

الدراسات والأبحاث

الاستمداد الأصولي من اللغة العربية:

مناهجه وضوابطه

بلال شبيب

التأويل وضبط سيرورته عبر استحضار مفهوم السياق في التراث
العربي

فاطمة السقاف

الخلاص عند الغنوص:

دراسة في تأثير الغنوصية المسيحية على تأويل المعتقد

منير تمودن

النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تأليفه

محمد الشهبي

تأويلية الفنون الأدبية التراثية عند هانس جورج غادامير

زكريا صديقي

الدرس العقدي المدرسي في سياق أسئلة تجديد النقل الديدانتيكي؛
معالم وضوابط

عمر بن سكا

نصوص محققة

سجل عقدي حول إيجاب الإجمال أو إيجاب التفصيل في المسائل الخلافية من
صفات ربنا الجليل بين ابن الصلاح والعز ابن عبد السلام

الشريف حاتم بن عارف العوني

ترجمات

مراجعة كتاب: أصول الفكر السياسي في

القرآن المكّي

عبد الحليل رسو

حول علم الكلام وأصول الفقه في

السياق الحديث:

إشكالات الاستمداد من فلسفة العلم ونظريات

المعرفة المعاصرة

عبد الرحمن زعتري

التأريخ الفكري من خلال الحواشي:

حواشي الكشاف

وليد صالح

ترجمة

أحمد شكري مجاهد

مراجعات

قراءة في كتاب: روح القيم وحريّة

المفاهيم

نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة

القيم والعلوم الاجتماعية

نصر الدين بن سراي

عبد الحلّيم ماهور باشة

التقارير

تقرير الندوة الدولية:

«الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة»

فاطمة خليل

دورية
نماء

فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية



الفهرسة والتصنيف الدولي



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

محاضر بجامعة محمد الخامس وباحث مشارك
بمركز نماء

سكرتير المجلة: سعد خضر (مصر)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
305 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 8، العدد 1). 17 × 24
1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آيم الحسيني

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: سعد خضر

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ. د. أمين علي الصل

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
بالولايات 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 قطر (الجزائر)

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

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

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

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

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

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

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

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

(*) مرتبة أضيائية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Editorial

By Editor:

Said Bentajar 12

افتتاحية العدد

افتتاحية العدد

بقلم رئيس التحرير: سعيد بنتاجر.....

Research Papers

The Derivation of Ussol Al-fiqh from Arabic language:

Its Methods and Constraints

Bilal chaiboub 16

Interpretation and Setting its Process by Evoking the Concept of Context in Arab Heritage

Fatima Al-sakkaf 46

Salvation in Gnosticism:

A Study on the Influence of Christian Gnosticism on the Interpretation of Doctrine

Mounir Temouden 70

An Epistemic View of Late Ash'arite Theology through the Introductions to Its Composition

Mohammed Ech-chahbi..... 92

Interpretation of the Traditional Literary Arts by Hans George Gadamer

Zakaria Sadiki 130

The school doctrinal lesson in the context of the didactic transposition renewal questions

Omar Ben saga 150

الدراسات والأبحاث

الاستمداد الأصولي من اللغة العربية:

مناهجه وضوابطه

بلال شيبوب

التأويل وضبط سيرورته عبر استحضار مفهوم السياق في التراث العربي

فاطمة السكاف.....

الخلاص عند الغنوص:

دراسة في تأثير الغنوصية المسيحية على تأويل المعتقد

منير تمودن.....

النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تأليفه

محمد الشهبني.....

تأويلية الفنون الأدبية التراثية عند هانس جورج غادامير

زكريا صديقي.....

الدرس العقدي المدرسي في سياق أسئلة تجديد النقل الديداكتيكي؛ معالم وضوابط

عمر بن سكا

Edited texts

A Doctrinal Debate about the Obligation of Generality or the Obligation of Detail In Controversial Issues, Including the Issues of the Attributes of Our Lord, the Majestic between Ibn Al-Salah and Al-Ezz Ibn Abd Al-Salam

Alsharif Hatim bin Arif Al-Awni..... 178

Translations

The Gloss as Intellectual History:

The Hāshiyahs on al-Kashshāf

Walid A. Saleh

Translated by:

Ahmed Shukri Mubahid..... 198

Book Reviews

A Reading of The Spirit of Values and Freedom of Concepts:

Towards Re-connection and Integration between the System of Values and Social Sciences

Nasraddine Benserai

Abdulhalim Mahor Bacha..... 238

Principals of the Islamic Political Thought in the Meccan Quran: A Review

Abdeljalil Rassou..... 250

نصوص محققة

سجال عقدي حول إيجاب الإجمال أو إيجاب التفصيل في المسائل الخلافية من صفات ربنا الجليل بين ابن الصلاح والعز ابن عبد السلام

الشريف حاتم بن عارف العوني.....

الترجمات

التأريخ الفكري من خلال الحواشي:

حواشي الكشاف

وليد صالح

ترجمة:

أحمد شكري مجاهد.....

المراجعات

قراءة في كتاب: روح القيم وحرية المفاهيم

نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية

نصر الدين بن سراي

عبد الحليم مهور باشة.....

مراجعة كتاب: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

عبد الجليل رسو.....

On Theology and Islamic Jurisprudence Principles in Modern Context:

Problems of Using Contemporary Social Theories of Knowledge as Tools for Ijtihad'

Abderrahmane Zaatri..... 276

حول علم الكلام وأصول الفقه في
السياق الحديث:

إشكالات الاستمداد من فلسفة العلم
ونظريات المعرفة المعاصرة

عبد الرحمن زعتري..... 276

Reports

Report the International Symposium:
«Early Jurisprudential Trends and the Question
of Origin»

Fatima Khalil..... 292

التقارير

تقرير الندوة الدولية:
«الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة»

فاطمة خليل..... 292

الافتتاحية

Editorial

افتتاحية العدد

بقلم رئيس التحرير: سعيد بنتاجر⁽¹⁾

By Editor: Said Bentajar

تدور أغلب دراسات هذا العدد على موضوعي «التأويل» و«العقيدة»؛ ففي محور الدراسات غلبت الأبحاث التصحيحية والتقويمية لمناهج التأويل والفهم، خاصة تلك التي تتولى النصوص الدينية بوجه عام، فنجد الباحث بلال شيبوب، في بحثه الموسومة بـ«الاستمداد الأصولي من اللغة العربية: مناهجه وضوابطه»، قد توجه إلى دراسة الآليات الأصولية المستفاد من اللغة العربية قاصداً تقدير اجتهاد الأصوليين في منهج استمدادهم من اللغة العربية والدفاع عن اختصاصهم بوجه من تأطير هذا الاستمداد بضوابط أدى إلى ارتفاع صفة تقليد اللغويين التي وُسِموا بها، وذلك بأن أبرز أنهم كانوا نزعوا إلى اجترار أنظار لغوية لم يسبقوا إليها ومحاولتهم حل إشكالات شكوك طبعت بعض المباني اللغوية وتوليم توضيح غوامض دلالية كما أظهروا تميزاً في السبق إلى آراء لغوية مع الاجتهاد في الجمع والترجيح في المسائل اللغوية التي يجدون في ظاهرها تعارضاً. وقد فصل الباحث هذا الاختصاص المنهجي للممارسة الأصولية إزاء اللغة العربية بما يثبت جانباً من إبداع الأصوليين في اللغة وإزاء اللغة.

ووقفت الباحثة فاطمة السقاف، في دراستها الموسومة بـ«التأويل وضبط سيرورته عبر استحضار مفهوم السياق في التراث العربي»، عند أهمية التأويل في التراث العربي بإبراز انتباه النظائر في الثقافة العربية الإسلامية إلى أهمية السيرورة الذهنية والاستعمال الاجتماعي في تحديد الدلالة اللغوية، مع تأكيدها على أهمية السياق في تحديد التأويل الدلالي من خلال الوقوف عند نماذج تراثية من علوم الأصول والبلاغة والتفسير، واضعة نصب عينها الاجتهاد التأويلي والسيميائي المعاصر. وقد انتهت الباحثة إلى أن المقاربة العربية التراثية للتراث ترقى إلى أن تكون نظرية تأويلية أصيلة تختص بتعليق التأويل باعتبار السياق وانضباطه له.

وفي نموذج تطبيقي لآلية التأويل العقدي، تولى الباحث منير تمودن دراسة التأويل الغنوصي للمعتقد المسيحي في مقاله الموسوم بـ«الخلاص عند الغنوص: دراسة في تأثير الغنوصية المسيحية على تأويل المُعتقد». فقد نظر الباحث إلى الأثر العرفاني الروحاني الشرقي في تأويل الاعتقاد المسيحي ما أدى به إلى اعتبار الغنوص وإن اشترك مع المسيحية في طلب الخلاص والمعرفة الإلهية، إلا أنه مباين في

(1) للاقتباس: بنتاجر، سعيد، افتتاحية العدد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع1، 12-14.

المنهج للطلب المسيحي للمعرفة والخلاص. ورغم هذا التباين، فإن الغنوصية المسيحية لم تقف عنده، بل كان لها تأثير تأويلي في ارتقت بتأويلها إلى مراكز مهمة في الاعتقاد المسيحي يرتكز على نظرة ثنوية ذات أصل مانوي ينسب الخير إلى إله والشر إلى إله أدنى منه، فيكون لهذا الأخير خلق العالم المادي (وهو إله العهد القديم) وبينما يكون الإله الأعلى (إله الغنوص) إله الخير، منشئة لتراتبية للموجودات نقل خيريتها بقدر ابتعادها عن العالم العلوي. وقد استحضّر الباحث ثلاثة نماذج من كتابات اللاهوتيين المسيحيين الأوائل لدراسة الأثر الغنوصي في المعتقد المسيحي.

وغير بعيد عن تطير مناهج الفهم والتأويل في العقيدة، ارتأى الباحث محمد الشهي الوقوف عند الأصول المنهجية المؤطرة للنظر الكلامي، كما تجلّى بوجه خاص في علم الكلام الأشعري المتأخر. وقد اتخذ، في دراسته التي عنوانها «النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تأليفه»، مقدمات الكتب الكلامية الأشعرية المتأخرة مادة للبحث والتحليل نافيا عنها صفة المادة المضمونية الكلامية بقدر ما هي، في نظره، مداخل إبستيمولوجية؛ لأنها تنظر في نفس العلم والنظر والاستدلال. وقد تميزت هذه النصوص، بالنظر لاعتدادها بأنظار فلسفية ولغوية ومنطقية، بأصالة منهجية لأنها لم تكن منشغلة بتفاصيل المسائل الكلامية. وقد دعا الباحث إلى مزيد عناية بهذه المقدمات لما فيه من نظر عقلي يجسد فلسفة معرفية مخصصة سماها بـ«فلسفة علم الكلام».

واستحضّر الباحث زكرياء صديقي في دراسته الموسومة «تأويلية الفنون الأدبية التراثية عند هانس جورج غادامير» اجتهاداً واحداً من مبدي المقاربة التأويلية المعاصرة المستندة في أول أمرها إلى تأويل النص الديني، وهو الفيلسوف وعالم الدين الألماني هانس جورج غادامير. وقد انطلق الباحث من تجربة غادامير التأويلية والأدوات التي اقترحها في تأويل النصوص الأدبية. وشدّد الباحث على أهمية الصلاحية التي قدمها غادامير للقارئ في قراءة النص، الأدبي والتراثي خاصة، في صياغة الأفق التأويلية للنص دون الإرتهاق لتجربة المؤلف الأصل. وقد نبه على مفهوم اندماج الأفق التصور التأويلي الغاداميري باعتباره جامعاً للأفاق التأويلية المتعددة التي تصوغها الأسئلة القرائية المتعددة التي يطرحها القارئ المؤول.

وفي مستوى آخر من التعامل مع النص العقدي لكن هذه المرة في سياق التعليم وليس القراءة، تناول بحث «الدرس العقدي المدرسي في سياق أسئلة تجديد النقل الديداكتيكي؛ معالم وضوابط» للباحث عمر بن سكا مسألة نقل المعارف العقديّة في المدارس من المعلمين إلى المتعلمين ومناهج هذا الانتقال في سياق بحث حول وجوه تدريس العقيدة، مع التركيز على أهمية المعلم في هذه العملية، داعياً إلى اعتبار مبدأ الواقعية والحيوية في نقل هذه المعارف وتقريبها إلى المتلقي مع استحضار خصوصيته واعتبار السياق والتوسل بالمفاهيم بدل القضايا الجزئية.

وعودة إلى التأويل في النص العقدي، جمع الدكتور الشريف حاتم بن عارف العوني تفاصيل مناظرة عقدية، لم تُجر حضورياً في زمان ومكان واحد، بين علمين أشعريين هما الإمام ابن الصلاح والعز ابن عبد السلام في مسألة الحرف والصوت. وقد وضع الدكتور فتاوى كل واحد من العالمين، التي نشر بعضها ولم تنشر أخرى، في سياق تفاعلي بالترتيب الذي حصل فعلا عن بعد بين العالمين. وقد أبرز الشيخ قيمة هذا التفاعل النظرية والاجتماعية في مسألة اشتد في الاختلاف وتعدد فيها التأويل حتى داخل المذهب الكلامي الواحد، وهو هنا المذهب الأشعري. وقد سبق أن نُشرت دراسات على الأقل في أعداد سابقة حول نفس المسألة لكن داخل مذهب أهل الحديث من الحنابلة.

وتضمن العدد، إضافة إلى الدراسات، ترجمة لدراسة وليد صالح الموسومة بـ«التأريخ الفكري من خلال الحواشي: حواشي الكشاف»، أعدها الباحث أحمد شكري مجاهد. وقد كان وضعت هذه الدراسة ثلاثة حواشٍ لكتاب تفسير الكشاف للزمخشري موضوعاً لها كمنطلق لرصد التطور التاريخي لتأثير هذا التفسير في المدارس الإسلامية. كما تضمن العدد مراجعات مطولة لكتب في ميادين الفلسفة والفكر الإسلامي، فقد تولى الباحثان نصر الدين بن سراي وعبد الحلیم ماهورباشة مراجعة كتاب «روح القيم وحرية المفاهيم» للباحث عبد الرزاق بلعقروز. وقد استعرضا فيه أبرز أفكار الكتاب ومفاصله، واقفين عند البعد التكاملي بين القيم والعلوم الاجتماعية؛ وتولى الباحث عبد الجليل رسو مراجعة كتاب الباحث التيجاني عبد القادر حامد «أصول الفكر السياسي في القرآن المكي»، وقد وقف المراجع عند أفكار الكتاب، خاصة محاولته التصحيحية لتأويل دارج يعتبر المرحلة المكية من القرآن مقتصرة على التأسيس العقدي وليس فيها تأسيس سياسي، وناقش المراجع أطروحاته مناقشة نقدية وتكميلية مستحضرا أفكارا من أعلام الفكر الإسلامي القديم (الشاطبي) والمعاصر (طه عبد الرحمن وفريد الأنصاري ومحمد نصر عارف و محمد بن المختار الشنقيطي)؛ وتمثل المراجعة الأخيرة ضمن هذا العدد قراءة نقدية لأطروحة مخصصة نقلها الباحث «الحسان شهيد» في كتابه الموسوم بـ«علوم الوحي ونظرية المعرفة: في الفلسفة والتاريخ والمنهج»، وقد تولى هذه القراءة النقدية الباحث عبد الرحمن زعتري، لم يقتصر فيها على نقد أطروحة الكتاب وإنما العودة إلى أصول هذه الأطروحة الأكبر التي انطلق من أعمال علي عبد الرزاق في تمهيدته لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ونجدد في دورية نماء انفتاحنا وتشجيعنا للتفاعل النقدي المفيد بين الباحثين لتحقيق التراكم المعرفي النافع. ونختتم هذا العدد بتقرير أعدته الباحثة فاطمة خليل عن الندوة الدولية حول: «الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة» التي نظمتها أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، يوم الجمعة 15 دجنبر 2023، وشارك فيها أكثر من 16 باحثاً وخبيراً في التاريخ الثقافي للإسلام المبكر من مشارب متعددة.

الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-12-30

تاريخ القبول: 2024-2-7

الاستمداد الأصولي من اللغة العربية:

مناهجه وضوابطه

بلال شيبوب⁽¹⁾Chaiboub.bilal@gmail.com

الملخص:

قصدت الدراسة الكشف عن قضية أصولية منهجية تعد من الجمل النافع تبينها للمتعلمين قبل الشروع في أصول الفقه، وهي قضية «الاستمداد والاستناد»؛ أي ما منه مدد العلم وعليه استناده، وقد فحصنا فيها علاقة علم أصول الفقه باللغة العربية من خلال رصد مجالات استنتاجه بها وحدوده، وبيان منهجية استمداده منها وإمداده لها، واستنباط الضوابط التي روعيت في هذا الاستمداد، ومناقشة الألفات التي صاحبته ومحاولة تبريرها. ومن أبرز خلاصات الدراسة أن الأصوليين في استمدادهم من العربية أبانوا عن وعي منهجي كبير بخصوصية المجال الأصولي، فتوسلوا بإجراءات منهجية أمدته بأسباب الإنتاج، وحالت دون إهدار بنيته العلمية وتوهينها، وأنهم لم يكونوا عالة على اللغويين، مجرد نقلة مقلدين، بل أظهروا تميزاً في السبق إلى آراء لغوية، وحل الشكوك، وتوضيح المهمات، والجمع والترجيح بين المتعارضات.

الكلمات المفتاحية:

علم أصول الفقه، علوم العربية، الاستمداد، الإمداد، المنهجية.

(1) باحث في أصول الفقه وقضايا التكامل المعرفي. (قطر)

للاقتباس: شيبوب، بلال، الاستمداد الأصولي من اللغة العربية: مناهجه وضوابطه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 45-16.

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

OPEN ACCESS

Received : 2023-12-30

Accepted : 2024-2-7



The Derivation of *Ussol Al-fiqh* from Arabic language: Its Methods and Constraints

Bilal chaiboub⁽²⁾Chaiboub.bilal@gmail.com

Abstract:

The study intended to reveal a methodological fundamental issue, that is considered one of the useful topics to explain to learners before embarking on *Ussol Al-Fiqh* (fundamentals of Islamic jurisprudence), which is the issue of “deriving and relying”; That is, some of it extends knowledge and is based on it. We examined in this study the relationship of *Ussol Al-Fiqh* to the Arabic language by monitoring the areas of its use and its limits, explaining the methodology of deriving from it and supplying it, deducing the controls that were taken into account in this derivation, and discussing the defects that accompanied it and trying to justify them. One of the most prominent conclusions of the study is that the fundamentalists, in deriving from Arabic, demonstrated a great methodological awareness of the specificity of the fundamentalist field. They used methodological procedures that provided it with the means of production and prevented the waste and weakening of its scientific structure. They were not a burden on the linguists, merely a transfer of imitators. Rather, they showed distinction in being the first in having linguistic opinions, resolving doubts, clarifying ambiguous matters, and combining and weighing contradictions.

Keywords:

Fundamentals of Islamic Jurisprudence, Arabic Sciences, Deriving, Supplying, methodology.

(2) Researcher in Ussol Al-Fiqh (fundamentals of Islamic jurisprudence) and Integration of knowledge issues. (Qatar)

Cite this article as: Chaiboub, Bilal, The Derivation of Ussol Al-fiqh from Arabic language: Its Methods and Constraints, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 16-45.

© 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:

جرت عادة علماء أصول الفقه بالتمهيد في مقدمات كتيم بمسائل منهجية توضح معاهد العلم ومناظمه للطالب المسترشد، وعلى رأس هذه المسائل مسألة التكامل المعرفي التي عبروا عنها بـ«الاستمداد والاستناد»؛ أي بيان ما منه مدد العلم، فإنه يعز وجدان علم مستقل بنفسه لا يتوقف في حل مطالبه على معرفة أحكام ومبادئ يستمدها مبرهنة من علم آخر.

ويعد علم أصول الفقه من أكثر العلوم الإسلامية قدرة على التفاعل مع غيره من العلوم؛ حيث استطاع ذوب علوم «منقولة» و«مأصولة» في بوتقته، حتى توقع بعض العلماء أن يقدر في كونه علماً ذا نسق مستقل، بدعوى أنه نُبذ علوم وأبعاضها⁽³⁾؛ نبذة من النحو، ونبذة من الكلام، ونبذة للغة، ونبذة من علم الحديث... وإذ كان ذلك كذلك، فإن العارف بتلك العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه ليحيط بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع وهو من أصول الدين أيضاً، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئاً يسيراً⁽⁴⁾.

وليس الأمر كذلك، فإن أصول الفقه مبناه على النظر العقلي الذي يروم استنباط القوانين الكلية الضابطة لفهم النصوص الشرعية، أما تلك النبذ فليست سوى مبادئ تصويرية أو تصديقية تعين نوع إعانة في حل مطالبه العلمية، ثم إنها قبل دخولها إلى علم الأصول تُكَيَّف حتى تصير جزءاً منه، لتنهض بوظائف منهجية جديدة. بل إن مخالط هذا العلم يكاد يجزم أنه من أكثر العلوم الإسلامية اتساقاً وترتيباً، يدل ذلك على ذلك انتظام مسأله الأصلية أو المستمدة تحت أبوابه الكلية، بينما نجد علوماً شذت طائفة من مسأله عن الدخول تحت أبوابها الكبرى؛ فترجم لها «تارة بمسائل منشورة، وتارة بمسائل شتى»⁽⁵⁾.

وفي هذه الدراسة سنرصد أوجه تفاعل علم أصول الفقه مع العربية التي استمد منها مقدمات مساعدة ومبادئ مبرهنة من أجل الكشف عن معاني الخطاب الشرعي. ولو تأملنا المصنفات الأصولية لوجدناها مليئة بمسائل مستمدة من العربية، كالحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، وأقسام اللفظ كالمترادف، والمشترك، والمتباين، والمتواطئ، والمشكك، وغيرها، خلص الأصوليون من دراستها، واستقراء أساليب العرب ومسالكها في التخاطب إلى مجموعة من القواعد الدلالية، كقولهم: «الأمر للوجوب»،

(3) انظر: شيبوب، بلال، قضايا التكامل المعرفي في التراث الإسلامي: أبو حامد الغزالي نموذجاً، ص 111.

(4) السبكي، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، 7/1.

(5) القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، 81/1.

و«النهي للتحريم العام يشمل جميع أفراد»، و«المطلق يدل على الفرد الشائع»، وغيرها من القواعد المعينة على استنباط المعاني الشرعية من علل وأسباب وموانع وغيرها مما تناط به الأحكام. وبعد تردد النظر في البحوث المتعلقة بهذا الموضوع، وجدناها تعنى في مجملها بالجانب المضموني، بياناً لمركزية العربية في أصول الفقه، وتعريجاً على المسائل اللغوية التي استمدها الأصوليون من العربية، واعتناؤها بالجانب المنهجي ضعيف لا يرقى إلى توضيح الأبعاد المنهجية الكلية لعملية الاستمداد الأصولي. وتغطيةً لهذا النقص، اهتمت الدراسة ببيان مركزية العربية في علم أصول الفقه وحدود الاستنتاج بها ومجالاته، ورصد منهجية الاستمداد الأصولي منها ومعالم إمداده لها، مع التعرّيج على ضوابط الاستمداد والاختلالات المنهجية التي صاحبته، ومحاولة تقديم تفسير موضوعي لها.

1- مركزية الاستمداد من العربية وحدوده في المنظومة الأصولية

1-1- مركزية الاستمداد من العربية في المنظومة الأصولية.

لما كان القرآن الكريم عربيًا لا عجمة فيه جاريًا في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب، وكانت السنة المشرفة بلسانهم، وكان الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ عربيًا، وكانت الطرق التي منها تُتلقى الأحكام الشرعية ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار⁽⁶⁾، وثبت أن معظم الأحكام إنما تُتلقى من اللفظ، اقتضى ذلك أن يتوسل في فهم الخطاب الشرعي بمعرفة ألفاظ العرب ومعانيها وطرق استعمالهم ووجوه مخرج كلامهم من قبلها⁽⁷⁾.

وعلى ذلك الأساس اهتم الأصوليون بالعلوم اللفظية التي تعنى بتحقيق الألفاظ المفردة كعلم المعجم اللغوي والتصريف والاشتقاق، كما اعتنوا بالعلوم المعينة على بيان التراكيب، كعلم النحو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع، فاستمدوا من تلك العلوم مقدمات جعلوها مادة لعلمهم، وجزءاً مؤلفاً لأجزائه لتوقف فهم أصول الفقه المتعلق بالنصوص الشرعية عليها، و«فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها؛ كيف تؤخذ وتؤدى؟»⁽⁸⁾.

وزدادت الحاجة إلى تلك المقدمات مع ضياع السليقة وضعف الهمم، فكأنهم أرادوا منها كفاية الأصولي مؤنة ما يحتاجه من العربية صيانة لفكره من الزلل، واختصار الشقة عليه في تطلُّب ما يعين

(6) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد -ت595هـ-، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1/21.

(7) انظر: السمعاني، أبو المظفر -ت489هـ-، قواطع الأدلة في الأصول، 2/111.

(8) الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، 1/44.

على الاستنباط، حتى إذا لم يرجع إلى المصنفات اللغوية لم يكن به بأس. وكانوا يلزمون أهل الشريعة بتعلم العربية وإتقانها، فابن فارس -ت-395هـ- كان يلقي على طلابه مسائل فقهية مرجعها إلى اللغة، في رسالته المفيدة فتياً فقيه العرب، ويخرجهم بذلك؛ ليكون ذلك داعية لهم إلى حفظ اللغة، ويقول: من قصر علمه عن اللغة؛ غولط فغلط⁽⁹⁾.

ويقول الإمام الشافعي -ت-204هـ-: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب»⁽¹⁰⁾ فيكون فهم الشريعة العربية والرسوخ فيها مشروطاً بالتمكن منه، وبقدر التعمق فيه يكون الفقه في الشريعة؛ «فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية؛ كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء -الذين فهموا القرآن- حجة»⁽¹¹⁾.

وكانوا يرون أن إهمال العلوم العربية وسنن العرب في مخاطباتها سبب للخلل والإحداث في الدين على مستوى الفقه والاعتقاد؛ «قال أبو عبيد: سمعت الأصمعي يقول: سمعت الخليل بن أحمد يقول: سمعت أيوب السخيتاني يقول: عامة من تزندق بالعراق لقلّة علمهم بالعربية»⁽¹²⁾ فيتخرصون «على الكلام في القرآن والسنة العربيين مع العرو عن علم العربية الذي به يفهم عن الله ورسوله: فيفتاتون على الشريعة بما فهموا...»⁽¹³⁾.

فالجهد بالعربية على مستوى المعجم اللغوي مثلاً قد يؤدي إلى تعطيل الأحكام الشرعية، ومن ذلك «قول من زعم أن المحرم من الخنزير إنما هو اللحم، وأما الشحم فحلال؛ لأن القرآن إنما حرم اللحم دون الشحم، ولو عرف أن اللحم يطلق على الشحم أيضاً- بخلاف الشحم؛ فإنه لا يطلق على اللحم-؛ لم يقل ما قال»⁽¹⁴⁾.

وقد عرف الباطنية بتمسكهم بخيالات واهية تهدم حقائق التكليف وأحكام الشريعة، ومن ذلك تفسيرهم الجنابة بأنها «مبادرة الداعي للمستجيب بإفشاء سر قبل أن ينال رتبة الاستحقاق. ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك»⁽¹⁵⁾ وأن الخمر والميسر هما «أبو بكر وعمر، لمخالفتهم على

(9) فتياً فقيه العرب، ضمن: مجموع رسائل العلامة ابن فارس، ص 110، 111.

(10) الرسالة، ص 140.

(11) الشاطبي، الموافقات، 5/59، 60.

(12) الرازي، أبو حاتم، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ص 124.

(13) الشاطبي، الاعتصام، 2/37.

(14) المصدر السابق، 3/372.

(15) المصدر السابق، 2/65.

علي وأخذهما الخلافة دونه. فأما ما يعمل من العنب والزبيب والحنطة، وغير ذلك فليس بحرام؛ لأنه مما أنبتت الأرض. ويتلو عليه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ...﴾ إلى آخر الآية [الأعراف: 32]، ويتلو عليه: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا» إلى آخر الآية [المائدة: 93]»⁽¹⁶⁾، وأن الجبت والطاغوت هما «معاوية وعمرو بن العاص...»⁽¹⁷⁾.

وكذلك الجهل باللغة العربية على مستوى الأساليب قد يؤدي إلى تحريف الكلم عن مواضعه، ومن أمثلة ذلك: «قول من زعم أن لله سبحانه وتعالى جنبا، مستدلا بقوله: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتَنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» [الزمر: 56]، وهذا لا معنى للجنب فيه، لا حقيقة ولا مجازا؛ لأن العرب تقول: هذا الأمر يصغر في جنب هذا؛ أي: هذا يصغر بالإضافة إلى الآخر؛ فكذلك الآية معناها: يا حسرتا على ما فطرت فيما بيني وبين الله؛ إذ أضفت تفرطي إلى أمره لي ونهيه إياي»⁽¹⁸⁾.

وكذلك الجهل بالتصريف سبب في إلباس النصوص معاني غير مرادة للشارع، وذلك كـ «قول من زعم أنه يجوز للرجل نكاح تسع من الحرائر مستدلا بقوله تعالى: «فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ» [النساء: 3]؛ لأن أربعا إلى ثلاث إلى اثنتين تسع، ولم يشعر بمعنى فُعال ومفعل في كلام العرب، وأن معنى الآية: فانكحوا إن شئتم اثنتين اثنتين، أو ثلاثا ثلاثا، أو أربعا أربعا؛ على التفصيل، لا على ما قالوا»⁽¹⁹⁾.

2-1- مجالات الاستمداد من العربية وحدوده في المنظومة الأصولية:

إذا ثبت استنجاد علم أصول الفقه بالعربية، فإن المسألة التالية التي يجب بحثها هي حدود هذا الاستمداد ومجالاته.

وقد جاء في البرهان لإمام الحرمين-ت478هـ-: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى. وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو

(16) الحمادي، محمد بن مالك بن أبي الفضائل، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم، ص25، 26.

(17) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، ص124.

(18) الشاطبي، الاعتصام، 3/373.

(19) المصدر السابق، 3/371.

واللغة...»⁽²⁰⁾ وذكر الزمخشري -ت538هـ- أن معظم أبواب علم أصول الفقه محتاجة إلى العربية، حيث يقول: «لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية يبيِّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع. ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيًا على علم الإعراب...»⁽²¹⁾.

في مقابل ذلك، يرى أبو عبد الله محمد الأصبحي -ت896هـ- «أن العربية لا تكون مادة في جميع أصول الفقه، وإنما تكون مادة لنوع منه، وهو الخطاب وما يتعلق به؛ لأن من أصول الفقه الكلام في أحكام الأخبار، والإجماع والنسخ، والقياس، وهذه الأصناف هي معظم أصول الفقه، ولا استناد لها للغة، ولا يحتاج باللغة فيها وإن افتقر إلى اللغة في الخطاب الوارد بالتعبير بها...»⁽²²⁾.

وهذا المذهب هو الأقرب إلى التحرير، فإن أصول الفقه مستند إلى النظر في دلالة الألفاظ وما يعرض لها من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وإجمال وتفصيل، وكذلك أحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه، كلها راجعة إلى العربية مع التحفظ على مسألة عدم مَدخَلِيَّة اللغة في القياس، فإنه وإن كانت صلته بالمعاني أقوى من صلته بالألفاظ، إلا أن استنباط العلة التي هي ركن القياس وقوامه يقوم على العلم بالعربية، ومن تفحص أوجه الإيماءات أدرك ذلك.

بيد أن هناك مجالين يستنجد فيهما الأصوليون بالعربية، ويذهل عن أهميتهما كثير ممن تعرض لقضايا الاستمداد الأصولي من العربية:

المجال الأول: الاستنجد بالمعجم اللغوي في بناء المصطلحات الأصولية، حيث كان الأصوليون يؤكدون على ضرورة الرجوع إلى الاستعمالات اللغوية للمصطلحات؛ لأن من شأن ذلك لفت الانتباه إلى معان لغوية ذهلت عنها، التي ربما أسهم إبرازها في توسيع دلالات المصطلح، وبالتالي توسيع مجاله الوظيفي، والرفع من قدرته الإجرائية...⁽²³⁾ وهذا الذي لاحظناه في بحث سابق حول العلة؛ إذ تبين أن الأصوليين اصطفوا من معانيها اللغوية أوفقها لطبيعة البحث الأصولي، وأكثرها صلوحية لوظائف التعليل المنهجية، وأكدها شهادة على اختياراتهم المذهبية.

ومن شواهد ذلك نص السمعاني: «واعلم أن العلة مأخوذة في اللغة من العلة التي هي المرض؛ لأن لهذه العلة تأثير بيان الحكم، كتأثير العلة في ذات المريض.

(20) الجويني، البرهان، 1/169.

(21) المفصل في علم العربية، ص30.

(22) انظر: روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، 1/455، 456.

(23) انظر: شيبوب، بلال، نظرية التعليل في الفكر الأصولي: من الشافعي -204هـ- إلى الغزالي -505هـ-، ص36.

وقيل: سميت العلة علة؛ لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع، كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض. والأول أحسن؛ لأننا بينا أن غير المتعدية من العلة تكون علة»⁽²⁴⁾.

وقد ذكرنا في بحث لنا أن نص السمعاني السابق «يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن اختيار بعض معاني التعليل اللغوية دون بعض لم يكن اعتباطاً، بل تم بهدف تقرير اختيارات المدرسة الأصولية في باب التعليل ونصرتها؛ فمعلوم أن هناك خلافاً قائماً بين الأحناف والمتكلمين في مسألة اشتراط التعدية في العلة؛ فالجمهور يرون أنه ليس من شرط العلة التعدي، فمالوا إلى معنى التأثير⁽²⁵⁾، خلافاً للحنفية الذين رأوا أن «العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة»⁽²⁶⁾ فركنوا إلى معنى النقل؛ أي انتقال الحكم من الأصل إلى الفرع»⁽²⁷⁾.

وفي هذا السياق كتب ابن فارس كتاباً سماه حلية الفقهاء، ضمّنه شرحاً لغويّاً للاصطلاحات الفقهية والأصولية، وكان من أهم أهدافه بيان أن الأصولي ليس عليه فقط إقامة الدليل على صحة الأدلة الإجمالية، بل توضيح حقيقتها ببيان أصلها اللغوي أيضاً⁽²⁸⁾.

المجال الثاني: الاستنجد بأساليب العرب وطرائقها في الخطاب في فقه النصوص الشرعية، وقد اعتبر الشاطبي هذا الموطن من المسائل اللغوية العريقة في أصول الفقه، بل عدّها المسألة الوحيدة التي هي من صميم الأصول. أما ذكر فصول من اللغة كمعاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، والمشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك فعارية يجب ألا تقحم بعلم أصول الفقه.⁽²⁹⁾ وهذه المسألة العريقة هي «أن القرآن الكريم، ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء، وكذلك السنة، وأن القرآن عربي، والسنة عربية؛ لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل، أو لا يشتمل؛ لأن هذا من علم النحو، واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه، عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق؛ سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة...»⁽³⁰⁾.

(24) قواطع الأدلة في الأصول، 140/2.

(25) انظر: قواطع الأدلة في الأصول، 140/2.

(26) الدبوسي، أبو زيد، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص 294.

(27) شيبوب، نظرية التعليل في الفكر الأصولي، ص 40.

(28) انظر مثلاً: باب القول في النظر والجدل والحجة والدليل والعلة، وباب القول في الناسخ والمنسوخ، باب القول في الحظر

والإباحة، باب الخصوص والعموم، حلية الفقهاء، ص 24-28.

(29) الشاطبي، الموافقات، 62/2.

(30) المصدر السابق، 63/2.

ومن الشواهد الكثيرة الدالة على أهمية الاستمکان من الأساليب العربية في أصول الفقه، أننا لو تأملنا مذاهب الأصوليين في مسألة: هل من المجمل إضافة الأحكام إلى الذوات؟ وجدنا أنّ من اعتبره مجملاً لم يعتبر عرف الاستعمال الذي ينزل منزلة الوضع، وأن «من أنس بتعارف أهل اللغة، واطلع على عرفهم، علم أنهم لا يستريون في أن من قال: حرمت عليك الطعام والشراب، أنه يريد الأكل، دون النظر والمس، وإذا قال: حرمت عليك هذا الثوب، أنه يريد اللبس...»⁽³¹⁾.

وفي الختام، فإن الرجوع إلى مصنفات الخلاف الفقهي له أهمية كبيرة في استقصاء مجالات الاستنجد بالعربية في أصول الفقه، وبمطالعة كتاب ابن السيد البطليوسي -ت521هـ-، التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف مثلاً نجد أن شطراً مهمّاً من أصول الخلاف مرده إلى اللغة وطرق الألفاظ، كالاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها، وأن اللسان العربي يتعلق بأصول الفقه بأقوى سبب، و«أن الطريقة الفقهية مفتقرة إلى علم الأدب، مؤسسة على كلام العرب. وأن مثلها ومثله قول أبي الأسود الدؤلي:

فإلا يكنها أو تكنه فإنه أخوها غزتها أمه بلبانها»⁽³²⁾

2- علاقة علم أصول الفقه باللغة العربية: مناهج الاستمداد ومعالم الإمداد

2-1- مناهج الاستمداد الأصولي من العربية:

فيما يأتي بيان لأبرز ملامح المنهجية الأصولية في الاستمداد من العربية: أولاً: التعامل مع العلوم العربية على نحو خاص يراعي مقاصد الأصول وخصائصه المنهجية: لا بد من الإشارة في البدء أن الأصوليين ضربوا في جميع العلوم العربية بسهم، لكن اهتمامهم بها لم يكن على وزن واحد؛ لأن بعضها أولى من بعض في خدمة أصول الفقه، فأعلاها منزلة النحو؛ إذ لولاه لجهل أصل الإفادة، ثم تأتي بعده العلوم الأخرى كعلم اللغة المعجمية وعلم الاشتقاق وغيرها. ثم إن هذا الاهتمام حصل على نحوٍ خاصٍ ينسجم مع مقاصد علم أصول الفقه؛ فإذا كان قصد النحوي مثلاً بيان المعرب والمبني، والعامل والمعمول، وتعليم المتكلم كيفية النطق، فإن هم الأصولي منصرف

(31) انظر: الغزالي، المستصفى، 28/2.

(32) كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، ص6.

إلى الاستنباط والحمل، وهذا يُلزمه الاعتناء بعلم النحو باعتباره وسيلة للإبانة عن معاني الألفاظ ومراتبها؛ فالمعنى، بعبارة ابن جني -ت- 392هـ-، هو: «المكرم المخدوم، واللفظ هو المبتذل الخادم»⁽³³⁾. ولو اشتغل الأصولي بغير هذا لكان عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق، كما قال الشاطبي⁽³⁴⁾. ولعل هذا ما يفسر عدم تركيز الأصوليين القدماء على علوم البلاغة، لاسيما البيان والمعاني، فكأنهم وجدوا أن النحو يسد مسدهما؛ لأن النحاة كانوا يسيرون إلى أنحاء تصرف العرب في ألفاظها ومعانيها وعاداتها في الاستعمال، وقد أشار السكاكي -ت- 626هـ- إلى طرف من هذا المعنى في مقدمة مفتاح العلوم: «وأوردت علم النحو بتمامه، وتمامه بعلمي المعاني والبيان»⁽³⁵⁾.

في المرتبة الثانية بعد علم النحو يأتي علم الاشتقاق، وقد كانت عناية الأصوليين به أكبر من اهتمامهم بالتصريف رغم كونه أعم منه وأساس معرفته، ولعل ذلك راجع إلى تأخذ علمي التصريف والنحو وعدم انفصامهما في بداية ظهورهما، فلم يعرجوا عليه كثيرا لاندراجه في النحو.

أما علم الاشتقاق فتظهر أهميته في كونه أحد الوسائل المهمة لاستمرار اللغة وتطورها؛ فالأسلوب الاشتقائي به تتولد الألفاظ وتتكاثر وذلك بمقايضة بعضها على بعض بجامع رجوعها إلى أصل واحد. يقول السيوطي -ت- 911هـ-: «الاشتقاق أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفًا أو هيئة؛ كضارب من ضرب، وحذر من حذر»⁽³⁶⁾ ويقول الشوكاني -ت- 1250هـ-: «الاشتقاق أن تجد بين اللفظتين تناسبًا في المعنى والتركيب، فتبرد أحدهما إلى الآخر»⁽³⁷⁾.

ومما يحمد لمتقدمي الأصوليين وطائفة قليلة من متأخريهم عدم الإسهاب في الحديث عن أركان الاشتقاق وأنواعه، وتنبههم الدقيق على ما له علاقة بالأصول، ومن ذلك إشارتهم إلى أن غرض الأصولي مقتصر على الاشتقاق الصغير دون أنواعه الأخرى؛ لأنه الأكثر ورودًا في العربية، يقول الشوكاني: «والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولي، لأن المبحوث عنه في الأصول إنما هو المشتق بالاشتقاق الصغير»⁽³⁸⁾ لكن ليست هذه سمة تشترك فيها كل المصنفات الأصولية، فإن متأخري الأصوليين استرسلوا في مناقشة مسائل اشتقاقية ذات أبعاد كلامية متعلقة بصفات الله تعالى:

(33) الخصائص، 150/1.

(34) انظر: الشاطبي، الموافقات، 88/2.

(35) مفتاح العلوم، ص 6.

(36) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 346/1.

(37) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، 117/1.

(38) الشوكاني، إرشاد الفحول، 120/1.

كاشتراط بعضهم في المشتق صدق أصله ردا على من أنكر حصول المشتق من الصفات، وكاختلافهم في تلك الاشتقاقات بين قائل بقدمها حقيقة، وقائل بحدوثها، وقائل بحدوث صفات الفعل، وغيرها من الخلافات الكلامية التي زالت تثار في وقتنا. بينما كان حديثهم عن أثر الاشتقاق في الفقهيات منعما أو ضعيفا لا يبرز وظيفته المنهجية في علم أصول الفقه⁽³⁹⁾.

ثانياً: الاقتصار على استمداد الفوائد اللغوية المهمة والمسائل العريضة المحوجة إلى مزيد تأمل، والتي قد تنقطع الأعمار في طلب سرها دون الاهتداء إليه. ومن ذلك فائدة لغوية عزيزة ذكرها المازري-ت536هـ- نقلاً عن ابن جني، تتعلق بإبدال الحروف بعضها مكان بعض، وهي مسألة غاية في الاعتياد، يتساهل فيها الكثير بالقول إن الحروف يجوز استعمال بعضها مكان بعض، وهو باب كما ذكر: «يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه»⁽⁴⁰⁾؛ فذهب إلى أن استعمال حرف مكان حرف غير مدفوع، لكنه في موضع دون موضع، وحسب الأحوال المسوغة له، أما في كل موضع فلا. وقد ذكر المازري أنّ شرط ذلك أن يكون الحرف المثبت يشعر بمعنى فعل محذوف آخر، يسد مسدّ الفعل المثبت؛ وفي ذلك يقول: «...فربما كان الفعل الواحد يعبر عنه بصيغتين مختلفتين تتعدى إحدهما بحرف، وتتعدى الأخرى بحرف آخر خلافة، فقد تورّد إحدى الصيغتين، وتعدى بحرف الصيغة الأخرى، ليشعر سامع الخطاب بالفعل المحذوف، فيكون كالسامع للصيغتين معاً، ألا ترى قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187] والرفث: الجماع، كما أنّ الإفضاء هو الجماع، لكن الإفضاء يتعدى بحرف إلى، تقول: أفضيت إلى المرأة، ورفثت بالمرأة، فلما ذكر الرفث، ترك حرفه الذي يتعدى به، وعدي بحرف إلى، الذي هو مختص بالإفضاء ليشعر السامع أن الرفث هاهنا هو الإفضاء المحذوف ذكره، فكانه قال تعالى: «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم والإفضاء إلى نسائكم، فأتى بقول وجيز، ليدل على قول أطول منه...»⁽⁴¹⁾.

ثالثاً: تنوع طرائق الاستدلال الأصولي على المسائل اللغوية المستمدة: سنرى لاحقاً أن المنهج الأصولي يقضي بضرورة الاكتفاء بأخذ المسائل اللغوية المستمدة مسلمة من مظاهرها دون استئناف الاحتجاج عليها، لكن الأصوليين كانوا يستطردون في الاستدلال على بعض المسائل اللغوية: كالاشتراك، والتبادف، والمجاز، وغيرها، التي إذا تأملناها بجد وافر تبينت أهميتها القصوى في توسيع طرق

(39) للوقوف على هذه الحقيقة، راجع مسائل الاشتقاق في كتب: الإسنوي -ت772هـ-، الزركشي -ت794هـ-، أمير بادشاه، -ت972هـ-...

(40) ابن جني، الخصائص، 306/2.

(41) إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص168، 169.

الاستعمال وتنوعها، وتيسير طرق التواصل⁽⁴²⁾، بالإضافة إلى فهم الأحكام وتنزيلها. وقد تنوعت طرائقهم في الاستدلال على تلك المسائل، فمنها:

الاستدلال بالوقوع الشرعي: ويعني أن الأصوليين صدروا في بناء تصوراتهم اللغوية عن معيار الوقوع الشرعي، فأیما مسألة لغوية وقعت في النصوص الشرعية كان ذلك دليلاً على القول بإمكانها أو وجوبها والعمل بمقتضياتها، وذلك كمسألة الاشتراك، فقد استدل القائلون به بوقوعه في القرآن في قوله تعالى: «تَلَكَّةَ مُرْوَعٍ» [البقرة: 228]، «وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَّسَ» [التكوير: 17]⁽⁴³⁾. كما استدلوا على جواز الاستثناء من غير جنس المستثنى منه بقوله تعالى: «فَاتَّهَمُ عَدُوِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» [الشعراء: 77]⁽⁴⁴⁾. وكاحتجاج طائفة من الأصوليين على أن الاثنين ليسا جماعة بقول النبي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»...⁽⁴⁵⁾.

ومنها الاستدلال بالوقوع اللغوي: ذلك أن إثبات المسائل اللغوية لا مدخل فيه للعقل، وإنما المعتمد فيه النقل عن العرب؛ لأن اللغة تدرك بالسمع. فإذا ثبت وقوع مسألة في العربية نثرًا أو شعرًا، أو اتفق أهل اللغة والنحو عليها، كانت معتبرة؛ على اعتبارهم الوسطة بين الأصوليين والعرب⁽⁴⁶⁾، ولا اعتبار بعد ذلك بقول من أنكرها أو خرجها على محمل غير مقصود أو مستعمل عند العرب، وذلك كالترادف والمجاز والاشتراك، فالجمهور على وقوعها في اللغة، وشذت طائفة فلم تقل بوقوعها. ومنها الاستدلال بنظرية تناهي الألفاظ ولا تناهي المعاني: وهي قبضة من أثر نظرية القياس الشرعي؛ وقد توسل الأصوليون بها في إثبات كثير المسائل اللغوية؛ فالاشتراك مثلا يمكن إثباته بقولنا: إنا إذا كنا لا نشك في تناهي الألفاظ ولا تناهي المعاني، فهذا يلزم منه وقوع الاشتراك؛ يقول الشوكاني: «وقد اختلف أهل العلم في المشترك:

فقال قوم: إنه واجب الوقوع في لغة العرب.

وقال آخرون: إنه ممتنع الوقوع.

وقالت طائفة: إنه جائز الوقوع.

احتج القائلون بالوجوب: بأن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير

(42) ابن المفلح، شمس الدين محمد، أصول الفقه، ص 65، 66، 87، و102.

(43) انظر: الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ص 39.

(44) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص 114.

(45) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة، ص 130. أخرجه ابن ماجه: 972، وابن أبي شيبة في المصنف: 8903، وأبو

يعلى: 7223.

(46) انظر: الشيرازي، التبصرة، ص 25. الإيجي، شرح العضد، ص 39.

المتناهي لزم الاشتراك، ولا ريب في عدم تناهي المعاني، لأن الأعداد -منها- وهي غير متناهية، بلا خلاف...»⁽⁴⁷⁾.
ثالثاً: التنبيه إلى أن الاستمداد اللغوي غير الحمل الشرعي: صحيح أن الأصوليين ينقلون من اللغويين، لكن هناك فرقاً بين النقل المحض الذي يكون غالباً في معاني الألفاظ، وبين التصرف فيها بحملها على معنى دون آخر؛ فالعمل باللفظ المشترك مثلاً على مذهب أرباب الاشتراك لا يكون إخراجاً لبعض ما تناوله الخطاب عنه، بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض. وقد عبر عن هذه الحقيقة ابن القيم -ت751هـ- فحز من مفصل، قانلاً: «ما يذكره المجتهد العالم باللغة من موضوع اللفظ لغة شيء، وما يعين له محملاً خاصاً في بعض موارد من جملة محامله شيء»⁽⁴⁸⁾.
رابعاً: التأكيد على الطبيعية الاحتمالية للمسائل اللغوية المستمدة، وترك التشوف فيها إلى القطع؛ لأن الخلاف فيها قديم لا ينحسم، ولا يقطع فيها بيقين، فهي ما أثبتت لأحد شيئاً إلا أثبتت عكسه بوجه آخر. ومن الأمثلة الدالة على ذلك مسألة: هل الاثنان جماعة؟، فمما احتج به القائلون إن الاثنين جماعة أن الاثنان يخبران عن أنفسهما فيقولان: فعلنا، كما يخبر الثلاثة فيقولون: فعلنا، فدل على أن الجمع فيهما واحد. واعترض الشيرازي على ذلك بقوله: «هذا يعارضه أنهم فرقوا بينهما في فعل الغائب والمواجهة، فقالوا: في الغائب: ضربا، في الاثنان، وضربوا في الثلاثة، وفي المواجهة ضربتما في الاثنان، وضربتم للجماعة، وليس لهم أن يتعلقوا بما ذكروه، إلا ولنا أن نتعلق بما ذكرناه»⁽⁴⁹⁾ لأجل ذلك تجد النزاع بين الأصوليين في المسائل اللغوية ناشباً في «الظهور لا في القطع»⁽⁵⁰⁾.

2-2- المعالم المنهجية للإمداد الأصولي:

بترداد النظر في المصنفات الأصولية نلاحظ إشارات تدل على تمكن الأصوليين من ناصية العربية وإسهامهم فيها، وأنهم لم يكونوا مجرد مقلدين يتلقون المسائل اللغوية دون تحصيلها والنظر في كفايتها العلمية، بل أمدوا الدراسات اللغوية بتصورات لم يسبقوا إليها، ومن معالم ذلك نجد:
أولاً: إثارة مسائل لغوية لم يذكرها أهل اللغة: فقد تكلم الأصوليون في مسائل لم يعرض لها أهل اللغة مع كونها من صميم اللغة إما غفلة عنها أو لانعدام موجب النظر فيها؛ بينما قامت الحاجة إليها في الأصول في الاستدلال على الأحكام واستنباطها. ومن ذلك: الأسماء الشرعية واللغوية والعرفية،

(47) الشوكاني، إرشاد الفحول، 1/126. ابن المفلح، أصول الفقه، 1/63.

(48) بدائع الفوائد، 4/1662.

(49) الشيرازي، التبصرة، ص131.

(50) انظر: الإيجي، شرح العضد، ص63.

وجواز النقل، ومباحث الأمر والنهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء، وغيرها مما لم يتكلم فيه أئمة اللغة⁽⁵¹⁾.

وقد أشار إلى طرفٍ من هذا المعنى شارحُ البرهانِ قائلاً: «ثم صرفوا عنايتهم [يعني الأصوليين] لما لم يذكره أئمة اللسان، وإن كان من اللغة؛ لأن أئمة اللسان لم يقصدوا إلى معرفة مدلولات الألفاظ، وإنما قصدوا النطق على حسب ما نطق به أهل اللسان، حتى إنهم يتكلمون على الكلمة باعتبار إعرابها، وغير ذلك، وإن كانوا لا يفهمون المدلول في اللغة.

واللغوي المحض الباحث عن معرفة مدلولات الألفاظ لا يحسن صناعة الإعراب وعلم التصريف. وقصد الأصوليون إلى شرح المدلول، باعتبار الألفاظ التي ظهر مقصد الشرع فيها، ليحصل الغرض من فهم مقصود الشرع بألفاظه»⁽⁵²⁾.

ثانياً: إبداع مصطلحات لغوية: ومن معالم إمداد الفكر الأصولي للغة وتثويرها، إبداع اصطلاحات لغوية لم يسبق إليها اللغويون، ومن ذلك مصطلح «المصادر السيلية» أو «الأعراض السيلية» يذكرونه عند الحديث عن علم الاشتقاق، ومعناها المصادر التي «تمضي شيئاً فشيئاً كالتكلم، فإن المشتق منه ينتسب للحقيقة عند قيام المصدر السيل بالذات بحسب الإمكان؛ لأنه لا يقوم بالذات جملة لتفاوته تدريجياً، فحسب الإمكان فيه آخر جزء منه...»⁽⁵³⁾.

ثالثاً: الانفراد بحل إشكالات لغوية: من ذلك ما ذكره ابن رشد في مسألة الاستثناء من غير جنس المستثنى: «ونحن نقول في ذلك: إن من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي اتكالا على القرائن وتجوّزاً. فالأعرابي مثلاً إذا قال: ما في الدار رجل، أمكن أن يفهم عنه فما سواه، فلذلك استثنى فقال: إلا امرأة، وكذلك قوله: وبلدة ليس بها أنيس. وعلى هذا الوجه الذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه. لكن الفرق بينه وبين الأول أن ذلك استثناء من عموم ما اقتضاه اللفظ بصيغته، وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته. وإذا تصفحت المواضع الواقعة فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه، وإلا كان خلفاً في القول وهذا لا تصح بمثله محاوره»⁽⁵⁴⁾ وأورد الزركشي هذا النص وعلق في خاتمته بقوله: «وقد انفرد بحل هذا الشك»⁽⁵⁵⁾.

(51) انظر: السمعاني، قواطع الأدلة، 79/1. الجويني، البرهان، 169/1.

(52) الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، 507/1.

(53) الشنقيطي، محمد ولد سيدي ولد الحبيب، نثر الورود على مراقي السعود، ص 130.

(54) الضروري في أصول الفقه، ص 115.

(55) البحر المحيط في أصول الفقه، 375/4.

رابعاً: الجمع والترجيح في المسائل اللغوية المستمدة المتعارضة أو التي ظاهرها التعارض: ومن المسائل التي جُمع فيها بين الأصوليين والنحاة فيما ظاهره التناقض: أن أئمة اللغة والنحو يقولون إن جموع السلامة مذكرة ومؤنثة موضوعة لأقل الجمع وهو العشرة فما دونها، ولا تتناول ما فوقها، وكذلك جموع التكسير. وهذا يقتضي تناقضاً بين هذه الصيغ واقتضائها العموم؛ لأن العموم مدلوله غير متناه، وهم يحصرون تلك الصيغ في العشرة فما دونها. وذهب الأصوليون إلى أن جموع السلامة والتكسير من صيغ العموم موضوعة للعموم.

فظهر بهذا تناقض الفريقيين، ولا يمكن تخطئة فريق وتقديم آخر، أو القول إن أحدهما أقعد عن لسان العرب من الآخر، فكلاهما ينقل عن العرب، فلم يبق إلا أن نجتمع بينهما. وقد نقل القرافي -ت-682هـ- عن الجويني والرازي وجهاً حسناً في الجمع، فقال إن «قول الأصوليين محمول على التعريف باللام، أو الإضافة، نحو الأجمال، وأجمال القوم، فهذان اللفظان في هذه الصورة للعموم، ويحمل قول اللغويين والنحاة على حالة التنكير، نحو: أجمال، وصبية، ونحو ذلك من هذه الصيغ، إذا وقعت منكراً، فهذه هي الموضوعة للعشرة فما دونها، ولا يتناول ما فوقها»⁽⁵⁶⁾.

وكانوا يعتمدون أحياناً أخرى إلى ترجيح اختيارات لغوية على أخرى حال التعارض، من ذلك ما ذكره الشريف التلمساني -ت-771هـ- في معرض نصرته لمذهبه في عدم جواز الانتفاع بجلد الميتة أن الخليل -ت-170هـ- أطلق الإهاب على الجلد من غير تقييد بأنه غير مدبوغ، بينما يستند مخالفوه في القول إن الإهاب مخصوص بما لم يدبغ على قول الجوهري -ت-393هـ-، وقد رجح التلمساني قول الخليل «لأنه أعرف باللغة من الجوهري»⁽⁵⁷⁾.

كما كانوا في المسائل التي يتنازعها علما عربيان يرجحون اختيار علم على آخر: فاسم الفاعل واسم المفعول مثلاً اختلف في حقيقة استعمالهما البلاغيون والنحويون؛ فعند البلاغيين هما ذات متصفة بالمصدر الذي منه الاشتقاق من غير اعتبار زمان ولا حدوث، أما عند النحاة فيقصد بهما الحدوث، والأصوليون فيهما فرقتان، فرقة تذهب مذهب البيانين، وفرقة ترى رأي النحويين⁽⁵⁸⁾.

خامساً: مخالفة الأصوليين آراء بعض اللغويين: ومن أمثلة ذلك ما ذكره السمعاني من أن بعض النحويين يذهبون إلى أن «من» حيث وجدت كانت لابتداء الغاية، ولا تكون للتبعيض، فلو قال قائل: «أخذت من ماله، فقد جعل ماله ابتداء غاية ما أخذ، وإنما دل على البعض من حيث إنه صار ما

(56) العقد المنظوم، 68/2.

(57) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص 576، 576.

(58) انظر: الشنقيطي، نثر الورد، ص 132، 133.

بقي انتهاء له، فالأصل واحد...»⁽⁵⁹⁾ ثم عقب بقوله: «وهذا كلام النحويين فيما بينهم، فأما الذي يعرفه الفقهاء؛ فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعا، وكل واحد في موضعه حقيقة...»⁽⁶⁰⁾.

ومنها أيضاً تعقبهم على طائفة من النحاة أنكرت معنى التملك في اللام بزعم أنه «إذا قال القائل: هذا أخ لعبد الله، فهذا اللام لمجرد المقارنة وليس أحدهما في ملك الآخر. وفي قولهم: هذا الغلام لعبد الله. فإنما عرف الملك بدليل آخر.

وزعم قائل هذا: أن لام الإضافة تجعل الأول لاصقا بالثاني فحسب.

والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء»⁽⁶¹⁾.

3- ضوابط الاستمداد الأصولي من العربية ومزاقه:

ثبت مما سبق أن في علم أصول الفقه فاقة للعربية، وأنه لا يستقل بحل مطالبه بمعزل عنها، لكن استنتاجه بها كان عن قصد وترتيب وبضوابط أسهمت في إمداده بأسباب الإنتاج كمًّا وكيفًا، وعزله عن الأسباب المؤدية إلى إهدار بنيته وتعطيل وظائفه المنهجية.

3-1- ضوابط الاستمداد الأصولي من العربية:

وفيما يأتي ذكر لبعض ضوابط التكامل المعرفي التي أشار إليها الأصوليون في مصنفاتهم:

أولاً: ضابط الأهلية: ويقتضي أن يستجمع الأصولي المتأهل لاستمداد المسائل اللغوية شرطي الكفاية العلمية: بأن يكون راسخ القدم في علمه، مدركاً لموضوعه ومسائله، مطلعاً على مواطن الإشكال ومناهج النظر والاستدلال، حتى لا يقحم فهماً ليس منه، فيعطب بنيته ويفقده صفة العلمية. ولا يجزئه الاتصاف بهذا الشرط فقط، بل يجب عليه أن يبلغ في العربية مبلغاً يقارب فيه أئمة العربية أو يساويهم في العلم بمسائلها مبرهنة كما هي في مظانها. وإنما أومأنا إلى المقاربة والمساواة لنشير إلى الخلاف بين من اشترط على المتصرف في الشريعة أن «يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجري، والمازني...»⁽⁶²⁾ وبين من دعا إلى ملازمة الاقتصاد في تحصيل العلوم العربية، دون الإفراط في التوسع فيها توسع أئمة العربية؛ يقول الجويني في سياق حديثه عن صفات

(59) السمعاني، قواطع الأدلة، 61/1، 62.

(60) المصدر السابق، 62/1.

(61) المصدر السابق، 70/1.

(62) الشاطبي، المواصفات، 60/5.

المفتي: «وينبغي أن يكون عالماً باللغة، فإن الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة، من يفهمه يعرف اللغة، ثم لا يشترط أن يكون غواصاً في اللغة متعمقاً فيها، لأن ما يتعلق بمأخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط...»⁽⁶³⁾.

فالواجب إذن كما قرره الغزالي هو ضبط «القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه.

والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل بن أحمد والمبرد، ولا أن يعرف جميع اللغة، ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد منه»⁽⁶⁴⁾.

ثانياً: ضابط التناسب: ويقضي بضرورة وجود مزيد اختصاص لبعض العلوم بعلوم أخرى؛ إما لكونها آلة مهمة في حل مطالبها، وإبراز مكنوناتها، أو لوجود تناسب وتشاكل بينها إما على مستوى الموضوع ذاتاً أو اعتباراً، أو المسائل، أو المبادئ⁽⁶⁵⁾.

وإذا تأملنا علم أصول الفقه وعلوم العربية وجدنا بينها مزيد اختصاص، لاعتبارات كثيرة أهمها أن العربية من علوم الآلة التي تفتقر إليها كافة العلوم الشرعية؛ فالعلم بها وسيلة إلى فهم علوم الكتاب والسنة... يقول الغزالي: «والضرب الثالث: المقدمات: وهو الذي يجري منها مجرى الآلات؛ كعلم اللغة والنحو، فإنهما آلة لعلم كتاب الله سبحانه وسنة رسوله ﷺ، وليس اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسها، ولكن لزوم الخوض فيهما بسبب الشرع؛ إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب، وكل شريعة لا تظهر إلا بلغة، فيصير تعلم تلك اللغة آلة»⁽⁶⁶⁾.

وتظهر فائدة ضابط التناسب في أنه «متى جاز وجود التشاكل بين علمين اثنين، لم يمتنع قيام تداخل بينهما، ليس بالضرورة على أساس نقل العناصر من أحدهما إلى الآخر، وإنما على أساس مقايسة البنيات بعضها ببعض»⁽⁶⁷⁾. وقد أشار إلى هذه الفكرة صاحب تيسير التحرير قائلاً: «... بل تداخل موضوعي العلمين يترتب غايتهم على البحث عن أحوال شيء واحد فيشتركان في الموضوع أو يندرج

(63) الجويني، البرهان، 1330/2، 1331.

(64) الغزالي، المستصفى، 386/2.

(65) انظر: شيبوب، قضايا التكامل المعرفي في التراث الإسلامي، ص 86.

(66) إحياء علوم الدين، 1/65.

(67) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 129.

موضوع أحدهما تحت موضوع الآخر على ما مر، يوجب مثله؛ أي الاشتراك في بعض الأحكام...»⁽⁶⁸⁾.
على معنى أن هذا الضابط يفيد علي أصول الفقه والعربية اختصاراً، بتجنب افتتاح معالجة مسائل تم تحقيقها في العلم الآخر، مما يساعد على اتساع «البنية في الواحد منهما بالاسترشاد بما يقابلها في الثاني، فضلاً عن أن هذا التشاكل يسهل تحصيل العلمين فأكثر»⁽⁶⁹⁾.

ثالثاً: ضابط الاقتصاد أو أخذ المسائل المستمدة مسلمات: ويقضي هذا الضابط بضرورة ملازمة الأصوليين الاقتصاد في الاستمداد من العربية، وذلك بأخذ مسائلها - التي تداولت عليها أنظار النظار مباحثة واحتجاجاً - مسلمات دون البرهنة عليها، وإحالة الراغب في استقصائها إلى المظان الأصلية⁽⁷⁰⁾، حتى لا تنطمس معالم علم أصول الفقه، ولئلا تقع في الآفة المنهجية التي سماها الغزالي بـ«الخلط»⁽⁷¹⁾؛ ومعناها: مجاوزة الحد في إقحام مسائل علم في علم آخر، أو استئناف البرهنة على صحتها⁽⁷²⁾.

لأجل ذلك وجدناهم مثلاً يذكرون في كتبهم نحو عشرين صيغة للعموم فقط⁽⁷³⁾، وليس مقتضى ذلك أن ما عاهاها ليس صيغة للعموم في لسان العرب، وإنما اقتصرنا على ما وقع استعماله في النصوص الشرعية، أو ظهرت له فائدة في توسيع النسق الأصولي من حيث اعتبار الصيغة بما يناظرها تشقيقاً وتفريعاً، كما لم يذكروا كل حروف المعاني، وأعرضوا عن بعض معانيها لعدم وقوعها في النصوص الشرعية⁽⁷⁴⁾.

وأحياناً كانوا يكتفون بالمعنى الأصلي الأول، ثم يعقبونه بالمعاني التي وقعت في النصوص الشرعية؛ فمثلاً ذكر القرافي لحرف الباء خمسة معان.⁽⁷⁵⁾ بينما ذكر لها ابن هشام -ت761هـ- أربعة عشر

(68) أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، 48/1.

(69) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص129.

(70) فالسمعاني مثلاً أعرض في معرض الحديث عن معاني «حتى» عن التطويل في مسألة هي من محض النحو قائلاً: «ولأهل النحو في قوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» وتصريف ذلك ومعناه كلام كثير تركت ذكره» قواطع الأدلة، 65/1.

(71) انظر: الغزالي، المستصفى، 27/1.

(72) انظر: شيبوب، قضايا التكامل المعرفي في التراث الإسلامي، ص88، 89.

(73) انظر: القرافي، العقد المنظوم، 230/1، 231. تنقيح الفصول في علم الأصول، ص233.

(74) أنكر المازري على الأصوليين خوضهم في مناقشة معاني الحروف؛ لأنها من شأن الفقهاء، وتعددهم ذلك إلى الحديث عن حروف لم تقع في النصوص الشرعية؛ وهذا نص كلامه: «... وهذا يشير إلى أن معنى كلامهم على حرف الباء هل هي للتبويض؛ لأن المتعلق بها من مسائل الخلاف مسألة واحدة، وهي النظر في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ» [المائدة: 6]، هل المراد بعض الرأس، أو كل الرأس؟ وتعدوا هذه المرتبة حتى تكلموا على حروف لا توجد في مسائل الفقه المتلقاة من قول صاحب الشرع...» إيضاح المحصول، ص159.

(75) انظر: القرافي، تنقيح الفصول في علم الأصول، ص177.

معنى⁽⁷⁶⁾ وكأننا بالأصوليين في هذا المسلك يتبعون صنيع أئمة النحو المتقدمين، حيث كانوا يذكرون للحرف معنى واحداً أو اثنين دون التعرض لسائر المعاني الأخرى.

كما أنهم لم يستأنفوا الاستدلال على تلك المقدمات، بل كانوا فيها مقلدين، فأخذوها مسلمة من مظانها دون إقامة البرهان عليها، وذلك بقدر ما تمس إليه الحاجة⁽⁷⁷⁾. وليس هذا المسلك المنهجي خاصاً بأصول الفقه، وإنما هو عام في كل العلوم الشرعية والعقلية؛ فالبراهين الهندسية مثلاً «في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات مسلمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد، وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس، أو الحاسب في مطالب علمه»⁽⁷⁸⁾.

رابعاً: ضابط الحاجة أو النفع: ويقتضي هذا الضابط أن يكون استمداد علم أصول الفقه مقدمات من العلوم العربية استجابة لحاجات علمية في «الاستدلال على الأحكام وفي استنباطها»⁽⁷⁹⁾. يقول المازري: «فاعلم أن المطلوب من أصول الفقه الانتفاع بها في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية، وما لا منفعة فيه في الفقه، فلا معنى لعهده من أصوله»⁽⁸⁰⁾.

وعليه، فما عري عن النفع في الإنتاج الفقهي، فهو فضول ضار ببنية الأصول؛ لأن «كل أمر يستوي العلم به وعدمه، بالإضافة إلى حصول أمر آخر، فلا حاجة إلى علمه في تحصيل مطلوبه»⁽⁸¹⁾ ف«كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ بفوضها في أصول الفقه عارية»⁽⁸²⁾ حقها أن ترجع إلى موطنها الأصلي.

بيد أنه لا يلزم، حسب رأي الشاطبي، أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، «وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك؛ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه، يعد من أصول

(76) مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص 48-61.

(77) يقول السمعاني: «واعلم أن الكلام في معاني الأسماء والحروف يكثر، وقد ذكرنا منها قدر ما تمس إليه الحاجة» قواطع الأدلة، 79/1.

(78) الشاطبي، الموافقات، 5/53.

(79) الشوشاوي، أبو علي حسين بن علي: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 1/188.

(80) إيضاح المحصول، ص 224.

(81) الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، 1/509.

(82) الشاطبي، الموافقات، 2/59.

الفقه، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه؛ فليس بأصل له»⁽⁸³⁾.
«وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيها؛
كمسألة ابتداء الوضع»⁽⁸⁴⁾، وفصول كثيرة من العلوم العربية؛ وما ذاك إلا لأن المنهجية الأصولية،
كما ذكرنا سابقاً، قائمة على النظر العقلي الكلي، والإعراض عن المسائل الجزئية التي لها تعلق
بأحاد المسائل الفقهية؛ فالنظر في حكم حرف أو لفظة مثلاً إنما يُحتاج في «الفقهيات في مسألة أو
مسألتين، فلا معنى لإدخالهما هاهنا؛ لأنها لا تكون كالقانون الكلي، الذي يتصور فيه حقيقته الأصلية،
وأيضاً فإنه يلزمهم إذا التزموا هذا استيعاب كل ما يتعلق بمسائل الفقه، من علم اللسان، وهميات
أن يستوعب هذا إلا من استبحر في علم اللغة، والنحو، وإيراد ما يفيد الاستبحار يقتضي تصنيف
دواوين عظيمة»⁽⁸⁵⁾.

3-2 مزالق الاستمداد الأصولي من العربية ومبرراتها:

بالرغم من وعي جمهور الأصوليين بهذه الضوابط، إلا أنه وقعوا في مزلقين منهجين رئيسين، هما
مزلق التقليد، ومزلق الخلط، وعنهما تتناسل آفات جزئية أخرى:
أولاً: مزلق التقليد: وله صور كثيرة منها: أن ينزل الأصولي المستمد من علماء العربية منزلة المقلد،
فيتبعهم في كل ما قالوه، ويغتر به على وجه الإطلاق دون عرضه على قواعد الأصول ومقاصده، ودون
تهيئة وتكييف لما استمد لينهض بالمهمة التي من أجلها استجلب. وقد أشار المازري في سياق مناقشة
مسألة دخول النساء في جمع السلامة الوارد في جمع التذكير إلى أن اختلاف الأصوليين فيما إنما نشأ
«من ورود صورة اتفق عليها النحاة، وهي تغليب المذكر على المؤنث في الجمع، فاغتر قوم بهذا فأخذوه
عنهم على إطلاقه، فقالوا بدخول النساء في الخطاب، وليس الأمر كما ظنوه، وإنما ذكرت النحاة
تعليم المتكلم كيفية النطق إذا أراد أن يعبر عن نساء ورجال، وقد علموه أن علامة الجمع فيهم مختلفة
كما تقدم، فجمع المسلمة مسلمات، فالعلامة ألف وتاء، وجمع المسلم مسلمون، فالعلامة واو ونون،
فعلموه هاهنا تعليماً ثانياً، هو أن يغلب علامة المذكر إذا قصدوا إلى العبارة عن جماعة نساء وجماعة
رجال، ولم يذكروا أن اللفظة عند إطلاقها موضوعة لتناول الجميع، فشتان ما بين تعليم القاصد إلى

(83) المصدر السابق، 2/59.60.

(84) المصدر السابق، 2/60. انظر أيضاً: الإيباري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، 1/510-508.

(85) المازري، إيضاح المحصول، ص159.

التعبير عن الجمع كيف ينطق، وبين الحكم على مقتضى لفظة لا يعلم قصد مطلقها»⁽⁸⁶⁾. بل إن القرافي أنكر على الأصوليين عدم ذكرهم لصيغ العموم الأخرى التي أوصلها في كتابه العقد المنظوم إلى ما يقارب متين وخمسين صيغة أخذاً عن علماء العربية⁽⁸⁷⁾، ولاحظ عليهم عدهم المخصصات المتصلة بأربعة في لغة العرب، بينما هي عشرة⁽⁸⁸⁾. وقد تبين مما سبق أن هذا الصنيع من الأصوليين كان عن قصد وترتيب؛ إذ لم يكن من مقاصدهم حشو الأصول بكل مسألة في العربية بدا لها نوع علاقة بعلمهم، وإنما كان يوجههم في عملية الاستمداد أمران: الوقوع الشرعي، والإنتاج الفقهي. ومن صورته علاقة أيضاً بتقليد الأصوليين بعضهم بعضها في إقحام جمل مأخوذة من محض اللغة في تصانيفهم، إما لفضل التقدم الزمني أو الإمامة في المذهب، فاستثقلوا مخالفتهم باطراح المسائل اللغوية، رغم علمهم أنها تطويل مضر بمراسم علم الأصول ومبانيه. وفي ذلك يقول المازري: «اعلم أن هذا الفصل⁽⁸⁹⁾ تكلم عليه جمهور الأئمة المتكلمين على الأصول، وأثبتوه في تصانيفهم، وتبع فيه الآخر الأول، مع كونه مجانِباً لحسن الترتيب والوضع المطلوبين في التأليف...»⁽⁹⁰⁾.

ثانياً: مزلق الخلط: ومعناه أن ينتج عن الاستمداد الأصولي من العربية مجاوزة للحد إما بحشو أصول الفقه بمسائل لغوية محضة ليست من متنه ولا ملحه، وذلك كمناقشتهم المناسبة بين اللفظ ومدلوله، ومبدأ اللغات وهل هي توقيفية أم اصطلاحية، وطريقة معرفة اللغات... وإما باستئناف الاستدلال على مسائل لغوية قامت الحاجة إليها في الأصول مع كونها مبرهنة في مظانها؛ وفي هذا السياق نرى أن النص السابق الذي دعا فيه الشاطبي إلى إخلاء الأصول من كثير من المسائل اللغوية، كالكلام على الحقيقة والمجاز والاشتراك والاشتقاق والترادف، رغم صلوحيتها في الإنتاج الفقهي يُحمل على ترك استئناف الاستدلال عليها، حتى لا يدخل الأصولي «في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات...»⁽⁹¹⁾.

وفي الختام، فإن الأصوليين رغم وعيمهم بهذه الضوابط، وتنصيب بعضهم على أهميتها إلا أنهم لم يصونوا كتبهم عن هاتين الآفتين، وبرروا ذلك بالمبررات الآتية:

المبرر الأول: جريان العادة واستحكامها بإثبات تلك المسائل وإن لم تكن من جملة أصول الفقه،

(86) المصدر السابق، 285.

(87) انظر: القرافي، العقد المنظوم، 351/1.

(88) انظر: المصدر السابق، 132/1.

(89) يقصد الفصل الموسوم بـ «فصل يشتمل على جمل مأخوذة من علم اللغة المحض».

(90) المازري، إيضاح المحصول، ص 159.

(91) الشاطبي، الموافقات، 51/5، 52.

فصار المتأخر يطاوع المتقدم في كل ما يأتي ويذر؛ وقد أشار كثير من الأصوليين إلى هذا المعنى من طرف خفي في مستهل كلامهم على مسائل من محض اللغة، اعتذاراً لأنفسهم من مزلق الخلط، كقول الجويني: «فصل في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها فلا وجه لإخلاء هذا المجموع عنها»⁽⁹²⁾، وكقول المازري: «فهذه جمل كافية فيما أورده الناس في تقاسيم الكلام، وحده، وتجنيسه، وتنويعه. وما نحن نخوض فيما خاض فيه الأصوليون من أحكام الحروف...»⁽⁹³⁾.

ولقد أرجع الغزالي هذا المسلك التصنيفي إلى أمرين اثنين: أولهما الميل النفسي إلى العلوم العربية والشغف بها، فحملهم حميم لها على مزج جملة منها «بالأصول»، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً، هي من علم النحو - خاصة-»⁽⁹⁴⁾.

وثانيهما التعود والألفة؛ حيث يقول: «وبعد أن عرّفناك إسرارهم في هذا الخلط، فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة...»⁽⁹⁵⁾. المبرر الثاني: أن الأصوليين لما لاحظوا ضياع السليقة وضعف الهمم في تحصيل ما يعوضها، أكدوا على أهمية مسائل لغوية بعينها في عملية الاستنباط، وافتوا انتباه شدة العلم إليها، مختصرين عليهم الشقة ببسطها في مصنفاتهم دون اضطرارهم إلى الرجوع إلى المطولات اللغوية؛ وفي ذلك يقول الجويني: «مسألة تحوي مراسم الأصوليين في معاني الحروف، ونحن نذكر فيها لمعا مفيدة، يستقل بها من لم يحط بالعربية»⁽⁹⁶⁾.

المبرر الثالث: أن بعض المسائل التي هي من محض العربية كانت مجرد تمهيد لمباحث مهمة في بنية علم أصول الفقه؛ فكلام الأصوليين على أقسام الكلام من اسم وفعل وتقاسيمها من معرب ومبني، وماض وحاضر ومستقبل لا فائدة في استقصائه، لكنه كان مجرد مقدمة لبحث حروف المعاني؛ يدل ذلك أن حديثهم فيه كان في نهاية الانقباض، لكنهم استرسلوا في بيان حروف المعاني وما يعرض لها من أحوال. وكذلك حديثهم عن الحقيقة والمجاز إنما هو تمهيد لمبحث رئيس في علم أصول الفقه، وهو المسعى عندهم بالحقائق...

(92) الجويني، البرهان، 1/177.

(93) المازري، إيضاح المحصول، ص 167.

(94) الغزالي، المستصفى، 1/27.

(95) المصدر السابق، 1/28، 29.

(96) الجويني، البرهان، 1/184.

الخاتمة:

خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج، نذكر أهمها بإيجاز:
أولاً: أبانت الدراسة أن العربية وإن لم تكن مادة في جميع أصول الفقه، فإنها حاسمة في استنباط الأحكام، على اعتبار أنها معظمها متلقى من جهة اللفظ، فيكون إهمالها سبباً لإهدار المعاني الشرعية وتعطيلها.

ثانياً: تبين أن الأصوليين لم يكونوا عالة على اللغويين، مجرد نقلة مقلدين، بل ثوروا الدراسات اللغوية بإمدادها بمسائل لغوية لم تطرق سابقاً، وحل بعض الإشكالات العويصة، والجمع أو الترجيح بين المتعارضات، بالإضافة إلى استدلالهم على القضايا اللغوية على نهج خاص متميز عن منهج اللغويين. ثالثاً: نبّه الأصوليون على مسألة غاية في الأهمية وهي أن الاستمداد اللغوي غير الحمل الشرعي، فالأول هو المحطة الأولى، وفيها لا تثبت أحكام شرعية ولا تنفى، لاسيما وأن أغلب المستمدات محل اختلاف بين اللغويين أنفسهم، وتعقيها محطة التصرف فيها بالحمل، وهنا تحدد اختيارات الأصوليين وتمتاز مراتبهم.

رابعاً: لعل أخطر مزلق يمكن أن يقع فيه المستمد من علم آخر، أن يشحن علمه بمعطيات علم آخر على نحو يهدر بنيته ويوهنها، ويظيل الطريق على طالبه. وقد بينت الدراسة أن ضوابط الاستمداد التي أشار إليها الأصوليون كانت عاصمة من انطماس معالم أصول الفقه، وسبباً في إمداده بمقومات الإنتاج. ودللنا من خلال النصوص أن عدم صيانة الأصوليين كتبهم من الحشو اللغوي الزائد راجع إلى أسباب نفسية متمثلة في شغفهم بالعلوم العربية، وأخرى تربوية غايتها اختصار الشقة على طلاب العلم وعدم اضطرارهم إلى الرجوع إلى المطولات اللغوية، وأخرى منهجية اقتضتها ضرورة التقديم للمباحث الدلالية المهمة.

المراجع:

- الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، الكويت، دار الضياء - طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة قطر، 2013.
- الأصبغي، أبو عبد الله محمد، روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، تقديم وتحقيق: سعيدة العلمي، طرابلس، منشورات كلية الدعوة، 1999.

- الإيجي، عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف، طارق يحيى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000.
- البطليوسي، أبو محمد بن عبد الله، كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تحقيق وتعليق: أحمد حسن كحيل، حمزة عبد الله النشرتي، دار الاعتصام، 1978.
- التلمساني، الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، وليه: ماثارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، الجزائر، دار العواصم، 2020.
- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهرسه: عبد العظيم الديب، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1399.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى، (ب.ت).
- الحمادي، محمد بن مالك بن أبي الفضائل، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذاهبهم وبيان اعتقادهم، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، الرياض، مكتبة الساعي، (ب.ت).
- الدبوسي، أبو زيد، تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه: خليل محيي الدين الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001.
- الرازي، أبو حاتم، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني، اليمن، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994.
- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتحقيق وتخرّيج: محمد صبحي حسن حلاق، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، جدة، مكتبة العلم، 1415.
- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد: الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994.
- الزركشي، أبو عبد الله محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، مصر، دار الکتبي، 1994.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المفصل في علم العربية، دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، الأردن، دار عمار، 2004.
- السبكي، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1981.

- السكاكي، أبو يعقوب يوسف ابن أبي بكر، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
- السمعاني، أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1986.
- الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، (ب.ت).
- الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، تحقيق وتعليق: الحسين آيت سعيد، قطر، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2017.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مصر، الدار العالمية، 2016.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، الرياض، دار الفضيلة، 2000.
- الشنقيطي، محمد ولد سيدي ولد الحبيب، نثر الورد على مراقي السعود، الناشر: محمد محمود محمد الخضر القاضي، جدة، دار المنارة، 2002.
- الشوشاوي، أبو علي حسين بن علي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق: أحمد بن محمد السراج، الرياض، مكتبة الرشد ناشرون، 2004.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة، شرحه وحققه: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، 1983.
- شيبوب، بلال: قضايا التكامل المعرفي في التراث الإسلامي: أبو حامد الغزالي أنموذجاً، كتاب الأمة، العدد: 194، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2022.
- شيبوب، بلال: نظرية التعليل في الفكر الأصولي: من الشافعي 204هـ - إلى الغزالي 505هـ-، الكويت، دار فارس لبعث التراث وتأصيل الفكر، 2022.
- عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.

- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، جدة، دار المنهاج، 2011.
- الغزالي، أبو حامد: المستصفى، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، دمشق، دار الرسالة العالمية، 2012.
- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، بيروت، دار الفكر، 1996.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء: فتيا فقيه العرب، ضمن: مجموع رسائل العلامة ابن فارس، اعتنى به: القسم العلمي بمكتب عباد الرحمن، الدوحة، قطر، دار الإمام البخاري، (ب.ت).
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء: حلية الفقهاء، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، الشركة المتحدة للتوزيع، 1983.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، بيروت، المكتب الإسلامي، الدوحة، مؤسسة الإشراف، 1999.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: العقد المنظوم، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله، مصر، دار الكتبي، 1999.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: تنقيح الفصول في علم الأصول، تحقيق: سعد بن عدنان بن سعد الخضاري، الكويت، أسفار، المملكة العربية السعودية، مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع، 2019.
- القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، أعده للطبع ووضع فهارسه: عبد الجبار زكار، سوريا، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، (ب.ت).
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي، تونس، دار الغرب الإسلامي، 2001.
- ابن المفلح، شمس الدين محمد بن مفلح، أصول الفقه، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، (ب.ت).
- ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: فخر الدين قباوة، تركيا، لبنان، دار اللباب، 2019.

Arabic references:

- Al-Abyārī, ‘Alī ibn Ismā‘īl, al-taḥqīq wa-al-bayān fī sharḥ al-burhān fī uṣūl al-fiqh, Ed: ‘Alī ibn ‘Abd al-Raḥmān Bassām al-Jazā‘irī, Al-Kuwayt, Dār al-Ḍiyā’-Ṭab‘ah khāṣṣah bi-Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah-Dawlat Qaṭar, 2013.
- Al-Aṣḥabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, Rawḍat al-A‘lām bmnzlh al-‘Arabīyah min ‘ulūm al-Islām, Ed : Sa‘īdah al-‘Ilmī, Ṭarābulus, Manshūrāt Kullīyat al-Da‘wah, 1999.
- Al-Ījī, ‘Aḍud al-millah wa-al-dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, sharḥ al-‘dd ‘alā Mukhtaṣar al-Muntahá al-uṣūlī, ḍabaṭahu wa-waḍa‘a ḥawāshīhi : Fādī Naṣīf, Ṭāriq Yahyá, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2000.
- Al-Baṭalyawsī, Abū Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Kitāb al-Tanbīh ‘alá al-asbāb allatī awjabat al-Ikhtilāf bayna al-Muslimīn fī arā‘ihim wa-madhāhibihim wa-i‘tiqādātihim, Ed : Aḥmad Ḥasan Kuḥayl, Ḥamzah ‘Abd Allāh alnshrty, Dār al-I‘tiṣām, 1978.
- Al-Tilimsānī, Al-Sharīf Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad, Miftāḥ al-wuṣūl ilá biná’ al-furū‘ ‘alá al-uṣūl, Wa-yalihi : mthārāt al-ghalaṭ fī al-adillah, Ed: Muḥammad ‘Alī Farkūs, al-Jazā‘ir, Dār al-‘Awāṣim, 2020.
- Al-Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī, Al-burhān fī uṣūl al-fiqh, Ed : ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb, Qaṭar, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 1399.
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, al-Khaṣā’iṣ, Ed : Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Bayrūt, Dār al-Hudá, (b. t).
- Al-Ḥammādī, Muḥammad ibn Mālik ibn Abī al-faḍā’il, Kashf Asrār al-bāṭinīyah wa-akhbār al-Qarāmiṭah wa-kayfiyat madhhabihim wa-bayān a‘tqādhm, Ed: Muḥammad ‘Uthmān al-Khisht, Al-Riyād, Maktabat al-Sā‘ī, (b. t).

- Al-Dabūsī, Abū Zayd, Taqwīm al-adillah fi uṣūl al-fiqh, Ed : Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Al-Rāzī, Abū Ḥātim, Kitāb al-zīnah fī al-kalimāt al-Islāmīyah al-‘Arabīyah, ‘āraḍahu bi-uṣūlihi wa-‘allaqa ‘alayhi : Ḥusayn ibn Fayḍ Allāh al-Hamadānī, Al-Yaman, Markaz al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Yamanī, 1994.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid, Ed : Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan Ḥallāq, al-Qāhirah, Maktabat Ibn Taymiyah, Jiddah, Maktabat al-‘Ilm, 1415.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, Al-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh, Ed : Jamāl al-Dīn al-‘Alawī, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- Al-Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Miṣr, Dār al-Kutubī, 1994.
- Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar, al-Mufaṣṣal fī ‘ilm al-‘Arabīyah, Ed: Fakhr Ṣāliḥ Qadārah, al-Urdun, Dār ‘Ammār, 2004.
- Al-Subkī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī al-Subkī wa-waladihi Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb, Al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj, Ed: Sha‘bān Muḥammad Ismā‘īl, al-Qāhirah : Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah, 1981.
- Al-Sakkākī, Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn Abī Bakr, Miftāḥ al-‘Ulūm, Ed: Na‘īm Zarzūr, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987.
- Al-Sam‘ānī, Abū al-Muẓaffar, Qawāṭī‘ al-adillah fī al-uṣūl, Ed : Muḥammad Ḥasan Hītū, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah, 1996.
- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn, Al-Muz’hir fī ‘ulūm al-lughah wa-anwā‘hā, Ed: Muḥammad Aḥmad Jād al-Mawlā Bik, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Bayrūt, Manshūrāt al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1986.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq, Al-I’tisām, Ed: Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl

Salmān, Maktabat al-tawhīd, (b. t).

- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq, Al-Muwāfaqāt, Ed: al-Ḥusayn Āyt Sa‘īd, Qaṭar, Iṣḍarāt Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 2017.
- Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, Al-Risālah, Ed : Aḥmad Muḥammad Shākīr, Miṣr, al-Dār al-‘Ālamīyah, 2016.
- Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl, Ed: Abū Ḥafṣ Sāmī ibn al-‘Arabī al-Atharī, al-Riyāḍ, Dār al-Faḍīlah, 2000.
- Al-Shinqīṭī, Muḥammad Wuld Sidī Wuld al-Ḥabīb, nathr al-Wurūd ‘alā Marāqī al-Sa‘ūd, al-Nāshir : Muḥammad Maḥmūd Muḥammad al-Khiḍr al-Qāḍī, Jiddah, Dār al-Manārah, 2002.
- Alshwshāwy, Abū ‘Alī Ḥusayn ibn ‘Alī, Raf‘ al-niqāb ‘an Tanqīḥ al-Shihāb, Ed : Aḥmad ibn Muḥammad al-Sirāj, Al-Riyāḍ, Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2004.
- Al-Shirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Alī, al-Tabṣīrah, Ed: Muḥammad Ḥasan Hitū, Dimashq, Dār al-Fikr, 1983.
- Shaybūb, Bilāl, Qaḍāyā al-Takāmul al-ma‘rifī fī al-Turāth al-Islāmī: Abū Ḥāmid al-Ghazālī anmūdhan, Kitāb al-ummah, al-‘adad : 194, Qaṭar, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 2022.
- Shaybūb, Bilāl, Nazāriyat al-Ta‘līl fī al-Fikr al-uṣūlī : min al-Shāfi‘ī-204h-ilā al-Ghazālī-505h-, al-Kuwayt, Dār Fāris li-ba‘th al-Turāth wa-ta‘ṣīl al-Fikr, 2022.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭahā: Tajdīd al-manhaj fī Taqwīm al-Turāth, Al-Dār al-Bayḍā’, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Iḥyā’ ‘ulūm al-Dīn, Jiddah, Dār al-Minhāj, 2011.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Al-Mustaṣfā, Ed: Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, Dimashq, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 2012.
- Amīr bādshāh, Muḥammad Amīn, Taysīr al-Taḥrīr, sharḥ ‘alā Kitāb al-Taḥrīr

fī uṣūl al-fiqh al-Jāmi‘ bayna aṣṭlāḥy al-Ḥanafīyah wālshāf‘y, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1996.

- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā’, Futyā Faqīh al-‘Arab, ḍimna: Majmū‘ Rasā’il al-‘allāmah Ibn Fāris, i‘tanā bi-hi: al-qism al-‘Ilmī bi-Maktab ‘Abbād al-Raḥmān, al-Dawḥah, Qaṭar, Dār al-Imām al-Bukhārī, (b. t).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā’, Ḥilyat al-fuqahā’, Ed: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Bayrūt, Al-Sharikah al-Muttaḥidah lil-Tawzi‘, 1983.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim, Ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth, Ed: Muḥammad Muḥyi al-Dīn al-Aṣfar, Bayrūt, al-Maktab al-Islāmī, al-Dawḥah, Mu’assasat al-Ishrāq, 1999.
- Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs, Al-‘Iqd al-manzūm, Ed: Aḥmad al-Khatm ‘Abd Allāh, Miṣr, Dār al-Kutubī, 1999.
- Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs, Tanqīḥ al-Fuṣūl fī ‘ilm al-uṣūl, Ed: Sa‘d ibn ‘Adnān ibn Sa‘d alkhḍāry, Al-Kuwayt, Asfār, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdiyyah, Maktabat al-Imām al-Dhahabī lil-Nashr wa-al-Tawzi‘, 2019.
- Al-Qannawjī, Ṣiddīq ibn Ḥasan, Abjad al-‘Ulūm: Alwshy almrqwm fī bayān aḥwāl al-‘Ulūm, a‘addahu lil-Ṭab‘ wa-waḍa‘a fahārisahu: ‘Abd al-Jabbār Zakkār, Sūriyā, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī, 1978.
- Ibn al-Qayyim, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr : Badā’i‘ al-Fawā’id, Ed: ‘Alī ibn Muḥammad al-‘umrān, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, (b. t).
- Al-Māzarī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī, Īdāḥ al-Maḥṣūl min Burhān al-uṣūl, Ed: ‘Ammār al-Ṭālibī, Tūnis, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.
- Ibn al-Mufliḥ, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Mufliḥ, uṣūl al-fiqh, Ed: Fahd ibn Muḥammad al-Sadḥān, Maktabat al-‘Ubaykān, (b. t).
- Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, Mughnī al-labīb ‘an kutub al-



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-1-18

تاريخ القبول: 2024-2-22

التأويل وضبط سيرورته عبر استحضار مفهوم السياق في التراث العربي

فاطمة السقاف⁽¹⁾alsqaffatmt160@gmail.com

الملخص:

تتحدث هذه الورقة البحثية عن المقاربة التأويلية التي برز نجمها في العصر الحديث؛ إذ تهدف هذه الورقة لتقديم تصور واضح عن وجود أسس متينة للفكر التأويلي في التراث العربي بمختلف توجهاته الفكرية، وينطلق هذا الأساس من تصور علماء التراث العربي بمختلف توجهاتهم الفكرية لماهية العلامة اللغوية، إذ يُقرّون بالدور البارز لذهن الإنسان في تحديد الدلالة وكذا بتأثير الموقف والاستعمال الفعلي للعلامة في تحديد دلالتها المقصودة، وبذلك يتحقق لهذا الفكر توافر الأسس المعرفية التي تحقق للعلامة اللغوية إمكانية التحول وإمكانية تعدد الفهم والقراءة للعلامة اللغوية بحيث لا يعود لها معنى واحد ودلالة واحدة، وذلك أمر يتخلف مع التصور السائد عن الفكر اللغوي العربي واعتماده على المعنى الوضعي للكلمات بوصفه أساس كل التحركات الدلالية، ويهدف الجزء الآخر من هذه الورقة لتقديم تصور جديد لمفهوم السياق المقامي في التراث العربي وكيف مثل حضوره الدائم عند علماء الأصول والبلاغة والتفسير ضابطاً قوياً في تحديد المعنى والوصول إلى التأويل الصحيح للنصوص والخطابات المتنوعة، وذلك بوصف السياق المقامي ضابط العملية التأويلية التي تقي من الوقوع في فوضى التأويل والتلاعب بالنصوص وإفقادها دلالاتها وغاياتها المقصودة.

الكلمات المفتاحية:

التأويل، السياق المقامي، العلامة اللغوية (العلامة اللسانية)، التحول الدلالي، منهج التفكيك.

(1) طالبة دكتوراه، تخصص: لغة ونحو، كلية الآداب واللغات - جامعة سينون - اليمن، محاضرة بكلية البنات جامعة الوسطية الشرعية للعلوم الإسلامية والإنسانية.

للاقتباس: السقاف، فاطمة، التأويل وضبط سيرورته عبر استحضار مفهوم السياق في التراث العربي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 2024، 46-69.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC4.0-CC BY) 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 : 2024-1-18

Accepted : 2024-2-22



Interpretation and Setting its Process by Evoking the Concept of Context in Arab Heritage

Fatima Al-sakkaf⁽²⁾

alsqaffatmt160@gmail.com

Abstract

For hundreds years, the Arab-Islamic heritage has represented a comprehensive human culture with its multiple intellectual and cognitive orientations. Based on one of these human approaches, the current study deals with the interpretive approach that has emerged in the modern era. This study aims to provide a clear vision of the existence of solid foundations for interpretive thought in the Arab heritage with its various intellectual orientations.

This foundation stems from the perception of Arab heritage scholars, with their various intellectual orientations of what the linguistic sign is, as they acknowledge the prominent role of the human mind in determining the meaning, as well as the influence of the situation and the actual use of the sign in determining its intended meaning. So this thought achieves the availability of cognitive foundations that enable the linguistic sign to have the possibility of transformation and the possibility of multiple understandings and readings of the linguistic sign so that it no longer has one meaning and one concept. This is something that is inconsistent with the prevailing perception of Arabic linguistic thought and its reliance on the positive meaning of words as the basis of all semantic movements.

The second part of this study aims to present a new vision of the concept of the maqām context in the Arab heritage and how its constant presence among scholars of etymology, rhetoric and interpretation represents a strong regulation in determining the meaning and reaching the correct interpretation of various texts and discourses by describing the maqām context as a regulator of the interpretive process which protects against falling into the chaos of interpretation and manipulating the texts, leading to lose their meanings and intended goals.

Keywords:

Interpretation, Maqām Context, Linguistic Sign, Semantic Transformation, Deconstruction Approach.

(2) Specialisation: Arabic Language and Grammar, College of Arts and Languages, Seiyun University - Yemen, Language Lecturer at College of Women - Wasatiya Sharia University for Islamic and Human Sciences

ite this article as: Al-sakkaf, Fatima, Interpretation and Setting its Process by Evoking the Concept of Context in Arab Heritage, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 1, 2024, 46-69.

© 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:

في خِضمّ توجه الثقافة العالمية في العصر الحديث نحو مفهوم الخطاب وتحليله ومحاولة وضع أسس لاحتواء الخطاب الإنساني في قالب شامل يُبرز الصورة البراقة لهذا الفكر المعاصر، تظهر بين الحين والآخر مناهج ومقاربات فكرية تكشف عن مدى هشاشة بعض هذه الأسس الحديثة التي طالما تغنى بها كثيرون؛ فإذا كانت التأويلية إحدى النظريات المعرفية التي تعبر عن شمولية الفكر العالمي وإنسانيته في العصر الحديث فإن هناك بعض المقاربات والمناهج الجديدة التي ظهرت وانبثقت عن هذه النظرية ولكنها بعثرت جمالياتها وأصابتها في مقتل، وهو ناتج طبيعي لضعف هذه الأسس المعرفية. فإذا مثل التراث العربي الإسلامي الثقافة الإنسانية لسعة وتعدد توجهاته الفكرية والمعرفية المتعددة، فإنّ هذه التوجهات تبرز بين الحين والآخر في العصر الحديث بوصفها ثورات فكرية ومعرفية جديدة. وبعيداً عن الإسقاط الساذج ونسب السبق المعرفي لكل ما يدور في الساحة الغربية من أفكار، فإن البحث في الأسس والأصول المعرفية هو الأمر الوحيد الذي يؤهل هذا التراث للرقى إلى مصاف الفكر الإنساني الشامل، ويحقق للباحث العربي مشروعية دعواه في خضم هذه المعركة المعرفية المعاصرة. والبحث يهدف هنا لإبراز الأساس الذي يقوم عليه الفكر التأويلي في التراث العربي، من خلال استحضار مفهوم العلامة اللغوية والانتقال بها من المفهوم المحدود في إطار المعنى الوضعي إلى أفق رحبة واسعة تسمح بحركة خلاقة داخل مساحة الدلالة؛ إذ يصبح بإمكان العلامة بناء علاقات دلالية جديدة تتحول وتنتقل فيها الدلالات من معنى لآخر بحسب مقتضيات الخطاب والنص، فتحصل بذلك الإمكانية المشروعة في تفسير النصوص وتأويلها تأويلات متعددة تبعد المتلقي والقارئ عن مجرد الفهم السطحي للكلمات والنصوص؛ مما يسمح بفهم السعة الدلالية في الخطاب العربي وخلق الإبداع اللغوي في كل اتجاهات هذا الفكر الأدبي والأصولي والقرآني التفسيري.

كما يهدف البحث إلى استحضار مفهوم السياق المقامي بوصفه الضابط الأساس الذي يحمي القارئ والمتلقي من الانزلاق وراء عملية التأويل المنفلتة التي تصل بالقارئ والمتلقي إلى حدّ الفوضى والعشوائية في تفسير النصوص، وهو الأمر الحاصل في بعض المقاربات اللغوية والأدبية والنقدية الحديثة، حيث الدعوة للفوضى الخلاقة بسلب النصوص والخطابات معانها ودلالاتها الحقيقية والذهاب بها بعيداً وتحميلها أكثر مما تحتمل، تحت شعار «المتلقي يخلق المعنى لا المؤلف»، وهي دعوة تنعكس خطورتها بشكل خاص على تلقي النصوص المقدّسة والقانونية.

وتسير هذه الورقة البحثية في تناولها لهذا الموضوع على نحو وصفي تحليلي تُعرض فيه نماذج من النصوص المبنوثة في التراث العربي المنتمية لمجال علم الأصول أو علم البلاغة وعلم التفسير، بوصف هذه الاتجاهات الفكرية نماذج لشمولية تناول مفهوم التأويل وضبطه في التراث العربي، ومن ثمّ تحليل هذه النصوص، وذلك بعد عرض موجز لمفهوم هذه الفكرة والأفكار المتصلة بها في الساحة اللغوية اللسانية الحديثة وأبرز الإشكالات التي نتجت عنها في العصر الحديث.

العرض:

لقد مثلت التأويلية في العصر الحديث إحدى النظريات الإنسانيّة التي تهدف للوصول إلى جوهر ولبّ نظرية المعرفة، فالتأويلية تحاول الوصول لهذه الغاية من خلال محاولتها وصف فعل القراءة -أي: قراءة أي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية... إلخ- بوصف هذه العملية بناء معقدًا من العلاقات⁽³⁾، ويُعدّ مصطلح التأويل ترجمة لكلمة (الهيرمينوطيقا) التي يعود اشتقاقها إلى اللفظ اليوناني hermeneutike، وينطوي هذا اللفظ على معاني أفعال خطابية متعددة مثل: نطق وأفصح وفسّر وترجم... إلخ، حيث تعبر هذه الأفعال الخطابية عن معاني الانتقال من المنطوق إلى الدلالة التي ينطوي عليها، كما يتضمن هذا المفهوم تقنيات أو مجموعة من الآليات والوظائف للكشف عن المعنى في النص أو الظاهرة وتتبدى هذه التقنيات في اللغة والمنطق والأساليب البيانية من رمز واستعارة ومجاز...⁽⁴⁾.

إذن فاللغة تعد شرطاً أولياً للعملية التأويلية انطلاقاً من كونها أساس التواصل الإنساني، وإذا كان الكلام والخطاب هو موقع التواصل الحقيقي فإن عالمه يتسع مع مقولة الفهم ومقولة التأويل في العصر الحديث؛ حيث تُعدّ محاولة فهم الخطاب من وجهة نظر المتلقين عالماً جديداً للخطاب يوازي عالمه الأول عند المتكلم.

إنّ الانطلاق من اللغة بوصفها أبرز التقنيات في العملية التأويلية يحتم علينا العودة إلى مفهوم العلامة اللغوية، فالتأويل يقوم على اللغة ويشترطها في الآن ذاته بوصف اللغة وسيلة وأداة التأويل

(3) يُنظر: أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتأويل، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، (ص/177)، وعلوش، محمد: دلالات التأويل في الفكر العربي المعاصر، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، 2015م، (ص/1-13).

(4) يُنظر: الزين، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002م، (ص/29 وما بعدها).

وموضوعها⁽⁵⁾. والتأويل ينطلق من نقطة إعادة بناء العلاقة بين طرفي العلامة اللغوية، ومن المسلّم به أن العلامة اللغوية لها وجهان وطرفان هما (المدلول والمدلول) وهما معًا يساويان الدلالة. ولم تعد العلاقة بين (المدلول والمدلول) علاقة ثابتة مع الفكر السيميائي⁽⁶⁾ وبالتبعية مع الفكر التأويلي، ففي مثل جملة (حملتُ الجبل) تمثل كلمة (الجبل) علامة لغوية يمثّل الدال فيها تلك الصورة السمعية لهذه الكلمة، في حين يمثّل مدلولها ذلك التصور الذي يرتسم في الذهن أثناء سماع هذه العلامة. هذه العلاقة بين طرفي العلامة أصبحت مع الفكر السيميائي علاقة متحولة؛ فإذا كان الدال هو الصورة المسموعة -التي تصل إلى آذاننا بطريقة فيزيولوجية- لكلمة (جبل) فإن مدلولها ليس بالضرورة أن يكون ذلك الشيء المعروف الذي يتصوره الشخص عند سماع هذه الكلمة -وهو الكوم من الصخور والحجار وغيرها التي علت سطح الأرض واستطالت-، فهذا المدلول ليس المقصود بذاته بل يصبح نقطة تحول توصل لمعنى آخر يريده المتكلم في جملة (حملت الجبل)، فقد يقصد المتكلم بجملة هذه مجرد حمله مجموعة من الأثقال.

لقد تطورت هذه الفكرة السيميائية في العصر الحديث وأصبحت كل علامة لغوية قادرة على الإحالة إلى علامة ودلالة أخرى، فلم تعد العلامة أحادية الدلالة مكتفية بذاتها، إنها سيرورة متتابعة تمثل سلسلة مستمرة لا متناهية من الإحالات، فكل علامة تحيل إلى علامة أخرى وهو الأمر الذي اصطلح عليه بـ«سيرورة السيميوزيس»⁽⁷⁾؛ إذ يمكن تمثيل سلسلة الدلالات لكلمة (الجبل) في الجملة السابقة على النحو الآتي:

العلامة ← الدلالة 1 ← الدلالة 2 ← الدلالة 3 ← الدلالة 4

الجبل ← كل ما علا واستطال عن سطح الأرض ← مجموعة من الأثقال ← الصبر ← العيش

الضنك

لقد حاول بعض السيميائيين أن يضعوا حدًا لهذا التحول وهذه العملية المستمرة من الإحالات عبر الحديث عن مؤول نهائي تقف عنده دلالة العلامة حيث ينتج المعنى ويستقر، فيكون ذلك ضابطًا يحد من سيرورة هذا التحول ويضبط عشوائية وفوضى التأويل للكلمات والنصوص.

(5) ينظر: خليفة، داؤود: فلسفة اللُّغة والتأويل مقارنة أستمولوجية، مجلة جسور المعرفة، العدد 7، جامعة حسيبه بن بو علي الشلف، 2016م، (ص/42-48).

(6) أي: علم العلامات.

(7) يُنظر: بريجي، عبد الله: سيميائيات بورس من فلسفة العلامة إلى نظرية التأويل، مجلة أيقونات، العدد 1، الناشر: رابطة البحوث السيميائية، 2010م، (ص/43-49).

وفي حقيقة الأمر لم يكن هذا الضابط قادراً على فرض نفسه على الطرح السيميائي والتأويل بشكل كامل؛ لذلك أصبحنا نواجه في هذا العصر أفكاراً خطيرة تجعل من عملية قراءة وتأويل النصوص والخطابات عملية منفصلة من أي ضابط وأي نظام، لقد أصبح كل باحث مهتم بعملية قراءة النصوص الثقافية والفكرية والدينية في مواجهة مع هذا الفكر الخطير الذي يسلب النصوص قداستها وخصوصيتها ويحيلها إلى هباء؛ إنه (المنهج التفكيكي) الذي يقوم على تغيير جوهر في بناء العلاقة التي تحكم طرفي العلامة (الدال والمدلول)، فقد جاء التفكيك لينسف كل القواعد والقوانين⁽⁸⁾ ويعطي (المدلول) حرية اللعب الكامل منفصلاً عن الدال، ويبيح للقارئ أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء. إذ لا يعتمد هذا المنهج على النسق الذي توجد فيه الكلمات أو العلامات لتحديد دلالتها ومعانيها، وإنما يعطي القارئ الحق في توجيه الدلالات الوجه التي يريدها والتأويل الذي يرغب فيه فيترك مجالاً واسعاً للذاتية والهواء عند تفسير النصوص وتأويلها، ولقد أحسن الدكتور حمودة⁽⁹⁾ وصفه لهذا المنهج بأنه فكر هائج يحطم كل شيء ويشكك في كل شيء فلا شيء معتمد ولا شيء محدد ولا شيء مقدس؛ إذ ينطلق هذا المنهج من أساس فلسفي قائم على الشك المطلق في كل شيء.

ومن خلال هذا المنطلق تحاول هذه الورقة البحثية الإسهام في إبراز شمولية الفكر التراثي العربي وإسهامه في بناء المعرفة الإنسانية؛ إذ لم يكن هذا الفكر منذ مئات السنين واقفاً على جانب الطريق متردداً في الخوض في مسائل الفكر والمعرفة، لقد تناول الفكر التراثي العربي كثيراً من المسائل المعرفية الإنسانية وأسسوا لها تأسيساً جاداً منها مسألة التأويل التي اقترنت بكثير من مباحث المعرفة العربية؛ فقد اقترنت بمباحث علم الدلالة وكذا بمباحث علوم البلاغة، وكان تجلها الأكبر في مباحث علم التفسير، وفي كل هذه المباحث تعود قضية التأويل إلى أصل وأساس واحد؛ إذ يعتمد التأويل بالدرجة الأولى على القدرات الذهنية في مسألة القراءة والترجيح، فهي مسألة ذاتية تربط الخطاب والنصوص ليس بنظام اللُّغة وقواعدها بقدر ما تربطه بالمتكلم والمتلقي في آن واحد، وبرغم إدراك الفكر التأويلي العربي لحضور الذات في العملية التأويلية إلى أن ما يميز هذا الفكر قدرته على وضع الضوابط والحدود التي تحفظه من الانجرار إلى تلك الفوضى والعشوائية التي وقعت فيها كثير من التوجهات الفكرية في العصر الحديث. إن القدرة الذهنية في حقيقة الأمر تعود أساساً لتصور مفهوم العلامة اللغوية، لقد كانت تصورات علماء العربية حول هذا المفهوم يوازي في كثير من جوانبه الطرح اللساني الحديث بالذات ما يخص

(8) يُنظر: حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة، 1998م، (ص/280).

(9) ينظر: المرجع السابق، (ص/268-270).

تناول وجهي العلامة وتكوّن الدلالة، فقد اختلف علماء اللغة ولسانيو هذا العصر في ماهية وجهي العلامة (الدال والمدلول) فإذا كان الدال هو الصورة السمعية للكلمة أو العلامة عند جلّ العلماء، فإن الخلاف واسع في ماهية المدلول، هل تكمن حقيقته في التصور الذي يرتسم في ذهن الشخص كما يقترح دو سوسير⁽¹⁰⁾ عالم اللغة الحديث أم تكمن حقيقته في الشيء الواقعي الذي يمثل شكل هذا المدلول؟!

إن هذا الخلاف الحديث برز بشكل واضح عند علماء الدلالة والأصول قبل ما يقارب ألف سنة، وقد جمع السيوطي (المتوفى سنة إحدى عشر وتسعمائة) بعض الآراء حول هذا الخلاف في نصه الذي يقول فيه: «المسألة الثامنة: اختلف هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية -أي: الصورة التي تصورها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع- أو بإزاء الماهيات الخارجية؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني وهو المختار، وذهب الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه إلى الأوّل واستدلوا عليه بأنّ اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن، فإنّ من رأى شيئاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجراً أطلق عليه لفظ الشجرة، فإذا دنا منه وظنه فرساً أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنّه إنسان أطلق عليه الإنسان، فبان هذا أنّ إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية، فدلّ أنّ الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي، وأجاب صاحب التحصيل عن هذا بأنّه إنما دار مع المعاني الذهنية لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن»⁽¹¹⁾، ثم يذكر السيوطي رأياً ثالثاً للأسنوي (المتوفى سنة اثنين وسبعين وسبعمائة للهجرة) يعبر فيه عن علاقة اللفظ بمدلوله أنها علاقة مجردة في بادئ الأمر تستقل عن الذهن وعن الخارج الواقعي حيث يقول: «إنّ اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً، فإنّ حصول المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظ إنّما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد، ثم إنّ الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه»⁽¹²⁾.

ومع أن السيوطي يختار الرأي الثاني القائل بأن اللفظ موضوع بإزاء الماهيات الخارجية، غير أنّ بعض العلماء ردّوا مثل هذا الرأي بحجج متعددة منها رأي ابن سينا القائل بأنّ كثيراً من المعاني ليس

(10) يُنظَر: دو سوسير، فردينان: محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيتي، إفريقيا الشرق، 1987م، (ص/20-21).

(11) السيوطي، جلال الدين: المزمهر في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط1، ج1، (ص/42).

(12) المرجع السابق.

لها وجود في الخارج⁽¹³⁾، ومن الحجج التي استعملها الغزالي (المتوفى سنة خمسة وخمسمائة للهجرة) لردّ هذا التصوّر هو أنّ المعنى لو كان موجوداً في الخارج لانتفى المعنى بانتفائه، فعند أكل (الخبز) يعني أنّ (الخبز) بقي بدون معنى⁽¹⁴⁾.

فهذا الرأي الذي يرى أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية وأنّ المعاني لا بدّ أولاً أن تتمثل في الذهن قبل أمثالها في الخارج، هو الرأي الذي تبناه كثير من العلماء منهم فخر الدين الرازي الذي نقل السيوطي رأيه في النص السابق؛ ومنهم ابن سينا⁽¹⁵⁾ (المتوفى سنة ثمانية وعشرين وأربعمائة للهجرة)، وعبد القاهر الجرجاني⁽¹⁶⁾ (المتوفى سنة إحدى وسبعين وأربعمائة للهجرة)، وكذا الغزالي⁽¹⁷⁾ (المتوفى سنة خمسة وخمسمائة للهجرة)، وكذا الشهرستاني⁽¹⁸⁾ (المتوفى سنة ثمانية وثلاثين وخمسمائة للهجرة)، وأيضاً الشريف الجرجاني⁽¹⁹⁾ (المتوفى ستة عشر وثمانمائة للهجرة).

إنّ إدراك علماء العربيّة بمختلف انتماءاتهم المعرفيّة لحقيقة المدلول الذهنية مع استبعاد أو تأخير المرجع الخارجي هو الأمر الذي يؤهل الفكر في التراث العربي للوصول إلى مستوى متقدم في فهم العلامة اللغوية، وتبرز أهمية هذا التصور في تأسيسه لإمكانية انتقال الدلالات وتوسيعها وتحويلها أثناء الاستعمال الفعلي لها.

إنّ معنى التأويل عند أغلب الباحثين قدماء ومحدثين يدور حول الفعل العقلي الذي لا يقف عند المعنى المتبادر والظاهر، بل يتعدى ذلك إلى الغوص في المعاني العميقة واستخراجها⁽²⁰⁾. فمفهوم التأويل يقترن بمفهوم الوسيلة التي يتم من خلالها الرجوع إلى أصل الشيء وإظهار حقيقته وكشفها بعد أن كانت كامنة خفيفة وسط دلالات احتمالية متحولة عديدة، لذلك كان التأويل في نظر الزركشي (كشف

(13) يُنظَر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: منطق المشرقين، بيروت، دار الحداثة، 1952م، (ص/47).

(14) الغزالي، أبو حامد، محمد: معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، ط4، 1983م، (ص/47).

(15) يُنظَر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء- العبارة، تحقيق: محمد الخضيري، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1970م، (ص/4).

(16) يُنظَر: الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1988م، (ص/217).

(17) يُنظَر: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (ص/47).

(18) يُنظَر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: ألفرد جيوم، بغداد، (د.ت)، (ص/300 و326).

(19) يُنظَر: الجرجاني، الشريف علي بن محمد: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1985م، (ص/235).

(20) يُنظَر: المراجع الأتية للاستزادة حول مفهوم التأويل قديماً وحديثاً: شنوقة، السعيد: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ت)، والحيدري، كمال: التأويل في القرآن النظرية والمعطيات، طهران، دار فراق، 2006م، وعلوش، محمد: دلالات التأويل في الفكر العربي المعاصر، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، 2015م، (ص/1-13).

ما انغلق من المعنى⁽²¹⁾.

إنَّ وجود هذه الاحتمالات والعلاقات المتعدّدة التي ينصرف إليها الذهن يعدّ طبيعة لغويّة وميزة بارزة في العلامة اللغوية والدرس الدلالي كما رأينا سابقاً، مما يعني أنّ طبيعة اللُغة نفسها تقتضي هذا الإجراء التأويلي⁽²²⁾، فمن حق اللُغة كما يقول الزركشي: «إن يصح فيها الاحتمال ويشيع التأويل»⁽²³⁾. وممن أدرك الطبيعة اللغويّة في العمليّة التأويليّة المفكر العربي ابن رشد المتوفى سنة خمسة وتسعين وخمسائة، حيث جعل ميزان هذه السنة اللغويّة عادات اللسان العربي قائلًا موضحًا معنى التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»⁽²⁴⁾، فإذا كان منطلق الفكر التأويلي لغويًا لسانيًا فإن المجال الذي يبرز فيه ويتشعب ويصبح ذا معالم واضحة تجعل منه نظرية متكاملة هو مجال علوم القرآن الكريم وتفسيره، فالعملية التأويلية في التراث العربي ترتبط بالمرجعية الفكرية الدينية التي تتناول تحليل النصوص واستنباط الأحكام، كما يرتبط مفهوم التأويل بمفهوم آخر يؤدي نفس الغاية والغرض في قراءة النصوص الشرعية وهو مفهوم التفسير؛ فقد حرص المتقدمون على بيان الفرق بين هذين المفهومين تفريقًا دقيقًا لما لهما من تأثير لاحق في فهم حقيقة النص ومراده.

ويمكن الوقوف على رأي أبي هلال العسكري المتوفى سنة أربعمائة للهجرة حول الفرق بين المفهومين لتوضيح ما نحن بسبيله: حيث يقول إنّ: «التفسير هو الإخبار عن آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام. وقيل التفسير أفراد ما تضمنه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بالكلام، وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازًا أو حقيقة، ومنه يقال تأويل المتشابه، وتفسير الكلام أفراد آحاد الجملة، ووضع كل شيء منها موضعه»⁽²⁵⁾.

ويتضح من خلال هذه الآراء التي ساقها العسكري أنّ التفسير والتأويل يدوران حول ثنائية الوضوح والخفاء، أو الظاهر والمخفي من النصوص، فالتفسير هو المرحلة الأولى التي يُفهم فيها مفردات الجملة

(21) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط3، 1980م، ج2، (ص/150).

(22) يُنظر: حساني، أحمد: العلامة في التراث اللساني العربي قراءة لسانيّة سيميائية، الرياض، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللُغة العربيّة، 2015م، (ص/285).

(23) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، (ص/76).

(24) ابن رشد: أبو الوليد بن محمد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم أبو عمران الشيخ وأخرين، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982م، (ص/34).

(25) العسكري، أبو هلال: الفروق في اللُغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط4، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1963م، (ص/49).

وظاهرها الأمر الذي يبرز من خلال انتظام الكلمات والعلامات بشكل مباشر، في حين يصبح التأويل مرحلة أخرى يُفهم فيه الغرض من ترتيب الجملة والمفردات على هذا النحو بحيث يتم في هذه المرحلة فهم المجازات والمتشابهات من النصوص؛ لأن المجاز على سبيل المثال لا يدرك ولا يُفهم من دلالات ومعاني مفرداته الظاهرة أو الوضعية؛ فعندما تعرّض الشريف الجرجاني لمفهوم التأويل تناوله من هذ الزاوية قائلاً: «التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: {يخرج الحي من الميت} إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً»⁽²⁶⁾.

فالتأويل إذن هو فهم احتمالي ومحاولة للوصول إلى ما وراء ظاهر النص «فإرادة إخراج المؤمن من الكافر» ليست هي الاحتمالية الوحيدة لتأويل الآية؛ إذ يمكن أن تحتمل أيضاً «إخراج العالم من الجاهل»، وهذه الدلالة الاحتمالية في العملية التأويلية حاضرة في تفريق عالم النحو ابن يعيش بين المصطلحين حيث يقول: «الفرق بين التفسير والتأويل أنّ التفسير الكشف عن المراد من اللفظ، سواء كان ذلك ظاهراً في المراد أو غير ظاهر، والتأويل إنما هو صرف النظر عن الظاهر إلى غيره، مما يحتمله اللفظ»⁽²⁷⁾.

إنّ التأويل بهذا المفهوم يدور حول انصراف الذهن إلى المعاني والدلالات المحتملة، مما يعني أنّ هذا الإجراء يتطلب إعمالاً عقلياً أوسع مما يتطلبه التفسير، ففي التفسير نصل إلى الدلالات عبر مباشرة الألفاظ نفسها، في حين أنه في التأويل يقف المفسر وقفة عقلية عميقة، في محاولة منه لاستجلاء غموض النص والوصول إلى ما وراء معنى اللفظ أو كما هو تعبير الجرجاني الوصول إلى معنى المعنى. إذن فالنزعة العقلية في العملية التأويلية حاضرة بقوة وقد أدركها مفسرو القرآن ومستنبطو أحكامه، فهذا أبو حيان المتوفى سنة ثمانين وثلاثمائة للهجرة يوضح صلة التأويل بهذه النزعة قائلاً: «أما بلاغة التأويل فهي التي تحوج لغموضها إلى التدبر والتفحص، وهذا يفيد أنّ من المسموع وجودها مختلفة كثيرة نافعة، وهذه البلاغة يتسع في أسرار معنى الدين والدنيا، وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسول الله وآله وسلم... وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط من أعماق هذا الفن... حتى تكون معينة ورافدة في إثارة المعنى المدفون وإنارة المراد المخزون»⁽²⁸⁾.

فهذا الفن كما أسماه أبو حيان إنما (تدبر) و(تفحص) و(استنباط) و(اعتصار) و(جولان نفس)

(26) الشريف الجرجاني، التعريفات، (ص/52).

(27) ابن يعيش، موفق الدين: شرح المفصل، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، ج1، (ص/9).

(28) التوحيدى، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت، (د.ت)، (ص/286).

و(اعتصار الفكر)، وهذه عمليات عقلية لطيفة يتطلبها فعل التأويل لكي تتجلى المعاني الغامضة الخفية في النصوص الشرعية؛ وهي العلة الرئيسية التي جعلت علماء العربيّة بمختلف توجهاتهم يستعينون بهذا الإجراء العقلي المحض، فميدان التأويل وبيئته الخصبة تتجلى في التعامل مع النصوص الشرعية محلّ الاستنباط، ثمّ إن الاستنباط بوصفه إجراء عقلياً يقابل بطريقة أو بأخرى ذلك الإجراء النقلي في قراءة النصوص واستخراج أحكامها.

لقد ارتبط التأويل إذن بالاستنباط العقلي في حين غلب على التفسير النقل والرواية في قراءة النصوص، وكلا الأمرين في الحقيقة يتكاملان ليصلا بالقارئ إلى المعاني الظاهرة والخفية من النصوص المقروءة، حتى جعل بعضهم التأويل شاملاً للتفسير ف«كل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويلاً»⁽²⁹⁾. وبالرغم من وجود هذا التصور الشامل في عملية قراءة النصوص فإنّ عملية قراءة النص التراثي والنصوص الشرعية سارت بادئ الأمر في التراث العربي على شكل نزعتين متباينتين: ترى الأولى أهمية النقل واستخدام الوسيط السمعي⁽³⁰⁾ عن طريق الرواية، في حين أن الأخرى عقلية تصل إلى المقصود من النص بالاستدلال العقلي، وقد اصطلح على الأولى (التفسير بالمأثور)، وسُمّي أصحاب النزعة الثانية بد(أصحاب الرأي) ويعتمدون على الاجتهاد في قراءة النصوص وتفسيرها، فمثّلت طريقتهم هذه مجالاً واسعاً لتأويل النصوص وكذا الاختلاف في قراءتها كما يرى بعض المتقدمين، لهذا السبب الأخير وُجدت جماعة ترفض عملية التأويل في قراءة النصوص الشرعية؛ حيث يرون أن التأويل هو أمر مطنون⁽³¹⁾ في نهاية المطاف، كذلك يرون أنّ أنصار التأويل قد انساقوا بفعل تعمّقهم في النظر العقلي وحرية الرأي إلى الغلو في الاستنباط والاستدلال واختلاق ما يثبتون به أصول مذاهبهم، فكان التأويل وسيلة في ذلك الصراع الفكري والمذهبي.

وفي مقابل هذا النقد الذي وجهه لأنصار الرأي والتأويل توجه انتقادات أخرى لأنصار التفسير بالمأثور، حيث يرى بعض المتقدمين أنّ الامتناع عن التفسير بالرأي هو امتناع عن التفكير وعن النظر وعن استنباط الأحكام⁽³²⁾ التي تتضمنها آيات غير قليلة من الذكر الحكيم، فالعلماء الذين ناصروا باعتدال التفسير بالرأي كانوا على وعي «بخطورة ما يؤدي إليه توقف الأنظار عن معانقة كتاب الله،

(29) ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، (ص/9).

(30) يُنظر: حساني، العلامة في التراث اللساني العربي قراءة لسانية سيميائية، (ص/280-285).

(31) يُنظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وآخرين، بيروت، دار المعرفة، ط3،

1995م، ج 1، (ص/120).

(32) يُنظر: شنوقة: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، (ص/32).

واستخلاص معانيه، بحسب تغير الأزمان والأحوال، ففتحوا باب الاجتهاد في التفسير، وأدركوا سر قابلية المعنى القرآني للتجدد والاختلاف»⁽³³⁾.

والعلماء عندما توجهوا إلى التفسير بالرأي، وتأويل النصوص الشرعية، كانوا ينهون دوماً إلى خطورة فتح آفاق التأويل على مصراعيه، مصرين على أنّ العملية التأويلية هي إجراء عقلي يحتاج إلى دراية، كما هو القول المشهور الذي نقله الزركشي «التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية»⁽³⁴⁾؛ والدراية تعني توافر ضوابط معينة فيمن يتعرّض لهذا الأمر، كالعلم «بكلام العرب وأساليبهم وألفاظهم ومعانيها المختلفة، وما يرفده من شعر جاهلي ومعرفة أسباب النزول والتاريخ والمنسوخ، وعادات العرب، والقراءات وأصول الدين والفقه والحديث...»⁽³⁵⁾.

وبتوافر هذه الضوابط ينماز التأويل عن التفسير، وتصبح هذه العملية العقلية قادرةً على اصطناع الأدلة التي توصل إلى الدلالات الخفية، والاستنباطات اللطيفة لما في النصوص الشرعية من أحكام وسنن متجددة، فالاسترشاد بالدليل أمر لازم للحدّ من عشوائية التأويل وانحرافه بحسب الأهواء، وهو ما أكد عليه غير عالم منهم مثل فخر الدين الرازي في قوله: «التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قياس الدليل القاطع على أنّ ظاهره محال»⁽³⁶⁾.

إنّ هذه الرؤية الحازمة في الأخذ بالمعنى المرجوح عند الرازي حيث لا يعدل إليها إلا اضطراراً عند استحالة الأخذ بالظاهر تسبقها رؤية معتدلة ترى إمكانية الاختيار بين المعاني الظاهرة والمعاني الباطنة حيث يحتاج مع الثانية إلى الدليل⁽³⁷⁾، فالشاهد تأكيد العلماء مع اختلاف رؤاهم على أهمية الدلائل والقرائن التي يتم من خلالها انصراف المعنى عن ظاهره وهذه القرائن، والدلائل لا تظهر إلا في السياق بوصفه الضابط العام الذي يمكن من خلالها الوصول إلى الوجهة التأويلية السليمة، إذ يمثل هذا الأمر أحد الضوابط البارزة في العملية التأويلية على مرّ العصور.

إنّ الاكتفاء بالتحليل اللغوي المحض للنصوص أو الكلام والخطاب بشكل عام يؤدي إلى القصور في فهمه فهماً كاملاً، لذلك فقد أقرت كثير من العلوم الإنسانيّة الدور البارز الذي يؤديه السياق في إدراك مضامين النصوص وتأويلها وتجديد مقاصدها.

(33) تاج العين، مصطفى: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة الإسلامية المعرفية العدد 14، صادرة عن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الرابعة، 1998م، (ص/29-7).

(34) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، (ص/150).

(35) السيوطي، جلال الدين: الإقتان في علوم القرآن، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، ج2، (ص/181).

(36) الرازي، فخر الدين: أساس التفسير في علم الكلام، (جزء واحد) القاهرة، 1328هـ، (ص/222).

(37) يُنظَر: الغزالي، أبو حامد محمد: المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط2، (د.ت)، ج1، (ص/387).

وقد ظهر هذا الاهتمام بالسياق لسانياً بوصفه ردّ فعل على ما قدمته البنيوية من أفكار لغويّة مقتصرة على تحليل البنية ناسبة فكرتها الأساس إلى دو سوسير وإلى المقولة المنسوبة إليه التي تجعل من دراسة اللسان في ذاتها المجال الوحيد للدرس اللساني⁽³⁸⁾.

لقد تغذت هذه الأفكار البنيوية من خلال فصل اللغة أو بالأصح النظام اللغوي عن الاستعمال الفعلي والكلام، إذ ترى البنيوية أن دراسة الظاهرة اللغوية يجب أن يتم من خلال نظامها اللغوي مستبعدة أي جوانب تتعلق بواقع هذه الظاهرة واستعمالها الفعلي، لقد نما هذا الفكر حتى ظهرت تلك الدعوة التي تنادي بموت المؤلف عند قراءة النصوص وتفسيرها بحيث تصبح اللغة وفقط اللغة هي المدخل الوحيد لقراءة النص وتفسيره. فقد حظي النظام اللغوي بهذا الاهتمام؛ لأن وجوده حاصل «بمعزل عن الفرد لا يمكنه أن يبتدع فيها أو يغير، إنها موجودة فحسب؛ لوجود عقد بين أفراد المجتمع...، فنحن -حين ندرسها إذن- سوف ندرس قواعد ونماذج لا منطوقات»⁽³⁹⁾.

هكذا أصبحت الظاهرة اللغوية مع الفكر اللساني الحديث ظاهرة مجزئة مشرذمة بين نظريات ومقاربات متعددة تركز كل منها على جانب من جوانب الظاهرة اللغوية وتغفل الآخر، فقليلة هي المقاربات الشاملة التي أفلتت من الإشكال الحديث الذي تواجهه علوم اللّغة، ففي حين تبالغ البنيوية في التمسك بنظام اللغة وتقصي مظاهر الاستعمال، تبالغ توجهات أخرى في الافتتان بالكلام العرضي الذي يتجاهل نظام اللغة على نحو ما نراه في بعض أنواع التداوليات الجديدة التي تتجه إلى كسر الضوابط اللغوية تماماً. والساحة الأدبية العالمية بأمس الحاجة لتلك المقاربات التي تسعى لبناء نظرية لسانية شاملة قائمة على تناول اللغة من جميع جوانبها القواعدية النظامية والاستعمالية.

إنّ الفكر في التراث العربي بكل اتجاهاته المعرفيّة قد أدرك أهمية التناول الشامل للظاهرة اللغويّة في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، ويمثّل مفهوم السياق في التراث العربي أحد هذه المظاهر التي تجعل الفكر العربي متجاوزاً لتلك الإشكاليات اللغوية التي وقع فيها الدرس اللغوي واللساني الحديث؛ إذ يركزون على جانب من الظاهر اللغويّة ويفغفون البقية، فقد تناول علماء الأصول الظاهر اللغويّة تناولاً شاملاً ظهر من خلال تأكيدهم المستمر أهمية السياق في الدرس الأصولي، وكذا علماء البلاغة الذين جعلوا نصب أعينهم المقامات المختلفة في دراسة الظواهر اللغويّة البلاغية، على أنّ أبرز من تناول مفهوم السياق وظهر في دراستهم بوصفه نظرية متكاملة هم علماء التفسير بمختلف توجهاتهم

(38) يُنظر: دو سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، (ص/295).

(39) عبد العزيز، محمد حسن: سوسير راند علم اللّغة الحديث، القاهرة، دار الفكر العربي، 1990م، (ص/23-24).

الفكرية والمذهبية، إذ يظهر ذلك من خلال اهتمامهم بأسباب النزول ومعرفة المناسبات بين الآيات، وسيقتصر البحث في هذه الأسطر على تناول نماذج من مفهوم السياق في هذه الاتجاهات الثلاثة، وذلك بوصف السياق عاملاً بارزاً في تفسير العلامة اللغوية وتأويلها وضبط سيرورة تحوّلها؛ فإذا كان الفكر التأويلي حاضراً في التراث العربي بقوة؛ فإن العلماء قد حرصوا على وضع الضوابط التي تحدّ من سيرورة هذا التحول العلاماتي وعشوائية التأويل، فقد كانت غايتهم الوصول إلى المعرفة السليمة في دراستهم للظواهر والنصوص والخطابات المتنوعة.

وإذا اتجهنا لمفهوم السياق فإنّ مادته مشتقة من مادة (سوق)، وهي مادة تدور حول معاني التتابع والاتصال، كما أنّ استعمال العرب لهذه المادة ومشتقاتها تدور حول ذلك أيضاً، فإن سوق الإبل -على سبيل المثال- وتساوقها من التتابع، والتتابع فيه اتصال وعدم الانقطاع، وكذا (ساق الإنسان)، وقولهم (ساق المهر) و(سوق الرياح)، فكل ذلك مداره على معاني التتابع والاتصال⁽⁴⁰⁾.

وفي العصر الحديث تعددت وجهات النظر في تناول مفهوم السياق، فهناك من حصره في الموقف الخارجي الذي جرى فيه التفاهم بين شخصين أو أكثر⁽⁴¹⁾، وهو المعروف بـ«سياق الحالة»، ومنهم من وسع مجاله ليشمل «كل ما له علاقة بالبيئة الطبيعية أو الواقع الثقافي في المجتمع»⁽⁴²⁾.

على أنّ أبرز من خاض في مفهوم السياق حديثاً هو العالم اللغوي المعروف بـ(فيرث)، حيث أسس لنظرية السياق التي أعطى فيها لفكرة السياق أبعاداً محددة من خلال جعلها تخطيطاً مجرداً، وحصر هذه الفكرة في مجال اللّغة بعد أن كانت فكرة عامّة⁽⁴³⁾، فربط مفهوم السياق بالمعنى وجعله «نتيجة علاقات متشابكة متداخلة، فهو ليس فقط وليد لحظة معينة... ولكنه أيضاً حصيلة المواقف الحية التي يمارسها الأشخاص في المجتمع»⁽⁴⁴⁾، لذلك فالسياق والقرائن الخارجية المؤثرة في الكلام وفهم مقصوده كثيرة ومتعددة، بحيث يصعب حصرها ووضع معايير لها، ثمّ إنه ترك الأمر لتقديرات المخاطبين باعتبارهم ينتمون إلى بيئة لغوية واحدة⁽⁴⁵⁾، ويقتسمون جوانب حالية ومرجعية وتفاعلية

(40) يُنظَر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (سوق). ومصطفى، عواطف كنوش: الدلالة السياقية عند اللغويين، لندن، دار السياب للنشر، ط1، 2007م، (ص/13).

(41) يُنظَر: الجبوري، حيدر غضبان: منهج سوسير في دراسة اللّغة (ثنائيات أم ثلاثيات)، المؤتمر الدولي التاسع عشر لكلية آداب الجامعة المستنصرية، 2-4 نيسان 2013م، (ص/1-28).

(42) أحمد، يحيى: الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللّغة: مجلة عالم الفكر، العدد20، المجلد3، 1989م، (ص/82).

(43) يُنظَر: المرجع السابق.

(44) المرجع السابق. ويُنظَر أيضاً: يونس، محمد محمد: مدخل إلى اللسانيّات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م، (ص/79).

(45) يُنظَر: شاغة، عيسى: قضايا اللسانيّات المعاصرة في التراث اللغوي العربي، مجلة الممارسات اللغوية، العدد 2، المجلد11، جوان 2020م، (ص/27-40).

معينة، بحيث يصبح السياق الثقافي أو سياق الثقافة⁽⁴⁶⁾ هو العنصر الأشمل الذي تنتمي إليه مختلف أنواع السياق.

لقد أصبح السياق أداة أساسية في التداوليات الحديثة والمعاصرة، وأداة أساسية في تحليل الخطابات بشتى أنواعها اليومية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية... إلخ، فإذا استبعد بداية الأمر مع الفكر البنيوي فقد عاد بقوة مع الفكر اللغوي واللساني المعاصر، إذ أصبح مؤثرًا في قراءة النص والخطاب.

وإذا اتجهنا صوب التراث العربي نجد لمفهوم السياق حضورًا بارزًا سبق ذلك الفكر بمئات السنين، كما تميز تناول العربي لهذا المفهوم بتعدد المداخل ووجهات النظر، وكان ذلك ناتجًا طبيعيًا لاختلاف التوجهات الفكرية التي تطرقت له؛ إذ تعرض كل من علماء الأصول والبلاغة والتفسير لمفهوم السياق وأطالوا الحديث فيه، فقد تناوله الأصوليون من منطلق علاماتي سيميائي في حديثهم عن أنواع الدلالات والعلامات اللغوية في تلك العلاقات الدلالية المتنوعة والمتحولة بين الألفاظ ومعانها؛ كدلالة المطابقة والتضمين والالتزام⁽⁴⁷⁾، وفي تلك الدلالات المنطوية تحت مصطلح دلالة الإشارة التي تمثل أحد أبرز العلامات المتحولة الخاضعة لمبدأ السياق والمقام لفهم مدلولها ومقصودها في النص والخطاب؛ فدلالة الإشارة تتصل أساسًا بقدرة اللفظ على استحضار جملة المعاني الإضافية التي هي امتداد لمدلول منطوقه⁽⁴⁸⁾، وفي حديث الغزالي عن التحول العلاماتي في الدلالات اللفظية يشير إلى أهمية المتكلم وفهمه الخاص المرتبط بالسياق المقامي قائلًا في وصفه لدلالة الإشارة: «وهي ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أنّ المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ، فيسمى إشارة فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به... وهذا يسمى إيماء وإشارة»⁽⁴⁹⁾.

وللغزالي عناية خاصة بمفهوم (القرينة المقامية) في فهم النصوص وتحول الدلالات، فقد مثل هذا المفهوم لدى الأصوليين وكذا لدى البلاغيين وعيًا عميقًا واستحضارًا مباشرًا لمفهوم السياق في تناولهم للنصوص والخطابات الشرعية والبلاغية، ولنقف مع أحد نصوصه التي تمثل استحضارًا لهذا المفهوم

(46) يُنظر: زواوي، مختار: دو سوسير من جديد مدخل إلى اللسانيات، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2017م، (ص/208).

(47) يُنظر: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (ص/72).

(48) يُنظر: عبد الجليل، منقور: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2001م، (ص/148).

(49) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، (ص/188).

حيث يقول: «يكون فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللُّغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان نصًّا لا يحتمل في معرفة اللُّغة. وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ والقرينة إما مكشوفة... وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 68]. وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتجنيس، تختص بدركها المشاهد بها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد أو توجب ظناً⁽⁵⁰⁾.

فانجلاء الدلالات أو تحديد أحد الاحتمالات في العلامات هو أمر يعود إلى (قرائن الأحوال)؛ أي: أنه أمر يقوم على معرفة المقصود في مستوى النطق وسياق الكلام، ولا يقتصر على بنية اللُّغة في النص، فالوصول إلى التأويل السليم لهذه الدلالة المخفية لن يتم دون اعتبار لهذه القرائن من (إشارات) و(حركات) و(سوابق) و(لواحق) يختص بدركها المشاهد لها وليس الناطق أو السامع، مما يعني أنه أراد بها قرائن حالية مقامية لا نصية لغوية، فظاهرة الدلالة عند الأصوليين هي (ظاهرة مركبة)⁽⁵¹⁾ تشمل -بالإضافة إلى المنطوق- فعل الأداء وآلياته وأجوائه الحالية والنفسية ومقصوده وغاياته.

والقول بهذه القرائن أو (بالقرينة المقامية) من حيث كونها ضابطًا للانتقال من حقل دلالي وضعي إلى آخر جديد أمر بارز في مباحث علوم البلاغة والبيان، فقد مثَّل مفهوم القرينة في البلاغة الأداة الفعالة في الاحتراز من الانزلاق في المجاز المطلق وعشوائية التأويل، وظلَّت القرينة بمختلف مظاهرها حاضرة في درس المجاز، فقد عدَّت المسوغ لانتقال الذهن من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. وتمثَّل بلاغة السكاكي أبرز المباحث العربيَّة التي وضعت (المقام) أو (السياق) في قلب العلميَّة البلاغية، بل لقد عدَّ بعض الدارسين مفهوم السياق⁽⁵²⁾ المفهوم الرئيسي الذي دارت حوله مسائل وأبواب البلاغة السكاكية، وذلك من خلال إعمال الرجل لمفهوم المقام ومقتضى الحال أثناء دراسته لأنواع الكلام في علم المعاني، حيث يقول مشيرًا لأهمية هذا المفهوم: «ولا يتضح الكلام في جميع ذلك اتضاحه إلا بالتعرُّص لمقتضى الحال، فبالحريِّ ألا نتخذها ظهريًّا»⁽⁵³⁾.

(50) الغزالي، المرجع السابق، طبعة مؤسسة الرسالة، ج 2، (ص/22-23).

(51) يُنظَر: عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، (ص/184).

(52) يُنظَر: مصلوح، سعد عبد العزيز: في البلاغة العربيَّة والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، الكويت، الناشر: جامعة الكويت، 2003م، (ص/78-79). وزواوي، مختار: فصول في تداوليات ترجمة النص القرآني، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2017م، (ص/114-115).

(53) السكاكي، أبو يعقوب يوسف: مفتاح العلوم، شرح نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م، (ص/168).

ثم إنَّ السكاكي بعد أن يشير إلى أهمية المقام في دراسة مستوى الكلام تحت علم المعاني ومباحثه؛ يشرّع في تقسيم هذه المقامات إلى نوعين رئيسيين يتمثّل الأوّل في السياق اللساني أو النصي الذي يُصطلح عليه حديثاً السياق اللغوي، ويمثل النوع الثاني المقام الاجتماعي⁽⁵⁴⁾، الذي يمكن تقسيمه أيضاً إلى نوعين: يمثل الأوّل مقام الكلام بحسب أغراضه ومقاصده، ويمثل الآخر مقام الكلام بحسب وضع المخاطب والعلاقة التداولية بين المتخاطبين.

فحديث السكاكي عن النوع الأوّل: السياق النصي، يتضح في تناوله مفهوم التأليف بين الكلمات والألفاظ حيث يقول: «ثم إذا شرعت في الكلام، فكل كلمة مع صاحبها مقام، وكل حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال»⁽⁵⁵⁾. في حين أن النوع الآخر من المقامات يمكن استنتاجها من خلال تفاوت حديثه عن الأغراض التي يساق لها الكلام في المواقف الاجتماعية المختلفة، من ذلك قوله: «لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية. ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد يباين مقام الهزل»⁽⁵⁶⁾، ويتحدث بعد ذلك عن تفاوت المقامات بالعودة إلى إدراك العلاقة التي تجمع المتخاطبين في قوله: «وكذا مقام الكلام ابتداءً يغيّر مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام الكلام مع الذكي يغيّر مقام الكلام مع الغبي؛ ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»⁽⁵⁷⁾.

لقد كانت مباحث البلاغة في نظر السكاكي -خاصة مباحث علم المعاني- تدور حول مفهوم السياق المقامي أو الحالي، فليس من الغريب أن تنصرف دراسات عربيّة كثيرة لتناول بلاغة السكاكي من منظور تداولي معاصر⁽⁵⁸⁾، فالسكاكي لم يكتفِ بالتحليل اللغوي النصي للكشف عن الجوانب البلاغية، ومثله الجرجاني في تناوله لمعاني النحو والنظم إذ خاض في مباحث علم المعاني بشكل واسع، فقد عرض معاني الأساليب اللغويّة ثم خروجها عن أغراضها الأساسية إلى أغراض أخرى من خلال النظر في المقامات؛ فالمقام ودلالة الحال في نظر الجرجاني تكاد تكون مساوية لدلالة المنطوق في التعبير عن المراد، حيث يقول في هذا الشأن: «بيان ذلك أن تقول: نطق الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما

(54) يُنظَر: زواوي، فصول في تداوليات ترجمة النص القرآني، (ص/114-115).

(55) السكاكي، مفتاح العلوم، (ص/168).

(56) المرجع السابق.

(57) المرجع السابق.

(58) يُنظَر: عبد اللطيف، عماد: البلاغة العربيّة الجديدة مسارات ومقاربات، الأردن، كنوز المعرفة، ط1، 2021م، (ص/255).

في ضميره، وكلمتني عيناه بما يحوي قلبه، فنجد في الحال وصفاً هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أنّ الحال تدل على الأمر، ويكون منها أمارات يعرف بها الشيء⁽⁵⁹⁾؛ فتعبيرات الوجه وإشارات الجسد وغيرها من الحركات تُعدّ في نظره أموراً مكتملة للمنطوق من الكلام، حتى لكأن الشيء لا يعرف والغرض لا يفهم إلا بإدراك الأمرين معاً.

ونجد اهتماماً كبيراً لهذا النوع من السياق عند علماء الحديث، فقد أدركوا ما لهذه الأمور من أهمية في إضفاء بعض الدلالات على متن الأحاديث⁽⁶⁰⁾ فحرصوا على نقلها بأمانة، وبالانتقال من متن الحديث إلى النص القرآني فقد مثل السياق إحدى الأدوات الإجرائية التي يجب على المفسّر الاستعانة بها للوصول إلى الدلالات المقصودة في النصوص القرآنية، فالمفسّر في نظر الزركشي لا بدّ أن ينظر بداية في: «مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز، ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً حتى كأن غيره مطروح»⁽⁶¹⁾.

فالزركشي والزمخشري أيضاً كما هو رأي الأوائل من المفسرين الذين يرون أنّ للغة والقرآن وتحليل النصوص مدخلين: الأوّل هو لغوي أو نصي، والآخر سياقي مقامي؛ وبعيداً عن التنافر المعتاد بين هذين المدخلين في المقاربات اللغوية الحديثة، كان هذان المدخلان في الفكر العربي يلتقيان دائماً، إذ يعبر ذلك عن ضبط متميز في تناول للظاهرة اللغوية قلّ أن يوجد له نظير في المقاربات الحديثة، فكيف به وهو فكر تمتد جذوره إلى القرون الماضية؟! وقد أحسن الأستاذ القدير تمام حسان وصفه لمنهج البلاغيين هذا عند اعترافهم بفكرة المقام بأنهم متقدمون ألف سنة تقريباً على زمانهم، ذاكراً أنّ الاعتراف بفكرتي المقام والمقال بوصفهما أساسين متميزين من أسس المعنى يُعدّ الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة⁽⁶²⁾، فهذه السابقة العلمية الفكرية يقف لها الفكر الإنساني المنصف وقفة جادة تعترف له بالسبق التاريخي المعرفي.

(59) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق عبد المنعم خفاجة، القاهرة، مكتبة القاهرة، 1972م، (ص/39).

(60) يُنظر: بونس، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، (ص/163).

(61) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، طبعة دار الجيل، ج1، (ص/317).

(62) يُنظر: حسان، تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، دار البيضاء، دار الثقافة، 1994م، (ص/372-373).

الخاتمة:

وبعد فإنّ المتأمل في التراث العربي بشتى اتجاهاته المعرفية والفكرية يلحظ أنّ مفهوم التأويل في هذا الفكر مفهوم جاد وقادر على تكوين نظريّة عربيّة تأويليّة أصيلة، فقد قام هذا المفهوم في التراث العربي على أسس ومرتكزات متينة تؤهله لتكوين النظرية المتكاملة، ولقد انطلقت جميع الاتجاهات المعرفية التراثية من أساس واضح في بناء مفهوم التأويل، تمثّل ذلك في الأساس اللغوي لمفهوم العلامة والكلمة، فهناك إدراك واضح لماهية العلامة اللغوية القابلة للتحويل الدلالي في جميع هذه التوجهات الفكرية. هذه الفكرة التي برزت عند علماء التراث العربي منذ مئات السنين هي الفكرة ذاتها التي يتغنى بها المنهرون بالفكر السيميائي، حيث يعدون هذا الفكر هو الأساس في أي تناول لغوي حديث؛ لما احتواه من أسس ومرتكزات قابلة لتكون منطلقًا لكثير من المقاربات الفكرية الحديثة، التي من بينها نظرية التأويل أو ما يسمى بالنظرية التأويلية.

غير أن هذا الفكر السيميائي والتأويلي أيضًا لم يستطع أن يضبط عملية التأويل والتحول في الدلالات بشكل دقيق، الأمر الذي جعل عملية قراءة النصوص وتفسيرها عملية منفصلة عشوائية غير قادرة على الوصول للمعاني والدلالات المقصودة، هذه الفوضى وهذا الانفلات برز جليًا في بعض المناهج الحديثة التي جعلت من مقولة: «لا مقدّس ولا شيء محدّد»، و«القارئ خالق المعنى وليس المؤلف»؛ شعارًا لها في قراءة وتفسير النصوص، وفي مقابل ذلك نجد اهتمامًا كبيرًا لعلماء التراث العربي وهم يؤسسون لمفهوم التأويل بقضية الضابط، حيث كان أبرز تلك المفاهيم التي قُدّمت بوصفها عملية تضبط تأويل وتفسير العلامة اللغوية والنصوص المتنوعة «مفهوم السياق المقامي»، الذي تجلّى باعتباره نظرية أخرى اتسمت بالدقة والتناول المؤسّس عند مختلف التوجهات الفكرية في التراث العربي.

المراجع

- أحمد، يحيى: الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللّغة: مجلة عالم الفكر، العدد 20، المجلد 3، 1989م.
- بريمي، عبد الله: سيميائيات بورس من فلسفة العلامة إلى نظرية التأويل، مجلة أيقونات، العدد 1، الناشر: رابطة البحوث السيميائية، 2010م.
- تاج العين، مصطفى: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة الإسلامية المعرفية العدد 14، صادرة عن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الرابعة، 1998م.
- التوحيدى، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت، (د.ت).
- أبو حامد، محمد: معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، ط4، 1983م.

- حسان، تمام: اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1994م.
- حساني، أحمد: العلامة في التراث اللساني العربي قراءة لسانيَّة سيميائية، الرياض، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللُّغة العربيَّة، 2015م
- حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة، 1998م.
- الحيدري، كمال: التَّأويل في القرآن النظرية والمعطيات، طهران، دار فراق، 2006م.
- الجبوري، حيدر غضبان: منهج سوسير في دراسة اللُّغة (ثنائيات أم ثلاثيات)، المؤتمر الدولي التاسع عشر لكلية آداب الجامعة المستنصرية، 2-4 نيسان 2013م.
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1985م.
- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط 1، 1988م.
- أسرار البلاغة، تحقيق عبد المنعم خفاجة، القاهرة، مكتبة القاهرة، 1972م.
- خليفة، داؤود: فلسفة اللُّغة والتَّأويل مقارنة أبستمولوجية، مجلة جسور المعرفة، العدد 7، جامعة حسيبه بن بو علي الشلف، 2016م.
- دو سوسير، فردينان: محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1987م.
- الرازي، فخر الدين: أساس التقديس في علم الكلام، (جزء واحد) القاهرة، 1328هـ.
- ابن رشد: أبو الوليد بن محمد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم أبو عمران الشيخ وآخرين، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 3، 1980م.
- زواوي، مختار: دو سوسير من جديد مدخل إلى اللسانيَّات، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2017م.
- فصول في تداوليات ترجمة النص القرآني، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2017م.
- أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتَّأويل، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000م.
- الزين، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002م.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف: مفتاح العلوم، شرح نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: منطق المشركيين، بيروت، دار الحديث، 1952م.

- الشفاء- العبارة، تحقيق: محمد الخضيرى، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1970م.
- السيوطي، جلال الدين: المزهرة في علوم اللُّغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط1، ج1.
- الإِتقان في علوم القرآن، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، ج2.
- شاعة، عيسى: قضايا اللسانيَّات المعاصرة في التراث اللغوي العربي، مجلة الممارسات اللغوية، العدد2، المجلد11، جوان2020م.
- شنوفة، السعيد: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ت).
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: ألفرد جيوم، بغداد، (د.ت).
- الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وآخرين، بيروت، دار المعرفة، ط3، 1995م.
- عبد الجليل، منقور: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2001م.
- عبد العزيز، محمد حسن: سوسير رائد علم اللُّغة الحديث، القاهرة، دار الفكر العربي، 1990م.
- عبد اللطيف، عماد: البلاغة العربيَّة الجديدة مسارات ومقاربات، الأردن، كنوز المعرفة، ط1، 2021م.
- العسكري، أبو هلال: الفروق في اللُّغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط4، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1963م.
- علوش، محمد: دلالات التأويل في الفكر العربي المعاصر، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، 2015م.
- الغزالي، أبو حامد، محمد: معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، ط4، 1983م.
- المستصفي من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط2، (د.ت)، ج1.
- المستصفي من علم الأصول، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م.
- مصطفى، عواطف كنوش: الدلالة السياقية عند اللغويين، لندن، دار السياب للنشر، ط1، 2007م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، ط1، (د.ت).
- ابن يعيش، موفق الدين: شرح المفصل، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، ج1.
- يونس، محمد محمد: مدخل إلى اللسانيَّات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م.
- المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربيَّة، دار المدار الإسلامي، بنغازي، 2007م.

Arabic references

- Aḥmad, Yaḥyá: al-Ittijāh al-waẓīfī wa-dawruhu fī taḥlīl allughh: Majallat ‘Ālam al-Fīkr, Issue 20, V 3, 1989.
- Buraymī, ‘Abd Allāh: sīmyā’iyāt bwrs min Falsafat al-‘allāmah ilá Naẓarīyat al-ta’wīl, Majallat ayqwnāt, Issue 1, al-Nāshir: Rābiṭat al-Buḥūth alsmyā’yh, 2010.
- Tāj al-‘Ayn, Muṣṭafá: al-naṣṣ al-Qur’ānī wa-mushkil al-ta’wīl, Majallat al-Islāmīyah al-ma‘rifīyah Issue 14, ṣādirah ‘an: al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fīkr al-Islāmī, al-Sunnah al-rābi‘ah, 1998.
- Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: al-Imtā‘ wa-al-mu‘ānasah, Ed: Aḥmad Amīn, wa-Aḥmad al-Zayn, Bayrūt, (D. t).
- Abū Ḥāmid, Muḥammad: Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-mantiq, Bayrūt, Dār al-Andalus, St: 4, 1983.
- Ḥassān, Tammām: allughh al‘rbyyah ma‘nāhā wmbnāhā, al-Dār al-Bayḍā’, Dār al-Thaqāfah, 1994.
- Ḥassānī, Aḥmad: al-‘allāmah fī al-Turāth al-lisānī al-‘Arabī qirā’ah lsānyyah sīmīyā’iyah, al-Riyāḍ, Markaz al-Malik ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz al-dawli li-Khidmat allughh al‘rbyyah, 2015.
- Ḥammūdah, ‘Abd al-‘Azīz, al-marāyā almḥdbh min al-binyawīyah ilá al-tafkīk, al-Kuwayt, ‘Ālam al-Ma‘rifah, 1998.
- al-Ḥaydarī, Kamāl: al-ta’wīl fī al-Qur’ān al-nazarīyah wa-al-mu‘ṭiyāt, Ṭīhrān, Dār Farāqid, 2006.
- al-Jubūrī, Ḥaydar Ghaḍbān: Manhaj swsyr fī dirāsah allughh (Thunā’iyāt Umm Thulāthiyāt), al-Mu‘tamar al-dawli al-tāsi‘ ‘ashar li-Kulliyat ādāb al-Jāmi‘ah al-Mustanṣirīyah, 24- Nīsān 2013.
- Al-Jurjānī, al-Sharīf ‘Alī ibn Muḥammad: al-ṭarfāt, Bayrūt, Maktabat Lubnān, 1985.
- Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir: Dalā’il al-i‘jāz, Bayrūt, Dār al-Kutub al‘Imyyah, St: 1, 1988.
- Asrār al-balāghah, taḥqīq ‘Abd al-Mun‘im Khafājah, al-Qāhirah, Maktabat al-Qāhirah, 1972.

- Khalīfah, Dā'ūd: Falsafat allughh wa-al-ta'wīl muqārabah Ibistimūlūjīyat, Majallat Jusūr al-Ma'rifah, Issue: 7, Jāmi'at ḥsybh ibn Bū 'Alī alshlf, 2016.
- de swsyr, Firdīnān: Muḥāḍarāt fī 'ilm al-lisān al-'āmm, Ed: 'Abd al-Qādir qnyny, Afrī-qiyā al-Sharq, 1987.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn: Asās al-taqdīs fī 'ilm al-kalām, (Juz' wāhid) al-Qāhirah, 1328.
- Ibn Rushd: Abū al-Walīd ibn Muḥammad: Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-Ḥikmah wa-al-sharī'ah min al-ittiṣāl, Ed: Abū 'Umrān al-Shaykh wa-ākharūn, al-Jazā'ir, al-Sharikah al-Waṭanīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1982.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn Allāh: al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, taḥqīq Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr, St: 3, 1980.
- Zawāwī, Mukhtār: de swsyr min jadīd madkhal ilā allsānyyāt, al-Jazā'ir, Ibn al-Nadīm lil-Nashr wa-al-Tawzī', St: 1, 2017.
- fuṣūl fī tdāwlyāt tarjamat al-naṣṣ al-Qur'ānī, al-Jazā'ir, Ibn al-Nadīm lil-Nashr wa-al-Tawzī', St: 1, 2017.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: al-khiṭāb wa-al-ta'wīl, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, St:1, 2000.
- Al-Zayn, Muḥammad Shawqī: Ta'wīlāt wa-tafkīkāt: fuṣūl fī al-Fikr al-gharbī al-mu'āṣir, byrwt-āldār al-Bayḍā', al-Markaz althfāfy al-'Arabī, 2002.
- Al-Sakkākī, Abū Ya'qūb Yūsuf: Miftāḥ al-'Ulūm, sharḥ Na'im Zarzūr, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh: Mantīq al-mashriqīyīn, Bayrūt, Dār al-ḥadāthah, 1952.
- O alshfā'-al-'ibārah, Ed: Muḥammad al-Khuḍayrī, al-Qāhirah, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1970.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: al-Muz'hir fī 'ulūm allughh wa-anwā'hā, Ed: Muḥammad Aḥ-mad Jād al-Mawlá wa-ākharīn, al-Qāhirah, Maktabat Dār al-Turāth, St:1, j1.
- al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān, Bayrūt, 'Ālam al-Kutub, (D. t), J 2.
- shāghh, 'Īsá: Qaḍayā allsānyyāt al-mu'āṣirah fī al-Turāth al-lughawī al-'Arabī, Majal-lat al-mumārasāt al-lughawīyah, Issue 2, V11, jwān2020.

- shnwqh, al-Sa‘id: al-ta‘wīl fī al-tafsīr bayna al-Mu‘tazilah wa-al-sunnah, al-Qāhirah, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, (D. t).
- al-Shahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm: nihāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām, Ed: Alfrid Guillaume, Baghdād, (D. t).
- O al-milal wa-al-niḥal, Ed: Amīr ‘Alī Muhannā wa-ākharīn, Bayrūt, Dār al-Ma‘rifah, St: 3, 1995.
- ‘Abd al-Jalīl, Manqūr: ‘ilm al-dalālah uṣūlahu wa-mabāḥithuh fī al-Turāth al-‘Arabī, Dimashq, Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arab, 2001.
- ‘Abd al-‘Azīz, Muḥammad Ḥasan: swsyr Rā‘id ‘ilm allughh al-ḥadīth, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1990.
- ‘Abd al-Laṭīf, ‘Imād: al-balāghah al-‘rbyyah al-Jadīdah Masārāt wa-muqārabāt, al-Urdun, Kunūz al-Ma‘rifah, St: 1, 2021.
- Al-‘Askarī, Abū Hilāl: al-Furūq fī allughh, taḥqīq Lajnat lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, St: 4, Bayrūt, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1963.
- ‘Allūsh, Muḥammad: dalālāt al-ta‘wīl fī al-Fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir, Shabakah Ḍiyā’ lil-Mu’tamarāt wa-al-Dirāsāt, 2015.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Muḥammad: Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-manṭiq, Bayrūt, Dār al-Andalus, St: 4, 1983.
- Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Imyyah, St: 2, (D. t), j1.
- Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl, m’ssash al-Risālah, Bayrūt, St1, 1997.
- Muṣṭafā, ‘Awāṭif Kannūsh: al-dalālah al-siyāqīyah ‘inda al-lughawīyīn, Landan, Dār al-Sayyāb lil-Nashr, St: 1, 2007.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram: Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, St:1, (D. t).
- Ibn Ya‘īsh, Muwaffaq al-Dīn: sharḥ al-Mufaṣṣal, Bayrūt, ‘Ālam al-Kutub, (D. t), j1.
- Yūnus, Muḥammad Muḥammad: madkhal ilā allsānyyāt, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, 2004.
- Al-ma‘nā wa-zilāl al-ma‘nā anẓimat al-dalālah fī al-‘rbyyah, Dār al-Madār al-Islāmī, Banghāzī, 2007.



فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-11-10

تاريخ القبول: 2024-2-20

الخلاص عند الغنوص:

دراسة في تأثير الغنوصية المسيحية على تأويل المُعتقد

منير تمودن⁽¹⁾

ytemo@hotmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن إشكالية طبيعة الفكر الغنوصي وحدود تباينه مع العقيدة المسيحية الرسمية، من خلال التركيز على مفهوم الخلاص الغنوصي، وتحليل بنية الأفكار العقدية التي اعتبرتها الكنسية المسيحية هرطقة، من قبيل الاعتراف بأن العالم المادي خُلق وفق إرادة شريرة، وسعي الروح إلى التحرر والارتقاء نحو الرفعة الإلهية، وصياغة مفهوم ضيق لكريستولوجيا المسيح الذي يفرض الغنوص أن يكون ذو طبيعة بشرية. معتمدين في ذلك على بعض المناهج العلمية التي تُناسب طبيعة بحثنا كالمناهج التاريخية والوصفي التحليلي، والمنهج المقارن. وقد خُصَّ البحث إلى جملة من النتائج أبرزها: الغنوصية تيار فكري ينشد المعرفة الروحة الباطنية؛ استمدت أصول عقيدتها من الروافد الشرقية، واعتمدها منطلقاً في تبرير أصل الشر في العالم، لحظة خلقه وفق إرادتين متعارضتين. رغم ذلك، حظيت الغنوصية المسيحية باهتمام كبير في أوساط الدراسات الدينية المقارنة فيما يتعلق بالتأمل الروحي والتأويل الرمزي، واستجلاء المعاني الروحية في باطن الإنسان.

الكلمات المفتاحية:

الغنوصية، المسيحية المبكرة، العرفانية، الخلاص، الإله المادي.

(1) باحث مغربي متخصص في تاريخ الأديان والفلسفة الدينية والفكر الإسلامي، حاصل على الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المملكة المغربية.

للاقتباس: تمودن، منير، الخلاص عند الغنوص: دراسة في تأثير الغنوصية المسيحية على تأويل المُعتقد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 2024، 70-91.

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

OPEN ACCESS

Received: 2023-11-10

Accepted: 2024-2-20



Salvation in Gnosticism:

A Study on the Influence of Christian Gnosticism on the Interpretation of Doctrine

Mounir Temouden⁽²⁾ytemo@hotmail.com

Abstract:

The aim of this research is to address the problem of the nature of Gnostic thought and its boundaries of divergence from official Christian doctrine, through focusing on the concept of Gnostic salvation and analyzing the structure of the theological ideas that the Christian Church considered heretical. These ideas include acknowledging that the material world was created according to an evil will, the spirit's quest for liberation and ascent towards divine transcendence, and the formulation of a narrow concept of the Christology that Gnosticism rejects as having a human nature. We rely on certain scientific methodologies that are suitable for the nature of our research, such as historical and descriptive-analytical approaches, as well as comparative methodology. The research has resulted in several notable findings, including that Gnosticism is an intellectual trend that seeks esoteric spiritual knowledge. Its doctrinal origins can be traced back to Eastern sources, and it bases its justification for the origin of evil in the world on conflicting wills at the moment of its creation. Despite this, Gnostic Christianity has received significant interest in the field of comparative religious studies, particularly regarding spiritual contemplation, symbolic interpretation, and the exploration of spiritual meanings within the depths of the human.

Keywords:

Gnosticism, Early Christianity, Mysticism, Salvation, Demiurge.

(2)- Moroccan researcher specializing in the history of religions, religious philosophy, and Islamic thought, holding a Ph.D. from Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fez, Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Temouden, Mounir, Salvation in Gnosticism: A Study on the Influence of Christian Gnosticism on the Interpretation of doctrine, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 70-91.

© 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

يرتكز بحثنا على تحليل مفهوم الغنوص للخلاص وتحديد حدود ارتباطه بالمعتقد المسيحي، وتبسيط الضوء على الأفكار الغنوصية الرئيسية التي أثارت استفزاز الكنيسة المسيحية الرسمية. تشمل هذه الأفكار الإقرار بأن العالم المادي خُلِقَ وفقاً لإرادة شريرة، وسعي الروح إلى التحرر من قيود الجسد المادي والسعي نحو الرفعة إلى المستوى الإلهي من خلال العرفان والتجربة الروحية الذاتية، وصياغة مفهوم ضيق لكريستولوجيا المسيح الذي يرفض الغنوص أن يكون ذو طبيعة بشرية قد تألم وتوفي على الصليب؛ لهذا كان الإشكال الرئيس الذي شكل محور بحثنا يستقصي البحث عن طبيعة الفكر الغنوصي وتحديد حدود تباينه مع العقيدة المسيحية الرسمية.

من أجل الإجابة عن هذه الإشكالية في امتدادها الزمني وسياقها الموضوعي استدعى منا الأمر الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الموازية والمتفرعة من قبيل: ما منهج الخلاص عند الغنوص في سياق مقارنة بالمعتقد المسيحي؟ ما الروافد التي أمدّت الغنوص بأُسسه العقيدية، جعلتهم يعتمدون الثنوية الشرقية كأساس لتأصيل البشر وتأويل أصل الوجود وتبرير التباين الحاصل بين عناصره؟ هل يمكن إدراج الغنوصية ضمن الأديان المستوفية شروط أركانها، أم اعتبارها مجرد تيار فكري وحركة فلسفية ونمط من التأمل الروحي الذي يسعى إلى تحقيق المعرفة والتجربة الروحية العميقة والتحرر الروحي؟ ما طبيعة الخلفية العقيدية لغنوصي المسيحية المبكرة التي شكّلت تهديداً حقيقياً للاهوت المسيحي، جعلته يعتبر هذه الأفكار هرطقة وتجاوزاً محفزاً لاعتماد المنهج العقلي في الدفاع عن المعتقدات في العصر المسيحي المبكر؟

من أجل مقارنة هذه الإشكالية في أبعادها المختلفة، اعتمدنا المنهج التاريخي في سياق استدعاء الشواهد التاريخية، وتحديد الإطار الزمني لتطوّر الفكر الغنوصي؛ ثم المنهج الوصفي التحليلي في سياق تحليل التأويلات التي أنتجها الغنوص وفق ثنائية قائمة على صراع قويتين بنفس القدر من التأثير والفعل يمثلها إله متعال مفارق (إله النور الروحاني) من جهة، وإله أدنى (الإله الصانع) من جهة أخرى؛ ثم أخيراً، المنهج المقارن في سياق مقارنة مجمل هذه الأفكار بالمعتقد المسيحي وتحديد مجالات التباين بينهما.

لهذا، قسمنا بحثنا إلى ثلاثة محاور، تناولنا في الأول منه تحليل «منهج الخلاص بين الغنوصية والمسيحية» من حيث أن كلاهما يشتركان في نشدان الخلاص والمعرفة الإلهية، لكنهما يختلفان من

حيث منيـج الوصول إلى هذه الغاية. وتناولنا في المحور الثاني «فلسفة الغنوص وأصوله الثنوية» تأويل أصل وجود العالم انطلاقاً من مبدأ ثنوي اعتمد كأساس في نسبة خلق العالم المادي إلى إله مستحود فاسد (إله العهد القديم) وفي صراع دائم مع الإله الأعلى (إله الغنوص)، وفق ترابعية منحدره تجعل الموجودات تفقد طبيعتها الخيرة كلما ابتعدت عن العالم العلوي؛ ثم، أخيراً، محور «الغنوصية في فكر الآباء المسيحيين» الذي مكّننا من استثمار مخرجات المحورين السالفين لتحديد حدود اتصال الفكر الغنوصي بالمعتقد المسيحي من خلال ثلاثة نماذج: باسيليد، مرقيون، وفالنتين.

جدل الغنوصية والمسيحية من المواضيع المثيرة للاهتمام في الدراسات الحديثة، ويشكّل قيمة نوعية في فهم التطور التاريخي للمسيحية المبكرة، وسياق تقنين عقائدها، وتأثيرها على الفلسفة واللاهوت المسيحي. إضافة أنه يسهم في توسيع وتنوع الفهم الديني والروحي، ويُعزز البحث عن المعرفة الروحية والتحرر الروحي. كما يعكس قدرة العقل البشري على تحفيز التفكير النقدي والتعامل مع التنوع الديني.

تمهيد:

تُوج الصراع بين العقل والدين فترة المسيحية المبكرة بظهور فلسفة دينية⁽³⁾ شكّلت البنية الأساس في صياغة المعتقد المسيحي في القرون الخمسة الميلادية الأولى، ولتّن ساهم هذا الاتجاه بشكل كبير في وضع مفهوم وحدة الكنيسة، فإن ظهور الهرطقات المسيحية⁽⁴⁾ Hérésies Chrétiennes، سواء

(3) تجلت أولى بوادر اتصال الفلسفة بالدين انطلاقاً من الفكر الهرمسي، حيث جرى نقل الفلسفة اللاهوتية، الذي ظهرت بوادها مع أفلاطون واتضحت معالمها في فلسفة مدرسة الإسكندرية وفي الأفلاطونية المحدثة، إلى اليهودية والمسيحية. لهذا نجد أن أفكار فيلون الإسكندري Pilon d'Alexandrie في القرن الأول الميلادي اتخذت طابعاً فلسفياً في التأويل الرمزي للتوراة، وفي نظرية اللوغوس وفي تبرير تجلي الحقيقة التوراتية في فترة سابقة من الزمن عن فلاسفة اليونان اعتباراً أنهم تلاميذ موسى أخذوا تعاليم التوراة على يديه. في القرن الثاني نجد أيضاً بوادر نشأة فلسفة دينية مسيحية متأثرة بالأفلاطونية، نجدها خاصة عند يوحنا في تصوره لمفهوم «الكلمة»، وعند إكلمنديس الإسكندري Clément d'Alexandrie في مزجه المعتقدات المسيحية بالمنطق اليوناني، وعند تلميذه أوريجين Origine في توظيفه مبادئ تأويل النص الديني في تفسير سفر التكوين.

يُنظر:

Brehier, Emille, Les Idées Philosophique et Religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, (1908), p.70-71

Augustin, Saint, les Confessions, Livre.7, Traduction: L. Moreau, Paris, Gaume Frères et J. Duprey, (1860), p.219-220

Roehrich, Louis, Recherches Historique et Critiques sur Origène, Genève, imprimerie CH. gruz, (1835), p.69-70

(4) الهرطقة مصطلح يوناني haireisis يعني «منتخب أو مختار»، استعمل في الأدب اليوناني للدلالة على كل جماعة انفردت بخصائص أيديولوجية معينة، وقد وظفته كنائس المسيحية المبكرة لتمييز الطوائف المسيحية المنشقة عنها عقائدياً، نذكر منها الأريوسية التي أنكرت أن يكون المسيح من طبيعة الأب أو مساوياً له في الجوهر، والنسطورية التي رفضت اتحاد الطبيعة الناستوية واللاهوتية في شخصية المسيح لأن مريم العذراء لم تلد إليها بل ولدت إنساناً فلا يمكن أن تكون أم الإله. ثم البيلاجية وهي الطائفة التي أنكرت الخطيئة الأصلية.

التي تمثلها الإيديولوجيات الغنوصية أو الفرق المُنشقة⁽⁵⁾، أرخت لنوع من الصراع حول بلورة المعتقد وتقنيته. تجلى هذا الصراع من جهة في اللاهوت الغنوصي بصفته مذهباً دينياً توفيقياً يخلط بين معتقدات ديانات الأسرار والطقوس السحرية والمفاهيم اليونانية عن نشأة العالم، ويقدم تفسيرات اعتبارية للعهد القديم والجديد⁽⁶⁾. أو في الأفكار الدينية التي زعزت وحدة الكنيسة التي كانت لا تزال في طور صياغة علاقة ضامنة لأمن السلطة الرومانية.

وقد شكَّلت الغنوصية والانشقاق الديني أحد مسوغات تصور الكنيسة لمفهوم الهرطقة؛ إذ «تُصبح القضية الهرطوقية هي تلك التي تدخل في تناقض مباشر وفوري، وعلى شكل تعارض أو تضاد، مع جزء من العقيدة المدونة في العهد الجديد، أو التي أقرتها الكنيسة»⁽⁷⁾.

والواقع أن الانشقاق يُعتبر أقل خطورة من الغنوصية، اعتباراً أن الأول يسبب إلى وحدة الكنيسة بينما الثاني يسبب إلى المعتقد. وقد كشف الجدل الدوناتي⁽⁸⁾ بالخصوص في القرن الرابع الميلادي عن فارق كبير بين الهرطقتين؛ ذلك أن هذا الخلاف رغم أنه يشمل طقوس العبادة إلا أنه لم يقدم تعارضاً مع مبادئ الإيمان، فقد أوضح الدوناتي كريسكونيوس Cresconius هذا الفارق عندما أدرج الغنوصية ضمن الهرطقات الدينية المؤلفة من جماعة تكون العقيدة عندهم متعارضة، بينما الانشقاق قطيعة بين جماعة توجدهم نفس العقيدة⁽⁹⁾. من هذا المنطلق يصبح المرجع الديني للغنوص، رغم ابتعاده عن تعاليم الكنيسة، غير متناف مع مبادئ الإيمان المسيحي.

تقوم الإيديولوجيا الغنوصية في أصولها على توفيق أقرب ما يكون إلى تلفيق بين آراء دينية متعارضة⁽¹⁰⁾، حيث أُثير في أوساط الدراسات الغنوصية العديد من الفرضيات حول وجود نسق

= وتعتبر عقائد هذه الطوائف من منظور المناهج الحديثة لنقد الأديان بمثابة الأصل الذي انحرفت عنها الكنائس المسيحية. يُنظر

Lindon Say Jones, Encyclopedia of Religion, Vol.6, USA, Editor in Chief, pp.3925-3927

(5) نذكر على سبيل المثال لا الحصر الدوناتية والأريوسية والبيلاجية.

(6) ج. ويلتر، الهرطقة المسيحية، ترجمة: جمال سالم، بيروت، دار التنوير، (2007م)، ص. 53.

(7) المرجع السابق، ص. 23.

(8) يُنظر مقالنا: تمودن، منير، مقاربة تاريخية لتبلور مفهوم سلطة الكنيسة: قراءة في تطور موقف أوغسطين من الإقناع إلى الإكراه في تدبير الانشقاق الدوناتي، قضايا في اللسانيات المعاصرة والدراسات الثقافية، فاس، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، (2018م)، ص. 1-14.

(9) ويلتر، الهرطقة المسيحية، ص. 18.

(10) S. pétremont, La Notion de Gnostisme, Revues de Métaphysique et de Morale, Press Universitaires de France, Paris, no.4, (1960), p.385.

فلسفي ديني في هذا المذهب؛ إذ يرى رادها كريشنان Radha Krishnan أن تعاليم الغنوص امتزج فيها التراث الشرقي القديم الذي يمثله خاصة التراث الهُرمُسي، بالتراث اليوناني التي تمثلها خاصة فلسفتي أفلاطون وفيتاغورس⁽¹¹⁾، لهذا بدت الغنوصية فترة المسيحية المبكرة تيارًا توفيقيًا ساهمت، إلى جانب الفلسفة، في بلورة المعتقد المسيحي. عكس بعض الدراسات المعاصرة الأخرى التي اعتمدت على تحليل واستنباط الفكر الغنوصي الحقيقي من التأويلات الاعتباطية التي أخفاه بين طياتها آباء الكنيسة الأوائل، لتُخلص إلى أن الفلسفة اليونانية لم يكن لها دورا يُذكر في إنتاج الفكر الغنوصي⁽¹²⁾.

مع أن معتقدات الغنوص عن الخلاص والشر وما يمثلهما في الفلسفة المسيحية⁽¹³⁾ توحى بما يشبه وجود فلسفة دينية، إلا أن هذا المشترك يجعلها أبعد ما يكون عن تيار فكري يتوخى الحقيقة باعتماد العقل والدين معًا؛ ذلك أن الفلسفة المسيحية أقامت تصورهما للخلاص على شكل تأمل عقلي ينشد الإيمان، بينما الفكر الغنوصي أقام هذا التصور على مبدأ عرفاني يسمو بالنفس إلى العالم الإلهي المفارق للعالم المادي⁽¹⁴⁾.

1- منهج الخلاص بين الغنوصية والمسيحية

يختلف منهج الخلاص في الغنوصية بشكل كبير عما تعكسه اليهودية والمسيحية والفلسفة، فإذا كان الخلاص في اليهودية يتأتى عن طريق الالتزام بالشريعة، وفي المسيحية من خلال الإيمان بالمسيح مُخَلِّصًا، وفي الفلسفة اليونانية عن طريق منهج عقلي يتأمل أسرار الكون، فإن الخلاص الغنوصي يكون عن طريق معرفة (عِرْفانية) تنشد الإله انطلاقًا من حدس باطني. وتنطلق هذه المعرفة من تجربة روحانية داخلية تقود إلى معرفة النفس، التي تقود بدورها إلى معرفة الطبيعة الإنسانية ومصير

(11) S.RadhaKrishnan, Eastern Religions and Western Thought, New York: Oxford University Press, A Galawy Book,(1959), pp.198-202.

(12) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، (1988) ص.306.

(13) يُعتبر أوغسطين (354-430م) أول الأباء الكنسيين الذي استعمل عبارة «الفلسفة المسيحية» في كتابه «ضد جوليان الببلاحي Contre Julien le Pélagien» للتعبير عن وحدة الحقيقة التي تجسدها المسيحية وينشدها العقل والوحي معًا. يُنظر:

Augustin, Saint, contre Julien le Pélagien, livre.4, Œuvres Complètes de Saint Augustin, Traduction: M. L'abbé Berleraux, Tome.16, Bar-Le- Duc: L.Cuérin Editeur, (1804), p.184.

منير تمودن، جدل الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مجلة مقاربات، المجلد.12، العدد.23، فاس، (2016م)، ص.125.

(14) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج.2، ص.306.

الإنسان، وفي أعمق مستوياتها تقود إلى معرفة الإله، وخلال هذا المستوى يتحقق تحرر النفس حبيسة الجسد المادي، واتحادها بالأصل الإلهي⁽¹⁵⁾.

هذا المنهج العرفاني ورد صريحا في العديد من الكتابات الغنوصية، من ذلك ما يوحى به ثيودوتيس Theodotus (عاش حوالي 140م-160م): «أن الغنوصي هو من يتوصل باعتماد الحس الباطني إلى معرفة من نحن، وأين كنا، وما هو خلاصنا، وما هو الميلاد الأول (النفس حبيسة المادة)، وما هو الميلاد الثاني (التحرر من المادة)»⁽¹⁶⁾. وفي سياق مماثل يصرح مُونُوامُوس Monoimus: «اترك البحث عن الإله في العالم المادي جانبا، واجعل من نفسك بداية البحث عنه، واهتد إلى ما بداخلك، واستعن بإلهك وعقلك وأفكارك وروحك وجسدك، وتعرّف على مصدر الحزن والحب والكرهية، فإن واجهت نفسك بهذه الأسئلة تجده في ذاتك (أي الإله)»⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾.

ففي حين أن الأناجيل المسيحية بلورت مفهوم الخلاص بشكل يجعل من الطبيعة البشرية عاجزة عن تحرّرها من شوائب الشر إلا بتدخل فعل إلهي تدرّج من خلاله الإله من مقام الألوهية إلى مستوى المادة (المسيح)؛ نجد الغنوص يسلك سبيلا معاكسا تسمو من خلاله النفس إلى مستوى الإله. وقد شكل تعارض المنهجين أحد مبررات إقصاء الكنيسة المسيحية للأناجيل الغنوصية. من النماذج التي تعكس هذا التعارض قول المسيح في إنجيل يوحنا: «أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إليّ إلاّ بالإي»⁽¹⁹⁾؛ مع قوله في محض إجابته على أسئلة أحد أتباعه: اكشف لنا المكان الذي أنت فيه؛ لأن من الضروري أن نبحت عنه، فقال لهم: من له أذن فليسمع، بداخل كل واحد منكم نور داخلي بواسطة يضيء العالم، لكن متى غاب هذا النور، حلت الظلمة (أي غابت حقيقة الإله عنكم)⁽²⁰⁾. هذا القول فيه إحالة إلى وجود إشراق ونور داخلي تجعل من النفس مُنطلق كل معرفة، وهو ما يطابق إلى

(15) السواح، فراس، الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، دمشق، دار علاء الدين، (2004م)، ص. 66.

