوعي للمشتتات الحاصل في القضايا القرآنية.

جلّ المحاولات المعاصرة كان لها اهتمام ببناء موضوعات كبرى، وتصنيف القضايا القرآنية تحتها. - لا يمكن اعتبار هذا التصنيف الحاصل في المؤلفات المعاصرة ممارسة منهجية، حيث أخرجت هذه المحاولات العديد دون الاهتمام بالمعايير الضابطة.

- اعتنت التصنيف المعاصرة بالتقسيم العام للقضايا القرآنية الجزئية، من خلال التركيز على جهات الارتباط والاستمداد لتندرج تحتها، وممن هنا هذه الوجهة الدكتور مساعد الطيار في المحرر في علوم القرآن.

أما الفصل الثاني من الدراسة الثانية؛ فقد خصصه المؤلف لبيان مقاربة منهجية مقترحة خاصة به؛ لبناء علوم القرآن. وقد جعل هذه المقاربة في مبحثين: المبحث الأول في بناء علوم القرآن: خطواته

وكيفياته، والمبحث الثاني خصه لبناء علوم القرآن عن طريق مقارنة تطبيقية. ثم شرع بعد ذلك في بيان الخطوات التي سيعالج من خلالها الكيفيات؛ حيث وسم الخطوة الأولى، بالقضايا القرآنية الكلية؛ كيفية ضبط القضايا وتحريها، مشيرًا أن الممارسة التطبيقية في العلوم هي الأصل، مُعرِّفًا بهذه الممارسة التطبيقية بأنها جهد تطبيقي قابل للدوام والتتابع، مبيِّنًا أن للممارسة قضايا تشتغل علمها، وثمرة حسية تسعى لتحقيقها، وعليه فإن الممارسة المعرفية المرتبطة بالقرآن هي الأساس أولًا في بناء العلوم.

ثم أبرز المؤلف بعد ذلك أن التحرر من سيطرة القضايا الجزئية للمبحث القرآني، وربط هذه القضايا بمحاور البحث الخادمة للممارسة التفسيرية؛ هو السبيل الوحيد لتقنين هذه الممارسة وتحريها بشكل منضبط، ثم أشار إلى ما يعتبر هذه الممارسة من اختلافات لا يشغب على هذه الممارسة، وعليه تكون الممارسة التطبيقية هي المعيار للعلوم القرآنية؛ باعتبارها تقدم عددًا من المزايا للمبحث القرآني؛ من أبرزها ما يلي:

- ضبط تفريع العلوم القرآنية والحد من اتساعها.
- تهذيب البحث القرآني من الدخيل والعواري.
- بناء منهج جامع لعلوم القرآن.
- تقعيد قواعد منضبطة للدراسات القرآنية.

وخلاصة هذه الخطوة؛ هي أن العلوم تؤسس على خدمة ممارسة التطبيقية، الشيء الذي يجعل ترتيب القضايا الكلية للعلم، في ضوء الممارسة التي يزاؤها.

ثم انتقل بعد ذلك للخطوة الثانية المتعلقة بتصنيف القضايا القرآنية الكلية وأنماطها؛ حيث جعلها تقوم على نمطين:

أولًا: تقنين مزاولة الممارسة، والتقعيد لكيفيات القيام بها على النحو الصحيح. ثانيًا: صناعة الوعي بالواقع التطبيقي القائم للممارسة. واعتبر المؤلف أن من خلال هذين النمطين؛ يمكن حفظ الممارسة وصيانتها بالإضافة إلى ميزة الدوام والاستمرار. وبناءً عليه؛ يمكن تقسيم القضايا الكلية للعلوم القرآنية إلى قسمين:

أولًا: علوم تقوم قضيتها الكلية على خدمة صناعة الوعي بالواقع القائم للممارسات. ثانيًا: علوم تقوم قضيتها الكلية على خدمة التقنين النظري لكيفيات مزاولة الممارسة، الشيء الذي يجعل علوم القرآن ذات مسالك منهجية منتظمة ورسينة في الوقت نفسه، كما يجعل التفريع والتوسع

الحاصل في قضايا العلوم، مضبوطاً بعدد من المحاور الكبرى الجامعة؛ التي من شأنها تحقيق خدمة الممارسة، بالإضافة إلى تفادي التشتت الحاصل في العلم.

إن خدمة التقنين النظري لكيفيات مزاوله الممارسة؛ يفيد أيضاً في بناء معيار ضابط من روح العلم وبنيته؛ ليمكّن من تقويم الاشتغال الواقع في العلم؛ من خلال مناقشة هذا الاشتغال، وبيان مواطن قوته؛ لتثمينها وتطويرها، ومكامن ضعفه وإشكالاته لتقويمها؛ فضلاً عن تجلي العلم المقصود، وإدراكه ووضوح معالمه على عكس ما هو حاصل في المؤلفات القديمة والحديثة؛ حيث يصاب المتعلم بالشّتات الذهني في تملك ناصية علوم القرآن، ونسج الخيط الناظم لها.

من جهة أخرى فإن خدمة التقنين النظري لكيفيات مزاوله الممارسة؛ يجعل الممارسة أمام علمين لخدمتها:

فالأول يعمل على التقنين والضبط النظري للممارسة، والثاني يسعى لإقامة الوعي بواقعها التطبيقي.

