

الدراسات والأبحاث

المسألة الدينية عند ابن سينا
عبد الرحمن أوصالح

من استدراقات ابن عاشور وإضافاته اللغوية في تحريره على الكشاف
سهام البوسعيدي

المنعطف التأولي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر
عبد الهادي بوالباروض

الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي
محمود النفار

لماذا لا ينبغي الانطلاق من المصادر الثانوية في دراسة القضايا التاريخية؟
حالة الاعتماد على تقي الدين ابن تيمية أنموذجًا
عبد الله الغزّي

مداولات

في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي- توضيح ونقد
محمد عبيدة

مراجعات كتب

هل الترف سلوك عقلاني أم عاطفي؟
قراءة لمفهوم الترف في ضوء كتاب «الترف الخالد»
سمير الساعدي

ترجمات

فوكو، فتجنشتاين والفلسفة التحليلية
للسياسة
دانيل لورينزيني
ترجمة
السعيد السخيري

مسند الشافعي
كريستوفر ميلشيرت
ترجمة
محمد الريوش

الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية (ت).
728هـ/1328م) وعلاقة الإنجيل بالتوراة

جون هوفر
ترجمة
محمد إياد عطون

الحوار
حوار أصول التفسير وقواعده:
قراءة في المنجز، وأفاق التطوير مع د. محمد
صالح سليمان
بجواره: 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
301 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 7، العدد 4). 24 × 17
1. علوم الوحي. 2. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آيم الحسيني

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المهكمة (*)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة
محمد لمن دباغين سطياف 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 سابقًا (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا
باليوليات 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 أضيائيا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Editorial	افتتاحية العدد
By Editor:	افتتاحية العدد
Said Bentajar 12	بقلم رئيس التحرير: سعيد بنتاجر..... 12
Research Papers	الدراسات والأبحاث
The Question of Religion in Avicenna abderrahmane oussalah 18	المسألة الدينية عند ابن سينا عبد الرحمن أوصالح..... 18
Some of Ibn Ashour's Corrections and Linguistic Additions in His Work on Al-Kashaf Dr. Boussaidi Sihem 44	من استدراقات ابن عاشور وإضافاته اللغوية في تحريره على الكشاف سهام البوسعيدي 44
The Hermeneutical Turn in the Theory of the Objective Mind of Karl Popper Abdelhadi Boulbaroud 74	المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر عبد الهادي بوالباروض 74
Political Philosophy from the Perspective of Islamic Politics, according to Al-Farabi Mahmoud ALNAFFAR..... 100	الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي محمود النفار 100
Why Secondary Sources Should not be Relied upon When Studying Historical Issues? The Case of Dependence on Taqi al-Din Ibn Taymiyyah as a Model Abdullah Al-ghizzi 126	لماذا لا ينبغي الانطلاق من المصادر الثانوية في دراسة القضايا التاريخية؟ حالة الاعتماد على تقي الدين ابن تيمية أنموذجًا عبد الله الغزبي 126

Deliberations

An Approach to the Philosophy of Action
according to Fakhr al-Razi:

Clarification and Critiqu

Mohammed Abaida..... 184

مداولات

في مقارنة فلسفة الفعل عند
الفخر الرازي

- توضيح ونقد

محمد عبدة.....

Translations

Musnad al-Shāfiʿī

Christopher Melchert

Translated by:

Translated by: Mohammed Erioui..... 206

الترجمات

مسند الشافعي

كريستوفر ميلشيرت

ترجمة

محمد الريوش.....

Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya
(d. 728/1328) on the Gospel's Relation
to the Torah.

Jon Hoover

Translated by:

Mohammad Eyad Atto..... 226

الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية
(ت. 827هـ/823م) وعلاقة الإنجيل
بالتوراة

جون هوفر

ترجمة:

محمد إياد عطون.....

Foucault, Wittgenstein and the Ana-
lytical Philosophy of Politics

Daniel Lorenzini

Translated by:

Es-said Skhiri..... 248

فوكو، فتنجشتاين والفلسفة
التحليلية للسياسة

دانييل لورينزيني

ترجمة:

السعيد السخيري.....

Dialogues

An Interview Principles of Interpretation
of the Quran and Its Rules:

Reviewing the Accomplished and Future De-
velopment Prospects

Dr. Ramhamed Saleh Suleiman

By:

Youssef Aakrach..... 268 يوسف عكراش

الحوارت

حوار أصول التفسير وقواعده:
قراءة في المنجز، وآفاق التطوير

مع د. محمد صالح سليمان

يحاوره:

يوسف عكراش

Book Reviews

Is luxury a rational or emotional behavior?

A reading of the concept of luxury through
the book *Eternal Luxury*

Samir Saidi..... 290 سمير الساعدي

المراجعات

هل الترف سلوك عقلاني أم عاطفي؟

قراءة لمفهوم الترف في ضوء كتاب
«الترف الخالد»

سمير الساعدي



الافتتاحية Editorial

افتتاحية العدد

بقلم رئيس التحرير: سعيد بنتاجر⁽¹⁾

By Editor: Said Bentajar

إن الأصل في كل إنتاج معرفي أنه يحصل في سياق اجتماعي مخصوص، لكن مع تدوين المعارف وتوالي الأيام، ينفلت هذا الإنتاج من سياقه الاجتماعي، فيبدو كأنه قد أنتج في عالم منفصل عن حياة الناس وظروفهم وصراعاتهم ومصالحهم، لا يتعلق هذا الحكم بالمعارف المتعلقة بما يسمى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية فقط، بل حتى بالعلوم الدقيقة. وليس المقصود ببيان ارتباط المعارف بالمقامات التقليل من أهميتها وإسقاطها في غيابات النسبية واعتبارها مجرد تعبير عن أهواء الناس، وإنما الغرض هو أن نخفف من الإطلاقية (العاطفية) التي ننظر بها إلى هذه المعارف، وما تؤدي إليه من نسبة القطع واليقين إلى ما لا يحق نسبته إليه، ومن اعتماد تام على ما يظن أنها أصول ثابتة وليست هي في الحقيقة أصولاً، ومن تقييد لقدرات الإبداع. هذا مجرد وجه تقويمي في النظر إلى أهمية المقام، أما الوجه الآخر فيثبت المسؤولية العظمى التي تقع على العلماء والمفكرين في عصرنا، وفي كل العصور، في الانتهاض لمواجهة المشكلات النظرية والعملية التي يطرحها المقام التاريخي والاجتماعي الذي نعيش فيه. وقد يكون من جملة التحديات مراجعة مسؤولية لما قيل وكُتب سابقاً بصدد هذه المشكلات وما شابهها، وهي مراجعة تفيد الأخذ كما تفيد إعادة البناء كما تفيد التخلي عن معارف ورثناها وأخذناها من هنا أو هناك. فلذلك، فإن المسؤولية الملقاة على عاتق المعاصرين من العلماء والمفكرين متعددة بتعدد مناحي مصادر التحديات النظرية والعملية؛ فهم مطالبون بمراعاة واقعهم التاريخي والاجتماعي مراعاة أكيدة، بما يحمله هذا الواقع من توجهات ضاغطة عملياً وموهمة نظرياً، وقد تكون هذه التوجهات متناقضة أحياناً، يختلط فيها النفسي والاجتماعي والسياسي والثقافي؛ كما أنهم مدعوون لأخذ التراكم المعرفي السابق بالاعتبار، وهو تراكم ارتبط بإنتاجات السابقين من المفكرين والعلماء والمعاصرين منهم بالإضافة إلى الإنتاج المعرفي الإنساني، والغربي بوجه خاص في واقعنا بالنظر إلى وضعنا الثقافي والعلمي إزاءه.

ومراعاة الواقع في الإنتاج المعرفي والفكري ليس اختياراً للعالم أو المفكر، لأن تجاهله مطلقاً خيار مقصود، وهو من جنس المراعاة لا خارجه، وقد يكون اختياراً مفتقداً إلى الشجاعة أو انحيازاً إلى الغالب أو استدراراً لمصلحة. وقد توالى الدراسات في عصرنا، وربما في عصور سابقة، لتؤكد على البعد

(1) للاقتباس: بنتاجر، سعيد، افتتاحية العدد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 4، 12 - 16

الاجتماعي لكل إنتاج معرفي إنساني، سواء كان ظاهراً أم خفياً. ولذلك، فإن الأولى أن يربط المفكر أو العالم أسئلته بالواقع بشكل أو بآخر بقدر ما تسمح له ظروفه، ويسعى بذلك إلى أن يكون إنتاجه العلمي والفكري جزءاً من الجواب على التحديات التي يواجهها مجتمعه وأمته، فيكون اجتهاده بذلك مفيداً ونافعاً. وليس ذلك باتخاذ مسائل الواقع المباشر موضوعات للدراسة فحسب، وإلا كان ذلك تضييقاً لرحابة العلم والمعرفة، وإنما يجعل كل الأسئلة والموضوعات ذات أفق مفيد ونافع للمجتمع، بأفراده وجماعته، بشكل مباشر أو غير مباشر. وعلى هذا فإن كل القضايا التي تروم مناقشة البنية النظرية الموجهة لتصورات وأفعال الأفراد والمجتمع هي إسهام مفيد في الواقع، شريطة أن يكون مسؤولاً. وكل استحضار لأفكار السابقين وأنظارتهم يجب أن يستحضر دور المقام في صياغتها، وبالتالي، دور المقام الحالي والمستقبلي في تبنيها أو إعادة بنائها أو رفضها.

نقف في هذا العدد عند مقالات تناولت كلها مواضيع موصولة بعالم أو مفكر، اهتمت بكيفية تفاعله مع مسألة المسائل النظرية أو العملية، لكن رغم ما يبدو من التباعد الحاصل بين الموضوعات المتناولة هنا، إلا أن المشترك فيها هو أن كل واحد من هؤلاء كان مستحضراً ومستصحباً لهم نظري أو عملي مفيد لمجتمعه وأمته، ومحاولاً تقديم حلول لإشكالات كان لها تأثير فيه.

دراسة «الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي» للباحث محمود النفار، وهي محاولة استكشف فيها الباحث كيفية تلقي مفكري الإسلام، وبالضبط الفقهاء المشتغلون في السياسة الشرعية، للفلسفة السياسية، ذات الأصل اليوناني، كما تولى بيانها الفيلسوف أبو نصر الفارابي. لقد نظر الباحث بطريق المقارنة إلى موجبات الاتفاق والاختلاف في المصادر والمناهج التي اعتمدها المبحثان رغم ما يبدو من اشتراكهما في الموضوع، وقد ظهر له أن الفلسفة السياسية الفارابية تستند إلى رؤية ميتافيزيقية مستمدة من نظرية الفيض اليونانية (وهي أفلوطينية كما هو معلوم) في حين استندت السياسة الشرعية إلى علم الكلام وأصول الفقه والمقاصد. وقد استحضر الباحث هنا النقد الكلامي الموجه إلى أصول الفلسفة السياسية الفارابية؛ ووقف الباحث في مستوى ثانٍ عند التقويم الفقهي السياسي، من فقهاء السياسة الشرعية، للفلسفة السياسية جملة، والفارابية بوجه خاص، وانتهى إلى أن أولئك يردون مقولات الفلسفة السياسية من جهة استبعادها لأصول التشريع الإسلامي (القرآن والسنة والإجماع والقياس)، ومن جهة اختلاف أو التباس المقاصد المقررة عندها مع مقاصد الشريعة، ومن جهة اختلاف القول الفلسفي السياسي في الوظائف السياسية للنسبة والإمامة والفقهاء عن القول الفقهي السياسي فيه. ولم يخف الباحث

توجيه النقد لغياب التناول الفقهي السياسي المفصل لمقولات الفلسفة السياسية.

كانت السياسة ميدانًا واحدًا لاختلاف ونقد المفكرين المسلمين للمنقول اليوناني، من منطلق التعارض مع أصول وقيم الدين. وبين أيدينا دراسة تهتم - في المقابل - بنظر الفلاسفة إلى المسألة الدينية نفسها، بالنظر إلى سعيهم إلى التوفيق بين الدين والفلسفة عمومًا، وهي الدراسة الموسومة بـ«المسألة الدينية عند ابن سينا» للباحث عبد الرحمن أوصالح. فلا خلاف بأن ابن سينا كان منشغلًا جدًا بالتوفيق بين الحكمة اليونانية الوافدة والدين الإسلامي، وقد ذهب في ذلك إلى حدود جيدة بالمقارنة مع من سبقوه من الفلاسفة، مثل الكندي والفارابي، وحتى بالمقارنة مع اللاحقين عليه مثل ابن رشد. ويبيّن الباحث مختلف وجوه هذا التوفيق في المستويات المختلفة من الموضوعات الدينية، ابتداءً بوجود الله ووجود الكون الذي حاول فيه ابن سينا التوفيق بين «إله الفلاسفة» و«إله الأديان» من جهة الصفات والأفعال، وخاص من جهة وجود العالم خلقًا أو صدورًا، وعلمه بالكليات والجزئيات؛ وقد اختلف تبريره لضرورة النبوة عن تبريره لوجود واجب الوجود، فقد رأى - حسب الباحث - أن الحاجة المدنية للناس تقتضي بعث الأنبياء، مع نسبة ابن سينا لصفات وشروط للنبوة، نبه الباحث إلى اختلاف المؤولين فيها؛ وقد أجرى ابن سينا، في نظر الباحث هذا المجرى من التبرير والتوفيق والتأويل في مسائل دينية أخرى، مثل العبادات والسحر والعين وبعد النفس والجسد ومسألة القضاء والقدر ومشكلة الشر.

ولعل مما يؤكد ضرورة التقصي والتدقيق في السياق التاريخي في إنتاج المعارف، ما درسه وانتهى إليه الباحث الجاد عبد الله الغزي في دراسته الموسومة بـ«لماذا لا ينبغي الانطلاق من المصادر الثانوية في دراسة القضايا التاريخية؟ - حالة الاعتماد على تقي الدين ابن تيمية أنموذجًا»، التي وقف فيها من باب تصحيح منهج البحث العلمي وتوجيه الباحثين إلى أهمية الرجوع إلى المصادر التاريخية الأصلية بدل الاعتماد على المصادر الثانوية لمجرد أن أصحاب هذه المصادر هم أعلام ذوو قيمة عند هؤلاء الباحثين. كما تولى الباحث بيان تأثير هذا الاعتماد على المصادر الثانوية في إنتاج «وعي تاريخي غير واقعي يتطبع في ذهن القارئ والمجتمع العلمي، فينتج منه مخرجات بحثية سيئة، لا تخدم ما يروم له البحث العلمي ويهدف له، وهو تقويم تصوراتنا للقضايا التاريخية». وقد خص الباحث رواية ابن تيمية لتاريخ «مسألة ما إذا كان اللفظ بالقرآن من قبل الإنسان مخلوقًا أم لا» في كتابه «درء تعارض النقل والعقل»، وهي المسألة التي نسب فيها أصل خلاف صريح بين أعلام من أهل الحديث ممن كان موقفهم صريحًا في القول بأن القرآن كلام الله (وهم أحمد بن حنبل والكرابيسي والشراك) إلى الجهمية والجهم بن صفوان، معتبرًا أن هذه الرواية التيمية صارت رواية معتمدة من قبل عدد من أتباع المذهب الحنبلي اللاحقين

عليه وكذا من الباحثين المعاصرين، وأن هذه الحالة من بين حالات كثيرة أخرى، تمثل «أنموذجًا على الأثر الذي تُحدثه المصادر الثانوية في تصوير الوقائع التاريخية على وجه يخالف المصادر الأصلية».

ركزت الباحثة سهام البوسعيدي في بحثها المعنون بـ«من استدراقات ابن عاشور وإضافاته اللغوية في تحريره على الكشّاف» على البعد اللغوي في الاجتهاد التفسيري للطاهر بن عاشور، وبوجه خاص على تعليقاته على تفسير الكشّاف للزمخشري واستدراقاته عليه وإضافاته على ما قرره. وقد تبعت الباحثة جانبًا من هذه التعليقات ووجدت فيها ما أتاح لها القول بأن ابن عاشور لم يكتف بالاستفادة والتأثر بتفسير الزمخشري، بل أضاف عليه وعارضه في أمور وجهها توجيهات مختلفة، كان مدار هذه التوجيهات على استدراقات ذات طابع تداولي، وهو ما تبينته «طبيعة مخالقاته اللغوية للكشّاف، فتراه يعلّمها في مناسبات كثيرة بمعطى التلقّي، أي من خلال الكشف عن مدى مراعاة القرآن لأحوال المخاطبين»؛ وأخرى قائمة على آلية المصطلح، وهي الانطلاق من معاني المفردات قبل التركيب، والبناء عليها لاستخراج معاني الآيات؛ والثالثة قائمة على المناسبة، وهو ضابط ينطلق من «ضرب من التناسب محكوم بمنطق الاستدلال على غرض السورة».

اهتم الباحث عبد الهادي بوالباروس، في مقاله الموسوم بـ«المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر» بحضور المنهج التأويلي في المشروع الاستيمولوجي العام لكارل بوبر، منشغلًا باستشكال الحد الذي يمكن أن يصل إليه حصول الموضوعية في التأويل، وحدود فعالية الموضوعية كحل لتجاوز التقييد العلمي الصارم. وقد تولى الباحث إبراز الكيفيات التي تجلّى فيها البعد التأويلي في مشروع بوبر، من خلال اجتراحه لمنهج يستثمر النظر في أحد العوالم الثلاثة التي قررها، وهي: العالم الواقعي وهو عالم الأشياء والأحوال المادية؛ وعالم الذات، وهو عالم الحالات العقلية أو الواعية؛ والعالم الموضوعي؛ لأنه شامل لإنتاجات ومضامين العقل البشري من لغة ومعرفة وثقافة وفن ونظريات علمية وتاريخ، وغيرها. ويمثل هذا العالم الأخير ميدانًا للهرمينوطيقا لكونه مسرحًا للفهم والتأويل الناتج عن عمليات ذاتية واعية (أنشطة العالم الثاني)، وبفضل هذه العمليات النشيطة للفهم يقع تأثيرها على مستوى العالم الواقعي-المادي (العالم الأول). وقد انتهى الباحث إلى أن بوبر وإن لم يصغ نظرية هرمينوطيقية متكاملة، فإنه قد وقف عند أهمية الفهم والتأويل، مبرزًا أهمية الجسر اللغوي للعبور إلى العالم الموضوعي.

وفي النصوص المترجمة اختار الباحث السعيد السخيري ترجمة دراسة لـ«دانييل لورينزيني» لنص «فوكو، فيتجنشتاين والفلسفة التحليلية للسياسة»، والذي اشتغل فيها على ردم الهوية بين ممثل

للفلسفة التحليلية وهو فيتجنشتاين، وممثل للفلسفة القارية وهو ميشيل فوكو، خاصة في ميدان الفلسفة السياسية، مع بيان وجوه تأثير فيتجنشتاين على فوكو. وقد استعرض الباحث جوانب من الاشتراك بين الفيلسوفين، خاصة في أهمها معًا يبحثان في شروط إمكان انخراط الذاتية في «شبكة من العلاقات الاجتماعية والمؤسسية، بالتالي منخرطة في شبكة معقدة من علاقات السلطة والممارسات الخطابية والجماعات اللغوية».

أما النص المترجم الآخر، فهو «الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية وعلاقة الإنجيل بالتوراة» لصاحبه جون هوفر، وقد ترجمه الباحث محمد إياد عطوان، وقد خصص فيه الباحث النظر في تصور ابن تيمية للعلاقة الجامعة بين الإنجيل والتوراة، بالنظر إلى اعتبارهما من قبل النصراني مصدرين واعتبارهما متكاملين، بالعدل عند اليهود والفضل عند النصراني، بما يمنع أي حاجة إلى كتاب سماوي إضافي. وقد وقف ابن تيمية في تفصيل هذه العلاقة مع بيان خصوصية كل واحد منهما، الاتجاه إلى التمام الذي لا يكون إلا بالقرآن.

وتولى زميلنا في هيئة التحرير محمد الريوش، ترجمة دراسة «مسند الشافعي» لصاحبه كريستوفر. وقد اجتهد الباحث في المقارنة بين «مسند الشافعي» المرتبط بالحدث أبي العباس محمد بن يعقوب الأصبم النيسابوري و«الأم»، ليجد أن حجم الاتفاق كبير مع اختلافات بسيطة، بل وحتى ترتيب الأحاديث متطابق.

ويتضمن هذا العدد مادة ضمن محور المداولات أجاب فيها محمد عبيدة، بأسلوب علمي راقٍ يحترم شروط المناظرة النافعة التي نشجع عليها في دورية نماء، على الباحث شعيب الفقير في مراجعته النقدية على مقالة الأول المعنونة بـ«نظرية الفعل الكلامية وتطبيقاتها في الاستدلال على الطبيعة الإلهية للنص القرآني: الفخر الرازي أنموذجًا». ونحن إذ نشجع هذا التفاعل البناء بين الباحثين، نؤكد أن كل الآراء المنشورة في أعداد هذه الدورية إنما تعبر عن أصحابها، لا عن رأي المجلة.

وفي هذا العدد، حوار مع الدكتور محمد صالح سليمان حول موضوع «أصول التفسير وقواعده: قراءة في المنجز، وآفاق التطوير»، حاوره فيها الباحث «يوسف عكراش»، وقد تناول الحوار مسائل متعلقة بأوليات أصول التفسير وقواعده والإشكالات التي تواجه المفسر القديم والمعاصر.

ونختم هذا العدد بمحور المراجعات فقد قدم الباحث سمير الساعدي مراجعةً لكتاب: «التعرف الخالد» للباحثين جيل لبيوفتسكي وإلييت رو، الصادر مترجمًا عن مركز نماء، الذي تركز فكرته على التحولات الكبرى التي يشهدها حقل التعرف في ظل انخراط مجتمعاتنا المعاصرة في شبكة معقدة من علاقات التأثير والصراع والهيمنة.

الدراسات والأبحاث Research Papers

المسألة الدينية عند ابن سينا

عبد الرحمن أوصالح⁽¹⁾

abderrahmaneoussalah545@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى النظر في مجموع النصوص التي أفرد بها ابن سينا لقضية الدين، بموضوعاته العامة؛ نقصد مسألة الله، الخلق، النبوة، ووجود الشر في العالم. وموضوعاته الخاصة، المتصلة بالدين الإسلامي كالعبادات مثل: الوضوء، الصلاة، الصوم. فضلاً عن التأويلات التي قدمها لمجموعة من النصوص الدينية، كتفسيره للصمدية والمعوذتين، علاوةً على بعض الآيات التي كان يستشهد بها عادة من أجل تقريب المعاني الفلسفية لقرائه. من جملة نتائج هذا البحث أن الدين يروم حفظ النوع البشري، ويتضح ذلك من خلال النواهي الدينية التي تمنع الإنسان من إلحاق الضرر بالآخرين، والأوامر التي تستهدف صيانة حياة الفرد. لهذا اعتبر ابن سينا بعث الأنبياء أشد ضرورة من إنبات الشعر على الحاجبين.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة، الدين، الميتافيزيقا، الشر، النبوة.

(1) طالب بسلك الدكتوراه، تخصص الفلسفة - جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب.

للاقتباس: أوصالح، عبد الرحمن، المسألة الدينية عند ابن سينا، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 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: 2023-7-27

Accepted: 2023-11-6



The Question of Religion in Avicenna

abderrahmane oussalah⁽²⁾abderrahmaneoussalah545@gmail.com

Abstract:

This research aims to examine the totality of texts that Ibn Sina devoted to the issue of religion, with its general topics i.e., the question of God, creation, prophecy, and the existence of evil in the world, and its specific topics related to the Islamic religion like acts of worship, such as ablution, prayer and fasting. Moreover, the interpretations that he provided for a group of religious texts, such as his interpretation of Al-Samadiyah and Al-Mu'awwidhatain, in addition to some of the verses that he usually cited in order to bring the philosophical meanings closer to his readers. Among the results of this research is that religion aims to preserve the human species, and this is evident through the religious prohibitions that prevent humans from harming others, and the orders that aim to preserve the individual's life. That's why Ibn Sina deemed sending prophets more necessary than germinating hair on the eyebrows.

Keywords:

Philosophy, Religion, Metaphysics, Evil, Prophecy.

(2) University Cadi Ayyad, Faculty of Letters and Human Sciences, Marrakech.

ite this article as: oussalah, abderrahmane, The question of religion In Avicenna, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 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:

انتهى القرن التاسع عشر بتقرير فكرة نهاية الدين، أو كما صاغها نتشه موت الله⁽³⁾، وأوردها المحلل النفسي سيغموند فرويد في صيغة أن الدين مرض نفسي وعصاب جماعي كانت البشرية تعاني من مآسيه في بداياتها، وأن الأوان لتطهر نفسها منه⁽⁴⁾. وكأن هؤلاء الحكماء يكتفون في نصوصهم روح العصر، فالدين أستمعمل من أجل استعباد الإنسان وسلب حريته، لهذا عُد عائقًا أمام تقدم الحضارات. ولسنا نستغرب من أن ماركس اعتبره أفيونًا للشعوب⁽⁵⁾، فالكهنوت اقتترف ضروريًا من الأثام لا سبيل إلى إنكارها. لكن، ألا يمكن اعتبار الدين الخطر والعلاج في الآن نفسه، السم والتريق؟ مفارقة السم والتريق، يكشف عنها التاريخ المعاصر، ففي منتصف القرن العشرين عاد الدين مجددًا إلى الواجهة، بصيغ متباينة، فلو ولينا وجهنا شطر أمريكا اللاتينية لألفينا ما يصطلح عليه اليوم بلاهوت التحرير، الذي يتأسس على البحث عن الأبعاد الثورية في الدين. ولو نظرنا إلى بعض الفلاسفة الغربيين كليفيناس مثلاً، لوجدناه يؤكد على الدين بوصفه البديل الأخلاقي للفلسفة الغربية القائمة على فكرة الذات، من خلال التشديد على ما في وسع الدين تقديمه للفكر الإنساني⁽⁶⁾. تبعًا لذلك، تأتي هذه الدراسة في هذا السياق، سياق الكشف على القراءات الفلسفية للدين، التي اقترحها مفكرو الإسلام القدماء، وفي طليعتهم المعلم الثالث للبشرية ابن سينا.

نروم من خلال هذا البحث معرفة رأي ابن سينا حول أهم القضايا المؤسسة لفكرة الدين: كيف أبداع الله العالم؟ ما حاجة الإنسان إلى التشريعات الدينية؟ ولماذا بعث الله الأنبياء والرسل؟ ما ضرورة وجود الشر في العالم؟ ما التفسيرات العقلية التي قدمها الشيخ الرئيس لقضية السحر والعين؟ هل بالفعل ثمة بعث جسدي يوم القيامة أم أن الأمر يقتصر على بعث النفوس؟ هل ابن سينا يؤمن بالقضاء والقدر؟ وما الفرق بينهما؟ وهذه الأسئلة تكشف عن المباحث السبع التي عقدناها لتفصيل القول في كل قضية على حدة.

(3) FRIEDRICH NIETZSCHE, The Gay Science, EDITED BY BERNARD WILLIAMS, TRANSLATED BY JOSEFINE NAUCKHOFF, CAMBRIDGE TEXTS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, New York, 2001, pp. 19-20.

(4) Sigmund FREUD, L'avenir d'une illusion, Traduction française de Marie Bonaparte, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 43-45.

(5) Karl Marx, sur la religion, écrit philosophiques, Champs classiques, Flammarion, paris, 2011, p. 134.

(6) الملاحظة التي يمكن أن نسجلها هنا هي أن الدين عاد في صورة الأخلاق، وهذا يتبدى من خلال عدة مشاريع متباينة المذهب والمكان، نذكر منها هابرماس، وائل حلاق، طه عبد الرحمن، وغيرهم.

بيد أن ما يشكل الرهان العويص للباحث في هذا المجال هو أن الشيخ الرئيس لم يُفرد دراسة بعينها لبسط القول في قضية الدين، ما عدا بعض الرسائل التي عقدها للنظر في بعض العبادات، والتي سنتوقف عندها في متن هذه الدراسة. وهو ما يقتضي من الدارس لزامًا النظر في مجمل نصوصه، لكي يتمكن من رسم صورة عامة عما يقصده الفيلسوف بالدين. ما يزيد الأمر صعوبة هو أننا نجد في فلسفة ابن سينا شيئًا من أغلب المذاهب الفلسفية القديمة، نجد فيها كثيرًا من الأرسطية، التي يدعي أنه من أنصارها، ونجد فيها شيئًا من الأفلاطونية، ونجد فيها شيئًا من المدارس الصوفية، وشيئًا من علم الكلام. كل ذلك منسجم ومتسق، لا يظهر فيه الاختلاف والتباين؛ لأنه نُسج بخيط واحد فريد متمثل في شخصية الشيخ الرئيس.

1- عن ضرورة تأويل النص الديني

لكي يبين ابن سينا الحاجة إلى تأويل النصوص الدينية، حاول أن يبرز استحالة القراءة الحرفية، ليس فقط بالنسبة للدين الإسلامي، بل لكل دين دين. يسوق مثال الكتاب العبراني قائلًا إنه: «من أوله إلى آخره تشبيهه صرف، وليس لقائل أن يقول إن ذلك الكتاب محرف كله. وأنى يحرف كلية كتاب منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، وبلادهم متنائية وأهواؤهم متباينة، منهم يهود ونصاري، وهما أمتان متعاندتان»⁽⁷⁾.

يذهب ابن سينا إلى حد القول بأنه لو افترضنا أن الله كلف رسولًا من الرسل بالإفصاح عن حقائق الدين للعامة، الغليظة طباعهم، التي تتعلق أوهامهم بالمحسوس، «لكلفه شططًا وأن يفعل ما ليس في قدرة البشر»⁽⁸⁾. ظاهر من كل هذا، أن الشرائع تخاطب الجمهور باستعمال التشبيه والاستعارة والمجاز، وعلى المفسر أن يحاول الكشف عن مطوي المعنى.

تأتي ضرورة التأويل أيضًا من أن القرآن يكتف المعاني والدلالات، والحجة على ذلك الحديث المأثور⁽⁹⁾ الذي يسوقه ابن سينا: «ما من آية من القرآن إلا ولها ظهر وبطن إلى سبعة أبطن وفي رواية

(7) ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، إيران، مطبعة شمس تبريزي، الطبعة الأولى، 1963، ص. 102.

(8) المصدر نفسه، ص. 102.

(9) روى البخاري في صحيحه: «حدثنا إسماعيل قال: حدثني سليمان عن يونس عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ، قال: أقراني جبريل على حرف، فلم أزل أستزيد حتى انتهت إلى سبعة أحرف». روى ابن حبان في صحيحه «عن أبي إسحاق الهمداني عن أبي الأحوص عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن»، انظر: البخاري، صحيح البخاري، حققه طه عبد الرؤوف سعد، جار الاعتصام، القاهرة 2011، الحديث رقم 3219، ص. 676. ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، حديث رقم 74، ص. 233-234.

أخرى تسعة أبطن. وقال عليه السلام: لكل حرف من حروف القرآن حد، ولكل حد مطلع»⁽¹⁰⁾. فكل لفظة من ألفاظ النبي يوجد تحتها بحار الأسرار وكنوز الرموز. لهذا ينبغي على المفسر إبدأً، أن ينظر في القرآن من عدة جهات، من جهة اللغة والاستعارة، ومن جهة عادة العرب، ومن جهة أمور الحكماء والمتصوفة، حتى يكون في وسعه نيل المطلوب من الكلام الإلهي⁽¹¹⁾.

يقول ابن سينا في معرض حديثه عن ضرورة التمكن من اللغة العربية من أجل التأويل: «من أراد أن يتكلم في تفسير الكتاب وتأويل أخبار النبي عليه السلام ويصيب في كلامه، فيجب عليه أولاً تحصيل علم اللغة والتبحر في النحو، والرسوخ في ميدان الإعراب، والتصرف في أصناف التصريف. فان علم اللغة سلم ومرقاة إلى جميع العلوم. ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم»⁽¹²⁾.

لكن، يضيف رحمان ماليك (Fazlur Rahman Malik)⁽¹³⁾ في كتابه النبوة في الإسلام وهو يتكلم عن ابن سينا أن هذا التأويل «ينبغي أن تأخذ به فحسب فئة قليلة من الناس، ممن يمتلكون الذكاء الكافي لفهمه»⁽¹⁴⁾. أما العامة فما عليهم إلا الأخذ بظاهر النص الديني. وهذا مماثل لما سنجد عند ابن رشد فيما بعد، حينما أعاب على الغزالي إفشاء سر الخاصة للعامة، أي إشاعة المعاني الباطنية لمن ليست له الأهلية⁽¹⁵⁾.

من المناسب أن نشير إلى أن من مصادر ابن سينا حينما يتعلق الأمر بفلسفة الدين، هو كتاب القوانين لأفلاطون، أو النواميس كما يطلق عليه. لنستمع إليه في رسالته عن إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، يقول: «يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي»⁽¹⁶⁾.

(10) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1973، ص. 192.

(11) المصدر نفسه، ص. 192.

(12) المصدر نفسه، ص. 193.

(13) فيلسوف باكستاني، عاش ما بين (1919-1988) حصل على الدكتوراه في موضوع «علم النفس عند ابن سينا»، درس في جامعات بريطانية وأمريكية. من أهم مؤلفاته: «الإسلام»، «الإسلام والحداثة»، «فلسفة مولا صدر». كما ترجم في الخمسينيات من القرن العشرين كتاب النفس لابن سينا إلى اللغة الإنجليزية.

(14) F. Rahman, Prophecy In Islam, Philosophy and orthodoxy, London, Central Institute of Islamic Research, 1958, p. 42.

(15) Ibid. p. 42.

(16) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب البستاني، الطبعة الثانية، ص. 124.

2- الله ومشكلة الخلق

بلغ اهتمام الفلاسفة المسلمين بفكرة أن أطلقوا على الميتافيزيقا اسم الإلهيات⁽¹⁷⁾، وعنوا أيما عناية بمقالة اللام، التي أفردتها أرسطو لتقصي سؤال الله. بل إنهم ترجموا بعض الشروحات التي عقدها المشائيون الأوائل لهذه المقالة (شرح ثامسطيوس مثلاً)⁽¹⁸⁾.

لكن بالرغم من ذلك، في المقالة الأولى من كتاب إلهيات الشفاء يتساءل ابن سينا: هل الله هو موضوع علم ما بعد الطبيعة؟ ويجب بالنتيجة؛ لأن موضوع علم ما ينبغي أن يكون من مسلماته، والحال أن الله هو ما يسعى هذا العلم إلى التدليل على وجوده. بهذا المعنى احتفظ الشيخ الرئيس بالموضوع الذي حدده أرسطو لهذا العلم، أي الوجود بما هو موجود⁽¹⁹⁾.

لبسط القول في هذه المسألة يتعين علينا لزماً أن نتوقف عند واحدة من الأفكار التي أضحت ذائعة الصيت عند الدارسين، وهي تقسيم ابن سينا الوجود إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود. واجب الوجود هو الله؛ هو علة أولى لجميع الموجودات، فهو الأول لأنه سابق أزلاً عن كل شيء. وهو واحد في كل جهاته، لا شريك له، بريء من المادة. تبعاً لذلك فالله لا جنس له ولا فصل ولا كيف ولا كم ولا أين؛ لأن هذه الأمور من خواص المادة. إن الله جوهر لأنه لا يوجد في موضوع، لكن ابن سينا يقول من الأولى ألا نطلق عليه هذا اللفظ. هل ثمة براهين على وجوده؟ إن الله لا برهان عليه لأنه برهان ذاته، وهو البرهان على كل شيء⁽²⁰⁾.

لا نظننا في حاجة إلى أن نشير إلى أن فكرة الألوهة عند ابن سينا تقوم على أساسين هما: التوحيد والتنزيه، لذلك يمكن أن نستقطب كل الأوصاف التي ذكرناها في الفقرة السالفة إما لجهة التوحيد أو التنزيه. وهذا ما دفع ابن سينا إلى تقرير أن ماهية الله عين وجوده، لكي يشدد أولاً على وحدته؛ فالله واحد في كل شيء ولا تركيب فيه.

(17) اقترح الفلاسفة المسلمون عناوين أخرى لم يكتب لها الدوام، مثل الاصطلاح الذي وضعه الفارابي وهو «الحروف»، كناية على المقالات المكونة لكتاب ما بعد الطبيعة، التي اقترنت بالحروف الأبجدية. كما اقترح ابن سينا اسم «ما قبل الطبيعة»: لأن الميتافيزيقا أسبق في موضوعها من العلوم الأخرى، فهي تبحث في أول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى، وأول الأمور في العموم وهو الوحدة والوجود. انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، القسم الأول، تحقيق سعد زيد، الأب فنواي، تقديم ومراجعة إبراهيم مذكور، إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي الحنفي الكهري الخزانة العامة للمخطوطات الإسلامية، ط 2، 2012. ص. 22-23.

(18) حقق عبد الرحمن بدوي شرح ثامسطيوس لمقالة اللام، ضمن كتابه أرسطو عند العرب، بالإضافة إلى شرح ابن سينا لهذه المقالة. انظر: ابن سينا، المباحثات، التعليق على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس، شرح كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو، شرح حرف اللام، أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1978.

(19) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الأول، ص. 5-13.

(20) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، ص. 345-350.

وثانيًا: لكي يبرز أن وجوده ضروري ولا يمكن تصور عدمه⁽²¹⁾.

وعليه، لا غرابة أن الشيخ الرئيس عقد رسالة حول تفسير سورة الصمدية. ما يهمننا فيها هو تحديد معنى عبارة: «الله الصمد». حيث ثمة دلالتان في اللغة العربية لكلمة الصمد، أولًا: أنه لا جوف له، وهذا التعريف سلبي وهو إشارة إلى نفي الماهية عنه؛ لأن ما له ماهية فله جوف وباطن، وهذا محال في ذات الله، التي لا اعتبار فيها إلا الوجود بوصفه غير قابل للعدم. أما الدلالة الثانية للفظ الصمد هي أنه سيد، وهذا المعنى إضافي، وبه الله مبدأ لكل وعلته. ويشدد ابن سينا على أن الآية تقتضي أن نأخذ بالمعنيين معًا⁽²²⁾.

أما معرفة الله للعالم وأحواله فهي كلية، بمعنى أنه يعرف كل شيء على نحو كلي. إن واجب الوجود من خلال تأمل ذاته بوصفه علة العالم يدرك الوجود، فهو يعلم الأسباب لهذا يعلم ضرورة ما يتأدى إليها. فيكون مدرِّكًا للأمور الجزئية من حيث هي أمور كلية. إن معرفته والحال هذه ليست زمانية؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت متغيرة حسب السياقات، فيكون واجب الوجود متغير الذات. فضلًا عن ذلك، فإن الأمور الجزئية تعقل بما هي في مادة، أي تكون إما بالحس الظاهر أو الباطن، وهذا محال في حق الله. يصوغ ابن سينا الخلاصة التالية: «إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له. كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»⁽²³⁾. يضيف في كتاب التعليقات، الذي تعد فيه قضية علم الله أهم القضايا التي بسط فيه القول: «ينبغي أن نجتهد في ألا ندع علمه عرضة للتغير والفساد»⁽²⁴⁾. ومعلوم أن مسألة علم الله بالكليات هي من بين المسائل الثلاث التي دفعت الغزالي إلى تكفير الشيخ الرئيس.

نسجل ملاحظة أخيرة ذكرها المستشرق الفرنسي كارادوفو (Carra de vau)، وهي أن الفلاسفة المسلمين اعترضتهم مشكلة عويصة متمثلة في إرادة التوفيق بين إله الفلاسفة وإله المسلمين، فإنه الفلاسفة لا يتدخل في الوجود، ولا يُعنى به، فالله عند المعلم الأول (أرسطو) على سبيل التمثيل خلق العالم وأدار له الظهر، على خلاف إله الأديان السماوية على نحو عام، والإسلام على نحو خاص،

(21) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 345.

(22) ابن سينا، رسالة تفسير الصمدية، ضمن كتاب جامع البدائع، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004، ص. 23.

(23) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 353.

(24) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، منشورات مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة الثالثة، 2007، ص. 133.

الذي يعلم مثقال ذرة وأقل⁽²⁵⁾. وهذا ما يفسر عبارة ابن سينا الغامضة التي لا يفتأ يعيدها: الله يعلم الجزئيات على نحو كلي.

إذا كان هذا حال واجب الوجود فإن ممكن الوجود ماهيته مستقلة عن وجوده؛ لأنه يمكن تصور عدمه، فهو معلول عن العلة الأولى. إن وجوده من جملة العوارض وليس من جملة المقومات. لكن، بمجرد وجود العلة أي الله يصبح العالم واجباً وضرورياً، لكن ليس بذاته بل بغيره. والاستعارة المشهورة هنا هي صدور النور من الشمس؛ إذ لا يمكن الفصل بينهما، كذلك الحال بالنسبة لوجود الله وخلق العالم، فالوجود قديم قدم الله. لكن ابن سينا لا يفوته أن يميز بين: القديم بالزمان، أي الذي لم يكن قبله زمان مثل العالم لأنه فاض من الله. ثم القديم بالذات الذي لا علة له أدت إلى خلقه، وهو الله⁽²⁶⁾. تبعاً لذلك، فإن ابن سينا بسط نظرية خلق العالم باستعارة فكرة الفيض من الفارابي. هذه النظرية التي كان الهدف منها حل مشكلة صدور المتعدد من الواحد، صدور العالم بموجوداته من الله، مع العلم أن المبدأ الفلسفي يقول: «لا يصدر من الواحد إلا الواحد»⁽²⁷⁾.

تقوم نظرية الفيض على اعتقاد مفاده أن هناك إلهاً لا يعقل إلا ذاته، ولا يتأمل إلا ماهيته، أي وجوده. بسبب تأمله لذاته يصدر عنه عقل أول، الذي يتأمل الله ويتعقله، وبفضل ذلك يصدر عنه عقل ثانٍ، وحينما يتأمل هذا العقل الأول ذاته يصدر عنه صورة (أو النفس) الفلك الأقصى. وبما أنه ممكن الوجود في نفسه يلزم عنه مادة الفلك الأقصى. وهكذا بعد واجب الوجود ثمة ثلاثة موجودات وهي: العقل الأول، النفس، الفلك الأقصى.

بعد العقل الأول يصدر عقل ثانٍ -كما أسلفنا القول- وله أيضاً نفس ومادة، وهكذا إلى أن نصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال، ومعه تنتهي العقول السماوية. وهو الذي يحدث من خلاله الله عالم الكون والفساد، إنه وفق اصطلاح ابن سينا واهب الصور والمشرق على عالمنا⁽²⁸⁾.

يمكن أن نسجل مجموعة من الملاحظات على نظرية الفيض مقتضاها: أن كل عقل له صورة ومادة، أي: أن نظرية الفيض ليست ثنائية كما كان الحال عند الفارابي، حيث كان يتحدث عن العقل والمادة فحسب⁽²⁹⁾، أما ابن سينا فنظريته تقوم على أبعاد ثلاثة وهي: العقل - النفس - المادة. فضلاً عن أن

(25) Carra de vau, Avicenne, Paris, Grands philosophes, éditeur filex Alcan, 1900, p. 275.

(26) ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص. 276-277.

(27) Ibid. p. 245.

(28) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 406-407.

(29) يقول الفارابي في الفصل العاشر من آراء أهل المدينة الفاضلة: «يفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فيما يعقل من الأول =

العالم السماوي يتدرج من الأشرف إلى الأقل شرفاً، من الله إلى العقل العاشر، وعالم الكون والفساد يتدرج من الأخس إلى الأكثر شرفاً، أي: أن الخلق في عالم ما تحت القمر، يبتدئ بالمادة، النبات، الحيوان وصولاً إلى النفس الناطقة⁽³⁰⁾.

يحتفظ ابن سينا بالتصور الإسلامي القائم على الخلق من العدم، لكنه يضيف فكرة قدم الوجود. ومعلوم أن ما أملى على الشيخ الرئيس القول بقدم العالم هو أن فكرة حدوث العالم تفضي إلى تعطيل الله لمدة معينة من الزمن، أي: قبل أن يخلق العالم. وهو ما سيفتح المجال أمام أسئلة مثل ماذا كان يفعل الله قبل الخلق؟

لا شك أيضاً أن نظرية الفيض تقوم على مبدأ مفاده أن العالم يصدر عن الله بشكل ضروري، وهذا يتبدى بشكل جلي في المفاهيم التي يوظفها، مثل اللزوم والصدور، وحتى الاستعارات التي أشرنا إلى بعضها، نقصد الشمس والنور. ففي نظرية الفيض لا مجال للاختيار والحرية، وهذا مخالف لتصور المعتزلة الذين اعتقدوا أنه كان بالإمكان أن يختار الله العدم⁽³¹⁾.

يقول بييردوهيم إن نظرية الفيض تتصل بعلم الطبيعة البطليموسي، لذلك افترضت الثورة الكوبرنيكية أولاً ثورة ثيولوجية ضد نظرية الفيض، إذ حُلِّصَت السماء من الملائكة والكواكب، الأرض لم تعد تحت هذه الأفلاك، بل إنها في مدارها نفسه. وهكذا كان التخلص من ثنائية عالم ما فوق القمر وعالم الكون والفساد، شرط إمكان علم فلك جديد⁽³²⁾.

3- النبوة قضية إستمولوجية

غني عن البيان أن الفلسفة اليونانية لم تترك نظرية كاملة عن النبوة، لكن بالمقابل إذا نظرنا إلى النصوص الدينية في الإسلام والتفسيرات التي عُقدت حولها، فإننا سنجد تفصيلات لا نظير لها في الفكر اليوناني القديم. وبالاستناد إلى ما بسطه المعلم الثاني الفارابي استطاع ابن سينا صياغة نظرية حول النبوة⁽³³⁾.

= يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى». إلى أن نصل إلى العقل الفعال وهو آخر العقول السماوية. انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت وبغداد، منشورات الجمل، 2014، ص. 41.

(30) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، المصدر نفسه، ص. 435.

(31) المصدر نفسه، ص. 23.

(32) Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, étude sur le cycle des récits avicenniens, berg international éditeur, 1979, pp. 114-115.

(33) لويس غارديه، النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، المهرجان الذهبي للألفي لذكرى ابن سينا ببغداد، القاهرة، مطبعة مصرية، جامعة الدول العربية، الطبعة الأولى، 1952، ص. 351-352.

بعد أن فرغ صاحب كتاب الشفاء من إعادة صياغة عبارة أرسطو «الإنسان حيوان مدني»، من خلال التدليل على أن الإنسان لا يستطيع العيش بمعزل عن الآخرين، انصرف إلى البرهان على ضرورة وجود النبي. فلكي لا يختلط على الناس أمر العدل والظلم، مما قد يؤول إلى النزاعات وزوال النوع الإنساني، أرسل الله النبي، الذي يُعد «وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتغيير الأخمص من القدمين»⁽³⁴⁾. فلا يجوز أن تقتضي العناية الإلهية خلق تلك المنافع دون بعث الأنبياء، ومنفعتهم أجدى وأنفع. من الواجب والحال هذه، أن يوجد نبي وأن تكون خصائص ليست لسائر الناس، حتى يستشعر فيه الآخرون شيئاً فريداً، فيسلموا له⁽³⁵⁾.

على النبي أن يسن لهم أموراً:

أولها: أن لهم خالقاً عالماً بكل شيء.

ثانياً: أن ثمة معاداً سعيداً للمؤمن المطيع، وشقيماً للكافر الظالم.

ثالثها: أن يعرفهم عظمة الله دون الحديث عن الصفات التي لا يستطيعون تمثيلها.

رابعها: أن يسن عبادات تحفظ الدين في الذاكرة الجماعية، لكيلا يقع النسيان مع زوال القرن الذي يليه⁽³⁶⁾.

حدد ابن سينا ثلاث خصائص ينبغي أن توجد إحداها أو كلها في النبي: الخاصية الأولى تابعة للقوة العقلية، وهي أن له حدساً قوياً يحصل به المعقولات الثانية من الأولى في أقصر الأزمنة، لشدة اتصاله بالعقل الفعال. والناس لهم حدوس حسب مراتبهم، فثمة من يحدس كل الأمور وثمة من ليس له حدس أصلاً. ونفسه هي التي قال عنها الله: «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار، نور على نور»⁽³⁷⁾.

وغني عن البيان أن صاحب كتاب الشفاء حدد أربعة أنواع من العقل وهي: العقل الهيلولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد. لكنه يضيف عقلاً خامساً خاصاً بالأنبياء، وهو العقل القدسي. وهو أعلى الملكات التي يستطيع الإنسان امتلاكها.

الخاصية الثانية: «فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج»⁽³⁸⁾. من أجل معرفة الغيب، وثمة من يستطيع من الناس حتى دون الأنبياء الاطلاع على الغيب. وبالجملة فهذه الخاصية تسعفه في

(34) ابن سينا، النجاة في المنطق والطبيعات والإلهيات، تحقيق محمد عثمان، القاهرة، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2013. ص. 369.

(35) المصدر نفسه، ص. 369.

(36) ابن سينا، النجاة، المصدر نفسه، ص. 369.

(37) ابن سينا، المبدأ المعاد، حققه عبد الله نوراني، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1998، ص. 116-117.

(38) المصدر نفسه، ص. 117.

الإخبار عن المستقبل، إما بشيراً حينما يتعلق الأمر بأحداث فيها خير للناس، أو نذيراً حينما يتعلق الأمر بأحداث سيئة. فضلاً عن أن النبي قادر أيضاً على إدراك وتخيل الغيب المتصل بالماضي والحاضر⁽³⁹⁾، وهذا ما دل عليه النص القرآني: «تَلَسَّكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا»⁽⁴⁰⁾ لكن الفرق الذي يسجله ابن سينا هو أن الإنسان العادي يدرك الغيب في حالة النوم على شكل رؤيا، في حين يتلقى النبي أمور الغيب في حالة النوم واليقظة معاً. والسبب في ذلك أن الخيال في حال اليقظة يكون منشغلاً بالمحسوس، أما في حالة المنام فهو يكون متجهاً صوب العقل لتحصيل المعرفة الربانية، والنبي له المقدرة حتى في حالة اليقظة، على الانصراف عن الحسي إلى العقلي. أما وظيفة الخيال هنا فهي التعبير الحسي، البصري والسمعي، عما شاهده العقل بعين بصيرته من عالم الملكوت⁽⁴¹⁾.

هاتان الخاصيتان قادتا حسين مروة في المجلد الرابع من مؤلفه «الزعات المادية في الإسلام» إلى خلاصة مقتضاها أن مسألة النبوة عند ابن سينا (وأستاذه الفارابي) قضية إبستمولوجية صرفة، وعليه فهي تباين التصور الإسلامي الذي يحصر النبوة في الأنبياء وتعدّها منصباً إلهياً خاصاً ينحصر في أفراد من البشر دون غيرهم، في حين يتسع المفهوم عند الشيخ الرئيس ليضم كل إنسان اجتهد في العمل من أجل تلقي المعرفة من العقل الفعال⁽⁴²⁾.

الخاصية الثالثة: الاقتدار على تغيير الطبيعة، كدفع كثير من الآلام، وإحداث الأمراض والهلاك، من زلازل وعواصف وغير ذلك؛ لأن النفس كما تؤثر وتدير بدنها المادي، قادرة على التأثير على الأجسام الخارجة عنها⁽⁴³⁾. وهذا ما يعرف بالقدرة على الإتيان بالمعجزات الطبيعية.

لا بد أن نشير هنا إلى أن الباحث الألماني نيوكولاسهاس (Hasse Dag Nikolaus) في مؤلفه كتاب النفس عند ابن سينا في الغرب اللاتيني بسط هذه الخصائص بوصفها تعبر عن ضروب الأنبياء، فهناك من له خاصية الحدس، وثمة من له خاصية الخيال، وهناك من له خاصية تحريك الأشياء.

(39) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله بن أحمد العلوي، بيروت، لبنان، دار الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017، ص. 30.

(40) سورة هود، الآية، 49.

(41) ابن سينا، المبدأ المعاد، المصدر نفسه، ص. 117-118.

(42) يتفق معه المستشرق الفرنسي لويس غارديه الذي اعتبر بدوره أن نظرية النبوة تنتمي إلى مجال نظرية المعرفة. انظر: مروة حسين، الزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، (الكندي، الفارابي، ابن سينا)، المجلد الرابع، بيروت لبنان، دار الفارابي، الطبعة الثانية، 2008، ص. 255-257. انظر كذلك، لويس غارديه، النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، مرجع سابق، ص. 351-352.

(43) ابن سينا، المبدأ المعاد، ص. 120-121.

زاعماً أن القراءة الحرفية لنصوص الشيخ الرئيس تحتم علينا أن نذهب هذا المذهب⁽⁴⁴⁾. لكن في الحقيقة إذا كان ابن سينا غير واضح في كتاب الشفاء، حيث إنه يشير إلى درجات الأنبياء، فإن العبارة الواردة في كتاب المعاد في النفس لا تثير أي غموض. يقول: «القوة النبوية لها خواص ثلاثة، قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع، بل تتفرق»⁽⁴⁵⁾.

ما يمكن أن نتفق فيه مع الباحث الألماني هو أن ثمة أنبياء لم يهيمهم الله المقدره على الإتيان بالمعجزات الطبيعية، المتعلقة بالخاصية الثالثة. فضلاً عن أن الباحث أصاب حينما انتقد لويس غارديه في كتابه الذائع الصيت «الفلسفة الدينية عند ابن سينا»، الذي اعتبر فيه تلك الخصائص شروطاً ينبغي توفرها في النبي لكي يكون كذلك⁽⁴⁶⁾. تبعاً لذلك نقول إن ابن سينا هنا يتحدث عن خصائص النبوة التي يقتضي حصول بعضها (اشدد على كلمة بعضها) في الفرد، وليس جميعها، لكي يكون نبياً⁽⁴⁷⁾.

من المناسب هنا أن نميز بين الوحي والإلهام، فكلاهما ينضويان تحت لواء العلم الرباني بوصفه «هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء»⁽⁴⁸⁾. ففي حالة النوم يسمى النفث في الروع، وفي حالة اليقظة يسمى الوحي. إذن فالوحي هو ضرب من الاتصال بالعقل الكلي. وهذا العلم الموحى به على قلب النبي لا تعدد فيه ولا كثرة. «وَمَآ أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٠﴾» (سورة القمر، الآية 50)، التعدد يقع في حديث النفس والخيال والحس⁽⁴⁹⁾.

أما الإلهام: فهو «نبيه النفس الكلي للنفس الجزئي الإنساني على قدر صفائه وقبوله وقوته»⁽⁵⁰⁾. أي ضرب من الاتصال بالنفس الكلية. وما دامت العقول أشرف من النفوس، فإن الوحي أشرف من

(44) Hasse Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, The Warburg Institute, 2000, p155-157

(45) ابن سينا، المبدأ المعاد، مصدر سابق، ص. 116.

(46) Hasse Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, op.cit. p. 155-157.

(47) من باب الإنصاف الإشارة إلى أن الفيلسوف اليهودي ابن كمونة في كتابه تنقيح الأبحاث للملل الثالث، بعد أن فرغ من بسط خواص النبوة الثالث قال: «فمن الأنبياء من يجتمع له هذه الخواص الثلاث، ومنهم من يوجد له خاصيتان منها، ومنهم من تكون له واحدة فقط». ومقتضى ذلك أنه يذهب إلى ما ذهب إليه نيكولاس هاس بخصوص إمكانية وجود نبي له خاصية وحيدة، لكنه يباينه في مسألة عدم اعتبارها مراتب الأنبياء؛ لأنه يتحدث عن عشر مراتب كلها مقتبسة من كلام ابن سينا. انظر: ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثالث، تحقيق سعيد الغانمي، بيروت- لبنان، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2013، ص. 44-40.

(48) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، مصدر سابق، ص. 198.

(49) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيدته تعالى وصفاته، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق أحمد العلوي، مصدر سابق، ص. 70.

(50) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، مصدر سابق، ص. 198.

الإلهام لأنه نابع من العقل الكلي⁽⁵¹⁾. وإذا كان العلم المحصل عن الوحي يسمى العلم النبوي، فإن العلم المحصل بالإلهام يسمى العلم اللدني الذي يفيض على الأولياء. وهذا الأخير لا وساطة فيه بين الله والنفس، لهذا يشبهه ابن سينا بسطوع الضوء عن سراج الغيب. والنفس الكلية هي تعبير فلسفي عما يسمى في الدين الإسلامي باللوح المحفوظ⁽⁵²⁾.

الدلالة الفلسفية التي نستشفها من كل هذا هي أن العلاقة المعرفية بين الله والعبد لا تنتهي ولا تتوقف عند الأنبياء. يوظف ابن سينا عبارة لطيفة يقول: «الإلهام أثر الوحي»⁽⁵³⁾؛ لأن الحكمة اللدنية تحمل في طياتها آثار الحكمة النبوية، فالمنبع واحد، وهو الله، رغم مباينة القابل والمتلقي. لكن هل هذا يعني أن الإلهام لا يحمل جديدًا؟ هل تنحصر مهمته في التذكير والتأكيد؟ حَقًّا، إن ابن سينا يقر لصاحب الإلهام بالتجديد كذلك، مع أنه يشدد أكثر على وظيفة التنبيه والتذكير⁽⁵⁴⁾. ننهي قولنا عن النبوة ببسط تمييز آخر يشير إليه صاحب كتاب الشفاء، فبعد أن فرغ من إقامة البينونة بين الوحي والإلهام، شرع في توضيح الفرق بين النبوة والرسالة: فالنبوة هي قبول النفس القدسية الحقائق عن الله. والرسالة هي تبليغ تلك الحقائق إلى المستعدين والتابعين. قد يتفق لبعض النفوس قبول الوحي دون التبليغ⁽⁵⁵⁾. تبعًا لذلك فالرسول أشرف مرتبة من النبي لأنه بلغ منزلة التلقي والتبليغ.

1- العبادات

يقدم الشيخ الرئيس تعريفين للعبادة، تعريف أول يرنو إلى تحديد ماهيتها، ويقول إنها: «عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي»⁽⁵⁶⁾. نستشف من هذا التعريف أن ماهية العبادة هي معرفة الله وصفاته التي توقفنا عندها، معرفة حكمه التي يلقي بها للمؤمن. أما التعريف الثاني فهو يتصل بالعبادات بوصفها حركات جسمية فيقول: إنها «إما حركات أو إعدام حركات تفضي إلى حركات»⁽⁵⁷⁾. لا شك أنه يشير ههنا إلى الصلاة والزكاة والحج بوصفها منبهات حركية، والصوم بكونه الامتناع عن

(51) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ص. 198.

(52) المصدر نفسه، ص. 199.

(53) المصدر نفسه، ص. 198.

(54) المصدر نفسه، ص. 199.

(55) المصدر نفسه، ص. 198. انظر أيضًا: ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب البستاني، الطبعة الثانية، ص. 124.

(56) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، ضمن كتاب جوامع البدائع، مصدر سابق، ص. 11.

(57) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 444.

الإتيان بحركات، أي شهوة البطن والفرج⁽⁵⁸⁾. وينبغي أن تقترن العبادات بمصالح الناس لكيلا تزول، مثل الحج والجهاد.

سأقتصر على تفصيل القول في الصلاة بوصفها العبادة التي عُني بها ابن سينا أكثر من غيرها. حيث سئل عن حقيقة الصلاة، عن ظاهرها المأمور وباطنها المطلوب، فألف رسالة وسمها بـ«الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها»، فضلاً عن الإشارات التي أودعها المقالة العاشرة من كتاب «إلهيات الشفاء».

تنقسم الصلاة إذن، إلى ظاهر وباطن، أما الظاهر فهو مجمل الحركات الرياضية المرتبطة بالبدن. وهي المأمورة شرعاً، مثل القراءة والركوع والسجود. وأعدادها معلومة وأزمنتها مرسومة. جعلها الشرع في أعلى مراتب العبادات «لا إيمان لمن لا صلاة له، ولا إيمان لمن لا أمانة له». وهذا يجري مجرى سياسة البدن؛ لأن الشرع عرف أن جميع الناس لا يرتقون إلى مدارج العقل، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تخالف ميولهم الطبيعية، والتشبهه بالهائم. «صلوا كما رأيتموني أصلي»⁽⁵⁹⁾.

الحكمة من دعوة الإنسان إلى الطهارة قبل الصلاة، ودعوته إلى الخشوع والسكون وغيض البصر، وترك الالتفات والاضطراب هي أخذ بما جرت به العادة عند لقاء المملوك من تطهر وتنظف، وآداب اللقاء والاتصال، فكيف للإنسان أن يهتم بمظهره حينما يريد لقاء من له منزلة رفيعة في عالم الكون والفساد، ولا يهتم بلقاء خالق الكل⁽⁶⁰⁾.

أما الباطن الحقيقي فهو مشاهدة الله بالقلب والنفس المطهرة. والصلاة هنا هي مناجاة الرب التي لا تتصل بالبدن، أو اللسان. لأن هذه المناجاة وسيلة لمعرفة النفس العاقلة للحق تعالى، ومشاهدته بعين البصيرة والرؤية الروحانية. وتحيل المناجاة إلى النجاة من القوى الحيوانية والآثار الطبيعية. نقرأ في سورة العنكبوت: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون»⁽⁶¹⁾. إن الصلاة هي تشبه النفس الإنسانية بالأجرام الفلكية، والتعبد الدائم للحق طلباً للشوَاب السرمدي، وهي التعبد للعلّة الأولى. ولما كانت العبادة كما أسلفنا القول هي المعرفة، فإن حقيقة الصلاة العلم بالله وأحواله، أقصد وجوب وجوده، وحدانيته، وتقديس صفاته⁽⁶²⁾.

(58) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص.444.

(59) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، مصدر سابق، ص.14.

(60) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص.445. انظر أيضاً، ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص.371.

(61) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، مصدر سابق، ص.15-16. انظر: سورة العنكبوت الآية 45.

(62) المصدر نفسه، ص.12.

يرى ابن سينا أن الناس درجات متفاوتة، منهم من يغلب عليه الطبيعي والجسدي، فهو محب لبدنه وصحته، فهذا لا يجوز له التهاون بالصلاة بمعناها البدني، وهؤلاء حظهم ناقص. أما من غلبت قواه الروحية فالصلاة المحضه واجبة عليه غاية الجوب؛ لأنه لو استعد بالتعبد والاجتهاد لسارعت إليه الخيرات العلوية. لهذا على العاقل الفاضل أن يناجي ربه بروحه وقلبه، لا بلسانه وبدنه. «وجميع الأوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحناه في رسالتنا هذه»⁽⁶³⁾.

2- السحر والعين

يقسم ابن سينا السحر والعين إلى أربعة أقسام، منها ما يدخل تحت تأثير النفساني في النفساني، ومنها ما يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني، أو الجسماني في النفساني، أو الجسماني في الجسماني. الصنف الأول: مثل تأثير النفوس البشرية التي تمتلك ملكة التخيل والوهم على درجة عالية من القوة في نفوس بشرية أخرى ضعيفة. كنفوس البله والصبيان والنساء، الذين لم تستطع قوتهم العقلية قمع قوة التخيل، فيتوهم إليهم أشياء متحركة على أنها ساكنة أو العكس. كما كان سحرة موسى حينما ألقوا حبالهم وعصيم حتى خيل لموسى أنها تسعى. إننا هنا نتحدث عن خداع بصري يقوم به الساحر، بفضل حركات وأفعال تحدث حيرة للحس ودهشة للخيال⁽⁶⁴⁾. وهذا ما تدل عليه الآية ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْتَرَهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ﴾. الظاهر أنه يُلمع إلى ما يسميه في كتبه الشعرية بالتخييل، «وهو انفعال من تعجب، أو تعظيم، أو تهوين أو تصغير»⁽⁶⁵⁾. يعمل الخيال على محاكاة المفاهيم الذهنية بأشياء، فيظهر له أنها حاصلة في عالم الحس، مثل محاكاة الشجاعة بالأسد، والجمال بالقمر.

الصنف الثاني: داخل تحت تأثير الجسماني في النفساني، مثل تأثر الصور والألوان والأشكال على النفوس البشرية، مثل صورة المعشوق على العاشق، تأثير المعزوفات والرقص في نفس المشغوفين، والكلام في النفس، وهذا مضمون القول إن من البيان لسحراً.

الصنف الثالث: تأثير الجسماني في الجسماني، لكن لا تخلو الأمور الجسمانية من النفسانية. فعلى سبيل المثال استعمال بعض الأعشاب والأغذية للتأثير في جسم الآخر، أو بعض الروائح التي يستعملها المشعوذون⁽⁶⁶⁾.

(63) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، مصدر سابق، ص. 18.

(64) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، ص. 33.

(65) ابن سينا، في معاني كتاب الشعر، محمد سليم سالم، باريس، دار بيبليون، 2010، ص. 139-140.

(66) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، ص. 37-38.

أما الصنف الرابع والأخير فهو يكمن في تأثير النفساني في الجسماني، أي تأثير ملكة الوهم والخيال من النفوس البشرية على ما هو مادي. وهذا يتطلب تقوية النفس بالعادة والرياضة، وقد يبلغ تأثير هذه القوة أن تحرك الأشياء دون لمسها، وأن تزيل الطبائع عن حالها، إما إيجاباً أو سلباً. لكن الساحر لا يسمى كذلك إلا لأنه يبغي ضرراً ما، وليس يريد صلاح العالم والإنسان، بل إنه يتحرى الشر وفساد نظام الوجود⁽⁶⁷⁾.

3- بعث النفس والجسد

أثارت مسألة طبيعة البعث عند الباحثين نقاشاً واسعاً، سببه أن ابن سينا يؤكد في موسوعته الفلسفية الشفاء على بعث البدن بالقول: «يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس... لنصف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها في الشرع»⁽⁶⁸⁾. لكن لما كان الأمر على هذا النحو لماذا أكد الغزالي في تهافت الفلاسفة على أن الشيخ الرئيس ينفي حشر الأبدان؟⁽⁶⁹⁾

منذ تحقيق الرسالة الأضحوية في المعاد سنة 1949 من طرف سليمان دنيا، أصبح جلياً أن ابن سينا يرفض حشر الأبدان، وهو ما يحتم علينا ضرورة قبول القراءة المزدوجة لنصوصه. فهو حينما يخاطب الجمهور والعامّة كما هو الحال في كتابه الشفاء يسلم صراحة بظاهر النصوص الدينية؛ لأن رفض بعض القضايا الدينية قد يثير مشكلات اجتماعية وأخلاقية. فثمة ثلّة من الناس لا يستهويها من الجنة إلا اللذات الحسية والجسدية، ولا سبيل إلى إقناعها بالإقبال على التدين، إلا بترغيبها بما في الجنة من خمر وعسل وماء زلال، ونساء لم يطمئن إنس ولا جان. وترهيبها بعذابات ومشاهد اليوم العظيم، من مقامع الحديد وأهوال الحريق والسلاسل والأغلال، وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها

(67) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، مرجع سابق، ص. 34 - 37.

(68) ابن سينا، إلهيات الشفاء، الجزء الثاني، ص. 423. انظر أيضاً: النجاة، مصدر سابق ص. 355-356.

(69) أفرد الغزالي المسألة العشرين لتكفير الفلاسفة لإنكارهم بعث الأجساد. في حين رفض ابن رشد أن يكون أحد الحكماء قال بذلك انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق أبي عبد الرحمن محمد بن علي، فضاء الفن والثقافة، ص. 157-173. انظر أيضاً: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق أبي عبد الرحمن بن علي، فضاء الفن والثقافة، ص. 297-300.

النار حتى لا يفنى عقابهم⁽⁷⁰⁾. لهذا نقرأ في الفصل الأخير من كتاب النجاة المعنون بـ«في إثبات النبوة وكيفية عدوة النبي إلى الله والمعاد» ما يلي: «يجب أن يقرر أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم إلا أمراً مجملاً. وهو أن ذلك شيء لا عين رأت ولا أذن سمعته»⁽⁷¹⁾.

لكن، من الجهة المقابلة ثمة نصوص مضمون بها عن غير أهلها، موجهة للخاصة، لذوي الفطر الفائقة. يعلن فيها الشيخ الرئيس عن «الحقيقة التي لا مجمعة فيها. لهذا لا غرابة أنه وضع وصية على شكل خاتمة لآخر كتاب ألفه، أقصد الإشارات والتنبيهات⁽⁷²⁾، يطلب فيها صيانتها عن العامة، أي: «من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة»⁽⁷³⁾. وأن يكون وقفاً على فئة خاصة من الناس، وهم من يتصف بنقاء السريرة واستقامة السيرة⁽⁷⁴⁾. وطالب بأن يقدم مجزاً للقارئ، لكي يقرأه بتأنٍ وروية. بل إنه، تحاشياً لحصول الجمهور على الكتاب، وظّف أسلوب الإشارة والرمز، لكي يحجب معانيه عن من لا يستطيع فك شفراته والغوص في باطنه⁽⁷⁵⁾. لا غرابة والحال هذه أن ثمة شروحا كثيرة لهذا النص من الأعداء والأصدقاء على السواء، نذكر منها شرح فخر الدين الرازي، وهو عدو لدود لابن سينا، يضاهي في عداوته عداوة الغزالي. ثم شرح نصير الدين الطوسي، وهو واحد من تلاميذ ابن سينا الأوفياء⁽⁷⁶⁾، ولقد نشر المحقق سليمان دنيا تفسيره مع النص الأصلي.

نعود إلى قضيتنا لنقول إنه لا شك أن إثبات حشر النفس دون البدن قائم على أحد المبادئ الفلسفية في فكر ابن سينا، وهي أن ذات الإنسان، وإنيته، هويته، تكمن في النفس. لذلك عنون الشيخ الرئيس الفصل الرابع من الرسالة الأضحوية في المعاد بـ«في الإنية الثابتة في الإنسان». والغرض منه ربط هوية الشخص بالنفس الناطقة.

يتوسل ابن سينا بكل المفاهيم التي كنا نزعم إلى زمن قريب أنها وليدة العصر الحديث، مثل الذات،

(70) ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، مصدر سابق، ص. 111-112.

(71) ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص. 370.

(72) ثمة رسالة أخرى نشرها عبد الرحمن بدوي مع كتاب المباحثات يورد فيها ابن سينا شروط توزيع كتابه «الإشارات والتنبيهات». انظر: ابن سينا المباحثات، مصدر سابق، ص. 241.

(73) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، أربعة مجلدات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص. 162.

(74) لكن الأمر خرج عن سيطرة ابن سينا وأصبح الكتاب متاحاً للجميع وملقى في الأسواق.

(75) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، مصدر سابق، ص. 161-164.

(76) رد على كتاب الشهرستاني «مصارعة الفلاسفة» الذي هاجم فيه ابن سينا بكتاب «مصارعة المصارع». وهذان الكتابان شبهان بحوار الغزالي وابن رشد.

الشخص، وأنا. وكأن الشيخ الرئيس يلتحق بركب المحدثين ويتقدمهم بمراحل حينما يتعلق الأمر بهوية الشخص.

لسنا نبالغ إذا قلنا إنه نظر في هذه المسألة كميًا وكيفيًا أكثر من جون لوك الذي درج أهل البحث على اعتباره أول من صاغ العضلة على نحو واضح. للتدليل على هذه الدعوة نورد النصوص التالية من كتابات مختلفة: يقول ابن سينا فيما يعرف بحجة الرجل الطائر: «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج على أن يتحسس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجودًا، ولا يثبت مع ذلك شيئًا من أطرافه من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج»⁽⁷⁷⁾.

نقرأ أيضًا في الرسالة الأضحوية: «الإنسان إذا بدا له أن يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له هو ويقول لنفسه أنا، يخيل له أن ذلك بدنه وجسده، ثم إذا فكر وأبصر وعلم أن أضلاعه وسائر أعضائه الظاهرة، لو لم تكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذي إليه يشير... أما في التحقيق فإن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو، وهو النفس ضرورة»⁽⁷⁸⁾. وبؤرة القول هنا، أنه ما دام الإنسان على الحقيقة هو النفس، إذن فالثواب والعقاب لا يطال إلا ما يشكل إنيته الأصلية، لا الأعراض اللاحقة والزائدة عليه. فضلًا عن ذلك، فإن قبول العقاب بتلك الطريقة البشعة بوضع الأغلال والإحراق بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال العقارب والحيات عليه، يجعل فعل الله مماثلًا «لمن يريد التشفي من عدوه بضرر وألم يلحقه بتعديه عليه وذلك محال في صفة الله تعالى أو قصد من يريد أن يرتدع عن الممثل به عن مثل فعله، أو ينزجر عن معاودة مثله»⁽⁷⁹⁾. لكن في حالة القيامة لا وجود لتكليف، وعليه فليس ثمة داع لمثل ذلك التعذيب. في حين أنها نافعة في هذا العالم، فالحدود على سبيل المثال تمنع من فساد آخر؛ لأن الأفراد في المجتمع ينبغي أن يكونوا مقيدين «بأحد قيدين: إما قيد الشرع، وإما بقيد العقل ليتم نظام العالم»⁽⁸⁰⁾.

(77) ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، 1997، ص. 2-348.

(78) ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، مصدر سابق، ص. 127-128.

(79) ابن سينا، رسالة في سر القدر، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله أحمد العلوي، مصدر سابق، ص. 51.

(80) المصدر نفسه، ص. 52.

4- القضاء والقدر ومشكلة الشر

سئل ابن سينا عن قول الصوفية «من عرف سر القدر فقد أهدى»، فكتب رسالة بعنوان «في سر القدر».

أجاب: إن هذه الأمور من المسائل التي لا تدون إلا مرموزة، لما في إظهارها من إفساد العامة، وهذا مضمون الحديث النبوي «القدر سر الله ولا تظهروا سر الله». كما يستدل ابن سينا بجواب علي بن أبي طالب لأحد السائلين «القدر بحر عميق فلا تلجه»⁽⁸¹⁾، «إنه طريق وعبر فلا تسلكه»⁽⁸²⁾، «إنه صعود عسر فلا تتكلفه»⁽⁸³⁾. رغم هذا الاعتراف بعوامة المسألة فإنه عالج الموضوع غير ما مرة في نصوصه، والظاهر أن الحجة الرئيسية التي يستند عليها للتدليل على وجود القدر، هي حجة طبيعية وميتافيزيقية في الوقت نفسه. فإن شئنا أن نعتبر عنها بلغة ميتافيزيقية قلنا: إنه ليس ثمة شيء في الوجود يخرج عن أن يكون الله سبباً في وجوده وحصوله، عالمًا به، مريدًا لحدوثه. وعليه فكل فعل هو مجرد مفعول به لعلة سابقة وهي الله. وإن شئنا التعبير بلغة عالم الطبيعة قلنا: الاختيار الفردي غير موجود لأن هناك نظامًا في العالم، وكل فعل يرتد إلى سبب سابق.

كيفما كانت لغة الخطاب فابن سينا يرتد بكل اختيار إلى أن يصل إلى ما يسميه «الاختيار الأزلي» الذي أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه، فتبين من ذلك أن كل ما هو مخلوق خيره وشره يستند إلى الإرادة الأزلية لله⁽⁸⁴⁾.

من المعلوم أن الشيخ الرئيس يتبنى الرؤية التفاضلية للوجود، فالله خلق العالم على أحسن صورة ممكنة. ويمكن أن نقول دون مبالغة إنه في وسعنا العثور في كل كتاب على نصوص تؤكد هذا القول؛ لأنها مرتبطة بفلسفته الطبيعية والميتافيزيقية كذلك. يقول: «لو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره»⁽⁸⁵⁾. وهذا هو معنى العناية الإلهية عنده، أي: فيض «نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان»⁽⁸⁶⁾.

(81) ابن سينا، رسالة في سر القدر، مرجع سابق، ص. 49.

(82) المصدر نفسه، ص. 49.

(83) المصدر نفسه، ص. 49.

(84) ابن سينا، الفردوس في ماهية الإنسان، حققه حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص. 142.

(85) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيدته تعالى وصفاته، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله أحمد العلوي، مصدر سابق، ص. 76.

(86) ابن سينا، إلهيات الشفاء، الجزء الثاني، ص. 415.

فهذا العالم، إذا أردنا استعمال لغة ليبنز، أحسن العوالم الممكنة، من هنا نفهم لماذا عُني الشيخ الرئيس بقضية الشر في العالم، متسائلاً: لماذا خلق الله الشر في الكون؟ وما طبيعته؟ وكيف يمكن تبريره؟

أفرد ابن سينا الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء لتحليل كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، حيث أقام تمييزاً بين عدة ضروب؛ يقال الشر على النقص عن الكمال سواءً كان بدنياً أو معرفياً، ويقال أيضاً على الألام والأحزان الإنسانية، ويقال كذلك على الأفعال غير الأخلاقية. لا يهم ابن سينا أمر الشرور النابعة من الذوات، بل الشرور التي لا دخل للذوات فيها من حيث لها اختيار وإرادة⁽⁸⁷⁾.

يقسم ابن سينا الموجودات إلى كائنات حاصلة بالقصد الأول، وهي التي تلزم من ماهية الله الخيرة، وتفيض منه كنور مطلق لا يشوبه شر. وهناك كائنات تلزم من تلك المخلوقات بالقصد الثاني، فهي معلولات عرضية مما هو في الأصل جُعل لكي يكون نافعا للإنسان. يسوق مثال النار والماء، فلا شك أن الماء خير كله أو خيره غالب، وهذا ما تعبر عنه الآية «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»^(٤٨) لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَمًا وَأُنَاسِيًا كَثِيرًا^(٤٩). لكنه قد يحدث أن يؤدي إلى شرور معينة مثل إغراق الناس. كذلك الحال بالنسبة للنار فيها منافع كثيرة للناس، غير أنها قد تحرق ضيعة فلاحية أو منازل الناس، وقد تستعمل للتعذيب.

نستشف من ذلك أن الشر لازم لزوماً طبيعياً عرضياً من الخير. وما يعضد هذا هو استحالة وجود شر مطلق؛ إذ لا تقتضي الحكمة الإلهية وجوده. وكأن ابن سينا هنا يتحدى القارئ بأن يتأمل الكائنات في العالم، وينقب فيها على شيء هو شر كله. بل إنه يرفع التحدي ليقول لا وجود لشر كثير مقابل خير يسير، ولا وجود لشر يكافئ مقدار الخير. يقول: «أما الشر المطلق والغالب والمساوي فلم يوجد»⁽⁸⁸⁾. الشر عادة يصيب الأشخاص والأفراد، أما الأنواع فهي محفوظة، ولو ترك هذا الشر لأدى ضرورة إلى ترك الخير الكثير وهذا شر آخر. يضيف: «أن يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شراً من ذلك الشر»⁽⁸⁹⁾.

(87) ابن سينا، إلهيات الشفاء، مرجع سابق، ص. 49 - 422.

(88) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيدته تعالى وصفاته، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله أحمد العلوي، ص. 77. انظر أيضاً: إلهيات الشفاء، الجزء الثاني، ص. 421.

(89) ابن سينا، إلهيات الشفاء، مصدر سابق، ص. 417.

بهذا المعنى متى حصل شر فينبغي إضافته إلى القابل وقصوره في تلقي الفيض العام، فماهية المادة تجعلها تؤدي إلى الشرور الحاصلة في الكون. أما الخير الإلهي فهو عام من غير بخل ولا منع⁽⁹⁰⁾. مثال الخير هو لزوم الضياء من الشمس، ومثال الشر هو لزوم الظل من الشخص. بلغ اهتمام ابن سينا بمعضلة الشر أن أفرد رسالتين لتفسير المعوذتين⁽⁹¹⁾؛ لأنهما يعالجان هذه المسألة. لا بأس أن نتوقف عند تفسيره للآية الأولى والثانية من سورة الفلق؛ لأنها تقدم دليلاً قرآنياً على ما قيل.

يقول نص الآيتين: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾» (سورة الفلق الآية 2-1). مضمونهما هو التأكيد على فعلين إلهيين متواليين، الأول تفصح عنه الآية الأولى، بوصف الله بفالق عدم بنور الوجود. فأول الموجودات الفائضة المقصودة بالقصد الأول هو قضاؤه وليس فيه شر أصلاً، وهنا يقصد العقول المفارقة بنفوسها وأجسامها. تفصح الآية الثانية عن قدر الله، مشيرة إلى الشرور التي خلقها (من شر ما خلق)، وهي لازمة من معلولاته بقدره، والشر لا ينشأ إلا من الأجسام ذوات التقدير. فضلاً عن أن الله قدم الانفلاق من حيث هو إفاضة نور الوجود على الشرور اللازمة عن الكائنات. لهذا فهو لا يفتأ يعيد عبارة: «إن الخير مقصود بالقصد الأول والشر عارض بقصد ثانوي»⁽⁹²⁾. لو تتبعنا تفسيره للآيات الأخرى، وحتى القراءة التي قدمها للمعوذة الثانية؛ لوجدنا أنها لا تخرج ضمن إطار تبرير وجود الشر في العالم، واتصاله بالبدن، والنفوس المتعلقة به، أقصد النفس النباتية والشهوانية، بانفعالاتهما التي ينبغي أن تعمل النفس الناطقة على التملص منها.

النتائج:

توصل البحث إلى ما يلي:

- انتخب ابن سينا من النص القرآني السور والآيات التي تلائم موقفه الفلسفي، فانبرى لها بالشرح والتأويل كما هو الحال بالنسبة لسورة الإخلاص، التي تُقرر المبدئين الذين يشكلان عمدة تصور الألوهة عنده، نقصد التوحيد والتنزيه، والمعوذتين اللتين تجيبان عن سؤال الشر في الوجود.

(90) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، مصدر سابق، ص. 76.

(91) الملاحظ أن الرسائل الثلاث التي أفردها ابن سينا لقراءة السور القرآنية لا تندرج ضمن إطار القراءات التاريخية للنص الديني، فهو لا يعنى بأسباب النزول ولا بالشروط التاريخية لنزول النص القرآني، ولا ضمن إطار القراءات اللغوية؛ لأنه لا يحفل كثيراً بمعاني الألفاظ، بالرغم من أنه يستعين بها أحياناً للكشف عن دلالات النصوص.

(92) ابن سينا، رسالة في تفسير المعوذة الأولى، من كتاب جامع البدائع، مصدر سابق، ص. 26-27.

- إن مسألة النبوة عند ابن سينا قضية إستمولوجية، فما كان يعنيه هو الإجابة عن سؤال كيف يظفر النبي بالمعرفة الربانية؟ وما الاستعدادات المعرفية التي تسعفه في ذلك؟
- الهدف من الدين هو حفظ النوع البشري، من خلال تحديد معنى الخير والشر، وإلا فالناس سيختلفون في دلالات العدل والظلم. لهذا اعتبر ابن سينا بعث الأنبياء أكثر ضرورة من إنبات الشعر على الحاجبين. فالعناية الإلهية والحال هذه، اقتضت الدين من أجل بقاء وصلاح البشرية.
- الوحي لا يزال مستمرًا في اسم الإلهام الرباني، الحكماء والأولياء ورثة الأنبياء. جبريل في صورة العقل الفعال يوحى لمن استعد بالرياضة وانصرف عن المحسوس إلى المعقول. وهذا ما عبر عنه بقول «الإلهام أثر الوحي».
- الغرض من العبادة هو أولاً حفظ الدين من الزوال والانقراض، ثم ثانيًا تخلقها وتزكية النفس من تعلقها بالبدن عبر ذكر الله.

المصادر والمراجع العربية:

1. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق أبي عبد الرحمن بن علي، فضاء الفن والثقافة.
2. ابن سينا، أحوال النفس، ويلييه ثلاث رسائل في النفس، حققه عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت لبنان، كتاب ناشرون، (2020).
3. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، أربعة مجلدات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
4. ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، منشورات مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة 3، 2007.
5. ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، إيران، مطبعة شمس التبريزي، الطبعة الأولى، (1963).
6. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق سعد زيد، الأب قنواني، تقديم ومراجعة إبراهيم مذكور، إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي الحنفي الكبرى، الخزانة العامة للمخطوطات الإسلامية، ط 2، (2012).
7. ابن سينا، الفردوس في ماهية الإنسان، حققه حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
8. ابن سينا، المباحثات، التعليق على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس، شرح كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو، شرح حرف اللام، ضمن كتاب، أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، (1978).
9. ابن سينا، المبدأ المعاد، حققه عبد الله نوراني، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، (1998).
10. ابن سينا، النجاة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، تحقيق محمد عثمان، القاهرة، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، (2013).
11. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، دار العرب البستاني، الطبعة الثانية.
12. ابن سينا، رسالة العلم للدني، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

13. ابن سينا، رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله بن أحمد العلوي، بيروت-لبنان، دار الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (2017).
14. ابن سينا، في معاني كتاب الشعر، محمد سليم سالم، باريس، دار بيبليون، مكتبة ابن سينا، (2010).
15. ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، إيران، مكتب الأعلام الإسلامي، (1997).
16. ابن سينا، كتاب جامع البدائع، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (2004).
17. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق أبي عبد الرحمن محمد بن علي، فضاء الفن والثقافة.
18. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت وبغداد، منشورات الجمل، (2014).
19. ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للمل للثلاث، تحقيق سعيد الغانمي، بيروت-لبنان، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، (2013).
20. لويس غارديه، «النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا»، المهرجان الذهبي الألفي لذكرى ابن سينا ببغداد، القاهرة، مطبعة مصرية، جامعة الدول العربية، الطبعة الأولى، (1952).
21. مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية، (الكندي، الفارابي، ابن سينا)، المجلد الرابع، بيروت لبنان، دار الفارابي، الطبعة الثانية، (2008).

-Arabic reference

1. Ibn Rushd, Tahāfut al-tahāfut, Ed: Abī ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, faḍā’ al-fann wa-al-Thaqāfah.
2. Ibn Sīnā, aḥwāl al-naḥs, Wa-yalihi thalāth Rasā’il fī al-naḥs, Ed: ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī, Bayrūt Lubnān, Kitāb Nāshirūn, (2020).
3. Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa-al-tanbihāt, arba‘at majladāt, ma‘a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Ed: Sulaymān Dunyā, al-Qāhirah, Dār al-Ma‘ārif, St: 1.
4. Ibn Sīnā, al-Ta‘līqāt, Ed: ‘Abd al-Raḥmān Badawī, al-Qāhirah, Manshūrāt Markaz

- ‘Abd al-Raḥmān Badawī lil-ibda‘, St: 3, 2007.
5. Ibn Sīnā, al-Risālah al-ḍḥwyh fi al-ma‘ād, Ed: Ḥasan ‘Āṣī, Irān, Maṭba‘at Shams al-Tabrīzī, St: 1, (1963).
 6. Ibn Sīnā, al-Shifā’, al-Ilāhīyāt, taḥqīq Sa‘d Zayd, al-Ab Qanawātī, Ed: Ibrāhīm Madkūr, Irān, Maktabat Samāḥat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Ḥanafī al-Kubrā, al-Khizānah al-‘Āmmah lil-Makhṭūṭāt al-Islāmīyah, St: 2, (2012).
 7. Ibn Sīnā, al-Firdaws fi māhīyat al-insān, Ed: Ḥasan ‘Āṣī, ḍimna Kitāb al-tafsīr al-Qur‘ānī wa-al-lughah al-Ṣūfiyah fi Falsafat Ibn Sīnā, Lubnān, al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1.
 8. Ibn Sīnā, almbāḥthāt, al-ta‘līq ‘alā ḥawāshī Kitāb al-nafs li-Aristūṭālīs, sharḥ Kitāb Uthulūjiyā al-mansūb li-Aristū, sharḥ ḥarf al-Lām, ḍimna Kitāb, Aristū ‘inda al-‘Arab, Ed: ‘Abd al-Raḥmān Badawī, al-Kuwayt, Wakālat al-Maṭbū‘āt, St: 2, (1978).
 9. Ibn Sīnā, al-mabda’ al-ma‘ād, Ed: ‘Abd Allāh Nūrānī, ‘Ammān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, (1998).
 10. Ibn Sīnā, al-najāh fi al-mantiq wa-al-ṭabī‘iyāt wāl’lhyāt, Ed: Muḥammad ‘Uthmān, al-Qāhirah, Manshūrāt Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, St: 1, (2013).
 11. Sīnā, Tis‘ Rasā’il fi al-Ḥikmah wa-al-ṭabī‘iyāt, al-Qāhirah, Dār al-‘Arab al-Bustānī, al-Ṭab‘ah St:2.
 12. Ibn Sīnā, Risālat al-‘Ilm alldny, ḍimna Kitāb al-tafsīr al-Qur‘ānī wa-al-lughah al-Ṣūfiyah fi Falsafat Ibn Sīnā, Bayrūt, Lubnān, al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1.
 13. Ibn Sīnā, Rasā’il Ibn Sīnā, Ed: ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-‘Alawī, Bayrūt-Lubnān, Dār al-Furāt lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1, (2017).
 14. Ibn Sīnā, fi ma‘ānī Kitāb al-shi‘r, Muḥammad Salīm Salīm, Bārīs, Dār Bībliyūn, Maktabat Ibn Sīnā, (2010).

15. Ibn Sīnā, Kitāb al-nafs min al-Shifā', taḥqīq Āyat Allāh Ḥasan Zādah al'mly, Īrān, Maktab al-A'lām al-Islāmī, (1997).
16. Ibn Sīnā, Kitāb Jāmi' al-Badā'i', Ed: Muḥammad Ḥasan Ismā'il, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Kutub al-'ilmīyah, St: 1, (2004).
17. Al-Ghazālī, Tahāfut al-falāsifah, Ed: Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn 'Alī, faḍā' al-fann wa-al-Thaqāfah.
18. al-Fārābī, Ārā' ahl al-Madīnah al-fāḍilah, Bayrūt wa-Baghdād, Manshūrāt al-Jamal, (2014).
19. Ibn Kammūnah, Tanqīḥ al-Abḥāth lil-milal al-thalāth, Ed: Sa'id al-Ghānimī, byrwt-Lubnān, Manshūrāt al-Jamal, St: 1, (2013).
20. Luwīs ghārdy, « al-Nubūwah wa-al-ḥaqā'iq al-dīniyah 'inda Ibn Sīnā », al-Mihra-jān al-Dhahabī al-Alfi li-dhikrā Ibn Sīnā bi-Baghdād, al-Qāhirah, Maṭba'at Miṣriyah, Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah, St: 1, (1952).
21. Marwah Ḥusayn, al-naza'āt al-māddīyah fī al-falsafah al-'Arabīyah-al-Islāmīyah, (al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā), al-mujallad al-rabi', Bayrūt Lubnān, Dār al-Fārābī, St: 2, (2008).

المراجع الأجنبية:

1. Hasse Dag Nikolaus, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300, The Warburg Institute, (2000).
2. Carra de vaux, Avicenne, Paris, Grands philosophes, éditeur filex Alcan, (1900).
3. Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, étude sue le cycle des récits aviceniens, berg international éditeur, (1979).
4. F. Rahman, Prophecy In Islam, Philosophy and orthodoxy, London, Central Institute of Islamic Research, (1958).

من استدراقات ابن عاشور وإضافاته اللغوية في تحريره على الكشاف

سهام البوسعيدي⁽¹⁾

boussaidisihem@gmail.com

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن تجديد النظر إلى آليات التفسير اللغوي لدى محمد الطاهر ابن عاشور في ثنايا مشروعه الضخم، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، وذلك من خلال زاوية نظر محدّدة وهي محاوره باقية من استدراقاته اللغوية وإضافاته على كشاف الزمخشري؛ ولأجل حصول هذا الغرض جاءت منهجية هذه الورقة لولبية عوّلت فيها على التخلّص الضمني بين ما كان من قبيل المخالفة وما كان من قبيل الابتكار إذ هما بالمحصلة من ملامح التجديد الساري في التحرير والتنوير. كما قسّمت البحث ضمن هذه المنهجية إلى ثلاثة عناصر وفق معيار واضح هو طبيعة الموجّهات التي علّل بها ابن عاشور تجاوزه للكشاف في معرض تحليله لمواضع مختلفة من القرآن، فجاءت تلكم الأقسام متنوّعة الأبعاد منها التداولي ومنها المصطلحي ومنها المناسباتي. أمّا بخصوص نتائج البحث فأبرزها هو ثبوت صدقية فرضية ألفاها الرجل في حق تفسيره عبّر عنها بقوله: «فيه أحسن ما في التفسير، وفيه أحسن ممّا في التفسير»، وذلك في حدود بحثي. كما أنّ توصلنا إلى إثبات الوعي الكبير الذي رافق صاحب التحرير والتنوير في ثنايا تحليلاته للآيات بضرورة الكشف عن غرض القرآن الأسمى في إيصال الهداية والإصلاح للمتلقّي من خلال مراعاة أحواله لهو من أهمّ نتائج هذا البحث..

الكلمات المفتاحية:

التجديد - التفسير اللغوي - المناسبة - المصطلح - مقام التلقّي.

(1) أستاذة مساعدة بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية في تخصص: علوم القرآن والتفسير.

للاقتباس: البوسعيدي، سهام، من استدراقات ابن عاشور وإضافاته اللغوية في تحريره على الكشاف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 4، 2023، 44 - 99.

© 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 : 2023-10-31

Accepted : 2023-11-22

Some of Ibn Ashour's Corrections and Linguistic Additions in His Work on *Al-Kashaf*Boussaidi Sihem⁽²⁾boussaidisihem@gmail.com**Abstract:**

This study seeks to reveal a fresh look at Muhammad al-Tahir Ibn Ashour mechanism of linguistic interpretation in his huge project *Tahreer Al-ma'na Al-Sadeed wa Tanweer Al-Aql Al-Jadeed Min Tafseer Al-Kitab Al-Majeed* through a specific viewpoint which is interviewing a bunch of his linguistic qualifications and addendum to Imam Al-Zamakhshari's book *Al-Kashaf*. In order to achieve this purpose, the methodology of this paper was spiral, in which it relied on the implicit separation between what was a type of violation and what was a type of innovation, as they are ultimately features of the innovation taking place in liberation and enlightenment. I also divided the research within this methodology into three components according to a clear criterion, which is the nature of the guidelines used by Ibn Ashour to explain his overcoming to *Al-Kashaf* in his analysis of various placements in The Quran. These components showed up in various configurations such as deliberative, terminological and occasional. The research conclusion confirmed the validity of a hypothesis that Ibn Ashour himself made about the truth of his interpretation, which he expressed by saying: "It contains the best of what is in interpretations, and in it is better than what is in interpretations." Another important conclusion is the proof of the great awareness that accompanied the caller of liberation and enlightenment throughout his analysis of the verses which shows the necessity of revealing the supreme purpose of the Qur'an in delivering guidance and reform to the recipient by taking into account his or her circumstances. which is the most important result of this research paper.

Keywords:

Renovation -Linguistic Interpretation-Pertinence-Terminology – Reader Response

(2)Assistant professor at Hight Institute of islamic civilization specializing in Qur'anic sciences and interpretation.

ite this article as: Sihem, Boussaidi, Some of linguistic corrections and renovations in Ibn Achour's Tahrir on Keshaf, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 44 - 99.

© 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.

مقدّمة:

أفاد محمد الطاهر ابن عاشور في الجانب اللغويّ من تفسيره من تطبيقات من سبقه من نحويّين وبلاغيّين ومفسّرين. غير أنّ الملاحظ أنّ له مع الإمام الزمخشري وقفات متنوّعة؛ إذ كثيرًا ما يستحسن آراءه اللغوية فيرجّحها في طريق ذلك المعنى، في المقابل لم ينف هذا الاستيعاب عن الشيخ ابن عاشور لآزم الجِدّة فقد خالف صاحب الكشّاف في مسائل كثيرة واستدرك عليه وأضاف الجديد ممّا غفل عنه الأوائل. وهذا الأمر ليس بغريب -في الواقع- لكوننا عندما ننظر إلى المسار التعاقبي للتفسير اللغوي نجد أنّ صاحب التحرير والتنوير، هو حلقتها الأخيرة، فقد استوعب وأقرّ وتجاوز فهوم سابقيه وآليّاتهم، ولأجل ذلك مثل محمد الطاهر ابن عاشور في الآن ذاته امتدادًا لمنهج التفسير اللغوي للقرآن وإضافة لا تنكر في رحابه.

ولهذه الدّراسة إشكاليّة بحثيّة تتجلى في السّؤال التّالي: كيف كانت أصداء الكشّاف في ثنايا التّحرير والتنوير؟ هل كانت جامدةً، مستهلكةً، أم أنّ محمّد الطّاهر ابن عاشور قد أسبغ عليها طابع الجِدّة والحيويّة؟ وتبعًا لهذه الإشكاليّة الرئيسيّة تساءلنا عن طبيعة الآليّات التي خالف بها الرّجل بعض المسائل اللغويّة في الكشّاف إن على سبيل الاستدراك أو على سبيل الإضافة.

الهدف الإجمالي لهذا البحث هو الكشف عن نهوض التحليل العاشوري للآيات على مقوّمَي التّأثير والتّأثير أي كيف ينطلق من الأثر مرجعًا في الفهم والإفهام ليتجاوزه إلى الإضافة والابتكار تجديدًا. من أهمّ الأهداف التفصيليّة لهذه الدّراسة هو بيان فقه التعليل الذي قام عليه تجاوز ابن عاشور لبعض فهوم الزمخشري اللغويّة استدراكًا أو إضافةً.

وأنوّه إلى أنّ وقوعي على هذا الموضوع كان في الحقيقة تبعًا لملاحظات لاحظتها في بحثي الماجستير والدكتوراه، ففي الأوّل وجدت أنّ ابن عاشور قد أضاف تطبيقات كثيرة في مجال الاعتراض البياني مقارنة بمن جاء قبله من المفسرين. وفي بحث الدكتوراه لاحظت أنّه قد خالف صاحب الكشّاف في مسائل لغويّة متنوّعة في باب الضمّي فكانت تلك الملاحظات نواة ضمّنتها هذا المقال. ومن هنا فإنّ عودتي إلى الدّراسات السابقة كانت محتشمة؛ إذ اطّلت أطلاعًا خفيًا على أطروحة أعدّها الطالب الضيفّين طور بالجامعة الإسلاميّة العالمية بإسلام آباد بعنوان: «تفردات الطاهر بن عاشور في تحريره عن الزمخشري في كشافه وابن عطية في محرره والبيضاوي في أنواره (دراسة مقارنة)».

وهذه التفردات قسّمها الباحث إلى المسائل التالية: المتشابه اللفظي، الإعراب، بلاغية، مباحث في علوم القرآن من قبيل المناسبة بين الآيات وأسباب النزول والنسخ، والتفسير العلمي وكذا الفقهي، وبعض القواعد التفسيرية.

بخصوص الفرضيات أقول: ليفترض ابن عاشور -رحمه الله- ما يفترض في حق تفسيره بأن «فيه أحسن ما في التفسير، وفيه أحسن مما في التفسير»، لكن ما أنطلق منه في هذا المقام هي فرضية كبرى تقوم على تبين مدى وفاء الإمام محمد الطاهر بهذا القول ومدى ثبوت صدقيته، وذلك بالتحديد من زاوية نظر مخصوصة وهي بعض استدرآكاته على الزمخشري في مجال اللغة أي في حدود بحثي.

هناك فرضية أخرى صغرى هذه المرة، أضعها في مستهل التخطيط الذهني للبحث وهي قولنا: إن ابن عاشور لا يكتفي فيما يخالف فيه صاحب الكشاف بمجرد المخالفة بل يعلل ذلك بموجّهات مختلفة ويثريه عبر تحليل بديل.

أما عن سؤال المنهج باعتباره البوصلة الموجهة للبحث العلمي نحو أهدافه المرجوة فإنّ مناهج هذه الدراسة قد تداخلت في إطار منهجيتها اللؤلؤية بين استقراء وتحليل ووصف وكذا استنباط -بين الفينة والأخرى- لما وراء السطور في كلام ابن عاشور والغاية منه. وجاء البحث مقسمًا على مقدّمة ومدخل وثلاثة مطالب، وسُمّت أولها باستدرآكات وإضافات ذات بعد تداولي، وجاء ثانيها بعنوان: «استدرآكات قائمة على آية المصطلح»، أمّا ثالثها فقد عنونت له بـ«التجديد العاشوري عبر آية المناسبة».

مدخل:

يُعدّ محمد الطاهر ابن عاشور ابن بيئته التجديدية التي بدأت صفحاتها الأولى منذ سنة 1846 -تاريخ زيارة أحمد باشا باي لفرنسا- فالشيخ محمد الطاهر هو ابن تونس النائر على عصور التخلف والجهل إبان دخول المسلمين في ركود حضاري آنذاك. ولقد شكّلت شخصيته العلمية من مخاضات محاولة الإجابة عن السؤال المشتهر وقتئذ وهو: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وفي هذا السياق الثقافي حاول بناء مشروع الحضاري على أربعة أسس هي إصلاح التعليم من خلال كتابه «أليس الصبح بقريب؟»، والإصلاح الاجتماعي الذي صاغه في مؤلفه «أصول النظام الاجتماعي

في الإسلام»، والإصلاح التشريعي وهو فحوى كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، أما الإصلاح الديني فقد عبّر عنه في ثانيا مشروعه الضخم: «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». وضمن هذا الأخير -كما يلوح من مفردات العنوان- دعا إلى ثنائية التجديد والاجتهاد، ويعيننا في هذه الورقة المقوم الأول الذي ينطلق في نظر ابن عاشور من تجديد فهم النصّ القرآني دون إلغاء القويم من التراث، وبهذا الاعتبار فإنّ النقد والإضافة هما من معاول تشكّل العقل التفسيري للرجل ومن صميم شخصيته العلمية، وهذا ما جعل تعامله مع التفاسير السابقة له لا يقوم على الاستهلاك السالب، وإنّما يغلب عليه طابع الاستدراك والابتكار.

عني الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره عناية واضحة بالظاهرة اللغوية، فاهتمّ بالمفردة القرآنية من زواياها الدلالية المختلفة وأولى التركيب النحوي اهتماماً غير مسبوق عندما ربطه غالباً بمعطى التلقّي، كما نظر إلى الأساليب البيانية نظرة تتساق مع مقاصد القرآن. وهو بين هذا وذاك ينتزع المرادات الإلهية وفق الطّاقة البشرية بمعوّلي التّأثير والتّأثير فينطلق من الأثر مرجعاً في الفهم والإفهام ليتجاوزّه إلى الإضافة والابتكار تجديداً.