(16) Pagels, Elaine, The Gnostic Gospels, New York, Vintage Books. A division of Random House. Inc, (1989), p.xix.

(17) Ibid, p.xix-xx.

(18) شكّلت المعرفة الباطنية الغنوصية إحدى أسس براهين إثبات أوغسطين وجود الإله، ينطلق هذا البرهان من إدراك داخلي مباشر يجعل من كل نفس حاوية بطبعها كل الحقائق الإلهية، بما في ذلك حقيقة الإله نفسه، هذا المنهج العرفاني متضمن في كتابه «الاعترافات»: وغاب عن أعيننا (أي الإله)، لكي نعود إلى أنفسنا ونجده فيها، أنظروا في قلوبكم تجده فيها. يُنظر: Augustin, Saint, les Confessions, Livre.5, op.cit, p.127-128.

(19) يوحنا 14: 6.

(20) Dart, John and Riegert, Ray, The Gospel Of Thomas: Unearthing The Lost Word Of Jesus, Oxford University Press, Ulysses Press, (2000), p.29.

أبعد حد قول المسيح في أحد المصادر الغنوصية: من يجهل نفسه لا يعرف شيئاً، لكن متى عرف نفسه توصل إلى معرفة الحقيقة الكلية⁽²¹⁾.

الغنوصية، إذاً، مذهب لاهوتي قائمٌ على العرفانية كمبدأ يفسر الظواهر الكونية ويقيم تمييزاً للنفس كسبيل للخلاص. وينعكس هذا المبدأ بشكل واضح في المقاربة الإيثيمولوجية للمصطلح، حيث تُشتق الغنوصية من الغنُوص *Gnose* التي تعود بجذورها إلى الأصل اليوناني (*Gnosis*) ومعناها المعرفة، واستعملت أيضاً بمعنى العلم أو الحكمة، وتُترجم إلى العربية بمعنى «العِرْفان»⁽²²⁾، والفرق بين العِرْفان والعرفانية هو أن الأول حالة خاصة بنخبة من البشر تُعنى بمعرفة الأسرار الإلهية، بينما العرفانية أشبه ما يكون بمذهب ديني اكتملت ملامح نضجه في القرن الثاني الميلادي⁽²³⁾، تجعل من المعرفة الباطنية أسمى من المعرفة العقلية التي تمثلها الفلسفة اليونانية أو من المعرفة الإيمانية التي تمثلها المسيحية بالخصوص.

والواقع أن تباين المنهجين الغنوصي والأديان الخَلَاصية -المسيحية بالخصوص-، أشكل على المؤرخين إدراج الغنوصية ضمن الأديان السائدة في القرن الثاني الميلادي، وأثير الاهتمام بهذا التباين من طرف العديد من الدراسات التي تناولت تحليل مناهج الغنوص سواء من حيث المبدأ العرفاني أو من حيث احتقار العالم المادي وتعظيم الكائن الإلهي بغية مقارنتها بالإطار العقدي الذي يشكل الأديان بصفة عامة، من ذلك مقارنة سيمُون بَترَمَنْت Simone Pétrement بين أصول المعرفة الغنوصية ومثيلتها في الديانات الخَلَاصية. يقول بَترَمَنْت: «عندما نتحدث عن الحقيقة اللاهوتية من منظور الديانات المنتشرة، فإن جانباً كبيراً من معتقداتها يخضع إلى منطقي عقلاني، لا سيما مفهوم الخلاص. هذا المفهوم وإن اختلفت أنماطه إلا أنه يقوم على مبدأ إيماني أقرب إلى استدلال فلسفي. فهذا المبدأ يغيب تماماً في المعتقد الغنوصي الذي لا ينشد هذه الحقيقة إلا في إطار معرفة حدسية باطنية أبعد ما يكون عن استدلال إيماني أو عقلي، لهذا لا يمكن اعتبار الغنوصية مذهباً دينياً مستقلاً»⁽²⁴⁾.

ويظهر من جهة أخرى فشل العرفانية الغنوصية في تأسيس مذهب ديني من جهة احتقار العالم المادي،

(21) The Book of Thomas The Contender, translation: John D. Turner, The Nag Hammadi Library, San Francisco: Harper Collins, (1990.) p.189.

(22) S. pétrement, La Notion de Gnostisme, op.cit, p.390.

(23) الماجدي، خزعل، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (2014)، ص.236.

(24) S. pétrement, La Notion de Gnostisme, op.cit, p.391.

وتفسير بناءً على مفاهيم أسطورية وأسرار خفية كالتنجيم والسحر، فالبنية الغنوصية ابتعدت أقصى ما يمكن عن مجرد محاولة الجمع بين المنهجين الفلسفي والديني الذي يمثله بالخصوص فكر فيلون الاسكندري Philon d'Alexandrie أو المعتقد المسيحي، بقدر اقترابها من التعبير عن إحساس الغنوص بتفاهة العالم الواقعي المادي، وسعيهم لإنشاء تصور بديل عن عالم كوني يُقصي المادة والمحسوس⁽²⁵⁾.

2- فلسفة الغنوص وأصوله الثنوية

أُثيرت في أوساط الدراسات الغنوصية إشكالية وجود إيديولوجية غنوصية سابقة على المسيحية ذات ملامح عقدية دينية واضحة. وتعود أولى الأفكار الغنوصية إلى المدونات الهُرمسية القديمة⁽²⁶⁾ التي انتشرت بداية القرن الثاني قبل الميلاد، حيث تضمنت هذه المدونات مجموعتين من الأفكار، الأولى هي الكتابات الشعبية التي تحتوي على عقائد السحر والتنجيم والكيمياء، والثانية تلك التي ظهرت في القرن الثاني الميلادي والتي تضم لاهوتا على نمط الديانات الخَلَاصية⁽²⁷⁾، حيث تظهر في الجانب الثاني بالخصوص النزعة العرفانية بادية من خلال الأفكار التي تناولت الشر القابع في العالم المادي وتوق النفس إلى تحررها منه وسموها إلى الإله. نجد مثل هذه النزعة في القول الموجه إلى هُرمس Hermes: «إذا أرت أن تُدرك الإله، اجعل نفسك مساوياً له، حتى تصبح لا متناهياً، وتحرر من شوائب المادة المحصورة بالزمان والمكان، لأن الشبيه لا يدركه إلا الشبيه. وإذا استسلمت لشهوة الجسد أصبحت سجيناً لها وجهلت الإله. وإذا قلت إنني عاجز عن الفهم، ولا أعرف من أكون وماذا سأكون، وأمنت بهذه الأفكار الجوفاء، تكون قد بلغت أفضح الرذائل. أعلم أن طريق الإله هو أن تصبح قادراً على نشدان المعرفة، محبا لها، باحثاً عنها وتوَّاقاً لها»⁽²⁸⁾.

(25) إ.س. سفينسيسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية: خفايا القرون، ترجمة: حسان مخائيل إسحاق، دمشق، دار علماء الدين، (2008م)، ص.177.

(26) هي مجموعة من المعتقدات الدينية والأفكار الفلسفية التي يُعتقد أنها أُلُفت في الفترة المنحصرة بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الثالث الميلادي، وتنسب إلى «هرمس المثلث العظيمة Hermès Trismégisme» أو «هرمس العظيم ثلاثاً» وهي شخصية تضاربت الآراء حول أصلها، ينسبها المصريون القدماء إلى أخنوخ، واليونانيون القدماء إلى إرميس، والمسلمين إلى النبي إدريس، بينما يذكر هيروdot أن هذه المؤلفات هي مجموعة من المُثُون التي كتبها أصحابها بالهام من الإله المصري طوط Thot في العصر البطلمي (حوالي القرن 4 ق.م)، وقد تم ترجمتها من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين يتقنون اللغة اليونانية. يُنظر:

ميرسا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الجزء 2، دمشق، دار دمشق، (1987م)، ص.322. Linton Say Jones, Encyclopedia of Religion, Vol.6, USA: Editor in Chief. Thomson Gale, (2005.) p.3938.

(27) إلياد، ميرسا، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، الجزء 2، ص.322.

(28) A.J. Festugiere, O.P, La Révélation d'hermès Trigemeste: Le Dieu et La Gnose, vol.4, Paris, Les Belles Lettres, p.148-149.

شكّل البحث عن أصول الغنوصية اهتمامًا كبيرًا بالنسبة للدراسات المهمة بها؛ إذ إن القول بوجود غنوصية سابقة على المسيحية سواء التي تمثلها الهرمسية أو اليهودية الغنوصية وتندرج ضمن إطار عقدي منظم، يصعب تأكيده في ظل غياب المصادر التاريخية⁽²⁹⁾، وكل ما احتوت عليه كتبة نجع حمادي⁽³⁰⁾ من أفكار يهودية ميثوثة في نصوصها لا يمكن إدراجها ضمن الغنوصية؛ إذ إن أولى النصوص التي تعكس هذه الأفكار تُشير إلى أن أنها أُنتجت خلال القرن الثاني الميلادي، أي في فترة لاحقة عن تأسيس الفكر اليهودي، وهي الفترة التي امتدت فيها المسيحية الغنوصية وانتشرت، أما عن الشخصيات التوراتية التي وردت في نصوص نجع حمادي، التي تنتهي كلها إلى الإصحاح الأول من سفر التكوين من جيل آدم إلى جيل نوح، فقد استعانت بها المسيحية الغنوصية دون غيرها في سياق مطابقتها بين الإله المادي *Démiurge* والإله *هَؤُوه*⁽³¹⁾، وفي سياق حطها من قيمة العالم المادي الذي يمثله هذا الإله بما هو انعكاس للشر (المادة).

على هذا النحو، لا يوجد أي إثبات تاريخي يؤكد قيام نظام يهودي غنوصي واضح المعالم قبل ظهور المسيحية الغنوصية، لهذا كان الأصبوب الحديث عن إرهابات غنوصية وجماعات غنوصية صغيرة غير منتظمة⁽³²⁾. مثل هذه الإرهابات ظهرت في بعض الجماعات التي افتُتنت بالأفكار الهرمسية أو بأفكار بعض الشخصيات التي انفردت بنشر تعاليم الغنوص محاولة اجتذاب الأتباع على شاكلة ارتباط الجماعات المسيحية المبكرة بالمسيح.

(29) عكس هذا الفرض، يرى المتخصص في الدراسات الغنوصية كوت رودولف Kurt Rudolph أن المادة التوراتية التي احتوتها مكتبة نجع حمادي تعكس جانبًا كبيرًا من الفكر الغنوصي اليهودي، رغم ما تتضمنه هذه النصوص من تفسير أسطوري تقليدي للتوراة يحط من قيمة العالم المادي ومن شأن إله العهد القديم (الإله المادي الصانع) وشريعته التوراتية، مقابل تمجيد الإله الأعلى الخفي (إله العهد الجديد). يُنظر:

Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, translation: Robert McLachlan Wilson, New York, Harper San Francisco, (1984), p.277.

(30) يرجع تصورنا الأكمل عما كتبه الغنوصيون بفضل الاكتشافات التي جرت في نجع حمادي سنة 1945م، حيث اكتُشف هناك على أيدي العرب المحليين مجموعة من المخطوطات تعكس تراثًا غنوصيًا يعود إلى حوالي 350م-400م. والواضح أنه تم إخفاء هذه المخطوطات في العصر الذي انتصرت فيه الكنيسة، ولُوحق الغنوصيون بصفهم هراطقة. وقد أثارَت هذه المخطوطات جدلاً في الدراسات العلمية حول زمن كتابة نصوصها الأصلية أو النصوص التي ترجمت هذه المخطوطات أو التي نُسخَت عنها. يُنظر: إس. سفينيسيسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية: خفايا القرون، ص. 177-178.

The Nag Hammadi Scriptures, *The Gnostic Scriptures Complete in one volume*, Edition: Marvin Meyer, New York, H. Pagels. HarperOne, (2008), pp.2-4.

(31) فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، ص. 75.

(32) المرجع السابق، ص. 75.

نشير إلى أنه جرى، على امتداد فترة من الزمن، النظر إلى سمعان الساحر Simon Magus في القرن الأول الميلادي⁽³³⁾ على أنه أول الغنوصيين الذين ظهروا في فترة المسيحية المبكرة، وورد ذكره في أعمال الرسل في معرض استعمال السحر لاجتذاب العديد من الأتباع⁽³⁴⁾، معلناً للسامريين أن الإله تجلى فيه بصفته آبا، وفي المسيح بصفته ابناً، وفي العالم بصفته روحٍ قدسٍ⁽³⁵⁾. فممارسة السحر وتحقيق الخلاص انطلاقاً من محاكاة ارتقاء المسيح من الطبيعة البشرية إلى مرتبة الإله، اعتُبر أهم أساليب اجتذاب الأتباع. وقد شكّل مثل هذا القول أهم مسوغات اعتراض آباء الكنيسة الأوائل الذين كانوا في طور بلورة وتقنين هذا المفهوم، نجد مثل ذلك في رَدِّ يوستينوس St. Justin على أفكار سمعان الساحر: وكان رجلاً يدعى سمعان من قرية اسمها جيتا أُجْرِيَ أعمال سحر عظيمة، وقد دعوه الناس إليها وكرتموه كإله عندما بَنِيَتْ له تمثالاً، وكتبتم عليه باللغة الرومانية «سيمون الإله المقدس»، ويتعبد له كل السامريون تقريبا، وأيضاً بعض الناس من مناطق أخرى ويدعونه الإله الأول⁽³⁶⁾ والواقع أنه بالإضافة إلى هذا القول، شكّلت الغنوصية المسيحية في القرن الثاني الميلادي استفزازاً حقيقياً للمعتقد المسيحي من حيث إنها أقامت تصوّراً لوجود العالم المادي والخلاص المسيحي على مبدأ ثنوي Dualisme⁽³⁷⁾ ينسب خلق العالم المادي الفاسد إلى إله مستحود شرير (إله العهد القديم) وفي صراع دائم مع الإله الأعلى (إله الغنوص).

تنطلق ثنوية الغنوصية المسيحية من افتراض وجود عدد كبير من الأرواح الإلهية التي صدرت عن العقل الأول في تراتبية منحدرّة نحو الأسفل ومتضائلة في الألوهية كلما ابتعدت عن مبدئها الأول، اصطُح على هذه الأرواح في المصادر الغنوصية بالأيونان⁽³⁸⁾ *Aeons* (بمعنى الخالد)، لاشتراكها في صفة

(33) سامري معاصر للمسيح، تحول إلى المسيحية بعدما لقي التعميد سنة 36م على يد فيليب أحد أتباع المسيح السبعة، يُروى أن بطرس الرسول وبَّخه وعرض عليه أموالاً مقابل تخليه عن أعمال سحرية تدعي أنها تبعث الروح القدس في الجسد بمجرد وضع الأيدي، وهي الخطيئة التي سميت بـ«السيمونية» نسبة إلى اسمه. أصبح لاحقاً عدواً للمسيحية، حيث أدرجت الكنائس المسيحية أفكاره ضمن المعتقدات الغنوصية والهرطوقية. يُنظر:

يوستينوس، الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى، ترجمة: أمال فؤاد، القاهرة، دار باناروبن، (2012م)، ص.54.

(34) وَكَانَ قَبْلًا فِي الْمَدِينَةِ رَجُلًا اسْمُهُ سِيمُونُ، يَسْتَعْمِلُ السَّحْرَ وَيُبْدِئُ شَعْبَ السَّامِرَةِ، قَائِلًا إِنَّهُ شَيْءٌ عَظِيمٌ. وَكَانَ الْجَمِيعُ يَتَّبِعُونَهُ مِنَ الصَّغِيرِ إِلَى الْكَبِيرِ قَائِلِينَ: «هَذَا هُوَ قُوَّةُ اللَّهِ الْعَظِيمَةِ». وَكَانُوا يَتَّبِعُونَهُ لِكُونِهِمْ قَدْ أَنْدَهَشُوا زَمَانًا طَوِيلًا بِسِحْرِهِ. يُنظر: أعمال الرسل 8: 9-10-11

(35) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، (1990م)، ص.256.

(36) يوستينوس، الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى، ص.54.

(37) معتقد غنوصي يرمز إلى وجود مبدأين متناقضين يتصارعان العالم، يُعبّر عنهما بالخير والشر، أو النور والظلمة.

(38) تُشير عند الغنوصيين والأفلوطينيين إلى نوع من القوى الأثرية الصادرة عن المبدأ الأول –الله-، التي تشترك مع هذا الإله في =

الخلود مع العقل الأول. وقد حاولت صوفيا *Sophia* أو *Ennoia*، إحدى هذه الأيونات، أن تسلك منحى معاكسا لهذه التراتبية وتعرج إلى مرتبة «العقل الأول»، فطُردت خارج العالم المعقول وانتفتت منها الطبيعة الإلهية، وكرد فعل لهذا الانتفاء صنع هذا الأيون العالم المادي المحسوس بما هو انعكاس للمادة الفاسدة، وسَجَنَ النفوس البشرية ذات الأصل الإلهي والصادرة عن الأيونات الخيرة داخل هذه المادة⁽³⁹⁾.

من هذا البعد الأنطولوجي، ابتكرت الغنوصية حلا لأصل الشر في العالم، ينطلق من تصور لفكرة إله متعال يمثله عالم النور الروحاني، وإله أدنى يمثله إله العهد القديم الصانع *Démiurge* بما هو مصدر الشر في الوجود⁽⁴⁰⁾. فأصل الشر عند الغنوص يختلف عما ورد في المسيحية، من حيث أن المسيحية ترى أن الشر عنصر دخيل عن العالم نتيجة الخطيئة الأولى، في حين أن الغنوصية جعلت أصله ناتجا عن عملية الخلق نفسها. فوضع الإنسان ليس خاطئا منذ البداية، إنما فساد الإله الصانع جعل النفس سجينه المادة جاهلة معرفة الإله الأعلى. من هذا المنطلق ارتبط الخلاص الغنوصي بالعرفانية، كممارسة حدسية باطنية يُكشف من خلالها الجهل عن النفس الإنسانية على أمل أن تعود إلى مقامها الإلهي مُدركة طبيعتها الروحانية⁽⁴¹⁾.

رغم أن هذه الأفكار لم ترق إلى مستوى تأسيس مذهب ديني متكامل إلا أن تمثلاتها ظهرت بشكل واضح في مسيحية القرن الثاني الميلادي (بالخصوص باسيليد وفالتين ومريقيون)، بحيث اعتبرت الأساس في صياغة تصور عن وسيط مخلص يختلف تماما عن مسيح الجماعات المسيحية المبكرة، إذ أن المهمة التي أنيطت بالوسيط المسيحي اقتضت أن يتدرج المسيح نفسه من العالم الأعلى إلى العالم السفلي ويتألم ويموت على الصليب، بينما ارتبط الخلاص الغنوصي بنوع من العناية الإلهية يُوجه من خلالها المسيح الغنوص إلى طريق العرفان⁽⁴²⁾.

= الخلق. يُنظر:

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء 1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (1982م)، ص.189.

(39) يُنظر:

Bianchi, Ugo, Les Origines du Gnosticisme, Le Colloque International Sur les Origines du Gnosticisme, Numen, Vol.13, Fasc.2, (1966), p.154.

خزعل الماجدي، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، ص.246.

(40) فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، ص.71.
(41) S. pétremont, La Notion de Gnostisme, op.cit, p.396.

(42) فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، ص.72.

3- الغنوصية في فكر الآباء المسيحيين

تعود معرفتنا لأراء الغنوص إلى ما تركه آباء الكنيسة الأوائل في سياق الجدل الغنوصي المسيحي الذي عرفه القرن الثاني الميلادي، غير أن ما تضمنته هذه المصادر يفتقر إلى الموضوعية على اعتبار أنها أُلّفت في أطار دفاعي يغلب عليه التشويه. ويعتبر ما تركه إيراناوس Irénée (ولد حوال 202م) من خلال كتاب «ضد الهرطقة»⁽⁴³⁾ أو ما كتبه يوستينوس في كتاب «الدفاعان»، أو ما حفظته لنا بعض المصادر التاريخية مثل «تاريخ الكنيسة»⁽⁴⁴⁾ ليوسابيوس القيصري Eusèbe de Césarée، أهم ما يمكن أن نقف عليه حول أفكار الغنوص.

3-1- باسيليد Basilide

إذا كان من الصعب الوقوف على تاريخ دقيق لحياة باسيليد، فإن المصادر التاريخية تُشير إلى أن أفكاره انتشرت في الإسكندرية ما بين 120 و140م⁽⁴⁵⁾، حيث شكّل اهتمامه بالخطابة والتعاليم المسيحية والفلسفية أحد أسس التأثير في بعض الجماعات المسيحية المبكرة⁽⁴⁶⁾. وضع باسيليد لاهوتًا غنوصيًا معقدًا مستمدًا من الميثولوجيا الفارسية والأفكار الأفلاطونية التي اختلط جزء كبير منهما بالمعتقد المسيحي، جعله يعتقد أن مسألة الشر بصفتها عنصرًا مفارقًا للإله الأعلى لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون العناية الإلهية مصدره أو أحد أسبابه⁽⁴⁷⁾، لهذا ما يلبث أن يقول: لكم ما شئتم، إلا أن تلقوا تبعة الشر على عاتق العناية الإلهية⁽⁴⁸⁾. والواقع أن في هذا القول تظهر الثنوية التي تميز بين إله الخير وإله الشر، التي ترجع تاريخيًا إلى معتقدات ما قبل المسيحية الغنوصية. حيث نجد أن الزرادشتية أقامت في وقت سابق تمييزًا بين الإله أهورا مازدا Ahura Mazda ممثلًا للخير، والإله أهريمان Ahriman ممثلًا للشر، ويتصارع الأول في مهمة خلاصية مع الثاني لبيسط النور والخير في العالم المحسوس⁽⁴⁹⁾. والمُرجح أن يكون باسيليد قد استمد

(43) يُنظر:

Irénée de Lyon, Contre Les Hérésies, Traduction: F. Sagnard. O.P, Paris: Edition du Chef, (1952).

(44) يُنظر:

يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ترجمة مرقس داود، القاهرة، مكتبة المحبة، (1998).

(45) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.256.

(46) خزعل الماجدي، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، ص.344.

(47) Monceaux, Paul, Les Gnostiques. Deuxième article (E. De Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Document du Gnosticisme Chrétien aux Ile et Ille Siècles), Journal des Savants, 16e années, (1918), p.71-72.

(48) برهيبه، اميل، تاريخ الفلسفة اليونانية: الفلسفة الهلنستية والرومانية، الجزء 2، ص.307.

(49) النشار، مصطفى، مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية القاهرة، دار المعارف، (1995)، ص.81.

هذه الأفكار، متأثراً بالنسق الأفلاطوني الذي يضع اعتباراً للخير الأسمى (إله الخير الأفلاطوني)، رافضاً أن يكون الإله خالق الشر أو مصدره.

صاغ باسيليد تصوراً أنطولوجياً لنظرية الخلق يفسر من ناحية الهوة القائمة بين الإله الأعلى والعالم المادي، ومن جهة أخرى يقيم تفسيراً لوجود الشر. ينطلق باسيليد من افتراض وجود ثلاثة عوالم مُترتبة ومركبة، العالم الأول عالم الإله الأعلى وهو عالم الخير لأنه يتضمن كل مبادئه وأسبابه؛ وعن هذا العالم صدرت مجموعة من الأيونات الفردية وفي تراتبية منحدره نحو العالم الثالث (العالم المادي)، بدءاً من «العقل» و«اللوعوس» و«الفهم» الذين صدروا عن الإله الأول، وصولاً إلى الأيون الخامس والستين بعد الثلاثمئة، حيث يمثل الأيون الأخير إله العهد القديم (الإله يهوه) الذي انفرد بخلق العالم المحسوس بما في ذلك السماء والملائكة والإنسان، واختار له شعباً خاصاً بواسطته يُخضع جميع الإنسانية لسلطانه⁽⁵⁰⁾. وكخلاص للنفس الإنسانية من سجن المادة التي صنعها يهوه، أرسل الإله الأعلى المسيح الصادر عن أيون «العقل» لتوجيهها نحو التحرر باعتماد العرفان.

ارتباطاً بأصل الشر وبكريستولوجيا المسيح، ينفي باسيليد أن يكون المسيح إنساناً أو أنه اتحد بجسم أثناء انحداره إلى العالم المحسوس، اعتباراً أن طبيعته اللاهوتية الخيرة تنفي عنه الاتحاد بالمادة بما هي انعكاس للشر. من هذا التصور أقام باسيليد تصوراً لمعتقد مسيحي غنوصي لا يعترف بالعهد القديم ويحتقر يهوه ويصوره مستحوداً قاسياً اتجاه شعبه، بينما المسيح لا يمكن أن يكون قد اتحد بالجسد أو صُلب أو مات، إنما ظهر في شِبْه جسد⁽⁵¹⁾.

3-2- فالنتين Valentin

تأثرت ثنوية فالنتين (100م-160م)⁽⁵²⁾ في تصورها لصدور العوالم المتعددة (الأيونات) عن المبدأ الأول (الإله الأعلى)، إلى حدٍ كبير بثنوية باسيليد، غير أن هناك اختلافاً بينهما من حيث طريقة صدور الأيونات أو الموجودات، فبينما يرى باسيليد أن هذه الأيونات صدرت بدءاً من الإله الأعلى بشكل

(50) Monceaux, Paul, Les Gnostiques. Deuxième Article (E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Documents du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe Siècles), op.cit, p.70.

(51) Ibid, p.70.

(52) ولد فالنتين بمنطقة دلتا المصرية من أسرة ذات أصول يونانية سنة 100م، تلقى تعليمه بالإسكندرية، مركز العلوم والفكر الأفلاطوني والهرمسي، اتخذ من التيارات الفكرية والدينية السائدة مبدءاً لبلورة مسيحية غنوصية جعلته يعتقد أنه المفسر الحقيقي لتعاليم المسيح، والأرجح أن معرفته بالمسيحية تمت وفق ما نقله إليه أستاذه ثيوداس من تعاليم المسيح وتعاليم بولس السرية، وقد شكل هذا سبباً في ترشيحه أسقفاً لروما أواسط القرن الثاني الميلادي. عموماً شكلت تعاليمه الغنوصية انشقاقاً تاماً عن اليهودية والمسيحية بما يقدمه من احتقار لإله العهد القديم وتصور أسطوري لمعتقدات العهد الجديد وكريستولوجيا المسيح. يُنظر: السواح، فراس، الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، ص.80.

فُرادي تراتيبي⁽⁵³⁾، نجد فالنتين يرى أن الصدور كان ثنائياً زوجياً، من ذلك قوله: انتشرت الحياة الإلهية بصدورات مزدوجة لا مفردة⁽⁵⁴⁾.

اعتُبر فالنتين أن الإنسان، بما هو روح وجسد، يعكس بطبعه ثنائية أعمق يمثلها الإله الصانع التي يتحدث عنه سفر التكوين والإله الأعلى الذي يمثل مصدر الخير، وفي ضوء تأويل سفر التكوين واقتباس بعض تأويلات فيلون الاسكندري، يؤلف فالنتين قصة الخلق وفق مبدأ ثنوي قائم على المهمة الخلاصية للإله الأعلى الذي يحرر النفس البشرية من شوائب الشر التي حدثت أثناء عملية الخلق نفسها⁽⁵⁵⁾.

من هذا المنطلق يُقيم فالنتين تصورا للوجود يرى من خلاله أن الإله الأعلى صدر عنه ثلاثون أيونا بشكل ثنائي زوجي منحدره نحو العالم السفلي، أثناءها ينبثق كل زوج أيوني عن الذي يسبقه بفعل الشهوة التي وُضعت فيه، وصولاً إلى الأيون الأخير (صوفيا) الذي عصا الطبيعة الإلهية لما أراد أن يلد أيوناً من دون أن يكون له زوج، محاكياً في ذلك أحادية الإله الأعلى وجاهلاً أن هذا الإله غير مخلوق بينما طبيعته مخلوقة. من هذا الخطأ الأنطولوجي، وضد الإرادة الإلهية، صنع الإله الصانع (صوفيا)⁽⁵⁶⁾ العالم المادي كوعاء للجسد الفاسد وكسجنٍ للروح الطيبة والخيرة معاً⁽⁵⁷⁾.

لا يقتضي الخلاص، في هذا السياق، أن يخلص الإله الأعلى الإنسانية من بؤس وفساد العالم المادي، إنما الخلاص بمفهومه الفالنتيني يقتضي تحرير النفس البشرية وتوجيهها إلى طبيعتها الخيرة التي كانت تجهلها قبيل خلق العالم المادي لما كانت على اتصال دائم بالإله الأعلى (أسمى مستويات الألوهية). لهذا حُدِّدت مهمة المسيح -وسيط الإله الأعلى- لا في خلاص البشر من شر العالم المادي، إنما في نوع من العرفان، تعرج من خلاله نفس الإنسان إلى طبيعتها الأصلية في العالم الإلهي⁽⁵⁸⁾. فرغم أن هذا العرفان ذو طابع فردي في أساسه ويؤدي إلى خلاص فردي في نهايته، إلا أنه يقود إلى خلاص شامل جماعي إذا ما اشترك فيه النوع الانساني.

(53) Monceaux, Paul, Les Gnostiques. Deuxième Article (E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Documents du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe Siècles), op.cit, p.71-72.

(54) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.257.

(55) النشار، مصطفى، مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، ص.83.

(56) نظراً لفساد طبيعة الإله الصانع Demiurge يرفض فالنتين أن يكون هذا الإله صدر عن فعل «انثياقي» للأيونات من حيث أن هذا الفعل خير ينطبق مع الإرادة الخيرة للإله الأعلى، لهذا يعتقد فالنتين أن الإله الصانع وكنتيجة لإرادته الشريرة صدر نتيجة «طره» Expulser من المجموعة التي تضم كل الأيونات والتي تسمى البلوريوم Plérome. يُنظر:

Irénée de Lyon, Contre Les Hérésies, Livre.3, op.cit, p.243.

(57) Monceaux, Paul, Les Gnostiques. Deuxième Article (E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Document du Gnosticisme Chrétien Aux IIe et IIIe Siècles), op.cit, p.71-72.

(58) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، ص.83.

3-3- مرقيون Marcion

ولو أن المصادر المسيحية غالبًا ما تصنف مرقيون (توفي سنة 160م) ضمن هراطقة القرن الثاني الميلادي من حيث أنه أنتج فكرًا غنوصيًا قائم على مبدأ ثنوي، فإن بعض الدراسات الأكاديمية الحديثة جعلت منه فيلسوفًا لاهوتيًا ومفسرًا للكتاب المقدس⁽⁵⁹⁾. يرتكز هذا التصنيف في جزء مهم منه على مفاهيمه التأويلية للعهد القديم والجديد، والتي تُوجت بصياغة «إنجيل مرقيون» الذي يخالف مضمونه المفاهيم العقدية المدوّنة في الأناجيل القانونية، إضافة إلى تأسيس كنيسة قوية التنظيم اجتذبت العديد من الأتباع وبقيت تشكل في آسيا الوسطى إلى حدود القرن الخامس الميلادي أهم معارضة للكنيسة المسيحية الكاثوليكية⁽⁶⁰⁾.

لا تعترف المرقيون بوجود الأيونات كوسطاء منبثقة عن المبدأ الأول، ولا تضع تصورًا معقدًا للوجود كالذي وضعه باسيليد وفالنتين، إنما تُقرّ بنوع من الثنوية التي تعتمد على الفصل الكلي بين مضامين العهدين القديم والجديد؛ ذلك أن إله العهد القديم يهوه ليس الإله/الآب الذي ورد في تبشير المسيح، بل هو صانع المادة في العالم المحسوس، وواضع الشريعة التوراتية التي أوجب على شعبه الامتثال لها⁽⁶¹⁾. لهذا يتصارع الوجود كله قوتان غير متساويتان، الإله الصانع الخالق *Démiurge* بما هو انعكاس للعدل، والإله الأعلى بما هو انعكاس لكل ما هو طيب، من هذا المنطلق تختلف ثنوية مرقيون عن ثنويات المعتقدات الشرقية القائمة على النور والظلمة وثنويات المسيحية الغنوصية القائمة على الخير والشر، من حيث أن مرقيون يقابل العدل بالغفران والقسوة بالمحبة⁽⁶²⁾.

بخلاف المعتقد الغنوصي الذي يقر بوجود نوع من الروابط بين الإله الصانع والإله الأعلى، نجد مرقيون ينفي وجود أي اتصال بين الإلهين ويضعهما في عالمين مفارقين لبعضهما⁽⁶³⁾. ولو أنه لم يُقدّم لنا سببا واضحا لهذا التعارض، إلا أن بعض الإشارات الموثقة في كتاباته قد تقوم مقام هذا التبرير،

(59) Brianchi, Ugo, Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique?, *Vigiliae Christianae*, Vol.2, no.3, Amsterdam, North-Holland Publishing, (1967), p.141.

(60) ج. ويلتر، الهرطقة المسيحية، ص.64.

(61) Monceaux, Paul, *Les Gnostiques. Deuxième Article* (E. de Faye. *Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Documents du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe Siècles*), op.cit, p.75.

(62) Amann. E Marcion et le Marcionisme, *Revue des Sciences Religieuses*, Tome.3, Fasc.1, (1923), p.116.

(63) Monceaux, Paul, *Les Gnostiques. Deuxième Article* (E. de Faye. *Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Documents du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe Siècles*), op.cit, p.75.

من ذلك أن الوحي الإلهي تنزّل مرتين إحداهما في العهد القديم والأخرى في العهد الجديد، أو أن المسيح المخلص Christ في العهد الجديد مختلف بحال من الأحوال عن المشيخ Messie الذي تنبأ به العهد القديم، أو أن الإله الذي تجلى لموسى يختلف عن الإله الذي تجلى في المسيح⁽⁶⁴⁾. لهذا تصوّر مرقيون أن الإنسان الذي صنعه الإله الصانع روحًا وجسدًا، لا يملك أي قبس من العالم الإلهي. فداخل هذه الثنائية يؤدي المسيح دورًا مهمًا في توجيه مجريات الصراع، فمهمته لا تقتضي خلاص النفس انطلاقًا من انفصالها عن شوائب المادة، إنما يتحقق بالإيمان به مخلصًا وابتنا للإله الأعلى، والإيمان به هو نهاية الصراع الذي يتحرر من خلاله الإنسان من هيمنة الإله الصانع وتحقق سيادة الإله الأعلى⁽⁶⁵⁾. فالخلاص المرقيني، على خلاف باسيليد وفالنتين، لا يتحقق بالعرفان إنما بالإيمان، وهو محور التقاء العقيدة المسيحية مع الأنساق الغنوصية التي تُقاربها.

تقوم كرسولوجية مرقيون على مفاهيم تتقاطع في كثير منها مع المعتقد الدوستي⁽⁶⁶⁾ Docetism التي ينكر ولادة المسيح وألامه على الصليب، بحيث تحتقر في مجملها المادة التي صنعها إله العهد القديم، وتعتبرها رديئة لا يمكن أن تعكس طبيعة المسيح الناسوتية المولودة من مريم العذراء، فلا يكمن أن يكون ظهور المسيح في العالم المادي إلا ظلًا أو شبه جسم⁽⁶⁷⁾. وكنتيجة لهذه الأفكار لم يدرج مرقيون في أنجيله نصوص العهد القديم باستثناء رواية «لوقا»، وألغى المقاطع الأخرى التي تتعارض مع الطبيعة الناسوتية للمسيح، خاصة تلك المتعلقة بنسبه المتصل بسلالة داود، بالإضافة إلى حذف عشرة رسائل من رسائل بولس⁽⁶⁸⁾.

فالمرقيونية واستنادًا إلى هذه الأفكار، دعوة إلى الامتناع عن اللذة المادية، خاصة الزواج الذي يُعتبر امتدادًا للمادة وإنتاجًا لمزيد من الأجساد التي تقع تحت سيطرة الإله الصانع⁽⁶⁹⁾.

(64) يُنظر:

برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الهلنستية والرومانية، الجزء 2، ص. 310.

Delphin, Prévost, Marcion: Sa Vie et son Système, Toulouse, lapié-Fontanel, (1856), p.7-8.

(65) Monceaux, Paul, Les Gnostiques. Deuxième Article (E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Documents du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe Siècles), op.cit, p.75.

(66) Ibid, 75.

(67) Brianchi, Ugo, Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique ?, op.cit, p.145.

(68) Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre.3, op.cit, p.241.

(69) Brianchi, Ugo, Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique ? op.cit p.145.

الخاتمة:

لا يمكن اعتبار الغنوصية عقيدة مكتملة الأركان يمكن أن ترقى إلى مستوى دين مكتمل على غرار سائر الأديان السائدة، بقدر ما هي تيار فكري أو حركة فلسفية، ونمط من الفكر الروحي الذي يسعى إلى التحرر وتحقيق المعرفة والتجربة الروحية العميقة.

شكّلت فلسفة الغنوص تياراً فكرياً متشعب الروافد في العالم المسيحي المبكر، فقد تأثرت الغنوصية بالتعاليم المسيحية الرسمية والديانات الشرقية المنتشرة، والفلسفة اليونانية والتصوف اليهودي، واستخدمت هذه الأفكار لتفسير المعتقدات المسيحية بطرق مختلفة عن التفسير التقليدي الرسمي. تحظى الغنوصية المسيحية باهتمام كبير في أوساط الدراسات الدينية المقارنة فيما يتعلق بتأويل المعتقدات، وسعي الغنوص إلى استخراج المعاني الدفينة التي تكمن داخل النصوص المقدسة، وتوظيف التأمل والتحليل الروحي والتأويل الرمزي، لاستكشاف باطن الإنسان واستجلاء المعاني الروحية داخله. نجد ذلك ممثلاً بجلاء في المشترك العقدي من قبيل تفسير أصل الشر في الوجود المادي الذي نتج لحظة خلق العالم، وصياغة مفهوم ضيق لكريستولوجيا المسيح الذي يرفض الغنوص ظهوره المادي وألمه على الصليب، وتفسير أصل الوجود وفق ثنوية متساوية الأطراف تقابل إرادة الخير بإرادة الشر بنفس القدر من الأهمية، واعتقاد الغنوص أن الحقيقة الروحية يمكن أن تُكتشف وتستمر عن طريق التجربة الشخصية والانغماس العميق في الروحانية، ما يجعل الخلاص ممارسات روحانية عرفانية، وإيمان فردي ينبع من القلب والروح وليس فقط من أدوات العقل.

والواقع أنّ هذا المشترك حدّد الإطار العام للغنوصية من حيث أنها تستمد قوتها الدينية الروحانية من النصوص المقدسة، وتعتمد على الثنوية الشرقية كركن أساسي في معتقداتها؛ هذا الإطار بدا واضح الملامح في المانوية التي شكّلت إلى حدود القرن الخامس الميلادي تهديدا حقيقيا للكنيسة المسيحية.

يبقى النقاش حول الغنوصية المسيحية وتأويل المعتقدات موضوعاً مثيراً للاهتمام، ومحل نقاش دائم في الدراسات اللاهوتية والفلسفية، بالنظر إلى أنه نسق فكري يعكس تعددية الفكر البشري وتنوعه، ويجعل هذا الفكر ممتدا زمنياً إلى التيارات الفكرية والفلسفات الدينية والمذاهب الصوفية التي ظهرت بعد العصر المسيحي المبكر والوسيط معاً، واهتمت بشكل عام باستكشاف البعد الروحاني للإنسان، والبحث عن المعنى العميق للحياة والإيمان، والإجابة عن أسئلة الوجود والغاية والقيم في الحياة.

المراجع

باللغة العربية

- الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، ترجمة عن اللغة الأصلية، القاهرة، دار الكتاب المقدس، 2008م.
- إياد، ميرسا، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الجزء 2، دمشق، دار دمشق، 1987م.
- برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج2، بيروت، دار الطليعة، 1988م.
- تمودن، منير، جدل الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مجلة مقاربات، فاس، المجلد 12، العدد 23، 2016م، 107-128.
- تمودن، منير، مقارنة تاريخية لتبلور مفهوم سلطة الكنيسة: قراءة في تطور موقف أوغسطين من الإقناع إلى الإكراه في تدبير الإنشقاق الدوناتي، قضايا في اللسانيات المعاصرة والدراسات الثقافية، فاس، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، 2018م، 1-14.
- ج. ويلتر، الهرطقة المسيحية، ترجمة: جمال سالم، بيروت، دار التنوير، 2007م.
- سفينسيسكايا، إس.، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية: خفايا القرون، ترجمة: حسان مخائيل اسحق، دمشق، دار علاء الدين، 2008م.
- السواح، فراس، الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية واله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، دمشق، دار علاء الدين، 2004م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء 1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- القيصري، يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ترجمة: مرقس داود، القاهرة، مكتبة المحبة، 1998م.
- الماجدي، خزعل، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2014م.
- النشار، مصطفى، مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، القاهرة، دار المعارف، 1995م.
- يوستينوس، الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى، ترجمة: أمال فؤاد، القاهرة، دار باناريون، 2012م.

Arabic references

- Al-Kitāb al-Muqaddas (al-‘ahd al-qadīm wa-al-‘Ahd al-jadīd), tr: ‘an al-lughah al-aṣliyah, Al-Qāhirah, Dār al-Kitāb al-Muqaddas, 2008.
- Eliade, Mircea , Tārīkh al-afkār wa-al-mu‘taqadāt al-dīniyah, tr: ‘Abd al-Hādī ‘Ab-bās, V. 2, Dimashq, Dār Dimashq, 1987.
- Brhyyh, Imīl, Tārīkh al-falsafah, al-falsafah al-hlnstyh wa-al-Rūmāniyah, V2, Bayrūt, Dār al-Ṭali‘ah, 1988.
- Tmwdn, Munīr, jadal al-falsafah al-Masīhiyah fī al-‘aṣr al-Wasīṭ, Majallat muqārabāt, Fās, V12, issue23, 2016, 107-128.
- Tmwdn, Munīr, muqārabah tārikhiyah ltblwr Mafhūm Sulṭat al-Kanīсах: qirā‘ah fī Taṭawwur Mawqif Ūghṣṭīn min al-lqnā‘ ilā al-lkrāh fī tadbīr al-inshiqāq aldwnāty, Qaḍayā fī al-lisāniyāt al-mu‘āṣirah wa-al-Dirāsāt al-Thaqāfiyah, Fās, Manshūrāt Jāmi‘at Sīdī Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, 2018, 1-14.
- J. wyltr, alhrṭqh al-Masīhiyah, tr: Jamāl Sālim, Bayrūt, Dār al-Tanwīr, 2007.
- Sfynsykāyā, I. S., al-Masīhiyūn al-Awā‘il wa-al-imbrātūrīyah al-Rūmāniyah: Khafāyā al-qurūn, tr: Ḥassān Mikhā‘il Ishāq, Dimashq, Dār ‘Alā’ al-Dīn, 2008.
- Al-Sawwāh, Firās, al-Wajh al-ākhar lil-Masīh: Mawqif Yasū‘ min al-Yahūd wa-al-Yahūdīyah wālh al-‘ahd al-qadīm wa-muqaddimah fī al-Masīhiyah al-Ghunūṣīyah, Dimashq, Dār ‘Alā’ al-Dīn, 2004.
- Salībā, Jamīl, al-Mu‘jam al-falsafī, V. 1, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.
- Alqyṣry, ywsābyws, Tārīkh al-Kanīсах, tr: Murqus Dāwūd, al-Qāhirah, Maktabat al-Maḥabbah, 1998.
- Al-Mājīdī, Khaz‘al, Kashf al-ḥalaqah al-mafqūdah bayna Adyān al-ta‘addud wa-al-tawḥīd, al-Dār al-Bayḍā’, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2014.
- Al-Nashshār, Muṣṭafā, Madrasat al-Iskandariyah bayna al-Turāth al-sharqī wa-al-fal-safah al-Yūnāniyah, Al-Qāhirah, Dār al-Ma‘ārif, 1995.

- Ywstynws, aldfā‘ān wa-al-ḥiwār ma‘a tryfwn wa-nuṣūṣ ukhrá, tr: Amāl Fu‘ād, al-Qāhirah, Dār bānārywn, 2012.

باللغات الأجنبية

- A.J. Festugiere, O.P, La Révélation d’hermès Trigemeste: Le Dieu et La Gnose, vol.4, Paris, Les Belles Lettres.
- Amann.E, Marcion et le Marcionisme, Revues Des Sciences Religieuses, Tome.3, Fasc.1, 1923, 111-118
- Augustin, Saint, contre Julien le Pélagien, livre.4, Œuvres Complètes de Saint Augustin, Traduction: M. L’abbé Berleraux, Tome.16, Bar-Le- Duc: L.Cuérin Editeur, 1804, 75-267.
- Bianchi, Ugo, Les Origines du Gnosticisme, Le Colloque International Sur les Origines du Gnosticisme, Numen, Vol.13, Fasc.2, 1966, 151-160.
- Bréhier, Emille, Les Idées Philosophique et Religieuses de Philon d’Alexandrie, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1908.
- Dart, John and Ray, Riegert, The Gospel of Thomas: Unearthing the Lost Word of Jesus, Oxford University Press, Ulysses Press, 2000.
- Delphin, Prévost, Marcion: Sa Vie et son Système, Toulouse, lapie-Fontanel, 1856.
- Irénée de Lyon, Contre Les Hérésies, Traduction: F. Sagnard. O.P, Paris, Edition du Chef, 1952.
- Lindon say Jones, Encyclopedia of Religion, USA, V3, Editor in CHIEF, 2005.
- Pagels, Elaine, The Gnostic Gospels, New York, Vintage Books. A division of Random House.Inc, 1989.
- Paul Monceaux, Les Gnostiques. Deuxième article (E. De Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Etudes Critiques des Document du Gnosticisme Chrétien aux Ile et IIIe Siècles) », Journal des Savants, 16e années, 1918.

- Roehrich, Louis, Recherches Historique et Critiques sur Origène, Genève, imprimerie CH. gruaz, 1835.
- Rudolph, Kurt, Gnosis: The Nature and History of Gnosticism, translation: Robart McLachlan Wilson, New York, Harper San Fransisco, 1984.
- S. pétrement, La Notion de Gnosticisme, revues de métaphysique et de morale, Presses Universitaires de France, No.4, 1960, 385-421
- S.RadhaKrishnan, Eastern Religions and Western Thought, New York, Oxford University Press, A Galawy Book, 1959.
- Saint Augustin, les Confessions, Livre.7, Traduction: L. Moreau, Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1860, p.219-220
- The Book of Thomas the Contender, translation: John D. Turner, The Nag Hammadi Library, San Francisco: Harper Collins, 1990.
- The Nag Hammadi Scriptures, The Gnostic Scriptures Complete in one volume, Edition: Marvin Meyer, New York, H. Pagels. HarperOne, 2008.

النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تأليفه

محمد الشهبي⁽¹⁾

chahbi89@gmail.com

الملخص:

يروم البحث توجيه النظر الإبستيمي إلى مقدمات المؤلفات الكلامية المتأخرة ضمن المدرسة الأشعرية تفعيلاً لحركة النقد الذاتي لها، مع بيان معالجه باعتباره أحد مداخل الإحياء والتجديد. لقد استهدف هذه المقدمات المنهجية لما تتضمنه من مفهوم العلم وموضوعه وإطاره المعرفي والمنهجي، وتحديد أهدافه وأهميته، بالإضافة إلى نشأته وسياق تطوره، فهي عبارة عن عملٍ علمي يندرج ضمن نظرية المعرفة الكلاسيكية، حيث تتخذ العلم في مجمله موضوعاً لها. وقد اعتمد البحث في سبيل ذلك وصف وتحليل المادة العلمية بمنهج مركب يجمع بين: المنهج التاريخي الوصفي للوقوف على أبرز التحولات، والتحليلي والنقدي في إبراز جوانب الضعف والقصور، وذلك عند تناول محاور ترصد الخلفية الإبستمولوجية للمقدمات الكلامية وطبيعتها المعرفية بالإضافة إلى الوقوف عند إشكالية الموضوع وسؤال التداخل والتكامل، ومعالجه بمنهج الاستدلال العقلي والنظر النقدي عند المتكلمين. وأهم ما خلص إليه؛ هو أن هذا النوع من النظر في التأليف الكلامية يفتح أمامنا آفاقاً جديدة من خلال الانفتاح على الإبستمولوجيا بمنظار فقه العلوم، وكذلك من خلال تفعيل حركة نقد الممارسة الكلامية إسهاماً في تجديد مناهج التأليف وتطويرها، وتمهيدا لصياغة مشروع «فلسفة علم الكلام».

الكلمات المفتاحية:

الإبستمولوجيا، علم الكلام الأشعري، مبادئ العلم، منهج الاستدلال.

(1) باحث بمختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع-فاس وعضو مركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية.

للاقتباس: الشهبي، محمد، النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تأليفه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 92-129.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) 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: 2024-1-3

Accepted : 2024-2-20



An Epistemic View of Late Ash'arite Theology through the Introductions to Its Composition

Mohammed Ech-chahbi⁽²⁾

chahbi89@gmail.com

Abstract:

The research aims to direct the cognitive gaze to the introductions of late kalam (theological) books within the Ash'arite school to activate the self-criticism movement, pointing to its features as one of the entrances to revival and renewal. It targeted these methodological introductions which aimed at defining the concept of science, its subject, cognitive and methodological framework, goals and significance, as well as its origin and the context of its development. The researcher applied the descriptive historical method to identify the most prominent, analytical and critical transformations and the analytical and critical approach to highlight weaknesses and shortcomings. This is when dealing with topics that monitor the epistemological background of theological introductions and their cognitive nature, in addition to examining the problem of the topic and the question of overlap and complementarity, and the features of the method of rational inference and critical consideration among theologians. One of the most important conclusions is that this type of consideration of theological compositions opens up new horizons for us through openness to epistemology from the perspective of the jurisprudence of sciences, as well as through activating the movement of criticism of kalam (theological) practice as a contribution to renewing and developing composition methods, and in preparation for the formulation of the "Philosophy of Theology" project.

Keywords:

Epistemology, Ash'arite Theology, Principles of Science, Inference Method.

(2) Researcher at the Laboratory of Religious and Human Sciences and Community Issues in Fes and a member of the Shuhd Center for Scientific Research and Civilizational Studies.

Cite this article as: Ech-chahbi, Mohammed, An Epistemic View of Late Ash'arite Theology through the Introductions to Its Composition, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 92-129.

© 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

إن النظر النقدي عامة أو «الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم -على وجه الخصوص- بهدف تحديد أصلها المنطقي»⁽³⁾ أو طبيعتها المعرفية وقيمتها الموضوعية؛ هو السبيل الذي يقيما بشتى أنواعها الجمود والعقم، فهذه الممارسة الإبستمولوجية دليلٌ على حياة العلم وحيويته، وغيابها مؤشر على تراجعها وفقدان مسوغاته الواقعية والمنطقية للقيام بغاياته التي من أجلها أنشئ ووضع، والحاجة إلى هذه الممارسة تبلغ منتهاها في التراث الإسلامي العقلي عامة، وفي التراث الكلامي خاصة. فالاهتمام بالعلم بوصفه موضوعاً للدراسة كفيلاً بتجاوز التعثرات التي يعاني منها علم الكلام، سواء تلك التي تعلقت بنشأته، ومشروعيته، ونزعتة المذهبية⁽⁴⁾ أو تلك التي ترجع إلى طبيعة معارفه الكلامية، وحدود علاقته وتكامله مع باقي العلوم.

وقد ساد نوع من التقليد لدى علماء الكلام الأشاعرة، فحواه تصدير مؤلفاتهم بمقدمات مؤطرة للعلم الذي عقدوا العزم على بحثه: وتتضمن هذه المقدمات سوابق العلم وفواتحه، وإطاره المنهجي، وغيرها من المبادئ موضوع هذه الورقة، حيث حاولت إخضاعها للنظر الإبستمولوجي الذي يستهدف حسب إدريس نغش الجابري دراسة العلم من زاويتين:

الأولى: بناء العلم من جهة مبادئه وهي: المفهوم، والموضوع، والمنهج، والنتائج.

الثانية: البحث الوصفي والتاريخي والنقدي للمعرفة العلمية.

ذلك أن «مدار فقه العلوم على سؤالين كبيرين يشكل كل سؤال منهما مجالاً واسعاً للبحث الإبستيمي في العلوم؛ الأول: كيف يُبنى العلم؟ والثاني: كيف نؤرخ للعلم؟ إذن لا يخرج عمل فقهاء

(3) ANDRE LALANDE: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: PUF: Bayrou; delta; edition 8; 1996

نقلاً عن الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة، مقاربات في المنهج، تحرير وتنسيق: الحسن حما وعمر مزواضي، ص 149.

(4) المقصود مظاهر التعصب في النزعة المذهبية التي تحول دون الإنصاف. ولا تلازم بين الانتماء إلى المدرسة الكلامية أو المذهب والتعصب وعدم الإنصاف في هذه النزعة، وفي هذا فصل بين البواعث المعرفية والمنهجية التي توظف عمل العالم أو تضبط اجتهاده، وبين البواعث السيكولوجية ذات الأثر الأكبر في التمحور حول الذات وعدم إنصاف الغير، لذلك نرى في بعض الخلافات بين المتكلمين مظاهر الانتصار للرأي والمذهب بدل الدليل حيث «تستبدل لغة الحوار بتراشق عنيف يستهدف القضاء على الخصم الذي صنعه بيده. وهذا صار الكيان الآخر هو المقصود بالذات دون الأفكار، فليست هناك مراجعة للأراء أو إعادة نظر للأفكار المتبناة، لأنها حق مطلق لا يدانيه أي شك أو نقص، ومهمة المتكلم هي حشد الأدلة والبراهين والحجج، وإن لم تكن علمية، لإثبات صحة مدعاه وخطأ الآخر» (إشكاليات التجديد، ماجد الغرياي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2001م ص 39). ومثال ذلك إنكار الأشاعرة الحسن والقيح الذاتيين وإنكار التحسين والتقيب العقليين بفعل الصراع مع المعتزلة، حيث «أصبحت مخالفتهم المعتزلة واجباً عينياً على كل أشعري! ومن أخل به تهم بالضعف أو عدم الرسوخ في العلم، وقد اعتذر القاضي في «التقريب» عن وافق المعتزلة من أصحابه بأنهم لم يكن لهم قدم راسخ في الكلام» نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريبسوني، (ص/ 251 و 252).

العلم ولا مؤرخي العلم - بالمعنى الإستمولوجي - عن هذين السؤالين الكبيرين بجميع اختصاصاتهم»⁽⁵⁾، فالزاوية الأولى تفرض قضايا أربعة يمكن وضعها على كل علم، وهي أسئلة أربع «أولاً: كيف يحدد العالم موضوعه؟ أي كيف ينظر إلى الواقع الذي يدرسه ويعرفه رغم ما فيه من مشكلات أهمها أنه خفي معقد، ثانيًا: سؤال المنهج العلمي: كيف يختار العالم منهجه المناسب لطبيعة موضوعه؟ وهل يحقق المنهج الواحد الكفاية المنهجية الدراسة الموضوع؟ وما حدود الاستعارة والتبادل المنهجي بين العلوم رغم تباين موضوعاتها؟ ثالثًا: سؤال البناء النظري للعلم: ما تعريف القانون العلمي؟ وما أصل النظرية العلمية؟ وما معيار الصدق فيها؟ وما قيمة اليقين العلمي أمطلق ينبع من عقلانية مغلقة، أم ظني ترجيحي نسبي يصدر من عقلانية منفتحة؟ رابعًا: سؤال المفهوم العلمي»⁽⁶⁾.

أما الزاوية الثانية المتعلقة بالدراسة التاريخية والنقدية للعلم، فهي أيضا تنطلق من أسئلة أربع كالاتي:

«_ سؤال التصنيف: ما وضعية العلم ضمن أصناف العلوم الأخرى ضمن تقليد علمي معين؟...»

_ سؤال التحقيب: ما المراحل الكبرى التي عرفها العلم، وعبرت عن تحولات جوهرية في أسسه الموضوعية والمنهجية والنظرية والمفهومية؟...

_ سؤال التقاليد العلمية للجماعات العلمية: ما خصائص العقل العلمي التي وجهت الجماعة العلمية وآليات البحث العلمي فيها، موضوعًا ومنهجًا ونتائج نظرية ولغة مفهومية؟

_ سؤال العوائق الإستمولوجية وعلاقة العلم بالاعتقاد: ما العوائق التي تحول دون التطور الطبيعي للعلم، سواء منها العوائق الذاتية المرتبطة بمعتقدات العالم وفلسفته المضمره، أو بأدواته القياسية المؤثرة في موضوعاته، أو العوائق الموضوعية المتصلة بالموضوعات المدروسة نفسها من جهة تعقدها وتداخلها وخفائها؟»⁽⁷⁾.

غير أن الدراسات الإستمولوجية في المجال التداولي الإسلامي قليلة جدًا غير وافية بالمطلوب، وبعضها يتناول علوم الشريعة أو علوم الوحي بشكل عام، مثل الدراسة التي صدرت سنة 2023م لمركز إحياء للبحوث والدراسات بعنوان «علوم الوحي ونظرية المعرفة» للحسان شهيد، حيث تناول فيها علم

(5) حوار عن التعريف بفقهاء العلوم مع د. إدريس النغش الجابري، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 8 و9، 2020م، (ص/312).

(6) حوار عن التعريف بفقهاء العلوم مع د. إدريس النغش الجابري، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 8 و9، 2020م، (ص/313 و312).

(7) ينظر: المرجع نفسه.

العقيدة، وأصول العقيدة، والجدل الكلامي، ومقاصد العقيدة في أربعة مباحث، لم يحدد فيها المراد من هذه المصطلحات والفرق بينها، ولم يقف على طبيعة المعارف الكلامية، وخصائص موضوعاتها، فضلاً عن وظائفها المنهجية، وذلك لتناوله علوم الوحي بشكل عام حظي فيها علم أصول الفقه بما لم يحظ به علم الكلام، مع تغييب النظر الإبستمولوجي في فهم العلاقات بينهما، ما حملني على تخصيص هذا البحث لهذا النوع من الدراسة.

كما أن هذا النوع من النظر مهم بالنسبة للباحث في علم الكلام، حيث يقف من خلاله على المشكلات الإبستمولوجية المطروحة فيه، ويجعله يستفيد من دراسات المقولات الكلامية، ويكسب ملكة النقد، خصوصاً عند استحضار السياق التاريخي لهذه المقولات، وما تخللها من الاعتراضات والنقاشات والمساجلات، وكيف أسهمت في تطور قواعد العلم وإنضاج مناهجه؟ فبحث الإشكاليات الإبستمولوجية المثارة في علم الكلام له الأثر الأكبر في تفعيل حركة النقد الذاتي للمدارس الكلامية، وفي اقتحام طور جديد يتجاوز طريقة المتأخرين، بتوسيع دراسة مقدمات المصادر الأشعرية بنفس الإبستمولوجي يهدف التمهيد لصياغة مشروع «فلسفة علم الكلام».

وقد أثارتني تلك المقدمات العلمية في هذا المجال، ما جعلني أضع الإشكال المرتبط بطبيعتها كالاتي: ما معالم الخطاب الإبستمولوجي للمقدمات الكلامية؟ وهل هي بحث كلامي (أي جزء من علم الكلام)؟ أم عمل يدرج ضمن «فلسفة العلم»؟ أم تنضوي فقط ضمن نظرية المعرفة الكلاسيكية؟ وسعيًا إلى إبراز معالم فلسفة علم الكلام من خلال مقدماته، وبيان معالم النظر الإبستمولوجي في الدرس الكلامي الذي يعد أحد مداخل الإحياء والتجديد؛ تتبعت في هذا البحث أهم مصادر المدرسة المتأخرة، واعتمدت وصف وتحليل المادة العلمية بمنهج مركب يجمع بين: المنهج التاريخي الوصفي للوقوف على أبرز تحولات العلم من حيث الموضوع ومنهج الاستدلال، والتحليلي والنقدي في بيان جوانب الزلل والقصور، وقد حاولت مقارنة هذا الموضوع من خلال الحديث عن خلفية المقدمات الكلامية، وما تضمنته من أدوات الاستدلال والنقد.

المبحث الأول: الخلفية الإبستمولوجية للمقدمات الكلامية

المطلب الأول: طبيعة المقدمات الكلامية

الفرع الأول: تقليد المقدمات في تأليف المتكلمين المتأخرين

قبل الحديث عن المقدمات الكلامية وطبيعتها وأنواعها، لا بُدَّ من الوقوف على مصطلح التقليد

العلمي الذي يحكم ما يعرف بالجماعة العلمية. فهو لفظ مشتق من فعل قلد، ومن بين دلالاته الحظ والنصيب⁽⁸⁾، وعند الأصوليين يتضمن معنى الانتساب؛ أي في تقليد المذهب أو «الاتباع المتعري عن أصل الحجة»⁽⁹⁾، أما إسناده للعلم فقد صيّر اصطلاحًا في فلسفة العلم، فاكتسب إجرائيته وتميّزه عن التقليد عند غياب الدليل. وقد عرّفه بناصر البعزاتي بقوله: التقليد العلمي هو مجموع تلك الخبرة المتراكمة من خلال تداول الأفكار العلمية بين مجموعة من العلماء-الجماعة العلمية- في ميدان معين، حيث تنبثق مفاهيم وتصورات في ارتباط مع الفكر السائد بمكوناته الفلسفية والعقدية⁽¹⁰⁾. فالتقليد العلمي انتساب لجماعة علمية يحددها مجال معرفي خاص، يكسب أهلية الإسهام فيه. وقد كان المتكلمون الأشاعرة-خاصة المتأخرون منهم- ينتسبون إلى تقليد افتتحه الغزالي (505هـ-1111م)، وشدّ أركانه فخر الدين الرازي (606هـ-1212م)، حيث صار الدرس الكلامي موضوعًا ومصطلحًا يكاد لا يتميز عن الفلسفة، أما الأدلة التي صارت تعتمد فيه فهي تلك التي «سبروها بمعيار المنطق... فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى»⁽¹¹⁾، وقد صدّرت بمقدمات معرفية متعددة، أقتصر فيها على نوعين:

النوع الأول: المقدمة العامة؛ وهي تتضمن نوع من التأريخ لتطور الممارسة الكلامية، -وليس هذا هو معنى التحقيب عند الإيستمولوجيين، حيث يقصد به البحث التاريخي والنقدي للمعرفة العلمية بما يتضمن السياق التاريخي والواقع الاجتماعي، والإشكالات التي يرمى من العلم تحليلها وحلها-؛ ومثال هذا النوع من المقدمات العامة نذكر صنيع الإمام سعد الدين التفتازاني (792هـ-1390م) في شرح العقائد النسفية، حيث بيّن ﷺ في مقدمته مدى الحاجة إلى هذا العلم في مختلف أطوار التاريخية، وتفاوت إشكالاته العلمية، فالمرحلة الأولى؛ هي مرحلة الصحابة حيث لم يكن العلم مدونًا لمجموعة من الاعتبارات، والعوامل حددها ﷺ في «صفاء عقائدهم، ببركة صحبة النبي عليه السلام، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات»⁽¹²⁾، أما مرحلته التاريخية الثانية فهي التي سماها «كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية. خصوصًا المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما

(8) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دمشق، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ- 1979م. 19/5.

(9) التلخيص، الجويني، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 423/3.

(10) حوار مع بناصر الأعراني - بوابة الرابطة المحمدية للعلماء، الموقع (arrabita.ma)

(11) ابن خلدون، المقدمة، (ص/590).

(12) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1987م،

(ص/10).

ورد به ظاهر السنة»⁽¹³⁾، وتلها مرحلة العلم الثالثة التي حاول فيها «الإسلاميون الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة. فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلم جرًّا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المتأخرين»⁽¹⁴⁾ وهذا تحقيب لأبرز من درس العلم دراسة تاريخية؛ كالإمام ابن خلدون، غير أن كلام هذا الأخير في المقدمة أقرب إلى معنى التحقيب الإبستيمي، خاصة عند فصله بين طريق المتقدمين وطريق المتأخرين، وإبراز سماتهما الفكرية والاستدلالية. أما المرحلة الأولى ما قبل الكلام على وزان الحالة ما قبل العلمية عند باشلار⁽¹⁵⁾ - وإن كانت بمعنى مغاير تمامًا نظرًا لما شابهها من إشكالات ترتبط بأصالة النشأة والمفهوم ومشروعيتها- تجعل صنيع التفتازاني (792هـ-1390م) لا يتجاوز التبرير للممارسة الكلامية أمام خصومها من أهل الحديث وبعض الفقهاء، ومن حق الإبستمولوجي اليوم أن يتساءل هل دخلت الثيولوجيا الإسلامية مرحلتها العلمية أم لا؟ لأن العلم الأكثر نزاعًا في علميته داخل التداول الإسلامي هو علم الكلام: إذ شمل النزاع اسمه، وتعريفه، ومرجعياته، ومنهجه، ومقولاته، مما يحول دون قدرته على التحول إلى براداييم علمي بالمعنى الإبستيمي⁽¹⁶⁾. وقد يقول قائل إن طبيعة هذه المقدمة الكلامية خاصة بالكتب الشارحة لما تضمنته من سرد عادي لتطور الممارسة الكلامية، بحيث لم تتجاوز الوصف الظاهري، فنقول إن هذا لا علاقة له بذلك لأن الشارح جاء بمقدمة من نوع آخر في كتابه «شرح المقاصد».

النوع الثاني: بناء المقدمة على مبادئ العلوم بدءًا بتعريف العلم والموضوع والاستمداد إلى المنهج المعتمد، وهذا النوع ينزع نحو توسيع دائرة مبادئ العلوم لتتناول الإشكالات المعرفية والمنهجية برؤية نقدية.

ويعد كتاب الغزالي (505هـ-1111م) «الاقتصاد في الاعتقاد» مثالًا قريبًا شيئًا ما لهذا النوع الذي صار أشدّ إحكامًا مع الأمدي (631هـ-1237م) في مقدمة أبحاث الأفكار والإيجي في المواقف في علم الكلام والتفتازاني (792هـ-1390م) في مقدمة شرح المقاصد، يقول الغزالي (505هـ-1111م) عن كتابه السابق

(13) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (ص/11).

(14) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص12.

(15) ينظر: باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي. مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981م، (ص/39).

(16) ينظر: د. إدريس نغش الجابري علم الكلام في التقييم الإبستمولوجي / د. إدريس نغش الجابري - YouTube

«أما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات، وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات»⁽¹⁷⁾ وقد صدره بتلك المقدمات الوجيزة التي ترجع لأربعة أمور:

أولاً: في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين، وأن مقصوده إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل استجابة لانبعاث الطلب، وتحريماً للإنذار المصحوب بالمعجزات. ثانياً: في بيان الخوض في هذا العلم، وإن كان مهمًا فهو في حق بعض الخلق ليس بهم بل المهم لهم تركه، وفي ذلك تمييز لمراتب المخاطبين؛ لأن «الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب»⁽¹⁸⁾، وهذا يشكل على الممارسة الكلامية لسببين:

أحدهما: خصوصية الأدوات الكلامية وفي ذلك تمهيد لمنعها عن العوام كونها خطابًا خاصًا خلافًا لأصل وجوب النظر الذي كان أحد أسباب إثارة الخلاف حول مسألة إيمان المقلد، التي فرضت قبول النظر الجملي الذي لا يعتمد أدواتهم، ما يؤكد خصوصيتها.

وثانيهما: سؤال إمكان العلاج بهذه الأدوات؛ لأن الغزالي (505هـ-1111م) نفسه في الإحياء سيعتبر الممارسة الكلامية تؤدي إلى مرض القلب بسبب الخصومة والمرء التي تصاحب الممارسة الجدلية، يقول -ﷺ-: «الذي أوردناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ويحتاج إليه مناظرة مبتدع ومعارضة بدعته بما يفسدها وينزعها عن قلب العامي وذلك لا ينفع إلا مع العوام قبل اشتداد تعصبهم، وأما المبتدع بعد أن يعلم من الجدل ولو شيئًا يسيرًا، فقلما ينفع معه الكلام فإنك إن أفحمته لم يترك مذهبه وأحال بالقصور على نفسه وقدر أن عند غيره جوابًا ما وهو عاجز عنه وإنما أنت ملبس عليه بقوة المجادلة. وأما العامي إذا صرف عن الحق بنوع جدل يمكن أن يرد إليه بمثله قبل أن يشتد التعصب للأهواء فإذا اشتد تعصبهم وقع اليأس منهم إذ التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس وهو من آفات علماء السوء»⁽¹⁹⁾. وهذا يعيدنا إلى استشكال مرحلة الغزالي (505هـ-1111م) أهي مرحلة ارتقاء في تاريخ الكلام أم تراجع؟ أم هي شهادة على كونه مازال في المرحلة ما قبل العلمية؟

ثالثًا: في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات؛ لأن التبخر في هذا العلم والاشتغال بمجماعه ليس من فروض الأعيان. فأما كونه فرض كفاية؛ فلأن «إزالة الشكوك في أصول العقائد

(17) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت - لبنان، ت: عبد الله محمد الخليفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ، (ص/10).

(18) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/14).

(19) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1 ص40.

واجبة. واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين»⁽²⁰⁾.

رابعاً: في بيان مناهج الاستدلال⁽²¹⁾، وقد شملت بعض صور البرهنة العقلية، غير أن الغزالي (505هـ-1111م) «اقتصر على ثلاثة مناهج: المنهج الأول: السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني»⁽²²⁾ وما يلاحظ هنا هو اعتماد مصطلح المتكلمين مثل «السبر والتقسيم» حيث يقول في كتاب آخر معرّفًا إياه «هو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل، ونحن سميناه التعاند»⁽²³⁾ وقد عبر عن الطرق السابقة بمصطلح الميزان⁽²⁴⁾ وتوسع فيها وجعلها هي «الموازين الخمس»⁽²⁵⁾ ذلك المصطلح الذي استمده من اللفظ القرآني. وهو مرتبط بمسألة عقدية تتعلق بمجال السمعيات، فالميزان هو ما توزن به أعمال الناس، سواء كانت خيرة أو شريرة، ونفس الشيء ينطبق عنده على موازين المعرفة، فأبها وقع فيه شك أخذ فعرض على هذه الموازين، وأما استخراجها من القرآن الكريم فهو ما اصطاح عليه طه عبد الرحمن بـ«عملية التأصيل العقدي للقياس المنطقي»⁽²⁶⁾.

الفرع الثاني: مقدمات المتكلمين بين الإلتباع والإبداع.

تتباين المقدمات النظرية في مصنفات المتأخرين عن المتقدمين من حيث المضمون والمنهج لاعتبارات عدة أهمها؛ الانتقال إلى نظرية العلم الأرسطية، حيث كان واضحاً ما عرفه مصطلح العلم بشكل عام، والعلم الضروري بشكل خاص من تطور، إن لم نقل تحولاً وتغيراً في ضوء مفهوم «الكلبي المنطقي»، وتغيير مفهوم العلم وشروطه تغيرت تبعاً لذلك الأدوات التي يلتزم بها المتكلم المتأخر، التي جاءت منسجمة مع تلك الشروط، فلو عدنا إلى المتقدمين سنجدهم يعرفون العلم بـ«سكون النفس هي طمأنينة القلب التي هي اليقين»⁽²⁷⁾، وقد يضاف إليه قيد آخر وهو «إذا وقع عن ضرورة أو دليل»⁽²⁸⁾،

(20) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 16).

(21) ينظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 18).

(22) المرجع نفسه.

(23) الغزالي، محك النظر في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ص/ 228).

(24) ينظر: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، رفيق العجم، (ص/ 159).

(25) الغزالي مجموعة الرسائل، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ، (ص/ 182).

(26) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، 2002م، (ص/ 341).

(27) أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، ت. د. عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية،

1998م 1/181.

(28) الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، 73/1.

ونقل الأمدى (631هـ-1237م) عن الإمام الأشعري (324هـ-936م) عبارات:

الأولى: العلم هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالماً.

الثانية: هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم.

الثالثة: العلم إدراك المعلوم على ما هو به⁽²⁹⁾.

أما العلم الضروري فقد ذكر الباقلاني (403هـ-1013م) معناه على مواضعة واصطلاح المتقدمين حيث قال «علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتباب به وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة: هو الحمل والإكراه وهو الإلجاء»⁽³⁰⁾، وقد ذكر إضافة إلى هذا حدود كثيرة، قال عنها الأمدى (631هـ-1237م) «أبطلناها في أبقار الأفكار والمختار في ذلك أن يقال: (العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه)»⁽³¹⁾، وقال بعض المتأخرين أيضا: العلم صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية تحرز من الإدراكات الخمسة، فإنها إنما تتعلق بالجزئيات المشخصات لا بالمعنى الكلي⁽³²⁾. هكذا يظهر أن مصطلح العلم لم يعد يقتصر على مجرد طمأنينة النفس وسكونها، وإنما يشترط فيه غير ذلك لتأثير المنهج المنطقي على المتأخرين؛ إذ لما كانت العلوم النظرية تنتهي عندهم إلى الضروريات-المبنية على التقسيم إلى التصورات والتصديقات وعلى تأكيد الاطراد كما في المتواترات وتضمينها قياساً خفياً هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما أخبر به هذا الجمع- لم يكتفوا بضرب بعض الأمثال لتوضيحها كمثال المشاهدات بل ذلك إلى تقسيمات ست، كان إثباتها والرد على منكرها أكد عندهم كما أشار التفتازاني (792هـ-1390م) إلى أنها من «مبادئ الكلام ليعلم أن ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعي كونه ضروريا هل هو منها، ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست»⁽³³⁾⁽³⁴⁾.

(29) الأمدى، أبقار الأفكار في أصول الدين، 74/1.

(30) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني، ت: عماد

الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة الأولى، 1987م، (ص/26 و27).

(31) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، 11/1.

(32) الإسعاد، ابن بزينة، (ص/107).

(33) البديهيات وتسمى أوليات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات.

(34) التفتازاني شرح المقاصد، 55/1.

وهذا السبب هو ما جعلهم يخصصون لهذه الأدوات الجديدة مقدمات الكتب الكلامية. فإذا كان القدماء ينطلقون من مفهوم النظر وشروطه والاستدلال بالشاهد على الغائب⁽³⁵⁾... فإننا سنجد المتأخرين يتناولون مفهوم التصور والتصديق والطرق الموصلة إليهما، وفي التصور يتم إثبات الكلي الطبيعي والكليات الخمس⁽³⁶⁾.

لم يجعل أغلب المتأخرين الحديث عن مبادئ أصول الدين جزءاً من مقدماتهم؛ بل أفردوها بباب مستقل شكل القسم الأول لكتبهم الكلامية، كما مر عند الإمام الغزالي (505هـ-1111م)، وأما الرازي (606هـ-1212م) فقال في تقديمه لكتابه المطالب العالية «هذا كتابنا في العلم الإلهي، وهو المسعى في لسان اليونانيين: بإثولوجيا. وهو مرتب على مقدمة وكتب. والمقدّمة فيها أربعة فصول»⁽³⁷⁾، وأما الإيجي (756هـ-1362م) فبعد المقدمة العامة جعل الموقف الأول ضمن مواقفه خاصاً بالمقدمات؛ وفيه مراصد

«1- المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم

2- المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم

3- المرصد الثالث في أقسام العلم

4- المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية

5- المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب

6- المرصد السادس في الطريق وهو الموصل إلى المقصود»⁽³⁸⁾.

وقد كانوا رحمهم الله على وعي بمتغيرات الواقع العلمي عند صياغة هذه المقدمات، رغم أن عملهم هذا ليس مفصلاً عن أمهات الكتب الكلامية، فليس في كتب الإيجي (756هـ-1362م)، والبيضاوي (691هـ-1292م) والتفتازاني (792هـ-1390م) ما يوصف بالاختراع، لأنها نسجت على منوال من تقدمها من كتب الغزالي (505هـ-1111م) والرازي (606هـ-1212م)، والأمدّي (631هـ-1237م)، فما ورد فيها هو

(35) ينظر: ابن فورك، مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الشروق- دانيال جيماربه - (طبعة بدون تاريخ)، (ص/ 286)، وينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني ت: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الطبعة: السعادة - مصر - 1369 هـ - 1950 م، (ص/ 24-29).

(36) ينظر: البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، (ص/ 55).

(37) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، بيروت لبنان، ت: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م 33/1 و34.

(38) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - الطبعة الأولى، 1997م، 29/1.

ما رسم معالمه العلماء الأبحار وشيد أركانه أنظار النظار، وقد قال الإيجي (756هـ-1362م) واصفا عمله بأنه «خلاصة أبحار الأفكار وزبدة نهاية العقول والأنظار ومحصل ما لخصه لسان التحقيق»⁽³⁹⁾، وتلك أهم مصادر الكلام المتأخر، إذ تابعهم في منهجهم معظم من أتى بعدهم؛ فقد قسم الأمدي (631هـ-1237م) كتاب الأبحار إلى ثمانية قواعد: الأولى، والثانية، والثالثة في العلم والنظر، وما يتوصل به إلى المطلوبات النظرية، وهذه القواعد الثلاثة لخصها الإيجي (756هـ-1362م) في كتابه «المواقف» وسماها الموقف الأول: وقسم هذا الموقف إلى ستة مراصد. وقد تحدث عن العلم في المرصد الثاني، والثالث، والرابع؛ وهي تقابل القاعدة الأولى في العلم عند الأمدي (631هـ-1237م). كما خصص المرصد الخامس للنظر، وهو يقابل القاعدة الثانية في النظر عند الأمدي، والمرصد السادس يقابل القاعدة الثالثة عند الأمدي. هذا، ويقول شارح المواقف «ولا بُد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً، ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً؛ إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد، وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد. وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه؛ كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر»⁽⁴⁰⁾. والمقصود هنا ألا يحتاج إلى مبادئ يأخذها مسلمة من مجالات معرفية أخرى، وإلا فإنهم قد انفتحوا عليها وبحثوها في ثنياه؛ إذ يُقر الغزالي (505هـ-1111م) أنهم «اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار... وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها؛ ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى»⁽⁴¹⁾.

ومن المعلوم أن كتاب المواقف اعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلمين، شرحاً، وتعليقاً⁽⁴²⁾، فلم تكن القطيعة عندهم شرطاً في طريقة المتأخرين؛ لأنهم لم يتخلصوا من الجدل. ونظراً لعسر التخلص من التقليد السائد نخص هنا الكلام المتأخر بمجموعة من الملاحظات:

(39) المرجع السابق، 6/1.

(40) المرجع السابق، 47/1.

(41) الغزالي، مجموع الرسائل، (ص/ 541).

(42) ينظر: أحمد محمد المهدي، مقدمة كتاب أبحار الأفكار، سيف الدين الأمدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة:

الثانية / 1424 هـ- 2004م، 1/ 35 و42 و43.

- أولاً: شيوع نوع من التقليد في علم الكلام المتأخر غالبه ترديد لأعمال ملخصة أو مشروحة تطغى عليها الردود العنيفة على الخصوم من باقي الفرق الكلامية بل وعلى المتقدمين من نفس الفرقة سعياً لتجاوز الإشكالات المتعلقة بمنهجهم وأدواتهم الاستدلالية، وأولها مرتبط بقاعدة «ما لا دليل عليه يجب نفيه» أو اعتبار «أن بطلان الدليل دليل على بطلان المدلول».

- شدة الاعتزاز بالعلم واعتباره السبيل الذي يقيم أصول الدين بـ«قوة أدلته حتى صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم»⁽⁴³⁾ وهي الدعوى التي اعترضت عليها الجماعة العلمية للفلاسفة رغم أنهم يشتركون مع المتأخرين في كثير من المفاهيم العلمية وفي المنهج المنطقي، بل وفي هذا النزوع نحو تسييد علمهم -الفلسفة-، رغم أن ابن رشد أيضاً في معارضته لأدلة المتكلمين لم يتجرد عن التأثير الكلامي من جهة الوسائل؛ حيث استمد منهم بعض طرقهم الاستدلالية، مثل قياس الغائب على الشاهد⁽⁴⁴⁾، وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل التفريق⁽⁴⁵⁾ والتقدير⁽⁴⁶⁾، كما أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية⁽⁴⁷⁾ وهو بذلك عوض أن يسلك المنهج المنطقي في الاحتجاج أعمل المنهج الجدلي في القضايا المنطقية أيضاً، فاعتُبر بذلك من الذين فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدال أيضاً.

الفرع الثالث: مقدمات المتكلمين بين النظر الكلامي الداخلي والنظر الخارجي

إن كانت مقدمات المتكلمين نظراً كلامياً فهي جزء لا يتجزأ من علم الكلام، ولا حاجة لوصفها بالعمل الإبستمولوجي وإن كانت نظراً في الكلام من الخارج فحق لها الانتساب لفلسفة العلم. والمقصود بالسؤال هل هي نظر كلامي؟ ألا تتجاوز بحث وتقرير مسائل علم الكلام وقضاياها. أما السؤال هل هي نظر في علم الكلام؟ فيعني ذلك: أن يوجه الجهد لبحث المبادئ التي تأسس عليها العلم، والخلفيات المعرفية الموجهة لمبادئه ونسقه المنهجي، فلأي النوعين تنتهي هذه المقدمات؟

(43) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، القاهرة، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة: الأولى - 1987 م (ص/ 10، 11).

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

(45) وهو أن يميز في لفظ الخصم أو قوله بين معان متباينة فيما بينها. تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ 196).

(46) وهو أن يفترض معترضاً محتملاً في بصيغة المفرد: «قال» أو بصيغة المبني للمجهول: «قيل» أو بصيغة الجمع «قالوا». تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ 196).

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

إن هذه المقدمات وعلى رأسها مبادئ النظر ومناهج الاستدلال حسب تعبير الغزالي (505هـ-1111م) قد عرفت اختلافًا كبيرًا في الحكم عليها، وذلك لأسباب عدة:

منها ما هو راجع إلى طبيعة المعارف التي انفتح عليها علم الكلام، والسبب في ذلك أنها «إن بينت في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه أي من علم الكلام تبين فيه مبادئه شرعيًا إذ لا يجوز أن تبين مبادئه في علم أعلى غير شرعي وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي»⁽⁴⁸⁾، فبعض المتكلمين يعتبرون أن بيان مبادئ العلم يكون في آخر أعلى منه⁽⁴⁹⁾ وعند الحديث عن علم الكلام فلا وجود لعلم أعلى منه عند البعض لتبين فيه المبادئ، يقول الأمدى (631هـ-1237م) «فلم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد... وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم»⁽⁵⁰⁾ وكي لا يحتاج فيه إلى علم آخر صارت تلك المباحث التي تشكل مبادئ العلم مسائل كلامية «وفي أبار الأفيكار تصريح بذلك»⁽⁵¹⁾. وخالف الإمام التفتازاني (792هـ-1390م) حيث قال «لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا»⁽⁵²⁾ واعتبر العلم الذي تبين فيه المبادئ ليس شرطاً فيه أن يكون أعلى ولا شرعياً ومثاله علم الأصول والعربية⁽⁵³⁾ لذلك اضطرت الإيجي (756هـ-1362م) في هذه المباحث إلى إضافة احتمالات تقود إلى المطلوب في قوله «لقائل أن يقول إن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى، فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مبادئه إلى علم غير شرعي، فإن سلم بطلان الثاني، فقد لا يسلم بطلان الأول، إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده»⁽⁵⁴⁾، فالاحتمال الثاني باطل؛ لأن مبادئ العلم قد تبين في علم أعلى، وهذا يلزم منه احتياج علم الكلام في مبادئه إلى علم غير شرعي؛ لأن الكلام أعلى العلوم الشرعية، ونازعه فيه التفتازاني (792هـ-1390م)، وبقي افتراض ثبوت علم شرعي آخر تبين فيه مبادئ الكلام.

(48) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 37/1.

(49) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، 39/1.

(50) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 44/1.

(51) المرجع السابق ج 1 ص 47.

(52) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 179/1.

(53) ينظر: المرجع السابق، 182/1.

(54) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 37/1.

إن أصل تسييد علم الكلام أثر على مضامين المقدمات الكلامية؛ لأن بعضها منطقي، وبعضها لغوي، وبعضها طبيعي (كوسمولوجي ورياضي وفيزيائي) بحيث صرنا لا نتحدث عن علمٍ واحدٍ أعلى، بل عن علوم متعددة تستعمل بقانون (التسلم والتسليم). فكثيراً ما يركز الباحثون على تأثير علم الكلام في باقي العلوم وعلى رأسها أصول الفقه، واستمداد هذا الأخير منه⁽⁵⁵⁾، ولا ينتهون إلى تأثره، مع العلم أن استمداد المتكلمين المتقدمين أدواتهم من الدرس الأصولي واللغوي -لما تربطهما من وشائج التكامل- كان جلياً رغم أنه لم ينل الاهتمام الذي يستحق، وقد خص ابن جني باباً «فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية» وقال فيه: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها وإنما استهواه «واستخف حلمه» ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»⁽⁵⁶⁾. كما أن القواسم المشتركة بين الأصليين جعلت إدخال المسائل الأصولية في علم الكلام أمراً طبيعياً، وهذا كان قبل الأوضاع التي آل إليها من خلط بين التكامل الموجه، والتداخل المشوّه الذي لا تؤطره رؤية ولا ينظمه منهج⁽⁵⁷⁾.

ولضبط حدود علاقات علم الكلام بغيره جعل المتكلمون «تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع، بمعنى أنّ موضوع أحد العلمين إن كان مابيناً لموضوع الآخر من كل وجه؛ فالعلمان متباينان على الإطلاق وإن كان أعم منه فالعلمان متداخلان وإن كان موضوعهما شيئاً واحداً بالذات متغايراً بالاعتبار أو شيئين متشاركين في جنس أو غيره فالعلمان متناسبان»⁽⁵⁸⁾، ورغم ذلك بقيت هذه العملية غير منضبطة لكونها تخضع لمعايير مذهبية، بل إنّ للمتكلمين دوافع أخرى غير معرفية ولا منهجية في إقحام بعض المسائل التي يعترفون أنّها لا تمس العقائد في شيء، وإنّما يسوقونها تعجيباً للحجة الفلسفية، وتحقيراً وتنقيصاً من مكانة الفلاسفة، وكسراً لهيبتهم في نفوس الناس، ومثال هذا ما قاله عضد الدين الإيجي (756هـ-1362م) بعد كلام له في خطوط الطول ودوائر العرض «فهذه أمور

(55) مثال رسالة تطور علم أصول الفقه وتجده (وتأثره بالمباحث الكلامية)، عبد السلام بلاحي، أطروحة دكتوراه قدمت لشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط في صيف سنة 2002م. ومنحتها اللجنة العلمية التي ناقشتها درجة مشرف جداً مع توصية الكلية بطبعتها.

(56) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، 248/3.

(57) ميز طه عبد الرحمن بين نوعين من التداخل: الأول: التداخل الإجرائي وهو الذي يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها. الثاني: ابتدائي يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلاً للاندماج في أي علم من العلوم فتتمحي بذلك خصوصيته المعرفية، تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، (ص/ 93).

(58) التفتازاني، شرح المقاصد، 168/1.

موهومة...ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم وإذا رأيته محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت لم يهلك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع»⁽⁵⁹⁾.

ومنها ما هو راجع إلى مشروعية مضامينها ومفاهيمها المستحدثة، ومدى فعالية أدواتها التصويرية؛ إذ وسمها المخالفون داخل التداول الإسلامي بالقصور عن تحقيق أهداف العلم التي سطرها في مقدماتهم «كالترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان»⁽⁶⁰⁾ بل إن الغزالي (505هـ-1111م) الذي كان متحمسًا كثيرًا لها في البداية عادَ وأقرَّ بأنها غير وافية بمقصود العلم حين ذكرَ أنّ الذين استعملوا المنطق كان «لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكن هم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»⁽⁶¹⁾ والأمر لا يقف عند هذا الحد بل يتضمن مجموعة من المفاصد التي تظهر في كثرة الشك والاضطراب وتشقيق الكلام وحشوه بالدقائق والمتشابهات والتعقيد والعسر في البيان محل الإيضاح والإفهام، خلافاً لما يتوهم من كونه يعصم الذهن عن الخطأ «وما زال نظار المسلمين يعيرون طريق أهل المنطق ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك»⁽⁶²⁾. ومن بين سلبياته أيضا ما أشارَ إليه الشهرستاني حيث قال: «أهل المنطق يبالغون في ذكر شروط الحد ويحققون في استيفاء جوانبه لفظًا ومعنى غير أنهم إذا شرعوا في تحديد الأشياء وتحقيق ماهيتها يأتون بأبعد ما يأتي به المتكلمون، كمن يتقن علم العروض ولا طبع له في الشعر، أو كمن يكون له طبع ولا مادة له من النحو والأدب فيعود حسيراً ويصبح أسيراً»⁽⁶³⁾. وفي كلامه هذا ملحظٌ دقيقٌ فيما يخلفه المنطق عند الاقتصار عليه دون غيره من ضيق الأفق حيث يجعل الإنسان محبوساً مقيد العقل، ضيق العبارة والبيان، محدود الإدراك والتصوير.

ولا يمكن أن نتجاهل المصطلحات الوافدة التي استعملت فيها، وهي تنضوي في الأصل تحت لواء الفلسفة حينما «أدرجوا فيه-أي في الكلام- معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة»⁽⁶⁴⁾، أما مصطلح الطبيعيات القديم فيشمل «الجدور الضاربة في البنية

(59) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، 410/2.

(60) الجرجاني، شرح المواقف 40/1.

(61) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص/142).

(62) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص/194).

(63) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، (ص/110).

(64) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (ص/34).

الثقافية للعلم الطبيعي اليوم»⁽⁶⁵⁾، غير أن الوضع الآن اختلف تمامًا إذ تخصصت الفروع المعرفية والعلمية. ونظرًا لواقع هذه العلوم وما عرفته من تطور على مستوى المصطلحات، صار من الضروري إعادة النظر في كثير منها خاصة تلك التي تتقاطع مع مبادئ المتكلمين قديما، وما لم تتم المراجعة الدقيقة لدلالاتها عند المتكلمين فإن القول: إن الطبيعيات في الكلام القديم فقدت «قيمتها المعرفية أمام العلم الحديث، ولم يعد هناك صلة بينهما، بل قطيعة معرفية»⁽⁶⁶⁾ يبقى مجرد كلام يلقي على عواهنه.