أما الخطوة الثالثة؛ فقدم فيها كيفية ضبط مبادئ القضايا القرآنية الكلية، وبيان محاورها ودراستها؛ فبين في مطلعها أن القضايا الكلية للعلم تختلف باختلاف طبيعة الخدمة التي تقدمها للممارسة؛ الشيء الذي يجعل مبادئ العلوم ومحاوره تختلف، بناءً على كل نمط حيث يبيّن أولاً ضبط أهم المبادئ الرئيسة للعلوم، وقسمها إلى قسمين: أولها ضبط المبادئ التي تُعنى بتقنين مزاوله الممارسات؛ حيث أبرز فيها مفهوم العلم الذي جعله يقوم مرتكزات البحث في موارد الممارسة، وإنتاجاتها وكيفية الاستفادة منها، ثم عرّج بعد ذلك على بيان موضوع العلم الذي جعله هو الممارسة ذاتها، ثم غاية العلم التي هي تقنين مزاوله الممارسة.

أما الشق الثاني؛ فقد خصصه للمبادئ الرئيسة للعلوم التي تعني بصناعة الوعي بالواقع التطبيقي؛ القائم على الممارسات، فجعل مفهوم العلم فيها مُقيّداً بالنظر في الواقع التطبيقي القائم فعلياً على الممارسة.

بالأصالة في خدمتها للعلم؛ الشيء الذي يجعل البحث القرآني له امتداد وشمولية وعمق من جهة، وتحقيق غايته العامة للعلم من جهة أخرى.

لينتقل بعدها إلي بيان أمرين اثنين: أولهما: محاور الاشتغال في العلوم التي تعني بتقنين مزاوله الممارسة وتحصيلها، فتحدث فيها عن ضبط مرتكزات الممارسة من خلال بيان مفهومها، ومفهوم القائم بها الذي ستعقد مسالك البحث حوله لبيان موارده وكيفياته.

ثم بيّن أيضًا في هذا السياق ضبط موارد الممارسة، وكيفيات تحصيل الممارسة منها؛ باعتبار هذا الأمر ذا أهمية بالغة لقيام العلم ونهوضه؛ من خلال ضبط الموارد الرئيسة للممارسة وتحريرها، وبيان رتب هذه الموارد والمتغير منها والثابت، ثم التأصيل لهاته الموارد في حالة الأفراد والتركيب، ثم بيان أهمية كل مورد، وحجته، وشروط توظيفه في إنتاج التفسيري، وكذلك بيان كيفيات التوظيف التركيبي والفردية لها... إلخ، وضبط موارد الممارسة وكيفيات تحصيل الممارسة منها.

ثم ختم الحديث عن محاور الاشتغال في العلوم؛ التي تعني بتقنين مزاولة الممارسة وتحصيلها؛ ببيان ضبط ملكة الممارسة باعتبارها صناعة، وتقريب مهاراتها وكيفيات تعلمها والاشتغال بها، وكيفية بناء التحصيل العلمي لاكتسابها؛ بحيث إن قيام العلوم واتصافها بالتقنين الكامل، لا يقف عند حدّ البناء النظري والقاعدي، بل لا بد من امتداد يصل ضوؤه إلى ضبط ملكة الممارسة التطبيقية للعلم، ومسالك وموارد تحصيلها. إذ افتقار الممارسة لضبط الملكة الخاصة بها؛ يبقى عيبًا ونقصًا في التقنين لمزاومتها.

أما الشق الثاني؛ فخصصه المؤلف للحديث عن محاور الاشتغال في العلوم التي تعني بصناعة الوعي بالواقع التطبيقي القائم للممارسة؛ فأبرز من خلاله المحاور الكبرى التي عليها مدار علم علوم القرآن، وحصرها في خمسة محاور هي:

أولاً: تاريخ الممارسة: يتم فيه دراسة محطات تشكل الممارسة وقضاياها عبر الزمن.

ثانياً: مؤلفات الممارسة: خدمة مؤلفات الممارسة وتصنيفها والموازنة بينها... إلخ.

ثالثاً: ثمرة الممارسة: خدمة الأقوال والمضامين المنتجة جمعًا وتبويبًا وترتيبًا وتنظيمًا... إلخ.

رابعاً: مدارس الممارسين ومناهجهم وأسباب اختلافهم في الممارسة: يتم الاعتناء فيه ببيان مدارس المشتغلين تطبيقياً بالممارسة، وبيان مكونات مناهج الممارسة لديهم، وأسباب اختلافهم في هذه الممارسة.

خامساً: رجال الممارسة: معرفة تراجم المصنفين في الممارسة وبيان رتبهم وطبقاتهم العلمية.

أما الخطوة الرابعة والأخيرة من خطوات بناء علوم القرآن وكيفياته؛ فقد خصصها للحديث عن بناء المقررات التعليمية للقضايا القرآنية الكلية، فأبرز فيها ضرورة إنشاء مادة معلوماتية درسية للعلم، ولا يقف الأمر عند مجرد التقديم والعرض المختصر لمضامين العلم، بل لا بد من تجاوز هذا الأمر السطحي إلى التركيز على صناعة عقلية الدارس، وصقل ذهنيته، وتربية ملكته؛ حيث يصير قادرًا على القول في العلم بعد طول بحث ودراسة، وهذا الأمر لا يتحقق إلا من خلال إنشاء مقررات تعليمية

جادة تركز على ذهنية التفكير في العلم.

ثم عاد المؤلف ليبين أن الاهتمام بالقضايا الجزئية والإغراق فيها والتعسف في جعلها علومًا بطريقة أو أخرى؛ لا يسعف البتة في بناء مقررات جادة تخرج باحثين أكفاء؛ لأن المادة المبتوثة في المقررات لا تتسم بالنسق التكاملي، بقدر ما يغلب عليها الشّتات الذي لا يمكن معه تخريج الباحث بالموصفات العلمية المطلوبة. وعليه فإن المقررات المقصود وضعها؛ يجب أن ترجع إلى محاور ثابتة في بنائها لتستوعب خارطة العلم بصورة واضحة في ذهنية الدارس؛ ليدرك من خلالها نقطة الانطلاق ومحطة الوصول.