إنّ الرّجل قد أفاد في الجانب اللغويّ من فسرّه من تطبيقات من سبقه من نحويين وبلاغيين ومفسّرين وكذا شرّاحهم وأشاد بذلك. غير أنّه كثيراً ما يستحسن آراء الزمخشري اللغوية في الكشاف فيرجّحها في طريق ذلك المعنى، فله معه وقفات متنوّعة، في المقابل لم ينف هذا الاستيعاب عن الشيخ ابن عاشور لآزم الجِدّة فقد خالف صاحب الكشّاف في مسائل كثيرة واستدرك عليه وأضاف الجديد ممّا غفل عنه الأوائل.

ثمّ إنك عندما تنظر إلى مخالفات ابن عاشور وإضافاته اللغوية في تحريره على الكشّاف تجده يستدرك ويضيف عبر موجّهات وتعليقات متنوّعة بوسعنا أن نقسمها إلى أنواع هي عناصر هذا البحث وهي التّالية:

أولاً: معطى تداوليّ (تواصلي له علاقة بمقام التلقّي).

ثانياً: مقوم المصطلح.

ثالثاً: رافد المناسبة.

1. استدراقات ذات طابع تداولي:

مصطلح التداولية هو تعريب لمصطلح (pragmatique) المقترن في اللغة الفرنسية بمعني محسوس وملائم ومصطلح (pragmatic) الذي يدل في الإنجليزية -وهي اللغة التي كتبت بها أغلب النصوص المؤسسة للبحث التداولي- على ما له علاقة بالأفعال والوقائع العملية⁽³⁾. ويعرفه القاموس الموسوعي للتداولية بما نصّه: «هي دراسة الاستعمال اللغوي»⁽⁴⁾ ويقترح ماري ديير Marie Diller وفرانسوا ريكانياتي François Récanati تعريفاً للتداولية فحواه: «هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب شاهدة على مقدرتها الإبداعية»⁽⁵⁾، وغير خاف أنّ المقصود بالاستعمال هنا هو إخراج اللغة من صورتها وإدخالها ضمن حيّز الإجراء فتصبح جزءاً من الفرد المستعمل لها يبرم بها اتّفاقاته ويقدم بها تهانيه ويعتذر بها ويعدّها ويتزوّج ويطلقّ بها ويشترى ويبيع وغير ذلك.

ولمّا كانت التداولية في أبسط تعريفاتها هي فنّ التّواصل باللغة فإنّ ابن عاشور كثيراً ما يسعى في تفسيراته إلى الكشف عن الملمح التواصلي للغة القرآن وأنّه ليس حبيس زمن النزول، بل جمهوره كوني باعتباره قد شكّل منذ نزوله حدثاً كلامياً استهدف منزله -سبحانه- تغيير واقع المخاطبين على مرّ الأزمان؛ ولأجل ذلك جاءت أساليبه في خدمة هذا الغرض التواصلي. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ السّياق التداولي للقرآن متجدّد على مرّ العصور بتنوّع سياقات تلقّيه قراءةً أو سماعاً أو تدبّراً أو استشفاءً أو نحوه.

هذا المنزع العمليّ الحركيّ في تحليلات ابن عاشور ألقى بظلاله على طبيعة مخالقاته اللغويّة للكشاف، فتراه يعلّلها في مناسبات كثيرة بمعطى التلقّي، أي من خلال الكشف عن مدى مراعاة القرآن لأحوال المخاطبين، ولا أدلّ على ذلك من وفرة معجم المقام في استنطاق المضامين الدينيّة من قبيل [مقتضيات الأحوال - مقتضى الحال/المقام - المقامات - السامع - السامعين - المخاطب - المخاطبين].

(3) انظر: بلانشيه (فيليب): التداولية من أوستين إلى غوفمان: تر: صابر حباشة، سورية - دار الحوار: ط1، 2007، ص17.

(4) موشلارو (جلك)، ربول (أن): القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين

مجدوب، دار سيناترا للنشر - [دط]: 2010: 21.

(5) أرمينيكو (فرنسواز): المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، الرباط - مركز الإنماء القومي، [دط]: 1986: 8.

نعم، إن التأكيد على تشوّف القرآن لإقناع جمهوره الكونيّ وتغيير حاله إلى الأصلح عبر إخراج شاراته التداولية إلى النور ثم تحليلها هو عمل غفل عنه المفسّرون قبل ابن عاشور. فمثلاً قوله تعالى: «وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ» الزخرف/60 سيق على إثر إبطال ضلالة الذين زعموا أنّ عيسى ابن الله تعالى. وقد اتّفق المفسّران إجمالاً أنّ فحوى هذه الآية هو إبطال ضلالة بعض المشركين في ادّعاء بنوّة الملائكة لله تعالى، غير أنّ الخلاف بينهما سرى في التعليل التحويلي لشبه الجملة (منكم)، ولقد ألقى هذا التباين في الفهم بظلاله على المعنى، فلئن فسّر الزمخشري الآية تفسيراً قائماً على المفعولية وذلك بقوله: «وَلَوْ نَشَاءُ لَقَدَرْنَا عَلَى عَجَائِبِ الْأُمُورِ وَبِدَائِعِ الْفَطْرِ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ (لَوْلَدْنَا) مِنْكُمْ يَا رِجَالِ مَلَائِكَةً يَخْلُقُونَكُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا يَخْلُقُكُمْ أَوْلَادَكُمْ، كَمَا وَلَدْنَا عِيسَى مِنْ أَنْثَى مِنْ غَيْرِ فَحَلْ، لَتَعْرِفُوا تَمِيزَنَا بِالْقَدْرَةِ الْبَاهِرَةِ»⁽⁶⁾. فإنّ محمد الطاهر ابن عاشور اعتبر أنّ حمل معنى الآية على «الابتدائية والاتصال توصيفاً لا يلاقي سياق الآيات»⁽⁷⁾، ثمّ قدّم تحليلاً آخر جعل من خلاله ملفوظ (منكم) على البدلية والعضوي: «أَنَّهُ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلَهُمْ مِنْ سُكَّانِ الْأَرْضِ بَدَلًا عَنِ النَّاسِ، فَلَيْسَ تَشْرِيفُ اللَّهِ إِيَّاهُمْ بِسُكْنَى الْعَوَالِمِ الْعُلْيَا بِمُوجِبِ بُنُوَّتِهِمْ لِلَّهِ وَلَا بِمُقْتَضِي لَهُمُ الْإِهْيَئَةَ، كَمَا لَمْ يَكُنْ تَشْرِيفُ عِيسَى بِنِعْمَةِ الرِّسَالَةِ وَلَا تَمْيِيزُهُ بِالتَّكُونِ مِنْ دُونِ أَبِي مُقْتَضِيًا لَهُ الْإِهْيَئَةَ وَإِنَّمَا هُوَ بِجَعْلِ اللَّهِ وَخَلْقِهِ»⁽⁸⁾. في الأثناء علّل هذا الاستدراك بإيراد مقوم المقام ومراعاة حال المخاطبين الدال على السّمّت العمليّ التداولي للخطاب القرآنيّ وذلك على مستويين، فلم يغفل أولاً عن تأكيد المعنى الذي رجّحه وهو (البدلية) من خلال تحليل يوضّح الجانب البراغماتي للآية في سياقها؛ وذلك بإخراج مفهوم (لو) من صياصيه بما نصّه: «وَجُعِلَ شَرْطُ (لَوْ) فِعْلاً مُسْتَقْبَلًا لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَشِينَةَ لَمْ تَزَلْ مُمَكِّنَةً بِأَنَّ يُعَوِّضَ لِلْمَلَائِكَةِ سُكْنَى الْأَرْضِ»⁽⁹⁾. ومعلوم أنّ هذا الرابط الحجاجي (لو) ذو طاقة حجاجية ومعلوم أنّ الحجاج أسلوب تداوليّ بامتياز. وأما المستوى الثاني في بناء حججه فهو قوله: «وَالْمَجْرُورُ مُتَعَلِّقٌ بِ«جَعَلْنَا»، وَقَدِيمٌ عَلَى مَفْعُولِ الْفِعْلِ (مَلَائِكَةً) لِإِهْتِمَامِ بِمَعْنَى هَذِهِ الْبَدَلِيَّةِ لِتَتَعَمَّقَ أَفْهَامُ السَّامِعِينَ فِي تَدْبِيرِهَا»⁽¹⁰⁾.

(6) الزمخشري (جار الله): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت - دار الكتاب العربي: ط3 - 1407 هـ ج4/165.

(7) ابن عاشور (الطاهر): التحرير والتنوير، تونس-الدار التونسية للنشر، [د ط]: 242/25:1984.

(8) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م:ن: 242/25.

(9) ابن عاشور (محمد الطاهر): م:ن: ص.ن.

(10) ابن عاشور (محمد الطاهر): م:ن: ص.ن.

هذه التحليلات القائمة على الكشف عن البعد التواصلي للقرآن مع المتلقين ومدى تشوّف الشارع إلى إقناع جمهوره الكوني عبر أساليب عملية متنوّعة لا نجدها -في تقديري- عند الإمام الزمخشري. يطالعنا صاحب التحرير والتنوير أيضًا في طريق تعليقه لاستدراكاته اللغوية على الكشف بما سمّاه (التفنّن) «وهو بداعةُ تنقلاته من فنٍّ إلى فنٍّ بطرائق الاعتراض والتنظير والتدليل والالتفات والإتيان بالمتزادات عند التكرير تجنّبًا لثقل تكرير الكلم، [...] فيكون السامعون في نشاطٍ متجددٍ بسماعه وإقبالهم عليه، وفي هذا التفنّن والتنقل مناسبات بين المنتقل منه والمنتقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة، بحيث لا يشعر سامعه وقارنه بانتقاله إلا عند حصوله»⁽¹¹⁾. ولما كان جوهر هذا التفنّن هو الاعتناء بمقام المتلقي فقد أدمجته ضمن النوع التداولي؛ لأنه على حدّ عبارة ابن عاشور «يُعين على استماع السامعين ويدفع سامة الإطالة عنهم، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته [...] وفي تناسب أقواله وتفنّن أغراضه مجلبة لذلك التيسير وعون على التّكثير»⁽¹²⁾. فمثلا قوله تعالى: «قال ألمأ من قومه إنا لترك في ضلّ مبيّن» قال يقيم ليس بي ضلالةً ولكي رسل من رب العالمين» (الأعراف/60-61) حاول الزمخشري حال تفسيره لمضمونه إثبات الفرق بين قول قومه له: «إنا لترك في ضلّ» وقوله هو: «ليس بي ضلالةً» بما نصّه: «فإن قلت: لم قال ليس بي ضلالةً ولم يقل ضلال كما قالوا؟ قلت: الضلالة أخص من الضلال، فكانت أبلغ في نفي الضلال عن نفسه، كأنه قال: ليس بي شيء من الضلال»⁽¹³⁾.

مثل هذا التوجيه الذي تابعه فيه الرازي وابن الأثير قوّضه ابن عاشور معتبرًا الضلالة «مصدرا مثل الضلال، فتأنيته لفظي محض، والتاء (في الضلالة) مجرد تأنيث اللفظ وليس في هذه التاء معنى الوحدة [...] فليس الضلال بمنزلة اسم الجمع للضلالة، خلافًا لما في «الكشاف»، لأنّ التخالّف بين كلمتي ضلال وضلالة اقتضاه التفنّن»⁽¹⁴⁾.

هذا التخالّف بين اللفظين علّله ابن عاشور بمدرك التفنّن القاضي بمراعاة حال المخاطبين ولذلك فهو مدرك عملي، حيوي إذ «لما تقدّم لفظ ضلال استحسّن أن يُعاد الكلام بلفظ يُغايّره في

(11) ابن عاشور (محمد الطاهر): م.س: 116/1

(12) ابن عاشور (محمد الطاهر): ص.ن

(13) الزمخشري (محمود): الكشاف، 113/2-114.

(14) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س: ج 8-ب/192.

السُّورَةَ دَفْعًا لِثِقَلِ الإِعَادَةِ فَقَوْلُهُ: «لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ» رَدُّ لِقَوْلِهِمْ: «إِنَّا لَتَرَنَّكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (الأعراف/60) إنما هو بِمُساوِيهِ لَا بِأَبْلَغَ مِنْهُ»⁽¹⁵⁾.

من هنا يعتبر استدراك ابن عاشور على الزمخشري في هذا الموضوع ذا طابع تداولي لأنّ توظيف علّة التفنّن بدفع ثقل الإعادة عن السّامعين في تفسير الآية يجلي بوضوح تشوّف الشّارع إلى حصول الاستمتاع لمتلقّي القرآن ودفع السّامة عنه فيحصل التّأثّر والإقناع وهذه الغاية هي جوهر التّواصل مع لغة المقدّس وهو ما يسمّيه التداوليون المحدثون فعل التّأثير بالقول *acte perlocutoire* ، فلئن كانت الكلمات العاديّة تنجز الأفعال على حدّ عبارة جون أوستين فإنّ القوّة الإنجازيّة للغة القرآن لا جرم تكون أعلى درجة مقارنة بكلّ كلام، كيف لا وقد قام البيان الإلهي على رعاية مقتضى أحوال جمهوره الكوني. ولا نجانب الصّواب إن قلنا إنّ هذا الانشداد الواضح في عروض التحرير والتنوير إلى بيان الملمّح التداولي للغة القرآن هو الذي سوّغ لابن عاشور إلى جانب الاستدراك على الزمخشري تجاوزه إلى تقديم الإضافة، من ذلك مثلاً: يقول الإمام في معرض تفسير أحد مشاهد سورة القصص في قوله تعالى: «قَالَتْ إِحَدُنَهُمَا يَأْتِيَنَّكَ مِن سِجِّينٍ إِنَّ خَيْرَ مَن اسْتَجْرَأَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ» (القصص/26) «وَجُمْلَةٌ اسْتَجْرَأَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ» علّة للإشارة عليه باستنجاره. وَجَاءَتْ بِكَلِمَةِ جَامِعَةٍ مُرْسَلَةٍ مَثَلًا لِمَا فِيهَا مِنَ العُمومِ وَمُطَابَقَةِ الحَقِيقَةِ بِدُونِ تَخْلُفٍ، فَالتَّعْرِيفُ بِالأَلَامِ فِي «الْقَوِيُّ الأَمِينُ» لِلجِنْسِ وكذا التَّعْرِيفُ فِي المَوْصُولِ (من) المُضَافِ إِلَيْهِ خَيْرٌ، فكلاهما مراد به العموم، وَجَعَلَ خَيْرٌ مَن اسْتَجْرَأَ مُسْنَدًا إِلَيْهِ بِجَعْلِهِ اسْمًا مَعَ صِحَّةِ جَعْلِ «الْقَوِيُّ الأَمِينُ» هُوَ المُسْنَدِ إِلَيْهِ مَعَ تساويهما في المَعْرِفَةِ أُوثر به تَقْدِيمُ مَا هُوَ أَهْمٌ وَأوَلَى بِالعِنَايَةِ وَهُوَ خَيْرٌ أَجِيرٌ؛ لِأَنَّ الجُمْلَةَ سَيَقَتْ مَسَاقَ التَّعْلِيلِ لِجُمْلَةِ اسْتَجْرَأَ فَوَصَفُ الأَجِيرِ أَهْمٌ فِي مَقَامِ تَعْلِيلِهَا وَنَفْسُ السَّامِعِ أَشَدُّ تَرَقُّبًا لِحالِهِ.

ومجئ هذا العُموم عَقِبَ الحَدِيثِ عَن شَخْصٍ مُعَيَّنٍ يُؤذِنُ بِأَنَّ المُتَحَدَّثَ عَنْهُ مِمَّنْ يَشْمَلُهُ ذَلِكَ العُمومُ فَكَانَ ذَلِكَ مُصَادِقًا المُحَرَّرَ مِنَ البَلَاغَةِ؛ إِذْ صَارَ إِثْبَاتُ الأَمَانَةِ وَالقُوَّةِ لِهَذَا المُتَحَدَّثَ عَنْهُ إِثْبَاتًا لِلحُكْمِ بِدَلِيلٍ. فَتَقْدِيرُ الكَلَامِ: اسْتَجْرَأَ هُوَ قَوِيٌّ أَمِينٌ وَإِنَّ خَيْرٌ مَن اسْتَجْرَأَ مُسْتَجْرَأٌ القَوِيُّ الأَمِينُ. فَكَانَتِ الجُمْلَةُ مُشْتَمَلَةً عَلَى حُصُوصِيَّةِ تَقْدِيمِ الأَهَمِّ وَعَلَى إِجْازِ الحَذْفِ، وَبِذَلِكَ اسْتَوْفَتْ غَايَةَ مُفْتَضَى الحَالِ فَكَانَتْ بِالعَلَّةِ حَدَّ الإِعْجَازِ»⁽¹⁶⁾.

(15) انظر ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س.ص.ن.

(16) ابن عاشور الطاهر، م.س.ص.ن. 106-105/20.

إنّ تحليل ابن عاشور لهذه الآية -وقد أوردته بطوله لأخذ بعضه بحجز بعض- من الأهمية بمكان في بيانه الفاعليّة التّواصلية للغة القرآن مع جمهوره الكوني؛ وذلك لأنّه تحليل يتساق مع السّمْت الحجّاجيّ لخطاب الآية ويجليّه كذلك للباحث عن المعنى: فالفتاة رغبت في الزواج من موسى وحياءً من التصريح بذلك لوالدها استعملت في خطابها أساليب بلاغيّة صيّرت من عمليّة الاستنّجار قاعدة عامّة تتجاوز شخصها وشخص المستأجر من خلال توسّل قياس ضمينيّ في المحاجّة مقدّمته الكبرى: المستأجر يبحث في شخص من يستأجره على صفات القوّة والأمانة، ومقدّمته الصغرى: هذا الرجل تتوفّر فيه صفتا القوّة والأمانة؛ إذن النتيجة: هذا الرّجل هو خير من يصلح لأن يكون أجيّراً. ولأجل ذلك لجأت ابنة شعيب إلى الأساليب المفيدة للعموم («ال» الاستغراقية -الإضافة- «من» الموصولة) لأنها أدخلت في الإقناع إذ يسند اختيارها لهذا الرجل حجّة معقولة هي بمثابة المبدأ العامّ وليس خياراً نابغاً عن هوى.

ولقد حاول المفسّر هنا بيان مدى مطابقة هذا الخطاب بما حواه من ثراء بلاغيّ على غرار العموم والتقديم والتأخير والحذف لمقتضى الحال الخاص بخيرية استنّجار موسى بعد إثبات قوته وأمانته ومن ثمّ تسري هذه القاعدة العامة «إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» على كلّ مستأجر توفرت فيه هاتان الخصلتان إيجاباً للحكم بالدليل⁽¹⁷⁾.

إذ ذاك من خلال تلكم الأمثلة المتقدّم ذكرها وهي غيظ من فيض قدّم ابن عاشور استدراكاته على الكشّاف في زاوية من زوايا النّظر بشكل يترجم عن وعيه بحركيّة لغة القرآن، وأنها لغة عمليّة تصل إلى أعلى درجات التّواصل مع المخاطب من خلال مراعاة أحواله، وتسعى إلى تغيير حاله على مقتضى مقصد الهداية التي أرادها الشارع فجاءت تحليلاته مشحونة بدلالات الجهاز والإنجاز وفعل التأثير في نفوس المتلقّين وعقولهم، وهي مفاهيم ما فتئت التداوليات الغربية تنظر لها. من جهة أخرى تربو دينامية استدراكات ابن عاشور على الزمخشري في كشّافه وتزداد حيويّتها بما فتح الله على صاحب التحرير والتنوير من آليات أخرى في توصيل المعنى إلى المتلقّي، لعلّ أهمّها في هذا المقام البعد الاصطلاحي.

(17) سهام، بوسعيدي، ارتبان المعنى للسياق التداولي في التحرير والتنوير، مجلّة المشكاة: 13-14.

2. استدراقات قائمة على آلية المصطلح:

يلاحظ الدّارس للتّحرير والتنوير أيضًا أنّ ابن عاشور عُنِيَ عناية واضحة بضبط المصطلح القرآني أو ما يسمّى بمعاني المفردات أو بالدلالة الإفرادية، فالرجل قبل أن يصل إلى المعنى الإجمالي التركيبي يحزّر المعنى الإفرادي، إذ بدرك معاني الألفاظ يتحصّل الرّصيد المعنوي المنشود.

ولقد أشاد ابن عاشور بعنايته بهذا المكوّن الدّلالي في التفسير بقوله: «اهتممتُ بتبيين معاني المفردات في اللغة العربيّة بضبطٍ وتحقيقٍ ممّا خلّت عن ضبطٍ كثيرٍ منه قواميسُ اللّغة»⁽¹⁸⁾، ومن قبله ذهب بدر الدين الزركشي إلى أنّ «الذي يجب على المُفسّر البدأة به العُلوم اللّفظيّة، وأوّل ما يجب البدأة به منها تحقيق الألفاظ المُفردة، فتحصيل معاني المُفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المُعادين لمن يريد أن يدرك معانيه [...]، وهو كما قالوا: إنّ المُركّب لا يُعلم إلاّ بعد العِلْم بمُفرداته لأنّ الجزء سابق على الكلّ في الوجود من الدّهني والخارجي»⁽¹⁹⁾. بل لقد اختزل حاجي خليفة علم اللغة في البحث عن مدلولات جواهر المفردات، وهيئاتها الجزئية⁽²⁰⁾.

ويقصد خليفة بمعاني المفردات أو بالدلالة الإفرادية دراسة المفردة دراسة معجمية من حيث اشتقاقها ومعانيها الخاصّة التي منها عاداته ومبتكراته والتطوّر الدّلالي لألفاظه، وأما معانيها العامّة فهي من قبيل الترادف والاشتراك والتضادّ والمعرّب من الكلمات وغيرها إذ قد علّم أنّ «اللفظ القرآني لفظان: لفظ خاصّ بالقرآن ولفظ عامّ ينتسب إلى اللغة العربية على العموم»⁽²¹⁾. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ المقام لا يسمح بتناول القضية المصطلحيّة في القرآن من وجوهها المتعدّدة، ولكن حسبي أن أنتخب بعضها، ولا سيما فيما يخدم بحثي وهو استدراقات التحرير والتنوير على الكشاف.

قلت: إنّ من أوضح قضايا المصطلح التي خالف فيها ابن عاشور الزمخشري والتي تندرج في إطار اللفظ القرآني الخاصّ ما أطلق عليه في تحريره تسمية «عادات القرآن في نظمته وكلمه»⁽²²⁾ واعتبر العلم بها حقًّا على المُفسّر «لأنّ للتنزيل -على حدّ قوله- اصطلاحًا وعاداتٍ»، وينبغي لمن باشر العمل

(18) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س: 8/1.

(19) الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1376 هـ - 1957 م، 2/173.

(20) حاجي خليفة (مصطفى) كشف الظنون، بغداد - مكتبة المثنى، تاريخ النشر: 1941م، ص 2/1556.

(21) الحمزاوي (محمد رشاد)، من قضايا المعجم العربي قديمًا وحديثًا، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986، ص 67.

(22) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س، ج1/124.

بالتفسير في كلِّ عصرٍ ومصر أن يكون ملماً بمعهود البيان الإلهيِّ حتَّى لا يحتمل الألفاظ ما لا تحتمله من الدلالات.

وفي الحقيقة ليس محمد الطاهر ابن عاشور بدعاً من العلماء في التنبّه إلى ما للقرآن من معجم خاصّ به، فقد سبقه إلى معرفة ذلك كلُّ من أبي البقاء الكفوي إذ «استوعب في أوائل أبواب كتاب «الكليات» كلياتٍ ممّا ورد في القرآن من معاني الكلمات، وفي «الإنفان» للسُّيوطي شياً من ذلك»⁽²³⁾. كما جاء مصطلح (عادة القرآن أو عادة الله) في بعض المواضع من الكشاف، وكذا من تفسير الرازي وغيرهم⁽²⁴⁾، بل لقد تعرّض بعض السلف لشيءٍ من هذا الفنّ، فعن ابن عباس: كلُّ كاسٍ في القرآن فالمراد بها الخمر، وفي «صحيح البخاري» في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيّنة: «ما سمى الله مطراً في القرآن إلا عذاباً»، [...] وعن ابن عباس أن كلَّ ما جاء من يا أيها الناس فالْمَقْصُودُ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ الْمُشْرِكُونَ⁽²⁵⁾.

ولعلّ تميّز ابن عاشور في هذا الغرض نبع من جبهتين:

أولاً: تخصيص هذا الأسلوب الذي كان ماثوفاً في التفاسير من قبله باسم خاصّ وهو «عادات القرآن» مكوّناً من مكونات البحث المعجمي للمفردات في طريق سبر الدلالة الكلية. وثانياً: فسح المجال لتطبيق هذا المعطى في ثنايا تحليله للآي، مع توظيفه أحياناً لتعليل استدرآكاته وإضافاته.

ولقد أشاد بعض المحقّقين بهذا التميّز في الجانب المصطلحي حتّى قال صاحب كتاب «من قضايا المعجم العربي»: «إنّ في التحرير والتنوير زاداً لغويّاً وتفسيرياً هامّاً جاء على قدر طموح صاحبه ومساهمته النقديّة»⁽²⁶⁾.

(23) انظر، ابن عاشور (محمد الطاهر)، ج 1/125.

(24) الزمخشري: في معرض تفسير قوله تعالى: «وَلَيْسَ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لِّيَقُولَنَّ مَا يَجِبُهُ وَالْآيَاتُ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوقًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (هود/8-9)، قال جار الله: «وإنما وضع يستهزئون موضع يستعجلون: لأنّ استعجالهم كان على جهة الاستهزاء. والمعنى: ويحيق بهم إلا أنه جاء على عادة الله في أخباره». الكشاف: 381/2.

والرازي في معرض تفسير الآية 62 من سورة البقرة: (وَأَعْلَمُ أَنَّ عَادَةَ اللَّهِ إِذَا ذَكَرَ وَعَدَا أَوْ وَعِيدَا عَقَبَهُ بِمَا يُضَادُّهُ لِيَكُونَ الْكَلَامُ تَاماً): تفسير الرازي: 3/535. وفي تفسير قوله تعالى: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» آل عمران. (163) الثالث: أنّ عادة القرآن في الأكتف جاريته بأنّ ما كان من الثواب والرّحمة فإنّ الله يُضيفه إلى نفسه، وما كان من العقاب لا يُضيفه إلى نفسه.

(25) ابن عاشور (الطاهر)، م.س 1/124.

(26) الحمزاوي (محمد رشاد)، من قضايا المعجم العربي قديماً وحديثاً: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1986.

قلت: في معرض تطبيقاته لمعنى «عادات القرآن»، عند تفسيره مثلاً لقوله تعالى: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (البقرة/3) عدّد ابن عاشور الوجوه المختلفة التي فسّر بها صاحب الكشاف ملفوظ «وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» من قبيل قول الزمخشري: «ومعنى إقامة الصلاة تعديل أركانها وحفظها من أن يقع زيغ في فرائضها وسننها وأدائها، من أقام العود -إذا قومه- أو الدوام عليها والمحافظة عليها [...] والألّا يكون في مؤدّيها فتور عنها ولا توائن، من قولهم: قام بالأمر، وقامت الحرب على ساقها. وفي ضده: قعد عن الأمر، وتقاعد عنه -إذا تقاعس وتثبط- أو أداؤها، فعبر عن الأداء بالإقامة لأنّ القيام بعض أركانها، كما عبر عنه بالقنوت -والقنوت القيام- وبالركوع وبالسجود»⁽²⁷⁾. ثمّ نعتها بأنّها «بعيدة عن مساق الآية»⁽²⁸⁾ وليعتبر إقامة الصلاة في مستوى أول «استِعَارَةَ تَبَعِيَّةٍ شَبَّهَتْ الْمُوَاطَّبَةَ عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالْعِنَايَةَ بِهَا بِجَعْلِ الشَّيْءِ قَائِمًا»⁽²⁹⁾. ثمّ إنّه في مستوى ثانٍ ذهب إلى تعليل أعمق من ذلك غفل عنه الزمخشري وهو «كُونِ تَعْلِيلِ هَذَا الْفِعْلِ ذِي الْمَعْنَى الِاسْتِعَارِيِّ بِالصَّلَاةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْقُرْآنِ وَرَدَ فِي أَوَائِلِ نَزْوِلِهِ فَقَدْ وَرَدَ فِي سُورَةِ الْمَزْمَلِ [20] وَهِيَ ثَالِثَةُ السُّورِ نَزْوَلًا: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»⁽³⁰⁾.

ولا يفوتني هنا أنوّه إلى ركون ابن عاشور بشكل واضح عند تكييفه البياني للجمل القرآنية إلى مكوّن الاستعارة لقيامها على وفرة عنصر التخييل و«جريان التّجوّز في مستوى عبارتها أو تركيبها عبر خلق علاقات تبادل جديدة بين وحدات اللغة بفعل عدول المتكلّم عن النّمط المعهود في التركيب»⁽³¹⁾. إنّ هذا التّعليل القائم على البعد الاصطلاحي يقوّي استدراك ابن عاشور على ما ذهب إليه الزمخشري في كشافه لأنّه بتوسّل هذا الاعتبار قد حمى المعنى الذي انتخبه بسياج العرف الخاصّ للقرآن ومعانيه المعهودة التي لا يتناسب تفسيره بغيرها ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود -على ملحظ المحقّقين- بل إنّ نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي

(27) الزمخشري (جار الله)، الكشاف/1: 39-40.

(28) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه/1: 231.

(29) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه/1: 231.

(30) انظر ابن عاشور (الطاهر)، م.س: 1/231.

(31) انظر: الأزهر الزناد، دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة، تونس - المركز الثقافي العربي، ط1: 1992، ص61.

لا تليق به ولا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي. فتدبر هذه القاعدة ولتكن منك على بال فإنك تنتفع في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيها وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه⁽³²⁾.

ولأجل ذلك استقرى صاحب التحرير والتنوير -على حدّ قوله- «عادات كثيرة في اصطلاح القرآن منها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ﴾ [الزخرف: 29] وقوله: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام: 89] وغير خاف أن هذا التحديد المصطلحي لعرف القرآن هو من أسباب استدراكه من حين لآخر على من سبقه من المفسرين ولا سيما على تفسير الكشاف⁽³³⁾.

في مثال آخر وهو قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام/89] وهي آية واردة في سياق «تشويه أمر الشرك بالاستدلال على فساده بنبذ أهل الفضل والخير إياه»⁽³⁴⁾ فسر الزمخشري اسم الإشارة (هؤلاء) بقوله «يعني: أهل مكة»⁽³⁵⁾ وهو تفسير مطلق غير محدد للجهة المعنوية بدقة، وهذا المعنى ألقى بظلاله على بقية الآية ليفسر عبارة «قَوْمًا» من قوله تعالى: ﴿فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا» بأهم الأنبياء المذكورون في الآية السابقة ومن تابعهم⁽³⁶⁾.

جاء ابن عاشور فاستدرك عليه فيما ذهب إليه معتبراً «الإشارة في قوله: (هؤلاء) إنما هي إلى المشركين من أهل مكة»⁽³⁷⁾ ومعللاً ذلك بما سماه «عادات القرآن» فيما نصّه: «وَقَدْ تَقَصَّيْتُ مَوَاقِعَ آيِ الْقُرْآنِ فَوَجَدْتُهُ يُعْبَرُ عَنْ مُشْرِكِي قُرَيْشٍ كَثِيرًا بِكَلِمَةِ (هَؤُلَاءِ)، كَقَوْلِهِ: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ﴾ [الزخرف/29] وَلَمْ أَرْ مَنْ نَبَّهَ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ. وَكَفَرُ الْمُشْرِكِينَ بِنُبُوَّةِ أَوْلِيكَ الْأَنْبِيَاءِ تَابِعٌ لِكْفَرِهِمْ بِمُحَمَّدٍ ﷺ وَلِذَلِكَ حَكَى اللَّهُ عَنْهُمْ بَعْدَ أَنْهُمْ قَالُوا: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام/91]»⁽³⁸⁾.

(32) الجوزية (ابن القيم): التفسير القيم، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت - دار ومكتبة الهلال، الطبعة: الأولى - 1410 هـ ص 278.

(33) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه: 1/125.

(34) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه: 7/354.

(35) الزمخشري، الكشاف/2/43.

(36) الزمخشري، المرجع نفسه/2/43.

(37) انظر: ابن عاشور (الطاهر)، م.س: 7/354.

(38) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه: ص.ن.

هذا التدقيق الذي توخاه ابن عاشور في تحديد معنى الإشارة في الآية جعل معنى ملفوظ (قوما) يغير ما ذهب إليه الزمخشري من كونهم الأنبياء المذكورين سلفاً وليكون المقصود بالقوم في الآية «الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِرِسَالَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَالْقُرْآنَ وَيَمَنُ قَبْلَهُ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا جَاءَهُمْ مِنَ الْكُتُبِ وَالْحُكْمِ وَالنَّبُوءَةِ. وَالْمَقْصُودُ الْأَوَّلُ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ كَانُوا بِمَكَّةَ وَمَنْ آمَنَ مِنَ الْأَنْصَارِ بِالْمَدِينَةِ إِذْ كَانَتْ هَذِهِ السُّورَةُ قَدْ نَزَلَتْ قَبِيلَ الْهِجْرَةِ»⁽³⁹⁾.

بهذا المعنى يمكن القول إنَّ محمد الطاهر ابن عاشور قد تأثر وأثر: أخذ عن سبقه شذرات ماثورة في كلامهم عن عادات القرآن في نظمه وكلمه، ولكنه أضاف إلى هذا الفن الكثير عند مباشرته لتحليل الآيات، وهذا المجهود تكمن أهميته في تمكين القارئ والباحث خاصة من التعرف على الدلالة الغالبة في الاستعمال القرآني للفظ بشكل لا يُغفل القرائن والسياقات المختلفة.

من جهة أخرى بوسعنا أن نثير في هذا المقام قضية من أهم قضايا المصطلح في ثنايا التحرير والتنوير على غرار «عادات القرآن»، وهي الدلالة الإفرادية العامة المتعلقة بقضايا «الترادف والتضاد والاشتراك اللفظي والاشتقاق والمعرب وغير ذلك»⁽⁴⁰⁾. ولما كان بحثي لاستدراقات ابن عاشور اللغوية على كشاف الزمخشري يرمي إلى الوقوف عند بعض المواضع التي خالفه فيها فإنني لم أكن في فسحة اختيار لتلك المواضع، وإنما يسلمي التقصي في كل مرة إلى مسألة معينة ضمن الدائرة الصغرى التي أدرسها في هذا العنصر وهي الدلالات الإفرادية. وفي هذه المرة كان محل النزاع دائراً حول قضية الاشتقاق وهو -كما هو معلوم- خصيصة من خصائص اللغة العربية وسر من أسرار مرونتها وثرها معانيها.

والاشتقاق -على حدّ عبارة الرازي- «أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ»⁽⁴¹⁾ لأنه يقوم على استمداد معاني الألفاظ من استعمال العرب لها [...] ثم إن كل لفظ مشتق من تركيب ما فإنه يحمل معنى ذلك التركيب أو فرعاً منه ضرورة؛ لوحدة الأصل التي هي خصيصة للغة العربية [...] يضاف إلى ذلك أن الاشتقاق يُعدُّ فيصلاً في الحكم بعروبة اللفظ؛ فقد «أطبقوا على أن التفرقة بين اللفظ العربي والعجمي (تكون) بصحة الاشتقاق»⁽⁴²⁾.

(39) ابن عاشور (الطاهر)، م.س: 354/7.

(40) انظر: منجي العمري: مدخل عام إلى علم الدلالة - درس إلكتروني، الرابط: <https://drive.google.com/file/d/0B5OAWp-dHaWwBbjdxZ0VUbzhibDQ/view?usp=sharing> آخر تحديث: 2020/02/19

(41) الرازي (محمد)، مفاتيح الغيب، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط3: 1420هـ: 29/1.

(42) محمد حسن جبل، المعجم الاشتقائي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم =

هذا الكلام نجد مقتضاه في ثنانيا التحرير والتنوير فكثيراً ما يجعل ابن عاشور مقوم الاشتقاق موجّهاً من وجهات ترجيح المعاني تأييداً أو استدراكاً للتفاسير قبله أو استنباطاً لم يسبق إليه، فمعرفة وجوه هذا المكوّن هي طريق قويم لفهم معاني القرآن وتندرج في نظر صاحب التحرير والتنوير ضمن ما سمّاه بـ«مجموع علوم اللسان العربي»⁽⁴³⁾ ومن جهة أخرى يُعمل بالاشتقاق تأسياً بالقاعدة التي صاغها العلماء وهي أنّ «القول الذي يؤيده تصريف الكلمة وأصل اشتقاقها أولى بتفسير الآية»⁽⁴⁴⁾.

فهذا تمثيلاً قوله تعالى: «وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَرَىٰ أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (المائدة/14) مردّ استدراك ابن عاشور فيه على الكشف إلى مفردة «فَأَغْرَيْنَا»، ففي سياق الحديث عن «الذين قالوا لعيسى: نحن أنصار الله، ثم اختلفوا بعده إلى: نسطورية، ويعقوبية، وملكانية»⁽⁴⁵⁾ قال الزمخشري: «فَأَغْرَيْنَا فَأَلْصَقْنَا وَأَلْزَمْنَا، من غرى بالشيء إذا لزمه ولصق به وأغراه غيره. ومنه الغراء الذي يلصق به، بَيْنَهُمْ أَي: بين فرق النصارى المختلفين. وقيل: بينهم وبين اليهود»⁽⁴⁶⁾.

هذا الاشتقاق من الغراء وهو الدّهن الذي يلصق به الخشب ردّه ابن عاشور بعلّة أنّ هذا المعنى تنوسي في الاستعمال واعتبره تطوّحاً عن المقصود مرجحاً اشتقاق مفردة «فَأَغْرَيْنَا» الواردة في الآية من الجذر الثلاثي المزيد (أغرى) ليقول فيما نصّه: «وَقَوْلُهُ: «فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ» حَقِيقَةُ الْإِغْرَاءِ حَتَّىٰ أَحَدٍ عَلَىٰ فِعْلٍ وَتَحْسِينُهُ إِلَيْهِ حَتَّى لَا يَتَوَانَىٰ فِي تَحْصِيلِهِ، فَاسْتُعِيرَ الْإِغْرَاءُ لِتَكْوِينِ مُلَازِمَةِ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ فِي نَفْسِهِمْ، أَي: لَزُومِهِمَا لَهُمْ فِيمَا بَيْنَهُمْ، شِبْهُ تَكْوِينِ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ مَعَ اسْتِمْرَارِهِمَا فِيهِمْ بِإِغْرَاءِ أَحَدٍ أَحَدًا بِعَمَلٍ يَفْعَلُ تَشْبِيهَ مَقْعُولٍ بِمَحْسُوسٍ. وَلَمَّا دَلَّ الظَّرْفُ - وَهُوَ بَيْنَهُمْ - عَلَىٰ أَنَّهُمَا أُغْرِيَتَا بِهِمْ اسْتُعِينِي عَنْ ذِكْرِ مُتَعَلِّقٍ فَأَغْرَيْنَا [...] وَالْعَدَاوَةُ وَالضَّمِيرُ

= بأصواتها وبين معانيها)، القاهرة، الناشر: مكتبة الآداب، الطبعة: الأولى، 2010 م. ج 1/9-10-11.

(43) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س: 16/1.

(44) مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس هجري: المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف، ط 1: 2012، ص 253.

(45) الزمخشري (جار الله)، المرجع نفسه: 616/1.

(46) الزمخشري (جار الله)، المرجع نفسه: 617/1.

المَجْرُورُ بِإِضَافَةِ بَيْنَ إِلَيْهِ يَعُودُ إِلَى النَّصَارَى لِتَنْتَسِقَ الضَّمَايِرُ»⁽⁴⁷⁾.

سعى أيضًا صاحب التحرير والتنوير إلى مزيد تعليل مخالفته للزمخشري وأن مفردة «أَعْرَيْنَا» هنا اشتقت من الإغراء لا من الغراء عندما تفتن إلى احتمال أن يكون «الْعُدُولُ عَلَى تَعْدِيَةِ «أَعْرَيْنَا» بِحَرْفِ الْجَرِّ إِلَى تَعْلِيْقِهِ بِالظَّرْفِ «بَيْنَهُمْ» قَرِينَةً أَوْ تَجْرِيدًا لِبَيَانِ أَنَّ الْمُرَادَ بِ«أَعْرَيْنَا» أَلْقَيْنَا»⁽⁴⁸⁾. وهو ما يتناسب مع الشرح الذي قدمه لمصطلحي الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ وهو أنّهما «اسْمَانِ لِمُعْنِيَيْنِ مِنْ جِنْسِ الْكِرَاهِيَةِ الشَّدِيدَةِ، فَهُمَا ضِدَّانِ لِلْمَحَبَّةِ»⁽⁴⁹⁾.

إنّ هذا الاستدراك القائم على اختلاف في أصل الاشتقاق أفضى بابن عاشور -كما في مواضع كثيرة من فسرّه- إلى ركوب جواد الاستعارة؛ وذلك لأنّ صمتها واختراقها لدستور الوضوح يخول له -في تقديري- عمقًا في المعنى أكثر من أيّ موضع آخر ويوقّر له تتبّعًا للدلالات المسكوت عنها لا يكون مع غيرها من الأساليب البيانية الأخرى التي حفل بها القرآن، كيف لا والاستعارة قد حظيت لدى اللسانيين القدامى والمحدثين العرب منهم والغربيين بتقدير بالغ، فلطالما اعتبرها عبد القاهر الجرجاني «المكوّن الثابت في التّشكيل الشعري وعمدة التصوير»⁽⁵⁰⁾ ويرى «جون مولينو» أنّها قد «أصبحت سلطان المجاز بل يحتمل أن تكون هي طاقة الإنسان الأكثر خصبًا»⁽⁵¹⁾. و«للاستعارة -على حدّ قول أوزوالد ديكرود- خصائص وجودية تجعلنا نحسّ بدورنا أكثر، وتدفعنا إلى التفكير لأنّها تخلق علاقات متعددة بين أشياء ليس لها في الظاهر تلك العلاقات»⁽⁵²⁾. هذا الجمع بين أمور تلوح لبادي الرأي عديمة الاتّصال والتّعالق هو المبدأ الذي انكبّ ابن عاشور على تكريسه في ثنايا تحريره، وذلك حين يوجّد الروابط المعنوية بين آيات تتباعد حتّى تكون أحيانًا بين فاتحة سورة وخاتمتها.

3. استدراقات قائمة على رافد المناسبة

ربما لا نجانب الصّواب إن قلنا إنّ رافدًا مهمًّا من الرّوافد التي وقّرت له استدراقات لغوية متنوعة على الكشاف وإضافات، هو رافد المناسبة هذا «العلم الذي تُعرف منه علل ترتيب أجزاء

(47) ابن عاشور (الطاهر)، م:ن: 147/6.

(48) ابن عاشور (الطاهر)، م:ن:ص:ن.

(49) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م:ن:ص:ن.

(50) انظر: الوليّ (محمد)، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط: 1990 ص: 55.

(51) Jean Molino. introduction à l'analyse linguistique de la poesie. ed.P.U.F.Paris. 1982. Pp 153-169

(52) الطلبة (محمد سالم)، نقلًا عن الحجاج في البلاغة المعاصرة، بيروت - دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: 1:2008:167.

القرآن⁽⁵³⁾»، فهو «سرّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المقال، لما اقتضاه الحال»⁽⁵⁴⁾ وهو ضرب من التناسب محكوم بمنطق الاستدلال على غرض السورة. ويدور مفهوم علم المناسبة في مباحث علوم القرآن حول مسائل تناسب الفواصل وتناسب الآي وتناسب السور، أمّا الأول والثالث فليسوا مجال نظري لأنّ تناسب الفواصل يدخل غالبًا في تتبّع جماليّة المفردة القرآنيّة ومتعلقاتها. وأمّا المناسبة بين السور ففيه الخلاف بين العلماء لتعلّقه بقضيّة ترتيب السور من حيث التوقيف والاجتهاد، وهو كذلك باب أوسع من هذا المقام ليكون التّناسب بين الآي هو مشغل هذا الفرع من الدّراسة.

ويذهب شوقي بوعداني إلى أنّ «استقراء جهود علماء القرآن والمفسّرين في تحليل ظاهرة المناسبة يسفر عن أنواع ثلاثة من المناسبات بين الآيات داخل السّورة الواحدة، وهي: مناسبة بين آيتين متعاقبتين، ومناسبة بين مجموعة من الآيات داخل قصّة ومناسبة بين قصّتين متعاقبتين»⁽⁵⁵⁾. ولعلّ تتبّع جهود علماء القرآن والمفسّرين في تحليل ظاهرة المناسبة بين الآيات ليُسفر عن الأنواع التالية داخل السّورة الواحدة: مناسبة غرض السورة لعنوانها، ومناسبة مقاطع السورة لمقصدها، والمناسبة بين متتاليات الآيات، ومناسبة مطلع السورة لمقطعها.

وغير خافٍ أنّ الذين كتبوا في هذا العلم منذ بواكيره⁽⁵⁶⁾ من أمثال ابن الزبير الغرناطي وبرهان الدين البقاعي قد تفتّطوا إلى أنّ إتقان هذا الفنّ إنّما هو رهين «معرفة مقصود السّورة»⁽⁵⁷⁾، فليس بغريب إذا كان الأمر كذلك أن يكون انبناء هامة علم المناسبة بين الآيات على استيفاء غرض السورة هو الذي حدا بابن عاشور إلى التعويل عليه مقومًا يقتنص به المعاني، ثم إنك تجد الرّجل كثيرًا ما يتجاوز في طريق استنطاق المناسبة حدود العلاقة المعنوية بين آيتين متتاليتين إلى مقاطع متباعدة داخل السّورة تمتدّ أحيانًا إلى سبّ التناسب بين فاتحتها وخاتمها، ولأجل ذلك عللّ وجه «التّحدّي

(53) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، [دت]: 5/1.

(54) البقاعي (برهان الدين)، مصاعد النّظر للإشراف على مقاصد السّور، الرياض، مكتبة المعارف، ط1 (1408هـ/1987م) 142/1.

(55) بوعداني (شوقي)، مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود، نشر المركز الثقافي للكتاب، ط1: 2018: 74.

(56) كتب في علم المناسبة منذ فجره ابن الزبير الغرناطي ت(708هـ) كتابه البرهان في تناسب سور القرآن، ثم تناوله بدر الدين الزركشي ت(794هـ) في كتابه البرهان في علوم القرآن في النوع الثاني وهو معرفة المناسبات بين الآيات، ثم ألف في هذا العلم إبراهيم بن عمر البقاعي ت(885هـ) كتابين: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور وكتاب مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور. بعد ذلك ألف جلال الدين السيوطي ت(911هـ) كتابه مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع.

(57) البقاعي (إبراهيم)، مصاعد النّظر: 142/1.

بسورة لا بمقدار سورة من أي القرآن؛ لأن من جملة وجوه الإعجاز أمورًا لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفٍ في غرضٍ من الأغراض [..] فلا جرم أن كان لنظم القرآن إعجازًا يفوت قدرة البشر وهو غير الإعجاز الذي لجملة وتراكيبه وفصاحته ألفاظه، بل لا اعتبار تفوق مجموع السورة»⁽⁵⁸⁾.

ولعلي في هذه الورقة أثري استنتاجًا كنت قد توصلت إليه في بحثي الماجستير والدكتوراه، حيث درست الأبعاد التواصلية للجملة الاعتراضية في الأول والأبعاد ذاتها درستها ضمن أسلوب الضمني في الثاني، وفحوى هذا الاستنتاج هو أن ابن عاشور عوّل بشكل يكاد يكون غير مسبوق على تجليات مادة البلاغة القرآنية بتفاصيلها المختلفة إطنابًا وإيجازًا وحقيقةً ومجازًا وكل ما يرجع إلى نكت نظم القرآن لتشديد علم المناسبة بين الآيات وبينها وبين المقصد العام للسورة، وكذا بين مطالع السور ومقاطعها في تفسيره.

ولا غرو إذن أن يلقي هذا الفهم الجديد بظلاله على طبيعة تحليلاته فكان بالنتيجة آية من آيات مخالفته للتفاسير من قبله -لا سيما- تفسير الزمخشري وذلك في مواضع كثيرة يضيق المقام عن حصرها. وتمثيلًا لذلك، ففي معرض تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (النحل/98) خالف ابن عاشور الزمخشري في ربطه مناسبة هذه الآية بالتي قبلها ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (97) بعلاقة العموم والخصوص، فلم يقنع بقوله: «لما ذكر العمل الصالح ووعده عليه، وصل به الآية محلّ النظر إيدانًا بأن الاستعاذة من جملة الأعمال الصالحة التي يجزل الله عليها الثواب»⁽⁵⁹⁾. ولكنه جود كلام الطيبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (النحل/98)، «إذ جعله اعتراضًا بيانياً رشيقيًا فسّر به المناسبة التي استنبطها الطيبي لهذه الآية دون تعليل وثمّنها عندما ربطها بأية تقع قبلها بثماني آيات وهي قول المولى تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّبًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل/89) معللاً ذلك «أنه تعالى لما منّ عليه صلوات الله عليه بإنزال كتاب جامع لصفات الكتاب، ونبّه على كونه تبياناً لكل شيء بالكلمة الجامعة، وهي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ﴾ أي: إذا شرعت في قراءة هذا الكتاب الشريف الجامع الذي

(58) ابن عاشور (الطاهر)، م.س: 1/373.

(59) انظر: الزمخشري (جار الله)، م.س: 2/633.

نُهِتَ على بعض ما اشتمل عليه، ونازعك فيه الشيطان بهمهز ونفخه، فاستعد بالله، والمقصود: إرشاد الأمة إلى ضرورة العمل بالقرآن»⁽⁶⁰⁾. فانظر كيف استدرك ابن عاشور على صاحب الكشاف من خلال اقتناص كلام المُحسِّي وهو الطيبي، ومن ثمَّ إثراؤه وإغناؤه عبر تعليل مدرك المناسبة وتوضيحه للمتلقِّي.

أيضاً في مثال آخر وهو قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ النحل (9) عندما ننظر في الكشاف نجد الزمخشري قد توقف مع هذه الآية في معناها السطحي الظاهر دون نظر إلى ما وراء السطور، في المقابل تنبّه ابن عاشور في إطار وعيه الملحوظ بمنطق المناسبة أنّ هذه الجملة القرآنية التي تبدو منقطعة نحوياً أي: لا محلّ لها من الإعراب، إنّما «اقتضى اعتراضها -في تقديره- حضورها وسط آيات الامتنان بنعمة تيسير الأسفار بالزواحل والخيال والبغال وبقية نعم الله تعالى التي لا تحصى على الإنسان»⁽⁶¹⁾. إذ ناسب بعد ذكر السبيل الموصلة إلى المنافع الحسية أن يرتقي الخطاب إلى التذكير بالسبيل الموصّل إلى خيرئ الدنيا والآخرة وهو «سبيل الهدى [...] وهو موهبة العقل الإنسانيّ الفارق بين الحقّ والباطل، وإرسال الرُّسُلِ لدعوة الناس إلى الحقّ، وتذكيرهم بما يغفلون عنه، وإرشادهم إلى ما لا تصل إليه عقولهم أو تصل إليه بمشقة»⁽⁶²⁾.

من هنا نلاحظ أنّ ابن عاشور قد عمل بشكل يكاد يكون غير مسبوق على إخصاب مقوم المناسبة في القرآن من خلال توسّل مكوّن الاعتراض البياني⁽⁶³⁾ لتعليل الانسجام بين أبنية كبرى تظهر لبادي الرأي منقطعة الأوصال لغياب الوصل التّحوي المعروف بحروف العطف، أو ما عرف عند البيانين بمبحث الفصل ضمن علم المعاني.

وهذا الأمر إن دلّ فإنما يدلّ على أنّ «الانتقال من غرضٍ إلى غرضٍ في أي القرآن لا تلزم له قوّة ارتباطٍ -على ملحظ ابن عاشور- لأنّ القرآن ليس كتاب تدرّيس يرتّب بالتبويب وتفرّيع المسائل

(60) الطيبي (شرف الدين)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب، تح: إياذ محمد الفوج ط: 1 (1434هـ/2013م)، 9/192، انظر سهام بوسعيدي: أطروحة، 121-122.

(61) انظر، ابن عاشور، م.ن: 14/111 الآيات من 5 إلى 18.

(62) ابن عاشور (الطاهر)، م.ن: 14/112.

(63) الاعتراض البيانيّ، نسبة للبيانين فهو: ما فهم من انتصار ابن هشام في المغني للزمخشري ت(538هـ/1144م) حوّل جواز الاعتراض بين جملتين منقطعتين، ناعثاً أبا حيان بالوهم والخطأ في «اعتقاده أنّه لا اعتراض إلا ما قاله التّحوي، أي: بين متطالبيّن أي: متلازمين، كالفعل وفاعله والموصول وصلته». الأنصاري (جمال الدين)، مغني اللبيب: 2/459. فقد اعتبر الزمخشري قوله تعالى: ﴿ وَحَسُنَ لَهُُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة/133) جملة اعتراضية وخطأه أبو حيان بدعوى أنّها جاءت بين جملتين مستقلّتين.

بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَكِنَّهُ كِتَابٌ تَذَكِيرٌ وَمَوْعِظَةٌ فَهُوَ مَجْمُوعٌ مَا نَزَلَ مِنَ الْوَحْيِ فِي هَدْيِ الْأُمَّةِ وَتَشْرِيْعِهَا وَمَوْعِظَاتِهَا وَتَعْلِيمِهَا، فقد يجمع به الشيءُ لِشَيْءٍ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ اِزْتِبَاطِ وَرَبَّمَا كَفَى فِي ذَلِكَ نُزُولُ الْغَرَضِ الثَّانِي عَقِبَ الْغَرَضِ الْأَوَّلِ، أَوْ تَكُونُ الْآيَةُ مَأْمُورًا بِالْحَاقِبِهَا بِمَوْضِعِ مُعَيَّنٍ مِنْ إِحْدَى سُورِ الْقُرْآنِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْمَقْدِمَةِ الثَّامِنَةِ، وَلَا يَخْلُو ذَلِكَ مِنْ مُنَاسَبَةِ فِي الْمَعْنَى، أَوْ فِي اِنْسِجَامِ نَظْمِ الْكَلَامِ»⁽⁶⁴⁾. هذا الكلام يدل على أن البيان الإلهي ينهض انسجامه على رافد الرابطة المعنوي، وهو من إضافات محمد الطاهر ابن عاشور في تحليلاته بأي الذكر إذا ما قارناه بتفسير الكشاف.

في مثال آخر لاحظت أن الزمخشري أثناء تفسيره للمفوض «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» من قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (البقرة/188) لم يزدكم شرحه له عن جملة نصّها الآتي: «ولا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل بالوجه الذي لم يبحه الله ولم يشرعه»⁽⁶⁵⁾. في المقابل يطالعنا ابن عاشور بثناء في التحليل وإنتاج واضح للإضافة إن من جهة التركيب أو من جهة المعنى، لقد بين أولاً أن «الأكل هنا استعارة قصد بها معنى الانتفاع دون إرجاع؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل في حقيقته من جميع جهاته وهو إدخال الطعام إلى المعدة من الفم دون رجوع»⁽⁶⁶⁾.

هذا المعنى الاستعاري الذي وسم به ملفوظ «لَا تَأْكُلُوا» باعتبار دور الاستعارة في ضمان انسجام مكونات أجزاء النصّ بربط مفاهيمه وجملة وفقراته»⁽⁶⁷⁾ سوغ للإمام من زاوية نظر ثنائية تقديم تحليل أكثر ثراء ممّن سبقه؛ لأنه اخترق صمّت السكوت الثاوي في الآية عبر فنّ المجاز الاستعاري بانتزاع رابط معنويّ بينها وبين الآية قبلها وهو حرمة الأكل الحرام الذي يوسم به أكل أموال الناس بالباطل في كلّ عصر مثلما توسم به تماماً الجُرأة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير المأذون فيه فكانت هذه المناسبة لقوله: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا»⁽⁶⁸⁾ (البقرة/187)، علة عطف جملة على جملة في هذا

(64) ابن عاشور (الطاهر)، م س: 465/2.

(65) الزمخشري، الكشاف: 233/1.

(66) ابن عاشور (الطاهر)، م س: 212/1.

(67) انظر: مفتاح (محمد)، مجهول البيان، الرباط - دار توبقال للنشر، ط: 1990 ص 87.

(68) «وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَنِيطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَنِيطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ وَلَا تَبْشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (البقرة/187)

المقام⁽⁶⁹⁾. ولئن بدا الزمخشري وبعض من سبقه من المفسرين مثل أبي حيان الأندلسي على وعي بأهمية تناسب السور مع فواتحها، وكذا تنبؤه صاحب الكشف بصفة خاصة لعطف قصّة على قصّة إن لم نقل تفرّده بذلك على ملحظ شراحه⁽⁷⁰⁾ فإن ابن عاشور أضاف الكثير لتلك التفاسير وارتقى بعلم مناسبات القرآن في مستوياته المختلفة، ارتقاءً واضحاً لا ينكره منصف فهو لا يقف عند بحث مناسبة الفواتح للخواتيم، بل يجلي أيضاً انسجام أجزاء السورة مع مقصدها العامّ فضلاً عن تعليقه للمناسبة بين آيات السورة، وبين مقاطعها بشكل يحكمه منطق التّديل على غرض السّورة: فمثلاً في معرض تفسير قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» البقرة(8)، قال الزمخشري: «وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة»⁽⁷¹⁾. هذا التكييف استحسّنه صاحب التحرير والتنوير وأيده غير أنّه لم يستهلك الكلام استهلاكاً سلبياً بل طوّره من جهتين: أولاً: أدرجه ضمن درس المناسبة لوجود رابط معنوي بين قصّة المنافقين موضوع الشرح (الآية 8 من سورة البقرة) وقصّة الذين كفروا في الآيات (8 و7) من السورة نفسها، فلئن سيقّت كلّ واحدة لغرض إلا أنه «قد جمعهما في الذكر - على حدّ قول ابن عاشور - مناسبة بين الغرضين وهي اتحاد فريق المنافقين وفريق الكفار في حضور رذيلة الكفر بشكل أو بآخر. إذّ ذلك يتجلّى وجه تطوّر محمد الطاهر ابن عاشور لكلام الزمخشري في هذا الموضوع في اعتباره أنّ عطف القصّة على القصّة في القرآن لا يكون إلا مندرجاً ضمن علم المناسبة، وليس على المفسّر إلا بيان وجه التّناسب. وثانياً: علّل صاحب التحرير والتنوير هذه المناسبة القائمة على مقوم الوصل (العطف) عبر معطى المقام أو مقتضى حال المخاطب، فهو القائل: «وَاعْلَمَ أَنَّ الْآيَاتِ السَّابِقَةَ لَمَّا انْتَقَلَ فِيهَا مِنَ الثَّنَاءِ عَلَى الْقُرْآنِ بِذِكْرِ الْمُتَدِينِ بِهِ بِنُوعِهِمْ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَى مُحَمَّدٍ، وَانْتَقَلَ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ إِلَى ذِكْرِ أَضْدَادِهِمْ وَهُمْ الْكَافِرُونَ الَّذِينَ أُريدَ بِهِمُ الْمُشْرِكُونَ، كَانَ السَّمْعُ قَدْ ظَنَّ أَنَّ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِيمَانَ دَاخِلُونَ فِي قَوْلِهِ: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» [البقرة: 3] فَلَمْ يَكُنِ السَّمْعُ سَائِلاً عَن قِسْمِ آخَرَ وَهُمْ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِيمَانَ وَأَبْطَنُوا الشِّرْكَ أَوْ غَيْرَهُ وَهُمْ الْمُنَافِقُونَ [...]؛ لِأَنَّهُ لِعَرَابَتِهِ وَنُدْرَةِ وَصْفِهِ بِحَيْثُ لَا يَخْطُرُ بِالْبَالِ وَجُودُهُ نَاسِبَ

(69) انظر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، م. ن: 339/26.

(70) مثلاً تناول الزمخشري الاعتراض بين الجمل المتعاطفة بشكل تخلّلتها المناسبة ضمناً عند تفسير المقطع القرآني

(الآيات: 94-95-96-97-98) من سورة الأعراف. الزمخشري (جار الله)، م. س: 133/2-134.

(71) الزمخشري (جار الله)، م. س: 54/1.

أَنْ يَذْكَرَ أَمْرَهُ لِلْسَّامِعِينَ»⁽⁷²⁾.

ثم إنّه من الأساليب البلاغية التي وظّفها ابن عاشور لتعليل مدرك المناسبة سواء بين أزواج الجمل القرآنية أو بين مقاطع الآي أو حتى بين أبنية القرآن الكبرى «أسلوب الاستئناف»، ولا يخفى أنّ هذا التوظيف إنّما هو من إضافاته؛ لأننا إذا تتبعنا تفسير الكشاف فسنجد أنّ الزمخشري قد غفل عن هذه الثنائية (المناسبة وأسلوب الاستئناف) في اقتناص المعاني.

بهذا المعنى يلاحظ المتفحص لتحليلات ابن عاشور لمواضع التناسب بأنواعه في القرآن أنّ الرجل يبني علاقة جدلية بين مقوم المناسبة من جهة ومقوم البلاغة من جهة أخرى، فتارة يستشعر القارئ أنّ تكيفه لهذا التركيب بكونه أسلوب كذا أو كذا إنّما اقتضته مناسبة ما، وتارة أخرى يشعر كذا ضمنياً أنّ تلك المناسبة إنّما توصلت إلى معناها بتوسّل ذلك الأسلوب البلاغي، والأمر كذلك على مدار تفسيره، وتمثيلاً لذلك -والأمثلة كثيرة يضيق المقام عن حصرها- قوله تعالى من سورة إبراهيم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢١﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴿٢٣﴾﴾ وصفه بأنه «استئناف ابتدائي اقتضته مناسبة ما حكى عن أحوال أهل الضلالة وأحوال أهل الهداية ابتداءً من قوله تعالى: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ -إلى قوله- تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ، فَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِكَلِمَةِ الْإِيمَانِ وَكَلِمَةِ الشَّرْكِ. فَقَوْلُهُ: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا يُقَاطُ لِلدِّهْنِ لِيُتَرَفَّبَ مَا يَرْدُ بَعْدَ هَذَا الْكَلَامِ، وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ: أَلَمْ نَعْلَمْ. فَالْكَلامُ تَشْوِيقٌ إِلَى عِلْمِ هَذَا الْمَثَلِ»⁽⁷³⁾. زكى جذوته الاستفهام الإنكاري في ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ ومجيء فعل ضَرَبَ بصيغة الماضي.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يفوت باحثاً حصيفاً أنّ التعليل العاشوري لموضع الاستئناف في الآية أعلاه عبر مناسبة قامت على حركة ارتدادية في التفسير بقراءة عشرين جملة (المقطع القرآني من الآية 21 إلى الآية 23) لا مثيل له في تفسير الزمخشري، وهذه الآلية غالباً ما نجدها في التحرير والتنوير، ولا نجانب الصواب إن قلنا اختص بها ابن عاشور حتى أنّه كثيراً ما يصف الاستئناف الابتدائيّ بأنّه «ناشئ عن جميع الكلام المتقدم»⁽⁷⁴⁾.

(72) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م. ن: 159/1.

(73) ابن عاشور (الطاهر)، م. ن: 223/13.

(74) ابن عاشور (الطاهر)، م. ن: 218/7.

إذ ذاك يمكن القول: «إنَّ مكوّن الاستئناف الذي ما فتئ يترجم عن الانقطاع عند النحاة ومن تابعهم من المفسرين القدامى -ومنهم الزمخشري-؛ لاندراجه عندهم ضمن الجمل عديمة المحلّ الإعرابي صار مع صاحب التحرير والتنوير آليّة من آليات الربط بين أبنية القرآن الكبرى القبلية والبعديّة لموقع ذلك الاستئناف»⁽⁷⁵⁾، أي: أنه مقوّم رياديّ في تحقيق الوصل المعنوي بين أجزاء القرآن ولأجل ذلك يقول محمد الطاهر: «وَاعْلَمَ أَنَّ جُمْلَ الْكَلَامِ الْبَلِيغِ لَا يَخْلُو أَنْتِظَامُهَا عَنِ الْمُنَاسَبَةِ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا اسْتِئْنَاءً»⁽⁷⁶⁾.

وجدير بالذكر في هذا المقام أنّ توظيفه لعلم المناسبة في تحليل تجليات مادّة البلاغة في القرآن وتطويره لهذا الفنّ هو فوق كونه ميزة تحسب له، وإضافة لا تنكر مقارنة بالتفسير من قبله ومنها الزمخشري في كشفه؛ هو كذلك يضاها ما توصّلت إليه البحوث اللسانية الحديثة في مجال تحليل الخطاب والبحث عن انسجام النصوص؛ إذ يرى شوقي البوعناني أنّ «مفهوم المناسبة بين الآيات يطابق تمامًا لنوع من أنواع الانسجام لدى المعاصرين وهو المعروف بالانسجام العلاقي»⁽⁷⁷⁾ ذاهبًا إلى أبعد من ذلك وهو أنّ هذا المبدأ التداوليّ العرفاني -الانسجام- هو الذي يحكم عمل عالم المناسبات عند تحليله للخطاب القرآني. أضف إلى ذلك أنّ إنتاج ابن عاشور للمعنى في كلّ تلك المحطّات التفسيرية رافقه وعي كبير بضرورة إماطة اللثام عن غرض القرآن الأسمى وهو الهداية والإصلاح أو مما يسمّيه التداوليون «فعل التأثير بالقول» *acte perlocutoire*.

أيضًا من التجديد الواضح في رحاب التحرير والتنوير اعتماد محمد الطاهر ابن عاشور أسلوب التذييل، وهو «تعقيب الجملة بجملة أخرى تشتمل على معناها بعد إتمام الكلام للتوكيد والتقدير»⁽⁷⁸⁾، إذ طوّر إلى حدّ كبير تعامل الزمخشري مع ما سمّاه في الكشف «الاعتراض آخر الكلام» -وهو التقاء معنى التأكيد مع غياب المحلّ الإعرابيّ في آخر الكلام- وذلك عندما وسمه بقوله: «اعتراض تذييلي» و«تذييل معترض»، وأدمجه ضمن مقوّم المناسبة في مستوى الأبنية الكبرى

(75) انظر: بوسعيد (سهام)، مقال ارتهان المعنى للسياق التداولي في التحرير والتنوير: ص 80.

(76) ابن عاشور (الطاهر)، م س: 188/3.

(77) انظر: البوعناني (شوقي)، مبدأ الانسجام، في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود - نشر المركز الثقافي للكتاب، ط: 2018:1: 123، الانسجام العلاقيّ معناها أنّ التماسك الدلالي بين أجزاء النصّ/الخطاب يكون نتيجة اعتماد أدوات الربط النسقيّ والعلاقات المعنوية بين الجمل، خلافًا للانسجام الإحالي الذي يقوم ترابط النصوص ضمنه على أدوات الربط الإحالي والعلاقات الإحالية بين الجمل، أي: عمومًا العناصر العائدة على الأشياء والمتصورات، منها: مراجع الضمائر الظاهرة والمقدّرة، الأسماء، تقدير المحذوفات.. إلخ. شوقي (بوعناني)، م ن: 123-233.

(78) طبانة (بدوي): معجم البلاغة العربيّة، جدّة - دار المنارة، الرياض - دار الرفاعي: ط: 1988:1: 288/3.

للخطاب القرآني، فكان مجالاً خصباً نَمَى حركية السياق في التحرير والتنوير⁽⁷⁹⁾. ومن إضافات ابن عاشور أيضاً في إطار تحليل تجليات مادّة البلاغة العربية في تفسيره مقارنة بالزمخشري في كشافه توصيفه للجملة الاعتراضية في مواضع كثيرة بأنّها استثنائية؛ إذ لا حواجز عنده تمنع من اعتبار الاعتراض استثنائياً، عندما يقرّ ذلك الاستعمال وانسجام الخطاب⁽⁸⁰⁾. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ نظرة فاحصة للعلل الخفية التي يفسّر على ضوءها ابن عاشور تعالق جمل القرآن، وامتالياته، وربط مطالع سوره بمقاطعها، «لَتُكْشَفَ عن قدرة الرّجل على تطوير الرؤية البلاغية التقليدية بما يمكّنها من تجاوز الإطار الضيق لحدود الجملة الواحدة لإجراءات علماء البلاغة إلى مستويات أوسع، تصل أحياناً إلى مستوى السّورة كاملة»⁽⁸¹⁾.

هذه المعاني القائمة على فقه المناسبة غفل عنها الزمخشري وتفتّن لها محمد الطاهر ابن عاشور، وهذا ليس بغريب لأنّ هذا الأخير قد جاء متأخراً فاطّلع على علّات التفاسير من قبله وهنأها، كما تعلّل أيضاً بالمرحلة التي عاصرها المتّسمة بروح التّجديد والاجتهاد أخذاً من التراث وإضافة إليه.

خاتمة:

نخلص إلى القول بأنّ المتّبع لتفسير التحرير والتنوير مقارنة بكشاف الزمخشري يلاحظ سريان روح التّجديد فيه بشكل واضح، فابن عاشور أبقى التقليد الأعمى فيما قدّمه من عروض فسرّه، وهو لأنّ استلهم من المجلوبات الأثرية ما يخدم المادّة الخام لتفسيره فإنه تجلّى للقارئ في أغلب فهمه ثائراً على التقليد، وما استدراقات اللغوية وإضافاته المتنوّعة إلا عنوان هذا الميل إلى الابتكار. إنّ مخالفات ابن عاشور اللغوية في تحريره على الكشاف والمعلّلة -كما أسلفنا- بروافد مختلفة من قبيل التلقّي والمصطلح والمناسبة لتؤكد لنا قدرة المفسّر التونسي على تطوير الدّرس اللغوي في القرآن. وقد أسفرت الدّراسة عن النّتائج التّالية:

بالنّظر إلى ما افترضناه في استهلال هذه الورقة والنّظر إلى إجمالي أهدافها فقد ثبتت أوّلاً في زاوية من زوايا النظر وهي حدود بحثي صدقيّة فرضية ابن عاشور بأنّ التحرير والتنوير «فيه أحسن ما في التّفاسير وفيه أحسن ممّا في التّفاسير».

(79) قدمت أمثلة كثيرة للاعتراض التذييلي عند ابن عاشور في مقال موسوم بـ«خصوصية الاعتراض البياني في القرآن من خلال تفسير التحرير والتنوير». نشرته مجلة (علّمه البيان اللبنيّة) في عددها الثالث لسنة 2022.

(80) هذا الملمح التّجديدي تناولته في مقال لي بعنوان: «خصوصية الاعتراض البياني في التحرير والتنوير».

(81) انظر: بوعماني (شوقي)، م س: 89-90.

ثانيًا: لا يكتفي الرّجل بمجرد مخالفة صاحب الكشّاف فيما ذهب إليه، بل يعلّل ذلك بموجّهات مختلفة ويثريه عبر تحليل بديل.

ثالثًا: خطأ الإمام محمد الطاهر بعلم مناسبات القرآن خطوة مهمّة في مستوياته المختلفة سواء في مناسبة الفواتح للخواتيم، أو في انسجام أجزاء السورة مع مقصدها العامّ فضلًا عن بحث التناسب بين آيات السورة، وبين مقاطعها.

المصادر والمراجع:

المصادر:

1. البقاعي، نظم الدّرر في تناسب الآي والسّور، دار الكتاب الإسلامي، (القاهرة)، [دت].
2. البقاعي (برهان الدين)، مصاعد النّظر للإشراف على مقاصد السّور، مكتبة المعارف - الرياض، ط 1 (1408هـ/1987م).
3. حاجي خليفة (مصطفى)، كشف الظنون: مكتبة المثنى، بغداد، تاريخ النشر: 1941م.
4. الجوزيّة (ابن القيّم)، التفسير القيّم، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ.
5. الرازي (محمد)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3: 1420هـ.
6. الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1376 هـ - 1957 م.
7. الزمخشري (جار الله)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3 1407هـ.
8. ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، [دط]، تونس، 1984.

المراجع:

1. أرمينيكو (فرنسواز)، المقاربة التداوليّة، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط: [دط]: 1986.
2. الأزهر الزناد، دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، تونس، ط1: 1992.

3. بلانشيه (فيليب)، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر حباشة، دار الحوار، سورية: ط1:2007.
4. البوسعيدي (سهام)، مقال بعنوان: ارتهان المعنى للسياق التداولي في التحرير والتنوير، (مجلة المشكاة).
5. الحمزاوي (محمد رشاد)، من قضايا المعجم العربي قديمًا وحديثًا، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986.
6. بوغنائي (شوقي)، مبدأ الانسجام: في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود، نشر المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2018.
7. طبانة (بدوي)، معجم البلاغة العربيّة، دار المنارة، جدة-دار الرفاعي، الرياض، ط1، 1988.
8. الطلبة (محمد سالم)، نقلًا عن الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008.
9. الطيبي (شرف الدين)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب، تح: إياد محمد الفوج ط:1(1434هـ/2013م).
10. محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصل بيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، الناشر: مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة: الأولى، 2010.
11. مسعود الركيّتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس هجري، منشورات وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، ط1، 2021.
12. مفتاح (محمد)، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الرباط، ط1، 1990.
13. 13- منجي العمري، مدخل عام إلى علم الدلالة، درس إلكتروني: الرابط: <https://drive.google.com> آخر تحديث: 2020/02/19.
14. موشلار(جلك)، ربول (آن)، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين مجدوب، دار سيناترا للنشر، [دط]:2010.
15. الويّ (محمد)، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط1.
16. Jean Molino.introduction à l'analyse linguistique de la poesie.ed.P.U.F.Paris. 1982.

-Arabic reference

Al-Maṣādir:

- 1- Al-Biqā‘ī, nazm alddr fī tanāsub Al-āy wālsswr, Dār al-Kitāb Al-Islāmī, (Al-Qāhirah), [dt].
- 2 -Al-Biqā‘ī (Burhān al-Dīn), Maṣā‘id alnnẓr lil-ishrāf ‘alā Maqāsid alsswr, Maktabat al-Ma‘ārif – al-Riyāḍ, St:1 (1408/ 1987).
- 3- Hājy Khalīfah (Muṣṭafá), Kashf al-zunūn : Maktabat al-Muthanná, Baghdād, Tārikh al-Nashr : 1941.
- 4- Aljwzyy (Ibn Qayyim), al-tafsīr Qayyim, Ed: Maktab al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-‘Arabīyah wa-al-Islāmīyah bi-ishrāf al-Shaykh Ibrāhīm Ramaḍān, Dār wa-Maktabat al-Hilāl – Bayrūt, St:1, 1410.
- 5- Al-Rāzī (Muḥammad), Mafātīḥ al-ghayb, Dār lhyā’ Al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, St3: 1420.
- 6-Al-Zarkashī (Badr al-Dīn), al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār lhyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Sharikā’uh, St1, 1376 -1957.
- 7- Al-Zamakhsharī (Jār Allāh), al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ Al-tanzīl, Dār al-Kitāb al-‘Arabī – Bayrūt, St 3: 1407.
- 8-Ibn ‘Āshūr (al-Ṭāhir), al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, al-Dār altnwsiyyh lil-Nashr, [D Ṭ], Tūnis, 1984.

Al-Marāji‘:

- 1- Armynykw (frnswāz), al-muqārabah altdāwlyyyh, Ed: Sa‘īd ‘Allūsh, Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, al-Rabāṭ : [dt] : 1986.

- 2-Al-Azhar Al-Zannād, Durūs Al-balāghah al-‘Arabīyah, Naḥwa ru’yah jadīdah, al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, Tūnis, St1:1992.
- 3-Blānshīh (Fīlīb), al-Tadāwulīyah min awstyn ilá ghwfmān, Ed: Šābir Ḥabāshah, Dār al-Ḥiwār, Sūrīyah, St1: 2007.
- 4- Al-Būsa‘īdī (Sihām), maqāl bi-‘unwān: arthān al-ma‘ná llsyāq Altdāwly fi al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, (Majallat al-Mishkāh).
- 5- Al-Ḥamzāwī (Muḥammad Rashād), min Qaḍāyā al-Mu‘jam al-‘Arabī qdyman wḥdythan, Dār al-Gharb al-Islāmī, St:1, 1986.
- 6-bw‘nāny (Shawqī), Mabda’ Al-insijām: fi taḥlīl al-khiṭāb al-Qur’ānī min khilāl ‘ilm al-munāsabāt, Mu‘minūn bi-lā ḥudūd, Nashr al-Markaz al-Thaqāfi lil-Kitāb, St:1, 2018.
- 7-Ṭabānah (Badawī), Mu‘jam Al-balāghah al-‘Arabīyah, Dār al-Manārah, jdt-dār al-Rifā‘ī, al-Riyād, St:1, 1988.
- 8-Al-ṭalabah (Muḥammad Sālim), nqlan ‘an al-Ḥajjāj fi al-balāghah al-mu‘āšīrah, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, St: 1, 2008.
- 9- Al-Ṭībī (Sharaf al-Dīn), Fattūḥ al-ghayb fi al-kashf ‘an qinā‘ al-ghayb, Ed: Iyād Muḥammad al-Ghawj St: 1 (1434/ 2013).
- 10 -Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal, Al-Mu‘jam al-ishtiqāqī al-mu‘aššal li-alfāz al-Qur’ān al-Karīm (m’ššal bi-bayān al-‘Alāqāt bayna alfāz al-Qur’ān al-Karīm bi-ašwātihā wa-bayna ma‘ānīhā), al-Nāshir : Maktabat al-Ādāb – al-Qāhirah, St: 1, 2010.
- 11- Mas‘ūd al-Rakītī, Qawā‘id al-tafsīr ‘inda mufasssīrī al-Gharb al-Islāmī khilāl al-qarn al-sādis Hijrī, Manshūrāt Wizārat al-Awqāf, Al-Mamlakah al-Maghribīyah, St: 1, 2021.
- 12- Miftāḥ (Muḥammad), majhūl al-Bayān, Dār Tūbqāl lil-Nashr, Al-Rabāt, St1, 1990.
- 13- Munjī al-‘Umarī, madkhal ‘ām ilá ‘ilm alddlāl, dars iliktrūnī : alrābt : <https://drive.google.com> ākhir Taḥdīth: 19/02/2020.

- 14- Mwshlār (Jāk), rbwl (Ān), al-Qāmūs al-mawsū‘ī lldāwlyh, Ed: majmū‘ah min al-asātidhah wa-al-bāḥithīn bi-ishrāf ‘Izz al-Dīn Majdūb, Dār Sīnātrā lil-Nashr, [dṭ] : 2010.
- 15- Alwlī (Muḥammad), Al-Ṣūrah al-shi‘riyah fī al-khiṭāb al-balāghī wa-al-naqdī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, St1.

المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر⁽¹⁾

عبد الهادي بوالباروض⁽²⁾

boulbaroudttt@gmail.com

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى معالجة إشكالية البعد الإبستمولوجي في التأويل من خلال نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر، ومن بواعث إثارة هذا الموضوع الوقوف على السيرورة التأويلية في منظومة العقل الموضوعي والدور الوظيفي للغة المنضوية تحته، وذلك عبر الوقوف في البداية على السياق التاريخي للفعل التأويلي، وحضوره في العقل الموضوعي بناءً على مقارنة بوبر، وانتقل البحث إلى الحديث عن العوالم الثلاثة باعتبارها الركائز المؤطرة لسيرونة المعرفة الإنسانية بمختلف أنماطها، ثم ناقش العلاقة التفاعلية بين العوالم الثلاثة وأثرها في البناء الموضوعي للفهم، هذا الأخير سيتحول بدوره إلى قضية إبستمولوجية كما ناقشها بعض الرؤى في ثنايا البحث قصد تعزيز الممارسة النقدية في التأويل، في حين تحيلنا الفكرة الأخيرة إلى إبراز الخاصية التطورية المميزة للفهم والعقل الموضوعيين. وأهم ما يستنتج من البحث أن دعوى بوبر حول الآليات والقيم الإبستمولوجية في التأويل، تحث على إثارة مزايا التأويل ودوره الفعال في تعزيز فهمنا التاريخي والحضاري، الأمر الذي دفع إلى التأكيد على الأهمية الإبستمولوجية لتحسين السيرورة التأويلية.

الكلمات المفتاحية:

العقل الموضوعي، الهيرومينوطيقا، الفهم، كارل بوبر، المعرفة الموضوعية.

(1) (1994-1902) (Sir Karl Raimund Popper) فيلسوف وأكاديمي نمساوي-بريطاني.

(2) طالب دكتوراه في تخصص فلسفة العلوم وتاريخها. جامعة ابن طفيل، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - القنيطرة (المغرب).

للاقتباس: بوالباروض، عبد الهادي، المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 4، 2023، 99 - 74

© 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: 2023-8-3

Accepted: 2023-9-3



The Hermeneutical Turn in the Theory of the Objective Mind of Karl Popper⁽³⁾

Abdelhadi Boulbaroud⁽⁴⁾

boulbaroudttt@gmail.com

Abstract:

This research seeks to address the problem of the epistemological dimension of interpretation through Karl Popper's theory of objective reason. One of the motives for raising this topic is to examine the interpretive process in the objective reason system and the functional role of the language that is included under it, by initially examining the historical context of the interpretive act and its presence. In the objective mind, based on Popper's approach, the research moved on to talking about the three worlds as they are the pillars framing the process of human knowledge in its various types, and then discussed the interactive relationship between the three worlds and their impact on the objective structure of understanding. The latter, in turn, will turn into an epistemological issue, as discussed in some insights. The research aims to enhance critical practice in interpretation, while the last idea refers us to highlighting the distinctive evolutionary characteristic of objective understanding and reason. The most important conclusion from the research is that Popper's claim about epistemological mechanisms and values in interpretation calls for raising the advantages of interpretation and its effective role in enhancing our historical and cultural understanding, which prompted an emphasis on the epistemological importance of fortifying the interpretive process.

Keywords:

Objective Mind, Hermeneutics, Understanding, Karl Popper, Objective Knowledge

(3) Sir Karl Raimund Popper (1902-1994) An Austrian-British philosopher and academic

(4) PHD student in philosophy and history of science. Ibn Tofail University, Faculty of Humanities and Social Sciences - Kenitra (Morocco).

ite this article as: Boulbaroud, Abdelhadi, The Hermeneutical Turn in the Theory of the Objective Mind of Karl Popper, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 74 - 99

©-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:

يشكل المنعطف التأويلي إحدى الحلقات الأساسية في نظام المعرفة الموضوعية عند كارل بوبر، وذلك في محاولة منه لتجاوز منطق المعرفة القائمة على الاعتقادات الذاتية، حيث طالما سعى من جهة إلى تشييد طريق نحو نظرية عامة حول الدافع الإنساني يتخطى اختزال السلوك البشري، إما إلى دوافع نفسية وبيولوجية صرفة، وإما إلى عوامل اجتماعية وبيئية خالصة. وسعى من جهة أخرى إلى طرح مشكلة الفهم في أبعادها الإبستمولوجية⁽⁵⁾ بوصفها قضية فلسفية-تأويلية تنتمي إلى نظرية العقل الموضوعي.

إذا نظرنا إلى مشروع كارل بوبر الإبستمولوجي في كليته نرى أنه يتميز بالموسوعية؛ حيث تجاوز اهتمامه حدود فلسفة العلوم والمنهج إلى مجالات أخرى كاللغة والسياسة والمجتمع والتاريخ وغيرها من الموضوعات. لكن أكثر ما اشتهر به فيلسوف العلم النمساوي هو اهتمامه بالمنهجين العلمي والنقدي، واعتراضه على النزعات الدوغمائية والوضعانية المغلقة على أنساق ضيقة، والتي يضمها في نطاق ما يسميه بأسطورة الإطار. ففي الوقت الذي حصرت معظم الدراسات والبحوث المنجزة حول بوبر مشروعه في نطاق السجال مع الوضعية المنطقية والمنهجين العلمي والاستقرائي، وكما يبدو ذلك واضحاً في كتاباته «الرئيسية» التي اشتهر بها بوبر من قبيل «منطق البحث العلمي»، و«التخمينات والتفنيديات»، تولدت عندنا فكرة الكشف عن أحد الجوانب المهمشة في مشروعه الإبستمولوجي عامة، والهيمينوطيقي على وجه الخصوص، ساعيين إلى نفض الغبار عنها، ويتعلق الأمر بالمسألة التأويلية ومشكلة الفهم وأبعادها الإبستمولوجية. يجري اليوم وكما هو معلوم، أن قضية التأويل حازت مكانة مهمة في مختلف مجالات الفكر الإنساني الراهن. من هذا المنطلق نهدف إلى البحث في النظرية التأويلية وامتداداتها الإبستمولوجية. لذلك، إن سعينا في هذه السطور مدفوع برغبة نحو مقارنة المستوى الهرمينوطيقي Hermeneutic في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر، كما يطرحها ضمن القضايا الأساسية في مؤلفه الموسوم بـ«المعرفة الموضوعية»⁽⁶⁾ Objective Connaissance La، ونصبوا

(5) الإبستمولوجيا Épistémologie هي الدراسة النقدية لمختلف مبادئ وفروض ومناهج ونتائج العلوم، وهي أحد الفروع الرئيسة في الفلسفة يتوجه اهتمامها نحو البحث أيضاً في أصول المعرفة العلمية وتكوينها وقيمتها الموضوعية.

(6) هذا المؤلف في الواقع هو مقالات ومباحث مختلفة تتوزع على قضايا المنهج واللغة والفهم-التأويل التاريخي والمعرفة العلمية من حيث كونها أنشطة إنسانية تطويرية. ففي اللغة عرض بوبر تفصيلاً لمستويات اللغة ووظائفها. ومن حيث الهرمينوطيقا قدم فهماً للسلوك البشري والأحداث في العلوم الاجتماعية والتاريخ والعلوم الإنسانية. بينما فيما يخص المنهج، وإلى جانب المشكلة الاستقرائية، وقف لوصف مخطط النشاط التأويلي الذي بإمكانه ردم الصدع المفتعل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وغيرها من الموضوعات المعرفية التي شغلت اهتمام كارل بوبر.

إلى بسط ومناقشة هذه القضية (المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند بوبر) وفقًا لمنهج تحليلي ونقدي. لعل ذلك يجعل من موضوع هذا البحث قضية ذات قيمة موضوعية وواقعية. ولا سيما أن هذه القضية اليوم، ولما لها من امتداد -ولا سيما الموضوعات المرتبطة بشكل مباشر بالإنسان- في مختلف المجالات، تضع المهتمين بها من مفكرين ولاهوتيين وغيرهم أمام صعوبة وضع معالم واضحة للتأويل وأمام تحدي تقعيد مبادئ محكمة يمكن من خلالها ممارسة الهرمينوطيقا بضوابط معينة وبآليات من شأنها أن تسهم في فهم القضايا الوجودية والمعرفية والقيمية، وذلك في ظل الصراع المعرفي والأيدولوجي وأشكال التلقي للأفكار والوقائع، وفي سياق تحديات التعايش الإنساني. بينما المفارقة الأساسية التي تفترض المعالجة الإستولوجية، تنصب على مدى إمكانية تحقق الموضوعية في التأويل، ومدى فعاليتها لتغذو حلًا ممكنًا لتجاوز المنطق العلموي الصارم والكشف عن عوائق نجاحها في هذا المسعى الموضوعي، وهو ما يطرح تحديًا منهجيًا أمام الهرمينوطيقا، خاصة في خضم وجود أهداف من طرف آخر لاتخاذها منهجًا في حد ذاتها. إن التحدي المطروح أمام الهرمينوطيقا في الوقت الراهن، يضعها في منطقة غامضة وغير واضحة المعالم. إن الأمر نفسه ينطبق على مفهوم كارل بوبر حول العقل الموضوعي، نظرًا لما يعترضه من صعوبة رسم الحدود الإستولوجية وإرهاصاته الهرمينوطيقية. أمام هذا المعطى المركب وعلى ضوء ما سبق تحضر العديد من التساؤلات من قبيل: ما الهرمينوطيقا؟ ما تجلياتها في مفهوم العقل الموضوعي البوبري؟ بأي معنى يستقيم الحديث عن الأبعاد الإستولوجية في الممارسة التأويلية لدى كارل بوبر؟ وإلى حد يمكن أن يغدو الفهم موضوعيًا؟ وما رهانات التأويل ضمن الممارسة النقدية في العقل الموضوعي لدى كارل بوبر؟

أولًا: الفعل الهرمينوطيقي في العقل الموضوعي

إن الحديث عن الهرمينوطيقا، سيدفعنا من الناحية المنهجية إلى إلقاء نظرة خاطفة حول سياقها الدلالي والاشتقائي. جاء مفهوم هيرمينوطيقا من كلمة (هرمس) وهو لفظ يرجع تاريخيا إلى الإغريق قديمًا كإشارة إلى هرمس الشارح والمفسر، رسول الآلهة. فالهرمينوطيقا تقليد قديم يهتم بالنشاط الإنساني ومشكلاته ويسعى إلى إدراكها وحلها، عرف اللفظ (هيرمينوتيك) تطورات من حيث الوظائف والمعاني التي استخدم من أجلها كتفسير النصوص الدينية في العصر الوسيط وتحول لاحقًا إلى مبحث أو نظرية التأويل وفن الفهم. إن الهرمينوطيقا بصيغة أخرى، منهج/فن للتأويل والفهم نشأ عن محاولات تفسير القضايا والأفعال والنيات والمقاصد البشرية لما تحمله من معانٍ ودلالات خفية،

لكنها ذات علامات لغوية تتيح إمكانية القراءة والتعبير. بينما اليوم، وكما يذهب إلى ذلك العديد من الباحثين المهتمين بالشأن التأويلي، تحولت الهيرومينوطيقا إلى مشروع فلسفي حول التأويل وفن الفهم للتجربة الإنسانية كما هي محفوظة في الذاكرة الإنسانية والحضارية كالتاريخ والأدب والفنون والمعرفة العلمية ومختلف النظم البشرية، ويطلق عليها «فلسفة التفسير» بحيث تفحص هذا الأخير من حيث طبيعته ونطاقه وأسسهِ وصلاحيته. وتتعامل الهيرومينوطيقا مع التفسير في سياق الأسئلة الفلسفية الأساسية حول الوجود والمعرفة، واللغة والتاريخ، والفن، والحياة في مختلف أبعادها.

كما يرتبط اسم هرمس بوظيفة أساسية وهي فعل الترجمة، أي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل صورة يمكن للعقل البشري إدراكها من خلال تحويل الشيء أو الفكرة خارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم. والترجمة تتصل بالتفسير أيضًا، فهذا الأخير يمثل أحد العناصر الأساسية الملزمة لتكوين نظرية هيرومينوطيقية متكاملة. والتفسير يمس جوهر التفكير الإنساني، حتى أن الوجود ذاته ربما لا يكون في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة. وسيرورة الوجود الإنساني لا تنفصل عن اللغة، فأى نظرية للتفسير والتأويل لا بد أن تتصل بظاهرة اللغة؛ لأنها تشكل فكر الإنسان ومفهومه عن ذاته، وعن عالمه. ومن هذا المنطلق، فإن الهيرومينوطيقا تدرس الفهم بوصفه ظاهرة إبستمولوجية وأنطولوجية، إنها دراسة لفهم الأعمال الإنسانية، مما يمكنها من تجاوز الأشكال اللغوية للتفسير، تتميز بمبادئ تتخطى الإبداعات المكتوبة لتشمل أيضًا الأعمال الفنية وغيرها. وهو ما يضعها في موقعة أساسية بالنسبة لكل العلوم الإنسانية التي تهتم بتفسير إبداعات الإنسان وصولًا إلى فهم أفضل لها⁽⁷⁾. وتمثل موضوعة التأويل في وقتنا الحاضر - كما كانت قديمًا - أهم القضايا التي تطارحها الفلاسفة والمتكلمون وغيرهم، مما يجعل منها المنحى الرئيس الذي اتجهت نحوه كثير من التيارات والبحوث الفلسفية والعلمية التي انصبّت على فهم قضايا الإنسان كلها. وضمن هذا السياق، جاءت هذه الالتفاتة الكبيرة من قبل المفكرين نحو التأويل وأهميته في سياق تراجع أنماط التفكير الدوغمائي، وكذا تراجع الفلسفات المعيارية والذاتية حيال الحقيقة لصالح التيار النقدي والتفكير النسبي والحوار والتداول المشترك في قيام المعرفة وفقًا للقيم الإبستمولوجية وقواعدها.

(7) صفاء عبد السلام على جعفر، هيرومينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، الإسكندرية، منشأ المعارف، 2000، ص 24-25.

تعرض كارل بوبر لنظرية الفهم والتأويل كنظرية فعلية مثل كل النظريات الأخرى. ومن الممكن على حد تعبيره- إثارة ومناقشة مزايا التأويل خصوصاً من حيث دوره وقيّمته لفهمنا التاريخي. ففي على العموم نظرية ضمن النظريات المصنفة في العالم الثالث⁽⁸⁾. هذه المسألة المتعلقة بتصنيف التأويل ضمن النظرية العلمية، كان لا بد من كشف الستار عنها وقراءتها ضمن السياقات المعرفية الجديدة وبيان إسهاماتها في مجال الهيرومينوطيقا. لقد مارس بوبر بمعنى من المعاني تأويلاً إبستمولوجياً على المعرفة الإنسانية خاصة في بعدها التاريخي والطبيعي، ونلمس ذلك بوضوح في نظريته حول العقل الموضوعي. تلك النظرية التي أبطل فيها الثنائية الكلاسيكية المعروفة بالروح والجسد. وهو الأمر الذي نلمسه في كتابه المشترك مع البيولوجي وعالم الدماغ جون إكلس⁽⁹⁾ تحت عنوان «النفس ودماغها». فبوبر أحدث تحولاً لتجاوز ما بات يعرف اليوم بالعلوم المعرفية وعلوم الذهن. لقد أضاف إليها عالماً ثالثاً وهو عالم العقل الموضوعي الناتج عن العالمين المادي والعقلي. إن منطلق الجدل في البناء المعرفي الإنساني برمته، يتموضع ضمن سياق التفاعل بين الحالات الإدراكية-الواعية عند الإنسان والعالم المادي وتأثرهما في العالم الثالث، عالم الفكر والثقافة والإبداع البشري. ففي وسط هذا التفاعل (تفاعل- استقلال) تكمن المشكلة التأويلية-الإبستمولوجية (الهيرومينوطيقية) التي يحاول البحث عرضها.

حقاً إن الفعل الهيرومينوطيقي ليس وليد العصر الراهن، إنما هو نمط فكري مارسه الفلاسفة منذ زمن بعيد. والهيرومينوطيقا اليوم أعيد لها الاعتبار وتم إحيائها كأسلوب ممكن لفهم القضايا الإنسانية ولا سيما المركبة منها، فقبل أن يشهد التأويل هذا الاهتمام من قبل المفكرين المعاصرين، كان قد حظي بعناية بالغة في إحدى أهم لحظات الفكر الإنساني والفلسفي مع فلاسفة اليونان، خاصة مع صاحب الأكاديمية الفيلاسوف الإغريقي (أفلاطون) الذي خصص محاضرة كاملة للتأويل. فمحاضرة (أيون) تُعدُّ تقريباً- من أقدم النصوص التي تدور حول الهيرومينوطيقا، تعلمنا منها أهمية التأويل ووظيفته، وما قدمه لنا حول اللغة وعلاقة الكلمات بالأشياء، وبعد أفلاطون، وضمن تلميذه أرسطو في الإسهامات التي

(8) يمثل العالم الثالث عالماً يتضمن كل المحتوى الموضوعي للمعرفة الإنسانية من فكر ونظم سياسية اجتماعية وفلسفة ونظريات علمية وغيرها من إنتاجات العقل البشري. أما العالم الأول، أي فيتحدد في كل ما يشمل الموضوعات المادية والأشياء. بينما العالم الثاني مرتبط بالحالات الواعية والسيكولوجية ذي صلة بالذات. ويحيل العالم الثالث هنا إلى العالم أو العقل الموضوعي. لذلك فإن توظيفنا لمفهوم العالم الثالث لا يختلف عن توظيفنا لمفهوم العقل الموضوعي أو المعرفة الموضوعية، وهي مصطلحات مقتبسة من المعجم الفلسفي لكارل بوبر، تعرض لها في كتابه «المعرفة الموضوعية» خاصة في الفصلين الثالث (إبستمولوجيا بدون ذات عارفة)، والرابع (حول نظرية العقل الموضوعي).

(9) John Carew Eccles (1903-1997) طبيب وفيزيولوجي أسترالي، نال جائزة نوبل للطب عام 1963 حول بحوثه الخاصة بالتشكيلات العصبية.

أضافها في هذا المجال، ظهر التأويل في العصور الوسطى مع محاولات تفسير النصوص الدينية وفهمها. إن مبحث التأويل بهذا المعنى، قديم وجديد في الآن نفسه، حيث شهد تحولات مهمة ومنعطفات. والحديث عن الهيرمينوطيقا بشكل واضح، لم يتبلور كفن للفهم قائم بذاته إلا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مع فيلسوف اللاهوت الألماني فريدريش شلايرماخر الذي أحدث انعطافاً نوعياً في تاريخ الهيرمينوطيقا. وبعد ذلك بقليل عمل تلميذه دلتاي على تطوير ما قدمه شلايرماخر في المجال ذاته من خلال الإضافة الإستمولوجية وأهمية التأويلات المنهجية في حقل العلوم الإنسانية. كما عرف التأويل صيغة جديدة خلال الفترة المتأخرة من خلال الإسهام الفينومولوجي مع مارتن هايدغر وثورة جورج غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج». ثم جاءت أعمال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور التي شكّلت إضافة مهمة في الحلقة التأويلية. كل هذا المسار الطويل للهيرمينوطيقا يؤكد على فعالية وغنى التجربة التأويلية. «ويلاحظ فاتيمو⁽¹⁰⁾ أن كل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهيرمينوطيقا بما في ذلك (التفكيك) الذي يظل -رغم نظريات اللاشعور واللامعنى- إقليمًا تأويليًا في غاية الدقة والحكمة. والتأويل كما يرى فاتيمو لم يعد محصوراً في الفروع المعرفية التي وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي والمتمثلة في اللاهوت (التأويل الديني) والحقوق (التأويل القانوني) والأدب (التأويل الرومانسي) والفكر (التأويل الفلسفي)، وإنما أصبح تأويلاً عالمياً يخص التجربة الإنسانية في رمتها وينحو صوب الوصف الدقيق والتنوع الخلاق فضلاً عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع من مراصد مختلفة»⁽¹¹⁾.

إن مسيرة التأويل من الناحية الكرونولوجية طويلة وتتضمن تفاصيل لا يتسع المجال لاستحضارها كلها وعلى الرغم من أهمية ذلك. وفي علاقة بموضوع المقال، ناقش بوبر كلاً من الفيلسوف الألماني والمؤرخ الأدبي فلهام دلتاي في حدود التأويل ومواطنه إدموند هوسرل في ذاتية الفهم وأبعاده السيكلوجية، كما ناقش بوبر كولينجود في قضية الفهم التاريخي. جادلهم كلهم في مختلف أطاريحهم المرتبطة بقضية الفهم والإشكالات المرتبطة به. إن موضوع هذه السطور هو في الواقع ليس موضوعاً مباشراً في الفهم والتأويل فقط بقدر ما يمثل مناقشة في الحدود والأبعاد الإستمولوجية للفهم وموضوعيته، كمنظرة علمية يطالها الدحض والتفنيد بصيغة كارل بوبر. إن الممارسة التأويلية بامتدادها التاريخي في الوجود الإنساني

(10) جيانى فاتيمو Gianni Vattimo فيلسوف وسياسي إيطالي (1936-2023) من مؤلفاته: «نهاية الحداثة». وبعد من المفكرين المهتمين بالفلسفة التأويلية خلال الألفية الثالثة.

(11) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002، ص، 17.

لها أسس معرفية وآليات إبستمولوجية تشتغل بها. لقد أخبرنا كارل بوبر في كتابه «المعرفة الموضوعية» أن كل العلوم والمعارف الإنسانية وجميع أشكال الإبداع البشري قائمة على التأويل والتفهم وعلى أنشطة التواصل البينداتي؛ كلها أنماط وجودية ومعرفية صيغت في عبارات لغوية وقوالب رمزية ومنطقية. تلك بعض العوامل التي ستجعل من الفعل الهرمينوطيقي مطلبًا أساسيًا في جميع الحقول المعرفية، ومع التطور العلمي الراهن وغزارة المعارف البشرية وتعاقب المناهج وتغيرها المستمر، لم يعد من الممكن الحديث عن الحقيقة المطلقة والفهم النهائي، فلا مجال من مجالات الثقافة والمعرفة الإنسانية ينأى عن مظاهر النسبية، كما لا يخلو من أفعال المحاولات والأخطاء. إن العلم الذي كان يُنظر إليه على أنه موضع الحقيقة المطلقة، سيظهر لاحقًا أنه لا يفتقر إلى مظاهر الذاتية ما دامت مناهجه ليست ثابتة وتتغير باستمرار، ويكشف ذلك عن نسبية المعايير العلمية التي تنطلق منها النزعات العلمية. ووفقًا لكل هذه الظروف، وأمام مختلف التفاعلات بين التأويل وأشكال المعرفة البشرية وعوامل أخرى، أضحت أطروحة التأويل، تنهل آلياتها من صميم المبحث الإبستمولوجي لفيلسوف مرموق من قبيل «كارل بوبر»، ذلك الإبستمولوجي الطامح إلى عالم أفضل، والذي أحدث طفرة نوعية داخل فلسفة العلوم في القرن العشرين باجتراحه لأدوات إبستمولوجية نقدية ومنطقية ولغوية، وإبداعه للقيم الإبستمولوجية في الفهم والتأويل.