فلا نزاع في كون هذه الألفاظ والمصطلحات مستمدة من علوم الأوائل بحيث «لو راجعت علوم الحكمة تجد أن ألفاظها ليست مستمدة من القرآن الكريم، من قبيل: الصورة والمادة، والعلة والمعلول، والواحد والكثير والكيف والكم، والزمان والمكان والجوهر والعرض والأين والتمت، فهذه ألفاظ يونانية، هذه الألفاظ أتت بعد عصر الترجمة»⁽⁶⁷⁾. لذا لا بُدُّ من التفصيل في لغة علم الكلام؛ لأنها تشمل مصطلحات مستوحاة من نصوص الوحي ومعاني اللغة العربية وأخرى محدثة مجملة كتلك التي مثل بها سابقًا.

فأما الأولى: فهي الأصل في المعاني واليها ترد الألفاظ المجملة والمحدثة، و«لا يحلُّ لأحدٍ صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له إلا أن يأتي نص قرآن أو كلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره أو يوجب صرفها ضرورة حس أو بديهية عقل فيوقف حينئذ عندما جاء من ذلك»⁽⁶⁸⁾.

وأما الثانية: فتتمثل في تلك اللغة التي قال عنها حسن حنفي أنها متطورة غير ثابتة⁽⁶⁹⁾ حيث تشمل الألفاظ المستحدثة الوافدة أو المجملة وهي فرع عن الأولى المستوحاة من الكتاب والسنة، وكون هذه الأخيرة أصلا لها أي أنها توزن بها لأن المتكلمين يختلف مرادهم عند استعمالهم لها، أما «إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وهي الأصل، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ المستحدثة، ليتبين من الأمر تجنباً لأسباب الخلاف، كان ذلك مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه

(65) حامد حلبي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع، (ص/23).

(66) حامد حلبي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع، (ص/24).

(67) الاجتهاد الكلامي: مجموعة من مؤلفين، دار الهادي، (ص/35).

(68) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، 30/3.

(69) ينظر: الاجتهاد الكلامي: مجموعة من مؤلفين، دار الهادي، (ص/35 و36).

من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني يظهر الموافق والمخالف»⁽⁷⁰⁾، فهذه اللغة غير ثابتة في مصطلحاتها، تستعمل مع من لا يفهمون إلا بها؛ لأنها تستجيب لحاجياتهم وتوافق وسائل عصرهم بشرط الموازنة وردّها إلى أصولها، أما اعتبار هذا الجانب من المصطلحات المستحدثة مبرراً ينازع به الخصوم لنفي مشروعية الكلام فليس كافياً؛ إذ «لم ينكر السلف مجرد إطلاق لفظ له معنى صحيح، كما يعتقده قوم من الناس من أهل الكلام وغيرهم؛ فإننا عند الحاجة إلى الخطاب نخاطب الرجل بالفارسية والرومية والتركية... ولا كرهوا أيضاً معنى صحيحاً يكون دليلاً على حق، كما يتوهمه أيضاً هؤلاء، ويقولون: «إن كره اللفظ فهو اصطلاحى كاصطلاحات سائر العلماء من الفقهاء والنحاة، وإن كره المعنى فلا يريد إلا الدلالة على أصول الدين، مثل: ثبوت الصانع، ووحدانيته، وصحة الرسالة والنبوة»؛ فإن هذا المعنى لم يكرهه السلف، ولا يكرهه مؤمن عليم»⁽⁷¹⁾.

المطلب الثاني: إشكالية الموضوع وسؤال التداخل والتكامل

أولاً: تحرير مجال علم الكلام تعريفاً وموضوعاً

لقد تقرر في مقدمات علم الكلام أن لكل علم موضوعاً ومسائل؛ بها تنوعت العلوم وتمايزت في المفهوم، مثلما جاء في شرح المواقف للإيجي (756هـ - 1362م) «بالموضوع تتمايز العلوم في أنفسها»⁽⁷²⁾، كما أنّ كثرة المسائل محصورة بوحدة الموضوع وبه تتمايز العلوم عن غيرها وتباين أو تتداخل. و«الناظرون في هذا الشأن على قسمين: منهم من نظرَ نظراً عاماً، أي في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولاً وبالذات العلم بواجب الوجود. ومنهم من نظرَ نظراً خاصاً، وذلك فيما يجب الله، ويستحيل عليه، ويجوز في أفعاله، وما يوصل إلى ذلك إجمالاً، لا تفصيلاً. والعلم الحاصل عن الأول هو المسعى به علم الكلام، والثاني يسمى به علم العقائد، وهذا مندرج تحت الأول اندراج أخص تحت أعم»⁽⁷³⁾ والأصل هو الخلط بينهما؛ «لأن المتكلمين في الغالب يجعلون «علم الكلام» و«علم العقائد»

(70) ابن تيمية، درء التعارض، 1/ 45 و46 (بتصرف).

(71) ابن تيمية، جامع المسائل - المجموعة التاسعة، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد - مكة، الطبعة الأولى، 1437هـ، (ص/ 14 و15).

(72) الجرجاني، شرح المواقف، ج1 ص34.

(73) أبو عبد الله البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، بيروت، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف، (د.ت)، (ص/ 39).

شيئاً واحداً، وكيف يجعل ما هو أصل للدين مرادفاً لما ذمه السلف وحذروا من الدخول فيه، فالوجه أن يعرف علم الكلام بأنه العلم الذي يحاول فيه إثبات العقائد الدينية بالدلائل العقلية الجارية على أساليب الفلاسفة⁽⁷⁴⁾، ويحاول فيه دفع الشبه بهذا النوع من الكلام. ويعرف علم العقائد بأنه العلم بالعقائد الدينية سواء كانت مجردة عن الدلائل العقلية أو كانت عن الأدلة النقلية أو عن الأدلة العقلية الواضحة القريبة إلى الأفهام كالأدلة العقلية الواردة في القرآن⁽⁷⁵⁾. وعلى ضوء هذا الاعتبار الذي لا يحضر عند المتكلمين يمكن القول إن الأول: هو الكلام الذي تميز عن علم العقائد عند المتأخرين وهو «علم الموجود بما هو موجود على قانون الإسلام»⁽⁷⁶⁾، وموضوعه موضوع العلم الإلهي نفسه⁽⁷⁷⁾ بشرط أن يكون على قانون الإسلام، وفيه نظر؛ لأنه قد يبحث مبادئ النظر والدليل ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج؛ لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود في الذهن. كما أن شرط كون المسائل حقة على قانون الإسلام لا يميز العلم أي علم الكلام عما ليس بكلام كيف وكل من صاحبي الحق والباطل يدعي كون مسأله حقة على قانون الإسلام⁽⁷⁸⁾، وهنا يمكن القول إن سعة الموضوع وانفتاحه على الموجود بما هو موجود جعلت الكلام لا ينفصل عن الفلسفة ويتعد نوعاً ما عن وظيفته الدفاعية، لهذا فإن أحد البواعث على تطوير المنهج الكلامي هو تمكين العلم من النهوض بمهمة علم الوجود، ما جعله يفتح على منهج منتج -زعمًا- على عكس المنهج الجدلي الذي يقتصر على الاعتراض والنقض والإنكار. وأما الثاني: فهو علم العقائد؛ وهو العلم الذي يحصل منه ما تعبدنا باعتقاده «ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق المحدثين والفقهاء وغيرهم، حيث اقتصرنا على تحصيل العقائد من غير نظر في العالم بنظر المتكلم» وقد عرفه الإمام بقوله: «يحد بأنه: العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني»، وموضوعه هو ذات الواجب، وقال الأرموي (682هـ-1198م) ذات الله تعالى⁽⁷⁹⁾ حيث لم يعتبر النظر الأول العام علم كلام وإنما علمًا إلهيًا، وأما كون الأول يبحث فيه عن الجواهر والأعراض فعلى سبيل المبدئية لا على أنها من مسأله⁽⁸⁰⁾.

(74) هذا وقع في الكلام الفلسفي خاصة مع المتأخرين.

(75) الغرسي، محمد صالح بن أحمد تحقيق مسائل مهمات من علم التوحيد والصفات، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2016م، (ص/30).

(76) التفتازاني، شرح المقاصد، 176/1.

(77) الغزالي، المستصفى، (ص/6).

(78) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 39/1.

(79) المرجع السابق، 36/1.

(80) المرجع السابق، 36/1 و37.

وخلاصة القول هو تضمن هذا الشأن لنظرين: أحدهما عام والآخر خاص، فمن ميّز بين علم الكلام والعقائد ميّز الكلام بالنظر العام وعلم العقائد بالنظر الخاص، ومن لم يُميّز خص الكلام بالنظر الخاص وجعل العلم الإلهي ذا نظر عام، وهنا أشير إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي أن موضوع العلم لا يتبين وجوده فيه، والعلم بوجود الصانع يتبين فيه، فكيف يكون موضوعه؟ وجوابه فرع عما سبق، فمن ميّز بين الكلام والعقائد جعل بيان وجوده تعالى في الكلام؛ لأن موضوعه هو الموجود بما هو موجود، وأما من لم يميز كالإمام الأرموي (682هـ-1198م)، فقد جعل الاستدلال على وجوده تعالى ليس من مسائل الكلام؛ بل من العلم الإلهي حيث يقول: «إنية واجب الوجود ووجوده لا يكون مطلوباً في هذا العلم بل مسلماً فيه. فإن قلت: إنا نرى المتكلمين يتشبهون في هذا العلم بإثبات واجب الوجود مستدلين عليه تارة بإمكان الذوات، وتارة بإمكان الصفات، وتارة بحدوثها. قلت: ليس مقصودهم من ذلك إثبات إنيتة ووجوده؛ بل انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها... وفيه فائدة أخرى؛ وهي أنّ من لم يمارس العلم الإلهي يحصل له طمأنينة بوجود موضوع هذا العلم؛ فيكون خوضه فيه بعد طمأنينة من قلبه»⁽⁸¹⁾ ومن الذين اعترضوا على كون موضوع العلم لا يكون مطلوباً فيه بل يكون مسلماً الإمام الإيجي (756هـ-1362م)، وخالفه التفتازاني (792هـ-1390م) والبكي بالتمييز بين العقائد والكلام فإن كان مسلماً عند هذا الأخير في العلم الأول فإنه مطلوب ومبين في الثاني حيث يقول «نمنع أن كل موضوع علم إنما يتبين وجوده في غيره، ولئن سلمنا ذلك، فنمنع أنّ صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم، بل وجوده بديهي والمذكور إنما هو على جهة التنبيه قال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: 10]، وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء في مراسيمه أو إنه مبين في علم آخر، وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كما نهينا عليه»⁽⁸²⁾.

ثانياً: سؤال الإمداد والاستمداد: واقع التداخل ومقصد التكامل

هذا الموضوع من أدق الإشكالات التي أثارها المقدمات الكلامية؛ ذلك أن علم الكلام انتهكت حرمة على غفلة من أمره لما أدرج فيه من فضول الكلام قصد تكثير المباحث إلى درجة التبس فيها بغيره. فسؤال الإمداد والاستمداد من المفاهيم الفرعية في تكامل العلوم وأعم منه مصطلح التداخل المعرفي؛

(81) سراج الدين الأرموي، رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، تحقيق محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الطبعة الأولى، 2013م، (ص/76).

(82) أبو عبد الله البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، (ص/39).

لأن هذا الأخير لا يلزم أن يتضمن تكاملاً إيجابياً على الدوام⁽⁸³⁾ ومن الباحثين من يرادف بينهما⁽⁸⁴⁾، ومنهم من يجعل الإمداد أخص من التكامل⁽⁸⁵⁾ وحسب هذه الرؤية الموجهة تؤطر العلوم وتضبط الوجهة، وتخفف حدة التخصص وتيسر عملية الإمداد والاستمداد.

لقد تفرع هذا الإشكال عن مكانة علم الكلام وتسيده، لما لهذا الوصف من تأثير على علاقته بالعلوم الأخرى. فكما هو معلوم فقد استمد المتقدمون أدواتهم من الدرس الأصولي واللغوي، لما تربطه بهما من وشائج التكامل خصوصاً وأن إشكالاته المنهجية حينها «أكثر مثارها من الآي المتشابهة»⁽⁸⁶⁾ على عكس ما آل إليه من خلط بين التكامل الموجه، والتداخل المشوّه الذي لا تؤطره رؤية ولا ينظمه منهج⁽⁸⁷⁾ ورغم محاولة ضبط حدود هذه العلاقة بين هذه المجالات التي انفتح عليها إلا أن هذا الأمر لم يحصل لما للنظرة التفاضلية من أثر في هذا المقام. فإن المتكلمين ولو مع قبولهم بفكرة الاشتراك بين العلوم في المسائل إلا أن بحثهم في موضوعات نظرية أو عملية يتميز عن المجالات الأخرى بالملحظ الكلامي عند النظر فيها لاختلاف جهات تعلق العلوم بالموضوعات، وما نقصده هنا يرد على أصول الفقه أيضاً حيث يقول السبكي (756هـ-1355م): «إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي، مثاله دلالة صيغة افعل على الوجوب، ولا تفعل على التحريم»⁽⁸⁸⁾.

وبغير هذا الملحظ الكلامي الذي تحكمه الرؤية التسييدية للعلم وتوجهه النزعة المذهبية فلا ضابطاً لهذه العملية ولا أحكاماً تتقيد بها ما يجعل هذا التداخل الحاصل بينها مخلاً؛ فالأصل هو عدم نقل المسألة من علم إلى آخر بلا موجب لذلك كان الشاطبي يشترط في الاستمداد «عدم استدعاء مسألة من علم ما إلا إذا كانت مسلمة»⁽⁸⁹⁾، وقد يقال إن هذا خاص بالعلوم الجزئية دون الكلية، كما جاء عند

(83) محمد بن حسين الأنصاري، سؤال التداخل المعرفي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة: الأولى 2019م، (ص/ 27).

(84) الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، روافد، الطبعة الأولى، (ص/ 21).

(85) عبد العزيز البطوي، بنية الأصول والنسق الإبستمولوجي: مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسير، (ص/ 172).

(86) ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 507).

(87) «ميز طه عبد الرحمن بين نوعين من التداخل: الأول: التداخل الإجرائي وهو الذي يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها. الثاني: ابتدائي يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلاً للاندماج في أي علم من العلوم فتتمحور بذلك خصوصيته المعرفية» تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، (ص/ 93).

(88) السبكي، الإبهاج في شرح المناهج، 7/1.

(89) الشاطبي، الموافقات، 58/1.

الغزالي (505هـ-1111م) «فما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مباد تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر»⁽⁹⁰⁾ والحقيقة أن هذا حاصل في علم الكلام بالفعل وقد اعترف الغزالي (505هـ-1111م) نفسه بذلك، لأن المتكلمين «اعتمدوا... على مقدمات تسلموها من خصومهم... ولم يكن ذلك مقصود علمهم»⁽⁹¹⁾، فاضطروا في مقدماتهم إلى ضبط هذا الاستطراد تارة لاعتبارات معرفية ومنهجية ليكون القصد هو تكميل الصناعة، وتارة لاعتبارات مذهبية عند حكاية كلام المخالف قصد تزييفه أو في التفصيل في مبادئ تتوقف عليها بعض المسائل فتذكر لتحقيق المقصود بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين، وأما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام⁽⁹²⁾، وفي مواضع أخرى تتجاوز الاعتبارات السابقة حيث تكون الجوانب النفسية هي المتحكمة في إيراد بعض القضايا والاستطراد فيها، إذ يكون للمتكلمين دوافع أخرى غير معرفية ولا منهجية في إقحام بعض المسائل التي يعترفون أنها لا تمس العقائد في شيء، وإنما يسوقونها تعجيباً للحجج الفلسفية، وتحقيرا وتنقيصا من مكانة الفلاسفة، وكسرا لهيبهم في نفوس الناس، وقد ذكر أبو حامد الغزالي (505هـ-1111م) حال أناس «لا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي... بل تقليد صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلا مع السراب. كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والأراء من أهل البدع والأهواء، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم»⁽⁹³⁾، وقد علق عضد الدين الإيجي (756هـ-1362م) في مثل هذه المواضع قائلاً إن «هذه أمور موهومة... ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال»⁽⁹⁴⁾.

المطلب الثالث: قيمة المعرفة الكلامية

قيمة المعرفة الكلامية هو أحد الإشكالات التي تحكمت في حدود مسائل العلم خصوصا في ظل اشتراط جُلِّ المتكلمين القطع فيها حتى صار كأنه القول دون غيره، يقول التفتازاني (792هـ-1390م)

(90) الغزالي، المستصفي في علم الأصول، (ص/7).

(91) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص/124).

(92) التفتازاني، شرح المقاصد، 1/181 و182.

(93) الغزالي، تهافت الفلاسفة/ (ص/74).

(94) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، 2/410.

«لا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين»⁽⁹⁵⁾، إشارة إلى أن عموم أصول الدين قطعية لا اجتهاد فيها، وهذا لا ينطبق على عموم مسائل العلم، وإن سمي بأصول الدين لتضمنه كثيراً من فروع العقائد الظنية المختلف فيها، فالمتكلمون اتفقوا على «أن أفعال العباد مخلوقة لهم من دون الله تعالى. ثم اختلفوا في فرع من فروع القدر»⁽⁹⁶⁾، لذا فإن تسمية هذه المسائل بأصول الدين كان فقط لورودها تحت مسائل العلم لا باعتبارها أصولاً، ما يفرض الانتباه إلى الدلالة هنا؛ لأن «مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام، لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات...»⁽⁹⁷⁾، فالمعارف الكلامية التي تعد من الأصول هي ما اكتسب عن طريق الأدلة اليقينية، وانطلاقاً من مطلب القطع فيها طرح بعض المتكلمين الاستدلال بالدلائل اللفظية كونها لا تفيد القطع لتوقفها على ما يعرف عند الرازي (606هـ-1212م) بالوجوه العشرة أو المقدمات العشرة⁽⁹⁸⁾، والأمر نفسه يخص أخبار الأحاد فقد ثبت عنده وعند غيره من المتكلمين: أنها لا تفيد إلا الظن، حيث قال: «وإذا ثبت هذا فلنرجع إلى مطلوبنا من هذا الكتاب. فنقول: مسألة القضاء والقدر، مسألة قطعية يقينية، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. والتمسك بالحجة الظنية في المسألة القطعية لا يجوز»⁽⁹⁹⁾.

وقد قسم الإمام الجويني (478هـ-1085م) المسائل القطعية إلى العقلية والسمعية في قوله: «أما المسائل القطعية فننقسم إلى العقلية والسمعية فأما العقلية فهي التي تنتصب فيها أدلة القطع على الاستقلال وتفرض إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد نحو إثبات حدث العالم، وإثبات المحدث وقدمه وصفاته، وتبيين تنزيهه عما تلزم فيه مضاهاة الحوادث، وإثبات القدر وإثبات جواز الرؤية، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق قدم الإرادة، إلى غير ذلك من الأصول. وأما الشرعية فكل مسألة، تنطوي على حكم من أحكام التكليف مدلول عليها بدلالة قاطعة، من نص أو إجماع»⁽¹⁰⁰⁾.

(95) شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 2/236.

(96) ينظر: المصدر نفسه.

(97) مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، 1/136.

(98) المرجع نفسه.

(99) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، 9/213.

(100) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت،

وهذا القول يشير إلى أن معظم مسائل الاعتقاد عقلية أي يستدل عليها بالعقل المجرد تبعاً لإشكالية الدور التي لم يستطع المتأخرون التخلص منها ما انعكس سلباً عليهم حيث غلبت عليهم سمة حصر الاستدلال في المنهج الواحد، وفي الدليل القطعي -زعمًا- ما ضيق من نطاق الأدلة المعتمدة، فالإمام الجويني (478هـ-1085م) مثلاً يرى أن أول واجب هو القصد إلى النظر وطريقه العلم بحدوث العالم⁽¹⁰¹⁾، وبالنظر نفسه يقول الغزالي (505هـ-1111م) في آرائه المتقدمة «أن من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع»⁽¹⁰²⁾، وقال الإمام فخر الدين الرازي (606هـ-1212م) -على خلاف ما استقر عليه في آخر كتبه- «إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى ليس إلا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة، إلى موجود آخر غير محسوس»⁽¹⁰³⁾. فكان وصف منهجهم بقصر الأدلة في طرق بعينها وحصرها فيها دون غيرها ليس مجرد دعوى بل هو منطوق أقوالهم وفيه تضيق واسع، لهذا انتقدهم ابن تيمية (728هـ-1328م) في ذلك بقوله «لما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة صار كل طائفة من النظائر تسلك طريقاً إلى إثبات معرفته، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك. وهذا غلط محض»⁽¹⁰⁴⁾ وعلل ذلك في موضع آخر قائلاً «كلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء، فإن الله يوسع عليهم دلائل معرفته، كدلائل معرفته نفسه، ودلائل نبوة رسوله، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه، وغير ذلك، فإنها دلائل كثيرة قطعية، وإن كان من الناس من قد يضيّق عليه ما وسعه الله على من هداه»⁽¹⁰⁵⁾. هذا ولم يقبل البعض مقولة «إن المتكلمين الماضيين التزموا منهجاً واحداً، في حين يوجد في الكلام المعاصر تنوع المناهج»⁽¹⁰⁶⁾ واعتبرها غير صحيحة من وجهين:

الأول: يعود إلى مفهوم علم الكلام وطبيعته الدفاعية «لأن التنوع المنهجي من خصوصيات علم الكلام، والذين اعتبروا الكلام صناعة الجدل لاحظوا خصوصية التنوع المنهجي»⁽¹⁰⁷⁾، وحقيقة الأمر أن هذا كان واقع كلام المتقدمين ثم تم تجاوزه حينما اعتبر الأشاعرة المتأخرون الطريقة الجدلية منقصة له، بحيث لا ترقى لتحقيق البرهان واليقين، ليحصروا طريقتهم في المنهج المنطقي.

(101) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، 1950م، مكتبة الخانجي، مصر، (ص/3).

(102) -الغزالي، تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، الطبعة: السادسة، دار المعارف، القاهرة، مصر، (ص/197).

(103) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ت: أحمد حجازي السقا، 1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، (ص/103).

(104) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 3/333.

(105) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (10/129).

(106) قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، (ص/126).

(107) المرجع نفسه.

والثاني: يحتج فيه بتاريخ علم الكلام «وأن المتكلمين لم يكونوا أبداً مقتصرين على منهجٍ وأسلوبٍ واحدٍ، ويجدر هنا التذكير باستعراض الفارابي لأساليب المتكلمين المختلفة ومناهجهم»⁽¹⁰⁸⁾. وهذا الاحتجاج بتاريخ العلم لا يستقيم لما سبق بيانه في الوجه الأول، أما التذكير بعرض الفارابي لأساليب المتكلمين فهو حجة عليه لا له؛ لأن هذا الأخير ذكر كل أسلوب على حدة، وقصره على طائفة دون أخرى، فدل ذلك على ما نحن بصدد تقريره، ثم إنه ذكر من أساليب بعض المتكلمين اعتمادهم التجريح وتبعية شناعة أو باطل آراء الخصوم وكشفها والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم، وذكر أسلوب آخرين يرون أنه يجب العمل على إسكات المخالف كي لا يشوش عليهم وليكفهم عناء الجدل، بل إن منهم من يدافع عن الدين بأي أسلوب سواء بالصدق في القول أو بالكذب⁽¹⁰⁹⁾. فتبين أن هذا لا يصح الاستدلال به على تعدد مناهج المتكلمين. بالإضافة إلى ما سبق تفصيله يظهر أنه من العسير ادعاء أن كل أدلة علم الكلام في إثبات العقائد قطعية، وقد ترتب على هذا الزعم آثار منهجية سلبية؛ كغلق باب الاجتهاد في البحث الكلامي والتقليل من إمكانية تدبير حدة الخلاف، وعدم استثمار كثير من الأدلة بدعوى أنها لا ترقى إلى القطع وفق العقل المجرد المنغلق، وقد خصص الإمام الرازي (606هـ-1212م) لهذا الإشكال الإبستمولوجي فصلاً معنوناً إياه بالسؤال الآتي: هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم؟ أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

وقد عزز رأيه فيه بمجموعة من الأدلة، وذهب إلى القول بالاكْتفاء في بعض مسائله بما دون الجزم واليقين، وذلك نقلاً عن «عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق، والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل، وأما الجزم المانع من النقيض، فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث»⁽¹¹⁰⁾، وفي كلامه هذا يظهر جواز التمسك بما دون الدليل القطعي؛ لأن بعض المباحث الكلامية لا يمكن الاستدلال فيها بالدليل الجازم المانع من النقيض، ويتفرع عن هذا

(108) المرجع نفسه، (ص/127).

(109) يرى الفارابي أن من المتكلمين «من يجذبون نصرته الدين بالنص لقدسيته ولمصدره الإلهي المطلق، ومنهم من ينطلق من الإحاطة بالنص وعدم ترك أي شاردة ولا واردة دون الاطلاع عليها، ثم التمعن في المدرك حساً أو معهوداً أو عقلاً فما وجدوا منها أو من لوازمها شاهداً نصرها به ما في الملة وإن تعارضت نظروا إلى أقواها شهادة لما في الملة فأخذوه واطرحوا الأخر، ومنهم قوم رأوا بأن أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم، فعوض أن يبينوا صحة عقائدهم تعمّدوا التجريح وتبعية شناعة أو باطل آراء الخصوم وكشفها والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم، وفريق آخر رأى أن من الخصم من هو عنيد لا تقنعه النصوص ولا الحجج، وإنما يجب العمل على إسكاته كي لا يشوش عليهم وليكفهم عناء الجدل، بل إن منهم من يدافع عن الدين بأي أسلوب بالحجج العقلية وبغيرها، بالصدق في القول وحتى بالكذب». ينظر: إحصاء العلوم للفارابي من (ص/132) إلى (ص/138).

(110) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، (41/1).

الكلام تحديد المراد بالقطع، وبيان مراتبه خصوصاً وأنه صرح بأن الظن إذا انضم إليه دليل ثان قوي الظن... وهكذا إلى أن يصير يقيناً⁽¹¹¹⁾، ثم التمييز بين المباحث التي يستدل عليها بهذا القطع وبين تلك التي يكتفى فيها بالأولى والأفضل.

وما يؤكد أن هذا الإشكال يحتاج إلى التفصيل جواب ابن تيمية (728 هـ - 1328 م) عن نفس السؤال الذي ورد عليه وهو: هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن، أو لا بد من الوصول إلى القطع؟ وقد قال مجيباً عنه «الصواب في ذلك التفصيل، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية - التي قد يسمونها مسائل الأصول - يجب القطع فيها جميعها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه، فإنهم كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلاً عن أن تكون من الظنيات»⁽¹¹²⁾.

فما يفهم من كلام الإمام الرازي (606هـ-1212م) من قبل هو نفس ما ذكره الإمام ابن تيمية (728 هـ - 1328 م) صريحاً عند بيانه أن المسائل النظرية التي تسمى عند المتكلمين أصولاً لا يجب في جميعها القطع، ولا يقتصر فيها على الاستدلال الذي يفيد القطع، وقبلهما نجد الإمام ابن حزم (456هـ-1064م) يجوز الاستدلال على الاعتقاد بدليلين البرهاني والإقناعي، واصطاح على صاحب الاعتقاد الواقع برهان ضروري أو بديهية عالمياً وما وقع عن دليل إقناعي معتقداً مسامحاً⁽¹¹³⁾. وقد قال: «وكل مميز بالغ عالماً كان أو جاهلاً؛ فمضطر إلى العلم بصحة التوحيد والنبوة، ونبوة محمد عليه السلام إذا بلغته الرسالة؛ لأن براهين كل ذلك ضرورية؛ كما قدمنا. وكذلك هو محجوج بما قام عليه برهان ضروري من اعتقاد نحلة أو فتيا أو غير ذلك - أي شيء كان، وكذلك هو محجوج فيما قام عليه دليل إقناعي إذا كان ذلك الدليل ممّا قد رضيّه بالمقدمات المنتجة له، وفهمه وتمادى على ما اعتقد بدليل شغبي أو بتقليد، أو غناء؛ فهو مأمور بالإقرار بالحق بعد اعتقاده، فإن لم يفعل وتمادى على دعواه، فهو عاص لله»⁽¹¹⁴⁾.

(111) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، (239/1).

(112) ابن تيمية، درء التعارض، 52/1.

(113) ابن حزم، الأصول والفروع، (ص/213).

(114) ابن حزم، الأصول والفروع، (ص/215).

المبحث الثاني: معالم المنهج العقلي والنظر النقدي

المطلب الأول: معالم المنهج العقلي عند المتكلمين

تمثل طريقة المتكلمين المتأخرين منعطفًا في تاريخ تطور مناهج علم الكلام، بالرغم من أن الدراسات الإسلامية لم تعين بها بالشكل المطلوب حتى الآن، فتناولها في إطار ما سبقها يساعد على توضيح بنية الفكر الإسلامي الكلامي عموماً، ويزيد من بيان مدى نموه وتحوله. فهل المنهج الذي ارتضاه علماء الكلام هو نفسه المنطق الأرسطي كما هو دون زيادة أو نقصان؟ أم أن للمتكلمين إسهاماتهم ونقودهم عليه؟ لا بُدَّ قبل معالجة هذا الإشكال من عرض طرق الاستدلال ومنهجه عند المتكلمين المتأخرين موجزًا. فقد أشار الإمام الغزالي (505هـ-1111م) إلى هذه الطرق في مقدمته المنهجية، وذلك في التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي انتهجها في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، وقد اقتصر على ثلاثة مناهج ذكرها بإيجاز، في حين نجد الإمام الأمدى (631هـ-1237م) يفصل فيها في مقدمته ضمن القاعدة الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية، وقد استطردها الأخير فيها؛ كما لو أنّ الكتاب خاص بالصناعة المنطقية، وخصها البيضاوي (691هـ-1292م) في مقدمته بمبحث القياس حيث قال «القياس: قولٌ مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، وهو إما أن يشمل النتيجة، أو نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيًا، أو لا ويسمى اقتراييًا.

والأول: هو أن يُستدلَّ بوجود الملزوم على وجود اللازم، أو بعدمه على عدم الملزوم، أو بوجود أحد المتعاندین على عدم الآخر، أو بعدمه على وجوده، فيكون مشتتملاً على مقدمة حاكمه بالتلازم بينهما، وتسمى شرطية متصلة، أو بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة... حقيقةً إن تعاندا مطلقاً، وممانعة جمع إن تعاندا صدقاً، وممانعة خلوٍ إن تعاندا كذباً فقط، وأخرى تدل على وضع الملزوم، أو المعاند مطلقاً أو صدقاً، أو رفع اللازم أو المعاند مطلقاً أو كذباً وتسمى استثنائية.

والثاني: على أربعة أوجه؛ لأنه لا بد له من أمر يناسب طرفي المطلوب ويسمى أوسط، والمحكوم عليه في المطلوب أصغر، والمحكوم به أكبر والمقدمة فيها الأصغر: الصغرى، والتي فيها الأكبر: الكبرى. فالأوسط: إما أن يكون محمولاً على الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى.

والأول: أن يُستدلَّ بصدق الأوسط على كل الأصغر أو بعضه، وصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط، أو سلبه عنه على صدق الأكبر على كل الأصغر، أو بعضه أو سلبه عن كله، أو بعضه.

والثاني: أن يُستدل بصدق الأوسط (على كل الأصغر وسلبه عن كل الأكبر، أو بعكسه على سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بصدق الأوسط على بعضه وسلبه عن كل الأكبر، أو سلبه عن بعض الأصغر، وصدقه على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، وذلك بشرط أن يتحد زمان السلب والإيجاب، أو يكون أحدهما دائماً).

الثالث: أن يُستدل بصدق الطرفين على كل الأوسط، أو أحدهما عليه، والآخر على بعضه على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو بصدق الأصغر على كله، وسلب الأكبر عن كله، أو بعضه، أو بصدقه على بعضه، وسلب الأكبر عن كله على سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

الرابع: أن يُستدل بصدق الأصغر على كل الأوسط، وصدقه على كل الأكبر، أو بعضه على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو بصدقه على كله أو بعضه، وسلب الأوسط على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر أو (بسلب الأصغر عن كل الأوسط، وصدقه على كل الأكبر على) سلب الأكبر عن كل الأصغر»⁽¹¹⁵⁾.

وفق هذا المنوال صارت تصاغ هذه المقدمات المنطقية، إلى درجة عدّ القرائن القياسية المنتجة في ثلاثة وعشرين؛ أربع استثنائية وتسع عشرة اقترانية، وكثير منهم لا يقتصر على ذلك بل يحيل إلى الكتب المنطقية.

المطلب الثاني: نقد الآلة المنهجية الكلامية

إن تحرك الإمام الغزالي (505هـ-1111م) والمتأخرين بعده في تطوير المنهج الكلامي والنهوض به تخلفه أسباب متعددة ترجع إلى الإشكالات المتعلقة بمنهج المتقدمين وأدواته الاستدلالية، وأولها مرتبط بقاعدة «ما لا دليل عليه يجب نفيه» أو اعتبار «أن بطلان الدليل دليل على بطلان المدلول»، فالطريقة الأولى في الاستدلال يتمسك بها المتقدمون؛ لأنهم لو لم يقرروا بها لأدى ذلك إلى «تجويز ما لا دليل عليه، الذي يلزم منه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أدى إليه كان فاسداً»⁽¹¹⁶⁾. ورغم ضعف هذه الطريقة في العقليات؛ لأن عدم العلم لا يعني علم العدم- إلا أن هذا النص يبين أن تجاوزها يخلف إشكاليات عويصة كادعاء المستحيلات مع عجز الرد عليها، وقد انتقدها الإيجي (756هـ-1362م) في مقدمته وأجاب بـ«أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في

(115) ناصر الدين البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ت: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، 1991م، (ص/61 و62).

(116) فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، بيروت، ت: سعيد فودة، دار الذخائر، الطبعة الأولى، 2015م، (ص/125).

نفس الأمر أو عدمه عندهم؛ فإن أردتم الأول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ممنوع فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليل عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد... وإن أردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندهم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر»⁽¹¹⁷⁾.

وأما الصيغة الثانية للقاعدة فيلزم عن توظيفها مجازفة كبيرة في اعتقاد مقدمات الدليل نفسه كحدوث الأجسام عند التدليل على وجود الصانع، وبناء عليه يكون بطلان القول بنفي حدوث الأجسام مؤذناً ببطلان القول بوجود الصانع، يقول ابن خلدون «وضع -الباقلائي- المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء... وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها»⁽¹¹⁸⁾، هذا يعني أن القاضي -رحمه الله- يعدها بمثابة عقائد للمسلمين؛ أي أن القدر في هذه المقدمات قدح في العقائد لابتنائها عليها، وهو ما حمل الأئمة المتأخرين على اتخاذ منهج آخر يتسم بالإحكام والقوة، ويتجاوز هذه الإشكاليات، غير أن ما يلاحظ عليهم هنا هو الوقوع في مثل ما انتقدوه على المتقدمين، حيث أعادوا نهج المتقدمين من النافذة بعد إخراجهم من الباب، أعني هنا إبطال المدلول بإبطال الدليل، وإن كان الدليل هذه المرة قد اختلف وصار أدلة المنطق ومقدماته بعد أن كانت آليات المتقدمين هي تلك الأدلة الجدلية والأصولية التي تقوم على «قواعد وأصول هي كالمقدمات لها مثل إثبات الجوهر الفرد والزمن الفرد والخلاء بين الأجسام ونفي الطبيعة والتركيب العقلي للماهيات. وأنّ العرض لا يبقى زمنين وإثبات الحال وهي صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة وغير ذلك من قواعدهم التي بنوا عليها أدلتهم الخاصة»⁽¹¹⁹⁾. والجواب على هذا يكون باستحضار أن كل فترة تعرف تحديات على غير ما كانت تعرفه سابقتها، فلا ينبغي فصل إحداها عن سياقها وملابساتها؛ لأن علم الكلام كغيره من العلوم لا ينفك عن منطلق التاريخ وسيرورة متغيراته، فهذه طبيعة النتاج البشري ينمو ويتطور عبر أطوار تراكم فيه نتائجه وأبحاثه. لذلك صار من الضروري تكييف منهج العلم مع ما تقتضيه المستجدات عند المتأخرين، لكن رغم ذلك يبقى سؤال التناسب بين الموضوع والمنهج قائماً.

(117) الجرجاني، شرح المواقف، ج 1 ص 187.

(118) عبد الرحمن محمد بن خلدون، المقدمة، المغرب، فضاء الفن والثقافة - الطبعة الأولى (د.ت)، (ص/589).

(119) ابن خلدون، المقدمة، (ص/648).

وأما السبب الآخر في هذا التحول المنهجي فيعود إلى أداة قياس الغائب على الشاهد، وبالأخص الركن الثاني منها أي «الشاهد». فهو يجعل الإنسان أصلاً ومرجعاً في فهم الذات الإلهية. وقد انتقده الإيجي (756هـ-1362م) في مقدماته فيقول «إنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهيّاً، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس، ولا بُدَّ في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه»⁽¹²⁰⁾، وقد عالج إشكالية هذا القياس قبل المتأخرين الإمام الجويني (478هـ-1085م) حيث قال: «إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقدّم دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له وليس في المعقول قياس، وهذا يجري في الشرط والدليل»⁽¹²¹⁾، فيشير رحمته بقوله هذا إلى أنه لا علة ولا معلول فيما وظف فيه هذا القياس من الإلهيات إلا أن نقول بنظرية الأحوال⁽¹²²⁾، هكذا تفاقمت إشكالية هذه الطريقة بلازمين الأول هو التشبيه والثاني هو نظرية الأحوال التي تعود إلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي. فالدرس الكلامي الأشعري المتقدم في صيغته التي انتهت إليها على يد الإمام الجويني (478هـ-1085م) ربط الصفات الإلهية وجميع التعليقات في الإلهيات بفكرة الحال⁽¹²³⁾ من هنا انطلق الغزالي (505هـ-1111م) في معالجة هذه المشكلة بإعطاء تفسير مقبول لمفهوم الحال يعتمد على مبادئ المنطق الأرسطي ويخرجه من إشكالية التناقض، حيث يقول عن الكلي أنه «غير موجود في الأعيان... لكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان... لهذا قيل إنه كلي، ونسبته إلى النفس وإلى سائر الصور المرتسمة في النفس؛ وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال»⁽¹²⁴⁾. هكذا يتضح أن الإمام الغزالي (505هـ-1111م) جعل من مفهوم الكلي في المنطق الأرسطي نفسه مفهوم الحال لدى المتكلمين، إذ بعد جدل طويل حول نظرية الأحوال وتقرير الأشاعرة أن الأحوال هي نفسها الكليات بالمعنى الفلسفي، شاع في الفكر الإسلامي أن الأحوال هي الكليات، فقد ذكر في تهافت الفلاسفة وفي معرض الحديث عن النفس العاقلة وقوتها النظرية أنها «تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً مرة ووجوهاً أخرى وتسميها

(120) الجرجاني، شرح المواقف، 189/1.

(121) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 26/1.

(122) المرجع السابق.

(123) الجويني أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، الإسكندرية، تدعى سامي النشار، فيصل بدير، شهيد محمد مختار، منشأة

المعارف، 1969م، (ص/629).

(124) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (ص/340).

الفلاسفة الكليات المجردة»⁽¹²⁵⁾.

لقد قال المتقدمون من أصحاب الأحوال بالحد الكلامي والاستدلال، ولكننا لا نجد عندهم تمييزاً بين الذهني والخارجي، الأمر الذي جعلهم يضطرون إلى القول بأن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، فالموجود عندهم هو الجواهر والأعراض فقط، والمعلومات إما موجودة أو معدومة وهذا ما أثر في صياغة هذا المفهوم، أما من جاء بعدهم فيدافع عن مصطلح الأحوال بوصفه نظرية في الكليات، ومدخلاً في تأسيس القضية المنطقية وعلى ضوءها ستبنى كثير من مواقفهم الفلسفية مما زاد من عمق الإشكال بدل حله لما ترتب عن ذلك من القول بوجود الكليات في الخارج حيث اعتبره ابن تيمية (728 هـ - 1328 م) «من أصول ضلالهم في المنطق والإلهيات»⁽¹²⁶⁾.

لقد انتقل المتأخرون إلى المنهج المستحدث، مع محاولة تعديله ونقد بعض جوانبه واستحداث معالم أخرى فيه، حيث كانوا يحيلون في نظرياتهم في القول الشارح إلى مبحث الحد كما هو في كتبهم المنطقية، وقد قال الغزالي (505هـ-1111م) في معيار العلم «ومادة الحد الأجناس والأنواع والفصول... وأما صورته وهيئته فهو أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويرد بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيئاً»⁽¹²⁷⁾، ولتعميق البحث في مادة الحد وإكمالها «بعد أن تهذبت الصنعة وترتبت رأوا أنه لا بُدّ من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصوّر المطابق للماهيات في الخارج، أو لأجزائها أو عوارضها وهي الجنس والفصل والنوع والخاصّ والعرض العام»⁽¹²⁸⁾، وهذا خلاف القصد من الحد عند المتقدمين، كما أن سعي المتأخرين إلى إثبات الكلي الطبيعي في الخارج⁽¹²⁹⁾ كان لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس السابقة، وهو باطل عند من تقدمهم، فالكلي والذاتي عندهم إنّما اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو هو الحال عند من يقول بها، وهذا يبطل الكليات الخمس والتعريف المبني عليها أيضاً⁽¹³⁰⁾.

وقد أشار النشار إلى ما تعرض له الحد الأرسطي التام من إنكار «لاستناده على أفكار ميتافيزيقية

(125) تهافت الفلاسفة، الغزالي، (ص/ 255).

(126) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 10/295.

(127) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر 1961م، (ص/ 268).

(128) ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 646).

(129) وقد قال الغزالي في أنواع الكلي: «الأول نعني به الإطلاق الذي هو منقطع البتة عما وراء الإنسانية نفيًا كان أو إثباتًا، فالكلي

بهذا المعنى موجود في الأعيان» معيار العلم، (ص/ 383).

(130) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 648).

يؤدي الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين... كالتفريق بين الذاتي والعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها وأدى هذا إلى متناقضات عدة»⁽¹³¹⁾.

وأما الأمدي (631هـ - 1237م) فقد نقضه بنقد فكرة المقولات العشر التي يقوم عليها، وهي التي تحصر الموجودات في فلسفة أرسطو، وعن تقسيمها يقول «وهذه القسمة وإن أوما إليها أفضل متأخري الفلاسفة - يقصد ابن سينا- فهي مدخولة غير وافية بالعرض»⁽¹³²⁾، أما بالنسبة لإضافاتهم فتظهر في اعتبار منهج الاستدلال أوسع نطاقاً من القياس الأرسطي. ويبقى دور المنطق فيه هو الترتيب والتأليف أو الصورة فقط على خلاف بين المتكلمين، أما المواد التي يتركب منها فمصادرها الحس والتجربة والتواتر وأوليات العقل⁽¹³³⁾.

وقد خالفهم ابن تيمية (728هـ - 1328م) في الاقتصار على الترتيب والصورة؛ لأنه يرى أن حصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع التلطيل حيث يقول: «قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته»⁽¹³⁴⁾؛ لذلك فإن اعتبار أقيسة الفقهاء ظنية ليس يعود إلى ضعف صورة القياس، بل لأن الغالب في مقدماتهم الظن، وإلا لو كانت المقدمات قطعية لكان هذا القياس قطعياً أيضاً. فهذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المنطقة الإسلامية بين التمثيل في المنطق، وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، رغم الاختلاف التام بين الاثنين خاصة في الجامع المشترك⁽¹³⁵⁾.

خاتمة:

تحتل كتب الكلام المؤسسة لطريقة المتأخرين مكانة مهمة لما لها من تأثير على العقل الإسلامي، وهو أثرٌ امتد لمجالات علمية متعددة، وقد تميزت هذه الكتب بمقدمات لا زالت تحتاج لمزيد عناية، خاصة

(131) سامي النشار، مناهج البحث، (ص/ 161).

(132) الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، 11/3.

(133) ينظر: الغزالي، القسطاس المستقيم، (ص/ 54).

(134) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص/ 250).

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

مقدمة كتاب نهاية العقول في علم الأصول، وكتاب أبعاد الأفكار في أصول الدين، وكتاب المواقف في علم الكلام للإيجي، هذا ما جعلني أحاول عرض معالم الكلام المتأخر من خلالها، وتقديم قراءة إبستمولوجية لفلسفة علم الكلام، ومن النتائج المستخلصة أذكر ما يلي:

1- المقدمات الكلامية تنضوي ضمن نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهي ليست مسائل كلامية بل هي عبارة عن نظر كلامي في مبادئ العلم.

2- انتساب المتكلمين المتأخرين لتقليد هيمن عليه المنهج الأرسطي الصوري، وهو ما عرف بالكلام المتأخر أو الفلسفي، وقد رام المتكلمون من خلاله تطوير العلم بتحديث المسائل وخلطها بأخرى فلسفية ومنطقية ورياضية وطبيعية في غياب ضوابط واضح لهذا التداخل بالإضافة إلى نقد مناهج وأدوات المتقدمين مع عجزهم عن تجاوزها.

وهذا النوع من النظر الإبستمولوجي في التأليف الكلامي يفتح أمامنا آفاقاً جديدة منها:

- استثمار مناهج النقد والتمحيص في تدبير القضايا الخلافية، والانفتاح على الإبستمولوجيا بمنظار فقه العلوم لتعميق دراسة العلم بحثاً في طبيعته وموقع تداخله وتكامله وباقي العلوم الأخرى.
- تفعيل حركة النقد الذاتي للمدرسة الأشعرية إسهاماً في اقتحام طور جديد يتجاوز طريقة المتأخرين، بتوسيع دراسة مقدمات المصادر الأشعرية بنفس إبستمولوجي يهدف صياغة مشروع «فلسفة علم الكلام».

- تجديد مناهج التأليف وتطويرها باستثمار آليات التداخل والتكامل لتجاوز جوانب القصور، مع رصد معالم التقليد العلمي أثناء دراسة إشكاليات العلوم وتاريخها.

المراجع

- ابن الوزير، أبو عبد الله اليمني، إثبات الحق على الخلق، بيروت، دار الكتب العلمية - الطبعة الثانية، 1987م.
- الأرموي، سراج الدين، رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الطبعة الأولى، 2013م.
- الأرموي، سراج الدين، رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الطبعة الأولى، 2013م.

- الأمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، 1424هـ-2004م.
- الإيجي، عضد الدين، المواقف، بيروت، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - الطبعة الأولى، 1997م.
- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي. مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م.
- الباقلاني، التقريب والإرشاد، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1998م.
- البطيوي، عبد العزيز، بنية الأصول والنسق الإيستمولوجي، مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسير، دورية نماء، العدد: 6، 2017م.
- البكي الكومي، أبو عبد الله، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، بيروت، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف، (د.ت).
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، القاهرة، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى - 1987 م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ت: عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
- الجابري، إدريس النغش، حوار عن التعريف بفقهاء العلوم، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 8 و9، 2020م.
- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، 1950م، مكتبة الخانجي، مصر.
- الجويني، أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، الإسكندرية، ت: علي سامي النشار، فيصل بدير، شهيد محمد مختار، منشأة المعارف، 1969م.
- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصر، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، 1950م.

- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت.
- الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، روافد، الطبعة الأولى.
- حما الحسن وعمر مزواضي، الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة، مقاربات في المنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2019م.
- الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، إيران، ت: محمد المعتصم بالله، منشورات ذي القربى- الطبعة الثانية، (د.ت).
- الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، بيروت- لبنان، ت: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربية، الطبعة الأولى، 1407هـ- 1987 م.
- الرازي، فخر الدين، نهاية العقول في دراية الأصول، بيوت، ت: سعيد فودة، دار الذخائر، الطبعة الأولى، 2015م.
- سليمان، عباس محمد حسين، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، 1998م.
- الغرسي، محمد صالح بن أحمد، تحقيق مسائل مهمات من علم التوحيد والصفات، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2016م.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت - لبنان، ت: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، مصر، ت: سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1984م.
- الهمداني، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، بيروت، ت: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1422هـ.

Arabic References:

- Ibn al-Wazīr, Abū ‘Abd Allāh al-Yamanī, Īthār al-Ḥaqq ‘alā al-khalq, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah – St:2, 1987.
- Al-Urmawī, Sirāj al-Dīn, Risālat fī al-firaq bayna naw‘ay al-‘Ilm al-ilāhī wa-al-kalām, Ed: Muḥammad Akram Abū Ghūsh, Dār al-Nūr, St:1, 2013.
- Al-Urmawī, Sirāj al-Dīn, Risālat fī al-firaq bayna naw‘ay al-‘Ilm al-ilāhī wa-al-kalām, Ed: Muḥammad Akram Abū Ghūsh, Dār al-Nūr, St:1, 2013.
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn, Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, Al-Qāhirah, Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmiyah, St:2, 1424-2004.
- Al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn, al-mawāqif, Bayrūt, Ed: ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Dār al-Jil – St:1, 1997.
- Bachelard, Gaston, takwīn al-‘aql al-‘Ilmī. musāhamah fī al-Taḥlīl al-nafsānī lil-ma‘-rifah al-mawḍū‘iyah, tarjamat Khalīl Aḥmad Khalīl. al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Bayrūt, 1981.
- Al-Bāqillānī, al-Taqrīb wa-al-Irshād, Ed: ‘Abd al-Ḥamid ibn ‘Alī Abū Zanīd, Mu‘assasat al-Risālah, St:2, 1998.
- Al-Biṭṭaywī, ‘Abd al-‘Azīz, Binyat al-uṣūl wa-al-nasaq al-ibstimūlūjī, Masālik Falsafat al-Takāmul bayna ‘ilm al-uṣūl wa-al-‘umrān wa-al-siyar, dawriyah Namā’, al-‘issue: 6, 2017.
- Albky al-Kūmī, Abū ‘Abd Allāh, taḥrīr al-maṭālib li-mā taḍammanat’hu ‘aqīdat Ibn al-Ḥājjib, Bayrūt, Ed: Nizār Ḥammādī, Mu‘assasat al-Ma‘ārif, (D. t).
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, al-Khaṣā’iṣ, al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, St:4.
- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn, sharḥ al-‘aqā’id al-Nasafiyah, al-Qāhirah, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah, St:1, 1987.

- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn, sharḥ al-maqāṣid, Ed: ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Dār ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, St:2, 1998.
- Al-Jābirī, Idrīs alnghsh, ḥiwār ‘an al-ta‘rīf bi-fiqh al-‘Ulūm, dawriyah Namā’ li-‘Ulūm al-waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah, al-‘issue 8, 9, 2020.
- Al-Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī, al-Irshād ilá qawāṭi‘ al-adillah fi uṣūl al-i‘tiqād, Ed: Muḥammad Yūsuf Mūsá wa-‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd, 1950, Maktabat al-Khānjī, Miṣr.
- Al-Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī, al-shāmil fi uṣūl al-Dīn, al-Iskandariyah, Ed: ‘Alī Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr, Shahīd Muḥammad Mukhtār, Munshā‘at al-Ma‘ārif, 1969.
- Al-Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī, al-Irshād ilá qawāṭi‘ al-adillah fi uṣūl al-i‘tiqād, Miṣr, Ed: Muḥammad Yūsuf Mūsá wa-‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd, Maktabat al-Khānjī, 1950.
- Al-Juwaynī, al-Talkhīṣ fi uṣūl al-fiqh, Ed: ‘Abd Allāh jwlm al-Nibālī wa-Bashīr Aḥmad al-‘Umarī, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah – Bayrūt.
- Al-ḥisān Shahīd, al-Takāmul al-ma‘rifi bayna al-‘Ulūm, al-Kuwayt, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, Rawāfid, St:1.
- Hmā al-Ḥasan wa-‘Umar mzwāḍy, al-ibstīmūlūjiyā wa-Islāmīyah al-Ma‘rifah, muqārabāt fi al-manhaj, Markaz Namā’ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Bayrūt, St:1, 2019.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-mabāḥith al-mashriqiyyah, Īrān, Ed: Muḥammad al-Mu‘taṣim billāh, Manshūrāt Dhī alqrbá-St: 2, (D. t).
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al’lḥī, byrwt-Lubnān, Ed: Aḥmad Ḥijāzī alssqā, Dār al-Kitāb al-‘Arabīyah, St:1, 1407-1987.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, nihāyat al-‘uqūl fi dirāyat al-uṣūl, Buyūt, Ed: Sa‘īd Fawdah, Dār al-Dhakhā‘ir, St:1, 2015.

- Sulaymān, ‘Abbās Muḥammad Ḥusayn, al-ṣilah bayna ‘ilm al-kalām wa-al-falsafah fi al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyah, 1998.
- Al-Gharsī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad, taḥqīq masā’il muhimmāt min ‘ilm al-tawḥīd wa-al-ṣifāt, Dār al-Fatḥ lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, St:1, 2016.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-iqtisād fi al-i‘tiqād, Bayrūt – Lubnān, Ed: ‘Abd Allāh Muḥammad al-Khalīlī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, St:1, 1424.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Tahāfut al-falāsifah, Miṣr, Ed: Sulaymān Dunyā, St: 6, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, (D. t).
- Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī, Manāhij al-Baḥth ‘inda mufakkirī al-Islām wa-iktishāf al-manhaj al-‘ilmī fi al-‘ālam al-Islāmī, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, St: 2, 1984.
- Al-Hamadānī, ‘Abd al-Jabbār, sharḥ al-uṣūl al-khamsah, Bayrūt, Ed: Samīr Muṣṭafā Rabāb, Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, St: 1, 1422.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-9-24

تاريخ القبول: 2023-10-28

تأويلية الفنون الأدبية التراثية عند هانس جورج غادامير

زكريا صديقي⁽¹⁾zakaria.sadiki@etu.uae.ac.ma

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة المراحل التي يمر بها فهم وتأويل النصوص الأدبية التراثية كما تصورها هانس جورج غادامير، وبما أن التأويل لا يتم بطريقة اعتباطية أو عشوائية، فقد كان من الضروري أن توضع آليات وإجراءات تُمكن المؤول من بناء فهم سليم إزاء موضوعه. ومن هذا المنطلق جاء التفكير في كتابة هذا البحث الذي يتألف من مقدمة ومطلبين؛ عالج أولهما أهمية القراءة في فهم النصوص التراثية المكتوبة، في حين ركز الثاني على الآليات التي يجب أن يتسلح بها القارئ لتلك النصوص، لكي تصير في متناول فهمه، وفي مقدمتها استحضار الرصيد المعرفي الذي يملكه أو ما يُسميه غادامير الأحكام المسبقة التي تمنح المؤول فهمًا قبليًا عمّا يريد تأويله. وعلى هذا الأساس نخلص مع نهاية هذا البحث إلى نتيجة مفادها: أن غادامير استطاع أن يُوفر الوسائل والأدوات التي تُمكن القارئ من فهم النصوص وتأويلها.

الكلمات المفتاحية:

التأويل، الفهم، الأحكام المسبقة، المسافة الزمانية، اندماج الأفاق.

(1) باحث في سلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة عبد الملك السعدي تطوان، مختبر التأويليات والدراسات الثقافية والفنية، يعمل أستاذًا للفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي.

للاقتباس: صديقي، زكريا، تأويلية الفنون الأدبية التراثية عند هانس جورج غادامير، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 2024، 130-149.

© 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: 2023-9-24

Accepted: 2023-10-28



Interpretation of the Traditional Literary Arts by Hans George Gadamer

Zakaria Sadiki⁽²⁾zakaria.sadiki@etu.uae.ac.ma

Abstract:

This research aims to dedicate an in-depth examination of the processes underpinning the comprehension and explication of traditional literary texts, as elucidated by the scholarly contributions of Hans George Gadamer. Given the fact that the act of interpretation is far from arbitrary or haphazard, it becomes imperative to construct a framework of mechanisms and methodologies that facilitate the cultivation of a cogent understanding of the subject matter at hand. The initial facet of this inquiry delves into the paramount significance of meticulous reading as a fundamental cornerstone in grasping the essence of textual legacies. The subsequent facet focuses on the strategic tools and approaches that a reader ought to employ when engaging with these texts, particularly emphasizing the cultivation of a cognitive equilibrium, referred to by Gadamer as "prejudices," which provide the interpreter with a preliminary foundation for comprehending and elucidating their intended meaning. In the light of these inquiries, the culmination of this research underscores Gadamer's remarkable capability in furnishing the reader with the means and instruments essential for the comprehensive understanding and interpretation of literary texts.

Keywords:

Interpretation, Understanding, Preconceived judgments, Temporal distance, Fusion of horizons.

(2) a PhD student at the Faculty of Arts and humanities, Abdelmalek al-Saadi University, Tetouan, Laboratory of hermeneutics and cultural and artistic studies. He is currently working as a professor of Philosophy at high school.

ite this article as: Sadiki, Zakaria, Interpretation of the Traditional Literary Arts by Hans George Gadamer, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 1, 2024,130-149.

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

مقدمة

إن القارئ لأعمال غادامير وخاصة كتاب (الحقيقة والمنهج)؛ يجد نفسه وجهًا لوجه أمام أهم المواضيع التي شغلت بال الفيلسوف ويتعلق الأمر بالجماليات، باعتبارها من أهم القضايا التي شكّلت موضوع اهتمام فلاسفة الإغريق، ولا زالت إلى اليوم موضوع نقاشٍ جاد بين مختلف التصورات الفلسفية، وهو ما يعني أن قضايا الفن والجمال تتسم بنوع من الحيوية والغنى الفكري والمعرفي، الشيء الذي قاد غادامير إلى البحث والتنقيب في هذا المجال عله يقدم قراءة جديدة للموضوع⁽³⁾، ويأتي هذا البحث حاملاً على عاتقه إشكالية في غاية الأهمية يرتبط أساسًا بالتساؤل عن معالم النظرية التأويلية عند هانس جورج غادامير ودورها في فهم الفنون الأدبية؛ ليس الأنية التي تكون في متناول أيدينا فقط، وإنما أيضًا تلك التي تنتمي إلى تراثنا وتفصلنا عنها مسافة زمنية كبيرة، ولأجل ذلك سيقدم غادامير آليات الفهم والتأويل؛ تارةً بابتكار مفاهيم استيطيقية جديدة، وتارةً عبر بعث وإحياء مفاهيم قديمة تنتمي للبيئة اليونانية، يرى فيها السبيل الأمثل لفك شفرات الفنون الأدبية في محاولة لفهما واستيعابها. وعلى هذا الأساس فإن الفرضيات التي تنطلق منها الدراسة ترتبط بشكل مباشر بالآليات التي سوف يعتمدها غادامير في نظريته التأويلية، ومدى قدرتها في رفع اللبس عن النصوص التراثية. ومن أجل التحقق من تلك الفرضيات سوف نعتمد على منهج تحليلي يُعنى بتقريب المفاهيم الغامضة من جهة، وعرض الأفكار بطريقة سلسة وتحليلها من جهة أخرى. ومن ثم سينقسم العمل إلى مستويين: يتجه المستوى الأول إلى تحديد أهمية القراءة في فهم وتأويل النصوص، في حين يتخذ المستوى الثاني بعدًا تطبيقيًا؛ وذلك بالكشف عن أهم الخطوات التي يجب اعتمادها في التعامل مع النصوص التي تمثل موضوع التأويل.

يقسم جون غروندان -من أبرز المهتمين بفلسفة غادامير- الفنون عند هذا الأخير إلى ثلاثة أصناف: أولاً لدينا الفنون الأدائية وتضم المسرح والموسيقى، ثانيًا الفنون التشكيلية وتضم النحت والرسم والعمارة، وأخيرًا، لدينا الفنون الأدبية التي تضم الشعر والأدب⁽⁴⁾. وهذا النوع الأخير هو الذي سيشكل موضوع هذا البحث.

(3) شرف الدين، خاطر، الفن كعرض وتشكيل ثقافي عند هانس جيورج غادامير، مجلة جماليات، مج7، ع2، مختبر الجماليات البصرية في الممارسات الفنية الجزائرية، الجزائر، (2020م)، (ص/33)
(4) المرجع السابق، (ص/41)

1. أهمية القراءة والكتابة في تشكّل الفهم

إن آخر شكل من أشكال الفنون التي يتعامل معها غادامير -بكيفية وجيزة- في كتابه الحقيقة والمنهج هو الأدب، حيث يزعم أن له عرضاً هو الآخر يتحقق في عملية القراءة، هذا الادعاء كان له وقع كبير على الدراسات الأدبية، خاصة بعدما تم توسيع مفهوم القراءة لكي يشمل كل الأعمال الأدبية والموسيقية والتصويرية والمعمارية؛ لأنها أعمال تجعلنا نواجه أنفسنا، وتدعونا إلى ممارسة القراءة على العرض الذي تقدمه أمامنا⁽⁵⁾؛ لأن الأدب في ماهيته مفهوم شامل تشارك في وجوده مجمل النصوص المكتوبة التي تشكّل معالم العلوم الإنسانية من قانون وسياسة ودين، والتي تحتاج إلى اللغة لكي تعبر عن نفسها⁽⁶⁾.

يتعين علينا بدايةً أن نبحث عما إذا كانت هناك إمكانية لتطبيق نمط وجود الفن على نمط وجود الأدب، فإذا كان نمط وجود الفن يظهر في العرض، فإن «الشرط الوحيد الذي يخضع له الأدب هو أن يكون منقولاً باللغة ومفهوماً بالقراءة»⁽⁷⁾؛ فعندما نقرأ الأدب فإننا نعرضه أمام المشاهد؛ فالمحمة تكون عرضة للفهم عندما يسعى الراوي إلى قراءة سُطورها، وتُعبّر القراءة عن درجة قصوى من الحرية، والشاهد على ذلك هو أن القارئ يمكنه أن يقرأ الكتاب متى شاء دون أن يكون ملزماً بقراءته دفعة واحدة، عكس ما نجده في عملية الإنصات إلى سمفونية أو مشاهدة الصورة، وعلى هذا الأساس تمثل القراءة ما سماه غادامير «إعادة الإنتاج»؛ الذي يفيد الإبداع من جديد وليس فقط النقل الحرفي⁽⁸⁾. يزعم غادامير تبعاً لذلك أن القراءة لها دور مهم في فهم النص؛ لأن القراءة هي الفعل الذي يقوم به المتلقي عند لقائه بهذه الفنون، ويفترض أن يتسم فعل القراءة بالجدية والانتباه لفهم ما يقوله النص، هذا الأخير لم يعد يُطلق على النصوص الأدبية فقط، وإنما اتسع ليشمل كل الأشكال الفنية الأخرى التي تحتاج إلى الفهم⁽⁹⁾. لكن رغم ذلك الانتشار الذي ميز عملية القراءة فإن صاحب الحقيقة والمنهج يُصرُّ على أنها ارتبطت كثيراً بالأدب، دون اعتبار للنصوص الأخرى؛ كالنصوص القانونية والفكرية والاقتصادية، التي تضم إلى جانب النصوص الأدبية مختلف التراث الإنساني المكتوب، فكل ما يحمل

(5) Grondin, Jean, *The philosophy of Gadamer*, translated by kathryn plant, Routledge, 2014, P 52

(6) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي حكم صالح وحسن ناظم، ليبيا، دار أوبا للطبع والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/246)

(7) المرجع السابق، (ص/243)

(8) المرجع السابق، (ص/244-245)

(9) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، (2010م)، (ص/218)

معنى يسعى إلى تبليغه لنا، ونحن مُطالبون بمحاولة كشف ذلك المعنى وتلقي تلك الرسالة التي يحملها لنا. وهذا فيه نقد مباشر لما يسمى الوعي الجمالي⁽¹⁰⁾ الذي يهتم بالشكل ويُنكر المعنى والمضمون المعرفي الذي ينطوي عليه العمل الفني، على اعتبار أن الرسالة التي يحملها النص هي حقيقته وهي التي تمثل ما هو جوهر في النص⁽¹¹⁾.

يقترح علينا غادامير لكي نصل إلى ما هو جوهر في النص، أن نبدأ بالقراءة؛ لأنها تقوم في النصوص الأدبية -حسب غادامير- بما يقوم به العرض في الفنون الأدائية، ولا يكتمل النص الأدبي سواء كان رواية أم شعراً إلا بتوالي القراءات؛ فالقارئ يضع نفسه في مواجهة النص، لكي يمنحه هذا الأخير المعنى والرسالة التي يحملها وتمثل جوهره وحقيقته⁽¹²⁾.

يقر غادامير إذن أن النص الأدبي شأنه شأن النصوص الأخرى لا يهدف إلى تحقيق المتعة الجمالية فقط، وإنما يحمل معرفة أيضاً، هذه الأخيرة لا تكون مشروطة بمُبدع النص؛ لأن هذا الأخير مُطالب بأن يُحقق استقلاله عن مؤلفه، لكي يكون مفتوحاً على المتلقي، الذي يقوم بعملية الفهم، وبفضل تعدد التأويلات وتوالي القراءات يستطيع النص أن يُحافظ على وجوده مع مرور الوقت⁽¹³⁾. ويتم ذلك بمساعدة عملية الكتابة⁽¹⁴⁾ التي تضمن استمرار تواجد النص وحفظه من الزوال، فهي -على خلاف الخطاب الشفاهي الذي يكون مباشراً- توفر للنص استقلاله عن كل العوامل المحيطة به، بما فيها مؤلفه، ويظهر النص بوصفه حاملاً للحقيقة التي تكون بمنأى عن سيكولوجية المُبدع من جهة أولى، وقادر على الظهور في أزمنة مختلفة، لكي يكون -أي النص- في متناول الأجيال اللاحقة من جهة ثانية⁽¹⁵⁾. يحفل التراث حسب غادامير بالعديد من الأشياء التي تحفظ لنا الماضي البعيد وتخبرنا عنه، ومن

(10) الوعي الجمالي: Aesthetic consciousness يعني النظر إلى الجمال في صورته الخالصة؛ وإقصاء باقي الجوانب الأخرى كالمضمون المعرفي، وهذا ما يرفضه غادامير الذي يؤكد بأن العمل الفني يحمل مضموناً معرفياً يسعى إلى تبليغه لنا، ومن ثم يكون الفن شكلاً من أشكال الحقيقة. Lawn, Chris, and Niall Keane. *The Gadamer Dictionary*. A&C Black, 2011, p p 8-9.

(11) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، (ص/ 220)

(12) شرف الدين خاطر، الفن كعرض وتشكيل ثقافي عند هانس جيورج غادامير، (ص/ 50)

(13) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/ 37).

(14) * * يشدد غادامير على أهمية الكتابة تأويلياً؛ لأنها تُحافظ على استمرارية النص، في انفصال تام عن مؤلفه وعن أي قارئ بعينه؛ لأن الكتابة هي التي تحمل عالم النص الذي يحتوي على المعنى الذي تسعى العملية التأويلية إلى اكتشافه، ورفع اللبس عنه، ويتحقق ذلك بعملية القراءة التي يقوم بها كل متلق على حدة. معافة هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، (ص/ 222).

(15) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص/ 38).

أبرز تلك الأشياء ما نجده في المتاحف من أدوات قديمة أو بقايا المآثر التاريخية، لكن هذه الأمور لا تضاهي أهمية التراث المكتوب الذي يتجاوز عملية حفظ التراث من الاندثار إلى كونه يحمل إلينا روحًا تكون معاصرة لنا؛ لأن التدوين يتميز عن باقي أشكال الماضي بقدرته على مقاومة كل أشكال الضياع التي تكون سببًا في إتلاف ما نرثه من الماضي، وإذا كان النص يقوم بكل هذه المهام، فإن مهمتنا كما يحددها غادامير تكمن في تحويل هذه النصوص التي تُعد غريبة عنا - لأنها تنتهي إلى زمن الماضي - إلى شيء مألوف وذلك بفك شفراته، من أجل الاطلاع على ما يُبوح به، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بفعل القراءة، باعتبارها إلى جانب الكتابة أهم الأشياء التي يبني عليها الفهم الهرمنيوطيقي لهذا التراث⁽¹⁶⁾.

تبعًا للإجراءات السابقة التي نصل إليها بفعل الكتابة، لم يعد التأويل مرتبطًا بفهم ذاتية المؤلف، أو الشروط المحيطة بعملية التأليف، أو ما يسميه الرومانسيون: (روح العصر)؛ وإنما أصبح الفهم مرتبطًا بفهم ما يقوله النص، وبدل التخلي عن التجربة الذاتية وعيش تجربة المؤلف، أضحي الفهم عملية إدراك لما يُقال في النص؛ بمعنى الاهتمام بالنص لا بمبدعه. هكذا يتحقق الانفصال عن نيات المؤلف ومقاصده، وتصبح عملية الفهم كما لو كانت عملية إنتاج جديدة للنص، لا تأخذ بعين الاعتبار الحالات النفسية أو الانتماءات الإيديولوجية للمؤلف، بقدر ما تركز على العمل الفني ذاته. وكأنا أمام نقل في الصلاحيات من المؤلف إلى المؤول؛ لأن النص عندما يستمر في الوجود بفعل الكتابة، فإنه يكون أمام قراء مُختلفين، ويترتب على ذلك ظهور قراءات مختلفة وتأويلات متنوعة للنص نفسه، والتي ربما لا يكون المؤلف على علم بها⁽¹⁷⁾؛ وذلك ما يفيد فعلاً بأن عملية الكتابة تحرر أفق المعنى من قصدية المؤلف الأصلي.

هكذا نتجاوز الوعي الجمالي الذي وصل إلى النصوص الأدبية، وذلك بالإنصات إلى الحقيقة التي يُريد أن يقولها لنا النص، والتي لا يمكن الحصول عليها بالإدراك السطحي المرتبط بالشكل، بل إن الأمر يقتضي النفاذ إلى المعنى والدلالة التي توجد وراء كل شيء يأتيها من التراث، طالما أنه لا يمكننا التنكر إلى تاريخية النص؛ لأن كل نص يُحيل على العالم الذي ظهر ونشأ فيه، ولما كان كل نص يخضع إلى تأويلات مختلفة عبر التاريخ، فإن كل قارئ يؤول تبعًا لأفقه التاريخي، وهذا ما يمنح نوعًا من الحيوية للنص

(16) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، (ص/ 223).

(17) انظر: شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص/ 38-39)، ربيعي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، الإمارات، دائرة الثقافة والإعلام، الطبعة الأولى، (2010م)، (ص/ 111-112).

ويجعله دائم الحضور تاريخياً⁽¹⁸⁾.

تبعاً لذلك تظهر المكانة التي يحظى بها التدوين في صُلب العملية التأويلية، ففي «فك شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة تحويل شيء غريب وميت إلى شيء معاصر ومألوف كلياً»⁽¹⁹⁾. وعليه، فإن الكتابة هي الوحيدة التي تمتاز بهذه الخاصية التي لا نجدها في باقي عناصر التراث، فهي تجعل الماضي حاضراً وراهنياً، ومن ثم نفهم بأنه إذا كان نمط وجود الفن يتحقق في اللعب⁽²⁰⁾، فإن نمط وجود الفن الأدبي يتحقق بالقراءة، التي ما كانت لتوجد لو لم تُكتب تلك النصوص، وبما أن فهمنا يشترط القراءة، فإن النتيجة هي «أن أعمال الفن الأدبي كلها لا تتحقق إلا حين تُقرأ»⁽²¹⁾.

يتضح تبعاً لما سبق أن النص الأدبي يصل إلينا بفعل الكتابة، ونؤوله بعملية القراءة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو: كيف نقوم بعملية القراءة؟ أو بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الآليات والإجراءات التي يعتمد عليها المؤول أو القارئ لفك شفرات النصوص.

2. آليات تأويل النصوص

أ. الأحكام المسبقة

تحت تأثير مارتن هايدغر وظف غادامير مفهوم الدائرة التأويلية، لكن عوض أن يركز على ذاتية المؤلف على غرار ما فعلت الرومانسية انصب جل اهتمامه على المؤول وطُرق فهمه للنص، كما أنه لا يقبل فكرة تخلي المؤول عن سياقه وتجربته الآنية، من أجل عيش التجربة السيكلوجية لمؤلف ينتمي إلى زمان ومكان مختلفين عنه، أو ما عبر عنه فيلهايم دلتاي بعبارة: (روح العصر)، التي يتعين على كل ممارس لتأويل العودة إليها إن هو أراد أن يبني فهمًا سليمًا إزاء النص، لكن هذا الإجراء لم يكن ليُقبل به غادامير الذي يرى فيه دعوة إلى إقبار كل ما نملكه من معارف وأفكار في اللحظة الراهنة بوصفها

(18) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، (ص/224).

(19) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/248).

(20) * يجب أن نعلم بداية أن مفهوم اللعب وإن كان يحتل مكانة مهمة في جماليات غادامير إلا أنه لم يكن أول من استعمله، حيث نجد وجود ربط بين الفن واللعب عند كانط؛ أثناء حديثه عن التلاعب الحر للمكتنا العقلية بين الخيال والذهن، بسبب المتعة الناتجة عن رؤيتنا للجمال، كما نجد المفهوم يحضر في جماليات شيلر باعتباره يمثل الحالة الاستيطيقية التي تتوسط الحالة الطبيعية الغريزية والحالة العقلية، وخلافاً لهؤلاء سوف يستخدم غادامير ذلك المفهوم بطريقة مختلفة؛ إذ سيقوم بداية على تطهيره من كل الدوافع الذاتية التي ارتبطت به مع كانط وأتباعه، لكي يكون صالحاً للجماليات التي سيرسم معالمها غادامير. عبد المحسن، حسن ماهر، جادامير: مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية، مصر، دار التنوير، (2009م)، (ص/221).

(21) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/249).

خطوة أولية لبلوغ أفكار ومعارف المؤلف الأصلي للنص⁽²²⁾. ففي كتابيه الحقيقة والمنهج وكذلك فلسفة التأويل نجد غادامير يكرر العبارة الآتية: «كشف هيدغر عن بنية الفهم المسبق»؛ ويقصد بذلك أن صاحب الكينونة والزمان هو الذي يرجع له الفضل في تحديد أول آليات تحقق الفهم، والتي عبر عنها غادامير بفكرة الأحكام المسبقة.

لقد فطن غادامير لأهمية الأحكام المسبقة متأثرًا في ذلك بأستاذه هايدغر، حيث نظر إليها بوصفها إجراء مهمًا في كل عملية تأويلية باعتبارها شرطًا من شروط الفهم؛ لأنها تكشف عن علاقتنا بذاتنا وبأشياء العالم من حولنا. لكن غادامير ينهنا إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن مفهوم الأحكام المسبقة لا ينبغي أن نأخذه بإطلاق؛ بمعنى أن تلك الأحكام لا تكون دائمًا مشروعة، إلا إذا تم التأكد من صحتها وصلاحياتها ومراقبة كل عناصرها عبر إخضاعها للتدقيق والمراجعة بغرض الإبقاء على كل حكم مسبق يساعد ويسهم في بناء معنى النص. وهذا يعني أن غادامير يميز بين أحكام مسبقة غير مشروعة عاجزة عن الوصول للأشياء في ذاتها، ومن ثم تكون قاصرة عن بلوغ حقيقة الشيء، وفي المقابل هناك أحكام مسبقة مشروعة هي التي تسهم في بناء وحدة المعنى⁽²³⁾.

لكن عندما يقول غادامير بأن العملية التأويلية تطلب منا إخضاع أحكامنا المسبقة للاختبار، ومن ثم التحقق من صحتها، فإن ذلك لا يعني التخلص الكلي منها، بقدر ما هو دعوة للانفتاح على النص الذي يريد أن يقول شيئًا ما لنا، «لأن الشخص الذي يحاول أن يفهم نصًا ما هو شخص يربى نفسه للنص كي يخبره شيئًا ما»⁽²⁴⁾، هذا الشيء هو حقيقته التي يحملها في عالمه الخاص، والتي يتعين على المؤول تكييف أحكامه المسبقة معها؛ لأن الهدف في النهاية هو القضاء على كل ما من شأنه أن يُعيق فهمنا للنصوص التي تأتينا من التراث، ومن بين هذه العوائق، نجد الأحكام المسبقة السيئة التي يتعين علينا تغييرها حتى تتلاءم مع موضوع النص.

إن المؤول عندما يتعامل مع نص لأول مرة، فإنه يتخلى عن بعض أحكامه الخاطئة لصالح المعنى الذي يقدمه النص، وكلما تقدم في القراءة ازداد النص وضوحًا، وفي الوقت نفسه يتم التخلي بشكل تدريجي عن التصورات السيئة والقرارات الطائشة، التي كانت تعيق الفهم وتمنع من التوجه المباشر إلى الأشياء في ذاتها، وهذا المسار الطويل والمتواصل إنما يعكس الجهد المبذول من طرف القارئ أو المؤول،

(22) بريبي، عبد الله، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/ 111-112).

(23) المرجع السابق، (ص/ 113-114).

(24) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/ 372).

وذلك بتخليه عن الاعتبارات الذاتية وانخراطه في المعنى الذي ينطوي عليه الشيء نفسه⁽²⁵⁾، فهو مُطالب بأن يبحث عن مشروعية آرائه وتصوراتهِ في مواجهة النص أو الموضوع المراد تأويله، فعندما نتعامل مع نص قديم في محاولة منا لفهمه، فإنه يتعين علينا بدايةً أن نكوّن هندسة مفهومية ولغوية مستقاة من العصر الذي ينتمي إليه، ذلك النص الذي نتلقى التدريب الأول على يده، وعندما نفشل في تشكيل الفهم أو تظهر الهوية الصارخة بين افتراضاتنا والتصورات التي ينطوي عليها النص، فإن ذلك، إنما يعكس صعوبة اللغة التي كُتبت بها النص والتي لم تكن معهودة بالنسبة لنا⁽²⁶⁾.

يتبين إذن أن نصوص التراث تطلب من المؤول الاشتغال عليه دون إقصاء لوضعيته الراهنة؛ بل إنه يحضر في عملية الفهم باعتباره مشاركاً في بناء المعنى، فهو لا يتخلى عن تجربته لصالح تجربة المؤلف، وإنما يحضر بمفاهيمه المسبقة التي تُعينه على فهم النصوص التي تنتهي إلى التراث، كما لو كان المؤول يقوم بما يسميه غادامير «الإنتاجية المُبدعة»؛ دون أن يعني ذلك الإلمام بالنص من كل جوانبه، أو بتعبير شلايرماخر فهم النص أفضل مما فهمه مؤلفه، بل هي فقط محاولة المشاركة في بناء الفهم؛ لأنه لا يوجد أي منهج كيفما كان بمقدوره أن يوصلنا إلى الفهم الوحيد والممكن للنص أو إلى حقيقة النص الأدبي كما هو. دون أن يعني ذلك بأن كل التأويلات تفتقر إلى المصدقية، وإنما الإقرار بأن كل تأويل يظل مشروطاً بالوضعية التاريخية التي نشأ فيها من جهة، وانعكاس للمعنى المشترك بين المؤول والنص من جهة ثانية⁽²⁷⁾.

فعندما نسعى إلى تأويل نص معين، فعلياً أن نُسلم بأنه يعلمنا ويؤثر فينا، لكن هذا التأثير لا ينبغي التسليم به دون تمحيص أو مساءلة، ويتحقق ذلك عبر القراءات المتواصلة واللانهائية، فكل توجه إلى النص يتضمن عمليتي التمحيص والاستقصاء، وبتعدد القراءات يظهر هذا النص على حقيقته ويتجلى في نقائه⁽²⁸⁾. هكذا إذن، يتبين أن خاصية التصحيح والمراجعة التي تتسم بها الأحكام المسبقة مع توالي القراءات، هي التي تقودنا إلى الفهم والتأويل الصحيح كما نعتة هايدغر.

لكن ينبغي أن نكون على دراية بأن غادامير لا يزعم بأن للنص معنى واحداً وثابتاً يتعين على المؤول الوصول إليه، وإلا سيكون فهمه سيئاً، بل إن ما يهم غادامير هو رسم معالم الممارسة التأويلية، التي

(25) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، (2006م)، (ص/ 44-45).

(26) المرجع السابق، (ص/ 46).

(27) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص/ 40-41).

(28) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، (ص/ 123).

تكتسب فيها الأحكام المسبقة قدرًا من الأهمية عندما نعلم أن فهم نص ما، لا يتحقق بشكل معزول عن باقي النصوص الأخرى الثقافية والفنية والتراثية بصفة عامة، وهذا الانفتاح على النصوص المتنوعة هو شكل من أشكال الأحكام المسبقة التي يتسلح بها المؤول لفهم نص ما، وفق سناريوهات قبلية تسهم في ميلاد قراءات متعددة للنص، وكلما أخضعت الأحكام المسبقة للمراجعة، قُلِّص من حجم التأويلات المختلفة وانتقاء الأجد منها؛ بمعنى الأكثر انسجامًا مع النص⁽²⁹⁾. وبما أنه يتعذر علينا بناء فهم معين بمنأى عن الأحكام المسبقة، فإن ذلك يقودنا إلى الإقرار بأنه ليس ثمة تأويل صحيح وما عداه فهو خاطئ، فكل ما في الأمر أن كل تأويل هو بمثابة فهم جديد للنص، وإدراك لأحد جوانبه الخفية، ومن ثم فإن أي ادعاء بامتلاك التأويل الصحيح، هو زعم خالٍ من المصدقية⁽³⁰⁾.

هكذا نصل مع غادامير إلى نتيجة مفادها: أن الحديث عن الأحكام المسبقة لم يأت بمحض المصادفة، بل إنه مر بمرحلتين: الأولى تظهر في رفض التصور السلبي للأحكام المسبقة خلال عصر الأنوار. أما المرحلة الثانية فإنها تظهر في رد الاعتبار للسلطة والتراث في العملية التأويلية. يميز عصر التنوير بين نوعين من الأحكام المسبقة: الأول ناتج عن السلطة والثاني ناتج عن التسرع؛ فأما السبب الأول وراء وقوعنا في الخطأ، فهو يعود إما إلى احترام الآخرين، وإما إلى الخوف من سلطتهم، وهذا يظهر من خلال عبارة كانط: «تشجع على استخدام فهمك الخاص» وهي العبارة التي نجدها في مستهل نص ما الأنوار؟ وهذا ما يفيد أن التنوير جاء بدرجة أولى من أجل نقد التراث المسيحي، ونزع الطابع الدوغمائي عنه، وبدل الإنصات إلى الأحكام المسبقة التي تفرض سُلطتها علينا يمكن أن نفهم النص المقدس بطريقة عقلانية⁽³¹⁾. وهكذا يخلص عصر التنوير إلى الإقرار بأن «حقيقة التراث تعتمد على المصدقية التي يمنحها إياها العقل. فالعقل، وليس التراث، هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية»⁽³²⁾. ومن هنا نفهم أن غرض التنوير هو رفض كل الأحكام المسبقة، لأنها تمثل دور العائق وليس المساعد. لهذا وجب إخضاع كل السُلط إلى العقل. أما السبب الثاني الناتج عن التسرع، فإن الأمر راجع بالأساس إلى الاستخدام السيئ للعقل؛ لأن الاستخدام الجيد وفقًا لضوابط منهجية -على نحو ما يقر بذلك ديكارت- لن يُسقطنا في الخطأ؛ لأن أبا الفلسفة الحديثة وضع تنبيهًا يقوم على

(29) بريي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/ 116-117).

(30) مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مصر، مؤسسة هندواي، (2017م)، (ص/ 177-178).

(31) بريي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/ 120).

(32) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/ 377).

ضرورة التوقف عن إصدار الأحكام المسبقة، ومن ثم يكون التسرع هو مصدر الخطأ⁽³³⁾. لقد رفض عصر الأنوار مفهوم السلطة⁽³⁴⁾* باعتباره مفهومًا مرادفًا للخضوع والطاعة، وإقصاء أي مبادرة على التفكير، والحال أن حصر السُّلْط في هذا المعنى هو بمثابة فهم سيئ لها؛ لأن السلطة التي يقصدها غادامير تفيد الاعتراف بـفِطْنة الآخر وتفوقه على الذات، وهذا فيه اعترافٌ ضمني أيضًا بمحدودية الملكات العقلية لدى كل واحد منا، الشيء الذي يجعلنا نفتح على الغير لإتمام النقص الذي يعترينا وهذا ما يؤكد غادامير بقوله: «إن السلطة لا تملك علاقة مباشرة بالطاعة والخضوع، إنما بالمعرفة»⁽³⁵⁾.

أما التراث فهو حسب غادامير الوعاء الذي يضم العادات والتقاليد والأعراف ومختلف التشكيلات الثقافية، التي يُلجأ إليها بوصفها عناصر مساعدة في فهم النصوص، وهنا ينبغي أن نعي بأننا لا نستحضر التراث في كليته أو بحذافيره، بل إن المؤول عادة ما يقوم بنوع من الانتقاء الحر للأمور التي يرى أنها قادرة على تقديم الإضافة في سيرورة التأويل «لأن التراث -في الحقيقة- هو دائمًا من إمكانات الحرية والتاريخ نفسه»⁽³⁶⁾؛ بمعنى أن عملية الحفظ التي يقوم بها التراث لأشياء الماضي، تمكننا من عقد لقاء مع عناصر التراث والاستفادة منها في وقتنا الراهن، بل إن التواصل لم ينقطع أصلًا مع التراث؛ لأنه يمثل جزءًا منا، يتعذر علينا التخلي عنه أو التنكر له، ولما كان مصدر الأحكام المسبقة هو التراث، فإن هذا إقرار بأهميته في كل إجراء تأويلي⁽³⁷⁾. لكن لما كان زمن الكتابة يختلف عن زمن القراءة، فإن ذلك يدعونا إلى استدعاء مفهوم المسافة الزمانية ودورها في فهم نصوص التراث. فماذا يقصد غادامير بالمسافة الزمانية؟

(33) المرجع السابق، (ص/383).

(34)* يرى غادامير أن مشكل التنوير لا يكمن فقط في رفض السلطة التي كانت تهيمن آنذاك، المتمثلة في سُلْطة أرسطو معرفيًا وسُلْطة الكنيسة دينيًا؛ بل إن المشكل أكثر من ذلك؛ حيث حُرِّف معنى السلطة نفسه، وتبين ذلك من خلال النظر إليها على أنها تعارض مفهومي العقل والحرية، وترادف مفهوم الطاعة العمياء، التي تعني قصور الذات فكرًا واختيارًا. والحال أن الأمر مختلف عن ذلك تمامًا، فالسلطة التي يتحدث عنها غادامير لا ينبغي فهمها بوصفها تعطيلاً للعقل، وإنما هي اعتراف بأن الآخر قد يكون أفضل مني معرفيًا، وهو ما يجعله يحظى بأولوية في الحكم عليّ، ومن يقوم بفعل الاعتراف هذا هو العقل الذي أصبح يعي حدوده، ومن ثم تكون السلطة مزهية عن كل فعل من أفعال الطاعة ومرتبطة أساسًا بالمعرفة. غادامير، هانس جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/385-386).

(35) بريعي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/121).

(36) المرجع السابق، (ص/121).

(37) مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، (ص/176-177).

ب. المسافة الزمنية

يُحيل مفهوم المسافة الزمانية على الهوة التي تفصل بين زمن التأليف وزمن التأويل، لكن لا ينبغي أن نفهم الأمر كما صاغته الرومانسية التي ترى أن الفهم يظل مُعلّقًا، ما لم نفكر بروح العصر الذي ظهر فيه الكتاب؛ بمعنى أن المؤول يتعين عليه التخلي عن تجربته الأنية من أجل عيش تجربة التأليف، ومعرفة الظروف التي نشأ فيها النص الذي يرغب في تأويله. فعلى العكس من ذلك يرى غادامير أن الأمر غير قابل للتحقق أصلاً، لهذا اختار مفهوم المسافة الزمانية التي تكون مملوءة بكل أشكال التراث من عادات وتقاليد وأحكام مسبقة، تساعد في تحقق الفهم⁽³⁸⁾.

يتحدث غادامير عن المسافة الزمانية باعتبارها شرطاً ضرورياً للفهم، على اعتبار أنها تمثل الخيط الرابط بين الماضي والحاضر؛ بحيث نشعرنا بانتمائنا لثرائنا وخلق ألفة مع نصوصه، لئلا تبدو غريبة عنا ويتعذر فهمها واستيعابها من جهة، ومن جهة ثانية تقوم المسافة الزمانية بعمل نقدي عندما تقدم نفسها بوصفها معياراً نستطيع بموجبه إقامة تمييز بين الأحكام المسبقة التي تُعيق الفهم، والأحكام المسبقة التي تُساعد في تحقق الفهم، ومن ثم رفع اللبس عن أشياء الماضي⁽³⁹⁾.

هكذا تظهر أهمية المسافة الزمانية في وظيفتها النقدية، المتجلية في خاصيتي الفحص والتمحيص التي تلحق الأحكام القادم إلينا من التراث، فإليها يعود الفضل في التمييز بين الافتراضات المسبقة الصالحة، والأحكام المغلوطة أو التصورات الخاطئة، التي نسعى إلى التخلص منها مع تقدم الزمن وتطوره، فعندما يقوى التأويل على التمييز ويمتلك القدرة على الفصل بين الحكيم - الخاطئ والصائب - آنذاك نستطيع القول بأنه يزاوّل نشاطه النقدي⁽⁴⁰⁾. لكن ينبغي أن ننتبه إلى أمر أساسي يكمن في كون كل الأحكام المسبقة تأتي من التراث الذي يقود فهمنا ويوجهه، الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ما المعايير التي نعتمدها للقول بمشروعية حكم وتضليلية آخر؟

(38) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/407).

(39) انظر: بريسي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/125-126)، غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/408).