أما المبحث الثاني من الفصل الثاني؛ فقد بيّن فيه مقارنة تطبيقية عملية لبناء علوم القرآن، والارتقاء بها من خلال مبحثين: فبيّن في المبحث الأول ضبط الممارسة التفسيرية والعلوم الخادمة لها؛ مُستهلًا ذلك ببيان نظرات في الواقع التطبيقي للممارسة التفسيرية، وما يعترها من إشكالات جوهرية جعلتها غير منضبطة، ومن أبرز هذه الإشكالات: عدم توحيد حيثية العلم والاشتغال فيه، الشيء الذي بزرت معه عدة أمور منها:

- تباين مادة التفسير في كتب التفاسير، فلا يكاد الباحث في الإنتاج التفسيري يعثر على نسق منضبط للممارسين في إنتاجاتهم.

- تباين مفهوم التفسير بين الممارسين، فمنهم من يجعل مفهوم التفسير واسعًا يشمل المعنى وما فوق المعنى من أحكام وحكم...، ومن يجعله ضيقًا لا يتجاوز بيان مراد الله من الخطاب القرآني، وهذا أيضًا فيه دلالة صريحة على عدم تحديد مجال اشتغال العلم.

- مصطلح التفسير وعدم دلالته على معنى محدد؛ حيث إنه مصطلح يتسع لكثير من المعاني والدلالات، وليس له ملمح ضابط يبين علاقته بنتاج الممارسة، وعليه فإن دلالة مصطلح التفسير على معانٍ كثيرة ومتنوعة؛ يوحي بشكل جلي بعدم تحديد مجال اشتغال العلم.

- مراحل النظر في التفسير عبر التاريخ حيث يبرز من خلال تحقيق التفسير الاختلاف الحقيقي الحاصل في قضية الممارسة التفسيرية بين الممارسين، وعدم اتحادها في ذهنيّتهم.

- النظر في المحتوى التفسيري ومركزياته؛ حيث تحرر عند المؤلف أن المعنى التفسيري هو بمثابة العمود الفقري لهذه المادة ولا يمكن الاستغناء عنه.

- تاريخ الممارسة التفسيرية نفسه؛ حيث برز من خلال تتبعها أن تبين المعاني مثل وحده قضية الممارسة التفسيرية خلال عدة قرون، وبقي صامدًا وحاضرًا وإن لم يشترط التقيد به لدى الممارسين.

- واقع تطبيقات الأجيال الأولى من الممارسين للتفسير؛ حيث تبين أن المعنى التفسيري هو الأصل في الاشتغال التطبيقي في المدونات الأولى للتفسير.

ثم خالص بعدها المؤلف من خلال ما سبق إلى مسألة مهمة، وهي أن الممارسة التفسيرية تنعقد ببيان الممارسة التفسيرية لكتاب الله، واصطلاح التأويل هو الأدلّ بقوة على الممارسة التفسيرية، وأنها ستكون ممارسة تأويلية لا تفسيرية.

لينتقل بعدها إلى بيان العلوم الخادمة للممارسة التأويلية من خلال علمين اثنين: الأول: علم أصول التأويل المرتبط بتقنين مزاولة الفعل التأويلي؛ والثاني: هو علم التأويل المرتبط بتحقيق الوعي بالواقع القائم للممارسة التفسيرية.

ومن أهم مبادئ علم التأويل التي بينها: مفهوم العلم، المحدد في معرفة واقع الممارسة التأويلية الحاصلة للقرآن الكريم. أما موضوعه؛ فقد جعله هو الممارسة التأويلية الحاصلة للقرآن الكريم ومتعلقاتها، في حين جعل غايته هي تحقيق الوعي بالممارسة التأويلية الحاصلة للقرآن، وضبط مداخل دراستها، وفهمها وتثوير النظر لقضاياها. وأما من حيث محاوره؛ فقد جعلها المؤلف تتمثل في خمسة يشد بعضها بعضاً، بحيث تكون صورة تكاملية لتحقيق الغاية من العلم، وقد تمثلت في الآتي:

أولاً: تاريخ التأويل: دراسة تاريخ التأويل وقضاياها عبر الزمن.

ثانياً: مؤلفات التأويل: معرفة المؤلفات والقيام بتصنيفها والموازنة بينها.

ثالثاً: المعاني: ضبط المعاني والتأويلات المنتجة ودراستها.

رابعاً: مدارس المؤولين ومناهجهم وأسباب اختلافهم في التأويل: من خلال بيان المدارس التي

انتظمت عمل المؤولين، وذكر مكونات المناهج، وأسباب الاختلاف الحاصل بين المؤولين.

خامساً: المؤولون: معرفة المؤولين وفرز طبقاتهم.

ثم انتقل بعد ذلك إلى بيان أهم محاور علم أصول التأويل؛ حيث جعل مفهوم العلم مُتعلّقاً بضبط أسس هذا التأويل ومعالمه وموارده وكيفيات توظيفه، ولم يقف عند هذا الأمر فحسب بل جعل من صميمه اكتساب ملكة التأويل، وضبط جانب العلمي الخاص بها. أما موضوعه؛ فهو تقنين وضبط الممارسة التأويلية للخطاب القرآني لمن رام مزاومتها، وغايته تمثلت في صيانة الممارسة التأويلية من التضييع أو التميميع؛ جراء ما يخالط العقول من زيغ وهوى.