في الواقع، جاء التيار الهرمينوطيقي كتقليد فلسفي كبير وقديم ليحل مشكلات الفهم، لذلك تعد الهرمينوطيقا من المباحث التي تعرضت بجديّة لمسألة التأويل وجعلته ضمن مبادئها وغاياتها. في سبيل تحقق هاته الغاية كان لا بد من الوقوف عند إسهام بوبر من خلال الكشف عن الآليات الإبستمولوجية في التأويل. إن مقارنة القيم الإبستمولوجية في التأويل، يحيلنا قبل كل شيء، على إحدى القضايا الأساسية في طبيعة المعرفة العلمية والإنسانية وخاصيتها التطورية. فقد تناول بوبر مسألة التأويل والفهم كما أشرنا للتو في كتابه «المعرفة الموضوعية». ونقرأ لبوبر في هذا السياق تعبيرًا يقول فيه: «إن كنت قد عرضت هنا بعض الأسباب لإقرار الوجود المستقل للعالم الثالث الموضوعي، فذلك لأنني أمل أن أسهم في نظرية الفهم (في الهرمينوطيقا l'herméneutique) التي تطرق لها الكثير من المهتمين بدراسة الإنسانيات، والعلوم الأخلاقية، أو علوم الروح. وسأنتقل هنا من الفرضية التالية: إن فهم الأشياء التي تنتمي إلى العالم الثالث الذي يعد القضية المحورية للدراسات الإنسانية، فرضية كما نراها، تنحرف جذريًا عن العقيدة الأساسية المقبولة من طرف جميع أولئك الذين يدرسون العلوم

الإنسانية، وخاصة أولئك المهتمين بمشكلة الفهم. أعني بذلك تحديداً، العقيدة القائلة بأن موضوعات فهمنا تنتمي أساساً إلى العالم الثاني أو ينبغي بأي طريقة تفسيرها بمصطلحات نفسية [ذاتية]»⁽¹²⁾.

ثانياً: فكرة العوالم الثلاثة والبناء الموضوعي للفهم

شكلت فكرة العوالم الثلاثة أو نظرية العقل الموضوعي المنطلق الأساس في سيرورة المعرفة الموضوعية، ومن أبرز القضايا الإستمولوجية التي طرحها كارل بوبر في متنه، خاصة ما يرتبط باللغة وصلتها بمشكلة الفهم كموضوع احتل مجالاً مهماً في فلسفة بوبر الذي قال: «لكن ما يشد اهتمامنا بشكل أساسي هي اللغة باعتبارها الأداة التحليلية والتأويلية في العالم [الثالث] الموضوعي»⁽¹³⁾. وفي حديثه عن نظرية العوالم الثلاثة، والتي قسمها بوبر على النحو التالي: أولاً: عالم واقعي، عالم الأشياء الفيزيقية أو حالات مادية. ثانياً: عالم الذات والحالات العقلية أو الواعية. أما العالم الثالث فهو عالم موضوعي، يشمل محتويات ومنتجات العقل البشري من اللغة والمعرفة والثقافة والفن والنظريات العلمية والتاريخ، أي: كل ما يتضمن المواضيع الفكرية، خاصة مواضيع التفكير العلمي والسياسة والفن وما إلى ذلك⁽¹⁴⁾. وفي العالم الثالث الموضوعي تتبوأ اللغة محوره كونها وعاء لمختلف قضاياها المطروحة للمناقشة النقدية Propositions والمفتوحة على رهان التأويل.

وللتوضيح أكثر، إن العالم الأول يتكون من أشياء مادية فيزيائية، كيميائية بيولوجية. أي: أنه يتضمن كل الوسائل المادية التي نلمسها، مثل الأحجار، النباتات، الغازات وما يشبه ذلك. أما العالم الثاني يشمل كل تجاربنا السيكلوجية الواعية وغير الواعية. أي: التجربة الشعورية واللاشعورية ومن حالات العقل إلى الرغبات الذاتية، ومن المعتقدات إلى الذكريات. فيما يتحدد العالم الثالث في كل ما يخص منتجات العقل الإنساني، كالكتب والنظريات والمشكلات العلمية والأعمال الفنية والمؤسسات الاجتماعية⁽¹⁵⁾. ويشكل العالم الثالث الموضوع الرئيسي في هذا المقال، لكونه يمثل مسرحاً للفهم والتأويل الناتج عن عمليات ذاتية واعية (أنشطة العالم الثاني)، ويفضل هذه العمليات النشيطة للفهم يقع

(12) Karl Popper, La Connaissance Objective, une approche évolutionniste, Traduit de l'anglais et préfacé par Jean-Jacques RO-SAT, (France), Flammarion, 1998, PP. 256-257.

(13) Karl Popper, Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific, Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, Fourth Ed, p, 63.

(14) Karl Popper, La Connaissance Objective, op, cit, PP, 181 – 182.

(15) لخضر مذبوب، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2000، ص، 180.

تأثيرها على مستوى العالم الواقعي-المادي (العالم الأول). هكذا تستمر الأنشطة والعمليات في حلقة دائرية ويعمل العقل على تحويل العالم الواقعي إلى أفكار ونظريات جديدة ليطرحها في العالم الثالث بصياغات وعبارات وعلامات لغوية.

في الواقع، إن نظرية العالم الثالث ليست جديدة في تاريخ الأفكار بحيث كانت مطروحة من قبل أفلاطون فيما يطلق عليه بالصور أو المثل، وموجودة في نظرية الروح الموضوعي للفيلسوف الألماني هيجل. لكن أطروحة بوبر هاته، تختلف عن النظرية الأفلاطونية والهيكلية. بينما تتشابه إلى حد بعيد مع عالم فريجه⁽¹⁶⁾ حول محتويات الفكر الموضوعي⁽¹⁷⁾. وفي كتابه مع البيولوجي جون إكلس «النفس ودماغها» يرى بوبر أن ما يميز مفهومه حول العالم الثالث عن سابقه هو خاصية التطور والتغير وذلك- في اعتقادنا- يتماشى انسجامًا مع طبيعة أطروحته التطورية. عالم متغير باستمرار، عالم تحمله لغة قابلة للخطأ والصواب. كما أن العالم الثالث بمثابة موضوع للنقاش والمحاكاة النقديين لأنه من صنع وبناء الإنسان في صيغ نظريات ومفاهيم وحدوس افتراضية. في حين تتصور نظرية أفلاطون العالم الثالث بكونه يتصف من حيث مضمونه وحقائقه بالثبات واللازمية، وذي مصدر إلهي. فهو يتكون من الصور forms أو الأفكار ideas أو الماهيات essences، وهنا يتبين الاختلاف الجذري بين أفلاطون وبوبر، فأفلاطون يؤكد أن العالم الثالث يستطيع تقديم التفسيرات في صورتها المطلقة والنهائية في نطاق ما يسمى «الماهيات»، في حين يعتقد بوبر أن مثل هذا العالم يقدم تفسيرات افتراضية على صورة حدوس وفرضيات قابلة للتجاوز والتعديل أيضًا. لقد وصف أفلاطون- حسب بوبر- عملية فهم الصور أو الأفكار على أنها نوع من الرؤية: فعينا العقلية، عين الروح، قد وهبت حدسًا فكريًا وبوسعها أن ترى الفكرة أو الماهية أو الشيء الذي ينتمي إلى عالم المعقولات. وما إن نتمكن من أن نراه، أو أن نفهمه، فإننا ندرك هذه الماهية: نستطيع أن نراها في ضياء الحقيقة. إنه حدس فكري معصوم من الزلل⁽¹⁸⁾.

وعلى الرغم من القطيعة التي أحدثها بوبر مع التصور الأفلاطوني انطلاقًا من هذه النظرية الثلاثية للعالم إلا أن القاسم المشترك بينهما يتمثل في مشكلة الفهم. ذلك أن العالم الثالث هو موضوع في

(16) شكل غوتلوب فريجه الفيلسوف وعالم المنطق الألماني (1848-1925) منعطفًا لغويًا عند طرحه لمشكلات فلسفة اللغة المتمثلة في علاقة العلامة بالمرجع، قبل راسل وفيجنشتاين، في حين رأى بوبر أن اللغة تصنف ضمن العالم الثالث، عالم العبارات والنظريات ونحوها.

(17) Karl Popper, La Connaissance Objective, op. cit, p. 182.

(18) كارل بوبر وجون إكلس، النفس ودماغها، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، ص،

التأويل من خلال العلاقات التفاعلية بين العوالم الثلاثة (الواقعي والذاتي والموضوعي) ويقوم العقل/العالم الذاتي بدور الوسيط في الفهم بين العالم الواقعي والعالم الموضوعي. ويبدو أن بوبر حتى لو كان يرفض التصور الأفلاطوني من حيث مضمونه، فإنه يقبله من حيث الشكل، ويرفض التسليم بوجود شيء يشبه الحدس الفكري، في المقابل يرى أنه بعيد عن المعصومية وأن خطأه يفوق صوابه. لكن من الانتقادات الموجهة لنظرية بوبر حول العقل الموضوعي وما يعاب عنها، هو كونها أطروحة ميتافيزيقية أكثر مما هي نظرية علمية.

لقد أولى بوبر للعالم الثالث اهتمامًا بالغًا؛ وذلك لكونه المجال الحيوي للنظريات العلمية وغيرها من إنتاجات العقل الإنساني، وهي صيغ لغوية ورموز منطقية وتخمينات قابلة للتفنيد والدحض واستبعاد الأخطاء. «ويتمثل النقد بكل تأكيد في البحث عن التناقضات واستبعادها، والصعوبة الناجمة عن لزوم وضرورة استبعادها تشكل مسألة جديدة. إن استبعاد الأخطاء يؤدي إذاً إلى معرفتنا الموضوعية. إنه يؤدي إلى نمو رجحان صدق حقيقة موضوعية، إنه يجعل من الممكن التقرب من الحقيقة المطلقة»⁽¹⁹⁾. هكذا يتميز العقل الموضوعي بضرورة دائمة ونشاط متواصل، وهو ما يجعل الفهم في سيرورة وتغيير نحاول دومًا تحصيله والاقتراب منه. كل هذه التحولات، والتي تميز الفهم تجعلنا نسعى دومًا وراء التأويل الموضوعي، ونروم من خلاله أن نرتقي بالوجود الإنساني إلى الأفضل، وبالتالي تقديم حلول للقضايا-المشكلات.

إن المهمة الرئيسة للعلم بالمعنى البوبري تكمن في تعزيز فهمنا للأشياء وليس بالضرورة تفسيرها، فالعمل العلمي هو نشاط عقلي إنساني يتمثل قدره في مطاردة القضايا والتقرب من حقيقتها، إنه نشاط تأويلي دؤوب. لذلك فإن تحصيل الفهم الكامل أمر بعيد المنال. في الواقع، «هو أمر يبقى إلى الأبد بعيد الاحتمال. وفضلاً عن ذلك فإن الفهم قد يكون خادعًا: لقد وقر في عقلنا قرونًا ما بدا لنا فهمًا كاملاً لآليات عمل الساعة حيث أسنان التروس يدفع بعضها بعضًا إلى الأمام. ثم تبين أن هذا فهم شديد السطحية، وأن دفع جسم مادي لجسم آخر إنما يحدث بواسطة التناظر فيما بين أغلفة الإلكترونات السالبة الشحنة الخاصة بذرات هذين الجسمين. على أن هذا التفسير وهذا الفهم هو أيضًا سطحي»⁽²⁰⁾. وفي هذا السياق، يستحضر بوبر أحد أبرز رواد الفيزياء الكوانتية «نيلز بور» حيث اعتقد بدوره أنه في نظرية الكوانتوم علينا أن نتخلى عن الأمل في فهم موضوعنا. فالفهم الجزئي هو ما يمكن الوصول إليه،

(19) بوبر، النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، 74.

(20) بوبر، النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، 73.

وعلى هذا الأساس، علينا التخلي والثناء على الفهم الكلي أو التأويل في حالته النهائية. إن فهمنا من قبيل ما توهمنا يومًا أننا نحوزه في أمر الدفع الميكانيكي هو غير ممكن ولو كان الأمر بصدد الفيزياء⁽²¹⁾. وذلك خلافًا للتصور السائد مع العقل العلمي الكلاسيكي حيث ينظر إلى المعرفة في صورة اليقين والمطلق.

يقتضي الفهم في فلسفة كارل بوبر، الوقوف عند العلاقة التفاعلية بين العوالم الثلاثة، فالتفكير في موضوعات العالم الثالث هو نتيجة للتفاعل بين موضوعات العالم الأول (الفيزيائي)، والحالات النفسية والشعورية أو الذاتية⁽²²⁾. أما نشاط الفهم، ينتج من خلال العلاقة السببية بين العوالم الثلاثة. إن العملية التواصلية بين الحالات العقلية والحالات الفيزيائية تنتج عنها موضوعات العالم الثالث. إنها مرتبطة إذن بعضها ببعض بطريقة تتفاعل فيها تفاعلًا متبادلًا زوجيًا: العالم الثاني يتفاعل جدليًا مع العالم الأول والعالم الثالث كليهما، في حين أن العالمين الأخيرين (الأول والثالث) لا يستطيعان التفاعل مباشرة لكن يمكنهما التفاعل فقط من خلال وساطة التجارب الذاتية والشخصية (العالم الثاني). هكذا يتميز العالم الثالث باستقلاليته الذاتية، وأنه موضوعي ولا يخضع كلية للحالات الذهنية، وبالرغم من ذلك فهو من إبداع النشاط الإنساني. إن وجهة نظر بوبر حول قاعدة هذا التأثير هي أن كل شيء يخضع لمبدأ «هات وخذ» Give And Take أو «أعط وخذ» بين أنفسنا. فمعرفةنا وعلمنا ينضوي تحت المنتج الذي نسهم به في العقل الموضوعي ومن خلال التغذية الدائمة التي تستطيع أن تزيد بواسطة النقد الذاتي⁽²³⁾. هذا التبادل بين الذات والعالم الثالث هو ما يجعلنا نتطلع على الدوام لإنتاج الفهم والتأويل. فالمعرفة الموضوعية بالمفهوم البوبري ليست بنية ثابتة، ولا تقف عند حدود معرفة الماهيات بالمعنى التقليدي للمعرفة كما هو الحال في عالم المعقولات الأفلاطوني، إنها تتخذ مع كارل بوبر طابعًا تطوريًا ومفتوحًا تكشف باستمرار عن إمكانات ومحاولات جديدة للفهم. يمكن أن نقول بأن المعرفة الموضوعية كتأويل مستمر تنمو بلا نضوب أو دون توقف.

إن الأنشطة أو العمليات التي يشملها المصطلح العام (فهم) هي أنشطة ذاتية أو شخصية أو نفسية، يجب تمييزها عن النتيجة (الأكثر أو الأقل نجاحًا) لهذه الأنشطة من نتائجها في الحالة النهائية (وفي لحظة معينة) من الفهم والتأويل. وعلى الرغم من أن هذا التأويل يمكن أن يصير حالة ذاتية للفهم، إلا أنه يمكن أن يكون أيضًا موضوعًا للعالم الثالث، وبالتحديد يمكن أن يصبح نظرية،

(21) بوبر، النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، 74.

(22) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, P, 247.

(23) مذبح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 194-195.

وهذه الأخيرة -في اعتقاد بوبر- هي الأهم؛ نظرًا لكونها موضوعًا للعالم الثالث. إن التأويل سيظل دائمًا نظرية أو نوعًا من النظرية، ومثل كل النظريات، فهو راسخ في نظريات أخرى وفي أشياء أخرى من العالم الثالث، وبالتالي يمكن للمرء مناقشة مسألة التأويل ومزاياها، ولا سيما من حيث قيمتها لفهمنا التاريخي، كمسألة تنتمي إلى العالم الثالث. وفي خضم ذلك، يقترح بوبر أطروحة يمكن تعميمها تصلح لأي فعل شخصي من (المعرفة)، مفادها أن كل ما يمكننا قوله عن أهمية فعل المعرفة هو ضرورة تسليط الضوء على أشياء العالم الثالث لفعل محدد، وعلاقته بأشياء العالم الثالث الأخرى، سواء كانت حججًا تمس المشكلة أو أشياء معروفة⁽²⁴⁾.

على هذا الأساس، تقوم الفكرة الرئيسية عنده على اعتبار التفتح (بين العوالم) ضرورة منطقية إبستمولوجية، فالمعرفة كجزء لا يتجزأ من هذا الكون ليست كاملة ونهائية بل تنمو وتتطور، في جميع الأطوار يجب تصورها مفتوحة على النقد والنقاش لتعديلها وأحيانًا قد نرفضها ونستبدلها بمعرفة أخرى أفضل⁽²⁵⁾. وفي تمثيله للمقاربة التطورية للمعرفة، يقول كارل بوبر: «من المؤكد أن الأنشطة أو السيرورات التي تنضوي تحت مفهوم الفهم هي أنشطة الحالات العقلية تؤدي في نهاية المطاف إلى عملية الفهم أو التأويل، علمًا أن هذا التأويل يمكن أن يكون ناتجًا عن فهم ذاتي كما يمكن أن يكون ناتجًا عن العالم الثالث»⁽²⁶⁾. فكل تأويل عبارة عن نظرية أو بالأحرى هو سليل نظرية، وكل نظرية لها علاقة بنظريات أخرى وبموضوعات العالم الثالث، وقيمة التأويل من منظور بوبر هي في محاولة الوصول إلى رؤية شبه تقريبية للنظريات التي تنسج عن طريق الحجج النقدية⁽²⁷⁾. هكذا لا يمكننا أن نفهم الفعل الذاتي الذي يؤدي إلى الفهم إلا بالعودة إلى العلاقات الوسيطة بين الذات وموضوعات العالم الثالث، بحيث إن كل فعل ذاتي للفهم هو متجسد في العالم الثالث. يمكن القول إذن إن النشاط المؤدي إلى الفهم لا يتأتى إلا من خلال سيرورات حسابية معقدة تحدث داخل الذات على موضوعات العالم الثالث، وذلك من أجل الوصول إلى قانون يفسر مضمون تلك الموضوعات⁽²⁸⁾.

(24) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, P 258 – 259.

(25) مذبح، المرجع السابق، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، ص، 195.

(26) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, P, 256.

(27) Ibid, p, 257.

(28) Ibid, p, 260.

ثالثاً: أنشطة الفهم الموضوعي وحل المشكلات

قيمة المشكلة وأهميتها:

حظيت (المشكلة) بأهمية كبيرة في مقاربة بوبر للعقل الموضوعي، بحيث إن الاصطدام المستمر والمباشر بالمشكلات يجعلنا دومًا أمام عمليات متكررة من التأويل والفهم، ومحاولات دائمة للتفكير لإيجاد حلول أنجع لها. لذا لم تعد المشكلة عائقًا إبستمولوجيًا في مسيرة تطور المعرفة العلمية والإنسانية بقدر ما أصبحت أساسية وجوهرية في هذا النشاط البشري. وقد شكلت مسألة فهم النظريات العلمية وتحسين فهمنا لها باستمرار هاجس بوبر الأساس. ويعتقد أنه إذا أردنا أن نحوز أو نحصل على فهم واقعي لمشكل معطى، فنحن في حاجة إلى أكثر من تحليل لهذا المشكل. ولفهم كل المشكلات ولو مرة واحدة في حياتنا يجب علينا أن نكون صارمين وجديين في صراع مع مشكلة حية. وذلك لن يتحصل إلا من خلال محاولة فهمها وحلها، بل الفشل في إيجاد الحل. لقد طرح بوبر أسئلة بشكل متكرر وفي عدة مواضيع بل في مؤلفات مختلفة، السؤال الأول منها مرتبط بكيفية فهم نظرية علمية أو مشكلة معينة وتحسين فهمنا لها؟ بينما السؤال الثاني متعلق بـ«المشكلة الأساسية لفهم مشكلة» Le métaproblème de compréhension d'un problème، وكيف يمكننا أن نتعلم كيف نفهم مشكلة علمية؟ إن السؤال الثاني -حسب بوبر- أكثر تعقيدًا وذو أهمية كبيرة. في جميع الحالات، يعتقد بوبر أن السؤالين معًا يمثلان جوهر سيرورة الفهم لأن العلم يبدأ من المشكلات. إن تعلم فهم مشكل ما، يأتي من خلال محاولاتنا المستمرة لإيجاد الحلول للمشكلة التي نفشل دومًا في إيجاد حل لها. لنفترض عالمًا شابًا واجه مشكلة لا يفهما، ما الذي في وسعه فعله؟ حتى إن لم يتمكن من فهمها، يمكنه في نظري أن يحاول إيجاد الحل ويمكنه كذلك أن ينتقد نفسه وينتقد الحل الذي وصل إليه بنفسه، فإذا لم يتمكن من ذلك، فيعرض الحل على الآخرين لكي ينتقدوه. بهذه الطريقة نكون قد اتخذنا الخطوة الأولى نحو تحديد مكمّن الصعوبة، ونكون بذلك أيضًا قد اتخذنا الخطوة المهمة نحو فهم المشكلة. كما أن فهم المشكلة هو اكتشاف صعوبتها، وهو الأمر الذي لا يمكن -على حد تعبير بوبر- القيام به إلا باكتشاف سبب عدم نجاح بعض الحلول المسبقة. لذلك، فمن خلال محاولة حل مشكلة وفشلنا نتعلم الفهم كسيرورة. إن تعلم فهم المشكلة هو مسألة التعامل مع العناصر الهيكلية للعالم الثالث الموضوعي، والحصول على فهم حدسي للمشكلة هو التعرف على هذه العناصر والعلاقات المنطقية التي تحافظ

عليها فيما بينها. ويؤكد بوبر على أن هذا الأمر يشبه اكتساب الفهم البديهي لنظرية ما⁽²⁹⁾. إننا هنا بصدد البناء وإعادة البناء، كل شخص هنا يمكنه مواجهة المشكلة بنفسه وبإمكانه فهمها للتفكير في الحل المناسب. وذلك من خلال الإلمام بشروطها وسياقها وظروفها، لهذا فعنصر الخبرة ذو قيمة كبيرة. إن الفهم العميق لمحتوى ما، يتجلى بشكل واضح من خلال حل مشكلات متعلقة بهذا المحتوى⁽³⁰⁾. فمسألة حلول المشكلات يتماشى بشكل موازٍ لعملية الفهم وأنشطة التأويل وذلك من حيث كونه نشاطاً نقدياً يسعى دومًا إلى بناء الحقيقة، وبالتالي الوصول إلى حلول مؤقتة نسبية. هذه الحركة أو السيرة في الفهم وحلول المشكلات جاءت كانعكاس للتطورية التي أثرت بشكل كبير في منهج وفلسفة بوبر النقدية. كما أن حل المشكلات يقوم على دحض الأخطاء ويعارض بذلك النزعة التبريرية الاستقرائية ومختلف نظريات الاعتقاد، فالمعرفة تنمو بالتجربة والخطأ وبالمفهوم البيداغوجي، عن طريق المحاولة والخطأ، وإبستمولوجيا بالتخمين والدحض. كل الأنشطة المعرفية للإنسان تفاعلات تنتج أفكارًا ومفاهيم جديدة من خلال إشرارات انتقائية وأنشطة تأويلية مبدعة، لذلك تحيا المعرفة في دائرة من المنافسة، وهذا يحيل على منطق التطور الذي يحكم الموجودات، حيث تواجه الأفكار منافسة ضارية فيما بينها عن طريق الحاجة النقدية.

في الإطار نفسه والمرتبطة بمشكلة الفهم وحلول المشكلات، يقدم بوبر فكرة أساسية مفادها أن نشاط الفهم وسيروراته مشابه بشكل تام للطريقة التي تحل بها المشكلات⁽³¹⁾. ويفتحنا هذا التصور على أفق آخر للتفكير والذي ليس غريبًا عن فلسفة بوبر حول الحياة والخبرة الذاتية، ولعل هذا ما جعله يخصص للغرض نفسه كتابًا بعنوان «الحياة بأسرها حلول لمشكلات»، حيث ينطلق من فكرة تعزيز الإبداع وحل المشكلات. هكذا تمر سيرورة حلول المسائل ونشاط الفهم على المنهج النقدي، بحيث إن نمو المعرفة مرتبط بالتفكير النقدي. «إن الطريقة التي تتقدم بها المعرفة بصفة عامة والمعرفة العلمية على وجه الخصوص يتم بواسطة توقعات وتخمينات غير قابلة للتبرير وأيضًا عن طريق حلول اجتهادية مؤقتة. أي: غير نهائية لمشكلاتنا بالحدوس»⁽³²⁾. فتطور المعرفة حسب المفهوم البوبري يتم من خلال تقدمنا من مشكلات قديمة إلى مشكلات جديدة عن طريق الحدوس والتفinitionات. فهو

(29) Ibid, p.- 280 281.

(30) Philippe Dessus, La théorie de la connaissance de Popper et ses implications pour l'éducation, Paru in Penser l'Education, 21, Rouen, 2007, p, 13.

(31) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, p, 263.

(32) محمد محمد قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1989، ص، 146.

يؤسس لفلسفته على منطق الاكتشاف المفتوح على الدحض والتجاوز، وذلك يحيلنا على سريان النزعة التطورية البيولوجية على أطروحته الإستمولوجية. هكذا يحيا بشكل أو بآخر أنموذج المعرفة التطورية والانتقاء الطبيعي للنظريات العلمية ومختلف أنماط المعرفة البشرية الأخرى. يضيف بوبر بهذا الخصوص أن العلوم الطبيعية كالعلوم الاجتماعية، تنطلق من مشكلات. فهناك شيء يثير دهشتنا -كما ذهب فلاسفة اليونان قديمًا في النهج نفسه- لحل مثل هذه المشكلات تلجأ العلوم الطبيعية إلى منهج المحاولة والخطأ، وبصيغة أخرى، ذلك المنهج الذي يطرح مجموعة من الحلول للمشكلة وبعد ذلك يعمل على انتقاء الأخطاء ويستبعدها⁽³³⁾. ومن هذا القبيل يطرح بوبر موقفًا يراهن فيه على أهمية النقد ونشاط الفهم في حلول المشكلات بقوله: «إن أطروحتي هي أننا إذا لم نسلم بأن المشكلات والنظريات هي موضوعات الدراسة والنقد، فلن نفهم أبدًا سلوك العلماء»⁽³⁴⁾. يمتلك الإنسان ملكة الاستطلاع، مما يعني أن غريزة الاستكشاف أساس فطري متأصل في الإنسان مما يجعل هذا الأخير نشيطاً في استقصاء بيئته الطبيعية والاجتماعية. إننا مبدعون للمشكلات والمحللون لها. وفي مجال الإدراك الحسي يفضي هذا إلى فك رموز بشكل لا شعوري لا يخطئ تقريباً. وفي المجال الثقافي يؤدي بنا إلى أن نتعلم الكلام، وفيما بعد نتعلم القراءة ونتفهم العلم والفن... إن القدرة على تعلم لغة وصفية وجدلية هي قدرة مؤسسة جينياً، وخاصة بالإنسان وحده. فالأساس الجيني هو مركز التعلم الثقافي، أساس الإسهام الحضاري، والإسهام في تقاليد العالم الثالث⁽³⁵⁾. فالتعلم (الذي يكون بالمحاولة والخطأ وحلول المشكلات) ليس بالرؤية والتأمل المباشر، بل يكون بالممارسة. بلغة بوبر، بالإسهام النشط، نعمل على تعلم الأسلوب الذي نصنع به الموضوعات التي تشكل فلسفة العقل الموضوعي، ونتعلم كيف نفهمها.

ب - مشكلة الفهم الموضوعي

يوجه بوبر مجموعة من الاعتراضات لنظرية الفهم التي تؤسس مبادئها على العالم الثاني وحده، أي تلك النظرية التي تربط الفهم بوجهات نظر الذوات الدوغمائية، لهذا فكما انتقد تقعيد المعرفة العلمية على السيرة الذاتية، انتقد أيضاً النظريات الهرمينوطيقية المهيمنة في مجال العلوم

(33) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشكلات، ترجمة: بهاء درويش، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1994، ص، 27.

(34) بوبر، النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، 76.

(35) المصدر نفسه، ص، 85.

الإنسانية، التي تتصور الفهم والتأويل وكل العمليات التأويلية بمثابة أنشطة ذاتية محضة⁽³⁶⁾. وإن كان يعترض على النزعة الذاتية في الفهم، فإن ذلك لا يعني أنه ليس ثمة أي نشاط فردي أو نفسي في الممارسة التأويلية، بل لأن الهدف من النشاط التأويلي يمكن أن يكون موضوعاً للعالم الثالث، بمعنى أنه يمكن أن يكون نظرية علمية.

بخصوص السيرورة السيكلوجية للتفكير وأشياء العالم الثالث يقول بوبر: «حتى بين أولئك الذين يعترفون بضرورة تحليل الحالة النهائية للفهم (الذاتي) في صيغ العالم الثالث، هناك كما أخشى من سيعترضون على الأطروحة الموازية التي تتعلق بالنشاط الذاتي أو الفهم الشخصي: يعتقدون أنه لا يوجد شيء ممكن بدون إجراءات ذاتية مثل الفهم من خلال التعاطف أو التطابق أو *par sympathie, ou empathie* كنوع من المشاطرة الوجدانية أو إعادة تفعيل أو تمثيل تصرفات الآخرين. أو الجهد المبذول لوضع أنفسنا في مكان شخص آخر من خلال جعل أهدافهم ومشكلاتهم خاصة بنا⁽³⁷⁾.

يتمثل نشاط الفهم بالأساس في تطبيقه على موضوعات العالم الثالث، وفي هذا الخصوص إن نشاط الفهم يساير خطاطته المشهورة عن التخمينات والتفنيدات حيث يقول: إن الفهم يعني حل المشكلات⁽³⁸⁾. على كل سيرورة تأويلية أن تخضع للخطاطة العامة لحل المشكلات عن طريق التخمينات والتفنيدات، وهي على الشكل التالي:



P1: يقصد به المشكلة التي انطلقنا منها.

TS: يقصد به مجموعة من المحاولات التي نبذلها لحل المشكلات (وفي حالتنا هذه محاولات التأويل) وهذه المحاولات تقودنا إلى تجاوز الأخطاء التي عثرنا عليها.
EE: حل المشكلة.

P2: بعد حل المشكلة تظهر مشكلة جديدة أو أكثر⁽³⁹⁾.

تبيين هذه الخطاطة الطابع الموضوعي للعملية التأويلية وسيورتها عند بوبر، لأن كل فرد قادر على أن يناقش ويحكم على هذه العملية. بهذا المعنى لا يمكن فهم التأويل إلا في علاقة مع موضوعات العالم

(36) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, pp, 256- 257.

(37) Ibid, p, 259.

(38) Dessus, op, cit, PP, 11.

(39) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, PP, 198.

الثالث، فبالرغم من أن التأويل يحيل دائمًا إلى الذات، فإنه يحيل أيضًا على مجموعة من الحالات العقلية التي تؤسس اختيارها وأفعالها. يمكن القول، إن نظرية الفهم عند بوبر هي من مكونات العالم الثالث (المعرفة الموضوعية) وكل صور النشاط العقلي، ولا علاقة لها بالاعتقاد، بمعنى أن الفهم لا يمكن أن يرد إلى محتوى الشعور لأي ذات.

رابعًا: الفهم الموضوعي بما هو سيرورة نقدية تطويرية

إذا تأملنا بتأني مشكلة الفهم في بنيتها الإستمولوجية نخلص إلى أن هناك تماهيًا بين الفهم والنقد، هذا الأخير (أي: النقد العقلي) هو الذي يبعث الدينامية لسيرورة الفهم. إن النشاط العقلاني أو نشاط الفعل التأويلي للذات (العالم الثاني) يتوقف على امتلاك الحس النقدي لموضوعات ومشكلات اللغة والمعرفة (قضايا العالم الثالث). سنحاول في هذا الصدد ربط وتبيين البعد العلائقي بين سؤال الفهم والنقد عند بوبر وذلك بحكم الأهمية التي يحظى بها المفهومين في فلسفته. إن النقد لا يمكنه أن يتحصل دون فهم المشكلات التي تطرح بشكل دائم، وفهم كل الموضوعات المطروحة للفهم والتي يصنفها بوبر في دائرة العقل الموضوعي. فالتطور الذي يميز هذه المنتوجات الصادرة عن العقل البشري مطروحة للفهم بعد النقد والنشاط الهرمينوطيقي. إن العالم الموضوعي هو المنطلق وإليه تعود نتائج تأويلاتنا، يؤثر ويتأثر وتعمل الذات (العالم الثاني) دور الوسط وتفهمه وتؤوله ثم نقده وتطويره. في مقابل ذلك، إن الفهم يختلف عن النقد، مختلفان رغم أن النقد يتطلب الفهم ويفترضه، غير أن الفهم يتقدم على النقد، بمعنى أن النقد يعقب نشاط الفهم. هذا ما يدفع إلى شرط أساسي، مفاده: إذا كان النقد يفترض الفهم، فإن الفهم لا يفترض النقد ويؤدي بالضرورة إليه. أما الخاصية التي يشترك فيها الفهم مع النقد عند بوبر هي خاصية السيرورة والصيرورة.

إن العمل التأويلي الذي عرضناه للتو يطرح مشكلة أساسية وهي مسألة الموضوعية، نظرًا للمفارقة التي تعترض نظرية بوبر في التأويل. فهي محكومة من جهة بالتطور المتواصل. في المقابل، إن العقل الذي يمثل عنصرًا محوريًا في السيرورة، خاضع لحمية التفاعل مع المادة، ومحكوم بأطر لغوية مسبقة. «ولنستمع إلى هيوم نفسه وهو يجمع دعواه الأساسية: «ولكن على الرغم من أن تفكيرنا يبدو كأنه يستمتع بحرية لا حدود لها، فحين فحصه عن كثب، يكتشف المرء أن التفكير محصور داخل

حدود ضيقة جداً، وأن كل هاتيك القوة الإبداعية للعقل لا تكشف إلا عن ملكة لاستحضار المادة المعطاة لنا عن طريق الحواس والخبرة، أو لنقلها، أو للإكثار أو للإقلال منها». إذن الوظيفة الوحيدة لعقلنا هي استثمار الوقائع»⁽⁴⁰⁾. لأنه معطى ونتيجة في الوقت نفسه.

الواقع أن تلك السيرورة التناقضية-التوافقية هي جوهر فلسفة التأويل. «إن الهدف من التأويل interpretation هو التوفيق بين المتقابلات؛ وتوضيح أنها متساوقة coherent إن أمكن هذا، وتأسيس أنماط من التفكير قادرة على الجمع بينما دون تشويه لها. ويصعب تخيل عمل ذي طبيعة فلسفية أكثر من ذلك، لأنه يتمخض في النهاية عن معرفة طريقة التفكير بشأن العالم»⁽⁴¹⁾. ونقطة التمفصل التي تتدخل فيها الإبيستمولوجيا هي البحث عن الموضوعية في الحلقة كلها. إن التأويل حركة وتركيب. «انسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع الكل يؤسس معيار الدقة في الفهم. انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم. بيد أن شلايماخر قد ميز هذه الحلقة التأويلية للكل والأجزاء حسب العتبة الموضوعية والعتبة الذاتية. مثلما أن اللفظ (الجزء) يتقيد بسياق الجملة، فإن النص بدوره جزء لا يتجزأ من الكل (الفنون الأدبية) أو الأدب برمته»⁽⁴²⁾. لذلك تمثل حركية التأويل وتمفصلاته القاعدة والمبدأ، والنظر إليه من حيث الترابطات القائمة على (الحوار) بين الأجزاء لتستمر في تواصل سري وعجيب بين العوالم. يتبين أن التأويل بناء متواصل ومشروع ناقص منفتح دوماً على المستقبل. فالفهم الحاصل والذي ينبغي أن نعمل به، هو الذي يمكن أن نحاول تحسينه إلى أبعد مدى⁽⁴³⁾. إن التأويل إذن، سيرورة متوالية تتوافق مع طبيعة القضايا الموضوعية للعالم الثالث، وهذا ما يقصده بوبر حينما قال: «تتسم النظريات العلمية بالتغير الدائم، ولا يرجع هذا مجرد الصدفة، وإنما هو أمر لا بد من توقعه وفقاً لتصويرنا للعلم الإمبريقي»⁽⁴⁴⁾. هذه الخاصية التطورية للنظريات العلمية وكل إبداعات الإنسان الفكرية والثقافية تدل على أن الممارسة الهرمينوطيقية غير محدودة.

(40) رولان أومنييس، فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة: أحمد فؤاد باشا ويمي طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة عدد أبريل 2008، ص، 108.

(41) المرجع نفسه، ص، 199.

(42) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية 2006، ص، 120.

(43) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص، 202.

(44) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم: ماهر عبد القادر محمد، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1986. ص، 108.

إن تحسين أساليب تأويلنا يصاحبه تطور في المعرفة والإبداع البشري، وكل مجهوداتنا - حسب بوبر- تقربنا من الحقيقة ولكننا لن نمتلكها، على عادته يكرر عبارة منطوقها «لا نستطيع أن نعرف»، ويقول أيضاً إننا لا نستطيع أن نعرف أو أن نفهم كل ما تتضمنه نظرية ما، أو ما يلزم عنها أو ندرك مغزاها إدراكاً كاملاً. إن محاولتنا لفهم جميع قضايا العقل الموضوعي يظل جزئياً، لذلك يبقى مطلب الفهم مطلباً يقتضي جهداً مستمراً (لمطاردة) كل المشكلات والبحث عن حلول تلوى الأخرى. فالمهمة المنوطة بالإنسان، هي إدراك الواقع وتحسين فهمنا حوله⁽⁴⁵⁾. لكن هذا الأمر يدفع إلى التشكيك في القواعد الصلبة للقيم والحقيقة والذوق ويضع إمكانات العقل البشري في وضع حرج. إن القول بعجز الإنسان على بناء حقيقة ما وتأسيس ما، يؤدي في النهاية إلى العدمية، وتفكيك دون بناء للقيم الإيجابية. إن تصور بوبر كهذا، وتظاهره بالجهل، ينهل من مرجعية يونانية؛ حيث حاول اقتفاء نهج سقراط وعبارته الشهيرة «كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً». يقول بوبر عن سقراط، والذي يعتبر نفسه تلميذاً له، فيما يتعلق بنظرية المعرفة: «كان سيدي الذي علمني كم هو قليل.. قليل، ذلك القدر الذي نعرفه، وأن أي حكمة نبتغها ليست سوى إدراك -تعاظم مع مرور الوقت- بما لدينا من جهل لا حدود له»⁽⁴⁶⁾. هذا طبعاً ما يضمن ويدفع نحو البحث المستمر، كما أن هذه المسألة إيجابية من حيث كونها مصدرًا للتفتح الهرمينوطيقي ومشروعيته. غير أننا من ناحية أخرى، وبحكم ما يمكن أن نسميه بالتواضع الفلسفي والمعرفي، يضع بوبر نفسه في سهم النقد حيث يُنعت أحياناً بالشكاك المفرط في شكه، ونزوع كهذا يحيل على عجز عقل الإنسان عن بناء الحقيقة أو المعرفة بأي طريقة من الطرائق. إن القول مثلاً: «كل تجربة في الحقيقة تجربة تأويلية»، أو كما صرح نيتشه ذات يوم قائلاً: «لا يوجد وقائع وإنما فقط تأويلات» يحفز بعض الأطروحات العدمية كتلك التي يعرضها فاتيمو، من خلال إعادته قراءة الهرمينوطيقا ووصفها بالفكر العدمي. إنما مثل هذه القراءة وتلك التي أعلن عنها نيتشه لها أبعاد (نبيلة) إن صح هذا القول، ترمي إلى بناء وعي يقظ، خاصة أن الفكر الغربي المعاصر يتجه نحو تكريس السلطة والبعد الأحادي وإرادة توجيه الوعي نحو الحقيقة كصناعة وتشكيل⁽⁴⁷⁾.

وبالتالي، إن «السيرورة العدمية والتأويلية كما يعالجها فاتيمو هي، قبل كل شيء، انتفاء التأسيس أو

(45) قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 174.

(46) المرجع نفسه، ص، 21.

(47) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 18.

المبدأ أو الأصل»⁽⁴⁸⁾. وهذه العدمية ستؤدي إلى نزع القيمة من القيم وتفكيكها إلى غير رجعة، وتدفع الهرمينوطيقا في منحدر النزوعات المتطرفة والدخول في لعبة مفتوحة. وعلى هذا الأساس، لا بد من تدخل إبستمولوجي في السيرة التأويلية كلها. ومواجهة بعض المحاولات الرامية إلى إحداث حواجز متينة بين الإبستمولوجيا والهرمينوطيقا أو الفصل بين الوجودي والمعرفي كما نص على ذلك ريتشارد رورتي وهايدغر وغادامير. وسعيهم إلى تحرير الهرمينوطيقا من الصرامة الإبستمولوجية حتى تتخذ صورة شاعرية وخطابية تصبح فيها اللغة صاحبة الكلمة⁽⁴⁹⁾. خاصة أن اللغة هي محور الوجود ومركز التفكير. بل إنها الطابع الأساسي لوجودنا، وتمثل الشكل الشمولي لبنية العالم. وبالتالي تغدو تفوهات العلوم نصب أعيننا باستمرار⁽⁵⁰⁾.

وفي السياق ذاته، تمثل اللغة المجال الذي تنكشف فيه الحقيقة، فخيرتنا للعالم تؤديها اللغة دائماً؛ بحيث «نكون مؤوله» من خلال كونها ملائمة بشكل واعٍ. والخبرة اللسانية تعد مطلقة إذا ما قورنت بحضور الأشياء التي يبحثها العلم ويكتسب (موضوعيته) من خلاله، وهي أيضاً جزء من تلك الجوانب النسبية التي تُستوعب من خلال الإشارة أو إحالة اللغة إلى العالم⁽⁵¹⁾. فنحن البشر، نخاطب العالم الذي نحيل عليه ونشير إليه من خلال اللغة، هي الوسط الذي يلاقينا، وبعبارة مارتن هايدغر: «اللغة مأوى الوجود». فنشاط الفلسفة الهرمينوطيقية يتضح في ضوء فهم اللغة التي تخاطبنا من داخل الوجود. وهي الواسطة التي من خلالها يحدث الحوار، فمما ينكشف العالم ونستشعره، أي الفضاء الذي يطوق ويوحد المشتركين باللعبة التي يقامرون فيها بتحيزاتهم. فقضايا الواقع كلها -تقريباً- تدخل في اللغة، فلا يوجد عالم خارج نطاقها⁽⁵²⁾. وبالتالي فإن تلسين الوجود يعد مدخلاً لفهمه، ففي اللغة تلتقي كثير من الأبعاد، فهي مسرح السيرورات الذهنية الفنية والعلمية والأدبية وغيرها. كما تلتقي فيها أنماط وجودية ومعرفية وقيمية في انسجام عجيب، وهو ما ينقض مبدأ الفصل (المغرض) والمفرد بين نمط الوجود ونمط المعرفة. هذه الفكرة تجدد التساؤل حيال إمكانية وجدوى الفصل بين الإبستمولوجي والهرمينوطيقي، بين النظري والواقعي.

(48) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص، 20.

(49) المرجع نفسه، ص، 21.

(50) خالدة حامد، عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014، ص، 101.

(51) المرجع نفسه، ص، 199.

(52) المرجع نفسه، ص، 196-197.

خاتمة

هكذا تضعنا مشكلة الفهم عند بوبر أمام مفترق الطرق، طريق أول يمكن نعتة بالسلي لأنّه يحيلنا على نوع من التشاؤم المعرفي، بحيث كل مجهودات الإنسان تفضي إلى استحالة تحقق الفهم والمعرفة الكاملة. أما الطريق الثاني والإيجابي يحيلنا على تحفيزه للبحث والسعي الدائم من أجل بلوغ الفهم والنقد المستمر للمعرفة الإنسانية ومحتويات العالم الثالث، إنه المنحى الذي ذهبت إليه الهرمينوطيقا وفلسفات التأويل عموماً. إن العالم الثالث مفتوح باستمرار على الفهم والتأويل؛ لأن الوجود البشري يتميز بالتغير والإبداع والتطور، وهو ما يفتح إمكانات جديدة للفهم وتضارب التأويلات وتدافع الحجج النقدية. أما ادعاء الفهم المطلق وامتلاك المعرفة واليقين، يؤدي حتماً إلى نزعة مغلقة دوغمائية. وتبرير المعرفة، لا تجاوزهها، يؤدي أيضاً إلى التسلط ورفض الرأي الآخر والدوس على الموضوعية. يبدو مما سبق أن أفق المعرفة العلمية ونظرياتها بل ومفاهيمها ومناهجها أيضاً، هو الاتجاه نحو الهرمينوطيقا، فنتحول من الإبستمولوجيا نحو الهرمينوطيقا. يمكننا أن نتخيل مصير العلم اليوم وحصيلته حيث اصطدم بالغموض والتعقيد واللاتوازن والفضوى. ازداد حجم الاضطراب وتوسعت الدائرة التأويلية كأفق مفتوح على إمكانات جديدة من الفهم عبر المحاولة والخطأ، إن تصوراتنا للعالم، لا تخلو من نزوع التأويل، فهي في نهاية المطاف تخمينات متضمن في بنيتها ودافع لا شعورية بالمفهوم الباشلاري، لأن الإنسان هو من يُشيدّها وفقاً لقوالب لغوية ومنطقية وفرضيات قابلة للتعديل والتطور والتفنيد.

لا ينبغي النظر إلى تصوراتنا للعالم بوصفها حقائق مطلقة، بل إنها دوماً على حافة الخطأ؛ إن الحقيقة قيمة مصححة مفتوحة على إمكانات وتأويلات جديدة، ليس هناك إلا تخمينات وافتراضات. يمثل تاريخ العلم لحظات متعاقبة لم يعرف فيها الكشف العلمي توقفاً، فالمهمة الرئيسة للمنهج العلمي هي تعزيز فهمنا للأشياء من أجل تجاوزهها نحو الأفضل باستمرار وليس تفسيرها فقط أو تبريرها وفرضها كيقينيات. يمكن الاقتراب من الصدق، لكن يستبعد امتلاكه كلياً، وغير متاح لنا. كثيراً ما يترصب بنا الخطأ ويشكل مناسبة لنقل الحقيقة والتأويل من مجالها الضيق إلى مجال أرحب يسمح بالتداول والنقاش النقدي، وبالتالي يسمح بدراستها إبستمولوجياً بمنأى عن الميول الذاتية المحضّة، وبمعزل عن الأحكام العاطفية والقيم الذاتية الصرفة. بالتالي إن ما يجعل التأويل موضوعياً، هو انفتاحه المستمر على النقد والتعديل والتفنيد. وهذا الأمر تؤدي فيه اللغة دوراً حاسماً، وهي صورة من صور

البعد الإستمولوجي في التأويل، فاللغة إذن، (كمنفى لساني في التأويل عند بوبر) شكلت جسراً نعيه في اتجاه المعرفة وموضوعات العقل الموضوعي وسائر محتوياته، إنها -كما رأينا سابقاً- أداة محورية في العالم الثالث وفي فهم مختلف للأنماط الإبداعية للإنسان وتراثه التاريخي. إن اللغة باختصار، ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة، بل هي طاقة حاملة للدلالات ومفعمة بالمعاني.

إن استعمالنا وفهمنا للغة ووظائفها يعد المدخل الأساس الذي سيُمكننا من ولوج عمق المشكلات الكوسمولوجية، وبها نفهم العالم، وأنفسنا وذاكرتنا. إنها أهم ما ابتكره العقل البشري، فالمهارة الإبداعية التي يتصف بها العقل الإنساني، شكلت الركيزة الأساس لاكتشاف محاولات جديدة للفهم والتأويل وحلول جديدة للمسائل والبحث عن حلول أنجع لها. وفهم الكون من حيث هو سيرورة مفتوحة. ومن هذا المنطلق، قدم لنا بوبر مجموعة من الأدوات الإستمولوجية لتطوير الفعل الهيرمينوطيقي وتجاوز المنطق الذاتي الدوغمائي في المعرفة، وبذلك فتحت لنا نظريته في الفهم والتأويل أبواباً جديدة للتداول والنقاش النقدي بعيداً عن السلطة الذاتية في احتكار التأويل وحيازته، كما وضعتنا أمام أبعاد جديدة للحياة الفنية والإبداعية. ولهذا تعد أدوات الفهم والتأويل واللغة عند بوبر كلها وسائل لتفكيك بنية الوجود البشري وتحسينه وحل المشكلات والسعي وراء الكشف عن عالم أفضل، وهو أيضاً إبداع لإمكانات جديدة للحياة الاجتماعية والثقافية، وخلق لعالم مفتوح يتجاوز كل الأنساق المغلقة ونبد مختلف أشكال التعصب. وتعميق وعينا بالعالم وفهمنا له من أجل تغييره وتحسينه باستمرار.

حقاً لم يشيد كارل بوبر نظرية هيرمينوطيقية متكاملة الأركان كما نجدها عند غادامير وهايدغر وبول ريكور وشلايرماخر ودلتاي وغيرهم، لأن بوبر كان ذا نزعة منطقية اختبارية أكثر مما هو ذو اتجاه تأويلي. لكن ذلك لم يكن مانعاً في مجادلته لبعض القضايا المتعلقة بالفهم والتأويل، خاصة في مجال الإنسانيات وفيما يرتبط منها ببعض العوائق التي تعترض التنبؤ فيها، وتعقدها وديناميكيتهما. لكننا أدركنا معه ومن خلال رحلتنا في العقل الموضوعي أن الفهم والتأويل يحتل مكانة مهمة عنده. إن التأويل كنظرية علمية -حسب تعبير بوبر- هو مشروع غير مكتمل يفترض العمل دوماً على تحسينه. بينما البعد الإستمولوجي في التأويل يكمن في مجمل الآليات التي أرسى بها كارل بوبر نظرية في العقل الموضوعي، وهي أدوات إستمولوجية تسهم في بناء تأويل وفهم محتويات العالم الثالث بشكل موضوعي، أو بصيغة أخرى، تمكننا من بناء فهم مؤسس على أنشطة عقلية واعية. هذا ما يجعل الفعل الإستمولوجي وآلياته النقدية تحركها دافعية تأويلية. وبالتالي، فالإضافة الأساسية التي قدمها بوبر من الأدوات

الإبستمولوجية والعقلانية التي وظفها، شكلت إسهامًا نوعيًا في المجال الهرمينوطقي، لم تتم تفاصيله مما يُبقيه مشروعًا غير مكتمل.

قائمة المصادر والمراجع

1. أومنيش رولان، فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة: أحمد فؤاد باشا ويمني طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة عدد أبريل 2008.
2. بوبر كارل، الحياة بأسرها حلول لمشكلات، ترجمة: بهاء درويش، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1994.
3. بوبر كارل، النفس ودماعها، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012.
4. بوبر كارل، بحثًا عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
5. بوبر كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم: ماهر عبد القادر محمد، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1986.
6. حامد خالدة، عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014.
7. الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002.
8. غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية 2006.
9. لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2000.
10. محمد محمد قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1989.

-Arabic reference

1. awmnys Rūlān, Falsafat alkwāntm : fahm al-‘Ilm al-mu‘āšir w‘wylh, Ed: Aḥmad Fu‘ād Bāshā wymnā Ṭarīf al-Khūlī, al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, ‘Ālam al-Ma‘rifah ‘adad Abril 2008.
2. bwbr Kārl, al-ḥayāh b’srhā ḥulūl li-mushkilāt, Ed: Bahā’ Darwīsh, al-Iskandarīyah, Munsha‘at al-Ma‘ārif, 1994.
3. bwbr Kārl, al-nafs wdmāghhā,Ed: ‘Ādil Muṣṭafā, al-Qāhirah, ru‘yah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1, 2012.
4. bwbr Kārl, bhthan ‘an ‘Ālam afḍal, Ed: Aḥmad Mustajīr, al-Qāhirah, al-hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1999.
5. bwbr Kārl, Manṭiq al-kashf al-‘Ilmī,Ed: Māhir ‘Abd al-Qādir Muḥammad, Bayrūt, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1986.
6. Hāmid Khālidah, ‘aṣr al-Harmīnūṭiqā : Abḥāth fi al-ta‘wīl, Bayrūt, Manshūrāt al-Jamal,St1 , 2014.
7. al-Zayn Muḥammad Shawqī, Ta‘wīlāt wa-tafkīkāt fuṣūl fi al-Fikr al-‘Arabī al-mu‘āšir, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, St1 , 2002.
8. Ghādāmīr Hāns ghywrgh, Falsafat al-ta‘wīl al-uṣūl. al-mabādī’. al-ahdāf, Ed: Muḥammad Shawqī al-Zayn, al-Jazā‘ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St2, 2006.
9. Lakhḍar mdhbwh, fikrat alftḥ fi Falsafat Kārl bwbr, al-Jazā‘ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St1, 2000.
10. Muḥammad Muḥammad Qāsim, Kārl bwbr : Naẓarīyat al-Ma‘rifah fi ḍaw’ al-manhaj al-‘Ilmī, al-Iskandarīyah, Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, 1989.

المراجع الأجنبية:

1. Dessus Phillipe, La théorie de la connaissance de Popper et ses implications pour l'éducation, Paru in Penser l'Education, 21, Rouen, 2007. (pp.19-31).
2. Popper Karl, Conjectures and Refutations ,The Growth of Scientific, Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul, Fourth Ed. 1963.
3. Popper Karl, La Connaissance Objective, Une approche évolutionniste, Traduit de l'anglais et préfacé par Jean-jacques ROSAT, Paris, Flammarion, 1998.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 11-8-2023
 تاريخ القبول: 30-11-2023

الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي

محمود النفار⁽¹⁾

mahmut.nafar@gmail.com

الملخص

تناول البحث تقويم الفلسفة السياسية بما هي فرع من فروع الفلسفة العملية لا من كل وجه؛ بل من منظور السياسة الشرعية، وما تأسست عليه تلك السياسة من أصول كلامية، وفقهية ومقاصدية. وقد توسل الباحث بمناهج الوصف والتحليل والاستقراء والاستنباط والمقارنة في عملية التقويم هذه وتشكل البحث من مقدمة وتسعة من العناوين الفرعية تناولت مفهوم السياسة الشرعية والفلسفة السياسية، وعرّفت بالفارابي وأهم مصنّفاته السياسية، وقوّمت موقع علم السياسة الشرعية في مصنّفات العلوم، وبيّنت موقف فقهاء السياسة الشرعية من -وهم متكلمون في معظمهم- من الفلسفة السياسية على المستوى الكلامي والأصولي والمقاصدي والفقهي. هذا، وخلص البحث فيما خلاص إليه إلى أن علماء الشريعة -وعلى الرغم من ضعف حضور نقد الفلسفة السياسية في مشاريع نقد الفلسفة- قد اتخذوا موقفًا سلبيًا من الفلسفة السياسية باعتبار مأخذها، وأصولها، ومنهجها في النظر في الظاهرة السياسية والتدبير السياسي على حد سواء.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة السياسية، السياسة الشرعية، تكامل المعرفة، نقد الفلسفة الإسلامية، الفارابي.

(1) أستاذ السياسة الشرعية المساعد في كلية الإلهيات في جامعة وان يونجويل بتركيا.

للاقتباس: النفار، محمود، الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 4، 2023، 100 - 125.

© 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 : 2023-8-11

Accepted : 2023-11-30



Political Philosophy from the Perspective of Islamic Politics, according to Al-Farabi

Mahmoud ALNAFFAR⁽²⁾

mahmut.nafar@gmail.com

Abstract

The research evaluates political philosophy as a branch of practical philosophy, not from all its aspects, but from the perspective of legitimate (Islamic) politics and the principles upon which such politics is founded, including theological (*kalam*), jurisprudential, and purposive principles. The researcher employs descriptive, analytical, inductive, deductive, and comparative methods. The study consists of an introduction and nine subheadings covering the concept of legitimate politics and political philosophy. It introduces Al-Farabi and his major political works and evaluates the position of the science of legitimate politics in the classification of sciences, and elucidates the view of the jurists (*fuqaha'a*), most of them theologians (*Mutakalimoun*), on legitimate politics at the theological (*kalamic*), foundational (*usuli*), purposive (*maqasidic*), and jurisprudential levels. Despite the limited presence of criticism of political philosophy in projects critiquing philosophy, the research concludes that scholars of Islamic jurisprudence (*sharia*) have generally adopted a negative stance toward political philosophy due to its sources, principles, and approach in examining political phenomena and governance alike.

Keywords:

political philosophy; Islamic policy; knowledge integration; criticism of Islamic philosophy; Al-Farabi.

(2) Assistant Professor of Islamic politics at the Faculty of Theology at Van Yüzüncü Yıl University.

ite this article as: Al- ALNAFFAR, Mahmud, Political philosophy from the perspective of Islamic politics, according to Al-Farabi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 100 - 125

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

المقدمة

ما زالت دراسات السياسة الشرعية بحاجة إلى مزيد من السبر والتمحيص، والتطوير والتجديد، ومن ذلك دراستها في سياق التفاعل بين العلوم والمعارف المختلفة، بما يحقق تكامل المعرفة، وبما يسلط الضوء على المآخذ والمناهج المختلفة التي تم تناول تلك المعارف من خلالها. تهدف هذه الدراسة الموسومة بـ«الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي» لسبر هذه العلاقة بين هذين الحقلين المعرفيين ضمن سياقات ثلاثة: سياق المقارنة، وسياق التقويم، وسياق النقد.

أما سياق المقارنة فالمقصود به هنا: مقارنة المآخذ والمناهج التي يستند ويرجع إليها كل من الفقيه السياسي والفيلسوف السياسي على اعتبار أن كلاً منهما يبحث في ميتافيزيقيا السياسة. وإن مقارنة المصادر بالمصادر والمناهج بالمناهج عملية منهجية تفتح الباب أمام المنهج المقارن في دراسة النظم السياسية.

وإذا كانت المقارنة بين الأصيل والوافد فإنها تكتسب أهمية إضافية، ولا يمنع من هذه المقارنة محاولة الفلاسفة في السياق الإسلامي تقريبها وأسلمتها إن صح التعبير، بل إن ذلك يضاعف المسؤولية الموضوعية إزاء الأطروحات المؤسمة، والمسؤولية العلمية تجاه مناهج التعامل مع العلوم الوافدة وتقويمها في ضوء أصول المعرفة الإسلامية.

وأما سياق التقويم فالمقصود به: تقويم علم الفلسفة السياسية في ضوء مقررات التصور والتشريع الإسلامي بشكل عام، والتشريع السياسي بشكل خاص. وإن تقويم الأولى في ضوء الثانية مما أغفله الفقهاء إلى حد ما اعتماداً على المتكلمين الذين لم ينهضوا لهذا الأمر كما نهضوا لنقد المقولات الكلامية للفلاسفة.

وأما سياق النقد فالمراد به: نقد التناول التراثي للعلاقة بين الحقلين والتي اتسمت بالإجمال والتساهل في الميَزِ والفرق بينهما على الرغم من اختلافهما مفهوماً ومصدراً ومقتضى. ومن شأن هذا النقد تطوير الاجتهاد السياسي المعاصر، وتطوير حقل العلوم السياسية المعاصرة من خلال الوقوف على الثغرات المنهجية التي أصابت الفلسفة السياسية التي تنتمي إلى المجال المعرفي الإسلامي.

وعلى الرغم من تراجع البحث الفلسفي التقليدي لصالح أطروحات فلسفية غربية معاصرة تستبعد الوحي تماماً من النظر السياسي، فإن الحاجة تبقى ماسة لدراسة هذه العلاقة بين هذين

الحقلين، من حيث إن الفلسفة المعاصرة هي امتداد للفلسفة اليونانية التي تعامل معها الفلاسفة في السياق الإسلامي من بعض الوجوه.

وفي سياق القراءات المتنوعة للتراث السياسي في السياق الإسلامي يلاحظ وجود بعض القراءات التي تعتمد الخلط بين الفلسفة الإسلامية والسياسة الشرعية. هذا على الرغم من مسيس الحاجة إلى تمييز الفلسفة السياسية عن السياسية الشرعية. وإذا كان الفصل بين الفيلسوف السياسي والمفكر السياسي يقرب من الاستحالة كما يقول الدكتور حامد عبد الله ربيع⁽³⁾، فإننا نرى أن الفصل بين الفيلسوف والفقهاء ممكن وهو ما نتصدى له هنا.

ويمكن تبصر إشكالية البحث والتوصل بأهميته إذا عرفنا أن تقويم المتكلمين للفلسفة عموماً اقتصر على مسائل الكلام لخطورتها وأهميتها؛ فيما أغفلوا الموقف من فروع الفلسفة العملية بما فيها علوم السياسة، وإذا تعرضوا لها فإن تعرضهم هذا اتسم بالإجمال الذي يوهم عدم الاختلاف والتباين. وهناك العديد من الفلاسفة قديماً وحديثاً الذين كانت لهم أفكار سياسية تبلورت في شكل فلسفة سياسية، وتنوعت فلسفاتهم تلك بحسب الأنساق الحضارية التي كانوا ينتمون إليها، وكان من أشهر الذين دونوا فلسفة سياسية في السياق المعرفي الإسلامي الفيلسوف الفارابي (ت 339هـ/950م)؛ حيث أفرد لها بعض المصنفات، وبتّ في مصنفات أخرى بعض أفكاره حولها.

وقد أشكل التمييز بين هذين الحقلين المعرفيين: الفلسفة السياسية، والسياسة الشرعية؛ لأن النظر فيهما بقي جزئياً كما في كتب تصنيف العلوم؛ فيما كان يتحتم النظر في الفرق بينهما في ضوء مقررات علم الكلام وعلم الأصول.

ومن هذا الإشكال تحدد سؤال البحث بقولنا: هل اتخذ فقهاء السياسة الشرعية موقفاً من الفلسفة السياسية؟ وما هذا الموقف؟ وما جذوره الكلامية والأصولية والمقاصدية؟ وبخصوص الفارابي تحدد السؤال على النحو الآتي: ما الموقف من فلسفة الفارابي السياسية في ضوء التشريع السياسي الإسلامي وأصوله؟

وانطلاقاً من أصالة النقد الذاتي في السياق الإسلامي، وأعجمية الأدوات المنهجية الغربية في تقويم التراث و تحقيق مقاصد الإصلاح المعرفي استعمل الباحث مناهج النقد والمقارنة التي أُشير إليها في تناول موضوع الدراسة الذي لم نقف على من عاجله في دراسات مستقلة، وتوزع البحث على تسعة

(3) ربيع، حامد عبد الله، مدخل إلى التراث السياسي الإسلامي، (القاهرة، مؤسسة الشروق الدولية، 2007م)، 1/ 165-168.

عناوين فرعية تدرجت من بيان مفاهيم الدراسة والتعريف بالفيلسوف الفارابي ومطاب السياسة في تراثه، لترقى إلى تقويم موقع علم السياسة الشرعية في كتب مصنفات العلوم، وموقف فقهاء السياسة الشرعية من الفلسفة السياسية خاصة عند الغزالي الذي انتهمز لنقد الفلسفة، ولتختتم برعاية منهجية: كلامية وأصولية ومقاصدية وسياسية تم من خلالها تقويم هذه الفلسفة.

1- مفهوم الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية وأهم المصنفات فيهما

السياسة من منظور فلسفي فرع من فروع الحكمة العملية، وتسمى بالسياسة المدنية تارة، والحكمة السياسية تارة، وسياسة الملك تارة، والحكمة المدنية تارة أخرى، وتعرف الفلسفة السياسية بأنها: «علم تعلم منه أنواع الرئاسة والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها»⁽⁴⁾.

وأما السياسة الشرعية فتتنوع تعريفات المختصين لها على اتجاهين: من رادف بينها وبين التدبير، ومن رادف بينها وبين التعزيز، ومن تعريفات الاتجاه الأول تعريف الإمام الجمل (ت 1204 هـ/ 1790 م)⁽⁵⁾ قال: «السياسة إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم»⁽⁶⁾، ومن تعريفات الاتجاه الثاني تعريف الطرابلسي (ت 844 هـ/ 1440 م)⁽⁷⁾، قال: «السياسة شرع مغلظ»⁽⁸⁾.

وهناك اتجاه ثالث يرى أن السياسة الشرعية ما ثبت بأدلة كلية لا جزئية مثل المصالح المرسله التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها⁽⁹⁾، وأشهر تعريفات هذا الاتجاه تعريف الإمام ابن عقيل (ت 513 هـ/ 1119 م). قال -رحمه الله-: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى»⁽¹⁰⁾. وقد أسست تعريفات معظم المعاصرين

(4) المهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج (بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996 م)، 1/ 994.

(5) وهو أبو داود سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الجمل، واحد من علماء الأزهري، سكن القاهرة، وله مؤلفات عديدة مثل: «الفتوحات الإلهية»، و«المواهب المحمدية»، وتوفي في عام 1204 هـ. انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002 م)، 3/ 131.

(6) الجمل، سليمان بن عمر، فتوحات الوهاب، (بيروت، دار الفكر، د.ت)، 3/ 26، وقد نقل تعريفه الإمام البجيرمي كذلك. ينظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، التجريد لنفع العبيد، (القاهرة، مطبعة الحلبي، 1950 م)، 2/ 178.

(7) وهو أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، فقيه حنفي. كان يعمل قاضيًا بالقدس. انظر: الزركلي، الأعلام (4/ 286).

(8) الطرابلسي، علي بن خليل، معين الحكام، (بيروت، دار الفكر، د.ت)، 169.

(9) خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، (دمشق، دار القلم، 1988 م)، 6.

(10) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، ت: نايف الحمد، (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1428 هـ)، 1/ 29، وقد ارتضى التعريف أيضاً الإمامان ابن نجيم وابن عابدين. ينظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق، (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 5/ 11، ابن عابدين، محمد بن محمد، رد المحتار، (بيروت، دار الفكر، 1992 م)، 4/ 15.

على هذا الاتجاه، ومن ذلك تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله لعلم السياسة الشرعية بأنه «علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص»⁽¹¹⁾.

وهذا القدر كافٍ في تجلية المراد بالمفهومين اللذين تتأسس عليهما هذه الورقة، وفي كل من الحقلين اللذين ينتمي إليهما هذا المفهومان مصنفات كثيرة ومتنوعة، فمن مصنفات الفلسفة السياسية في السياق الإسلامي: (السياسة) للرازي (ت 313هـ / 925م)، وكتاب (السياسة) لابن سينا (ت 428هـ / 1037م)، إلا أن القصب المعلى في هذا الباب كان للفيلسوف الفارابي (ت 339هـ / 950م) كما سيأتي. ومن مصنفات السياسة الشرعية التي تعرضت لموقف الفقهاء من الفلسفة والفلاسفة: كتاب (غياث الأمم في التياث الظلم) لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478هـ / 1085م)، وكتاب (فضائح الباطنية) للإمام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ / 1111م)، وغيرهما.

2- التعريف بالفيلسوف الفارابي وأهم مصنفاته وأفكاره السياسية

الفيلسوف الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي، يلقب بشيخ الفلسفة، وبالمعلم الثاني نظراً إلى عنايته وشرحه لمصنفات الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس.

ولد في مدينة فاراب في عام 260هـ / 873، ووالده كان من أمراء الأتراك في عصره، وكانت له ولوالده صلة بسيف الدولة ابن حمدان (ت 356هـ / 966م)، ثم انتقل إلى بغداد واستقر بها وصنف فيها معظم كتبه، وارتحل إلى مصر والشام، وتوفي في دمشق في العام 339هـ / 950م.

له عشرات المصنفات في الفلسفة والمنطق والموسيقى وغيرهما، منها: (تحصيل السعادة)، و(أغراض ما بعد الطبيعة)، و(الفصوص)، و(إحصاء العلوم)، و(البرهان)، و(الجدل)، و(إحصاء الإيقاعات)، و(المدخل إلى صناعة الموسيقى).

وأفرد الفارابي الملقب بالمعلم الثاني العديد من المصنفات في المجال السياسي منها: (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(السياسة المدنية)، و(الملة الفاضلة)، وغيرها، ولم تخل مصنفاته الأخرى من إشارات سياسية أيضاً⁽¹²⁾. وبمقارنة هذه المصنفات بمصنفات الفلاسفة الآخرين يتضح علو كعب الفارابي في الفلسفة السياسية بشكل خاص، حيث تناولها في كتب متنوعة ومن منظورات مختلفة، وهكذا يمكن ملاحظة

(11) خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، 7.

(12) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، 2006م، 12/33-32، الزركلي، خير الدين، الأعلام، 20/7.

سعة اهتمام الفارابي بالظاهرة السياسية وتعدد مداخله المنهجية ومقارباته المعرفية في تناولها⁽¹³⁾. في كتابيه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية» يبدأ الفيلسوف حديثه عن الموجود الأول، ثم يتدرج من الوجود الكوني إلى الوجود الطبيعي، ومنه إلى الوجود البشري لينتهي بالحديث عن الوجود السياسي.

وفي كتاب (الملة الفاضلة) يتناول الفارابي الملة والكلام والفقه وعلاقتها بالفلسفة، وصلة الملة بنظائرها من أقسام المدينة ومراتبها ورؤسائها بالنظر إلى العالم والقوى النفسية وأعضاء الجسد. ولا يعرف الفارابي الملة ولا يبين من هو واضعها أو لماذا تحتاج الملة إلى صناعة الفقه والكلام؟ ويتميز (الملة الفاضلة) عن (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(السياسة المدنية) بأنه يبين الأصول التي يراعيها واضع الملة وشارعها، فهو على ذلك يشتمل على الأصول التي بني عليها الكتابان، ويظهر فيه المنهج الذي استخدمه في الكتابين⁽¹⁴⁾.

ويتناول الفارابي الظاهرة السياسية عبر مستويين: أحدهما: المقدمات الفلسفية التي تبحث الإله الواحد، والكون ونظرية الفيض، والمادة والصورة، والنفوس الإنسانية وقواها المختلفة، والوحي ورؤية الملك. والثاني: الفلسفة السياسية وفيها يبحث الاجتماعات الإنسانية ومراتبها، والمدينة الفاضلة ولادتها، ونشأتها، وسكانها، وطبقاتهم وأحوالهم المختلفة من حيث السعادة والشقاء، والصالح والفساد، والفناء والبقاء، ومضادات الدولة الفاضلة بسبب الجهل والفسق والضلال⁽¹⁵⁾.

والفارابي وإن امتاز عن بقية الفلاسفة بعمق الطرح الفلسفي السياسي وسعته إلا أنه لا يخرج مع ذلك عن منهج ومقاصد الفلاسفة بشكل عام من حيث القصدية إلى تحصيل السعادة من خلال المدينة الفاضلة كما يسميها الفارابي أو الجمهورية كما هي عند أفلاطون، وفي كليهما ينقسم المجتمع إلى شرائح وفئات وطبقات يتسيد فيها الحكماء⁽¹⁶⁾.

والمصادر التي اعتمدها الفلاسفة في السياق الإسلامي أربعة: الفلسفة اليونانية، والوجود السياسي، والتأمل العقلي الذاتي، والمرجعية الإسلامية، وبذلك نلاحظ أن الفارابي والفلاسفة الإسلاميين عموماً قد حاولوا الدمج بين المقولات الفلسفية والدين الإسلامي⁽¹⁷⁾، ولعل أظهر المواطنين التي تبدت فيها

(13) مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م)، 82.

(14) انظر: مقدمة محسن مهدي لكتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، (بيروت، دار المشرق، 1991م)، 13.

(15) سعد، فاروق: مع الفارابي والمدن الفاضلة، (القاهرة، دار الشروق، 1982م)، 46-69.

(16) السيد، رضوان، الفكر السياسي الإسلامي مدارسه واتجاهاته، (ورقة منشورة على الرابط: <https://alhiwartoday.net/>، 10688/node، 5-6.

(17) مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، 82.

المرجعية الإسلامية استعارة الفارابي التعبيرات القرآنية لمضادات المدينة الفاضلة، حيث قسمها إلى مدن فاسقة، ومدن ضالة، ومدن مبدلة، ومدن جاهلية⁽¹⁸⁾.

3- رؤية تقويمية لموقع علم السياسة الشرعية في مصنفات أقسام العلوم في التراث الإسلامي

اعتدّ الفقهاء بتعداد السياسة الشرعية فناً من الفنون وعلماً من العلوم، ومن ذلك قول إمام الحرمين إن «معظم الخائضين في هذا الفن يبغون مسلك القطع في مجال الظن، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى؛ ويتهاوون بالغلو على موارد الردى، ويمرحون في تعاليل النفوس والمنى»⁽¹⁹⁾. فسماه فناً في هذا الموطن، وكذا في مواطن أخرى من كتبه⁽²⁰⁾، وكذا صنع غيره من الأئمة⁽²¹⁾.

بيد أن هذا التفرد لم يظهر أثره بشكلٍ كافٍ ولاثق في مصنفات العلوم وإحصائها وأقسامها، وتجلت هذه الإشكالية في أمرين أساسيين:

أحدهما: ندرة المصنفات التي أفردت الإمامة أو السياسة الشرعية باعتباره علماً مستقلاً.

والثاني: إدراج علم السياسة الشرعية ومصنفاتها ضمن الحديث عن علم السياسة المدنية أحد فروع الفلسفة العملية.

ويرجع هذا بنظرنا إلى أسباب عديدة ليس هنا محل تفصيل القول فيها، لعل أبرزها متابعة تقسيمات الفلاسفة للعلوم خاصة الفارابي في رسالته «إحصاء العلوم».

ونرى أن خلط هذين الصنفين من السياسات على الرغم من البون الشاسع بينهما مأخذاً ومنهجاً وتناوياً يسبب قلقاً معرفياً، وإرباكاً منهجياً، كان يجدر على المصنفين في أقسام العلوم التنبيه له، من خلال إفراد علم السياسة الشرعية أو إدراجه ضمن فروع علم الفقه على الأقل، إلا أنهم اكتفوا بتمييز السياسة الشرعية عن نظيراتها من السياسات الأخرى من خلال لفت الأنظار إلى اختلاف المآخذ،

(18) الليثي، مدحت، فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي - نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية-، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015م)، 251-258.

(19) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب (مكة المكرمة، دار المنهاج، 2011م)، 243.

(20) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله النبال-بشير العمري (بيروت، دار البشائر الإسلامية، د.ت)، 302/2، نهاية المطالب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم الديب، (مكة المكرمة، دار المنهاج، 2007م)، 17/126.

(21) انظر على سبيل المثال: ابن العربي؛ محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم، ت: محب الدين الخطيب ومحمود الإستانبولي، (بيروت، دار الجيل 1987م)، 256.

وتباين مسالك النظر، ومن ذلك قول كاتب جلبي: «الحكمة العملية قسمان: علم السياسة، وعلم الأخلاق، لأن النظر إما مختص بحال الإنسان أو لا.

الثاني: هو الأول، وأيضاً النظر إما في إصلاح كافة الخلق في أمور المعاش والمعاد، فذلك يرجع إلى علم الشريعة، وعلومها معلومة، وإما من حيث اجتماع الكلمة الإجماعية، وقيام أمر الخلق، فهو الأحكام السلطانية، أي: السياسة»⁽²²⁾. فهنا إشارة جديرة بالوقوف عندها، وهي أحقية التحاق السياسة الشرعية بالعلوم الشرعية، وهو الأمر الذي لم ينعكس على تقسيمات العلوم.

4- موقف فقهاء السياسة الشرعية من الفلسفة السياسية بشكل عام، وفلسفة الفارابي بشكل خاص

يمكن الوقوف على موقف فقهاء السياسة الشرعية من الفلسفة السياسية من خلال المقارنة مع موقفهم من الأطروحات السياسية في الفكر الإمامي والزيدي والمعتزلي، حيث تحضر مواقف الفقهاء وتتجلى في الأطروحات الثانية بخلاف الأولى، أي: أطروحات الفلاسفة، فتندر تلك المواقف، وهي وإن حضرت فإنها ترد كاستطراد لا تناول، وتبع لا أصل⁽²³⁾، بل إن مقولات الفلاسفة وحكاياتهم تحضر في بعض مصنفات فقه العمران في قالب حكم وتجارب مطروقة للنمذجة⁽²⁴⁾.

ولا نبغي هنا القطيعة مع الفلسفة فإن الحكمة ضالة المؤمن، إنما نبغي الغاية في الوصف، ونلفت الأنظار إلى ما غاب عن تناول مقولات وأطروحات الفلاسفة في التراث السياسي الإسلامي وهو النقد المنهجي والمعرفي.

ويرى الدكتور علي عبيد أن الفارابي في الفلسفة العملية وعلى العكس من الفلسفة النظرية بدأ أكثر اتساقاً من الناحية المنهجية، وأكثر انسجاماً في مقارنته السياسية⁽²⁵⁾، ويؤيد هذا الموقف ما سيرد عن الإمام الغزالي من تهوين الخلاف مع الفلاسفة في المجال السياسي.

(22) كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، (بغداد، مكتبة المثنى، 1941م)، 13/1، وانظر: محمد صديق خان حسن، أجد العلوم، (بيروت، دار ابن حزم، 2002م)، 48.

(23) ابن السبكي، عبد الوهاب، معيد النعم ومبيد النقم، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1407 هـ 1986م)، 64.

(24) ابن الأرقم، محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، (بغداد، وزارة الإعلام العراقية، د.ت.)، 1/156، 157.

(25) عبيد، علي إمام، الشريعة في فكر الفارابي، دراسة تحليلية، مجلة كلية التربية، جامعة كفر الشيخ، مصر، ع 1، 2014م، 333-331.

ونحسب أنّ غياب موقف تفصيلي من فقهاء السياسة الشرعية مرجعه في نظرنا إلى أمور خمسة: أحدها: اكتفاء فقهاء السياسة الشرعية بانتقادات المتكلمين للفلاسفة، على اعتبار أن أطروحاتهم الكلامية هي جوهر مشروعهم الفلسفي الذي تتأسس عليه أطروحاتهم الأخرى: السياسية والأخلاقية وغيرها. والثاني: الغموض الذي أحاط بالأطر المعرفية للفلسفة السياسية، حيث قدم الفلاسفة الإسلاميون طرْحاً يحاول الجمع بين الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية.

والثالث: الاكتفاء بنقد الأطروحات الفلسفية بشكل عام دون الولوج في التفاصيل.

والرابع: تراجع تداول الأفكار الفلسفية بعد الإمام الغزالي الذي ضربه الضربة القاضية في كتابه (تهافت الفلاسفة)، كما أن محاولة ابن رشد الحفيد خلت هي الأخرى من طرق الأفكار السياسية للفلاسفة، وكتابه (مختصر الضروري في السياسة) لأرسطو لم يلقِ احتفاءً وتداولاً، بل إن محاولته جملة لم تبعث المشروع الفلسفي الذي توفي مع الإمام الغزالي.

والخامس: عدم عناية كثير من الفقهاء خاصة بأطروحات الفلاسفة، بخلاف المتكلمين الذين اضطرتهم مجادلاتهم لدراسة الأديان، ومذاهب الفرق، وآراء الفلاسفة من أجل الرد عليهم. ونرى أن هذه الدوافع لا تسوغ ترك النقاش التفصيلي للمشروع السياسي للفلاسفة وبيان تهافته، وهذه الوظيفة أول ما تتوجه إلى فقهاء السياسة الشرعية. ولئن فاتت هذه الوظيفة فقهاءنا في عصور سابقة فلا يجب أن تفوت الفقهاء والباحثين في واقعنا المعاصر، والله أعلم.

وإن محاكمة الفلسفة السياسية إلى علم السياسة الشرعية يوجب البدء بالأصول الكلامية للتشريع السياسي الإسلامي بما هي أصول حاكمة على ما دونها من العلوم والمعارف، ولذا قالوا: إن مسائل علم الكلام هي مبادئ في علم الأصول، فهي تتقرر في علم الكلام ثم يقع التسليم بها في علم الأصول.

ثم يتوجب بعد ذلك محاكمتها إلى أصول السياسة الشرعية وهي أصول الفقه بما تشتمل عليه من فقه مقاصدي ومصليحي.

وقد جرينا في هذا البحث على الفصل بين الثلاثة هنا رعاية لخاصية كل نظر، وبدأنا بالكلامي لعلوه وشرفه، ثم الأصولي ثم المقاصدي على اعتبار تفرعه عن أصول الفقه.

وقبل أن نفصل القول في الثلاثة لا بد من إلماحة إلى مدى حضور الفلسفة السياسية في المشروع النقدي عند الإمام الغزالي.

5- مدى حضور الفلسفة السياسية في مشروع الإمام أبي حامد الغزالي في نقد الفلسفة

الإمام أبو حامد الغزالي وفي عدد من مصنفاته قدم نقداً للفلسفة بشكل عام، والفلسفة في السياق الإسلامي بشكل خاص، حيث جمع (مقاصد الفلاسفة)، ثم بين تهاافت أطروحاتهم في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)، وتابع هذا النقد في كتابه (المنقذ من الضلال). وللغزالي أهمية خاصة بالنظر إلى موضوع هذه الورقة من عدة نواحٍ، فمن جهة هو أحد أشهر المتكلمين الذين خبروا الفلسفة، ومن جهة أخرى هو أصولي وفقهه، ومن جهة ثالثة فإنه أحد المصنفين في السياسة الشرعية، فكتبه الكلامية لم تخل من مباحث الإمامة خاصة كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، كما أنه أفرد كتاباً في الرد على الباطنية ضمنه كثيراً من مباحث ومسائل السياسة الشرعية، وكذا له كتابان مستقلان في هذا الفن: (التبر المسبوك في نصيحة الملوك)، و(سرّ العالمين وكشف ما في الدارين).

بالرجوع إلى كتابي تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال يلاحظ بشكل جلي أن نقد الإمام تركز على المسائل ذات البعد العقدي والكلامي الذي يفضي إلى الحكم بالإسلام أو الكفر، حيث قسم الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) مقولات الفلاسفة وأفكارهم إلى ستة أقسام: رياضيات، ومنطقيات، وطبيعيات، وإلهيات، وسياسات، وأخلاقيات خلص منه إلى أن جوهر الخلاف معهم يكاد ينحصر في الإلهيات. وحصر الخلاف مع الفارابي وابن سينا في عشرين مسألة بدعهم في سبعة عشر منها، وكفرهم في ثلاثة فقط⁽²⁶⁾.

وفي قسم السياسات قال الإمام الغزالي: «جميع كلامهم -أي الفلاسفة- فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، والإيالة السلطانية، وإنما أخذوه من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء عليهم السلام»⁽²⁷⁾.

وهذه النتيجة التي خلص إليها الإمام -رحمه الله- توهم أنه لا خلاف معهم في الأقسام الخمسة الأخرى، بل إن الأمر قد يرقى إلى إيهام إضفاء المشروعية عليهم من خلال تحديد مأخذها بالكتب المنزلة، والحكم المأثورة.

(26) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، (القاهرة، دار الكتب الحديثة، د.ت)، 138-150.

(27) المرجع نفسه، (ص/151).

ويمكن رفع هذا الوهم عن كلام الإمام الغزالي بالنظر في مجموع أقواله، فبمراجعتها يقف الناظر على أمرين: أحدهما: أن كلام الفلاسفة في السياسة إنما يتناول المصالح الدنيوية حصراً دون الإشارة إلى صلة التصرفات السياسية بالمصالح الأخروية من حيث إن الإمامة نفسها فرض على الكفاية تأثم الأمة بتركها نصبه أو إقامة القادرين على نصبه.

والثاني: أن كلام الفلاسفة في السياسة وإن كان مأخذه الأصلي من الكتب المنزلة والكلم المأثورة إلا أنه ممزوج بأفكارهم الفلسفية، وبذلك تستوي الفلسفة السياسية والتصوف الفلسفي من حيث البيون الشاسع بين الأصل وما انتهت إليه أفكار الفلاسفة.

ويستفاد الثاني من قول الغزالي في قسم الأخلاق: «جميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق الناس وعيوبها، وأفات أعمالها ما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها إلى ترويح باطلهم. ولقد كان في عصرهم بل في كل عصر جماعة من المتأهلين لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم، فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تنزل الرحمة على أهل الأرض»⁽²⁸⁾، فهنا يغيّر الإمام الغزالي بشكل واضح بين الأصل وما آل إليه الأصل.

وبالنظر إلى أن المشروع النقدي للإمام الغزالي لم يطرق الفلسفة السياسية فإن هذا على الأرجح هو السبب وراء اقتصاد ابن رشد الحفيد (ت 595هـ/1198م) في الحديث عن السياسة، حيث اكتفى باختصار كتاب (الضروري في السياسة) لأرسطو، بل لم نقف على إلمحات له إلى المجال السياسي في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

6- الفلسفة السياسية في ضوء النظر الكلامي

لا تنفك المقولات الفلسفية عن المقدمات العقدية أو الكلامية، ولأجل ذلك نجد أن الفارابي بدأ كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة بها). فهذه المقدمات هي الوعاء المعرفي الأكبر الذي يشتمل على مقولات الفلسفة السياسية، بل إن بعض الباحثين يرون أن الفارابي اختار تناول تعاليم الإلهيات في إطار سياسي⁽²⁹⁾.

(28) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، (ص/151).

(29) انظر: مقدمة فوزي نجار على كتاب السياسة المدنية للفارابي، (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1964م)، 20.

وقد ترك الخلل في الرؤية العقدية للفلاسفة في السياق الإسلامي أثره في بناء الفلسفة السياسية والتي لم تخل هي الأخرى من انعكاسات هذا الخلل؛ ومن الأمثلة على ذلك نظرية الفيض التي اشتهر بها الفارابي، والتي يصعب استيعاب الأراء السياسية للفيلسوف الفارابي دون استيعاب نظرية الفيض لديه⁽³⁰⁾. يرى الفارابي أن كل وجود بعد وجود الله تعالى يفيض عنه، وأن وجود غيره فائض عن وجوده هو، لا على جهة السببية، ثم إن الموجودات كثيرة ومتفاضلة، وهي تتدرج من جهة الكمال إلى جهة النقص. ومن الأول يفيض العالم أجساماً سماوية كالسماوات الأولى والكواكب والقمر تنبثق عنها الهيولي (المادة) والصورة ثم أجسام طبيعية وأرضية كالعناصر الأربعة تنتهي بالإنسان. والطريقة التي تتشكل بها الدولة، وتتوزع به وظائفها تشبه من بعض الوجوه نظرية الفيض في بعدها العقدي.

ومن المقولات التي يتجلى فيها هذا الشبه قول الفارابي: «يبتدئ من الأشياء التي هي أشد تأخرًا من أجزاء العالم، وهي التي ليست لها رئاسة على شيء أصلاً، وإنما يصدر عنها من الأفعال التي تخدم بها فقط لا الأفعال التي ترؤس بها، ويرتقي منها إلى الأشياء التي ترؤس هذه». هكذا من أعلى إلى أسفل، وفي العكس قال إنه «لا يزال يرتقي هكذا من أشياء في مراتب سفلى إلى أشياء في مراتب عليا أتم رئاسة من التي دونها. وهكذا يرتقي من الأكمل إلى الأكمل فالأكمل من الموجودات، ويعرف أنه كلما يرتقي إلى مرتبة أعلى وإلى موجود أكمل في نفسه وأكمل رئاسة يلزم أن يكون عدد ما فيها من الموجودات أقل، وأن يكون كل واحد من الموجودات التي فيها أزيد وحدة في نفسه وأنقص كثرة. ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة إلى رتبة رئاسة أكمل منها إلى أن ينتهي إلى رتبة لا يمكن أن يكون فيها إلا موجود واحد. ثم يأخذ نظائر هذا في القوى النفسانية. ثم يأخذ نظائر هذا في أعضاء البدن. ثم يأخذ نظائر هذا في المدينة الفاضلة، ويجعل منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو المدير الأول للموجودات»⁽³¹⁾.

وقد انتقد هذه النظرية عدد من العلماء خاصة المتكلمين، وبالأخص منهم الإمام الغزالي وهو متكلم وفقه في السياسة الشرعية، فقد خاطب الفارابي ومن تبعه بقوله: «ما ذكرتموه تحكمات وهي على

(30) آيت حمو، محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، (بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م)، 140.

(31) الفارابي، أبو نصر، الملة ونصوص أخرى، 62-63.

التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقليل أنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون»⁽³²⁾، ثم ذكر من الدلائل والبراهين على عدم تماسك النظرية.

ويضيف الغزالي: «هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً، إذ استقبحوا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه، ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه، فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث إنّ العلة ما فاض منها إلا واحد. وقد فاض من هذا ثلاثة أمور، والأول ما عقل إلا نفسه، وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات. ومن قنع أن يكون قوله في الله راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله، فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه. أنزلوا الله منزلة الجاهل! هكذا يعامل الله المتكبرين، فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له مما يجري في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله: «مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ» [الكهف: 51]، «الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ» [الفتح: 6]، المعتقدين أن الأمور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية، المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم»⁽³³⁾.

ولم يقتصر نقد هذه النظرية على نقدها من الخارج، فابن رشد الحفيد هو الآخر انتقد هذه النظرية من الداخل في كتابه تهافت التهافت، ووصف مقولات الفارابي بأنها وفرت ذريعة لتشكيك الغزالي بالفلسفة ووصفها بالظنية في الإلهيات⁽³⁴⁾.

ونظرية الفيض هي مجرد مثال، وإلا فإن الخلل في التصورات العقديّة والكلامية الفلسفية يلقي هو الآخر بظلاله على الأفكار الفلسفية السياسية.

(32) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، 1980م)، 146.

(33) المصدر نفسه، 148.

(34) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م)، 144.

7- الفلسفة السياسية في ضوء النظر الأصولي

تقفز الآراء الفلسفية إلى الأفكار السياسية دون توسط بمنهج للنظر والاجتهاد كما هو الحال في العلاقة بين الكلام والسياسة الشرعية حيث يتوسط علم أصول الفقه بينهما، ويقوم بدور التسييد والتصويب والاستدلال.

يبني الفارابي فلسفته التشريعية على هذه القاعدة الخطيرة: «الفقه في الأشياء العملية من الملة إذن يشتمل على أشياء هي جزئيات الكليات التي يحتوي عيها المدني، فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدني وتحت فلسفته العملية»⁽³⁵⁾.

وفي موطن آخر يشرح الفارابي هذه القاعدة في قوله: «كما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها، كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية. وذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدره بشرائط قيدت بها. فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة، لأن الشيء إنما يقال إنه جزء لعلم أو إنه تحته بأحد وجهين: إما أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم، أو إذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيات التي تحته»⁽³⁶⁾.

ونحن نرى أن هذه القاعدة الكلية التي حكمت نظريات الفارابي العملية بشكل عام، والسياسية بشكل خاص مرجعها إلى خلل في إدراك مفهوم الكلي في التشريعات العملية، وكان يجدر بالفارابي أن يقف طويلاً جداً عند أصول الفقه السياسي ومقاصده بما هما كليات دينية وضعها الشارع وسدد بها الفكر السياسي، وهي فضلاً عن ذلك تلي احتياجات المنظر، وتجب على أسئلة المجتهد. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يوظف الفارابي علاقات الكلية والجزئية في العلوم ليرفع من شأن الفلسفة ويقدمها على العلوم الشرعية على اعتبار أن الأخيرة علوم جزئية لا كلية. ولذا لا غرو أن يجعل الفارابي الفقهاء في آخر مراتب العلماء ويضع في مقدمتهم الفلاسفة! وكذا لا غرو أن غاب علم أصول الفقه عن حصر العلوم التي أحصاها الفارابي في إحصاء العلوم⁽³⁷⁾.

(35) الفارابي، الملة ونصوص أخرى، 79، 81.

(36) المصدر نفسه، 46-47.

(37) الفارابي، إحصاء العلوم، (بيروت، مكتبة الهلال، 1996م)، 85-92.

ويشبه الفارابي هنا أن يكون قد تعامى عن هذه الحقيقة ليجعل من فلسفته السياسية إطاراً للفقهاء السياسي متغافلاً عن أصول هذا الفقه داخل المرجعية الإسلامية لا خارجها.

ومن أجل توليف مرجعية للفقهاء السياسي من خارج المرجعية الإسلامية قدم الفارابي تعريفاً جديداً للفقهاء وعلم الكلام وتموضعاً جديداً لهما في تصنيف العلوم، فجمع أولاً بين العلم المدني وعلم الفقهاء وعلم الكلام، فأدرج في الأول ما يتعلق بالسياسة والرئاسة⁽³⁸⁾.

وحيثما عرف صنعة الفقهاء عرفها بقوله: «هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح وواضع الشريعة بتحديدده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض وواضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع. وكل ملة ففيها آراء وأفعال، فالآراء مثل التي تشرع في الله وفيما يوصف به، وفي العالم أو غير ذلك. والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن. فلذلك يكون علم الفقهاء جزءين: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال»⁽³⁹⁾، ثم إنه صرح بأن «الفقهاء في الأشياء العملية من الملة إنما يشتمل على أشياء هي جزئيات الكليات التي يحتوي عليها العلم المدني»⁽⁴⁰⁾، ورتب عليه بأن الفقهاء جزء من أجزاء العلم المدني وتحت الفلسفة العملية⁽⁴¹⁾. وهذا فيما نراه تحريف لموقع الفقهاء في خارطة العلوم الإسلامية وخطة لتأميم الفقهاء من خلال تبديل معناه وعولته إن صح التعبير.

وهذه المحاولة وإن تلبست ثوب توسيع دلالة الفقهاء إلا أنها تخفي في ثناياها التشوف إلى ما يمكن التعبير عنه بأنسنة الفقهاء. وقد فعل الفارابي الصنيع نفسه مع تعريف علم الكلام وتحديد وظيفته ومقصده.

ومع ذلك فسوف نقف على بعض آثار هذا الخلل الذي يجعل من الأفكار السياسية الفلسفية منبثقة عن مقررات السياسة الشرعية.

فإذا بدأنا بمركزية الكتاب والسنة في الطرح الأصولي فنقف على انتقاد الإمام ابن السبكي في كتابه (معيد النعم ومبيد النقم) وهو معدود في مصنفات السياسة الشرعية النازعة نحو التصوف، فيه ينتقد طائفة من المحسوبين على العلم (تبعثُ طريقة أبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا وغيرهما

(38) المصدر نفسه، 79، 81.

(39) المصدر نفسه، 86.

(40) المصدر نفسه، 52.

(41) المصدر نفسه، 52.

من الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم، وسَمَّوْها الحكمة الإسلامية، ولقَّبوا أنفسهم حكماء الإسلام، وهم أحقُّ بأن يسمَّوا سفهاء جهلاء من أن يسمَّوا حكماء؛ إذ هم أعداء أنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، والمحزِّفون لكلم الشريعة عن مواضعه. عكفوا على دراسة تُرْهات هؤلاء الأقبام وسَمَّوْها الحكمة، واستجهلوا من عَرِي عنها. ولا تكاد تلقى أحدًا منهم يحفظ قرآنًا، ولا حديثًا عن رسول الله ﷺ. ولعمر الله إنَّ هؤلاء لأضُرَّ على عوامِّ المسلمين من اليهود والنصارى؛ لأنهم يلبسون لباس المسلمين، ويدعون أنَّهم من علمائهم، فيقتدي العامي بهم، وهم لا يعتقدون شيئًا من دين الإسلام، بل يهدمون قواعده، وينقضون عراه عروة عروة⁽⁴²⁾. فهنا وعلى أقل تقدير يلفت ابن السبكي الأنظار إلى غياب نصوص الكتاب والسنة في تأسيس المقولات الفلسفية.

وكلام السبكي نسوقه هنا لتأكيد غياب تأسيس هذه المقولات لا بنفي وجود مقولات فارابية في أصل الناس، ومنها على سبيل المثال قوله إن «الفقيه في الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضع الشريعة بتحديدده من الأفعال. والتصريح ربما كان بقول، وربما كان بفعل يفعله واضع الشريعة، فيقوم فعله مقام قوله في ذلك الشيء»⁽⁴³⁾، واشترطه في الفقيه أن «يصل إلى ألفاظ واضع الشريعة في جميع ما شرعه بقول، وإلى أفعاله فيما شرعه بأن فعله ولم ينطق به»⁽⁴⁴⁾، بيد أن مثل هذه المقولات لا نجد أثرها في تأصيل المقولات الفلسفية نفسها، وإن كانت توضح موقف الفارابي من أصول الشريعة أو الملة كما يسميها.

وأما الإجماع فلا نعثر على موقف للفلاسفة منه فضلاً عن أثره في المجال السياسي. هذا على الرغم من بناء العديد من قطعيات السياسة الشرعية، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «لا مطمع في وجدان نصٍّ من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوزٌ أيضاً؛ فال مالُّ الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين، فهو مقطوع به»⁽⁴⁵⁾.

وأما القياس الفقهي فلم يظهر لنا أثره بشكل مباشر إلا أن غلبة المنهج المنطقي في حديث الفارابي عن القياس الشرعي سيتجلى أثره في حال مراجعة بعض الأحكام الجزئية التي مبناها القياس الشرعي. وأخطر تلك المقولات الفلسفية ذات الأثر الأصولي التي يطرحها الفلاسفة هي التقليل من متبوعية

ومرجعية المجتهدين لصالح الفلاسفة.

(42) السبكي، تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م)، 64.

(43) الفارابي، الملة ونصوص أخرى، 51.

(44) المرجع السابق، 51.

(45) الجويني، غياث الأمم، 243-244.

فالفارابي يذكر بإجمال شرائط الاجتهاد لكنه يضرب تلك المتبوعية لا من خلال الإلغاء؛ لأن ذلك وإن كان مقصداً له لم يكن ممكناً في عصره، ولكن من خلال توهين مرجعية الفقهاء.

8- الفلسفة السياسية في ضوء النظر المقاصدي

يتأسس النظر المقاصدي على فكرة المصلحة، والمصلحة المقصودة هنا هي المصلحة الشرعية لا مطلق المصلحة، وتقابلها المفسدة.

يقول الإمام الغزالي: «المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»⁽⁴⁶⁾.

وحين النظر في الفلسفة نجد أن المقصود بالمصلحة مطلق المصلحة لا خصوص المصلحة الشرعية، وهم يعبرون عن المصلحة بالحكمة، ولذا يدرجون السياسة ضمن فروع الحكمة العملية.

يقول الفارابي: «السعادة هي الخير على الإطلاق، وكل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة، وتنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته، لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق»⁽⁴⁷⁾.

ويقول في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»: «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والردائل والخسائس»⁽⁴⁸⁾.

(46) الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م)، 174، بتصرف يسير.

(47) الفارابي، السياسة المدنية، 72-73.

(48) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2013م)، 106.

والفارابي وإن ذكر أن غاية الوحي الوقوف على تحديد الأشياء والأفعال والنزوع بها نحو السعادة⁽⁴⁹⁾ إلا أنه لا ينفى حصول هذه السعادة خارج إطار الوحي، وعلى ذلك فمفهومها ملتبس، وذلك ليس غريباً بالنظر إلى محاولة الفارابي الجمع بين الفلسفة والوحي.

9- الفلسفة السياسية في ضوء مقررات علم السياسة الشرعية

لا يشغل فقهاء السياسة الشرعية أنفسهم كثيراً برئاسة النبي للمدينة كما هو صنيع الفلاسفة الإسلاميين، ويقتصر الفقهاء على الوظيفة السياسية للنبي ﷺ من خلال تعريف الإمامة والتي توصف بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁽⁵⁰⁾، ثم إنهم يبدأون مباحث الإمامة بالحديث عن مبدأ الاختيار في تعيين الأئمة، وعدم النصّ النبوي على أحدٍ من بعده. وفقهاء السياسة الشرعية يعولون في ذلك على ما يقرره الأصوليون من تبيان مقامات النبوة، وأشهر من تناول هذه المسألة الإمام القرافي في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، ومع ذلك فإن تقرير الفلاسفة إشكالي، ذلك أن حقيقة النبوة تظهر في الأطروحة الفلسفية كجزء من مقتضيات نفس النبوة وليس الأمر كذلك.

كما أن مفهوم الإمامة نفسه ملتبس عند الفارابي وهو الذي جعل مقولاته السياسية مفسرة عند كثير من الباحثين على أنها تبين وارتضاء لأطروحات الفكر السياسي الشيعي بشكل عام والإسماعيلي بشكل خاص⁽⁵¹⁾.

ولا يهمننا هنا المقولات الكلامية إنما يهمننا المقولات التشريعية التي تتعلق بالفلسفة العملية كالسياسة والاقتصاد والقانون، وقد اقتصر نقد الإمام الغزالي ونقاش ابن رشد على القسم الأول لأهميته وأولويته⁽⁵²⁾ فيما أغفل القسم الثاني من النقد والنقاش، وهو ما نتكفل به هنا بشكل إجمالي⁽⁵³⁾. رغم إقرار الفارابي في كتابه بالألوهية والنبوة والشريعة إلا أنها تغيب غياباً ملحوظاً عن تأطير التدبير السياسي الذي خصص كتابه للحديث عنه، وعلى ذلك يمكن القول إن حضور بعض المصطلحات الإسلامية

(49) الفارابي، السياسة المدنية، مرجع سابق، 79-80.

(50) الماوري، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، (القاهرة، دار الحديث، د.ت)، 15.

(51) انظر على سبيل المثال: حقيقت، صادق، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي: دراسة فقهية فلسفية مقارنة، ترجمة: حسين صافي (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014م)، 188.

(52) انظر انتقادات الإمام الغزالي للفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة خاصة في خاتمة الكتاب، 307-310، وانظر نقاش ابن رشد للغزالي في كتاب تهافت التهافت بتقديم محمد عابد الجابري.

(53) الجويني، نهاية المطلب، 397/17.

في تراث الفلاسفة في السياق الإسلامي لم يرق ليكون اتباعاً للمنهج الإسلامي في الأحكام السياسية. كذلك أجمل الفارابي المواطن التي هي مظنة هذا التنبيه والتفصيل كالفصل المعقود للاجتهاد حيث قال فيه: «واجب على المرء أن يستعمل مع من هو متصدٍ لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازمًا لما هو بصده مواظباً على ما فوض إليه ويجتهد أن يكون نصب عينه إذا ذكره، ولا يخشى الملل وخصوصاً من الملوك؛ لأن موضع الملل إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل»⁽⁵⁴⁾. كما أنه يتحاشى ذكر الفقهاء في المواضع التي هي مظنة ذكركم؛ فحينما عدد أهل المشورة سعى كلاً من الوزير والمستشار والمعلم، وحينما عدد الأصدقاء ذكر الأصفياء المخلصين في الصداقة والأصدقاء المجاملين في الظاهر فيما أغفل ذكر الفقهاء في كل ذلك.

وحينما عدد الفارابي في كتابه «آراء المدينة الفاضلة» صفات الرئيس الأول -وسماه بالإمام- ذكر اثني عشر شرطاً ليس من بينها الإسلام والتقوى والاجتهاد والقرشية⁽⁵⁵⁾. وقد فطن المستشرق الهولندي دي بور *Boer, Tjitze J. de* للغموض الذي أحاط بالفلسفة السياسية للفارابي، واتهمه بأنه يتكلم بكلام غير واضح واصفاً آراءه بأنها «تبدو من خلال ضباب فلسفي»، ثم إنه عاب عليه عدم تعرضه بشكل صريح لنسب الملك، وأدواره في قيادة الجهاد⁽⁵⁶⁾.