(40) لم تعد المسافة الزمنية عائقاً ينبغي تجاوزه، بل أصبحت تمثل شرطاً أساسياً في عملية الفهم، فهي تعينه وتعمل على توجيهه، فعن طريقها يصل إلينا التراث ونحاول فهمه اعتماداً على أحكامنا المسبقة، دون أن ندعي إعادة إنتاج الأصل، بل نترك المعنى الذي ينطوي عليه الموضوع يظهر وينجلي، كما تتسم بخاصية جوهرية تكمن في طابعها النقدي الذي يقصي الأحكام الخاطئة، والسماح للأحكام الصحيحة بالظهور، فما يعيب غادامير على النزعة الرومانسية هو أنها لم تعطِ اهتماماً كافياً لكل من السؤال والمساءلة في عملية التأويل. غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/406-407).

يرى غادامير أنه لا سبيل للتحقق من الحكم إلا عبر اللقاء مع التراث والتواصل معه، فمن غير المعقول أن نمارس الفهم من تلقاء ذاتنا، بل إن الفهم يقتضي وجود الموضوع الذي ينبغي علينا فهمه بوصفه أول شرط للتأويل⁽⁴¹⁾، فأن نُعلق الحكم إزاء افتراضاتنا المسبقة معناه، عرضها للتحخيص والاستقصاء، الذي لا يدعي الوصول إلى حقيقة نهائية ومطلقة، كما هو الحال في التصورات الإبستمولوجية لدى الرومانسيين، بقدر ما يصور الجدل الحاصل والمستمر بين أفكاري ومعتقداتي التي كونتها سابقاً من جهة، والتصورات الجديدة التي تسعى إلى عزل التصورات القديمة، لكي تجد مكاناً لها داخل فكري وتفكيري. وبما أن النص ينتهي إلى التراث، وأن المؤول جزء من ذلك التراث أيضاً، فإن هدف التأويل عندئذ هو رفع الاعتراض الذي تعيشه الذات إزاء نصوص الماضي، فلكي يشعر القارئ بالألفة بخصوص موارد التقليد، لا بد أن يحضر التأويل بوصفه إجراء يقوم بعملية التوسط بين زمن التأليف وزمن القراءة، ومن ثم تكون هناك إمكانية لرفع ذلك التوتر الحاصل بين البعيد والقريب، لكي يحل محله نوع من الحوار بين المؤول والنص، يقودنا إلى بلوغ الفهم، كيفما كانت المسافة الزمانية التي تفصل بينهما⁽⁴²⁾، ما يعني أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين النص من جهة والمؤول من جهة أخرى. وهذا ما يسميه غادامير المعاصرة الجمالية؛ فقد استلهم مفهوم المعاصر contemporaneity من الفيلسوف كيركغارد، لكن بكيفية مختلفة، فإذا كان الثاني قد وظفها لاهوتياً، فإن غادامير سيوظفها فنياً وجمالياً، في إطار حديثه عن العمل الفني، فهذا الأخير يتسم بخاصية المعاصرة التي جاءت كرد فعل على مفهوم التزامن الذي ميز الوعي الجمالي؛ فإذا كان هذا الأخير يتحدث عن مجموع الخبرات التي تشكل موضوعاً موحداً يُعطى للوعي، فإن مفهوم المعاصرة لا ينتظر شيء، وإنما يستحضر العمل الفني الآن، حتى وإن كان يعود إلى الزمان البعيد⁽⁴³⁾؛ بمعنى أن الأعمال الفنية تتجاوز المسافة التاريخية التي تنتهي إليها. صحيح أنه لا يمكننا أن نُنكر عملية تأريخ الأعمال الفنية، لكن ما يهم في الأساس هو قدرة تلك الأعمال على أن تتسم بخاصية المعاصرة بفعل عملية التأويل⁽⁴⁴⁾.

(41) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، (ص/130).

(42) بريعي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/128).

(43) غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، (ص/203).

ج. منطق السؤال والجواب

هكذا يتضح أنه بعدما حظيت الأحكام المسبقة بالمشروعية الكاملة داخل الهرمينوطيقا، أصبح من المتيسر حسب غادامير إزالة القناع عن عنصر أساسي في قلب المنظومة التأويلية، ويتعلق الأمر بالانتماء إلى التراث، وما يقدمه من خدمة في عملية التأويل، فهذا الأخير يدرك إلى حد كبير أن الفهم ينشأ عن العلاقة التي يقيمها الفرد مع أشياء التراث، وهذه الصلة يتخللها التشويش ويشوبها التوتر الناتج أساساً عن جدلية الألفة والغرابة التي تربطنا بالتراث، وهذا ما يؤدي إلى بزوغ جملة من المشكلات تتأرجح بين القبول والرفض لهذا التراث⁽⁴⁵⁾، وهذا التوتر هو نتاج للتساؤل التأويلي الذي يخضع له الموروث نفسه⁽⁴⁶⁾، وبين قبوله ورفضه يتخذ فن التأويل موقعاً وسطاً؛ فالمؤول ينتهي إلى التراث نفسه من جهة، ويردم الهوية التي تفصله عن الموضوعات التي يسعى إلى تأويلها من جهة أخرى، والخيط الناظم هنا هو اللغة، ومن ثم تظهر أهمية المسافة الزمانية باعتبارها تتوسط الماضي الغريب والحاضر المألوف؛ فما نسعى لتأويله هو نصوص تنتهي إلى التراث، أنتجت في شروط تختلف عن شروطنا، الأمر الذي يجعلها غريبة عنا، لذلك تقدم الهرمينوطيقا نفسها عبر مفهوم المسافة الزمانية بوصفها إجراء يعمل على جعل الغريب مألوفاً لنا، بل أكثر من ذلك نستطيع بواسطة ذلك الإجراء إقصاء الأحكام المسبقة التي تُعيق الفهم واستثمار الأحكام المسبقة التي تبني الفهم⁽⁴⁷⁾. وهذه المهمة التأويلية تنشأ أيضاً عبر دعامة أساسية متمثلة في التساؤل والاستفسار، أو ما عبر عنه غادامير تحت مسمى: منطق السؤال والجواب الذي يمنح للمؤول القدرة على التمييز بين الحكم الجيد والحكم المضلل، لكي يحصل على الفهم السليم⁽⁴⁸⁾، هكذا يكون «جوهر السؤال هو فتح إمكانية جديدة⁽⁴⁹⁾» وقدرة مغايرة على الفهم.

تعكس جدلية السؤال والجواب ذلك الحوار الذي ينشأ بين المؤول والنص فهذا الأخير دائماً ما يقول شيئاً، ولكن لا نحصل على ما يقوله بتلك البساطة، بل إن الأمر يتطلب من القارئ أن يقوم

(45) تخلق مسألة الانتماء إلى التراث نوعاً من التوتر في ذهن المؤول، بسبب التأرجح بين ثنائية الغرابة والألفة إزاء مكونات التراث، وتقدم التأويلية نفسها هنا بوصفها حلقة وصل، بين التراث الذي ينتهي إليه المؤول، والحقبة التاريخية التي ينتهي إليها النص التراثي. غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، (ص/404).

(46) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، (ص/52).

(47) مصطفي، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، (ص/178).

(48) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، (ص/55-56).

(49) المرجع السابق، (ص/130).

بنوع من الاستنطاق يتمثل في توجيه أسئلة للنص، لكي نصل إلى تأويلات عديدة تشكل عالم النص؛ لأن عملية المُساءلة لا تضعنا أمام تأويل وحيد يتعين علينا قبوله كما لو كان الفهم الوحيد الممكن للنص، بل إن الأمر بخلاف ذلك تمامًا؛ فكما أننا لا نوجه سؤالاً وحيداً للنص، بل عدة أسئلة، فإنه من الطبيعي أن نحصل على مجموعة من التأويلات الممكنة التي تمنح النص نوعاً من الحيوية⁽⁵⁰⁾.

هكذا يستطيع المؤول إخراج النص من حالة الغرابة التي يعيشها، ويجعله يتحدث في الحاضر ويُبوح بالمعنى الذي يخفيه، والذي ما كان ليظهر لولا توجيه مجموعة من التساؤلات له؛ لأن النص في أصله هو جواب عن سؤال؛ بمعنى أن ظهوره لم يأتِ بمحض المصادفة، وإنما ثمة سؤال مُحير حاول الإجابة عنه، هذا السؤال الذي يرتبط بالنشأة - أي بموضوع النص - يختلف عن التساؤل الذي نصوغه نحن بصفتنا مؤولين للنص؛ لأننا لا نكتفي بما يقوله النص، بل نحاول النفاذ إلى الأشياء التي لم يقلها ونُشكل جزءاً من معناه، وهذه الأشياء لا يمكن بلوغها إلا بتوجيه الأسئلة للنص، وبقدر ما نُحسن طرح الأسئلة بقدر ما نصل إلى الأجوبة الممكنة التي تكشف عن أحد الجوانب التي لم نصل إليها فيما مضى، وهذا بدوره لا يتحقق إلا عندما يكون هناك ما يسميه غادامير اندماج الآفاق؛ بمعنى حصول تلاحم بين أفق المتلقي وأفق النص، فهذا الأخير ليس الوحيد الذي يتأثر، بل إن ذات المتلقي بدورها تخضع للتأثير من لدن النص، كأن المؤول يلتقي بذاته في النص⁽⁵¹⁾.

د. اندماج الآفاق

يعمل مفهوم اندماج الآفاق على تجاوز المسافة التي تفصل بين أعمال الماضي التي يُراد استعادتها والمؤول أو المتلقي الحاضر الذي يسعى إلى فهم تلك الأعمال، وبذلك سيسهم بشكل مباشر في تجاوز الوعي الجمالي الذي لازم معظم الفنون التراثية من جهة، والفنون الأنوية من جهة ثانية، والتي يتعذر فهمها عندما يتعلق الأمر بالانتقال من ثقافة إلى أخرى؛ لأن المقصود بالأفق حسب غادامير هو القدرة على الإلمام بالشيء من كل جوانبه؛ بمعنى الاطلاع على الشيء ظاهرياً وباطنيًا، بغرض الوصول إلى الفهم الذي يشكّل جوهر الهرمينوطيقا⁽⁵²⁾.

يصبو غادامير تبعاً لما سبق إلى جعل الفهم عبارة عن عملية تفاعلية بين النص والمتلقي، لكي نصل

(50) بريعي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/140).

(51) مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، (ص/192).

(52) عبد المحسن، حسن ماهر، جادامر: مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية، (ص/244).

إلى اندماج الأفاق بين ماضي النص وحاضر المؤول، بحيث إن الفهم المسبق والرصيد المعرفي الذي نملكه لا يُعد بمثابة إسقاطات تعسفية على النص، بقدر ما يمثل عناصر تساعدنا على فهم النص واستيعابه؛ لأنه ينتهي إلى شروط تاريخية تختلف عن شرطنا التاريخي نحن بصفتنا قراء. وعليه، فإن تحقق الفهم مشروط بانفتاح النص من جهة، واستعداد المؤول لمراجعة أحكامه المسبقة من جهة ثانية⁽⁵³⁾؛ «لأن الفهم أو التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص، بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما»⁽⁵⁴⁾.

ولكي نصل إلى فهم النصوص تبعاً لفكرة اندماج الأفاق، يتعين علينا الاعتراف مسبقاً بأن أفقنا الحاضر يكون منفتحاً وقابلاً للتعديل والتغيير، بل والاختبار أيضاً؛ لأن اللقاء مع التراث يمثل المحك الذي نختبر على ضوئه أفكارنا وتصوراتنا، بغرض الكشف عن صلاحياتها ومصداقيتها، بيد أنه لا يمكن أن يتحقق هذا الانعتاق من أسر أحكامنا إلا إذا كان أفقنا الحاضر مفتوحاً ومستعداً لتقبل عملية التمحيص والمراجعة⁽⁵⁵⁾، لأنه إذا سلمنا بضرورة إغلاق الأفق، فإن ذلك سيجعلنا كما لو أننا نوجد في سجن أفكارنا ومعتقداتنا، التي لم يعد بإمكاننا التخلص منها أو حتى التحقق من صحتها.

تظهر أهمية هذا الإجراء الذي قام به غادامير في تغيير نظرتنا السلبية للتراث ولأشياء الماضي بصفة عامة، حيث يركز صاحب الحقيقة والمنهج على تجسير المسافة التي توجد بين الماضي والحاضر، كما بيّن أنه من الخطأ إعطاء الأفضلية لأحدهما على الآخر، بل يتعين علينا أن ندرك أن الفهم يكون نتاجاً لهما معاً في الآن ذاته؛ فعندما نعبّر المسافة التاريخية لا ينبغي لنا التخلي عن ذاتنا في ماضي النص؛ لأن الفهم الحقيقي حسب غادامير لا يتحقق بالنفاذ إلى قصيدة المؤلفين الأوائل، وإنما يجعل أعمال الماضي على ألفة وحميمية معنا، وهذا الأمر لا يتحقق بالتخلي عن التجربة الذاتية لصالح تجربة المُبدع الأصلي، بل يتحقق بفهم أعمال الماضي دون التنكر للموقف الحاضر؛ أي عالم الحياة الذي نعيش فيه⁽⁵⁶⁾، وهذا ما يُقودنا إلى ما يُسميه غادامير الهوية الهرمينوطيقية للعمل الفني، التي يتحدث عنها بقوله: «إن هوية العمل تكمن على وجه التحديد في أن هناك شيئاً ما يكون مقدماً ليفهم، أي: أنه يطالبنا بأن نفهم ما يقوله أو يقصده»⁽⁵⁷⁾.

(53) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص/ 42).

(54) المرجع السابق، (ص/ 43).

(55) بريسي، عبد الله، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/ 133).

(56) عبد المحسن، حسن ماهر، جادامير: مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية، (ص/ 245-246).

(57) غادامير، هانس جيورج، تجلّي الجميل ومقالات أخرى، ترجمة ودراسة وشرح سعيد توفيق، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، =

إن ما يُعاب على النظريات السابقة حسب غادامير أنها كانت تُقضي أفق المتلقي، في حين أن هذا الأخير يجب أن يكون حاضرًا في كل عملية تأويلية، ولا يحضر بصفته متلقيًا سلبيًا لأشياء الماضي، بل إنه يأتي مُحملاً بأفكاره وأحكامه المسبقة التي تساعده على فهم نصوص الماضي بصفته مشاركًا في بناء الفهم، ومن ثم فكل ادعاء بقدره الذات على التخلص من تلك الأحكام المسبقة هو مجرد وهم، سببه التأثير بالمنهج العلمي الصارم، الذي يدعو إلى ضرورة التخلص من الذاتية⁽⁵⁸⁾.

إن الأصل في الأفق أن يكون قابلاً للتغيير والتعديل والتصحيح بعد توالي القراءات؛ لأن سيرورة التأويل تنطلق من ذات المؤول الذي يأتي إلى النص وهو مُحمل بأحكامه المسبقة وتجاربه المختلفة، التي يرى أنها قادرة على مساعدته في فهم النصوص التي تنتمي إلى التقليد، وهذه النصوص بدورها تعمل على التأثير فيه من أجل أن تطلعه على معناها الكامن فيها، وهذا يفيد بأن الأفق يكون حصيلة لتداخل عدة عوامل منها ما يرتبط بالنص وخلفيته كالمعنى، ومنها ما يرتبط بالمؤول، كالأحكام المسبقة ومختلف التغييرات التي تصيبه بعد تأويله لنصوص مختلفة ومتنوعة بواسطة عملية القراءة⁽⁵⁹⁾.

تعد القراءة العملية التي يقوم بها المؤول لفهم النصوص، وهي عملية معقدة تتطلب منه أن يأتي للنص وهو مُحمل بالمفاهيم المسبقة؛ التي راكمها في اشتغاله على نصوص سابقة والتي تمنحه إمكانية توقع الفهم السليم للنص الجديد. لأن المؤول كلما وجد نفسه أمام نص جديد يعمل على استحضار ما راكمه من تجارب وخبرات هرمينوطيقية وكذا الرصيد العلمي والمعرفي، من أجل فك شفرات ما يوجد أمامه، ولما كانت أفكار المؤول ومعتقداته لا تتلاءم بالضرورة مع ما يوجد في النص المراد تأويله وفهمه، فإن ما يحدث من صراع بين أفكار النص وأفكار القارئ تكشف عنه عملية القراءة؛ إذ لا يصمد من تلك الأفكار إلا ما استطاع أن يقدم نفسه بوصفه حكمًا صحيحًا استطاع التغلب على الأحكام التي تفتقر إلى الشرعية، لكن غادامير يُنبهنا إلى كون ذلك التوتر الذي يحدث بين المؤول والنص ليس أمرًا سلبيًا، بقدر ما يمثل عنصرًا مشاركًا؛ بمعنى أنه يساعد في بناء المعنى؛ لأن الأمر لا يتوقف عند إدراك معنى النص فقط؛ وإنما القارئ هو الآخر يدرك ذاته أثناء مواجهة النص⁽⁶⁰⁾.

= الطبعة الأولى، (2019م)، (ص/ 105) يستحضر غادامير مفهوم الهوية الهرمينوطيقية لكي يبين أن كل إبداع في رفع أماننا بصفتنا مؤولين نوعًا من التحدي، يمكن تحديده في عملية الفهم التي بحثنا على ضرورة القيام بها إزاءه، لأن كل ممارسة تأويلية تجاهه تمنحه طابع الاستمرارية، بل أكثر من ذلك تمنحه زيادة ووفرة في الوجود.

(58) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص/ 44).

(59) بريحي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، (ص/ 134).

(60) المرجع السابق، (ص/ 135)

خاتمة:

هكذا نخلص في هذه الورقة البحثية من حيث بدأنا بالتركيز على أهمية القراءة في فك شفرات النصوص التي تأتينا من الماضي، وهذه القيمة التأويلية التي يمنحها غادامير للقراءة تبين من خلال التحليل أنها تخفي بين طياتها الصلاحيات التي يمنحها صاحب كتاب (فلسفة التأويل) للمتلقي أو المؤلف، فبعدما كان مجرد متلقٍ سلمي يتخلى عن تجربته الراهنة لصالح تجربة المؤلف الأصلي، أصبح له دور مهم في تأويل النصوص التي تُنَبَّتْ بالكتابة؛ هذه الأخيرة لها أهمية معرفية تكمن في حفظ نصوص الماضي من الزوال والاندثار، كما تتمتع أيضا بقيمة هرمينوطيقية، لأن التأويل لا يطبق على الخطاب الشفوي، بل على ما دُوّن ووصل إلينا من التراث، الذي تفصلنا عنه مسافة زمانية؛ هذا المفهوم يُعد بمثابة ابتكار خاص من طرف غادامير الذي وظّفه للتأكيد على أهمية أعمال الماضي من جهة، والتحقق من أحكامنا المسبقة لأخذ الصالح منها وإقصاء الفاسد الذي يُعيق الفهم من جهة أخرى، هذا الأخير لكي يتحقق ينبغي استدعاء مفهوم في غاية الأهمية أيضًا في هرمينوطيقا غادامير. ويتعلق الأمر باندماج الأفاق؛ الذي يقدم نفسه بوصفه نقطة لقاء بين زمن التأليف وزمن التأويل. وعندما يكون المؤلف على دراية بكل هذه الخطوات يستطيع أن يقدم فهمًا سليمًا للنص؛ لأن الفهم هو العلة الأولى للتأويل.

المراجع

أ. العربية

- بريعي، عبد الله، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، الإمارات، دائرة الثقافة والإعلام، الطبعة الأولى، 2010.
- شرف الدين، خاطر، الفن كعرض وتشكيل ثقافي عند هانس جيورج غادامير، مجلة جماليات، المجلد السابع، العدد الثاني، مختبر الجماليات البصرية في الممارسات الفنية الجزائرية، الجزائر، 2020.
- شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2007.

- عبد المحسن، حسن ماهر، جادامر: مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية، مصر، دار التنوير، 2009.
- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي حكم صالح وحسن ناظم، ليبيا، دار أويا للطبع والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، 2007.
- غادامير، هانس جيورج، تجلّي الجميل ومقالات أخرى، ترجمة ودراسة وشرح سعيد توفيق، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2019.
- غادامير، هانس جيورج، فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، 2006.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مصر، مؤسسة هنداوي، 2017.
- معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010.

-Arabic references

- Buraymī, ‘Abd Allāh, al-sayrūrah al-Ta’wīliyah fī hrmynwsiyā Hāns Jūrj Ghādāmīr wa-Būl rykwr, al-Imārāt, Dā’irat al-Thaqāfah wa-al-‘lām, St: 1, 2010.
- Sharaf al-Dīn, Khāṭir, al-fann k’ rd wa-tashkil thaqāfi ‘inda Hāns jywrij Ghādāmīr, Majallat Jamāliyyāt, V1, Issue2, Mukhtabar aljmalīyāt al-baṣarīyah fī al-mumārasāt al-fannīyah al-Jazā’irīyah, al-Jazā’ir, 2020.
- Sharafī, ‘Abd al-Karīm, min falsafāt al-ta’wil ilā naẓarīyāt al-qirā’ah, al-Jazā’ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St1, 2007.
- ‘Abd al-Muḥsin, Ḥasan Māhir, jādāmīr : Mafhūm al-Wa‘y al-jamālī fī alhrmnywtyqā al-falsafiyah, Miṣr, Dār al-Tanwīr, 2009.
- Ghādāmīr, Hānz Jūrj, al-ḥaqīqah wa-al-manhaj al-khuṭūṭ al-asāsīyah l’wylyh falsafiyah, Ed: ‘Alī ḥukm Ṣālīḥ wa-Ḥasan Nāzim, Lībiyā, Dār Ūyā lil-Ṭab‘ wa-al-Nashr wa-al-

Tawzī' wa-al-tanmiyah al-Thaqāfiyah, St:1 , 2007.

- Ghādāmīr, Hāns jywrij, tjlli al-jamīl wa-maqālāt ukhrá, Ed: Sa'īd Tawfiq, al-Qāhirah, ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzī' , St: 1, 2019.

- Ghādāmīr, Hāns ghywrgh, Falsafat al-ta'wīl al-uṣūl. al-mabādi'. al-ahdāf, Ed: Muḥammad Shawqī al-Zayn, al-Jazā'ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St: 2, 2006.

- Muṣṭafá, 'Ādil, fahm al-fahm madkhal ilá alhrmnywtyqā : Naẓarīyat al-ta'wīl min Aflāṭūn ilá jādamr, Miṣr, Mu'assasat Hindāwī, 2017.

- M'āfh, Hishām, Al-Ta'wīliyah wa-al-fann 'inda Hāns jywrij Ghādāmīr, Al-Jazā'ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St1, 2010

ب. الإنجليزية

- Grondin, Jean, *The philosophy of Gadamer*. translated by kathryn plant, Routledge, 2014.

- Lawn, Chris, and Niall Keane. *The Gadamer Dictionary*. A&C Black, 2011.

الدرس العقدي المدرسي في سياق أسئلة تجديد النقل الديداكتيكي؛ معالم وضوابط

عمر بن سكا⁽¹⁾

Omar.bensaga@usmba.ac.ma

الملخص:

البحثُ يقدم عرضاً ومناقشة تمهُّ جوانبَ من الإشكالات الديداكتيكية التي تُطرح في سياق مباحثة موضوع النقل الديداكتيكي للمعارف والمفاهيم الشرعية، تحديداً ما يتصل منها بالدرس العقدي في مستوياته المدرسية. أي النظرُ في قضايا ولوازم تحويل المعرفة ونقلها على مستوى واقع الاشتغال الديداكتيكي والممارسات الصفية التي تحكم فعلي التعليم والتعلم، وما يقتضيه ذلك من سعي نحو ضبط معالم هذا النقل الديداكتيكي المحكوم بقواعد صارمة وسيرورات متداخلة. فضلاً عن السعي إلى تقديم مقترحات منهجية ومقاربات تُسهم في الكشف عن السبيل الأنجع للتعامل مع مقررات ووحدات الدرس العقدي ومفرداتها تخطيطاً، وبناءً، وإنجازاً. كما نروم كذلك بلورة ملامح الشكل التعليمي الذي يحقق منهجياً المقاصد المتوخاة من الدرس العقدي الذي خضع مبدئياً لمرحلة أولى من النقل الديداكتيكي لا دخل للمدرس فيها، تلمها محطة بارزة تتمثل في النقل الداخلي للمعارف... ويأتي كل ذلك في سبيل تجاوز التعثرات والمآخذ المعرفية والمنهجية التي أبان عنها تدريس العقيدة ومسائلها في المدرسة المغربية تحديداً. بخصوص أبرز النتائج التي خلص إليها البحثُ، يمكن القول إجمالاً إنَّ تعميق النظر في شكل الممارسات التربوية وطبيعة التفاعلات التي تحكم ثنائية (مدرس-متعلم) أمرٌ في غاية الأهمية لإدراك ما تخضع له المعرفة من تحولات يكون فيها طرفا العملية التعليمية جزءاً محورياً يوازي التحولات التي تخضع لها المعرفة في طور النقل الديداكتيكي الخارجي، إذ ثمة يكمن المنهجُ المنجز (الحقيقي) الذي لا يخلو من بصمات ورهانات الفاعلين البارزين في عملية التعليم والتعلم. أخيراً، لقد اقترح البحث جعل محور التجديد في الدرس العقدي دائراً حول معايير الواقعية والارتباط بالحياة، ورهان التربية الفكرية، وحول تنزيل أمثلٍ لمستلزمات النقل الديداكتيكي بوصفه سيرورة من التفاعل والتوجيه المستمر لفعل التعلم.

الكلمات المفتاحية:

المعرفة الشرعية، النقل الديداكتيكي الداخلي، الدرس العقدي، التجديد، التربية الفكرية.

(1) أستاذ محاضر بكلية أصول الدين تطوان - المغرب.

للاقتباس: سكا، عمر، الدرس العقدي المدرسي في سياق أسئلة تجديد النقل الديداكتيكي؛ معالم وضوابط، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 2024، 150-176.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC4.0-CC BY) 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: 2023-8-7

Accepted: 2023-12-10



The school doctrinal lesson in the context of the didactic transposition renewal questions.

Omar Ben saga⁽²⁾

Omar.bensaga@usmba.ac.ma

Abstract:

This research aims to reveal aspects of the debates that arise in the context of discussing the subject of the didactic transposition of Islamic knowledge and concepts, especially what is related to the school doctrinal lesson. That is, considering the issues and requirements for transforming and transferring knowledge at the level of teaching and learning, or in the classroom practices, and what this requires of seeking to control the parameters of renewing the concept of didactic transposition at this level. In addition, we try to provide some methodological proposals and approaches that contribute to revealing the most effective way to deal with the programs...

About the most prominent findings of the research, we can say generally that research into the form of educational practices and the nature of the interactions that govern the relation between (teacher-student) is extremely important for understanding the transformations that knowledge undergoes in which both parties of the educational process are a pivotal part, for there exist the true curriculum. Which is not devoid of the fingerprints and stakes of the actors in the teaching and learning process. Finally, the research suggested making the focus of innovation in the doctrinal lesson revolve around: realism, intellectual education, and an optimal application of the requirements of didactic transmission as a process of interaction and continuous guidance of the learning act, where its subject is knowledge.

Keywords:

Islamic knowledge, Internal didactic transposition, Doctrinal lesson, Renewal, Intellectual education.

(2) Assistant Professor /faculty Osoul Addine-Tetoun – Morocco.

ite this article as: Saga, Omar, The school doctrinal lesson in the context of the didactic transposition renewal questions., Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 1, 2024 ,150-176.

© 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:

تندرج فكرة الموضوع في سياق مناقشة وبحث قضايا ولوازم تحويل المعرفة ونقلها على مستوى الممارسة الصفية⁽³⁾، أما الغاية الكبرى فمحصورة في محاولة ضبط معالم تجديد الدرس العقدي في ضوء مفهوم النقل الديداكتيكي، فضلاً عن السعي إلى تقديم مقترحات منهجية ومقاربات تسهم في الإبانة عن السبيل الأنجع في التعامل مع مقررات الدرس العقدي تخطيطاً وبناءً وإنجازاً⁽⁴⁾. ومما يجدر بنا الإلماعُ إليه، أننا نروم كذلك بلورة ملامح الشكل التعليمي الذي يحقق منهجياً المقاصد المتوخاة من الدرس العقدي الذي خضع مبدئياً لمرحلة أولى من النقل الديداكتيكي⁽⁵⁾ لا دخل للمدرس فيها، أخص بالذكر: انتقاء المضامين والقضايا والموضوعات المعدة للتدريس، وكذا المقتضيات المرجعية والبيداغوجية التي ينص عليها المنهاج من قبيل طرق عرض وترتيب المعرفة المدرّسة، ومنهج تقربها للمتعلمين، والأساليب المعينة على ذلك. والتي تشكل في مجملها توجّهات ومحددات منهجية تقوم على خلفية نظرية ومعرفية وشرعية تؤطرها. يأتي كل ذلك في سبيل تجاوز التعثرات والمآخذ المعرفية والمنهجية التي أبان عنها تدريس العقيدة ومسائلها في المدرسة المغربية. كما أنّ البحث يسعى إلى مناقشة حدود تجديد الدرس العقدي وصيغته الممكنة في مستوياته الخاصة بالتعليم المدرسي في إطار مفهوم النقل الديداكتيكي، وبالتالي الإبانة عن مبررات ذلك التجديد والحاجة الماسة إليه في ظل الواقع الذي أومأنا إلى بعض جوانبه.

تتأسس منهجية البحث على مقارنة تربوية تسائل نمط الممارسات الصفية السائدة، وعلى منهج وصفي تحليلي يشخص واقعاً تربوياً ويتطلع إلى تقديم حلول ومقترحات تعيد للدرس العقدي المدرسي حيويته وفاعليته وواقعيته، ثم تُسهم تبعاً لذلك في عقلنة الفعل التربوي وتجديد أبعاده في ضوء معالم وضوابط وقّرها مفهوم النقل أو التحويل الديداكتيكي. من ثمة يتعين أن نخصّ محطة الاشتغال الديداكتيكي (الممارسة الصفية) بعناية خاصة، حيث يفترض أولاً الإلمامُ بمقتضيات النقل الديداكتيكي عموماً، ثم تبعاً لذلك مراعاة طبيعة المفهوم العقدي وخصائصه، وما يقتضيه تدريس المعرفة الشرعية عموماً من تأصيل شرعي للمفاهيم، ومن واقعية ووظيفية تجعل اكتساب المفاهيم وترسيخ القيم وبناء

(3) أحد أهم الملامح الرئيسية المرتبطة بتدبير المنهاج تخص بناء المعارف الدراسية. إنه عملية معقدة، تؤثر فيها مجموعة من العوامل التي تتخذ باعتبارها منطلقاً لها مجموع المعارف العلمية، وباعتبارها نقطة وصول مجموع المعارف المكتسبة من طرف المتعلمين.

(4) يجب التركيز على أهمية جعل الدرس العقدي نابضاً بالحياة، وذلك من خلال تتبع آثار الإيمان (العقيدة) في حياة الفرد والجماعة، وانعكاساته على الواقع المعيش. مع الحرص على شرح مضامين العقيدة بأسلوب مستجد ومتميز، يستحضر حاجات المسلم الحقيقية وتطلعاته الجادة، وبلغة مفهومة لا تدخر جهداً في استثمار الخبرات العلمية والتجارب البشرية المشهودة

(5) النقل الديداكتيكي عملية معقدة تحترم بعض القواعد والتدابير الصارمة. هدفه المعلن هو بلورة منهاج من نوع ديداكتيكي يمكنه أن يجعل العلم في المتناول دون التضحية به.

المعارف الشرعية ذات دلالة حقيقية ومعنى مدركٍ بالنسبة للناشئة والمتعلمين. إضافة إلى تبني مقاربة منهجية منضبطة تستند إلى وسائل تعليمية هادفة، وطرقٍ بيداغوجية نشطة وتفاعلية تضع المتعلم في قلب الفعل التعليمي في ارتباط وطيد بالواقع الحي، وانفتاح على الحياة التي يعيشها المتعلم⁽⁶⁾.

إنَّ البحث لا يُعنى في المقام الأول بمستوى التنظير والبحث في تجديد الدرس العقدي أو الكلامي بشكل عام، فقد تصدَّت لذلك عدد من الدراسات والمؤلفات كان مركز الاهتمام لديها منصباً بالأساس على الدرس الكلامي، والدرس العقدي والفكري الأكاديمي⁽⁷⁾. في المقابل، فإنَّ هذا البحث يُفيد من تلك الأعمال ويسترشدها، لكنه يمتح أساساً من الخبرة الميدانية وما أسفر عنه واقع تدريس مضامين العقيدة الإسلامية ومفاهيمها من مشكلات منهجية ومعرفية أفقدتها الكثير من خصائصها الأصيلة من قبيل الفطرية، والواقعية واقتنائها بالعمل، علاوةً على ارتباط المفهوم العقدي بمطرح تطوير ملكات الفكر ومهارات الاستدلال وإضفاء المعنى على الحياة ومجالاتها... مما يعني أن المفهوم العقدي في أصله حيٌّ ويتعين أن يظل نابضاً بالحياة.

وبناءً عليه، فإنَّ الأنظار ستسلط في المقام الأول على النقل الديدانتيكي الداخلي في شقه المنوط بالمدرسين، ما دام مربط الفرس متعلقاً أساساً بالتزليل، ونمط الاشتغال الديدانتيكي الذي ينتجه المدرس داخل الفصول الدراسية. بل في الواقع بدءاً من تخطيط أنشطة التعلم وصياغة محتوى ومضامين الدروس (أنشطة التعلم ودعاماته)، وانتهاءً بمنهجية البناء وشكل العرض والتقديم، أو ما يتعلق بضبط سيرورات ومآلات التعلم. ونحسب أن ذلك يعدُّ حلقة مكتملة ومرحلة تتوسط المعرفة المعدة للتدريس والمعرفة المكتسبة التي يستوعبها المتعلم.

ثم إننا نضع نصب أعيننا جملة من الأسئلة التي تنم عن الحاجة المعرفية لبسط القول في إشكالات نقل المعرفة من مظاهرها الأم وفي مستوياتها العالمية، إلى مراحل تدريسها الفعلي وتمثلها من لدن المتعلمين. بعبارة أخرى: إن مساعي البعث والإحياء والتجديد في الدرس الإسلامي عموماً قائمةٌ ومستمرة، لكن ذلك لا يمنع البتة من طرح أسئلة من قبيل:

- هل الدرس العقدي في مستواه المدرسي نال ما يستحقه من البحث والنظر الإستمولوجي،

(6) المسعى الأبرز أن يُهَضَّ بالدرس العقدي بالشكل المطلوب. فضلاً عن ربطه بروح هذا العصر وما يزخر به من خبرات علمية.

(7) يمكن الإشارة إلى عدد من الدراسات السابقة في هذا الباب من قبيل:

- بناء الدرس العقدي من خلال منهج القرآن الكريم في عرض مسائل العقيدة، عبد الكريم القلاي، مركز تفسير للدراسات القرآنية. (ص/ 1-58).

- مداخل تطوير الدرس العقدي، من خلال التراث العقدي بالغرب الإسلامي، عمر مباركي، إسلامية المعرفة، ع، 97، 2019م.

- تجديد الدرس الكلامي المعاصر: الأدوات والموضوعات، محمد توفيق، مجلة التفاهم، (ص/ 303-316).

وضمن السياق ذاته تندرج أعمال مفكرين بارزين كحسن الترابي، ومحمد المبارك، ويوسف القرضوي، وغيرهم.

وبموازاة ذلك هل نال أيضاً ما يجب له من تجديد وتسديد منهجي؟ بحيث يسائل طرق عرضه وشكل ترتيب قضاياه ومنهجية تقديم موضوعاته، فضلاً عن طرق إغناء واستثمار مادته المعرفية تدريجياً وبناءً للمفاهيم العقدية؟

- ثم هل يُعتنى -كما يجب- بمسألة النقل الديداكتيكي من لدن المدرسين والمدرسات وهم بصدد إنجاز دروس العقيدة ضمن مدخل التزكية⁽⁸⁾؟

- وأخيراً: ما مستوى الوعي بأهمية النقل الديداكتيكي الداخلي في بعده المرتبط بالعلاقة (مدرس-متعلم)؟

لقد انتظمت محاور الموضوع في مبحثين رئيسيين، جعلت الأول إطاراً نظرياً عاماً وتحديداً مفهوماً للنقل الديداكتيكي دلالةً، وتصنيفاً، وما يستدعيه ذلك من تحديد للأدوار التربوية واستراتيجيات التدبير التي تناط بكل من المدرس والمتعلم على حد سواء، على اعتبار أنّ النقل الديداكتيكي الداخلي يُخضع المعرفة المعدة للتدريس لمنطق «وضعيّات التعليم»، ورهانات المتعلم الذي يتمثل تلك المعرفة، وأيضاً سلطة المدرس وموقعه ومصادره التي ينهل منها. أما المبحث الثاني فخصّص لمقاربة مداخل تجديد الدرس العقدي ومتطلباتها التربوية والديداكتيكية انسجاماً مع مبادئ النقل الديداكتيكي. وقد اقتضى حيز البحث حصرها في مدخل الواقعية، ورهان التربية الفكرية، والنجاعة في التدبير تنزيلاً لمقتضيات النقل الديداكتيكي بصورتها الصحيحة.

المبحث الأول: النقل الديداكتيكي بوصفه سيرورة بناء للمعارف المدرسية.

1- إطار نظري ومفاهيمي.

أولاً: النقل الديداكتيكي الخارجي.

يبدو جديراً بالاهتمام أن نؤكد في ضوء المقاربة التي نستعرض، على فكرتين ربما لا تحسمان الجدل الدائر ضمن نقاشات تدريس المفاهيم والعلوم الشرعية؛ الأولى تفيد أنه ليس هنالك تعليم البتة من غير نقل ديداكتيكي، والثانية مغزاها أن النقل الديداكتيكي بعينه لا يعني التوضيحية بالعلم والمعرفة، ولا يعد تحويراً لطبيعتها الجوهرية، وبالقدر نفسه فهو ليس تبسيطاً للمعرفة الشرعية بالمعنى الحرفي للكلمة.

(8) من المعلوم أن الأدبيات التربوية تنص على أن المعارف تخضع لعدد من التحولات حتى تغدو موضوعات قابلة للتعليم أو مادة معدة للتدريس؛ هذه التحولات تعود إلى ما يسمى بـ«النقل الديداكتيكي الخارجي». أما التحولات الأخرى التي تجري في سياق عملية (تعليم-تعلم)، والتي تحدث في إطار علاقات (مدرس-متعلم)، وموضوعياً في مختلف أشكال المنهاج (الرسمي، المنجز، الضمني)، فهي ما يمثل «النقل الديداكتيكي الداخلي» الذي يبقى أخذه بعين الاعتبار على عاتق المدرس في المقام الأول.

إن النقل الديدانكتيكي مفهومٌ صار كثير التداول في الخطاب التربوي المعاصر، وتحديدًا في ديدانكتيك المواد الدراسية. وتجمع جلُّ الأدبيات التربوية على أن بسط هذا المفهوم أسهم فيه بالأساس ⁽⁹⁾ *Chevallard Yves* من خلال الكتاب الذي أصدره سنة 1991، والذي حمل عنوان «*du savoir savant au savoir enseigné*» (من المعرفة العاملة إلى المعرفة المدرّسة). لكن من المعلوم أنه كرس النظر فيه كليةً للمعرفة العلمية (الرياضية). وقد شكل هذا المؤلفُ على مدى عقود مرجعًا محوريًا استندت إليه الأبحاث التربوية وباقي المواد التعليمية، العلمية منها والإنسانية. حتى اقترح ⁽¹⁰⁾ *Joshua Smith* (1996) توسيع تداول مفهوم النقل الديدانكتيكي، وتوظيفه في باقي المواد والتخصصات التعليمية ⁽¹¹⁾.

ويهمنا ضمن هذا السياق مناقشة وبحث ما يعاناه المدرسون -على العموم- من مشكلات في التدريس. ونشير إلى نوعين من الصعوبات الديدانكتيكية التي تصاحب تدريسهم للمعارف والمفاهيم في بعدها الديدانكتيكي؛ الأول يتعلق بتدبير المنهاج التربوي، والثاني يخص تدبير الفصل الدراسي. ذلك أن أحد أهم التجليات المرتبطة بتدبير المنهاج تتعلق ببناء التعلّمات، إذ إنها عملية معقدة تتأثر بالعوامل والملايسات التي تشكل فيها -باعتبارها نقطة انطلاق- مجموع المعارف والقيم والمفاهيم الشرعية، وباعتبارها نقطة نهاية مجموع المكتسبات التي حصلها المتعلمون، أو بالأحرى التي عملوا على بنائها وتمثّلها.

يفيد مفهوم -النقل الديدانكتيكي- إجمالاً بأن المعرفة في طريقها لأذهان وعقول الناشئة تمر عبر عدد من التحولات والتغييرات حتى تصير معرفة قابلة للتدريس، أو -بعبارة أخرى- موضوعًا للتدريس. ويشمل ذلك عمليات الانتقاء والتأويل وإعادة الإنتاج في مختلف مجالات المعرفة (العاملة). ولهذا من البدهة أن نجد فرقًا واضحًا بين نص أو موضوع معرفي (علمي) محض من جهة، وبين نص أو موضوع ديدانكتيكي موجه للتعليم من جهة ثانية. وهذا تحديدًا هو ما يسمى بالنقل الديدانكتيكي الخارجي.

أما التحولات التي تجري في إطار العلاقة التربوية (تعليم-تعلّم)، والتي تشمل كلاً من (المدرس-المتعلم)، فهي لا تخرج في أصلها عن مختلف أشكال المنهاج (الرسمي، أو المنجز، أو الضمني)، حيث تشكل تلك التحولات ما يطلق عليه النقل الديدانكتيكي الداخلي. والمفترض هنا أن تكون سيرورة تلك التحولات محكمة بمنطق الاستمرارية والترابط وليست قائمة على أي نوع من القطائع الإستيمولوجية كما هو حاصل بقوة

(9) *Chevallard, Y. (1991). La transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné (2e éd. Revue et augmentée). Grenoble, La Pensée sauvage. (1re éd., 1985).*

(10) *Joshua, S. (1996). Le concept de transposition didactique n'est-il propre qu'au mathématique, In C. Raisky et M. Caillot, Au-delà des didactiques, la didactique. Débats autour de concepts fédérateurs, Bruxelles, (p. 6173-).*

(11) تجدر الإشارة إلى أننا أفدنا من دراسة بعنوان:

- Perrenoud, P. (1998), *La transposition didactique à partir de pratiques: des savoirs aux compétences, Revue des sciences de l'éducation, Vol. 24, N.3, p. 487 à 514*

على مستوى الواقع التعليمي والممارسات التربوية المهيمنة على الفصول الدراسية كما نشخصها اليوم. بيد أنه من الضروري في هذا السياق، ألا نخلط بين النقل الديدائكتيكي كما تمت الإشارة إليه، وبين ما يمكن أن يسمى التبسيط العلمي أو المعرفي الذي يُقصد منه جعل المعرفة مفهومة ويسهل الوصول إليها من لدن أكبر قدر ممكن من الجمهور المعني بخطاب علمي أو معرفي محدد. بمعنى أن النقل الديدائكتيكي عملية معقدة تتبع قواعد صارمة، وتستحضر أدوات خاصة يمارسها خبراء في التربية وصناعة المناهج التعليمية (...)، وتبقى غايته الأساس هي صياغة وتطوير وهندسة مناهج تعليمي قادر على جعل المعرفة تتبلور في إطار موضوعات علمية وحقول معرفية مصوغة منهجياً وسيكو-بيداغوجياً، كي تصبح قابلة للتدريس وفي متناول رواد المدرسة من حيث التمثل والاكتساب⁽¹²⁾.

إذن، نحن أمام إعادة تشكيل وصياغة وبناء للمعرفة يُتوقع أن تجد هويتها في مناهج رسمي-موصوف، يعبر عنها من خلال مجموع المعارف والقيم والمهارات والكفايات التي يجب أن يكتسبها المتعلمون عبر مختلف الأسلاك والمستويات الدراسية. إن المنهاج الرسمي، أو الموصوف، أو المنعوت أيضاً بالمنهاج المعياري يعدُّ تبعاً لذلك مرحلة «المعرفة المهيأة للتدريس»⁽¹³⁾ le savoir à enseigner، ويوسم كذلك بالمعرفة الضرورية. وهو في كل الأحوال عرض وترتيب للمعرفة العالمية في سياق مدرسي، ودوره يتمثل في توحيد الثقافة المدرسية الموجهة من خلال المنهاج ذاته إلى جانب البرامج والمقررات الدراسية، وما يتصل بذلك من دلائل منهجية وتوجهات تربوية... وغيرها من الدعامات التي تشكل أطراً مرجعية للمدرسين أو المتعلمين.

على هذا المستوى، نتحدث عن تصور وإنتاج يقوم به عينة من الخبراء والباحثين يصممون مناهجاً تعليمياً يستهدف متعلماً مفترضاً ومجرداً. والمهم بالنسبة لنا الآن أنه يشكل منتهى وثمره النقل الديدائكتيكي الخارجي الذي تعتبر المعرفة في مستواها العالم نقطة بدايته، والتي لا يمكن نقلها للمتعلم كما هي. وجوهر الفعل والتدخل هنا هو عملية تكييف ووضع المعرفة في سياق «contextualisation» له أسئلته وأهدافه ورهاناته. ثم الأمر بعد ذلك يستدعي عملية أخرى هي نزع السياق -décontextualisation- «⁽¹⁴⁾»؛ بحيث تخضع المعرفة لتحويل يخص مرجعها الأصلي، ليتم الحديث عن بديل يشكل فضاءً نظرياً يتّصف بخصائص يفرضها منطق التعلم وعمليات التعليم. هذا التبديل يقترح تصوراً يدل على تموقع المحتويات والمضامين المعرفية في سياق جديد ذي طبيعة بيداغوجية⁽¹⁵⁾.

(12) Emil Paun, *Transposition didactique: Un processus de construction du savoir scolaire, Carrefours de l'éducation*, Armand Colin, 2006/2, N.22, pp: 313-

(13) Chevallard, Y. *La transposition didactique: du savoir savant au savoir enseigné*. Grenoble: La Pensée sauvage, 1985.

(14) للتوسع في الموضوع ينظر:

- Astolfi, P/ Develay, M. *La didactique des sciences*. Paris: PUF, 1989.

(15) Emil Paun, *Transposition didactique: Un processus de construction du savoir scolaire, Carrefours de l'éducation*, Armand Colin, 2006/2. P: 6

ثانيًا: النقل الديدائكتيكي الداخلي:

عندما يعلق الأمر بالتحويلات- التي تطرأ على مستوى المعرفة التي يحددها المنهاج الدراسي الرسمي Curriculum prescrit، في إطار العملية التعليمية التعلمية، أو -بعبارة أخرى- على طول مضمار العلاقة (مدرس؛ متعلم)- فإننا نتحدث عن نقل ديدائكتيكي داخلي. وهو ذو طبيعة داخلية لأنه ببساطة يحدث ضمن سياق التفاعل والعلاقات البيداغوجية التي تجمع طرفي الفعل التعليمي الرئيسين، حيث يتم أجرأة الأهداف التي تربط بين الطرفين من جهة، والمنهاج الدراسي من جهة ثانية.

إن هذا النوع من النقل الديدائكتيكي يحمل في ثناياه آثار ووقع وانطباعات وبصمات الأطراف المعنية به في المقام الأول؛ نعني بذلك المدرس والمتعلم على حد سواء، أكثر من شيء آخر كالنموذج السوسيو-ثقافي الذي يؤطر الفعل التربوي على سبيل المثال، أو حتى التوجيهات الرسمية وغيرها. وهنا عادة ما يُطرح نقاش يتعلق بما يمكن أن يحدثه كل من المدرس والمتعلم من تغييرات وتدخلات في المنهاج التعليمي الرسمي؟ إضافة إلى ما يذكره بعض الباحثين من أن «النقل الديدائكتيكي الداخلي هو في الواقع عملية تعمل على تخصيص المنهاج ووسمه بدلالة جديدة»⁽¹⁶⁾.

إن التحليل السابق يحيل إلى ضرورة إمعان النظر في واقع الممارسات الصفية تشخيصًا لنمط التواصل التربوي، ورصدًا لطبيعة العلاقات البيداغوجية المتبادلة التي تؤطر الفعل التربوي داخل الفصول الدراسية، ولا يستثنى من ذلك شكل العُقد والتعاقد الديدائكتيكي الذي يحكم العلاقة التربوية بين المدرسين والمتعلمين. ذلك أن المدرس -من جهة- يتعين عليه أن يدبر المعارف المقترحة في المنهاج الرسمي في احترام تام للتوجيهات والاختيارات التربوية الكبرى، ولكنه في الوقت نفسه ملزم بإعداد سيناريوهات وأنشطة التعلم، وإنتاج عملية بنائية منهجية ومعرفية.

وبناءً عليه، فإن نتائج ذلك النقل تتجسد عبر نوعين من المنهاج يُصطلح عليهما في الأدبيات التربوية على التوالي: المنهاج الحقيقي، والمنهاج المُنجَز أو المُتَحَقِّق. Curriculum réel et Curriculum réalisé. ففيما يخص المنهاج (الحقيقي)، يجري الحديث عن مستوى معين من المعرفة يعبر عنها بالمعرفة المدرّسة؛ حيث تتخذ منحى يتجه من المدرس صوب المتعلم {مدرس ~ متعلم}. أما بخصوص المنهاج المنجز فإننا نتحدث عن نمط المعرفة الموسومة بالمعرفة المكتسبة، وهي نتيجة طبيعية لمجموع (المفاوضات) الناجمة عن علاقة تفاعل تشمل: مدرس-متعلم، وتمثل نوعًا ما منهاجًا مُشَخَّصًا يعكس ارتباطًا خاصًا للمتعلم بالمعرفة المدرسية⁽¹⁷⁾. وبذلك يتضح أن النقل الديدائكتيكي لا يُختزل في عملية تبليغ وتلقين المنهاج من لدن المدرس

(16) Ibid, p:8

= (17) Chevallard, Y. (1991). La transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné (2e éd. Revue et augmentée). Gre-

لأنه بالفعل ينطوي على تحولات ويمر عبر سيرورة من إعادة التشكيل والبناء، والمفاوضات التي تقتضيها عملية التدريس المحكومة بسياقات عدة. وتكون النتيجة واقعة في المنهاج الحقيقي الذي يظهر ما يحدث للمتعلم جراء تلقي المعرفة والتفاعل معها، وفي المنهاج المنجز الذي يمثل ما الذي يستوعبه المتعلم بالفعل. بالمجمل، نقول إن النقل الديداكتيكي يعكس نشاطاً تفاعلياً ورمزياً مشروطاً بمتغيرات كثيرة. ومن الأهمية بمكان أن نولي عناية فائقة بالمنهاج الفعلي والمنجز، لأنهما يمثلان مُحصّلة التأويلات التي يقدم المدرسون على الانخراط فيها، وأيضاً المتعلمون -من زاويتهم- بحيث يُعطى للمنهاج الرسمي والمدرّس معنى خاصاً يعبر عن تمثلاتهم الخاصة بإزائه.

لعل السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان في هذا السياق هو كيف تتحول المعرفة في غضون سيرورات التعلم والتعليم، وفي إطار العلاقة مدرس-متعلم؟ وما العوامل التي تؤثر في كليهما خلال عملية النقل الديداكتيكي؟ المفترض أن المدرسين أثناء تنزيلهم لمفردات المنهاج ومضامينه، يحملون معهم تأويلات وقراءات متعددة تشكل تفسيرات لذلك المنهاج، ومن ذلك المنطلق ينتجون محتويات ومضامين جديدة، أو بالأحرى دلالات ومعاني جديدة للدلالات والمفردات والمفاهيم المتضمنة في المنهاج التربوي. إن المدرس -بتعبير آخر- يعيد اكتشاف المنهاج باستمرار، وذلك جزء في حقيقة الأمر من العادة المهنية. إننا بذلك نكون معنيين تحديداً بمنهاج آخر مبني من قبل المدرس يعاد اكتشافه من طرفه بمعنية المتعلمين على مدى سيرورات ومراحل التدريس.

ثم إن المدرس بمعنى آخر يكون تحت تأثير عوامل كثيرة نحسبها بمتغيرات؛ بدءاً من تكوينه العلمي والمهني ومصادره المعرفية ومراجعته التربوية، وكذا العادات والتقاليد البيداغوجية التي رسخها في ممارسته الصفية، فضلاً عن الدلالات التي يضيفها على الغايات من الفعل التربوي في مجمله، دون أن ننسى تمثلاته لموقع المتعلم ودوره في عملية بناء المعارف. بتعبير آخر: لعل المدرس يدبر المنهاج الرسمي من خلال منظور خاص يعكس مثلاً تعريف الدور الاجتماعي للمعرفة وموضوعها المرتبط بالتعليم، إذ عادةً ما ينطلق المدرس من المقولات والقناعات التي يتبناها، ويريد تثمين دوره ومكانته الخاصة في التعليم... وبالزخم نفسه يطمح إلى إقدار المتعلمين على استيعاب رؤية تتعلق بأهمية المعرفة والعلم ودورهما في تطوير شخصيتهم.

ولو عمدنا إلى تقديم شواهد تبرر هذه الأشياء التي يستحسن نعتها في مرحلة أولية بالتكهنات والافتراضات، سنكون مضطرين إلى إلقاء الضوء على ما يُتداول بالفعل من مفاهيم وتعريفات داخل الفصول الدراسية أثناء إنجاز المدرسين لدروس العقيدة ضمن مدخل التركيزية في منهاج التربية الإسلامية، والدلالات التي تُوجّه صوبها بعض القضايا العقدية والفكرية، تحديداً تلك التي كانت مظنة للاختلاف المذهبي والكلامي. إننا نجد تبايناً كبيراً في طبيعة المراجع والمظان التي ينهل منها المدرسون،

فضلاً عن وجود صعوبة في الفصل بين التوجهات (المذهبية) للمدرسين ونزعاتهم الفكرية (سلفية، حركية، صوفية...)، وبين شكل المادة المعرفية التي يُشتغل عليها. وربما يكفي أن نتبع مفهوم التوحيد ومقتضياته، وحقيقية الإيمان، وأوجه الاستدلال العقدي التي يُعتمد عليها... حتى نتمكن من بلورة صورة حقيقة حيال ما تطرقنا إليه في الفقرات السابقة⁽¹⁸⁾.

وبيان ذلك أيضاً، أن تمثيلات المدرسين تجاه المتعلمين يشكل متغيراً مهماً له مفعوله بصفته وسيطاً في التحولات التي يخضع لها المنهاج الرسمي في الوسط المدرسي، كما أنّ تدخلات المدرس في المنهاج الموصوف أو الرسمي من شأنها أن تغني ذلك المنهاج، بالقدر نفسه الذي من شأنها أن تسهم في تفكيره والتأثير سلبي عليه. وهو الأمر الذي لا يظهر دائماً كقصد علني، وإنما يحصل بوصفه نوعاً من *improvisation* أي: (الارتجال) على حد تعبير فيليب بيرينو (Perrenoud Phillippe)⁽¹⁹⁾. ويبقى التأكيد على أن المعارف التي يبنها المتعلمون ليست نتاجاً لاكتساب أو استقبال مباشر (تلقي)، ولكنه نتيجة لنشاطهم المعرفي.

2- دور المدرس في النقل الـديداكتيكي⁽²⁰⁾ الداخلي.

لقد بات من الضروري -بناءً على ما سبق- أن نميز بين مستويات ثلاثة من المعرفة: المعرفة الموجهة للتدريس (البرامج الدراسية) *knowledge to be taught*، والمعرفة بعد إعادة تنظيمها (المحتوى والمضامين الفعلية للتعليم) *organised knowledge-re*، ثم المعرفة المدرّسة (العمليات المرتبطة

(18) المقصود من الكلام هنا هو أن الدور الحقيقي في التعلم سرعان ما يتمحور في شكل المنهاج الضمني والمنهاج المتحقق، حيث إن التقيد بالاختيارات التي يحددها المنهاج الرسمي (الموصوف) أو يوجه إليها تصطدم عادة بالكثير من العراقيل والعقبات، التي نجد -عملياً- على رأسها اشتغال عدد من المدرسين بمنطقهم الخاص، أو تأثراً من قبلهم بميولاتهم وتوجهاتهم التي تحدد طبيعة المصادر التي يهلون منها، وربما أيضاً ما يمليه نمط النقاشات التي تفرض نفسها بشكل أو بآخر على أجواء التعلم وسياقاته المفروضة (وسائل الإعلام، مواقع التواصل الاجتماعي، أسئلة المتعلمين وحاجاتهم الحقيقية... الخ).

(19) Perrenoud, P. *Métier d'élève et sens du travail scolaire*. Paris: ESF, 1994.

(20) حري بنا أن نشير إلى أن النقل الـديداكتيكي في بعده السوسولوجي، مفهوم أدرجه ميشال فيري *Michel Verret* منذ سنة 1975، من أجل تعيين ظاهرة تتجاوز المدرسة والمواد الدراسية. فقد اهتم أساساً بالكيفيات والأشكال حيث تكون جميع الأفعال الإنسانية موجبة لنقل المعارف وتبليغها بعد إخضاعها للتعديل والتكييف؛ أي: بعد محاولة إعادة تشكيلها حتى تصبح قابلة لأن تكون موضوع تدريس، وفي متناول من ستوجه إليه. وبالنسبة إليه، فالنقل الـديداكتيكي -اختصاراً- يمر عبر خمس تحولات كبرى هي: (1) إزالة الزمن الخاص بالمعرفة *Désynchronisation du savoir*، ويقصد بها بلورة بنية المعرفة في إطار حقول ومجالات مترابطة.

(2) نزع الشخص *dépersonnalisation du savoir*؛ بفصل المعرفة عن الأفراد والجماعات التي أنتجتها.

(3) البرمجة *programmation* لأن كل معرفة ممتدة وواسعة لا يمكن استيعابها دفعة واحدة ويجب أن تمر عبر مراحل من التكوين المتدرج.

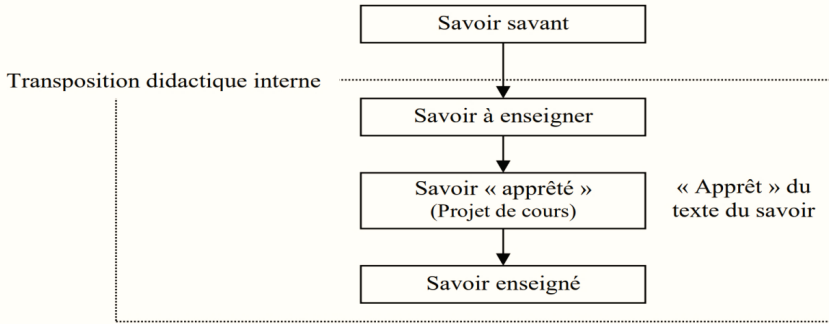
(4) *publicité du savoir* ذبوع المعرفة وإشهارها حيث تجد شكلها النهائي في المرجعيات والبرامج التي تتيح إمكانية الاطلاع على مرامي وأهداف التدريس.

(5) ضبط التعلّمات والتحكم في المكتسبات *un contrôle des acquisitions*.

ويعطيه (بيرينو) اسماً آخر هو النقل الـبراغماتي. انظر:

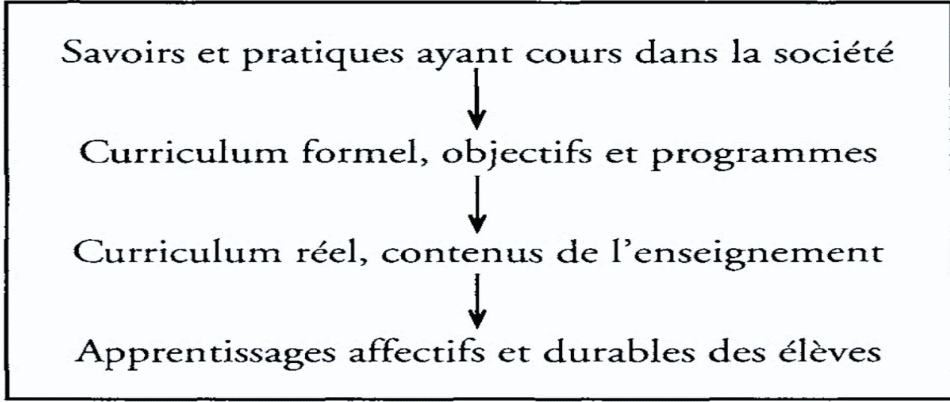
بالتعلم والاكساب وبناء المعارف على مستوى ذهن المتعلم) *taught knowledge*. ودير بالذكر هنا أن موضوع النقل الديدائكتيكي الداخلي ينخرط فيه متدخلون وفاعلون كثر من قبيل: مؤلفي الكتب المدرسية وطبيعة ونوعية المصادر التي يُرجع إليها، فضلاً عن المكونين والمدرسين أنفسهم ومستوى ثقافتهم التربوية والعلمية والمظان المعرفية التي ينهلون منها.

غير أن الذي نستهدفه من هذا المحور هو تركيز النظر على أدوار المدرسين في نقل المعرفة إلى المتعلمين، وذلك من خلال المشاريع التربوية التي يعدونها، أو على حد تعبير *Chevallard* النص المعرفي/ *le texte du savoir*، وشكل المعرفة التي يتداولونها في فصولهم الدراسية، وخاصة عندما تكون هذه الفئة هي المعنية بالدرجة الأولى بنقل المعرفة التي وُسمت بالمعرفة المعدة للتدريس. لذا سنُقحم مصطلحاً جديداً يعبر عن مرحلة تتوسط المعرفة المسماة (معرفة موجهة للتدريس)، وتلك المعرفة المكتسبة بالفعل التي تدل على تمثّل المتعلمين للمعارف المستهدفين بها (المعرفة المدرسة). هذا النمط من المعرفة يطلق عليه بعض الباحثين اسم (المعرفة المهيأة= مشروع القسم)، أو المعدة للتدريس بعد إعادة تنظيمها وإعدادها في إطار مشروع تربوي للدرس.



ويمكن التمثيل لتلك المستويات عبر الخطاطة⁽²¹⁾ أدناه:

(21) Laetitia Bueno-Ravel. «Le rôle de l'enseignant dans la transposition didactique interne: exemple d'un enseignement d'arithmétique en terminale S spécialité mathématique», CREAD – IUFM de Bretagne, France, p: 2



وبالإمكان مقارنتها بالنموذج الذي اقترحه (فيليب بيرينو) والمعبر عنه بالتخطيط الآتي:

إن تسليط الضوء على دور المدرس في النقل الداخلي للمعارف يتيح إمكانية الوقوف على طبيعة الصعوبات والإكراهات التي يجدها ذلك الأخير أثناء إعداده وتخطيطه للتعليمات، وما يرافقها من اختيارات وتحضير للنصوص والدعامات والمعلومات التي سيشتغل عليها، بل وكذلك المواقف والتحقيقات (التفاسير، كتب الفقه، شروح الحديث وكتب العقيدة مثلاً...)، والرؤى الفكرية والاختيارات الفقهية، التي يطمئن إليها ويراهها مناسبة لمواقف ووضعيات التعلم بناءً على ما هو مسطر في المنهاج الرسمي. كما يتيح هذا النظرُ فرصةً لقياس الفروق التي تظهر بين ما خطَّط له وسطره من كفايات ومهارات وقيم، وبين ما دُرِّسَ حقيقةً، أو ما تمثله المتعلمون بالفعل. وبشكل بدهي بين ذلك المذكور للتو، وبين المنهاج الرسمي.

تأسيساً على ما سبق، أين تكمن أهمية تركيز الأنظار على هذه المرحلة التي تتخلل عملية النقل

الديداكتيكي؟

في محاولة لتقديم جواب أولي عن هذا السؤال، يمكن القول إن الانتقال من مستوى المعرفة الموجهة للتدريس (المادة المعرفية التي من المفترض أن تُدرِّس)، إلى مستوى المعرفة المدرَّسة، من شأنه (التحويل والنقل المعرفي) أن يحدث تغييرات مؤثرة في هوية وصفات الموضوعات المعرفية ومفاهيمها... وهنا تأتي مشروعية التساؤل بإزاء طبيعة المفاهيم الشرعية والتصورات الدينية التي تُتداولُ داخل الفصول الدراسية؛ هل فعلاً تُدرِّس العقيدة الإسلامية وفق اختيارات وطريقة المذهب الأشعري على سبيل المثال؟ هل يقوم تحريرُ المسائل الفقهية، واستقراءُ قواعد الاستدلال على الأحكام الشرعية... بناءً على اختيارات وأصول المذهب المالكي مثلاً؟ ومن باب أولى هل تتحقق أهداف ومرامي المنهاج أصلاً؟ تسفرُ الكثير من الممارسات الصفية - بلا شك - عن هامش كبير من الحرية التي يتمتع بها المدرسون

في تأويل مفردات المنهاج والتصرف فيها بالتعديل وما إلى ذلك. حيث يجري تدبير المعرفة الشرعية ومناقشة قضاياها وإشكالاتها بناء على ثقافة المدرسين الشرعية، وبحسب المصادر والمطان التي يعتمدونها، وفي كثير من الأحيان في ضوء قناعاتهم الشخصية وما يتزعمون إليه من انتماءات يرونها الصواب والأجدر بالاتباع. وأحياناً من خلال الحاجات الحقيقية التي يعبر عنها المتعلمون في ثنايا التفاعل الصفّي، أو ربما من منطلق الأسئلة الراهنة التي تشغل بالهم، والتي ربما لا تجد صداها في مفردات المنهاج والموضوعات التي رتبها واختارها.

يجري النقاش تحديداً في زاوية المنهاج الحقيقي وليس المنهاج الرسمي؛ لأن المعرفة في هذا المستوى تخضع لمجمل الخبرات والأنشطة التي يجرى من خلالها بناء التعلّمات. والتي تكون لا محالة مؤطرة ومتأثرة بالتفاعل الصفّي، وديناميات التعلّم، وشروط التعلّم، ورهاناته. أو لنقل بالأحرى إكراهات الفعل التربوي.

3- التخطيط وتنظيم التعلّمات بوصفها دعامة لإنجاح النقل الديداكتيكي الداخلي.

من المشكلات العملية التي تجابه المدرسين في مسيرتهم المهنية، أن النظريات التي يتعرفون عليها تتلاشى بسرعة من مداركهم الجارية، أما الممارسون الذين لهم تجربة في التدريس فربما هم على قناعة بأنه يفترض بهم التخلي عن كل نظرية عند قدومهم للميدان، إذ تصير مهام التدريس عادة يومية يهيمن عليها التنميط من جهة، وهاجس إنجاز مقرر سنوي معروف من جهة ثانية، ما دام الهدف الرئيس هو إعداد المتعلمين لاختبارات إرشادية، أو اجتياز مرحلة تعليمية بعينها.

هذا النسيان لا يعزى بالأساس لما يمكن تسميته (بالذاكرة القصيرة)، وإنما -افتراضاً- للتكوين غير المناسب من حيث المياسم والمواصفات والغلاف الزمني وأشكال التقويم. أما الفصل الدراسي فهو المكان الذي يجري فيه تحويل المخطط المكتوب (التحضير والإعداد) إلى مخطط حي وفاعل، وتفسير وتزليل المنهاج حاسم في اختيار ما هو مقرر في المدارس للتعلّم. وهذا التفسير يجب أن يكون محط دراسة في المخططات والإعدادات الأصلية للمدرسين.

كذلك فإن أي تكوين لا يأخذ بعين الاعتبار هذا النوع من التحويل أو النقل الضروري، فإن مشكلات التطبيق في الميدان، وكذا عقلنة وترشيد الفعل التربوي سيكون مآلها الفشل. ومن هنا تأتي أهمية البحث على مستوى التخطيط الذي يستند إليه المدرسون والمدرسات. والأمر مبدئياً يقتضي التمييز بين مرحلتين: مرحلة ما قبل الدرس (التخطيط والتصميم)، ومرحلة ما بعد النشاط. حيث إنّ المدرس

يخطط للدروس قبل الحصة، وأيضاً في محطات أخرى للربط والدمج... في حين يأتي التفاعل في غضون الإنجاز وتقديم الدرس. وهذا الأخير بدوره يعرف عددًا من العمليات المعرفية ذات الصلة بالتخطيط. نروم عبر هذا النقاش التنبيه على الهواجس المرتبطة بالتخطيط، والتي يجب أن تركز على المتعلم من جهة حاجاته واهتماماته وكذا مؤهلاته، وليس فقط الأنشطة التعليمية التي سيقومون بها. وهذا يتطلب مجازفة في الانفكاك من التعليمات الصارمة وعدد من القيود التي يفرضها المنهاج، فضلاً عن القدرة والجرأة على توظيف مقاربات منهجية مختارة. ولذا فعادة ما يكون التخطيط المعتمد على نهج خطي مانعاً من تقدير المدرس لإسهامات المتعلمين، ويجعل المدرس أقل إنصافاً لهم. وهذه دعوة لاعتماد مخططات حلقة أو دورية تتسم بالمرونة في تنفيذ سيرورات التعلم، وما يرتبط بها من أنشطة وأعمال تسمح بإعادة ضبطه وتوجيهه؛ ومن هنا لا بد من الحديث عن المراحل التي ينبغي أن يسلكها بناء هذه المخططات والاستراتيجيات: مرحلة إعداد الخطة، مرحلة التحقق والمراجعة، مرحلة التكييف والملاءمة، وتتضمن هذه الأخيرة مرحلة يمكن نعتها بمرحلة التثبيت أو الإقرار⁽²²⁾.

لا شك أن التخطيط عملية مهمة جداً بالنسبة لعمل المدرس من أجل تسهيل عملية إنجاز إجراءات التدريس والرفع من فعالية أدائه التربوي في أوجز وقت ممكن. رغم ذلك فالتخطيطات على الورق تكون غير منتظمة وتعوزها النسقية، والتحليل يعهد فيه على المسار المعرفي والذهني نفسه. وخلاصة القول أن التحويل والنقل الديداكتيكي للمعارف في مستواه الداخلي ينطلق من مرحلة التخطيط التي يضطلع بها المدرس، قبل أن يأخذ سبيله باعتباره مساراً معرفياً للبناء والتمثل من لدن المتعلم.

المبحث الثاني: تجديد الدرس العقدي المدرسي وسؤال النقل الديداكتيكي: (مداخل ومقترحات).

1- في واقعية الدرس العقدي⁽²³⁾.

لعل أطروحات تجديد الدرس العقدي تعرج بنا في اتجاه ما اتخذته علم الكلام (علم العقيدة، أصول الدين، الفقه الأكبر) في مرحلة تأزمه أو تخلفه من صور متأخرة من الترتيب والعرض بدأت في التكوّن

(22) س تجدر الإشارة إلى الإفادة من مقالة بعنوان:

- François, Tochon. «À quoi pensent les enseignants quand ils planifient leurs cours», Revue Française de pédagogie, N86, pp: 2333-

(23) خليق بنا أن نشير إلى إفادتنا من بحوث ودراسات الدكتور عبد المجيد النجار في هذا المجال. وقد أشرنا إلى بعض مواطن الاقتباس والإفادة.

لما توقف هذا العلم عن النمو بعد القرن الرابع. «فقد غلب عليه أسلوب التقرير في معالجة القضايا الكلامية كما هو الطابع الغالب في المؤلفات والكتب بعد القرن الخامس. فو اقع تلك المصنفات ينبي عن تراجع حاد في ربط المسائل الاعتقادية بملاساتها الواقعية. وطغت في ذلك صبغة جافة ومجردة يغيب عنها السياق الحي الذي نشأ فيه»⁽²⁴⁾.

لقد تحول الدرس العقدي إثر ذلك إلى درس نأى بنفسه عن مبدأ حيويّ يكمن في الواقعية، فالفكر الإسلامي والدرس العقدي تحديداً كان في البدء حركة نشيطة من الحوار والتدافع بين العقيدة الإسلامية في مصادرها النصية من جهة، وبين ما جرى في واقع المسلمين من توترات بين المثال الإسلامي وبين مجريات الأحداث السياسية والاجتماعية، وما هجم من مقولات الأديان والثقافات القديمة من جهة أخرى⁽²⁵⁾.

وكان الجدل تدافعاً حياً بيني فيه الإسلام التصور الخاص به، وذلك بحسب ما تقتضيه التحديات الواقعية أحداثاً ومقولات، من أجل تأسيس رؤية إسلامية بالحجة العقلية المستندة إلى الوحي⁽²⁶⁾. وهذه الواقعية يجب أن تكون مدخلاً لترشيد درسنا العقدي اليوم، وهو بصدد طرح تصور ورؤية

(24) النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي، ضمن كتاب: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1. 1994، (ص/ 323).

(25) نفسه.

(26) النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، (المبحث الثالث: منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث)، 1991، (ص/ 41).

وقد ذكر النجار تجليات واقعية الفكر الكلامي في الإسلام من خلال نقاش جملة من القضايا التي شهدها الفكر الإسلامي، وهذه نبذه عن ذلك:

«قصة واصل بن عطاء والقول في مرتكب الكبيرة وحقيقة الإيمان والقدر، ثم بعد ذلك الذات والصفات الإلهية لتي تطور فيه النظر مع أهل الاعتزال كالنظام وأبي الهذيل العلاف خلال القرن الثاني بسبب مد المعتقد التجسيبي والتلثي والثنوي.. مع ملاحظة تأخر الكلام في النبوة لأن التحدي قدم من لدن البراهمة والسمنية تحديداً إبان أواخر القرن الثاني مع البرامكة وانفتاح العقل المسلم على ديانات الشرق الهندية على الخصوص. وقد كثر مروجو إنكار النبوة مع ابن الرواندي وأبي بكر الرازي 311هـ.

- أما المسائل الطبيعية التي صارت جزءاً من الفكر الإسلامي فلم يتعمق البحث فيها إلا مع تفشي الفلسفة اليونانية في المجال الثقافي الإسلامي مع الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي 339هـ.

بذلك يبدو أن الفكر الإسلامي كان ينمو ويتطور بالمعالجة المستجدة لما طرأ من مشكلات واقعية بتنظير واقعي، ولم يكن متولداً من فكر فلسفي مجرد.

- قضية الجبر والاختيار: عندما تفشى في المجتمع الإسلامي التعلل بالقدر في إتيان المعاصي واقتراف الآثام من قبل كثير من المتحللين من قيود الشريعة. وقد كان حكام بنو أمية يتعللون بالقدر في تبريرهم لظلمهم وبغهم على الناس... فكان من الحتمي لمسألة (الفعل الإنساني) بالنظر لخطورة الظاهرة على الحياة الإسلامية برمتها. (الحديث عن معبد الجني وغيلان الدمشقي، ثم ما طوره المعتزلة ضمن أصولهم الخمسة).

- قضية الذات والصفات وخلق القرآن: كان البحث فيما رداً على الفكر المجوسي والمسيحي التي رامت التشويش على التوحيد الإسلامي الخالص، في منعي ترسيخ التعددية التي قد تفضي إلى تعدد الإله. (في المسيحية الصفات الثلاث الوجود والحياة والعلم تجسدت وتحولت إلى أقانيم ثلاثة وألهة ثلاثة...). فوجدنا المعتزلة انبرت للقول بأن الذات هي عين الصفات والقول بالتعطيل..».

إسلامية مستجدة توجه الحياة الإسلامية في خضم واقع عالمي متداخل ومضطرب تتدافع في الأفكار والمعتقدات، وتتنافس فيه الرؤى الحضارية بشراسة. وحاجات حقيقية يَنشُدُها المتعلمون لتشكيل رؤية واضحة بإزاء حقائق الإيمان في علاقة نسقية بالعالم والوجود، والإنسان، والمعرفة. ويتطلعون لأن تكون مفاهيم العقيدة ومقومات التصور الإسلامي، أدواتٍ تفسيريةً تساعدهم على فهم الحياة ومواجهة تحدياتها الفكرية وتحولاتها الثقافية على وجه التحديد.

من ثمة، لا مندوحة عن ترسيخ الترابط في منظومة الدين ككل بين حقيقة العقيدة وجميع مظاهر السلوك الفردي والاجتماعي التي يجدر بنا أن نطلق عليها مسمى (الدين)، مظاهرٌ يجب أن تكون وجهًا عمليًا لحقيقة العقيدة. وعليه، فتجديد النقل الديدانكتيكي للدرس العقدي المدرسي يجب أن يجعل أولًا وأخيرًا قضاياها تنطلق حتمًا من واقع السلوك وحياة المجتمع، كما تروم بالأساس معالجة تلك القضايا بمنهج يوافق طبيعتها، وليس أن نجعل من الدرس العقدي في ثنايا بنائنا لدروس العقيدة ومدخل التزكية مجالاً لتداول معرفة تاريخية محضة، أو إحياء النقاش في قضايا مذهبية وبحث في تاريخ الفكر الإسلامي في زواياه المعقدة التي كانت لها راهنتها ودواعيها في زمن من الأزمنة⁽²⁷⁾.

لقد حُسمت الكثير من تلك المسائل على مستوى النقل الديدانكتيكي الخارجي، وعُبر عنها بوضوح في المنهاج التربوي والتوجهات التربوية المنبثقة عنه، لكن يجب ضبط ذلك المسار وتهذيبه على مستوى النقل الداخلي الذي نهينا على مظاهر عدة من أوجه الاختلال فيه. وبخاصة سيروراته المطبوعة بالتفاعل والتواصل الصفي المحكوم بمتغيرات كثيرة سبقت الإشارة إليها، واليوم تزداد تعقيدًا بسبب حركية الأفكار وسرعة انتشارها أمام سهولة الولوج للشبكة العالمية، والإمكانات الكبيرة التي تتيحها وسائل وشبكات التواصل في مجال تقاسم المعلومة وإذاعتها.

تبقى مسألة إحياء واقعية الفكر العقدي في الدرس العقدي المدرسي ضرورية اليوم، عبر الانفتاح على المشكلات الفكرية والعقدية التي تعترض طريق الحياة الإسلامية، وتطرح بالفعل تحديات في العالم الإسلامي. والسعي لمعالجتها بمنهج كلي ونظرة شمولية (مثلًا: مشكلة الانفصال بين المرجعية العقدية والمظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة الإسلامية، ومشكلة الغزو الفكري والإيديولوجي الذي تسخر فيه الفلسفة والعلم والإعلام والتكنولوجيا، وقضايا الحركات الدينية المنحرفة والفكر الباطني والمهدوي، وما يمكن أن يندرج تحت مسمى العقائد الفاسدة، وكذا التيارات المادية والإلحادية...).

(27) عُني الباحثون في الفكر الإسلامي بهذه الإشكالات من خلال ثنائيات متضادة من قبيل: الفكر الإسلامي بين الإبداع والابتداع، والفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم.

2- مرقى التربية الفكرية.

أزخّت مشكلة الانحطاط المعرفي والحضاري التي تخيم على العالم الإسلامي اليوم بظلالها على واقع العلوم الإسلامية موضوعاً، ومنهجاً، وتدريساً. ولعل من تجليات ذلك انتكاس التربية الفكرية-العقلية في واقع النظام التربوي الذي لا يزال مثقلاً بأساليب التلقين، «ونمطية راتبة ليس بمقدورها أن تدفع العقول إلى التفكير الابتكاري الريادي الذي يستكشف الجديد، ويضيف الطارف إلى التليد»⁽²⁸⁾. دون غض الطرف عن تقليص مساحة الحوار الناقد. لقد تحدث محمد الطاهر بن عاشور عن هذه الآفة بتعبيره قائلاً: «سلب العلوم والتعليم حرية النقد الصحيح، وما يقرب منها، وهذا خلل بالمقصد من التعليم، وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار. فقد أصيب التعليم في عصور الانحطاط بشيء من سلب حرية النقد...»⁽²⁹⁾.

إنّ الأصل في النظم التربوية أن تُعدّ الفرد إعداداً كلياً ومتوازناً يمكّنه من خلال (المعارف، القيم، والكفايات.. الخ) من مواجهة الحياة والاندماج الفعلي في المجتمع، فضلاً عن تملك أدوات التحليل وآليات التفكير والقدرة على حل المشكلات تبعاً لذلك. ومنهج التربية الإسلامية بدوره يرمي إلى «تلبية الحاجات الدينية الحقيقية للمتعلم التي يطلها منه الشارع، بحسب سيروراته الثمائية والمعرفية والوجدانية، وحسب سياقه الثقافي والاجتماعي...»⁽³⁰⁾. لكن الذي ينبغي التذكير به في هذا المقام، هو أن المعرفة الشرعية في بعدها التقصيدي هي مفاهيم للحياة، ووقود لحركة الفرد المسلم في واقع معيش عادةً ما يكون محفوقاً بالإكراهات القيمية والأخلاقية وكذا التحديات الفكرية والثقافية المتصاعدة. وصار لزاماً اليوم أكثر من أي وقت مضى أن تسعى مناهج التربية الإسلامية إلى ترسيخ مبادئ تربية فكرية متوازنة ومتبصرة، وإعادة الاعتبار بالأساس للمهمات العقلية التي قوامها التفكير العقلاني، والاستدلال والتعليل المبني على الحجج والأدلة، وما إلى ذلك.

وقد قال محمد الطاهر بن عاشور أيضاً منذ قرابة قرن من الزمان: «لا بد للناظر في أمر التعليم الإسلامي من صرف غاية جذّقه ومواهبه إلى وضع برامج تحقق حياة هذا التعليم على حالة كاملة، وتحقق مقاصد طالبيه في معترك حياة عصرهم، وتحقق مقاصد الأمة من خريجي هذا التعليم،

(28) النجار، عبد المجيد، التربية الفكرية من منظور إسلامي مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ع 99، شتاء 2020م، (ص/22).
 (29) ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح يقرب: التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006، (ص/114).
 (30) وزارة التربية الوطنية، مناهج التربية الإسلامية، 2016

وذلك بتغيير الأسلوب القديم. وقد جاء في الكلمة الحكمة: لا تكرهوا أبناءكم على أخلاقكم؛ فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم»⁽³¹⁾. لهذا نتصور أنه لا بد من تطوير مدخل التزكية وما له صلة بالدرس العقدي لتمكين المتعلم من هذه الكفايات من أجل إقداره على مواجهة الحياة بفكر مستنير وخطاب عقدي وفكري قائم على الحجة والدليل بعيداً عن كل أشكال الحزبية والترديد، أو الانغلاق والتعصب. دون أن يعني ذلك البتة التفريط في مقومات التربية الروحية-الأخلاقية، والسعي إلى تزكية نفس الفرد المتعلم والرفق بها إيمانياً. لأن التصور الإسلامي أصلاً يؤاخي بين العقل والنقل، ويعتبر العلم والإيمان صنوان متعاضدان. كما يجمع بين عالمي الغيب والشهادة، وبين التصديق القلبي الجازم الذي محله القلب، وإعمال العقل والتفكير والتأمل... التي يعبر عنها بدقة مصطلح (النظر). وتزداد الحاجة إلى ما قيل إذا ما أخذنا بعين الاعتبار خطاب العصر الراهن المتسلح بقيم الحداثة، وأدوات العلم الكوني، ومبادئ الفلسفة المادية، والعقلانية التي تنظر بعين الازدراء لكل ما يمت بالصلة للمعرفة الدينية. وتلكم قضايا لا بد أن يفتح الدرس العقدي المعاصر عليها.

من جهة أخرى، أعتقد أن النظرية التربوية اليوم نحت منحى الانتقال من النظري إلى العملي، مع تبني ما بات يُعرف ب(ردم الهوة). لذا لا غرابة من أن يقتحم مفهوم (الوظيفيّة) -على سبيل المثال- مجال الفعل التربوي ومقاربات التدريس عموماً. ولا تشكل التربية الإسلامية اليوم استثناءً ضمن هذا السياق الذي يتربع على عرشه هذا النموذج البيداغوجي والتربوي الذي تحفل به التوجهات التربوية والأدبيات التي تعنى بالنقل الديداكتيكي للمعارف. وعليه، غالباً ما تنص تلك المرجعيات والأدبيات التربوية والعلمية على مفهوم (وظيفية المعرفة الشرعية). وبصرف النظر عن مزايا هذا الخطاب في الدرس الإسلامي، وهو ما تطرقنا إليه تحت مسمى (الواقعية)، يبدو أن عدم ضبط حدود هذه المفاهيم تقريباً وتكبيراً، فضلاً عن تداوير وإجراءات التنزيل ورسم طبيعة الاشتغال الديداكتيكي المتعثرة، وعدم التدقيق في آثارها التربوية على مستوى تكوين شخصية المتعلم في أبعادها المختلفة تبعاً للحاجات التربوية والكفايات المأمول تحقيقها بالنسبة إليه- أدى إلى إهمال بُعد حاسم ومحوري في التنشئة الدينية وتأهيل المتعلمين، بل صار اليوم بحكم تعقد التحديات الفكرية والعقدية والثقافية التي نجابها- والتي لا سبيل للتقليل من شأنها- جنباً إلى جنب مع التربية الإيمانية وقيم التزكية الروحية لرواد المدرسة من أولى الأولويات في تعيين مواصفات التخرج التي يتطلع إليها منهاج المادة.

(31) ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح يقرب: التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، (ص/100).

إن الأمر يتعلق بالتربية الفكرية⁽³²⁾، وما يتصل بها من تربية على الاستدلال العقلي، وتركيز على الفهم والاحتجاج عوض الاقتصار على النقل والتفسير، وترسيخ للحس النقدي في التعاطي مع المؤثرات والخطابات الخارجية، وكل مظاهر الغزو الفكري والثقافي الذي نعلم جميعاً أنه بات أقوى الأسلحة في تشكيل العقول وصبغ الهويات الثقافية بألوان معنية من الأفكار والتصورات.

ونفترض في هذا السياق أن الانجراف بالكلية خلف خطاب تربوي لا يرى في التعليم والتربية إلا التكوين في بعده العملي والتقني، ثم حَسُرُ وقصُرُ الأنظار عن التربية بما هو فكر وخطاب وشحن للملكات العقلية، من شأنه أن يحد من مقاصد العلوم الشرعية في زوايا الاهتمام بالعقول والمعرفة ودورها في تأطير الفكر وتوجيه الرؤى والتصورات. خاصة أن حديثنا مُنصَّبٌ على الدرس العقدي.

وارتباطاً بالتربية الإسلامية، من خلال الدرس العقدي، أتصور أنه يتعيَّن إيلاءً موضوع التربية الفكرية، بوصفها غايةً وبعداً من أبعاد الدرس العقدي، العناية القصوى في الاشتغال الديدائكتيكي، عبر ترجمتها إلى كفايات وأهداف واضحة تؤطر دروس المداخل، وتكون جزءاً من مصفوفات الكفايات الأخرى التي يضعها المنهاج التربوي نصب عينيه، وأخص بالذكر الكفايات المنهجية، والاستراتيجية، والثقافية. ولا مناص هنا من الحديث عن مركزية النقل الديدائكتيكي في هذا المسعى، إذ لا بد من تحديد أدوار كل الفاعلين والمعنيين بتدريس المفاهيم والمعارف الشرعية والقيم الدينية السمحة التي يُرجى منها أن تكون زاداً للمتعلم في حياته الروحية. ولكن أيضاً تمدده بالأدوات المنهجية وآليات في التفكير والاستدلال العقلي حتى يتمكن عبرها من استيعاب نماذج سليمة في تأويل الظواهر وتحليلها، واكتشاف الحقائق ومناقشتها. وأيضاً القدرة على فهم وتفكيك أشكال الخطاب الفكري والثقافي التي سيجابهها طيلة حياته. وعلى وجه الخصوص ما يتصل بالنقل الديدائكتيكي الداخلي؛ لأنه المستوى الفعلي الذي تُترجم فيه المعارف المعدة للتدريس (المنهاج الرسمي)، وهو حقيقة ميدان المنهاج الفعلي والمدرّس الذي يطبع المعرفة بسياقاته ورهاناته التي تتأثر بالعلاقة الثنائية مدرس-متعلم. وقد نتساءل:

(32) «يقصد من التربية الفكرية إجمالاً: (العلاج الذي يعالج به العقل بأساليب مختلفة، ليكون في حركته باحثاً عن الحقيقة، سالماً المسالك المنهجية الصحيحة المؤدية إليها، أو المقربة منها بأكبر قدر ممكن، فالمقصود بالفكر هو طريقة العقل في التفكير. ومهذبا تكون التربية الفكرية هي تربية العقل على تلك المناهج الصحيحة في بحثه عن الحقيقة، وفي توظيف تلك الحقيقة في تدبير حياته الفردية والجماعية تديباً عملياً».

انظر: النجار، عبد المجيد. التربية الفكرية من منظور إسلامي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، (ص/12).

لماذا بالتحديد النقل الديدائكتيكي الداخلي؟

لعل هذا المستوى الذي تخضع فيه المعرفة لتحولات حاسمة، هو المجال الرئيس الذي ينبغي للمدرس أثناء تقديم الدرس العقدي أن يعزز فيه مبادئ التربية الفكرية من خلال نوعية الأنشطة التربوية التي يعدها ويقترحها ضمن سيناريوهات بيداغوجية متنوعة ومرنة. وضمن أشكال التنشيط التربوي الذي يختاره، وكذا الطرق البيداغوجية الحية والتفاعلية التي تضع المتعلم في قلب الفعل التربوي، والتي يفترض أن تدفعه للمناقشة والنظر والتفكير، وإبداء الرأي، وتعزيز سبل الحوار وتداول المفاهيم الشرعية والعقدية بأساليب تستند إلى لغة الاستدلال والتعليل، في مقابل ما يطغى اليوم من لغة التفسير والتبرير أو التقرير. وأرى في هذا المقام أن نلتفت إلى طبيعة المعرفة الشرعية التي تتقرر فعلاً، وتداول على نطاق واسع في إطار المنهاج التنفيذي المحكوم بالعلاقة التربوية مدرس - متعلم. ثم نتساءل إلى أي حد يعمل المدرسون على ترسيخ قيم ومبادئ التربية الفكرية في تجلياتها المشار إليها آنفاً؟ وقبل ذلك ما مدى حيوية وحركية المعرفة السائدة في الفصول الدراسية؟

في إطار السعي لتقديم أجوبة محتملة، لا بأس من التذكير بأن النقل الديدائكتيكي عمومًا عملية معقدة لا تعني بالضرورة تبسيط المعرفة أو العلم، كما أن الإقرار بهذه الفكرة يجعلنا نسلم بها على مستوى الدرس العقدي أيضًا. ومفاد ذلك الكلام أنه يجب أن نتحدث عن الدرس العقدي وليس عن العقيدة أو علم العقيدة. مما يعني أن الدرس العقدي يعكس شكلاً في ترتيب وعرض مباحث العقيدة وقضاياها ومسائلها، مما يجعل من عمليات الانتقاء والتصرف والتقديم والتأخير، وترتيب الأولويات عملاً مبرراً من الناحية الديدائكتيكية على أقل تقدير. وعادةً ما نكون بحاجة في إطار تفسير هذه الأشياء إلى نموذج للتحليل. لذا أحيل هنا إلى ما قاله (كينشيلو) *kincheloe* عن نمط المعرفة السائد في المدارس وأسماءه (إبستمولوجيا *FIDUROD*)، وهي تعبر عن ست خصائص تميز الإيديولوجيا المهيمنة على حقل البيداغوجيا، وتحيل غالباً على مثالب وعيوب سيأتي ذكرها بالتفصيل. دون إغفال خصوصيات المفاهيم الشرعية، والتحفظ على نظريات أو تقييمات هي في الواقع مرهونة بالحقل المعرفي الذي يتداولها.