في حين جعل محاوره -علم أصول التأويل- ترتكز على ثلاثة محاور هي: محور مرتكزات التأويل، وفيه يتم ضبط قضية الممارسة التأويلية ومفهوم التأويل...، ثم محور موارد التأويل وكيفيات تحصيل

التأويل منها؛ وذلك بضبط موارد التأويل ومدوناته بكل أنواعها وأشكالها بغية استثمارها، ثم محور ملكة التأويل وهو الكفيل بضبط الملكة التأويلية وكيفية صناعتها في ذهنية المهتمين بالعلم.

أما المطلب الثاني من هذا المبحث؛ فقد جاء الحديث فيه عن ضبط الممارسة المعرفية الخاصة بالقرآن الكريم، حيث شرع في بيان هذه الممارسات التي من شأنها أن تكون علومًا بدلًا من القضايا الجزئية التي سبق الحديث عنها حيث جعل هذه الممارسات الراجعة عنده تتمثل في عشرة وهي كالآتي: - ممارسة بيان نظم القرآن الكريم، وترتبط بمتن القرآن وصوره المنهجية، ومناسبات الخطاب القرآني في كل صورته، وخصائصه ومسالكه ومناهجه.

- ممارسة الاختبار حيث اعتبرها المؤلف ممارسة قرآنية بالغة الأهمية، وهي ترتبط بدراسة المسموعات أي القراءات.

- ممارسة رسم المصحف بحيث يكون رسم القرآن رسمًا قياسًا على مسموعات، خاصًا وامتيازًا عن غيره.

- ممارسة تجويد القرآن بحيث تكون هناك ممارسة معرفية أدائية خاصة بما يتميز به الخطاب القرآني من إيقاع وتناسق وعمق دلالة وما يعبر عنه من معانٍ وعظات.

- ممارسة تجزئة القرآن الكريم وهي تُعنى ببيان ما يتعلق بتقسيم القرآن وتحزيبه مما يخدم الحفظ والتلاوة والدرس.

- ممارسة عد أي القرآن وهي تُعنى بضبط عدد الآي ومسالكه....

- ممارسة ضبط المصحف وهي تُعنى بضبط كل ما يخدم مقروئية القرآن.

- ممارسة ضبط مفاهيم القرآن التي يجب أن تُعنى بضبط النظرة القرآنية نحو مختلف القضايا، وكذلك دراسة المفاهيم والاصطلاحات الخاصة بالقرآن.

- ممارسة خط المصحف وكتابته وهي تركز على التفنن والإبداع البالغ في تطوير الخط القرآني وكتابته.

- ممارسة الوقف والابتداء وتعنى بضبط مواضعه في القرآن، وتحديدتها بما يعين على فهم المعاني، وتحقيق مرادها، وعدم التشويش عليها أثناء القراءة.

ثم بين بعد ذلك المؤلف القضايا التي لها صلة بالقرآن ولا يمكن اعتبارها علومًا وهي تاريخ القرآن، وأسماء السور وفضائل القرآن، والمعرب والإعجاز، وفيما يأتي مخطط عام لما اقترحه المؤلف كما هو إذ لم أجد بُدًا من الاستغناء عنه في هذه المراجعة:



وختامًا لما سبق في مراجعة هذا الكتاب القوي في بابه والماتع في عطائه، وبيان أبرز نقاطه وأهم محطاته والجديد الذي أتى به، نذكر بأن أطروحة الكتاب بصفة عامة انقسمت إلى قسمين، أولها تقديم تقويم منهجي موسّع لعلم علوم القرآن وبيان وجوه الخلل المنهجي الحاصل فيه وكيفيات التعامل معه. أما الثاني؛ فهو اقتراح رؤية جديدة لبناء هذه العلوم.

حوارات Dialogues



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 7-8-2023

تاريخ القبول: 21-8-2023

حوار مع أ.د. فريدة زمرد⁽¹⁾

حول:

الدراسة المصطلحية: المفهوم والمنهج والوظيفة

يحاورها:

يوسف عكراش⁽²⁾y.aakrache@gmail.com

ملخص:

يأتي هذا الحوار الذي أجراه الأستاذ يوسف عكراش مع الأستاذة الدكتورة فريدة زمرد موسومًا بالدراسة المصطلحية، المفهوم والمنهج والوظيفة، وذلك بغية تسليط الضوء على هذا الموضوع الذي بات مهما في المشهد العلمي الراهن، من خلال بيان عدة أمور منها مفهوم الدراسات المصطلحية ومعيارها، وإبراز الجانب التاريخي للدراسات المصطلحية من جهة التنظير والتطبيق، مع الحديث عن مكان القوة وأهم المنعطفات الرائدة في تاريخها، ثم نقاش التراكم الحاصل على مستوى هذا المسلك من الدراسات والوظائف التي يقدمها للمعرفة، مع بيان أهميتها في تجلية مصطلحات القرآن والمنهج الذي سلكته الدراسات المصطلحية في ذلك، ليختتم الحوار من لدن الدكتورة بتقديم ثلة من الفجوات البحثية والمقترحات العلمية الممزوجة بنصائح وتوجيهات منهجية لا غنى للباحث عنها.

الكلمات المفتاحية:

الدراسة المصطلحية، المفهوم، المنهج، الوظيفة

(1) أ.د. فريدة زمرد: أستاذة التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية - جامعة القرويين، تخصص التفسير وعلوم القرآن، أستاذ زائر بمعهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية، بالرباط، وخبيرة بمؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) بفاس، وعضو المكتب التنفيذي بالرابطة المحمدية للعلماء.

(2) يوسف عكراش: باحث في التفسير وعلوم القرآن، وأستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالمملكة المغربية.