خاتمة:

بعد هذا التجوال في دراسة العلاقة بين حقلي الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية ظهر لنا أن الإشكالية التي تعالجها الدراسة أصيلة، إذ اعتمد فقهاء السياسة الشرعية على المتكلمين في الرد على أطروحات الفلاسفة في السياق الإسلامي، ثم تركزت ردود المتكلمين على الأطروحات العقدية، فلم تعط أطروحاتهم السياسية ما تستحقه من النظر والبحث، والنقد والتقويم.

كما ظهر لنا أن الفارابي تميز عن غيره من الفلاسفة في السياق الإسلامي بدراسة الفلسفة السياسية، وأنه قدم أطروحات جديدة بالدرس الشرعي والفلسفي سواء بسواء.

(54) الفارابي، السياسة، مرجع سابق.

(55) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، 75.

(56) دي بور، ت ج؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1948م)، 75، النفار، محمود، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه معهد العلوم الاجتماعية، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، 2021م، 80-81.

ولا زالت الحاجة ماسة إلى دراسة مباحث الفلسفة السياسية عند الفارابي بشكل خاص، والفلسفة في السياق الإسلامي بشكل عام للوقوف على التصورات التي تقف وراء تلك الأفكار، ومن ثم تقويمها في ضوء التقويم الكلامي لتلك الأفكار.

ولذا نحسب أن هذه الدراسة تفتح آفاقاً في هذا الاتجاه بشكل خاص، وفي اتجاه دراسات العلاقات بين العلوم الإسلامية بشكل عام.

المصادر والمراجع

1. ابن الأزرق، محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، بغداد، وزارة الإعلام العراقية، د.ت.
2. البجيرمي، سليمان بن محمد، التجريد لنفع العبيد، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1950م.
3. التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.
4. الجمل، سليمان بن عمر، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، بيروت، دار الفكر، د.ت.
5. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ت: عبد العظيم الديب، الدوحة، كلية الشريعة، جامعة قطر، 1399هـ.
6. الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله النبالي-بشير العمري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، د.ت.
7. الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب، مكة المكرمة، دار المنهاج، 2011م.
8. الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم الديب، مكة المكرمة، دار المنهاج، 2007م.
9. حقيقت، صادق، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، دراسة فقهية فلسفية مقارنة، ترجمة: حسين صافي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014م.
10. آيت حمو، محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م.

11. خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، دمشق، دار القلم، 1988م.
12. دي بور، ت ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1948م.
13. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، 2006م.
14. ربيع، حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتقديم: سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مؤسسة الشروق الدولية، 2007م.
15. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م.
16. الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
17. ابن السبكي، عبد الوهاب، معيد النعم ومبيد النقم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م.
18. سعد، فاروق، مع الفارابي والمدن الفاضلة، القاهرة، دار الشروق، 1982م.
19. السيد، رضوان، الفكر السياسي الإسلامي مدارسه واتجاهاته، متاح على الرابط: <https://10688/node/alhiwartoday.net>
20. الطرابلسي، علي بن خليل، معين الحكام فيما يتروى بين الخصمين من الأحكام، بيروت، دار الفكر، د.ت.
21. ابن عابدين، محمد بن محمد، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، 1992م.
22. عبيد، علي إمام، الشريعة في فكر الفارابي، دراسة تحليلية، مجلة كلية التربية، جامعة كفر الشيخ، مصر، ع 1، 2014م.
23. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1980م.
24. الغزالي، المنقذ من الضلال، القاهرة، دار الكتب الحديثة، د.ت.
25. الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م.
26. الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، بيروت، مكتبة الهلال، 1996م.
27. الفارابي، السياسة المدنية، تقديم: فوزي نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.
28. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2013م.

29. الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ت: محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1991م.
30. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت: نايف الحمد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1428هـ.
31. كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله الملقب بـ(حاجي خليفة)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد، مكتبة المثنى، 1941م.
32. الليثي، مدحت، فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي- نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015م.
33. الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث، د. ت.
34. محمد صديق خان حسن، أبجد العلوم، بيروت، دار ابن حزم، 2002م.
35. مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م.
36. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.
37. النفار، محمود، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه معهد العلوم الاجتماعية، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، 2021م.

-Arabic reference

1. Ibn al-Azraq, Muḥammad ibn 'Alī, Badā'ī al-silk fī Ṭabā'ī al-Malik, Ed: 'Alī Sāmī al-Nashshār, Baghdād, Wizārat al-I'lām al-'Irāqīyah, D. t.
2. Albjyrmy, Sulaymān ibn Muḥammad, al-Tajrīd li-naf' al-'Ubayd, al-Qāhirah, Maṭba'at al-Ḥalabī, 1950.
3. Al-Tahānawī, Muḥammad ibn 'Alī, Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-'Ulūm, Ed: 'Alī Daḥrūj, Bayrūt, Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.
4. al-Jamal, Sulaymān ibn 'Umar, futūḥāt al-Wahhāb bi-tawḍīḥ sharḥ Manhaj al-ṭullāb, Bayrūt, Dār al-Fikr, D. t.
5. Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh, al-burhān fī uṣūl al-fiqh, Ed: 'Abd al-

- ‘Aẓīm al-Dīb, al-Dawḥah, Kullīyat al-sharī‘ah, Jāmi‘at Qaṭar, 1399.
6. Al-Juwaynī, al-Talkhīṣ fī uṣūl al-fiqh, Ed: ‘Abd Allāh alnbāly-bshyr al-‘Umarī, Bayrūt, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, D. t.
 7. Al-Juwaynī, Ghiyāth al-Umam fī altyāth al-ẓulm, Ed: ‘Abd al-‘Aẓīm al-Dīb, Makkah al-Mukarramah, Dār al-Minhāj, 2011.
 8. Al-Juwaynī, nihāyat al-Muṭṭalib fī dirāyat al-madhhab, Ed: ‘Abd al-‘Aẓīm al-Dīb, Makkah al-Mukarramah, Dār al-Minhāj, 2007.
 9. Ḥaqīqat, Ṣādiq, Tawzī‘ al-Sulṭah fī al-Fikr al-siyāsī al-Shī‘ī, dirāsah fiqhīyah falsafīyah muqāranah, Ed: Ḥusayn Ṣāfi, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2014.
 10. Āyt Ḥammū, Muḥammad, al-Dīn wa-al-siyāsah fī Falsafat al-Fārābī, Bayrūt, al-Tanwīr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2011.
 11. Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, al-siyāsah al-shar‘īyah fī al-Shu‘ūn al-dustūrīyah wa-al-khārijīyah wa-al-mālīyah, Dimashq, Dār al-Qalam, 1988.
 12. Dī Būr, t J, Tārīkh al-falsafah fī al-Islām, Ed: Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīdah, al-Qāhirah, Maṭba‘at Lajnat al-Ta‘līf wa-al-Nashr wa-al-Tarjamah, 1948.
 13. Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, Siyar A‘lām al-nubalā‘, al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, 2006.
 14. Rabī‘, Ḥāmid ‘Abd Allāh, madkhal fī dirāsah al-Turāth al-siyāsī al-Islāmī, Ed: Sayf al-Dīn ‘Abd al-Fattāh, al-Qāhirah, Mu‘assasat al-Shurūq al-Dawliyah, 2007.
 15. Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahāfut al-tahāfut, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2013.
 16. Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd, al-A‘lām, Bayrūt, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 2002.
 17. Ibn al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb, Mu‘īd al-Ni‘am wa-mubīd al-niqam, Bayrūt,

- Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1986.
18. Sa'd, Fārūq, ma'a al-Fārābī wa-al-mudun Al-fāḍilah, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 1982.
 19. Al-Sayyid, Raḍwān, al-Fikr al-siyāsī al-Islāmī madārisuhu wa-ittijāhātuhi, mtāḥ 'alā al-rābṭ: <https://alhiwartoday.net/node/10688>
 20. Al-Ṭarābulusī, 'Alī ibn Khalīl, Mu'in al-ḥukkām fīmā yataraddadu bayna al-khiṣmayn min al-aḥkām, Bayrūt, Dār al-Fikr, D. t.
 21. Ibn 'Abidīn, Muḥammad ibn Muḥammad, radd al-muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1992.
 22. 'Ubayd, 'Alī Imām, al-sharī'ah fī fikr al-Fārābī, dirāsah taḥlīliyah, Majallat Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Kafr al-Shaykh, Miṣr, 'A 1, 2014.
 23. al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Tahāfut al-falāsifah, Ed: Sulaymān Dunyā, al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif, 1980.
 24. Al-Ghazālī, al-munqidh min al-ḍalāl, al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-ḥadīthah, D. t.
 25. Al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, Ed: Muḥammad 'Abd al-Salām, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
 26. Al-Fārābī, Abū Naṣr, Iḥṣā' al-'Ulūm, Bayrūt, Maktabat al-Hilāl, 1996.
 27. Al-Fārābī, al-siyāsah al-madanīyah, Ed: Fawzī Najjār, Bayrūt, al-Maṭba'ah al-Kāthūlikīyah, 1964.
 28. Al-Fārābī, Ārā' ahl al-Madīnah al-fāḍilah, al-Qāhirah, Mu'assasat Hindāwī, 2013.
 29. Al-Fārābī, al-millah wa-nuṣūṣ ukhrā, Ed: Muḥsin Mahdī, Bayrūt, Dār al-Mashriq, 1991.
 30. Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, al-ṭuruq al-Ḥikmīyah fī al-siyāsah al-shar'īyah, Ed: Nāyif al-Ḥamad, Makkah al-Mukarramah, Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1428.
 31. Kātib Jalabī, Muṣṭafā ibn 'Abd Allāh al-mulaqqab bi- (Ḥājji Khalīfah), Kashf

- al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn, Baghdād, Maktabat al-Muthanná, 1941.
32. Al-Laythī, Midḥat, fiqh al-wāqī‘ fī al-Turāth al-siyāsī al-‘slāmy-nmādhj fiqhīyah wa-falsafīyah wa-ijtimā‘īyah, Bayrūt, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2015.
33. Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-aḥkām al-sultānīyah, al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, D. t.
34. Muḥammad Ṣiddīq Khān Ḥasan, Abjad al-‘Ulūm, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm, 2002.
35. Madkūr, Ibrāhīm, fī al-falsafah al-Islāmīyah: Manhaj wa-taṭbīquhu, al-Qāhirah, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1947.
36. Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm, al-Baḥr al-rā‘iq sharḥ Kanz al-daqa‘iq wmnḥh al-Khāliq wa-takmilat al-Ṭūrī, al-Qāhirah, Dār al-Kitāb al-Islāmī, D. t.
37. Al-Naffār, Maḥmūd, Athar ‘ilm uṣūl al-fiqh fī al-Turāth al-siyāsī al-Islāmī, uṭrūḥat duktūrāh Ma‘had al-‘Ulūm al-ijtimā‘īyah, Jāmi‘at Najm al-Dīn Arbakān, Turkiyā, 2021.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-11-1

تاريخ القبول: 2023-12-5

لماذا لا ينبغي الانطلاق من المصادر الثانوية في دراسة القضايا التاريخية؟

- حالة الاعتماد على تقي الدين ابن تيمية أنموذجًا.

عبد الله الغزّي^(*)

Al-ghizzi@hotmail.com

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على ضرورة الانطلاق من المصادر الأصلية في معالجة القضايا التاريخية؛ كونها أصدق في التمثيل والتعبير عن واقع الأحداث والمنقولات من المصادر الثانوية، التي كتبت في مرحلة تالية لتلك الأحداث؛ ما يجعلها لا تكون انعكاسًا مطابقًا للقضايا المثارة في الحقب السابقة؛ إضافة إلى ما في هذه المصادر الثانوية من انتقاء وتأويل ومراجعة تفرضها مسوغات عدة؛ إما علمية وإما اجتماعية؛ فتؤدي إلى تقديم وعي تاريخي متخيل. وبما أن الباحث في الدراسات الدينية هو مؤرخ؛ فإنه يتحتم عليه الاعتماد على أقدم الوثائق وأقربها من الحدث المراد دراسته. وقد اختيرت قراءة تقي الدين ابن تيمية لتاريخ مسألة اللفظ في مجتمع أهل الحديث، التي أوردها في كتابه درء تعارض العقل والنقل؛ للتمثيل بها على تجنب الانطلاق من المصادر الثانوية في قراءة القضايا التاريخية بوصفها أنموذجًا على القراءة غير المطابقة لروح المصادر الأصلية.

الكلمات المفتاحية:

ابن حنبل، مسألة اللفظ، المصادر الأصلية/الثانوية، ابن تيمية/درء تعارض العقل والنقل، المنهجية العلمية.

(* باحث ومحقق من المملكة العربية السعودية، صدر له عدد من الأبحاث.

للاقتباس: الغزّي، عبد الله، لماذا لا ينبغي الانطلاق من المصادر الثانوية في دراسة القضايا التاريخية؟ - حالة الاعتماد على تقي الدين ابن تيمية أنموذجًا، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 4، 2023، 126 - 182.

© 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: 2023-11-1

Accepted : 2023-12-5



Why Secondary Sources Should not be Relied upon When Studying Historical Issues? The Case of Dependence on Taqi al-Din Ibn Taymiyyah as a Model

Abdullah Al-ghizzi^(*)Al-ghizzi@hotmail.com

Summary:

This article aims to shed light on the necessity of relying on primary sources when dealing with historical issues; as they are more truthful in representing and expressing the reality of events and narratives than secondary ones which were written at a later stage and thus might not be an identical reflection of the issues raised in previous eras. In addition, these secondary sources, with their selection, interpretation, and revision imposed by several justifications, whether scientific or social, lead to presenting an imagined historical awareness. Since the researcher in religious studies is a historian; he is obliged to rely on the oldest documents closest to the event under study. Taqi al-Din Ibn Taymiyya's reading of the history of the verbalization issue among the hadith scholars, which he cited in his book *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*, was chosen as an example of avoiding relying on secondary sources in reading historical issues.

Keywords:

Ibn Hanbal, The Verbalization, Primary/Secondary Sources, Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*, Scientific Methodology.

(*) A researcher and investigator from the Kingdom of Saudi Arabia, who has published a number of researches.

ite this article as: Al-ghizzi, Abdullah, Why secondary sources should not be relied upon when studying historical issues? - the case of dependence on Taqi al-Din Ibn Taymiyyah as a model, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 126 - 182.

© 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.

توطئة(*):

يقع عدد من الباحثين فريسة الخلط بين المصادر الأصلية وبين تلك الثانوية، ولهذا الخلط أسبابه المتنوعة، منها أن تكون المصادر الثانوية هي التي شكلت وعي الجماعة الدينية التي ينتمي إليها الباحث؛ فبطبيعة الحال أن يتعامل مع هذه المصادر كما لو أنها المعبر التاريخي للانتماء الديني السابق على لحظة وجود هذه المصادر الثانوية، مع إغفال ما تمر به طوائف الأديان من حالات صيرورة متعددة عبر مراحل التاريخ؛ ينتج منها أشكال من التأويل والانتقاء والمراجعة.

يروم هذا المقال إلى تسليط الضوء على الآثار السلبية، في مقام البحث العلمي؛ حال الانطلاق من هذه المصادر الثانوية التي قد تقدم وعياً تاريخياً متخيلاً لدى المتلقي في دراسة القضايا التاريخية. وقد اختيرت مسألة اللفظ الواردة في كتاب درء تعارض العقل والنقل لتقي الدين ابن تيمية (= ابن تيمية فيما سيأتي) بوصفه أمودجاً على الأثر الذي تحدثه المصادر الثانوية في تصوير الوقائع التاريخية على وجه يخالف المصادر الأصلية؛ نظراً لوجود حالة اعتماد مطلق في بناء الوعي التاريخي العقدي من تراث ابن تيمية؛ حتى فيما يتعلق بالمختلف المذهبي؛ كالحنبلة والأشعرية والمعتزلة. ويلاحظ هذا أيضاً على مستوى الأكاديميات. وتصنف هذه الممارسة ضمن «تحييز المكانة»، وهي ألا يكون تقييم الادعاءات العلمية على أساس جودة الأدلة، وإنما على أساس مكانة الشخص الذي يقدم الادعاء [جوسيم وآخرون- 2021: 453]؛ فالمجتمعات التي ينتشر فيها التحيز المذهبي يقعون في هذا النوع من التحيز في سياق البحث العلمي؛ فبما أن صاحب الادعاء هو إمام ذو مكانة مرموقة في مذاهبهم فيقبل ادعاؤه بغض النظر عن مستوى صحة الأدلة التي يقدمها. فأصبح السرد التاريخي صحيحاً بالنظر إلى شخصية الراوي لا بالنظر إلى وجهة أدلته! لذا كان من المناسب تسليط الضوء على خطر مثل هذه الإجراءات البحثية في دراسة القضايا التاريخية بإبراز مثال واضح على مناقضة المصادر الثانوية للمصادر الأصلية؛ حتى تعيد الأكاديمية المحلية النظر في طريقة دراستها لهذه القضايا، ويحذر الباحثون الجدد من الوقوع في التحيزات المذهبية، التي يفرضها خطاب المجتمع؛ في سياق البحث العلمي. وإن ما يقال هنا عن ابن تيمية بوصفه مصدرًا ثانويًا للقضايا التاريخية السابقة عليه؛ يقال مثله فيما يتعلق بأبي الحسن الأشعري بوصفه كذلك مصدرًا ثانويًا للقضايا السابقة عليه. فمثلاً؛ لا يصح الانطلاق منه لدراسة واقع المحدثين، دون الاعتماد على نصوصهم هم.

(*) أشكر كلاً من: محمد الحسيني من الجمهورية اليمنية، وياسر المطرفي من المملكة العربية السعودية؛ على ملحوظتهما على المسودة الأولى لهذا المقال. وأشكر محمد مجدي السيد، من جمهورية مصر العربية؛ على تكريمه بترجمة الملخص إلى الإنجليزية. وغني عن القول أن الآراء والأخطاء الواردة في هذا المقال تنسب للكاتب وحده.

فهذا المقال يهدف إلى تصحيح منهجية البحث العلمي في الدراسات الإسلامية، وتبيين أن المصادر الثانوية قد لا تكون انعكاسًا مطابقًا لواقع المصادر الأصلية؛ حيث إنها لم تعاصر الأحداث التي تتحدث عنها، وقد كُتبت في مرحلة زمنية متأخرة، قد يكون جرى فيها نوع من المراجعات لواقع هذه الأحداث؛ مع ملاحظة أن المصادر التراثية السابقة ليست دراسات علمية بالمعنى الحديث، وإنما هي كتابات «خلاصية»؛ يقصد منها أصحابها تقرير الحق الذي يعتقدونه، دون سلوك الإجراءات البحثية التي يسلكها باحثو اليوم لأجل الوصول إلى تصور تاريخي أقرب للصحة بحسب ما تفرضه روح المصادر الأصلية. وقلما تخلو جماعة دينية من وجود أفراد يفترضون أن كل من يرونهم سلفًا معظمين يقولون بنفس أقوالهم التي لم تظهر إلا في مرحلة زمنية تالية على حقبة هؤلاء السلف! وهذه المراجعات التي تقدمها المصادر الثانوية تؤدي بالضرورة إلى تقديم قراءة أخرى مختلفة عما هو واقع في المصادر الأصلية؛ فيترتب على ذلك وعي تاريخي غير واقعي يتطبع في ذهن القارئ والمجتمع العلمي، فينتج منه مخرجات بحثية سيئة، لا تخدم ما يروم له البحث العلمي ويهدف له، وهو تقويم تصوراتنا للقضايا التاريخية.

وفي ختام هذه التوطئة أنبه على أن هذا المقال لا يهدف إلى تحرير قراءة ابن تيمية التاريخية في مسألة اللفظ، وهل تغير رأيه عما ذكره في درء تعارض العقل والنقل أم لا؟ وليست هذه الغاية التي ينشدها هنا؛ وإنما الغاية هي التمثيل على مصدر ثانوي قدم سردًا تاريخيًا يخالف المصادر الأصلية في مسألة معينة، وعندما ينطلق الباحث من هذا المصدر الثانوي في بحث هذه القضية يقع في تصور تاريخي غير واقعي للقضية المبحوثة؛ ما يؤكد على ضرورة الانطلاق من المصادر الأصلية في دراسة القضايا التاريخية.

تمهيد: مسألة اللفظ بوصفها مثلاً:

تعد مسألة اللفظ إحدى مسائل النزاعات الشديدة التي تفجرت في وسط مجتمع أهل الحديث بشهادة أحد معاصري تلك الأحداث من أهل الحديث [ابن قتيبة- الاختلاف: 20، 57]. وهذا الاختلاف وقع بين طائفة تتفق فيما بينها على مبدأ أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقد كان طرفا النزاع في هذه القضية يتمثلان في شخص أحمد بن محمد بن حنبل (= ابن حنبل فيما سيأتي) والحسين بن علي الكرابيسي (= الكرابيسي فيما سيأتي) وكلاهما من طلاب الشافعي. وهناك شخصية ثالثة كان لها دور في تحريك الجدل في هذه المسألة بحسب المصادر الحنبلية المتقدمة، وهو أحمد الشراك (= الشراك

فيما سيأتي)، وقوله يتفق مع قول الكرابيسي. ولهذه المسألة هنا جانبان مرتبطان بالمصادر من حيث هي مجال للتمثيل على الوعي التاريخي المتخيل الذي تقدمه المصادر الثانوية، الأول جانب تاريخي، وهو متعلق بسبب نشوء هذا النزاع، وهل للجهمية، أو بتعبير أكثر دقة؛ هل للقائلين بخلق القرآن دور مفتعل في إثارة هذا النزاع في وسط أهل الحديث؟ والثاني جانب كلامي، وهو تحرير موقف ابن حنبل من مسألة اللفظ، وهل كانت إشكاليته ترتكز على أن القائلين بأن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة أرادوا القرآن نفسه؛ لذا حكم عليهم بأنهم جهمية، وأنه يفرق عن وعي بين التلفظ والمفوظ؛ لذا منع من إطلاق «لفظي بالقرآن مخلوق» و«لفظي بالقرآن غير مخلوق»؟ أم أن إشكاليته الحقيقية هي مع ذات القول؛ بسبب عدم تصويره لمراد أصحابه؛ دون ملاحظة التوجهات المذهبية المتأخرة التي تقدمها المصادر الثانوية؟

سوف أناقش في هذا المقال هذين الجانبين؛ للخروج بالغاية التي أشدها هنا، وهي أنه لا ينبغي الانطلاق من المصادر الثانوية في تحليل القضايا التاريخية في ظل وجود مصادرها الأصلية، لكون المصادر الثانوية قد تقدم معلومات لا تتفق مع المصادر الأصلية لهذه القضايا، وأن قراءة النصوص قراءة تاريخية؛ بملاحظة زمنها وانتماء صاحبها وموقعه من المسألة المطروقة أو الحدث هي الكفيلة بتبيين السرد المتخيل الذي تقدمه هذه المصادر الثانوية. وبطبيعة الحال سيتفرع عن هذين الجانبين قضيتان متعلقتان بشخصيتين كان لهما مشاركة في مسألة اللفظ، وهما الكرابيسي والبخاري؛ حيث قرأ المصدر الثانوي المشار له موقفهما بطريقة مختلفة عما تدل عليه المصادر الأصلية. وسأرمز إلى ثلاث فئات متصارعة في مسألة اللفظ لاختصار مواقفهم في المقال: «اللفظية المثبتة»، وهم المصرحون بأن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة، و«اللفظية النفاة»، وهم المصرحون بأن ألفاظهم بالقرآن غير مخلوقة⁽¹⁾. أما ابن حنبل وأصحابه فيمكن إطلاق عليهم بأنهم «اللفظية الواقفة»، لرفضهم كلا الإطلاقين؛ لكن لاعتبارين مختلفين كما سيأتي تبيينه.

(1) يستخدم ابن تيمية، في مسألة اللفظ؛ مصطلح «النفاة» و«المثبتة»، وسياق حديثه مشعر بأنه يريد بـ«النفاة» القائلين بأن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة؛ لأنه يرجع سبب نشأة هذه المقالة إلى الجهمية [ابن تيمية- الدرء: 1/266]. ولذا نرى عبد الله الجديع في كتابه العقيدة السلفية وفهد الفهيد في مقدمة دراسته لكتاب خلق أفعال العباد يجعلان «اللفظية النفاة» من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق، و«اللفظية المثبتة» من يقول بأن لفظه بالقرآن غير مخلوق [الفهيد- 2005: 1/407؛ لجديع- 2009: 226-227]. ويبدو أن الأقرب هو ما ذكرته هنا؛ لأن من صرح بأن لفظه بالقرآن مخلوق هو يثبت مخلوقته، وأما من أنكر الخلق فهو ينفي مخلوقته؛ لكن يبدو أن سبب هذه التسمية له ارتباط بقول اللفظية المثبتة -باصطلاح- بالجهمية حسب نصوص ابن حنبل، والجهمية هم نفاة في الموروث الحديثي.

مدخل: المصادر الأصلية للقضية:

إن مشكلة الدارس لابن حنبل أنه لا يعثر على مدونات، غير حديثة؛ كتبها هو بنفسه وبين فيه رأيه؛ عدا رسائل أملاها على أولاده وطلابه وهي لا تفيد في نطاق هذا المقال، مثل الرسالة إلى المتوكل في مسألة خلق القرآن [صالح- المسائل: 430-419/2؛ عبد الله- السنة: 58-67؛ الخلال- السنة: 2/128، 134]⁽²⁾، والرسالة في النهي عن تأليف الكتب في الرد على المخالفين [صالح- المسائل: 2/166-167؛ ابن بطة- الإبانة: 1/224-225؛ الذهبي- التاريخ: 5/1033]، وكتاب طاعة الرسول الذي روى عبد الله جزءاً منه [عبد الله- المسائل: 3/1355-1361]، وتنسب روايته إلى صالح وإبراهيم بن هانئ النيسابوري والفضل بن زياد [ابن بطة- الإبانة: 1/89؛ ابن حامد- التهذيب: 1/321؛ ابن أبي يعلى- الطبقات: 1/253، 3/122]؛ فغالب الأقوال المنسوبة لابن حنبل هي مجرد روايات منقولة عنه.

لذا يجب في البدء تحديد المصادر الأصلية لهذه القضية، وهي لا تخرج عن المصادر الحنبلية المبكرة والمتقدمة التي ارتكزت على نقل مرويات ابن حنبل، ويمثلها ما وصل إلينا من كتب طلابه «المبكرة»، وكتاب الطبقة التالية لهم «المتقدمة». فمهمة هذه المصادر، في الأصل؛ تأدية أقوال ابن حنبل كما سمعها منه، أو كما سمعها ممن سمعها منه؛ كحالة أبي بكر أحمد بن محمد الخلال (= الخلال فيما سيأتي) في عدد من مروياته عندما لا يكون بينه وبين ابن حنبل إلا راو واحد. ويضاف إلى هذه المصادر مؤلفات محدثي الحنبلية والشافعية المتأخرة عن طبقة الخلال؛ حيث إنها حفظت لنا نصوصاً عن المصادر المبكرة والمتقدمة المفقودة؛ مثل كتاب الرد على من يقول القرآن مخلوق لأبي بكر النجاد، والشريعة لأبي بكر الأجري، وكتاب الإبانة الكبرى لابن بطة العكبري، وكتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لهبة الله اللالكائي. لكن بعض هذه المصادر، لتأخرها؛ تزخر بمرويات غريبة، لا نجد لها حضوراً في المصنفات السابقة، لا يبعد أن تكون مختلقة، وستأتي الإشارة إلى بعضها في أثناء هذا المقال.

ومن هنا فيجب أن نفرق بين نوعين من النقل عن ابن حنبل؛ النقل المباشر، مثل نقل صالح بن أحمد وحنبل بن إسحاق وأبي بكر المروزي وعبد الله بن أحمد بن حنبل (= عبد الله فيما سيأتي)؛ فهؤلاء رأوا ابن حنبل وسمعوا منه، فحال منقولاتهم يختلف عن حال مثل الخلال؛ لأنه ينقل بالواسطة، وبعض الروايات التي يذكرها هي لا تصح بناء على قواعد المحدثين؛ إلا أنه في حالات قد حفظ لنا

(2) ذكر عماد الدين ابن كثير أن صالحاً روى رسالة والده إلى المتوكل في كتاب المحنة [ابن كثير- البداية: 14/420]؛ إلا أن كتاب المحنة لم يصل إلينا كاملاً؛ لذا استدركها المحقق في نشرته [القباني- 2020: 225].

منقولات عن كتب مفقودة نقلها نقلًا مباشرًا عن مؤلفها؛ مثل نقله مرويات عن حنبل بن إسحاق وأبي بكر المروزي، وكلاهما ألفا كتابًا بعنوان السنة؛ إلا أنهما مفقودان مع بالغ الأسف وكانا من موارد ابن تيمية في كتبه [ابن تيمية- الحموية: 265-266]. مع أن الخلال قد يتصرف في بعض منقولاته؛ ما يدفع الباحث إلى التثبت من عدم معارضة ما نقله مع المصدر الأصلي في حال توفره. وهذا أمر سأل عنه في بحث آخر إن شاء الله.

فالمصادر الأصلية لنطاق هذا المقال هي كتب طلاب ابن حنبل وأصحابه العراقيين؛ الذين يذكر ابن تيمية أنهم أعلم بأقوال ابن حنبل من المنتسبين للسنة من أهل خراسان [ابن تيمية- الدرء: 269/1]، والذين كذلك عاشوا أحداث مسألة اللفظ التي أثرت في منتصف القرن: (3هـ/9م). وسأقدم قراءة لعامة الروايات الواردة في هذه المصادر في مسألة اللفظ؛ لأجل الخروج بالنتيجة التي يصبو لها هذا المقال.

مقدمة: تلخيص قراءة ابن تيمية للقضية:

تناول ابن تيمية مسألة اللفظ في أحد أهم كتبه المركزية، وهو كتاب درء تعارض العقل والنقل [الطوبجي- 2023: 26]؛ لكن في سياق التمثيل بها على أصل كلي لديه في مشروعه الكلامي، وهو قسمة الألفاظ إلى قسمين؛ الألفاظ الشرعية والألفاظ الحادثة [240/1-279]⁽³⁾، وقد أورد هذا في الوجه السابع عشر من أوجه نقد القانون الكلي في تعارض العقل والنقل الذي أورده فخر الدين الرازي في كتابه تأسيس التقديس [4/1، 86]؛ فضرب ابن تيمية ثلاثة أمثلة يبين فيها إشكالية الألفاظ الحادثة، وكيف أنه ينبغي الاستفسار عن معناها وعدم رد المعنى الشرعي لأجل اللفظ الحادث. والأمثلة التي ذكرها هي: إثبات الرؤية وما يورده نفاتها من كون الله جسمًا متحيزًا في جهة إذا كان يُرى [247/1-254]، والجبر [254/1-256]، ومسألة اللفظ [256/1-271].

قدم ابن تيمية سردًا تاريخيًا لمنشأ النزاع في مسألة اللفظ؛ حيث ذكر أن السلف والأئمة متفقون على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن المسلمين علموا أن القرآن بلغه جبريل إلى رسول الله الذي بلغه إلى الخلق، وأن هذا التبليغ لا يخرج كون الكلام المبلغ هو كلام من قاله ابتداء [256/1]، وضرب مثالًا على ذلك بحديث «إنما الأعمال بالنيات»، وأن سماعنا هذا الحديث من المحدث به بصوته وفعله لا يخرج هذا الكلام عن كونه كلام رسول الله، وإن كان الصوت هو صوت المحدث به؛ لأننا لم

(3) الإحالة المختصرة بالجزء والصفحة الواردة في هذا المقال هي لكتاب درء تعارض العقل والنقل، إلا ما نهت عليه.

نسمع الكلام بصوت رسول الله. ومن ثمة؛ فمن نفى كون هذا الكلام كلام رسول الله كان كاذبًا، وكذلك من قال إن هذا الصوت المسموع من المحدث الذي به بلغ كلام رسول الله هو صوت رسول الله كان كاذبًا [257/1]. ثم أكد على أن السلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المسموع من القارئ هو كلام الله، وأن دور جبريل ورسول الله يقتصر على تبليغ هذا الكلام، وأن هذا التبليغ لا يسوغ نسبة الكلام إليهما بوصفه كلامًا لهما، وإلا لما صح إضافة القول إليهما معًا كما في آية سورة الحاقة (= رسول الله) وآية سورة المطففين (= جبريل)؛ لأنه لا بد أن يكون أحدهما هو الذي أحدث الكلام دون الآخر؛ لكن لاشتراكهما في الأداء والتبليغ أضيف القول لهما معًا من هذه الحيثية، وأن إضافة القرآن إلى غير الله بوصفه كلامًا له قاله ابتداءً موجب للتعرض لوعيد الله؛ لأنه إنكار كونه كلام الله، وأن الله تواعد الوليد بن المغيرة المخزومي بأنه سيصليه سقر؛ لأجل وصفه القرآن بأنه قول البشر [258/1]. ثم ذكر علم المسلمين بالفرق بين سماع كلام المتكلم منه أو من المبلغ عنه، ومثل بحال النبي موسى؛ حيث سمع من الله بلا واسطة، وأن الأمة تسمع كلام الله من المبلغين عنه [259/1]. بعد ذلك أشار لقضية مهمة، ولا بد من التنبيه لما يقدمه هنا من نسب تاريخية للآخر لكونه يوظفها في سياق مسألة اللفظ؛ حيث ذكر أن الجهمية لما كانوا يقولون إن الله لم يتكلم حقيقة بل خلق كلامًا في غيره، ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة فهذا مراده؛ فيكون النزاع بين الفريقين لفظيًا⁽⁴⁾، فإذا قال هؤلاء هذا القرآن مخلوق كان المفهوم من كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن وأنه ليس هو كلامه بل خلقه في غيره، وإذا فسر مراده بأنه أراد حركات العبد وصوته والمداد بأنها مخلوقة كان هذا المعنى الصحيح ليس هو مفهوم كلامه ولا معنى قوله؛ لأن المسلمين إذا قالوا هذا القرآن كلام الله لم يريدوا بذلك أن أصوات القارئ وحركاتهم قائمة بذات الله [259/1]؛ لذا فمن قال بأن هذا القرآن مخلوق أو قال بأن القرآن المنزل مخلوق كان بمنزلة من قال إن هذا الكلام ليس هو كلام الله [260/1]. ثم وصل إلى نهاية سرده التاريخي في سبب نشوء مشكلة اللفظ، وهو أن هؤلاء القائلين بخلق القرآن (الملفوظ المسموع) يقولون: هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته، وتلاوة القرآن مخلوقة، وقراءة القرآن مخلوقة، ويقولون: تلاوتنا للقرآن مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، ويدخلون في ذلك نفس الكلام المسموع، ويقولون: لفظنا بالقرآن مخلوق، ويدخلون في ذلك الملفوظ المتلو المسموع [260/1]. ثم ذكر

(4) يرى ابن تيمية أن الفرق بين الجهمية والمعتزلة في وصف الله بالكلام هو التصريح بأن الله متكلم؛ فالجهمية ينفونه والمعتزلة يقولون بأن الله متكلم حقيقة؛ لكن مأل قولهم هو نفى ذلك؛ لكون الكلام عندهم فعلًا منفصلًا عن الله كما هو عند الجهمية [ابن تيمية- التسعينية: 275/1؛ الجواب: 291/2]. وإن ما ينسبه للجهمية بحاجة للتحقق من ثبوته التاريخي؛ لأن المصادر مضطربة في نسبة ذلك لهم.

بعد ذلك موقف ابن حنبل، فذكر أنه وغيره من أئمة السنة أنكروا هذا، وقالوا: اللفظية جهمية، وقالوا افتרכת الجهمية ثلاث فرق؛ فرقة قالت: القرآن مخلوق، وفرقة قالت: نقف، وفرقة قالت: تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق [260/1]. ثم تحدث بعد ذلك عن اختلاف أهل الحديث في المسألة؛ فأشار عدة إشارات؛ منها اعتماده على رواية أبي الحسن الأشعري لموقف أهل الحديث من اللفظ، وهو تبديع من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق ومن يقول بأن لفظه بالقرآن غير مخلوق، واعتماده كذلك على ما حكاه ابن جرير الطبري عن ابن حنبل من الحكم على اللفظية المثبتة بالتجهم والحكم على اللفظية النفاة بالبدعة، ثم ذكر كتاب ابن قتيبة الدينوري وما ذكره خلال في هذه القضية في كتاب السنة ونقله عن كتاب أبي بكر المرودي [261/1]. ثم ذكر افتراق أهل الحديث إلى من قال بأن لفظه بالقرآن غير مخلوق، لكن مرادهم أن المسموع غير مخلوق، وأن في أتباعهم من قد يدخل صوت العبد أو فعله أو يقف فيه وأن البخاري ومحمد بن نصر المروزي ردوا على هؤلاء لما فهموا من قولهم، وأنه صار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك ألفاظ مشتركة وأهواء للنفوس [262/1]، وأكد أن المتنازعين في مسألة اللفظ من أهل الحديث هم من أصحاب ابن حنبل، وحديثه مشعر أنه يدخل ابن قتيبة في هذا [263/1]. ثم حرر النزاع في إطلاق القول بأن التلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء أو ليست هي، وبين سبب إطلاق كلا القولين، وهو اشتراك هذه الألفاظ [263-264/1]؛ لينتهي بعد ذلك إلى ذكر رواية عن ابن حنبل تفيده في تفصيله السابق، وهي: «من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو جهمي» [265/1]، وبنى عليها أن ابن حنبل كان يحتز عما أراد به فعله وصوته، ثم ذكر أن كلا الإطلاقيين بدعة حتى لو أراد به صاحبه معنى صحيحًا، وأن الأئمة، كابن حنبل؛ منعوا من هذين الإطلاقيين، وأن منعهم كان وسطًا بين الطرفين [265/1]. ثم ذكر أن كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة تحكي قولها عن ابن حنبل، واعتمد في ذلك على كلام البخاري في كتاب خلق أفعال العباد [266/1]، وهو يشير هنا إلى تبرئة البخاري لابن حنبل مما تنسبه له طائفتان [البخاري-الخلق: 119-120]. ثم ذكر أن هذا التفرق صار موروثًا في أتباع الطائفتين. وذكر أن الكرابيسي، الذي هو رأس اللفظية المثبتة؛ يتفق مع أهل الحديث على نفي خلق القرآن؛ حروفه ومعانيه [267/1]. ثم ذكر قول ابن كلاب في صفة الكلام وموقف أهل السنة والمعتزلة من مقالته [267/1]. وتحدث بعدها عن اختلاف المتأخرين من الأشعرية والحنابلة في مسألة اللفظ إلى أن بلغ الخلاف الواقع بين أبي ذر الهروي وأبي نصر السجزي ومخالفة الثاني للتفصيل الذي ذكره ابن قتيبة وترجيحه طريقة من هجر البخاري من محدثي عصره ونسب لابن حنبل أنه يقول بأن لفظه بالقرآن غير مخلوق وأنكر ما نقل عن ابن

حنبل من إنكاره على اللفظية المثبتة واللفظية النفاة، وقد تعقبه ابن تيمية في ذلك، وبين أن هذا ما نقله أصحاب ابن حنبل من العراقيين، وهم أعلم بابن حنبل من المنتسبين للسنّة والحديث في خراسان [269-268/1]، وشبه حال هؤلاء المنتسبين لابن حنبل من العراقيين والخراسانيين بحال المنتسبين لابن كلاب من العراقيين والخراسانيين؛ فالعراقيون منهم أقرب للسنّة وأتبع لابن حنبل من الخراسانيين منهم [270/1]. ثم ختم تناوله لهذه القضية بحال أبي ذر الهروي وتلمذه على القاضي الباقلاني وأخذ المغاربة عنه ومنهم أبو الوليد الباجي، الذي رحل إلى العراق وتلمذ على أبي جعفر السمناني تلميذ القاضي الباقلاني [271/1].

هذا ملخص السرد الذي قدمه ابن تيمية لمسألة اللفظ منذ ظهورها؛ بحسب تقديره، إلى وقت أبي نصر السجزي. وقد احتوى هذا السرد على معلومات تعارض ما هو واقع في المصادر الأصلية، ستأتي مناقشتها في الفقرة التالية.

نقد قراءة ابن تيمية السابقة وتبيين معارضتها للمصادر الأصلية:

يمكن تلخيص الإشكالات على السرد الذي قدمه ابن تيمية لمسألة اللفظ في خمس نقاط، وهي:

أولاً: سبب النزاع في المسألة- هل للجهمية حضور في مسألة اللفظ؟:

أوهم سرد ابن تيمية الأنف أن منشأ مسألة اللفظ هم الجهمية⁽⁵⁾ المصححون بخلق القرآن نفسه من حيث هو كلام الله؛ حيث أشار لكونهم يدخلون في قولهم: «تلاوتنا للقرآن مخلوقة»، «قراءتنا القرآن مخلوقة» نفس الكلام المسموع، وأن قولهم: «لفظنا بالقرآن مخلوق» يراد منه إدخال القرآن الملفوظ المتلو المسموع، وأن ابن حنبل والأئمة أنكروا إطلاقهم وحكموا عليهم أنهم جهمية، وجعلوا اللفظية المثبتة من فرق الجهمية [260/1]. وليلاحظ هنا أن ابن تيمية يجعل الكرابيسي خارج هذا الحكم؛ حيث جعله ضمن الطائفة الثانية التي تتفق مع الطائفة الأولى على أن القرآن كله كلام الله لم يخلق الله منه شيئاً؛ لا حروفه ولا معانيه، إلا أن الكرابيسي يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق بخلاف الطائفة الأولى التي تقول بأن لفظها بالقرآن غير مخلوق [267/1]!

إن هذا السرد الذي قدمه ابن تيمية لا يتفق مع المصادر الحنبلية المبكرة والمتقدمة؛ إذ إن مسألة اللفظ هي مسألة أثيرت في مجتمع أهل الحديث بعد محنة خلق القرآن، وبحسب أقدم المصادر

(5) إطلاق هوية «الجهمية» في النصوص التراثية مضلل؛ حيث إن عدداً ممن يوصفون بأنهم جهمية هم لا ينتمون انتماءً مذهبياً إلى الجهمية، فيكون هذا الإطلاق من باب النبز.

المعاصرة لتلك الأحداث، كما سيأتي نقل نصه؛ فقد كان ذلك في عام: (234هـ/848 أو 849م) [الذهبي- التاريخ: 1026/5]. ومن ثمة؛ فلا علاقة للقائلين بخلق القرآن من الجهمية والمعتزلة والضرارية والنجارية... إلخ بها، وكل الروايات التي تحاول ربطها بالجهم بن صفوان [ابن بطة- الإبانة: 112/2]، أو بشر المريسي [الخلال- السنة: 190/2] هي إما روايات مختلقة وإما مجرد تشنيع من صاحب الرواية لتقبيح قول اللفظية المثبتة؛ لأن تلك الطوائف مصرحة بخلق القرآن. وقد أشار أبو القاسم البلخي، إمام المعتزلة البغداديين؛ إلى خلاف ابن حنبل مع الكرابيسي في مسألة اللفظ [البلخي- المقالات: 283]؛ لكنه نسب إلى ابن حنبل وأصحابه القول بأن اللفظ بالقرآن غير مخلوق، وهذا مخالف لما هو مروى عنه وعن أصحابه [صالح- المحنة: 171-172؛ الخلال- السنة: 172-196/2]؛ لكن هناك من كان يقرر هذا كما تدل عليه مناقشة البخاري لشخص مجهول [البخاري- الخلق: 266-267/2]. ويكاد يكون النزاع في مسألة اللفظ في التراث الحنبلي محصورًا بين ابن حنبل وبين شخصيتين، وهما: الكرابيسي والشراك؛ بل إن المصادر الحنبلية المبكرة تذكر الكرابيسي بوصفه أول من أثار مسألة اللفظ؛ حيث نقل شمس الدين الذهبي (= الذهبي فيما سيأتي) عن كتاب القصص لأبي بكر المروذي هذه القصة [الذهبي- التاريخ: 1026/5]:

قال المروذي في كتاب «القصص»: «عزم حسن ابن البزاز⁽⁶⁾، وأبونصر بن عبد المجيد وغيرهما على أن يجينوا بكتاب «المدلسين» الذي وضعه الكرابيسي يطعن فيه على الأعمش، وسليمان التيمي، فمضيتُ إليه في سنة أربع وثلاثين (= 234هـ)، فقلت: إن كتابك يريد قوم أن يعرضوه على أبي عبد الله، فأظهر أنك قد ندمت عليه. فقال: إن أبا عبد الله رجل صالح، مثله يوفق لإصابة الحق، قد رضيت أن يُعرض عليه، لقد سألتني أبو ثور أن أمحوه، فأبيت. فجيء بالكتاب إلى أبي عبد الله، وهو لا يعلم لمن هو، فعلموا على مُستبشعات من الكتاب، وموضع فيه وضع على الأعمش، وفيه: إن زعمتم أن الحسن بن صالح كان يرى السيف فهذا ابن الزبير قد خرج. فقال أبو عبد الله: هذا أراد نُصرة الحسن بن صالح فوضع على أصحاب رسول الله ﷺ، وقد جمع للروافض أحاديث في هذا الكتاب. فقال أبو نصر: إن فتياننا يختلفون إلى صاحب هذا الكتاب. فقال: حذروا عنه ثم انكشف أمره، فبلغ الكرابيسي، فبلغني

(6) كذا في المطبوع، ولعلها: «البزاز»؛ ويكون المقصود الحسن بن الصباح، وهو أحد أصحاب ابن حنبل [ابن أبي يعلى- الطبقات: 359-355/1].

أنه قال: سمعت حسيناً الصائغ يقول: قال الكرابيسي: لأقولن مقالة حتى يقول أحمد بن حنبل بخلافها فيكفر، فقال: لفظي بالقرآن مخلوق. فقلت لأبي عبد الله: إن الكرابيسي قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وقال أيضاً: أقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق من كل الجهات، إلا أن لفظي بالقرآن مخلوق، ومن لم يقل إن لفظي بالقرآن مخلوق فهو كافر. فقال أبو عبد الله: بل هو الكافر، قاتله الله، وأي شيء قالت الجهمية إلا هذا؟! قالوا: كلام الله، ثم قالوا: مخلوق. وما ينفعه وقد نقض كلامه الأخير كلامه الأول حين قال: لفظي بالقرآن مخلوق. ثم قال أحمد: ما كان الله ليدعه وهو يقصد إلى التابعين مثل سليمان الأعمش، وغيره، يتكلم فيهم، مات بشر المريسي وخلفه حسين الكرابيسي. ثم قال: أيش خبر أبي ثور؟ وافقه على هذا؟ قلت: قد هجره. قال: قد أحسن. قلت: إني سألت أبا ثور عن قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فقال: مبتدع. فغضب أبو عبد الله، وقال: أيش مبتدع؟ هذا كلام جهم بعينه. ليس يفلح أصحاب الكلام.

إن هذا النقل المطول عن كتاب القصص لأبي بكر المروزي له أهميته؛ حيث إنه من خاصة أصحاب ابن حنبل وأقرب طلابه إليه [ابن أبي يعلى - الطبقات: 1/137]، إضافة إلى كونه كتب كتاباً في الرد على اللفظية النفاة [ابن تيمية - المجموع: 7/660-659، 8/407، 12/207]، وقد أورد الخلال روايات منه في كتاب السنة [الخلال - السنة: 2/208-219]، وكذلك ابن بطة نقل عنه؛ لكن من غير طريق الخلال [ابن بطة - الإبانة: 2/116، 118-122]، وقد حدد أبو بكر المروزي في سرده النزاع بمسألة اللفظ مع شخص الكرابيسي الذي حكم عليه ابن حنبل، في رواية أخرى؛ بالكفر والتجهم [الخلال - السنة: 2/179-181]! ومعلوم ارتباط مسألة اللفظ بالكرابيسي في تراث أهل الحديث العقدي؛ حتى وصفت مسألة اللفظ «مسألة الكرابيسي» [الخلال - السنة: 2/183]؛ ابن بطة - الإبانة: 2/106]، ونص بعضهم على كونه أول من تكلم بمسألة اللفظ [الأصفهاني - الحجة: 1/340]؛ الذهبي - السير: 11/289]، ونقل ابن تيمية عن كتاب مناقب أحمد بن حنبل للأنصاري الهروي ربطه مسألة اللفظ بالكرابيسي [2/76]، ويلاحظ أن عبد الله في الباب الذي خصه لمسألة اللفظ لم يذكر إلا الكرابيسي [عبد الله - السنة: 90-95]. وابن تيمية نفسه يعترف، في موضع آخر؛ بأن أول من قال بخلق التلاوة الظاهرة فيما بلغه هو الكرابيسي [ابن تيمية - المجموع: 12/573].

وعندما نتقل للخلال، أحد المصادر الحنبلية المتقدمة؛ فسنجده عقد بابًا مطولًا عن قول اللفظية المثبتة [الخلال- السنة: 2/172-196]، وقد أورد فيه روايات كثيرة عن شخصية الشراك، وهو من اللفظية المثبتة، ويتطابق قوله مع قول الكرابيسي كما تدل عليه الروايات المنقولة عنهما. وقد أورد خلال إحدى عشرة رواية عن الشراك [رقم: 2056، 2057، 2058، 2059، 2059/أ، 2060، 2061، 2061/أ، 2062، 2064، 2065]. ويبدو أن الشراك -الذي وصف بأنه ضال مضل- ذُكر في مسألة اللفظ في رواية أبي بكر الأثرم عن هارون الحمالي عن ابن حنبل [ابن أبي يعلى- الطبقات: 2/515]! ولم يذكر خلال في هذا الباب شيئًا عن الجهمية المصريحين بخلق القرآن بأنهم هم وراء افتعال أزمة اللفظ بين أهل الحديث؛ عدا رواية نقلها عن ابن حنبل يذكر فيها أنه بلغه أن بشر المريسي قال بأن لفظه بالقرآن مخلوق [الخلال- السنة: 2/190]؛ إلا أن بشرًا المريسي من المصريحين بخلق القرآن دون مواربة ومن المشتغلين في الرد على أهل الحديث ومجادلتهم؛ فهو لا يخدم سرد ابن تيمية التاريخي لأصل النزاع في مسألة اللفظ، وقد جاءت روايات في ذمه من شخصيات توفيت في القرن: (2هـ) أو أول القرن: (3هـ)؛ مثل عبد الله بن المبارك وعباد بن العوام ووكيع بن الجراح وسفيان بن عيينة وعلي بن عاصم [البخاري- الخلق: 2/19، 25، 27، 30-31؛ عبد الله- السنة: 100-102]، كما أنه توفي في ذي الحجة في عام: (218هـ/833 أو 834م)، أو في عام: (219هـ/834م) [الخطيب- التاريخ: 7/545]، أي بعد محنة خلق القرآن بعدة شهور؛ حيث كانت المحنة في ربيع الأول في عام: (218هـ/833م)، [الطبري- التاريخ: 8/634]؛ ما يعني أنه مصرح بأرائه العقدية، ومنها خلق القرآن؛ قبل المحنة وبعدها؛ ما ينفي قضية أنه كان يتذرع بمسألة اللفظ لكي يمويه على العامة. كما يذكر ابن حنبل أنه بلغه أن الجهم بن صفوان قال بمسألة اللفظ أول أمره [ابن بطة- الإبانة: 2/112]، وهذا لا يؤيد السرد الواقع في الرد على الزنادقة والجهمية المنسوب لابن حنبل من قبل ابن تيمية نفسه [221/1]؛ لأن صاحب هذا النص لما حكى مناظرة الجهم بن صفوان للسمنية فرع عليها جنوحه إلى نفي الصفات، ومنها تصريحه بأن الله لا يسمع له صوت [أحمد- الرد: 196-199]؛ فأول ما وقع من الجهم بن صفوان في هذا النص المنسوب لابن حنبل هو نفي الكلام والقول بخلق القرآن؛ أي أنه لم يشير لموقفه في مسألة اللفظ كما ورد في الرواية التي ذكرها ابن بطة!

صحيح أن ابن بطة قدم سردًا يوحي بأن اللفظية المثبتة هم مصرحون بخلق القرآن لكن استخدموا مسألة اللفظ تمويهًا على العامة [ابن بطة- الإبانة: 2/99]! إلا أن ابن بطة يخلط بين مذهب اللفظية المثبتة وبين مذهب الكلابية والأشعرية في صفة الكلام! فلا يوجد أي دليل على أن الكرابيسي، وهو

رأس اللفظية المثبتة؛ موافق لابن كلاب في صفة الكلام؛ حتى إن ابن تيمية نفسه يبرؤه من متابعة ابن كلاب في هذه المسألة [267/1]، عدا ما ينسبه ابن عبد البر له، وكلامه غير واضح في أنه يريد المعنى النفسي [ابن عبد البر- الانتقاء: 165]. مع أن ابن بطة لم يذكر في هذا الباب الذي عقده عن اللفظية المثبتة وخلط فيه بين قولهم وقول الكلابية إلا الكرابيسي والشراك [ابن بطة- الإبانة: 106/2، 109، 110، 112، 115، 116]؛ ما يعني أن هذه القراءة مرتبطة بشخصهما؛ مع ملاحظة أن ابن بطة جعل الكرابيسي مع عدد من المتكلمين، وجميعهم، بحسب المصادر؛ مصرحون بخلق القرآن، وهم: الجهم بن صفوان، وضرار بن عمرو، وأبو بكر الأصبم، وبشر المريسي، وابن أبي دواد، و«أبو» شعيب الحجام، وبرغوث، والنظام، وقد وصفهم بأنهم «رؤساء الكفرة وأئمة الضلال الذين جحدوا القرآن وأنكروا السنة وردوا كتاب الله وسنة رسول الله وكفروا بها جهارًا وعمدًا وعنادًا وحسدًا وبغيًا وكفرًا» [ابن بطة- الإبانة: 170/2]! وأيضًا فهذا ما يذكره أبو نعيم الأصفهاني؛ حيث زعم أن مسألة اللفظ شبهة أدخلها الجهمية على عوام الناس [أبو نعيم- البيان: 57]، وروى خبرًا في ذلك عن ابن حنبل أنه يحكي تدرج الجهم بن صفوان في آرائه؛ فكان أولًا على القول باللفظ، ثم رأى أن يكتفي بأن القرآن كلام الله ويسكت، ثم صرح بأن القرآن مخلوق [أبو نعيم- البيان: 57-58]. وظاهر أن هذه الرواية إعادة صياغة لما اشتهر عن ابن حنبل من تقسيم الجهمية إلى ثلاث فرق [صالح- المحنة: 173؛ الخلال- السنة: 43-45/2]؛ فجعلت على شكل سرد تاريخي متعلق بتذبذب آراء الجهم بن صفوان حتى وصل به الحال إلى القول بخلق القرآن!

ومع كون مسألة اللفظ مرتبطة بشخص الكرابيسي؛ إلا أن هذا لا يمنع أن يكون حدث بحث حول هذه المسألة قبل تفجرها في عام: (234هـ/848 أو 849م) بسبب تصادم الكرابيسي مع ابن حنبل؛ بدلالة ما ينسب لنعيم بن حماد من القول بأن لفظه بالقرآن مخلوق [الخلال- السنة: 182/2]، ومحاولة البخاري الدفاع عنه وتبيين أنه لم يخالف أهل السنة [البخاري- الخلق: 192/2-193]. ونعيم بن حماد توفي في عام: (227هـ/841 أو 842م)، أو عام: (228هـ/843م)، أو عام: (229هـ/843 أو 844م) [الخطيب- التاريخ: 15/429-430]. لكن ليلاحظ هنا أن الذين قرروا بأن لفظهم بالقرآن مخلوق هم من المنكرين لخلق القرآن؛ حيث يذكر الخلال رواية عن نعيم بن حماد أن مؤمل بن إهاب سأله عن سبب قوله بأن لفظه بالقرآن مخلوق؟ فأجاب نعيم بن حماد بأنه أراد بهذا التقرير الاحتجاج على القائلين بخلق القرآن [الخلال- السنة: 182/2]. وهذا يعني أن هذا التقرير صدر من عند أهل الحديث لا من عند القائلين بخلق القرآن؛ سواء كانوا من الجهمية أم من غيرهم من الطوائف.

وإن مما يكفي لدحض علاقة القائلين بخلق القرآن في إثارة مسألة اللفظ شهادة ابن قتيبة الدينوري، وهو معاصر لتلك الأحداث؛ حيث ذكر أن مسألة اللفظ وقعت بين أهل الحديث أنفسهم. قال [ابن قتيبة- الاختلاف: 20]:

وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمرًا خص بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين... إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله -تعالى- أصلًا في الدين ولا فرعًا، في جهلها سعة وفي العلم بها فضيلة، فنى شرها وعظم شأنها؛ حتى فرقت جماعتهم وشنت كلمتهم ووهنت أمرهم وأشمتت حاسديهم وكفت عدوهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم؛ فهو دائب يضحك منهم ويستهنئ بهم؛ حين رأى بعضهم يكفر بعضًا وبعضهم يلعن بعضًا، ورأهم مختلفين وهم كالمختلفين، ومتباينين وهم كالمجتمعين، ورأى نفسه قد صار لهم سلمًا بعد أن كان لهم حربًا.

وعلى أي حال؛ فاخلاق المواقف تجاه مسألة اللفظ لم يقتصر على نسبتها لأناس من المخالفين لم يدركوا الجدل فيها؛ كالجهم بن صفوان وبشر المريسي، بل نسبت مواقف لأناس من الفقهاء والمحدثين توفوا قبل حدوث جدل في هذه المسألة؛ كالشافعي الذي رويت عنه رواية في تجهيم من قال إن لفظي بالقرآن مخلوق أو القرآن بلفظي مخلوق [اللالكائي- الشرح: 390/1/2-391]، وما من شك في أن هذه رواية مختلفة؛ لكون الشافعي لم يدرك الجدل في مسألة اللفظ؛ لكن أريد لهذه الرواية إدانة موقف الكرابيسي من قبل الشافعية الموافقين للحنابلة في أصول الدين؛ لأنه أحد أشهر أصحاب الشافعي العراقيين [العبادي- الطبقات: 92-93]. وإضافة إلى ما ينسب للقاسم بن سلام من تبديع الكرابيسي لأجله قوله باللفظ [الأصفهاني- الحجة: 1/341]؛ فإن هذه نسبة لا تصح؛ لوفاة القاسم بن سلام قبل حدوث جدل في مسألة اللفظ. ولو كان القاسم بن سلام فعلاً بدع الكرابيسي لأجل مسألة اللفظ فمعنى هذا أن تقريره لمسألة اللفظ وقع قبل عام: (224هـ/838م) -سنة وفاة القاسم بن سلام-؛ ما يعني أن الأزمة كانت قائمة قبل عام: (234هـ/848م أو 849م)، وبطبيعة الحال سيكون لابن حنبل خوض فيها، فما معنى بعد ذلك أن يرضى الكرابيسي بعرض كتابه المدلسين على ابن حنبل في عام: (234هـ/848م أو 849م) ويصفه بالرجل الصالح؟ إن السرد الذي أورده أبو بكر المروزي دليل على كون ما يُنسب للقاسم بن سلام غير صحيح.

ثانيًا: تجاهل الروايات التي تدل على إشكال تصور ابن حنبل للمسألة:

إن الروايات عن ابن حنبل في مسألة اللفظ كثيرة؛ ومنها ما يدل على عدم تصوره لقول اللفظية المثبتة! وإن هذه الروايات تشكل على دعوى أن التفصيل بين التلفظ والملفوظ كان حاضرًا في ذهنه. وعند ذلك يرتفع استخدام ابن تيمية لموقف ابن حنبل للتمثيل على قاعدته في الألفاظ المجملة؛ لأن مشكلة ابن حنبل ستكون مع ذات القول؛ لا لكونه قولًا مجملًا!

وإن من أهم هذه الروايات ما استفتح به كل من عبد الله والخلال الباب المخصص عن مسألة اللفظ في كتابيهما السنة، إضافة إلى القصة التي ذكرها أبو بكر المروزي في كتابه القصص ومراسلة أبي داود السجستاني لابن حنبل. وهذا جدول مقارنة بين الروايات الأربع [أبو داود- المسائل: 356؛ عبد الله- السنة: 91؛ الخلال- السنة: 172/2-173؛ الذهبي- التاريخ: 1026/5]:

أبو بكر المروزي / الذهبي	أبو داود السجستاني	عبد الله	الخلال
فقلت لأبي عبد الله: إن الكرايسي قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وقال أيضًا: أقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق من كل الجهات، إلا أن لفظي بالقرآن مخلوق، ومن لم يقل إن لفظي بالقرآن مخلوق فهو	كتبت رقعة وأرسلت به (كذا! بها) إلى أبي عبد الله وهو يومئذ متوار؛ فأخرج إليّ جوابه مكتوبًا فيه: قلت: رجل يقول: التلاوة مخلوقة وألفاظنا بالقرآن مخلوق (= كذا! مخلوقة) ⁽⁷⁾ والقرآن ليس بمخلوق، ما ترى في مجانبته؟ وهل يسمى مبتدعًا؟ وعلى ما يكون عقد القلب في التلاوة والألفاظ؟	سألت أبي -رحمه الله- قلت: ما تقول في رجل قال: التلاوة مخلوقة، وألفاظنا بالقرآن مخلوقة، والقرآن كلام الله -عز وجل- وليس بمخلوق ⁽⁸⁾ ؟ وما ترى في مجانبته؟ وهل يسمى مبتدعًا؟ فقال: هذا	أخبرني أبو يحيى زكريا ابن يحيى الناقد قال: ثنا أبو طالب قال: قلت لأبي عبد الله: كُتِبَ إلي من طرسوس أن الشراك يزعم أن القرآن كلام الله، فإذا تلوته فتلاوته مخلوقة. قال (= ابن حنبل): قاتله الله! هذا كلام جهم بعينه. قلت: رجل قال: القرآن

(7) وقعت في نقل ابن بطه عن أبي داود السجستاني: «مخلوقة» [ابن بطه - الإبانة: 107/2].

(8) وقع في نقل ابن بطه عن عبد الله: «قال: هذا كافر وهو فوق المبتدع وهذا كلام الجهمية. قلت: ما ترى في مجانبته؟ وهل يسمى مبتدعًا؟ فقال: هذا يجانب، وهو فوق المبتدع، وهذا كلام الجهمية، ليس القرآن بمخلوق، قالت عائشة -رضي الله عنها-: تلا...». ووقع في نقل أبي طاهر القطان عن عبد الله: «قال: هذا كافر وهذا كلام الجهمية» [ابن بطه - الإبانة: 115/2-116؛ ابن المعلم - النجم: 94/1].

<p>كلام الله وليس بمخلوق؛ ولكن لفظي هذا به مخلوق. قال: من قال هذا فقد جاء بالأمر كله، إنما هو كلام الله على كل حال، الحجّة فيه: حديث أبي بكر: ﴿الْم ①﴾ غَلِبَتِ الرُّومُ، قيل له: هذا مما جاء به صاحبك. فقال: لا والله؛ ولكنه كلام الله. هذا وغيره إنما هو كلام الله. قلت: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ② ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾. هذا الذي قرأت الساعة كلام الله؟ قال: إي والله هو كلام الله، ومن قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ فقد جاء بالأمر كله، أيش يبقى إذا قال: لفظي؟!... إلخ.</p>	<p>يجانب، وهو قول المبتدع، وهذا كلام الجهمية. ليس القرآن بمخلوق، قالت عائشة -رضي الله عنها-: تلا رسول الله ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، فالقرآن ليس بمخلوق.</p>	<p>وكيف الجواب فيه؟ قال (= ابن حنبل): هذا يجانب، وهو فرق (= كذا! فوق) (9) المبتدع، وما أراه إلا جهميًا، وهذا كلام الجهمية، القرآن ليس بمخلوق؛ قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: «هو الذي أنزل عليك [الكتاب] يريد حديثها»، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ الآية، فقالت: فقال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأحذروهم؛ فإنهم هم الذين عنى الله»، والقرآن ليس بمخلوق.</p>	<p>كافر. فقال أبو عبد الله: بل هو الكافر، قاتله الله، وأي شيء قالت الجهمية إلا هذا؟! قالوا: كلام الله، ثم قالوا: مخلوق. وما ينفعه وقد نقض كلامه الأخير كلامه الأول حين قال: لفظي بالقرآن مخلوق.</p>
---	---	---	---

(9) وقع في أصل الإبانة الكبرى، وهو ينقل عن أبي داود السجستاني: «قول»، وعدلها المحقق إلى: «فوق» [ابن بطّة - الإبانة: 2/107].

ليلاحظ التفصيل الوارد في كل الروايات الأربع والذي لم يعجب ابن حنبل! ففي رواية أبي بكر المروزي ينقل عن الكرابيسي، صاحب مسألة اللفظ؛ أنه يقرر صراحة: «إن القرآن كلام الله غير مخلوق من كل الجهات، إلا أن لفظي بالقرآن مخلوق» فالقرآن من حيث هو كلام الله غير مخلوق، إلا أن اللفظ به هو المخلوق. وهذا تفريق واضح وصريح بين أمرين؛ القرآن من حيث هو كلام الله، ولفظنا به؛ أي تفرقة بين الملفوظ والتلفظ في حكم المخلوقية. ومع ذلك يرفض ابن حنبل هذا الموقف، ويتهم صاحبه بأنه موافق للجهمية! وإن مما يؤكد عدم ملاحظة ابن حنبل للقضية بالتفصيل المدعى تعليقه على تقرير الكرابيسي السابق بقوله: «وما ينفعه وقد نقض كلامه الأخير كلامه الأول حين قال: لفظي بالقرآن مخلوق» وكيف يكون القول بأن اللفظ مخلوق ينقض القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق من كل الجهات؟! فهذا دليل على عدم تصور ابن حنبل لقول الكرابيسي من جهة، وعدم ملاحظته التفرقة بين التلفظ والملفوظ من جهة أخرى.

وأما القصة التي ذكرها أبو داود السجستاني ففيها التفرقة بين التلاوة واللفظ وبين القرآن «التلاوة مخلوقة وألفاظنا بالقرآن مخلوق (= كذا! مخلوقة) والقرآن ليس بمخلوق»؛ فهنا نص على كون القرآن ليس بمخلوق، إلا أن المخلوق هو التلاوة وألفاظنا بالقرآن، ومع ذلك يساوي ابن حنبل هذا القول بقول الجهمية، ثم يقرر أن القرآن ليس بمخلوق مع أنه منصوص عليه في الكلام المنقول له! وأما الرواية التي ذكرها عبد الله عن والده فيلاحظ فيها تفرقة صريحة بين التلاوة، وهو فعل إنساني؛ وبين القرآن في حكم المخلوقية، ومع ذلك يتهم ابن حنبل صاحب هذا الموقف بأن كلامه هو كلام الجهمية، ثم يختم تعليقه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق! وهذا الكلام الأخير يؤكد عدم تصوره للكلام المنقول له؛ لأن صاحب هذا الكلام نص صراحة على كون القرآن كلام الله غير مخلوق، فما معنى بعد ذلك تقرير هذا المعنى الذي قرره هو؟!

وأما الرواية التي نقلها الخلال عن أبي طالب، وفيها الإشارة إلى موقف الشراك، وهو أحد المقررين لمسألة اللفظ؛ فيلاحظ تفرقة الصريحة في حكم المخلوقية بين «أن القرآن كلام الله»، وبين «فإذا تلوته فتلاوته مخلوقة». وأيضاً تفرقة الرجل المهم بين «القرآن كلام الله وليس بمخلوق»، وبين «ولكن لفظي هذا به مخلوق». ومع كل هذه التفصيلات الواضحة الصريحة بين الملفوظ وبين التلفظ، والتفريق الصريح بين التلفظ الذي هو عمل الإنسان وبين الملفوظ الذي هو كلام الله كما يدل عليه قول الرجل المهم: «القرآن كلام الله وليس بمخلوق؛ لكن لفظي هذا به مخلوق»؛ إلا أن ابن حنبل يصير على مساواة هذا القول بقول الجهم بن صفوان مع اتهام أصحابه بأنهم أتوا بالأمر كله!

أي أن قولهم هذا لا يحتمل إلا الباطل من كل وجه! فهل كان ابن حنبل سيصف قول اللفظية المثبتة بأنهم أتوا بالأمر كله لو كانت مشكلته معهم هي مجرد أنه قول مهم يحتمل حقًا وباطلاً؟! ويؤكد هذا قوله: «ومن قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ فقد جاء بالأمر كله، أيش يبقى إذا قال: لفظي؟!»، فلو كان ابن حنبل يستشعر التفصيل المدعى فكيف يقول: «أيش يبقى إذا قال: لفظي؟!»، لأنه يبقى التلفظ وهو فعل إنساني مخلوق. وهذه الرواية التي نقلها الخلال صحيحة؛ فزكريا الناقد ثقة أثنى عليه الخلال وغيره [الخطيب- التاريخ: 479-477/9؛ ابن أبي يعلى- الطبقات: 424-423/1]، وأبو طالب هو أحمد بن حميد المشكاني؛ أحد خواص ابن حنبل [ابن أبي يعلى- الطبقات: 81/1].

فهذه أربع روايات وقعت في المصادر الحنبلية المبكرة والمتقدمة تؤكد على أن ابن حنبل لم يتصور قول اللفظية المثبتة على وجهه؛ لذا تعامل معهم بوصفهم جهمية وأن قولهم باطل من كل وجه! وليلاحظ هنا أن هذه الروايات هي ليست مجرد مقولات قالها ابن حنبل من تلقاء نفسه ودونها أصحابه عنه، وإنما هي حوار وقع بينه وبينهم؛ أي أنه كان ينبغي أن يذكر التفصيل المدعى؛ لا سيما مع كون قول اللفظية المثبتة الذي ذكر له احتوى على شرح وتفصيل يرفع توهم أنهم يريدون القرآن من قولهم بمخلوقية اللفظ!

وإن مما يؤكد أن لدى ابن حنبل موقفًا من القول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق؛ دون افتراض أن الجهمية -كما يوحي سرد ابن تيمية المتخيل- هم المقصودون بحكمه على صاحب مقولة: «لفظي بالقرآن مخلوق» بأنه جهمي = ما رواه الخلال عنه؛ حيث روى هذه القصة الصحيحة [الخلال- السنة: 182/2]:

سمعت أبا بكر المرودي يقول: أتيت أبا عبد الله ليلة في جوف الليل فقال لي: يا أبا بكر بلغني أن نعيمًا كان يقول: لفظي بالقرآن مخلوق! فإن كان قاله فلا غفر له في قبره.

والمقصود هنا هو شخص نعيم بن حماد كما تدل عليه روايات أخرى رواها الخلال كذلك [الخلال- السنة: 182/2]، وهو أحد المحدثين الأكثرين في التصنيف في الرد على الجهمية؛ حيث كتب ثلاثة عشر ردًا عليهم [الذهبي- السير: 599/10]، وابن حنبل نفسه أقر بكونه تعلم الرد على الجهمية من نوح بن أبي مريم [عبد الله- العلل: 437/3]، واللافت هنا أن نعيم بن حماد مات في السجن بسبب محنة خلق القرآن؛ حيث رفض أن يقول بأن القرآن مخلوق [الخطيب- التاريخ: 419/15، 429-430؛ الذهبي- السير: 599-600/10]، وقد أشار البخاري إلى ما حل به وأن أهل العلم توجهوا لذلك [البخاري-

الخلق: 193-192/2]. ومع هذا الموقف الثابت في رفض عقيدة خلق القرآن؛ ما يدفع عنه تهمة أنه يريد من قوله بخلق اللفظ الملفوظ نفسه= إلا أن ابن حنبل لم يرض بهذا القول منه، ودعا عليه إن كان قاله بألا يغفر الله له في قبره! فهل يتصور أن ابن حنبل دعا عليه لأن نعيم بن حماد قال بأن لفظه بالقرآن مخلوق لأنه يريد الملفوظ؟ إذن علام امتحن بخلق القرآن ولماذا لم يجب من امتحنه وسلم من التضييق الذي لحق به آخر عمره؟ وهل لو كان التفصيل حاضرًا في وعي ابن حنبل سيتخذ هذا الموقف الحاد من رجل مبين للجهمية والمعتزلة تمام المباينة ومات في السجن لرفضه القول بأن القرآن مخلوق؟ فالمؤكد، نظرًا لحال نعيم بن حماد؛ أن قوله بأن لفظه بالقرآن مخلوق لا يريد منه سوى التلفظ لا الملفوظ؛ ومع هذا يدعو عليه ابن حنبل بألا يغفر الله له في قبره إن كان قال بأن لفظه بالقرآن مخلوق! صحيح أنه في رواية أخرى عن ابن حنبل رواها ابنه عبد الله ورد فيها تكذيبه ما يُنسب إلى نعيم بن حماد من القول بأن «لفظي بالقرآن مخلوق» [الخلال- السنة: 182/2]؛ لكن الإشكالية ذاتها باقية؛ حيث إنه ما من داع لهذا الانفعال من ابن حنبل وتكذيب هذه المقولة المنسوبة لنعيم بن حماد؛ لأنه ما من شك أنه لا يقصد القرآن بأي حال من الأحوال لو كان قال بمخلوقية لفظه بالقرآن؛ فهو صاحب موقف ثابت من قضية خلق القرآن وتوفي في الحبس لرفضه الإجابة إلى القول بأنه مخلوق! فهذا يؤكد على قضية أن لدى ابن حنبل موقفًا من قول اللفظية المثبتة نفسه.

ومن الأدلة كذلك على أن هذا التفصيل المدعى حضوره في وعي ابن حنبل لمسألة اللفظ غير واقعي= اختلاف حكمه على اللفظية المثبتة واللفظية النفاة؛ فهو يجعل اللفظية المثبتة جهمية، ويجعل اللفظية النفاة مبتدعة [الخلال- السنة: 206/2-207]! كما أنكر على أبي ثور اقتصاره في الحكم على مقولة اللفظية المثبتة بالبدعة وغضب من حكمه غضبًا شديدًا؛ لأنها عين مقالة الجهم بن صفوان! حيث رويت روايتان عن أبي ثور وصف فيهما قول اللفظية المثبتة بالبدعة، وفي إحداهما حكم على قول الشراك، الذي لم يكن يقول بخلق القرآن؛ بالبدعة [الخلال- السنة: 175/2؛ الذهبي- التاريخ: 1026/5]. فإذا افترض أن الأمر كما يدعي ابن تيمية؛ من أن ابن حنبل منع القولين لكون كل واحد منهما يتضمن حقًا وباطلًا؛ فلماذا اختلف حكمه على كلا المقاليتين؟ لا يمكن أبدًا ادعاء أن تجهيم ابن حنبل للفظية المثبتة يتجه إلى المصريحين بخلق القرآن نفسه؛ لأنه كما سبق بينت أن الخلاف في هذه المسألة ينحصر بينه وبين الكرابيسي والشراك؛ وكلاهما ينكران أن يكون القرآن نفسه مخلوقًا، وقد حكيت مقالتهما لابن حنبل بالتفصيل الذي يرفع أي اشتباه في تصور قولهما على وجهه، ومع ذلك حكم عليهما بأنهما جهمية، أو أن قولهما قول الجهمية، وغضب من حكم أبي ثور على قول الشراك بالبدعة!

ثم ليلاحظ علة إنكار ابن حنبل لمقالة اللفظية المثبتة واللفظية النفاة وسنجد أن العلة ليست اشتباه المقاليتين، وتضمن كلاهما حقًا وباطلاً، وإنما أنكر مقالة اللفظية المثبتة لأنها عين كلام الجهم بن صفوان/الجهمية [عبد الله- السنة: 91-93: الخلال- السنة: 2/172، 175]، ونص على أن هذه المقالة وما تشعب منها كلها من قول الجهم بن صفوان [الخلال- السنة: 2/183-185]! وأما مقالة اللفظية النفاة فقد أنكرها لأنه لم يسمع أحدًا من العلماء يقول بها [الخلال- السنة: 2/198، 200، 202، 204-205، 210]، وهو ما سيقرره بعض أصحابه [الخلال- السنة: 2/206، 208، 210-217]! مع أنه عند النظر في قواعد أهل السنة فمقالة اللفظية المثبتة موافقة لأصلهم في خلق أفعال العباد دون مقالة اللفظية النفاة؛ فهي مخالفة لهذا الأصل؛ فالمفترض أن يكون الحكم المشدد يتجه لمقالة اللفظية النفاة لا اللفظية المثبتة؛ لكن ابن حنبل يعكس الصورة! وما هذا إلا لكونه لم يتصور مقالة اللفظية المثبتة تصورًا صحيحًا. واللطيف هنا أن الخلال استفتح الباب الذي خصه للرد على اللفظية النفاة بخبرين عن أبي بكر المروزي يقرر فيهما أن ابن حنبل ينكر الرد بشيء من جنس الكلام إذا لم يكن فيه إمام متقدم أو الرد بكلام محدث [الخلال- السنة: 2/198]، مع أن أصل هذين الخبرين هما لقصة واحدة وقعت في مسألة الجبر [الخلال- السنة: 1/466]؛ لكن الخلال أراد توظيفهما في الرد على اللفظية النفاة لكونهم قرروا أمرًا معاندة منهم لموقف اللفظية المثبتة وليس لهم فيه سلف. وأيضًا فيدل على كون ابن حنبل لديه إشكالية مع ذات القول هذه القصة التي نقلها الذهبي عن أبي بكر المروزي، ولا أدري هل نقلها عن كتابه القصص، أم عن الأجزاء المفقودة من كتاب السنة للخلال؟ [الذهبي- التاريخ: 5/1033]:

وقال المروزي: قلت لأبي عبد الله: قد جاءوا بكلام فلان ليعرض عليك، وأعطيته الرقعة، فكان فيها: والإيمان يزيد وينقص فهو مخلوق، وإنما قلت: إنه مخلوق. على الحركة والفعل لا على القول، فمن قال: الإيمان مخلوق، وأراد القول، فهو كافر. فلما قرأها أحمد وانتهى إلى قوله: «الحركة والفعل»، غضب، فرمى بها، وقال: هذا مثل قول الكرابيسي، وإنما أراد الحركات مخلوقة، إذا قال: الإيمان مخلوق، وأي شيء بقي؟! ليس يفلح أصحاب الكلام.

وأين المشكلة هنا أن تكون الحركات مخلوقة؟ أليس هذا مذهب أهل السنة في باب القضاء والقدر؟ هذا مع تفرقة صاحب الرقعة الصريحة بين القول وبين الفعل، ثم يلاحظ أن ابن حنبل يجعل قول صاحب الرقعة مثل قول الكرابيسي حتى لا يظن به أنه كان يريد بأن اللفظ مخلوق المفلوظ نفسه! لذا

يمكن الآن فهم الروايات التي تدل على أن ابن حنبل لا يراعي هذا التفصيل المدعى؛ مثل رواية ذكرها خلال أن يعقوب بن بختان سأل ابن حنبل عن قول: «كلامي ولفظي، وكلام الله غير مخلوق»، فيجيب ابن حنبل: «هذا قول سوء، هؤلاء شر من الجهمية» [الخلال- السنة: 2/191]. فيلاحظ التفرقة بين كلام الإنسان ولفظه وبين كلام الله في حكم المخلوقية؛ ومع ذلك يجعل ابن حنبل أصحاب هذا الموقف شرًا من الجهمية!

إن مجموع هذه الروايات، وغيرها كثير؛ تؤكد على قضية واحدة، وهي أن لدى ابن حنبل موقفًا من ذات قول اللفظية المثبتة. وموقفه هذا لا يمكن تفسيره بأنه من باب سد الذرائع، أو حمله على أنه متوجه لمن يستخدم اللفظ لإدخال الكلام المسموع المقروء في حكم المخلوقية كما يصور ذلك سرد ابن تيمية. لذا فموقف ابن حنبل من هذه القضية يقرب من الوقف؛ وهو الذي فهمه ابن قتيبة لمقولته الثابتة عنه: «من قال لفظه بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال لفظه بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع» [الخلال- السنة: 2/206-207]؛ حيث فهم ابن قتيبة منها الوقف؛ فقال معلقًا عليها [ابن قتيبة- الاختلاف: 59-60، 61]:

ومن عجيب ما حكي عنه (= ابن حنبل) مما لا يشك أنه كذب عليه؛ إذ كان موقفًا بحمد الله رشيدًا = أنه قال: «من 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 يخل من ذلك صار الحق في كفر أو ضلال... وإن كان الوقوف في اللفظ بالقرآن حتى لا يقال فيه مخلوق أو غير مخلوق هو الصواب فما حجتنا على الواقفة في القرآن ولم جعلناهم شكًا وجعلناهم ضلالًا، وأكفرهم بعض أهل السنة، وأكفر من شك في كفرهم؛ هل الأمر في ذلك وفي هذا إلا واحد؟!

وهذه المقولة التي حاول ابن قتيبة أن يكذبها مروية عن عدد من أصحاب ابن حنبل، ومنهم من نسبها له. وهم حسب رواية الخلال في كتاب السنة⁽¹⁰⁾:

1. إسحاق بن حنبل [210/2].

2. عبد الوهاب الوراق [209-208/2].

3. أبو يوسف يعقوب (?) [211/2].

(10) الإحالات التالية هي لكتاب السنة للخلال.

4. محمد بن سهل بن عسكر [211/2].
5. عبد الله بن أيوب المخرمي [212/2].
6. أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني (ابن راهويه) [212/2].
7. العباس بن محمد الدوري [214/2].
8. محمد بن إسحاق الصاغاني [214/2].
9. هارون بن سفيان المستملي [215/2].
10. أبو يوسف يعقوب ابن أخ معروف الكرخي (3) [216/2].
11. أبو حمدون المقرئ [217/2].
12. أبو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب [219/2].

إضافة إلى أن ابن جرير الطبري نقل عن أبي إسماعيل الترمذي، أحد أصحاب ابن حنبل [ابن أبي يعلى- الطبقات: 260/2]؛ أنه ذكر أنه سمعه يحكم على اللفظية المثبتة بأنهم جهمية، ثم علق ابن جرير الطبري على كلامه بأنه سمع جماعة من أصحابه لا يحفظ أسماءهم⁽¹¹⁾ يذكرون عن ابن حنبل أنه كان يقول: «من قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ فهو جهمي، ومن قال: هو غير مخلوق؛ فهو مبتدع» [الطبري- الصريح: 37]. وهذا نقله الصابوني عن ابن جرير الطبري [الصابوني- العقيدة: 171]، وأيضًا فهذا ما ينسبه أبو بكر الأجري وابن بطة لابن حنبل [الأجري- الشريعة: 1/246-247؛ ابن بطة- الإبانة: 118/2]. فتحقق هذا الحكم عن ابن حنبل ثابت؛ إلا أن ابن قتيبة مضطر لتكذيب ما يروى عنه؛ لكونه لا يوافق ما يرمي إليه من تقرير أن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة.

والعجب هنا أن ابن تيمية لم يتعقب نقل أبي الحسن الأشعري عن أهل السنة وأصحاب الحديث من أنهم حكموا على كل من اللفظية المثبتة واللفظية النفاة بأنهم مبتدعة [261/1]⁽¹²⁾! لأن هذا لا يعكس أبدًا موقف ابن حنبل وأصحابه، من تجهيم اللفظية المثبتة، وتبديع اللفظية النفاة، وهم طيف واسع من أهل الحديث لا يمكن أن يتجاهل موقفهم. وقد ذكر أبو حاتم الرازي أن ابن حنبل

(11) ظن كل من محقق صريح السنة ومحقق عقيدة السلف وأصحاب الحديث أن هذا من كلام أبي إسماعيل الترمذي! والأقرب أنه من كلام ابن جرير الطبري كما يدل عليه نقل هبة الله اللالكائي عنه [اللالكائي- الشرح: 392/1/2]، وهو ما فهمه ابن تيمية أيضًا [261/1].

(12) ظن محمد رشاد سالم أن ما يحيله ابن تيمية لأبي الحسن الأشعري هو قوله المذكور في ص 602 من كتاب مقالات الإسلاميين! والواقع أن هذا ليس هو ما يريد ابن تيمية، وإنما هو يقصد كلام أبي الحسن الأشعري لما سرد مقالة أصحاب الحديث وأهل السنة، ونص كلامه، الموافق لإحالة ابن تيمية؛ هو: «ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام في الوقف واللفظ من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق» [الأشعري- المقالات: 292].

حكم على اللفظية المثبتة بأنهم جهمية [اللالكائي- الشرح: 203/1/1]. والموقف الصحيح، لهذا الطيف الواسع من أهل الحديث؛ هو ما نقله ابن تيمية عن ابن جرير الطبري من كون ابن حنبل حكم على اللفظية المثبتة بأنهم جهمية وحكم على اللفظية النفاة بأنهم مبتدعة؛ لكن يستغرب منه عدم تعقب حكاية أبي الحسن الأشعري، وهو يتعقبه في مواضع عندما يرى أنه يخطئ فيما ينسبه لأهل الحديث، أو يقصر في حكاية الخلاف فيما بينهم، وقد جعل ابن تيمية منها مسألة اللفظ [ابن تيمية- التسعينية: 1031/3-1032]! ولا يعني هذا عدم وجود أناس من أهل الحديث يحكمون على كلا الموقفين بالبدعة، وإنما القصد أن حكاية أبي الحسن الأشعري قاصرة، لا ينبغي أن تذكر في سياق تحرير موقف ابن حنبل وأصحابه؛ لكن إذا علمنا أن ابن تيمية يرى أن للجهمية، أو المصرحين بخلق القرآن؛ حضوراً في مسألة اللفظ، وأن نظرتهم للكرائسي مختلفة عن نظرة ابن حنبل؛ أمكن تفهم توظيفه نقل أبي الحسن الأشعري السابق.

فجملة النصوص والمواقف السابقة تدل على أمر واحد، وهو أن ابن حنبل لم يتصور موقف اللفظية المثبتة؛ لذا اختلف حكمه عليهم عن حكمه على اللفظية النفاة، وكانت لديه مشكلة مع ذات القول؛ لا لكونه قولاً مجملاً يشتمل على حق وباطل؛ وإلا لما دعا على نعيم بن حماد، الذي توفي في الحبس لأجل رفضه أن يقول بخلق القرآن بسبب ما ذكر له من أنه يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق؛ بعدم المغفرة!

ثالثاً: الاعتماد على رواية وحيدة في تحرير موقف ابن حنبل:

إن من أظهر الإشكالات في خطاب العلماء السابقين في سياق تحرير مذاهب من تقدمهم هو ممارسة الانتقاء في اختيار نصوصهم للخروج بموقف نهائي لهم تجاه القضية التي يتناولونها. والدوافع لهذه الممارسة متعددة؛ منها محاولة مطابقة مواقف المتقدمين لقراءة هؤلاء المتأخرين. وابن تيمية ليس سالماً من الوقوع في هذه الإشكالية، بل تظهر في معالجه لبعض الآراء المنسوبة للسابقين. وفي هذا السياق يلاحظ أن ابن تيمية أشار لثلاث مقولات لابن حنبل؛ وجه اثنتين منها إلى سياق آخر مختلف عما وردت فيه، وهي مقولة: «اللفظية جهمية»، ومقولة: «افتترقت الجهمية على ثلاث فرق». وقد جعل ابن تيمية هاتين المقولتين تتجهان إلى من يفترض لهم حضوراً في قضية اللفظ، وهم الجهمية الذين يدخلون في قولهم: «لفظي بالقرآن مخلوق» نفس الكلام المسموع [260/1]، وقد تقدم نقد هذا السرد وأنه لا يعدو كونها سرداً متخيلاً. ولا أدل على ذلك من تفرقة ابن حنبل نفسه بين من قال: «القرآن

مخلوق»، وبين من قال: «ألفاظنا بالقرآن مخلوقة/لفظنا بالقرآن مخلوق»، وقد ورد هذا عنه في سبع روايات؛ عن أبي طالب المشكاني والحسن بن الصباح البزار وأبي زرعة الرازي وصالح وحنبل بن إسحاق وأبي بكر المروذي وأحمد بن حازم [صالح- المحنة: 173؛ الخلال- السنة: 2/43-44؛ ابن بطه- الإبانة: 2/89-90؛ ابن أبي يعلى- الطبقات: 2/59]؛ فلو كان هؤلاء اللفظية يدخلون الملفوظ المسموع في قولهم لما كان لتمييزهم عن الفرقة الأولى التي تقول بخلق القرآن أي معنى؛ لأنهم فرقة واحدة!

ثم ذكر ابن تيمية تبديع ابن حنبل لمن قال لفظه بالقرآن غير مخلوق [261/1]. وأشار هنا، بعد أن حرر المسألة كلاميًا؛ للرواية الوحيدة التي اعتمد عليها، في هذا المقام؛ وفيها قيد مهم، وهي قول ابن حنبل: «من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو جهمي» [265/1]، ثم ذكر أن ابن حنبل يقول: «القرآن حيث تصرف كلام الله غير مخلوق»، وهذا رواه عنه الخلال باللفظ نفسه [الخلال- السنة: 2/190]؛ ولفظ: «القرآن حيث تصرف غير مخلوق» [الخلال- السنة: 2/205]، ولفظ: «القرآن كلام الله غير مخلوق حيث تصرف» [الخلال- السنة: 2/202]، ولفظ: «القرآن كلام الله غير مخلوق على كل جهة وعلى كل حال وحيث تصرف» [الخلال- السنة: 2/204].

وهذه الرواية التي ورد فيها قيد «يريد به القرآن» هي التي اعتمد عليها ابن تيمية لكي يخرج بأن ابن حنبل يعي التفريق بين اللفظ بمعنى الملفوظ وبمعنى التلفظ؛ فيكون إطلاق أن اللفظ بالقرآن مخلوق يتناول هذا وهذا [264/1]. إلا أن هذه الرواية التي ورد فيها هذا القيد لا توجد فيما وصل إلينا من التراث الحنبلي المبكر والمتقدم، ولم يذكرها أحد على هذه الصيغة قبل ابن تيمية بحسب بحثي؛ عدا رواية رواها البيهقي احتوت على هذا القيد: «يريد به القرآن»، مع اختلاف الحكم من «فهو جهمي» إلى «فهو كافر» [البيهقي- الأسماء: 2/683-684؛ الاعتقاد: 115]. لذا فإن هذا الاختلاف في الحكم يمنع من افتراض أن ابن تيمية استند إلى ما رواه البيهقي؛ لعدم تطابق الروایتين تمامًا. لكن لا بد من دراسة هذه الرواية التي ذكرها البيهقي، والنظر في صحة تحققها التاريخي عن ابن حنبل؛ لأنها تخدم الفكرة التي يسعى ابن تيمية لتقريرها، بغض النظر عن الاختلاف في الحكم؛ فهو غير مؤثر هنا.

فقد روى البيهقي في كتابيه أسماء الله جل ثناؤه وصفاته، والاعتقاد بإسناده رواية نسبها لعبد الله، وفيها ما يفيد أن التفصيل في المسألة كان حاضرًا في وعي ابن حنبل، ويمكن ادعاء أنها هي مستند ابن تيمية في تحريره لموقف ابن حنبل من مسألة اللفظ؛ لكن دون جزم بذلك؛ بسبب اختلاف الحكم الواقع في رواية البيهقي عن الحكم الواقع في نقل ابن تيمية كما سيأتي عرض ذلك في جدول مستقل. وهنا جدول يوضح إسناد البيهقي لهذه الرواية، وهو إسناد واحد؛ مع تعليقه عليها في كتابيه:

الإحالة	تعليق البيهقي	الرواية
[البيهقي- الأسماء: 2/683-684].	فهذا تقييد حفظه عنه ابنه عبد الله، وهو قوله: «يريد به القرآن» قد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نُسب إليه ما تبرأ منه فيما ذكرنا.	سمعت أبا عمرو ومحمد بن عبد الله البسطامي يقول: سمعت أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي يقول: سمعت عبد الله بن محمد بن ناجية يقول: سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول: سمعت أبي يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو كافر.
[البيهقي- الاعتقاد: 115].	فإنما أنكر قول من تذرع بهذا إلى القول بخلق القرآن، وكان يستحب ترك الكلام فيه لهذا المعنى، والله أعلم.	وسمعت أبا عمرو الأديب يقول: سمعت أبا بكر الإسماعيلي يقول: سمعت عبد الله بن محمد بن ناجية يقول: سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول: سمعت أبي يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو كافر.

يلاحظ هنا أن البيهقي أسند هذه الرواية لعبد الله، وهو لن يخرجها إلا في كتاب مخصص بالمسائل العقدية، ولا يوجد كتاب له في هذا الموضوع إلا كتاب السنة. ولحسن الحظ أن هذا الكتاب وصل إلينا كاملاً عن عدة نسخ [آل حمدان- 2020: 12]؛ ولا توجد فيه أي رواية فيها هذا التقييد بلفظه، بل توجد رواية مشابهة في صيغتها للرواية التي ذكرها البيهقي؛ لكن دون ذكر هذا التقييد، وأيضاً مع اختلاف الحكم. وهذا جدول مقارنة بين الروایتين:

الإحالة	الرواية
[عبد الله- السنة: 92].	سمعت أبي -رحمه الله- يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي.
[البهقي- الأسماء: 683/2- 684؛ الاعتقاد: 115].	... سمعت أبي يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو كافر.

وهذه الرواية رواها الخلال عن عبد الله دون ذكر هذا القيد مع الاتفاق في الحكم «فهو جهمي» [الخلال- السنة: 183/2]. كما توجد رواية أخرى في كتاب السنة لعبد الله ورد فيها قيد مختلف عن القيد الوارد في رواية البهقي، وهو: «يريد به مخلوق»؛ لكنها في سياق القرآن نفسه لا في سياق مسألة اللفظ، وإن كان عبد الله والخلال من بعده ذكراها في الباب المخصص لمسألة اللفظ. وهذا جدول يوضح حال هذه الرواية:

الإحالة	الرواية
[عبد الله- السنة: 93].	سمعت أبي -رحمه الله- يقول: كل من يقصد إلى القرآن بلفظ، أو غير ذلك؛ <u>يريد به مخلوق</u> ؛ فهو جهمي.
[الخلال- السنة: 183/2].	وأخبرنا عبد الله بن أحمد قال: وسمعت أبي يقول: كل من قصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك فهو جهمي.
[الخلال- السنة: 190/2].	وأخبرنا عبد الله بن أحمد قال: سمعت أبي يقول: من قصد إلى القرآن بلفظ، أو غير ذلك؛ <u>يريد مخلوقًا</u> ؛ فهو جهمي.

يلاحظ هنا أن عبارة ابن حنبل عامة عن القرآن نفسه؛ فهو لا يتحدث عن مسألة اللفظ، وإنما يتحدث عن أي شخص يوجه أي لفظ إلى القرآن نفسه ويريد منه أنه مخلوق؛ فيكون جهميًا. وأمر آخر، وهو اختلاف صياغة التقييد بين رواية عبد الله ورواية البهقي؛ فرواية عبد الله ورد فيها: «يريد به مخلوق»، أما رواية البهقي فورد فيها: «يريد به القرآن»؛ فهذا فرق مؤثر، ولا يمكن يدعى أن معنى الروائيتين واحد، أو يؤديان إلى دلالة واحدة؛ لأن اللفظية المثبتة مصرحون بأن لفظهم بالقرآن مخلوق، فما معنى قول ابن حنبل بعد ذلك لو كان يقصدهم: «يريد به مخلوق»؟ حيث إن قيد «يريد به القرآن» يتجه إلى مقولة «لفظي بالقرآن مخلوق»؛ لأن اللفظ يحتمل التلفظ والملفوظ؛ فلا بد من الاستفسار

عن إرادة الملفوظ (= القرآن) من هذا الإطلاق. وأما قيد «يريد به مخلوق» فهو يتجه إلى التعبير عن القرآن نفسه بلفظ ما؛ فكيف يحمل على مقولة «لفظي بالقرآن مخلوق» وفيها التصريح بالمخلوقية؟! فيصعب أن توجه هذه الرواية التي ذكرها عبد الله للفظية المثبتة؛ لتصريحهم بأن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة، والاستفسار المقبول عن قولهم يتوجه إلى ما يريدون به من مخلوقية ألفاظهم، هل يريدون الملفوظ أو التلفظ؟ لذا فورود قيد «يريد به القرآن» منطقي في هذا السياق؛ لكن مع تصريحهم بأن اللفظ مخلوق؛ فلا يتوجه لهم هذا القيد الوارد في رواية عبد الله «يريد به مخلوق». والغريب أن عبد الله الجديع (= الجديع فيما سيأتي)، في كتابه المخصص لصفة الكلام؛ حمل هذه الرواية على هذا المعنى؛ فقال: «ولم يجهم الإمام أحمد من أراد باللفظ فعل القارئ وصوته الذي هو مخلوق، ولذا أبان عن ذلك بقوله الذي رواه عنه ابنه عبد الله: كل من يقصد إلى القرآن بلفظ، أو غير ذلك؛ يريد به مخلوق؛ فهو جهمي» [الجديع- 2009: 237-238]! وهذا فهم خاطئ للرواية؛ لأن اللفظية المثبتة مصرحون بأن ألفاظهم مخلوقة، فما معنى هذا القيد إذن «يريد به مخلوق»؟ فقد تحمل هذه الرواية على من يصف القرآن بالحدوث مثلاً؛ فهذا محتمل. مع ملاحظة أمر، وهو أن ابن تيمية لم يعتمد على هذه الرواية التي ذكرها عبد الله في تحرير موقف ابن حنبل في مسألة اللفظ في هذا السياق.

يأتي هنا سؤال مهم، وهو من أين أتى البيهقي بهذا القيد: «يريد به القرآن»؟ يجب أن يلاحظ هنا أمران؛ الأول أشعرية البيهقي، والخلاف الواقع بين الحنابلة والأشعرية في صفة الكلام وما تفرع عنها من مسألة التفرقة بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقروء؛ حيث يرى الحنابلة أن القراءة هي المقروء والتلاوة هي المتلو بخلاف الأشعرية [أبو يعلى- المختصر: 236-238؛ ابن الزاغوني- الإيضاح: 412؛ الشهرستاني- الملل: 1/339-340؛ ابن حمدان- النهاية: 36]، وتحقق هذا الرأي قديم في مجتمع أهل الحديث؛ إذ يُنسب لأحمد بن صالح المصري وهو من طبقة ابن حنبل [ابن منده- اللفظ 2: 79؛ الذهبي- السير: 12/177]. والأمر الآخر هو أحد رجال سند روايته؛ حيث ورد في إسناد البيهقي ذكر أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، وهو أحد المحدثين المائلين لطريقة أبي الحسن الأشعري بحسب ثقة الدين ابن عساكر؛ لكن جمال الدين ابن المبرد الحنبلي لا يسلم له بكونه من الأشعرية [ابن عساكر- التبيين: 375-377؛ ابن المبرد- الجمع: 174]، وروى ثقة الدين ابن عساكر عنه -على الشك- ثناء على أبي الحسن الأشعري [ابن عساكر- التبيين: 156]، ونرى أن أبا بكر الإسماعيلي يستخدم تعابير المتكلمين في النفي في معتقده [الإسماعيلي- الاعتقاد: 37، 43]. الأمر اللافت للنظر هنا أن أبا بكر الإسماعيلي في كتابه اعتقاد أهل السنة عبر بالقيد نفسه الواقع في الرواية المنسوبة لعبد الله عند البيهقي من طريقه! وهذا جدول مقارنة لذلك:

الإحالة	النص
[الإسماعيلي- الاعتقاد: 40].	ومن قال بخلق اللفظ بالقرآن- يريد به القرآن- فقد قال بخلق القرآن.
[البيهقي- الأسماء: 684-683/2؛ الاعتقاد: 115].	... سمعت أبي يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق- يريد به القرآن- فهو كافر.

فلاحتمال قائم على أن هذا القيد «يريد به القرآن» من إدراج أبي بكر الإسماعيلي على الرواية الواقعة في كتاب السنة لعبد الله، مع تغيير الحكم من «جهمي» إلى «كافر». ثم ليدقق النظر في تعليق البيهقي في كتاب أسماء الله جل ثناؤه وصفاته على هذه الرواية: «فهذا تقييد حفظه عنه ابنه عبد الله، وهو قوله: «يريد به القرآن» قد غفل عنه غيره ممن حكي عنه في اللفظ خلاف ما حكينا حتى نُسب إليه ما تبرأ منه فيما ذكرنا»؛ فكيف يغفل غير عبد الله من الرواية عن ابن حنبل عن ذكر هذا القيد لو كان حاضرًا في وعي ابن حنبل؟ ولماذا لم يكرره في عامة الروايات المنقولة عنه لو كانت هذه مشكلته مع اللفظية المثبتة؟ ولماذا أطلق ذمهم وقبح قولهم من كل وجه لو كان هذا القول يحتمل معنى صحيحًا عنده؟

الواقع أن ما يدعيه البيهقي هو محاولة معالجة إشكالية نصوص ابن حنبل في اللفظية المثبتة التي لا تتسق أبدًا مع مذهب الأشعرية؛ لا في صفة الكلام ولا في مسألة خلق أفعال العباد⁽¹³⁾. وهذا يعطي مؤشرًا بكون ثمة تصرف طال الرواية الواقعة في أصل كتاب السنة لعبد الله بإدراج هذا القيد «يريد به القرآن»، مع تغيير الحكم من «فهو جهمي» إلى «فهو كافر»! مع الأخذ بعين الاعتبار أن البيهقي نفسه في الكتاب الذي أفرده في مناقب ابن حنبل ينسب رواية له بأنه قال: «لفظي بالقرآن مخلوق» [ابن تيمية- المجموع: 364/12]⁽¹⁴⁾! وما من شك في اختلاق هذه الرواية؛ لمعارضتها ما تواتر عن

(13) اللافت للانتباه هنا أن فخر الدين ابن المعلم القرشي، في رده على ابن تيمية والحنابلة؛ يستند إلى الرواية التي ذكرها البيهقي لتحرير موقف ابن حنبل، ويُكذب الرواية التي نقلها عبد الله عن والده في تجهيم من يقول بمخلوقية التلاوة والألفاظ! وليس هناك إمكانية في تكذيب ما رواه عبد الله؛ لثبوت كتاب «السنة» له، ولأن ابن بطة وأبا طاهر القطان نقلوا عنه الرواية نفسها مع تصرف لا يؤثر في موقف ابن حنبل من المسألة؛ إضافة إلى تلك الروايات المتكاثرة في المصادر المبكرة والمتقدمة عن ابن حنبل التي تدور حول معنى رواية عبد الله. وفخر الدين ابن المعلم القرشي لم يكن مميزًا لمذهب ابن تيمية في صفة الكلام وفروعها عن مذهب الحنابلة؛ فظن أن ابن تيمية يوافق الحنابلة في كون القراءة هي المقروء؛ لذا أورد عليه رواية البيهقي المقيدة، مع أن ابن تيمية نفسه، كما سبق؛ يستند إلى رواية مطابقة لها إلا في الحكم، وهو فرق غير مؤثر في أصل المسألة؛ لكن يجب أن ننتبه إلى أن مأخذ التفريق مختلف بينهما [ابن المعلم- النجم: 95/1، 114-115].