وجدير بنا في إطار مادة التربية الإسلامية، وتحديدًا في موضوع الدرس العقدي ونقله ديدائكتيكيًا أن نعرف طبيعة المعرفة الشرعية ليس في مظاهرها، ولكن كما تُدرّس وتُتعالى معها أو حتى تُمثّل من طرف المتعلمين باعتبارها معرفة مدرّسة. أما عن العيوب الستة المشار إليها آنفاً فأعرضها على هذا

النحو *FIDUROD*، بحيث يكون كل حرف دالاً على مفهوم معين:

- الحرف الأول F=Formal، أي: أن تلك المعرفة تتسم بطابع رسمي حاد، وتلتزم بمنهجية ثابتة متفق عليها.
- الحرف الثاني I= Intractable، بمعنى أنها ثابتة ترى العالم (ستاتيكية).
- الحرف الثالث D= Decontextualized، فهي معرفة لا تكثر بالسياق المنتجة فيه.
- الحرف الرابع U=Universalistic، بحيث يكون هدفها الرئيس هو التعميم وليس الفهم والاستدلال.
- الحرف الخامس R= Reductionist، أي: أنها اختزالية تهمل عوامل عديدة يمكن أن تؤثر في تشكيلها.
- وأخيراً OD تعني أنها أحادية البعد One Dimensional، تجسد مقولة: «هناك حقيقة واحدة وواقع واحد»⁽³³⁾.

وقبل ذلك حذر باولو فرايري (Freire, P) في كتابه «بيداغوجيا المقهورين» مما أسماه الأيديولوجيا التربوية النقلية التي تنظر إلى المعرفة بصفها قالباً جاهزاً من المعلومات، وتؤدي إلى كبح التفكير والتبصر والنقد...⁽³⁴⁾.

وليس القصد من ذكر ذلك وسمُ المعرفة الشرعية بما يسم معينة في ذاتها، ولا اعتبارُ مصادر المعرفة الشرعية مشدودة إلى مثل هذه (العيوب) التي لُجِّصَت في عبارة (FIDUROD). بل إننا نضع حدوداً بين مسميات كُثُر النقاش بشأنها من قبيل: الدين والتدين، الدين والفكر الديني، النص الشرعي والمعرفة الشرعية... ولعل في الأمر إحالة إلى قضايا ديداكتيكية بالأساس، وليس إلى مباحث إبستمولوجية/ معرفية محضة. فقد تكون المعارف والقيم (الدينية) التي ندرِّس ونلقِّن للمتعلمين مأسَّلة ومستندة إلى نصوص شرعية (دعامات ضمن مقرر دراسي)، لكن شكل تلقينها وتقريب مفاهيمها لا يخلو من أخطاء وأخطاء بلحاظ عمليات الترميز والتمثيل والنمذجة التي تضطلع بها الصور الذهنية والشكل الذي تتمُّ عبره عملية المُفَهِّمة. ويكفي للتدليل على ذلك أن التوجهات الرسمية تحت على ربط المفاهيم الشرعية بواقع المتعلم، وتدريسها ضمن سياقٍ ووضعيات دالة، دون غض الطرف عن كونها منطلقاً في التدريس لبناء القيم والاتجاهات. وتلك عمليات وظروف تظل المعرفة عموماً مشروطة بها.

بعبارة أخرى: هناك فرق بين المعرفة في مصادرها ومظاهرها الأم، وبين معرفة مُعدَّة للتدريس، وبالتالي

(33) kincheloe, J. *Knowledge and Critical Pedagogy*, New York, Springer, 2008, P 35

(34) Freire, P. *Pedagogy of oppressed*, New York, The Seabury Press, P 59.

معرفة مُدرّسة، وأيضًا معرفة عمل المتعلم على تمثيلها وبنائها في سياق تعليمي وتربوي تحكمه شروط معينة.

عطفًا على ما سبق، إن واقع الممارسات التربوية في بناء الدرس العقدي تحديدًا تسفر عن حاجة ماسة إلى العناية بالتربية الفكرية التي يلاحظ أنها في اضمحلال. فالعقيدة الإسلامية في سبيل سعيها إلى تزكية الفرد المسلم وتقوية إيمانه، تعمل على بناء مفاهيم العقيدة ومسائلها في ذهنه وفق مداخل ومسالك متعددة ومتضاربة؛ (من العقيدة إلى الاعتقاد)، وحيث يكون الاستدلال العقدي المبني على التعليل العقلي، وتحكيم موازين العقل والمنطق الذي ائتمنت عليه عقول الناس جميعًا في مقدمتها، إلى جانب مسالك أصيلة كالعمل على استثارة نوازع الفطرة المغروزة في الكيان الإنساني، وما يتطلبه الأمر من جهد في إزالة الغواشي التي تصد الإنسان عن الخضوع للعقيدة الخالصة.

من ثمة، خليق بنا أن نتساءل عن واقع الدرس العقدي في المدرسة المغربية، هل المعرفة والمفاهيم العقدية التي ندرّس تُحلّل وتُبنى بعمق وبصيرة وتمعن؟ ثم إلى أي حد نعتبرها -في انسجام مع مبادئ وقواعد النقل الديداكتيكي الداخلي- معرفة مُسيّقة ومستوعبة، بمعنى أخذةً بعين الاعتبار السياقات المختلفة التي تتشكل فيها؟ وأخيرًا ما مدى وجاهة الخلاصة التي انتهى إليها عدد من الباحثين بالقول إن: «المعرفة التي تقدمها المدارس (على النحو الذي هي عليه) لن تسعف كثيرًا في تشكيل الفكر، ولن تكون أساسًا صالحًا تبني عليه التربية الفكرية، ذلك أن الشخصية الفكرية تمتاز بالفضول والانفتاح الفكري والاستقلالية الفكرية والتماسك المعرفي؟»⁽³⁵⁾.

أما بخصوص المتعلم، فما مدى قدرته على البحث والاستقصاء، والاستدلال والمقارنة والانخراط الجاد والفعلي في بناء الدرس العقدي وطرح الأسئلة، وتمثّل المفاهيم بالشكل الصحيح؟ الواقع أن هذه الأسئلة يراد منها لفت الانتباه إلى الصعوبات الديداكتيكية التي تحد من فعالية وفاعلية النقل الديداكتيكي في مستواه الداخلي أكثر من سعيها لتقديم أجوبة حاسمة.

3- نحو نقل ديداكتيكي داخلي قاصد وممنهج.

ليس ثمة مجال للحديث عن نموذج بيداغوجي جاهز ومنمّط يتبني مدخل التربية الفكرية، يغدو معها التفكير عادةً ممارسةً على نحو دائم (عادة التفكير)، وليس شيئًا عارضًا لا ينال من اهتمامات الفاعلين والممارسين التربويين إلا حطًا متواضعًا. وهذا الأمر يشي بحاجتنا الماسة إلى تطوير تدريسية

(35) حرب، ماجد، التربية الفكرية بوصفها خبرة تعليمية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ع 100، 2020م، (ص/80).

التربية الإسلامية في هذا الاتجاه: توسيع نطاق النظر (العقلي) ودائرته في معالجة قضايا الاعتقاد وتحديات الفكر، ترسيخ ثقافة التبين والتبصر، واستدماج أساليب الحجاج والاستدلال العقلي، والانفتاح الحواري، والاستدلال العقدي القائم على استثمار معطيات المعرفة الحديثة (الكونية)، وعلوم العمران والإنسان.

كما أن تجديد النقل الديداكتيكي للدرس العقدي في مستوياته المدرسية يظل مرهوناً بتجديد وتجويد الممارسات الصفية في اتجاه عقلنة أكبر للفعل التربوي، وترسيخ أعمق لاستراتيجيات التخطيط القبلي للتعلّمات التي يفترض أن تنضبط أولاً للاختيارات والتوجهات الكبرى التي حددها المنهاج الرسمي (...)، ثم تتسم -ثانياً- بالمرونة والانفتاح، وقدر كبير من التوقع في رسم مسارات التعلم ومآلاته بالنظر لصفتي التركيب والتعقيد اللتين تحكمان العلاقة التربوية (مدرس-متعلم). فضلاً عن مركزية المتعلم في بناء تعلّماته وتمثلها في سيرورة تمرير/تنزيل المنهاج من مستواه الرسمي، إلى مستوى المنهاج الحقيقي والمدرّس. وتلك العناصر سبق تناولها في المبحث الأول.

ويبقى التعويلُ على تطوير الممارسات الصفية، وتفعيل طرق التدريس البيداغوجية الحية والتفاعلية جزءاً من مسالك تجديد النقل الديداكتيكي في دروس العقيدة والتزكية، ولا مناص من التذكير بأهمية تحديد الأدوار التربوية لكل من المدرس والمتعلم ضمن علاقة واضحة جامعة بينهما، وفي إطار صلة كلٍّ منهما بالمنهاج التربوي ومقرراته (العقد الديداكتيكي). وسنقتصر على إيراد ضوابط ديداكتيكية نأمل أن تعين على وضع لبنات درس عقدي متبصر:

- إن تدبير وبناء المفاهيم العقدية يجب أن يستحضر خصوصية المعارف الشرعية، ومن ضمن ذلك المفاهيم العقدية، بحيث يُركّز على مقاصد العقائد وبعدها التربوي-السلوكي، وأثرها في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء. لا أن تُعالج في بعد تجريدي وبأسلوب جاف. كما يتطلب الأمر العناية بمنهج التععيد على غرار التععيد الفقهي والأصولي؛ انسجاماً مع خيار التدريس بالمفهوم وليس الحقائق الجزئية كما سيأتي ذكره. ومن ثمة ينظر إلى الدرس العقدي بوصفه محوراً للتربية الفكرية، وقاعدة لتأسيس فلسفة إسلامية تترجم كليات التصور الإسلامي ومقوماته الكبرى.
- تدريس المفاهيم العقدية في إطار مشكلات وإشكالات يُنطلق منها، (الوضعية-المشكلة). مع مراعاة ما يستلزمه الأمر من توسل بتقنيات العصف الذهني، وتشخيص لتمثيلات المتعلمين، وقدرة على أشكلة حقيقية للمواضيع المدروسة تناغمًا مع مضامينه وقيمه والمهام المستهدفة منه.

- تدريس موضوعات ومسائل العقيدة وفق استراتيجيات التدريس بالمفهوم، وهذا يستدعي عدم الإغراق في الحقائق الجزئية، أو جعلها محور الفعل التعليمي. وبحيث يكون الاختيار بين طريقة الاستقراء أو الاستنباط مرتبطاً بطبيعة الموضوع، ودرجات تعقيده. فضلاً عن الاشتغال وفق شبكات مفاهيمية وخرائط ذهنية، تركيز -مجتمعة- على الفهم والاستدلال والتوظيف، وبيان التعالق بين المفاهيم والتكامل فيما بينها. لأن الأمر لا يتعلق فقط بالحفظ والاستذكار.
- إن بلورة المفهوم العقدي، وتحليله، وبيان خصائصه... عمليات تتخذ كمنطلق لها الاشتغال المباشر على نصوص شرعية وفكرية ودعامات مختلفة، وهنا لا بد من توظيف نصوص عقديّة تدرج ضمن التراث العقدي الإسلامي تجاوباً مع الخطاب الشرعي الذي يمتح منه منهاج المادة.
- إن مناقشة المطالب والقضايا العقدية يفترض أن تتم في صيغة حوار منفتح، يكون مجالاً لإبداء الرأي والتعبير عن المواقف، وتمحيص الحجج والفرضيات المطروحة. على أساس أن دور المدرس حاسم في تسديد الأفكار والتصورات، وفي توجيه النقاش وإدارته بحكمة وتبصر. في حين أن الحديث عن المتعلم يكون مؤطراً بوظيفتي البناء والتمثّل من مشاركة وتقاسم فاعلين.
- في غمرة النقاش بخصوص تنزيل منهاج التربية الإسلامية، لا بد من العمل على توطيّن المكتسبات وترسيخ العادات التربوية المحمودّة، خاصة تلك التي يُعنى بها موضوع النقل الديداكتيكي. وأخص بالذكر: ربط العقيدة بالقرآن (التأصيل القرآني للعقيدة)، العقيدة في ظل التزكية، تلازم العلم والعمل... مع الاجتهاد الدؤوب في اقتراح آليات التنزيل الفضلى، وسبل تجاوز التعثرات الديداكتيكية وما يكتنف الممارسات التربوية من صعوبات وإكراهات.

خاتمة:

قدّم البحث -من وجهة نظره- تحليلاً لمفهوم النقل الديداكتيكي وتشخيصاً لواقعه في قلب الممارسة التربوية، ليس على أساس كونه تبسيطاً ساذجاً للمعرفة أو تلقيناً لمعطيات جاهزة تُتداول، وإنما بوصفه سيرورة معقّدة من العمليات والقواعد والتفاعلات المختلفة لا مجال للحديث عن التعليم والتدريس من دونها؛ لأن الغاية هي جعل العلم والمعرفة في المتناول. وقد اشتغل البحث على موضوع الدرس العقدي تفكّراً في مقوماته وأبعاده الديداكتيكية تحديداً، وبحثاً في سبل تطويره وتجديده،

واضعين نصب أعيننا أسئلة تحويل المعرفة واستراتيجيات نقلها ضمن سيرورات التعليم والتعلم التي يوظفها مفهوم النقل الديداكتيكي. وإجمالاً نلفت الأنظار إلى مخرجات ونتائج البحث الآتية:

- انصب الاهتمام في المقام الأول على النقل الديداكتيكي الداخلي على اعتبار كونه محطة طالها الإهمال والتغافل من قبل العديد من الممارسين والفاعلين التربويين. في الوقت الذي تعدُّ فيه جوهرَ الفعل التربوي والتعليمي، ففي ظلالها تسلك المعرفة مسالك متعاقبة عملنا على بيانها في متن البحث، يحكمها التفاعل الصفي وتداخل الرهانات، وتأثير العوامل النفسية وشروط التعلم وسياقاته... وكذا تشابك الأدوار والصلات بين أقطاب التدريس الثلاثة (معلم، متعلم، معرفة).
- أكد البحث على الدور المهم الذي يجب أن يضطلع به المدرسون في عملية النقل الديداكتيكي للمعارف الشرعية عامة، والمفاهيم العقدية خاصة. لذا اعتبرنا تعميق الوعي بمتطلبات نقل المعرفة في إطار تنزيل المنهاج التعليمي أمرًا لا يمكن التراخي بشأنه، ثم إنَّ إعادة النظر في معنى التخطيط، وتدبير أنشطة التعلم، واختيار طرق وأساليب التدريس (مشروع الدراسة)... لهي أمور محورية لضمان نقل سليم لمضامين الدرس العقدي ومفاهيمه على هذا المستوى الذي نعتناه بالنقل الداخلي. وبالأهمية نفسها تناولنا ضرورة التمييز بين المعرفة المعدَّة للتدريس وبين المعرفة المتمثلة التي يبنمها ويكتسبها المتعلمون عبر تفاعلهم الصفي وإنجازهم لأنشطة التعلم، فثمة مسافة مفتوحة على جميع الاحتمالات بين الحدين يعترها الخطأ والصواب، كما تحتمل التنزيل الأمثل للمنهاج أو الجنوح عن مقاصده ومراميه. وقد تستحيل المعرفة عبر تلك السيرورة مشوَّهة أو مبتورة ما لم يُؤخذ موضوع النقل الديداكتيكي بالجدية اللازمة، خاصة أننا بصدد الحديث عن الدرس العقدي الذي يعنى بالتصورات والمفاهيم الكبرى، والاعتقادات التي تتأسس عليها باقي أمور التربية الدينية.
- الحديث عن مبدأ الواقعية والحيوية في الدرس العقدي، وعن التربية الفكرية بصفتهما مداخل لتطوير وتجديد الدرس العقدي المدرسي في سياق الأسئلة التي يوفرها النقل الديداكتيكي، ليس إلا جزءًا من مداخل أخرى لم يسمح حيز البحث بالتطرق إليها. وقد وقع الاختيار عليها نظرًا لحاجة الفاعل التربوي لهذا النوع من المقاربات التي من شأنها أن تكون طُرقًا لتجديد الدرس العقدي المدرسي، والدفع به في اتجاه مزيد من العمق المنهجي وتكريس المعنى في التعلّمات بالنسبة لرواد المدرسة. ونحن في أمس الحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى نمط تعليمي يبني المعرفة ولا يلقها، يقوم على الحوار والنقاش والفاعلية في التعلم وديمومته، وليس على السلبية والترديد

المراجع

- حرب، ماجد، التربية الفكرية بوصفها خبرة تعليمية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مج25، ع 10، 2020م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006م.
- النجار، عبد المجيد، التربية الفكرية من منظور إسلامي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مج25، ع99، 2020م.
- النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م.
- النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، (المبحث الثالث: منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث)، 1991م.
- وزارة التربية الوطنية، منهاج التربية الإسلامية، المغرب، 2016م.

-Arabic references

- Ḥarb, Mājid, al-Tarbiyah al-fikrīyah bi-waṣṣīhā khibrat ta‘līmīyah, Majallat al-Fikr al-Islāmī al-mu‘āṣir, mj25, ‘A 10, 2020.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, Alīs al-ṣubḥ bi-qarīb : al-Ta‘līm al-‘Arabī al-Islāmī dirāsah tārikhīyah wa-ārā’ iṣlāḥīyah, al-Qāhirah, Dār al-Salām lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1., 2006.
- Al-Najjār, ‘Abd al-Majīd, al-Tarbiyah al-fikrīyah min manzūr Islāmī, Majallat al-Fikr al-Islāmī al-mu‘āṣir, mj25, ‘99, 2020.
- Al-Najjār, ‘Abd al-Majīd, wāqī‘īyah al-manhaj al-kalāmī ; Naḥwa Falsafat Islāmīyah mu‘āṣirah, al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, St: 1. 1994.
- Al-Najjār, ‘Abd al-Majīd, Mabāḥith fī manhajīyah al-Fikr al-Islāmī, (al-mabḥath al-thālith : Manhaj al-Fikr al-‘aqadī bayna al-qadīm wa-al-ḥadīth), 1991.
- Wizārat al-Tarbiyah al-Waṭanīyah, Minhāj al-Tarbiyah al-Islāmīyah, al-Maghrib, 2016.

المراجع الأجنبية:

- Astolfi, P/ Develay, M. *La didactique des sciences*. Paris: PUF, 1989.
- Chevallard, Y. *La transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné*, (2e éd. Revue et augmentée). Grenoble, La Pensée sauvage, 1991.
- Emil, P. *Transposition didactique: Un processus de construction du savoir scolaire, Carrefours de l'éducation*, 2006, Armand Colin, N22, pp 313-
- François, T. «À quoi pensent les enseignants quand ils planifient leurs cours», *Revue Française de pédagogie*, N86, p: 2333-.
- Freire, P. *Pedagogy of oppressed*, New York, The Seabury Press.
- Joshua, S. *Le concept de transposition didactique n'est-il propre qu'au mathématique* In C. Raisky et M. Caillot (dir.), *Au-delà des didactiques, la didactique. Débats autour de concepts fédérateurs*, Bruxelles, 1996, (p. 6173-).
- kincheloe, J. *Knowledge and Critical Pedagogy*, NEW YORK, Springer, 2008.
- Laetitia, Bueno-Ravel. *Le rôle de l'enseignant dans la transposition didactique interne: exemple d'un enseignement d'arithmétique en terminale, spécialité mathématique*, CREAD – IUFM de Bretagne, France.
- Perrenoud, P. *Métier d'élève et sens du travail scolaire*. Paris: ESF, 1994.
- Perrenoud, P. *La transposition didactique à partir de pratiques: des savoirs aux compétences*. *Revue des sciences de l'éducation*, 1998 *Revue des sciences de l'éducation*, 1998, Vol. 24, N. 3, p. 487 à 514.

نصوص محققة

Edited texts



فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-6

تاريخ القبول: 2024-3-5

سجائٌ عقدي حول إيجاب الإجمال أو إيجاب التفصيل في المسائل الخلافية من مسائل صفات ربنا الجليل

سجائٌ يُنشر لأول مرة كان قد وقع بين ابن الصلاح والعزّ ابن عبد السلام

الشريف حاتم بن عارف العوني⁽¹⁾

alsharif100@gmail.com

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى نشر سجاليّ علمي ينشر كاملاً لأول مرة بين اثنين من أعلام الأشاعرة وهما ابن الصلاح (ت: 643) والعز ابن عبد السلام (ت: 660)، وذلك على إثر سؤال ورد على أبي عمرو ابن الصلاح في مسألة عقدية تُعد من فروع مسائل الكلام، وهي مسألة الحرف والصوت، التي كانت على دقتها الكلامية، ذات مكانة كبيرة في النزاع العقدي مذ ظهرت. وتضع الورقة نصهما في سياق السجال العلمي، أي أنه جاء تعقيباً منهما على بعضهما البعض حول سؤال وقضية واحدة، لا كما قد يظن أنها نصوص لا علاقة بينهما. وهذا السياق يكشف عن أهمية هذا السجال، ويعكس نمطاً من أنماط التفاعل العلمي والتلاقح الفكري ليس بين المذاهب المختلفة، بل بين أبناء المذهب الواحد المتفقيين في أصوله المتنازعين أحياناً في فروعه سواء من جهة تقرير أصل المسألة واختيار الراجح أو من جهة ما يجب على المكلف في الإيمان بها، هل يكفيه الإيمان المجمل - كما هو موقف ابن الصلاح - أو يجب الإيمان التفصيلي بها - وهو موقف العز بن عبد السلام؟ كما تبين تلك الفتاوى باباً من أبواب التاريخ العلمي - عموماً - والكلامي خصوصاً.

الكلمات المفتاحية:

مسألة الحرف والصوت، صفة الكلام الإلهي، ابن الصلاح، العز بن عبد السلام، الجدل الكلامي.

(1) باحث وأكاديمي، أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى.

للاقتباس: العوني، الشريف حاتم بن عارف، سجائٌ عقدي حول إيجاب الإجمال أو إيجاب التفصيل في المسائل الخلافية من مسائل صفات ربنا الجليل، سجائٌ يُنشر لأول مرة كان قد وقع بين ابن الصلاح والعزّ ابن عبد السلام، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 178-196.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-6

Accepted: 2024-3-5



A Doctrinal Debate about the Obligation of Generality or the Obligation of Detail In Controversial Issues, Including the Issues of the Attributes of Our Lord, the Majestic:

A Debate, Published for the First Time, between Ibn Al-Salah and Al-Ezz Ibn Abd Al-Salam

Alsharif Hatim bin Arif Al-Awni⁽²⁾

alsharif100@gmail.com

Abstract:

This paper aims to publish a scholarly debate published in its entirety for the first time between two prominent Ash'ari scholars, Ibn Al-Salah (d. 643) and Al-Ezz Ibn Abd Al-Salam (d. 660), which arose in response to a question posed to Abu Amr Ibn Al-Salah regarding a doctrinal issue that is considered one of the branches of theology, which is the issue of letter and sound. This issue, despite its intricacy, has occupied an important place in doctrinal disputes since its emergence. The paper places their text in the context of scientific debate, meaning that it came as a response from each of them to the other on a single question and issue, not disconnected texts as one might believe. This context reveals the importance of this debate and reflects a pattern of scholarly interaction and intellectual engagement, not between different sects, but rather between adherence of the same school who agreed on its principles and sometimes disputed its branches. This includes discussions on determining the origin of the issue, choosing the predominant view or determining what is obligatory for those who are obligated to believe. Is general faith sufficient for a person - as is the position of Ibn Al-Salah - or is it necessary to have detailed belief - which is the position of Al-Ezz ibn Abd Al-Salam? These fatwas also reveal a chapter in the history of scientific thought in general, and theological history in particula.

Keywords:

The Issue of the Letter and Sound, The Attribute of Divine Speech, Ibn Al-Salah, Al-Ezz bin Abd Al-Salam, Theological Debate.

(2) Researcher and academic, Professor of Islamic Sharia in the Department of the Qur'an and Sunnah, College of Da'wah and Fundamentals of Religion at Umm Al-Qura University.

ite this article as: Al-Awni, Alsharif Hatim bin Arif, A Doctrinal Debate about the Obligation of Generality or the Obligation of Detail In Controversial Issues, Including the Issues of the Attributes of Our Lord, the Majestic: A Debate, Published for the First Time, between Ibn Al-Salah and Al-Ezz Ibn Abd Al-Salam, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue1, 2024,178-196.

© 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.

قصة المناظرة بين شيخي الإسلام⁽³⁾:

ورد سؤالٌ على شيخ الإسلام أبي عمرو ابن الصلاح (ت643هـ) متفرّع عن مسألة صفة الكلام لله تعالى، وعن مسألة نفي كون القرآن مخلوقاً، وهي مسألة الحرف والصوت: هل هما قديمان؟ أم مُحدَثان؟

فأجاب ابن الصلاح بإيجاب الإيمان المجمل بأن القرآن الكريم كلام غير مخلوق، وإيجاب ترك الخوض في تفاصيل ذلك.

في حين سئل شيخ الإسلام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقّب بسلطان العلماء (ت660هـ) عن هذه المسألة، فأوجب الاعتقاد التفصيلي، واستجمل من يُفتي بإيجاب السكوت.

فأعاد ابن الصلاح فتواه مفصّلاً مُستدلاً لفتواه الأولى، ومبيّناً ظروف السؤال وسبب ذلك الجواب.

فبلغت العرّ ابن عبد السلام فتواه التفصيلية، فردّ عليها برّدٍ شديد مفصّل.

ثم دافع تلميذ ابن الصلاح كمال الدين المغربي (ت650هـ)، فردّ على ردّ العز ابن عبد السلام. فعده

العز ابن عبد السلام ردّاً من ابن الصلاح نفسه، فتمّم الرد عليه، وكأنه بقية فتوى ابن الصلاح.

وقد طُبعت تلك الفتاوى المختصرة لابن الصلاح، وطُبعت فتواه المفصّلة التي يرد فيها على العز ابن

عبد السلام. وأما ردّ العز ابن عبد السلام، فلم يُطبع كاملاً (حسب علمي)، وما نُشر من مختصر فتواه

نُشر دون النصّ أنها جواب وردّ على فتوى ابن الصلاح (كما سيأتي بيانه).

وقد عُرف ما بين الإمامين من المناظرة والردود، منها مسألة صلاة الرغائب المعروفة، والتي طُبِع

اختلاف الإمامين فيها⁽⁴⁾.

وقد وجدتُ في التنبيه على هذه المساجلة الجديدة وتحليلها فوائدَ عديدة مهمة: متعلقة بترجمة

هذين الإمامين، وبمستوى تأثير الاختلاف العقائدي على العلماء، وعلى حرارة هذا الاختلاف، ومقدار

تأثيره الشديد على الواقع الإسلامي العلمي والاجتماعي، وموقع العوام من هذا الاختلاف في التحزّب

وإثارة الفتن، وغير ذلك من الفوائد العلمية والتاريخية والاجتماعية المتعلقة بهذا الموضوع، وهذا ما

جعلني أحبّ نشر هذه المساجلة.

(3) لقّب الإمام الذهبي كلّ واحد منهما بـ(شيخ الإسلام)، فانظر: سير أعلام النبلاء (23/140)، وتاريخ الإسلام (14/933). وهو لقب يخصه الإمام الذهبي بمن جمع بين الإمامة والقدوة في العلم والعمل.

(4) طُبعت غير مرة، منها مرة بعنوان: مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين: العز ابن عبد السلام وابن الصلاح: حول صلاة الرغائب المبتدعة. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ومحمد زهير شاويش. المكتب الإسلامي: بيروت. الطبعة الأولى سنة: 1380هـ والثانية: سنة: 1405هـ.

ولذلك سأذكر الفتاوى بحسب ترتيب وقوعها، مبتدئاً بفتوى ابن الصلاح المختصرة، ثم بفتويين مختصرتين للعز ابن عبد السلام، واللذان تضمنتا رداً على مهم غير مسمى. ثم أذكر فتوى ابن الصلاح المفصلة، معلقاً عليها في حواشيتها بردود العز ابن عبد السلام (التي تُنشر كاملة لأول مرة)، مذيلة بردّ تلميذ ابن الصلاح على رد العز ابن عبد السلام، محشاً عليها أيضاً بإكمال العز ابن عبد السلام ردوده على هذا الرد.

أولاً: فتوى ابن الصلاح المختصرة:

ورد نص السؤال والجواب في فتاوى ابن الصلاح كما يلي: «مسألة: طائفة يعتقدون أن الحروف التي في المصحف قديمة، والصوت الذي يظهر من الآدمي حالة القراءة قديم، كيف يحل هذا؟! ومذهب السلف بخلاف هذا! ومذهب أرباب التأويل يخالف هذا! والمراد أن يفرق الانسان بين الصفة القديمة والصفة المحدثّة، حتى لا يتطرق إلى النفس والعقل بسببه أن يُفرضي إلى الضلال، أعاذنا الله من ذلك. بينوا لنا هذا بالدليل العقلي والدليل الشرعي؟»

أجاب ﷺ: الذي يدينُ به مَنْ يُقتدى به من السالفين والخالفين، واختاره عباد الله الصالحون: أن لا يُخاض في صفات الله تعالى بالتكليف، ومن ذلك القرآن العزيز، فلا يقال تكلم كذا وكذا، بل تقتصر فيه على ما اقتصر عليه السلف ﷺ: القرآن كلام الله، منزّلٌ غير مخلوق، ويقولون في كل ما جاء من المتشابهات: أمنا به، مقتصرين على الإيمان جملةً من غير تفصيلٍ وتكليف، ويعتقدون على الجملة: أن الله سبحانه وتعالى له في كل ذلك ما هو الكمال المطلق من كل وجه، ويُعرضون عن الخوض خوفاً من أن تزلَّ قَدَمٌ بعد ثبوتها.

فبهم فاقتدوا: تَسَلَّمُوا.

وإلى هذه الطريق رجع كثيرٌ من كبار المتكلمين المصنّفين، بعد أن امتعضوا مما نالهم من آفات الخوض.

فمهما وَرَدَ عليكم شيءٌ من هذه المسائل: فقلُّ: أعتقد فيها لله تعالى ما هو الكمال المطلق، والتنزيه المطلق، ولا أخوض فيما وراءه، يُجزيني الإيمانُ المرسل، والتصديقُ المجمل. والله أعلم⁽⁵⁾.

(5) فتاوى ابن الصلاح - تحقيق: د/ عبد المعطي القلعجي، دار الوعي: حلب. سنة: 1403هـ - (74 رقم 69). وصححتها تصحيحاً يسيراً بعدد من النسخ الخطية في الأزهرية وفي مكتبات تركيا وغيرها.

ثانياً: فتوى العز ابن عبد السلام:

نص السؤال: «من يقول: لا أدخل نفسي فيما لا أستيقنه من أن كلام الله بحرفٍ وصوتٍ، أو لا حرفَ ولا صوت، وأقول: أعتقد في ذلك اعتقادَ النبي ﷺ. هل يجب الإنكارُ عليه؟ وسؤقه إلى غير هذا السبيل؟ أم لا ضررَ عليه؟».

فأجاب العزّ ابن عبد السلام بقوله: «هذا كلام جاهلٍ لا يدري ما يقول، ويلزمه أن يعرف ما يجب لله من أوصاف الكمال؛ لئلا يبقى متردداً بين اعتقاد الكمال واعتقاد النقصان. ومن العجب في ذلك قوله: أعتقد في ذلك ما يعتقدُه الرسول ﷺ، مع جهله بما كان يعتقدُه»⁽⁶⁾.

وفي موطنٍ آخر يُسأل العز ابن عبد السلام: «هل يخرج الإنسانُ عن الواجب بقوله: «ما أقول في القرآن وأحاديث الصفات بثيء، بل أعتقد في ذلك ما كان يعتقدُه السلف، والكلام فيه بدعة، وأمرُ الأمر على ظاهره؟ أم لا؟»

أجاب: من يقول إنه يعتقد في ذلك ما كان يعتقدُه السلف: فقد كذب، كيف يعتقد ما لم يشعر به، ولم يقف على معناه؟! وليس الكلام في هذا بدعة قبيحة، وإنما الكلام فيه بدعةٌ حسنة واجبة، لما ظهرت المشبهة. وإنما سكت السلف عن الكلام فيه؛ إذ لم يكن في عصرهم من يحمل كلام الله وكلام رسوله على ما لا يجوز حمله عليه، ولو ظهرت في عصرهم مشبهة لأكذبوهم وأنكروا عليهم غاية الإنكار. فقد ردّ الصحابة والسلفُ على القدرية لما أظهروا بدعتهم، ولم يكونوا قبل ظهورها يتكلمون في ذلك. وكذلك ردّوا على من زعم أن القرآن مخلوق، ولم يتعرضوا لذلك قبل ظهور قائله»⁽⁷⁾.

ووجهت أسئلة أخرى حول القرآن والاعتقاد فيه إلى العز ابن عبد السلام، فكان يجيب بما هو معروف من معتقده الأشعري، مشدداً فيه على المخالف⁽⁸⁾.

ولولا ما بين الإمامين من الاختلاف عموماً، وفي هذه المسألة خصوصاً، ولولا ما سيأتي من الجدل الصريح بينهما في هذه المسألة: لأمكن عدم الربط بين وقائع هذه الفتاوى ببعضها، ولأمكن اعتبارها قد صدّرت في وقائع منفصلة. لكن مع هذا الواقع الذي ذكرناه: يبقى احتمال تعلق هذه الفتاوى ببعضها

(6) الفتاوى الموصلية: للعز ابن عبد السلام - تحقيق: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر: بيروت، ودار الفكر: دمشق. الطبعة الأولى: 1419هـ - (102-103 رقم 73).

(7) نقلاً من نسخة الفتاوى المجموعة من فتاوى تاج الدين الفيزكاح ومجموعة من معاصريه - نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستريتي رقم 3330 - (145/ب).

(8) نقلاً من نسخة الفتاوى المجموعة من فتاوى تاج الدين الفيزكاح ومجموعة من معاصريه - نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستريتي رقم 3330 - (149/ب- 150/أ).

احتمالاً واردًا، إن لم يكن احتمالاً راجحاً، إلا أنه يبقى ظنًا واردًا في أقل تقدير. والأهم: أن اختلاف الأجوبة سيكون هو فاتحنا إلى فهم مناط الاختلاف بين الإمامين في سجلاهما الصريح الذي نشره اليوم، وليكون اختلافهما في تلكم الفتويين منطلقنا في فهم النقاش التالي الذي دار بين الإمامين. ولئن كانت فتوى ابن الصلاح المفصلة قد طبعت، فإن فتوى العز ابن عبد السلام المفصلة لم تُطبع كاملة حسب علمي، اللهم إلا من نُشِرةٍ مختصرةٍ منها نشرها الشيخ جمال الدين القاسمي - وهو محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الجيلاني الدمشقي - (ت1332هـ) في كتابه (دلائل التوحيد)⁽⁹⁾، نقلًا عن مخطوطة لديه من مجموع الفتاوى لتاج الدين الفركاح الشافعي - عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري - (ت690هـ)⁽¹⁰⁾. إلا أن القاسمي رحمه الله لم يذكر أن هذه الفتوى للعز ابن عبد السلام هي في حقيقتها ردُّ على فتوى ابن الصلاح، ولا أشار إلى ذلك، فصارت ردود العز ابن عبد السلام في الفتوى غير مقيّدةٍ بالفتوى التي صدرت تُناقشها وتردُّ عليها، مما لا يتيح لنا فهم الواقعة التي كانت سببًا لها، كما لا يتيح لنا الموازنة بين الفتويين، مع أهمية ذلك: لتمام فهم الفتوى، ولمناقشة الرأيين، ولإستخلاص الفوائد من هذا السجل العلمي بين الإمامين.

ولذلك سأذكر فتوى العز ابن عبد السلام منقولة من ثلاث نسخ خطية، مع ما نشره الشيخ جمال الدين القاسمي منها أيضًا⁽¹¹⁾.

ثالثًا: جواب ابن الصلاح المفصل وتذييل تلميذه عليه، مع ذكر ردّ العز ابن عبد السلام في حواشي الجواب:

فقد وردت فتوى ابن الصلاح عن تلك المسألة بأوسع من إجابته السابقة، وذلك في فتاوى ابن الصلاح التي كان قد جمعها تلميذ ابن الصلاح والملازم له، وهو: الإمام الفقيه كمال الدين إسحاق بن أحمد بن عثمان المغربي الشافعي (ت650هـ).

(9) دلائل التوحيد لجمال الدين القاسمي - دار الكتب العلمية: بيروت. الطبعة الأولى: 1405هـ - (87-90).

(10) وصف جمال الدين القاسمي النسخة الخطية التي ينقل منها بقوله: «من نوادر الفتاوى والكتب المخطوطة عندنا الموروثة من الجد رحمه الله، وقد كان يُعجب بها بعضُ الأعلام ويُطالعها كثيرًا»، دلائل التوحيد لجمال الدين القاسمي - الحاشية - (88).

(11) النسخة الخطية المعتمدة في نشر فتوى العز ابن عبد السلام هي: نسخة تشستريبي، ضمن مجموع رقم 3854. واتخذتها أصلاً (فهي النسخة الأصل): لأنها أتمّ النسخ، وهي فيها (47/ب - 48/ب).

ورجعت للنسختين التاليتين لتصحيح القراءة فقط، مع نشرة القاسمي أيضًا.

- نسخة (ب): وهي نسخة من مجموع الفتاوى لتاج الدين الفركاح، محفوظة في تشستريبي رقم 3330: (151/ب - 155/أ).

- نسخة (ح): وهي نسخة مصورة من مجموع الفتاوى لتاج الدين الفركاح أيضًا، في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، برقم 3517، مصورة عن نسخة في مكتبة حيدر آباد. ولكن تصويرها الذي وقفت عليه سيء، فاستفدت منها في بعض المواضع فقط. (صفحة 154-150).

وأما نشرة القاسمي فهي أشدها اختصارًا؛ لأنه اختصرها أصلاً من مجموع فتاوى الفركاح.

وسوف أذكر السؤال والجواب بتمامه في هذه النسخة من فتاوى ابن الصلاح، مُحَثِّيًا لها بردّ الإمام العزّ ابن عبد السلام عليها، فأضع الرد تعليقًا على كل فقرة ناقشها العزّ ابن عبد السلام وردّ عليها، ليتمكن القارئ من مقارنة الكلامين، ومن معرفة الرأيين.

ونص السؤال الذي وُجّه لابن الصلاح في هذه النسخة من الفتاوى هو الآتي:

«استفتاءً من السواد فيه السؤال عن الحرف والصوت والاستواء، وعن سنة رسول الله ﷺ، وما كان [عليه] الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون والتابعون. ويُشْتكى فيه مما وقع بينهم من الشر بخوضهم وتنازعهم في ذلك، حتى تناظرت الأعراب والحمقى وذووا الألباب، وكفّر بعضهم بعضًا، وتُرك من أجل ذلك القارئ، وصُلب خلف الأمي، ويُسأل فيه أئمة المسلمين: أن يجتهدوا في كشف هذه الظلمة، وتعطيل هذه الفتنة، وإظهار السنن.»

وقد قدّم تلميذ ابن الصلاح الإمام كمال الدين المغربي نصّ الفتوى بالثناء عليها، فقال: «أجاب أستاذنا بأليق جواب بحال من صدر منه السؤال، و[أقطع] شيء للفتن، جرى فيه على طريقة أهل الورع والصالحين، وسلك مسلكًا يشترك في قبوله أهل المذاهب الأربعة، ويقبله أهل القلوب الذين زَيّن الله في قلوبهم الإيمان وكَرّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان⁽¹²⁾، فقال:

لقد حُرّموا هؤلاء التوفيق، وأخطأوا الطريق⁽¹³⁾. إنما يجب عليهم أولًا: أن يعتقدوا أن الله تبارك وتعالى كل صفة كمال، وأنه مقدّس عن كل صفة نقص، منزّه عن كل تشبيه وتمثيل⁽¹⁴⁾. وليقولوا عن

(12) علّق العزّ ابن عبد السلام على ذلك بقوله: «أما ما نسبه إلى أرباب المذاهب وأهل القلوب والورع: فافتري عليهم، على ما نذكره.»

(13) علّق العزّ ابن عبد السلام على ذلك بقوله: «[فهو الذي أخطأ الطريق، وحُرّم التوفيق؛ لتسويته بين أهل الحق والباطل في ذلك، مع أن الحق لا يعدوهما]. فإن قال: أردت أنهم على باطل لأجل كلامهم في ذلك، فهو خطأ؛ لأنه منع أهل الحق من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن لأهل الحق أن يُنكروا المنكر، ويُرَدّوا على أهل الباطل أقوالهم وبدعهم. فكيف يكون مخطئًا من أنكر المنكر، ودعا إلى المعروف؟! ولم يزل السلف عالمهم وجاهلهم ينكرون على أهل البدع بدعهم، وينصّون على الحق في ذلك، كما في مسائل القدر والإرجاء [والجبر] (أ) وخلق القرآن ونفي الصفات وغير ذلك. ثم لو كان ذلك غير سائغ من العامي، فلم يخصّ في الاستفتاء عالمًا من جاهل، ولا أحرَق من عارف؛ لأن المسائل قال: وتناظرت (الأغرار) (ب) والأعراب والحمقى وذووا الألباب.»

وما بين معكوفتين زيادة من نسخة الأصل.

و(الأغرار) تحرفت في الأصل إلى (القراء)، والتصحيح من (ب) و(ح).

(14) علّق العزّ ابن عبد السلام على ذلك بقوله: «وأما قوله: «يجب عليهم أولًا: أن يعتقدوا أن الله =

اعتقاد جازم: آمنا بالله، وبما قال الله، على المعنى الذي أراده [الله]، وآمنا بما جاء عن رسول الله ﷺ، على الوجه الذي أراده رسول الله ﷺ. فهذا جامعُ جُمل الإيمان، إذا أتوا به. فقد وَقَفُوا بما كَلَّفُوا به من ذلك، وليس من الدين الكلام في الحرف والصوت والاستواء⁽¹⁵⁾ وما شابه ذلك من كل تَعَرُّضٍ لشيء من كيفية صفات الله تبارك وتعالى⁽¹⁶⁾، بل ذلك من مصائب الدين، وأفات اليقين، وهو زيغ عظيم عن سنة

= تبارك وتعالى كل صفة كمال، وأنه مقدَّس عن كل صفة نقصٍ وتشبيهٍ وتمثيلٍ، فكيف يقدر على اعتقاد إثبات الكمال وسلبِ النقص من لا يفهم صفات الكمال من صفات النقص؟! وهل ثار الخلاف بين الناس إلا في ذلك؟! فكل من أثبت لله صفةً ونفى أخرى: زعم أن الكمال فيما أثبتته، والنقص فيما نفاه. وقد أغلق عليهم أبواب السؤال عن ذلك، وقال: السؤال عنه بدعة. فإذا جاءنا واحدٌ وقال: أنا متحير بين صفتي الكمال والنقص، فلا أدري الكمال في نفي التجسيم أو إثباته؟ أو في سلب الصفات وإثبات أحكامها (كما يقوله المعتزلي)، أو في إثباتها (كما يقول الأشعري)، ولا أدري الكمال في قدرته على خلق أعمال العباد وإرادته لها، ووجوب رعاية الأصلح للخلق، وقدم الصفات، والعلم بالجزئيات، وإثبات (أ) ما قالته الفلاسفة، أو نفي ذلك جميعه = فنقول له حينئذٍ: لا تسأل عن هذا، فإن سؤالك عنه بدعة؟! ونأمره أن يبقى في شكٍّ وتَرَدُّدٍ في ذلك، ولا يبيِّن له الحق من الباطل والخطأ من الصواب؛ لأن الكلام في ذلك بدعة؟! كما زعم!!

وهذا بابٌ لو فُتح: لاضمحَلَّ الإسلام، وارتفعت الأحكام.»

كذا في الأصل (وإثبات ما قالته)، فالمنسوب إلى الفلاسفة عدم علم الله تعالى بالجزئيات، فلعلها: (أو إثبات)، وهي في نسخة (ب) و(ج) بحذف كلمة (إثبات).

(15) علَّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «وأما قوله: «ليس من الدين الكلام في الحرف والصوت والاستواء»: فخطأٌ فاحش، يُشْمُّ منه روائح الحشوا! وكيف لا يكون من الدين؟! وقد تكلمت فيه طوائفُ المسلمين:

فمنهم من تأوله بتأويل معيَّن.

- ومنهم من أجراه على ظاهره، ولم يعيِّن تأويله، ووكله إلى الله، وأطلق من ذلك ما أطلقه الشارع.

- ومنهم من اعتقد ظاهره.

فهؤلاء طوائف المسلمين، وهم بموجب قوله خرجوا من الدين

فإن اعتذر: أني أردتُ بذلك أهل الجهل، لم يُقبل عُدْرته؛ لأنه خلافٌ صريحٌ قوله. بل لأهل الجهل أن يتكلموا في ذلك بما يُسَوِّغُ الشرعُ الكلامَ فيه: من نفي وإثبات. ولكنه يَعْتَذِرُ في المضايق بمثل هذه الأعدار الباردة ﴿لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَحْبَابِكُمْ﴾.

(16) علَّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «ثم إنه أطلق الكيفية على صفات الله تعالى، ولا يخفى =

رسول الله ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين وسائر أئمة المتقين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان من السالفين والخالفين ﷺ أجمعين⁽¹⁷⁾.

= ما فيه من سوء الأدب».

(17) علّق العزّ ابن عبد السلام على ذلك بقوله: «ثم هذا الذي افتراه على الصحابة والتابعين وأئمة الدّين المتقين: جهالةٌ عظيمة، لا يبوء بمثلها عاقل؛ لأنه إن نسبهم إلى السكوت عن ذلك قبل ظهور البدعة: فلا حجة في سكوتهم؛ لأنهم سكتوا حيث يجوز لهم السكوت، كما سكتوا عن الكلام في قِدم القرآن، إلى أن ظهرت البدعة، فتكلّموا فيها؛ فالبدع يجوز السكوت عنها ما دامت خامدةً ساكنةً، فإذا ظهرت وثارت: وجب الابتدأ إلى إنكارها وإبطالها، وتبيين الحق في ذلك، نُصحًا لدين الله وعملاً بكتابه؛ إذ يقول: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. وإن نسبهم إلى أنهم سكتوا مع ظهور البدع عن تعيين الحق من الباطل: فقد فسّقهم، ونسبهم إلى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. مع أن المنقول عنهم خلاف قوله: فإنهم تكلموا على البدع وعابوها، وميّزوا الحق من الباطل، ونصّوا عليه، ولم يقولوا لأحدٍ: لا يتكلّم في هذا بنفي ولا إثبات، كما زعم هذا المسكين: فإن منهم من عظّم الأمر في ذلك الحين، حتى كفّروا بعض أهل البدع. ومنهم من سكت اكتفاءً بكلام غيره؛ لسقوط الفرض عنه.

وكيف يجوز السكوت على باطل؟! وقد تمكّنت شُبّهته من القلوب، ويترك صاحبها مُرتكسًا في ضلالته، مصرًا على جهالته! والتكلّم في حلّ الشبهة سُنّة، أول من عمل بها رسول الله ﷺ، لما سأله رجلٌ عن الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتيها الجمل الأجرّب فيجرها، فقال له رسول الله ﷺ: «فمن أَعْدَى الأول؟!»، فقطع شُبّهته في العدوى، بما يؤدّي قوله إليه من التسلسل أو الدّور. ثم جرى على ذلك الصحابةُ والتابعون وعلماء المسلمين إلى يومنا هذا:

- وقد تبرّأ ابنُ عمر من القدرية في حديث حميد بن عبد الرحمن الحميري، لما أخبر بقول معبد في

القدر.

- وناظر عليّ في القدر.

- وكذلك ناظر ابن عباس وعليّ (أ) الخوارج.

- وناظر أبو حنيفة الخوارج.

- ومناظرة الشافعي مع حفص الفرد مشهورة.

- وناظر السلفُ المعتزلة القائلين بخلق القرآن وخلق أعمال العباد، وأنكروا على الجبرية والمرجئة

ما ابتدعوه، ونصّوا على أن الحق على خلافهم. ولم يُنقل عن أحدٍ منهم أنه أمر جاهلاً بالسكوت عن الحق، بل دَعَوْهم إلى اعتقاد الحق، وعَيّنوه لهم، ولم يجعلوه ملتبسًا بالباطل.

وجرى على طريقتهم في ذلك أكثر العلماء، وصنّفوا فيه التصانيف: كالحارث بن أسد المحاسبي، وكان =

وسبيل من أراد سلوك سبيلهم في هذه الأمور، وفي سائر الآيات المشتبهات والأخبار المشتبهة: أن يقول: هذه لها معنى يليق بجلال الله وكماله وتقديسه المطلق، الله العالم به، وليس البحث عنه من شأني، ثم يلزم السكوت في ذلك، ولا يسأل عن معنى ذلك، ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله عنه بدعة، وإنه إذا شرع فيه فقد خاطر بدينه، ولعله يَكْفُرُ فيه، أو يُشَارِفُ الكُفْرَ فيه⁽¹⁸⁾، وهو لا يدري ويحفظ أيضا قلبه عن [الفكر] فيه والبحث عنه⁽¹⁹⁾، ويدفع خواطر ذلك بما يدفع به الوسواس: من الاستعاذة وغيرها، ثم

= مقدّمًا في علم الطريقة والشريعة، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وإمام الحرمين، والغزالي، والقشيري، وابنه أبي نصر، وابن فورك، وغيرهم ممن يكثر تعدادُه. فانظروا إلى من أخرج هؤلاء بأسرهم عن الدين والاستقامة التي دَرَجَ عليها الصحابةُ والتابعون! والعجب أنه لا يتكلّم في المسائل المتعلقة بالحشو، ويتكلّم فيما عداها من المسائل: كخلق القرآن، وخلق الأعمال، والجبر، والإرجاء، وإثبات الصفات، يريد أن يوهم كلا الفريقين أنه منهم ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُامْنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ﴾.

في الأصل: «ناظر ابن عباس وعليّ في القدر الخوراج»، والتصويب من (ب).

(18) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «أما ما زعم من سبيل الصحابة والتابعين من ملازمة السكوت في ذلك، والقضاء بأن السؤال عنه بدعة، وأنه إن شرّع فيه فقد خاطر بدينه.. إلى آخر كلامه في ذلك: فخطأً عظيم فاحش، لا بيوع به موقّق، ولا ينتحلّه عاقل؛ لأنه قد أوجب على من شكّ في ذلك أو في شيء منه أن يبقى على شكّه وتردّدِهِ متحيّزًا في الله متردّدًا بين ما يسنح له من الخواطر الدائرة بين الكفر والإيمان، مخالفًا لقوله ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ولقول الرسول ﷺ: «إنما شفاء العيِّ السؤال». فنخرج من ذلك أنه أوجب على المتحيّز في الله وفي صفاته أن يبقى على تحيُّره في ذلك وتَشَكُّكِهِ إلى يوم يلقاه مذمومًا بقوله: ﴿وَأَرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾.

وقد نصَّ علماء المسلمين الذين يجب المرجع إلى أقوالهم: في أن من تمكّنت من قلبه شهمة لزمه السعي في إبطالها وقطعها. وكيف لا يكون كذلك؟! وقد قال رسول الله ﷺ: «دَع ما يربُّنك إلى ما لا يربُّبك»، ومقتضى هذا: وجوبُ سعي المرتاب الشاكِّ في إزالة ريبه وشكّه. وقد منعه هذا المسكينُ من ذلك، وجعله من جملة البدع، مع أن أدلة الشرع تنادي عليه بأنه مفروض واجب، لا يسعُ تركه، ولا يجوزُ مخالفته. (أ) وما كفاه ذلك، حتى ادّعى أنه طريقُ السلف الصالحين من هذه الأمة.

فانظر إلى هذه الوصمة العظيمة التي دخلت على الإسلام من حين نبغ هذا المسكين.

من هنا إلى أول قوله: «وأما تشديد الشافعي...» ساقط من النسخة (ب) و(ح).

(19) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «ثم جعل من جملة طريق السلف: أن يحفظ القلب =

لا يتصرف في ألفاظ تلك الآيات والأخبار، ولا يزيد فيها ولا ينقص، ولا يُفترقُ منها مُجمِعًا، ولا يجمع منها متفرِّقًا، بل ينطق بها كما جاءت، وإكلاً علّمها إلى من أحاط بها - وبكل شيء - علمًا. هذا سبيل السلامة ومنهج الإستقامة.

وعلى وليّ الأمر (وفقه الله تعالى) أن يمنع هؤلاء القوم وأشباههم عن الحيد عن هذا السبيل، ويُعزِّز كلَّ متكلمٍ منهم في شيءٍ من هذا القبيل، من أي فريقٍ كان، وعلى أي مذهب كان: تعزيرًا رادعًا، وتأديبًا بالغًا⁽²⁰⁾، مُتأسّيًا بعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما عامل به صبيغ بن عسل، الذي كان يسأل عن المتشابهات، ضربه على ذلك ونفاه، ونفعه الله بذلك.

ونسأل الله سبحانه وتعالى العصمة والتوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

هذا هو جواب ابن الصلاح منبئًا بردود العز ابن عبد السلام.

فلما وقف تلميذُ ابن الصلاح وجامعُ فتاواه كمالُ الدين المغربي (ت650هـ) على ردود العز ابن عبد السلام، تعقّبها بالرد التالي، والذي أتمّ العزّ ابن عبد السلام ردوده وتعقباته عليه أيضًا، بل تعامل العز ابن عبد السلام مع ما ظاهره أنه كلام التلميذ⁽²¹⁾ وكأنه كلام الشيخ ابن الصلاح.

وسأذكر تعقب التلميذ على العز ابن عبد السلام، محشياً عليه بردّ العز ابن عبد السلام عليه أيضًا. قال كمال الدين المغربي رادًا على العز ابن عبد السلام، ومشيرًا إلى جواب شيخه ابن الصلاح: «فهذا جواب في نفسه برهانه.

ولما وقف عليه ذلك الرجل، ثار، فبدّع وشنّع، وافترى وأفحش، وزعم أنه لا بد من الخوض والتفصيل، ونسب شيخنا إلى الحشو. وسبحان الله! كيف يكون حشواً وهو سبيل سلف الأمة وسادتها،

= عن الفكر في ذلك والبحث عنه! فليت شعري! من أين اطلع على أن السلف حفظوا قلوبهم عن ذلك، كما زعم؟!».

(20) علّق العزّ ابن عبد السلام على ذلك بقوله: «وأما إيجابه على وليّ الأمر أن يُعزِّزَ أهلَ الحقِّ وأهلَ الباطل، فهو أحقُّ بأن يُعزِّزَ على فتياه هذه التعزير البالغ الرادع، وأن لا يُترك بين ظهرائي المسلمين ليلبسَ عليهم دينهم. كيف يُعزِّزُ من قال الحق وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر؟!»

ولو كان الكلامُ في ذلك محرّمًا (كما زعم) لما صحّت فتياه؛ إذ كان يلزمه أن يقول: يُعزِّزُ من كان عالمًا بتحريمه، دون من كان جاهلاً.

(21) كقول التلميذ فيما يلي «ونسب شيخنا إلى الحشو»، وقوله في تقديم الفتوى: «أجاب أستاذنا بأليق جواب بحال من صدر منه السؤال، وأقطع شيء للفتن، جرى فيه على طريقة أهل الورع والصالحين، وسلك مسلكا يشترك في قبوله أهل المذاهب الأربعة، ويقبله أهل القلوب الذين زين الله في قلوبهم الإيمان وكثرة إلهم الكفر والفسوق والعصيان.»

ومذهبُ الأئمة أرباب المذاهب فقهاء الملة⁽²²⁾. لا سيما الشافعي وشيخَيْ أصحابه: المزني، وابن سريج. فأخبارهم وكتبهم ناطقةٌ بمبالغتهم في ذلك، وتشديد الإمام الشافعي على من حاد عن هذا معروف مشهور⁽²³⁾. وما للبيهقي فيه من تأويلٍ وتخصيص: فهو غفلةٌ منه وذهول⁽²⁴⁾، وفي كلام الشافعي في مواضع عدة ما يوضح بطلان تأويله. ولم يزل على ذلك اختيَارُ كبار فقهاء المسلمين وجميع صالحهم، والمتكلمون من أصحابنا لا يقدحون في هذه الطريقة⁽²⁵⁾، وإن كان الخوض شغلهم وفهمهم، فهم يرون جواز الخوض من غير قدح في هذا، بل يرونه أولى لمن سلّم له وأسلم للعامة ولأكثر الناس.

وهذا الإمام الغزالي رحمه الله قد صنّفَ في تقرير مثل هذا الجواب الذي أجاب شيخنا كتاباً هو آخر تصانيفه سماه (إلجام العوام عن علم الكلام)، بيّن فيه بالأدلة الساطعة كل ما في جواب شيخنا، وذكر أنه لا خلاف بين السلف في أن ذلك هو الجواب على كل العوام. ولولا أن هذا الكتاب موجودٌ مشهور: لنقلت منه بسطاً ما أشار إليه شيخنا في جوابه من الدليل على صحته، لكننا غرضنا من بيان بطلان ما قاله هذا المعترض لا يتوقف على التطويل، بل يُنقل ذلك إلى هنا إرشاداً من أراده إلى موضعه⁽²⁶⁾.

(22) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «ثم العجب من قوله: إن هذا سبيل سلف الأمة وساداتها ومذهبُ الأئمة أرباب المذاهب وفقهاء الأمة! كيف أخرج من ذكرناهم من الصحابة والتابعين والعلماء من ذلك؟!».

(23) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «وأما تشديد الشافعي على أهل الكلام: فإن هذا الاسم كان في زمن الشافعي مخصوصاً بأرباب الأهواء الخارجين عن الحق، فأطلقه باعتبار عُرف أهل زمانه. ثم صار هذا الاسم عامّاً بعده».

(24) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «ثم انظر إلى تخطئه للبيهقي، وما نسبه إليه من الغفلة والذهول!».

وهذا النص ساقط من النسخة (ب) و(ج).

(25) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «وأما قوله: إن متكلمي أصحابنا لا يقدحون في أهل هذه الطريقة: فلا يصح؛ لأنه ادّعى أنهم أوجبوا السكوت، وحرّموا الكلام والسؤال، والمتكلمون ينكرون ذلك، ويقدحون فيه».

وهذا النص ساقط من النسخة (ب) و(ج).

(26) علّق العزُّ ابنُ عبد السلام على ذلك بقوله: «وما ذكره عن الغزالي في كتابه (إلجام العوام): فليس ذلك بنهي لهم عن اعتقاد الحق، ولا أمر بالارتياح والتشكُّك بين الصواب والخطأ. وإنما نهاهم أن يتكلموا بما لا يعلمونه؛ لئلا يجرّهم الكلام إلى الكفر أو الابتداع.

وأشار إمام الحرمين على نظام المُلكِ فيما صنفه له: بالزام العامة بسلوك السبيل. واستُفتي الإمامُ الغزالي مثل هذا الاستفتاء، فأجاب بجواب موجود منقول، فَرَزَّ فيه مثل ما أجاب شيخنا، بكلام من جملته: «وأما الكلام في أن كلامه حرف وصوت أو ليس كذلك: فهو بدعة؛ لأن السلف لم يخوضوا في هذا، ولم يزيدوا على قولهم: القرآن كلام الله غير مخلوق. فالسكوت عما يسكت عنه السلف [ليس بتقصير]⁽²⁷⁾، والخوض فيما لم يخوضوا فيه فضول⁽²⁸⁾. قال: وكل من يدعو العوام إلى الخوض في هذا: فليس من أئمة الدين، وإنما هو من المضلين. ومثاله: من يدعو الصبيان الذين لا يعرفون السباحة إلى خوض البحر، ومن يدعو الرّمين المَقْعَدَ إلى السفر في البراري من غير مركوب». وقال في رسالته إلى الزاهد الفقيه أحمد بن سلامة الدِّمَعي (رحمهما الله) في كلام أجراه في هذا المعنى: «الصواب للخلق كلمهم - [إلا] الشاذّ النادر الذي لا تسمح الأعصارُ إلا بواحد منهم أو اثنين -: سلوكٌ مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزله الله تعالى وأخبر به رسول الله ﷺ من غير بحث وتفتيش، والاشتغال بالتقوى، ففيه شُغْلٌ شاغلٌ». هذا كلامه بعينه.

ثم إن في سؤال أصحاب الاستفتاء المذكور مزيد اقتضاء لذلك؛ إذ فيه سؤالهم عما كان عليه الخلفاء الراشدون والتابعون. وما أجابه به شيخنا هو الذي يطابق هذا، [لا] الخوض والتفصيل الكلامي. وفي الاستفتاء أيضاً: [الشكايَةُ] مما وقع بينهم من الشر والتكفير بسبب تنازعهم في ذلك، وسألوا أن يجتهد لهم في تعطيل هذه الفتن. فهل يليق بهذا المراد، ويقرب من حصول هذا المرتاد: ما أجابهم به شيخنا؟ أو التفصيل الذي إذا وَرَدَ على هؤلاء من قِبَلِ فقهاءهم: وَرَدَ ضِدُّهُ على أولئك الآخرين من قِبَلِ فقهاءهم؟ فتمسك كل فريقٍ منهم بقول فقهاءهم، ولا يتعدونه، على ما تقدمت تجربته في حق أصحاب هذه الفتيا خصوصاً، وفي حق غيرهم من العامة عموماً، فيتنازعون، ويتجادلون مع عامتهم وجهالهم، فيزداد الضلالُ منهم ضلالاً، ويُشارف المهتدي منهم بخوضه بلا آلة زبغاً وغواية، ويتفاقم ما سُئِلَ إطفاءه] من نائرة الفتن التي أثار ما بينهم التنازع، ولا يبرح من ساحتهم ما شكَّوه من التباغض والتقاطع.

= مع أن كُتِبَ الغزالي مشحوناً بأنه يجب على المرء تَصْحِيحُ اعتقاده، وأنه إن عَرَضَتْ له شُبُهَةٌ لَزِمَهُ السعيُّ إلى إزالتها. وذكَّرَ ذلك في (الإحياء)، وهو من آخر ما صنّفه واعتمد عليه.

(27) في المطبوعة: (فالسكوت عما سكت عنه السلف بتقصير)، فكتب في حاشية نسخة الفاتح: «صوابه: ليس بتقصير».

(28) علق العزّابن عبد السلام على ذلك بقوله: «وأما قوله: إن السلف لم يتكلموا في أمر الحرف والصوت بنفي ولا إثبات: فَتَسْتَرْ منه، قد أبطلناه فيما تقدّم: بأنهم تكلموا في دَفْعِ كل بدعة سنحت أو ضلالة ظهرت، بما فيه مقنع. وأن الواجب قَمْعُ البدع، والنصُّ على الحق، متى ما ظهرت بدعة. فهذه طريقة علماء الدين، وسيرة العُباد والصالحين: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوًّا بِهَا بِكْفِيرِينَ﴾». من أول قوله «وأما قوله: إن السلف لم يتكلموا» إلى قوله: «متى ظهرت البدع»: ساقط من النسخة (ب) و(ح).

وأما [ما] شنع به هذا الرجلُ على شيخنا: من أنه في جوابه قد طعن على من خاض من العلماء في ذلك، ومن صنف فيه: فهذا التشنيع يلحق للإمام الغزالي، لا له؛ فإنه سَوَّى في كتابه (إلجام العوام) وفي غيره بين طوائف العوام وطوائف العلماء في المنع من الخوض، ولم يُجَوِّز ذلك إلا لكبار الصالحين والأولياء العارفين بالله تعالى. وأما جواب شيخنا فهو مخصوصٌ بالعوام وأصحاب الواقعة، وهم أقوام فلاحون. وقد بين هذا الخصوص بقوله أولاً: «لقد حُرِم هؤلاء»، ثم بقوله ثانياً: «يمنع هؤلاء القوم وأشباهم عن الحيد عن هذا السبيل». وحسبنا الله ونعم الوكيل وهو أعلم⁽²⁹⁾.

وهذا آخر هذا السجال الحارّ بين الإمامين، ونخرج منه بالوقفات التالية:

1. حرارة مسألة الحرف والصوت في ذلك العصر، وهي إحدى أشهر مسائل الاختلاف بين جمهور الحنابلة والأشعرية، فضلاً عن خلافهم فيها مع المعتزلة. إلى درجة أن تكون مثاراً لفتنٍ بين العامة ممن لا يميّز بين مقالات الطوائف، تعصّباً بين هؤلاء العامة لمقالات من يتبعوهم من الفقهاء والعلماء.
2. ابن الصلاح لم يكن يقرر قدم الحرف والصوت، ولكنه كان يوجب السكوت في هذه المسألة وما شابهها، ويوجب التفويض التام للمعنى في مسائل الصفات المختلف فيها كالحرف والصوت والاستواء، حتى عدّ هذه الأمور من المشتبهات، التي يكفي فيها الإيمان المجمل مع التنزيه، وهو أن يؤمن بلفظها الوارد في الشرع، «على المعنى الذي أراده الله، وأما بما جاء عن رسول الله ﷺ، على الوجه الذي أراده رسول الله ﷺ»، كما قال ابن الصلاح، وكما قال أيضاً: «لا يتصرف في ألفاظ تلك الآيات والأخبار، ولا يزيد فيها ولا ينقص، ولا يُفَرِّقُ منها مُجْتَمِعاً، ولا يجمع منها متفرّقاً، بل ينطق بها كما جاءت، وإكلاً علّمها إلى من أحاط بها - وبكل شيء - علماً».

ولابن الصلاح كلامٌ آخر يبيّن جانباً مهماً من منهجه العقدي فيما يتعلق بالأسماء والصفات، فقد قال في تفسير قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64]، «والناس في تفسير اليد المذكورة في هذه الآية على أربعة فرق:

- فرقة يقولون: إنّ اليد القدرة.
- وفرقة يقولون: إنّ اليد نعمة.
- وفرقة يقولون: إنّ اليد جارحة.

(29) فتاوى ابن الصلاح - تحقيق: د/ عبد المعطي قلعي. دار المعرفة: بيروت. الأولى: 1406هـ - (115-118). وقابلها بمخطوط في مكتبة الفاتح برقم 2347 (1/150-أ/152)، والتصحيحات التي بين معكوفتين منها.

وفرقه يقولون: إِنَّ الْيَدَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، لَا يُدْرَى مَا هِيَ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَمْ يَبَيِّنْ لَنَا هَذِهِ الصِّفَةَ. وهذه الآية، كقوله تعالى: ﴿حَلَقْتُ يَدَيَّْ﴾ [ص: 75]، سواء الكلام في هذه الآية وفي تلك. والله تعالى بريء من الجارحة والأبغاض والأجزاء؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، ولم يجز أن يكون تفسير اليدين في هذين الموضعين القدرة؛ لأنَّ الله تعالى خلق جميع الخلائق بقدرة، وبَيَّنَّ في هذه الآية أَنَّ لَادَمَ عَلَى إِبْلِيسَ مِزِيَّةً مِنْ جِهَةِ الْخَلْقَةِ، وَلَوْ خَلَقَهُمَا بِقُدْرَةٍ لَمَا بَيَّنَّ مِزِيَّةَ آدَمَ عَلَى إِبْلِيسَ، وَكَذَلِكَ النِّعْمَةُ: لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَنَعَمَ عَلَى خَلْقِهِ بِنِعْمَةِ الْخَلْقِ إِيَّاهُمْ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ تَفْسِيرُ الْيَدَيْنِ فِي هَاتَيْنِ الْآيَاتَيْنِ صِفَةً مِنْ صِفَاتِهِ تَعَالَى: لَا يُدْرَى مَا هِيَ. فَثَبَّتَ الْيَدَ كَمَا جَاءَ فِي الْخَبَرِ [وتفسيرها كما يجوز لنا تفسيرها]⁽³⁰⁾.

واليدان واليد واحد؛ لأنَّ صفات الله كلها واحدة، لا يجوز أن يكون ثنتان، فكذلك اليدان، معناها: اليد الواحدة، وقد يُعَبَّرُ عَنِ الْوَاحِدِ بِلَفْظِ الْاِثْنَيْنِ، وَالْمُرَادُ بِهِ وَاحِدٌ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَمَنْ رُبُّكُمْ يُمُوسَى)، وكقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾، وما أشبه ذلك.

وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ هذا كقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ومعناه: الله يجازيهم وباستهزائهم، ولكن لما كان الابتداء استهزاءً، فكذلك المجازاة عليه استهزاءً. وكقوله: ﴿أَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، والابتداء اعتداءً، والمكافأة ليست باعتداءً. وأشباه ذلك كثيرة، فكذلك قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، لما كان الابتداء باليد فكذلك جوابه باسم ما ابتداءه⁽³¹⁾.

فهذا النص يدل على ثلاثة ملامح مهمة من ملامح منهج ابن الصلاح في مسألة الأسماء والصفات:

الأول: أنه يميل إلى تفويض المعنى، وتفويضه للمعنى تفويض صريح، حتى إنه لينفي أن تُدْرَى ما هي الصفة.

الثاني: أنه يستجيز التأويل، كما فعل في تثنية اليدين، والاستهزاء.

الثالث: أنه يمنع من وصف الله تعالى بما ينسب إليه الجارحة والأبغاض والأجزاء، وهذا هو منهج أهل تفويض المعنى.

(30) كذا الجملة في المخطوط، ولم يتبين لي صوابها.

(31) التفسير الوجيز لابن الصلاح - مخطوط في مكتبة ولي الدين بتركيا رقم 282- (50/ب). مستفاداً من مقال بعنوان (التفسير الوجيز لابن الصلاح الشهرزوري (ت 643هـ): تحقيق نسبه وبيان بعض ملامحه): لجمال نعمان ياسين، منشور في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

<https://tafsir.net/article/5523/at-tfsyr-al-wjyz-labn-as-slah-ash-shhrzwry-t-643h-thqyq-nsbt-h-wbyan-b-d-mlamhh>

وقد أفادني الاطلاع على هذا المقال الباحث الشيخ سلمان أعوان.

3. وهل كان يوجب ذلك على العلماء وعلى العامة، على حدٍ سواء. ظاهر فتواه الأولى العموم، وإن كان سياق الفتوى المفصلة قد يؤيد تخصيصها بالعوام، ولكنه لم يذكر أي عبارة تنص على أن حكم العامة غير حكم العلماء.

4. هل صدرت فتوى ابن الصلاح مراعيةً للمصالح والمفاسد، لإطفاء الفتنة، كما ذكر ذلك التلميذ في تذييله؟ فإن كان كذلك: لا يكون هناك أي اختلاف بين الإمامين في الموقف العلمي من المسألة. وإنما يقتصر الاختلاف الحقيقي بينهما في تقدير المصالح والمفاسد، وما هي صيغة الفتوى التي تحقق المصلحة وتدفع المفسدة؟ وما هي العبارة الصحيحة التي تعبّر عن الرأي الصحيح المتفق عليه بين ابن الصلاح والعز ابن عبد السلام؟ وإن كان العز ابن عبد السلام يرى الاختلاف حقيقياً، يتضح بما يأتي.

5. هل كان يمكن ابن الصلاح أن يُفتي بغير هذه الفتوى، لكي يطفئ نارَ الفتنة التي سُئل عنها، فيجمع بين مقصده والفتوى الموافقة لأشعريته؟ لا نستطيع البتّ في ذلك، لكن انتقاد العز ابن عبد السلام يدل على أنه كان يرى إمكان ذلك، ولعله كان يرى أن بيان ما يراه حقاً من الاعتقادات لا يتعارض مع نبي العامة من إثارة الفتن وزجرهم عن التعصب الذي يسلب حقوق الأخوة الإسلامية، ولا يعارض الأخذ على أيدي الفقهاء الذين ينتصرون بالعامة، فيدعونهم إلى الانتصار لمقالاتهم (سواء أكانت حقاً أو باطلاً) بالتعدّي على عباد الله بالقول أو الفعل، إما بالتصريح للعامة بذلك تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذبّ عن حياض الدين، أو بالتلميح إلى ذلك، كأن يقولوا: حقٌّ من يقول كذا أن يُفعل به كذا وكذا.

فقد سُئل العز ابن عبد السلام: «هل يجوز ردُّ السلام على من يقول القرآن مخلوق، أو بحرف وصوت؟ وهل يجب هجره أم لا؟»، فأجاب بقوله: «لا يحزُّمُ ردُّ السلام على هؤلاء؛ لأنهم مسلمون، بل يجب ردُّ السلام عليهم، كما يجب الردُّ على غيرهم»⁽³²⁾.

على أن الاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد (إن كان هو منطلق الاختلاف) بابٌّ أوسع من الاختلاف في تقرير الحقيقة العلمية.

6. محلّ النزاع بين الإمامين في رأي العز ابن عبد السلام يتضح من أن ابن الصلاح: أوجب السكوت وعدم بيان ما يعتقدُه حقاً، أو بعبارة أخرى: أنه أوجب تفويض المعنى مطلقاً، حتى إنه ساوى في إيجاب السكوت بين من يقول بقدم الحرف والصوت ومن ينفي عن كلام الله الحرف والصوت، بل أوجب على الحُكّام إلزام الناس بذلك وتعزيز من يخالف هذا السكوت.

(32) الفتاوى الموصّلة للعز ابن عبد السلام (45رقم25).

ومعنى ذلك أن ابن الصلاح وافق الحنابلة في تحريم التأويل، وهو بذلك قد خالف الأشعرية الذين كان يُعلن الانتساب إليهم. فلو أن ابن الصلاح ذكر التفويض كأحد خيارين، ثانيهما هو التأويل، لوافق بذلك الأشعرية، ولما اعترض عليه العز ابن عبد السلام؛ إلا لو كان ذلك التفويض المعينُ سيصيرُ قنطرةً للتشبيه والتجسيم في نظر العزّ ابن عبد السلام.

ولذلك أخذ العز ابن عبد السلام على ابن الصلاح: أنه ساوى بين من يقول بالحق عند العزّ (وهو قول الأشعرية) ومن يقول بالباطل عنده (وهم بعض الحنابلة أو جمهورهم).

7. كانت حجة ابن الصلاح على قوله بالإيجاب حجةً عليه؛ لأنه احتجّ بمواقف السلف، وبكلام الإمام الغزالي وإمام الحرمين في تقرير التفويض المعنوي؛ لأن العز ابن عبد السلام ألزمه بواقع السلف: وهو أنهم إنما سكتوا عند عدم الحاجة للكلام لعدم ظهور البدع، وأنهم قد تكلموا وفضّلوا بعد ظهور البدع، وأبانوا الحق وردّوا الباطل. وأما الاحتجاج بالغزالي وإمام الحرمين: فهو بين كلامٍ يخصّ العوام ولا يشمل العلماء، وكلامٍ يرجّحُ التفويض مع تجويز التأويل وعدم رفضه.
8. ألزم العزّ ابن عبد السلام ابن الصلاح بأن يكون موقفه من هذه المسألة كموقفه من مسائل ليست في مستواها الثبوتي، كقدّم الصفات، والعلم بالجزئيات! ولابن الصلاح أن يعترض على ذلك، بأن ما سُئل عنه ليس من جنس تلك المسائل المقطوع بها، فلا يصح أن يُلزم باتحاد فتواه فيها جميعاً، وهي مختلفة المراتب ضمن مراتب الظن واليقين.
9. كانت عبارات العز ابن عبد السلام قاسية جداً تجاه ابن الصلاح، حتى إنه لمزه بمحاولة إرضاء جميع الأطراف على حساب الحق، بل لمزه إلى أنه ربما كان يخفي موافقتهم. مع أن صريح كلام ابن الصلاح كان ينكر ذلك. لكن سبب ذلك - فيما يبدو - أمران:

- الأول: أن العز ابن عبد السلام أعمق غورا وأدق نظراً من ابن الصلاح في هذه الدقائق، وعمق الرأي ودقته تجعل الخفي واضحاً، فيصير الخطأ الخفي خطأً ظاهراً مستشنعاً عند صاحب العمق والتدقيق.
- الثاني: العز ابن عبد السلام أوذى من بعض حنابلة عصره، فقد سعوا في سفك دمه أو سجنه لدى الحكّام، وكادوا أن ينالوا منه بذلك، لولا أن نجّاه الله من تلك الفتنة. ومثله سيرى في أي محاولة للتلفّ مع أمثال هؤلاء خيانةٌ للدين ومداهنةٌ على حساب الحق! ولن يقبل بغير الإنكار الصريح عليهم ومباينتهم كل المبانية. بخلاف ابن الصلاح، الذي كان اشتغاله بالحديث في دار الحديث الأشرفية، قد جعله قريباً من كل الطوائف، وهو مكتسبٌ له وللدين، لا يريد أن يفقده، لتقديره المصلحة العامة فيه.
10. هل كانت هذه المسألة وهذا الاختلاف مما يستدعي هذا التخليط في الردّ من العز على ابن الصلاح؟ أما ذات المسألة: فلا تستحق، إذا كان القائل بقول الحنابلة في الحرف والصوت يُنزّه الباري عز وجل

عن التجسيم والتشبيه. فحتى لو عدّه المخالف متناقضاً، أو غالباً في التفويض الذي قد يؤدي إلى التشبيه، فما دام يصرّح أنه لا يلتزم باللازم الفاسد، فأقصى ما يبلغه أن يوصف بالتناقض، وهذا لا يوجب الإنكار والتشنيع عليه.

لكن هذا التجريد الموضوعي في النظر إلى المسألة لا يمكن أن يُحاسب به مَنْ عاش في واقعٍ غيَّبَهُ تماماً عن النظر العلمي: من التكفير والتبديع والإيذاء والسعي للنيل من الدم والعرض. وكل من جرّب شيئاً من ذلك عرف الفرق بين التنظير والواقع في ذلك، وأيقن أن النسبية لا تكاد يتسع لها مجالٌ في مسائل العلم إلا في باب الإعذار بملاحظة الواقع الذي قرّرت فيه.

هذا آخر ما أحببت التعليق به على هذا السجال، وهو يحتمل فوق ذلك من التحليل والاستنباط، ففي حرارة جدل العلماء تُكتنز الفوائد، ومن غلظة عبارتهم تُقتنص طرائد العلوم. فما أسعد من استخراج كنوز ذلك الجدل، فميّزها عن حجارة القسوة، وغبرة الغلظة، بل أهال على ما سوى الكنوز تراب الإهمال، ثم زرع فوقها نبات الإعذار! وما أشأم من لم يستفد من هذا السجال إلا الحجارة والغبرة، فخرج علينا بسوء الأدب وفاحش القول، عريّاً من كل فضلٍ للعلم، منكشفاً بعورات الجهل! اللهم جمّلنا بالعلم والحلم، وأعدّنا من كل عورات الجهل! هذا.. والله أعلم.

المراجع:

- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط، ط. الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 هـ - 1985 م.
- الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الدكتور بشار عواد معروف، ط. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2003 م.
- حول صلاة الرغائب المبتدعة. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ومحمد زهير شاويش. المكتب الإسلامي: بيروت. الطبعة الأولى، 1380 هـ والثانية، 1405 هـ.
- ابن الصلاح، أبو عمرو، فتاوى ابن الصلاح - تحقيق: د/ عبد المعطي القلعي. دار الوعي: حلب، 1403 هـ.
- ابن عبد السلام، العز، الفتاوى الموصلية، تحقيق: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر: بيروت، ودار الفكر: دمشق. الطبعة الأولى، 1419 هـ.
- الفتاوى المجموعة من فتاوى تاج الدين الفركاح ومجموعة من معاصريه - نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستريتي رقم 3330 - (145/ب).
- القاسمي، جمال الدين، دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية: بيروت. الطبعة الأولى: 1405 هـ.

- ياسين، جمال نعمان، التفسير الوجيز لابن الصلاح الشهرزوري (ت 643هـ): تحقيق نسبته وبيان بعض ملامحه)، منشور في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.
- فتوى العز ابن عبد السلام، نسخة تشستريتي، ضمن مجموع رقم 3854.
- نسخة مصورة من مجموع الفتاوى لتاج الدين الفركاح، في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، برقم 3517، مصورة عن نسخة في مكتبة حيدر آباد.
- ابن الصلاح، التفسير الوجيز – مخطوط في مكتبة ولي الدين بتركيا رقم 282.

Arabic references

- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn, Siyar A'lām al-nubalā', Ed: majmū'ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf : Shu'ayb al-Arnā'ūṭ, St. al-Risālah, al-Ṭab'ah al-thālithah, 1405-1985.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn, Tārikh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a'lām, Ed: Dr. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Ṭ. Dār al-Gharb al-Islāmī, al-Ṭab'ah al-ūlā, 2003 M.
- Hawla ṣalāt al-Raghā'ib al-mubtadī'ah. Ed: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī wa-Muḥammad Zuhayr Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī: Bayrūt. St: al-ūlā, 1380, wa-al-thānīyah, 1405.
- Fatāwā Ibn al-Ṣalāḥ – Ed: D / 'Abd al-Mu'ṭī alql'jy, Dār al-Wa'y : Ḥalab, 1403.
- Ibn 'Abd al-Salām, al-'Izz, Al-Fatāwā al-Mawṣilīyah, Ed: Iyād Khālid alṭbbā'. Dār al-Fikr al-mu'āṣir: Bayrūt, wa-Dār al-Fikr : Dimashq. St: al-ūlā, 1419.
- Al-Fatāwā al-Majmū'ah min Fatāwā Tāj al-Dīn al-firkāḥ wa-majmū'ah min mu'āṣirih – nuskhah khaṭṭīyah maḥfūzah fi Maktabat tshstrbyty raqm 3330 – (145 / b).
- Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, Dalā'il al-tawḥīd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah: Bayrūt. St: al-ūlā: 1405.
- Yāsīn, Jamāl Nu'mān, al-tafsīr al-Wajīz li-Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (t 643): taḥqīq nisbatuh wa-bayān ba'd malāmiḥuh), manshūr fi Mawqī' Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur'ānīyah.
- Fatwā al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām, nuskhah tshstrbyty, ḍimna Majmū' raqm 3854.
- Nuskhah muṣawwarah min Majmū' al-Fatāwā li-Tāj al-Dīn al-firkāḥ, fi al-Jāmi'ah al-Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah, bi-raqm 3517, muṣawwarah 'an nuskhah fi Maktabat Ḥaydar Ābād.
- Ibn al-Ṣalāḥ, al-tafsīr al-Wajīz – makḥṭūṭ fi Maktabat Walī al-Dīn btrkyā raqm 282.



ترجمات Translations



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-25

تاريخ القبول: 2024-3-20

التأريخ الفكري من خلال الحواشي: حواشي الكشاف

وليد صالح⁽¹⁾

ترجمة: أحمد شكري مجاهد⁽²⁾

ahmadshokry89@yahoo.com

الملخص:

يرسم هذا المقال معالم التاريخ المعقد المتعلق بتلقي تفسير الكشاف للزمخشري. فقد أضحى هذا التفسير الكتاب المعتمد لتدريس التفسير في مدارس العالم الإسلامي وكتب عليه عدد كبير من الحواشي. والمشكلة إلى الآن أننا غير قادرين على الحكم على تلك الحواشي أو دراستها لافتقارنا إلى أي معايير لقياس مدى أهميتها واستعمالها في التراث القروسطي. يستعمل هذا المقال ثلاث وثائق لتقديم أولى محاولتنا في ترتيب واستجلاء مكانة أهم الحواشي المكتوبة على الكشاف.

الكلمات المفتاحية:

تفسير، الزمخشري، الكشاف، تقي الدين السبكي، السيوطي، قنالي زاده، المنهج المدرسي.

(1) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو بكندا. حصل على بكالوريوس من الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم الدكتوراه من جامعة ييل في الولايات المتحدة الأمريكية.

(2) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة- الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (1200-1800)- خالد الرومب، تاريخ الفكر الإسلامي في القرن السابع عشر- خالد الرومب.

للاقتباس: مجاهد، أحمد شكري، التأريخ الفكري من خلال الحواشي: حواشي الكشاف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع1، 2024، 198-236.

© 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: 2024-2-25

Accepted: 2024-3-20



The Gloss as Intellectual History: The Hāshiyahs on al-Kashshāf

Walid A. Saleh⁽³⁾Translated by: Ahmed Shukri Mujahid⁽⁴⁾

Abstract:

This article charts the complex reception history of the Qurān commentary of az-Zamakhsharī, al-Kashshāf. his commentary became the textbook used to teach tafsīr in the madrasas of the Islamic world and a large number of glosses (hawāshī) were written on this work. The problem so far has been that we are unable to judge or study these glosses because we lack any criteria to measure their significance and their use in the medieval tradition. This article uses three documents to offer our first attempt at ranking and clarifying the significance of the most important glosses written on al-Kashshāf.

Keywords:

tafsīr, az-Zamakhsharī, al-Kashshāf, Taqī ad-Dīn as-Subkī, as-Suyū tī, Qinalizāde, madrasa curriculum.

(3) Professor of Islamic Studies at the University of Toronto, Canada. He received a BA from the American University of Beirut, then a PhD from Yale University in the USA.

(4) An Egyptian doctor and translator, winner of the Sheikh Hamad Award for Translation - Encouragement Category. Among his translations are: The Development of Arabic Logic (1200-1800) - Khaled Al-Ruwayheb, The History of Islamic Thought in the Seventeenth Century - Khaled Al-Ruwayheb.

Cite this article as: A. Saleh, Waleed, The Gloss as Intellectual History: The Hāshiyahs on al-Kashshāf, trans: Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue1, 2024, 198-236.

© 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.

وتسارع العلماء والفضلاء في المناقشة والمنافسة إليه. فمن مميّز لاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب. ومن مناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب، ومن محشٍ وضّح ونقّح، وتمم وفسر، وقرر وحبر، وحرر وجمال وجاب، واستشكل وأجاب، ومن مخرج لأحاديثه عزا وأسند، وصحح وانتقد، ومن مختصر لخص وأوجز، وكمل ما أعوز.

السيوطي عن حواشي الكشاف⁽¹⁾

تعجب البقاعي (ت. 1480/885) وقد أعيته شدة الهجمات على تفسيره للقرآن، لما لم يوجه علماء أهل السنة الراسخون غضبهم -بدلاً من ذلك- إلى تفسير الكشاف للزمخشري (ت. 1144/538). فكان عليهم، بدلاً من استهداف عمله، أن يعملوا على نبذ ومنع تفسير الزمخشري الصريح في بدعته. ولكن هيات، لقد صادفت احتجاجاته أذناً صمّاً؛ إذ قد نفقت سوق تفسير الكشاف آنذاك⁽²⁾.

ولم تكن حيرة البقاعي غير مبررة. ولكننا لم نأت بعدُ بتفسيرٍ متينٍ لسبب ذبوع الكشاف وتلقيه بالقبول بين علماء أهل السنة. وقد أمسى الكشاف، بحق، الكتاب العمدة في تدريس التفسير في نظام المدارس وأحد أكثر كتب فن التفسير في عدد الحواشي المكتوبة عليه. وكان هذا برغم كونه كتاباً معتزليّاً أثار هجومًا معتبرًا من العديد من المفسرين السنة⁽³⁾.

بيد أن مسألة ما لقيه هذا التفسير من قبولٍ واسعٍ، تتجاوز في تعقيدها حظه السعيد. فالنهج المعتاد في تناول التاريخ الفكري الإسلامي الوسيط متورط في مستنقع التأريخ الرومنطقي، وهو تأريخ يثمن الصوت التأليفي لمن يفترض أنهم مؤلفون مستقلون، وهو صوت ينبغي أن يظهر في أنواع معينة من الأدبيات التي ينبغي أن يكونوا قد كتبوها. والحاشية مقولة مناقضة للعمل الرومنطقي المؤلف استقلالاً. وإن من أضر آثار التأريخ الرومنطقي هو تغييب الحاشية من حيث ما هي جزء أصيل من موارد كتابة التاريخ الفكري لتلك الفترة⁽⁴⁾. وزاد المشكلة في التفسير ضغناً على إباله الغياب التام لأي

(1) انظر الحاشية رقم 44 أدناه لمصدر هذا الاقتباس التمهيدي.

(2) Walid A. Saleh, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'īs Bible* Treatise (Leiden: Brill, 2008), 81 (Arabic pagination).

(3) بل وصل ذلك إلى الإهانات الشخصية، بما في ذلك المجانسة بين اسم الزمخشري وكلمة من حروفها تفيد معنى الغائط. انظر مثلاً الوثيقة الثالثة المتناولة في هذا المقال، المحاكمات، ليدن (13) (Leiden Or. 951)، ورقة 148ب. وهذا الجزء من الرسالة ليس من ضمن المحقق في هذا المقال.

(4) لتحليل مفصل لهذا التأريخ الرومنطقي وآثاره على الدراسات الإسلامية انظر:

Alex Soesilo Wijoyo's, "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition" (PhD dissertation, Columbia University 1997), esp. 1–28.

وتبقى هذه الدراسة النظرية الوحيدة لتراث الحواشي في الإسلام، وأنا ممتن للبروفيسور دان ماديفغان لتنبهني إلى هذا العمل. انظر كذلك:

وعى بالدور الذي أدته الحاشية في تاريخ هذا الفن. والنتيجة أننا مكبلون في جهودنا في الاستكشاف الصحيح للعصر الوسيط.

إن أي مدخل في موسوعة معاصرة عن التفسير يقصر دون ذكر أقل القليل عن أن جانبًا كبيرًا مما صُنّف في فن التفسير كان في قالب الحاشية. فمنذ أن أضحى الكشاف كتاب التفسير العمدة الذي تكتب عليه الحواشي، اجتمع علينا غياب الفهم السديد لتاريخ تلقي الكشاف، مع عجزنا عن الحكم على الدور الذي أدته الحاشية في التفسير وكذا علاقة حواشي التفاسير بالمناخ الفكري العام في السياق الإسلامي القروسطي. وبما أن الحاشية كانت ضالعة في تشكيل تاريخ التفسير، ولا سيما بعد القرن السابع الهجري، وهي الفترة التي تفتت من بعدها كتابة الحواشي، فلا يسعنا إلا أن نواجه هذه الفجوة في معارفنا.