للاقتباس: عكراش، يوسف، حوار مع أ.د. فريدة زمرد حول: الدراسة المصطلحية: المفهوم والمنهج والوظيفة، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مج 7، عدد 3، 276-284.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-8-7

Accepted: 2023-8-21

**Dialogue Terminological study⁽³⁾:****concept, curriculum and function****With prof.Dr. Farida Zomorrod****Youssef Aakrach⁽⁴⁾****Abstract**

This interview conducted by Professor Youssef Akrash with Professor Farida Zummurud on the “terminological study: concept, approach and function” sheds light on this topic, which has become important in the current scientific scene, by clarifying several matters, including the concept and standard of terminological studies, and highlighting the historical aspect of terminological studies in terms of theory and application with talk about the sources of strength and the most important pioneering turns in its history. Then it discusses the accumulation of the level of this course of studies and the functions it provides for knowledge, with an indication of its importance in clarifying the terms of the Qur’an and the approach taken by terminological studies. Dr. Farida Zummurud concluded the interview by presenting a group of research gaps and scientific proposals mixed with advice and methodological guidance that is indispensable to the researcher

Keywords

Terminological Study, Concept, Methodology, Function.

(3) Prof. Farida Zumurrud: Professor of higher education at Dar al-Hadith al-Hasaniyah Foundation - Al-Qarawiyyin University, specializing in interpretation and Qur’anic sciences; visiting professor at Mohammed VI Institute for Qur’anic readings and studies, Rabat, expert at the Foundation for Scientific Research and Studies (Mubda’) in Fez, and a member of the executive office of the Muhammadiyah Association of Scholars.

(4) Dr. Yousuf Aakrach: A researcher in interpretation and Qur’anic sciences, and a professor at the Regional Academy for Education and Training in the Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Aakrache, Dialogue Terminological study: concept, curriculum and function With prof.Dr. Farida Zomorrod, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023, 276-284.

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

نص الحوار

السؤال 1: عادةً ما نستهل حواراتنا بسؤال الماهية باعتباره المقدمة الرئيسية لكل لقاء، فما المفهوم الذي نجده عند فضيلتكم للدراسات المصطلحية في ظل ما زخرت به الساحة العلمية قديمًا وحديثًا بمفاهيم عدة؟ وهل الواقع البحثي المعاصر في هذا المجال متطابق مع معايير تعريفكم؟

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

مما يوحي به مسمى (الدراسة المصطلحية) أنها نوع من الدرس يتخذ المصطلح موضوعاً له، وبهذا المعنى العام يمكن الحديث عن (دراسات مصطلحية) وليس عن (الدراسة المصطلحية)؛ لأن المعنى العام الذي تدل عليه صيغة الجمع يشير إلى أنماط ومستويات من الدرس للمصطلح أو للمصطلحات من زوايا نظر مختلفة، يمكن أن تندرج تحتها أنواع من الدراسات المعجمية والدلالية والتاريخية للمصطلح، فضلاً عن الدراسات التي ترصد حركة المصطلحات من حيث النحت والتوليد والتعريب والتنميط.

لكن مسمى (الدراسة المصطلحية) بالتعريف والإفراد، له دلالة خاصة عند مستعمليه، فهي دراسة منهجية جامعة تسعى إلى تفهّم دلالات المصطلح في سياقاته النصية وفق خطة منهجية محكمة بدءاً بالاستقراء التام لموارد المصطلح في كل النصوص التي ورد فيها، والدراسة المعجمية له في الاستعمال العربي، ثم الدراسة التحليلية العميقة له في سياقات نصوصه، ثم تصنيف نتائج هذه الدراسة حسب العناصر المفهومية المحددة لمفهوم المصطلح، انتهاءً إلى وضع تعريف لهذا المفهوم في النص والمجال الذي درس فيه. كل هذه الخطوات المنهجية يمكن اعتمادها لدراسة المصطلحات في حالتي السكون والتعاقب، أي في حال استعمالها في نص ثابت، أو في نصوص متعاقبة نرصد فيها تاريخ المصطلح وتطوره.

وقد لخص تعريف الدكتور الشاهد البوشيخي -رائد الدرس المصطلحي بالمغرب- هذا المفهوم في عبارات دقيقة، بقوله: «نوع من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، يهدف إلى تبين وبيان المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات في كل علم في الواقع والتاريخ معاً». والدراسة المصطلحية بهذا المفهوم يمكن عدّها أيضاً منهجاً من مناهج تحليل الخطاب، لكنه منهج

خاص يتخذ المصطلح منطلقاً لتحليل النص، ويهدف إلى تحديد مفهوم هذا المصطلح وتعريفه داخل المجال الذي استعمل فيه.

السؤال 2: لا شك أن الجانب التاريخي للدراسات المصطلحية له أهمية كبرى في معرفة مسار هذا المسلك ومصيره، فكيف ترون الواقع التاريخي للاعتناء بالدراسات المصطلحية نظرياً وتطبيقياً؟ وما تقيّمكم له؟

رغم ما قد توحى به هذه التسمية من جِدّة، إلا أن النباش في التراث الإسلامي؛ اللغوي والتفسيري والأصولي والكلامي، يكشف لنا جذوراً لهذا النوع من الدرس، تتجلى أساساً في العناية بمصطلحات العلوم، من زوايا مختلفة نظرية وتطبيقية. فقد كان الوعي بمحورية المصطلح في فهم النص، وكونه مفتاحاً للعلم الذي استعمل فيه مبكراً، سواء تعلق الأمر بمصطلحات العلوم أو بمصطلحات القرآن الكريم، كما وجدنا أنحاء من الدرس التحليلي والتعريفية للمصطلحات العلمية في المجالات المختلفة: الأصولية والكلامية والفلسفية، فضلاً عن الجهود الكبيرة للمفسرين في شرح مصطلحات القرآن الكريم وتعريفها ودراسة علاقاتها المفهومية بعضها مع بعض.