(14) يجب أن يلاحظ السياق الذي وردت فيه رواية البيهقي؛ فهو قد أخرجها في «باب الفرق بين التلاوة والمتلو»، وأورد قبل إيرادها روايتين عن ابن حنبل في إنكار مقولة اللفظية النفاة ثم فرع البيهقي من هاتين الروايتين براءة ابن حنبل من مخالفة =

ابن حنبل من تجهيم من أطلق هذا القول⁽¹⁵⁾.

وقد اعتمد الجديع على رواية البيهقي الأنفة لتحرير موقف ابن حنبل؛ فقال [الجديع- 2009: 238]:

فاحترز بقوله: «يريد به القرآن» عن تكفير من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق» ويريد به حركته وصوته به، لا نفس الكلام الملفوظ المقروء، مع أن إطلاق هذا اللفظ لما كان فيه إيهام القول بخلق الملفوظ الذي هو كلام الله؛ وجب الكف عنه كلية لأجل ذلك.

ولم يتنبه الجديع إلى أن هذا القيد مدرج في هذه الرواية؛ لكنه اغتر بصحة إسنادها! كما استفاد من هذه الرواية ليجعلها ذريعة إلى أن موقف البخاري من مسألة اللفظ يوافق موقف ابن حنبل [الجديع- 2009: 273]؛ وسيأتي نقد هذا.

وأما عن النقل الذي أورده ابن تيمية عن ابن حنبل؛ فهو مشابه لكلا الروايتين الواقعتين في كتاب السنة لعبد الله ولما رواه البيهقي عنه؛ لكن ثمة اختلاف بين النقل الذي أورده مع تلك الروايتين من جهتين؛ من جهة التقييد؛ حيث يتفق نقل ابن تيمية مع رواية البيهقي في هذا، ومن جهة الحكم؛ حيث يتفق نقل ابن تيمية مع رواية عبد الله في هذا. وهنا جدول مقارنة بين الروايات الثلاث:

= مذهب أصحابه الأشعرية، وأعقب ذلك بذكر الرواية التي ورد فيها هذا التقييد [البيهقي- الأسماء- 669/2، 681-683]. والبيهقي هنا يسعى إلى تصوير ابن حنبل على موقف هو ليس عليه؛ ولا أدل على ذلك من تجاهله تلك الروايات المتكاثرة عنه في تجهيم اللفظية المثبتة، وهي تشكل على مذهب الأشعرية. وإن كان البيهقي يريد يستنبط من إنكار ابن حنبل على اللفظية النفاة أنه يفرق بين التلاوة والمثلوق فيبإمكان أي شخص آخر أن يستنبط من إنكاره لقول الكرابيسي بأنه لا يفرق بين التلفظ والملفوظ؛ لأنه قال في إنكار قول الكرابيسي: «وما ينفعه وقد نقض كلامه الأخير كلامه الأول حين قال: لفظي بالقرآن مخلوق»، وكلام الكرابيسي الأخير هو: «لفظي بالقرآن مخلوق»، وكلامه الأول: «إن القرآن كلام الله غير مخلوق من كل الجهات».

(15) ورد في كتاب السنة للخلال رواية تشعر بوجود أناس ينسبون لابن حنبل أنه يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق! وهي: «قال ابن الوليد: فهؤلاء -يعني الجهمية اللفظية- الذين قالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، ويزعمون أن إمامهم أحمد بن حنبل، ويظهرون خلافه، فمن جهم من قال: لفظي بالقرآن مخلوق إلا أحمد بن حنبل حتى انتشر في الأفاق وقبل الناس قوله؟! فالذي جهم من قال: لفظي بالقرآن مخلوق هو أنكروا على من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وقال: ما سمعت عالماً قال هذا! [الخلال- السنة: 198/2]. فبنا احتمالان: أن ابن الوليد يقصد مثل ابن قتيبة، الذي كذب ما تواتر نسبته لابن حنبل من تجهيم اللفظية المثبتة وتبديع اللفظية النفاة، وإما يكون وقع سقط في هذه الرواية: فيكون الكلام: «قال ابن الوليد: فهؤلاء -يعني الجهمية اللفظية- الذين قالوا: ألفاظنا بالقرآن <غير> مخلوقة، ويزعمون أن إمامهم أحمد بن حنبل، ويظهرون خلافه... إلخ»، والسبب هو تواتر تجهيم ابن حنبل للفظية المثبتة؛ ما يجعل هناك صعوبة في وجود من ينسب هذا القول له، فهو نظير أن ينسب له القول بأن القرآن مخلوق! لكن الإشكالية في صحة هذا التقدير هو وصفهم بأنهم «الجهمية اللفظية»؛ مع أنه وقع في هذا الباب المخصص للرد على اللفظية النفاة ووصفهم بأنهم «لفظية»؛ لكن دون «جهمية» [الخلال- السنة: 207/2]. وهذا الوصف يرفع احتمال وجود سقط.

الإحالة	النص
[عبد الله- السنة: 92].	سمعت أبي -رحمه الله- يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي.
[البهقي- الأسماء: 684-683/2؛ الاعتقاد: 115].	... سمعت أبي يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو كافر.
[ابن تيمية- الدرء: 265/1؛ الجامع: 22/7].	من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو جهمي.

فالنقل الذي ذكره ابن تيمية يتفق مع رواية عبد الله من جهة الحكم «فهو جهمي» ويختلف معها بذكر القيد «يريد به القرآن»، ويتفق مع الرواية التي ذكرها البهقي من جهة القيد «يريد به القرآن»؛ لكنه يختلف معها من جهة الحكم «فهو كافر»، وهذا جدول يوضح ذلك:

جهة الاختلاف	جهة الاتفاق	نقل ابن تيمية
يريد به القرآن × عبد الله.	فهو جهمي = عبد الله.	من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو جهمي.
فهو كافر × البهقي.	يريد به القرآن = البهقي.	

وابن تيمية ذكر هذه الرواية في كتابين من كتبه؛ إلا أنه لم ينسبها إلى مصدر معين، فلم يقل: أخرجها عبد الله، أو الخلال، أو... إلخ. وهذه الرواية ذكرها تلميذه الذهبي؛ لكنه هو الآخر لم ينسبها لأحد ولم يذكر لها إسنادًا، والمرجح أن ابن تيمية مصدره فيها [الذهبي- السير: 288/11، 510، 100/13؛ العلو: 1170/2؛ التذكرة: 748/2].

الحقيقة أنه لولا اختلاف الحكم الواقع في نقل ابن تيمية عن الواقع في رواية البهقي لأمكن ادعاء أن مصدر ابن تيمية في هذه الرواية هو البهقي؛ لكن لا يمكن الجزم بذلك في ظل هذا الاختلاف. إلا أن غياب مثل هذه التقييدات عن الروايات المنقولة عن ابن حنبل في مسألة اللفظ، وهي كثيرة؛ مفيد للدلالة على أنه لم يتصور المسألة على هذا النحو الذي يفترضه ابن تيمية؛ وإلا لأكثر من الإشارة لهذا القيد في الروايات عنه؛ حتى لا يدفع أحدًا إلى تكفير أو تجهيم من لا يعتقد بمخلوقية الملفوظ المسموع!

إلا أنه توجد رواية أخرى، قد تكون مستنداً لقراءة ابن تيمية؛ وهي ما رواه الحاكم من أن ابن حنبل، قال بعد أن سأله فوران عمن يفرق بين اللفظ والمحكي: «القرآن كيف تصرف في أقواله و أفعاله فغير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة. قلت: فاللفظية تعدهم يا أبا عبد الله في جملة الجهمية؟ فقال: لا؛ الجهمية الذين يقولون: القرآن مخلوق» [الذهبي- السير: 291/11].

ولا شك في كون هذه الرواية مختلفة؛ لمعارضتها ما تواتر عن ابن حنبل من تقسيمه الجهمية إلى ثلاث فرق، وجعل منهم اللفظية المثبتة [صالح- المحنة: 173؛ الخلال- السنة: 43/2-45؛ ابن بطة- الإبانة: 89/2-90؛ ابن أبي يعلى- الطبقات: 59/2]، ويقرره حرب الكرماني من بعده مضيئاً تكفير من لم يكفر هذه الفرق الثلاثة [حرب- السنة: 52-53]! وسيكرره من بعده ابن بطة مقررًا بأنه هو مذهبه واتبع فيه أئتمته واقتدى بشيوخه وأنه قول ابن حنبل [ابن بطة- الإبانة: 118/2]؛ إضافة إلى أن ابن حنبل يجعل قول اللفظية المثبتة هو قول الجهم بن صفوان وأن الجهمي كافر [ابن هانئ- المسائل: 154/2؛ الخلال- السنة: 187/2]، ومبالغته في ذمهم؛ حيث جعلهم شرًا من الواقفة [عبد الله- السنة: 92]، ومرة جعلهم هم والواقفة شرًا من الجهمية [عبد الله- السنة: 93]، ومرة اقتصر على كون اللفظية المثبتة شرًا من الجهمية [أبو داود- المسائل: 363؛ الخلال- السنة: 183/2، 186]، وكما بارك تفرقة بين زوجين لأجل أن الزوج يقول بقول اللفظية المثبتة [ابن بطة- الإبانة: 116/2]، ومنع من الصلاة خلفهم وأمر من صلى بإعادة الصلاة [صالح- المحنة: 171]، ونص على كونهم جهمية ونفى كونهم مسلمين عنده [الخلال- السنة: 193/2]! فطبيعي بعد ذلك أن نجد أحد الأخذيين عن ابن حنبل، وهو أبو علي الحسين بن علي، يذكر في كتاب السنة أن اللفظية زنادقة هذه الأمة [ابن أبي يعلى- الطبقات: 382/1]، والحكم بالزندقة على اللفظية المثبتة مروى عن ابن حنبل [ابن بطة- الإبانة: 90/2]! فيستغرب بعد ذلك قول ابن تيمية إن ابن حنبل لا يكاد يطلق القول بتكفير اللفظية المثبتة كما يفعل مع المصرحين بخلق القرآن [ابن تيمية- المجموع: 206/12]! وهذا منقوض بتكفير ابن حنبل للكرابيبي [الخلال- السنة: 181/2؛ الذهبي- التاريخ: 1026/5]، وهو شخص معين. والحقيقة أن مثل هذه الأحكام التي أطلقها ابن حنبل، دون استفسار أو تفصيل؛ تؤكد على أن مشكلته كانت مع ذات القول، وأنه لم يراع التفصيل المدعى فيما بعد للمسألة وإلا لنقل عنه، في المصادر الحنبلية المبكرة والمتقدمة؛ التثبت من حقيقة مقالة اللفظية المثبتة؛ حتى لا يقع في ظلم لأناس لا يختلف معهم في الرأي!

رابعًا: تغير الموقف تجاه الحسين الكرابيسي:

الكرابيسي لا يحظى بأي سمعة جيدة في التراث الحنبلي قبل ابن تيمية؛ فقد حكم عليه ابن حنبل، لأجل قوله باللفظ؛ بالخبث والكفر والتجهم والبدعة وأن قوله هو قول الجهم بن صفوان وأنه خليفة بشر المريسي وأنه صاحب كلام لا يفلح وأمر بالتحذير منه ونفى كونه من أهل العلم أو أنه رآه عند الشافعي أو أنه يعرف الحديث ودعا عليه بالخزي ونهى عن مجالسته ومكالمته وكتابة كتبه ومجالسة من جالسه والصلاة خلف من يقول بقوله [ابن هانئ- المسائل: 154/2؛ عبد الله- السنة: 95-93؛ خلال- السنة: 181-179/2، 183-185؛ ابن بطة- الإبانة: 106/2، 109، 110، 115، 116، 196؛ الخطيب- التاريخ: 614/8؛ ابن أبي يعلى- الطبقات: 88/1، 149-150، 178، 241-242، 286، 299، 325-326، 461، 200/2، 553؛ ابن الجوزي- المناقب: 203، 212، 561، 630؛ المنتظم: 14/12]، وقد روي عن أحمد بن صالح المصري، من طبقة ابن حنبل؛ أنه وصف الكرابيسي بأنه عدو الله [ابن منده- اللفظ 2: 79]! وينسب الحنابلة للكرابيسي أقوالاً مناقضة لما علم من الإسلام بالضرورة لا يبعد أن تكون مختلقة عليه [ابن أبي يعلى- الطبقات: 84-85/1]، فطبيعي بعد ذلك أن يذكر الكرابيسي عند الحنابلة التالين مع الجهم بن صفوان والمعدودين من الجهمية والكلابية [ابن بطة- الإبانة: 170/2؛ ابن منده- اللفظ 1: 77]. وقد نقل الأنصاري الهروي كلام ابن منده في الكرابيسي مقررًا له؛ لكن وقع عنده «الشواط»، وهو تصحيف عن الشراك [الهروي- الذم: 424-425/4]. ويذكر هبة الله اللالكائي أنه وجد في بعض كتب أبي حاتم الرازي، أحد الأخذيين عن ابن حنبل [ابن أبي يعلى- الطبقات: 270/2]؛ معتقدًا ورد فيه الأمر بترك النظر في كتب الكرابيسي ومجانبة من يناضل عنه من أصحابه؛ مثل داود الأصفهاني [اللاالكائي- الشرح: 202/1/1]! وقد أشار ابن عبد البر إلى هجر الحنابلة للكرابيسي وطعنهم فيه [ابن عبد البر- الانتقاء: 166]. ويذكر الجديع أن الكرابيسي من أسلاف الأشعرية والماتريدية في مسألة اللفظ لاتفاق مقالهم في هذه المسألة مع زيادة عليه عند الأشعرية والكلابية [الجديع- 2009: 232]! والحقيقة أن اتفاق مقالة الكرابيسي مع مقالة الأشعرية في التفرقة بين التلفظ والمفوظ والتلاوة والمتلو مختلف المنزغ تمامًا؛ لاختلافهم في صفة الكلام؛ حيث إن حروف القرآن عند الأشعرية مخلوقة، وهذا لا يقول به الكرابيسي؛ لتصريحه بأن القرآن من كل الجهات غير مخلوق [الذهبي- التاريخ: 1026/5]⁽¹⁶⁾. ثم

(16) ينسب أبو حاتم الرازي إلى الكرابيسي القول بأن القرآن المنزل هو حكاية القرآن وأن ابن حنبل جهمه عليه مع قوله بخلق اللفظ! إلا أن الغريب هنا أنه يجعل معه الجهم بن صفوان وداود الأصفهاني في هذه النسبة [الأصفهاني- الحجة: 192/2]؛ وهذا في الحقيقة يقلل من قيمة حكايته؛ حيث إنه لا يوجد أي دليل على كون الجهم بن صفوان يقول بالكلام النفسي؛ فهو يوافق المعتزلة في مفهوم =

إن الجديع نفسه ينسب لابن حنبل التفرقة بين الحركة والصوت وبين الكلام الملفوظ المقروء؛ معتمداً في ذلك على رواية البيهقي وهي لا تثبت عن ابن حنبل كما سبق تبين ذلك [الجديع- 2009: 238]. وهذا بعينه موقف الكرابيسي كما تدل عليه حكاية أبي بكر المروزي لقوله في كتاب القصص؛ فكيف يكون بعد ذلك من أسلاف الأشعرية والماتريدية؟! ولا يمكن ادعاء أن الكرابيسي يقول بخلق القرآن؛ حيث إن أقواله المنقولة في المصادر الحنبلية المبكرة والمتقدمة تدل على تفرقة صريحة منه بين القرآن وبين اللفظ، وهو ما ينسبه أبو الحسن الأشعري كذلك له [الأشعري- المقالات: 602]. ويرى فهد الفهيد أن الكرابيسي هو أول من أظهر القول باللفظ ونشره، وإن كان أخذه عن قبله [الفهيد- 2005: 328/1]. ولعله يشير إلى بشر المريسي، ولا يوجد دليل على علاقة تتلمذ بين الكرابيسي وبشر المريسي؛ حتى إن أبا القاسم البلخي، وهو معتزلي؛ يجعل الكرابيسي من الحشوية مع ابن حنبل [البلخي- المقالات: 204]! إلا أن ابن تيمية يخالف هذه الرؤية، ولا يذكر الكرابيسي بوصفه جهميًا، وإنما يجعله هو وداود الأصفهاني من أهل الحديث الذين لا يقولون بخلق القرآن ولا يوافقون ابن كلاب في قوله في صفة الكلام [267/1]، وينص صراحة في موضع بأنه من المعروفين بالسنة والحديث [ابن تيمية- المجموع: 206/12]. مع ملاحظة أن ابن تيمية يعترف بأن علماء السنة قالوا في الكرابيسي كلامًا غليظًا [ابن تيمية- المجموع: 573/12].

لكن يبدو أن تحرير ابن تيمية لمسألة اللفظ على نحو مغاير لما تدل عليه نصوص ابن حنبل المتكاثرة جعله يقرأ الكرابيسي قراءة مغايرة لواقعه في التراث الحنبلي؛ لأن قوله صواب في نظر ابن تيمية؛ لتفرقة بين التلظف وبين الملفوظ؛ وهو ما ينص عليه الذهبي صراحة؛ حيث يعترف بأن تقرير الكرابيسي للمسألة هو الصواب [الذهبي- السير: 82/12]. إضافة إلى أنه يحتمل أن يكون ابن تيمية تأثر بنظرة ابن حزم، وهو أحد المؤثرين فيه؛ للكرابيسي؛ حيث وصفه بأنه «أحد الأئمة الأثبات في الحديث والفقه والسنة» [ابن حزم- الفصل: 475/4]. والسرد الذي قدمه ابن تيمية لمنشأ النزاع في مسألة اللفظ لا يشير إلى الكرابيسي، مع أنه هو مثير هذه المسألة بحسب المصادر المبكرة والمتقدمة، وإنما ابن تيمية يربط منشأ المسألة بالجهمية، ثم يجعل الكرابيسي في الطرف المقابل للفظية النفاة! فطبيعي بعد ذلك أن ينظر له نظرة تختلف عن نظرة ابن حنبل والحنابلة السابقين عليه للكرابيسي.

= صفة الكلام بحسب ما لدينا من مصادر. وأما بالنسبة لداود الأصفهاني فلم تكن مشكلة ابن حنبل معه هي مسألة اللفظ، وإنما لأجل قوله بأن القرآن محدث؛ وهذا بحسب الروايات عن ابن حنبل [البرذعي- الضعفاء: 267-270؛ آل حمدان- 2018: 252-254]. وهذا لا يعني أن داود الأصفهاني لم يقل بأن لفظه بالقرآن مخلوق؛ حيث تنسب له هذه المقولة؛ لكن ما هو القول الذي أنكره عليه ابن حنبل؟ بحسب الروايات هو لأجل قوله بأن القرآن محدث، وهذا القول كذلك لم يقل به الكرابيسي بحسب المصادر المتاحة.

ولنلاحظ التطور في الموقف من الرجال في السياق الحنبلي؛ فبينما كان ينظر إلى الكرابيسي وداود الأصفهاني بوصفهما مبتدعة [آل حمدان- 2018: 252-254]؛ تغير الحال لدى ابن تيمية ورأى أنهما من المنتسبين لأهل الحديث والسنة، واعتد برأي داود الأصفهاني في بعض مسائل الطلاق [ابن تيمية- الرد: 835-840/2]، ورأى أنه أحد الأئمة المتبوعين [ابن تيمية- المنهاج: 106/2]! وهذا تغير في المواقف من الشخصيات التاريخية في سياق أهل الحديث، وهو نظير تغير الموقف من أبي حنيفة وأصحابه في القرون المتأخرة مقارنة بما هو عليه الحال في القرنين: (2-3هـ/8-9م).

خامسًا: حقيقة موقف البخاري:

البخاري هو أحد المحدثين الذين خاضوا في مسألة اللفظ، ولحسن الحظ أن كتابه خلق أفعال العباد، الذي خصصه لهذه القضية؛ وصل إلينا. وهناك محاولات لجعل موقف البخاري من مسألة اللفظ يطابق موقف ابن حنبل! وسرد ابن تيمية السابق يؤدي إلى هذا؛ حيث ذكر أن البخاري أشار لاختلاف طائفتين فيما تروييه عن ابن حنبل [266/1]، وسياق كلامه يشعر بأن موقفهما واحد [1/265-266]. وممن وقع في هذا من المعاصرين الجديع؛ حيث جعل قولهما يعود إلى المنع من إطلاق مقولتي اللفظية المثبتة واللفظية النفاة [الجديع- 2009: 227]؛ لكن مع تدقيق قراءة نص خلق أفعال العباد سيتراءى لنا أن هناك اختلافًا كبيرًا بين الموقفين!

فمثلًا نرى أن البخاري يقرر نفس تقرير صاحب الرقعة التي رفضها ابن حنبل لأجل قول صاحبها بأن الحركات مخلوقة [الذهبي- التاريخ: 5/1033]! يقول في ذلك [البخاري- الخلق: 2/102-103]:

قال النبي ﷺ لجبريل -حين سأله عن الإيمان- فقال: «تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله». قال: فإذا فعلت ذلك فأنا مؤمن، قال: «نعم»، ثم قال: ما الإسلام؟ قال: «تشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله...» فذكره، قال: فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم؟ قال: «نعم». قال أبو عبد الله (= البخاري): فسعى الإيمان والإسلام والشهادة والإحسان والصلاة بقراءتها، وما فيها من حركات الركوع والسجود فعلاً للعبد.

وقد قرر البخاري قبل هذا الموضوع أن حركات العباد وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة [البخاري- الخلق: 2/70]. واللطيف في حال البخاري من قضية اللفظ، الذي يدعي ابن تيمية أنه وأمثاله من أعرف الناس بقول ابن حنبل [ابن تيمية- المجموع: 7/659]= أنه لم يرو عن ابن حنبل، في كتابه خلق أفعال العباد؛ شيئاً يتعلق بمسألة اللفظ، مع كثرة نصوصه عنها كما تدل عليه المصادر الحنبلية المبكرة

والمقدمة؛ عدا كونه لا تعجبه قراءة حمزة [البخاري- الخلق: 277/2]، وهذا مجرد توظيف من البخاري للاحتجاج على مخالفه الذين لا يفرقون بين القراءة وبين المقروء! بل إن البخاري ينتقد بعض الأدلة التي كان يستدل بها ابن حنبل للرد على اللفظية المثبتة! حيث يقول في ذلك [البخاري- الخلق: 279/2]:

واعتل بعضهم فقال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾.. قيل له: إنما قال حتى يسمع كلام الله لا كلامك ونعمتك ولحنك؛ لأن الله -عز وجل- فضل موسى -عليه السلام- بكلامه، ولو كنت تُسمع الخلق كلام الله كما أسمع الله موسى -عليه السلام-، لم يكن لموسى -عليه السلام- عليك فضل؛ إذا سمعت كلام الله، وسمع موسى كلام الله... وإن ادعيت أنك تُسمع الناس كلام الله كما أسمع الله كلامه موسى، قال له: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ فهذا دعوى الربوبية؛ إذ لم تميز بين قراءتك وبين كلام الله.

وهذا الدليل عينه الذي احتج به ابن حنبل للرد على اللفظية المثبتة [عبد الله- السنة: 92؛ الخلال- السنة: 183/2، 187-186، 190، 193؛ ابن بطه- الإبانة: 108/2-111، 115، 117]! وقال ابن حنبل معلماً على احتجاجه بالآية: «ولم يقل: حتى يسمع كلامك يا محمد» [ابن بطه- الإبانة: 109/2]⁽¹⁷⁾! وأيضاً فالبخاري يفرق بين قراءة القارئ وبين القرآن؛ فيجعل الأولى هي العمل [البخاري- الخلق: 91/2، 202]، بينما ابن حنبل يستدل بحديث «لا يصلح في الصلاة شيء من كلام الناس» لإبطال قول اللفظية المثبتة [الخلال- السنة: 174/2-175، 183، 185-187]! ويستغرب كيف أن تتم الصلاة بشيء مخلوق إذا قال المرء: إن لفظه بالقرآن مخلوق [الخلال- السنة: 188/2]! لذا هو يحتج بالحديث السابق على التفرقة بين قراءة القرآن وبين كلام الناس! وهذا تصور غريب منه لقول اللفظية المثبتة؛ فهم وإن قالوا بأن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة إلا أنهم لا ينفون أن يكون القرآن كلام الله، وقراءتهم للقرآن في الصلاة هو عمل واقع بقدرتهم؛ فيكون مخلوقاً من هذه الحيثية. ومن هنا فالبخاري يحتج

(17) قد يظن أن موقف ابن حنبل والبخاري من الآية لا يختلف؛ لاتفاقهما على كون المسموع كلام الله؛ لكن الواقع ليس هكذا؛ فابن حنبل يحتج بالآية على إبطال قول اللفظية المثبتة، والبخاري يبطل دلالتها على قول اللفظية النفاة. ويؤكد هذا فهم ابن حنبل للآية المختلف عن فهم البخاري؛ حيث قال في رواية أبي إسمايل الترمذي، بعد أن حكم على اللفظية المثبتة بأنهم جهمية واحتج بالآية؛ ما نصه: «فممن يسمع؟!» [الطبري- الصريح: 37]! فإن كان يسمع من القارئ، وكلنا لا نسمع القرآن من الله؛ فالقارئ مخلوق بذاته وصفاته؛ فعلى أي شيء يحتج ابن حنبل الآن بالآية لكي يبطل قول اللفظية المثبتة؟! ويلاحظ أنه قال: «فممن يسمع» ولم يقل: «ماذا سمع»؛ حتى لا يوجه كلامه بأنه يريد أن المسموع هو كلام الله فلا يكون مخلوقاً! بينما البخاري يبطل الاستدلال بالآية؛ ويقر أن كلام الإنسان ونعمته ولحنه لا يدخل في منطوق الآية، فلا يقال إن لفظ القارئ بالقرآن غير مخلوق. والحقيقة إن مثل هذه النصوص عن بعض الطبقة المتقدمة من أهل الحديث قد تجعلنا نفهم لماذا وجد في المحدثين فيما بعد من كان يقرر أن القرآن مسموع من الله على الحقيقة عند قراءة القارئ! فيبدو أن هذه الآراء لم تأت من فراغ. وعلى أي حال؛ فتحليل هذه الآراء والنظر في جذورها المبكرة بحاجة لبحث آخر.

باختلاف السنة الناس وأصواتهم وقراءتهم للرد على من يقول بأن لفظه بالقرآن غير مخلوق [البخاري- الخلق: 157/2]، وأصرح من ذلك أن البخاري بعد أن سرد الأحاديث الأئمة بتزيين القرآن بالأصوات، ووصف رسول الله ﷺ لقراءة أبي موسى الأشعري بأنه أوتي من مزامير آل داود [البخاري- الخلق: 142-132/2]؛ علق بقوله: «ولا ريب في تخليق مزامير آل داود وندائهم؛ لقوله -عز وجل-: ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾. وقال: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾! وهذا أشبه بالتصريح بكون لفظ الناس بكلام الله مخلوقًا.

ويضاف إلى ما سبق أن البخاري لم يُدن مقولة «لفظي بالقرآن مخلوق» ولم يذكر رواية واحدة في ذم الكرابيسي! وكان عامة رده يتجه للفظية النفاء؛ لكونهم خالفوا أصلًا من أصول أهل السنة في أفعال العباد. وليقارن هنا مع ما ذكره أبو حاتم الرازي، وهو على خلاف مع البخاري في هذه المسألة؛ عن ابن حنبل من كونه جهم اللفظية المثبتة [اللالكائي- الشرح: 203/1/1]؛ مع أن البخاري لم يذكر في كتابه مقولة واحدة في إدانة موقف اللفظية المثبتة! بل إنه لما سُئل عن مخلوقية اللفظ لم يجب بالحكم على من يقول بالمخلوقية بأنه جهمي، كما يفعل ابن حنبل في عامة نصوصه من إطلاق القول بأنهم جهمية حتى لدرجة تأكيد ذلك بعبارات متعددة، مثل: «هو كلام جهم، هو كلام جهم، هو كلام جهم، والجهمية يكفرون» لمقالة أن اللفظ بالقرآن مخلوق [الخلال- السنة: 192-191/2]. وإنما قرر البخاري أن القرآن كلام الله غير مخلوق وأفعال العباد مخلوقة [الذهبي- التاريخ: 159-158/6].

ومن ثمة؛ فادعاء أن موقف البخاري مطابق لموقف ابن حنبل هي قراءة تليفيقية؛ يراد منها تركيب مواقف متباينة. والواقع أن موقف البخاري يتفق مع موقف الكرابيسي؛ الفرق فقط هو في التصريح بمفردة «لفظي بالقرآن مخلوق» التي صرح بها الكرابيسي دون البخاري الذي ألمح لها بتقريره للمسألة من جهة كما يقول الذهبي: «فلوح وما صرح» [الذهبي- السير: 285-284/12]، ولم يُدنها من جهة أخرى. ولعل السبب يعود إلى اختلاف طبيعة الشخصيتين؛ حيث روى الحنابلة عن الكرابيسي، على فرض ثبوت نقلهم؛ أنه وصف مخالفه في مسألة اللفظ بأنهم أكفر من اليهود والنصارى [الخلال- السنة: 181/2]! وقد يشهد لهذا ما ذكره ابن عبد البر من أنه كان فيه كبير عظيم [ابن عبد البر- الانتقاء: 165]. ويؤكد هذه القراءة لموقف البخاري حال مسلم بن الحجاج، الذي كان معدودًا من أتباعه في مسألة اللفظ؛ حيث ذكر أن محمد بن يحيى الذهلي أمر بالألا يحضر مجلسه من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق فقام مسلم بن الحجاج من مجلسه بسبب أنه يظهر قوله باللفظ ولا يكتمه [الذهبي- السير: 460/12، 572]؛ فلو كانت هذه المقولة في حد ذاتها منكرة عند مسلم بن الحجاج، كما هي عند ابن حنبل؛ لما قام من المجلس!

الخاتمة:

لقد سعيت في هذا المقال إلى إثبات أن الانطلاق من المصادر الثانوية في دراسة القضايا التاريخية قد يؤدي إلى فهم غير مطابق للواقع التاريخي في القضية المبحوثة بحسب ما تفرضه نصوص المصادر الأصلية. وقد كان تعاطي ابن تيمية مع مسألة اللفظ أنموذجاً مناسباً لذلك؛ لا سيما أن هناك حالة اعتماد مطلق على قراءاته التاريخية والبناء عليها حتى فيما يتعلق بالآخر على مستوى الرسائل الجامعية الذي يُفترض فيها التزام المنهج العلمي! وهذا الأمر الثاني بحاجة لرصد وتحليل ودراسة مسبباته الداعية له في الأكاديميات. وعلى أي حال؛ فما قيل هنا عن ابن تيمية؛ بوصفه مصدرًا ثانويًا لمسألة اللفظ التي أثرت في منتصف القرن: (3هـ/9م)؛ يقال مثله في الشخصيات التاريخية الأخرى التي يكون موقع تراثها بالنظر إلى المسألة المبحوثة مصدرًا ثانويًا؛ كما في حالة أبي الحسن الأشعري بالنسبة لأهل الحديث، وحالة فخر الدين الرازي بالنسبة لأبي الحسن الأشعري... إلخ.

ويمكن التمثيل بأحد الأعمال للدلالة على أثر الانطلاق من المصادر الثانوية في تصور القضايا التاريخية تصورًا غير واقعي؛ وهو كتاب العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية، للجديع، ويعد أحد أشهر الكتب التي تناولت موضوع صفة الكلام؛ لكن بقراءة سلفية؛ حيث نص على كونه انتفع كثيرًا بكتب ابن تيمية وأنه ربما حذا حذوه في كثير من المسائل [الجديع-2009: 50]؛ لذا نجده كرر ما قرره ابن تيمية من كون مسألة اللفظ من ابتداع الجهمية المصرحين بخلق القرآن [الجديع-2009: 203، 211]، هذا مع إقراره أن أول من عرف عنه أنه أظهر هذه المقالة هو الكرابيسي [الجديع-2009: 204]! إلا أنه أشار إلى ما روي عن ابن حنبل من كونه بلغه أن بشرًا المريسي كان يقول بمسألة اللفظ [الجديع-2009: 203]، وهذه الرواية إن صحت هي مجرد تقبيح لقول اللفظية المثبتة من قبل ابن حنبل؛ لأن بشرًا المريسي مصرح دون تردد بأن القرآن مخلوق [الخلال- السنة: 23/24-32، 34]. ولأجل اعتماد الجديع على قراءة ابن تيمية للقضية وقع في إشكال عند عرض آراء المختلفين في مسألة اللفظ؛ حيث قسمهم إلى أربع طوائف: الأولى: الجهمية الذين تستروا بمسألة اللفظ ومرادهم أن كلام الله مخلوق. وهؤلاء لا وجود تاريخي لهم. والثانية: الكلابية الذين أطلقوا أن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة، ومرادهم من ذلك أن حروف القرآن لم يتكلم بها الله؛ لأجل قولهم بالكلام النفسي. والثالثة: طائفة من أهل الحديث صرحت بأن ألفاظها بالقرآن غير مخلوقة. والرابعة: الذين منعوا كلا الإطالين ومنهم ابن حنبل والبخاري [الجديع-2009: 225-227]! والسؤال هنا: أين يضع

الجديع كلاً من الكرابيسي والشراك ضمن هذه الطوائف الأربع وهما رأس اللفظية المثبتة؟ وما الفرق بين الكرابيسي والبخاري مثلاً؛ فهل البخاري جهّم من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق»؛ حتى يجعل موقفه مثل موقف ابن حنبل⁽¹⁸⁾؟! فهنا تظهر إشكالية قراءة القضايا التاريخية من المصادر الثانوية التي تقع في انتقاء وتأويل ومراجعة؛ ما يؤدي بالباحث إلى الوقوع في وعي تاريخي غير واقعي/متخيل مخالف لما تفرضه نصوص المصادر الأصلية.

وعلى أي حال؛ فيمكن إجمال التوصيات التي تستنج من هذا المقال فيما يلي:

1. دراسة الأفكار من مصادرها الأصلية، والبناء عليها، ولا بد قبل ذلك من تصنيفها التاريخي والنوعي، والتفرقة بين ما هو مدون بيد المؤلف نفسه وبين ما هو منقول عنه، وفي الحالة الثانية يجب التثبت من صحة المنقولات؛ لأنها أخبار تاريخية، وكونها وردت في كتب العقائد لا يلزم منه ثبوتها التاريخي.
2. قراءة النصوص قراءة تاريخية؛ بالنظر إلى مدلولها الذي تدل عليه، وملاحظة السياق التاريخي لمثل هذه النصوص؛ بغير لحاظ التوجهات المذهبية المتأخرة، التي قد تصرف المدلول الظاهر لهذه النصوص لعدة مسوغات، وأن يُفهم النص بحسب ما يدل عليه لفظه وسياقه حتى وإن كان الباحث لا يتقبله.
3. عدم إغفال المصادر الثانوية، وإنما قد يستفاد منها في جهتين في هذا السياق:
 - أ. ما تحتويه من نصوص عن كتب مفقودة؛ فهنا يكون المصدر الثانوي مجرد وعاء حفظ لنا المصدر الأصلي؛ كما في حالة كتاب تاريخ الإسلام للذهبي مع كتاب القصص لأبي بكر المروزي.
 - ب- رصد تطور الآراء، ولاحظ مثلاً كيف أن الكرابيسي الذي كان من الجهمية في التراث الحنبلي المبكر والمتقدم تحول عند ابن تيمية إلى شخص من أهل الحديث لا يخالفهم في موقفهم من صفة الكلام!
4. تحليل السرديات التي تزخر بها المصادر الثانوية، ومقارنتها بما يتوفر لدينا من مصادر أصلية؛ فإن في هذا تسليط الضوء على التطور التاريخي الذي يقع في المصادر الثانوية.
5. ضرورة اتصاف الباحث بالشجاعة المعرفية؛ إذ إن دراسة القضايا التاريخية بمنهج علمي يراعي

(18) ذكر ابن أبي يعلى قصة وقعت للبخاري مع ابن حنبل وفيه تصريحه بتكفير وتجهيم من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق [ابن أبي يعلى - الطبقات: 2/259] وما من شك في كون هذه القصة مختلفة؛ لأن البخاري لو كان مصرحاً بهذا الموقف وقت حياة ابن حنبل لما اشتبه أمره ونُسب له قول هو يقول بنقيضه؛ ولوجد هذا الموقف الصريح في تكفير اللفظية المثبتة ومناقضة موقفهم في كتابه الذي أفرد في مسألة اللفظ! لكن يبدو أن متأخري الحنابلة أحبوا أن يكون البخاري في صفهم خلافاً لما وقع له مع أسلافهم.

فيه صاحبه الإجراءات البحثية قد تثير حساسية المجتمع الذي تطبعت في ذهنه صور متخيلة غير صحيحة لهذه القضايا؛ ما يفرض وجود ممانعة من جهة، واتهامات تطل الباحث من جهة أخرى.

6. التحلي بالنزاهة العلمية. وفي سبيل ذلك لا بد أن يدرك الباحث أنه ليس طرفاً في القضايا التاريخية؛ فمسألة اللفظ هي مسألة تفاعل معها مجتمع المحدثين في منتصف القرن: (3هـ/9م)، وليس هكذا الحال مع باحث العصر الحديث، ومن هنا فبإمكانه أن يدرس مواقفهم دراسة علمية في حال لم يقحم نفسه في هذه الخصومات التاريخية كيلا يقع ضحية التحيز المذهبي. ومن هنا يجب على الباحث أن يكون موضوعياً في دراسة مواقفهم، والموضوعية لا تعني الحيادية في تبني رأي على آخر، وإنما تعني تجنب التحيز السلبي في البحث، ويُعرف التحيز، كما في معجم العلوم الاجتماعية؛ بأنه «تشوه في البحث والتحليل يرجع خصوصاً إلى التصورات المسبقة لدى الباحث؛ لكنه ينتج أيضاً عن علاقات اعتماد غير متوقعة بين المتغيرات المبحوثة أو في طرائق جمع البيانات» [كالهون- 2022: 194]. والباحث في هذه القضايا هو مؤرخ، والمؤرخ ينبغي أن يكون، كما يذكر غي تويليه وجان تولار: «خادم الحقيقة» [تويليه، تولار- 1999: 98].

7. الاستفادة من المناهج الحديثة في البحث العلمي، وخصوصاً المنهج التاريخي؛ لدراسة القضايا التراثية؛ إذ إن مراعاة هذا المنهج تجعل الباحث يتنبه للتطورات التي تجري على المقالات والمواقف، وكيف أن ثمة مواقف اختلفت في مسألة اللفظ لبعض الاعتبارات المذهبية والاجتماعية؛ مثل ما يُنسب للشافعي من إدانة قول اللفظية المثبتة، وهو توفي قبل أن يحدث جدل في مسألة اللفظ!

8. الاعتماد على النشرات النقدية للنصوص التراثية؛ حيث إن أي سقط أو تغير كلمة قد يؤثر في بناء موقف علمي من الكلام المنقول.

9. على محقق النصوص التراثية أن يكون دقيقاً في عزو المرويات، وأن يبين مدى مطابقة لفظ الرواية التي يذكرها صاحب النص مع المصدر المحال إليه. وسأذكر مثالين يوضحان الإشكالية الناجمة عن التقصير في هذا:

أ. مقولة: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو جهمي» عزاها محقق جامع المسائل لابن تيمية (22/7) إلى كتاب السنة للخلال بتحقيق عطية الزهراني (72/7). ولا توجد

رواية مطابقة لهذا اللفظ لا في هذا الموضوع ولا أي موضع آخر من كتاب السنة للخلال! كما عزاها محقق كتاب العلو للذهبي (2/1170 ح 471-2) إلى كتاب السنة لعبد الله بتحقيق محمد القحطاني (1/165 ح 183). والرواية المحال لها ليست مطابقة لهذه المقولة، وإنما هي: «كل من يقصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمي».

ب. مقولة: «إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء» نسبها ابن تيمية لعبد الله بن المبارك وابن حنبل وغير واحد، وقد وثقها محقق الجزء الرابع للجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (4/625) من الرد على الزنادقة والجهمية، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (2/364). وهذه المقولة توجد في المصدر الأول [أحمد- الرد: 276]؛ إلا أنها لا توجد منسوبة لأحد في المصدر الثاني في الموضوع المحال له، وإنما الموجود هو: «لم يزل متكلمًا»⁽¹⁹⁾، وهي من لفظ هبة الله اللالكائي مع تصريحه بأن القرآن صفة من صفات ذات الله!

10. مناسبة مراجعة الدراسات المعاصرة، وتقديم نقد لها في حال عدم سلوكها المنهجية العلمية في الانطلاق من المصادر الأصلية.

(19) وقع في نسختين من نسخ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: «لم يزل به متكلمًا». وقد ذكر محقق الكتاب أن هذا خطأ، وأن الصواب هو ما ورد في النسخة الثالثة وهو: «لم يزل متكلمًا» [اللالكائي- الشرح: 2/364 حاشية: 1]. وواضح أن السياق عن القرآن. كما أنه في موضع آخر وصف هبة الله اللالكائي القرآن بأنه من صفات الله القديمة [اللالكائي- الشرح: 2/249]؛ ما يرجح ما ورد في النسختين.

البليوغرافيا:

المصادر القديمة:

1. [الأجري- الشريعة]: كتاب الشريعة، أبو بكر الأجري (ت: 360هـ/970م)، تحقيق: عادل بن عبد الله آل حمدان، دار اللؤلؤة - بيروت، الطبعة الأولى: 1442هـ-2021م.
2. [أحمد- الرد]: الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن محمد بن حنبل (ت: 241هـ/855م)، دراسة وتحقيق: د. دغش بن شبيب العجمي، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء - الرياض، الطبعة الأولى: 1443هـ-2022م. (= نص مشكوك في نسبته).
3. [الإسماعيلي- الاعتقاد]: اعتقاد أهل السنة، أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (ت: 371هـ/981م)، قرأه وعلق عليه: د. جمال عزون، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الثانية: 1431هـ.
4. [الأشعري- المقالات]: كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري (ت: 336هـ/947م)، غني بتصحيحه: هلموت ريتير، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية-بيروت، الطبعة الرابعة: 2005م.
5. [الأصفهاني- الحجة]: الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، قوام السنة الأصفهاني (ت: 535هـ/1141م)، حقق (جزء 1): محمد بن ربيع المدخلي، دار الراجعية للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1411هـ-1990م.
6. [البخاري- الخلق]: خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ/870م)، دراسة وتحقيق: فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: 1425هـ-2005م.
7. [البرذعي- الضعفاء]: كتاب الضعفاء والكذابين والمتروكين من أصحاب الحديث، أبو عثمان البرذعي (ت: 292هـ/904 أو 905م)، تحقيق: محمد بن علي الأزهرى، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر- القاهرة، الطبعة الأولى: 1430هـ-2009م. (= نشر بعنوان: سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي).
8. [ابن بطة- الإبانة]: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ابن بطة العكبري (ت: 387هـ/997م)، تحقيق: عادل بن عبد الله آل حمدان، دار المنهج الأول- الرياض،

الطبعة الأولى: 1436هـ.

9. [البليخي- المقالات]: كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البليخي (ت: 319هـ/931م)، حققه: أ.د. حسين خانصو وأ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر- عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.
10. [البهقي- الأسماء]: كتاب أسماء الله جل ثناؤه وصفاته، أبو بكر البهقي (ت: 458هـ/1066م)، حققه وعلق عليه: محمد محب الدين أبو زيد، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي- الجيزة، الطبعة الأولى: 1430هـ-2009م.
11. [البهقي- الاعتقاد]: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أبو بكر البهقي (ت: 458هـ/1066م)، حققه وعلق عليه: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
12. [ابن تيمية- التسعينية]: التسعينية، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
13. [ابن تيمية- الجامع]: جامع المسائل (المجموعة السابعة)، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى: 1440هـ-2019م.
14. [ابن تيمية - الجواب]: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، إشراف: د. علي بن محمد العمران، مركز التأصيل للدراسات والبحوث - جدة، الطبعة الأولى: 1441هـ-2019م.
15. [ابن تيمية - الحموية]: الفتوى الحموية الكبرى، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، دراسة وتحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية: 1425هـ-2004م.
16. [ابن تيمية - الدرء]: درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى: 1401هـ-1981م.
17. [ابن تيمية - الرد]: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، تقي الدين ابن تيمية (ت:

- 728هـ/1328م)، تحقيق: عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1436هـ.
18. [ابن تيمية - المجموع]: مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه: محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، 1424هـ-2003م.
19. [ابن تيمية - المنهاج]: منهاج السنة النبوية، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
20. [ابن الجوزي - المناقب]: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، جمال الدين ابن الجوزي (ت: 597هـ/1201م)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - جيزة، الطبعة الثانية: 1409هـ-1988م.
21. [ابن الجوزي - المنتظم]: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جمال الدين ابن الجوزي (ت: 597هـ/1201م)، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت.
22. [ابن حامد - التهذيب]: تهذيب الأجوبة، أبو عبد الله الحسن بن حامد البغدادي (ت: 403هـ/1012م)، دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز بن محمد القايدي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1425هـ.
23. [حرب - السنة]: كتاب السنة، حرب بن إسماعيل الكرمانى (ت: 280هـ/893م)، أخرجه وحققه: عادل بن عبد الله آل حمدان، دار اللؤلؤة - بيروت، الطبعة الأولى: 1435هـ-2014م.
24. [ابن حزم - الفصل]: الفصل في الملل والأراء والنحل، ابن حزم القرطبي (ت: 456هـ/1064م)، تحقيق ودراسة: د. سمير قدوري، دار المالكية للطباعة والنشر والتوزيع - تونس، الطبعة الأولى: 1444هـ-2023م.
25. [ابن حمدان - النهاية]: نهاية المبتدئين في أصول الدين، نجم الدين ابن حمدان الحراني (ت: 695هـ/1295م)، تحقيق: محمد بن عبد الواحد الحنبلي الأزهرى، دار الصالحية - القاهرة، الطبعة الأولى: 1444هـ-2023م.
26. [الخطيب - التاريخ]: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها

- ووارديها، أبو بكر الخطيب البغدادي (ت: 463هـ/1071م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ-2001م.
27. [الخلال - السنة]: السنة، أبو بكر الخلال (ت: 311هـ/923م)، تحقيق: عادل بن عبد الله آل حمدان، دار الأوراق الثقافية - جدة، الطبعة الثالثة: 1439هـ-2018م.
28. [أبو داود - المسائل]: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية: أبي داود السجستاني (ت: 275هـ/889م)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
29. [الذهبي - التاريخ]: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ/1348م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.
30. [الذهبي - التذكرة]: كتاب تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ/1348م)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، تصوير: دار الكتب العلمية - بيروت.
31. [الذهبي - السير]: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ/1348م)، حقق (جزء 10): محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الأولى: 1402هـ-1982م، حقق (جزء 11): صالح السمر، الطبعة الأولى: 1402هـ-1982م، حقق (جزء 12): صالح السمر، الطبعة الأولى: 1403هـ-1983م، حقق (جزء 13): علي أبو زيد، الطبعة الأولى: 1403هـ-1983م، مؤسسة الرسالة - بيروت.
32. [الذهبي - العلو]: كتاب العلو للعلي الغفار وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ/1348م)، دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
33. [ابن الزاغوني - الإيضاح]: الإيضاح في أصول الدين، أبو الحسن ابن الزاغوني (ت: 527هـ/1132م)، دراسة وتحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.
34. [الشهرستاني - الملل]: كتاب الملل والنحل، تاج الدين الشهرستاني (ت: 548هـ/1153م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن حشمت العباسي الهاشمي ود. محمد معصوم أحمد حسن، دار البلد - مصر/دار الفضيلة - السعودية، الطبعة الأولى: 1440هـ-2019م.

35. [الصابوني - العقيدة]: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أبو عثمان الصابوني (ت: 449هـ/1057م)، دراسة وتحقيق: د. ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية: 1419هـ-1998م.
36. [صالح - المحنة]: كتاب المحنة: محنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني - رضي الله عنه -، رواية: ولده أبي الفضل صالح (ت: 265هـ/879م)، تحقيق: مصطفى بن محمد صالح الدين بن منسي القباني، أروقة للدراسات والنشر - عمان، الطبعة الأولى: 1441هـ-2020م.
37. [صالح - المسائل]: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية: أبي الفضل صالح (ت: 265هـ/879م)، تحقيق ودراسة وتعليق: د. فضل الرحمن دين محمد، الدار العلمية - دلهي، الطبعة الأولى: 1408هـ-1988م.
38. [الطبري - التاريخ]: تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ/923م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية: 1975م.
39. [الطبري - الصريح]: صريح السنة، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ/923م)، حققه وعلق عليه: بدر بن يوسف المعتوق، راجعه: بدر بن عبد الله البدر، مكتبة أهل الأثر - الكويت، الطبعة الثانية: 1426هـ-2005م.
40. [العبادي - الطبقات]: طبقات الفقهاء، أبو عاصم العبادي الهروي (ت: 458هـ/1066م)، تحقيق: عمرو عبد العظيم الحويبي، الخزانة الأندلسية - الرياض، الطبعة الأولى: 1443هـ-2022م.
41. [ابن عبد البر - الانتقاء]: الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت: 463هـ/1071م)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية - دمشق، الطبعة الأولى: 1417هـ-1997م.
42. [عبد الله - السنة]: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت: 290هـ/903م)، حققه عادل بن عبد الله آل حمدان، دار اللؤلؤة - بيروت، الطبعة الرابعة: 1441هـ-2020م.
43. [عبد الله - العلل]: كتاب العلل ومعرفة الرجال، عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت: 290هـ/903م)، تحقيق وتخريج: د. وصي الله بن محمد عباس، دار القبس للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية: 1427هـ-2006م.
44. [عبد الله - المسائل]: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية: عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت:

- 290هـ/903م)، تحقيق ودراسة: د. علي بن سليمان المهنا، مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
45. [ابن عساكر - التبيين]: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ثقة الدين ابن عساكر (ت: 571هـ/1176م)، شرف بخدمته: أنس محمد الشرفاوي، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، الطبعة الأولى: 1440هـ-2018م.
46. [ابن قتيبة - الاختلاف]: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ/889م)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراجية للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: 1412هـ-1991م.
47. [ابن كثير - البداية]: البداية والنهاية، عماد الدين ابن كثير دمشقي (ت: 774هـ/1373م)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - جيزة، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.
48. [اللالكائي - الشرح]: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، هبة الله الطبري اللالكائي (ت: 418هـ/1027م)، تحقيق: د. أحمد بن سعيد الغامدي، دار طيبة - الرياض، الطبعة الثامنة: 1423هـ-2003م.
49. [ابن المبرد - الجمع]: جمع الجيوش والديساكر على ابن عساكر، جمال الدين ابن المبرد (ت: 909هـ/1503م)، تحقيق: حسين بن مانع القحطاني، دار العقيدة للنشر والتوزيع - المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.
50. [ابن المعلم - النجم]: نجم المهندي ورجم المعتدي، فخر الدين ابن المعلم القرشي (ت: 725هـ/1325م)، حققه وعلق عليه: بلال محمد حاتم السقا، دار التقوى - دمشق، الطبعة الأولى: 1441هـ-2019م.
51. [ابن منده - اللفظ 1]: نص في مسألة اللفظ (1)، أبو عبد الله محمد ابن منده الأصفهاني (ت: 395هـ/1005م)، قرأه: محمد مختار، مجموعة المخطوطات الإسلامية، إشراف: عادل بن عبد الرحيم العوضي، السنة الرابعة، العددان: الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون.
52. [ابن منده - اللفظ 2]: نص في مسألة اللفظ (2) مستل من مجلس في الرد على الزنادقة، أبو عبد الله محمد ابن منده الأصفهاني (ت: 395هـ/1005م)، قرأه: محمد مختار، مجموعة المخطوطات الإسلامية، إشراف: عادل بن عبد الرحيم العوضي، السنة الرابعة، العددان:

الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون.

53. [أبو نعيم - البيان]: بيان شبهة الحروفية وإعلان ما انتحلته الجهمية وجليان ما اعتقدته المباحية الحلولية، أبو نعيم الأصفهاني (ت: 430هـ/1038م)، نسخه من مصورة أصله الخطي: محمد مختار، مجموعة المخطوطات الإسلامية، إشراف: عادل بن عبد الرحيم العوضي، السنة الرابعة، العددان: الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون.
54. [ابن هانئ - المسائل]: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية: إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري (ت: 275هـ/888م)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: 1400هـ.
55. [الهروي - الذم]: ذم الكلام وأهله، أبو إسماعيل الأنصاري الهروي (ت: 481هـ/1089م)، قدم له وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.
56. [أبو يعلى - المختصر]: مختصر المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت: 458هـ/1066م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن سعود السفيناني ود. مشاعل بنت خالد باقاسي، دار طبية الخضراء للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1440هـ-2019م.
57. [ابن أبي يعلى - الطبقات]: طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى الفراء (ت: 526هـ/1131م)، 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.

المراجع الحديثة:

1. [توليه، تولار-1999]: صناعة المؤرخ، غي توليه وجان تولار، ترجمة: د. عادل العوا، دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة- دمشق، الطبعة الأولى: 1999م.
2. [الجديع - 2009]: العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية، عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية: 1430هـ-2009م.

3. [جوسيم وآخرون - 2021]: السذاجة العلمية، لي جوسيم، شون تي. ستيفنز، ناثن هانيكت، ستيفاني إم. أنجلين، نيكولاس فوكس = ضمن: السذاجة وعلم النفس الاجتماعي، تحرير: جوزيف ب. فورجاس وروي ف. بوميستر، ترجمة: محمد صلاح السيد، مراجعة وتدقيق: عبد المقصود عبد الكريم، صفحة سبعة للنشر والتوزيع - الجبيل، الطبعة الأولى: 2021م.
4. [آل حمدان - 2018]: نصوص مفقودة من كتاب السنة للخلال، جمع: عادل بن عبد الله آل حمدان، (= ضمن: السنة)، دار الأوراق الثقافية - جدة، الطبعة الثالثة: 1439هـ-2018م.
5. [آل حمدان - 2020]: [= عبد الله - السنة].
6. [الطويجي - 2023]: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية العقل والنقل - دراسة تحليلية لكتاب درء تعارض العقل والنقل، شريف الطويجي، ترجمة: أسامة عباس وشريف الطويجي، ابن النديم للنشر والتوزيع-الجزائر/دار الروافد الثقافية ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى: 2023م.
7. [الفهيد - 2005]: [= البخاري- الخلق].
8. [القباني - 2020]: المستدرك من كتاب المحنة رواية أبي الفضل صالح، مصطفى بن محمد صلاح الدين بن منسي القباني (= ضمن: كتاب المحنة رواية صالح)، أروقة للدراسات والنشر - عمان، الطبعة الأولى: 1441هـ-2020م.
9. [كالهون - 2021]: معجم العلوم الاجتماعية، تحرير: كريغ كالهون، ترجمة: معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات- قطر، الطبعة الأولى: 2021م.

-Arabic reference

Al-maṣādir Al-qadīmah:

1. [al'ājry-al-sharī'ah]: Kitāb al-sharī'ah, Abū Bakr al'ājry (t: 360/ 970), Ed: 'Ādil ibn 'Abd Allāh Āl Ḥamdān, Dār al-Lu'lu'ah-Bayrūt, St1: 1442-2021.
2. [aḥmd-al-radd]: al-radd 'alā al-zanādiqah wa-al-Jahmīyah, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal (t: 241/ 855), Ed: D. Daghash ibn Shabīb al-'Ajāmī, al-Ri'āṣah al-'Āmmah lil-Buḥūth al-'Ilmīyah wa-al-Iftā'-al-Riyāḍ, St1: 1443-2022. (= naṣṣ mshkwk fī nisbatuh).

3. [al'smā'yly-al-i'tiqād]: i'tiqād ahl al-Sunnah, Abū Bakr Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Isma'īlī (t: 371/ 981), Ed: D. Jamāl 'Azzūn, Maktabat Dār al-Minhāj lil-Nashr wāltwzy' -ālyāḍ, St2: 1431.
4. [al'sh'ry-al-maqālāt]: Kitāb maqālāt al-Islāmīyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (t: 336/ 947), Ed: Hellmut Ritter, al-Ma'had al-Almānī lil-Abḥāth alshrqyt-byrwt, St4: 2005.
5. [al'ṣfhāny-al-Ḥujjah]: al-Ḥujjah fī bayān al-Maḥajjah wa-sharḥ 'aqīdat ahl al-Sunnah, Qawwām al-Sunnah al-Aṣfahānī (t: 535/ 1141), Ed: (Juz' 1): Muḥammad ibn Rabī' al-Madkhalī, Dār al-Rāyah lil-Nashr wāltwzy' -ālyāḍ, St1: 1411-1990.
6. [albkhāry-al-khalq]: khalq af'āl al-'ibād wa-al-radd 'alā al-Jahmīyah wa-aṣḥāb al-ta'tīl, Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī (t: 256/ 870), Ed: Fahd ibn Sulaymān al-Fuhayd, Dār Aṭlas al-Khaḍrā' lil-Nashr wāltwzy' -al-Riyāḍ, St1: 1425-2005.
7. [albrdh'y-al-ḍu'afā']: Kitāb al-ḍu'afā' wa-al-kadhhdhābīn wa-al-matrūkīn min aṣḥāb al-ḥadīth, Abū 'Uthmān al-Bardha'ī (t: 292/ 904 aw 905), Ed: Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wālnshr-al-Qāhirah, St1: 1430-2009. (= Nashr bi-'unwān: Su'ālāt al-Bardha'ī li-Abī Zur'ah al-Rāzī).
8. [Ibn bṭt-al-Ibānah]: al-Ibānah 'an sharī'at al-firqah al-nājiyah wa-mujānabat al-firaq al-madhmūmah, Ibn Baṭṭah al-'Ukbarī (t: 387/ 997), Ed: 'Ādil ibn 'Abd Allāh Āl Ḥamdān, Dār al-manhaj al'wl-al-Riyāḍ, St1: 1436.
9. [alblkhy-al-maqālāt]: Kitāb al-maqālāt wa-ma'ahu 'Uyūn al-masā'il wāljwābāt, Abū al-Qāsim 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Balkhī (t: 319/ 931), Ed: U. D. Ḥusayn khānṣw wa-A. D. Rājīh Kurdī Wad. 'Abd al-Ḥamīd Kurdī, Dār al-Faṭḥ lil-Dirāsāt wālnshr-'Ammān, St1: 1439-2018.
10. [albyhgy-al-asmā']: Kitāb Asmā' Allāh jalla thnā'h wa-ṣifātih, Abū Bakr al-Bayhaqī (t: 458/ 1066), Ed: Muḥammad Muḥibb al-Dīn Abū Zayd, Maktabat al-taw'iyah al-Islāmīyah lil-Taḥqīq wa-al-Nashr wa-al-Baḥth al'Imy-ālyzh, St1: 1430-2009.

11. [albyhḡy-al-i‘tiqād]: al-i‘tiqād wa-al-hidāyah ilá sabīl al-Rashād, Abū Bakr al-Bayhaḡī (t: 458/ 1066), Ed: Aḡmad ibn Ibrāhīm Abū al-‘Aynayn, Dār al-Faḡīlah lil-Nashr wa-l-tawzī‘-al-Riyāḡ, St1: 1420-1999.
12. [Ibn tmyt-al-Tis‘īniyah]: al-Tis‘īniyah, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728h / 1328m), Ed: D. Muḡammad ibn Ibrāhīm al-‘Ajlān, Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Riyāḡ, St1: 1420-1999.
13. [Ibn tmyt-ālġām‘]: ġāmi‘ al-masā’il (al-Majmū‘ah al-sābi‘ah), Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), Ed: ‘Alī ibn Muḡammad al-‘umrān, Dār Ibn Ḥazm-Bayrūt, St1: 1440-2019.
14. [Ibn Taymīyah-al-jawāb]: al-jawāb al-ṣaḡīḡ li-man Badal dīn al-Masīḡ, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), ishrāf: D. ‘Alī ibn Muḡammad al-‘umrān, Markaz al-ta‘šīl lil-Dirāsāt wa-al-Buḡūth-Jiddah, St1: 1441-2019.
15. [Ibn Taymīyah-al-Ḥamawīyah]: al-Fatwā al-Ḥamawīyah al-Kubrā, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), Ed: D. Ḥamad ibn ‘Abd al-Muḡsin al-Tuwayġirī, Dār al-Ṣumay‘ī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Riyāḡ, St2: 1425-2004.
16. [Ibn Taymīyah-al-dr’]: Dar’ Ta‘āruḡ al-‘aql wa-al-naql, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), Ed: D. Muḡammad Rashād Sālim, ġāmi‘at al-Imām Muḡammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah-al-Riyāḡ, St1: 1401-1981.
17. [Ibn Taymīyah-al-radd]: al-radd ‘alá al-Subkī fī mas‘alat ta‘līq al-ṭalāq, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), Ed: ‘Abd Allāh ibn Muḡammad al-Mazrū‘, Dār ‘Ālam al-Fawā’id lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-Makkah al-Mukarramah, St1: 1436.
18. [Ibn Taymīyah-al-Majmū‘]: Majmū‘ al-Fatāwā, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), Ed: ‘Abd al-Raḡmān ibn Qāsim, wsā‘dh ibnihi: Muḡammad, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣṡhaf al-Sharīf-al-Madīnah al-Munawwarah, 1424-2003.
19. [Ibn Taymīyah-al-Minhāġ]: Minhāġ al-Sunnah al-Nabawīyah, Taḡī al-Dīn Ibn Taymīyah (t: 728/ 1328), Ed: D. Muḡammad Rashād Sālim, ġāmi‘at al-Imām Muḡam-

- mad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah-al-Riyāḍ, St1: 1406-1986.
20. [Ibn al-Jawzī-al-manāqib]: manāqib al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Jamāl al-Dīn Ibn al-Jawzī (t: 597/ 1201), Ed: D. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lān-Jīzah, St2: 1409-1988.
21. [Ibn al-Jawzī-al-muntaẓim]: al-muntaẓim fī Tārīkh al-mulūk wa-al-umam, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī (t: 597/ 1201), Ed: Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā wa-Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, rāja‘ahu wa-ṣaḥḥaḥahu: Na‘īm Zarzūr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah-Bayrūt.
22. [Ibn Ḥāmid-al-Tahdhīb]: Tahdhīb al-Ajwibah, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥasan ibn Ḥāmid al-Baghdādī (t: 403/ 1012), Ed: D. ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad al-Qāyidī, Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam-al-Madīnah al-Munawwarah, St1: 1425.
23. [Ḥarb-al-Sunnah]: Kitāb al-Sunnah, Ḥarb ibn Ismā‘īl al-Kirmānī (t: 280/ 893), Ed: ‘Ādil ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥamdān, Dār al-Lu‘lu‘ah-Bayrūt, St1: 1435-2014.
24. [Ibn Ḥazm-al-faṣl]: al-faṣl fī al-milal wa-al-ārā’ wa-al-niḥal, Ibn Ḥazm al-Qurtubī (t: 456/ 1064), Ed: D. Samīr Qaddūrī, Dār al-Mālikiyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘-Tūnis, St1: 1444-2023.
25. [Ibn Ḥamdān-al-nihāyah]: nihāyat al-mubtadi‘īn fī uṣūl al-Dīn, Najm al-Dīn Ibn Ḥamdān al-Ḥarrānī (t: 695/ 1295), Ed: Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid al-Ḥanbalī al-Azharī, Dār al-Ṣāliḥiyah-al-Qāhirah, St1: 1444-2023.
26. [al-Khaṭīb-al-tārīkh]: Tārīkh Madīnat al-Salām wa-akhbār mḥdthyhā wa-dhikr qṭānhā al-‘ulamā’ min ghayr ahlihā wwārdyāh, Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī (t: 463/ 1071), Ed: D. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī-Bayrūt, St1: 1422-2001.
27. [al-Khallāl-al-Sunnah]: al-Sunnah, Abū Bakr al-Khallāl (t: 311/ 923), Ed: ‘Ādil ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥamdān, Dār al-awraq al-Thaqāfiyah-Jiddah, St3: 1439-2018.
28. [Abū Dāwūd-al-masā’il]: masā’il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, riwāyah: Abī Dāwūd

- al-Sijistānī (t: 275/ 889), Ed: Ṭāriq ibn ‘Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, Maktabat Ibn Taymiyah, St1: 1420-1999.
29. [al-Dhahabī-al-tārīkh]: Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a‘lām, Shams al-Dīn al-Dhahabī (t: 748/ 1348), Ed: D. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al’slāmy-Bayrūt, St1: 1424-2003.
30. [al-Dhahabī-al-Tadhkirah]: Kitāb Tadhkirat al-ḥuffāz, Shams al-Dīn al-Dhahabī (t: 748/ 1348), Ed: ‘Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyá al-Mu‘allimī, taṣwīr: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah-Bayrūt.
31. [al-Dhahabī-al-siyar]: Siyar A‘lām al-nubalá, Shams al-Dīn al-Dhahabī (t: 748/ 1348), Ed: (Juz’ 10): Muḥammad Na‘īm al‘rqsusy, St1: 1402-1982, Ed: (Juz’ 11): Ṣāliḥ al-sumr, St1: 1402-1982, Ed: (Juz’ 12): Ṣāliḥ al-sumr, St1: 1403-1983, Ed: (Juz’ 13): ‘Alī Abū Zayd, St1: 1403-1983, Mu‘assasat alrsālt-Bayrūt.
32. [al-Dhahabī-al-‘Alū]: Kitāb al-‘Alū lil-‘Alī al-Ghaffār wa-īdāḥ Ṣaḥīḥ al-akhbār min saqīmiḥā, Shams al-Dīn al-Dhahabī (t: 748/ 1348), Ed: ‘Abd Allāh ibn Ṣāliḥ al-Barrāk, Dār al-waṭan-al-Riyāḍ, St1: 1420-1999.
33. [Ibn al-zāghwny-al-īdāḥ]: al-īdāḥ fi uṣūl al-Dīn, Abū al-Ḥasan Ibn al-zāghwny (t: 527/ 1132), Ed: ‘Iṣām al-Sayyid Maḥmūd, Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyah-al-Riyāḍ, St1: 1424-2003.
34. [al-Shahrastānī-al-milal]: Kitāb al-milal wa-al-niḥal, Tāj al-Dīn al-Shahrastānī (t: 548/ 1153), Ed: D. Muḥammad ibn Ḥishmat al-‘Abbāsī al-Hāshimī Wad. Muḥammad Ma‘ṣūm Aḥmad Ḥasan, Dār al-Balad-Miṣr / Dār al-Faḍīlah-al-Sa‘ūdīyah, St1: 1440-2019.
35. [al-Ṣābūnī-al-‘aqīdah]: ‘aqīdat al-Salaf wa-aṣḥāb al-ḥadīth, Abū ‘Uthmān al-Ṣābūnī (t: 449/ 1057), Ed: D. Nāṣir ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Juday‘, Dār al-‘Āshimah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Riyāḍ, St1: 1419-1998.
36. [Ṣāliḥ-al-miḥnah]: Kitāb al-miḥnah: Miḥnat Abī ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad

- ibn Ḥanbal al-Shaybānī-rđy Allāh ‘nh-, riwāyah: waladihi Abī al-Faḍl Ṣāliḥ (t: 265/ 879), Ed: Muṣṭafā ibn Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn ibn Mansī al-Qabbānī, Arwiqah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr-‘Ammān, St1: 1441-2020.
37. [Ṣāliḥ-al-masā’il]: masā’il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, riwāyah: Abī al-Faḍl Ṣāliḥ (t: 265/ 879), Ed: D. Faḍl al-Raḥmān dīn Muḥammad, al-Dār al-‘Ilmiyah-Dilhi, St1: 1408-1988.
38. [al-Ṭabarī-al-tārīkh]: Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (t: 310/ 923), Ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif-al-Qāhirah, St1: 1975.
39. [al-Ṭabarī-al-ṣarīḥ]: ṣarīḥ al-Sunnah, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (t: 310/ 923), Ed: Badr ibn Yūsuf al-Ma‘tūq, rāja‘ahu: Badr ibn ‘Abd Allāh al-Badr, Maktabat ahl al-athar-al-Kuwayt, St2: 1426-2005.
40. [al-‘Abbādī-al-Ṭabaqāt]: Ṭabaqāt al-fuqahā’, Abū ‘Āṣim al-‘Abbādī al-Harawī (t: 458/ 1066), Ed: ‘Amr ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥuwaynī, al-Khizānah al-Andalusīyah-al-Riyāḍ, St1: 1443-2022.
41. [Ibn ‘Abd al-Barr-al-Intiqā’]: al-Intiqā’ fī faḍā’il al-a’immah al-thalāthah al-fuqahā’, Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Qurṭubī (t: 463/ 1071), Ed: ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyah-Dimashq, St1: 1417-1997.
42. [‘Abd Allāh-al-Sunnah]: Kitāb al-Sunnah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal (t: 290/ 903), ED: ‘Ādil ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥamdān, Dār al-‘Ilm al-Bayrūt, St4: 1441-2020.
43. [‘Abd Allāh-al-‘ilal]: Kitāb al-‘ilal wa-ma‘rifat al-rijāl, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal (t: 290/ 903), Ed: D. Waṣī Allāh ibn Muḥammad ‘Abbās, Dār al-Qabas lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Riyāḍ, St2: 1427-2006.
44. [‘Abd Allāh-al-masā’il]: masā’il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, riwāyah: ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal (t: 290/ 903), Ed: D. ‘Alī ibn Sulaymān al-Muhannā, Maktabat al-Dār-al-Madīnah al-Munawwarah, St1: 1406-1986.

45. [Ibn ‘Asākir-al-Tabyīn]: Tabyīn kadhāba al-muftarā fimā nasab ilā al-Imām al-Ash‘arī, Thiḡat al-Dīn Ibn ‘Asākir (t: 571/ 1176), ED: Anas Muḡammad al-Sharafāwī, Dār al-Taḡwā lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ -Dimashq, St1: 1440-2018.
46. [Ibn Qutaybah-al-Ikhtilāf]: al-Ikhtilāf fī al-lafẓ wa-al-radd ‘alā al-Jahmīyah wa-al-mushabbihah, ‘Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah al-Dīnawarī (t: 276/ 889), Ed: ‘Umar ibn Maḡmūd Abū ‘Umar, Dār al-Rāyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ -al-Riyāḡ, St1: 1412-1991.
47. [Ibn Kathīr-al-Bidāyah]: al-Bidāyah wa-al-nihāyah, ‘Imād al-Dīn Ibn Kathīr al-Dimashqī (t: 774/ 1373), Ed: D. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḡsin al-Turkī, Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-‘lān-Jīzah, St1: 1419-1998.
48. [al-Lālakā‘ī-al-sharḡ]: sharḡ uṣūl i‘tiqād ahl al-Sunnah wa-al-jamā‘ah, Hibat Allāh al-Ṭabarī al-Lālakā‘ī (t: 418/ 1027), Ed: D. Aḡmad ibn Sa‘īd al-Gḡamidī, Dār Ṭaybah-al-Riyāḡ, St8: 1423-2003.
49. [Ibn al-Mibrad-al-jam‘]: jam‘ al-juyūsh wāldsākr ‘alā Ibn ‘Asākir, Jamāl al-Dīn Ibn al-Mibrad (t: 909/ 1503), Ed: Ḥusayn ibn Mānī‘ al-Qaḡḡānī, Dār al-‘aqīdah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ -al-Madīnah al-Munawwarah, St1: 1439-2018.
50. [Ibn al-Mu‘allim-al-Najm]: Najm al-Muhtadī wrjm alm‘tdy, Fakhr al-Dīn Ibn al-Mu‘allim al-Qurashī (t: 725/ 1325), Ed: Bilāl Muḡammad Ḥātīm al-Saḡḡā, Dār al-Taḡwā-Dimashq, St1: 1441-2019.
51. [Ibn Mandah-al-lafẓ 1]: naṣṣ fī mas‘alat al-lafẓ (1), Abū ‘Abd Allāh Muḡammad Ibn Mandah al-Aṣṡahānī (t: 395/ 1005), Ed: Muḡammad Mukhtār, majmū‘ah al-Makḡḡūṡāt al-Islāmīyah, ishrāf: ‘Ādil ibn ‘Abd al-Raḡīm al-‘Awaḡī, al-Sunnah al-rābī‘ah, Issue 31 – 32.
52. [Ibn Mandah-al-lafẓ 2]: naṣṣ fī mas‘alat al-lafẓ (2) mustall min Majlis fī al-radd ‘alā al-zanādiḡah, Abū ‘Abd Allāh Muḡammad Ibn Mandah al-Aṣṡahānī (t: 395/ 1005),

- Ed: Muḥammad Mukhtār, majmū‘ah al-Makhṭūṭāt al-Islāmīyah, ishrāf: ‘Ādil ibn ‘Abd al-Raḥīm al-‘Awaḍī, al-Sunnah al-rābi‘ah, al-‘adadān: Issue 31 – 32.
53. [Abū Na‘īm-al-Bayān]: bayān shubhat al-Ḥurūfiyah wa-i‘lān mā anṭhṭh al-Jahmīyah wjlyān mā a‘ṭqdth almbāhyh alḥlwlyh, Abū Na‘īm al-Aṣfahānī (t: 430/1038), nasakhahu min muṣawwarah aṣlahu al-Khaṭṭī: Muḥammad Mukhtār, majmū‘ah al-Makhṭūṭāt al-Islāmīyah,1. ishrāf: ‘Ādil ibn ‘Abd al-Raḥīm al-‘Awaḍī, al-Sunnah al-rābi‘ah, Issue: 31-32.
54. [Ibn Hānī‘-al-masā‘il]: masā‘il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, riwāyah: Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī‘ al-Nīsābūrī (t: 275/888), Ed: Zuhayr al-Shāwish, al-Maktab al-Islāmī-Bayrūt, St1: 1400.
55. [al-Harawī-al-dhm]: Dhamm al-kalām wa-ahlih, Abū Ismā‘il al-Anṣārī al-Harawī (t: 481/1089), Ed: ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī, Maktabat al-Ghurabā‘ al-Atharīyah-al-Madīnah al-Munawwarah, St1: 1419-1998.
56. [Abū Ya‘lá-al-Mukhtaṣar]: Mukhtaṣar al-mu‘tamad fi uṣūl al-Dīn, al-Qāḍī Abū Ya‘lá Ibn al-Farrā‘ (t: 458/1066), Ed: D. Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Sufyānī Wad. Mashā‘il bint Khālid bāqāsy, Dār Ṭaybah al-Khaḍrā‘ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-Makkah al-Mukarramah, St1: 1440-2019.
57. [Ibn Abī Ya‘lá-al-Ṭabaqāt]: Ṭabaqāt al-Ḥanābilah, Abū al-Ḥusayn Ibn Abī Ya‘lá al-Farrā‘ (t: 526/1131), Ed: D. ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-‘Uthaymīn, al-Amānah al-‘Āmmah lil-Iḥtifāl bi-Murūr mi‘at sanat ‘alā ta’sīs al-Mamlakah-al-Riyyāḍ, St1: 1419-1999.

• al-marājī‘ al-ḥadīthah:

1. [twylyh, twlār-1999]: ṣinā‘at al-Mu‘arrikh, fi twylyh wjān twlār, Ed: D. ‘Ādil al-‘Aw-wā, Dār al-Kalimah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ wālṭbā‘t-Dimashq, St1: 1999.
2. [al-Juday‘-2009]: al-‘aqīdah al-Salafīyah fi kalām Rabb al-barīyah wa-kashf abaṭīl

- al-mubtadi‘ah alrdyh, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Juday‘, Mu‘assasat al-Rayyān lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘-Bayrūt, St2: 1430-2009.
3. [jwsym wa-ākharūn-2021]: alsdhājh al-‘Ilmiyah, li jwsym, shūn ty. Stīfinz, nāthān hānykt, styfāny im. anjlyn, nykwlās fwks= ḍimna: alsdhājh wa-‘ilm al-nafs al-ijtimā‘ī, taḥrīr: Jūzīf b. fwrjās wrwy F. bwmystr, Ed: Muḥammad Ṣalāḥ al-Sayyid, murāja‘at wa-tadqīq: ‘Abd al-Maqṣūd ‘Abd al-Karīm, ṣafḥah sab‘at lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Jubayl, St1: 2021.
 4. [Āl Ḥamdān-2018]: nuṣūṣ mafqūdah min Kitāb al-Sunnah lil-Khallāl, jam‘: ‘Ādil ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥamdān, (= ḍimna: al-Sunnah), Dār al-awraq al-Thaqāfiyah-Jiddah, St2: 1439-2018.
 5. [Āl Ḥamdān-2020]: = [‘Abd Allāh-al-Sunnah].
 6. [al-Ṭūbjī-2023]: Mawqif Shaykh al-Islām Ibn Taymiyah min Qaḍiyat al-‘aql wa-al-naql-dirāsah taḥlīliyah li-kitāb Dar’ Ta‘āruḍ al-‘aql wa-al-naql, Sharīf al-Ṭūbjī, Ed: Usāmah ‘Abbās wa-Sharīf al-Ṭūbjī, Ibn al-Nadīm lil-Nashr wāltwzy‘-āljaz‘r / Dār al-Rawāfid al-Thaqāfiyah nāshrwn-Bayrūt, St1: 2023.
 7. [al-Fuḥayd-2005]: = [albkhāry-al-khalq].
 8. [al-Qabbānī-2020]: al-Mustadrak min Kitāb al-miḥnah riwāyah Abī al-Faḍl Ṣāliḥ, Muṣṭafā ibn Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn ibn Mansī al-Qabbānī (= ḍimna: Kitāb al-miḥnah riwāyah Ṣāliḥ), Arwiqah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr-‘Ammān, St1: 1441-2020.
 9. [kālhwān-2021]: Mu‘jam al-‘Ulūm al-ijtimā‘īyah, taḥrīr: krygh kālhwān, Ed: Mu‘īn Rūmiyah, al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth wa-dirāsāt alsyāsāt-Qaṭar, St1: 2021.

مداولات Deliberations



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 20-11-2023
 تاريخ القبول: 15-12-2023

في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي توضيح ونقد

محمد عبدة⁽¹⁾

medabayda51@gmail.com

الملخص:

تروم هذه الورقة إلى الإجابة عن مجموعة من الاعتراضات والملاحظات النقدية التي تفضل بها الباحث شعيب الفقير في مراجعته النقدية لمقالتنا: «نظرية الفعل الكلامية وتطبيقاتها في الاستدلال على الطبيعة الإلهية للنص القرآني: الفخر الرازي أنموذجاً». ونسعى في إجاباتنا في هذه الورقة على اعتراضات الباحث إلى إبراز أن الرازي في تصوره للفعل الإنساني وإن كان قائلاً بالجبر، فإنه لم ينف الاختيار، وذلك من خلال تحليل بعض نصوصه، ومن خلال مناقشات بعض العلماء لآرائه كابن تيمية وابن الوزير؛ إلى جانب بيان الفرق بين تصور الرازي للاختيار وتصور المعتزلة، وخاصة في مسألة خلق الأفعال.

الكلمات المفتاحية:

الاختيار العقلاني، الفعل الإنساني، الوحي، العادة التاريخية، القصدية.

(1) باحث بسلك الدكتوراة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة عبد المالك السعدي/تطوان.

للاقتباس: عبدة، محمد، مقالة: في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي- توضيح ونقد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 184 - 204.

© 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 أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2023-11-20

Accepted : 2023-12-15



to the Philosophy of Action according to Fakhr al-Razi Clarification and Critique

Mohammed Abaida⁽²⁾medabayda51@gmail.com

Abstract:

This paper aims to give answers to a series of objections and critical remarks raised by Shuaib Al-Faqir in his review of our article: "The Theory of Speech Action and its Applications in Inferring the Divine Nature of the Qur'anic Text: Al-Fakhr Al-Razi as an Example." Our objective is to underscore that in Al-Razi's understanding of human action, the concept of choice was not denied. This assertion is substantiated through the analysis of selected texts and discussions involving scholars who have explored his perspectives, including Ibn Taymiyyah and Ibn al-Wazir. Furthermore, we aim to elucidate the distinction between Al-Razi's conception of choice and that of the Mu'tazilites, particularly concerning the matter of creating actions

Key words:

rational choices - human acts - revelation - historical habit - intentionality

(2) Mohammed Abaida is a Doctoral researcher at the Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University, Tetouan.

ite this article as: Abaida, Mohammed, to the Philosophy of Action according to Fakhr al-Razi: Clarification and Critique, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 184 - 204.

© 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.

إشكال الورقة:

تأتي الورقة في سياق الدفاع عن فكرة المقالة السابقة، وحاصلها أن الرازي في استدلاله على صحة دعوى نبوة محمد ﷺ عمل على تحليل أفعال المجتمعين: المكي والمدني؛ وأن تحليله تأسس على تصوره عن الفعل الإنساني وشروطه، وهو تصور قائم على مبدأ الاختيار العقلاني، أي أن الإنسان حين يسلك سلوكاً أو ينجز فعلاً فهو يتصرف بناءً على منفعته ومصالحته. بيد أن هذا الطرح تعرض للنقد من أحد الباحثين، وقد ارتكز رده على جانبين: الأول: أن في نسبة القول بالاختيار إلى الرازي خطأ معرفياً، فالرازي حسب المراجع قائل بالجبر المنافي للاختيار الذي قال به المعتزلة؛ والثاني أن ثمة خلطاً في التحليل بين الأفعال الإنسانية والفعل الإلهي. وتبعاً لهذين الاعتراضين، تروم هذه الورقة الإجابة على الإشكالات التالية: إذا كان فخر الدين الرازي قائلًا بالجبر كما هو معلوم، فكيف يمكن نسبة القول بالاختيار إليه؟ وبفرض أنه قائل بالاختيار: فكيف أمكنه التوفيق بين الاختيار والجبر؟ وما الفرق التي تفصل بين تصوره للفعل الإنساني وتصور المعتزلة؟ وهل ثمة مبانة معرفية في تعامل المتكلمين بين الفعل الإلهي والإنساني؟

توطئة:

نشرت لنا مقالة عن فلسفة الفعل والعادة عند فخر الدين الرازي وتوظيفه لهما في مبحث النبوات، في دورية نماء⁽³⁾، ثم نشر الباحث شعيب الفقير مراجعة نقدية للمقالة على موقع مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية⁽⁴⁾. وقد بدا لنا من خلال قراءة المراجعة أن ثمة أموراً تستدعي التوضيح، خاصة أنها تسببت في سوء فهم المراجع للمقالة؛ وفي هذا السياق، تأتي مقالتنا هذه لتناقش بعض الاعتراضات التي تفضل بها الباحث، ولتوضح بعض الجوانب التي لم أوضحها في المقالة المشار إليها، والتي أدت بالناقد إلى الوقوع في بعض الأخطاء. وقد تمحورت اعتراضات الباحث على المقالة في النقاط التالية: نسبة القول بالاختيار إلى الرازي رغم أنه قول المعتزلة؛ والخلط بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني؛ والخلط بين مقول الرازي ومنقوله. وبناءً على هذا الأساس، تروم هذه الورقة مناقشة

(3) محمد عبدة، «فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين وتطبيقهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجاً»، مجلة نماء، المجلد 7، العدد 1، 2023، 50-72.

(4) شعيب الفقير، في مقاربة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي، مراجعة نقدية لمقالة فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، للاطلاع على المقالة: <https://philosmus.org/archives/3804>

هذه الاعتراضات من خلال توضيح مفهوم الجبر عن الفخر الرازي وإبراز أنه لا ينافي القول بالاختيار، وذلك بتحليل نصوص الرازي، وتحليل بعض المناقشات الواردة لدى خصومه، ومن أبرزهم: ابن تيمية الحراني، وابن الوزير اليماني؛ إلى جانب بيان الفرق بين تصور الرازي للاختيار والتصور الاعتزالي، وخاصة في مسائل خلق الأفعال، والفرق بين العلم العملي والعلم الذي هو شرط في خلق الفعل؛ ثم بيان أن المقالة لم تقع في الخلط بين الفعل الإلهي والإنساني من خلال إبراز قاعدة الاستدلال بالشاهد على الغائب؛ وتروم المقالة أخيراً توضيح استفادة الرازي من الغزالي في مسألة شروط الفعل، وكونه معتمداً على آراء الغزالي في هذه الشروط لا محض ناقل لها. ولا يفوتني هنا أن أشكر الباحث شعيب الفقير على جهده الذي بذله في نقد المقالة وتصويب ما يراه أخطاء معرفية ومنهجية فيها؛ وهذا النقد ضروري لتطوير البحث في القضايا المطروحة وتعميق النظر فيها. وإن كنا نتفق معه في النتائج التي وصل إليها في مراجعته كما سنبين بإذنه تعالى:

أولاً: تحرير محل النزاع في خلق الأفعال

يعلم المطلع على التراث الكلامي لفخر الدين الرازي، وللتراث المتعلق بالسجل معه، أن الرازي كان يرى الجبر؛ بيد أن مُرادَه من الجبر لم يكن هو الجبر الذي يُسلب معه الإنسان كل اختيار أو إرادة، إذ مع قوله بالجبر، فقد كان يُثبت للعبد اختياراً. غير أن هذا الاختيار عنده يقوم على الداعي، والداعي مخلوق لله؛ فإذا انضم إلى هذا الداعي المخلوق القدرة، فقد وجب وقوع الفعل؛ وهذا عين الجبر عند الرازي؛ لأن العبد لم يخلق هذا الداعي. وبسبب هذا التفسير للجبر، فقد أُلزمَ الرازي أبا الحسين البصري القول بالجبر كما سنرى، لكونه يرى وجوب وقوع الفعل إذا انضم إليه الداعي، مع إقراره بأن الداعي مخلوق. بيد أن أبا الحسين لم يكن يرى أن الجبر لازم على قوله؛ وحين جاء ابن تيمية، فقد كان من بين ما تعقب به الرازي أن تسمية وجوب الفعل عند انضمام الداعي إلى القدرة جبراً ليس سليماً؛ لأن الإيجاب يقتضي القهر وسلب الاختيار، والرازي يثبت الاختيار، ولذلك اعتبر إطلاق الجبر على تصور الرازي خلافاً لفظياً كما سنبين. وسنوضح هذا الأمر في الفقرات التالية من الورقة.

وما نريد بيانه أن الناقد في مراجعته لم ينتبه إلى أن الجبر الذي قال به الرازي لا ينافي الاختيار؛ وذلك أن تصوره الخاطيء عن كون الاختيار خاصاً بالمعتزلة دفعه إلى تعقب المقالة وتخطئتها في نسبة الاختيار إلى الرازي؛ يقول الناقد:

«إن القضية المطروحة في فلسفة الفعل كما يستعملها الباحث هنا قريبة من قضية خلق الأفعال عند المتكلمين، إن لم تكن هي نفسها. والذي يقرره الباحث فيها وهو يعرض لرؤية الرازي بهذا الخصوص أنها رؤية قائمة على الاختيار العقلاني المضادة للجبر والحتمية»⁽⁵⁾.

إن هذه الفقرة تلخص الخطأ الجوهرى الذي وقع فيه الناقد، وهو جعله الاختيار مضاداً للجبر، وهذا الخطأ جعل نقده خارجاً تماماً عن موضوع المقالة كما سنبين. وقد شعر الناقد بشيء من هذا الخطأ فعقب في الهامش:

«قد يرى القارئ أن الدارس عبيدة لم يتحدث في مقاله عن خلق الإنسان لفعله، وأنه لم يكن معنياً بمسألة خلق الفعل... وجوابي: أن مصطلح فلسفة الفعل لم يكن زمن الرازي، ولكي يقارب الدارس موقف الرازي حول مسألة الفعل، وجد مادتها في قضية خلق الأفعال... وفيما يبدو أن الدارس عبيدة يرى أن العبد يعرف هذه الشروط ويدرك تفاصيلها، وبذلك وصف الفعل الصادر بأنه اختيار عقلائي، والحال أن الرازي يمنع أن يكون الإنسان عالماً بهذه التفاصيل...»⁽⁶⁾.

صحيح ما ذهب إليه الباحث من أن إشكالات فلسفة الفعل -بالمعنى المعاصر- تجد بعض مادتها في مسألة خلق الأفعال؛ لكن ما أوقع الناقد في الخطأ هو عدم تمييزه لمحل النزاع في المسألة، إذ لم يميز مواضع اتفاق الرازي مع المعتزلة -ومع أبي الحسين البصري خصوصاً-، ومواضع اختلافه معه. وتبعاً لذلك، توهم الناقد أن القول بالاختيار يناهى القول بالجبر؛ وفيما يلي توضيح الأمر، يقول الرازي:

«اعلم أنا نعلم بالضرورة أن القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه ولم يمنعه منه مانع فإنه يحصل ذلك الفعل. وهذا القدر معلوم؛ ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على أقوال»⁽⁷⁾. ثم يقول: «والقول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأن القادر من حيث إنه قادر يمكنه الفعل بدلاً من الترك، وبالعكس. ومع حصول الاستواء، يتمتع رجحان أحد الطرفين على الآخر. فإذا انضاف إليها حصول الداعي حصل رجحان

(5) في مقارنة فلسفة الفعل عند الرازي -مراجعة نقدية، ص 4-5.

(6) في مقارنة فلسفة الفعل عند الرازي -مراجعة نقدية، ص 5-4 (الهامش 2).

(7) الرازي، فخر الدين، المطالب العالية، تح أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط 1، 1987، ج 9- ص 9.

جانب الوجود. وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع. وهذا القول هو المختار عندنا»⁽⁸⁾.

فلاحظ كيف أن الرازي في النص الأول ذكر موطن اتفاق العقلاء جميعاً -أشاعرة ومعتزلة وغيرهم- على أن الفعل الإنساني يشترط فيه أمور: الداعية (وتعني العلم أو الإرادة أو هما معا كما سنرى لاحقاً)؛ القدرة. ثم في النص الثاني عبر عن إثبات الاختيار للعبد بلفظ: «لأن القادر يمكنه الفعل بدلاً عن التبرك وبالعكس». فليس الاختيار سوى القدرة على الإتيان أو التبرك. ويقول أيضاً في سياق مناقشته لقول المعتزلة بضرورة العلم بصدور الأفعال عن الإرادة والمشيئة:

«والجواب عن السؤال الأول: إننا نسلم أننا نجد من أنفسنا أننا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا التبرك تركنا. ولكننا لا نجد من أنفسنا أننا إن شئنا أن نشاء الفعل حصلت لنا مشيئة الفعل، وإن شئنا أن نشاء التبرك حصلت لنا مشيئة التبرك، وإلا لعاد الكلام في تلك المشيئة، ويلزم افتقارها إلى مشيئة ثالثة ويلزم التسلسل. بل نجد قطعاً وقيناً من أنفسنا أنه قد يحصل في قلبنا مشيئة لفعل لا لمشيئة أخرى سابقة عليها وقد يحصل مرة أخرى مشيئة التبرك لا لمشيئة أخرى سابقة عليها... فإذا اعتبرنا هذه الأمور علمنا أنه ليس حصول المشيئة فينا بنا، وليس ترتب الفعل لحصول مشيئة الفعل بنا، بل هذه أمور مرتب بعضها على البعض. والمبدأ من خلق الله، فيكون الكل من الله؛ فثبت بما ذكرنا أن هذا الاعتبار الذي نجده من أنفسنا من أدل الدلائل على أن الكل من الله وأن الإنسان مضطرب في صورة مختار»⁽⁹⁾.

والملاحظ أن الرازي هنا أثبت أن أفعالنا صادرة عن مشيئتنا بالعلم الضروري، لكنه رأى أن هذه المشيئة (وليست شيئاً آخر سوى الاختيار) صادرة عن الداعي المخلوق فينا من الله، وبالتالي فالإنسان في نهاية الأمر مجبر، وإن بدا في ظاهر الأمر أنه مختار. والحاصل مما سبق:

- 1- أن الأفعال تصدر وجوباً عند انضمام القدرة إلى الداعي الذي يدعوننا إلى اختيار الفعل.
- 2- الداعي مخلوق لله، وبالتالي فبما أن المرجح الذي رجح وقوع الفعل مخلوق، فإن العبد مجبر على الفعل؛ لأنه لولا هذا الداعي الذي خلق فيه ما كان ليفعل. وما لم يدركه الناقد أن المقالة ناقشت النقطة الأولى فقط واقتصر على علمها، ولم تتطرق أصلاً إلى النقطة الثانية؛ لأنها لا تدخل في الغرض

(8) المطالب العالية، ج9، ص 11.

(9) المطالب العالية، ج9- ص 25.

من المقالة. والذي صرفنا عن التطرق إليها هو أن الحجج التي ساقها الرازي تضمنت: إثبات اختيار للعبد، وترجح هذا الاختيار بناء على دواعٍ محددة، إذ عمل الرازي على تحليل الدواعي التي دفعت سكان المجتمعين: المكي والمدني إلى اختيار الأفعال التي قاموا بها تجاه دعوى النبوة. ولنذكر أحد النصوص التي استدللنا بها في المقالة السابقة؛ يقول الفخر:

«قلنا هذا ضعيف من وجهين: الأول، لأنهم لما لم يكونوا خائفين من إظهار الهجاء والشتم والقذف والحرب وادعاء المعارضة بأخبار الفرس، فكيف يقال إنهم خافوا من المعارضة؟ والثاني، أنه -عليه السلام- مدة بقائه في مكة كان هو الخائف منهم، وبعد الهجرة فإنه لم يملك جملة بلاد العرب، فكان من الواجب أن يعارضوا القرآن في أول الأمر كيف شاءوا وحيث شاءوا، وفي أحوال القوة والتمكن في بلدانهم وبين أعداء الإسلام»⁽¹⁰⁾.

فهنا يحلل الرازي اختيار قريش الحرب على المعارضة، ويعلل لجوءهم إلى الحرب بدل المعارضة بعجزهم وعدم قدرتهم عليها، وذلك أن دواعيمهم إلى تكذيبه متوفرة، وهي العداء الشديد والرغبة في إبطال دعوى النبوة، مع غياب الصارف، خاصة أن محمدًا -عليه السلام- في الفترة المكية كان ضعيفًا وليس بمقدوره منع المعارضة بالقوة، والسلطة كانت بأيديهم، وبإمكانهم الذهاب إلى مناطق أخرى تحت حكم الروم والفرس ومعارضة القرآن ولن يستطيع النبي -عليه السلام- آنذاك منعهم ولا منع انتشار المعارضة إن حصلت. والذي يهمننا هنا عبارة الرازي: «فكان من الواجب أن يعارضوا القرآن في أول الأمر كيف شاءوا وحيث شاءوا»؛ ففيها يثبت لقريش المشيئة/الاختيار، والقدرة على المعارضة وتوفر الداعي عليها، فلما لم يعارضوا القرآن بنص مماثل له ثبت أنه فوق قدرتهم، وأن المانع هو إعجازه لا أن أمرًا آخر صرفهم عنه.

والحاصل أن الرازي يثبت للعبد اختيارًا في مستوى معين؛ وهذا المستوى هو الذي بنى عليه تحليله لأفعال المجتمع المكي؛ ولم تكن معنيين أصلاً بتتبع منشأ هذا الاختيار، وهل هو من خلق الله تعالى أم من إرادة العبد نفسه. وبالتالي، فما أثبتته الرازي من الجبر لا ينافي الاختيار مطلقًا وينفيه كما ظن الناقد، وإلا فهذا مذهب الجبرية المحضة. ولو كان هذا هو تصور الرازي فعليًا -أي الجبرية المحضة- لكان من العبث أن يحلل دواعي القوم وقدرتهم وأفعالهم ليثبت عجزهم عن معارضة القرآن

(10) الرازي، فخر الدين، نهاية العقول، تج: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، ط1، 2015، ج3، ص480.

وتكذيبهم النبي مع إرادتهم الشديدة لتكذيبه وتوفر دواعيهم على التكذيب؛ فكيف يحلل الرازي دواعي قوم أصلاً مجبرين وأفعالهم بدون اختيار أصلاً؟

ومما ينبغي التنبيه إليه هنا أن ما نسبناه للرازي ليس أمرًا انفردنا به، ولا فهمًا جديدًا أحدثناه، بل هو أمر معلوم ومقرر؛ فعلى سبيل المثال، يقرر ابن الوزير اليماني نسبة الاختيار إلى الرازي حيث يقول:

«وإنما أوردته هنا ليحسن فيه -أي في الرازي- ظن الواقف على ما في مصنفاته مما ذكرته؛ ومن أمثاله على أنه يمكن أنه لم يُردَّ بالجبر نفي الاختيار، وإنما أراد وجوب وقوع الراجح بالنظر إلى الداعي كما هو مذهب أبي الحسين المعتزلي، بل ذلك هو الظاهر من تصرفات الرازي، فإنه صرح في (نهاية العقول) ببقاء الاختيار مع وجوب وقوع الراجح، وسَمَّى ذلك الوجوب فيها جبراً كما سيأتي بحروفه في ذكر الفرقة الرابعة، فيكون الحمل عليه في تسميته بهذا الاسم، لما فيه من إيهام القول الباطل بالجبر المحض الذي يستلزم إفحام الرسل، وتقبيح الأمر والنهي والمدح والذم، والثواب والعقاب، وما عُلمَ بالضرورتين العقلية والشرعية، كما اعترف بذلك هو، والله سبحانه أعلم»⁽¹¹⁾.

فابن الوزير يوضح هنا أن الرازي قائل بالاختيار، رغم أنه يقول بالجبر؛ ولاحظ تمييزه بين الجبر الذي قال به الفخر الرازي، والجبر المحض الذي ينفي عن العبد كل اختيار؛ ولاحظ أيضاً لومه للرازي على اختياره هذا اللفظ الموهم. والفهم نفسه أيضاً نجده عند ابن تيمية، حيث يقول في «منهاج السنة» ردًّا على ابن المطهر- المتأثر بالاعتزال في خلق الأفعال:-

«فإذا قال السائل -أي المعتزلي-: أنا أريد بالجبر المعنى الثاني، وهو أن نفس جعل الله للعبد فاعلاً قادراً يستلزم الجبر، ونفس كون الداعي والقدرة يستلزم وجود الفعل (جبر)؛ قيل: هذا المعنى حق، ولا دليل لك على إبطاله، وحذاق المعتزلة كأبي الحسين البصري وأمثاله يسلمون هذا فيسلمون أن مع وجود الداعي والقدرة يجب وجود الفعل. وصاحب هذا الكتاب -ابن المطهر- قد سلك هذه الطريقة فلا يمكنه مع هذا إنكار الجبر بهذا التفسير. ولهذا نُسب أبو الحسين إلى التناقض في هذه المسألة، فإنه وأمثاله من حذاق المعتزلة إذا سلموا أنه مع الداعي والقدرة، يجب وجود الفعل، وسلموا أن الله خلق الداعي والقدرة لزم أن يكون الله خالق أفعال العباد.

(11) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تج: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، ج7، ص56.

قلت -أي ابن تيمية-: القول الذي قطع ببطلانه الرازي هو القول المشهور عنهم -أي المعتزلة-، وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعي بل القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، فيحدث الداعي له الفعل كالإرادة، بمجرد كونه قادرًا، مع استواء القدرة بالنسبة إلى وجود ذلك وعدمه. والداعي قد يفسر بالعلم أو الاعتقاد أو الظن، وقد يفسر بالإرادة وقد يفسر بالمجموع، وقد يفسر بما اشتمل عليه المراد مما يقتضي إرادته.

والرازي يقول: إن أبا الحسين متناقض فإن الرازي ذكر في الأقوال قول الذين يقولون: إن الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعي صار مجموعهما علة لوجوب الفعل. قال -أي الفخر الرازي-: وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة، وهو وإن كان يدعي الغلو في الاعتزال، حتى ادعى أن العلم بأن العبد موجد لأفعاله ضروري، إلا أنه كان من مذهبه أن الفعل موقوف على الداعي، فإذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه، فحال المرجوحية أولى بالامتناع، وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح لأنه لا خروج عن النقيضين، وهذا عين القول بالجبر: لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح، وممتنع الوقوع عند عدم المرجح، فثبت أن أبا الحسين كان عظيم الغلو في القول بالجبر، وإن كان يدعي في ظاهر الأمر أنه عظيم الغلو في الاعتزال.

قلت -أي ابن تيمية-: هذا القول هو قول جماهير أهل السنة وأئمتهم ويقرب منه قول أبي المعالي الجويني والقاضي أبي خازم ابن القاضي أبي يعلى، وقول الكرامية، وهو حقيقة القول بأن الله خالق فعل العبد؛ وهو ظاهر على قول جمهور أهل السنة المثبتين للأسباب الذين يقولون: لقدرة العبد تأثير في الفعل. وأما من قال: لا تأثير لها كالأشعري، فإذا فسر الوجوب بالوجوب العادي لم يمتنع ذلك، وإن فسر بالعقلي امتنع. وأما لفظ الجبر فالنزاع فيه لفظي كما تقدم، وليس هو في اللغة ظاهرًا في هذا المعنى، ولهذا أنكر السلف إطلاقه»⁽¹²⁾.

فبارز هنا أن ابن تيمية وافق الرازي في أن الفعل يصير واجب الوقوع إذا انضم الداعي إلى القدرة، ووافقه في تناقض أبي الحسين حين قال إن الداعي والقدرة مخلوقان لله، ومع ذلك: أثبت خلق العباد لأفعالهم. والملاحظ أنه اعتبر النزاع في إطلاق لفظ الجبر -على المذهب الذي ذهب إليه الرازي- نزاعًا

(12) ابن تيمية، تقي الدين، منهاج السنة النبوية، نج: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1986، ج3، ص

لفظياً. هذا وابن تيمية يثبت للعبد اختياراً، ومع ذلك، لم يعتبر الاختيار مناقضاً لإطلاق الجبر عليه، وعده خلافاً لفظياً. هذا مع التنبيه إلى أن ابن تيمية يخالف الرازي في اللوازم التي بينهما على هذا القول، خاصة في أبواب التحسين والتقبيح وغيرها، وهو ينتقد جعل الرازي وجوب حصول الفعل عند اجتماع الداعي والقدرة جبراً، وينتقد ما رتبته الرازي من أحكام الجبر في مسائل التحسين والتقبيح وغيرها.. لكن ما يهمنا هنا هو اتفاق ابن تيمية مع الرازي في هذا القدر؛ ثم عدم اعتباره للخلاف في إطلاق الجبر على هذا التصور لكون الجبر -باصطلاح الرازي- لا ينافي الاختيار.