على أن الإعراب عن إدراكنا الحاجة إلى تضمين الحواشي في التاريخ الفكري الإسلامي الوسيط أصعب من القيام به. فإننا، في حالة التفسير، نفتقر إلى أي معرفة معتبرة بالحاشية تزيد عن قائمة مربكة بأسماء المصنفين وعناوين المصنفات، مصنفات لم تعد تُقرأ الآن البتة⁽⁵⁾.

ولهذا فإننا في حاجة إلى خريطة طريق، أو قل مخططاً لمعالم تطور فن التحشية في التفسير قبل أن نتمكن من الشروع في مهمة استكشاف تلك الحواشي⁽⁶⁾. فاستكشاف الحواشي ذاتها يخرج عن وسعنا في المرحلة الآنية؛ وذلك لأننا نفتقر إلى أي سياقٍ نفهم منه هذا الفن الفرعي، وعلاقته بمجال العام للتفسير. وإني في سعيي، طوال العقد المنصرم، لاكتشاف دليل داخلي من قلب التراث العلمي الإسلامي نفسه يتيح لنا إعادة بناء تصور لفهم هذا التراث لأهمية الحواشي، وكيف استقبل التراث وقيّم هذا النتاج المتراكم. ولا يقتصر سبب ذلك على ما لدينا من عدد ضخم من الحواشي إلى درجة تركنا حيارى من أين نبدأ سرديتنا، وإنما أننا كذلك نفتقر إلى أي دليل عن تراتبية تلك النصوص داخل التراث الدراسي. وكان هدفي أن أجد تلك الوثائق التي يمكن أن تهدينا إلى إعادة بناء تاريخ تلقي أدب الحاشية في التراث الدراسي العلمي.

Lee Patterson, "On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies," *Speculum* 65 (1990): 87–108. =

(5) انظر القوائم في حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (إسطنبول: وكالة المعارف، 1943)، 2: 84-1475؛ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: E.J. Brill, 1943), 345–7, Supplement 1:507–9;

مصطفى الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازها (القاهرة: دار المعارف، 1984)، 265-79؛ Andrew Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshaf of Jār Allāh al-Zamkshshārī* (d. 538/1144) (Leiden: Brill, 2006), 300–28.

(6) انظر محاولة لآين Lane تحليل تاريخ حواشي الكشاف بناء على عناوين الكتب، وكيف أن هذا النهج مشحون بالمشكلات. A. Traditional, 86-91. ولأسباب انخفاض عدد الحواشي المكتوبة على الكشاف من بعد القرنين الثامن والتاسع الهجريين، انظر خاتمة هذا المقال.

تتيح لنا الوثائق الثلاثة المعروضة هنا رسم معالم التاريخ الاجتماعي والفكري لتلقي الكشاف في تراث الحاشية. وستتيح لنا الرواية التي تقص معالم تاريخ تلك الحواشي صورة أوضح لتطور التفسير. وتتيح لنا تلك الوثائق، فوق ذلك، أن نبني تاريخًا للحواشي نفسها إذ تصبح فنًا فرعيًا مستقلًا من التأليف تحكمه قواعده وأعرافه الخاصة. وتعود الوثائق الثلاث إلى حقبة تاريخية مختلفة، يفصل بين كل منها فترة تصل إلى قرابة قرن من الزمان؛ فهي بهذا تلقي الضوء على أوجه مختلفة من تاريخ تلقي الكشاف. ولأن وثيقتين من الثلاث لم يسبق تحقيقها ولا دراستها، فسأضمن تحقيقًا لهذين النصين. أما النص الثالث، وإن كان سبق نشره، فإنه لم تسبق دراسته ولا إدخاله في تاريخ التفسير، ولأن نشره كان في مجلة عربية فقد أغفل في المجال الأكاديمي غير العربي.

الوثيقة الأولى شهادة شخصية تبين مرارة وجدها عالم سني من العصر المملوكي هو تقي الدين السبكي (1355-1284/756-683)، حيال الكشاف، وهو التفسير الذي كان يُدرسه ووجده يهين ضميره أو يكاد. وعلى الرغم مما يشوب الرسالة من لهجة التعالي الأخلاقي، فإنها توثق السطوة التي حظي بها الكشاف على العالم الأكاديمي الإسلامي في العصر الوسيط. أما الوثيقة الثانية فهي من تأليف جلال الدين السيوطي (ت. 1505/911) وهي في الأصل مقدمة حاشيته هو على تفسير البيضاوي (ت. 1286/685) المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل. وقد كتبها في فترة طويلة وفرغ منها عام 1494/900، وتروي مقدمتها تاريخ تلقي الكشاف إلى عشية انزواء دولة المماليك، التي انقضت عام 1517/922.

الرسالة الثالثة من العصر العثماني، وتوثق عناوين الحواشي المكتوبة على الكشاف التي كانت تستعمل وتُدرس في نظام المدارس في الدولة العثمانية. مؤلف هذه الوثيقة هو العالم العثماني الشهير القاضي قنالي زاده (ت. 1572/979)، الذي اشتهر كتابه في نصيحة الأمراء المكتوب باللغة التركية العثمانية. ويُعرف في المصادر العربية باسم آخر هو أبو الحناء^(*) (وهو تعريب لاسمه العثماني). وعلى الرغم من هذا ليس موضع الإشارة إلى الانفصال المؤسف بين المؤرخين العربيين والمؤرخين العثمانيين، وخاصة في مجال التاريخ الفكري العثماني، لكنه يجدر بالذكر أن لقنالي زاده وجودان، واحد في الدراسات العربية (وهو وجود محدود بلا شك)، وآخر في الدراسات العثمانية على أساس من مؤلفاته التركية العثمانية. ورسالة قنالي زاده التي ندرسها هنا تهذب وتعيد ترتيب تقييم السيوطي وتُجلي ما أسميه الفهم الكلاسيكي لتلقي الكشاف وحواشيه. تلك الوثائق الثلاث معًا أوضح تقييم من الداخل لعشرات الحواشي المكتوبة على الكشاف إلى عام 1573/980. وفيها عون لتحديد ما كان

(*) كذا في الأصل الإنجليزي والصواب «ابن الحنائي» وهو المثبت على كتابه طبقات الحنفية، وهو ما ذكره إسماعيل باشا البغدادي، وهو معنى اسمه قنالي زاده بالعربية. (المترجم)

يقرأ من الحواشي، وأنها كان معتمداً وضرورياً لأي نقاش في التفسير. وأهمية تلك الوثائق الثلاث تجل عن الوصف؛ لأنها تتيح لنا أن نرى كيف حكم التراث نفسه وتعامل مع الأدبيات المتراكمة سريعاً من حواشي الكشاف. بهذه الوثائق الثلاث نستطيع أن نخط معالم خريطة لتلقي الكشاف وهي الخطوة الأولى في بحثنا العلمي للحواشي القروسطية في التفسير.

رسالة تقي الدين السبكي (683-756/1284-1355)⁽⁷⁾: سبب الانكفاف عن إقراء الكشاف. انظر

الملحق 1 للنشرة العربية

كان مؤلف هذه الرسالة الموجزة من أعيان العلماء الشافعية في القاهرة المملوكية إبان السنين المضطربة التي شهدت الفتنة الدائرة حول ابن تيمية (ت. 1328/728). وقد اشتهر بسبب كل من معارضته الشديدة لابن تيمية ولأنه والد مؤرخ المذهب الشافعي الجليل الشهير تاج الدين السبكي^(*) (ت. 1370/771)⁽⁸⁾. و«سبب الانكفاف» رسالة تقص: تاريخ السبكي مع الكشاف؛ ومن درسه برفقتهم ومكان دراسته؛ وسبب تدريسه إياه؛ وما ضايقه في الكتاب؛ ولماذا ومتى قرر التوقف عن تدريسه.

عُرف تقي الدين السبكي في حياته بأنه مفسر للقرآن، وقد زوى ذلك بُعيد وفاته؛ لأنه لم يتم كتابة تفسيره للقرآن.⁽⁹⁾ ومن المهم أن نبقي في الاعتبار شهرته في عصره بأنه كان من كبار المفسرين حين نقيّم أهمية هذه الرسالة، لأنها تبين رأي رجل كان يعدّه أقرانه رجلاً له أثر كبير في مجال تفسير القرآن. وقد أورد ابنه التاج في ترجمته الباذخة لوالده، تفسيراً للقرآن لم يتم في أول قائمة طويلة بمصنفات

(7) لمصادر عن سيرة تقي الدين السبكي، انظر:

Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. «al-Subki» no. 6.

(*) لعل المقصود هنا اشتهاره في الأدبيات الغربية أو خارج سياق المشتغلين بالعلوم الشرعية أو الدراسات الإسلامية، وإلا فقد كان لتلقي السبكي مكانة رفيعة في عصره، فقد كان قاضي قضاة الشافعية وشيخ دار الحديث الأشرفية، وهو ثالث الشيخين عند الشافعية (بعد الإمامين الرافعي والنووي). فقال فيه معاصره الحافظ الذهبي «القاضي الإمام العلامة الفقيه المحدث الحافظ فخر العلماء» [الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين، ت. الهيلة، ص. 166]. وقال الصفدي في الوافي بالوفيات 166/21: «الشيخ الإمام العالم العلامة العامل الورع الناسك الفريد البارع المحقق المدقق المتفنن المفسر المحدث الأصولي الفقيه المنطقي الخلافي النحوي اللغوي الأديب الحافظ أوجد المجتهدين سيف المناظرين فريد المتكلمين شيخ الإسلام حبر الأمة قدوة الأئمة حجة الفضلاء قاضي القضاة»، ونحو ذلك عند كل من ترجم له من معاصريه فمن بعدهم. (المترجم).

(8) للاستزادة عن موقف تقي الدين السبكي ضد ابن تيمية، انظر:

Yossef Rapoport's "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention," in Ibn Taymiyya and His Times, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2010), 191–226.

وعن مكانة ابنه، تاج الدين السبكي، انظر:

George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, Part I," *Studia Islamica* 17 (1962):37–80.

(9) اسمه «الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم»؛ وقد وصلنا منه مجلدان. انظر: الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن، مخطوطات التفسير (عمان: مؤسسة آل البيت، 1987)، 5: 1400.

والده، وهو بهذا يشير إلى أهمية ذلك التفسير من بين مجمل آثاره⁽¹⁰⁾. ويمكن للمرء أن يحس من تلك الترجمة أن التقي السبكي كان يقتصر في تدريس التفسير على الكشاف⁽¹¹⁾. وهو ما يجعل قراره بالتوقف عن استعماله وسيطاً لتدريس التفسير أهم وأشد أثراً.

ثمة أسباب عدة تجعل هذه الرسالة وثيقة مهمة في التاريخ الاجتماعي والثقافي لتلقي الكشاف. أولاً، مباشرتها: فهي رواية شخصية من عالم كبير لتجربته مع الكشاف وحكمه عليه. وفي الانفعالات التي عبر عنها في هذه الرواية تجريد يميز هذه الوثيقة تمييزاً مُجلياً. وفوق ذلك أنها وثيقة مبكرة تصور تعقيد تلقي الكشاف وقت أن كان يشق طريقه في نظام المدارس. ويجلي ذلك أن التقي السبكي قرأ هذا الكتاب على نصير الكشاف الكبير في دولة المماليك، العالم الشافعي ابن بنت العراقي (ت. 1304/704)⁽¹²⁾. كان ابن بنت العراقي مدرس التفسير بالمدرسة المنصورية بالقاهرة، وكان من كبار المفسرين في القرن السابع الهجري ومن المبرزين في علوم القرآن. وكان كذلك من أشد المنافحين عن فضل الكشاف وأهميته. بل وكتب ردّاً يدافع عن الكشاف ضد رد ابن المنير (ت. 1284/683) عليه.

كان ابن المنير (ت. 1284/683) أول من كتب ردّاً على الكشاف مُغيّراً على ما فيه من الاعتزاليات⁽¹³⁾، بينما كان كتاب ابن بنت العراقي، شيخ التقي السبكي، أول دفاع عن الكشاف في هذا الجدل حديث النشوء عن فضل هذا الكتاب الذي أمسى وقتئذ عمدة مقرر التفسير في التعليم السني العالي. وقد أغفل دور ابن بنت العراقي في إرساء مكانة الكشاف؛ وذلك لأن كثيراً من أصحاب التراجم في العصر الوسيط ظنوا أن كتابه على نفس منوال كتاب ابن المنير. فقد أورد الداودي في كتابه طبقات المفسرين كتاب ابن بنت العراقي باعتباره هجوماً على الكشاف، وكذلك بروكلمان وأندرو لين⁽¹⁴⁾. إلا أنّ ابن حجر يصرح بأن ابن بنت العراقي قد عوتب في الواقع على نصرته للكشاف. واسم كتابه في نهاية المطاف

(10) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت. عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي (القاهرة: عيسى الحلبي، 1964)، 10: 307.

(11) المرجع السابق، 10: 198، وقد ذكر المؤلف في سياق الحديث عن ذاكرة والده المذهلة أنه كان مستحضراً لكل بيت شعر ذُكر في الكشاف، ومن صاحبه ومن أي قصيدة. وكانت تتبدى هذه الحافظة الخارقة في أثناء تدريس الكشاف لتلامذته.

(12) اسمه الكامل عبد الكريم بن علي بن عمر العراقي، ويُعرف بأسماء أخرى، من أكثرها استعمالاً «علم الدين العراقي»، انظر: تاج الدين السبكي، طبقات، 10: 96-6؛ الداودي، طبقات المفسرين، ت. علي عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، 1972): 1: 334-5. وليس عند بروكلمان مدخل مستقل لهذا المؤلف، وإنما مجرد إشارة إلى «هجومه» على الكشاف انظر Suppl. 1: 509. وأوفي ترجمة له عند ابن حجر في الدرر الكامنة، ت. محمد سيد جاد الحق، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966)، 5: 13-14. انظر أيضاً:

Lane, A Traditional, 300, al-Iraqī.

(13) اسمه أحمد بن محمد بن منصور، قاض من الأسكندرية. اشتهر في الأساس بحاشيته على الكشاف، وهي من أكثر حواشيه شيوعاً. لترجمته انظر، الداودي، طبقات، 1: 88-90:

Brockelmann, GAL, 1: 529-30; Suppl. v. 1: 738; Lane, A Traditional, 300.

(14) انظر الحاشية رقم 12 أعلاه.

«الإنصاف من الانتصاف» وليس «من الكشاف»^(*). وترجمة ابن حجر لابن بنت العراقي تبين أنه لم يعبا ولم يهتم لهذه الاتهامات بأنه كان يدافع عن أمر غير قابل للدفاع؛ فكان حازماً في رده إذ قال إن كتابه «رد الرد»⁽¹⁵⁾ كان ابن بنت العراقي يشير إلى أمر أجلي وهو أن كل من يقرر خوض جدل علمي لا يتوقع أن يُترك بلا جواب أو رد: أي أن كتابة رد على كتاب في ذاتها تضمن لعالم آخر الحق في الإجابة. فليس الحكم على ما في الكشاف حكراً على الشراح المحافظين.

وعلى هذا فقد كان تقي الدين السبكي شاهد عيان على بداية تلقي الكشاف والجدل الثائر حوله، قريباً من الأعلام الذين كانوا يقدرّون فضائله ومثالبه. وتثبت ذات الوثيقة أن السبكي كان على معرفة وثيقة بعمل ابن المنير، وإن لم يصرح باسمه. إن ما يسبغ الأهمية على رسالة «سبب الانكشاف» هو ذلك القرب من الجدل حيال الكشاف، وهو ما يجاوز بالرسالة إيجازها. ومما يسترعي الانتباه أن تقي الدين السبكي أورد تفصيلاً دقيقة عن مكان تلقيه الكشاف على ابن بنت العراقي؛ وقد كان ذلك عند قاضي القضاة أحمد بن إبراهيم السروجي (ت. 1310/710)،⁽¹⁶⁾ وكان قاضيًا وفقهًا حنفياً. وبرغم أنه لا

(*) كُتِبَ ذلك قبل الوقوف على كتاب الانتصاف لعلم الدين العراقي. وفيه مناقشة، فاسم الكتاب «الإنصاف مختصر الانتصاف»، (أو الإنصاف من الانتصاف)، وليس الانتصاف من الانتصاف فيكون رداً عليه. وهذا من باب تسمية المختصر باسم من مادة عنوان الكتاب الأصلي في بنية صرفية أصغر، من باب أن الزيادة في المبني تدل على الزيادة في المعنى والعكس (مثل أن يكون كتاب «منهج الطلاب» مختصر «منهج الطالبين»). وقد حققه إبراهيم أحمد إبراهيم علي في رسالة ماجستير في كلية الآداب جامعة سوهاج. ثم حقق الكتاب ونشر مؤخراً ضمن سلسلة الدراسات القرآنية الصادرة عن جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم بتحقيق د. محمد ديب العباس ود. محمد ربيع الجندي. وعنوان الكتاب في التحقيقين «الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف». وبالاطلاع على خطبة المؤلف وشيء من مسائله يتضح أن الكتاب ليس رداً على كتاب ابن المنير، وإنما هو في الأصل اختصار له، لكنه اختصار نقدي. سار فيه على طريقة قال محمود (أي الزمخشري) وبعدها قال أحمد (أي ابن المنير)، وأحياناً يعقب على كلاهما بـ«قلت»، إما بنصرة الزمخشري أو تقوية رد ابن المنير والتوسع في الرد على الزمخشري، أو أحياناً انتقاد ابن المنير في مواضع أغفل فيها الرد على الزمخشري. لكن أغلب الكتاب اختصار لكلام الزمخشري ثم رد ابن المنير بدون تعقيب. (المترجم).

(15) ابن حجر، الدرر الكامنة، ت. محمد سيد جاد الحق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966)، 3: 13. وهذه ترجمة لابن بنت العراقي تسترعي الانتباه، فواضح أن كان من أغراضها الحط من مكانته وسمعته. فيخبرنا ابن حجر أن أبا حيان الفرناطي – وكذا غيره من العلماء - لم يكن يقيم له وزناً.

(16) كان السروجي أحد شيوخ ابن مکتوم (ت. 1348/749) الذي كان من تلامذة أبي حيان (ت. 1344/745). انظر ابن حجر، الدرر، 1: 186. ويمكن أن يفهم من عبارة رسالة «سبب الانكشاف» أن المقصود أن السبكي واصل دراسة الكتاب على السروجي، لكنني استبعد ذلك؛ لأن السروجي لم يكن مفسراً. للاستزادة عن السروجي، انظر: الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 1: 86. [أجد أن هذا المعنى الذي استبعده المؤلف هو الراجح من عبارة السبكي، إذ يقول: «فإن كتاب الزمخشري كنت قرأت منه شيئاً على الشيخ علم الدين عبد الكريم بن علي المشهور بالعراقي في سنة اثنين وسبع مئة، وكنت أحضر قراءته عند قاضي القضاة شمس الدين أحمد السروجي وكان له به عناية ومعرفة». فالظاهر من هذه العبارة، أن مجلس العراقي غير مجلس السروجي، وكان للسروجي عناية بالكشاف كما يقول السبكي، ويشهد له ما أورده أبو حيان في تفسيره البحر المحيط (3/99) من سؤال السروجي له عن مسألة فيه. وهذا أقرب من أن يكون حضوره درس الكشاف لفترة قصيرة من أول شبابه على العراقي (ت. 704)، فالسروجي توفي 710. وحرف العطف بين المجلسين يدل على المغايرة بينهما. وهذا يعني كذلك استبعاد ما أشير إليه في الجملة التالية من احتمال التعريض بالأحناف، فإن العلم العراقي كان شافعيًا، والسبكي شخصيًا كان يقرئ الكشاف لعقود كما سيذكر بعد ذلك. (المترجم)].

ينبغي للمرء أن يضحّم من شأن هذه المعلومة الصغيرة، إلا أنني سأجازف بأن أرى فيه اتهامًا من تقي الدين السبكي للأحناف بأنهم كانوا يتيحون تلقياً مرحباً بالكشاف في البيت السُني في الدولة المملوكية. ونعرف من مصدر آخر أن تقي الدين السبكي أخذ التفسير عن ابن بنت العراقي، كما ذكر ابنه التاج السبكي⁽¹⁷⁾. وأخبرنا التقي السبكي نفسه في «سبب الانكفاف» أنه شرع في قراءة الكشاف على ابن بنت العراقي عام 1302/702، وهو ما يعني أنه أمضى سنتين يدرس هذا الكتاب على ابن بنت العراقي الأخير قد مات عام 1304/704. وكان السبكي وقتئذ في التاسعة عشر من عمره. ويخبرنا أنه واصل دراسة الكشاف وكان له به «غرام»، وأن اشتمل على فضائل لم يُسبق إليها وعلى نكت ودقائق بديعة، وهو مع ذلك يتجنب ما فيه من الاعتزال والجرح في العلماء. ويورد السبكي مثلاً على بعض المآخذ على الكشاف ما ذكره في تفسير الآية 43 من سورة التوبة ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ الآية. ولم يُفصّل في وجه الاعتراض على ما في الكشاف من الكلام على هذه الآية تحديداً، ولكن لا يصعب استظهار ذلك (وسيأتي تفصيله في المقال فيما يلي). ويظهر حمله لنظريتين متضادتين للكتاب في أنه وبينما كان يدرّسه لم يكن يرضى بإتاحته للأصدقاء. فقد طلب منه بعض أهل المدينة المنورة نسخة من الكشاف، فأشار عليه بالألا يحصل نسخة من الكشاف، وسعى في إثباته عن حمل نسخة من الكشاف إلى المدينة المنورة حياءً من النبي ﷺ].

ويطمئننا السبكي أنه حين شرع في إقراء الكشاف كان على الحقيقة يقوضه، لأنه كان «ينفر عنه». ومع ذلك فقد وقع عكس المراد: فأعزم به تلامذته. ولم يذكر لنا سبب مواصلته إقراء كتاب منفر إلى هذا الحد طوال أكثر سني حياته^(*). وحين بلغ سورة التحريم، حيث تكلم الزمخشري على مفهوم

(17) انظر الحاشية رقم 10 أعلاه

(*) هذا الكلام مبني على اختيار المؤلف في تحقيقه لرسالة السبكي أنه قال «يقرأ علي وأنا أنفر عن فوائده، ويُعزم به»، لكن الكلام لا يستقيم على هذا الضبط، فالمدرس ينفر عن العيوب ويرغب في الفوائد، ولا يُتصور أن السبكي كان يضل تلامذته؛ إذ ينفرهم من فوائد كتاب يُقرئه، بل ويصرح بعدم أمانته. وقد أورد السيوطي الرسالة كاملة في كتابين له؛ حاشيته على البيضاوي في كلامه على الآية المذكورة من سورة التوبة، وفيها ضبط المحقق الكلمة «وأنا أبقّر عن فوائده»، وفي كتابه «تحفة الأديب في نحة مغني اللبيب» وفيه «وأنا أسفر عن فوائده وأعوم به». وفي نسخة محققة لرسالة السبكي عن مخطوط لكتاب تحفة الأديب للسيوطي المذكور أنفاً- نشرها مركز البحث والتحقيق- إسماعيل أغا «وأنا أبقّر عن فوائده وأعوم به» وما أراه من مخطوطات الرسالة التي وقفت عليها (1). النسخة الوحيدة التي اعتمد عليها المؤلف في تحقيق الرسالة وهي نسخة المتحف البريطاني - وقد تكرم علي بإرسال صورة منها. 2. نسخة مراد ملا لحاشية السيوطي. 3. نسخة قاضي زادة من حاشية السيوطي. 4. مخطوط تحفة الأديب) أن الأقرب في ضبط العبارة أن يقول «وأنا أنقر عن فوائده وأعزم به». فلا أجد «وأعوم به» تستقيم مع المعنى، على أن هذه الجملة الثانية (أعوم به/أعزم به/ينفر به) ساقطة من بعض النسخ.

ومهما يكن من أمر كونه يقول إنه كان يقرئ الكتاب ويظهر فوائده لتلامذته (سواء كان الضبط «أبقّر» أو «أنقر» أو «أسفر» فمؤداها واحد) أضبط من كونه ينفر عن فوائد الكتاب، ولا سيما أنه يذكر بعدها وصوله إلى سورة التحريم، وذلك في آخر الجزء الثامن والعشرين، أي أنه أقرأ أكثر الكتاب وأوشك على ختمه.

والظاهر لي من الرسالة أن السبكي إنما توقف عن إقراء الكشاف ورعاً وتأدباً مع النبي صلى الله عليه وسلم، لما جاء في الموضوعين المذكورين من تعد على جنابه الشريف، وليس لما في الكتاب من اعتزاليات، فهو موقف ورع وتأدب لا موقف نفور من رأي أو مذهب فكري. وذلك يجيب عن تساؤل المؤلف بعدها عن سبب مواصلته إقراء الكتاب فإن ما نفره منه هذا التعدي في كلام الزمخشري على آية سورة التحريم، وليس ما فيه من اعتزاليات يمكن تناولها بالرد والنقد كما درج أصحاب الحواشي. (المترجم).

«الزلة»، يقول السبكي إنه حصل له بذلك الكلام مضض، وإن لم يكن ذلك فيما يبدو إلى درجة تكفه عن إقراء الكتاب. وكانت نقطة التحول حين بلغ سورة التكويد الآية 19. وحين رأى كلام الزمخشري فيها، ألقى بالكتاب من بين يديه، وقرر أن يكف عن إقراءه. وكان ذلك عام 1353/754، قبل وفاته (عام 1355/756) بسنتين فقط.

يصعب الاقتناع بهذا القرار الحاد أن يتخذ متأخرًا جدًا في حياة السبكي العلمية والتدريسية. فقد مضت حوالي 52 سنة منذ أن بدأ قراءة الكشاف، ومدة يمكن أن أخطر بتقديرها بحوالي 40 سنة منذ أن بدأ إقراءه، فينبغي أن يكون السبكي قد أقرأه مرارًا وتكرارًا، وعلى هذا فإن السردية التي يوردها لا تستقيم. ووقت اتخاذه قرار الكف عن إقراء الكشاف كان متأخرًا جدًا؛ فالكتاب كان قد أمسى فعلاً نصًا ثابتًا في منهج المدارس والمرجع المستعمل في تدريس التفسير. فلا يتضح ما الذي أراده بإعلانه على الملأ نبذه هذا الكتاب، حيث إنه لم ينبئ القارئ ما إذا كان ينتظر منه أن يحذو حذوه. وقد يكون تبرؤه هذا في نفسه وسيلته لدفع غيره من العلماء إلى الدعوة إلى حظر هذا الكتاب أنفسهم^(*).

الذي ساء السبكي في تفسير الزمخشري للآية 19 من سورة التكويد هو اللزم الظاهر منه من أن يكون الملائكة (جبريل على وجه الخصوص) أشرف وأفضل من الأنبياء (النبي محمد ﷺ تحديدًا). أصاب السبكي إذ أشار أن هذا قول المعتزلة، وهو رأي بغيض عند الأشاعرة وأهل السنة بإجمال، وانطلق في خطبة حادة عن سوء أدب الزمخشري وانعدام حياته؛ إذ تجرأ على التقليل من قدر [النبي] محمد ﷺ، وبهذا حول مسألة كلامية عقدية إلى خلاف عاطفي. ويخبر القارئ أن الأشاعرة^(**) واضحين في هذا الأمر: الأنبياء أفضل من الملائكة، خلًا للمعتزلة⁽¹⁸⁾. ثم يقول إنه حتى لو كان الملائكة حقًا أفضل من الأنبياء، فلا ينبغي للمرء أن يلوك هذا القول ويجهر به، حبًا في النبي ﷺ؛ ثم يسلم السبكي، بأنه، مهما يكن من أمر، فإن مسألة فضل النبي ﷺ بالنسبة للملائكة مسألة خلافية لا حاجة إلى مناقشتها ولا إثارتها؛ لأنها ليست من مسائل الإيمان؛ وأن الجهل بهذه المسألة لا يضر إيمان المرء. ثم يختم السبكي رسالته باستشهاده بعدة آيات من القرآن الكريم تحت المؤمنين على حب النبي ﷺ ونصرته.

(*) لعله يجدر هنا ذكر أن تاج الدين بن تقي الدين السبكي كان يقرئ الكشاف كذلك، انظر طبقات الشافعية للتاج السبكي 60/10-61، وأجد أن في ذلك ما يستبعد أن تكون رسالة والده تقي السبكي بغرض تنفير عام للمجتمع العلمي من الكشاف كما يذهب المؤلف، وإنما النوع الشخصي مما جاء في كتاب مما وجدته لا يليق بجناب النبي (المترجم).

(**) عبارة السبكي «جمهور أهل السنة» وليس الأشاعرة خصوصًا. (المترجم).

(18) للاستزادة عن الخلاف في فضل الملائكة ودرجتهم بالنسبة للأنبياء، انظر E.II, s.v. "Mal'ika". وانظر كذلك:

Lutpi Ibrahim, "The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between Az-Zamkshari and al-Baydawi," Arabica 28 (1981): 65-75.

ولننظر عن كثبٍ في الآيات المشار إليها في الرسالة، لنحدد بدقة ما الذي أغضب السبكي في الكشف. فعندنا أولاً تألفه من تفسير الزمخشري للآية 43 من سورة التوبة «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ». وظاهر أن السبكي كره ما قاله الزمخشري هنا. فالطبري وكل مفسري أهل السنة من بعده، فهموا العفو هنا أنه محض عتاب، وعلى هذا لم يقبلوا، تصريحاً على الأقل، أن يكون العفو بالضرورة بسبب ارتكاب ذنب⁽¹⁹⁾. والزمخشري في هذا الموضوع لا يوارى في كلماته، والحق أن ألفاظه مفزعة للأذن السُّنية: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ كناية عن الجناية، لأنَّ العفو رادف لها. ومعناه: أخطأت وبئس ما فعلت»⁽²⁰⁾ ولا نُبعد إن قلنا هذه عبارة جِلْفَة⁽²¹⁾. على أن للسبكي سلفاً في تألفه، فإذا نظرنا في كتاب ابن المنير، حيث حط على الزمخشري بسبب ما صاغه ههنا، يتبين جلياً أن السبكي كان يحذو حذوه في هذا الشأن⁽²²⁾.

وكان الموضوع الثاني الذي امتعض السبكي من لهجة التفسير فيه في سورة التحريم. استعمل الزمخشري ثانيةً لفظة تفيد معصية أو تقصيراً من جانب [النبي] محمد ﷺ وهي لفظة «زَلَّة». فأعرب ابن المنير في حاشيته، مرة أخرى، عن استيائه وامتعاضه من تجرؤ الزمخشري على قبول فكرة أن [النبي] محمدًا ﷺ قد حرم ما أحل الله، فإنها مما يُتهم به الكفار (سورة يونس: 59؛ النحل: 116)⁽²³⁾.

واستدل ابن المنير بأن لو كان عفو الله عن النبي محمد ﷺ لزلة، كما يقرر الزمخشري، فإن الزلة الوحيدة التي يمكن أن تُستنبط من السياق القرآني أن النبي محمدًا ﷺ قد حاول أن يبطل حكم الله بتحريم فعل حلال. كرر الزمخشري مرتين نسبة «الزلة» إلى النبي محمد ﷺ، مبيناً أنه كان مدرِّكاً تمام الإدراك للهِجَة كلامه واستعماله للفظ. ولم يكن هذا بالأمر الهين، فإن ذلك يشكك في عقيدة عصمة الرسل بالكلية في اعتقاد أهل السنة. مال المفسرون السنة، ومنهم الطبري، إلى استعمال كلمة «العتاب» في هذا المقام⁽²⁴⁾. وعلى هذا فاعتراضات السبكي مدارها على معنى الذنب والنبوة. كما أن هذين الموضوعين يبينان أن السبكي كان يرى الكشف بعيني ابن المنير. ففي كلا الموضوعين لا يأتي السبكي بنظر جديد في الاعتراضات المقامة على الكشف.

(19) الطبري، جامع البيان (القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، 1968)، 10: 142.

(20) الزمخشري، الكشف (القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، 1972)، 2: 192، سورة التوبة: الآية 43.

(21) ومؤلف وثيقتنا الثانية، قتالي زاده، على ميله للزمخشري، يصف هذه الجملة فيقول: «وهذا كلام، مع كونه من الخطأ الذي لا يعلم أن الله تعالى يعفو عنه، لم يكن ههنا شيء يوجهه إلى إيراده، إذ ليس في الآية لفظ غريب، ولا معنى خفي يحتاج إلى أن يقال.» انظر: المحاكمات، Or. 951 (13)، جامعة ليدن، الأوراق: 144ب-145أ.

(22) ابن المنير، الإنصاف، في هامش الكشف، 2: 192، في الهامش: «ليس له أن يفسر هذه الآية بهذا التفسير...»

(23) للقولين انظر المرجع السابق، 4: 125، تحت الآية 1 من سورة التحريم.

(24) الطبري، جامع، 28: 156؛ فعوتب في التحريم.

بيد أن السبكي يقرر وضع حد للأمر عند تفسير الآية 19 من سورة التكويد ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾. فبرغم أن الزمخشري قد فهم أن الآية تشير إلى جبريل، وقد كان تفسيراً مجمعاً عليه بين أهل السنة، لكنه [أي الزمخشري] جاوز ذلك قليلاً وبدأ أنه يلمح إلى أنك إذا قارنت بين هذه الآية والتي تليها، وهي آية فيها دفاع عن النبي محمد ﷺ فيما يظهر، يمكن أن ترى تبايناً في الدرجة بين الملك والنبي محمد ﷺ⁽²⁵⁾. ولا شك أن اللغة التي صيغ بها تفسير الآية كلها كان فيها ما يكفي من الالتفاف بحيث يسهل أن يُغفل عنها، ولا يتضح من القراءة الأولى أن الزمخشري كان يحاول أن يقرر مسألة كلامية في أن الملائكة أفضل من الأنبياء - فقد تكلم عن تباين الدرجة ولكن لا يصرح من له الفضل. إلا أن ابن المنير كان من كشف القناع عما اعتُبر حيلة احتالها الزمخشري⁽²⁶⁾. وبين ابن المنير في سخط أن المقارنة بأكملها غير لائقة. وقال إن الزمخشري قد سلك طريقاً خفياً لإيراد عقيدة اعتزالية، وهي القول بتفضيل الملائكة على الأنبياء. وكان ابن المنير أيضاً من اتهم الزمخشري بأنه لم يُورد رأي الجهم الغفير من المفسرين بأن الآية 19 من سورة التكويد تشير إلى النبي محمد ﷺ⁽²⁷⁾. ولا شك أن ابن المنير كان مخطئاً في هذه الدعوى. فبرغم أن بعض المفسرين ذكر الاحتمالين إلا أن الحق أن أكثر المفسرين من السنة رأوا أنها تشير إلى الملك جبريل.

يعيد السبكي تلك الاتهامات نفسها حيال الآية 19 من سورة التكويد. بيد أنه صوب ما أخطأ فيه ابن المنير بأن قال إن الزمخشري ترك إيراد ما ذهب إليه قلة من المفسرين [من أن المشار إليه بالآية هو النبي ﷺ]. إلا أنه اختار أن يشدد على الجانب العاطفي من الخلاف، وهو ما يُفهم من الانتقاص من النبي محمد ﷺ، وهو ما رآه يشي بغياب حب النبي ﷺ من جهة الزمخشري^(*). وما في رده من انفعال يشير إلى إحباط مكثوم من الكشف. وما اتهم هذان العالمان به الزمخشري من تغاضيه عن إيراد تفسير البعض للآية 19 من سورة التكويد (أنها تشير إلى النبي ﷺ)، يسترعي التعجب والانتباه⁽²⁸⁾؛ فلا شك في أن الاحتجاج به فيه تجوز ومبالغة. فقد كاد أن يكون إجماع على معنى هذه الآية. وأكثر المفسرين، خلا صاحبينا، لم يذكر إلا تفسيراً واحداً، أن المقصود جبريل. ولم أقف على أحد من المفسرين ذكر

(25) الزمخشري، الكشف، 4: 225.

(26) الحق أن الفخر الرازي كان أول من أشار إلى هذا الاستنتاج المباشر من عبارة الزمخشري. وبعد أن نقل عبارته وأوضح أن المقصود منها تفضيل الملائكة على الأنبياء، اختار ألا يعقب عليها، وذلك لأنه قد سبق وسنحت له الفرص في مواضع كثيرة غير هذا لنصرة القول الأشعري المعتمد. انظر مفاتيح الغيب (القاهرة: المطبعة الجبهة، 1934)، 31: 75.

(27) ابن المنير، الإنصاف، في هامش الكشف، 4: 225-6.

(*) لم أجد في الرسالة ما يفيد هذه أن السبكي اتهم الزمخشري بذلك. (المترجم).

(28) وكما أسلفت، فقد زعم ابن المنير أنه رأي جمهور المفسرين، وهو خطأ ظاهر. وقد استدركه السبكي.

القولين إلا الماوردي (ت. 1058/450) وابن عطية (ت. 1148/542)⁽²⁹⁾. ولا يمكن الاحتجاج بهما وحدهما على هذه الدعوى. ولا يسع المرء إلا أن يقدر جهد ابن المنير في سبر التفسير لإضعاف ما ذهب إليه الزمخشري، وكذلك تقدير دقة السبكي الذي صوّب خطأه، رغم ما فيه من إضعاف حجته. وتَمَّ احتمال ضعيف أن قول ابن المنير كان نتيجة التباس بالآية 40 من سورة الحاقة، وهي مطابقة للآية 19 من سورة التكوير، وفيها بحق إجماع المفسرين على فهم أنها تشير إلى النبي محمد ﷺ⁽³⁰⁾.

وبرغم من أننا لا نريد التشكيك في صدق السبكي، وأنه قد طُفح الكيل عنده من الكشاف، إلا أن المرء لا يملك إلا أن يتساءل لماذا تجشم الخوض إلى هذا العمق طوال هذه المدة في الكشاف حتى يقرر أن يطرحه بعيداً. فإذا كانت المسألة في الإساءة إلى جناب النبي ﷺ والأنبياء، فكان ينبغي أن يسوءه ذلك مبكراً جداً، في تفسير الآية 170 من سورة النساء^(*)، فهي الموضوع المعروف لهذا النزاع في مسألة فضل الملائكة بالنسبة للأنبياء. وقد قرر الزمخشري مذهبه الاعتزالي هنا بلا موارد، أن المسيح أقل رتبة من الملائكة المقربين⁽³¹⁾. أفرد ابن المنير في حاشيته لهذه الآية عرضاً تاماً للخلاف في المسألة، وقرر أن هذه الآية هي التي يحتج بها المعتزلة على مذهبهم. لا شك أن قرار السبكي ترك تدريس الكشاف كان نتيجة سخط متراكم منه، تزايدت وطأته مع الزمن. وكذلك كان في تلك الخمسين سنة في مطلع القرن الثامن الهجري توطيد الكشاف مكانته بحيث صار الكتاب العمدة في التفسير، ولعل ذلك ما دفع السبكي إلى اتخاذ هذا الإجراء الحاد.

يتضح من تلك المواضع الثلاثة أن كل دفاع ابن بنت العراقي، شيخ السبكي، الذي كتب ردّاً على ابن المنير^(*) قد صادف آذاناً صمّاً. فكان السبكي أقرب إلى التأثر بابن المنير، متخذاً أقواله نفسها معيداً لها. وهذا الأمر يشير إلى حقيقة جديدة، أن المؤسسة العلمية السنوية كانت متقبلة للتعايش مع الزمخشري طالما كان ابن المنير بصحبته. فإن العدد المهول لمخطوطات حاشية ابن المنير، وكون المسلمين حين قرروا طباعة الزمخشري طُبع رد ابن المنير في هامشه، كل ذلك يشير إلى أن هذا التعايش المشترك كان حل الإشكالية الذي أتاح للكشاف أن يكون مقبولاً لدى العلماء المحافظين.

(29) لمصدر ذلك انظر: الواحدي، البسيط، ت. عبد العزيز آل سعود (الرياض: الرسائل الجامعية، 2009)، 23: 273.

(30) الطبري، جامع، 29: 66، 40: 69.

(**) كذا بالأصل الإنجليزي، والمقصود الآية 172 من سورة النساء «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله». (المترجم).

(31) الزمخشري، الكشاف، 1: 585-6.

(*) عند مراجعة كتاب الإنصاف لابن بنت العراقي نجد أنه لم يزد عن أن اختصر كلام ابن المنير من دون أي رد عليه في المواضع الثلاثة التي ذكرها السبكي في رسالته. أي أنه موافق لابن المنير (وكذا السبكي) في ثلاثتها (المترجم).

فما الذي يمكن أن نستفيده من هذه الوثيقة⁽³²⁾؟ لا شك أنها تمثل محاولة مخففة من طرف بعض علماء أهل السنة لوقف مدّ هيمنة الكشاف على المنهج المدرسي. فإن كان نبذ الكشاف الوارد في هذه الرسالة قُصد به أن يُقتدى به، فقد أخفقت. فلم تكذ تحدث أي أثر، نظراً للقبول الطاعي الذي حظي به الكشاف، ليس بين المفسرين فقط، بل -ومن عجب- بين المتكلمين. وبين الجرد السريع أن حواشي كثيرة قد كتبت على الكشاف بأيدي أجل متكلمي القرن الثامن مثل الإيجي (ت. 1355/756) وقطب الدين التحتاني (ت. 1364/766)⁽³³⁾. وهذا تطور لافت يسترعي الانتباه البالغ؛ ومن أسف أننا لا نعلم ما يمكن أن نستفيده من هذه النقلة الكبيرة.

كتب البيضاوي (ت. 1286/685) تفسيره، أنوار التنزيل، قبل جيل واحد من السبكي، وهو تفسير سيؤول به الأمر أن ينافس الكشاف على منزلة الكتاب المعتمد في التفسير. ولعل هذا ما قد يكون من آثار الرسالة في السياق العلمي في القاهرة. وتشير بعض الدلائل إلى أن السيوطي قد قرأ هذه الرسالة⁽³⁴⁾ وجنح إلى تدريس البيضاوي بدلاً من الكشاف، وابتدأ اتجاهًا سيؤول إلى أن يستبدل أنوار التنزيل للبيضاوي مكان الكشاف. ومع ذلك فهذا تقييمي الأولي للمسألة، ونحتاج مزيدًا من البحث في هذا الشأن قبل أن نجزم بوقت ابتداء العلماء تدريس تفسير البيضاوي بدلاً من الكشاف. ولأن تفسير البيضاوي بُني احتذاء بالكشاف، وخلا من اعتزالياته، وسار على المنهج الأشعري، فلا جرم أنه كان يلبي الحاجة إلى كتاب درسي سني أشعري في التفسير. وسيستغرق تفسير البيضاوي وقتًا حتى يشكل منافسًا لمكانة الكشاف الرفيعة. ولم يكن السبكي ليتوقع أن يكون تفسير البيضاوي إجابة لتلك المسألة. ولأننا لا نستطيع أن نقف على المجلدات الموجودة من تفسير السبكي للقرآن (الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم)، فلن نتيقن مما إذا كان قصد به أن يحل محل الكشاف. إن القراءة المدققة لهذه الرسالة لترينا تعقد كتابة تاريخ فكري من دون قدرة على الوقوف على الكتابات المختلفة في التفسير التي سطرها رجال هذا الشأن. ولحسن الحظ، فإن أكثر ما كتب في تلك الفترة محفوظ وهي مسألة وقت قبل أن تتمكن من رسم صورة أوفى للمناخ العلمي لأي لحظة من التاريخ.

(32) وقد علم ابن السبكي بتلك الرسالة، وذكرها في أحد مصنفاته. انظر تاج الدين السبكي، مفيد النعم ومبيد النقم، تحقيق: ديفيد ميرمان (لندن: لوزاك، 1908)، 114. وهنا مؤشرات على أن السيوطي كان يعرف الرسالة، وربما كان لها دور في تشكيل موقفه من الكشاف.

(33) عن الإيجي والتحتاني، انظر: Lane, A Traditional, 304.

(*) بل اطلاع السيوطي عليها أمر ثابت، فقد أورد نصها كاملاً في كتابين من كتبه المطبوعة: في حاشيته على البيضاوي وفي تحفة الأديب. (المترجم)

مقدمة نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار للسيوطي (ت. 1505/911)

لعلها أهم وثيقة بين أيدينا فيما يتعلق بتاريخ تلقي الكشاف. وتتأكد أهميتها إذا عرفنا أنها كانت أساس ما كتبه حاجي خليفة عن حواشي الكشاف في معجمه البيبليوغرافي كشف الظنون⁽³⁴⁾. بل ويبدو أن قنالي زاده، مؤلف الوثيقة الثالثة المتناولة فيما يلي، كان عارفاً بتصور السيوطي عن تاريخ تلقي الكشاف، وكان يستجيب له. ومع كون نواهد الأبيكار حاشية على تفسير البيضاوي، إلا أنه عملياً حاشية على الكشاف إذا نظرنا إلى أن السيوطي قد تعامل مع تفسير البيضاوي، تصوراً وتطبيقاً، باعتباره مختصراً للكشاف، واستطاع أن يدمج الاثنين في متن حاشيته. ويجدر التنبيه إلى أن مقدمة نواهد الأبيكار تعطينا ملخصاً لتاريخ حواشي الكشاف، وليس البيضاوي. فمقدمة السيوطي هي أول دليل من داخل التراث الإسلامي يخط لنا معالم تاريخ تلقي الكشاف كما تُظهره الحواشي، وذلك في غياب أي وثيقة جديدة عن الكشاف. يعرض السيوطي تاريخاً فكرياً للعصر المملوكي أساساً، نتج في موروث مصر المتحدثة بالعربية. بيد أنه كان عارفاً باثنين من أصحاب الحواشي الأعاجم [الفرس] وأولاهما أوفى انتباه. فمن الواضح أن الموروث المحلي في مصر كان يتغير تركيبه ليستوعب المصنفات القادمة من العراق وإيران ووسط آسيا شرقاً.

كُتبت حاشية السيوطي على البيضاوي في حوالي عشرين سنة، بداية من 1475/880 وأبرزت سنة 1494/900. لم تخل مقدمة السيوطي، كعادته، من نصيبها من إعلائه لقدرة نفسه وهجومه على خصوم علميين متصورين أو حقيقيين. ويحكي للقارئ كيف أن فن تدريس التفسير قد نُسي (وذلك غير صحيح)، وكيف أنه حين بدأ هو تدريس تفسير البيضاوي اتجه الجميع إلى تدريسه ثانية (وهذا غير صحيح كذلك)، وكيف أن كُتبه تُنتحل... إلخ. ويصعب أن يؤخذ هذا الكلام على محمل الجد، لكن ليس من مطعن في معرفة السيوطي التاريخية الدقيقة بحواشي الكشاف. بل الحق إن هذا قد يكون من أرفع ما كتب السيوطي، مستعرضاً معرفة علمية عميقة حقيقية بالتاريخ الفكري الإسلامي. وقد حُقت المقدمة ونشرت مفردة منذ سنوات، فلا حاجة إلى إعادة إيرادها كاملة هنا⁽³⁵⁾.

تُجلي مقدمة حاشية السيوطي على البيضاوي [وسنحيل إليها «بحاشية السيوطي» فقط فيما يلي من هذا المقال]، التي كتبت بعد 150 سنة من رسالة سبب الانكفاف، الموروث المزدهر الذي كتب إلى عصره

(34) انظر الحاشية رقم 5 أعلاه.

(35) «مقدمة السيوطي لحاشيته على تفسير البيضاوي المسماة: نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار»، حققها وعلق عليها عبد الإله نهبان، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 68، رقم 4 (1993): 678-711. وتشيع على شبكة الإنترنت نسخ من رسالة دكتوراة حققت كذلك هذا العكس، انظر الرابط: <http://www.archive.org/details/pdf1/Nawahed/items/4/ia700500.us.archive.org/>

على الكشاف. وجمال السيوطي في قائمة طويلة من المؤلفين الذين تناولوا الكشاف، تدريسيًا أو تصنيفًا، فذكر عددًا كبيرًا من المصنفات التي كتبت إلى عصره. واختار أن يبدأ بكتاب البلقيني (ت. 1403/805)، وهو من أعلام القرن الثامن، ولد 1324/724. وتكمن أهمية هذا العالم في أنه تتلمذ على المفسر الجليل أبي حيان الغرناطي (ت. 1344/745)، وعلى [أبي الثناء] الأصفهاني (ت. 1349/749)، وهو من أجل المفسرين المشاركة [العجم أو الفرس]، وكان قد رحل إلى لقاهرة واستقر بها⁽³⁶⁾. تبين ترجمة البلقيني الضافية في كتاب الضوء اللامع بما لا يدع مجالًا للشك أنه كان متفنيًا في التفسير وغيره من العلوم⁽³⁷⁾. فقد تصدر لتدريس التفسير في الجامع الطولوني والمدرسة البرقوقية، بل وكان رقيبًا على المجال رادعًا لمن يخوضه من غير أهله⁽³⁸⁾. وكان في تفسيره على طريقة البغوي (ت. 1117/510)، وهذا في ذاته أمر يسترعي الانتباه؛ لأنه يشير إلى ممارسة تفسير القرآن على طريقة أهل الحديث⁽³⁹⁾. وكنا لنظن أن مثل هذه الحثييات كانت لتحبب البلقيني إلى السيوطي، بكل ما تبجح به عن الحديث وتفسيره بالمأثور المعروف باسم «الدر المنثور»⁽⁴⁰⁾. بل على النقيض، أغار السيوطي على حاشية البلقيني، وحط منها وسفهاها، وهو ما ضمن عمليًا ألا يعيش هذا العمل أبدًا⁽⁴¹⁾. وعلى ما فيه تقييمه من قسوة لكنه لم يجانب الصواب. ولا نملك إلا أن نحمد للسيوطي موقفه المنضبط فيما يتعلق بنهجه في التعامل مع أخطاء الكشاف. فبينما أراد السيوطي الانضمام لركب منتقدي الكشاف، إلا أنه شدد على أن يكون النقد علميًا منصفًا.

(36) للاستزادة عن الأصفهاني، انظر: Brockelmann, GAL, 2:110–1, Suppl. 2:137. وهو مؤلف واحدة من أكثر حواشي الكشاف رواجًا، وعنوانها أنوار الحقائق الربانية في تفسير اللطائف القرآنية. انظر أيضًا بدر البدر، أبو الثناء الأصفهاني: حياته وتفسيره (الرياض: دار المسلم، 2002).

(37) السخاوي، الضوء اللامع، 6: 85-90.

(38) لتدريسه التفسير، انظر المرجع السابق، 86 (والتفسير بجامع ابن طولون والبرقوقية)؛ ولخبرته بالتفسير، انظر ص. 87 (ويتكلم بالتفسير بكلام فائق)، 88 (مع معرفة تامة بالتفسير)؛ ولرعايته الرادعة للأخريين انظر، ص. 89، وهي في ذاتها معلومة لطيفة؛ إذ يبدو أن كان هناك من يفسر القرآن بتقطيع كلماته:

«وردعه لمن يخوض فيما لا يليق مستفيض، بحيث أنه أرسل خلف من بلغه عنه أن يفسر القرآن بالتقطيع، فزبره بحيث خاف وما وسعه إلا الإنكار».

(39) المرجع السابق، 88: وفي التفسير أيضًا على طريقة البغوي. ولهذا الفهم لمنهجه في التفسير دلالات، إذ أن السيوطي نقل من مقدمة البلقيني لحاشيته على الزمخشري قوله: «وعلم التفسير إنما هو يُتلقى من الأخبار ويسلك فيه مسالك الآثار». كان البغوي، الذي لخص تفسيره من تفسير الثعلبي، من أساطين السنة، وغدا تفسيره «معالم التنزيل» من أوسع التفاسير قبولًا بين المسلمين السنة في العصر الوسيط. انظر البغوي، معالم التنزيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993).

(40) انظر:

Shabir Ally, "The Culmination of Tradition-based Tafsir: the Qur'an Exegesis al-Durr al-manthūr of al-Suyūṭī (d. 911/1505)" (PhD dissertation, University of Toronto, 2012).

(41) انظر:

Lane, A Traditional, 307–8, esp. 308n11. حيث يتضح جليًا أن كتاب البلقيني مفقود ولم يبق منه إلا مجلد.

يرى السيوطي أن البلقيني جمع إلى عدم فهمه مغزى الكشاف وفحواه، تعقبه خطأ متوهماً لا حقيقة له، وهي أن الكشاف افتقر إلى الحديث والتفسير بالمأثور، وأنه يحتاج إلى تزويده بذلك. فأجاب السيوطي بأن الكشاف تفسير بلاغي للقرآن، وليس يُعنى بالتفسير بالمأثور^(*). وهذا يجعل من ينتقص الكتاب بهذه الحجة متناقضاً، إن لم يكن قاصراً⁽⁴²⁾. وهذا نقد عاصف، إلى حدٍ يجعلنا نتساءل لماذا لم يتجاهل السيوطي عمل البلقيني بالكلية. نفترض أن حاشية البلقيني كان لها رواجٌ بين العلماء ذوي العقلية المتحفظة، وإلا فما سبب تعقبها بالنقد الشديد؟ وإذا صح أن البلقيني لم يتم حاشيته، فلنا أن نظن أن السيوطي اختار هدفاً سهلاً، لينصب نفسه في مقعد الحكم غير المنازع في ميدان التفسير^(**).
يورد السيوطي ما قد يكون أول تفسير تاريخي لما لقيه تفسير الكشاف من قبول واسع. فرأى أنه أفضل تفسير استعمل علمي المعاني والبيان، وأن ذلك خصيصة الكشاف التي أذاعت شهرته⁽⁴³⁾.
وبرغم أن هذا لا يفسر لم صار الكتاب أساس تدريس التفسير في المدارس، لكنه محاولة لتفسير ذبوع هذا الكتاب. ثم يلخص السيوطي ولع التراث العلمي بالكشاف في سجع بديع، جدير بأن يورد هنا بالكامل⁽⁴⁴⁾. ثم يورد قائمة بالمصنفات المكتوبة على الكشاف مصحوبة أحياناً بنبذة ملخصة عن

(*) رد السيوطي على البلقيني تعقبه قول الزمخشري «وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ» حيث فهم منه أنه ينتقص من التفسير بالمأثور، فتعقبه السيوطي بأن ضرب المثل بابن القرية يدل على أنه يقصد الأخبارين والقصاص لا المحدثين، وأن الزمخشري ليس بجاحد للتفسير بالمأثور، ولو قصد الحديث لضرب المثل بمالك وسفيان، لا ابن القرية المشهور بالقصص والأخبار. فالأقرب أن كلام البلقيني في حاشيته كان تعقيباً على خصوص هذه الكلمة في مقدمة الكشاف، لا حكماً عاماً على منهج التفسير، وإلا فليس الكشاف خلواً منها، وقد خرج أحاديثه الزيلعي ومن بعده ابن حجر. على أنني لا أجد في كلام السيوطي الوصف الوارد للبلقيني في الجملة التالية بالقصور أو التناقض (المترجم).

(**) ذكر السيوطي في المنجم في المعجم 126 أن شيخه علم الدين -ابن سراج الدين- البلقيني قد أتم الحاشية. ويمكن أن يجاب على تساؤل المؤلف بأن السراج البلقيني من أعلام العصر، وهو المقصود بشيخ الإسلام عند ابن حجر، وابنه علم الدين من أجل شيوخ السيوطي وهو عنده كذلك ملقب بشيخ الإسلام، فالظاهر أن الحاشية كان لها وجود لمكانة الرجلين على الأقل، وما أراه أن تعقب السيوطي كان تعقباً منهجياً، فهو يجيب عن اعتراض متبادر قريب الطرف لمن يريد أن ينتقد الكشاف بطريقته التي كانت جديدة على التفسير من قبله وكان أبرز وأجل من كتبه هو البلقيني، إذاً فإجابة السيوطي هي إجابة لإشكال علمي على منهج الزمخشري اختار أحد أجل الأسماء التي قرنته بحيث يكون الرد على إيراد مقرر واضح. والمتتبع لحاشية السيوطي يجد أنه أورد كثيراً من كلام البلقيني ورد عليه فيما تعقب به الزمخشري مما رأى أنه جانب فيه الحق. (المترجم).

(42) السيوطي، مقدمة نواهد الأبيكار، 688-90.

(43) المرجع السابق، 690.

فكان حكم علمي المعاني والبيان كحكم علم النحو والإعراب، وكانت الحاجة إليه داعية لإدراك وجه الإعجاز والإعراب. ولما كان كتاب الكشاف هو الكافل في هذا الفن بالبيان الشاف، اشتهر في الأفق اشتهار الشمس...

(44) المرجع السابق، 690-1.

وتسارع العلماء والفضلاء في المناقشة والمنافسة إليه: فمن مميز لاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب، ومن مناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب، ومن محش وضغ ونقح، وتمم وبمم، وفسر وقرّر، وحبر وحرّر، وجمال وجاب، واستشكل وأجاب. ومن مخج لأحاديثه عزا وأسند، وصحح وانتقد. ومن مختصر لخص وأوجز، وكمل ما أعوز.

محتواها، ويذكر في مرات نادرة حكمه على قيمتها، كذلك يذكر ما إذا كان وقف بنفسه على العمل المذكور أو لا، وما إذا كان تاماً أو لم يتمه مؤلفه.

يمكن تقسيم القائمة إلى نطاقين، التلقي المصري، والتلقي الفارسي المشرقي [العجمي]⁽⁴⁵⁾. أما تأريخه للتلقي المصري فمُفصّل، بل ويحفظ معلومات لا نجدها فيما سواه. ويشي بمعرفة وثيقة بكل ما كتب على الكشاف في مصر. فبدأ بكتاب الانتصاف لابن المنير، فيقول السيوطي إنه بين فيه ما في الكشاف من اعتزاليات، ليرد عليها. ثم ذكر بعده عبد الكريم العراقي (ابن بنت العراقي) -شيخ السبكي- الذي جعل كتابه حكماً بين الانتصاف والكشاف. ولخصهما جمال الدين ابن هشام (ت. 1360/761)⁽⁴⁶⁾، ولم يذكر السيوطي لهذا الكتاب عنواناً. وإن لمثل هذا النوع من المعلومات، التي تخلو منها معاجم التراجم، الأهمية القصوى في إعادة بناء شبكات العلاقات بين المجالات العلمية في القاهرة. فابن هشام، على شهرته الكبيرة وكثرة الموثق المكتوب بشأنه، لم يُعرف عنه تأليف مثل هذا العمل. إن كون أجل نحاة القاهرة (بل والعالم الإسلامي على الحقيقة - فحتى ابن خلدون كان يتطلع إلى مقابلة ابن هشام) قد

(45) المرجع السابق، 3-691. وهذه الفقرات من الأهمية بمكان حقيق أن تورد هنا:

فممن كتب عليه الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير الإسكندري المالكي كتابه «الانتصاف» بين فيه ما تضمنه من الاعتزال، وناقشه في أعراب أحسن فيها الجدال. وتلاه الإمام علم الدين عبد الكريم بن علي العراقي في كتابه «الإنصاف» جعله حكماً بين «الكشاف» و«الانتصاف». ولخصهما الإمام جمال الدين ابن هشام في مختصر لطيف مع يسر زيادة. خفيفة. وأكثر الإمام أبو حيان في بحره من مناقشته في الإعراب ومجادلته في الإضراب. وتلاه تلميذاه الشهاب أحمد بن يوسف الحلبي المشهور بـ«السمين»، البرهان إبراهيم بن محمد بن السفاسقي في إعرابهما، ثم قد يوافقانه، وقد يتبعانه بالجواب، ويقرران أن الذي قاله الزمخشري هو الصواب. ولخص الشيخ تاج الدين ابن مكتوم مناقشات شيخه أبي حيان في تأليف مفرد سُمّاه «الدرّ اللقيط من البحر المحيط».

وممن كتب عليه حاشية العلامة قطب الدين الشيرازي في مجلدين لطيفين، والعلامة فخر الدين أحمد بن الحسن الجاربردي، والعلامة شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي وهي أجلّ حواشيه، في ست مجلّدات ضخمة، والعلامة أكمل الدين محمد بن محمود البابرّي، رأيت منها مجلداً على الفاتحة، وقطعة من البقرة، ولا أدري أكملها أم لا، والعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، وهي ملخصة من حاشية الطيبي، مع زيادة تعقيد في العبارة، ولم يتمها، والعلامة السيد الجرجاني، رأيت منها كراريس، ولا أدري إلى أين وصل، وشيخ الإسلام سراج الدين البلقيني، وهي أسلوب آخر غير أساليب المذكورين. وإنما كتب منها اليسير، والشيخ وليّ الدين أبو زرعة أحمد ابن الحافظ الكبير زين الدين عبد الرحيم العراقي في مجلدين لخص فيهما كلام ابن المنير، والعلم العراقي، وأبي حيان، وأجوبة الحلبي، والسفاسقي مع زيادة تخرّج أحاديثه. وممن خرّج أحاديثه الإمام المحدث فخر الدين الزيلعي، ولخص كتابه حافظ العصر الشهاب أبو الفضل ابن حجر في مختصر لطيف.

وسيد المختصرات منه كتاب «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» للقاضي ناصر الدين البيضاوي، لخصه فأجاد، وأتى بكل مستجد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسائس وأزال، وحرر مهمات، واستدرك تمتات، فبرز كأنه سبيكة نُضار، واشتهر اشتهار الشمس في وسط النهار، وعكف عليه العاكفون، ولُجج بذكر محاسنه الواصفون، وذاق طعم دقائقه العارفون، فأكبّ عليه العلماء والفضلاء تدرّساً ومطالعة، وبادروا إلى تلقيه بالقبول رغبة فيه ومسارعة، ومزوا على ذلك طبقة بعد طبقة، ودرجوا عليه من زمن مصنفه إلى زمن شيوخنا متسقة.

(46) وهو النحوي الشهير وشيخ اللغويين في تراث علوم اللغة العربية في العصر بعد الكلاسيكي. انظر

اهتم، ليبين شدة ذبوع حواشي الكشاف، حتى بين النحاة الذين أحبوا أن يكرهوا الكشاف^(*). بدأت المرحلة الثانية من تلقي الكشاف بعمل أبي حيان الغرناطي (ت. 1344/745) وأصحابه⁽⁴⁷⁾. أكثر أبو حيان جدًّا من مناقشة الكشاف في تفسيره الضخم «البحر المحيط» وتلاه في ذلك اثنان من تلامذته في تفسيريهما. كان أولهما السمين الحلبي (ت. 1355/756)، وهو نفسه مفسر بارع، كتب تفسيرًا حافلًا⁽⁴⁸⁾. وأما الثاني فهو السفاقي (ت. 1342/742)⁽⁴⁹⁾. وكلاهما كتب في تفسير النص القرآني، وتناولوا نقود شيخهما على الكشاف بالتحقيق والنقد. وجمع تلميذ ثالث لأبي حيان، وهو تاج الدين ابن مكتوم (ت. 1348/749)، من تفسير شيخه كل مناقشاته للكشاف في كتاب مستقل بعنوان: الدر اللقيط من البحر المحيط⁽⁵⁰⁾. وقد طبع في هامش تفسير أبي حيان، البحر المحيط، في نشرته الأولى بالقاهرة⁽⁵¹⁾. وكان اعتناء هذه الطبقة بالمباحث النحوية والبلاغية في الكشاف. فكان هذا تلقيًا لغويًا في المقام الأول، بدون كبير اهتمام باعتزاليات الكتاب؛ إذ لم يرها أولئك العلماء ذات بال. كان من ضمن التلقي المصري للكشاف أيضًا علماء وجهوا جهودهم إلى تخريج أحاديث الكشاف وذكر أسانيدها⁽⁵²⁾. وأهم ما كتب منها كتاب فخر الدين الزيلعي (ت. 1360/762). وقد صار الكتاب المعتمد في أحاديث الكشاف⁽⁵³⁾. ولخصه العالم الشهير ابن حجر (ت. 1449/852)⁽⁵⁴⁾. فأُنجد ابن حجر، أجل علماء السُّنة في البلاد، دافعًا للولوج إلى المعتزك الدائر حول الكشاف، لهُو دليل على

(*) في هذا القول مناقشة، فإن أجل النحاة قبله وهو أبو حيان قد عظم العمل، والسيوطي بعده، وهلم جزًا، بل إن جانبًا مهمًا من تعقب المتعقبين للكشاف كان في نحوه بقدر اعتنائهم بتعقبه في المسائل الكلامية، فلعل ما أُوصف بـ«كراهية» النحاة للكشاف يحتاج إلى مزيد نظر. (المترجم).

(47) وهو شيخ ابن هشام وأحد الأساطين الأعلام في المجتمع العلمي في القاهرة في القرن الثامن الهجري. كان أبو حيان أحد أهم المفسرين في الحقبة بعد الكلاسيكية، ومن الأعلام الفارقة في تاريخ التفسير. انظر:

El II, s.v. "Abū 'Hayyān al-Gharnāṭī."

وكان من أكثر اللغويين العرب أصالة، وكتب كذلك في النحو التركي والحشي والفارسي.

(48) اسمه أحمد بن يوسف. انظر تفسيره «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، ت. أحمد الخراط، 11 مجلدًا (دمشق: دار القلم، 1986) وانظر خصوصًا مقدمة المحقق 1: 13-19.

(49) اسمه إبراهيم بن محمد. انظر: Brockelmann, *GAL*, 2: 321.

(50) للاستزادة عن ابن مكتوم، انظر الزركلي، الأعلام، 1: 153؛ ابن حجر، الدرر، 1: 186.

(51) انظر هوامش الطبعة الأولى من البحر المحيط (القاهرة: مطبعة السعادة، 1911).

(52) عن «التخريج» في التفسير، انظر كتابي،

The Formation of the Classical Tafsir Tradition: the Qur'an Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035) (Leiden: Brill, 2004), 210-1.

أُترجم بعنوان «تشكل التفسير الكلاسيكي: تفسير القرآن للثعلبي (ت. 427/1035 م)» ترجمة: محمد إسماعيل خليل، من منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات (المترجم)

(53) الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ت. سلطان الطيبشي (الرياض: دار ابن خزيمة، 1993).

(54) ابن حجر، الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997).

مركزية هذا الكتاب في الحياة الفكرية في الإسلام السني في العصر الوسيط.

اختتم تأريخ التلقي المصري بكتاب مهم يلخص هذا الموروث. مؤلفه أحمد بن عبد الرحيم، ولي الدين ابن العراقي (ت. 1423/826) وكان من أساطين علماء الشافعية في القاهرة⁽⁵⁵⁾. وولي الدين العراقي مثال على مآزق في المنظور المعرفي يتورط فيه مؤرخو الإسلام في العصر الوسيط. فقد غابت قيمته عالمًا من دائرتنا البحثية تمامًا؛ لأنه كان محشيًا متمكنًا. كل مؤلفاته حواش، وعلى هذا لم يكن له مدخل مستقل في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان *Geschichte der arabischen Litteratur*، فكان يُدرج تحت مداخل المصنفين الذين حشّ عليهم⁽⁵⁶⁾. لكن ترجمته في الضوء اللامع التي استغرقت ثمان صفحات بطولها، تشير إلى واقع آخر. كان ولي الدين العراقي يُعتبر ذروة الموروث الفقهي الشافعي وإمامه المقدم في القاهرة المملوكية⁽⁵⁷⁾. فكان معلمًا مكينًا وعالمًا مرموقًا، درس وتخرج به طبقات متعاقبة من العلماء والنظار. أجل مصنفاته جمعه وتنقيحه وتحريه حواشي روضة الطالبين للنووي (ت. 1277/676) خصوصًا التي كتبت من بعد ما جمعه بدر الدين الزركشي منها في حاشيته⁽⁵⁸⁾ (ت. 1392/794). وهذه المعلومة أساسية لكي نفهم منهجية نظام الحواشي، ووجه كونه أداة ضرورية في عمل نظام التعليم العالي. فالنصوص التأسيسية تُكتب عليها الحواشي الحافلة، ثم يُحتاج إلى ترتيب وتنقيح وتيسير الوصول لما في تلك الحواشي المتراكمة⁽⁵⁹⁾. وعلى هذا فإن ولي الدين العراقي كان يولي الكشاف الانتباه الذي يوليه لأهم النصوص في سائر العلوم. فاختم الجدل الدائر حول أهميته بجمع كل حواشيه في كتاب واحد. يخبرنا السيوطي أنه «لخص في [مجلدين] كلام ابن المنير، والعلم العراقي [شيخ السبكي]، وأبي حيان، وأجوبة الحلبي، والسفاقي مع زيادة تخريج أحاديثه» ولعله بنى التخريج على كتاب الزيلعي⁽⁶⁰⁾. كان المشهد المصري يجري ما أسميه إعادة تقييم دورية للخلاف حول الكشاف، في صورة تلخيصات تورد عرضًا عامًا للمسائل لحديثي العهد بها.

أما النطاق الثاني لتلقي الكشاف، فكان في المشرق، ويورد منه السيوطي ست حواش من خارج

(55) للاستزادة عنه انظر، الزركلي، الأعلام، 1: 148؛ انظر أيضًا السخاوي، الضوء اللامع، 1: 336-44.

(56) انظر Brockelmann, GAL, Suppl. 3: 535، لموضع فهرسة مصنفاته.

(57) السخاوي، الضوء، 1: 341؛ كان آخر الأئمة الشافعية بالديار المصرية.

(*) لعل المقصود كتابه «خادم الرافعي والروضة». (المترجم).

(58) المرجع السابق، 1: 338؛ وأفرد حواشيه على الروضة وانتفع الناس بها خصوصًا فيما تجدد من الحواشي بعد جمع البدر الزركشي.

(59) انظر عمل الزركشي على روضة الطالبين في كتابه البرهان في علوم القرآن، أ. محمد إبراهيم (بيروت: دار المعرفة، 1972)، 1: 9.

(60) انظر النص العربي في الحاشية 45 أعلاه.

الأقطار المملوكية⁽⁶¹⁾. كان قطب الدين الشيرازي، وهو تلميذ للعالم الشهير نصير الدين الطوسي (ت. 1274/672)، أحد كبار علماء الفلك والطب في العصر الإسلامي الوسيط؛ وكان كذلك فيلسوفًا ومتكلمًا. وفي آخر حياته توفر على القرآن والتفسير، فكتب واحدًا من أوسع تفاسير القرآن في أربعين مجلدًا. ولم ينل هذا الجانب من إنتاجه ما يليق به من الدراسة ولا الانتباه. فهو بالإضافة إلى كتابته حاشية على الكشاف، كان شيخًا لفيلسوف شهير آخر كتب حاشية على الكشاف، وهو قطب الدين التحتاني (ت. 1365/766)، وسيأتي الكلام عنه. ولم يُذكر قطب الدين الشيرازي في قائمة قنالي زاده، (وهي موضوع الوثيقة التالية).

بعد ذلك يذكر السيوطي محشيًا آخر هو أحمد بن الحسن الجاربردي (ت. 1347/746)، وهو تلميذ البيضاوي وشيخ شافعية تبريز، الذي راجت حاشيته في الدوائر العثمانية أيضًا⁽⁶²⁾. وقد ذُكر الجاربردي في قائمة قنالي زاده (رقم 3 فيها). ثم يخص السيوطي شرف الدين الحسن بن محمد بن عبد الله الطيبي (ت. 1342/743) بالذكر والثناء. واعتبر أن حاشية الطيبي أجل حواشي الكشاف، وظهر إعجابه بأنها في ست مجلدات ضخمة. ومن الواضح أن هذا اعتماد عال من المؤسسة المصرية لهذه الحاشية، التي نالت التقدير والتفضيل في أرجاء العالم الإسلامي. والطيبي أول اسم في قائمة قنالي زاده. وأما رابع المحشين ذكرًا عند السيوطي فهو محمد بن محمود البابرّي (ت. 1384/786)⁽⁶³⁾. وهو شخصية تسترعي الانتباه؛ إذ إنه رغم ولادته خارج دولة المماليك، لكنه تعلم في القاهرة، وأخذ عن أبي حيان الغرناطي والأصفهاني⁽⁶⁴⁾. رأى السيوطي من حاشيته مجلدًا على الفاتحة، وقطعة من سورة البقرة. ولم يكن يعلم هل كملت أم لا⁽⁶⁵⁾. ولم يُذكر البابرّي في قائمة قنالي زاده.

أما الخامس فهو الذائع الصيت سعد الدين التفتازاني (ت. 1390/793)، وحاشيته في تقدير السيوطي ملخصة من حاشية الطيبي لكن يعيها تعقيد عبارتها⁽⁶⁶⁾. وهو تقليل يسترعي الانتباه من درجة كتاب لأحد أشهر المتكلمين المسلمين في العصر الوسيط. بل وتزداد أهمية حكم السيوطي حين نضع في الاعتبار حكم قنالي زاده بأن حاشية التفتازاني أهم حواشي الكشاف (انظر: رقم 6 في قائمة

(61) انظر: al-Kuṭb al-Dīn Shīrāzī-III, s.v. "انظر أيضًا:

John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992); Lane, *A Traditional*, 301.

(62) للاستزادة عنه انظر: Lane, *A Traditional*, 303.

(63) الزركلي، الأعلام، 7: 42.

(64) انظر الداودي، طبقات، 2: 251-2.

(65) وقد علم حاجي خليفة فيما أورده أن حاشية البابرّي شملت أول ثلاث سور من القرآن. انظر كشف الظنون، 1: 1478.

(66) للاستزادة عن السعد التفتازاني، انظر "al-Tatāzānī-III, s.v. "انظر

قنالي زاده). وآخر المحشين من المشاركة هو السيد الشريف الجرجاني (ت. 1413/816)⁽⁶⁷⁾؛ ولم ير السيوطي منها إلا كراريس، لا تبلغ مجلدًا. وتحل حاشية السيد الشريف سابعةً في قائمة قنالي زاده. كان فن التفسير يمر بمرحلة حرجة في عصر السيوطي، واعيًا بما أنتج في المشرق، غير قادر على الاطلاع الكامل عليه. ويظهر لنا غياب القدرة على الوصول إلى المادة العلمية القادمة من الشرق؛ فبرغم من أن المصنفات كانت معروفة، لكن لم تكن متاحة بسهولة. ولا يتضح إلى أي مدى كان هذا الوضع نتيجة للتمزقات التي أحدثها الاضطراب السياسي إبان الغزو المغولي - فإن أغلب مؤلفينا هؤلاء عاشوا وكتبوا في تلك الفترة أو بعدها بقليل. ونحتاج مزيدًا من البحث في عناوين المصنفات والكتب المرجعية في كل العلوم قبل أن نتمكن من إصدار حكم عام حيال وضع تناقل الكتب في العالم الإسلامي خلال فجر الدولة المملوكية.

وبعد أن فرغ السيوطي من إيراد هذا التاريخ المفترق للكشاف، ذكر نبذة عن قصته مع الكشاف، أو بوجه أدق مع تفسير البيضاوي، في سرد يجمعهما في كلام واحد على الدوام. يعتبر السيوطي تفسير البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مختصرًا للكشاف، وجزءًا من تاريخ تلقيه. فزعم أن البيضاوي أزال من الكشاف اعتراضاته وضلالته، وأضاف إليه ما ارتقى به في مراتب الكمال. وأرى أنه ينبغي علينا أن ننظر بعين الاعتبار احتمال أن يكون السيوطي أو من تأثر به من ابتداء اتجاه استبدال أنوار التنزيل بالكشاف - وهي عملية استغرقت قرنين على الأقل حتى اكتملت. فلعل السبكي في نهاية المطاف قد بلغ مراده، من خلال محاولته إقناع المؤسسة السنية بترك تدريس الكشاف^(*). وقد زعم السيوطي أن العلماء درجوا على تدريس تفسير البيضاوي منذ إبرازه، وتلقوه طبقة بعد طبقة تلامذة عن أشياخهم، في سلسلة طويلة، يمثل هو ذروتها. وهذا زعم يستعري الاهتمام، ويبين كيف كان مفهوم التلقي المتصل مترسخًا، حتى في حق الكتب المتأخرة. وقد ربط تدريبه لتفسير البيضاوي باثنين من شيوخه كانوا يدرسونه من قبله، وحمل على عاتقه مهمة مواصلة جهودهما.

شيخا السيوطي المذكوران هما أحمد بن محمد الشُّمَني (ت. 1468/872)، ومحمد بن سليمان الكافي (ت. 1474/879). وقد كاد يذهب ذكرهما طي النسيان الآن. كان الشُّمَني من كبار النحاة والبالغيين في القاهرة. وكانت له المكانة الرفيعة بحيث قصده البقاعي حين اندلع الجدل حول مشروعية النقل عن الإنجيل في التفسير⁽⁶⁸⁾. وكان من كبار العلماء بالقرآن، ودرّس الكشاف وعالج مشكلات

(67) انظر 9-Lane, *A Traditional*, 308

(*) سبق ذكر أن ابنه التاج السبكي كان يدرّس الكشاف، فلعل الجزم بأن غرض والده التقي السبكي كان حث المجتمع العلمي على ترك تدريس الكشاف يحتاج المزيد من القرائن. (المترجم).

(68) انظر فتواه للبقاعي، في دراستي 72، *3-In Defense of the Bible*.

تفسير الكشاف والبيضاوي، وواضح أنها مقومات جعلته بهذه المكانة عند السيوطي. كان الشمسي أستاذًا بارعًا، قادرًا على تدريس الكتب المشهورة في فنه، مع الإمام التام بما كتب عليها من حواشٍ⁽⁶⁹⁾. ولكن لم يختلف مآله عن سائر أصحاب الحواشي من العصر الإسلامي الوسيط، فلا يكاد يُعرف الآن. كان الكافيحي أوسع شهرة بكثير، فكان من أجل علماء عصره، متفنيًا في النحو والتفسير. وهو تلميذ لتلميذ التفتازاني. انتقل إلى القاهرة في الثلاثين من عمره، وما لبث أن ذاع صيته، وكثر قاصدوه من الطلاب. وكان قد شرع في جمع كتاب في المحاكمة بين حواشي الكشاف، وكذلك في حاشية مستقلة على الكتاب نفسه (والظاهر أنها لم تتم)⁽⁷⁰⁾. كذلك «كتب» على تفسير البيضاوي، ما هو على الأغلب، بعض التعاليق التي نالت قسطًا من الشهرة. كان السيوطي كلفًا بشيخه، وصحبه مدة 14 عامًا. ويجدر التأكيد على أن كلا الشيخين كانا نحويين لهما اليد الطولى في التفسير. وقد ترك موت هذين العالمين ميدان التفسير شاغراً بلا عالم فيه أهلية تدريس الكشاف^(*)، وهو ما دفع السيوطي لابتداء تدريسه عام 1475/880.

ومقدمة حاشية السيوطي تبهم على القارئ أي الحواشي المذكورة ستكون عمدة استمداد السيوطي في حاشيته. وقد بينت بعض رسائل الدكتوراة في السعودية مؤخرًا أنه عول كثيرًا على حاشيتي الطيبي والتفتازاني خصوصًا⁽⁷¹⁾. وهذا في ذاته تطور يسترعي الاهتمام في تاريخ تلقي الكشاف، فلمدة لم تكن القاهرة محلًّا الذي يتيسر فيه التحصل على حواشي المشاركة على الكشاف كاملة، وبدأت القاهرة تجد أثر المؤلفات المشرقية. وهذا فقد خط السيوطي أول معالم تاريخ تلقي الكشاف، تلك المعالم التي خطها ستظل أساس كل تأريخ بعدها.

محاكمات علي جلبي قنالي زاده (ت. 1572/979)⁽⁷²⁾: «المحاكمات العلية في الأبحاث الرضوية في إعراب بعض الآي القرآنية»⁽⁷³⁾. كل المواضع المهمة من هذه الرسالة محققة في الملحق 2

(69) انظر عنه، الزركلي، الأعلام، 1: 230؛ والسخاوي، الضوء اللامع، 2: 174-8.

(70) السخاوي، الضوء، 7: 260.

وشرع في محاكمات بين المتكلمين على الكشاف وحاشية عليه مستقلة... وكذا كتب على تفسير البيضاوي.

(*) كذا بالأصل، والظاهر أن كلام السيوطي كان على تدريس البيضاوي لا الكشاف. (المترجم)

(71) انظر الحاشية 35 أعلاه. [كانت ما حققته هذه الرسائل إلى وقت قريب الجزء الوحيد المحقق المتاح على الشبكة من حاشية السيوطي، إلى أن حققت كاملة مؤخرًا في دار الباب (المترجم)].

(72) الأدبيات المكتوبة عن قنالي زاده كثيرة جدًا خاصة بالتركية؛ انظر مثلاً "Kinaliz Kinalizāde" E/III, s.v.

و Brockelmann, GAL, 2: 433-4. وعن اسمه العربي ومصنفاته انظر: ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ت. سفيان محمد (عمان):

دار ابن الجوزي، 2003، خاصة مقدمة المحققين. وانظر أيضًا ترجمته المفصلة عند نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان

المئة العاشرة، ت. جبرائيل جيور (حريشة: المطبعة البولسية، 1958)، 2: 187-90، باسم علي بن إسرافيل، قنالي زاده.

(73) استطعت العثور على ست نسخ من هذه الرسالة. فحصت منها الأربعة التالية: لايدن (13 Leiden Or. 951) وهي الأصل =

هذه رسالة محاكمة، تناقش بعض آيات القرآن وتفسرها عند الزمخشري، وتسعى للفصل بين أبي حيان الغرناطي النحوي (ت. 1344/754) وتلميذه السمين الحلبي (ت. 1355/756)، وقد تنازعا في تلك الآيات، وتفسيرها على الوجه الأصوب. بيد أن الدافع الحقيقي وراء كتابة الرسالة كان خلافاً بين قنالي زاده، وعمدة المفسرين في الشام العثماني، بدر الدين الغزي (ت. 1577/984). فقد تحدى قنالي زاده البدر الغزي، على إثر خلاف علني في المسألة، أن يكتب رسالة في الدفاع عن قوله، وقد استجاب الغزي⁽⁷⁴⁾. ودفع هذا قنالي زاده للرد بكتابة تقييداته هو على الآيات التي ناقشتها رسالة الغزي. وعلى هذا، فرسالة «المحاكمات» تنتمي إلى تاريخ طويل من النزاع حول قيمة آراء الزمخشري⁽⁷⁵⁾.

لا يظهر اسم الغزي تصريحاً في متن رسالة المحاكمات، على الرغم من أن قنالي زاده قد استعمل نسبة الغزي [إلى والده]، [ابن] رضي الدين، في عنونها [أي الأبحاث الرضوية] إشارة إلى العلاقة بينهما. والفضل لتعليقه لناسخ مخطوط المحاكمات، على طرة المخطوط وفي ورقته الثانية، في معرفتنا هذه العلاقة. ذكر قنالي زاده في مقدمة المحاكمات أن ما دفعه إلى كتابة رسالته كان عمل عالم معاصر، لم يسمه، هو من استخراج وجرد المادة المبحوثة من كتاب سابق هو تفسير الدر المصون للسمين. ولم يتكبد قنالي زاده عناء التصريح باسم هذا العالم المعاصر مفترضاً أن القارئ سيسهل عليه معرفة من وصفه بـ«فاضل عصرنا وعلامة مصرنا، الذي تشرف به الزمان وطاب ... إلخ». والظاهر أن النُساخ الذين نسخوا هذا العمل (أو مؤلفه نفسه، إذ أن التعليقات المعرفة بالمقصود موجودة في كل

= المعتمد في نشرتي: برنستون غاريت رقم 3817Y؛ إسطنبول، أسعد أفندي 3556؛ إسطنبول، مهر شاه سلطان 39.

[نبيي المؤلف إلى أن احتمال ألا يكون الهلوان ومصنّفك رجلاً واحداً، وبالبحث تبين أن الهلوان هو علاء الدين علي بن علي بن يوسف الهلوان، توفي بمكة سنة 868. الضوء اللامع 5: 263، وانظر "حي مولونو (2015)، الشيخ علاء الدين علي الهلوان وحاشيته على تفسير الكشاف للزمخشري، مجلة الزهراء، اندونيسيا، المجلد 12 العدد 1 (المترجم)]

(74) اسمه بالكامل محمد بن محمد، أبو البركات، بدر الدين، ابن رضي الدين الغزي، وهو من آل الغزي ذاعي الصيت في العلم. ابنه نجم الدين الغزي (ت. 1651/1061) أشهر أبناء هذه الأسرة العلمية الشامية. كتب ابنه ترجمة ضافية لوالده في كتابه «الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة»، ت. جبرائيل جبور (بيروت: المطبعة البولسية، 1958)، م 3: 10-3. وأما والده، رضي الدين، فقد كتب ثلاثة تفاسير إلى جانب مصنفات أصغر في التفسير. وكانت الرسالة التي استفزت قنالي زاده لكتابة رسالته، رسالة كتبها البدر الغزي بعنوان «الدر الثمين في المناقشة بين أبي حيان والسمين». وأنا مدين بالفضل لتلميذتي، دينا فرغاني، التي ساعدتني في الحصول على صورة من رسالة الدر الثمين للغزي من القاهرة، دار الكتب المصرية، تيمور 385. وخطبة الرسالة جديرة بالإيراد كاملة هنا:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي شرف من وفقه بالعلم والعمل. وزينه بالهداية المقدره في الأزل. والصلاة والسلام على محمد أفضل خلق الله عز وجل. وعلى آله وصحبه المنزهين عن السفاهة والزلل. وبعد فهذه رسالة أشار بتأليفها من إشارته جزم وامتثال أمره حزم. ولهمته في استنباط العلوم وتحققها عزم. أن أجرد عشر مسائل أو نحوها مما تعقبه الإمام أبو حيان على الكشاف، وانتقدته لتلميذه السمين، مع رعاية الإنصاف. فأجيبته إلى ما ذكر، وامتثلت ما به أمر، وسميتها بالدر الثمين في بعض ما ذكره أبو حيان وعارضه السمين.

(75) سبق ورأينا كيف كانت المختصرات والرسائل المكتوبة على الكشاف ظاهرة دورية في القاهرة.

مخطوطات الرسالة) خشوا من غياب الإشارة الكافية في رسالة المحاكمات لمعرفة من هو هذا العالم، ولهذا أضيفت الملاحظة قرب تلك السطور في الهامش. والمفارقة أن الملاحظة نفسها ملغزة. فنصها: «هو العلامة الشيخ الشهير بابن رضي الدين عالم الشام». ومع ذلك فقد كان هذا كافيًا في تحديد مكان هذا المؤلف ولدينا ما يكفي من الدلائل للجزم بأن المقصود هو بدر الدين الغزي.

هذه الإشارة إلى الغزي تلفت النظر إلى تواصل مركزية كتاب الزمخشري في دراسة التفسير، ولا سيما بين المؤلفين الذين قد لا تشير مؤلفاتهم إلى أي تعامل مع الزمخشري. وتبرز كذلك ما نواجهه من فقر شديد في اعتبار السياق التاريخي حين نجوز في استكشافنا خارج من درس جيدًا من أعلام التفسير. لا يكاد بدر الدين الغزي يُعرف اليوم، ولم يُدرس إنتاجه الضخم في التفسير (فقد كتب ثلاثة تفاسير كاملة، وكان أول من كتب نظمًا في التفسير) بل ولم يحقق شيء منها. واني لأشك أن أيًا من مؤلفاته سينشر أبدًا، نظرًا لطبيعة مجالنا، وخلوه من أي محاولة منهجية لنشر كل المادة العلمية المتاحة. ومع ذلك، فظاهر أنه كان يُعتبر أجل فرسان التفسير في القرن العاشر الهجري. وبمجرد أن تعرفت على الخصم في هذا الخلاف، تمكنت من الوقوف على المزيد من المعلومات عن رسالة قنالي زاده. فأتضح أن ما كنت أظنه رسالة مجهولة، كان رسالة شهيرة وراءها تاريخ غزير التفاصيل. كانت المحاكمات شهيرة إلى درجة أن حاجي خليفة أورد لنا قصة الخلاف الذي نتجت عنه، وقصة تأليف الرسالة⁽⁷⁶⁾. ويشير وجود نسخ عديدة منها، وخاصة في اسطنبول والقاهرة وليدن وبرنستون، ذيوع

(76) القصة رواها تقي الدين التميمي الغزي الحنفي (ت. 1601/1010) في كتابه الطبقات السنبة في تراجم الحنيفة، والذي لم ينشر كاملًا لسوء الحظ، ولهذا فليس لنا الاطلاع عليه مباشرة. وقد نُقلت القصة مرتين في كشف الظنون لحاجي خليفة، وهي معلومة تسترعي الانتباه ولا أدري كيف يمكن الاستفادة منها. في الموضوع الأول، حكى قصة الخلاف، في مدخل الرسالة المقابلة، التي كتبها بدر الغزي (1: 730-1):

الدر الثمين في المناقشة بين أبي حيان والسمين: للشيخ بدر الدين محمد بن رضي الدين الغزي، مفتي الشام المتوفى سنة 984 أربع وثمانين وتسعمائة. استخرج عشرة أبحاث من إعرابه بإشارة من المولى العلامة علي بن أمر الله القاضي بدمشق المحروسة حين جرى بينهما ذكر السمين واعتراضاته في مجلس ختم التفسير المنظوم الذي صنفه البدر عند الضريح المقدس النبوي اليعقوبي في الجامع الأموي سنة 971 إحدى وسبعين وتسعمائة. فقال البدر أكثرها غير وارد وقال الفاضل أكثرها وارد. فاستخرجها البدر بعد ذلك ورجح كلام أبي حيان فيها وزيف اعتراضات السمين. فأرسلها إليه فلما وقف المولى المذكور عليها انتصر للسمين ورجح كلامه على كلام أبي حيان، وأجاب عن اعتراضات الشيخ بدر الدين ورد كلامه. وكتب في ذلك رسالة وقف عليها علماء الشام ورجحوا كتابته على كتابة البدر. ذكره تقي الدين في طبقاته.