هذه الجهود التاريخية كانت استجابة لحاجات علمية حينئذ، وخدمت الدرس المصطلحي بما يناسب تلكم الحاجات، وهي بعدُ جهود مفيدة للدارسين المصطلحيين اليوم، يمكن البناء عليها وتطويرها.

السؤال 3: في ضوء ما تفضلتم به حول الواقع التاريخي للدراسات المصطلحية، وفي ظل عنايتكم البالغة بها، لو تقدمون لنا صورة جامعة عن أبرز مكامن القوة وأهم المنعطفات الرائدة في تاريخ الدراسات المصطلحية وواقع الإفادة منها في الدرس المصطلحي المعاصر؟

يمكن الحديث عن مسارين كبيرين من المسارات التي ميزت الدراسات المصطلحية قديماً: مسار التعريف، وهو مسار يكشف الجهد الكبير الذي بُذل من قبل العلماء في وضع (الحدود) و(التعريفات) لمصطلحات مختلف العلوم (كما فعل الخوارزمي وابن فورك والراغب الأصفهاني، والكفوي والتهانوي وغيرهم)، ووضع التعريف للمصطلحات إنما هو الجانب المرئي من هذه الدراسات، والزبدة التي

تمخضت عن تتبع دقيق لاستعمالات تلك المصطلحات عبر مساحة واسعة من النصوص، ومساحة واسعة من الزمن. والمسار الثاني: مسار التحقيق والتصحيح، وهو مسار فرضته السجلات العلمية الراجعة إلى الخلاف في بعض المفاهيم العلمية، ونمثل لذلك بجهود ابن تيمية في تدقيق العديد من المفاهيم في المجالات العلمية التي اهتم بها، كمفهوم التأويل والمجاز والنسخ والسنة والعقل والنقل...
السؤال4: لا يخفى على فضيلتكم ما تزخر به الساحة الحديثة من اهتمام بحثي واسع وتراكم الكتابة في باب الدراسات المصطلحية، فما دواعي هذا الاهتمام في نظركم ومتطلباته؟

الاهتمام بالدراسة المصطلحية لمصطلحات العلوم عامة، ومصطلحات الشرع خاصة، تدعو إليه حاجتان:

الأولى هي الحاجة إلى امتلاك مفاتيح العلوم ومداحيل فهم أنساقها وبنياتها، فالمصطلح ليس مجرد لفظ دل على معنى أو مفهوم، بل هو لفظ خاص يحمل مفهومًا علميًا خاصًا ضمن منظومة العلم الذي استعمل فيه. ولذلك لا سبيل إلى معرفة معاهد العلم وقضاياها وأغراضه دون فهم المصطلحات المفتاحية له (كما في مصطلحات: الأصول والاجتهاد والسند والعلّة، والقراءة والنظم والتفسير والتأويل بالنسبة لعلوم الشريعة...). وهذه قاعدة منهجية ثابتة في دراسة العلوم.

الثانية: الحاجة إلى تسييح هذه العلوم وحفظ مفاهيمها الأساسية من الأفكار والتصورات الدخيلة، وكذا حل الخلافات العلمية الراجعة إلى سوء فهم هذه المصطلحات، وعدم تحديد مفاهيمها بشكل دقيق. وعدم الوعي بالتطور الذي خضعت له. فالمصطلحات وعاء حافظ للمفاهيم العلمية من التحريف والتبديل، والعلم السليم بها طريق لدرء الخلاف في العديد من القضايا المرتبطة بها.

السؤال5: بعد تجلي مرئياتكم تجاه الاهتمام الحاصل حول الدراسات المصطلحية، فما الوظائف التي تقدمها الدراسات المصطلحية للمعرفة، بدءًا بالعلوم الإسلامية، ثم العلوم الإنسانية والاجتماعية؟

الدراسة المصطلحية تروم تحديد مفاهيم المصطلحات بالكشف عن ماهيتها وخصائصها المميزة لها وعلاقتها بغيرها من المصطلحات، وما ضم إليها من تراكم، وما تعلق بها من قضايا ومسائل، ولذلك

فإن أول ما تحققه من نتائج علمية هو تحقيق هذه المفاهيم ببيان حدودها وما يميزها عن غيرها درءاً لأي فهم خاطئ أو خلاف باطل، كما سبق بيانه.

لكن الدراسة المصطلحية لا تقف عند هذا الحد، بل هي تحمل أهدافاً أبعد من ذلك، وفقاً للرؤية التي تنطلق منها، وهي رؤية تعتبر المصطلح بوابة العلم، ومدخل فهم أسرارها، وتجعل النسقية من أبرز سمات هذا المصطلح، حيث لا يُتصور وجود مصطلح علمي غير منظوم في سلك نسقي. لذلك كان من أبرز أهداف الدراسة المصطلحية ووظائفها: فهم الأنساق المفهومية للعلوم التي تنتمي إليها، وهي من وظائف دراسة العلاقات بين المصطلحات. ولا شك أن دراسة هذه الأنساق المفهومية يمكن من امتلاك تصور متكامل (غير تجزيئي) عن العلوم: قضاياها ومسائلها ومعاقدها العامة، ومشكلاتها. ومن الأبعاد الوظيفية للدراسة المصطلحية تبعاً لكل ذلك: إعادة إحلال تلك العلوم (قضاياها ومسائلها ومعاقدها) في الفكر والواقع كما يجب أن تكون، وبالمكانة التي يجب أن تكون عليها. وهذا بُعد عملي للدراسة المصطلحية نطمح إلى معانقته.