والأمر الثاني الذي يفيدنا فيه هذا النص، هو تحديد ابن تيمية لمعنى اصطلاح الداعي: في استعمال الرازي وغيره كأبي الحسين البصري، فبين أن الداعي يراد به: العلم، ويراد به الإرادة، ويطلق عليهما معاً. وهو المعنى الذي سنعود إليه في المسألة الثانية من المسائل التي اعترض بها الناقد، وهي إثبات العلم السابق للفعل.

بقي هنا أمر مهم جداً، يترتب على هذا التحديد لموقف الرازي ومعه ابن تيمية ومن سبقهما كأبي الحسين البصري، وهو أن هذا الاتفاق في: كون الأفعال تصدر وجوباً عن الدواعي وانضمام القدرة إليها، أدى إلى اتفاقهم في الحجج التي تثبت دعوى النبوة؛ فوجدنا اعتماد الرازي مثلاً عليها كما بيناه في الورقة السابقة، وابن تيمية في الجواب الصحيح⁽¹³⁾، والقاضي عبد الجبار في مجلد إعجاز القرآن من كتاب المغني. والقدر المشترك المتفق عليه بينهم أن للعباد دواعي، بها يفعلون، وأن هذه الدواعي تدفعهم لاختيار ما يلائم مصالحهم. لكنهم يختلفون: فالرازي يجعل كون الداعي مخلوقاً لله دليلاً على الجبر، وابن تيمية يمنع هذا الإطلاق مع اتفاهه مع الرازي في مخلوقية الفعل، واختلافهما بعد ذلك في اللوازم المترتبة على هذا القول. والذي يهمنا هنا أن الرازي في المطالب العالية بنى تصوره أصلاً على تصور أبي الحسين البصري المعتزلي، ثم ألزمه الجبر بناءً على تسليمه بكون الداعي والقدرة إذا اجتمعا تحت وقع الفعل، فسلم للبصري بأن الأفعال تصدر عن اجتماعي الدواعي والقدرة، ثم بحث معه كون هذا الداعي المرجح مخلوقاً فثبت الجبر. والحاصل أن اختلاف هؤلاء في مصدر الداعي وهل هو مخلوق؟ وفي الفعل: هل هو مخلوق أو هو من خلق العبد؟ هو اختلاف غير مؤثر في المسألة التي تعنى المقالة بها، وخارج عن موضوعها.

(13) ابن تيمية، تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تع: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999، ج 5، ص 326 فما بعدها.

ثانيًا: التمييز بين العلم بالفعل قبل حصوله من العبد، والعلم الذي هو شرط في خلق الفعل:

رأينا في النقل السابق عن الناقد أنه نسب إلينا نسبة القول بالعلم بتفاصيل الفعل الذي يستلزم خلق العبد لفعله إلى الرازي؛ وهذا للأسف من بين أخطاء الناقد المستغربة، التي أثرت سلبًا في تصوره للإشكالات التي تعرضت لها المقالة؛ فعدم تمييزه بين العلم الذي يكون قبل حصول الفعل، والعلم الذي هو شرط في خلق الفعل، دفع الناقد إلى اعتقاد أن العلمين علم واحد. ولما كان الناقد يظن خطأ أن القول بالجبر يناهض الاختيار، وأن الاختيار رأي المعتزلة، ثم رأى أن المقالة تنسب للرازي القول بالعلم السابق للفعل (الذي توهم أن المراد به العلم بتفاصيل الفعل الذي هو شرط في خلق الفعل)، فقد استنتج خطأ أننا ننسب إلى الرازي القول بخلق الأفعال كما يقوله المعتزلة. وللتفرقة بين العلمين نورد هذا النص للرازي، وهو نص جاء في سياق اعتراض المعتزلة عليه بكونه عاجزًا عن بيان الفرق بين المؤثرات الطبيعية والمؤثرات الاختيارية:

«فنقول: الفرق حاصل من جهتين... والوجه الثاني أن المؤثرات الطبيعية لا شعور لها بآثارها، ولا علم ولا إدراك، وأما المؤثرات الاختيارية فهي إنما تحصل بواسطة العلم والشعور والإدراك، فإنه ما لم يحصل تصور كون ذلك الفعل مفضيًا إلى حصول اللذيق أو النافع لم يفعل. وما لم يحصل تصور كونه مفضيًا إلى حصول المؤلم والضار لم يترك. ولهذا السبب سُمِّيَ هذا الفعل فعلًا اختياريًا. وسُمِّيَ هذا الفاعل مختارًا لأنه إنما يفعل إذا تصور خيرًا، فلأجل أن هذا الفعل لا يحصل إلا عند تصور الخير سُمِّيَ هذا الفعل اختياريًا، وسُمِّيَ هذا الفاعل مختارًا»⁽¹⁴⁾.

ففي هذا النص، يثبت الرازي مجددًا أن العبد مختار، وأن اختياره ناتج عن علمه وتصوره بأن هذا الفعل لذيق فيقدم عليه، أو مؤلم فيجتنبه، وعلل تسمية العبد مختارًا بكونه يميل ويفعل ما يتصوره/ يعلمه خيرًا له، سواء بالإقدام أو الاجتناب. فالرازي كما ترى يثبت هذا العلم السابق للفعل، وهو شرط في الإرادة، وبدونه يستحيل أن يريد شيئًا أو يختاره؛ فالذي لا يعلم أن هناك مشروعًا في الواقع اسمه الشاي أو القهوة يستحيل أن يختار شرب أحدهما وهو لا يعلم أصلًا أنهما موجودان، كما أنه يستحيل أن يقوم بالشرب إن لم يعلم كيف يحضر هذا المشروب أو يطلبه. فالرازي يبين هنا أن الفعل لا يحصل قبل تصور الفعل وتصور كونه لذيقًا أو مؤلمًا للقيام به أو تركه. وهذا التصور

(14) المطالب العالية، ج 9، ص 26.

هو العلم الذي يسبق الفعل كما بينا، لا أنه العلم بحيثيات الفعل وتفصيله الذي يشترط في الخلق؛ ففرق بين العلم المشروط لحصول الفعل والعلم المشروط لخلق الفعل. ومما يحسن إضافته في هذا السياق أن ابن تيمية القائل بأن الأفعال مخلوقة لله لا من خلق العبد، أثبت هذا العلم، فرأينا في النص الطويل السابق كيف بين أن اصطلاح الداعي يراد به الإرادة، ويراد به العلم، ويراد به مجموع العلم والإرادة؛ وبالتالي، فهو يثبت أنه قبل حصول الفعل لا بد من: 1- تصوره؛ 2- إرادته؛ 3- القدرة عليه. ويقول في نص آخر بشكل صريح وقاطع:

«فإن العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه. والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك»⁽¹⁵⁾.

وبارزنا كيف سمي ابن تيمية تصورنا لما نريد القيام به من الأفعال علماً عملياً؛ لأن الغرض منه العمل، وإنجاز الأفعال وتحصيلها في الواقع. هذا وهو القائل بخلق الأفعال كما هو معلوم وكما سيحيي معنا لاحقاً بإذنه تعالى.

ثالثاً: الاعتراض على نص الصفات الإلهية وصلته بالصفات الإنسانية

تنبه الناقد إلى كون النص المنقول هو في الصفات الإلهية لا في الإنسانية، وهذا حق؛ ثم رتب على هذا استنتاجاً عجيباً، وهو أن التعلق خاص بالصفات الإلهية، ولا صلة له بالصفات الإنسانية؛ وهنا -للأسف- يغيب عن الناقد مرة أخرى أن التعلق أمر من خصائص هذه الصفات ولازم لحقيقتها، وليس خاصاً بالصفات الإلهية كما فهمه. وقد كان الأولى به أن يطالبنا بنص خاص بالفعل الإنساني تجنباً لأي لبس قد يحصل. لكنه بدل هذا راح بعيداً حين ظن أن الصفات الإنسانية تختلف عن الإلهية في هذا اللازم؛ أي في كونها تنقسم إلى صفات ذاتية وأخرى لها تعلق؛ يقول الناقد:

«إن الرازي كما هو واضح في هذا النص، يؤكد على الفرق بين الصفة التي يلزم عنها تعلق، وبين الصفة العارية عن ذلك التعلق، وكلا الصنفين خاص بالذات الإلهية وأفعالها، ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بالفعل الإنساني. ولذلك، لا يبدو واضحاً

(15) ابن تيمية، تقي الدين، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1991، ج

كيف فهم الباحث أن النص مثبت لدعواه»⁽¹⁶⁾.

والحق أن ما دفعنا إلى اعتماد هذا النقل والكسل عن الإتيان بنص آخر، مع اعترافنا بأن الأول هو الإتيان بنص خاص بالصفات الإنسانية، هو القاعدة التي يذكرها الأشاعرة عمومًا والرازي خصوصًا من اعتبار الغائب بالشاهد؛ إذ الحقائق لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا. ولذلك، فالرازي في استدلاله في المطالب العالية على صفة العلم مثلًا رأى أن أقوى الأدلة الانطلاق من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق انطلاقًا من حصوله عند الإنسان في الشاهد، ثم بنى عليه إثباته للعلم الإلهي، يقول:

«اعلم أن ههنا طريقًا آخر، أقوى من دليل الإحكام والإتيان، وتقديره أن نقول: قد عرفت أن العلم إما تصور أو تصديق؛ فنقول: أما تصور الحقائق فحاصل لله تعالى. والدليل عليه هو أنه قد ثبت أنه قادر مختار، والقادر المختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى التكوين والتخليق؛ والقصد إلى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق، فإن لم يكن متصورًا لماهية من الماهيات امتنع منه القصد إلى تكوينها وتخليقها»⁽¹⁷⁾.

فالرازي هنا قاس الغائب على الشاهد، وانطلق من أن حقيقة العلم في الشاهد (العلم الإنساني) تنقسم إلى تصور وتصديق، ثم بنى عليه استدلاله على العلم الإلهي، فبيّن أنه لما كان تحصيل الفعل مشروطًا بالعلم والقصد والقدرة في الشاهد، فقد ثبت أن إيجاد العالم يقتضي أن يكون الله تعالى عالمًا بالموجودات التي يريد خلقها. والذي يهمننا هنا أن انقسام العلم إلى تصور وتصديق لا يختلف شاهدًا ولا غائبًا، وهو ما بنينا عليه استشهادنا بالنص السابق رغم أنه في الصفات الإلهية، إذ لما كانت صفات العلم والقدرة والإرادة من حقيقتها وشأنها أنها متعلقة، ولما كانت هذه الحقيقة لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا، لم نلتفت إلى أن النص خاص بالصفات الإلهية لكونه فرقًا غير مؤثر. وكذلك حين تحدث الرازي عن الكلام النفسي في نهاية العقول، وكونه يتميز عن العلم والإرادة، فإنه استدل عليه من الشاهد، مع أن الصفة المستدل عليها إلهية، ولذلك، عقب الرازي على استدلاله بكون الحقائق لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا؛ يقول الفخر في رده على اعتراضات المعتزلة:

«والثاني أيضًا باطل؛ لأن في الشاهد قد يحكم الإنسان بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه؛ فإن الحكم الذهني في الشاهد مغاير لهذه الأمور؛ وإذا ثبت ذلك في الشاهد فقد ثبت في الغائب لانعقاد

(16) في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي - مراجعة نقدية، ص 7.

(17) المطالب العالية، ج 3، ص 117.

الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد ولا في الغائب؛ فثبت أن أمر الله تعالى ونهيه وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لإرادته وعلمه تعالى، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة دليل عليها. وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها»⁽¹⁸⁾.

فما أحدث سوء فهم هذه الجزئية هو عدم استحضار الناقد لهذه القاعدة وغفلته عنها، وباستحضارها ينحل الإشكال ويزول. وما ذكرناه يكفي ويغني عن تطلب النصوص التي يذكر فيها الرازي أن صفات القدرة والإرادة والعلم الإنسانية هي أيضًا متعلقة؛ لكن إن أراد الناقد بعض هذه النصوص، ودرء لكل لبس، فهذه بعضها؛ فبالنسبة إلى القدرة، يقول الرازي عن القدرة الإنسانية -وهو بصدد الحديث عن التكليف بما لا يطاق-:

«الدليل السابغ: الأمر قد وجد قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، فالأمر قد وجد لا عند القدرة، وذلك تكليف ما لا يطاق. أما أن الأمر قد وجد قبل الفعل فلأن الكافر مكلف بالإيمان؛ وأما أن القدرة غير موجودة قبل الفعل، فلأن القدرة صفة متعلقة، فلا بد لها من متعلق؛ والمتعلق إما الموجود وإما المعدوم»⁽¹⁹⁾.

وأما عن صفة العلم، فيقول الرازي في سياق مناقشاته تعريف القياس:

«وأما الحكم، فقد مر في أول الكتاب تعريفه، وأما المعلوم: فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لأن الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الأمور»⁽²⁰⁾.

وأما بالنسبة إلى الإرادة، فيقول الرازي -في سياق الاستدلال على أن التوبة من الله لا من العبد رداً على المعتزلة-:

«قال الأصحاب -أي الأشاعرة-: الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا من وجوه: أولها: أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة، فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد...»

وثانيها: أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله: عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة: علم وحال وعمل... أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب، يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة، وهذا التألم هو المسعى

(18) نهاية العقول، ج2، ص 308.

(19) الرازي، فخر الدين، المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ج2، ص 231.

(20) المحصول، ج5، ص 13.

بالندم؛ ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى: إرادة، ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل...»⁽²¹⁾.

وقد أثرنا ذكر هذا النص بطوله لا محل الشاهد منه -وهو قول الغزالي: «الإرادة ولها تعلق بالحال (أي الوقت الحاضر) والماضي والمستقبل»- نظرًا إلى حاجتنا إليه في مسألة لاحقة بإذن الله. وبالعودة إلى سبب ذكر أن الصفات من حيث هي هي (سواء أفي الشاهد أم في الغائب) فإما أن تكون غير متعلقة أو ذات تعلق، فالهدف منه ببساطة إبراز أن للعلم والقدرة والإرادة من حيث هي صفات، بغض النظر عن كونها إلهية أو إنسانية لا بد أن يكون لها متعلق، وهذا قريب من مسألة القصدية كما برزت عند سيرل كما بينا في المقالة السابقة، التي تعني اتجاه الذهن نحو الأشياء أو تعلق الذهن بهذه الأشياء. وممكن التقارب أن المتكلمين والأصوليين نظروا إلى ما يصدر عن الإنسان، فرأوا إمكان الوصول إلى دواعيه النفسية من اعتقادات ومرادات وغيرها، انطلاقًا من ملاحظة أفعاله وسلوكه، وانطلاقًا من سماع كلامه وملاحظة السياق الذي ورد فيه والقرائن التي ينصها المتكلم. وهذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه يمكن تأييده بدراسة الباحث: أريا نكيسا، حيث أبرز الباحث أن الهرمينوطيقا انتهمت للفعل باعتباره الكاشف عن العقل؛ إذ تعتقد الهرمينوطيقا أن من الممكن استنباط الصفات النفسية للشخص عن طريق أفعاله؛ كما بينت أيضًا أن العبارات اللفظية لما كانت أحد أنواع الفعل، فيمكن تحليلها بالطريقة نفسها للكشف عن المراد والاعتقاد⁽²²⁾. وقد لاحظنا أن سيرل مثلًا يجمع في دراساته بين الأمرين، فهو يجعل غاية التحليل التداولي للملفوظات: الوصول إلى المراد، ويحلل أفعالنا بغرض الوصول إلى قصديتنا الكامنة وراءها⁽²³⁾. هذا مع التنبيه إلى الفوارق في المسلمات الفلسفية والمنهجية التي تفصل بين مقاربات سيرل، وما نجده في تراثنا من تحليل للمرادات والقصديات الكامنة خلف الأقوال والأفعال⁽²⁴⁾. كما لاحظنا أن في العلوم الاجتماعية ميلاً إلى تحليل الأفعال الاجتماعية وفق هذا التصور الذي يعتبر الأفعال معبرة عن دواعي نفسية يمكن الوقوف عليها، كما هو الشأن عند فيبر،

(21) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير- مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، ج4، ص 57.

(22) أريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، تر: أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، 2021، ص 54.

(23) جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، تر: سعيد غانمي، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، الفصلان الرابع والسادس.

(24) أغتنم هذه الفرصة هنا لأشكر أستاذي محمد الحيرش، الذي نبهني إلى أهمية المدخلين: الظاهراتي والهرمينوطيقي والتداولي في إغناء بعض التصورات التراثية المتصلة بقضايا الإدراك، والفهم والتأويل، في مختلف المجالات الكلامية والبلاغية والأصولية؛ انظر مدخل دراسته: النص وآليات الفهم دراسة في علوم القرآن، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013. كما أشكر أستاذي عز الدين الشنتوف على إضافاته وإفاداته في هذه القضايا المتصلة باهتمامه الفلسفي بالظاهراتية.

وعند بودون في عقلانيته العامة؛ وقد أحلنا في المقالة السابقة إلى بعض نصوصهما الدالة على هذا الأمر. وما نريد أن نصل إليه أن كثيراً من مقارباتنا التراثية يمكن استثماره في المعرفة المعاصرة وإبراز قيمته المعرفية، وتطويره وإغناؤه، بل وتطوير البحث المعاصر بكثير من هذه الأفكار. ولذلك، فما زعمه الباحث من غموض مسألة الاختيار العقلاني عند الرازي في استدلاله على النبوة غريب جداً؛ إذ دللنا بنقول كثيرة أوردناها في المقالة؛ وملخص الحجة ما يلي:

1- أفعال المشركين وأهل الكتاب والمسلمين صادرة عن إراداتهم ودواعيمهم للفعل (أكرر بغض النظر هل الدواعي مخلوقة أم لا).

2- دواعي أهل الكتاب هي تكذيب النبي لكونهم يعادونه، لكن لم يذع تكذيبهم وينتشر، وهو خلاف العادة المستقرة مما هو معهود من توافر الدواعي والهمم على حمل مثل هذه الأخبار المصيرية، خاصة أن هذا الرجل سبب انقساماً في المجتمع وادعى أنه نبي وأنه صادق، فالناس يسارعون عادةً في نقل خبر يكذب هذه الدعوة العظيمة.

3- لما لم يذع الخبر وينتشر علمنا أنه لم يحصل؛ لأنه خلاف ما اعتدنا حصوله في خبرتنا بالأفعال الإنسانية ومعرفتنا التاريخية.

4- لما لم يحصل، فقد علمنا أن أهل الكتاب لم يفضحوه، ولو كانوا قادرين لما ترددوا، فسكوتهم مخالف لفعل عقلاء البشر من كون العدو حريصاً على فضح عدوه، وبهذا يظهر أنهم عجزوا عن المعارضة المستلزمة للتكذيب.

رابعاً: الاعتراض على دقة النقل وأمانته

رمى الناقد المقالة بعدم دقة النقل، حيث اعترض على إيراده بحجة أنه للغزالي، وأنه ليس للرازي ونبه إلى ضرورة التمييز بين أقوال الرازي وبين نقوله عن غيره⁽²⁵⁾؛ وشكك في أمانتنا في النقل كوننا بترنا أجزاء من النص دالة على نقيض قصدنا، حيث ذكر أن الرازي بعد تفصيل خطوات حصول الفعل رد كل ذلك إلى الخالق عز وجل. فما مدى دقة هذا الاعتراض؟

الحق أن الناقد -كعادته في هذه المراجعة- كان متسرعاً؛ فخصوص الاعتراض الأول المتعلق بدقة النقل، فالحق أن الناقد أتى من جهة قلة اطلاعه على نصوص الرازي، والحال أن هذا النص بعينه وارد عند الرازي دون نسبته إلى الغزالي، فقد ذكره الرازي على جهة التبني كأنه من كلامه في المطالب العالية، ورتب عليه لوازم وحججاً في الرد على المعتزلة -خاصة على أبي الحسين البصري-؛ وفيما يلي

(25) في مقاربة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي -مراجعة نقدية، ص 8.

عبارات منه يمكن مقارنتها بالنص الذي نقلناه في المقالة السابقة؛ يقول الفخر: «والمقدمة الثانية في بيان كيفية صدور الأفعال عن الحيوانات: كل حيوان يفعل فعلاً، فهو إنما يفعل ذلك إذا اعتقد أن فعه خير له من تركه...؛ المقدمة الثالثة: إن المطلوب بالذات لكل حيوان هو اللذة والسرور، والمهرب عنه هو الألم والغم وكل ما سوى هذين القسامين فهو مطوب بالعرض لا بالذات...؛ والمقدمة الرابعة: أن النية السليمة والمزاج الصحيح هو الذي لو انضمت إليه داعية الفعل ولم يكن هناك مانع فإنه يحصل ذلك الفعل...»⁽²⁶⁾.

نشير بداية أن الناقد بسبب عدم تمييزه المشار إليه في الأعلى بين العلم السابق للفعل والعلم المستلزم لخلق الفعل، وظنه أنهما شيء واحد، وحين انتبه إلى أن النص المنقول كان للغزالي وليس للرازي، ورأى فيه قولاً بالعلم الذي يسبق الفعل، فقد تسرع وحكم بأن الرازي لا يقول بهذا العلم لأنه يقول بخلق الأفعال؛ وهو ما دفعه إلى نصحنا بالثبوت في نسبة النصوص والتمييز بين قول الرازي ومنقوله. بيد أن الناقد لو انتبه إلى التمييز بين العلمين لما تسرع في الحكم، ولعلم أن الرازي نقل النص نقل تأييد واستدلال. ولذلك، ففي هذا النص الذي أورده الرازي في المطالب دون تصريح باسم الغزالي، بانيًا عليه نقده للمعتزلة، يصرح بأن العلم يسبق الفعل، وهو تأييد آخر لما ذكرناه في الأعلى.

والأمر الثاني، أن الرازي بعد أن أورد تحت هذا النص باقي التفاصيل الأخرى، بنى عليه أن مبدأ الدواعي أمور خارجة عن قدرة العبد، وأنها مخلوقة لله؛ وبالتالي، فهو وإن كان مختارًا، فهو واقع في الجبر في نهاية الأمر كما بيناه سابقًا من أن الجبر عنده لا ينافي الاختيار. فالنص كما ترى نقله الرازي هذه المرة -بشيء من التغيير والاختصار مع حفاظ على جوهر الفكرة- متبنيًا له، وبانيًا عليه استدلاله، فلا معنى للتهويل الذي مارسه الناقد، خاصة أن الرازي نقله في ذلك السياق مؤيدًا له. والغريب أن الناقد لم ينتبه أصلاً إلى أن الرازي ينقل عن الغزالي، والغزالي موافق له في الموقف من خلق الأفعال، فكلاهما أشعري، ولو كان النص لمعتزلي مثلاً، لكان لاعتراض الناقد وجه. والحاصل أن النص للغزالي الموافق للرازي في هذه المسألة، والرازي ذكر تفاصيل النص نفسه في سياق آخر دون نسبته للغزالي مع البناء عليه في الاستدلال والرد على المعتزلة، وبهذا يبطل الاعتراض الأول.

وأما الاعتراض الثاني المرتبط بالأمانة وحذف ما يعارض أصل الفكرة، فقد ظن الناقد أن حذفنا لهذه العبارات كان بغرض إخفاء أن الرازي قائل بالجبر:

«ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل في جواهر النفس من الأسباب الخارجة، وهي إما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب».

وقد أتى الناقد كما بينا سابقاً من جهة ضعف فهمه لموقف الرازي؛ إذ توهم الناقد أن القول بالاختيار ينافي القول بالجبر، وظن أن القول بالاختيار ينافي أيضاً القول بخلق الأفعال، ولم يميز بين العلم المستلزم لخلق الفعل والعلم العملي السابق للفعل عند الإنسان، ثم رتب على هذا ظناً سيئاً بالمقالة، اعتبر أننا حذفنا ما يتصل بخلق الداعي من نص الرازي لنخفي قوله بالجبر ولنقول ما لم يقله: أي الاختيار. وقد بينا فيما سبق بالنقل عن الرازي أنه يثبت الاختيار، وأنه لا يرى في الجبر منافياً له، لكنه يراه أمراً وراء الاختيار؛ ونقلنا عن ابن تيمية أن إطلاق لفظ الجبر على تصور الرازي المأخوذ من أبي الحسين البصري مجرد نزاع لفظي والأولى ترك لفظ الجبر، وأشرنا إلى تخطئة ابن تيمية في ترتيب آثار الجبر على هذا التصور لكونه ليس جبراً حقيقياً؛ ونقلنا عن ابن الوزير إقراره بأن الجبر لا ينافي الاختيار عند الرازي بل ولومه له على اختيار ذلك اللفظ الموهوم. وبالتالي، فما ظن أننا نحاول نفيه -الاختيار على طريقة المعتزلة- ليس هو أصلاً الاختيار الذي قال به الرازي، وهو لا ينافي خلق الدواعي وخلق الأفعال حتى نكلف أنفسنا عناء حذف ما يشير إليهما في النص أصلاً. وبهذا، يكون الناقد قد جمع بين سوء التصور لموقف الرازي والمعتزلة، وسوء التصور للغرض من مقالتنا، ونتج عن سوء التصور هذا سوء ظنه فينا. وأرجو أن يكون هذا التوضيح معيئاً على تصحيح تصور الناقد لمقالة الرازي ولظنه في كاتب هذه السطور.

الخاتمة:

في نهاية هذه الورقة، نعيد التذكير بأبرز النتائج التي توصلنا إليها؛ ومنها أن الرازي وإن كان قائلاً بالجبر، فإن الجبر عنده لا ينافي الاختيار؛ إذ ليس هو جبراً محضاً مبطلاً للتكليف؛ ولذلك، فقد عده ابن الوزير قائلاً بالاختيار، ولامه على استعمال هذا اللفظ الموهوم، واعتبر ابن تيمية أن إطلاق لفظ الجبر على كون الفعل يجب عن انضمام القدرة إلى الداعي ليس سوى خلاف لفظي. وبالتالي، فليس كل قائل بالاختيار موافقاً للمعتزلة.

ومنها أن القول بسبق العلم للفعل ليس هو القول بالعلم المشترط في خلق الفعل، فالأول علم بكون الفعل ضارًا أو نافعًا، ببعض كيفيات العلم، وأما الثاني، فهو العلم بتفاصيل الحركات والأشياء، وما أثبتنا أن الرازي قائل به هو العلم الأول لا الثاني. ومن النتائج التي توصلنا إليها أن التعلق لازم من لوازم بعض الصفات، وأن هذا اللازم لا يتخلف شاهدًا ولا غائبًا، وبالتالي، فما اعتبره الناقد لمقالتنا الأولى خلطًا لم يكن سديدًا، فبيننا كيف أن الرازي بين أن حقائق الصفات لا تختلف سواء في الشاهد ولا في الغائب، على أننا لم نقف عند هذا البيان، بل عززنا هذه النتيجة بنصوص أخرى للرازي بين فيها أن التعلق ملازم لبعض الصفات الإنسانية كالإرادة والعلم والقدرة. ومن النتائج التي توصلنا إليها أن الرازي كان يعتمد على تحليل الغزالي للفعل الإنساني، وأنه استفاد من تصوره لشروط الفعل، وبني عليه استدلالاته الكلامية في الرد على المعتزلة، وأن الرازي لم يكن مباينًا للغزالي في تصوره عن الفعل.

المصادر والمراجع:

1. آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، تر: أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، 2021.
2. ابن تيمية، تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999.
3. ابن تيمية، تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1986.
4. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1991.
5. جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، تر: سعيد غانمي، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.
6. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير- مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3.
7. الرازي، فخر الدين، المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.
8. الرازي، فخر الدين، المطالب العالية، تح أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط1، 1987.

9. الرازي، فخر الدين، نهاية العقول، تح: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، ط1، 2015.
10. محمد الحيرش، النص وآليات الفهم دراسة في علوم القرآن، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013.
11. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994.

-Arabic reference

1. Aryā nkysā, anthrübülüjyā al-fiqh al-Islāmī, Ed: Usāmah ‘Abbās, Markaz nuhūd lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, St1, 2021.
2. Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn, al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masīḥ, Ed: ‘Alī ibn Ḥasan wa-ākharūn, Dār al-‘Āṣimah, al-Sa‘ūdīyah, St2, 1999.
3. Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn, Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah, Ed: Muḥammad Rashād Sālīm, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, St1, 1986.
4. Ibn Taymīyah, Dar’ Ta‘āruḍ al-‘aql wa-al-naql, Ed: Muḥammad Rashād Sālīm, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, St2, 1991.
5. Jūn syrl, al-lughah wa-al-‘aql wa-al-mujtama‘, Ed: Sa‘īd Ghānimī, Manshūrāt al-Ikhtilāf wa-al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, St1, 2006.
6. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-tafsīr alkbyr-Mafātīḥ al-ghayb, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, St3.
7. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-Maḥṣūl, Ed: Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, Mu’assasat al-Risālah, Sṭ3, 1997.
8. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-maṭālib al-‘Āliyah, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, St1, 1987.
9. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, nihāyat al-‘uqūl, Ed: Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fawdah, Dār al-

Dhakhā'ir, Bayrūt, St1, 2015.

10. Muḥammad alḥyrsh, al-naṣṣ wa-āliyat al-fahm dirāsah fi 'ulūm al-Qur'ān, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, St1, 2013.
11. Ibn al-Wazīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm, al-'Awāṣim wa-al-qawāṣim fī al-dhabb 'an sanat Abī al-Qāsim, Ed: Shu'ayb al-Arnā'ūṭ, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, St3, 1994.



ترجمات Translations



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 24-9-2023

تاريخ القبول: 5-12-2023

مسند الشافعي⁽¹⁾

كريستوفر ميلشيرت

محمد الريوش⁽²⁾

eriouiche@gmail.com

ملخص:

إن «مسند الشافعي» ديوان حديثي ارتبط اسمه تاريخياً بالمحدث أبي العباس محمد بن يعقوب الأصم النيسابوري (ت. 957/346). وقد يكون مما جمعه طلاب الأصم من مروياته عن شيخه الربيع ابن سليمان المرادي (ت. 884/270) في شبابه. يحتوي المسند على نحو 40% من الأحاديث الموجودة في «الأم» للشافعي (ت. 820/204). وتكفي المقارنة بين كل من المسند و«الأم» لتعطينا فكرة عن حالة «الأم» كما أملاها الربيع في آخر حياته، نجد تطابقاً ما بين الكتابين مع اختلافات طفيفة من حيث التنظيم والترتيب. وفيما يتعلق بالإسناد، نجد بعض الاختلافات البسيطة من حيث الصياغة، ومع ذلك، يتفق ترتيب الأحاديث ضمن المسند تماماً مع ترتيبها في «الأم»، مما يؤكد أن «الأم» على حالتها اليوم قريبة من الحالة التي كانت عليها أيام الربيع.

الكلمات المفتاحية:

الأصم، الشافعي، الحديث، الشريعة الإسلامية.

(1) مقال منشور بمجلة:

«STUDIA ISLAMICA 114 (2019) 249-264»

(2) باحث في الشريعة والقانون، دكتوراه من جامعة القرويين/مؤسسة دار الحديث الحسنية (المغرب)

للاقتباس: ميلشيرت، كريستوفر، مسند الشافعي، ترجمة: محمد الريوش، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مج 7، ع 4، 2023، 206 - 225.

© 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 أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2023-9-24

Accepted: 2023-12-5

*Musnad al-Shāfiʿī*

Christopher Melchert

Translated by: Mohammed Eriouich⁽³⁾eriouiche@gmail.com**Abstract**

Musnad al-Shāfiʿī is a collection of hadith associated historically with the Hadith scholar Abū al-ʿAbbās Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Aṣamm al-Nisapuri (d. Nishapur, 346/957). It might apparently be composed of Hadiths which were collected by his students from what al-Aṣamm had heard from al-Rabīʿ ibn Sulaymān al-Murādī (d. 270/884) in his youth. *Al-Musnad* contains around %40 of the hadiths in al-Shāfiʿī's *Al-Umm* (d. 204/820). Comparisons between *Al-Musnad* and *Al-Umm* can tell us something about the state of *Al-Umm* as dictated by al-Rabīʿ near the end of his life. It also shows that both Books are identical with minor differences in terms of organization and arrangement. Regarding the chain of transmission, we find some minor differences in terms of wording. However, the order of the hadiths within *Al-Musnad* is completely consistent with their order in *Al-Umm*, which confirms that *Al-Umm* in its state today is close to the state it was in during the days of al-Rabīʿ.

Keywords:al-Aṣamm – al-Shāfiʿī – Hadith – Islamic *Shariʿah*

(3) Researcher in Sharia and Law, Ph.D. from Al-Qarawiyin University/ Dar al-Hadith al-Hassaniya (Morocco).

Cite this article as: Melchert, Christopher, Law, The Musnad of al-Shāfiʿī, trans: Mohammed Eriouich, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023 4, 206 - 225.

© 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.

إن «مسند الشافعي» ديوان حديثي ارتبط اسمه تاريخياً بالمحدث أبي العباس محمد بن يعقوب الأصبم النيسابوري (ت. 957/346)⁽⁴⁾.

ولد في 2861/247. وبعد سماعه للحديث في مسقط رأسه، اتجه غرباً بمعية والده لسماع الحديث في فارس والعراق وبلاد ما بين النهرين وسوريا ومصر في سنوات مراهقته، في منتصف العقد الثاني من القرن الثالث الميلادي حتى العقد الثاني من القرن الرابع الميلادي (860-870). أصابه صمم أثناء عودته إلى نيسابور وذلك لم يمنع من رواية الحديث إلى أن فقد بصره في 955/344، ما يعني أنه لم يعد قادراً على التدقيق في ملاحظاته، فقد كان قادراً فقط على رواية أربعة عشر حديثاً وسبع حكايات رواها عن الربيع عن الشافعي. وكان يكره قبول الأجرة على التحديث؛ لأجل ذلك كان يشتغل وراقاً على فتبرات. في وقت مبكر، بدءاً من 1890/277، كان يروي كتاب المعاني للفراء (توفي في 823/207).

يؤكد المترجمون له بشكل رئيس على نقله لأعمال الشافعي (توفي في 820/204)، التي سمعها من المصري الربيع بن سليمان المرادي (توفي في 884/270). يروى أنه خرج ليؤذن لصلاة العصر، فوقف موضع المئذنة، ثم قال بصوت عالٍ، أخبرنا الربيع بن سليمان، أخبرنا الشافعي، ثم ضحك، وضحك الناس، ثم أذن. ويروى عن ابن أبي حاتم الرازي (توفي في 938/327)، أحد مترجمي الشافعي الأوائل، القول: «(ما بقي) لكتاب (المبسوط) راوٍ غير أبي العباس الوراق». (ويبدو أن المبسوط هو الاسم الأول للأصم، المستخدم من قبل ابن النديم وحتى الأصم)⁽⁵⁾. ثم كان الأصم في السبعينيات من عمره. (يذكره ابن النديم ضمن الرواة الثلاثة الرئيسيين لمختصر المزني، غير أنه نادراً ما يشار إليه في الفقه الشافعي)⁽⁶⁾. ويرى المؤرخون أن المسند ما هو إلا عمل الأصم، يقول الذهبي: «هو المسند لم يفرد الشافعي رحمه الله، بل خرجه أبو جعفر محمد بن جعفر بن مطر لأبي العباس الأصم مما كان يروي عن الربيع، عن الشافعي، من كتاب الأم، وغيره»⁽⁷⁾. ذكر ابن حجر والسيوطي أن النص الذي كانوا يعرفونه

(4) Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 15 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-2010), 1:488, no III. For biographies of al-Aṣamm, see al Dhahabi, Tarih al-Islām, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmuri, 52 vols (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407-21/1987-2000), 25 (331-350 H.): 362-9 with further references.

(5) ابن النديم، كتاب الفهرست، تج. أيمن فؤاد سيد، 4 مج، سلسلة النصوص المحققة، الطبعة الثانية (لندن: مؤسسة الفرقان لتراث الإسلام، 2014/1435)، 2:39 (مقالة 6، فان 3)؛ هذا ما سمعته عن كتابه الكبير، المبسوط، الذي يُفترض أنه يتحدث الأصم في بداية مقطع من الشافعي، مسند الإمام، مع سنجر بن عبد الله الناصري، ترتيب مسند الإمام، تج. رفعت فوزي عبد المطلب، 3 ج (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005/1426)، 2: 2010.

(6) ابن النديم 2: 47. لم نعثر على أي من الثلاثة في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، تج. محمود محمد الصنّاع وعبد الفتاح العلو، 10 مجلدات (القاهرة: عيسى البابا الحلبي، 1976-1964).

(7) الذهبي: تاريخ الإسلام 25: 367.

جاء من خلال تلميذ آخر، وهو القاضي أبو بكر أحمد بن الحسن الحيري عن أبي العباس محمد ابن يعقوب بن يوسف الأصب عن الربيع بن سليمان عن الشافعي⁽⁸⁾. (ربما دُونَ أبو بكر الحديث كما اختاره أبو جعفر). في مكان آخر، يقول ابن حجر فقط: «ثم إن الشافعي لم يعمل هذا المسند، وإنما التقطه بعض النيسابوريين من (الأم) وغيرها من مسموعات أبي العباس الأصب، التي كان انفرد بروايتها عن الربيع»⁽⁹⁾. نُشر في آراه شمال شرق الهند في ثمانينيات القرن التاسع عشر، بطرة كتاب الأم طبعة بولاق أوائل القرن العشرين، ثم نُشر بشكل ملحوظ في عام 2002 بتحقيق أيوب أبي خشريف، وفي عام 2005 بتحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، وفي عام 2012 بتحقيق محمد أنس مصطفى الخن⁽¹⁰⁾. ويذكر سزجين وجود ثلاث عشرة نسخة من المسند، أكثر بكثير من أصل لأي طبعة حتى الآن⁽¹¹⁾. ومع ذلك، لأنه يبدو الأكثر دقة نسبيًا والأسهل استخدامًا جنبًا إلى جنب مع طبعة الأم، فإن هذه الدراسة ستشير عادة إلى طبعة عبد المطلب.

يحتوي المسند على 1835 حديثًا كما هي بترتيب عبد المطلب⁽¹²⁾. وكلها رواية الأصب عن الربيع

(8) ابن حجر، المعجم المفهرس، تح. محمد شقير محمود الحاج أمير الميادين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1418)، 39-40؛ السيوطي، أنساب الكُتب في أنساب الكُتب، تح. إبراهيم باجيس عبد المجيد، تحقيق التراث 31 (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2016/1437)، ص 84.

(9) ابن حجر، تعجيل المنفعة، تحقيق: إكرام الله إمداد الحق، مجلدان (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996/1416)، 1: 238-9.

(10) الشافعي، المسند (أراه: مطبعة الخليلي، 1306). المرجع نفسه، بطرة كتاب الأم، 7 مجلدات في 4 (بولاق: المطبعة الكبرى، 1321-5)، المجلد 6؛ شرحه، مسند الإمام، تح. أيوب أبو خشريف، عبد أحمد يوسف الدقاق (دمشق: دار الثقافة العربية، 2002/1423)؛ ومثله، مسند الإمام، تح. محمد أنس مصطفى الخن، مجلدان (دمشق: الرسالة الإسلامية، 2012/1433). وهي غير مفيدة لدراسة مذهب الشافعي القديم، هناك إعادة ترتيب مختلفة نُشرت على مر السنين، وقد دقت النظر أيضًا بدائع المن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن لعبد الرحمن أحمد الساعاتي، مجلدان (القاهرة: ص، 1950/1369)، وكتاب شفاء العي بتخريج وتحقيق مسند الإمام الشافعي تأليف مجدي بن محمد بن عرفات المصري، ترتيب العلامة السندي، مجلدان (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1996/1416)، السيوطي، كتاب الشافي العي على مسند الشافعي، تح. علي محمود الكرطاني القيسي، سلسلة إحياء التراث الإسلامي 80، مجلدان (بغداد: ديوان الوقف السني، مركز البعث والدراسات الإسلامية، 2005/1426). بغض النظر عن جميع المواضيع العلمية، هناك العديد من النشرات التي تعود للقرن العشرين من المسند والتي لا تعدو كونها إعادة طباعة لطبعة بولاق.

(11) Sezgin, GAS 1:488.

(12) راجع: 1,812 بترقيم الخن، 1,859 بترقيم في الرافي القزويني، شرح مسند الشافعي، تح. أبو بكر وائل محمد بكر زهران، 4 مجلدات (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارات الشؤون الإسلامية، 2007/1428). تعود الاختلافات بشكل رئيسي إلى تفضيل التحرير فيما يتعلق بحساب الأسانيد المكررة معًا أو بشكل منفصل، وهي اختلافات ثانوية بين المخطوطات. على سبيل المثال، رقم 55-6 في المسند، تح. عبد المطلب مع رقم 54 في المسند، تح. الخن. عدد 69-70 في المسند، تح. عبد المطلب مع رقم 67 في المسند، تح. الخن. عدد 85-6 في المسند، تح. عبد المطلب مع رقم 83 في المسند، تح. الخن. عدد 153-4 في المسند، تح. عبد المطلب مع رقم 149 في المسند، تح. الخن. عدد 215-16 في المسند، تح. عبد المطلب مع رقم 210 في المسند، تح. الخن. طبعة الخن مفقودة (على سبيل المثال) الأرقام 2 و204 و385-90 من طبعة عبد المطلب.

عن الشافعي، 98% منها موجود أيضًا في كتاب الأم. وتحتوي الأم (بما في ذلك اختلاف الحديث دونما احتساب لكتاب الرسالة) على 4663 حديثًا كما هي بترتيب عبد المطلب باحتساب المكرر. ويرى أيوب أبو خشريف أن هناك 1324 حديثًا في المسند إضافة إلى نحو 470 حديثًا مكرّرًا تحت عناوين مختلفة (مع تنوع في الأسانيد)، وهو ما يشكل نحو 26% من إجمالي الأحاديث. بحسب مسي الخاص لعينة من مائتي حديث في كتاب الأم نفسها (باستثناء اختلاف الحديث والرسالة)، يتضح وجود 29% من المكررات. يحتوي المسند على نسبة أعلى قليلًا من الأحاديث المروية عن النبي مقارنة بالأحاديث المروية عن غيره، بنسبة تقدر بنحو 2:1 بدلًا من 3:2 في الأم. وبالتالي، يغفل المسند كثيرًا من الأحاديث المروية عن الصحابة من الأحاديث المروية عن النبي، ولكنه لا يزال يغفل عن أكثر من نصف الأحاديث المروية عن النبي في الأم.

هذا وقد كان النظر في مدى صحة نسبة كتاب (الأم) للشافعي محل خلاف⁽¹³⁾. يؤكد أحمد الشمسي على وجود أدلة تشير إلى أنهما متطابقان. يبدو لي أن تفاؤله غير قابل للتفنيد بالقدر الذي تبدو له شكوكي كذلك. على سبيل المثال، تحتوي ملاحظة في المسند في نهاية القسم «وَمِنْ كِتَابِ مُخْتَصِرِ الْحَجِّ الْكَبِيرِ» على القول التالي: «قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ الْأَصَمُّ: انْتَهَيْنَا مِنْ سَمَاعِ كِتَابِ الشَّافِعِيِّ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ خَامِسَ عَشَرَ شَعْبَانَ سَنَةِ وَسِتُّونَ وَمِائَةً، سَمِعْنَاهُ مُقَرَّرًا عَلَى الرَّبِيعِ» (المسند 2:2000). يعتبر الشمسي أن (كتاب الشافعي) يشير إلى كتاب الأم بأكمله. وهذا محتمل، غير أنني أعتقد أنه من المرجح أن يشير إلى (مختصر الحج الكبير) وحده، وهو عنوان غير موجود في النسخة الحالية للأم، ولكنه يتطابق مع أحد الكتب التي ذكرها ابن النديم ضمن أجزاءها المكونة (وهو أيضًا موضوع غريب أن يكون الكتاب الأخير الذي يمكن للربيع أن يقرأه، كما يدعي الشمسي)⁽¹⁴⁾.

يدعي الشمسي أنه معجب بدرجة عالية من التوافق بين فصول مختلفة من الكتب التي تشكل الأم. يمكن استخلاص إشارة ثانية لأصالة نص أعمال الشافعي في العصر الحاضر من خلال فروع الفصول في الأم. رغم مغايرة ترتيب وتنظيم الكتاب وفي بعض الحالات عناوين فصول الأم تظل

(13) زكي مبارك، إصلاح أشنع خطأ في تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة: مكتبة مصر، 1934/1352؛ القاهرة: دار مصر، 1991)؛ نورمان كالدر دراسات في الفقه الإسلامي المبكر (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1993)، الفصل 4: كريستوفر ميلشيرت، «معنى قلعة الشافعي في مصادر القرن التاسع»، دراسات عباسية، تحرير. جيمس إي مونتغمري، أوريغنتاليا لوفانينسيا أناليكتا 135 (لوفين: بي رويتز، 2004)، 277-301؛ أحمد الشمسي، داووين (الشافعي: دراسة نقدية المصدر)، مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية 132 (2012): 199-220؛ المرجع نفسه، قوننة الشريعة الإسلامية (np: Cambridge Univ. Press، 2013)، الفصل 6. (14) ابن النديم، فهرست، 40، 1. 22.

متغيرة على الأقل حتى الجيل الثاني من علماء الشافعية، يبدو أن محتوى الأم قد احتفظ بدرجة ملحوظة من الاستقرار بالفعل في منتصف القرن التاسع. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال مقارنة دقيقة بين فصول الأم كما لدينا اليوم والنسخ المختلفة من فهرس الأم التي يمكن العثور عليها في أعمال أبي بكر الأصبم وابن النديم والبيهقي وياقوت الحموي وأيضاً في المختصر للبويطي⁽¹⁵⁾.

يبدو لي أن الكتب المختلفة التي تشكل الأم للشافعي أكثر تميزاً بسبب اختلافها من غيرها. لقد ذكرت للتو وجود قسم في المسند يستند إلى كتاب يبدو أنه مفقود من الأم. (قائمة ابن النديم للأقسام المكونة تشمل مختصر الحج الصغير ومختصر الحج الكبير)⁽¹⁶⁾. على أي حال، نأمل أن يكون تسليط الضوء على المسند مفيداً في بيان حال (الأم) على الوضع الذي تركه الشافعي عام 204/820، على الرغم من أنه من غير المرجح أن يكشف لنا شيئاً عن حالته كما ثبتها الربيع بحلول منتصف 260/870. على الرغم من أن المسند -كما الأم- مرتب بشكل رئيسي على الموضوع، إلا أنه من الواضح أنه لا جدوى من استنتاج أي شيء من المسند بشأن ترتيب الكتب في الأم. فالطهارة والصلاة تأتي في البداية، كما هو متوقع من كتاب فقهي، ولكن بعدها يتداخل كتاب الصيام مع كتاب إباحة الطلاق. ونجد مقتطفات من الرسالة، التي يبدو أنها مقدمة للأم، في قرابة ثلاثة أرباع المسند. وبموازاة ذلك، فإن ما أورده ابن النديم لأجزاء المبسوط، على الرغم من أنها تبدأ بالرسالة وتنتقل إلى كتاب الطهارة وكتاب الصلاة، تذكر كتابين عن المرتدين قبل كتاب زكاة الأموال. يبدو أن التشابهات التي يلاحظها الشمسي تكمن أساساً في التصنيفات القياسية للفقهاء الإسلامي، التي تشكلت على الأرجح على مدار القرن الثامن. بعض عناوين الأقسام مشتركة بين الكتب الثلاثة، مثل «كتاب جراح العمدة»، ولكن معظمها مختلفة. إن أكثر ما يلفت الانتباه هو اقتران بعض المواضيع التي لا يبدو فيها مناسبة. على سبيل المثال، يشير ابن النديم مثلاً إلى عنوان «كتاب الحدود وكراء الدواب» وهما موضوعان غير مرتبطين بوضوح ولا قرابة بينهما في كل من الأم والمسند⁽¹⁷⁾. يقترح ديفن ستيوارت تصحيح نصنا إلى «كتاب الحدود وكراء الدواب»⁽¹⁸⁾. وهذا ممكن، ولكن من الممكن أيضاً أن يكون السبب في ارتباط الحدود والكراء ليس مجرد المناسبة بين المواضيع، وإنما لأن الأولى تركت مساحة معينة في كراسة الكتاب، والثانية قد غطته

(15) الشمسي الشافعي، 212. في القوننة يصحح الشمسي خطأه ويشير إلى الأصبم بأبي العباس.

(16) ابن النديم، فهرست 2:40، II، 17-18، 22.

(17) ابن النديم، المسند 2:40، 1، 8.

(18) Devin J. Stewart, 'Emending the chapter on law in Ibn al-Nadīm's Fihrist', *Abbasid studies II*, ed. John Nawas, *Orientalia Lovaniensia analecta* 177 (Leuven: Peeters, 2010), 211-43, at 231.

تمامًا. الأمر نفسه يشرح الاقتران الغريب في المسند، كما في كتاب إباحة الطلاق وكتاب الصيام الكبير (إباحة الطلاق والصيام، على الرغم من أن هناك ستة أحاديث موجودة في هذا القسم تتعلق بالطلاق فقط وليس بالصيام). ويشرح لماذا يتضمن نسخة واحدة من المسند ستة أحاديث من الأم، في كتاب صلاة الخوف، في نهاية كتاب العيدين. يبدو أن هذه التراكيب والأقسام المختلفة غير مناسبة لما يدعيه الشمسي بأن مورد ابن النديم والمسند تظهر استقرارًا ملحوظًا في الترتيب. يبدو من الأدلة المتوفرة من المخطوطات لكتب المالكية وغيرها، أن الكتب الطويلة مثل الأم كانت تنتشر في شكل أجزاء منفصلة في القرنين التاسع والعاشر، بحيث يمكن تغيير ترتيب الكتب بسهولة⁽¹⁹⁾. مثال آخر في أقدم شروح سنن أبي داود «معالم السنن» للخطابي (ت. 998/388؟)، الذي يقدم الكتب بترتيب مختلف عما هو عليه⁽²⁰⁾.

ترتيب أحاديث المسند مطابق تمامًا لترتيب الأم، مما يشير إلى وجود محتوى ثابت؛ أي: أن هناك شيئًا يمثل اللبنة الأساس لكتاب المسند. على سبيل المثال، يتضمن الأم كتابًا طويلًا بعنوان (اختلاف الحديث) (يشير إليه ابن النديم أيضًا⁽²¹⁾) يتضمن (حسب ترقيم عبد المطلب 359 حديثًا). ويحتوي المسند على قسم مقابل وهو «ومن كتاب اختلاف الحديث» والذي يضم 53 حديثًا. فيما يلي ترتيب الأحاديث في الأم واختلاف الحديث، حسب ترتيب المسند، ومن كتاب اختلاف الحديث:

34، 33، 35، 41، 42، 43، 44، 45، 47، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 60، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 81، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 243، 244، 246، 248، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 232، 233، 89، 90، 91.

في هذا المثال، يتعقب المسند عمومًا ترتيب أحاديث (الأم) بيد أنه لا يتجاوز موضوع الطهارة إلا بوجود ثلاثة عشر حديثًا يتعلقون بعقوبة الزنا. يبدو أن هذا القسم من المسند هو في الواقع اجتزاء

(19) انظر:

Miklos Muranyi, Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Sa'īd, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 52,3 (Stuttgart: Franz Steiner, 1999).

(20) الباتلي، الإمام الخطابي، سلسلة الرسائل الجامعية، 45، 2 مجلد (رقم: المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي، 2005/1426)، ص 567-71. انظر أيضًا: Joseph Lowry, 'A pre-liminary study of al-Shāfi'ī's Ibtāl al-istiḥsān', 'Abbasid studies IV: occasional papers of the School of 'Abbasid Studies, Leuven, July 5-July 9, 2010, ed. Monique Bernards (n.p.: Gibb Memorial Trust, 2013), 180-206, at 195-7, wrestling with confusion between Ibtāl al-istiḥsān and al-Iqrār bi-ḥukm al-zāhir in various lists of al-Shāfi'ī's works, including the Musnad.

(21) ابن النديم، فهرست 2:40، 3.1.

غير تام من الأم. كما أنه مضطرب نوعًا ما، ويحتمل أن تكون أحاديث الزنا في المسند قد أُقِمَّ بطريقة ما في سلسلة الأحاديث حول الطهارة بدلًا من أن يكون اختلاف الحديث كما رواه الربيع ويتردد وجودها بين الطهارة والزنا. يبدو من المستحيل معرفة ما إذا كان إغفال المسند لمعظم «اختلاف الحديث» دليل على أن الأصم لم يكن عنده سوى جزء منه أو لأن تلامذته لم يسمعوها منه سوى جزء منه، ولم يكمل الجزء الباقي، أو أنهم جمّعوا فقط جزءًا كبيرًا منه دون بعض، ما أدى إلى فقده.

ومن الأمثلة كذلك: «كتاب اختلاف مالك والشافعي» في المسند، الذي يتألف من 136 حديثًا، ويقابله «كتاب اختلاف مالك والشافعي» في الأم، الذي يضم 398 حديثًا (قراءة ثلاثة أضعاف).
 3609، 3621، 3639، 1-3640، 3643، 3646، 1-3650، 6-3655، 3658، 4-3662، 9-3668، 3665، 4-3670، 84-3678، 3687، 2-3691، 9-3698، 7-3705، 13-3709، 3715، 3724، 3721-، 8، 3733، 8-3737، 3741، 3744، 3749، 3751، 3753، 5-3762، 70-3768، 9-3777، 3-3781، 7-3786، 8-3797، 1-3800، 5-3803، 3807، 3809، 3812، 3817، 3822، 1187، 3836، 3849، 3855، 3857، 1-3860، 3888، 3891، 3893، 3898، 3900، 3904، 5-3902، 3908، 3911، 3913، 20-3915، 7-3926، 3930، 3932، 3944، 3948، 2-3951، 3954، 8-3957، 5-3964، 3967، 3988، 3993، 3990، 3994، 3997، 3998، 3999.

تظهر الحقائق التي طرحتها أن ما عدا حديثًا واحدًا في المسند موجود في «اختلاف مالك والشافعي» (رقم 1187 الموجود في الأم، كتاب الحج 78، باب الطواف بعد عرفة). وما عدا اثنين آخرين، نجد بقية الأحاديث بنفس ترتيب «اختلاف مالك والشافعي». وعلاوةً على ذلك، وعلى عكس «اختلاف الحديث»، تشمل هذا المجموعة المنتقاة من المسند مجموعة واسعة من أبواب «اختلاف مالك والشافعي» من البداية إلى النهاية. وهذا يؤكد بشدة أن «اختلاف مالك والشافعي» كان معلومًا للأصم في الشكل الذي لدينا الآن. عادةً، ما تكون المقارنة بين الكتب الصغيرة في الأم والمسند نتائج مشابهة. على سبيل المثال، يحتوي فصل «ومن كتاب عشرة النساء» في المسند على 19 حديثًا (المسند 2:1627-44). والأحاديث الثلاثة الأولى توجد أيضًا في الأم، كتاب عشرة النساء. ثم يأتي سلسلة من أحاديث الأم، كتاب ما يحل وما يحرم من النكاح، وذلك بالترتيب نفسه الوارد في الأم (على الرغم من أنها تشمل 14 من بين 40 حديثًا فقط). هذا أيضًا يشكل دليلًا قويًا على أن الأم كانت متوفرة للأصم في الشكل الذي لدينا الآن، على الرغم من الاختلاف في التقسيم والتبويب. والأمثلة على ذلك متوافرة.

يتضمن المسند أحياناً تعليقات متفرقة عن ترتيب الأصم. على سبيل المثال، يقول: «هذان الحديثان ليسا في كتاب الوضوء، ولكن أخرجهما فيه؛ لأنه موضعه، وفي هذا الموضوع من كتاب الوضوء: قال الشافعي رحمته الله: وروى أبو الحويرث عن الأعرج عن ابن الصمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بال فتيمة» (المسند 1:100).

فمن ناحية يدل هذا على وعي بترتيب الأحاديث في كتاب واحد من الأم، الذي استند إليه الأصم في النقل مع بعض الترتيب. ومن ناحية أخرى، تحمل الأحاديث الأربع السابقة في المسند أرقامًا مختلفة عن ترتيبها في الأم: 12 و43 و46 و44. والأربعة التالية هي 45 و50 و51 و52. يمكن تصور أن شخصاً ما في وقت لاحق غيّر ترتيب الأحاديث في الأم بالطريقة نفسها التي كان الأصم يفكر في إعادة ترتيبها، ولكن من المرجح أكثر أن تكون ملاحظات الأصم مشوشة أو أن تكون ملاحظته عن اثنين من الأحاديث المأخوذة من مصادر أخرى قد وضعت في مكان غير صحيح في المسند.

يوجد كتاب منفصل بعنوان «أحكام القرآن» يُنسب إلى الشافعي، ومعروف أنه مستخرج من الأم وبعض الكتب الأخرى (معظمها لم يعد موجوداً) للبيهقي (توفي 458 هـ/1066م)⁽²²⁾. ومع ذلك، يرد أيضاً «أحكام القرآن» في فهرست ابن النديم وعلى ما يبدو حتى في الرسالة⁽²³⁾. غير أن المسند يسلط بعض الضوء على هذا الكتاب المفقود. ومن كتاب «أحكام القرآن» يبدأ بأحد عشر حديثاً بنفس ترتيب ظهورها في الأم، في كتاب «عشرة النساء» (المسند 2:1508-21؛ الأم 6:224-301)، ثم سلسلة من 42 حديثاً من كتاب «الفرقة بين الأزواج» (المسند 2:1521-69؛ الأم 6:303-455)، كلها وفقاً للترتيب، مقطوعة مرة واحدة فقط بإقحام واضح من كتاب «سير الواقدي» (المسند 2:1557؛ الأم 5:652)، على وجه الوضوح يشترك في الأمر الحديث الذي يلي من كتاب «الفرقة»؛ وهذا يشكل دليلاً مؤكداً. ثم يرد حديث واحد من كتاب (جرح العمدة) (المسند 2:1570؛ الأم 7:75)، واثنتان بالترتيب مع تواجد بعض الروايات المتشابهة في كتاب (الشهادات) (المسند 2:1570؛ بإسناد فقط في الأم 8:117؛ المسند 2:1571؛ بإسناد فقط في الأم 8:119)، واحد من كتاب «الأفضية» (المسند 2:1572؛ الأم 7:491)، وأخيراً اثنتان بالترتيب من كتاب «الأيمان والندور» (المسند 2:157؛ الأم 7:13212) والذي عليه المعول هو أن «أحكام القرآن» الأصلي ما هو إلا استعراض لعدد من القضايا الفقهية، التي تضم غالباً قضايا

(22) الشافعي، أحكام القرآن، تح. محمد زاهد بن الحسين الكوثري، مجلدان (القاهرة: مكتب الخانجي، 1-1370 / 2-1951)
 (23) ابن النديم، فهرست 2:40، 1.1؛ الشافعي، الرسالة، تح. أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده 1940/1358؛ بيروت: بدون تاريخ). 416.

النكاح والطلاق. ولعل في نقول المزني في مختصره إشارة إلى ذلك⁽²⁴⁾.

من الصعب التوفيق مع المحتوى الثابت بعض الإشارات إلى الكتب الكبيرة والصغيرة. تتضمن موارد ابن النديم كتاب الرهن الكبير وكتاب الرهن الصغير؛ ويتضمن الأم كليهما (4:289-412)، ولكن لا وجود لذلك في المسند. ويورد ابن النديم كتاب الصيام. ونجد في الأم كتاب الصيام الصغير (3:231-63)، مما يشير إلى أن كتاب الصيام الكبير هو المفقود. يتضمن المسند قسمًا من كتاب الصيام الكبير (1:631-51)، ولكنه يتألف من 16 حديثًا مدرجة جميعها في الأم، كتاب الصيام الصغير، وجميعها باستثناء واحد أوردت على الترتيب نفسها. وبالتالي، فإن المسند لا ينفي وجود كتاب الصيام الكبير المميز الذي حُذِف من نسخة الأم المعروفة التي بين يدينا، ولا يقدم أي دليل على ما إذا كان هناك اختلاف بينه وبين الصيام الصغير. يورد ابن النديم كتاب مختصر الحج الصغير وكتاب مختصر الحج الكبير ويتضمن الأم كتاب الحج، وكتاب مختصر الحج المتوسط، وكتاب مختصر الحج الصغير (3:269-575). يتضمن المسند قسمًا من كتاب مختصر الحج الكبير (2:97-1980) ويتألف من ستة عشرة حديثًا، جميعها موجودة في الأم، اثنان في كتاب الحج، والباقي في كتاب مختصر الحج المتوسط بالترتيب نفسه. وبالمثل، لا ينفي المسند وجود كتاب مختصر الحج الكبير الذي سمعه الأصم، ولكنه فقد من الأم حسبما نلاحظه. كما لا ينفي أن مختصر الحج الكبير في فهرست ابن النديم يشير إلى النص نفسه مثل كتاب مختصر الحج المتوسط في الأم. يزعم الشمسي أنه وجد في إشارة واحدة فقط إلى عمل لم يُعثر عليه في الأم، وهو «كتاب الأعمال» الذي ذكره الأصم ويبدو أنه مفقود⁽²⁵⁾. يبدو لي أنه يجب عليه أن يضيف كتاب الإجماع وكتاب الحكم بالظاهر، وهما عنوانان آخران أوردهما ابن النديم ولا نجد لهما ذكرًا في الأم. ولربما، يحيل كتاب الإجماع إلى كتاب جماع العلم (أو بالإضافة إلى ذلك، كما يظن ديفين ستوارت، فإن هذا يحيل إلى تحريف كتاب الإجراءات الصغير)⁽²⁶⁾. ومن ناحية أخرى، وعلى أي حال، تعتبر الأجزاء المحددة في المسند كما تأتي من المؤلفات (فصول الإملاء) ليست مجرد تأكيد على أنها تستند إلى نصوص غير موجودة في الأم ولكنها قد تسلط الضوء بشكل كبير على تشكل الأم. في بداية المسند هناك «ومن كتاب الأعمال في الصلاة» (1:306-32) ويتضمن ستة وعشرين حديثًا. وفيما يلي ترتيب التداخلات مع الأم بالترتيب الذي يظهر في المسند، «ومن كتاب الأعمال في الصلاة»:

3654 291 348 347 176 336 404 275 3520 47 362 402 203 387 388

(24) المزني، المختصر، على هامش كتاب الأم (بولاق) 3: 256، 293، 294، 4:41، 47، 48، 156، 170.

(25) El Shamsy, 'Al-Shāfi'ī's', 213-14.

(26) Stewart, 'Emending', 231.

الرقم المكتوب بخط مائل يشير إلى حديث في «اختلاف الحديث»، بترقيم عبد المطلب. إذا نظرنا إلى مدى تطابق المسند مع الأم فيما يتعلق بترتيب الأحاديث، يبدو واضحًا أن الأصم وتلاميذه لم يستخرجوا هذا القسم من كتاب الأم حسب ما بين أيدينا. والنسبة العالية للأحاديث في هذا القسم من المسند والتي لا وجود لها في الأم، بل أكثر من ثلثها، يشير إلى الأمر نفسه.

مثال آخر القسم في المسند المعروف بـ«ومن كتاب الحج من الأعمال» (1942:2-79). بينما نجد جميع أجزاء القسم «ومن كتاب مختصر الحج الكبير» في الأم، يوجد أكثر من نصف الأحاديث في هذا القسم أيضًا من الأم. فيما يلي أرقام الأحاديث الواردة في الأم، والأرقام الرومانية تشير إلى (كتاب الحج)، في حين أن الأرقام المائلة تشير إلى (كتاب مختصر الحج المتوسط)، والأرقام المسطرة تشير إلى (كتاب الصلاة).

1322 1341 1324 1260 1362 1113 1311 1132 1317 996 998 989 195 1185 1350 1348
1352 1353 1354 1355

من الممكن أن تكون الأحاديث التسعة عشر التي لم يُعثر عليها في الأم كانت جزءًا من كتاب مختصر الحج الكبير المفقود، ولكن يبدو غير مرجح أن الأصم وطلابه أعدوا هذا القسم بناءً على ذلك الكتاب. هناك أيضًا الأقسام القصيرة ولكنها معبرة، مثل (ومن كتاب النكاح من الإماء)، الذي يتألف من أربعة أحاديث (المسند 2:1998-2000)، و(ومن كتاب النكاح من الإماء) الذي يحتوي على حديث واحد فقط (المسند 2:2001). حديث واحد من الأقسام السابقة وحديث من القسم الأخير لا يوجد في الأم. يشير المزني أيضًا إلى نسخ مختلفة من مرويات الشافعي للمختصر. في بعض الأحيان، يستشهد بالإماء، والذي قد يكون هو نفسه الأمالي المشار إليها في عناوين الأقسام في المسند⁽²⁷⁾. في أغلب الأحيان، يستشهد بـ«الإماء على مسائل مالك»، أو بشكل أكثر تفصيلاً «الإماء على الموطأ والإماء على مسائل مالك وابن القاسم»⁽²⁸⁾. من الممكن أن يكون البعض من هذا قد أقحم في كتاب «اختلاف مالك والشافعي» (الأم 8:513-778)، وهو كتاب يتجاهله المسند للأسف. قد يحيل ما أشار إليه المزني بـ«الإماء على كتاب اختلاف أبي حنيفة والأوزاعي» و«كتاب الإماء على محمد بن الحسن» إلى سير الأوزاعي (الأم 9:171-277) والرد على محمد بن الحسن (الأم 9:85-169) على التوالي، حيث يتألف كلاهما من نقول عن فقهاء آخرين معززة بتعليقات الشافعي⁽²⁹⁾.

(27) الشافعي، الأم 1:2127، 2:222، 3:173، 5:261.

(28) الشافعي، الأم 1:201، 3:202، 3:255، 4:256، 4:57.

(29) لا أعلم إن كان النص الأساسي لسير الأوزاعي، على ما يبدو من تأليف أبي يوسف، لا يزال قائمًا بشكل مستقل. الرد على

يطرح السؤال ما إذا كانت (الأمالي) الواردة في المسند تشمل فعلاً الأمالي الأصلية الخام التي استعان بها الربيع في تجميع كتاب الأم. يشير المزني إلى مجموعة واسعة من الأمالي، بما في ذلك الأمالي التي أملاها الشافعي، والأمالي التي دَوَّنَهَا آخرون أثناء إملاء الشافعي، والأشياء التي دَوَّنَهَا بنفسه من إملاء للشافعي⁽³⁰⁾. يستشهد مؤلفو الشافعية المتأخرين أيضاً بالإملاء مما يشير إلى وجود مجموعة من الأمالي المتوفرة هنا وهناك من غير ما تنظيماً⁽³¹⁾.

من بين آخر خمسة كتب في المسند، هناك أربعة منها تشير إلى أن الربيع لم يسمعها من الشافعي: «ومن كتاب الوصايا الذي لم يسمع منه» (المسند 2:2002-3)، «ومن كتاب الطعام والشراب وعمارة الأراضي مما لم يسمع الربيع من الشافعي وقال أعلم أن ذا من قوله وبعض كلامه» (المسند 2:2010-27)، «ومن كتاب الوصايا الذي لم يسمع من الشافعي» (المسند 2:2028-30)، و«من كتاب اختلاف علي وعبد الله مما لم يسمع الربيع من الشافعي» (المسند 2:2031-60).

تجمع هذه الأقسام إلى ستة وخمسين حديثاً، منها أربعة وخمسون في كتاب الأم. ومن هذه الأربعة والخمسون، يبدأ الأم بإسناده إلى الشافعي لستة وثلاثين حديثاً وتؤكد أن الربيع نقل ثمانية عشر حديثاً مباشرة عن الشافعي. البدء بالإسناد إلى الشافعي ليس أمراً غريباً: بصفة عامة، حينما يقدم الأم سنداً كاملاً من الشافعي إلى الصحابي أو النبي. ومع ذلك، إذا كانت عناوين هذه الأقسام في المسند صحيحة، فإن الأم يجب أن تدعم عدم نقل مباشر لأي من الأربعة والخمسين حديثاً. أفضل ما يمكن قوله عن موثوقية نص الأم في نقلها عن الشافعي هو أن المسند يشكك مباشرة في هذا الجزء الصغير منها⁽³²⁾. يؤكد المسند نص الأم في نقطة يعلن فيها «من هنا أربعة أحاديث تلقاها الربيع من البيهقي عن الشافعي» (المسند 1:268-72؛ الأم 2:253-5).

محمد بن الحسن يقحم آراء الشافعي فيما يعتبره محرره جزءاً من النصف الثاني المفقود من كتاب الشيباني، الحجة على أهل المدينة، تج. أبي الوفاء الأفعاني، وآخرين، سلسلة المطبوعات 1، 4 مجلدات (حيدر أباد: مطبعة المعارف الشرقية، 1965/1385، بيروت: عالم الكتب، 1983/1403)، 4: 255-418.
(30) للإشارة إلى الأمالي المكتوبة فقط، انظر الشافعي، الأم (بولاق) 3: 102، 131، 159، 175؛ إلى أمالي غيره، الأم 1: 102، 113، 4: 207، 5: 144، 147؛ للإملاء، 3: 92، 131، 5: 223.

(31) Some examples in Melchert, 'The meaning of qāla 'l-Shāfi', 280, 291.

(32) مثال آخر على الخلاف حول ما فعله الربيع أو لم يسمعه: كتاب اختلاف أهل العراق على علي وعبد الله ذكره ياقوت (ت 1229/626) ضمن أقسام الأم التي لم يسمعها الربيع عن الشافعي، لكن اختلاف علي وعبد الله بن مسعود في الأم يبدأ ب(أخبرنا) الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعي... انظر ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تج. إحسان عباس، 7 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 6: 2412. 3. 1 في الأسفل والشافعي، الأم 8: 391.

هناك أيضاً اختلافات صغيرة أخرى بين المسند والأمّ. في بعض الأحيان تبدو هذه الاختلافات تصحيحات طفيفة كما كان لا مفر منه في عصر المخطوطات؛ على سبيل المثال، حينما تتضمن الأمّ حرف العطف (و) في حين نجده ساقطاً في المسند (الأمّ 2:43-4؛ المسند 1:107). في بعض الأحيان، يقدم المسند رواية قصيرة؛ كما في عند ترك معظم السياق لتوجيه النبي لأحد الأصحاب بعدم التطويل في القراءة عند إقامة الصلاة (المسند 1:329؛ الأمّ 2:346). أحياناً يقدم المسند نسخة أطول. على سبيل المثال، أخبرنا الربيع قال: أخبرنا الشافعي، أخبرنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر أنه توضأ بالسوق، فغسل وجهه ويديه، ومسح برأسه، ثم دُعِيَ لجنائز فدخل المسجد ليصلي عليها، فمسح على خفيه، ثم صلى عليها. (الأمّ 4-8:263).

باستثناء كلمة واحدة (توضأ أو بال)، الرواية الأطول في المسند تتفق مع ما في موطأ مالك⁽³³⁾. أما بالنسبة لما فعله ابن عمر في السوق، فيتفق المسند مع مخطوطات الأمّ بأنه توضأ، في حين صحّح المحقق -عبد المطلب- الأمّ استناداً إلى طبعة بولاق (7:210). السؤال الرئيس هنا هو ما إذا كانت رواية المسند الطويلة هي محاولة من الأصم للتوفيق ما بين المسند والموطأ (باستثناء كلمة واحدة «توضأ»)، أم أن الرواية القصيرة في الأمّ هي مختصر لما كان الربيع قد رواه في الأصل في هذا الموضوع. إن التوافق في مسألة الوضوء في المسند ومخطوطات الأمّ، يثير أحد الاحتمالين: إما أن (1) المسند يشهد فقط على ما نقله الربيع أو أن (2) هناك بعض المرونة في النقل عند الربيع، بحيث يمكن أن ينقل في بعض الأحيان رواية كاملة مختصرة في الأمّ. وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن المسند غير دقيق عندما ينقل عن النبي قوله: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» (المسند 2:1023). بالنسبة لنفسه، تنقل الأمّ عنه قوله: «إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها» (الأمّ 10:128). الرواية في الأمّ تتفق مع رواية البخاري، وغيرها من المصادر، في حين أن الرواية في المسند تتفق في المتن لا في السند⁽³⁴⁾. لذلك، يبدو من المحتمل أن يكون هناك سوء في ضبط عند تجميع المسند (إلا إذا كان المسند يقدم رواية صحيحة لما نقله الشافعي، وصُحِّحت في الأمّ بواسطة راوٍ لاحق).

(33) مالك، الموطأ، رواية. يحيى، الصلاة 16، ما جاء في المسح على الخفين، رقم 81؛ رواية. أبو مصعب، الصلاة 8، باب ما جاء في المسح على الخفين، رقم 89؛ رواية. الشيباني، الصلاة 13، ما المسح على الخفين، رقم 50.

(34) البخاري، الصحيح، كتاب النكاح 117، باب استئذان المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد وغيره، رقم 5238؛ كتاب الجمعة رقم 900.

في بعض الأحيان، يقدم المسند تعليقات غير موجودة في الأمّ. بعد إيراد حديث لابن عباس، نجد تعليقاً في المسند منسوباً للشافعي: «هذا قول ابن عمر، وبه نأخذ» (المسند 1:315). هناك حديث مماثل في كتاب اختلاف علي وعبد الله بن مسعود (الأمّ 8:493) ولكن بدون أي ذكر لقول ابن عمر، وبإسناد آخر من طريق عطاء بن أبي رباح (مكي ت. 732/114؟)، بخلاف رواية عطاء بن يسار (مدني، ت. 2-721/103؟). في نقطة ما، يقدم المسند نسخة أطول لحديث وارد أيضاً في الأمّ، ثم يضيف: «قال الربيع: زعم الشافعي: ما أحد أشدّ خلافاً لأهل المدينة من مالك» (المسند 2:1362؛ الأمّ 8:768). هذا من بين التنبيهات على أن قول مالك لا يمثل إجماعاً لأهل المدينة⁽³⁵⁾.

تباين أسماء الرجال في أسانيد كل من المسند والأمّ فيما يقرب من النصف من الحالات؛ على سبيل المثال: (سفيان) في إحداهما، و(سفيان بن عيينة) في الأخرى، أو (أيوب بن أبي تميمة) في إحداهما، و(أيوب السختياني) في الأخرى. في بعض الأحيان، تكون الكلمات المستخدمة بين الأسماء، للإشارة إلى طريقة النقل، مختلفة؛ على سبيل المثال، (سمع) في إحداهما، و(عن) في الأخرى. تُنسب مئات الأحاديث في الأمّ إلى (ثقة)، (من لا أتهمه)، وتعابير أخرى من هذا القبيل⁽³⁶⁾. أحياناً أيضاً، يذكر مجاهيل الأمّ في المسند. حيث يشير عند قوله في الأمّ: (أخبرنا الثقة) يبينه في المسند وهو يحيى بن حسان (الأمّ 10:199؛ المسند 1:984). وثاني مثال نجد في الأمّ رواية عن (الثقة)، إما سواء سفيان أو غيره، في حين يشير المسند أنه جاء من ابن أبي يحيى. تبدو روايتان بمثابة تخمينات بديلة. والنسخة في المسند أطول أيضاً وتشمل تعليق ابن عباس «ما يعبأ الله بأوساخنا شيئاً؟» (المسند 2:1948؛ الأمّ 3:529). من السهل تصور أن الأسماء قد خمن في أسماء المجهولين أثناء نقل الأحاديث، ولكن هذه الاختلافات الكثيرة تشير أيضاً أنه من الممكن أن الكشف عن المجهولين في الأمّ ليس بالضبط ما نقله الشافعي بل هي تخمينات الربيع أو أحد المحررين اللاحقين.

يصف المسند التشهد في نهاية الصلاة بـ«السلام عليك أيها النبي ورحمة الله»، مختلفاً عن الرسالة التي تؤيد الصيغة الطويلة قليلاً «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته» (المسند 2:1394؛ الرسالة، 743). يتفق الإسناد في المسند مع إسناد ورد في موطأ مالك، ولكنها تشتمل على (وبركاته) وفقاً

(35) Cf. Joseph Schacht, *The origins of muhammadan jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 69, 84, quoting Shāfiʿī, *Umm* 8:739.

(36) انظر: عطية بن صدقي علي سالم عودة، التزام الدقة في تحقيق قول الشافعي أخبرنا الثقة (المنصورة، مصر: مكتبات ابن عباس، 2013). أسماء البغا، التعديل على الإبهام عند الإمام الشافعي، سلسلة الرسائل الجماعية 11 (بيروت: دار النوادر، 2014/1435)، وهي محاولة للكشف عن أسماء المجهولين من الرجال.

لِلرِسالَةِ⁽³⁷⁾. وتُشير الاختلافات الواسعة بين العلماء الأوائل إلى أن رواية (وبركاته) هي رواية ابن عمر وهي من سماعه من النبي⁽³⁸⁾.

تظهر مجموعات الحديث الأولى أيضًا بعض الارتباك بين التشهد الثاني والتسليم الختامي. هنا، يشهد المسند على وجود خلاف داخل المذهب الشافعي المبكر بشأن صيغة التشهد⁽³⁹⁾.

المسند ليس المجموعة الوحيدة الموجودة من الحديث الذي نقله الشافعي، فهناك مجموعة أخرى تسمى عادة بالسنن. يبدو أنها مما جمعه المحدث الحنفي البارز الطحاوي (توفي 321 هـ / 933 م) وتحتوي على قرابة سبع مائة حديث، مما سمعه الطحاوي من المزني (توفي 264 هـ / 877 م) ما عدا خمسة عشر حديثًا فقط. تقريبًا السابعة منها مما روي عن الصحابة في حين أن باقي الأجزاء مسندة إلى النبي ﷺ. تقريبًا نصف الأحاديث موجودة أيضًا في الأم. نُشِرت لأول مرة في عام 1986 بتحقيق عبد المعطي أمين قلعي، ثم في عام 1989 بتحقيق خليل إبراهيم ملا خاطر⁽⁴⁰⁾. بعض الأحاديث في المسند التي لا توجد في الأم موجودة في السنن، مما يؤكد أنهما في الأصل من مرويات الشافعي⁽⁴¹⁾. ولكن هناك أيضًا اختلافات طفيفة بين السنن والأم، مثل تقديم أقصر أو أطول للوقوف المشهود لكلمة أو فعل النبي، مما يشير إلى أن الربيع والمزني اعتمدا على ملاحظات مختلفة مما أملاه الشافعي⁽⁴²⁾.

إن نتائج متواضعة وكما هو متوقع عند مقارنة تلك المجموعات التي هي في الأساس مراجع بديلة. ينبه المسند إلى الحذر عند شرح أحاديث (الأم) من خلال ما روي في (الأم) نفسه؛ إذ لوحظ أن الأم ترد فيه أحاديث أحيانًا لم يسمعها الربيع بن حبيب بن الربيع نفسه مباشرة من الشافعي. يعرف المسند أيضًا عددًا من الأحاديث التي لم يسمعها الربيع بن حبيب بن الربيع من الشافعي، في حين يُعرف بعضها

(37) مالك، الموطأ، رواية يحيى الصلاة 53 التشهد في الصلاة 240. رواية أبي مصعب، وقوت الصلاة 68، باب التشهد في الصلاة، رقم 499. رواية الشيباني، أبواب الصلاة 41، باب التشهد في الصلاة، رقم 146. وكذلك المزني، المختصر، الأم 1:78.

(38) أبو داود، سنن، الصلاة 177، باب التشهد، رقم 971. بعد الحديث التالي، رقم 972، أشار أبو داود إلى أن أحمد بن حنبل لم يرو (وبركاته). قسمت المدرسة الحنبلي بعده ومنها انظر المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تج. محمد حامد الفقي، 12 مجلدًا (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1955-8، دار إحياء التراث العربي، 1998/1419)، 2: 62-3، 84.

(39) يرى أبو إسحاق الشيرازي (ورحمة الله) هو الحد الأدنى المطلوب في حين أن الصيغة المثلى هي (ورحمة الله وبركاته): المذهب، مجلدان (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده طبعه سنة 1976/1396)، 112.

(40) الشافعي، السنن المأثورة، تج. عبد المعطي أمين قلعي (بيروت: دار المعرفة 1986/1406): انظر أيضًا (السنن) تج. خليل إبراهيم ملا خاطر، مدرسة الإمام الشافعي، مجلدان (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ودمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1989/1409). النسخة الأخيرة متفوقة نصيًا ولكن تحقيق قلعي وملاحظاته يخدم بشكل أفضل مقارنتها بكتاب الأم.

(41) مثال: المسند 1:323، موافق لسنن، تج. قلعي، 196؛ تج. خاطر 1:235.

(42) مثال: المسند 1:324، موافق لسنن، تج. قلعي، 154؛ تج. خاطر، 1:179، لم توجد أي رواية في الأم.

على العكس في الأم؛ أي: أن الربيع نقلها بشكل مباشر من الشافعي. هذا يقيد فائدة الوصف الصريح في الأم حول كيفية وصول مقاطع مختلفة إلى المحرر. من ناحية أخرى، يُعتبر عام 250 هـ حدوداً تقبلها الجميع بعد أن أصبحت النصوص مستقرة بشكل فعال، ولم تعد مجرد محاضرات طالب هنا وهناك. تتفوق التشابهات بين المسند والأم بما يكفي على التناقضات لتأكيد ذلك.

المسند والسنن يؤكدان على وجود ديوان كبير من مرويات وأقوال الشافعي التي يمكن للتلاميذ المختلفين أن يستندوا إليها، كما اقترح نورمان كالدر لتفسير الاختلافات بين مختصر المزني والأم⁽⁴³⁾. مقارنة بين المسند والأم تظهر بشكل محدد أن الربيع نفسه نقل أكثر من الشافعي مما وصل إلى الأم، أو على الأقل مما بقي إلى يومنا هذا. هذا وقد اقترح جوناثان بروكوب أيضاً أن مؤلفي المالكية الأوائل استدلوا على مذهب مالك مما ليس واردًا في الموطأ⁽⁴⁴⁾. تختلف وجهات نظر كالدر وبروكوب بشأن مدى ما أضافه المجتهدون في وقت لاحق بشكل مستعار لهذه المدونات: بكثير وفقاً لكالدر، وبشكل ضئيل جداً وفقاً لبروكوب. تظهر دراسة المسند أن بعض التعديل على مذهب الشافعي كان لا يزال قائماً بعد منتصف القرن التاسع، ولكن بنسبة ضئيلة جداً. أما بالنسبة لمدى ذلك في أوائل القرن التاسع، فلا يمكن أن يتوقع من المسند أن يقدم أدلة مهمة في هذا الصدد.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- ابن النديم، كتاب الفهرست، تح. أيمن فؤاد سيد، 4 مج، سلسلة النصوص المحققة، الطبعة الثانية (لندن: مؤسسة الفرقان لتراث الإسلام، 2014/1435).
- ابن حجر، المعجم المفهرس، تح. محمد شقير محمود الحاج أمير الميادين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1418).
- السيوطي، أنساب الكُتُب في أنساب الكُتُب، تح. إبراهيم باجيس عبد المجيد، تحقيق التراث 31 (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2016/1437).
- ابن حجر، تعجيل المنفعة، تحقيق: إكرام الله إمداد الحق، مجلدان (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996/1416).

(43) Calder, Studies, 92.

(44) - Jonathan E. Brockopp, Early Mālikī law, Studies in Islamic law and society 14 (Leiden: Brill, 2000), 95-100.

- الشافعي، المسند (أراه: مطبعة الخليلي، 1306). المرجع نفسه، بطرة كتاب الأم، 7 مجلدات في 4 (بولاق: المطبعة الكبرى، 1321-5).
- شفاء العي بتخريج وتحقيق مسند الإمام الشافعي تأليف مجدي بن محمد بن عرفات المصري، ترتيب العلامة السندي، مجلدان (القاهرة: مكتب ابن تيمية، 1416/1996).
- السيوطي، كتاب الشافي العي على مسند الشافعي، تح. علي محمود الكرطاني القيسي، سلسلة إحياء التراث الإسلامي 80، مجلدان (بغداد: ديوان الوقف السني، مركز البعث والدراسات الإسلامية، 1426/2005).
- الرافعي القزويني، شرح مسند الشافعي، تح. أبو بكر وائل محمد بكر زهران، 4 مجلدات (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارات الشؤون الإسلامية، 1428/2007).
- زكي مبارك، إصلاح أشنع خطأ في تاريخ التشريع الإسلام (القاهرة: مكتبة مصر، 1352/1934؛ القاهرة: دار مصر، 1991)؛ نورمان كالدر دراسات في الفقه الإسلامي المبكر (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1993).
- كريستوفر ميلشيرت، «معنى قلعة الشافعي في مصادر القرن التاسع»، دراسات عباسية، تحرير. جيمس إي مونتغمري، أورينتاليا لوفانينسيا أناليكتا (لوفين: بي رويترز، 2004).
- الباتلي، الإمام الخطابي، سلسلة الرسائل الجامعية (رقم: المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي، 1426/2005).
- الشافعي، أحكام القرآن، تح. محمد زاهد بن الحسين الكوثري، مجلدان (القاهرة: مكتب الخانجي، 1370-1/1951-2).
- الشافعي، الرسالة، تح. أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده 1358/1940؛ بيروت: بدون تاريخ).
- عطية بن صدقي علي سالم عودة، التزام الدقة في تحقيق قول الشافعي أخبرنا الثقة (المنصورة، مصر: مكتبات ابن عباس، 2013).
- أسماء البغا، التعديل على الإجهام عند الإمام الشافعي، سلسلة الرسائل الجامعية 11 (بيروت: دار النوادر، 1435/2014).

Arabic reference

- Ibn al-Nadīm, Kitāb Al-Fihrist, Ed: Ayman Fu'ād Sayyid, 4 Majj, Silsilat al-nuṣuṣ al-muḥaqqaqah, St2 (Landan : Mu'assasat al-Furqān li-turāth al-Islām, 1435/2014).
- Ibn Ḥajar, al-Mu'jam al-mufahras, Ed: Muḥammad Shuqayr Maḥmūd al-Ḥājj Amīr al-Mayādīnī (Bayrūt : Mu'assasat al-Risālah, 1418/1998).
- Al-Suyūṭī, Anshāb alkthb fī ansāb al-Kutub, Ed: Ibrāhīm bājys 'Abd al-Majīd, taḥqīq al-Turāth 31 (al-Riyāḍ : Markaz al-Malik Fayḍ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1437/2016).
- Ibn Ḥajar, Ta'jīl al-manfa'ah, Ed: Ikrām Allāh Imdād al-Ḥaqq, mīldān (Bayrūt : Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 1416/1996).
- Al-Shāfi'ī, al-Musnad (Arāh : Maṭba'at al-Khalīlī, 1306). al-Marjī' nafsīh, bṭrh Kitāb al-umm, 7 majladāt fī 4 (Būlāq : al-Maṭba'ah al-Kubrā, 1321-5).
- Shifā' al-'Uyy bi-takhrīj wa-taḥqīq Musnad al-Imām al-Shāfi'ī ta'līf Majdī ibn Muḥammad ibn 'Arafāt al-Miṣrī, tartīb al-'allāmah al-Sindī, mīldān (al-Qāhirah : Maktab Ibn Taymīyah, 1416/1996),
- Al-Suyūṭī, Kitāb al-Shāfi' al-'Uyy 'alā Musnad al-Shāfi'ī, Ed: 'Alī Maḥmūd al-Karṭānī al-Qaysī, Silsilat lḥyā' al-Turāth al-Islāmī 80, mīldān (Baghdād : Dīwān al-Waqf al-Sunnī, Markaz al-Ba'th wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1426/2005).
- Al-Rāfi'ī al-Qazwīnī, sharḥ Musnad al-Shāfi'ī, Ed: Abū Bakr Wā'il Muḥammad Bakr Zahrān, 4 majladāt (Qaṭar : Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, idārāt alshwn al-Islāmīyah, 1428/2007).
- Zakī Mubārak, Iṣlāḥ ashna' khaṭa' fī Tārīkh al-tashrī' al-Islām (al-Qāhirah : Maktabat Miṣr, 1352/1934 ; al-Qāhirah : Dār Miṣr, 1991) ; nwrman kāldr Dirāsāt fī al-fiqh al-Islāmī al-mubakkir (Uksfūrd : Maṭba'at klārndwn, 1993).
- krystwfr mylshyrt, « ma' ná Qal'at al-Shāfi'ī fī maṣādir al-qarn al-tāsī' », Dirāsāt 'Ab-

bāsiyah, taḥrīr. James iy Müntighamirī, awryntālyā lwfānynsyā anālyktā (lwfyfyn : Bī rwytrz, 2004).

- Al-Bātili, al-Imām al-Khaṭṭābī, Silsilat al-rasā'il al-Jāmi'iyah (raqm : al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, Wizārat al-Ta'līm al-'Āli, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, 'Imādat al-Baḥth al-'Ilmī, 1426/2005).

- Al-Shāfi'ī, Aḥkām al-Qur'ān, Ed: Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥusayn al-Kawtharī, mīldān (al-Qāhirah : Maktab al-Khānjī, 1370-1/1951-2).

- Al-Shāfi'ī, al-Risālah, Ed: Aḥmad Muḥammad Shākīr (al-Qāhirah : Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh 1358/1940 ; Bayrūt : bi-dūn Tārīkh).

- 'Aṭīyah ibn Ṣidqī 'Alī Sālim 'Awdah, iltizām al-diqqah fī taḥqīq qawl al-Shāfi'ī akhbrnā al-thiqah (al-Manṣūrah, Miṣr : maktabāt Ibn 'Abbās, 2013).

Asmā' al-Bughā, al-ta'dīl 'alā al-ibhām 'inda al-Imām al-Shāfi'ī, Silsilat al-rasā'il al-jamā'iyah 11 (Bayrūt : Dār al-Nawādir, 1435/2014).

المراجع الأجنبية:

- Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 15 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-2010).
- Dhahabī, Tārīkh al-islām, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, 52 vols (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407-21/1987-2000).
- Devin J. Stewart, 'Emending the chapter on law in Ibn al-Nadīm's Fihrist', 'Abbasid studies II, ed. John Nawas, Orientalia Lovaniensia analecta 177 (Leuven: Peeters, 2010),
- Miklos Muranyi, Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Sa'īd, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 52,3 (Stuttgart: Franz Steiner, 1999).
- Joseph Lowry, 'A preliminary study of al-Shāfi'ī's Ibtāl al-istiḥsān', 'Abbasid studies

IV: occasional papers of the School of 'Abbasid Studies, Leuven, July 5-July 9, 2010, ed. Monique Bernards (n.p.: Gibb Memorial Trust, 2013),

- Joseph Schacht, *The origins of muhammadan jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950),
- Jonathan E. Brockopp, *Early Mālikī law*, *Studies in Islamic law and society* 14 (Leiden: Brill, 2000).



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 28-10-2023

تاريخ القبول: 9-11-2023

الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) وعلاقة الإنجيل بالتوراة^(أ)

ترجمة: محمد إباد عطون^(ب)جون هوفر^(ب)

MhmdEyadAttoun@gmail

jon.hoover@nottingham.ac.uk

مراجعة: محمد مجدي السيد^(ب)

mmad72404@gmail.com

الملخص:

لا يقدم مجادلو الحقبة المبكرة والوسطى من المسلمين الذين انخرطوا في الجدل مع النصارى تصورًا موحدًا للعلاقة بين الإنجيل والتوراة، حيث تقود الاهتمامات الجدلية المواقف التي يتبنونها. يركز هذا المقال على كيفية رد المتكلم الدمشقي ابن تيمية (ت. 1328 م) لاستفزاز نشأ من قِبَل النصراني بولس الأنطاكي (Paul of Antioch). يُجادل بولس بأن الله أرسل موسى بشريعة العدل ويعيسى بشريعة الفضل الكاملة، مما يعني أن القرآن ليس ضروريًا، على الأقل للنصارى. بالاستناد إلى التصنيفات الفقهية الإسلامية واستحضار أفكار المعتقد الصوفي، يرد ابن تيمية بأن التوراة والإنجيل يحتويان على العدل بوصفه واجبًا والفضل بوصفه مستحبًا، مع التركيز الأكثر على الواجب في التوراة وعلى المستحب في الإنجيل، بوصفه جزءًا من تاريخ نبوي يُؤدى إلى القرآن الذي يحتوي على كليهما بتوازن مثالي. وبهذا، يقدم ابن تيمية تصورًا أكثر تعمقًا وتطورًا للعلاقة بين التوراة والإنجيل مقارنة بسابقيه.

الكلمات المفتاحية:

الإنجيل، ابن تيمية، الشريعة، الجدل الإسلامي مع النصارى، بولس الأنطاكي، التوراة.

(أ) العنوان الأصلي للمقال:

Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the Gospel's Relation to the Torah.

أشكر كلا من: البروفيسور جون هوفر (Jon Hoover) على اطلاعه على مسودة الترجمة وإبداء بعض الملاحظات النقدية؛ وعبد الله الغزوي، من المملكة العربية السعودية؛ على دفعه إياي لترجمة هذا المقال وتفضله ببعض المقترحات؛ ومحمد مجدي السيد، من جمهورية مصر العربية، على مراجعته لهذه الترجمة. (المترجم).

(ب) جامعة نوتنغهام - المملكة المتحدة.

(ج) باحث من دولة فلسطين، مهتم بالتراث الحنبلي، وطالب طب بشري في جامعة (Medical University of Lodz) في الجمهورية البولندية.

(د) باحث دكتوراة (الفلسفة الإسلامية) من جمهورية مصر العربية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم.

للاقتباس: هوفر، جون، الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) وعلاقة الإنجيل بالتوراة، ترجمة: محمد إباد عطون، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 226 - 249.

© 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: 2023-10-28

Accepted: 2023-11-9



Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the Gospel's Relation to the Torah.

Jon Hoover^(A)Translated by: Mohammad Eyad Attoun^(B)jon.hoover@nottingham.ac.ukMhmdEyadAttoun@gmail.comReviewed by: Mohamed Magdy Elsayed^(C)mmad72404@gmail.com

Abstract

Early and medieval Muslim anti-Christian polemicists do not present a uniform account of the Gospel's relation to the Torah, and polemical concerns drive the positions they adopt. This article focuses on how Damascene theologian Ibn Taymiyya (d. 1328) responds to a provocation originating in the Christian Paul of Antioch. Paul argues that God sent Moses the law of justice and Christ the perfect law of grace, implying that the Qur'an is not needed, at least not for Christians. Drawing on Islamic legal categories and invoking Sufi theological ideas, Ibn Taymiyya counters that the Torah and the Gospel contain both justice as obligation and grace as recommendation, with obligation more prominent in the Torah and recommendation in the Gospel, as part of a prophetic history leading up to the Qur'an, which contains both in perfect balance. With this, Ibn Taymiyya provides a more extensive and sophisticated account of the Torah-Gospel relation than his predecessors.

Keywords:

Gospel, Ibn Taymiyya, Law, Muslim anti-Christian polemics, Paul of Antioch, Torah

(A) University of Nottingham, United Kingdom.

(B) A researcher from the State of Palestine, interested in the Hanbali heritage, and a medical student at the Medical University of Lodz in the Republic of Poland.

(C) PhD researcher (Islamic philosophy) from the Arab Republic of Egypt, Faculty of Dar Al-Ulum, Fayoum University.

ite this article as: Hoover, Jon, Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the Gospel's Relation to the Torah, trans: Mohammad Eyad Attoun, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 226 - 249.

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

المقدمة

[1] اكتظت الكتابات الجدلية الإسلامية في العصور الأولى والوسطى مع النصارى بعدد من الحجج حول تحريف اليهود والنصارى للمعنى واللفظ في الكتاب المقدس⁽¹⁾. مثلاً، يحلل المجادل المبكر والنصراني الذي اعتنق الإسلام علي بن ربّ الطبري (ت. نحو. 245هـ/860م) سوء فهم النصارى لمصطلحات الكتاب المقدس «الأب» و«الابن»، ويحدد الأخطاء والتناقضات في النص الكتابي في كتابه «الرد على النصارى» (2016أ). أعنف تقييم إسلامي في العصور الوسطى للكتاب المقدس يأتي من ابن حزم (ت. 456هـ/1064م) في «كتاب الفصل». يستشهد ابن حزم بعدد كبير من الأمثلة على التناقضات، والعقيدة الضالة، والسلوك الذي لا يليق بالله والأنبياء في الكتب اليهودية والنصرانية المتوفرة. وإضافة إلى ذلك، يجادل بأن التوراة التي أُوحيت لموسى والإنجيل الذي أُعطي ليعسى اختفياً تماماً عند صعود عيسى إلى السماء، باستثناء عدد قليل من المقاطع التي تبشر بقدم النبي محمد (ابن حزم 1929، 1: 160-156؛ أدانغ (Adang) 1996، 237-248؛ بولتشييني (Pulcini) 1998، 98-99). مجادلون آخرون أقل تشدداً ويسمحون ببقاء التوراة الأصلية والإنجيل الأصلي بصورة ما داخل النصوص الكتابية. مثلاً، يحذر المتكلم الدمشقي البارز ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) في رده الضخم على النصارى: «الجواب الصحيح» من اتهام الكتاب المقدس الموجود حالياً بالتحريف لكي يتجنب تكذيب خبر الوحي الموثوق به عن طريق الخطأ. ومع ذلك، لا يزال يؤكد أن الديانة النصرانية هي نتاج تفسير خاطئ للكتاب المقدس وبدعة بشرية، وأن الكتاب المقدس ذاته غير موثوق به بالكامل (ابن تيمية 1999أ، 2: 3-368؛ هوفر (Hoover) 2012، 836، 840)⁽²⁾.

[2] وراء هذه الجدالات يكمن السؤال الشائق الذي لم يُبحث إلى حد كبير حول كيفية تعامل مجادلي المسلمين مع النصارى المتعلقة بالتوراة الأصلية والإنجيل الأصلي. حتى إذا كان القرآن قد نسخ كلا الكتابين بالوحي النهائي والتصحيحي من الله، فما الدور الذي لعبه الإنجيل بالنسبة للتوراة؟ تهدف الدراسة الحالية إلى فحص كيفية تعامل ابن تيمية وبعض سلفه من الجدليين البارزين مع

(1) أود أن أعرب عن امتناني للمراجعين النظريين على تعليقاتهم المفيدة على مسودة سابقة من هذا المقال.

(2) بيرتينا (Bertina) (2018) وويتنغهام (Whittingham) (2018) يقدمان نظرة عامة وقائمة مراجع حول مواقف المسلمين تجاه الكتاب المقدس، ويقدم ويتنغهام (2021) تحليلاً شاملاً لآراء المسلمين حول الكتاب المقدس في القرون الإسلامية الأربعة الأولى. لمراجعة البحوث الأكاديمية باللغة الغربية حول تحريف الكتاب المقدس، يُمكن الإشارة إلى ما ذكره نيكل (Nickel) (2010، 15-26). يمكن العثور على مقدمات للكتاب والأعمال الرئيسية المذكورة في هذه الدراسة، إضافة إلى قائمة مراجع واسعة، في توماس وآخرين (2009).

هذا السؤال. أتطلع أولاً بإيضاح النهجين المتباينين لعلي بن ربن الطبري والمتكلم المعتزلي عبد الجبار (ت. 415هـ/1024م) لأظهر أن المجادلين المسلمين المبكرين لم يكونوا يحملون وجهة نظر متسقة بشأن العلاقة بين الإنجيل والتوراة، وأن هذا يعكس الاختلافات الموجودة في القرآن والأهداف المتباينة للجدل. ثم، أستعرض جذور الاستفزاز الذي دفع ابن تيمية للكتابة حول هذا الموضوع في رسالة لبولس الأنطاكي. (ت. نحو القرن الثالث عشر)، الأسقف الملكي لمدينة صيدا. بعد ذلك، أستعرض الردود الموجزة على الاستفزاز الذي أثاره بولس في الأعمال الجدلية للعالم الموسوعي ابن أبي طالب الدمشقي (ت. 727هـ/1327م) والعالم المالكي المصري شهاب الدين القرافي (ت. 684هـ/1285م)، قبل أن أخصص الاهتمام الأكبر لمناقشة ابن تيمية الكاملة. سيصحح ذلك الأخطاء في البحوث السابقة التي ضللت موقف ابن تيمية، وتبين كيف يستند إلى التصنيفات الفقهية الإسلامية والمعتقد الصوفي ليقدم تصوراً أشمل وأكثر تطوراً للعلاقة بين التوراة والإنجيل من سابقه.

علي الطبري وعبد الجبار

[3] يرسم القرآن صورة لكل من الاستمرارية والانقطاع في العلاقة بين توراة موسى وإنجيل عيسى. بينما يشير إلى أن الله أعطى عيسى الإنجيل ليؤكد التوراة (الاستمرارية)، يشير أيضاً إلى أن عيسى أحل بعض الأمور التي كانت محرمة سابقاً (الانقطاع) (سورة 3: 50، انظر أيضاً، سورة 5: 46، 5: 110، 19: 31، 6: 6). وفي توافق مع هذا التخفيف من المتطلبات الشرعية الدينية، إضافة إلى ذلك يربط القرآن الرحمة والرأفة بالإنجيل وخدمة عيسى: ﴿وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ (سورة 57: 27)⁽³⁾.

[4] علي الطبري وعبد الجبار يأخذان الاختلاف في تصوير القرآن للعلاقة بين التوراة والإنجيل في اتجاهين معاكسين، لذا يوضحان أن آراء مجادلي المسلمين المبكرين حول هذا السؤال ليست متجانسة بأي حال من الأحوال. ف«كتاب الدين والدولة» لعلي الطبري، وهو دفاع عن نبوة محمد ردًا على اعتراضات معظمها من النصارى، يفترض انقطاعاً واضحاً بين التوراة والإنجيل فيما يتعلق بالشرعية الدينية. وأثناء مناقشته لفضائل القرآن بوصفه دليلاً على النبوة، يشرح الطبري بإيجاز أن التوراة تروي خروج بني إسرائيل من مصر و«فيها مع ذلك سنن وشرائع تهر العقول» بينما يتحدث الإنجيل عن «آداب مع ذلك حسنة ومواعظ كريمة وحكم جسيمة وأمثال رائعة وليس فيها من

(3) انظر أيضاً أدانغ (2006-2001) بخصوص التوراة في القرآن، وجريفيث (2006-2001) بخصوص الإنجيل في القرآن.

السنن والشرائع والأخبار إلا اليسير القليل» (الطبري 2016، ب، 284-285). يناقش الطبري أيضًا العلاقة بين التوراة والإنجيل في وقت لاحق في «كتاب الدين والدولة» عندما يواجه النقد -وربما كان من أصل نصراني- بأن النبي محمدًا ناقض نفسه عندما آمن بالوحيين السابقين بالقول، ولكنه رفض ما قاله بالفعل. يرد الطبري بأن النبي كان صادقًا مع رسالة موسى وعيسى ولا يمكن انتقاده لجلب تشريعات جديدة بينما ينسخ أخرى لأن عيسى فعل الشيء نفسه إلى حد كبير. على الرغم من أن عيسى جاء لإقرار التوراة وليس لنقضها، إلا أن الطبري يُجادل بأن عيسى قلب تشريعات السبت والطلاق و«خالف موسى صراحةً، ونبذ التوراة جانبًا» بما في ذلك «سننها وختانها وذبائحها وأعيادها وقصاصها وأحكامها وكميتها ومذابحها» (2016، ب، 454-459). هدف الطبري هو بوضوح دفاعي. إنه يؤكد على الانقطاع بين الإنجيل والتوراة ليقدم سابقة نبوية للجوانب الجديدة والمختلفة في تشريع النبي محمد.

[5] ونقد أصول النصرانية لعبد الجبار هو جزء من كتابه الأكبر «تثبيت دلائل النبوة» الذي خصه لدحض النصرانية. يهدف كتاب «تثبيت دلائل النبوة»، تمامًا كما في «كتاب الدين والدولة» للطبري، إلى دعم نبوة محمد، ويقدم نقد أصول النصرانية سردًا غنيًا وحيويًا لكيفية انحراف أتباع عيسى عن رسالته الأصلية وابتكار النصرانية. إن رسالة عيسى نفسها لم تكن شيئًا جديدًا. وفي ملحوظات متفرقة موجزة، يؤكد عبد الجبار أن عيسى أتى بنفس رسالة التوحيد التي أتى بها الأنبياء من قبله مثل إبراهيم وموسى (2010، 8، 27، 44). شيد عيسى أيضًا التوراة وشریعة موسى، وعلى النقيض من أتباعه الذين يطلقون على أنفسهم اسم النصارى، حافظ على طقوس الطهارة والختان، واتبع بني إسرائيل في صيامهم وأعيادهم الدينية، وتحريم الخنزير، وسار على درب الأنبياء السابقين في تحديد قوانين الزواج والعقوبة والسبت (عبد الجبار 2010، 86-88، 91، 147، 154، 157-159؛ رينولدز (Reynolds) 2004، 158-160). يؤكد عبد الجبار بشدة على استمرارية من موسى والتوراة إلى عيسى والإنجيل بهدف التأكيد على التباين بين عيسى والنصرانية المنحرفة ومن ثم إبراز ضرورة بعثة محمد النبوية⁽⁴⁾. وعلى غرار الطبري، يستخدم عبد الجبار سردًا للعلاقة بين التوراة والإنجيل للتعبير

(4) ينتقد جبريل سعيد رينولدز حجة شلومو بينس (ت. 1990م) التي تقول إن وجهة نظر عبد الجبار لا يمكن أن يتمسك بها مسلم؛ لأن المسلم لن يهاجم النصارى لعدم اتباعهم لشریعة قد نسخت، وهي شریعة موسى. أكد بينس أن كاتب هذه المواد يجب أن يكون يهوديًا متبعًا لعيسى، أي نصرانيًا يهوديًا، ويقابل رينولدز بأن وجهة نظر عبد الجبار موجودة بالفعل في القرآن (2004، 4-17). يقول ابن حزم إن عيسى تعلم كلاً من التوراة والإنجيل (سورة 3: 48)، ولكنه لا يتناول العلاقة بينهما، إلا ليجادل بأن كليهما تعرضا لتحريف شديد (بولشيني 1998، 98-99).

عن نقطة جدلية، ولكن الآراء المختلفة في الجدل أدت بالكاتبين إلى رؤى متباينة تمامًا لتلك العلاقة؛ فالانقطاع لدى الطبري والاستمرارية لدى عبد الجبار. وكما سنرى أدناه، يتناول ابن تيمية نهجًا أكثر تعقيدًا بفضل تحفيز بولس الأنطاكي.

بولس الأنطاكي ورسالة من أهل جزيرة قبرص

[6] في وقت ما في نهاية القرن الثاني عشر أو بداية القرن الثالث عشر، كتب بولس الأنطاكي رسالة إلى أصدقائه المسلمين «رسالة إلى بعض أصدقائي الذين بصيда من المسلمين» (1964أ). «رسالته» هي مساعٍ للدفاع عن النصرانية، وتحاول -مع أمور أخرى- أن تقدم حججًا تثبت صدق النصرانية عبر القرآن، وتقلل من مكانة الإسلام إلى ديانة مختصة بالعرب. في القسم الأخير من الرسالة، يُجادل بولس الأنطاكي بأن النصرانية هي ذروة الكمال في الشريعة، ويلمح إلى أن الإسلام ليس ضروريًا للنصارى. ويشرح بولس بأن هناك نوعين من الشريعة: شريعة العدل وشريعة الفضل. بناءً على ضرورة عدل الله وجوده أرسل موسى إلى بني إسرائيل بشريعة العدل. أمر الله بالطاعة لهذه الشريعة «إلى أن استقرت في نفوسهم»، ثم جاءت شريعة الفضل، وهي الكمال التام. فلا يمكن لأحد سوى الله تأسيس هذه الشريعة لأن الله وحده كان هو الأكمل. لذلك، كان من الضروري أن يجود الله بنفسه بإقامة شريعة الفضل عبر كلمته وأن يتخذ طبيعة بشرية عبر مريم. بالنسبة لبولس، لم يتبق شيء ينبغي إضافته إلى شريعة الفضل لأنها كاملة ومثالية. ليس هناك حاجة إلى شريعة إضافية، وهذا يعني عدم الحاجة لشريعة الإسلام (بولس الأنطاكي 1964أ، 81-82 (بالعربية)، 186-187 (بالفرنسية)؛ جريفيث (Griffith) 2014، 233؛ ساريو كوكاريللا (Diego Sarrió Cucarella) 2019، 512-513).

[7] مائة عام بعد ذلك، في بداية القرن الرابع عشر، ألف نصراني نسطوري مجهول ما يعرف بـ«رسالة من أهل جزيرة قبرص». تُضيف هذه الرسالة حججًا ونصوصًا إضافية من الكتاب المقدس والقرآن إلى رسالة بولس (توماس 2001؛ تريجر 2014؛ إصدار باللغة العربية وترجمة إلى الإنجليزية للرسالة في عبيد وتوماس (Ebied and Thomas) 2005، 53-147). القسم الأخير من الرسالة حول «الشريعتين» يحتفظ بجوهر حجج بولس وكثيرٍ من كلماته⁽⁵⁾. وفي أعقاب بولس، تنشئ الرسالة تباينًا

(5) ومع ذلك، مخطوطة واحدة لـ«رسالة من أهل جزيرة قبرص» (باريس، مكتبة الأمة، مخطوطة عرب 204، يعود تاريخها إلى 1336م) تعديلاً في اللاهوت النصراني لقسم «الشريعتين» لتتناسب مع وجهة نظر نسطورية وتوسع في بركة مريم من الكتاب المقدس والقرآن بالتفصيل (انظر الإصدار والترجمة في عبيد وتوماس 2005، 140-145). فيما يتعلق باللاهوت النصراني، تضيف المخطوطة الزعم النسطوري المميز بأن الكلمة «يحل في» كائن محسوس، وتحدث عن «البشري المأخوذ من مريم» (الترجمات مقتبسة من عبيد وتوماس). بالنسبة لهذه التعبيرات كونها نسطورية، انظر تريجر (Treiger) (2014، 41). أما ردود المسلمين التي ستفحص أدناه، فهي على غير علم بهذه الإضافات.

حادًا بين اليهودية والنصرانية عبر تقييد شريعة العدل لموسى وشريعة الفضل لعيسى. مع قدوم شريعة الفضل، تتجاوز النصرانية اليهودية في الكمال، والإسلام غير مطلوب.

[8] في كتابات نصارى العرب في وقت سابق مع اليهودية والإسلام، ربطت شريعة العدل بالانتقام والقصاص، بينما ربطت شريعة الفضل بالمغفرة وتوجيه الخد الآخر ومحبة الأعداء (متى 5: 39، 44؛ ساريو كوكاريلا 2015، 115-118، 2019، 516-520). علاوةً على ذلك، بعض نصارى العرب تأثروا بوجهة نظر الإسلام التي تقول بأن شريعة موسى منسوخة، وتحديثوا عن كمال شريعة الفضل التي نسخت شريعة العدل (جريفيث 2013). قدم اللاهوتي السرياني الأرثوذكسي يحيى بن جرير التكريتي (ت. 497هـ/1103-1104م) هذا الرأي بصفة تحليلية دقيقة عبر توضيح ثلاث طرق ترتبط بها شريعة النصارى بشريعة موسى. أولاً: تنسخ شريعة عيسى أمورًا مثل الذبائح والاحتفاظ بالسبت وطقوس الطهارة. ثانيًا: تحتفظ الشريعة بأمور مثل الاعتراف بالخالق وبر الوالدين. ثالثًا: هناك حاجات لا تنسخها الشريعة الجديدة ولا تحتفظ بها في أشكالها القديمة، ولكن تُحسَّن عبر الإضافة، مثل تحسين القصاص عبر إضافة العفو (ساريو كوكاريلا 2021، 64، 69-71، 75-76). بالنسبة ليحيى بن جرير، فإن مفهوم النسخ لا يعني استبدال نظام شريعة ديني بآخر بالكلية، بل يعني إزالة بعض الشرائع والاحتفاظ بالبعض الآخر وتحسينها وإضافة شرائع جديدة.

[9] إن مناقشات الشريعتين في «رسالة بولس الأنطاكي» و«الرسالة القبرصية» غير دقيقة وغير محددة بالمقارنة مع وجهة نظر يحيى بن جرير، لا سيما حينما يتركون مفهومي العدل والفضل غير معرفين. أيضًا، لا يوضحون ما إذا كانت شريعة الفضل تستبدل وتنسخ شريعة العدل أم أنها مجرد استكمال وتحقيق لها (انظر متى 5: 17). يكتب بولس في «رسالته» عن شريعة العدل التي أصبحت «متجذرًا بشكل راسخ» في نفوس بني إسرائيل، ومن المفترض أنه بشريعة العدل المتجذرة بشكل راسخ، جاءت شريعة الفضل لاستكمال وتحقيق العدل، وليس لاستبداله. ومع ذلك، يقول بولس أيضًا إن شريعة الفضل كانت أعلى كمالًا من أن يمكن لأحد سوى الله إنشاؤها، وهذا يترك مجالًا مفتوحًا لاحتمال النسخ. في الواقع، في مواضع أخرى في كتاباته، يتحدث بولس عن بنود الشريعة الجديدة بوصفها بديلًا لبنود الشريعة القديمة لموسى، وذلك عبر وضع العبارات التالية في أفواه تلاميذ عيسى: [10] «أما بالنسبة للسنة الجديدة التي أعطاها الله للأمم في صهيون من خلالنا، التلاميذ، هو التعميد بدلًا من العوض، والأحد بدلًا من السبت، والخبز والنبيد موضع الذبائح الحيوانية،

والصلاة نحو الشرق بدلاً من الهيكل، والفضل بدلاً من القصاص» (بولس الأنطاكي 1964 ب، 49 بالعربية)، 161 (بالفرنسية)⁽⁶⁾.

[11] التباين النهائي في هذا الاقتباس بين الفضل والقصاص يقدم مؤشراً على ما قد يعنيه العدل بالنسبة لبولس الأنطاكي. يستنتج ديبغو ساريو كوكاريليا من ذلك أن شريعة العدل لبولس هي شريعة القصاص الذي يتمثل في «عين بعين وسن بسن» (خروج 24:21)⁽⁷⁾، على الرغم من أن هذا قد يكون صحيحاً، إلا أن «رسالة بولس» و«الرسالة القبرصية» لا توضحان ذلك بصورة صحيحة، وهذا يترك الباب مفتوحاً لتنوع ردود المسلمين.

[12] انبرى شهاب الدين القرافي في الرد على «رسالة بولس»، أو ما يبدو أنه ملخص لها، ضمن كتابه «الأجوبة الفاخرة» (1985). وقوبلت «رسالة من أهل جزيرة قبرص» بردين في مطلع القرن الرابع عشر، أولهما رد ابن تيمية بعنوان: «الجواب الصحيح» في (716هـ/1316م) أو قريباً من ذلك (ابن تيمية 1999؛ ترجمة إنجليزية جزئية من ميشيل (Michel) (1984)، وثانيتها رد ابن أبي طالب الدمشقي بعنوان: «جواب رسالة أهل جزيرة قبرص» في (721هـ/1321م) (2005). تستفز رسائل النصراني هؤلاء العلماء المسلمين على الدفاع عن تفوق الإسلام ودحض معتقدات وحجج النصرانية بتفصيل. ومع ذلك، تتحدى الرسائل أيضاً هؤلاء العلماء للتفكير في العلاقة اللاهوتية بين اليهودية الأصلية والنصرانية الأصلية، أو بصورة أدق التوراة والإنجيل. يُناقش الدمشقي أولاً لأنه وجد وسيلة لتجنب هذا التحدي تماماً. بعد ذلك، سنفحص القرافي وابن تيمية.

ابن أبي طالب الدمشقي

[13] وإن كان ابن أبي طالب الدمشقي هو آخر ثلاثة مؤلفين لدينا، إلا أنه لا يُظهر أي معرفة بالأراء السابقة للقرافي وابن تيمية حول العلاقة بين التوراة والإنجيل. إما أنه لم يكن على علم بهم، أو أنه تجاهلهم. عوضاً عن ذلك، الدمشقي مثير للاهتمام لأنه يعيد تفسير شريعة العدل وشريعة الفضل بحيث لا ينشأ سؤال حول العلاقة بين التوراة والإنجيل. يُجادل الدمشقي بأن «الرسالة النصرانية» قد فهمت معنى الشريعتين بصورة خاطئة تماماً. بدلاً من ذلك، شريعة العدل ليست هي شريعة موسى،

(6) يقدم تول (Teule) (2005) ترجمة إنجليزية مختصرة لمؤلف بولس الأنطاكي (الصفحات 100-106) ونظرة عامة على مؤلفاته. جريفيث (2013، 192) يشير إلى أن مصطلح «النسخ» يظهر في عنوانين من المؤلفات المنسوبة لبولس الأنطاكي والتي تثير شكوكاً بشأن صحتها: «في نسخ شريعة اليهود من التوراة والأنبياء» و«مذكرة ثانية عن نسخ الشرائع».

(*) تنبيه: وهم المؤلف في الإحالة في الأصل، فذكر (Exodus 24: 21) والصحيح (Exodus 21: 24)؛ وهو المثبت في الترجمة. (المترجم).

وشريعة الفضل ليست هي شريعة عيسى. بل كلا الشريعتين هما الإرادتان العامتان لله. شريعة الفضل هي «شريعته الإرادية»، وهي شاملة. إنها ما يشاء الله بربوبيته لتحدث في جميع أنحاء الكون بما في ذلك ما يفعله البشر وما يقولونه، سواء كانوا سعداء أم أشقياء. إنها مسألة أنطولوجيا، تتعلق بما هو كائن وما سيكون. ويضيف الدمشقي أن شريعة الفضل ليس لها أي علاقة بالنصرانية. بل هي مما نجده في الزبور (المزامير)، الذي يتحدث عن خلق الله للسموات والأرض (الدمشقي 2005، 452-554).

[14] ثم، الشريعة الثانية، شريعة العدل، هي أمر الله العام. «شريعته الأمرية»، الواردة من حضرة الإلهية، وهي التي جاءت بها الأنبياء والمرسلون. إن شريعة العدل تعلم البشر العبادة، والمكارم الأخلاقية، وتكميل النفوس لأن البشر يبحثون عن وسيلة للوصول إلى السعادة والحياة الأبدية التي مُنحت للمسلمين (الدمشقي 2005، 454-574). بهذا، يقلل الدمشقي من أهمية كل الأخلاق والقوانين ويجعلها مسائل تتعلق بالعدل، ولا يمنح لشريعة الفضل أي أهمية أخلاقية أو قانونية في مجال الشؤون الإنسانية. وهذا يلغي أي حاجة للتفكير في توازن الفضل والعدل في شريعة موسى أو عيسى أو محمد.

القرافي

[15] على عكس الدمشقي، يربط شهاب الدين القرافي بين الفضل والشريعة المنزلة وليس فقط بنشاط الله الإبداعي الشامل. يرفض القرافي في «أجوبة» تقييد بولس الأنطاكي العدل إلى شريعة موسى والفضل إلى شريعة عيسى (القرافي 1985، 1: 274-291)⁽⁸⁾. فبالنسبة للقرافي، كل السخاء والإحسان هو فضل من الله الذي هو مختار ولا يخضع لأي التزام أو ضرورة. هذا العالم مزيج من الفضل والعدل، والعدل من غير فضل تمامًا هو في الواقع نادر جدًا. إنه فقط في الآخرة حيث ينفصل العدل والفضل تمامًا، مع العدل المجرد لأولئك في نار جهنم والفضل المجرد لأولئك في جنة الفردوس (القرافي 1985، 1: 274). علاوة على ذلك، شريعة موسى تشمل كلاً من العدل والفضل، وكان دور عيسى هو تأكيد الشريعة الموسوية والعيش وفقًا لها دون إضافة أي شيء إليها إلا المواعظ باللطف والرأفة. يوضح القرافي:

[16] «شريعة موسى -عليه السلام- كان فيها من الإحسان أنواع كثيرة فتلك كلها فضل كتحريم القتل والغصب والزنا والقذف والسكر من الخمر المغيبة للعقول، وإنما أباح منها اليسير الذي لا يصل إلى حد السكر. وكإباحة الفواكه واللحوم والزواج وغير ذلك، وهذه كلها أنواع من الفضل. ثم

(8) ترجم ساريو كوكاريللا (2015، 114-121) عبارة بولس الأنطاكي المقتبسة من «رسالة بولس» نفسها وناقشها، والتي تختلف إلى حد ما عن نص رسالة بولس الفعلية، ويقدم لمحة عامة عن رد القرافي الكامل.

إن عيسى -عليه السلام- جاء مقرراً لها شريعة موسى، وعاملاً بمقتضاها ومستعملاً لأحكامها ولم يزد شيئاً من الأحكام وإنما زاد المواعظ، والأمر بالتواضع، والرقعة، والرأفة. فلم يأت عيسى -عليه السلام- بشريعة أخرى حتى يقال إنها شريعة الفضل». (القرافي 1985، 1: 275-276).

[17] بعد توضيح أن شريعة موسى وشريعة عيسى المقررة لها كلاهما تشملان الفضل، يقلب القرافي الموازين على بولس الأنطاكي. ويشرح أن مقتضى حجة بولس في الواقع أن تكون شريعة الفضل هي شريعة المسلمين، لأنها مستقلة ليست تابعة لغيرها، ولا مقلدة لسواها (القرافي 1985، 1: 277). ليس واضحاً كيف يستمد القرافي هذه الحجة من بولس، حيث إن بولس لا يربط بين استقلال المنشأ بوضوح وكمال الفضل، ولكن قد يكون لهذا علاقة بربط القرافي للفضل بالاختيار المستقل لله.

[18] يواصل القرافي في «أجوبة» بعدها لدحض اللاهوت التجسدي للكلمة الذي قدمه بولس (1985، 1: 277-279)، ثم يقدم سلسلة من عشر حجج لتفسير لماذا يمكن العثور على الكمال والجد والفضل بكميات أكبر في شريعة محمد منها في جميع الشرائع الأخرى (1985، 1: 279-291)⁽⁹⁾. سأستعرض فقط الحجج الثانية والسابعة والعاشر للقرافي، حيث إنها تتعامل بصورة أكثر مباشرة مع العلاقة بين شرائع موسى وعيسى. كما سنرى في الحجة السابعة، يتحدث القرافي بوضوح عن عيسى ودوره في الإتيان بشريعة على الرغم من أنه قال في وقت سابق إن عيسى لم يفعل أكثر من مجرد إقرار التوراة وتطبيقها.

[19] الحجة الثانية من بين عشر حجج للقرافي تقول إن توراة موسى هي أكمل الشرائع الواردة قبل الإسلام. وهذا يشير إلى أن التوراة أكمل من الإنجيل. ومع ذلك، فإن شريعة محمد أعظم كمالاً حتى من التوراة لأن التوراة أُعطيت فقط لبني إسرائيل، بينما شريعة محمد عالمية (القرافي 1985، 1: 280-281).

[20] الحجة السابعة للقرافي تقارن بين شرائع موسى وعيسى ومحمد فيما يتعلق بالزواج، وتوضح نقطة قد بيّنها القرافي في عدة حجج أخرى أيضاً، ألا وهي أن شريعة الإسلام هي الأفضل في تعزيز فوائد ومصالح البشر. بناءً على الذي ذكره القرافي، كانت شريعة موسى تسمح للرجال بالزواج بأي عدد من الزوجات يشاؤون. هذا يفضل مصالح الرجال على تلك النساء، حيث إن عديد الزوجات المتزوجات من رجل واحد ستعاني من الغيرة والإهمال. وانتقلت شريعة عيسى إلى النقيض التام وفضلت مصالح النساء على الرجال عبر تقييد عدد الزوجات إلى واحدة. وبتقييد الرجل لزوج واحدة فإنه سيعاني من

(9) يستعرض ساريو كوكاريل (2015، 119-121) جميع الحجج العشرة.

الضرر إذا حدث أنه تزوج زوجة غير ملائمة له، حيث سيعادل ذلك أنه ليس لديه زوجة على الإطلاق. نجحت شريعة محمد في الجمع بين مصالح كل من الزوجات والأزواج عبر السماح للرجل بأربع زوجات. يضيف القرافي أن اليهود في عصره رأوا الحكمة في هذا واتبعوا المسلمين في تقييد عدد الزوجات التي يمكن للرجل الزواج بها إلى أربعة (1985، 1: 287).

[21] في حجته العاشرة والأخيرة لكمال شريعة محمد، يقارن القرافي بين الطرق التي يُنادى بها للصلاة في اليهودية والنصرانية والإسلام. يستخدم اليهود بوقًا والنصارى جرسًا مصنوعًا من الخشب أو مادة أخرى. يضيف القرافي أن جماعات أخرى تستخدم أيضًا النار، وربما يشير هذا إلى الزرادشتية. يقول إن هذه الطرق لا تقدم أي فائدة بعد النداء للصلاة، بينما يضيف نداء الصلاة الإسلامي المدح الشفوي لله والحث على الصلاة وما شابه ذلك، والتي يبثها الصوت البشري على نطاق واسع من أعلى المباني (القرافي 1985، 1: 289-291). وتكون الطرق اليهودية والنصرانية للنداء للصلاة سيئة على حد سواء عند مقارنتها بالطريقة الأكثر فائدة، ألا وهي طريقة المسلمين.

[22] حجج القرافي المتنوعة ترفع بصورة عامة مرتبة شريعة موسى على شريعة عيسى. فالشريعة الموسوية تحتوي على العديد من التعبيرات عن إحسان الله وفضله. عيسى لم يفعل سوى إقرار شريعة موسى وإضافة الرأفة وبعض المواعظ. ومع ذلك، يهتم القرافي بصورة كبيرة بتقديم حجج لتفوق شريعة محمد على جميع الشرائع السابقة، وهو ما يؤدي به إلى تقويض مزاعم بولس من أن الله أنشأ الشريعة الأعظم في الكمال من خلال تجسيد الكلمة.

ابن تيمية: شرع العدل والفضل

[23] في الرد على حجة الشريعتين في رسائل النصارى، يفسر الدمشقي والقرافي -على حد سواء- الفضل بمفهوم كلامي، على الرغم من وجود اختلافات في الطريقة. ويقتصر الدمشقي على تفسير الفضل بأنه خلق الله كل ما هو موجود، بينما يُضمن القرافي في مفهوم الفضل توفير الله شريعة مستقلة لصالح البشر. أما ابن تيمية في رده على هذا الموضوع في كتابه «جواب»، فهو يختلف عنهما. إذ يربط مصطلح الفضل بفئة الأعمال البشرية الموصوفة بالمستحبة في الإسلام، ويترك جانبًا النهج الكلامي الذي وجدناه عند القرافي والدمشقي.

[24] قبل التصدي لكتاب ابن تيمية «جواب» مباشرة، يجب توضيح بعض الاضطرابات في دراسة توماس ميشيل (1984) والترجمة الجزئية لهذا العمل. يقدم ميشيل تحليلًا مفيدًا للجدل النصراني

الإسلامي حول الدين الكامل الذي يأتي بعد «رسالة بولس الأنطاكي» (1984، 131-135). ومع ذلك، لم يفهم ميشيل حجة بولس المتعلقة بـ«الشريعتين» كما ينبغي، لذا يفوته ميزات مهمة في رد ابن تيمية. يبدأ ميشيل بالسير على طريق خاطئ من خلال ترجمة مصطلح «الشريعة» في «رسالة بولس» بمعنى «religion» بدلاً من «law»، ومصطلح «العدل» بمعنى «law» بدلاً من «justice». هذه الاختيارات في الترجمة أدت إلى استنتاج ميشيل بأن بولس يرى اليهودية بوصفها دينًا هي الشريعة والنصرانية بوصفها دينًا هي الفضل (1984، 131). كما رأينا بالفعل، يتحدث بولس الأنطاكي عن شريعتين، إحداهما عدل والأخرى فضل. إنه لا يقارن بين الشريعة والفضل، بل بين العدل والفضل. يبدو أن ميشيل أدرج نوعًا معينًا من التناقض النصراني بين الشريعة في العهد القديم والفضل في العهد الجديد في النقاش (انظر هوارد (Howard) 2013، 173-174؛ يوحنا 1: 17). يمتد مصطلح ميشيل ثم يندمج في تحليله لابن تيمية أيضًا. بحسب ميشيل، يُجادل ابن تيمية بأن «هناك دين تشريعي وهو اليهودية، ودين فضل وهو النصرانية، ودين يجمع بتوازن مثالي بين الشريعة والفضل، وهو الإسلام» (1984، 132). يظهر الاضطراب نفسه أيضًا في ترجمة ميشيل لكتاب «الجواب»، حيث يُقدم أيضًا مصطلح «شريعة العدل» على أنه «religion of law» (1984، 351). في الواقع، يتحدث ابن تيمية عن ثلاث شرائع -شريعة التوراة وشريعة الإنجيل وشريعة القرآن- وشريعة القرآن تجمع بتوازن مثالي بين العدل والفضل، وليس بين الشريعة والفضل. في النهاية، ترجم ميشيل المصطلح العربي «العدل» إلى «justice» بدلاً من «law» في تحليله وترجمته، ولكن دون توضيح التغيير في المصطلحات (1984، 134)⁽¹⁰⁾.

[25] ما يفوت انتباه ميشيل هو تحويل ابن تيمية لنقاش بولس الأنطاكي حول الشريعتين إلى تصنيف الأحكام التكليفية الخمسة في تحليل الفقه الإسلامي. الفئة الأولى هي الواجبة (فرض، واجب). والفئة الثانية هي المستحبة والنافلة (مندوب، نفل، مستحب، سنة). والفئة الثالثة هي المباحة (مباح، جائز، حلال). والفئة الرابعة هي المكروهة (مكروه). والفئة الخامسة والأخيرة هي المحظورة والممنوعة (حرام). بالنسبة للمسلم، من الواجب أن يصلي خمس مرات في اليوم، ويصوم شهر رمضان، ويحج إلى مكة إذا كان قادرًا على ذلك. ومن المستحب تأدية صلوات إضافية وصيام أيام خارج شهر رمضان. من المباح تناول الأطعمة الحلال وارتكاب المعصية حال الإكراه. ومكروه أن يطلّق زوجته، ومن غير الجائز

(10) يسلط رالستون (Ralston) (2020، 109 حاشية 35) الضوء على الترجمة المشكّلة لميشيل لمصطلح «الشريعة» بأنه «religion» و«العدل» بأنه «law»، ولكنه لا يلاحظ معادلة ابن تيمية للعدل والفضل مع فئات الشريعة الإسلامية للواجب والمستحب على التوالي، والتي ستناقش فيما يلي هنا. كان السرد الخاص بي لحجة ابن تيمية في هوفر (2019، 137) يتبع ميشيل ومن ثمّ يتطلب تصحيحًا؛ الأمر نفسه ينطبق على هوارد (2013، 174 و186 حاشية 5).

تناول لحم الخنزير وارتكاب القتل والزنى. أداء الأعمال الواجبة يثاب عليها في الدنيا أو في الآخرة، وتركها يعاقب عليه. أما الأعمال المستحبة أو النافلة، يثاب عليها، لكن تركها لا يعاقب عليه. الأعمال المباحة لا يثاب ولا يعاقب عليها. الأعمال المكروهة لا يعاقب عليها، ولكن الأعمال المحرمة يعاقب عليها (كامالي) (Kamali) 2003، 413-431).

[26] في بداية رد ابن تيمية على نقاش الشريعتين في «رسالة من أهل جزيرة قبرص»، يربط ابن تيمية العدل بالفئات الشرعية الواجبة والمحرمة، ويربط الفضل بالأفعال المستحبة والمكروهة. ويشرح أيضًا أن التوراة والإنجيل والقرآن تشتمل على العدل والفضل معًا، ولكن القرآن جمع بين العدل والفضل جمعًا في غاية الكمال.

[27] الشَّرَائِعُ ثَلَاثَةٌ: شَرِيعَةُ عَدَلٍ فَقَطْ، وَشَرِيعَةُ فَضْلٍ فَقَطْ، وَشَرِيعَةُ تَجْمَعُ الْعَدْلَ وَالْفَضْلَ، فَتُوجِبُ الْعَدْلَ، وَتَنْدُبُ إِلَى الْفَضْلِ، وَهَذِهِ أَكْمَلُ الشَّرَائِعِ الثَّلَاثِ وَهِيَ شَرِيعَةُ الْقُرْآنِ الَّذِي جُمِعَ فِيهِ بَيْنَ الْعَدْلِ وَالْفَضْلِ. مَعَ أَنَّا لَا نُنْكَرُ أَنْ يَكُونَ مُوسَى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أَوْجَبَ الْعَدْلَ وَنَدَبَ إِلَى الْفَضْلِ، وَكَذَلِكَ الْمَسِيحُ -أَيْضًا- أَوْجَبَ الْعَدْلَ وَنَدَبَ إِلَى الْفَضْلِ.

وَأَمَّا مَنْ يَقُولُ: إِنَّ الْمَسِيحَ أَوْجَبَ الْفَضْلَ وَحَرَّمَ عَلَى كُلِّ مَظْلُومٍ أَنْ يَفْتَنَّ مِنْ ظَالِمِهِ، أَوْ أَنَّ مُوسَى لَمْ يَنْدُبْ إِلَى الْإِحْسَانِ، فَهَذَا فِيهِ غَضَاظَةٌ بِشَرِيعَةِ الْمُرْسَلِينَ. لَكِنْ قَدْ يُقَالُ: إِنَّ ذِكْرَ الْعَدْلِ فِي التَّوْرَةِ أَكْثَرُ، وَذِكْرَ الْفَضْلِ فِي الْإِنْجِيلِ أَكْثَرُ، وَالْقُرْآنُ جَمَعَ بَيْنَهُمَا عَلَى غَايَةِ الْكَمَالِ.

وَالْقُرْآنُ يَبَيِّنُ أَنَّ السُّعْدَاءَ أَهْلُ الْجَنَّةِ، وَهُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ نَوْعَانِ: أَبْرَارٌ مُقْتَصِدُونَ، وَمُقَرَّبُونَ سَابِقُونَ؛ فَالذَّرَجَةُ الْأُولَى تَحْصُلُ بِالْعَدْلِ؛ وَهِيَ آدَاءُ الْوَاجِبَاتِ وَتَرْكُ الْمُحْرَمَاتِ، وَالثَّانِيَّةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالْفَضْلِ؛ وَهُوَ آدَاءُ الْوَاجِبَاتِ وَالْمُسْتَحَبَّاتِ، وَتَرْكُ الْمُحْرَمَاتِ وَالْمَكْرُوهَاتِ.

فَالشَّرِيعَةُ الْكَامِلَةُ تَجْمَعُ الْعَدْلَ وَالْفَضْلَ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [سورة 2: 280]. فَهَذَا عَدْلٌ وَاجِبٌ، مَنْ خَرَجَ عَنْهُ اسْتَحَقَّ الْعُقُوبَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. ثُمَّ قَالَ: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة 2: 280 ب]. فَهَذَا فَضْلٌ مُسْتَحَبٌّ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ، مَنْ فَعَلَهُ أَثَابَهُ اللَّهُ وَرَفَعَ دَرَجَتَهُ، وَمَنْ تَرَكَهُ لَمْ يَعْقِبْهُ. (ابن تيمية 1999، 5: 58-60)

[28] في بداية هذا المقطع، يرفض ابن تيمية تقييد بولس الأنطاكي و«الرسالة النصرانية» للعدل بشريعة موسى والفضل بشريعة عيسى. الشريعتان ليستا متقابلتين كما تصوّره «الرسالة النصرانية». الشريعتان تشتملان كلاً من العدل والفضل، حتى وإن جمع القرآن العدل والفضل بنسبة مثالية. يقدم ابن تيمية أيضًا مقارنة موجزة بين التوراة والإنجيل في المقطع أعلاه. تحتوي التوراة على المزيد من

العدل بينما الإنجيل يحتوي على المزيد من الفضل. أو، لتصوير هذه المقارنة باستخدام التصنيف الإسلامي للأحكام التكليفية الخمسة، تركز التوراة أكثر على الأعمال الواجبة والمحرمة، والإنجيل أكثر على الأعمال المستحبة والمكروهة. كثير من رد ابن تيمية على حجج «الرسالة النصرانية» حول الشريعتين مخصص لإظهار تفوق القرآن وشرح كيف أفسد اليهود والنصارى ديانتهما الخاصتين، لكنه يتوسع في بعض المواضع على التمييز بين التوراة والإنجيل.

[29] في موضع واحد، يقارن محتويات التوراة والإنجيل على نحو غير مناسب مع محتويات القرآن، ولكن بطرق مختلفة (ابن تيمية 1999أ، 5: 71-73)⁽¹¹⁾ لا ترقى التوراة إلى مستوى القرآن لأنها لا تتحدث عن المعاد والجنة والنار. كما أنها لا تروي قصص بعض الأنبياء المذكورين في القرآن، ولا تذكر أدلة على كثير من أصول الدين. أما بالنسبة للإنجيل، فإنه لا يمكن أن يقارن بالقرآن لأنه يفتقر إلى «شريعة مستقلة» ولا فيه الكلام عن توحيد الله، وخلق العالم، وخصص الأنبياء. بالنسبة لمثل هذه المسائل، يحيل الإنجيل القراء إلى التوراة. ومع ذلك، يضيف ابن تيمية أن المسيح أحل بعض الأمور التي حرمها الأنبياء السابقين (انظر القرآن سورة 3: 50)، وأمر «بِالإِحْسَانِ وَالْعَفْوِ عَنِ الظَّالِمِ وَاحْتِمَالِ الأَدَى، وَالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا» (1999أ، 5: 72-73). فعامة ما امتاز به الإنجيل عن التوراة بـ«مَكَارِمِ الأَخْلَاقِ المُسْتَحْسَنَةِ، وَالزُّهْدِ المُسْتَحَبِّ، وَتَحْلِيلِ بَعْضِ المُحَرَّمَاتِ» (ابن تيمية 1999أ، 5: 73). عبر إلغاء بعض المحرمات المباشرة، يتناول الإنجيل بعض مسائل العدل، بحسب فهم ابن تيمية للمصطلح، ولكن إسهامه الرئيس يكمن في مجال المستحب والنافلة.

[30] في وقت لاحق في «جواب»، يربط ابن تيمية بصورة أكثر إحكامًا بين المستحبات والنوافل مع عيسى، وبين الواجب مع موسى. يتعلق السياق بمناقشة مسألة العفو عن الظالم. يقرأ ابن تيمية أولاً في «الرسالة النصرانية» أن الفضل ينبع فقط من كمال الله بينما العدل يأتي بطبع البشر. يعارض ابن تيمية هذا القول مؤكداً أن الأمر بالفعل هو العكس. الجميع يعلم أن الإحسان والعفو أمر جيد، والعديد من الناس سعداء وقادرون بالفعل على العفو عن الآخرين وفعل الخير. يبدو أن ابن تيمية يرى في العفو والإحسان وسيلة سهلة للخروج من المواقف المعقدة، خاصةً عندما يذكر أنه ليس الجميع يَقْدِرُ^{(12)*} على العدل، وأن القليل منهم فقط لديهم القدرة على تنفيذه. لذا، لا ينبغي التفكير في أن الله

(11) يوضح مورابيا (Morabia) (1979أ، 113-16) مقارنات ابن تيمية غير الملائمة بين القرآن من ناحية وبين التوراة والإنجيل من ناحية أخرى بصورة أفضل مما أفعله هنا، وذلك من أجزاء أخرى من «جواب» ابن تيمية. يقدم مورابيا (1979أ، 1979ب) استعراضاً موسعاً لآراء ابن تيمية في «جواب» حول اليهود والتوراة، بالإضافة إلى النصارى وعيسى والإنجيل. (*): تنبيه: وهَمَّ المؤلف هنا في قراءة النص العربي، فقرأه «يُقَدِّرُ» وليس «يقدرُ»، والصحيح هو المثبت في الترجمة، وقد تفضل علينا =

أمر بشريعة الفضل فقط وليس بشريعة العدل. الله أوحى بكلمهما (ابن تيمية 1999أ، 5: 108). على ضوء ذلك، يسعى ابن تيمية إلى توضيح أن عيسى لم يوجب العفو عن الظالم، ولكنه رغب فيه فقط. إن العفو عن الظالم بالتأكيد من المرغب فيه الذي من فعله استحق المدح والثواب، لكن من تركه لا يستحق الذم والعقاب.

[31] «وَأَمْرُ الْمَسِيحِ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لِلْمَظْلُومِ بِالْعَفْوِ عَنِ الظَّالِمِ: لَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ الْوَاجِبِ الَّذِي مَنْ تَرَكَهُ اسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ، بَلْ هُوَ مِنَ الْمُرْعَبِ فِيهِ الَّذِي مَنْ فَعَلَهُ اسْتَحَقَّ الْمُدْحَ وَالْثَوَابَ. وَمُوسَى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أَوْجَبَ الْعَدْلَ الَّذِي مَنْ تَرَكَهُ اسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ. وَجِيئَ بِهِ فَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ إِجَابِ الْعَدْلِ، وَبَيْنَ اسْتِحْبَابِ الْفَضْلِ». (ابن تيمية 1999أ، 5: 109)

[32] ويُجادل ابن تيمية أيضًا بأنه إذا كان عيسى قد أوجب العفو عن الظالم، فإنه سيكون مذمومًا ومعاقبًا أن نبحت عن العدل من الذين يرتكبون الظلم. ذلك سينطوي على ظلمين: الأول: الظلم الذي يتعرض له المظلوم على يد الظالم، والثاني: الظلم في عدم السماح للمظلوم بالانتصاف من الظالم (ابن تيمية 1999أ، 110-111). وللتوضيح، يؤكد ابن تيمية أن شرع الإنجيل لم يناقض شرع التوراة. لا يعارض عيسى العدل للمظلوم المذكور في التوراة. الإنجيل هو بالأحرى فرع على التوراة ومكمل لها. لا يمكن للإنجيل أن يقف بمفرده دون التوراة (ابن تيمية 1999أ، 5: 113)⁽¹³⁾.

ابن تيمية: تاريخ نبوي من الشدة واللين

[33] يستخدم ابن تيمية التفسير التاريخي لفهم الاختلافات التي يحددها بين التوراة والإنجيل. لاحظ عدد من العلماء الدور الذي تلعبه التاريخية في فكر ابن تيمية (مثل ميشوت (Michot) 2012):

= جون تبصحيح النص باللغة الإنجليزية. (المترجم).

"[Ibn Taymiyya] goes on to say that not everyone appreciates the need for justice" should be corrected to read "...[Ibn Taymiyya] goes on to say that not everyone is able to execute justice."

(13) فكرة أن الإنجيل فرع فقط للتوراة تتلاءم مع التصريحات القصيرة لابن تيمية في مواضع أخرى بأن التوراة تحتل مكانة أعلى من الإنجيل. في وقت سابق في «جواب»، يتناول ابن تيمية ادعاء «رسالة قبرص» بأن التعبير القرآني ﴿الْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ (سورة 3: 184) يشير إلى الإنجيل. يفسر ابن تيمية عبارة ﴿الْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ لتشمل ليس فقط الإنجيل وإنما الوحي السابق عمومًا، بما في ذلك التوراة، ويوضح أن التوراة أعظم من الإنجيل لأنها تحتوي على هدي أعظم (1999أ، 2: 346، 351، 353). يرفع ابن تيمية التوراة فوق الإنجيل في كتابه «تخجيل أهل الإنجيل» حيث يقول: «أَشْرَفُ الْكُتُبِ الثَّلَاثَةِ: الْقُرْآنُ، ثُمَّ التَّوْرَةُ، ثُمَّ الْإِنْجِيلُ» (ابن تيمية 1999ب، 5: 207-208). ويستند هذا التصنيف إلى ترتيب الأيمان القرآنية: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَآلَهُمْ صَالِحَاتٌ وَهُنَالِ الْأُمِينِ﴾ (سورة 95: 1-3). يمثل التين والزيتون مكان نزول الإنجيل، والذي يفترض أنها القدس. أما جبل سيناء فهو المكان الذي نزلت فيه التوراة، والبلد الأمين هي مكة حيث أنزل القرآن. حسب رأي ابن تيمية، ترتيب الأماكن تصاعديًا -القدس، جبل سيناء، ومكة- يشير إلى التفوق النسبي للكتاب الذي أنزل في كل مكان. ومع ذلك، لا يوضح سياق هذا الاقتباس كيف يعد ابن تيمية أن التوراة أعظم من الإنجيل (ابن تيمية 1999ب، 5: 207-208).

ابن أحمد (2019)، ودراسة دانييلا تالمون-هيلر (Daniella Talmon Heller) الأخبيرة حول زيارة القبور توضح ذلك جيداً. تظهر تالمون-هيلر أن ابن تيمية لا يكتفي بتحديد ما هو صحيح وخاطئ في الدين ثم يدعم ذلك من القرآن وسنة النبي. بل يستخدم أيضاً السرد التاريخي لتسليط الضوء على ماهية الظروف والسياق للعقائد والممارسات، خصوصاً تلك التي يعدها خاطئة ومضلة. في «جواب» يقدم ابن تيمية شيئاً مماثلاً لمعالجة الاختلافات بين التوراة والإنجيل.

[34] يقدم ابن تيمية سرداً لتاريخ الأنبياء لشرح سبب تفوق الشدة في التوراة واللين في الإنجيل، بينما يجمع القرآن بين الشدة واللين باعتدال (1999أ، 5: 79). تكلمت التوراة عن الوضع الخاص لبني إسرائيل الذي وجدوا أنفسهم فيه بعد سنوات عديدة في مصر. فرعون قد أذلهم وأسرههم، لذلك شرع الله الشدة لتقوى أنفسهم ويزول عنهم ذلك الذل (ابن تيمية 1999أ، 5: 81). مع مرور الوقت، قست قلوب بني إسرائيل إلى درجة أنها أصبحت الآن تشبه آل فرعون. للتعامل مع هذا، «بَعَثَ اللَّهُ الْمَسِيحَ بِاللَّيْنِ وَالصَّفْحِ وَالْعَفْوِ عَنِ الْمُسِيءِ وَاحْتِمَالِ أَذَاهُ؛ لِيُلَيِّنَ أَخْلَاقَهُمْ وَيُزِيلَ مَا كَانُوا فِيهِ مِنَ الْجَبَرِيَّةِ وَالْقَسْوَةِ». (ابن تيمية 1999أ، 5: 83). ومع ذلك، بالنسبة لأتباع المسيح فيما بعد، فقد زادوا في اللين إلى درجة مبالغة. تخلوا عن مسؤوليتهم في الحفاظ على مجتمع عادل وأصبحوا رهباناً منفردين. في الوقت نفسه، تجبرت قلوب ملوك النصارى. لم يحكموا وفقاً لشرعية الله، وسفكوا دماء بريئة⁽¹⁴⁾. استجابةً لكل ذلك، أرسل الله محمداً بشريعة تجنبت الطرفين المتطرفين من أتباع التوراة والإنجيل، وجمعت أفضل ما في كليهما (ابن تيمية 1999أ، 5: 83). فالشريعة التي جاء بها محمد لطف أعظم من الذي يمكن العثور عليه في الإنجيل، وصرامتها أكبر من الذي في التوراة.

[35] يختتم ابن تيمية هذا السرد لتاريخ الأنبياء عبر نقل ثلاث جمل قصيرة تتناغم في اللغة العربية وترتبط بالمعتقد الصوفي لصفات الله: «بُعِثَ مُوسَى بِالْجَلَالِ، وَبُعِثَ عِيسَى بِالْجَمَالِ، وَبُعِثَ مُحَمَّدٌ بِالْكَمَالِ». (ابن تيمية 1999أ، 5: 86). لم يُشر ابن تيمية إلى مصدر هذه العبارة، ولكن الصوفي عفيف الدين التلمساني (ت. 690هـ/1291م)، الذي عاش في القاهرة وتوفي في دمشق، قد يكون مصدرًا محتملاً للفكرة الرئيسية فيها. ففي تعليقه على كتاب «المواقف» للصوفي المصري النفري (ت. 354هـ/965م

(14) فيما بعد في «جواب»، يوسع ابن تيمية انتقاده للنصارى بسبب مطالبتهم بتخلي الناس عن حقوقهم وادعائهم أن هذه هي «شريعة الإنجيل». ثم يواصل: «هَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّ شَرِيْعَةَ الْإِنْجِيلِ أَلْزَمَتْ النَّاسَ بِتَرْكِ حُقُوقِهِمْ، وَأَنَّهُ لَا يُنْصَفُ مَظْلُومٌ مِنْ ظَالِمِهِ، وَلِهَذَا لَيْسَ عِنْدَهُمْ حُكْمٌ عَدْلٌ يَحْكُمُونَ بِهِ بَيْنَ النَّاسِ، بَلِ الْحُكْمُ عِنْدَهُمْ حُكْمَانِ: حُكْمُ الْكَنِيسَةِ، وَلَيْسَ فِيهِ إِنْصَافٌ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ. وَالتَّائِي: حُكْمُ الْمُلُوكِ، وَلَيْسَ هُوَ شَرْعًا مُتَرَدِّلاً، بَلْ هُوَ بِحَسَبِ آرَاءِ الْمُلُوكِ. وَلِهَذَا تَجِدُهُمْ يَزِدُونَ النَّاسَ إِلَى حُكْمِ شَرْعِ الْإِسْلَامِ فِي الدَّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ وَتَحْوِذُ ذَلِكَ» (جواب 5: 104-105).

أو نحو 366هـ/976م)، يشرح التلمساني معاني أسماء الله التي تتعلق بالرحمة (أسماء الرحمة) مثل الرحمن والرفوف، وأسماء الله التي تتعلق بالانتقام (أسماء النقمة)، مثل الجبار والقهار. ثم يربط هذه الأسماء بمقامات في حياة النبي محمد. مقام مختص بالرحمن وهو الجمال؛ مقام مختص بالغضب وهو الجلال؛ مقام جمع بينهما، المختص بالله وهو الكمال. يشرح التلمساني أيضاً أن مقام موسى هو مقام الجلال، ومقام عيسى هو مقام الجمال، ومقام محمد هو مقام الكمال. ويجمع مقام محمد بوضوح بين حضور موسى وعيسى، وتظهر في رحمة محمد تجاه المؤمنين وصرامته تجاه الكافرين (التلمساني 1997، 109-110). إن عقيدة التلمساني المتعلقة بأسماء الله من الجلال والجمال تعود إلى ابن العربي (ت. 638هـ/1240م) (شتيك (Chittick) 1989، 23-24؛ ابن العربي 2001؛ الذي تُرجم في هاريس (Harris) 1989)، ولكن لم يتسنَّ لي العثور على مصدر يربط فيه ابن العربي مفهوم الجلال والجمال والكمال بموسى وعيسى ومحمد على التوالي كما هو مذكور في نص ابن تيمية. إنه بوضوح يستند إلى المعتقد الصوفي المتعلق بأسماء الله من الجلال والجمال لتوضيح العلاقة بين موسى وعيسى ومحمد.

[36] سرد ابن تيمية للأنبياء الثلاثة الكبار يفسر وظائف التوراة والإنجيل بوصفها جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الوحي الذي يجد كماله في القرآن، ويجعل التوراة والإنجيل جزءاً ذا معنى في هذه القصة الإسلامية. في هذا السياق، فإن المقارنة مع القرآني تكون مفيدة. يقول القرآني إن التوراة سمحت للرجال بعدد غير محدود من الزوجات، بينما الإنجيل سمح بزوجة واحدة فقط. ومع ذلك، لا يشرح لنا لماذا فعلت التوراة والإنجيل ذلك، يتبادر إلى ذهننا نقدٌ وهو لماذا لم يشرع الله الحصول على العدد المسموح به من الزوجات منذ البداية. لا يظهر ابن تيمية أي اهتمام مثل القرآني في تسجيل النقاط الجدلية عبر القول بأن الإسلام سمح بالعدد المثالي من الزوجات للرجل. بل إنه أكثر اهتماماً بتوضيح لماذا اختلفت التوراة عن الإنجيل ولماذا اختلف كلاهما عن القرآن. لم يكن الوحي السابق مجرد وحي عشوائي وجزئي في انتظار التصحيح والاستكمال من خلال الوحي النهائي. بدلاً من ذلك، كان لدى التوراة والإنجيل دور مميز ومحدد للعبه في التطور الأخلاقي والقانوني للإنسانية، حتى وإن لم يكن الكتابان مختلفين إلى درجة كبيرة كما يصورهما بولس الأنطاكي و«رسالة من أهل جزيرة قبرص». إن ابن تيمية بالتأكيد ليس مستعداً للاحتفاء بالتوراة والإنجيل في مجموعة الكتب المقدسة في الإسلام، ولكنه يفعل أكثر من القرآني في تقدير أهميتهما في السرد الإسلامي لعمل الله مع البشر.

الخاتمة

[37] في الختام، لا توجد وجهة نظر واضحة وثابتة بشأن العلاقة بين التوراة والإنجيل عند مجادلي الحقبة المبكرة والوسطى من المسلمين الذين انخرطوا في الجدل مع النصارى، والاهتمامات الجدلية والدفاعية هي التي تقود المواقف المتبناة. يؤكد عبد الجبار أن عيسى شيد التوراة والتزم بشريعة موسى من أجل تبييض الفارق بينه وبين النصارى الذين أفسدوا دين عيسى. ويتخذ علي الطبري وجهة نظر معاكسة حيث يعتقد أن عيسى رفض شريعة موسى كلياً، وهو ما يراه سابقة لمحمد الذي غير أيضاً قوانين الوحي السابقة. أما القرافي وابن تيمية -على حد سواء- يعتدلان في تصوير بولس الأنطاكي الحاد للتباين بين شريعة العدل التي أرسلت لموسى وشريعة الفضل التي أرسلت لعيسى. فبالنسبة للقرافي، تحتوي شريعة موسى على فضل بالإضافة إلى العدل، ولم يغير عيسى شريعة موسى إلا بإضافة قدر من اللين. وابن تيمية يقول شيئاً مماثلاً، ولكن بطريقة أكثر تفصيلاً وتطوراً عبر ربط علاقة التوراة والإنجيل بطريقة أكثر إبداعاً بإطارات الإسلام. إن ابن تيمية يُوازي العدل مع الفئة الفقهية الإسلامية للأعمال الواجبة، والفضل مع الفئة الفقهية للأعمال المستحبة والنافلة، ثم يشرح أن التوراة والإنجيل يحتويان على الاثنين، ولكن العدل والواجب أقوى حضوراً في التوراة والفضل والنافلة أكثر بروزاً في الإنجيل. أنشأ القرافي وابن تيمية كلاهما العلاقة بين شرائع موسى وعيسى، وبين التوراة والإنجيل بحيث يصل التوازن بين العدل والفضل إلى الكمال في شريعة محمد والقرآن. ثم يذهب ابن تيمية بعيداً عن القرافي وغيره من الجدليين السابقين لشرح لماذا كان هذا التطور التاريخي ضرورياً. إن بني إسرائيل احتاجوا إلى الشدة النسبية للتوراة للتغلب على العبودية في مصر. ومع مرور الوقت، قست قلوبهم واحتاجوا إلى لين الإنجيل بشكل نسبي. تجاوز أتباع عيسى في اللين، مما أدى إلى التوازن المثالي في القرآن بين الشدة واللين، وبين العدل والفضل. ثم يختتم ابن تيمية هذا التاريخ النبوي بذكر معتقد مستوحى من التصوف حول أسماء الله للجلال والجمال، حيث يربط موسى بالجلال، وعيسى بالجمال، ومحمد بجمع الاثنين وكماهما.

قائمة المراجع

المراجع العربية

- ابن التلمساني، عفيف الدين. 1997. «شرح مواقف النفري». تحقيق جمال المرزوقي. القاهرة: مركز المحروسة.
- ابن تيمية. 1999أ. «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح». تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. الطبعة الثانية. 7 مجلدات. الرياض: دار العاصمة.
- ابن تيمية. 1999ب. «تخجيل أهل الإنجيل». مطبوع في «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان، 5: 146-6: 523. الرياض: دار العاصمة.
- ابن حزم، علي بن أحمد. 1929. «كتاب الفصل في الملل والنحل». 5 أجزاء. القاهرة: مكتبة السلام العالمية.
- ابن عربي. 2001. «كتاب الجلال والجمال». ضمن رسالات ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، 24-36. بيروت: دار الكتب العلمية.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. 1985. «الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة». رسالة دكتوراة، مكة: جامعة أم القرى.

-Arabic reference

- Ibn al-Tilimsānī, 'Āfīf al-Dīn. 1997. «sharḥ Mawāqif al-Niffarī». Ed: Jamāl al-Marzūqī. al-Qāhirah: Markaz al-Maḥrūsah.
- Ibn Taymīyah. 1999'. «Al-jawāb Al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn Al-Masīḥ». Ed: 'Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir wa- 'Abd al- 'Azīz ibn Ibrāhīm al- 'Askar wḥmdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān. St:2 7 majladāt. al-Riyād: Dār al- 'Āṣimah.
- Ibn Taymīyah. 1999b. «takhjil ahl al-Injil». maṭbū ' fī «al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masīḥ», Ed: 'Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir wa- 'Abd al- 'Azīz ibn Ibrāhīm al- 'Askar wḥmdān

ibn Muḥammad al-Ḥamdān, 5: 146-6: 523. *al-Riyāḍ: Dār al-‘Āšimah*.

- *Ibn Ḥazm*, ‘Alī ibn Aḥmad. 1929. «*Kitāb al-faṣl fī al-milal wa-al-niḥal*». 5 ajzā’. *al-Qāhira*: Maktabat al-Salām al-‘Ālamīyah.

- - *Ibn ‘Arabī*. 2001. «*Kitāb al-Jalāl wa-al-jamāl*». *ḍimna Risālat Ibn ‘Arabī*, Ed: Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Nimrī, 24-36. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

- *Al-Qarāfī*, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. 1985. «*al-Ajwibah al-fākhirah ‘alā al-as’ilah al-fājirah*». *Risālat duktūrāh*, Makkah: Jāmi‘at Umm al-Qurā.

المراجع الأجنبية

‘Abd al-Jabbār. 2010. *Critique of Christian Origins [Tathbīt dalā’il al-nubuwwa]: A Parallel English-Arabic Text*. Edited by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Adang, Camilla. 1996. *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill.

Adang, Camilla P. 2001–2006. “Torah.” In *The Encyclopaedia of the Qur’ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 5:300–311. Leiden: Brill.

Al-Dimashqī, Ibn Abī Ṭālib. 2005. “Jawāb risālat ahl jazīrat Qubruṣ [Response to the Letter of the People of Cyprus].” In *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī’s Response*, edited by Rifaat Y. Ebied and David Thomas, 149–497. Arabic-English. Leiden: Brill.

Al-Ṭabarī, ‘Alī Rabbān. 2016a. “Al-Radd ‘alā al-Naṣārā [The Refutation of the Christians].” In *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, edited by Rifaat Y. Ebied and David Thomas, 61–169. Arabic-English. Leiden: Brill.

———. 2016b. “Kitāb al-dīn wa-l-dawla [The Book of Religion and Empire].” In *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, edited by Rifaat Y. Ebied and David Thomas, 199–473. Arabic-English. Leiden: Brill.

Ben Ahmed, Fouad. 2019. "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts." *The Muslim World* 109 (4): 561–81.

Bertaina, David. 2018. "Early Muslim Attitudes Towards the Bible." In *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, edited by David Thomas, 98–106. London: Routledge.

Chittick, William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ebied, Rifaat Y., and David Thomas, eds. 2005. *Muslim-Christian Polemic During the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib Al-Dimashqī's Response*. Leiden: Brill.

Griffith, Sidney. 2013. "ʿIsā Ibn Zurʿah on the Abrogation of Mosaic Law and the Redundancy of the Islamic Sharīʿah." In *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, edited by Peter Bruns and Heinz Otto Luthé, 175–94. Wiesbaden: Harrassowitz.

———. 2014. "Paul of Antioch." In *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700: An Anthology of Sources*, edited by Samuel Noble and Alexander Treiger, 216–35. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.

———. 2001–2006. "Gospel." In *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 2:342–43. Leiden: Brill.

Harris, Rabia Terri. 1989. "On Majesty and Beauty: The Kitāb Al-Jalāl Wa-l Jamāl of Muhyiddin Ibn ʿArabi." *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 8: 5–32.

Hoover, Jon. 2012. "Ibn Taymiyya." In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200-1350), edited by David Thomas and Alex Mallet, 824–78. Leiden: Brill.

———. 2019. *Ibn Taymiyya*. London: Oneworld.

Howard, Damian. 2013. "Islam and Christianity: On 'Religions of Law'." *Islam and Christian-Muslim Relations* 24 (2): 173–89.

Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.

Michel, Thomas F. 1984. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih*. Delmar, NY: Caravan.

Michot, Yahya. 2012. "From Al-Ma'mūn to Ibn Sab'īn via Avicenna: Ibn Taymiyya's Historiography of Falsafa." In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of*

Dimitri Gutas, edited by Felicitas Opwis and David Reisman, 453–75. Leiden: Brill.

Morabia, Alfred. 1979a. "Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora." *Studia Islamica* 49: 91–122.

———. 1979b. "Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora (suite et fin)." *Studia Islamica* 50: 77–107.

Nickel, Gordon. 2010. *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'ān*. Leiden: Brill

Paul of Antioch. 1964a. "Risāla ilā ba'd asdiqā'ihi alladhīna bi-Ṣaydā min al-muslimīn [Letter to One of His Muslim Friends in Sidon]." In *Paul d'Antioche: Évêque melkite de Sidon (xxie s.)*, edited by Paul Khoury, 59–83 (Arabic), 169–87 (French). Beirut: Imprimerie catholique.

———. 1964b. "Sharḥ al-ḥāl al-mūjib li-l-umam 'alā ikhtilāf alsinatihim wa tashāsu' buldānihā al-dukhūl ma' al-Yahūd fī dīn al-Naṣrāniyya ṭaw'an [Explanation of how the nations, regardless of the diversity of their languages and the remoteness of their countries, are, as well as the Jews, obliged to willingly embrace the Christian religion]." In *Paul d'Antioche: Évêque melkite de Sidon (xxie s.)*, edited by Paul Khoury, 34–58 (Arabic), 147–68 (French). Beirut: Imprimerie catholique.

Pulcini, Theodore. 1998. *Exegetical as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*. Atlanta, GA: Scholars Press.

Ralston, Joshua. 2020. *Law and the Rule of God: A Christian Engagement with Shari'a*.

Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Reynolds, Gabriel Said. 2004. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd Al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill.

Sarrió Cucarella, Diego R. 2015. *Muslim-Christian Polemics Across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī (D. 684/1285)*. Leiden: Brill.

———. 2019. "The Law of Justice (šarī'at al-'adl) and the Law of Grace (šarī'at al-faḍl) in Medieval Muslim-Christian Polemics." In *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity: Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation*, edited by George H. van Kooten and Jacques van Ruiten, 504–29. Leiden: Brill.

———. 2021. "That the Law of Christ Abrogates but Cannot Be Abrogated", by Yaḥyā B. Ġarīr Al-Takrītī: Text and Translation with an Introduction." *Journal of Eastern Christian Studies* 73 (1-2): 57–78.

Talmon-Heller, Daniella. 2019. "Historiography in the Service of the Muftī: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyārāt." *Islamic Law and Society* 26 (3): 227–51.

Teule, Herman. 2005. "Paul of Antioch's Attitude Towards the Jews and the Muslims: His Letter to the Nations and the Jews." In *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Triad of Judaism, Christianity and Islam*, edited by Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, and Pim Valkenberg, 91–110. Leuven: Peters. Thomas, David. 2001. "Paul of Antioch's Letter to a Muslim Friend and the Letter from Cyprus." In *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, edited by David Thomas, 203–21. Leiden: Brill.

Thomas, David et al., ed. 2009–. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. 18 vols. Leiden: Brill.

Treiger, Alexander. 2014. "The Christology of the Letter from the People of Cyprus." *Journal of Eastern Christian Studies* 65 (1–2): 21–48.

Whittingham, Martin. 2018. "Muslims and the Bible." In *Routledge Handbook on Chris-*

tian-Muslim Relations, edited by David Thomas, 269–78. London: Routledge.

———. 2021. *A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries*. Berlin: de Gruyter.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 8-9-2023

تاريخ القبول: 8-12-2023

فوكو، فتغنشتاين والفلسفة التحليلية للسياسة

دانييل لورينزيني⁽¹⁾ترجمة: السعيد السخيري⁽²⁾essaidskhiri2017@gmail.com

ملخص

تهدف هذه الترجمة إلى تقديم الفصل الخامس من الكتاب الجماعي «فوكو فتغنشتاين ذاتية، سياسة، إيتيقا»، الذي عنوانه صاحبه دانييل لورينزيني «فوكو، فتغنشتاين والفلسفة التحليلية للسياسة». حاول لورينزيني في هذا الفصل أن يقارب بين تحليلية فتغنشتاين للغة العادية، وبين التحليل الفولكليدي للسياسة، مبيئاً بأن الاستخدام المميز الذي استخدم به فوكو التاريخ، قد أسهم في إغناء المقاربة التي تقدمها الفلسفة التحليلية للغة، كما أسهم في إعطاء تصور جديد لمجموعة من مفاهيم الفلسفة السياسية مثل الحكومة، المقاومة، السلطة وغيرها. ليخلص في النهاية إلى أن الفيلسوفين معاً قد استطاعا بفضل إسهامهما الفكري أن يعيدا تفعيل دهشتنا، وأن يجعلانا ننظر من منظور جديد إلى مجموعة من المفاهيم والظواهر التي قد تبدو لنا بديهية للوهلة الأولى.

كلمات مفتاحية:

الفلسفة السياسية، السلطة، الفلسفة التحليلية، التاريخ، الإيتيقا.

(1) دانييل لورينزيني، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس - إيسر وجامعة (لاسابينزا) في روما، وهو حالياً معيد وباحث مؤقت في الإيتيقا في كلية الطب في جامعة باريس - إيسر كريتييل.

(2) السعيد السخيري: باحث بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة القاضي عياض، مراكش.

للاقتباس: لورينزيني، دانييل، فوكو، فتغنشتاين والفلسفة التحليلية للسياسة، ترجمة: السعيد السخيري، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 250 - 265.

© 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: 2023-9-8

Accepted: 2023-12-8



Foucault, Wittgenstein and the Analytical Philosophy of Politics

Daniel Lorenzini⁽³⁾Translated by: Es-said Skhiri⁽⁴⁾essaidskhiri2017@gmail.com

Abstract:

This translation aims to introduce the fifth chapter of the collective book *'Foucault Wittgenstein Subjectivité, politique, éthique'* edited by Daniel Lorenzini under the title *'Foucault, Wittgenstein et la philosophie analytique de la politique.'* In this chapter, Lorenzini endeavors to establish connections between Wittgenstein's analysis of ordinary language and Foucault's examination of political dynamics. He contends that Foucault's distinctive utilization of history has not only enriched the methodology employed by analytical philosophy of language but has also contributed to a reevaluation of fundamental political philosophy concepts, including government, resistance, and power. Ultimately, Lorenzini asserts that, through their intellectual contributions, these philosophers collectively succeeded in rekindling our sense of wonder, prompting a fresh perspective on concepts and phenomena that may initially appear evident.

Keywords:

Political Philosophy, Power, Analytical Philosophy, History, Ethics.

(3) Daniel Lorenzini: Ph.D. in Philosophy from the University of Paris—Est and «La Sapienza» University in Rome. He is currently serving as a Teacher and Research Assistant in ethics at the Faculty of Medicine of the University of Paris—Est Créteil.

(4) A doctoral student at the Faculty of Arts and Humanities, Cadi Ayyad University, Marrakech.

ite this article as: Lorenzini, Daniel, Foucault, Wittgenstein and the Analytical Philosophy of Politics, trans: Es-said Skhiri, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 250 - 265.

© 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.

تمهيد

عنوان الكتاب الذي اخترنا أن نترجم أحد فصوله هو: «فوكو، فتغنشتاين ذاتية، سياسة، إيتيقا»، وهو كتاب ينخرط في مشروع سابق دشنته لقاء نظم بالمدرسة العليا للأساتذة (Ulm) سنة 2007، لتدارس العلاقات الممكنة بين فلسفتي كل من لودفيك فتغنشتاين وميشيل فوكو، وهذا الكتاب نفسه هو تجميع لمداخلات لقاء دولي أقيم بجامعة باريس 1 (بانتيون السوربون) سنة 2013.

تجدر الإشارة إلى أن المشرفين على نشر هذا المؤلف دانييل لورينزي وباسكال جيلو، يصرحان في تقديمهما أن الغرض من دراسة القرابة الممكنة بين فكر فتغنشتاين وفوكو ليس إبراز التأثير المباشر للأول على الثاني، بقدر ما هو إبراز الكيفية التي تتصادى بها فلسفتها على الرغم من انتمائهما إلى تقليدين فلسفيين مختلفين، وإبراز الكيفية التي يضيء بها فكر كل منهما بعض مفاهيم وموضوعات الآخر. كما أن الغاية من هذا الكتاب ليست إنكار ونفي الاختلاف والخلاف الموجودين بين الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية ولا إضفاء نوع من الطابع السلمي على «حلبة الفلسفة» بنفي سمة الصراع بينهما، لكن وفي الوقت نفسه هناك نية صريحة لتجاوز الشرخ الكلاسيكي بين الفلسفتين القارية والتحليلية.

ما يطمح له المشاركون في هذا المؤلف الجماعي هو إعادة استشكال فلسفة فتغنشتاين وفوكو، مركزين في ذلك على ميدان لم يُدرَس بشكل كافٍ في لقاء 2007 هو ميدان الإيتيقا والسياسة.

ينقسم الكتاب الذي بين أيدينا إلى أربعة أقسام:

- القسم الأول: مسألة معاداة النزعة السيكلوجية
- القسم الثاني: اللغة، التاريخ والسياسة
- القسم الثالث: الأنا والنحن
- القسم الرابع: الإيتيقا والعلاقة بالذات

يحتوي كل قسم من هذه الأقسام ثلاثة فصول، باستثناء القسم الرابع الذي يضم فصلين فقط. ما يوحد بين المقالات كلها هو تركيزها على الموضوعات الثلاث المذكورة في العنوان الفرعي للكتاب: «الذاتية، الإيتيقا والسياسة». حيث يتطرق بعضها إلى النقد الذي خص به هذان الفيلسوفان النظرية التقليدية للذات منذ كتاباتهما الأولى، مبتعدين بذلك عن دوغمائية التأملات السيكلوجية وعن الذات الديكارتية المؤسّسة للمعرفة والفعل. غير أن هذا الرفض لذات سيدها لمعارفها وأفعالها لا يترتب عنه

لديهما نفي تام للذاتية، بل نجدهما معًا يبحثان عن إبراز شروط إمكان ذاتية منخرطة في شبكة من العلاقات الاجتماعية والمؤسسية، بالتالي منخرطة في شبكة معقدة من علاقات السلطة والممارسات الخطابية والجماعات اللغوية.

يؤدي هذا التصور الجديد للذاتية إلى مجموعة من النتائج السياسية والإيتيقية، وهو ما انكبت جل هذه المقالات على إيضاحه. فعلى سبيل المثال، نجد إيريرا أوراسيو يحاول في مداخلته إبراز الرهان السياسي الكامن خلف مفهوم «عمل الذات بذاتها» من خلال مفهومي «التعبيرية-expressiv-ité» بالنسبة لفتغنشتاين و«الباريزيا parrêsia» بالنسبة لفوكو. في حين يرى بيرجيورجيو دوناتيلي أن الفيلسوفين معًا كانت غايتهم -رغم اختلاف استراتيجيتهما- هي التخلص من البعد الاستلابي المترتب عن تعميم الأخلاق، وذلك بتوسلهما بفلسفة تركز على البعد الإيتيقي الحيوي الذي من خلاله يمكن أن يشكل الإنسان حياته. بينما نحت جوديث ريفيل منى آخر عندما بينت ما يدين به فوكو لفتغنشتاين باستعارته لمفهومي: الألعاب ونزعة المواضعة conventionnalisme، لما لهما من قوة إجرائية سواء لفهم السلطة أو لمقاومتها...

باختصار، لقد حاول هذا الكتاب أن يضيء مناطق ظلت معتمدة في فلسفتي هذين العلمين، وأن يبحث في أسلوب تفكيرهما المميز. مبيئًا أنهما كانا يتصوران ويمارسان الفلسفة بما هي مهمة فكرية وإيتيقية وسياسية، وباعتبارها موقفًا وطريقة عيش في المقام الأول؛ لأنها إلى جانب كونها خطابًا نقديًا، فهي أيضًا طريقة لتغيير الذات والآخرين والعالم.

اخترنا ترجمة المداخلة المقدمة من طرف دانييل لورينزيني والتي خصص لها الفصل الخامس من هذا الكتاب، لسببين أساسيين: الأول هو القيمة العلمية لما يقدمه لورينزيني من أعمال حول فلسفة ميشيل فوكو، يمكن أن يرجع هذا إلى سعة اطلاعه على أعمال هذا الفيلسوف ولا سيما أنه أحد أهم من شاركوا في الإشراف على إصدار عدد لا بأس به منها؛ أما السبب الثاني وراء اختيارنا فيتمثل في التالي: عند اطلاعنا على الكتاب لاحظنا أن مداخلة لورينزيني تجمع ضمنيًا بين جل ما قدمته الفصول الأخرى، ما يتيح للقارئ أن يلمس جوهر هذا المؤلف من خلاله.

(المترجم)

الفصل الخامس: فوكو، فتجنشتاين والفلسفة التحليلية للسياسة

مثلما بين أرنولد إ. دافيدسون Arnold I. Davidson، بطريقة مُقنعة⁽⁵⁾، كانت الفلسفة (التحليلية) بالنسبة لفوكو منبع إلهام لا يستهان به، حتى وإن كان تحدث عنها قليلاً جداً، وبشكل ظرفي دائماً. فمنذ سنة 1967، أكد فوكو في رسالة موجهة إلى دانييل ديفير Daniel Defert أن الفلاسفة الأنغلو-أمريكيين أتاحوا له فهم كيفية دراسة الملفوظات في وظيفتها الملموسة⁽⁶⁾. في السنة نفسها في محاضرة «البنوية والتحليل الأدبي» التي ألقاها في تونس، وكان من بين ما استند عليه أطروحات ج.ل. أوستين J. L. Austin، أوضح فوكو أن تحليل الخطاب لا يمكن أن يختزل في رصد قواعد لسانية تحكم تركيب عناصره؛ لأن «الخطاب شيء يتجاوز بالضرورة اللغة⁽⁷⁾». بالتالي قد توصل فوكو إلى تصور الخطاب بمثابة «ميدان استراتيجي» - «معركة»، «سلاح»، و«قوة»⁽⁸⁾، على الأقل وإن بشكل جزئي، بفضل الفلاسفة التحليليين. مع ذلك وكما بين فوكو سنة 1973 خلال النقاش الذي تبع حلقة محاضرات ريو ديجانبرو عن «الحقيقة والأشكال الحقوقية»، فإن تحليلات فلاسفة مثل فتغنشتاين، أوستين، ستراوسن Strawson أو سورل Searle للخطاب، والتي كانت «تدور أثناء اجتماعهم حول كأس شاي في أحد صالونات أوكسفورد» تبقى حسب رأيه مفرطة في التجريد، على العكس من ذلك يجب «دراسة استراتيجية الخطاب داخل سياق تاريخي أكثر واقعية»، مثلاً «داخل تاريخ الممارسات القضائية» أو تاريخ الممارسات التحليلية النفسية⁽⁹⁾. بالفعل، كما سوف أحاول أن أبين في هذا الفصل، فإن الاستعمال المميز والمحدد الذي استعمل به فوكو التاريخ هو طريقة لإغناء المقاربة اللاتاريخية ذات الطابع التقليدي للفلاسفة الأنغلو-ساكسونيين وليس طعنًا فيها، كما أنه طريقة لربط دراسة الخطاب بتحليلية للسلطة تمتلك في الآن نفسه قيمةً إيتيقية لا يمكن إنكارها.

علاوة على ذلك، من المؤكد أن فوكو في درس 6 فبراير سنة 1980 في الكوليج دو فرونس، عن حكومة الأحياء، كان يفكر في فتغنشتاين حين ميّز بين «لعبة الحقيقة» و«نظام الحقيقة»، معرفًا العلم

(5) Cf. A. I. Davidson, «Structures and Strategies of Discourse. Remarks Towards a History of Foucault's Philosophy of Language», dans *Foucault and His Interlocutors*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p. 1–17; *L'émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts*, trad. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005, p. 303–325; «Introduction», dans M. Foucault, «*Society Must Be Defended*». *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, New York, Picador, 2003, p. xv-xxii.

(6) Cf. M. Foucault, lettre inédite à D. Defert (1967), citée dans DE I, p. 40. Voir également M. Foucault, «Sur les façons d'écrire l'histoire» (entretien avec R. Bellour), dans DE I, p. 623.

(7) M. Foucault, «Structuralisme et analyse littéraire» (1967), *Les Cahiers de Tunisie*, vol. XXXIX, n° 149–150, 1989, p. 38–39.

(8) M. Foucault, «Le discours ne doit pas être pris comme...», dans DE II, p. 123–124.

(9) M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», dans DE I, p. 1499–1500.

بوصفه «عائلة من ألعاب الحقيقة تخضع كلها لنفس النظام، حتى وإن كانت لا تخضع لنفس القواعد النحوية»⁽¹⁰⁾. عبارة (عائلة) في هذا المقطع، هي دون شك إحالة خاطفة على كتاب *تحقيقات فلسفية* حيث يتحدث فتغنشتاين عن تشابهات (العائلة) لوصف العلاقة التي تربط ألعاب اللغة بعضها مع بعض: «عوض أن نشير إلى سمة مشتركة لكل هذه الأشياء التي نسميها لغة أقول إن هذه الظواهر ليس بينها شيء مشترك يسوغ أن نستخدم نفس الكلمة لها جميعاً، لكن جميعها ذات قرابة مع بعضها البعض، بطرق مختلفة»⁽¹¹⁾. وبعد ذلك يقول: «لا يمكنني أن أسم هذه التشابهات بشكل أفضل إلا بتعبير (تشابه عائلي) بهذه الطريقة توجد مختلف التشابهات بين أفراد نفس العائلة (القامة، ملامح الوجه، لون العينين، المشية، المزاج، وغيرها) بهذه الطريقة تراكم وتتقاطع. - سوف أقول إذن إن (الألعاب) تشكل عائلة»⁽¹²⁾. هكذا بالنسبة لفتغنشتاين فترة *التحقيقات الفلسفية*، ليست اللغة شيئاً آخر سوى (عائلة) من ألعاب اللغة لها إلى حد ما (قرابة) في ما بينها⁽¹³⁾.

غير أنني أريد تسليط الضوء واستكشاف التقاطعات الممكنة بين فكر فوكو وعمل فتغنشتاين، في ميدان آخر أقل بداهة: ميدان الفلسفة السياسية. إذا كانت الأعمال الفولكلدية لسنوات السبعينيات تشهد على إرادة واضحة لنقد وإعادة التفكير في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، التقليدية، فإن هذه الإرادة تكتسي بالفعل - في نظري - حلة فتغنشتاينية جداً؛ لأنها تتجسد في سلسلة تحليلات، مع أنها تحليلات تاريخية موجهة بعناية، فإن لها هدف توضيح مفاهيمي لما نقصده في الواقع، وما نريد قوله (المعنى)⁽¹⁴⁾ حين نستعمل كلمات مثل (سلطة)، (حكومة)، (مقاومة)، (حرية)، إلخ. يأخذ فوكو على عاتقه - بالخصوص - مهمة أن يبين لنا أن تجربتنا العادية للسلطة، ولما تعنيه (السلطة)، لا تتوافق بتاتاً مع مفهوم السلطة الذي تقدمه لنا الفلسفة السياسية التقليدية، منذ هوبز على الأقل. هناك (نشاز) يكشف لنا عن وجهه الخطير ما إن ندرك أن المفهوم الفلسفي للسلطة في الواقع ليس سوى نتاج سيرورات تاريخية، ادعت من خلالها مؤسسات الدولة الكبرى الحديثة والمعاصرة، وما تزال تدعي شرعيتها. بحسب فوكو، إلى غاية اليوم، ما زال التمثل (القانوني-السياسي) للسلطة، مع أنه لا يتوافق «مع الطريقة التي مورست وتمارس بها السلطة»، هو «المدونة التي من خلالها تقدم لنا نفسها وتطلب

(10) M. Foucault, GV, p. 97.

(11) L. Wittgenstein, RP, I, § 65, p. 63.

(12) L. Wittgenstein, RP, I, § 67, p. 64.

(13) Cf. L. Wittgenstein, RP, I, § 108, p. 83.

(14) Cf. S. Cavell, *Dire et vouloir dire. Livre d'essais*, trad. fr. S. Laugier et Ch. Fournier, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

منا أن نفكر فيها»: في الفكر والتحليل السياسي «لم نقم بعد بقطع رأس الملك»⁽¹⁵⁾. هذا أمر بالغ الأهمية؛ فكما يؤكد فوكو فإن «السلطة تكون محتملة بقدر تمكنها من حجب جزء مهم من نفسها»، نجاحها «يتناسب مع ما تتمكن من حجبه من آلياتها»، والسر «لا محيد عنه من أجل عملها»⁽¹⁶⁾.

هكذا، يؤكد فوكو بشدة في محاضرة شهيرة في طوكيو في 27 أبريل 1978، على ضرورة الملحة والمستعجلة لطرح سؤال السلطة من جديد وبشكل جذري، وعلى طرح سؤال العلاقة بين الفلسفة والسلطة؛ لأنه إذا كان «أحد أدوار الفلسفة الغربية الرئيسي هو وضع حد» للتجاوزات المفرطة للسلطة، وإذا كان «للفيلسوف في الغرب -إلى حد ما- سمة معادي المستبد»⁽¹⁷⁾، فإن النتيجة الملموسة لفعالها كانت في أغلب الأحيان هي السماح «بأشكال مفرطة للسلطة» والمصادقة على «سلطات دون كايح»⁽¹⁸⁾. يتساءل فوكو: هل يتعلق الأمر بقدر محتوم؟ أم أن الفلسفة «ما زالت قادرة على لعب دور ما إلى جانب السلطة المضادة»⁽¹⁹⁾؟ الجواب الذي يعطيه عن هذا السؤال الحاسم هو جواب موضح ويستحق أن يعد بمثابة مبدأ منهجي فعلي: يؤكد فوكو بأن الفلسفة لكي تؤدي دورًا نقديًا في علاقتها بالسلطة، يجب عليها أن تكف عن معارضة قانونها الخاص؛ يجب أن تكف عن التفكير في نفسها كما لو كانت نبوءة، أو بيداغوجيا أو تشريعًا، أي أن تكف عن تصور ذاتها تصورًا «قانونيًا -سياسيًا». بعبارة أخرى إن ما يندد فوكو به هو صورة الفيلسوف - المشرع التقليدي.

مع ذلك، ما يقترحه فوكو لخلخلة هذا التقليد العتيد للفلسفة السياسية القارية، يمكن أن يبدو في الوهلة الأولى مدهشًا؛ إنه يدعونا إلى النظر جهة الفلسفة التحليلية الأنغلو-ساكسونية، وبالخصوص فلسفة اللغة العادية كما أقامها فتجنشتاين، لكي يرصد فيها دورًا مختلفًا جذريًا يخص به الفلسفة السياسية نفسها. بالفعل، يجب -حسب فوكو- الكف «عن طرح سؤال السلطة بعبارات الخير والشر»، وعلى العكس طرحه «بعبارات الوجود»؛ يجب إيجاد نوع معين من سداجة الرؤية مرة أخرى، والاكتفاء بملاحظة ووصف الواقع، دون أن نبني قبل هذه الملاحظة والوصف ترسيمات نصنف الواقع داخلها و«نطبّعه». طرح سؤال السلطة بعبارات الوجود يعني بالنسبة لفوكو إذن «طرح هذا السؤال الساذج»: «فيم تكمن علاقات السلطة في الأساس؟» مع ذلك فإن هذا الاستفهام، يمتلك

(15) M. Foucault, VS, p. 116-117.

(16) M. Foucault, VS, p. 113.

(17) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », dans DE II, p. 537.

(18) *Ibid.*, p. 539 هنا في فلسفات الأنوار، وكذلك في هيغل، ونيتشه وماركس، وفي «مصائرهما» المؤسفة: الإرهاب الثوري، نظام بيسمارك، النازية والستالينية.

(19) *Ibid.*, p. 540.

مسيبًا قوة نقدية؛ لأن (وصف)، (تحليل)، (توضيح)، (إرجاع مرئي) واقع، وطريقة الاشتغال المموسة للسلطة يسمح بـ«تكتيف الصراعات التي تجري حول السلطة، واستراتيجيات الخصوم داخل علاقات السلطة، والتكتيكات المستخدمة، وبؤر المقاومة»⁽²⁰⁾.

موقف كهذا، تحليلي ونقدي في آن واحد، هو ما استعاره فوكو من فلسفة اللغة العادية لفتغنشتاين، لكي يبني الصورة غير المسبوقة لفلسفة «تحليلية-سياسية»، لها علاقة ضعيفة أو ليست لها أية علاقة البتة مع ما نسميه عادة «الفلسفة السياسية التحليلية»، أي مع ذلك التيار الفلسفي السياسي الذي أعطى نفسه منذ ظهور نظرية العدالة لجون راولز John Rawls، هدف إيضاح مبادئنا عن العدالة ومحاولة تسويغها بأكبر قدر ممكن من التناسق. بالفعل بعيدا عن أن يحيل على راولز، يستعيد فوكو في «الفلسفة التحليلية للسياسة» فكرة أو بالأحرى موقفًا فلسفيًا فتغنشتاينيًا نموذجيًا: «منذ زمن بعيد، نعرف أن دور الفلسفة ليس اكتشاف ما هو مخبأ، بل هو أن ترجع مرئيًا ما هو بالضبط مرئي، أي أن تبرز ما هو قريب جدًا وما هو مباشر جدًا، وما هو مرتبط بنا بشكل حميمي والذي بفعل هذا لا ندركه. إذا كان دور العلم هو أن يجعلنا نعرف ما لا نراه، فإن دور الفلسفة هو أن تجعلنا نرى ما نراه»⁽²¹⁾.

نتعرف هنا على اقتباس حرفي تقريبًا من كتاب *تحقيقات فلسفية*، حيث كتب فتغنشتاين في الفقرتين 129/126:

«تكتفي الفلسفة بوضع كل شيء أمامنا دون أن تشرح شيئًا أو تستنبطه. - وبما أن كل شيء هنا، معروض للرؤية، فليس هنالك ما يُفسَّر، لأن ما هو محتجب بطريقة ما لا يهمنا. [...] إن أكثر سمات الأشياء أهمية بالنسبة إلينا محجوبة بفعل بساطتها وابتدائها (لا يمكننا أن نلاحظ شيئًا ما لأنه موجود دائمًا أمام أعيننا)»⁽²²⁾.

باستعارته لشعار فتغنشتاين العزيز على ستانلي كافيل Stanley Cavell (يجب رد الكلمات من استخدامهما الميتافيزيقي إلى استخدامهما اليومي)⁽²³⁾، يمكننا إذن أن نقول إن الأمر يتعلق بالنسبة لفوكو

(20) *Ibid*

(21) *Ibid.*, p. 540–541. يفسر فوكو، قبل هذا في حوار له حول كتاب أركيولوجيا المعرفة سنة 1969، أن ما يبحث عنه، «ليست علاقات سرية، مخفية وصامتة أو أعمق من الوعي الإنساني. على العكس أحاول أن أصف علاقات تقع في سطح الخطاب نفسه؛ أحاول أن أجعل مرئيًا ما هو ليس مرئيًا فقط بسبب كونه موجودًا على أسطح الأشياء» (M. Foucault, « Michel Foucault ex- », (plique son dernier livre » (entretien avec J.-J. Brochier), dans DE I, p. 800).

(22) L. Wittgenstein, RP, I, § 126 et 129, p. 88.

(23) Cf. L. Wittgenstein, RP, I, § 116, p. 85 «حين يستخدم الفلاسفة كلمة -معرفة، وجود، موضوع، أنا، قضية،

اسم- ويجهدون في القبض على ماهية الأشياء المقصودة، يجب دومًا أن نساءل: هل هذه الكلمة مستعملة فعلاً بهذه الطريقة في =

برد الفلسفة السياسية نفسها إلى العادي، إلى عاديها، الذي هو علاقات السلطة الملموسة التي يجد الأفراد أنفسهم عالقين فيها والتي يختبرونها كل يوم، والذي هو أيضاً المقاومات الدقيقة والظرفية التي يطبقونها كل يوم. في الوقت نفسه، يتعلق الأمر أيضاً برد المفاهيم المفتاحية - مثل (السلطة)، (الحكومة)، (المقاومة)، (الحرية)، إلخ - من الاستعمال الذي تستعملها به الفلسفة السياسية التقليدية، والذي نقوم به نحن أيضاً على غرارها، إلى الاستعمال اليومي. تماماً كما تقترح فلسفة اللغة العادية «تحليلاً نقدياً للفكر انطلاقاً من الطريقة التي نقول بها الأشياء»، وانطلاقاً من «الاستعمال اليومي للغة، الذي نقوم به في مختلف أنواع الخطاب»، سوف تكون مهمة الفلسفة التحليلية للسياسة - كما يفسر فوكو - هي: «تحليل ما يحدث يومياً داخل علاقات السلطة»⁽²⁴⁾. وبالطريقة نفسها التي تحاذر بها فلسفة اللغة العادية من إعطاء أي تقييم شامل وكلي للغة سواء بتأهيلها أو إقصائها، مكتفية ببساطة بملاحظة أن اللغة «هي شيء يُلعب»⁽²⁵⁾، لن تلوث الفلسفة التحليلية للسياسة علاقات السلطة بأي «تقييم قذحي أو مدحي شامل، جامع، نهائي، مطلق، وحدوي». علاقات السلطة «هي أيضاً شيء يُلعب، إنها ألعاب سلطة يجب أن تدرس بعبارات التكتيك والاستراتيجية، بعبارات القاعدة والعرضي، وبعبارات الرهان والهدف»⁽²⁶⁾.

يمكن إذن إعادة قراءة عدد من التحليلات الفولكلدية لسنوات السبعينات تحت هذا الضوء الفريد، أي بوصفها محاولة تبيين لنا ما نريد قوله عادة، حين نستعمل كلمة (سلطة): لأننا في الواقع لا نعلم ذلك. بالفعل، حتى وإن كانت السلطة، أو بالأحرى علاقات السلطة، تحت أنظارنا في كل لحظة، فإننا لا نتمكن في أغلب الأحيان من رؤيتها، وبالتالي لا نتمكن من «ربطها بالمصادر الواقعية لمشكلاتنا الفلسفية» بعبارات كورا دايموند⁽²⁷⁾ Cora Diamond. عوض دراسة «اللعبة الكبرى للدولة مع المواطنين أو مع دول أخرى» يختار فوكو إذن الانكباب على «ألعاب السلطة الأكثر محدودية، والأكثر تواضعاً والتي ليست لها في الفلسفة مكانة نبيلة ومعروفة كما الإشكالات الكبرى»⁽²⁸⁾: «ألعاب السلطة حول الجنون، المرض، العقابية أو حول السجن والجنسانية، إلخ. ليست طريقة لإعادة توجيه مقاربة

= اللغة حيث لها مكانها الأصلي؟ إننا نعيد توجيه الكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها العادي».

(24) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 541.

(25) Cf. L. Wittgenstein, RP, I, § 654, p. 235 : «الخطأ الذي نرتكبه هو أننا نبحت عن تفسير في حين يجب أن نرى الوقائع باعتبارها «ظواهر أصلية»؛ عبارة أخرى، في حين يجب أن نقول إن هذه اللعبة اللغوية تُلعب».

(26) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 541-542.

(27) C. Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004, p. xii.

(28) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 542.

الفلسفة الكلاسيكية أو للالتفاف عليها، لكنها طريقة جذرية أكثر لاختصار الطريق على هذه المقاربة وردها إلى العادي. لأن غالبيتنا وفي أغلب الأوقات، لا تختبر سوى نموذج محلي و(هامشي) من ألعاب السلطة. لا تتخذ السلطة في حياتنا اليومية شكل نقطة مركزية، أو (بؤرة فريدة للسيادة)؛ ليس هنالك انتظام للقانون، ولا وحدة جامعة لسيطرة ما. على العكس من ذلك، تتخذ السلطة شكل تعددية (علاقات القوة) المحايثة لوجودنا والتي بفعل هذا لا تجد أصلها أو تفسيرها خارج اللعبة نفسها، التي «عن طريق صراعات ومواجهات لا تهدأ تقوّيها أو تغيّرُها أو تعكسها» في هذا يكمن واقع السلطة العادي الذي نصطدم به في الغالب، والذي يجب إذن أن نتعلم كيفية رؤيته ووصفه: الدولة، القانون، الهيئات الاجتماعية، ليست سوى (التبلور المؤسّساتي) لعلاقات القوة هذه، التي تدخل باستمرار لا يني في حياتنا (حالات سلطة) هي (تقريبًا) دومًا (محلية وغير ثابتة)⁽²⁹⁾.

تشكل علاقات القوة الخلفية التي نختبر عليها عادة معنى (السلطة). فمثلما يثبت فوكو، ألعاب السلطة حول الجنون، المرض، العقابية والجنسانية، إلخ، تستدعي منزلة العقل واللاعقل، السوي وغير السوي، ومنزلة الحياة والموت، والجريمة والقانون، بعبارة أخرى إنها تستدعي «مجموع أشياء تشكل نسيج حياتنا اليومية، وفي الوقت نفسه، تشكل ما يبني الإنسان خطابه عن التراخيديا انطلاقًا منه»⁽³⁰⁾. إنه وجودنا في معناه الأكثر تجسّدًا والشخصي إلى أبعد الحدود، والمهم بالنسبة إلينا، هو المتورط داخل ألعاب السلطة هذه. إذا كانت كورا دايموند تعرف (العقل الواقعي) بوصفه قدرتنا على فهم أن «ما مهم، وما يجب أن ننظر فيه، هو العقد والخيوط ونسيج حيواتنا العادية»⁽³¹⁾، يمكننا إذن أن نؤكد بأن المسار الفولكلدي يفصح عن نفس العقل، أو أكثر من ذلك أن لهذا المسار طموحًا جعل (العقل الواقعي) يلعب في ميدان الفلسفة السياسية، لكي يعيد تعريف سماتها ورهاناتها بشكل جذري. يؤكد فوكو هذا سنة 1978:

«يبدو لي أن هذه الألعاب [ألعاب السلطة حول الجنون، المرض، العقابية والجنسانية، إلخ] هي التي يحمل الناس همها ويهتمون لأمرها، أكثر مما يفعلون بخصوص المعارك الكبرى الدولية étatique والمؤسّساتية. عندما ننظر على سبيل المثال إلى الطريقة التي تمت بها حملة الانتخابات التشريعية بفرنسا، يدهشنا أنه في الوقت الذي لم تكف فيه الجرائد، القنوات، رجال السياسة والمسؤولون الحكوميون ومسؤولو الدولة، عن ترديد همهم للفرنسيين بأنهم يلعبون شوطًا حاسمًا من أجل مستقبلهم

(29) M. Foucault, VS, p. 121–122.

(30) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 542.

(31) S. Laugier, Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité, Paris, Vrin, 2010, p. 200.

مهما كانت نتائج الانتخابات، ومهما كان عدد الناخبين الحكماء الذين توجهوا لصناديق الاقتراع، يدهشنا أنه في العمق، لم يستشعر الناس مطلقاً بما يمكن أن يكون تراجيديا تاريخياً أو حاسماً في هذه الانتخابات. في المقابل يدهشني منذ سنوات في مجتمعات عديدة وليس فقط داخل المجتمع الفرنسي، الهسهسة غير المنقطعة حول تلك الأسئلة التي كانت في السابق هامشية ونظرية إلى حد ما: معرفة كيف سوف نموت، معرفة ما الذي سوف يفعلونه بكم حين تقادون إلى ردهة المستشفى، معرفة ما سوف يحدث لعقلكم وما سوف يكون الحكم الذي سوف يصدره الناس على عقلكم، معرفة ما سوف نصير إذا كنا مجانين، معرفة ما سوف نكون إذا كنا مجانين، معرفة ما معنى أن نرتكب جريمة وما سوف يحدث إذا ارتكبنا جريمة في يوم من الأيام، ومن أين سوف يبدأ ولوجنا إلى الآلة العقابية. كل هذا يلامس بعمق حياة ووجدان وقلق معاصرنا»⁽³²⁾.

إن هذه الأسئلة (اليومية)، التي تعتبر هامشية وغير جديرة بأن تطرح من طرف الفلسفة السياسية التقليدية، هي التي ستضح أهميتها بالنسبة للناس، وهي المهمة بالنسبة إلينا. هكذا وبحركة فتغنشتاينية -بما أن فتغنشتاين هو الذي يتساءل في الفقرة 118 من *تحقيقات فلسفية*: «من أين يستقي مبحثنا أهميته، في حال يبدو فيها كأنه يحطم كل ما هو مهم، أي كل ما هو عظيم وذو شأن؟»⁽³³⁾، يهدف فوكو بتحليلاته لمناهضة وتحطيم وهم أهمية ما هو في الواقع لا أهمية له، وفي الوقت نفسه يعيد إعطاء الأهمية⁽³⁴⁾ لما هو مهم لكننا في الغالب لا ندركه: «الجنون والعقل، الموت والمرض، العقابية، السجن والجريمة، والقانون، كل هذا هو يومينا، وهذا اليومي هو ما يبدو لنا أساسياً»⁽³⁵⁾.

تتفرع أيضاً عن هذه الحركة الهدامة المحاولة الفوكلدية لتحليل وتسليط الضوء على المقصود بالمقاومة، في صورتها العادية. لأنه كما يجب الخروج من التصور القمعي للسلطة، يجب أيضاً الخروج من التصور الثوري للمقاومة، ومن الفكرة التي مفادها أن المقاومة يجب أن تهدف إلى التحرير النهائي وإلى إعطائنا مدخلاً إلى عالم دون سلطة. بالفعل، «إذا لم يكن هناك مجتمع دون علاقات سلطة» مفهومه بالتحديد «بوصفها استراتيجيات يحاول الأفراد من خلالها قيادة وتحديد سلوك الآخرين»⁽³⁶⁾.

(32) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 542–543 (nous soulignons).

(33) L. Wittgenstein, RP, I, § 118, p. 85–86.

(34) Sur le thème de l'« importance de l'importance », voir S. Cavell, *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage*, trad. fr. Ch. Fournier et S. Laugier, Paris, Cahiers du cinéma, 1993, p. 129–153 et *Philosophie des salles obscures. Lettres pédagogiques sur un registre de la vie morale*, trad. fr. N. Ferron, M. Girel et É. Domenach, Paris, Flammarion, 2011, p. 57–71. Voir également S. Laugier, « L'importance de l'importance. Expérience, pragmatisme, transcendantalisme », *Multi-tudes*, n° 23, 2005, p. 153–167.

(35) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 543 (nous soulignons).

= (36) M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fernet–Betancourt et

فلا معنى لطرح سؤال السلطة بعبارات الخير والشر: يجب بالأحرى طرحه بعبارات مدى القبول أو عدم القبول. يؤكد فوكو بأن الإشكال هو «أن سلطا معينة تُمارس، وأن فعل أنها تمارس وحده يكون غير محتمل»⁽³⁷⁾. إذن هدف المقاومة سوف يكون عوض التحرر من كل أشكال الإكراه (الوهم الثوري)، هو تغيير أو تغييرات متعددة محددة داخل مجموع علاقات السلطة بهدف الرفع من إمكانية قبولها والتقليل ممّا ليس محتملاً فيها، لكي «تلعّب بالحد الأدنى الممكن من السيطرة»⁽³⁸⁾. إذا كان فوكو يتحدث عن علاقات السلطة، فـ«لأننا، بعضنا في علاقته بالبعض الآخر، في وضعية استراتيجية»، بالتالي، ما دام من المستحيل «أن نخرج خارج هذه الوضعية»؛ لأننا «لسنا أحراراً من علاقة السلطة أينما كنا» إلا أننا نستطيع دائماً تغيير وتحويل الوضعية⁽³⁹⁾ التي نحن فيها.

بعبارات المحاضرة الشهيرة لفوكو أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة، في 27 ماي 1978، ليس الإشكال أبداً هو «كيف لا نحكم بتاتاً؟»، بل «كيف لا نحكم بهذه الطريقة، من طرف هؤلاء، باسم هذه المبادئ، لتحقيق هذه الأهداف، وبواسطة إجراءات مثل هذه، ليس هكذا، ليس من أجل هذا، ليس من طرف هؤلاء» في هذا يتجلى «الموقف النقدي»:

«في مواجهتها، وبمثابة معارض لها، أو بالأحرى باعتباره شريكاً وغريباً لفنون الحكم، وباعتباره طريقة للحذر منها، لرفضها، للحد منها، لإيجاد مقدار عادل/مضبوط لها، لتغييرها، ولمحاولة الإفلات من فنون الحكم هذه، أو على أية حال، لمحاولة زحزحتها، في إطار ممانعة أساسية، لكن أيضاً ومن خلال هذا كله باعتباره مساراً لتبلور فنون الحكم، هناك شيء ما قد انبثق في أوروبا في تلك اللحظة [في القرن 16]، هو نوع من الشكل الثقافي العام، وهو في الآن نفسه موقف أخلاقي وسياسي، وطريقة للتفكير، إلخ، هذا ما سوف أسميه ببساطة فن الأنا نكون محكومين، أو أيضاً فن الأنا نكون محكومين بهذه الطريقة وبهذه التكلفة. وسوف أقترح إذن هذه السمة العامة بوصفها تعريفاً أولياً للنقد: فن الأنا نكون محكومين إلى هذا الحد»⁽⁴⁰⁾.

بانكباب الفلسفة التحليلية للسياسة على ألعاب السلطة المتواضعة وغير المستقرة التي تزعج وتشكل حياتنا اليومية، سوف تسمح إذن في الوقت نفسه بتغذية والقبض على شبكة ملموسة من

A. Gomez-Müller), dans DE II, p. 1546.

(37) M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 545.

(38) 34 M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », art. cit., p. 1546.

(39) M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (entretien avec B. Gallagher et A. Wilson), dans DE II, p. 1559.

(40) M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », dans CCS, p. 37.

المقاومات نقاط انطلاقها واستنادها هي دومًا محلية ومميزة، وسوف تسمح بتتبع (الانتشار)، الذي يكون دومًا عرضانيًا وغير مكثرت نسبيًا بالأنظمة السياسية وبالأنساق الاقتصادية للبلدان التي تتبلور فيها هذه المقاومات⁽⁴¹⁾. يتحدث فوكو بهذا الصدد عن مقاومات وصراعات (أناركية): لأنها تستهدف هيئات السلطة الأقرب إليها، دون أن تحترم إذن «تراتبية نظرية للتفسيرات» أو «نظامًا ثوريًا يضيء على التاريخ قطبية ويجري تراتبية للحظات»⁽⁴²⁾. السمات الأساسية لهذه المقاومات والتي يمكن رصدها اليوم، في المعارك التي تخوضها بعض الحركات الإيكولوجية أو من طرف المهاجرين الشمال-إفريقيين في أوروبا⁽⁴³⁾، وفي الصراعات حول الطب التي تستهدف خاصة علاقتنا بالصحة، والإنجاب والموت⁽⁴⁴⁾، أو أيضًا في حركات من قبيل *احتلوا وول ستريت* *Occupy Wall street*، التي صارت الآن عالمية⁽⁴⁵⁾. هذه الصراعات الأناركية والمباشرة، التي تهدف على ما يبدو إلى تحقيق خلخلة (لانهائية) لآليات السلطة، هي ما يشكل موضوع الفلسفة التحليلية-السياسية المقترحة من طرف فوكو، وأعتقد أنها تشكل أيضًا موضوع (سياسة العادي) التي تتحدث عنها ساندر لوجي Sandra Laugier بتبنيها لأفكار رالف والدو إميرسون Ralph Waldo Emerson وهينري دافيد تورو Henry David Thoreau حول الديمقراطية الأمريكية والعصيان المدني، كما هو الحال بالنسبة إلى أعمال ستانلي كافيل حول النزعة الكمالية للأخلاق⁽⁴⁶⁾.

من أجل الختم، من المناسب التركيز على الدور الحاسم الذي يؤديه التاريخ داخل الأفق التحليلي-السياسي، أو بالأحرى التركيز على الاستعمال المميز الذي يستخدم به فوكو التاريخ ليس أبدًا مجرد استعمال (إخباري) أو (وثائقي)، بل يمتلك أيضًا في الوقت نفسه وظيفة نقدية. التاريخ عند فوكو أسامي فعلاً، بالتحديد لأنه يسمح للفلسفة بإتمام مهمتها؛ لأنه يعطيها الأدوات لكي تجعل مرئيًا ما هو قريب جدًا ومباشر جدًا ومرتبب بنا بشكل حميمي والذي لا ندركه بسبب هذا كله. يسمح التحقيق التاريخي الفوكلدي، في بعده المزدوجين الأركيولوجي والجينالوجي، أولاً وقبل كل شيء باكتساب نظرة

(41) Cf. M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 544–545.