السؤال 6: لا شك أن هناك إشكالات تعترض مستقبل البحث في الدراسات المصطلحية، فما هي في نظركم أبرز هذه الإشكالات؟ وما السبل المعينة على تخطي هذه الإشكالات والإجابة عنها؟

من أبرز المشكلات التي قد تعترض الدرس المصطلحي: عدم الوفاء بشروطه المنهجية، وفي مقدمتها شرط التجرد من الأحكام المسبقة، واستخلاص دلالات المصطلح من الفهم التاريخية المختلفة له، بدل النصوص والسياقات التي يرد فيها.

ومن هذه المشكلات أيضاً؛ والتي قد تعترض أي نوع من أنواع الدرس: التوقف عن حركة التصحيح والتطوير، فهذا المنهج ككل مناهج تحليل الخطاب، هو نتاج جهد إنساني محدود، لذلك فإن استمراريته رهينة بالوقوف على ثغراته ونقائضه ثم تجاوزها. وهذا يعني مراجعة قواعد المنهج في الدراسة المصطلحية من خلال تطبيقاته المختلفة.

السؤال7: تعد الدراسة المصطلحية ذات أهمية بالغة في تجلية مصطلحات القرآن، فما حاصل هذه الدراسة؟ وهل سلكت منهجًا غير مسبق في ظل غزارة الكتابات التي تتقاطع مع هذا الشأن؟ وما الجديد الذي أتت به في مقابل هذه الكتابات؟

لن نبالغ إذا قلنا إن أهم منعطف شهدته الدراسة المصطلحية اليوم، هو إعمالها في مجال القرآن الكريم، وقد أثبتت الدرس المصطلحي لمصطلحات القرآن الكريم أن هذا المنهج قادر على استنطاق نصوص القرآن الكريم وسبر أغوار معاني كلمات الله عز وجل، بما يجعله صنوًا وندًا لعدد من المناهج والدراسات الجديدة في هذا المجال كالدراسات الموضوعية (أو ما يسمى بالتفسير الموضوعي) والدراسات الدلالية لمفاهيم القرآن الكريم.

إلا أن الناظر في هذه الدراسات المماثلة -إن صح التعبير- للدراسة المصطلحية، يجدها تفتقر عنها في عدة أمور واعتبارات، وإن تقاطعت معها في بعضها.

فالتفسير الموضوعي الذي ينطلق من الكلمة القرآنية، لا يلتزم منهجًا دقيقًا يراعي خصوصية دراسة المصطلح، التي تقتضي التتبع الشامل والإحصاء التام لكل نصوصه ودراساتها نصًّا نصًّا، كما لا يهدف إلى تعريف المصطلح الذي يدرسه وفق خطة منهجية تتجاوز النقل المباشر لأقوال المفسرين، وتحاول استنباط عناصر المفهوم من النصوص، التي تفضي في النهاية إلى وضع تعريف له؛ كما هو الحال في الدراسة المصطلحية.

أما الدراسات الدلالية التي تنطلق من محورية المفاهيم والمصطلحات المفتاحية للنص القرآني، وتراعي خصائصها الدلالية، فقد تبدو أكثر الدراسات تقاطعًا مع الدراسة المصطلحية، خاصة في الصورة التي وضعها الباحث الياباني توشمهيكو إيزوتسو، ومن تبعه من الدارسين، حيث انطلق من مجموعة من المحددات المنهجية المنسجمة مع روح الدراسة المصطلحية، كاعتبار مصطلحات القرآن الكريم الأساسية (أو الصميمية) هي المدخل لفهم رؤية القرآن الكريم للعالم، وأن هذه المصطلحات لا تفهم خارج نطاق (النظام المفهومي) الذي توجد فيه، وغير ذلك من المحددات، إلا أن هذا النوع من الدرس لم يقدم إلى الآن دراسات وافية لمصطلحات بعينها، تبرز كيفية الانتقال من المصطلح الفرد إلى النسق، وإنما يكتفي بوضع خطاطات عامة للأنساق المفهومية التي تنتهي إليها المصطلحات والمفاهيم المستفادة من تلك المواقع. لكن هذه الدراسات على الجملة كشفت إمكانات لإغناء الدراسة المصطلحية من خلال الإفادة من مبادئ التحليل الدلالي التي تتأسس عليها.

السؤال 8: في ظل مختلف الجهود المتواترة التي تشهدها الساحة المصطلحية عامة، ومن خلال انشغالكم بهذا الطرح، هل آن الأوان لترسيم تسمية علم الدراسات المصطلحية على نحو منهجي منضبط يستوعب سياجه المعرفي الشقين النظري والتطبيقي كما هو شأن عدد من العلوم الإسلامية التي نضجت واستوت، أم لا يزال الأمر محطة في دائرة التمني؟

هذه مسألة كنت قد اقترحتها في أطروحة الدكتوراه، ثم بعد ذلك في مناسبات علمية، أكدت فيها على ضرورة الارتقاء بالدراسة المصطلحية من مجرد (دراسة) أو (منهج دراسة) إلى علم قائم الذات، نظرًا لامتلاكها كل شروط العلمية، فليست الدراسة المصطلحية للقرآن الكريم بأقل أهمية من عدد من علوم القرآن، كعلم المفردات، أو علم الوجوه والنظائر... كما أن منهجها ليس بدعًا من مناهج تحليل الخطاب ومناهج التحليل الدلالي، واهتمامها بالمصطلح - في مختلف العلوم - منطلقًا ودراسته وتعريفه هدفًا، يجعل منها علمًا على علم مكتمل البناء، مستقل الهوية. وكما هي دورة حياة العلوم، التي تبدأ جزءًا من كل، ثم تترقى في منازل النضج إلى أن تستوي على ساق الاستقلالية، لا أستبعد أن تتحقق هذه الأمنية إن شاء الله.