(42) *Ibid.*, p. 546.

(43) Cf. D. Lorenzini et M. Tazzioli, « Contre-usages, désobéissances actives et mouvements de l'intolérable. De la pratique du refus à la volonté de ne pas être gouverné », *Cycnos*, vol. XXVIII, n° 1, 2012, <<http://revel.unice.fr/cycnos/?id=6745>> (consulté le 12 septembre 2015).

(44) Cf. P. Donatelli, *La vita umana in prima persona*, Roma–Bari, Laterza, 2012.

(45) Cf. W. J. T. Mitchell, B. E. Harcourt et M. Taussig, *Occupy. Three Inquiries in Disobedience*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.

(46) Cf. S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, p. 297–309 et *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, op. cit., p. 141–159. Voir également A. Ogien et S. Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010, p. 151–165.

جديدة إلى الأشياء: ليس (اكتشاف) سمات محتجبة أو سرية عن الواقع، بل بالأحرى رؤية الواقع المؤلف لدينا بدهشة متجددة. رسم فوكو نفسه، في محاضرة افتتاحية لدرس لوفان Louvain، فعل السيئ، قول الحقيقي *mal faire, dire vrai*، سنة 1981، علاقة صريحة بين فكرة (فلسفة نقدية) وتجربة الدهشة: (ليس الاندهاش من أن هنالك وجودًا) (الدهشة الميتافيزيقية)، بل الدهشة و(التفاجؤ بأن هناك حقيقة)- مفاجأة تشكل (محرك) (السياسة التاريخية) أو محرك (التاريخ السياسي للتحقيقات) *véridictions* الذي قرر فوكو أن يباشره⁽⁴⁷⁾.

ربما ليست مصادفة كون الفقرة نفسها من كتاب *تحقيقات فلسفية* التي يحيل عليها فوكو ضمنياً سنة 1978 هي التي يقيم فيها فتغنشتاين صلة وثيقة بين القدرة على رؤية العادي، أو إدراك الخارق في العادي (كما يقول كافيل)⁽⁴⁸⁾، وبين الدهشة:

«إن أكثر سمات الأشياء أهمية بالنسبة إلينا محجوبة بفعل بساطتها وابتدائها (لا يمكننا أن نلاحظ شيئاً ما لأنه موجود دائماً أمام أعيننا) والأسس الفعلية للبحث عنها لا تثير دهشة المرء، إلا إذا كانت قد أثار دهشته في لحظة ما من قبل-. وهذا يعني: أن ما هو مدهش جداً وخارق جداً لا يعود مدهشاً بالنسبة إلينا ما إن نراه»⁽⁴⁹⁾.

التحليلات التاريخية التي أجراها فوكو حول الجنون، المرض، السجن والجنسانية تستهدف بالتحديد ودائماً (إعادة تفعيل) دهشتنا أمام شيء كنا من قبل نراه بسيطاً، مبتدلاً وعادياً: ألعاب الحقيقة التي نحن عالقون فيها في كل لحظة، علاقات السلطة التي ترزعج وتشكل حياتنا اليومية، التجربة التي نقوم بها من خلال جسدنا، وعقلنا وجنسانيتنا، إلخ، كل هذا، بحكم قربه وألفته، يدرك عادة باعتباره كونيًا، ضروريًا أو إلزاميًا؛ باستخدامه للتاريخ سمح لنا فوكو بأن نفهم أنه على العكس، إنما يتعلق الأمر هنا بنتيجة عرضية واعتباطية لسيرورة مميزة، كان من الممكن ألا تحدث ويمكن دائماً أن تتبدل وتتغير.

يكفي مثال واحد من بين أمثلة متعددة لإبراز ذلك: خلال حصة 31 يناير و7 فبراير 1973 من درسه (لمجتمع العقابي) بالكوليج دو فرونس، يحاول فوكو فهم من أين جاء (الشكل-السجن) الذي يعتبر بالنسبة إلينا اليوم طبيعيًا جدًا وبدهيًا. من خلال اقتفاء جينالوجيته، يلاحظ فوكو داخل الجماعات

(47) M. Foucault, MFDV, p. 9. Voir également M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014, « Leçon du 18 mars 1981 », p. 229-249.

(48) Cf. S. Cavell, *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 153-178.

(49) L. Wittgenstein, RP, I, § 129, p. 88 (traduction modifiée).

الأنغلو-أمريكية البروتستانتية المنشقة، وبالتحديد عند جماعة الكواكرز الأمريكية إقامة رابط وثيق بين ممارسة سلطة الدولة، ومتطلبات الإنتاج الرأسمالي والتعليمات الأخلاقية. وهو ما سماه فوكو «الاجتياح التكفيرى داخل العقابى والقانونى»⁽⁵⁰⁾. وهى سيرورة قد عممت فيما بعد على مستوى المجتمعات الأوروبية بسبب سلسلة من جماعات التحكم والمراقبة ذات الطابع الدينى أو شبه العسكرى أو الاقتصادى، والتي كان هدفها «التأطير الأخلاقى للساكنة». للتقليل من المخاطر التى تحدى بالثروة البرجوازية فى فترة تبلور نمط الإنتاج الرأسمالى⁽⁵¹⁾. هكذا جرى تعالق الأخلاقى والعقابى، أو بعبارة أخرى هكذا جرى تخليق العقابية وتحويل أدوات هذه الأخلاقية التى ولدت «تعميم عقابية للوجود» بلغت إلى غاية جوانبه الأكثر يومية وعادية⁽⁵²⁾. هذا يفسر بحسب فوكو «الانطباق بقدم السجن، الذى لا ننفك منه إلا بصعوبة»؛ فإذا كان السجن يبدو لنا اليوم أنه لا يمكن نزعها من جذورها، مأخوذاً فى نوع من (البداهة) وإذا كان يبدو لنا «متجذراً بعمق فى ثقافتنا»، فهذا راجع بالضبط «لأنه ولد مدعوماً بأخلاق مسيحية أعطته عمقاً تاريخياً لا يحوزه»⁽⁵³⁾. التاريخ الفولكلدى يهدف إذن إلى رصد «ما هو فريد، عرضى وراجع لإكراهات اعتبارية» «فيما يقدم لنا على أنه كونى، حتمى، وإلزامى»، وهدفه أيضاً أن يجعلنا نستخلص «من العرضية التى جعلنا ما نحن عليه، إمكانية أن نكف فيما نفعله ونفكر فيه أو ما سوف نفعله أو نفكر فيه عن الفعل و التفكير بالطريقة نفسها»⁽⁵⁴⁾.

بالتالى، فالاستعمال الفولكلدى للتاريخ لا يمثل قطيعة بل استمرارية مع المسار الفتغنشتاينى، وهو يتخذ شكل «نقد مستمر لوجودنا التاريخى»⁽⁵⁵⁾، وهدفه هو تعليمنا كيف نرى ونصف ما هو أمام أعيننا، أى العادى كما يفهمه كافيل بوصفه: مكاناً لتقاطع المألوف والغريب⁽⁵⁶⁾. العادى هو بالفعل أبعد من أن يكون بداهة، وأبعد من أن يكون (الحل) لإشكالاتنا الفلسفية، فهو المنبع الدائم لنأى يُسند لنا مهمة يجب إتمامها. بعبارة أخرى، إذا كان التاريخ بالطريقة التى يستعمله فوكو بها، يسمح لنا برؤية ما يجرى فعلاً، وأن نكون منتهيين لتفاصيل الواقع، وإذا كان (يعيد تفعيل) الدهشة فىنا حيال شيء مألوف كان قد مرّ دوماً دون أن ندركه، فإنه بفعل هذا يثير أيضاً إحساساً بالغرابة، وب(التخوف)

(50) M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, éd. B. E. Harcourt, Paris, Seuil-Gallimard, 2013, p. 93.

(51) *Ibid.*, p. 108.

(52) *Ibid.*, p. 197.

(53) *Ibid.*, p. 94.

(54) M. Foucault, « What is Enlightenment ? », dans DE II, p. 1393.

(55) *Ibid.*, p. 1390.

(56) Cf. S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage*, op. cit., p. 239.

لأنه حين يحطم يقينياتنا المدعاة يدفعنا إلى الفعل.

«لست نبيًا، لست مبرمجًا Un programmateur ، وليس عليّ أن أقول للناس ما يجب أن يفعلوه، وليس عليّ أن أقول لهم: «هذا جيد بالنسبة لكم، وهذا ليس جيدًا بالنسبة لكم» أحاول أن أحلل وضعية فيما يمكن أن يكون معقدًا فيها مع ما يُعدُّ وظيفة، هذه هي مهمة التحليل، أن يسمح في الآن نفسه بالرفض وبالفضول وبالتجديد»⁽⁵⁷⁾.

يتضح أن الفلسفة التي تعد بالنسبة إلى فتغنشتاين كما بالنسبة إلى فوكو أولاً وقبل كل شيء «عمل بالذات نفسها» و«بالطريقة التي نرى بها الأشياء»⁽⁵⁸⁾، يتضح إذن أنها مشروع إيتيقي وسياسي في الوقت نفسه وهو مشروع لا يقبل الانفصال.

(57) M. Foucault, OHS, p. 154.

(58) S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage, op. cit.*, p. 26.



حوارات Dialogues



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 30-11-2023

تاريخ القبول: 13-12-2023

حوار

أصول التفسير وقواعده:

قراءة في المنجز، وأفاق التطوير

مع

د. محمد صالح سليمان⁽¹⁾

يحاوره:

يوسف عكراش⁽²⁾y.aakrache@gmail.com

ملخص:

يأتي هذا الحوار الذي أجراه يوسف عكراش مع محمد صالح سليمان بغية تسليط الضوء على أحد أبرز موضوعات الدرس التفسيري التي أثير النقاش حولها قديمًا وحديثًا، ألا وهي أصوله وقواعده أملين رصد المنجز واستشراف الآفاق من خلال مناقشة قضايا عدة من أبرزها: مداخل الضبط المفهومي وإشكالاته، والغاية من أصول التفسير، مع الوقوف على مدى احتمال مقدمات وكتب التفاسير على أصول التفسير وقواعده، وإمكانية استخلاصها من لدن المتخصصين، ثم مناقشة المسار النظري المجرد لأصول التفسير، ومدى الحكم بقاعدة القواعد في الإنتاج العلمي المعاصر...، ليختتم القول في الحوار بالتطرق لمسألة ترسيم تسمية علم أصول التفسير وعلم قواعد التفسير على نحو منهجي منضبط يستوعب سياجه المعرفي الشيقين النظري والتطبيقي.

الكلمات المفتاحية:

الدرس التفسيري - أصول التفسير - قواعد التفسير

(1) د. محمد صالح سليمان: حاصل على درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن - جامعة الأزهر، ومدير الشؤون العلمية بمركز تفسير، وكان رئيس لجنة التوجيه بموسوعة التفسير المأثور، وأشرف على بعض المشروعات العلمية المنشورة.

(2) باحث في التفسير وعلوم القرآن، وأستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالمملكة المغربية.

للاقتباس: عكراش، يوسف، حوار أصول التفسير وقواعده: قراءة في المنجز، وأفاق التطوير مع د. محمد صالح سليمان، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 4، 2023، 268 - 288.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، 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: 2023-11-30

Accepted: 2023-12-13



An Interview

Principles of Interpretation of the Quran and Its Rules: Reviewing the Accomplished and Future Development Prospects

Dr. Ramhamed Saleh Suleiman⁽³⁾By Youssef Aakrache⁽⁴⁾y.aakrache@gmail.com

This interview aims to shed light on one of the most prominent topics of the interpretive lesson that has been discussed in the past and the present, namely its principles and rules, with the hope of monitoring what has been achieved and anticipating the horizons through discussing several issues, the most prominent of which are: The approaches to conceptual control and its problems, and the purpose of the principles of interpretation, while determining the extent to which the introductions and books of Al-Tafaseer (interpretations) include the principles and rules of interpretation and the possibility of extracting them from specialists. Then, discuss the abstract theoretical path of 'the principles of interpretation', and the extent of the rule of 'basics in contemporary scientific production...', to conclude the dialogue by addressing the issue of demarcating the name of the science of the 'Principles of Interpretation' and the science of the rules of interpretation in a disciplined and systematic manner whose cognitive framework includes both the theoretical and applied aspects.

Keywords:

Interpretive Lesson - Principles of Interpretation - Rules of Interpretation.

(3) :Ph.D. in Interpretation and Quran Sciences - Al-Azhar University, Director of Scientific Affairs, Interpretation Centre. He was Chairman of the Steering Committee of the Encyclopedia of Archaeological Interpretation. He oversaw some of the published scientific projects.

(4) Researcher in interpretation and Quranic Sciences, Professor of the Regional Academy of Education and Composition of the Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Aakrache, Youssef, Review of the book Quranic Sciences: A Critique of Scientificity and Developing a Formative Approach, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023, 268 - 288.

© 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.

بداية مما لا يخفى على فضيلتكم أن الضبط المنهجي لمختلف الممارسات التفسيرية أمر يستلزم بناء نسق نظري يكتنف في طياته مجموعة من الأصول والقواعد الحاكمة لهذه الممارسات على اختلاف منطلقاتها، الشيء الذي يتحقق من خلاله الانضباط المقصود، ومن تأمل ساحة الدرس التفسيري يلقي جهودًا هنا وهناك في مقارنة هذا الطرح، بل وزاد الاهتمام به لدى المعاصرين وتواترت كتاباتهم فيه؛ مما جعل النقاش يثور حول مدى اعتماد هذه الأصول والقواعد ضمن السياق المنهجي المؤطر لمختلف العمليات التفسيرية، وفي ضوء ذلك توجهنا إلى فضيلتكم في هذا الحوار الموسوم بـ: «أصول التفسير وقواعده: قراءة في المنجز، وأفاق التطوير» الذي اكتنف ثلة من الأسئلة المتنوعة بغية التعرف على وجهة نظركم إزاء هذا الطرح العلمي لانشغالكم المشهود به.

السؤال 1: عادة ما نستهل حواراتنا بسؤال الماهية حيث يعد ضبط مفهوم أصول التفسير وقواعده مهمًا في هذا الحوار باعتباره مقدمة رئيسية لا غنى عنها، فما مداخل الضبط المفهومي التي تقترحونها للأصول والقواعد؟ وما أبرز الإشكالات المتعلقة بالتعريفات السائدة لأصول التفسير وقواعده؟

ثمة بعض المداخل من المهم بيانها عند الكلام عن المفاهيم الخاصة بمصطلحات «أصول التفسير» «قواعد التفسير» ونحوها من المصطلحات، ومن أبرز ذلك ما يأتي:

أولاً: أن هذه المصطلحات في صورتها الإفرادية «الأصول - القواعد» متداولة بكثرة في عدد من العلوم، وتتعدد تراكيبيها وتختلف مفاهيمها تبعًا لذلك، كأصول الفقه وأصول اللغة والقواعد الفقهية وغيرها، وقد حظيت هذه المصطلحات بتعريفات -وهي أجلى صور التجريد للمفهوم- وحظيت تلك التعريفات بشروح وتبيين لما يندرج تحتها وما لا يندرج، وبيان للفرق بينها وبين غيرها من المصطلحات وتداول العلماء هذا في مصنفاتهم منذ قرون، وصار لهذه المصطلحات المركبة حمولة معرفية معروفة يتخير منها طلاب هذه العلوم ويرجعون بينها تبعًا لمرجحات مختلفة. وكذا مصطلح «التفسير» تتفاوت دلالاته وإطلاقاته بين المفسرين، وهذا نلمسه في التعريفات الكثيرة المتداولة قديمًا وحديثًا، والتي يتسع مفهوم التفسير في بعضها ليشمل جُل ما يورده المفسرون في تفسير السور والآيات من معاني وهدايات واستنباطات وأحكام وغيرها، ويضيق في بعضها الآخر

حتى ينحصر في دائرة المعاني المباشرة للآيات، وغير ذلك مما يضيق المقام عن تفصيله وبيانه (5)، غير أن المهم بيانه هنا أنه لا يحسن بحال تجاوز هذا التفاوت أو غرض الطرف عنه عند التصدي لتعريف التفسير وأصوله وقواعده سواء في ذلك من ينقل التعريفات ويختار منها أو من يصوغ تعريفاً جديداً بحيث يحصل البيان والتحرير للتفسير المراد بيان أصوله وقواعده، ويحصل التمايز بينه وبين غيره. ثانياً: مصطلحات «أصول التفسير - قواعد التفسير» في صورتها التركيبية لم تحظ بما حظيت به مصطلحات أصول الفقه أو القواعد الفقهية من تعدد التعريفات وتداولها، بل لا تكاد تجد لها تعريفاً في كتابات العلماء السابقين إلا نادراً، مما دعا كثيراً من المؤلفين المعاصرين في أصول التفسير وقواعده إلى اللجوء لهذه المصطلحات والتعريفات المتداولة ومحاولة استنساخ تلك التعريفات أو الاستفادة منها في بناء مفاهيمهم وتعريفاتهم لأصول التفسير والقواعد، مع تغيير بعض مضامينها لتتناسب مع التفسير، وسواء كان الدافع لهذا التأثير في بناء التعريفات هو الدلالة اللغوية لهذه المصطلحات أم كان شيئاً آخر، فالمقصود هنا هو وصف حالة التعريفات المعاصرة لـ «أصول التفسير» و «قواعد التفسير» وتأثراتها مع الإشارة لبعض ما اعترها من إشكاليات.

ثالثاً: ثمة أمور جوهرية ومركزات كلية تتحكم في عملية التعريف لا بد من التنبه لها في إنشاء التعريفات وابتكارها أو في ضبطها وفهمها، إذ هي مؤثرة في اتجاه التعريفات وتنزلاتها ومقتضياتها ولوازمها، فمن ذلك مثلاً:

- وظيفة تلك الأصول والقواعد أو غاياتها، يعني هل يراد من هذه الأصول والقواعد فهم التفسير الذي أنتجه العلماء عبر العصور وضبط كيفية التعاطي مع قضاياها وتفاوته وإشكالاته، أم المراد من تلك الأصول والقواعد إنتاج تفسيرات جديدة منضبطة بتلك الأصول والقواعد، أم المراد الجمع بين الغايتين.
- النظر لـ «أصول التفسير أو قواعده» باعتبارها علمًا له مبادئه وقوانينه وقضاياها إلخ، أو النظر لها باعتبارها أدوات لإنتاج التفسير أو فهمه، أو اضطراب النظر لها وتردده بين الأمرين، أو ضبط النظر للجبهتين وتحرير ما يخص كل جهة منهما.

وفي ضوء ما تقدم، فلا ينبغي التسوية بين تعريفات أصول التفسير وقواعده كافة والنظر لها دفعة واحدة وتقويمها بشكل مجمل دون التنبه لاختلاف محالها وتفاوت مدخلها التعريفي، بل ينبغي

(5) حُلَّت دراسة أصول التفسير المنشورة على موقع مركز تفسير هذه التعريفات وبيّنت ما بينها من تفاوت؛ فيمكن مراجعتها في هذا الجانب.

أن يوضع كل تعريف في محله ليظهر تفاوت المداخل التعريفية قبل أن يظهر تفاوت التعريف، وليكون التقويم للتعريفات تقويمًا صحيحًا.

رابعًا: مراعاة مقتضيات التعريفات ولوازمها، فلكل تعريف آثار تترتب عليه ولوازم، فليس التعريف مجرد ألفاظ أو نقول توضع في مقدمات البحوث والكتب دون أن تسري آثارها إلى مضامين ما طرحه هذه المؤلفات من قضايا ومضامين، وإنما يكتنز التعريف بداخله دلالة أو إشارة لكثير من المضامين، ويستلزم عددًا من اللوازم، وإهمال مراعاة هذه المضامين وتلك اللوازم يحدث انفصالًا بين التعريف وبين القضايا والموضوعات المطروحة فيبقى التعريف مجرد زينة تتوشح بها مقدمات البحوث والكتب، ولا تبقى وشائج الصلة بينه قائمة وبين بقية قضايا أصول التفسير وقواعده المضمنة في البحث أو الكتاب. خامسًا: أن كل تعريف يتجاوز النسخ والنقل مع اجتهاد صاحبه في ضبطه وتحقيقه وتحريره والممايزة يمثل مجرد مقارنة علمية تحمل وجهة نظر صاحبه، فلا يمكن تعميمها واعتبار ما سواها مردودًا أو خطأ، خاصة ونحن نتعامل مع تراث طويل ممتد زمنيًا ومكانيًا، وعليه فلا يصلح بحال الاتكاء على مجرد هذه التعريفات واعتمادها معيارًا حاكمًا على هذا التراث الطويل الممتد، وإنما يجري استثمارها واختبارها وتطويرها في ضوء الواقع التطبيقي للتفسير وما يمكن أن يوجد به في إثراء هذه التعريفات تنقيحًا وتحريًا.

السؤال 2: بعد بيان مداخل الضبط المفهومي التي تقترحونها للأصول والقواعد، مع الإشارة إلى أبرز الإشكالات المتعلقة بالتعريفات السائدة لأصول التفسير وقواعده، يتبادر إلى الذهن سؤال الغاية بعد سؤال الماهية، فما الغاية الكبرى التي تسعى أصول التفسير لتحقيقها؟

الإجابة عن هذا السؤال من وجهة نظري تتمثل في أن اشتغالنا بالعلوم الإسلامية ومنها التفسير وأصوله وقواعده هو في أصله اشتغال بعلوم التراث الإسلامي التي أنتجها العلماء على مر القرون المتطاولة، فلسنا في أرض بكر نؤسس فيها علوم إسلامية جديدة، وإنما نحن في أرض ممهدة مذلة حُرثت وُرِعَت وجُنيت ثمارها، ولكنه صار بيننا وبينها قطيعة أو تباعد نوعًا ما، ولذا فالغاية الأولى التي ينبغي أن تضبط النظر لأصول التفسير وقواعده وتضبط مسار البحث فيها هي محاولة الوصول لأصول التفسير وقواعده التي وظفها المفسرون في تفاسيرهم التي أفنوا فيها أعمارهم، وهذه الغاية

يمكن تلخيصها في سؤال مركزي هو: كيف فسّر القرآن الكريم؟

والمقصد الرئيس من السؤال عن كيفية تفسير القرآن هو الوصول للأصول والقواعد التي وظفها المفسرون، ورصد استعمالات هذه الأصول والقواعد في ممارستهم، وما احتف بها من قرائن ودلائل وإعمال، وتقييد واستثناء ومعرفة كيفية توظيفهم لها في ذلك كله، ورصد ما كان محل اتفاق بينهم وما كان محل اختلاف، والتمييز بين الأصول والقواعد المشتركة بين أكثرهم، والأصول والقواعد المختصة بكل إمام منهم، وبهذا الجهد تبرز الأصول والقواعد التفسيرية، وتحرر مسالك المفسرين تجاهها، وتُضبط كفاءات إعمالها وإهمالها، بعيداً عن التجريد النظري والافتراضات العقلية والحدس والتخمين في تقرير الأصول والقواعد. وإن من البعيد أن يُرام بناء أصول التفسير وقواعده بتولية الدُّبر لهذا التراث التفسيري الذي أنتج كل هذه المصنفات، أو أن يتم التعامل معه بسطحية وانتقائية يخيل لأصحابها أنهم بهذه الانتقائية وتلك السطحية ضبطوا أصول التفسير وقواعده وأنها غير كافية ولا وافية، وأن عند المفسرين كافة خللاً في تلك القضية وأنهم تواردوا على الخطأ في هذا الأصل أو تلك القاعدة إلخ ذلك من التنظير البارد الذي لم يخرج من رحم الممارسة التفسيرية لآيات القرآن، ولم يتخلق من واقع المشاق التي تجشمها المفسرون في سبيل تقريرهم للمعاني التفسيرية وتحريرهم لها.

السؤال 3: بعد بيان الغاية الكبرى التي تسعى أصول التفسير لتحقيقها، نستنتج من طرف خفي أن أصول التفسير عمل تراثي في أصلها، فهل يعني ذلك الاكتفاء بأي تنظير تراثي لأصول التفسير وقراءة التفاسير في ضوءه ومحاكمته إليها؛ بدلاً من صرف الجهد في التنظير عصرًا بعد عصر؟

ليس مفاد ما تقدم من كون محل الاشتغال بأصول التفسير وقواعده هو التراث اعتماد أي تنظير تراثي للأصول أو القواعد واعتباره معبراً عن التراث التفسيري كله، وقراءة التفسير كله وفق منظوره، ومحاكمته إليه، وهذا للأسف ما حصل في عصرنا الحاضر مع مقدمة ابن تيمية التي اشتهرت بـ«مقدمة في أصول التفسير»، ولا أظن أنني أكون مبالغاً إن قلت إن «مقدمة ابن تيمية» هي التي شكلت الذهنية المعاصرة في أصول التفسير، وهي الرافد الأساسي الذي بنى المعاصرون تصورهم لأصول التفسير بواسطته، ولذا فقد صار تنظير ابن تيمية بمثابة القالب الذي يؤطر به الباحثون خططهم البحثية في أصول التفسير، وصارت أصول التفسير تدور في فلك مقدمته لا تخرج عنها إلا نادراً، بل لو بحث

الباحثون في أصول التفسير عند الطبري أو الزمخشري أو الرازي أو غيرهم لوجدوا أن المعالم الكلية للبحث هي المعالم التي أقامها ابن تيمية في المقدمة، ووصل الأمر إلى أن المقدمة صارت عند العديد من المهتمين بهذا الشأن معيارًا تقاس به صحة أو خطأ المفسرين.

إن المقدمة -لا شك- احتوت علمًا غزيرًا وتأصيلًا مفيدًا لكن هذا ليس مبررًا للوقوف عند حدودها والتأطر بها وعدم الخروج عنها، وقراءة الأصول التفسيرية من منظورها، وبخاصة في البحث العلمي الذي يفترض أن يؤسس لأفاق بحثية أرحب في أصول التفسير وقواعده، وإن مقدمة ابن تيمية على جلاله كاتبتها وعمق مضامينها تمثل رؤية ابن تيمية الخاصة التي يستفاد منها ويُنتفع بها، ولكنها لا تغني عنا شيئًا يوم نروم استخلاص أصول التفسير عند الطبري مثلًا أو غيره من المفسرين الأوائل، بل إن الذي يسهم في تطوير أصول التفسير حقًا الوصول لأكثر من رؤية تراثية تجاه الأصول والقواعد، واستخلاصها وإبرازها مما يسهم في اتساع فلك أصول التفسير وتوسيع دائرته، فالتراث التفسيري متنوع ومتعدد، وهذا يحتم علينا قراءته وفق تعدديته وتنوعه.

السؤال 4: تَعَدُّ مقدمات كتب التفاسير من أبرز المحطات التي عنيت بتقرير جملة من القواعد والأصول التفسيرية، لكن ثمة من يرى ضعف هذه المقدمات بل خلوها من هذه الأصول والقواعد، فما نظرتكم بخصوص هذه المقدمات؟ ومدى درجة ضعفها وقوتها للإسهام في البناء النظري لأصول التفسير وقواعده؟

أما مقدمات كتب التفسير فالأصل فيها أنها اكتنفت قضايا قرآنية وتفسيرية التي يرى بعض المفسرين وضعها في مقدمات كتبهم قبل الشروع في التفسير لسور القرآن وآياته، وبعض هذه القضايا له تعلق بالتفسير وأثر فيه وبعضها ليس له تأثير بارز في التفسير؛ كجمع القرآن والأحرف السبعة والمعرب ونحوها، وتتفاوت كتب التفسير تجاه ما تذكره وما لا تذكره من هذه القضايا في مقدماتها، كما تضم بعض المقدمات الإشارة للجوانب المنهجية التي يراعيها المفسر في تفسيره.

وأما عن أصول التفسير وقواعده فلا تخلو المقدمات من بعض القضايا والمضامين التي يمكن أن تكون من الأصول والقواعد، غير أن جلَّ المفسرين لم يصرحوا بكون هذه القضايا أصولًا، ولم يهبوها اسم القواعد، ومن صرح منهم بكونها قواعد كالسيوطي مثلًا فمفهوم القواعد عنده يصدق على كل أنواع علوم القرآن وليس بالمفهوم السائد في الدراسات المعاصرة من كونها أحكامًا كلية تسري على كل

جزئياتها، أو أسسًا كلية لا يستغني عنها المفسر، ولذا فالنظر للمقدمات على أنها مادة محضة للأصول والقواعد، أو أن المفسرين قصدوا لذكر أصول التفسير وقواعده وفق مفهوم معين وتوارد على ذلك بعضهم أو جميعهم خطأ محض أو رثه الظن بأن الأصول والقواعد لا بد أن يكون منصوصًا عليها منطوقًا بها، وأورثه كذلك التأثر بالأعراف الأكاديمية التي يلتزم الباحثون فيها النص على منهج العمل في مقدمات رسائلهم وبحوثهم حتى توهم بعض الباحثين أن ذلك لازم للمفسرين فعدوا مقدماتهم من باب القواعد والأصول، أو من باب النص على مناهجهم المتبعة في التفسير، ولا هي من هذا ولا ذلك، ولا يمكنهم الإفصاح عن مناهجهم وصياغتها في إطار نظري لأن العلم لم يكن يومئذ طريقًا مسلوغًا مهيأً خاليًا من الإشكالات والتداخلات يشد فيه العالم خيطًا يلتزم السير عليه، بل هو طريق تختلف فيه الأحوال، وتتعدد فيه القرائن، وتكثر فيه الاحتمالات، وتتعارض فيه الدلائل، وتتنازع فيه القواعد، وتتعدد فيه الأوجه التي يمكن أن يقع عليها الاختيار، فينظر العالم في كل موطن من ذلك نظرًا خاصًا ليستخلص من بين ذلك كله رأيًا مؤيدًا بالشواهد مدعومًا بالدلائل، وهذا غيض من فيض، فكيف يكون بإمكانه النص على ما يسميه المعاصرون بالمنهج، أو الإبانة عن طريقته التامة في معالجته لكل تلك الإشكالات، هذا ما لا يمكن أبدًا.

والحكم على المقدمات بضعف ما يخص الأصول والقواعد أو بخلوها من الأصول والقواعد هو فرع عن التوهم السابق بالنظر للمقدمات على أنها أصول أو قصدت لتقرير الأصول أو بعضها، وإذا افترضنا صحة هذا الحكم على المقدمات فهو حكم قائم على تصور معين للأصول والقواعد ثم إدراج المقدمات التفسيرية تحت هذا التصور وقسرها عليه، ومن ثم الحكم عليها بالضعف أو الخلو من القواعد والأصول.

إن كون مسار أصول التفسير وقواعده في التصور المعاصر يعاني من إشكالات أو يطمح إلى آفاق معينة في النهوض والتأسيس لا يعني جر كل التراث التفسيري لهذه الإشكالات، فلا حرج من التعاطي مع هذه الإشكالات ومحاولة معالجتها، والمضي قدمًا في تطوير ما يخص أصول التفسير وقواعده ولكن ليس من مستلزمات ذلك افتعال إشكالات لما لم يقصد المفسرون إليه ولم يروموا له ولا بيانه ولا تقريره، ولذا تبقى المقدمات منظورًا لها في حدود ما يمكن أن تشملها من الفوائد في علوم القرآن أو التفسير أو الأصول والقواعد دون تحميل المقدمات عبء الإشكالات التي يتعناها من يكتب في كل هذه القضايا.

السؤال 5: بعد المقدمات في السؤال الماضي، لا شك أن التفاسير القرآنية على مرّ القرون حافلة بعدد وافر من الأصول والقواعد التفسيرية التي وظفها المفسرون في تفاسيرهم، فما نظرتكم لأصول التفسير وقواعده في تلك التفاسير؟ وما أبرز الإشكاليات التي تعترض طريق من يحاول استخلاص الأصول والقواعد من التفاسير؟

مما يجب أن نوليه النظر والاهتمام عند النظر للعلوم الإسلامية وقضاياها الكلية، ما يمكن تسميته بالمسار التطبيقي للعلوم الإسلامية، وهو المسار القائم على الممارسة العملية للعلم، والمعالجة التطبيقية لمسائله وموضوعاته، فذلك المسار هو المهيح الواسع للعلوم والميدان الحقيقي لها، ونقطة الانطلاقة الأولى التي بدأت منها كل العلوم الإسلامية ومرتكزها الرئيس الذي بواسطته تشكلت ونمت واتسعت. وإذا كنا هنا بصدد الكلام عن أصول التفسير فلا شك أن المسار التطبيقي للتفسير حفل بثروة علمية زاخرة بدأت بوادرها في العصر النبوي ثم أخذت في الاتساع والتزايد منذ عصور الصحابة والتابعين ثم ما تلاها من العصور والأزمان حتى يومنا هذا، وهي ممارسة كما شملت كل العصور، شملت كل أقطار العالم الإسلامي، وكل مذاهبه واتجاهاته العقديّة والفقهية وغيرها.

إن المصنفات التفسيرية المتكاثرة عبر العصور تكتنز في طياتها وتفصيلها كثيرًا من الأصول والقواعد، إذ لم تكن ممارسة مصنفها للتفسير خالية في الجملة من أصول أسسوا عليها تفاسيرهم، أو قواعد وظفوها في بيانهم لمعاني القرآن الكريم ولذا فالتصدي لأصول التفسير أو قواعده استخلاصًا أو ضبطًا أو تقريرًا أو تأريخًا لا يصلح بحال أن يتجاوز تلك الثروة التفسيرية الكبيرة، ولا ينبغي أن يغفل الميلاد الأول لهذه الأصول والقواعد، ولا أن يولي دبره للحركة الدائبة لهذه الأصول والقواعد في ميادين الثروة التفسيرية ومسالكها المتعددة.

وما تقدم مفاده أن هذا المسار التطبيقي يحتاج إلى تبني مشروع علمي كبير لاستخلاص الأصول والقواعد التي تأسست عليها الممارسة التفسيرية فهمًا وإنتاجًا وترجيحًا ونقدًا إلخ عبر هذه القرون المتطاولة والمسالك المتباينة، غير أن ثمة إشكالات تحتف بذلك المشروع العلمي الكبير تقتضي تأسيس المداخل المنهجية اللازمة لانضباط الاستخلاص وصحة نتائجه وتوافقها مع الواقع التطبيقي، ومن أبرز هذه الإشكالات ما يتعلق بـ:

مصطلحات ومفاهيم الأصول والقواعد التفسيرية: فليس ثمة حضور غالبًا في التراث التفسيري التطبيقي لمصطلحات الأصول والقواعد التفسيرية، فضلًا على أن يكون ثمة قصد لتعريفها وبيان مفاهيمها ودلالاتها، إذ ليس من غايات تلك التفاسير التنظير لذلك ولا التصدي له، ولا من شأنها ذلك لانصباب جهدها نحو الممارسة التطبيقية رأسًا، ووجود بعض المقدمات النظرية في بعض التفاسير غير كافٍ في ذلك، ولا سائغ اعتماد كل مضامينها أصولًا وقواعد، ولا سائغ تعميم ما يصلح منها أصولًا وقواعد على التراث التفسيري كافة.

تشكل القواعد والأصول في هذه التفاسير من حيث ظهورها والنص عليها، أو خفاؤها وكمونها مع سرعان آثارها في التطبيقات التفسيرية، فليست الأصول أو القواعد دومًا سافرة بارزة، بل الغالب أنها سارية في التطبيقات والأقوال تتلمس آثارها وإن لم تبرز نصوصها، وهذا يحتاج إلى التبصر بكيفية استخلاص الأصول والقواعد وضبط مسالك ذلك الاستخلاص فيما حصل النص عليه أو فيما لم يحصل نص عليه.

كيفية توظيف الأصول والقواعد: والمقصود به حركة الأصول والقواعد في قضايا العلم ومسائله وتنزيلها على الجزئيات والفروع، وما يعرض لها بسبب تلك الحركة وذلك التنزيل من استثناءات وتقييدات، وإعمال وإهمال، أو ترجيح لما تقتضيه أو ترجيح لما يقتضيه غيرها من الدلائل والشواهد، فليس توظيف العلماء للأصول والقواعد دومًا مطردًا على مسلك واحد، ولا ملتزمًا لجادة معروفة، بل يتفاوت التوظيف للقواعد والأصول بحسب كل موطن وما فيه من قرائن ودلائل تقتضي تقييد العمل بالقاعدة أو الاستثناء منها أو العدول عنها إلى غيرها لاعتبارات أخرى ترجح لدى العلماء العدول عنها، وليست القواعد والأصول دومًا مجرد قوالب لفظية يلتزم المفسرون مضامينها وفق مسلك واحد أو حالة واحدة، بل هي بمثابة الأدوات التي يتفاوت استعمالها صعودًا ونزولًا وإعمالًا وإهمالًا بحسب تفاوت أنظار العلماء لها، وبحسب كل مسألة وما يحتملها من القرائن والدلائل الأخرى.

اتفاق المفسرين واختلافهم تجاه الأصول والقواعد: فالناظر في التراث التفسيري لاستخلاص الأصول والقواعد سيجد أن منها ما يمثل قدرًا مشتركًا بين جُلِّ المفسرين أو جميعهم ومنها ما يتفرد به بعضهم، كما أن منها ما هو متفق عليه بين أكثرهم أو جميعهم، ومنها ما هو محل اختلاف بينهم، فينبغي تمييز ذلك كله وضبطه وعدم تعميم تلك الأصول والقواعد على كل المفسرين ولا على تاريخ التفسير الطويل الممتد.

وإن التبصر بهذه الإشكالات وتحرير مداخلها، وفهم أسبابها، وبيان منهجية التعاطي معها، وتحليل آليات معالجتها ومسالك تجاوزها، والتنبه لفتاوت نتائجها ومعطياتها ولوازمها هو السبيل الناجع لبناء المداخل التأسيسية المنهجية اللازمة لاستخلاص أصول التفسير وقواعده من المسار التطبيقي الواسع الممتد، إذ محاولة الاستخلاص للأصول والقواعد التفسيرية دون تصور هذه الإشكالات وكيفية التعامل معها ستكون محاولة غير مؤسسة منهجيًا ولا صحيحة علميًا ولا مثمرة عمليًا.

السؤال 6: وفي سياق الحديث عن التفاسير باعتبارها مادة خامًا وأرضًا خصبة لاستخلاص الأصول والقواعد، ينقدح في الذهن سؤال معاكس شيئًا ما للسؤال الماضي يتمثل في الآتي: هل أصول التفسير تتعلق بكل ما يمكن استفادته من الآيات أم هي منحصرة في بيان معاني الآيات وما كان وثيق الصلة بها؟

من المهم بيانه أن التفسير الذي نتكلم عن أصوله وقواعده في هذا الحوار ليس هو التفسير من حيث كونه خواطر وهدايات وتأملات ومُلحًا ولطائف، ولا هو التفسير من حيث كونه استخلاصًا للسنن الإلهية في الحياة، وإنما التفسير من حيث كونه صنعة تتعلق بمعاني الآيات، فهذا هو الذي يحتاج في إنتاج المعاني ونقلها وفهمها والاختيار منها والترجيح بينها إلى أصول وقواعد، وأما الخواطر والتأملات ونحوها فليس مثلها مما يضبط بأصول وقواعد لأنها نابعة عن الذوق الخاص بكل من رامها، لا من مقاييس ودلائل وموارد يمكن حصرها، ولذا ستجد أن جل كتب التفسير المشهورة لم تتجه عنايتها للتأملات والهدايات ونحوها، وإنما كان عملها مرتكزًا على المعاني التفسيرية وما كان وثيق الصلة بها لأنها الأساس الذي يقوم عليه ما وراءه.

وإذا اتضح هذا فثمة وجهة نظر أحب بيانها وهو أنني قدمت أن غاية العمل في أصول التفسير يدور حول سؤال كيف فسّر القرآن؟ ولست أرى أن من غايات أصول التفسير -في ضوء كون التفسير صنعة تتعلق بالمعاني- بسؤال كيف نفسر القرآن؟ بل أرى أن هذا من التنظير الافتراضي المحض، ذلك أن الوصول إلى (كيف نفسر؟) ثمرة من ثمار الاشتغال البحثي بـ(كيف فسّر القرآن؟)، ولا يتم الوصول إليه إلا عبر الحدق التام بممارسات المفسرين وضبط مسالكهم في تقرير المعاني التفسيرية نقلًا وإنتاجًا، وغير ذلك فكيف يتصور أنه قسيم له وفي مقابلته؟

وينضاف إلى ما سبق أن إنتاج المعاني التفسيرية يدور في إطار منضبط محكوم في كل موطن من مواطن الإنتاج بعدد من الموارد أو الأدوات التفسيرية كاللغة والقرآن والسنة والسياق إلخ، وقد أنتج المفسرون كثيرًا من المعاني التفسيرية بمراعاة هذه الموارد عبر القرون ومساحة الإضافة على ما ذكره - وإن كانت ممكنة بل قد تكون واجبة- ليست متسعة، وابتكار موارد أو أصول جديدة للبيان ليس بابه مفتوحًا على مصراعيه ليسمح بوجود مستويين متقاربين لأصول التفسير في اشتغالها البحثي، أعني مستويي الاشتغال بـ(كيف فُسر؟) و(كيف نفسر؟)، وليس في هذا إغلاقًا للاستفادة من القرآن وتوظيف آياته في الأحداث والنوازل وتثوير النظر فيه وتفعيله في مجريات الحياة كما يتوهم البعض، وإنما هذا بيان لواقع صناعي علمي في خصوص إنتاج المعاني التفسيرية وفق موارد محددة تفرضها الألفاظ والتراكيب القرآنية والسياق وغيرها، فالمعاني التفسيرية منحصرة ومؤطرة بهذه الموارد والأصول، والنعي على المفسرين بأنهم لم ينشغلوا بهدايات القرآن ومقاصده وإبرازها للناس سببه عدم التفريق بين المقامين.

السؤال 7: ثمة محاولات علمية معاصرة في عدد من الرسائل العلمية وغيرها رام أصحابها استخلاص الأصول والقواعد التفسيرية من كتب التفسير، فما أبرز الإشكاليات التي احتفت بتلك المحاولات؟

الناظر لمحاولات استخلاص الأصول والقواعد من المسار التطبيقي سيجد أن ثمة محاولات معاصرة كثيرة سعت لاستخلاص تلك الأصول والقواعد سواء كان ذلك الاستخلاص من كتب التفسير أو غيرها، إلا أن كثيرًا من هذه الجهود لم تضبط مداخلها التأسيسية لكيفية التعاطي مع هذه الإشكالات السابقة في الواقع الممتد فغشي عملها كثير من الإشكالات كان من أبرزها:

تطويع المسار التطبيقي للواقع القائم في المسار النظري:

ثمة مسار نظري لأصول التفسير وقواعده تتجلى مظهره في كثير من المؤلفات النظرية المتداولة، وسنتناول الكلام عنه بعد قليل، غير أن المراد هنا بيان أن هذه المؤلفات النظرية مثلت الركيزة الأساسية

لكثير من المحاولات المعاصرة التي تروم استخلاص أصول التفسير وقواعده من المسار التطبيقي، أي أن مفاهيم وموضوعات ومسائل أصول التفسير وقواعده المقررة في المؤلفات النظرية هي التي تم الانطلاق منها والاعتماد عليها أثناء محاولات الاستخلاص من المسار التطبيقي، وبذا صارت أفكار هذه المؤلفات النظرية ومفاهيمها وكثير من مضامينها بمثابة القوالب التي تم الولوج للمسار التطبيقي لتعبئتها، ولذا فالوصف الأصدق لكثير من المحاولات المعاصرة التي قصدت للمسار التطبيقي للتفسير أنها تبحث عن تطبيقات لأصول وقواعد مقررة سلفاً لا أنها تستخلص من المسار التطبيقي أصولاً ولا أنها تستخرج منه قواعد، ولا أنها تبني بناءً جديداً، ولعل أقوى شاهد على ذلك أن جل موضوعات ومضامين هذه المؤلفات متقاربة إن لم تكن متحدة رغم اختلاف التفاسير التي عملت عليها وتعدد مناهجها وتنوع طرائقها. ولا شك أن لوازم هذا التطويع كثيرة غير أن أخطرها وأبرزها غياب التأسيس المنهجي المسوغ لصحة الانطلاق من مادة الأصول والقواعد الكائنة في المؤلفات النظرية، فقد تجاوزت كثير من المحاولات المعاصرة ذلك التأسيس المنهجي وانطلقت من المادة النظرية القائمة مباشرة دون إثبات مسوغات ذلك الانطلاق منها ودون إبراز لدلائل اعتماد مفاهيمها ومضامينها، ودون بيان لمنهجية التعامل مع التفاوت الحاصل في المادة النظرية في مفاهيمها ومضامينها، ودون إبانة عن كيفية تنزيل هذه المفاهيم والأصول على مادة التراث التطبيقي، ومعايير ذلك التنزيل...، مما يلزم بيانه مما يتعلق بالتأسيس المنهجي اللازم للانطلاق من تلك المادة.

إن غياب التأسيس المنهجي المسوغ للانطلاق من المؤلفات النظرية لا يقتصر على التسليم ببعض الخطأ الكائن في بعض المؤلفات النظرية التي اعتمدت، ولكنه يتجاوز ذلك حتى لما ثبتت صحته في هذه المؤلفات النظرية، إذ صحة الأصول والقواعد في ذاتها مفهومًا ومضمونًا لا يلزم منه صحة نسبتها لمفسر أو إثبات اعتداده بهذه الأصول وتلك القواعد دون قيد أو شرط، أو صلاحيتها للتطبيق عنده، فصحتها - إن ثبتت - شيء مباين لاعتماد قاعدتها عند مفسر وسريانها في تفسيره.

وبيان آثار ذلك التطويع ولوازمه لا يناسب التطويل بذكرها هنا غير أن المقصود بيان أن ثمة فارقاً كبيراً بين مسار تطبيقي يراد استكشاف واقعه واستخلاص أصوله وقواعده، وبين مسار نظري متقرر أصوله وقواعده وقائمة مادته فلا ينبغي الانطلاق في المسار التطبيقي وفق تصورات المسار النظري.

قصر الاستخلاص للأصول والقواعد على ما حصل النص عليه في التفاسير:

الناظر في المحاولات المعاصرة لاستخلاص أصول التفسير وقواعده من المسار التطبيقي للتفاسير يلوح له بجلاء اقتصار عملها على استخلاص النصوص التي وردت في كتب التفسير، بصياغة تشبه صياغة الأصول والقواعد أو لمح فيها المستخلصون أنها تفيد قانونًا أو ضابطًا أو قاعدة إلخ، وحتى يتضح هذا الإشكال فلا بد من إشارة عابرة إلى أن الأصول والقواعد التي اعتمدها المفسرون يمكن تقسيمها تجوزًا إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: الأصول والقواعد التي اعتمدها ووظفوها في تفاسيرهم دون أن يصرحوا بها بله أن يلتزموا بصياغتها بصياغة قاعدية، فهي سارية في تفاسيرهم سريان الدم في العروق، وحاضرة في ممارستهم التفسيرية بالفعل وإن لم تحضر بالقول.

القسم الثاني: ما صرحوا به من نصوص تحتمل أن تكون أصولًا أو قواعد أو ضوابط. وبدهي أن الأصول والقواعد المتعلقة بالقسم الأول ليس من السهل اقتناصها؛ لأنها ليست بارزة للعيان، بل هي كامنة في ممارسات المفسرين وتصرفاتهم، ولذا فلا سبيل إلى استخلاصها إلا بصحبة طويلة لكتب التفسير ذات التأسيس المنهجي، وخبرة عريضة بمسالك مؤلفيها، ورصدًا لسريان تلك الأصول والقواعد في تفاسيرهم وكيفيات توظيفهم لها وتفاوت حالاتها عندهم إعمالًا وإهمالًا؛ إذ غالبًا ما يحصل قدر من التمايز بين المفسرين في نفس الأصول والقواعد التي يعتبرها كل منهم، كما يحصل قدر من التمايز في كيفيات التفعيل والتوظيف الذي يجعل لكل مفسر أثره وبصمته الخاصة التي يسم بها الأصول والقواعد. وأما القسم الثاني فهو جمع النصوص التي تتجلى في صور تحتمل أن تكون أصولًا أو قواعد بحسب منظور الباحثين وتوقعاتهم، فهذا هو القسم الذي عليه مدار المحاولات المعاصرة التي رامت استخلاص الأصول والقواعد، إذ كان اتجاهها لجمع النصوص المتناثرة في بطون التفاسير ووسمها بأصول أو القواعد، ولا شك أن جمع تلك النصوص وإن كان فيه قدر من الجهد إلا أنه ميسور إذا قيست مشقته بمشقة القسم الأول. وبغض النظر عن الإشكالات التي شابت المحاولات المعاصرة في جمعها لتلك النصوص مما يمكن قراءة تفاصيله في الدراسات المشار لها سلفًا= فإن ثمة إشكالات من المهم إمطة اللثام عنه وبيانه، وهو أن مفهوم الأصول والقواعد حصل له نوع من الضمور في التصورات والأذهان فصار منحصرًا في النصوص المنطوقة التي يعثر عليها الباحثون في تضاعيف التفاسير وثناياها، وأما الأصول والقواعد المستترة في

ممارسات المفسرين والكامنة في تصرفاتهم فلم تعد حاضرة في المفهوم الشائع للأصول والقواعد عند الكثيرين، وغابت عن التصورات الغالبة، ولأزم هذا أن المفهوم الشائع للأصول والقواعد مفهوم مبتور منقوص تحضر فيه بعض دلالاته وتغيب أهمها، وغياب الدلالة الأهم للمفهوم لازمه عدم القدرة على التصور الكامل للأصول والقواعد، ولأزم ذلك عدم اتجاه التفكير نحو هذه الدلالة إذ هي غير حاضرة في التصور، ثم اللازم لهذا كله عدم التوجه أصلاً لاستخلاص الأصول والقواعد الحاملة لتلك الدلالة ولا إمكانية بناء آليات وطرائق استخلاصها واستخراجها.

الانتقائية للأصول والقواعد:

كان من أبرز إشكالات بعض المحاولات المعاصرة في سعيها لاستخلاص أصول التفسير وقواعده من المسار التطبيقي اعتماد الانتقاء منهجاً لاستخلاص الأصول والقواعد، وذلك الانتقاء تعددت صوره، فمنه ما كان يجعل حدود العمل في التفاسير سورة أو قدرًا من القرآن الكريم، ومنه ما كان بالجمع بين عدد من التفاسير، ومنه ما كان انتقاء لبعض مضامين التفاسير دون استقصاء كل مواطنها، وهذا الانتقاء يجعل محاولات الاستخلاص التي تنتهج ذلك النهج تقدم تأصيلاً مبتوراً غير مكتمل، بل ربما كان تأصيلاً خاطئاً أو مغلوطاً، ذلك أن الأصول أو القواعد إنما هي تعبير عن أمور كلية لا جزئية، فالإقتصار في استخلاصها على سورة أو مجموعة من السور أو انتقاؤها من بعض مضامين التفسير يسلمها الكلية التي هي قوامها ولها، فما يُستخلص من سورة قد نجد ما يعارضه أو يقيد به أو ينقضه في سور أخرى، وما يُنتقى من موطن بعينه سنجد ما يقيد به أو يعارضه في مواطن أخرى، فالقواعد والأصول ليست داخل قالب تُنزل كما هي، بل هي تجري في ممارسات العلماء وتسري في تصرفاتهم المختلفة، فيعملها المفسر تارة ويهملها أخرى، ويعملها بإضافة بعض القيود بحسب ما يترجح له في كل حالة من الحالات المتعددة التي تتجلى فيها تلك الأصول والقواعد.

إن اتخاذ الانتقاء أو العثور مسلكاً لاستخلاص الأصول والقواعد لن ينتج إلا تأصيلاً مبتوراً وتقعيدياً منقوصاً إن صحت تسميته تجوراً بالأصول والقواعد؛ لأن الأصول والقواعد وفق هذا المسلك تفقد مقومها الرئيس وهو الكلية، وهو ما يعني أنها أصول وقواعد متوهمة لدى مستخلصيها، مما ينعكس عليها بالسلب ويشكك في صحتها ومصداقيتها، وطالما قصدنا للمسار التطبيقي لاستخلاص الأصول والقواعد فذلك شأنه وتلك طبيعته التي ينبغي التعامل معها وفق ما هي، وليس العجز عن الاستقصاء

أو التبع مسوغاً للتعامل بهذه الانتقائية؛ لأنها تأصيل لما ليس أصلاً وتقعيد لما ليس قاعدة. وثمة إشكالات أخرى فيما يتعلق باستخلاص القواعد من المسار التطبيقي من اللجوء للتعميم، واعتبار الأصل المستخرج من تفسير ما أو القاعدة المستخلصة من تصرف مفسر معين قاعدة أو أصلاً عامّاً ساريّاً في عموم المادة التفسيرية، وعند كل المفسرين، وغير ذلك من الإشكالات التي ليس المقصود استقصاؤها وإنما الإشارة لأبرزها وأخطرها.

السؤال 8: ذكرتم فيما سبق المسار التطبيقي وبعض المقترحات لاستخلاص أصول التفسير وقواعده منه، فما نظركم تجاه المسار النظري المجرد للأصول والقواعد؟

المسار النظري: وهو المسار القائم على تجريد الكلام عن الأصول والقواعد في مؤلفات أو بحوث مستقلة، والراصد للتأليف في هذا المسار قبل العصر الحاضر يجد أن مفاهيم القواعد والأصول متفاوتة وليست ثمة دلالة بعينها توارد العلماء على الانطلاق منها، فليس الإتقان للسيوطي كالتيشير للكافيجي، وليس قانون التأويل لابن العربي كأصول التفسير لابن تيمية، وليس الفوز الكبير في أصول التفسير للدهلوي كالتكميل في أصول التأويل للفراهي لا في المقاصد ولا في المفاهيم ولا في المضمون ولا في طرائق تناول، وإنما يقدم كل منهم رؤيته الخاصة لفهم التراث التفسيري أو التعامل معه أو الإضافة عليه. وأما العصر الحاضر فقد كثر التأليف فيه بعنوان أصول التفسير أو قواعد التفسير، ومع أن ثمة تفاوتاً بين بعض المؤلفات في مفاهيم الأصول والقواعد، فإن الكثرة الكاثرة من المؤلفات في الثلاثين عاماً الأخيرة تقريباً يتقارب - إن لم يكن متحداً - مفهومها للأصول والقواعد، وتتقارب مضامينها باعتبار شيوع النسخ والنقل في كثير من المؤلفات المعاصرة، واعتمادها على مؤلفات بعينها والتأطر بها، ورغم كثرة هذه المؤلفات إلا أن كثيراً منها يتعذر ضبط معايير نظرتها لأصول التفسير وقواعده، وتحرير الأسس المعتمدة لديها، ورغم كثرة المؤلفات في أصول التفسير وقواعده كثرة لم تقع في أي عصر سبق إلا أن هذه الكثرة غير حقيقة لكثرة النقل والتكرار بينها بحيث يغنيك عن كل ما فيها كتابان أو ثلاثة، ويمكن لمزيد من الإيضاح مراجعة الدراسات الصادرة عن مركز تفسير «أصول التفسير في المؤلفات، التأليف المعاصر في قواعد التفسير دراسة نقدية لمنهجية الحكم بالقاعدية» للوقوف التفصيلي على الإشكالات المنهجية المتعلقة بالتأليف المعاصر في الأصول والقواعد.

السؤال 9: تزخر الساحة الحديثة بحراك بحثي واسع وتراكم الكتابة في باب القواعد التفسيرية، الشيء الذي اتسعت معه رقعة المفاهيم والغايات أو بالأحرى بروز التساهل في هذا الطرح، فما أبرز الإشكالات التي يواجهها هذا الحراك البحثي؟ وما معايير الحكم بقاعدية القواعد المبنوثة في عدد من هذه الكتابات في نظركم؟ وهل يمكن صياغة نموذج مرجعي يعين على ضبط الحكم بالقاعدية حول ما اكتنفته المؤلفات التي عنيت بهذا الشأن؟

- أما عن الحراك البحثي في قواعد التفسير الذي أشرتم إليه في السؤال وما يتعلق به من إشكالات فقد تتبعت دراسة «التأليف المعاصر في قواعد التفسير» جُلّ الرسائل العلمية والمؤلفات المعاصرة المتعلقة بالقواعد، وأثبتت التتبع أن معظم التأليف المعاصر في قواعد التفسير دائر في إطار دراسة «قواعد التفسير» للدكتور خالد السبت، ومسلم بمنطلقاتها، ومقتفٍ لآثارها، ودائر في مضامينها اجترارًا ونسخًا، بل حتى بعض الرسائل التي تقيد عملها بمفسر معين نسخت بعض القواعد المذكورة في كتاب الدكتور السبت وصارت تبحث لها عن أمثلة عند ذلك المفسر، فصار العمل في حقيقته البحث بتفسيره، ولم يخرج عن ذلك إلا القليل النادر من الرسائل والبحوث التي اطلعت عليها، ولذا فالحراك البحثي الذي تفضلتم بالسؤال عنه حراك شكلي لا جوهري؛ إذ لم تُحدِث كثرة الرسائل العلمية والمؤلفات حراكًا بحثيًا كبيرًا تختلف فيه الأنظار وتتجدد فيه الأفكار، وتتعدد فيه المداخل البحثية للقواعد وتأتي الدراسات اللاحقة بما لم تأت به الدراسات السابقة بحيث يعود ذلك بالفائدة على تطوير البحث في هذا الميدان والتهوض به إلى آفاق أكثر عمقًا وأرسخ تأصيلًا، وإن أكبر الإشكالات التي يواجهها هذا الحراك البحثي تأسيس المداخل المنهجية والمنطلقات البحثية اللازمة للإبحار في ميدان القواعد والتزام السير وفق هذا التأسيس وتلك المنطلقات، وبعبارة أخرى ضبط مداخل العمل في القواعد قبل إنتاج القواعد.
- وأمّا سؤالكم عن معايير الحكم بالقاعدية في الدراسات المعاصرة، فمن الضروري الإشارة إلى أن ثمة ارتباطًا بين مفهوم القاعدة وبين معايير الحكم بقاعديتها، ولذا فالمفهوم الذي يُختار

للقاعدة يحمل في طياته معايير وصفها أو الحكم بقاعديتها، ولما كان الدكتور خالد السبت - ومن تابعه من الباحثين- قد تبني كون القاعدة حكمًا كليًا صادقًا على كل ما يندرج تحته من جزئيات، وأن الاستقراء هو سبيل الوصول لذلك الحكم الكلي، فمفاد هذا أن معايير الحكم بالقاعدية جوهرها استقراء كل الجزئيات لاستخلاص الحكم الكلي، غير أن الذي جرى العمل عليه في التأليف المعاصر الإحالة في استقراء هذه القواعد على الأئمة السابقين، والتصريح بأنهم الذين تصدوا للحكم بقاعديتها، ولذا كان نقاش التأليف المعاصر في إثبات دعواه حصول الاستقراء من السابقين ودلائل إحالته عليها في ذلك بعد إثبات انطلاق السابقين من نفس مفهوم القاعدة الذي اختاره التأليف المعاصر، وهو ما لم يتكفل التأليف المعاصر ببيانه وإثباته لا في المفهوم ولا في حصول الاستقراء، ولذا فمناقشة التأليف المعاصر كائنة في مدى وفائه بما صرح بالتزامه والانطلاق منه لا في مضامين القواعد التي ذكرها ولا في صحتها أو خطئها، وإنما في منهجية حكمه بقاعديتها وفق منطلقاته التي أسسها.

• وأما السؤال عن إمكانية صياغة نموذج مرجعي يعين على ضبط الحكم بالقاعدية: فالمسألة ليست متعلقة بصياغة نموذج مرجعي بمقدار ما هي متعلقة برؤية متكاملة للعمل في قواعد التفسير، تجمع بين ضبط مفهوم القاعدة وتحديد مستلزماته والالتزام بها وفهم جوهر القاعدة وضبط منهج الحكم عليها، فإذا تم الانطلاق من المفهوم نفسه الذي اعتمده المؤلفات المعاصرة في القواعد، وهو كون القواعد كلية استقرائية فلازم ذلك مراعاة مجموع أمور تخرج القاعدة من رحمها وهي:

1. مراعاة أن القاعدة حكم سار في الجزئيات وليس نصًا مصوغًا في كلمات، فالتتبع للحكم الساري في الجزئيات سواء حصل النص عليه أم لم يحصل وقد سبق بيان هذا.
2. تحديد الجزئيات التي يسري فيها الحكم واستقراؤها.
3. التثبت من سريان الحكم في جل الجزئيات المستقرة.
4. تحديد كونها قاعدة أو خاصة بمفسر معين.
5. صياغة الحكم الكلي صياغة دقيقة أو نقل نصه إن كان منصوصًا.

والمقصود هنا أن إنتاج القواعد ليس عملاً آليًا محضًا يتم بمجرد إيجاد الإطار المرجعي، وإنما هو عمل بحثي يعتمد على ملكة الباحث في تصور القاعدة وفهم حقيقتها، ومراعاة اطراد الحكم الكلي لها، والتنبيه لتقلباته وتعارضاته واستثناءاته وصحة تنزيله على الجزئيات المندرجة تحته وغير ذلك مما

يستلزمه هذا العمل من مشاق، ثم مراعاة كون القاعدة معتبرة عند كل المفسرين أو عند بعضهم إلخ ذلك مما هو بعيد عن كل البعد عن صيد نص تروقنا صياغته أو يجذبنا بهاؤه.

السؤال 10: في ضوء مختلف الجهود التي شهدتها أصول التفسير وقواعده قديمًا وحديثًا، ومن خلال انشغالكم بهذا الطرح، هل آن الأوان لترسيم تسمية علم أصول التفسير وعلم قواعد التفسير على نحو منهجي منضبط يستوعب سياجه المعرفي الشقين النظري والتطبيقي كما هو شأن عدد من العلوم، والتي من أبرزها علم أصول الفقه؟

لديّ وجهة نظر خاصة ليست ملزمة وهي مطروحة للنقاش والتداول حول ما يتعلق بتأسيس ما أسميته في السؤال (علم أصول التفسير) أو علم (قواعد التفسير) وغيرها مما يشيع في أوساطنا المعاصرة من قضايا علمية يراد لها أن تكون علمًا مستقلة، وحاصلها أن ثمة شغفًا وتسارعًا أحيانًا لتأسيس أو بناء علوم جديدة، بحيث يتحول التأسيس لهذه العلوم لإشكال في نفسه يُشغَل به ويُحشد له ويُنظر له وتُقام تصورات افتراضية لتلك العلوم نابعة من هذا الشغف والتسارع، وتضخيم للأمور أحيانًا، بحيث صار كثير ممن يشغَل بقضية من القضايا العلمية وينغمس في دراستها ويتراكم عنده بعض الخبرة فيها يراها جديرة بأن تكون علمًا مستقلًا، مع كون الأمر لا يستحق أن يكون كذلك أحيانًا، وأنا أرى أن من ذلك أصول التفسير وقواعده، وأن أحد أبرز الأشياء التي أسهمت في تضخيمها وتكثير إشكالاتها المبادرة إلى القول بأنه ليس للتفسير سياق معرفي مقنن يمكن التعويل عليه لأننا لم نر الأوائل بادروا للكتابة المستقلة فيها، وكان أول من ابتدأ القول في ذلك بحسب علمي الدكتور فريد الأنصاري -رحمه الله- في كتابه أجديات البحث في العلوم الشرعية، وكنت مقتنعًا بهذا التصور مدة، ولكن الواقع التطبيقي للتفاسير دال على أن الأصول والقواعد لها حضور كبير وتوظيف من قبل المفسرين في تفاسيرهم، وأن ثمة سياجًا معرفيًا يتخلق إنتاج المعاني التفسيرية بداخله، فلو أننا ابتعدنا عن الجدل النظري فيما يتعلق بمدخل التأسيس للأصول والقواعد وما بينهما من اتحاد أو تغاير، وجاوزنا النظر لها وفق المبادئ العشرة للعلوم، لوجدنا موضوع (سياسة العادي) التي تتحدث

عنها لأصول التفسيرية الكلية التي يتم إعمالها في إنتاج المعاني التفسيرية وفهماها كالقرآن والسنة واللغة والتاريخ والسياق وبعض الأصول الأخرى التي قد يختلف موقفهم تجاهها، ولو وجدنا كذلك القواعد التفسيرية سارية وموظفة في استعمالات كل المفسرين المعتمدين، لكن ثمة تفاوتاً بينهم في إعمالها وتقديم بعضها على بعض بحسب ما يظهر لكل مفسر في كل موطن، تتزاحم فيه الأصول والقواعد، فإعمالهم لها لم يتشكل في نمط واحد، ولم يتقوّلوا بداخل قالب جامد؛ لأن إعمالها يتفاوت بحسب ما يحتف بها من قرائن، وما يتنازعها من أحوال، وسيبقى هذا شأنها سواء صيرناها علمًا أو لم نصيرها علمًا، والقول بأن غياب السياج التقني للأصول والقواعد هو الذي فتح الباب لكثير من التفسيرات المنحرفة، والتأويلات الباطلة ليس مقبولاً من وجهة نظري؛ لأن سبب هذه التأويلات إما الجهل بهذه الأصول أو بكيفية إعمالها، أو إنكار بعضها كما هو عند الفراهي مثلًا، أو ابتكار البعض مسالك جديدة للتفسير تجافي المسالك المتداولة كالتفسير بحسب ترتيب النزول، وإما الرغبة في تفسير القرآن وفق الأهواء والرغبات، فالسياج التفسيري قائم ومطبق عملياً في آلاف المعاني التي نقلها وأنتجها المفسرون، والأصول والقواعد سارية في تطبيقاتهم، لكل من رامها وقصدها وهي بحاجة إلى تتبعها وفهم طرائقهم في توظيفها وتفعيلها، وتفاوتهم في التوظيف والتفعيل بحسب ما يترجح لدى كل منهم، ولستنا في مرحلة إنتاج معانٍ جديدة لها كثرة كاثرة حتى نعني ببناء الأصول والقواعد بناءً جديدًا ونشق لها طريقًا ييسر، بل نحن بحاجة إلى بناء الملكات في فهم كفاءات التوظيف والتفعيل للأصول والقواعد السارية في تراثنا أكثر منا بحاجة لبناء علم خاص بأصول التفسير وعلم خاص بقواعد التفسير يشغلنا الجدل في مستلزمات بنائهما عن الاشتغال بالتفسير وتأسيس الملكات في فهمه وضبط طرائق أئمتيه واستخلاص أصوله وقواعده السارية في التراث ورصد كفاءات إعمالها وإعمالها، خاصة أن ثمة تسارعًا للتنظير وتكاثرًا للبحوث حول تأسيس علم أصول التفسير، وإني لأعجب من أناس لم أعرف لهم اشتغلاً بالتفسير ولا بأصوله ولا بقواعده لا بحثًا ولا تأليفًا ولا تدريسًا فإذا بهم يكتبون بحوثًا في إشكالات أصول التفسير ويؤسسون لرؤية في بنائه، وكفاءات النهوض به؛ لأن التنظير وإن كان شاقًا لكنه قريب المأخذ ممكن التناول، وهذا من ثمار انفصال التنظير للعلوم عن واقعها العملي التطبيقي.

ولست أمانع تأسيس علم لأصول التفسير والاستفادة مما يمكن في هذا الجانب إن كانت الحاجة لذلك ماسة، والدوافع قائمة والغاية محددة، عند من يرى أهمية ذلك ويقوى على التضلع بهذا الشأن

إن جاوز كثيرًا مما سبق طرحه وأشارت له بعض الدراسات في أصول التفسير وقواعده من إشكالات تتعلق بالعمل في مسارها النظري والتطبيقي، لكنني لا أرى أن الدافع لتأسيس ذلك العلم هو دعوى أن باب التفسير مفتوح على مصراعيه لكل من رآه دون أصول وقواعد يجب الالتزام بها، وأرى كذلك أن البناء الحقيقي للأصول والقواعد استخلاصها من تطبيقات المفسرين ورصد حركتها في تفاسيرهم.



مراجعات الكتب Book Reviews



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 25-11-2023

تاريخ القبول: 14-12-2023

هل الترف سلوك عقلائي أم عاطفي؟

قراءة لمفهوم الترف في ضوء كتاب «الترف الخالد»

سمير الساعدي⁽¹⁾d.saidisamir@gmail.com

يهدف هذا العرض إلى تقديم كتاب الترف الخالد (من زمن الماركات إلى عصر الاستهلاك) للباحثين جيل لييوفتسكي وإلييت رو، الذي تركز فكرته على التحولات الكبرى التي يشهدها حقل الترف في ظل انخراط مجتمعاتنا المعاصرة في شبكة معقدة من علاقات التأثير والصراع والهيمنة. وقفت في هذا الكتاب على مقاربتين للتurf: مقارنة أنثروبولوجية حاول من خلالها جيل لييوفتسكي التأريخ لتداول المفهوم في بعض المجتمعات القديمة وإبراز أبعاده الرمزية والعاطفية من خلال تحليل جملة من الممارسات والتمثيلات المرتبطة به، وشكل آخر يؤرخ لولادة جديدة للمفهوم مع الباحثة الفرنسية إلييت رو. من زاوية سيميائية واقتصادية تبرز فيها أثر الماركات في تطور سوق المنتجات الفاخرة. وفي تحليل ومناقشة المقاربتين خلصتُ إلى أنه في ضوء كمّ التفاسير التي أنتجها هذا الحقل في ظل تحولات الرأسمالية في الغرب وتنافس الشركات على الأسواق الداخلية والخارجية، فإن مفهوم الترف يظهر في حالة تتطلب المزيد من الفهم والتفسير وإعادة التوضع، ليس فقط من زاوية أحادية، بل من منظور متعدد الأبعاد (الإطار التكاملية)، كـمجال تتقاطع فيه الأبعاد المادية بالرمزية والعاطفية والوجدانية والنفسية، إلخ، وفي مواجهة هذا التعقيد، من المهم أفراد دراسات لكل بعد من هذه الأبعاد على حدة.

الكلمات المفتاحية:

مفهوم الترف، مفهوم الهبة، مجتمع الاستهلاك، السوق، الرأسمالية.

(1) باحث في علم الاجتماع وأنثروبولوجيتها، المغرب.

للاقتباس: الساعدي، سمير، هل الترف سلوك عقلائي أم عاطفي؟ قراءة لمفهوم الترف في ضوء كتاب «الترف الخالد»، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 290 - 301.

© 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: 2023-11-25

Accepted: 2023-12-14



Is luxury a rational or emotional behavior?

A reading of the concept of luxury through the book *Eternal Luxury*Samir Saidi⁽²⁾d.saidisamir@gmail.com

Abstract

This research aims to present Gilles Lipovetsky and Elyette Roux's book *Eternal Luxury : From the Era of Brands to the Era of Consumption* whose idea is based on the major transformations that the field of luxury is witnessing in light of the involvement of our contemporary societies in a complex network of relationships of influence, conflict, and domination. In this book, I focused on two approaches to luxury: An anthropological approach through which Gilles Lipovetsky attempted to chronicle the circulation of the concept in some ancient societies and highlight its symbolic and emotional dimensions through the analysis of a number of practices and representations associated with it, and another form that chronicles the new birth of the concept with the French researcher Eliette Roux from a semiotic and economic angle in which she highlights the impact of brands on the development of the market of luxury products. In analyzing and discussing the two approaches, I concluded that, in light of the number of interpretations that this field has produced concerning the transformations of capitalism in the West and the competition of companies for internal and external markets, the concept of luxury appears in a state that requires further understanding, interpretation, and repositioning, not only from a unilateral angle, but from a multidimensional perspective (integrative framework), as a field in which the physical dimensions intersect with those of the symbolic, emotional, affective, psychological, etc. In the face of this complexity, it is important to single out studies for each of these dimensions separately.

Keywords:

The Concept of Luxury, The Concept of Gift, Consumer Society, The Market, Capitalism.

(2) Researcher in sociology and anthropology, Morocco.

ite this article as: Saidi, Samir, Review of the book *Quranic sciences: a critique of Scientificity and developing a formative approach*, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023, 290 - 301.

© 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.

أولاً: مقدمة

يتضمن كتاب الترف الخالد، الصادر بنسخته العربية عن مركز نماء، مقالين للباحثين الفرنسيين المعاصرين جيل ليبوفيتسكي الأستاذ في جامعة غرونوبل، المنشغل بالبحث في قضايا نقد الحداثة والعمولة والرأسمالية النيو ليبرالية، وتفكيك بنى المجتمعات الاستهلاكية، والفرنسية إيليت رو، الأستاذة في جامعة بول سيزان والمتخصصة في العلامات التجارية الفاخرة في فرنسا، ويندرج الكتاب ضمن سلسلة أعمال ترجمها مركز نماء من لغاتها الأصلية إلى العربية.

يقع الكتاب في 200 صفحة، مقسم إلى جزأين، الأول مخصص لمقالة جيل ليبوفيتسكي بعنوان الترف الخالد، الترف العاطفي ويبدأ من الصفحة 15 إلى 92 بمعدل 77 صفحة. مقسمة إلى أربعة فصول. بينما خصص الجزء الثاني لمقالة الباحثة إيليت رو بعنوان: زمن الترف، زمن الماركات، من الصفحة 93 إلى الصفحة 193 بمعدل 100 صفحة، مقسمة أيضًا إلى أربعة فصول.

قبل قراءة الكتاب، قد تنجذب إلى صورة الغلاف، التي تُظهر طفلًا صغيرًا ينظر خلف سياج حديدي بملامح تنقل رسالة، خلف الصورة تشكيلة متنوعة من الماركات العالمية الشهيرة والعلامات التجارية الناشطة في مجالات التكنولوجيا والسيارات والمشروبات الغازية ووسائل التواصل الاجتماعي، والجانب الأيسر في أسفل الغلاف يحمل عنوان: «الترف الخالد (من عصر المقدس إلى زمن الماركات)». وكأن الغلاف يخبرنا أن الإنسان المعاصر يعيش ضمن شبكة ونسيج معقد من الرموز والعلامات التجارية، وهو ما تكشفه صورة الطفل والسياس الحديدي، الذي تعلوه تشكيلة من العلامات التجارية المتنوعة. ونجد في الغلاف الخلفي معلومات عن المؤلفين والمترجمة الشيماء مجدي، بالإضافة إلى فقرات تتضمن أسباب ترجمة هذا الكتاب من مركز نماء.

ولعل قراءة مؤشرات الكتاب الخارجية تقودنا مبدئيًا إلى افتراض أننا أمام مقاربتين مختلفتين لموضوع الترف: أحدهما من زاوية سوسيوثقافية، وهي مجال تخصص جيل ليبوفيتسكي، والثانية من زاوية سيميائية للباحثة إيليت رو.

فما المقصود تحديدًا بالتurf؟ كيف تناول الباحثان هذا الموضوع؟ وما أهم النتائج التي توصلنا

إليها؟ وما آفاق النقاش التي يفتحها هذا الموضوع في ظل التحولات السريعة في حقل الترف؟

ثانياً: تحليل المقاربتين

1- مقارنة جيل ليبوفتسكي للترف

يعرض ليبوفتسكي ملامح التغيرات التي طرأت على مفهوم الترف، الذي تحول إلى قطاع اقتصادي بنى بشكل ممنهج كسوق هرمي تتعايش فيه الرفاهية الاستثنائية (رفاهية النخبة) مع ترف متوسط في المتناول، وأسباب هذا التحول كثيرة، منها اهتمام المجتمع المتزايد بالماركات الفاخرة، وبسببه كثفت الشركات من حملاتها الإعلانية، وظهرت أخرى برؤوس أموال منافسة، في إشارة واضحة إلى أن عصرنا يشهد توسع حق تملك الترف للجميع، وهذا التحول -من وجهة نظر الباحث- يدعو إلى إعادة التفكير في المعنى الاجتماعي والفردى للاستهلاكات الثمينة. التي كانت في العصور الماضية نخوية، مرتبطة بعالم مغلق، ومقتصرة على نخبة قليلة.

حاول ليبوفتسكي دراسة ظاهرة الترف من زاوية أنثروبولوجية، وتقديم نظرة شاملة للمفهوم وفهم كيفية بنائه اجتماعياً وثقافياً في العصور القديمة وأشكال الممارسات المرتبطة به، بالإضافة إلى التحولات التي شهدتها مفهومه.

في الفصل الأول، استعراض أركيولوجي للترف في العصر الحجري، الذي رغم بساطة أدواته ومصنوعاته، أتاح مجالاً للتفاخر من خلال التجميل والزخارف والتأنق في إقامة الحفلات والولائم، وارتبط الترف في هذا العصر بالإسراف في الأطعمة والمشروبات، وإهمال ترشيد الموارد، وعدم التفكير في مؤن الغد. وبين في الختام أن الترف ظاهرة ثقافية قديمة ارتبطت بالإنسان منذ الماضي السحيق واتخذت طابع عصرها وتكيفت مع ظروف المجتمع الذي يؤطرها.

وعندما بدأ الإنسان يرتبط بالقوى الخفية وظهور الغيبي والإلهي في حياته، ظهرت أفكار متخيلة في مجال المقدس، ومعها تغير مضمون الترف من منطلق يقوم على التحالف مع قوى الطبيعية إلى منطلق جديد قائم على التراتبية بين القوى الغيبية (العليا) والإنسان، لذلك تغير اتجاه التفكير نحو تقديس وتمجيد الآلهة المتسمة بالجبروت، وسوف يرتكز الترف على العالم اللاهوتي الهرمي. سيكون للآلهة دور في جعل الإنسان ينخرط في سلسلة من الممارسات والطقوس التعبدية والتقديسية؛ مسخرًا جهده وطعامه وشرابه وزينته وكل ما هو ثمين وباذخ للآلهة، حتى يضمن حياة ميسورة في الآخرة.

اعتبر الباحث أن تسخير الإنسان في «عصر المقدس» لطاقاته وممتلكاته للقوى العليا (الآلهة) مكن

بعض الملوك والحكام من تقديم أنفسهم على أنهم تجسيدات إلهية، أو كوسطاء بين العالم الأرضي السفلي والعالم الآخر العلوي، وتُجسّد القصور والمباني الفخمة سلطة هؤلاء وقوتهم، وتمتعهم بشرف لا يضاهاى لا يمنح إلا للآلهة وأنصاف الآلهة، ومن هنا زاد الاهتمام باستعمال أدوات ومصنوعات من ذهب ونحاس وأحجار ثمينة، لتزيين المعابد والقصور بما هو متاح وإثرائها بالعظمة، وهو وضع فتح مجال الترف النخبوي بين الوجهاء والملوك والحكام والأعيان حيث هيمنت قيم وأخلاق ترف قائم على التبذير الكمالي ومن أمثلته ما ذكر: ذلك الحاكم الذي أمر بزرع قطع فضية في حقل محروث، والآخر الذي أمر باستخدام الشموع الدينية الثمينة لطبخ الأغذية، وملك آخر ليتفاخر أمر بحرق ثلاثين من خيوله وهي حية.

وفي عصر النهضة الأوروبية، أعلن الباحث أن الترف دخل مرحلته الجمالية من خلال استعراض بعض الإجراءات غير المسبوقة التي تجسدت في الاهتمام بالفن من خلال الفنون التشكيلية والنصب والتماثيل والتحف النادرة، وأبدى الأمراء والملوك رغبتهم في حماية الفنانين بأنفسهم؛ وأغدقوا عليهم الأوسمة والهدايا، ومنحهم مكانة اعتبارية في المجتمع، وفي سياق هذا التحول الجذري في مزاج مجتمع النهضة الأوروبي، سيشهد الترف تحولاً في بنيته إلى الاهتمام بالإبداع الفني والجمالي، ومن مظاهره السعي لامتلاك روائع التحف الفنية النادرة، ورعاية الفنون، وستتحول ملكية الفنون إلى فضاء للوجاهة الاجتماعية، وكان الاستهلاك بين نبلاء ونخب المجتمع يتجه أكثر إلى الانتشاء بالجميل والفني والنادر، وكانت الثقافة السائدة في ذلك الوقت تعطي قيمة لأشياء لم تكن لها القيمة نفسها في الماضي. لكن على الرغم من أن الأذواق كانت موجهة نحو الماضي وإلى فنون وإبداع القدامى إلا أن شغف التجديد والابتكار ظهر أيضاً في مجال اللباس من خلال إضفاء الجمال على الموضة، وكان الفستان الطويل الذي يغطي ويلف الجسد هو السائد في ذلك الوقت، وكان التركيز على اللباس في تفاصيله وتموجاته وزخرفاته وألوانه، لكن ثقافة الذوق انتقلت فيما بعد من اللباس إلى الجسد؛ فمن إبراز جمالية المظهر عبر اللباس إلى التركيز على تفاصيل الجسم. كما تم التحول من الاهتمام بترف لباس الرجل إلى الافتتان بشكل أكثر بهندام المرأة. وهكذا فإن ثقافة العصور الوسطى بقدر ما أظهرت اهتمامها بالفن والقديم، ظهرت في الوقت نفسه كثقافة تقدر التغيير، منفتحة على النادر، ومتوافقة مع التجديد، وممثلة إلى الفردانية والرغبة في الاختلاف بدل الذوبان والانحلال في الجماعة الاجتماعية. مع ظهور الحداثة ظهر منطق جديد في التفكير، لقد بدت الحداثة كأنها في تعارض محموم مع كل ما هو قديم، أو ربما هذا ما أريد لها أن تكون، بدأت الموديلات تظهر بشكل مستقل، وبعد أن كان المصمم

يشغل حسب الطلب، تحول إلى فاعل جديد في قطاع الموضة والأزياء، بيدع تصاميمه ويفرضها على العملاء، فتحول الترف إلى صناعة وإبداع، وفي خضم هذا التحول يبرز دور الخياط كفاعل جديد متحرر من سلطة التبعية للعميل، مؤكداً قدرته على تدبير الموضة، من خلال إبداع التصاميم.

ومع تطور المكننة في عصر الحداثة، سيظهر ما أسماه ليوفتسكي بنصف ترف إلى جانب ترف كامل. سمح استخدام الآلات في إنتاج ليس فقط السلع الفاخرة وشبه الفاخرة وإنما أيضاً السلع المقلدة، وبأثمان منخفضة مستهدفة للطبقات المتوسطة، وبذلك فإن أول ديمقراطية للترف بحسب الباحث لم يتزامن مع الانتشار الاجتماعي للمنتجات المكلفة، ولكن مع انتشار النسخ والبدائل.

ومع تقدم المجتمع نحو الحداثة، تحول الترف إلى التسويق، مما مهد الطريق لظهور شركات كبيرة وعالمية على حساب الشركات العائلية الصغيرة، وأمام اندفاع الشركات إلى الإنتاج وتغيير الأذواق، ظهر الترف العاطفي، الذي يتجلى في انتصار عبادة الماركات والعجرفة والرغبة في الظهور كالأغنياء، والميل إلى التائق والسعي إلى التميز الاجتماعي، أصبح الإنسان أكثر ميلاً إلى إشعار الآخرين بأهميته عبر إثارة مشاعرهم، ويجاهد للحفاظ على كل ما يجعله راضياً عن نفسه. وبالتالي، صار البعد النرجسي هو المعطى السائد، مما جعل الترف حاجة عاطفية لدى الإنسان الحديث والمعاصر.

كما لاحظ ليوفتسكي ظهور نوع آخر من الترف ابتداء من القرن التاسع عشر وهو ترف الحماية، الذي عززته وفرة أجهزة الحماية القصوى لتأمين الممتلكات والعقارات والمسكن الراقية بأنظمة إنذار متطورة وكاميرات مراقبة، فبعد مرحلة البروتوكول وصعود الفخامة، يأتي تزايد أجهزة ومعدات المراقبة والضبط، فضلاً عن الهوس الأمني والصحي، ومن تجليات هذا المظهر الجديد للترف الحدائي على المستوى الإشهاري؛ الحملات الإعلانية للسيارات الفخمة الأكثر أماناً والأكثر قدرة على توفير السلامة للناس؛ فرامل قوية وكراسي مريحة وستائر قابلة للنفخ، وزجاج آمن مضاد للاعتداء.

وقبل انتهاء القسم المخصص لمقاله، حاول الباحث مقارنة الترف من الزاوية الجندرية، أي من خلال العلاقات بين الجنسين (الذكور والإناث) معتبراً الترف جزءاً من صراع الهوية الجندرية، مبرزاً أهم التغييرات التي طرأت على هذا المستوى؛ فعلى مدى تاريخ طويل، بُني الترف تحت شعار التفوق الذكوري، كما ارتبط سلوك الكرم والجود والعطاء بالرجال أكثر من النساء خلال عصر النهضة وبعده، وحتى القرن السابع عشر، استمرت الهيمنة الذكورية على الترف، بينما كان الرجال في طليعة الإنفاقات المكلفة.

لكنه عاد ليؤكد أن القرن الثامن عشر شهد تحولاً كبيراً نحو تأنيث الترف، تم العمل على تهذيب الموضة بصيغة المؤنث وبدأت السلع الفخمة تنتمي لعالم المرأة؛ المجوهرات، الإكسسوارات، الفراء، الملابس الداخلية، منتجات التجميل والعناية بالجسم، ديكور البيت، فنون الطاولة، وعدد كبير من القطاعات يشهد هيمنة المرأة في مجال استهلاك السلع الفخمة.

وزاد القرن التاسع عشر من ترف المرأة من خلال الأزياء الفاخرة والراقية، أما بالنسبة للرجال فقد خلت ملابسهم السوداء من كل زينة، (تُغرى النساء بالمظاهر بينما الرجال يغريهم الزهد في الملابس) لقد عمل المجتمع الحديث على تقسيم الأدوار الجنسية وإدارتها بطريقة ممنهجة؛ لكنه بذلك أعاد تأكيد التسلسل الهرمي الذكوري التقليدي من خلال ربط المرأة بالفضاء الخاص والتزييني، والرجال بالفضاء العام، والهيمنة السياسية والاقتصادية.

2- مقارنة إلبت رو للترف

في الجزء الثاني من الكتاب، تأخذنا الباحثة إلبت رو إلى زمن الماركات، حيث شهد الترف تحولات تدريجية في معانيه من ثمانينات القرن الماضي، منتقلاً من الهيبة في شكلها البدائي إلى نظام الماركات الفخمة، وأفردت الباحثة لهذا الجزء أربعة فصول، تحدث الأول منها عن الترف بين الهيبة وسوق الجملة، وأشارت فيه إلى التحولات الهائلة التي شهدتها قطاع الترف العالمي الذي تحول إلى صناعة حقيقية يخضع للمنافسة من المصنعين واحتياجات السوق والمستهلكين.

وبقدر ما بدأ قطاع الترف يحقق إيرادات ضخمة في فرنسا وغيرها من البلدان، فإنه يعد أيضاً مجالاً لإنتاج قيم جديدة تشجع الاستهلاك؛ لكي يحقق المنتج الانتشار لا بد من تنمية ثقافة الاقتناء بشكل كبير، وربما تحقيق ذلك من خلال الاهتمام بالدعاية والإشهار، كما تشمل الصناعة الدعائية في الغرب تطوراً لافتاً من حيث تكييفها وإعادة تكييفها باستمرار لتنسجم وروح السوق وثقافة الاستهلاك وتطور مضمون الترف.

ولم تقتصر ثقافة الاستهلاك على الطبقات الميسورة فحسب، بل امتدت أفقياً وعمودياً لتشمل الجميع، وهكذا، بحسب الباحثة أضيفي الطابع الديمقراطي على الترف (دمقرطة الترف)، وأصبح من حق جميع شرائح المجتمع إظهاره والتفاخر به.

وفي ظل هذه التحولات في قيم المجتمع، الذي أصبح أكثر انجذاباً إلى الاستهلاك، أبدعت الشركات المستثمرة في حقل الترف إستراتيجيات دفاعية وهجومية لتعزيز حضورها وترسيخ استمراريتها في

معركة السوق الشرسة بين مختلف الفاعلين في قطاع الترف، ونظرًا لاشتداد المنافسة بين الشركات؛ أصبح هذا المجال حساسًا، فقد تزدهر شركات وتهار أخرى، وقد يطرد منتج منتجًا آخر أو تحل شركة محل أخرى، وهكذا تقوم شركات وتهار أخرى أو يأكل بعضها بعضًا في ظل المنافسة، في حين أن هناك شركات استطاعت الحفاظ على قوتها واستمرارية وجودها وتراكم أرباحها، وهذا النوع من الشركات يعرف جيدًا -حسب الباحثة- قواعد السوق وأهمية الإبداع، كما أن لديها القدرة على التكيف مع الأوضاع التي تضمن لها أسباب التقدم.

في الفصل الثاني استعرضت الباحثة التحولات التدريجية لمعاني الترف، وأكدت على ضرورة العودة إلى التاريخ لفهم تحولات المفهوم، وتساءلت عما إذا كان الترف مرتبطًا بالعقل أم بالعاطفة؟ سؤال يجعلنا في الواقع نسائل الشخص الذي يقتني لوحة فنية بملايين الدولارات عن الأسباب الحقيقية التي دفعته لإنفاق كل هذا المال؟

إن الترف حقل يُعرّف ويُعاد تعريفه باستمرار، إنه بناء اجتماعي لأسلوب العيش في مجتمع ما وفي عصر ما، تعود الباحثة في مقاربتها إلى القرن التاسع عشر، محاولةً رصد تجليات المفهوم وتعاييره الاجتماعية والسلوكية - الاستهلاكية، ورأت أن الترف يبني بمنطق الإغراء، ولاحظت أن الملابس بدأت تفقد أهميتها لصالح الجسد الذي أصبح مقدسًا، ومع القيم الجديدة، انتشرت ثقافة تحت النساء بشكل خاص على مكافحة الوزن الزائد والشيوخوخة، وأصبح الجسم النحيل معيار الجمال لدى المرأة، وزاد الاهتمام بوشم الجسد والزخرفة والفنون، وأصبح الفرد أكثر استعدادًا للظهور والتميز عن الآخرين، وانتشرت مراكز التخسيس ومنتجاتها ومستحضرات التجميل ومواد السيليكون بكثرة، كما صارت مراكز التجميل تستهوي -ليس فقط النساء- بل انخرط الرجال أيضًا في هذا التوجه الاستهلاكي لتبرف الجسد، أو هكذا توجهه قيم الاستهلاك؛ فليس من المعقول أن تنفق المرأة فقط على النظافة والجمال، لا بد للرجل كذلك أن يستدمج هذه القيم في عقله الباطني لتحفيز سلوك الاستهلاك لديه. وفي الفصل الثالث تحدثت الباحثة أيضًا عن شرعية الماركات، وتساءلت: عما إذا كانت الماركة تستمد شرعيتها من التقليد أم من الإبداع والتجديد؟ ومن خلال تحليل واقع مجموعة من الماركات الفخمة بفرنسا اعتبرت أن عنصري الشرعية والإبداع عاملان مهمان لنجاح الماركات، فالشرعية التقليدية تمنحها هوية راسخة، في حين يضمن الإبداع الاستمرارية والحياة للماركة في ظل واقع يشهد منافسة شرسة تستغل فيها الفرص. ويشمل الإبداع دراسة تحولات السوق والبحث عن سبل مبتكرة لإرضاء العملاء وخدمتهم وتحليل احتياجاتهم الضرورية والمستقبلية، عملت الماركات في جميع الجوانب

الممكنة لضمان تقديم نفسها بأفضل طريقة وإرضاء عملائها والاحتفاظ بهم واستقطاب آخرين. في الفصل الرابع والأخير، حاولت إظهار كيف يمكن تطبيق تعريف هوية الترف كأخلاق وجمالية مترابطة على مستوى معين للماركة، واختارت دراسة حالة العلامتين؛ شانيل وميجلر بوصفهما مرجعيتين عالميتين للترف، ورأت أن من أسباب نجاح ماركة شانيل تمتعها بهوية أسلوبية وإبداعية تتجلى في التجديد والإبداع المتجدران -في الوقت نفسه- في هوية هذه الماركة التاريخية. وخالصة التحليل هي أن الترف خالد، يتجلى خلوده في إعادة تعريفه باعتباره مفهومًا أولاً وتمثلاً رمزياً وسلوكاً استهلاكياً من جهة أخرى، ومع تطور المجتمع يصبح الترف عنصراً من هذا التغيير، معبراً عن تحولات الأذواق عبر الأزمنة والعصور، وخلال هذه التحولات قد تموت ماركات كبيرة وقد تولد أخرى، ومن المفترض أن تتفاعل العلامة التجارية مع هذه التغييرات وتسعى بشتى الطرق الممكنة لضمان استمراريتها.

ثالثاً: مناقشة عامة

تكمن أهمية الكتاب في أنه يسلط الضوء على مفهوم الترف من زاويتين مختلفتين ولكن متكاملتين من حيث إبراز ديناميكية مفهوم الترف وتحولاته، ثمة بناء سوسيولوجي واقتصادي للترف يخضع لمنطق الضرورة الاقتصادية وتحول المجتمع نحو الاستهلاك، وقبل ذلك خضع باعتباره مفهومًا لاحتامية ثقافية جعلته مرآة للتباهي الاجتماعي وفق معايير الوجهة الاجتماعية قديماً. وعلى مر العصور، اعتبر الترف كـ«الحلم الذي يزين ديكور الحياة» (لييوفتسكي: ص 22)، وتزايد الاهتمام بإبراز مظاهره في عصر الاستهلاك، حيث أسهمت العولمة في توسيع نطاقه، من خلال الانفتاح وإدماج زبائن جدد من أنحاء عدة من العالم؛ خلقت أسواق عملاقة للمنتجات الفاخرة، وأسهمت الماركات في إنتاج ترف ديمقراطي متكيف إلى حد ما مع شرائح المجتمع المتنوع. كما ولد ما أسماه (بالزاك) ترف البساطة (لييوفتسكي: 53). حيث يمكن للشرائح غير الثرية أن تحظى به. لقد كان الترف السائد في الماضي ترف هبة، وبعض المجتمعات اليوم لم تتخل عن هذا النوع من الترف رغم موجة التحديث التي مست بنيتها (هذا الجانب لم يتناوله الباحثان لأنهما ركزا على المجتمعات الغربية). ففي ترف الهبة ينخرط المجتمع في أشكال من التبادلات الرمزية والمادية (Marcel Mauss, Essai sur le don, 2021 ; 41)، وفي هذا النوع من الترف تهيمن روح السخاء على تكديس الممتلكات القيمة، فقام على الإسراف (كلما أسرفت أكثر تفوقت على المنافسين).

ومما يعطي الشخص منزلة جيدة في ظل ترف الهبة؛ حرق حصص من الممتلكات أو التخلص من عدد أكبر منها، وتكشف هذه الأفعال والممارسات الجانب اللاعقلاني للترف، فهو فعل تحكمه العاطفة ويحقق انتصاراً رمزياً في حقل تنافس الوجاهة.

وأدت تحولات المجتمع نحو الرأسمالية إلى تحول ماهية الترف؛ من مجتمع قائم على الإنفاق إلى مجتمع يقوم على التملك. صار الترف أكثر ارتباطاً بإستراتيجيات السوق ولعبة الهيمنة وفضاء لتنمية الإبداع المستمر في صناعات الماركات الفاخرة، وأصبح هذا الحقل أكثر ضخامة، يضم عدد كبيراً من الفاعلين المؤثرين من ثقافات متنوعة، يحملون رؤى إبداعية أكثر تميزاً، وسوقاً واسعة.

كان ماكس فيبر واضحاً إلى أبعد الحدود في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، عندما أبرز دور قيم الزهد في الإنفاق والعمل والاستثمار لدى طائفة البروتستانت في بروز الرأسمالية في الغرب، كنظام جديد منحه العقلانية التجارية المسيحية أسباب الانتشار، وبسبب هذه القيم المؤثرة ستتشكل أسس المجتمع الاستهلاكي الجديد.

إن قيم مجتمع الاستهلاك اليوم تستثمر المتاح من الأدوات والتقنيات الممكنة لتحليل احتياجات الزبائن وتتبع اهتماماتهم في المواد الرقمية، وحتى المجتمعات الأكثر عزلة قد ارتبطت بقيم المستهلك الجديد وبالموضة؛ وإن كيفت مع الخصائص الثقافية والدينية في بعض المجتمعات، إلا أن لها حضوراً بثقلها الرمزي والإيديولوجي، ويمكننا بالفعل أن نرى هذا التغيير في شوارعنا وإعلامنا وبنية مدننا وأسلوب حياتنا وطريقة لباسنا وتفكيرنا. وإن اختلفت تلكم التغييرات في الكم والكيف.

لقد أصبح الترف مجالاً للهيمنة الجماعية بسبب تدافع الفاعلين في الأسواق والمنافسات القوية بين الشركات والحضارات، وخلف كل شركة ناجحة هناك آلاف الشركات الأخرى التي تنتظر فرصتها للهيمنة. وبقدر هذه المنافسة الجماعية نجد أن للترف بعداً سيكولوجياً نرجسياً يرتبط بالأفراد؛ واليوم نلاحظ شخصيات في المجال الفني والرياضي كيف أن الترف عندهم صار في خدمة الترويج لصورهم الشخصية أكثر من كونه في خدمة الترويج لصورة طبقة أو شريحة اجتماعية. في هذا الخط من التحليل يرى (فيبلين) أننا من خلال إظهار الترف «لا نقوم فقط بإشعار الآخرين بأهميتنا، ولا نقوم فقط بإثارة شعورهم نحو هذه الأهمية.. بل نقوي ونحافظ على كل ما يجعلنا راضين عن أنفسنا» [تورستين، فيبلان: 1899].

إن المنطق الذي يقوم عليه مفهوم الترف اليوم، بقدر ما يقدم مزايا كثيرة للأفراد، له أيضاً آثار وتداعيات اجتماعية خطيرة، بقدر الفرص التي يتيحها لتحقيق النجاح وزيادة الإبداع إلا أنه منطوق

أنتج الكثير من المشكلات الأخلاقية؛ أدى الجهد الاقتصادي للماركات إلى بروز البنوك (الربوية) التي قيدت حرية الإنسان، وجعلته متورطاً في الإنفاق والاقتراض، وخلقت هوس العمران (بناء الأبراج الفخمة) على حساب غياب العدالة الاجتماعية والمجالية في بعض المجتمعات، وقد أدى الهوس بالترف إلى حصر الثروة في أيدي فئة قليلة، في حين اتسعت مساحة المهمشين والمستبعدين.

أدى نزوع الثقافة الغربية بشكل خاص إلى زيادة ترف البحث عن مصادر أخرى للاغتناء، ولم يُكْتَفَ فقط باقتحام أسواق أخرى دون إذن، بل تحول الهوس منذ بدايات القرن التاسع عشر وقبله إلى استعمار الشعوب الأخرى للحصول على الموارد وتقوية أسس الصناعات، فالمجتمعات الغربية لم تُبْنَ على سياسات السوق والإبداع الدعائي فقط، بل أيضاً على دماء الشعوب المستعمرة (وهذا من الأمور التي يشير لها الباحثان في الكتاب).

ولذلك لا بد من القول إن المقاربتين -على أهميتهما- غير كافيتين لفهم الترف بكل أبعاده وتمظهراته؛ لأن الموضوع مجال يسمح بتفاعل النفسي مع الاجتماعي والسياسي والجغرافي والديني والاقتصادي، إلخ. ولا بد من توافر هذا الإطار التكاملي الذي من شأنه إعادة بناء المفهوم بما يتوافق مع واقع المجتمعات الأقل حداثةً وتقدمًا من منظور مجتمع السوق والحدثة المفردة وما بعدها.

رابعًا: خاتمة

في ظل التحولات الكبيرة التي حققها مجال التسويق والاستهلاك في مجتمعاتنا المنخرطة في شبكة معقدة من علاقات التأثير والصراع والهيمنة، اتخذ الترف أبعادًا جديدة ولم يعد ظاهرة هامشية -mar-ginal phenomenon تقتصر على نخب المجتمع، بل أصبح قطاعًا متكاملًا للاقتصاد، حيويًا من حيث كمّ الإيرادات التي يروج لها في لعبة المال والأعمال، وقد تحول حقل الترف إلى لعبة ضمن صراع المعنى بين مختلف الفاعلين الاقتصاديين الساعين لكسب رهان حركة الرأسمال في السوق وفي صراع آخر ذي طبيعة رمزية بين طبقات المجتمع.

وأمام كمّ التفاسير التي ينتجها هذا الحقل في ظل تحولات الرأسمالية في الغرب وتنافس الشركات على الأسواق الداخلية والخارجية يظهر مفهوم الترف في وضع يحتاج إلى الفهم والتأويل وإعادة الموضعة، ليس فقط من زاوية أحادية الجانب بل من منظور متعدد الأبعاد (إطار تكاملي)، في مفهوم الترف يتداخل المادي بالرمزي والعاطفي والوجداني، وأمام هذا التعقيد يكون من المهم الوقوف على كل بُعْدٍ بالدراسة والتحليل.

وقفنا في هذا الكتاب على شكلين من أشكال التناول للترف: تناول أنثروبولوجي حاول من خلاله جيل لييوفتسكي التأريخ لتداول المفهوم في بعض المجتمعات القديمة وإبراز أبعاده الرمزية والعاطفية من خلال تحليل جملة من الممارسات والتمثلات المرتبطة بالمفهوم، وشكل آخر يؤرخ لولادة جديدة للمفهوم مع الباحثة الفرنسية إلبيت رو. من زاوية سيميائية واقتصادية تبرز فيها أثر الماركات في تطور سوق الترف.

المراجع:

- نظرية طبقة الترفيه، تورستين فيبلان، ترجمة عن الإنجليزية لويس إيفار، باريس، جاليمار (1970).
- L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme. Max Weber, Agora, 1964
- Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Marcel Mauss, Paris, Flammarion, coll. «Champs classiques», 2021.

-Arabic reference

- Naẓariyat ṭabaqat al-tarfiḥ, twrstyn fyblān, Ed: Luwīs iyfār, Bārīs, jālymār (1970).

«تَحْرِيرُ مَفْهُومِ شِرْكِ الْعِبَادَةِ

(والرَّدُّ على غُلاةِ التكفيرِ بِحُجَّةٍ وَقُوعِ المسلمينِ 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 كازانوف- سيندر بانجستاد-

عقيل بلجرامي- كاتيرينا دالاکورا- غريغوري ستارت

ترجمة: طارق عثمان

السعادة المتناقضة

«مقالة عن مجتمع الاستهلاك المفرط»

جيل ليوفيتسكي

ترجمة: الشيماء مجدي - مراجعة: د. بشير زندال