السؤال 9: لا شك أن البحث في الدراسات المصطلحية والقضايا المتعلقة بها، لا يخلو من فجوات بحثية متنوعة تحتاج إلى جهد جهيد للإجابة عنها، فهل يمكنكم الإدلاء بمقترحات لمشاريع بحثية تكون لها آفاق زاخرة في إثراء وتطوير مستقبل البحث في الدراسات المصطلحية؟ وما مدى درجة أولوية البحث فيها؟

من أهم المشاريع البحثية التي يمكن أن تثري البحث في مجال الدراسة المصطلحية، وتطوره: _ على المستوى النظري: الدراسة النظرية الفاحصة لمكونات منهج الدراسة المصطلحية، فمنهج الدراسة المصطلحية يتضمن - بشقيه التحليلي والتحريري - العديد من الخطوات والأدوات والمفاهيم، التي تحتاج إلى مزيد من البيان والتحليل والشرح والتمثيل، كقضية التعريف، وشرائطه، ومفهوم العلاقات، وأصنافها وطرق تحديدها، وأدوات تحليل النصوص (أو الدراسة النصية)، وطرق التعامل

مع مصادر الدراسة المصطلحية الأساسية والثانوية، ومشكلات المعجم اللغوي العربي وأثرها في نتائج الدراسة... إلخ. وهذا المستوى من البحث موكول للباحثين المتخصصين في الدراسة المصطلحية، الذين خبروها نظريًا وعمليًا.

_ على المستوى التطبيقي: توسيع دائرة البحث في المصطلح أفقيًا وعموديًا:

أفقياً بدراسة مصطلحات مختلف العلوم: الشرعية والإنسانية والاجتماعية والمادية، لأن توسيع دائرة التطبيق يمكن من التبصر بمعاقد تلك العلوم وقضاياها الأساسية المودعة في مصطلحاتها. والتطبيق كفيلاً أيضاً بتصحيح الفروض النظرية-التي توجه هذا الدرس- إن كانت سقيمة، أو تأكيدها وتطويرها إن كانت سليمة.

وعمودياً بالانتقال من دراسة المصطلحات فرادى إلى دراستها جماعات وأنساقاً. لأن الفهم الحقيقي للمصطلح لا يتم حقاً إلا بوضعه في موقعه من النسق الذي ينتمي إليه. في أفق استخلاص معاجم نسقية لمفاهيم تلك المصطلحات في شتى العلوم التي استعملت فيها.

السؤال 10: وفي الختام لا شك أن مسيرتكم حافلة بالتجارب الأكاديمية المتنوعة لفضيلتكم (إدارة - إشراف - تأطير - توجيه) فما خلاصة رؤيتكم التي تقدمونها إلى الجامعات -شعب التخصص- والمراكز العلمية من أجل النهوض بالدراسات المصطلحية؟ وما مدى استشرافكم لمستقبل الدراسات المصطلحية داخل الصرح الأكاديمي؟

البحث في المصطلح من الأولويات التي يجب أن تعنى بها الجامعات ومراكز البحث، لكن هذا النوع من البحث يحتاج إلى باحثين من طينة خاصة، وبمميزات خاصة، وإلى ظروف بحث ملائمة لشروط هذه الدراسة ومقتضياتها العلمية والمنهجية؛ لأن البحث في مصطلحات علم ما -أو مجال ما- هو بحث في عصاره ذلك العلم وزبدته، ولذلك يحتاج أول ما يحتاج إلى امتلاك ناصية التخصص الذي يُبحث فيه، وهذا يقتضي -على المستوى العملي- أن يتلقى الباحثون تكويناً يؤهلهم لهذا الدرس. وفي مجال القرآن الكريم، تزداد هذه الحاجة إلحاحاً نظراً لخصوصية دراسة النص القرآني بهذا المنهج. لذلك يتعين أن تخصص لمشاريع البحث في هذا المجال مسالك جامعية خاصة ومسارات بحثية متخصصة في المنهج والتخصص معاً. وهذا رهين بوجود من يؤمن بجدوى هذه الدراسة وأهمية نتائجها، ومن له القدرة على تنزيل هذه المشاريع ضمن برامج تكوين الدكتوراه وما شابهها.

«تَحْرِيرُ مَفْهُومِ شِرْكِ الْعِبَادَةِ»

(والرَّدُّ على غُلاةِ التكفيرِ بِحُجَّةٍ وَقُوعِ المسلمين في شِرْكِ الْعِبَادَةِ)
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

تشكل التفسير الكلاسيكي

تفسير القرآن للثعلبي (ت. 427هـ / 1035م)

د. وليد صالح

ترجمة: محمد إسماعيل خليل

العالم والزعيم

«المؤسسة الدينية في تونس: سنوات الاحتضار»

د. احميده بن محمد المأمون النيفر

إعادة التفكير في العنف الديني

وليام ت. كافينو - أنطونيو سيريليا - سكوت توماس -

جيروين جانينج - ريتشارد جاكسون

ترجمة: طارق عثمان

ما بعد العلمانية

«دراسات نقدية»

تشارلز تايلور - خوسيه كازانوفيا - سيندر بانجستاد -

عقيل بلجرامي - كاتيرينا دالاكورا - غريغوري ستارت

ترجمة: طارق عثمان

السعادة المتناقضة

«مقالة عن مجتمع الاستهلاك المفرط»

جيل ليوفيتسكي

ترجمة: الشيماء مجدي - مراجعة: د. بشير زندال