وفي الموضوع الثاني أوردت بوصفها فائدة في باب علم إعراب القرآن (1: 122):

فائدة أوردتها تقي الدين في طبقاته وهي أن المولى الفاضل علي بن أمر الله (المعروف بابن الحنائي) القاضي بالشام حضر مرة درس الشيخ العلامة بدر الدين الغزي لما ختم في الجامع الأموي من التفسير الذي صنفه وجري فيه بينهما أبحاث منها اعتراضات السمين على شيخه فقال الشيخ إن أكثرها غير وارد وقال المولى علي والذي في اعتقادي أن أكثرها وارد وأصرأ على ذلك. ثم إن المولى المذكور كشف عن ترجمة السمين فرأى أن الحافظ ابن حجر وافقه فيه، حيث قال في الدر: «صنف في حياة شيخه وناقشه فيه مناقشات كثيرة غالبها جيدة». فكتب إلى الشيخ أبيانًا يسأله أن يكتب ما عثر الشهاب من أبحاثه فاستخرج عشرة منها ورجح فيها كلام أبي حيان وزيف اعتراضات السمين عليها وسماه بالدر الثمين في المناقشة بين أبي حيان =

استنساخها وقراءتها. ولا يصعب استظهار سبب ذلك؛ لأن إبراز الرسالة كان له أهمية بالغة، كما سيتبين فيما يلي من هذا المقال.

لا أنتوي مناقشة آراء قنالي زاده حيال الآيات الثلاث عشرة التي ناقشها في محاكماته. وإنما يهمني استطراد عرضي أورد فيه تاريخ التناول العلمي للكشاف. هذا الاستطراد بمثابة تأريخ ملخص للخلاف حول الكشاف، وفيه صنعة بارعة في الحقيقة، وهو إشكال شديد على أي مما لا نزال نستصعبه من الأقوال عن التدهور في العصر العثماني. فهو يجمع كل مقومات المعرفة التاريخية العميقة والنظرة الثاقبة في التاريخ الفكري لموروث التفسير. وهو كذلك تأريخ فكري من الطبقة الرفيعة له من الأهمية ما يفوق الوصف. والرسالة، إذ كتبت بعد حاشية السيوطي بنحو سبعين سنة، أتت بتاريخ الكشاف إلى فترة تاريخية مغايرة وسياق ثقافي مختلف. وتزيد بما فيها من تصور مختلف لتاريخ الكشاف عما أتى به السيوطي، لخلوها من آثار تضخم الذات، ولضخامة المكتبات التي زخرت بها المدارس في الدولة العثمانية، فكانت أوسع أفقًا، ولهذا أقدر على إعادة حواشي علماء العجم إلى القلب من قصة تلقي الكشاف. ومع ذلك ففتقر إلى الثقة المشاهدة في دوائر علماء القاهرة المملوكية، حيث أغفلت أي مشاركة عثمانية في تاريخ التلقي ذاك. وتساعدنا الرسالة، إذ كتبت بعد مئتي سنة من وثيقتنا الأولى، في تقدير التطور الحاد الذي وقع من وقتها، وتبين انشغال العلماء بتقييم تراث الكشاف في أنحاء العالم الإسلامي. وتثبت كذلك أنه لا يمكن تناول تاريخ التفسير في عصر المدارس من دون دراسة للحواشي. بل إن الحواشي هي بالتحديد ما يجب أن يكون موضع دراسة هذا التاريخ.

تتألف قصة تلقي الكشاف، كما يحكمها قنالي زاده، من سلسلتين. سلسلة أبي حيان (ت. 1344/745) وتلامذته، من جهة، وسلسلة الحواشي من جهة ثانية. وُضع أبو حيان في القلب من المحاكمات، بما لا يدع مجالاً للشك أن قنالي زاده رآه يمثل مرحلة فاصلة في تاريخ تلقي الكشاف. ومع ذلك، فواضح أن قنالي زاده يرى قصور تناول السيوطي السطحي للحواشي الشرقية، وينتصب لتصحيح ما أغفل. وقبل أن يشرع قنالي زاده في المقصود من الخلاف بينه وبين الغزي، قدّم بمقدمة تاريخية للمفسرين الذين سيذكرهم في رسالته⁽⁷⁷⁾. يبدأ بترجمة الزمخشري، معولاً فيها كثيرًا على مقدمة أبي حيان لتفسيره، البحر المحيط، حيث أورد ترجمة حافلة للزمخشري. وهي فقرة شهيرة إلى حد بعيد -شهرها الفاضل

= والسمين وأرسلها إلى القاضي فلما وقف انتصر للسمن ورجح كلامه على كلام أبي حيان وأجاب عن اعتراضات الشيخ بدر الدين ورد كلامه في رسالة كبيرة وقف عليها علماء الشام ورجحوا كتابته على كتابة البدر وأقروا له بالفضل والتقدم.

(77) قنالي زاده، المحاكمات، لايدن 951، Leiden، Or. ورقة 142؛

مقدمة في ذكر المشايخ المذكورين وتراجمهم وما يتعلق به من الفوائد.

ابن عاشور مفتي تونس- قارنت بين الزمخشري وابن عطية (ت. 1148/542) إلى جانب أمور أخرى⁽⁷⁸⁾. وبعد هذا النقل الطويل، يخبر قنالي زاده القارئ بأنّ أبا حيان، كما يخبر عنه تلميذه تاج الدين أحمد بن مكتوم (ت. 1348/749)⁽⁷⁹⁾ كان أول من تناول تراث الكشاف بالتقييم. ينقل قنالي زاده عن ابن مكتوم قوله بأن الكشاف كان مستغلماً على العلماء حتى ألف شيخه أبو حيان تفسيره الضخم «البحر المحيط»⁽⁸⁰⁾. وزاد أنّ أبا حيان لم يقتصر على إبراز المحاسن، بل كذلك بيّن أغلاط الزمخشري. يقرر قنالي زاده أن ثبوت هذا الفضل لأبي حيان خطأ ظاهر. ومع ذلك فقد أبدى تسامحاً مع التلميذ في مباحاته بشيخه - إذ رأى ألا خير في تلميذ إن لم يوال شيخه⁽⁸¹⁾.

ينبه قنالي زاده على أنّ أبا حيان لم يكن أول من ناقش الكشاف. بل كتب قبله على الكشاف جم غفير من الأساطين⁽⁸²⁾. ثم يفصل قنالي زاده ذلك بتاريخ موجز للتعامل العلمي مع الكشاف، بادئاً بما أسمته السلسلة الثانية في موروث هذا العمل، سلسلة الحواشي. ولا يعود قنالي زاده إلى ذكر أبي حيان وتلامذته إلا بنهاية الكلام على تلك السلسلة، باعتبارهم المكون للمحور الأول من تاريخ تلقي الكشاف. ومع ذلك، فبعزله أبا حيان وتركه خارج الترتيب الزمني لسرده التاريخي، يبين قنالي زاده أنّ أبا حيان وتلامذته كانوا جزءاً من خط مميز خارج مجرى هذا التاريخ. فواضح أنّ قنالي زاده، رغم إعادة ترتيبه للمعالم التي خطها السيوطي، ظل يبوء التلقي المصرية موقعاً رفيعاً.

يقسم قنالي زاده سلسلة حواشي تلقي الكشاف إلى مرحلتين: أولاهما في المرحلة المبكرة من التلقي وصنعها ثلاثة علماء؛ كتب أولئك العلماء أول حواش على الكشاف. أولهم شهاب الدين أحمد بن المنير السكندري صاحب الانتصاف؛ الشهير بابن المنير في المصادر. والثاني عبد الكريم بن عمر المعروف بالعراقي (وهو نفسه شيخ السبكي، المذكور في هذا المقال باسم ابن بنت العراقي)، صاحب الإنصاف.

(78) انظر الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972)، 60.

(79) انظر الحاشية 50 أعلاه فيما يتعلق بابن مكتوم. ويجدر بنا إعادة ما سلف ذكره من أنّ ابن مكتوم نفسه كتب كتاب «الدر اللقيط من البحر المحيط» لخص فيه المسائل التي تعقها أبو حيان على الكشاف، وبهذا استخلص كل النقاشات المتعلقة بالكشاف من تفسير شيخه الضخم.

(80) انظر قنالي زاده، المحاكمات، ورقة 144أ.

قال تلميذه الفاضل تاج الدين أحمد بن مكتوم: «ولم يزل هذا الكتاب - يعني الكشاف - على كثرة نظر الناس فيه، واعتنائهم بتدبير ألفاظه ومعانيه، غفلاً لا تُقرع صفاته، ولا تُعرف لغموضه حسناته ولا سيئاته. عز الفاضل منهم من فهم كلامه وأدرك بزعمه مقصود مؤلفه ومرامه. إلى أن صنف شيخنا أثير الدين أبو حيان الأندلسي كتابه في التفسير المسعى البحر المحيط. فتعرض لنقد هذا الكتاب وبين من أغلاطه ما كان في طول المدى مستوراً عن ذوي الألباب».

(81) المرجع السابق، ورقة 146أ-146ب.

وكننت قلت يوماً لا يُفلح متعلم لا يباهي أستاذه.

(82) المرجع السابق، ورقة 146أ.

ثم الأخاذ على كتاب الكشاف ليس أول من نقله أبو حيان كما يشعره عبارة ابن مكتوم. ولعل ذلك من محبة الأستاذ.

وقد مرّ هذان العالمان معنا فيما سبق.

أما الثالث فأقلّ منهما كثيرًا في الشهرة، إن لم يكن مجهولًا، ويدعى قطب الدين مسعود الفالي السيرافي (ت. بعد 1312/712). وليس في المصادر إلا النادر من المعلومات عن هذا المؤلف، بل ليس له ترجمة مستقلة⁽⁸⁴⁾ في أي من معاجم التراجم والطبقات⁽⁸³⁾. وما نعرفه عنه مستظهر من مخطوطات مؤلفاته. بل وفي عنوان كتابه على الكشاف خلاف أدى إلى وروده في الفهارس معزومًا إلى مؤلف مجهول⁽⁸⁴⁾. ويبدو أنّ العنوان الأكثر ورودًا هو «التقريب في التفسير»؛ واكتفى قنالي زاده بذكره باسم «التقريب»⁽⁸⁵⁾. ولم يذكر قنالي زاده أحدًا من المدرسة المصرية التي واصلت تلخيص حاشية ابن المنير. ولأننا نفترض أن قنالي زاده كان يعرف بحاشية السيوطي، فيمكن أن نرى أنه قد ترك ذكر التلقي القاهري الذي يدور على حاشية ابن المنير. ولنا أن نخمن أن الأسماء الثلاثة التي ذكرها قنالي زاده قد ثبتت أمام اختبار الزمن، وكانت المؤلفات المقروءة والمرجوع إليها لمدة قرنين بعد تأليفها.

وإذا انسقنا وراء السردية التقليدية عن تاريخ الفكر الإسلامي، فلن نولي أي اهتمام لأولئك المفسرين الثلاثة باعتبارهم كوكبة من أوائل من ألف على الكشاف. فخلافاً لابن المنير، الذي ظل مشهورًا إلى القرن التاسع عشر وطُبع كتابه مع الكشاف، نُسي العالمان الآخران. وبهذا فإن قنالي زاده كان مصححًا، يوفر أوضح دليل تاريخي يتيح لنا فهم تلقي الكشاف. وإذا وضعنا في الاعتبار أن أكثر نسخ حواشي الكشاف المتاحة محفوظة في مكتبات إسطنبول (بما فيها «التقريب» المجهول)، دون غيرها من أنحاء العالم الإسلامي، فعلينا إعادة النظر فيما نوليه هذه الظاهرة من اهتمام؛ ينبغي علينا إعادة تقييم طبيعة مجموعات الكتب العثمانية. كانت تلك المجموعات جزءًا من برنامج في نظام المدرسة العثمانية، وهو نظام جمع كتب وعناوين تشي بمعرفة عميقة بالتطور التاريخي للتفسير؛ ومن ثم فهي محاولة مخصصة لإتاحة أي عنوان ذي أهمية لتاريخ هذا الفن - ويمكن أن يقال ذلك أيضًا بالطبع عن سائر العلوم، لكن على كل علم أن يُثبت وجود هذه الظاهرة فيه كل على حدة. فلم تكن تلك مجموعات اعتباطية، بل مكتبات بحثية حقيقية.

تلا تلك الطبقة المتقدمة، وفقًا لقنالي زاده، طبقة ثانية من العلماء (الذين وصفهم بالمتأخرين).

(*) له ترجمة موجزة في طبقات المفسرين للأدنه وي ص. 303-304، وخط المحقق بينه وبين قطب الدين الشيرازي. (الترجم)

(83) الزركلي، الأعلام، 7: 96، 509، 1: 257، Suppl، 1: 291، Brockelmann، GAL

(84) انظر الفهرس الشامل للتراث العربي المخطوط: علوم القرآن (عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1987)، 5:

1199: 12، 220.

(85) قنالي زاده، المحاكمات، ورقة 146ب.

واصل علماء هذه الطبقة المعركة المحترمة حول الكشاف. ثم يورد قنالي زاده قائمة بسبعة علماء ويقرر صراحة أنهم أجل من كتب على الكشاف. وهم:

1. شرف الدين، الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي (ت. 1342/743)⁽⁸⁶⁾. وقد سبق لي بيان أهمية هذا المؤلف وحاشيته، فتوح الغيب في الكشاف عن قناع الريب، في تاريخ تلقي كل من الكشاف وتفسير الكشاف والبيان للثعلبي (ت. 1035/427)⁽⁸⁷⁾. يبين قنالي زاده أن حاشية الطيبي كانت أولى الحواشي الكبرى المفصلة - التي لم تكتب على منوال التعليقات، وهو ما فهم أنه حال الحواشي الثلاثة الأولى. نقل قنالي زاده الثناء العاطر الذي أثنى به ابن حجر العسقلاني على الطيبي، مبيّنًا بجلاء أن المؤسسة السنوية المحافظة رأت فيه مدافعًا عتيّدًا عن مذهب أهل السنة. وقد مر بنا أن السيوطي عده أجل محشي الكشاف.
2. سراج الدين عمر بن عبد الرحمن بن عمر الفارسي الثاني^(*) (ت. 1344/745)⁽⁸⁸⁾. كتب حاشية بعنوان «الكشاف على الكشاف» أو «عن مشكلات الكشاف» أو اختصارًا «كشاف الكشاف». واكتفى قنالي زاده بالإشارة إليها باسم «الكشاف». اختار قنالي زاده تبين شيوخ هذا العالم، فأورد سلسلة سنده العلمي. أخذ الفارسي عن قوام الدين الشيرازي وهو أخذ عن القطب الفالي. ولم أستطع التوصل إلى أي معلومة عن هذين العالمين^(**) ولا سبب ذكرهما. وهذه الحاشية لم يذكرها السيوطي.
3. أحمد بن الحسين (وفي بعض المصادر «الحسن») الجاربردي (ت. 1347/746). ذكر قنالي زاده أنه تلميذ البيضاوي وعاش ومات في تبريز. وقد ذكر السيوطي حاشيته في مقدمته.
4. المهلوان (ت. 1470/875). لم يورد قنالي زاده اسمه كاملاً، ولكن اكتفى بذكر أنه كتب حاشية كبيرة على الكشاف. وما هو إلا مجد الدين، علي بن محمد بن مسعود المعروف بـ«مصنفك»⁽⁸⁹⁾.

(86) انظر عنه Lane, *A Traditional*, pp. 302.

(87) Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: the Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035) (Leiden: Brill, 2004), 205.

(*) كذا بالأصل، ولعل الصواب «الكناني». (المترجم).

(88) انظر، الزركلي، الأعلام، 5: 49، Lane, *A Traditional*, 303.

(**) أما قوام الدين الشيرازي فهو عبد الله بن محمود بن حسن الشيرازي، قوام الدين أبو البقاء، ترجمته في «شد الإزار وحط الأوزار عن زوار المزار» لجنيد الشيرازي ص. 84-87، وفيه ذكر أنه أخذ عن القطب الفالي [التي تحرفت إلى البقال في المقال الإنجليزي وفي المختارات المحققة من الرسالة في الملحق الثاني، والتصويب من هذا المصدر] - وهو نفسه صاحب التقريب المذكور سابقًا في المقال، وبهذا يتبين سبب إيراد الشيخين، فهو تلميذ تلميذ = صاحب الحاشية المذكورة سابقًا. وذكر فيها تلمذ سراج الدين المذكور عليه، بل وقراءته الكشاف عليه، وذكر أن كتاب الكشاف إنما هو من فوائد شيخه. (المترجم).

(89) المرجع السابق، 5: 9.

وهو عالم فارسي نشأ في خراسان، ورحل إلى قونية ثم إسطنبول. كان يكتب بالفارسية والعربية. وهو من نسل فخر الدين الرازي. وقد صنف أندرو لين الهلوان في عداد المؤلفين المجهولين⁽⁹⁰⁾. ولم يذكره السيوطي.

5. قطب الدين الرازي، محمد (أو محمود) بن محمد التحتاني (ت. 1365/766)⁽⁹¹⁾. وهو من أساطين علم الكلام والفلسفة، رحل إلى دمشق قادماً من إيران. كان من شيوخ التفتازاني، الآتي ذكره في هذه القائمة⁽⁹²⁾. لم يزد قنالي زاده على أنه كتب حاشية على الكشاف، من دون أن يذكر عنواناً أو يزيد على ذلك. والحاشية غير مكتملة، وذكر الزركلي أنه بلغ فيها سورة طه. لاقت حاشيته ذيوغاً واسعاً نظراً لعدد نسخها الخطية المحفوظة في المكتبات. ولم يذكره السيوطي كذلك.

6. مسعود بن عمر التفتازاني، سعد الدين (ت. 1390/793). وهنا يوقف قنالي زاده سير سرده ليورد حكماً على أهمية الحاشية التي كتبها هذا الرجل. يقرر قنالي زاده أن حاشيته أفضل حواشي الكشاف، وأجراًها على الفوائد وأخلاها عن الزوائد، وأنصف ما قُوم به الكشاف. ثم ينقل قنالي زاده من مقدمة هذه الحاشية تبييناً لذلك. ولهذا القول أهمية عظيمة؛ إذ إنه يتيح لنا عرضاً نادراً للفرق بين تاريخ التلقي المصري والعثماني للكشاف. رأى التراث العلمي المصري الطيبي أهم من حشى على الكشاف، بينما رأى التراث العثماني التفتازاني الأهم. وأميل إلى اعتبار ترتيب قنالي زاده مؤشراً للرأي الأكاديمي العام في حاشية التفتازاني في النظام العثماني. وإذا صدقنا ما ذكر في كتب التراجم، فإن التفتازاني مات كمدماً إثر مناظرة مع الشريف الجرجاني (رقم 7 فيما يلي) عن تفسير الآية 5 من سورة البقرة، أمام تيمور لنك⁽⁹³⁾. وقد ذكره السيوطي في مقدمته.

7. الشريف علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (ت. 1413/816)⁽⁹⁴⁾، وهو عالم آخر نشأ في شيراز وكان له كلف بالكشاف. وعلى الرغم من أن حاشيته غير تامة، وقصيرة جداً، لكنها لاقت ذيوغاً واسعاً جداً بين العلماء. ولا شك في أن مكانته الرفيعة في العلم والمنطق ساهمت في المكانة المرموقة التي نالها حاشيته. وهي من حواش قليلة طبعت في العصر الحديث.

(90) Lane, A Traditional, p. 327, also note 29.

(91) انظر الزركلي، الأعلام، 7: 38؛ 5-304. Lane, A Traditional,

(92) عن هذه العلاقة، انظر التفتازاني، إرشاد الهادي، ت. عبد الكريم الزبيدي (جدة: دار البيان العربي، 1985)، 27.

(93) انظر "al. Tatāzānī-El II, s.v."

(94) انظر الحاشية 67 أعلاه. انظر كذلك:

Josef van Ess, Die Traeume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Ali b. Muhammad al-Gurğāni (gest. 816/1413) (Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2013).

وقد ذكره السيوطي. كان خصماً عتيدياً للتفتازاني وسبب وفاته المبكرة^(*) (إذا صدقنا المصادر)⁽⁹⁵⁾. ثم يعود قنالي زاده إلى ذكر أبي حيان، وكان قد بدأ به في أول الرسالة. ويعامله باعتباره جزءاً من القائمة التي عدد فيها مؤلفي الحواشي على الكشاف، وبهذا اختتم الكلام على سلسلتي تلقي الكشاف. يذكر قنالي زاده، مثل السيوطي قبله، اثنين من أشهر تلامذة أبي حيان؛ وهما السمين الحلبي (ت. 1355/756) سالف الذكر، وإبراهيم بن محمد بن إبراهيم السفاقي (ت. 1342/742). وقد بنى كل منهما تفسيره، وكلاهما له اختصاص بالإعراب، على تفسير شيخهما. وقد خطأ قنالي زاده قول السيوطي أن السفاقي خص إعرابه من الحلبي (وإن كنا لا نعرف أين وقف قنالي زاده على هذا القول للسيوطي عن الكتابين^(**)). واستند قنالي زاده في ذلك على ابن هشام في كتابه الشهير مغني اللبيب. وهذه الملاحظة تشير إلى سعة المعرفة المتخصصة لدى قنالي زاده ودقة نظره مفسراً، وتسفر عن معرفة منهجية مستوعبة لفن التفسير وتاريخه. ثم يكمل قنالي زاده بعقد مقارنة بين محاسن عمل التلميذين: لم يتردد في أن كتاب السمين الحلبي أجود كتاب في بابيه. ولأن السمين كان منتصباً للكشاف، فقد نزع بعض العلماء إلى الاستخفاف بكتابه^(**). وعلى الرغم من أن قنالي زاده لم يذكر ابن مكتوم ضمن من كتب على الكشاف، إلا أنه عول عليه كثيراً في استمداد المعلومات عن التاريخ الفكري، وعلى هذا فقد استدعى ابن مكتوم في السياق. وقد كتب ابن مكتوم نفسه، كما أخبرنا السيوطي من قبل، ملخصاً شبيهاً بما كتبه بدر الدين الغزي.

لرسالة قنالي زاده أهمية من وجه آخر؛ إذ إنه هنا بين العلاقة بين فني النحو والتفسير في النظام العلمي. نقل قنالي زاده عن تلامذة أبي حيان أن أبا حيان -لم يكن- ولا غيره من النحاة -يعد الزمخشري نحويًا. وهذا الجانب من تلقي الزمخشري يصلح موضوعاً لمقال آخر، لكن الواضح أن حاشية الكشاف كانت ميداناً يلتقي فيه العلمان ويصطلمان. لم تكن مكانة الزمخشري في النحو ثابتة قط بين النحاة، ويبدو أن الكشاف كان ميداناً أتاح للنحاة استعراض تبرهم وتدقيقهم النحوي في التفسير، فيظهروا أنفسهم بأنهم حماة حى الموروث العلمي الرفيع في العصر ما بعد الكلاسيكي.

وأخيراً، فينبغي أن أثير مسألة العلاقة بين هذه الرسالة والفرمان السلطاني بالمنهج الذي أصدره

(*) توفي السعد عن سبعين سنة، فيصعب وصف وفاته بالمبكرة، بل أحياناً توصف المناظرة باعتبارها مواجهة بين صاحب المكانة المسن والنجم الشاب الواعد. (المترجم).

(95) عن هذه العلاقة المتقلبة، انظر التفتازاني، إرشاد، 24-6.

(*) قاله السيوطي في الإتقان، النوع الحادي والأربعون، في معرفة إعرابه، 260/2، طبعة محمد أبو الفضل إبراهيم. (المترجم).

(**) ليس هذا ما قاله قنالي زاده، وإنما عبارته «ولأن السمين منتصر لصاحب «الكشاف»... والمنتصر للغالب غالب، والمستظهر بالأقوياء فاز بالمطالب» أي أن موضع السمين موضع قوة فهو ينتصر لرجل قوي ذي آراء متينة هو الزمخشري، فهذا يسهل موقفه، لا أن ذلك أدى إلى الاستخفاف بكتابه، بل له مكانته الكبيرة المعروفة. (المترجم).

السلطان سليمان القانوني، وقد طُبِع مؤخراً⁽⁹⁶⁾. فالتشابه بين عناوين الحواشي في الوثيقتين يشير إلى علاقة أشد من أن تكون مصادفة. بل إن المرء معذور إن رأى يد قنالي زاده وراء قسم التفسير من هذا الفرمان. ومهما يكن من أمر، فالفرمان وثيقة أخرى تؤيد مركزية الحواشي في التراث العلمي الوسيط.

خاتمة:

إننا، بعد رسم معالم هذه الحواشي، في موضع يمكننا من استكشاف الحواشي نفسها. ولكن كيف نُقوّم أهمية تلك الوثائق؟ عرضت لنا وثيقتا قنالي زاده والسيوطي تاريخاً معقداً للكشاف، وما أوردناه هنا من الملاحظات مبدئي، إذ أنها ينبغي أن تحقق بتحليل الحواشي نفسها. ويمكن تقسيم مهمة الاستزادة من البحث في تلقي الكشاف في أربعة خطوط رئيسية.

فأولاً ثمة مشكلة الاعتزال، التي يبدو أن الجيل الأول من المحشين قد قام بها (دفاعاً وهجومًا). ولا شك أننا لا نعرف شيئاً عن تاريخ محتوى التلقي المبكر للكشاف، ولذا فإننا في حاجة لفحص الحواشي لتحليل أي المسائل الكلامية كانت محل النقاش والجدل. وكثير من تلك الحواشي في شكل تعليقات، أي ليست شرحاً جارياً أو حاشية على كل جوانب الكشاف، إنما تستهدف مسائل معينة. ومن حسن الحظ أن كتاب ابن المنير مطبوع بين أيدينا، وهو يبين بجلاء هذا النوع من التحشية الانتقائية التي تستهدف موضوعاً معيناً.

يُعنى الخط الثاني بالتحليل النحوي الموجود في الكشاف، وهو إما ينقد ما أتى به الزمخشري وإما يؤيده. وشيخ هذا المنزاع كان أبا حيان الغرناطي وأصحابه.

الخط الثالث في الحواشي الحقيقية، الذي تمثله حاشية الطيبي. وفي هذه الحواشي تحويل للكشاف إلى موسوعة في التفسير، من خلال التوسع والتفصيل والتعليق والتصويب. ولا نعرف إلا القليل عن محتوى هذا النوع من التحشية. فإننا نسمع مثلاً عن أن تفسير شمس الدين الأصفهاني قد اعتمد كثيراً على تفسير الرازي فيما أضافه إلى الكشاف. وأحد أهم الأسئلة التي تسترعي الانتباه، الوقوف على مدى معرفة التراث المشرقي العجمي [الفارسي] في التحشية على الكشاف، بالتراث المصري، وما إذا استعملوا أيًا من نتاج هذا التراث مطلقاً في حواشيمهم.

الخط الرابع، ومعرفتنا به الأقل بين الخطوط الأربعة، في الحواشي التي كتبها المتكلمون، التي كتبت

(96) Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī Süleymān, dated 973 (1565)," *Studia Islamica* 98:218–183, (2004) 99/.

وأنا أميل إلى أن أرى رقم 2، ص. 196، من هذا الفرمان، الذي قرر أحمد وفيليبوفيتش أنه قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (ت. 1311/710)، أن الأقرب أنه رقم 5 في قائمة قنالي زاده، قطب الدين التحتاني (ت. 1365/766).

أساسًا في مشرق العالم الإسلامي. نحتاج كذلك إلى البحث في البيئة التي كتبت فيها تلك الحواشي، ونعرف ما الذي دفع المتكلمين للبدء في التحشية على الكشاف.

نتيح لنا تلك الوثائق الثلاث أن نقدم بعض الملاحظات العامة عن التفسير وصنعتة في الحاشية. الأولى، سؤال العلاقة بين التحشية وتأليف الكتب عمومًا؛ ففي إحدى الحالات، حالة السبكي، لدينا دليل واضح على أنه باعتباره مفسرًا كان يمارس التفسير من خلال موروث الحاشية، أو على الأقل غير قادر على تجنب صعود تأثير كتاب، كتاب كان في القلب من تدريس الفن الذي اختاره، أي التفسير. كانت الحاشية بالفعل مستقرة في المناخ الفكري، وكل علم كان يُجرب من خلال انتشارها المطرد. كانت التحشية في القلب من النشاط الفكري في تلك الفترة؛ لم تكن غير أصيلة، كما يتصور أكثر العلماء المحدثين. كانت التحشية في حالة قنالي زاده النمط الوحيد الذي كان يمكن كتابة التفسير فيه. وقد كتب حاشيتين، واحدة على الكشاف والثانية على أنوار التنزيل للبيضاوي.

الملاحظة الثانية أن التفسير كان منذ منتصف القرن السابع ولمدة طويلة، علمًا شديد الاحترافية، له مسار دراسي، ومرجع يدرس منه، وتراث تحشية يُستبقى ويُطور. كان التفسير يُدرس منهجيًا، وكانت المعرفة التاريخية بتطور هذا الفن شديدة التعقيد. والحق أننا ليس لدينا ما يقاربه، حتى في عصرنا هذا. نزيد على ذلك أن التفسير في القرن الثامن كان له محل اهتمام جديد: وهو تفسير أبي حيان الغرناطي الضخم «البحر المحيط». تحول هذا العمل إلى محطة، وهو مصطلح أستعيه من مجال نظرية شبكات التواصل الاجتماعي، وهي نقطة التقاء ثم افتراق موروث، نقطة ارتكاز للموروث. وواضح أن مصر باتت مركز إعادة تشكيل تراث التفسير، بكل من تهذيب الكشاف وبعده من الحواشي المبكرة المتعلقة به. ابن المنير وابن بنت العراقي مصريان، وكذلك العلماء من أصحاب أبي حيان. ويبدو أنهم قد قرروا طريقة تلقي التراث للكشاف، على الأقل في مشكلاته الكبرى. تبين الوثائق كذلك أمرًا واضحًا، أن الكشاف كان بالفعل مرجع التفسير. وما زالت نقطة بداية ذلك غير واضحة، وعلى هذا فلا نستطيع أن نقرر كيف ومتى بالتحديد تحول الكشاف إلى مرجع التفسير.

باتت التحشية بحلول القرن الثامن نمط النشاط الفكري المحترف المعتمد والمقبول من قبل الجماعة العلمية. وكانت كذلك نمط نشاط متشابه، أي أن الحاشية بطبيعتها تتطلب معرفة تاريخية بالحواشي المكتوبة على نص معين. وهذا مختلف تمامًا عن الأنشطة الفكرية في عالم يسوده نمط الكتب المستقلة (وبالمناسبة، ماذا نسي التأليف في غير نمط التحشية؟) الذي يتسم في طبيعته بقدرة المرء على إغفال أي كتاب لا يعجبه. إن التحشية في الحقيقة النتيجة الطبيعية والنهائية للمعرفة الاحترافية، حيث تزداد على العلماء صعوبة أن يُغفلوا خصومهم أو يتجاهلوا كتابة جديدة. وفوق ذلك

أقول إن التفسير تزايد تحوله إلى ميدان تدور فيه المناظرات الفكرية، وهذا سبب التسابق المدهش بين النحاة والمتكلمين إلى كتابة حواشي التفسير.

هذا الجرد السريع لمؤلفي الحواشي يشير إلى تنوع إقليمي في نشاط التحشية على الكشاف، على الأقل عند مطالعة الدلائل للوهلة الأولى. كان الاهتبال بالكشاف أساساً في المشرق، في الأقطار العجمية [الفارسية] الحنفية المذهب، وهو ما يعقد، إن لم يقوض جهود علماء الأقاليم الغربية، علماء الدولة المملوكية، في معارضة هذا العمل. وإن تغلغل العلماء المشاركة في السلطنة المملوكية ثم الأناضول، على إثر التدمير المغولي، له قيمة كبيرة في تفسير الصعود السريع للكشاف. وسنساعد لو استطعنا الوقوف على بعض الوثائق من الإقليم الثقافي الفارسي التي يمكن أن تتيح لنا أن نرى كيف فهم علماء هذه الممالك علاقته بالكشاف. وأخيراً، إننا نرى في نظام المدرسة في الدولة العثمانية مظهرًا مميزًا للعالمية، فهناك المكان الوحيد الذي اتحدت فيه جهود القاهرة العربية والعجم الفرس اتحادًا تامًا.

المراجع:

المخطوطات:

- الغزي، ابن رضي الدين. الدر الثمين في المناقشة بين أبي حيان والسمين. القاهرة، دار الكتب، تيمور 385.
- قنالي زاده، المحاكمات العلية في الأبحاث الرضوية في إعراب بعض الآي القرآنية. Leiden Or. 951 (13)؛ Princeton Garrett no. 3817Y؛ إسطنبول، أسعد أفندي 3556؛ إسطنبول مهر شاه سلطان 39.
- السبكي، تقي الدين. سبب الانكفاف عن إقراء الكشاف. Or. 9262\17 المتحف البريطاني، الأوراق 226r-225v.

المنشورات:

- الغرناطي، أبو حيان. البحر المحيط: القاهرة: مطبعة السعادة، 1911. 6 مجلدات.
- البدر، بدر. أبو الثناء الأصفهاني: حياته وتفسيره. الرياض: دار المسلم، 2002.
- البغوي، معالم التنزيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993. 4 مجلدات.
- الداودي، محمد بن علي. طبقات المفسرين، ت. علي محمد عمر. القاهرة: مطبعة وهبة،

- 1972. مجلدان.
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن، مخطوطات التفسير. عمان: مؤسسة آل البيت، 1987. 12 مجلدًا.
- الغزي، نجم الدين. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ت. جبرائيل جبور. خريشة: المطبعة البولسية، 1957. 3 مجلدات.
- حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. إسطنبول: وكالة المعارف، 1943. مجلدان.
- ابن عاشور، الفاضل. التفسير ورجاله. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972.
- ابن حجر، الدرر الكامنة، ت. محمد جاد الحق. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966. 4 مجلدات.
- ابن حجر، الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997.
- ابن مكتوم، الدر اللقيط من البحر المحيط، مطبوع في هوامش البحر المحيط، انظر أبو حيان.
- ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ت. سفيان محمد. عمان: دار ابن الجوزي، 2003.
- ابن المنير، الإنصاف، مطبوع في هوامش الكشاف، انظر الزمخشري.
- الجويني، مصطفى. منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه. القاهرة: دار المعارف، 1984.
- قنالي زاده: انظر ابن الحنائي.
- الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب. القاهرة: المطبعة الهمية، 1934. 32 مجلدًا.
- السخاوي. الضوء اللامع. القاهرة: مكتبة القدس، 1934. 12 مجلدًا.
- السمين الحلبي. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ت. أحمد الخراط. دمشق: دار القلم، 1986. 11 مجلدًا.
- السبكي، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى، ت. عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي. القاهرة: عيسى الحلبي، 1964. 10 مجلدات.
- —، معيد النعم ومبيد النقم، ed. David Myhrman. London: Luzac, 1908.
- السيوطي، «مقدمة السيوطي لحاشيته على تفسير البيضاوي المسماة: نواهد الأبقار وشوارد

الأفكار،» تحقيق وتعليق عبد الإله نهبان، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 68، رقم 4 (1993\1414)، 678-711.

- الطبري، جامع البيان. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1968. 30 مجلدًا.
- الواحدي، البسيط، ت. عبد العزيز آل سعود وآخرين. الرياض: الرسائل الجامعية، 1430. 24 مجلدًا.
- الزمخشري، الكشاف. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1972. 4 مجلدات.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت. محمد إبراهيم: دار المعرفة، 1972. 4 مجلدات.
- الزيلعي. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ت. سلطان الطيبشي. الرياض: دار ابن خزيمة، 1414.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، 2002. 8 مجلدات.

Arabic references:

Manuscripts:

- Al-Ghazzī, Ibn Radī d-Dīn. Ad-Durr ath-thamīn fī l-munāqashah bayna Abī Hayyān wa-s-Samīn. Cairo, Dār al-kutub, Taymūr 385.
- Qinalizāde, Muhākāmāt al-alīyah fī l-abhāth ar-radawīyah fī irāb bad al-āyī l-qurānīyah. Leiden Or. 951(13); Princeton Garrett no. 3817Y; Istanbul, Esa-defendi 3556; Istanbul, Mihri Sahsultan 39.
- As-Subkī, Taqī d-Dīn. Sabab al-inkifāf ʿan iqraʾ al-Kashshāf. Or. 9262/17 British Museum, fols. 225v–226r.

Printed Works

- al-Gharnāṭī, Abū Ḥayyān. al-Baḥr al-muḥīṭ: al-Qāhirah: Maṭbaʿat al-Saʿādah, 1911. 6 V.
- Al-Badr, Badr. Abū al-Thanāʾ al-Aṣfahānī: ḥayātuhu wa-tafsīruh. al-Riyāḍ: Dār al-Muslim, 2002.

- Al-Baghawī, Ma‘ālim al-tanzīl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993. 4 V.
- Al-Dāwūdī, Muḥammad ibn ‘Alī. Ṭabaqāt al-mufasssīrīn, St. ‘Alī Muḥammad ‘Umar. al-Qāhirah: Maṭba‘at Wahbah, 1972. 2V.
- Al-Fihris al-shāmil lil-Turāth al-‘Arabī al-Islāmī al-makḥṭūṭ, ‘ulūm al-Qur‘ān, makḥṭūṭāt al-tafsīr. ‘Ammān: Mu‘assasat Āl al-Bayt, 1987. 12 V.
- Al-Ghazzī, Najm al-Dīn. al-Kawākib al-sā‘irah bi-a‘yān al-mi‘ah al-‘āshirah, t. Jibrā‘il Jabbūr. Khurayshah: al-Maṭba‘ah al-Būlusīyah, 1957. 3 V.
- Ḥājji Khalīfah. Kashf al-ẓunūn ‘an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn. Iṣṭanbūl: Wakālat al-Ma‘ārif, 1943. 2V.
- Ibn ‘Āshūr, al-Fāḍil. al-tafsīr wa-rijālūh. al-Qāhirah: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1972.
- Ibn Ḥajar, al-Durar alkāmmh, Ed. Muḥammad Jād al-Ḥaqq. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-ḥadīthah, 1966. 4 V.
- Ibn Ḥajar, Al-Kāfi al-shfi fi takhrīj aḥādīth al-Kashshāf. Bayrūt: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997.
- Ibn Maktūm, al-Durr al-laḳīṭ min al-Baḥr al-muḥīṭ, maṭbū‘ fi Hawāmish al-Baḥr al-muḥīṭ, anzura Abū Ḥayyān.
- Ibn al-Ḥinnā‘ī, Ṭabaqāt al-Ḥanafīyah, Ed. Sufyān Muḥammad. ‘Ammān: Dār Ibn al-Jawzī, 2003.
- Ibn al-munīr, Al-Inṣāf, maṭbū‘ fi Hawāmish al-Kashshāf, anzura al-Zamakhsharī.
- Al-Juwaynī, Muṣṭafā. Manhaj al-Zamakhsharī fi tafsīr al-Qur‘ān wa-bayān i‘jāzihī. al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1984.
- Qnāly Zādah: anzura Ibn al-Ḥinnā‘ī.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. Mafātīḥ al-ghayb. al-Qāhirah: al-Maṭba‘ah al-bahīyah, 1934. 32 V.

- Al-Sakhāwī. Al-ḍaw' al-lāmi'. al-Qāhirah: Maktabat al-Quds, 1934. 12 V.
- Al-Samīn al-Ḥalabī. al-Durr al-maṣūn fī 'ulūm al-Kitāb al-maknūn, Ed. Aḥmad al-Kharrāṭ. Dimashq: Dār al-Qalam, 1986. 11 V.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn. Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā, t. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw wa-Maḥmūd al-Ṭanāḥī. al-Qāhirah: 'Isā al-Ḥalabī, 1964. 10 V.
- •, Mu'īd al-Ni'am wa-mubīd al-niqam, ed. David Myhrman. London: Luzac, 1908.
- Al-Suyūṭī, "muqaddimah al-Suyūṭī lḥāshyṭh 'alā tafsīr al-Bayḍawī al-musammāh: nwaḥd al'bkār wa-shawāriḍ al-afkār," Ed: 'Abd al-Ilāh Nabḥān, Majallat Majma' al-lughah al-'Arabīyah bi-Dimashq, 68, raqm 4 (1993/1414), 678-711.
- Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān. al-Qāhirah: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1968. 30 V.
- Al-Wāḥidī, al-basīṭ, t. 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd wa-ākharīn. al-Riyāḍ: al-rasā'il al-Jāmi'iyah, 1430. 24 V.
- Al-Zamakhsharī, al-Kashshāf. al-Qāhirah: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1972. 4 V.
- Al-Zarkashī, al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, Ed. Muḥammad Ibrāhīm: Dār al-Ma'rifah, 1972. 4 V.
- Al-Zayla'ī. takhrij al-aḥādīth wa-al-āthār al-wāqī'ah fī tafsīr al-Kashshāf lil-Zamakhsharī, Ed. Sulṭān alṭbyshy. al-Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaymah, 1414.
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. al-A'lām. Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002. 8 V.

المراجع الأجنبية:

- Ahmed, Shahab and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleymān, dated 973(1565)," *Studia Islamica* 98/99 (2004): 183–218.
- Ally, Shabir. "The Culmination of Tradition-based Tafsīr: he Qur'ān Exegesis al-Durr al-manthūr of al-Suyūṭī (d. 911/1505)," PhD dissertation. University of Toronto, 2012.

- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*. Leiden: E.J. Brill, 1943. 5 Volumes.
- van Ess, Josef. *Die Traeume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī* (gest. 816/1413). Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- Ibrahim, Lutpi. "The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between Az-Zamksharī and al-Bayḍāwī," *Arabica* 28 (1981): 65–75.
- Lane, Andrew. *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamksharī* (d. 538/1144). Leiden: Brill, 2006.
- Makdisi, George. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History, Part I," *Studia Islamica* 17 (1962): 37–80.
- Patterson, Lee. "On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies," *Speculum* 65 (1990): 87–108.
- Rapoport, Yossef. "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention," in *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed. Oxford: Oxford University Press, 2010, 191–226.
- Saleh, Walid A. *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise*. Leiden: Brill, 2008.
- ———, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: the Qur'ān Commentary of al-Tha'labī* (d. 427/1035). Leiden: Brill, 2004.
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Wijoyo, Alex Soesilo. "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition," PhD dissertation. Columbia University, 1997.

مراجعات الكتب Book Reviews



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-25

تاريخ القبول: 2024-3-20

قراءة في كتاب: روح القيم وحرية المفاهيم.

نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية.

نصر الدين بن سراي⁽¹⁾

benseraï20@gmail.com

عبد الحليم مهور باشة⁽²⁾

halim-bacha@hotmail.fr

الملخص:

تسعى هذه المراجعة لكتاب «روح القيم وحرية المفاهيم»، إلى عرض أهم معالم الأفكار والأغراض المنهجية التي نهض الكتاب لأجلها، وهي إعادة تمكين القيمة في حقل العلوم الاجتماعية، ونقد النموذج المعرفي الديكارتي الذي غدّى ويغدّي أسس هذه العلوم. إنّ أفكار الكتاب، هي سعي منهجي لأجل وضع مبادئ أخرى لقيادة العقل، من المبادئ الرياضية إلى المبادئ القيمية، وبالتالي، فإنّ أهداف هذه المراجعة، هي الوعي المنهجي بالقيمة، ودورها في تحرير العلوم الاجتماعية من النماذج المعرفية الديكارتية، وكذا الوعي بأن تجديد القيمة، بأن تصبح هي الأسس الإستمولوجية الجديدة، طريق آخر نحو تجديد المفاهيم في الوعي العربي والإسلامي المعاصرين، فالوعي بمحورية القيم وأسبقيتها الانطولوجية والمنطقية. تعادل الشُّروع في تجديد المفاهيم وتطوير مقولات معرفية تمتاز بالإبداع والتأثير في السياق؛ وخُلصت المراجعة، إلى أنّ التأسيس القيمي للعلوم الاجتماعية، هو المسلك الراشد نحو الحرية النظرية والعملية.

الكلمات المفتاحية:

القيم، التكامل، حرية المفاهيم، العلوم الاجتماعية، الإستمولوجيا الجديدة.

(1) محاضر أ جامعة مين دباغين سطيف02، الجزائر.

(2) أستاذ التعليم العالي جامعة مين دباغين سطيف02، الجزائر.

للاقتباس: بن سراي، نصر الدين، مهور باشة، عبد الحليم، قراءة في كتاب: روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع1، 238-249.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) 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: 2024-2-25

Accepted: 2024-3-20



A Reading of *The Spirit of Values and Freedom of Concepts*:

Towards Re-connection and Integration between the System of Values and Social Sciences

Nasraddine Benserai⁽³⁾

benserai20@gmail.com

Abdulhalim Mahor Bacha⁽⁴⁾

halim-bacha@hotmail.fr

Abstract:

This paper is a review of the book *The Spirit of Values and Freedom of Concepts*. It aims to present the most important features of the ideas and methodological purposes for which the book was written, which is to re-empower value in the field of social sciences and to criticize the Cartesian cognitive model that continues to nourish the foundations of these sciences. The ideas of the book are a systematic effort to establish other principles to guide the mind, from mathematical principles to value principles. Therefore, the objectives of this review are to enhance a systematic awareness of value and its role in liberating the social sciences from Cartesian cognitive models, as well as to promote the awareness that renewing value to become the new epistemological foundations is another path towards renewing concepts in contemporary Arab and Islamic consciousness because awareness of the centrality of values and their ontological and logical precedence is equivalent to embarking on the renewal of concepts and developing cognitive categories that are characterized by creativity and influence in the context. The review concluded that the value-based foundation of the social sciences is the correct path towards theoretical and practical freedom.

Keywords:

Values, Integration, Freedom of Concept, Social Sciences, New Epistemology.

(1) Lecturer at Lamine Debaghine University, Setif 02, Algeria.

(2) Professor of Higher Education, Lamine Debaghin University, Setif 02, Algeria.

Cite this article as: Benserai, Nasraddine, Mahor Bacha, Abdulhalim, A Reading of *The Spirit of Values and Freedom of Concepts*: Towards Re-connection and Integration between the System of Values and Social Sciences, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 238-249.

© 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.

يقع الكتاب الذي بين أيدينا في حوالي 294 صفحة، يتشكل من مقدمة، وقسمين، القسم الأول، ضم ثلاثة فصول، والثاني نفسه بالنسبة للقسم الثاني، الذي ضم ثلاثة فصول، تندرج الإشكالية الرئيسية للكتاب في السؤال عن الكيفية التي يعاد بها الوصل والتكامل بين العلوم الاجتماعية ومنظومة القيم، مقترحًا الكاتب تجاوز العقلانية الديكارتية التي قامت على التبسيط والاختزال، والفصل بين القيمة والمعرفة العلمية، داعيًا إلى ضرورة تبني عقلانية جديدة، بسبب الأزمات التي تولدت عن العقلانية الديكارتية، أو العقلانية الأداة بلغة مدرسة فرانكفورت، واسمًا الكاتب هذه العقلانية الجديدة بالعقلانية المنفتحة، تقع مبادئها على الطرف النقيض من مبادئ العقلانية الأداة، تعتبر القيم إطارها المعرفي المرجعي وأسسها.

جاءت مقدمة الكتاب، كثيفة المعنى، قوية المبنى، حدّد فيها المؤلف الزاوية المعرفية والمنهجية التي عالج من خلالها الإشكاليات الفرعية لهذا الكتاب، كالفصل بين القيمة وعلوم النفس، وتجليات هذا الفصل في علوم الإعلام المعاصرة، وامتدادات هذا الفصل في الحياة الأخلاقية الحديثة، والعلاقة بين المخالفة والفضاء العمومي، وعلى هذا الأساس، يرى الباحث أن الانفصال والاختزال أصبح السمة البارزة للعلوم الاجتماعية المعاصرة، بسبب تبني قواعد العقل الديكارتية، التي صورت العالم بسيطاً ومجزئاً وقابلًا للإدراك الحسي، فيما راهن الكاتب على فكرة النموذج المعرفي كبديل عن النظرية والمنهج في فهم التحولات المعرفية التي عرفتها العلوم، والمآلات التي انتهت إليها، كشعور مشتغلها بالخيبة المعرفية.

يرى المؤلف ضرورة شق التفكير خارج الخطاظة الديكارتية الباحثة عن قواعد لقيادة العقل وتوجيه المعرفة وفق مبادئ ترسخت حتى ظن الظان أن لا مبادئ أخرى يمكن أن تحل محلها⁽⁵⁾، انتقل هذا العقل من لحظة التأسيس مع ديكارت إلى مرحلة التدمير مع نيتشه، وما توسطته من فلسفات نقدية كالحظة كانت. يرى الكاتب أن هذه القواعد التي حكمت الممارسات العلمية حين من الدهر، فانه من حق الفلسفة اليوم؛ أن تشرع لأسس وقواعد جديدة، ويندرج هذا الكتاب في هذه الجهود المؤسسة لعقلانية جديدة.

يرى الكاتب أن العقل الديكارتية الذي كان له الحظ الأوفر، فكانت له السيادة، أن أسسه أضحت مصائب العقل بذاته، كانفصال العلوم، ومحدودية التفسير، لذلك طرحت بدائل للعقلانية الديكارتية ممثلة في النموذج المعرفي، الذي من سماته: النسبية، الحتمية التحيزية، والبناء الذي يبتغيه المنهج وغيرها. لذلك يؤكد المؤلف أنه أمام تراجع النموذج العلمي، بإمكان العقل وضع نموذج جديد في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، يكون قوامه الأخذ بالعقل إلى رحابة القيمة، ورحابة العقلانية الروحية،

(5) عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017، ص8.

والانتقال به من العقلانية الأداتية إلى العقلانية التركيبية، والانفتاح على الغائية وعلى الطبيعية التركيبية للعلوم.

يختتم الكاتب هذه المقدمة موضحاً دعوته قائلاً: إننا أردنا أن نحرر العقل من المبادئ التي تقوده، لكي نأخذ به إلى أفق القيمة، والقيمة هنا، بما هي كليات تأسيسية، وبما هي مشروع للهوية الإنسانية، القيمة هي قوام للعلوم، والروح السارية فيها.

القسم الأول بعنوان: نحو مبادئ أخرى لقيادة العقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم النفسية والإعلامية والعملية.

أتى الفصل الأول في هذا القسم بعنوان: القيم الأخلاقية و العلوم الاجتماعية، وضم أربعة عناصر أساسية، طرح في فاتحته الكاتب الإشكالية الرئيسية، والأهداف التي يروم تحقيقها، «كإعادة بناء منهج النظر إلى القيم الأخلاقية، وذلك بنقلها من دائرة الوجود الكمالي، أو التجزيئي، أو التهمشي إلى دائرة النموذج الحاكم، أو الإطار المرجعي الذي ينظم العلوم الإنسانية»⁽⁶⁾، موضحاً الأهداف التي يروم تحقيقها في هذا الفصل، نذكر من أهمها: المشاركة في جهود الإصلاح المعرفي المعاصرة التي تهدف إلى تجديد النظر في القيم الأخلاقية، وبيان محوريتها في فعل الإصلاح والانجاز العملي⁽⁷⁾.

في العنصر الأول المعنون بمسوغات تجديد منهج النظر في القيم الخلقية وصلتها بالعلوم النفسية، استلهه الكاتب بتحديد مفهوم القيمة الأخلاقية، قاصداً بها: القواعد التي تنضبط بها جميع الممارسات، وخاصة أن الغائية الكبرى للوجود الإنساني هي غائية أخلاقية⁽⁸⁾. وعرج بعدها على ذكر مسوغات أو مبررات تجديد منهج نظر في القيمة، حيث يرى أن المشروع الحدائثي الغربي هو المسؤول معرفياً عن فصل نظام القيمة الخلقية عن دوائر المعرفة الأخرى⁽⁹⁾. ثم قسم هذه المبررات إلى مبررات السلب؛ تتمثل في أثر الحدائث الانفصالية على منظومة القيم الأخلاقية، ومن تجلياتها: انفصال الممارسة العقلية عن القيم، وتوريث منظومة التبسيط، انفصال التقنية عن الأخلاق، وكذلك توريث الاغتراب والتحكم التقني في الإنسان⁽¹⁰⁾.

(6) المرجع السابق، 17.

(7) المرجع السابق، ص 17.

(8) المرجع السابق، ص 22.

(9) المرجع السابق، ص 24.

(10) المرجع السابق، ص 26.

- المبرر السلبي الآخر؛ يتمثل في الرؤية التجزيئية للقيم الأخلاقية ضمن نظريات القيمة المعاصرة، والتي انتهت إلى ثلاثة ظواهر: نزع القداسة عن القيم، وذلك بإسكانها في النسبية والظروف، والسياقات التاريخية. المماثلة بين انساق القيم والأنساق الأيدلوجية، فقدان المقوم المسدد في تأسيس القيم.

المبرر السلبي الثالث: الجدالات الكلامية وإفراغ القيم من معياريتها التأسيسية، يعتقد المؤلف أن القيمة فقدت قيمتها في المجال التداولي الإسلامي، بسبب المناظرات والجدالات النظرية حول القيمة وأسبقية قيمة معينة على أخرى، بدلا من إسكان هذه القيم في واقع الفعل الإنساني، لذلك كبح الجدال الكلامي الدور الأخلاقي للقيم في الفضاء الاجتماعي الإسلامي.

- أما مبررات الإيجاب، فيرى الكاتب ضرورة أن نرفع القيم الأخلاقية إلى مرتبة النموذج الحاكم، بحيث تكون حاکمة على العلوم النفسية، لأن القيم الأخلاقية في التصور الإسلامي ليست مجرد فضائل: أي وصف تكميلي لا يحدث الضرر فقده، وإنما هي إطار ناظم، وعنصر تأسيسي ومفهوم محيط بمختلف العناصر الممثلة للحياة⁽¹¹⁾.

في العنصر الثاني المعنون بإبستمولوجيا الفصل وانعكاساتها على العلوم النفسية، بيّن فيها الكاتب الكيفية التي يعاد بها الوصل بين العلوم النفسية والمنظومة القيم الأخلاقية، بعد الانفصال الذي رسخته الإبستمولوجيا العلم الطبيعي، قائلا: «يتعين علينا استعادة هذه الصلة الممزقة بين القيم بوصفها مرجعا حاكما، والعلوم النفسية من حيث تجديد الأسس المعرفية للمقاصد الأخلاقية؛ كيما يتحقق التكامل بين العلوم، وتنضبط الممارسة المعرفية بنظام القيم الحاكمة»⁽¹²⁾.

جاء العنصر الثالث من هذا الفصل بعنوان: إبستمولوجيا الفصل وانعكاساتها على العلوم النفسية، بيّن المؤلف للقارئ؛ كيف فُصل بين القيم والمنظومات المعرفية النفسية، وكيف قامت بتجزئة الإنسان إلى مجموعة من التصورات النفسية التي لا رابط بينها، وبالغت إبستمولوجيا العلوم النفسية في التفسير المادي للظواهر النفسية، لذلك يرى الكاتب انه نظرا للمآلات السلبية التي تسبب فيها النموذج المعرفي الانفصالي، يصبح الوصل بين القيم الأخلاقية بالعلوم النفسية شرطا ضروريا، ومؤسساً لبعدها جديد في هذه العلوم (البعدها الروحي)، مع التذكير أن أهم خصيصة في التراث الإسلامي النفساني هو البعد الإصلاحي للإنسان.

- في جزئية أخرى، يرى المؤلف أن التكامل بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية: ليس القصد من رفع القيمة الخلقية إلى مرتبة الإطار المرجعي الحاكم، وإنما إنجاز التكامل المعرفي بينهما، ويساهم هذا

(11) المرجع السابق، ص 34.

(12) المرجع السابق، ص 40.

التكامل في إعادة الوصل بين المعرفة والحياة، فالعلوم النفسية تفيد من القيم في الإصلاح، والقيم الأخلاقية تفيد من العلوم النفسية في تجسيدها إجرائياً.

في العنصر الرابع: إبستمولوجيا الأخلاقية الحاكمة، يرى الكاتب أن من ثمرات هذه التكامل تحقيق المقاصد الآتية: مقصد الإصلاح، مقصد الحرية، مقصد العدل.

الفصل الثاني: الحداثة الفائقة ومظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة.

استهل الكاتب هذا الفصل بمفتتح إشكالي، طرح فيه الأسئلة الأساسية⁽¹³⁾: كيف تسهم الحداثة الفائقة في إيقاع الانفصال بين الإعلام والقيم؟ وما هي مظاهره ونتائجه في الممارسات الإعلامية المعاصرة؟ وكيف يمكننا إعادة الوصل بين القيمة والإعلام؟ مبينا الهدف المركزي من دراسته بقوله: تحرير الإعلام المعاصر من الرؤية الإعلامية المنفصلة عن التوجيه الأخلاقي، والتفكير في بلورة أخلاقية جذرية.

جاء عنصره الأول تحت عنوان: مفاهيم افتتاحية، تناول فيه، مفهوم الحداثة الفائقة، معتبراً إياها مرحلة متقدمة من مراحل الحداثة، منظومة القيم، الانفصال عن القيمة في الإعلام يقصد به: تخل المضامين الإعلامية عن القيم الموجهة.

جاء العنصر الثاني معنوناً بفعالية التحليل المعرفي والمساءلة الأخلاقية لنظام الإعلام المعاصر، وضح فيه الكاتب منهجية التحليل المعرفي في التعامل الظواهر الإعلامية المعاصرة، من خلال الكشف عن الرؤى الكامنة وراء المضامين الإعلامية، وهي مساءلة من الخارج الإعلام لا من داخله، حيث تبين أن هناك انفصال للممارسة الإعلامية عن الأخلاق، وتوريث لسلوك الغريزي والإنسان الاقتصادي أو السلعي في عصر العولمة.

في العنصر الثالث: الرؤية للعالم ومظاهر الانفصال عن القيم، تتبدى مظاهر الانفصال عن القيم من منظور الكاتب في: الطابع الاستهلاكي وتغيير نظام الأشياء، كذلك في موت الحقيقة واختزال المعرفة في زمن الإعلام المنفصل، وتتجلى هذه المظاهر في: إحلال المجتمع المشهدي محل المجتمع الواقعي، وامتصاص المعنى في وسائل الإعلام ذاتها، وإفراغ الرسالة من مضامينها الحضارية⁽¹⁴⁾، تفكك الروابط المعهودة والثنائيات المتضادة كثنائية الحقيقي والزائف أو الخطأ والصواب.

(13) المرجع السابق، ص 61.

(14) المرجع السابق، ص 84.

في جزئية ثانية ضمن هذا العنصر، الإعلام المعاصر وافتقاد القيم الروحية الأخلاقية قيمتها التوجيهية، شرح المؤلف الانعكاسات السلبية لهذا الافتقاد للقيم الموجهة في: مخالفة القيم المنفصلة لقيم الفطرة الهادية، الإنسان واختزاله في بعد واحد، انفصال اللغة عن القيمة.

أتى العنصر الرابع بعنوان من الإعلام الفائق إلى الإنسان الوقاف، نحو أخلاقيات الحياء، يرى الكاتب إن الإنسان الوقاف هو القادر على التصدي لسلبيات الإعلام المنفصل عن القيمة. «فهذا النموذج من الإنسان الذي يستحضر نظر الشاهدية الإلهية، ويتقوى في قلبه بخلق الحياء ويتفكر في بعقله في نصوص المواد الإعلامية»⁽¹⁵⁾.

الفصل الثالث: روح الفعل الأخلاقي نحور السير لإبداع إمكانات جديدة في الحياة.

توثب الكاتب حزمة من الأسئلة الإشكالية في هذا الفصل، وهي من قبيل: هل مدار تحقق الذات الإنسانية هو النظر أو العمل؟ هل الأولوية للنظر أو للفعل المباشر؟ وقد اتخذ الباحث المفكر محمد إقبال أنموذجا لدراسته حيث تضمنت مدونته الفكرية موضوع فلسفة الفعل.

1. مفهوم الفعل: هي فلسفة «تبحث عن الشروط التي تكمن من رصد التكامل بين الفكر والعمل وحقيقة الفعل أنه الكاشف عن صورة الحقيقة للفكر»⁽¹⁶⁾، أما عند إقبال فهي «فلسفة تصل العلاقة بين النظر والعمل وتربط الفعاليات الإنسانية ضمن رؤية تكاملية للذات الإنسانية»⁽¹⁷⁾.

2. إمكانات الحياة الإبداعية: يؤمن إقبال «بالحرية وبث القوة الروحية في الحياة فلا إبداع في الحياة بلا قيم، ذلك أن التحقق بالقيم هو الذي يورث الإبداع في السلوك والارتقاء في الروح»⁽¹⁸⁾.

تناول المؤلف في العنصر الثاني تصحيح أوجه التعارض بين إنكار الذات والنزعة التأملية؛ إذ يرى إقبال أن التصوف هو الرّهان لإحياء الطاقة الروحية في أعماق الإنسان بعد أن فقد الإنسان المعاصر حياته الروحية. حيث يكامل بين التجربة العقلية والروحية، أي بين مبدأ إنكار الذات والنزعة التأملية، والفعل عند إقبال مبني على الإيمان في حركة توجه الزمن.

(15) المرجع السابق، ص 101.

(16) المرجع السابق، ص 106.

(17) المرجع السابق، ص 107.

(18) المرجع السابق، ص 111.

العنصر الثالث عنونه الكاتب بالأثر الإبداعي والتجديدي للفعل على نشاط الحياة، يرى إقبال إن الزمن ليس هو عبارة عن صيرورة وحسب أو سكون بل هناك ارتباط في مفهوم الزمن بين الرؤية الوجودية والنظرة الحيوية تنطلق أساساً على فكرة استمداد للخلق الإلهي للعالم بمعنى الحضور الإلهي في الوجود.

في عنصر بعنوان الفعل تجديد للعلوم النفسية المعطوبة، اعتبر الكاتب أن العلوم النفسية علوم معطوبة، فعلم النفس يعتبر الدين من وجهة-نظر فرويد- وسواس قهري يجمعه حاجة الإنسان إلى ملاً الخوف والنقص الذي يعتره من عالم الطبيعة، ومنه يرفع إقبال الحياة الدينية على مصاف الأداة العلمية التجريبية التي لا تقل أهمية عن دراسة الظواهر الطبيعية، وعليه فرجل الأخلاق هو المؤهل لأن يكون مستأهلاً لعلاج النفوس باعتبار أنه خاض التجريبتين الإيمانية العميقة وخبيراً وعارفاً بالحياة الأخلاقية، مستتبصراً بطريقة شفاء النفوس المريضة «فهو يملك الوسيلة لشفاء النفس ونفوس الآخرين»⁽¹⁹⁾.

القسم الثاني: من كدس المصطلحات إلى إبداع المفاهيم: مناهج ونماذج.

في الفصل الرابع عنونه المؤلف بحرية المفاهيم وسؤال المنهج، استهله الكاتب بمفتتح إشكالي، منطلقاً من فكرة مفادها أن أزمة الفكر العربي ليست من طبيعة اقتصادية أو سياسية وإنما من طبيعة رمزية، ويتجلى هذا الإنتاج الرمزي في أبهى صناعته في ورشة المفاهيم، فالمفاهيم باعتبارها نواتج فكرية، وعلامة دال على العقل الحر. فالهدف المركزي لهذا الفصل: «استخراج الخلل الذي يمنع الفكر الفلسفي العربي من الإبداع المفهومي»⁽²⁰⁾.

الأسئلة التي حاول الكاتب أن يجب عليه في هذا الفصل: «كيف تساهم العلوم الإنسانية في مد العقل العربي بعدة منهجية تمكنه من ابداع مفاهيمه، محمد أركون نموذجاً؟ كيف يبدع العقل العربي مفاهيمه من منظور طه عبد الرحمن؟ وكيف السبيل للاستقلال الفلسفي والمفاهيمي في تصورات ناصيف نصار؟

جاء العنصر الأول تحت عنوان: مفاهيم الدراسة، حدد الكاتب: المفهوم الفلسفي، ثم مفهوم العقل الحر، متكئاً على الفيلسوف نيتشه، ويرى أن هناك دالتين للعقل الحر، الدلالة الأولى: تاريخية، والثانية دلالة الاجرائية، فالعقل الحر يعني الأداة التي يكون المفهوم الفلسفي بها مفهوماً إبداعياً»⁽²¹⁾.

(19) المرجع السابق، ص 123.

(20) المرجع السابق، ص 150.

(21) المرجع السابق، ص 155.

العقل الحر يدرك بتمظهره في صورة انتاجات إبداعية، تفتح مغلقا أو تحركا ساكنا، أو تستعيد حيا مطمورا، وليس عقلا جذريا كما هو في السياق الحضاري الغربي، الذي تتحد فيه دلالة العقل الحر دوما، في صراعه العنيف ضد قوى اللاهوت والاستبداد السياسي⁽²²⁾.

أما العنصر الثاني: العقل الحر يحزر المفهوم الفلسفي، من إبداع الحياة إلى إبداع المفاهيم، يرى المؤلف ان علامة العقل الحر؛ هو إبداع أو خلق مفاهيم جديدة، ومهمة الفلسفة الجديدة تتمثل في إبداع قيم جديدة.

في العنصر الثالث عنونه الكاتب بالعقل الحر وشروط الإمكان في الفكر العربي المعاصر: نماذج ومسالك، فالعقل الحر الذي يتخذ من المفهمة نبراسًا هاديًا له في التفكير، فعنوان الفلسفة هو المفهوم، لكن ليس استجلاب المفهوم كما هو بذاته وصفاته؛ وإنزاله في الفضاء المعرفي المنقول إليه، إنما مسلك الأمن هو إما إعادة إبداع المفاهيم.... وإما إبداع المفهوم ابتداءً؛ كما لو أنه لم يكن سائدًا...⁽²³⁾.

- اختار لهذا الغرض الكاتب ثلاثة مفكرين عرب:

1 - محمد أركون أو نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى والوجود، فأسست أعماله لمفهوم العقل الاستطلاعي النقدي، هادفا إلى: «تشغيل المفاهيم المستمدة من منجزات علوم الإنسان، كي يجد لها مكانًا منتجًا ضمناً إرادة تفكيك هياكل التفكير الدغمائية»⁽²⁴⁾، وتتمثل الركائز المنهجية لتشغل المفاهيم العلمية عند أركون في ثلاثة نقاط، النقطة الأولى: أن أركون ينطلق من رؤية إطار إبستمولوجي غير معهود، وتتمثل أدواته في المنهجية المتعدد الأبعاد، والنقطة الثانية استزراع مفاهيم بحمولات دلالية في المجال التداولي الإسلامي، حيث يقوم على استيعاب المفهوم في ورشته الأصلية ليكون بعدها أداة منهجية لمقاربة مشكلات العقل الإسلامي وصفًا ورصدًا ونقدًا⁽²⁵⁾. والنقطة الثالثة: أرخنة المفاهيم: رفض القول بتناقل المفاهيم بين الثقافات والحضارات، ممن دون أن تؤثر فيها ظروف الرحلة؛ بحجة الحفاظ على أصولها⁽²⁶⁾.

2- طه عبد الرحمن أو نحو الإحاطة العلمية بتقنيات الإنتاج المفهومي لتحرير القول الفلسفي، يرى الكاتب أن قوة النظر لدى طه عبد الرحمن؛ تتجلى أكثر في الجهد المنهجي، الذي؛ متى أضحى أداتنا في

(22) المرجع السابق، ص 156.

(23) المرجع السابق، ص 160.

(24) المرجع السابق، ص 164.

(25) المرجع السابق، ص 168.

(26) المرجع السابق، ص 171.

الرؤية والنظر، خرجنا من دائرة تقليد المفاهيم الفلسفية والانحصار في تحليلها إلى: إبداعها أو إعادة إبداعها؛ بما يحقق الاستقلال الفكري والمسؤولية الفلسفية⁽²⁷⁾.

- فقه الفلسفة باعتباره إجراءً منهجيًا للنظر في الظواهر المفهومية⁽²⁸⁾، الفائدة الإيجابية لمشروع فقه الفلسفة، باعتباره رؤية منهجية، ترى النظر في المفهوم نظرة علمية لا فلسفية، وذلك بغرض استخراج قوانين الصناعة المفهومية، وبعدها يكون الانطلاق نحو الإبداع الحر⁽²⁹⁾.

- تأثيل المفاهيم، «التأثيل المضموني المتصل بالاستشكال، والتأويل البنوي المتصل بالاستدلال، كي نخرج فعل التعقل العربي من حيز السكون إلى جريان الحركة، ومن التقليد إلى الإبداع، ومن تلقي المفاهيم المنقولة إلى إطلاق إنتاجية المفاهيم وصناعتها»⁽³⁰⁾.

- ناصيف نصار: الحضور المفهومي وفلسفة الفعل شرط الحرية والإبداع، وتتمثل شروط قيام الإبداع الفلسفي عند ناصيف في: الانتظام في مفهوم الفلسفة، وثانيتها، فلسفة الفعل بما هي المحدد للوجود والمعنى، وثالثتها، ترانبية الفعل الفلسفي من منصة الذات إلى العالم، وكذلك ربط المفاهيم الفلسفية بقضايا الإنسان والقيمة، وبالزمان والمكان، لكن ليس الزمان والمكان بوصفهما مقولتين قبلتين سابقتين على التجربة؛ بل بوصفهما مقولتين فاعلتين تاريخيتين.

الفصل الخامس: مفهوم مبدأ المخالقة والنهوض بواجبات الفضاء العمومي والأخلاق العالمية.

في المفتتح الإشكالي لهذا الفصل، يشير المؤلف إلى مفارقة جوهرية، تتمثل في أن إنتاج الحقيقة في الطبيعة يختلف عنه في عالم الحياة، لذلك نحتاج إلى معايير مفارقة تنظم بها الحياة الإنسانية، ومن هنا طرح المؤلف السؤال التالي: ما هي حدود المسافة بين مبدأ المخالقة ومبدأ المواطنة في الفضاء العمومي؟ وكيف يحقق مبدأ المخالقة التكامل بين المواطن الصالح والإنسان الصالح؟

جاء العنصر الأول بعنوان: في الفضاء العمومي ومنزلة المخالقة، مؤكدا المؤلف على أن شرط الخروج من الفضاء الخاص نحو الفضاء العمومي بكل مراتبه المكانية والأخلاقية والاجتماعية، يقتضي الالتزام بقوانين التخاطب والتعامل بأخلاقيات الحوار، كيما يتحقق التعايش تداوليًا والتعاون منفعياً والتعارف أخلاقياً⁽³¹⁾.

(27) المرجع السابق، ص 174.

(28) المرجع السابق، ص 174.

(29) المرجع السابق، ص 187.

(30) المرجع السابق، ص 196.

(31) المرجع السابق، ص 211.

إلا أن الكاتب يرى أن مفهوم الفضاء العمومي يفتقر إلى مبدأ المخالقة، كإجراء أخلاقي منزل على الفضاء العام، ينتمي إلى دائرة العمل التزكوي، وليس إلى دائرة العمل المنفعي الدنيوي، كما انه له صلة وثيقة بقيمة المواطنة، وان تكامله مع المواطنة يقوي الانتماء للمجتمع.

أما العنصر الثاني عنونه الكاتب بمستلزمات مبدأ المخالقة وانعكاساته على الفضاء العام، أشار فيه إلى ثلاثة مبادئ الآتية:

1- مبدأ المخالقة والمواطنة، من المواطن الصالح إلى الإنسان الصالح، تقوم المواطنة على فكرى الانتماء للوطن بينما تقوم التزكية على التربية المخالقة.

2- مبدأ المخالقة واتساع مدلول الانتماء: إن الترياق الأفضل لمفهوم المواطنة العالمية...هو وصل المواطنة بالمخالقة، كي يتحرر من الموروث السلبي، ومن التحديد الانغلاقي. وتنتفح أكثر على الفطرة الإنسانية الكلية.

3- مبدأ المخالقة والعلاقة الحوارية في الفضاء العام: تتحدد العلاقة الحوارية بالخصائص: إنها تعاون على التخلق، أنها تعاون على المسؤولية، إنها تعاون على التجمل، إنها تعاون على الرحمة. في العنصر الرابع: مبدأ المخالقة والتواجد في التاريخ، يرى المؤلف أن الشريعة في التاريخ الإسلامي، تمثل أحسن نموذج تاريخي تجلى فيه مبدأ المخالقة، «فالشريعة ليست منظومة قوانين مركب من البنيات الأخلاقية والاجتماعية والتربوية لها سلطة قوية المحددات الأخرى القانونية، النسقية والمرجعية، بحيث يستحيل القانون فرعاً من فرعها ليس إلا»⁽³²⁾. على هذا أساس، تكون روح المخالقة هي المعيار الفاصل حتى ضمن دائرة الخلافات الاجتماعية، لذلك مثلت الشريعة الشاهد الأمثل على تطبيق مبدأ المخالقة في التاريخ الاسلامي.

الفصل السادس: التكامل الأخلاقي وأثره الإيجابي في إنشاء الشخصية الارتقائية من منظور فلسفة أحسن تقويم.

يروم المؤلف في هذا الفصل البحث عن ماهية التكامل الأخلاقي، وفحوى الإشكالية لهذا الفصل كما يلي: كيف نؤسس للشخصية الارتقائية التي تتوحد وتتكامل فيها الأشواق الروحية والحاجات المادية؟ حيث يسعى المؤلف لتوضيح مفهوم التكامل الأخلاقي، إذ يعتبر أن هذا المفهوم مركب، يتضمن معاني أهمها: اعتبار الماهية الأخلاقية كمحدد جوهري في تعريف الإنساني استبعاداً للرؤى الأخرى التي تجعل من العقل المنطقي

(32) المرجع السابق، ص228.

أو الرياضي كماهي لتعريف الإنسان فهذه الرؤى مفهومها ناقص واختزالي للإنسان، فالتكامل الأخلاقي بمعنى الأثر الايجابي للعمل على العلم «فالعامل يجدد نور السراج، فما يورثه العمل من أثر على العقل لا يورثه العلم النظري مهما كانت مستوياته»⁽³³⁾، فالتكامل الأخلاقي بمعنى توجيه المعارف بالقيم الأخلاقية.

العنصر الثاني وهو تحديد مفهوم الشخصية الارتقائية، يعرفها المؤلف بأنها تلك الشخصية التي تلبس لبوس الطاقة الروحية فهو جهد يصدر عن الروح ويتجلى في العمل الإبداعي لهذه الشخصية، أما بالنسبة لمنهاج التكامل فهو يتضمن:

1. الانتساب الإيماني.

2. مبدأ الشهادة.

3. مبدأ الأمانة.

أما بالنسبة لفلسفة أحسن تقويم فهي تتضمن دلالات أهمها:

1. دلالة أحسن تقويم من الناحية الإيمانية: وهو المدرج الذي يرومه الإنسان من حيث هو مؤهل أن يصبح إنساناً متحلياً بالصفات الحسنة.

2. دلالة أحسن تقويم من الناحية المعرفية والذاتية: «حيث تتوجه إلى أعماق الوعي، من أجل البحث فيه عن جوهرة النفيسة، وهي الفطرة التي تتشوق دائماً للسؤال»⁽³⁴⁾.

3. دلالة أحسن تقويم من الناحية الأخلاقية: «فإذا تخلى الإنسان عن أنانيته وطلب الخير والوجود من التوفيق الإلهي وارجع الأمر كله لله وترك إتباع الهوى فاكتمل عبداً لله تائباً مستغفراً ذاكراً له سبحانه، فتقلب القابلية العظمى عنده للشر إلى فاعلية عظمى للخير»⁽³⁵⁾.

في خاتمة الكتاب:

أوجز الباحث النتائج التي خلص إليها، ولعل من أقوى النتائج التي دونها، أنه لا تجديد في العلوم ولا إبداع في المفاهيم، ما لم يسبق ذلك يقظة في الروح وتفعيلاً للوجدان، يتحرر بموجها العقل من عطالته والفكر من جموده؛ ذلك أن القيم الروحية لها أسبقية على المعرفة العلمية، وإذا لم تتجدد القيم الروحية، فلا تجديد في العلوم بخاصة الإنسانية منها، ولا تجديد لعالم المفاهيم، الذي يعد أمانة على حركة الفكر وانطلاقه⁽³⁶⁾.

(33) المرجع السابق، ص 244.

(34) المرجع السابق، ص 246.

(35) المرجع نفسه، ص 247.

(36) المرجع السابق، ص 277.



فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-12-19

تاريخ القبول: 2024-2-25

مراجعة كتاب: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

عبد الجليل رسو⁽¹⁾

rassouabdeljalil8988@gmail.com

الملخص:

تهدف هذه القراءة إلى تقديم كتاب (أصول الفكر السياسي في القرآن المكي) نموذجًا للدراسات القرآنية والسياسية الجادة، وأطروحة الكتاب الأساسية تتجلى في الرد على ادعاء تفرد القرآن المدني وحده بالمادة الدستورية، ولذلك فهو يرى أن هناك أصولًا للفكر السياسي في القرآن المكي أيضًا. وفي تحليلنا لهذه الأطروحة خلصنا إلى أنه يمكن الاستفادة من النص القرآني في استنباط نظريات سياسية وأصول معرفية تشتد الحاجة إليها في واقعنا المعاصر، وذلك من خلال استثمار التجارب الإنسانية والتراكمات الفكرية عبر الأزمنة والأمكنة.

الكلمات المفتاحية:

أصول الفكر السياسي، القرآن المكي، فلسفة السياسة، الفلسفة الغربية، العلمانية الشاملة والجزئية.

(1) باحث في الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالمملكة المغربية.

لاقْتباس: رسو، عبد الجليل، مراجعة كتاب: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مع 8، ع1، 250-257.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) 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: 2023-12-19

Accepted: 2024-2-25



Principals of the Islamic Political Thought in the Meccan Quran: A Review

Abdeljalil Rassou⁽²⁾

rassouabdeljalil8988@gmail.com

Abstract:

This reading aims to present the book *The Principals of Political Thought in the Meccan Quran* as a model for serious Quranic and political studies. The main thesis of the book is to respond to the claim that only the Medinan Quran uniquely addresses constitutional matters. Therefore, it argues that there are also principles of political thought in the Meccan Quran. In our analysis of this thesis, we concluded that the Quranic text can be utilized to derive political theories and epistemological principles that are increasingly needed in our contemporary reality. This can be achieved by leveraging human experiences and intellectual accumulations across time and space.

keywords:

Principals of Political Thought, the Meccan Quran, Political Philosophy, Western Philosophy, Comprehensive and Partial Secularism.

(2) Researcher in Islamic political thought, and a professor at the Regional Academy for Education and Training in the Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Rassou, Abdeljalil, *Principals of the Islamic Political Thought in the Meccan Quran: A Review*, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 250-257.

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

عنوان الكتاب: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي.

اسم المؤلف: التيجاني عبد القادر حامد.

بلد النشر: قطر.

دار النشر: منتدى العلاقات العربية والدولية.

سنة النشر: 2017.

الطبعة: الثانية.

عدد الصفحات: 304.

مقدمة:

إن هذا الكتاب الذي أبدعه التيجاني عبد القادر حامد⁽³⁾ من الكتب المتقدمة في رسم معالم الفكر السياسي من المنظور القرآني المكي، فهو خطوة جادة وعميقة تهدف إلى تصحيح صورة الإسلام في جانبه السياسي؛ من خلال الرد على ادعاءات بعض المستشرقين ومن سار على نهجهم. لقد تخطت دراسة المؤلف هذه كتابات كثيرة ظلت تدور في فلك التمييز السياسي بين المرحلة المكية والمدنية؛ فالسياسة النبوية - بحسب رأيهم - اكتمل إطارها النظري في مكة، وتنتظر التطبيق الفعلي في المدينة، بخلاف ما يراه الكاتب من كون المرحلة المكية ليست مرحلة مبادئ عامة تنتظر التنزيل على أرض الواقع في المرحلة المدنية، ولذلك فأطروحته جاءت لدرء توهم - البعض - تفرد القرآن المدني وحده بالمادة الدستورية.

هنا يبرز دور المؤلف في عرضه لرؤية جديدة؛ تروم نقد مسألة المفاضلة والتمييز بين موضوعات القرآن المكي وموضوعات القرآن المدني، خصوصاً في جانبها السياسي. وفي سياق آخر؛ يبرز المؤلف تجربة الرسول الإصلاحية في إطار الصراع السياسي الداخلي (مكة) والفساد الدولي الخارجي (الفرس والروم)، ثم ختم بما انتهت إليه التجارب الدينية (اليهودية والمسيحية) والمذاهب العلمانية من فساد وانحراف.

إن هذه المحاولة في مراجعة هذا الكتاب ليست هي الأولى، بل سبق إلى ذلك الدكتور الفاضل

(3) مؤلف هذا الكتاب: الدكتور التيجاني عبد القادر حامد، مفكر إسلامي من السودان، يرأس حالياً قسم العلوم الاجتماعية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر.

إبراهيم محمد زين⁽⁴⁾؛ وبالرغم من كون قراءته للكتاب مهمة ومفيدة لي، لكنها غفلت عن ذكر مسألتين اثنتين يمكن عددهما جوهر الكتاب:

الأولى: لم يكلف الدكتور إبراهيم محمد زين نفسه عناء البحث عن أهم شيء في الكتاب؛ وهو الكشف تصريحاً عن أصول الفكر السياسي في القرآن المكي كما جاءت في الكتاب. بحيث لو سألنا عن عدد الأصول التي ذكرها المؤلف لن نخرج بشيء.

ثانياً: لم يبرز الدكتور إبراهيم بعض أفكار ومواقف المؤلف حول العلمانية بنوعها الشاملة والجزئية، مما سيؤثر في بسط معالم نظريته بشكل متكامل، ولعل عنده في ذلك؛ قد يكون بسبب عدم حصوله على الطبعة الثانية التي تنفرد بإضافة الباب الخامس. لذلك اكتفى بالطبعة الأولى الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وأظن أننا بحاجة بعد هذا التمهيد السريع، لأن نفتح للقارئ عن أهم مراحل هذه المراجعة؛ وبيان ذلك في الآتي:

المرحلة الأولى: الملاحظة

وذلك بملاحظة عنوان الكتاب وتصميمه، ثم تقسيم أبوابه وموضوعاته إجمالاً؛ مع بيان منهجه في دراسة السورة، ثم إشكالية الكتاب.

المرحلة الثانية: التحليل

وتشمل هذه المرحلة تحليل القضية الرئيسية في الكتاب، ثم تحليل القضايا الفرعية.

المرحلة الثالثة: المناقشة

وأما المناقشة فستخصص لدراسة ثلاث مسائل رأيت أهميتهما، وذلك من خلال الإشارة إلى تأصيلات الإمام الشاطبي وأطروحة الدكتور طه عبد الرحمن ومحمد نصر عارف وتوفيقات الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي، ثم أخيراً انتقادات الدكتور فريد الأنصاري؛ باعتبار كل هذه الآراء استدراقات مكملة لهذا الجهد.

المرحلة الرابعة: التركيب

تتضمن جملة من الخلاصات التركيبية المهمة.

(4) أستاذ مساعد بقسم معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية . ماليزيا.

1/ ملاحظات حول الكتاب:

هذا الكتاب حصل به مؤلفه على درجة الماجستير في فلسفة السياسة من جامعة الخرطوم عام 1984م. حيث قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بنشر طبعته الأولى عام (1416هـ/1995م)، بـ «هيرندن» - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، دار البشير للنشر والتوزيع بـ «عمان» - المملكة الأردنية الهاشمية.

وأما الطبعة الثانية -التي بين أيدينا- فهي صادرة عن منتدى العلاقات العربية والدولية سنة 2017م بالدوحة - قطر، وهي تختلف عن الطبعة الأولى في الآتي:

من حيث الشكل، تصميم الكتاب جذاب للقارئ، يتجلى ذلك في جودة أوراقه الصفراء، ووضوح تخطيط الصفحات والهوامش؛ مما يجعل الكتاب سهل القراءة.

من حيث المضمون، تفردت طبعة منتدى العلاقات العربية والدولية بإضافة الباب الخامس، مما ساعد في استيعاب القارئ لقصده المؤلف من الكتاب.

وأما إذا تأملنا في العنوان ومدى موافقة عناصره لمضامين الكتاب؛ فإننا سنجد المؤلف يُصرّ على صياغته وفق الآتي: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، وقد بين دواعي اختياره هذا بقوله: «... فهو بحث في أصول الفكر السياسي وليس في تأريخ الإسلام السياسي أو أشكال الدولة الإسلامية. كما أنه يبحث عن هذه الأصول في القرآن المكي وليس في القرآن المدني.. وهو بذلك بحث في الفلسفة السياسية وليس في العلوم السياسية»⁽⁵⁾.

لكن عند اطلاعنا على قضايا الكتاب وفحصها بدقة؛ لاحظنا أنّ العنوان المقترح من المؤلف يغطي فقط مضامين الباب الثاني الموسوم بـ «أصول الفكر السياسي في القرآن المكي»، وعليه يمكن اقتراح عنوان آخر للكتاب يكون جامعاً مانعاً - على حد تعبير المناطقة - شاملاً لمباحثه مستوعباً لقضاياها؛ وفقاً للصيغة الآتية:

«أصول الفكر السياسي: رؤية قرآنية فلسفية»، لا سيما وأن الباب الرابع والخامس حُصّصا لدراسة فلسفة السياسة الغربية.

ولعل السبب في ذلك هو أن الكتاب مجموعة مقالات مستقلة عن بعضها؛ جمعها المؤلف في كتاب واحد؛ وكأنه عمل فقط على إدخال طائفة من التعديلات والروابط لتصل بعضه ببعض، ولا أدل على

(5) الدكتور التيجاني عبد القادر حامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، ص 20 - 21.

ذلك؛ ما ذكره هو نفسه في مقدمة الطبعة الثانية، فقد أشار إلى كون معظم محتويات هذا الكتاب، هي امتداد لبحوث مستقلة نُشرت سابقًا؛ وعمله في الطبعة الثانية؛ إنما هو تعميق للنظر في بعض القضايا.

وأما محتويات الكتاب فهي تتألف من ثلاث مقدمات، وخمسة أبواب ثم خاتمة، وكل باب يتفرع إلى جملة من المباحث؛ ولذلك يمكن عرض محتوياته وفق الترتيب الآتي:

مقدمة الطبعة الثانية

مقدمة طه جابر العلواني

مقدمة الطبعة الأولى

الباب الأول: مقدمات في الفكر السياسي.

والباب الثاني بعنوان: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي.

أما الباب الثالث فقد وسمه ب: العلاقات الدولية وأثرها في دولة الرسول.

ثم الباب الرابع بعنوان: مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيدولوجية العلمانية.

والباب الخامس: العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية.

ثم الخاتمة.

منهجه في دراسة السورة

في مقدمة طبعته الأولى؛ أوضح المؤلف منهجه العام في التعامل مع القرآن الكريم؛ لتفسير الظاهرة الاجتماعية - السياسية.. فهو يعتبر الآية القرآنية ظاهرة مفتاحية؛ بها يتم البدء في تحليل الظواهر لفهم أجزائها وسياق استعمالها، وينتقد النمط السائد بين الباحثين، بحيث يقدمون تحليل الظاهرة الاجتماعية ويؤخرون النص، ومن خلال ما توصلوا إليه من نتائج؛ تأتي الآيات شواهد داعمة لوجهات نظرهم. وبالتالي فهو يرى هذا النوع من الاستشهاد قاصرا عن تفسير الظواهر.

وفي السياق نفسه، أشار المؤلف بشكل خاص إلى منهجه في دراسة سورة الأعراف، بحيث لم يتبع المناهج المألوفة لدى المفسرين، فقد قام بتجزئتها إلى أقسام ذات وحدات موضوعية، بحيث يحدد في كل قسم المفاهيم الأصولية الأساسية للفكر السياسي، ثم يفتح على بقية السور المكية ليلتقط الأصول المفرقة ويضمها إليها دون تعسف في الأخذ أو إخلال بالسياق.

إشكالية الكتاب

يصل بنا التفكير والتأمل في مضامين الكتاب إلى صياغة الإشكالات الآتية:

- ما الفكر السياسي؟ وما أصوله؟
 - كيف يمكن الاستفادة من الدرس القرآني في بناء نظريات سياسية إسلامية؛ تسهم في البناء السياسي المعاصر؟
 - هل للفكر السياسي الإسلامي أصولاً في القرآن المكي أيضاً أم أن أصوله تنحصر في القرآن المدني فقط؟
 - ولماذا اختار المؤلف البحث عن أصول الفكر السياسي في القرآن المكي وليس المدني؟
 - وماذا يترتب عن التأصيل للفكر السياسي في القرآن الكريم؟
 - ثم ماهي المعايير التي على أساسها تم اختيار سور مكية بعينها ولم يعتمد سوراً مكية أخرى لها اهتمام بالشأن السياسي أيضاً؟
- ويتفرع عن هذه الإشكالات عدة أسئلة:
- أولاً: ما هي دواعي اختيار المؤلف القصص القرآني مجالاً للبحث الفكري السياسي؟
- ثانياً: ما هي خطة المؤلف في الكشف عن هذه الأصول لاسيما في سورة الأعراف؟
- ثالثاً: كيف جمع المؤلف في معالجته لأصول الفكر السياسي بين المنظور القرآني وبين فلسفة السياسة الغربية؟
- رابعاً: بماذا يفسر المؤلف انحراف المذاهب العلمانية عن مسار التدين التوحيدي؟

2/ التحليل

القضية الرئيسية في الكتاب

يتناول الكتاب قضية أساسية يمكن صياغتها وفق الآتي: القرآن المكي مصدر معرفي أساسي في استنباط أصول الفكر السياسي. ولتأكيد هذه القضية كان لزاماً على المؤلف مواجهة ادعاءات فريقين من الناس قام بعرضها في كتابه. الفريق الأول: المستشرقون، والفريق الثاني: نفر من المفكرين الإسلاميين.

وأما الفريق الأول: فإنه ينكر بالأصالة وجود الأصول السياسية في القرآن المكي جملة. وبالتبع ينكر وجود شيء من فروع الفكر السياسي في هذه المرحلة. فهؤلاء يرون أن السور المكية ركزت دعوتها في عرض مشاهد يوم القيامة والحساب الأخروي فقط؛ دون خوضها في العقيدة السياسية التي تفتح على الحياة الاجتماعية بهدف تنظيمها. وعلى هذا الأساس، فظهور هذه العقيدة في نظرهم بدأ بعد حدث الهجرة وليس قبله.

ومن أبرز المستشرقين الذين حملوا لواء هذه الادعاءات ودافعوا عنها المستشرق المشهور جولد تسيهر (1850 - 1920م)، من خلال كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي».

كما سار على النهج ذاته المستشرقان (فرانش هيل و تور أندراي)، والمستشرق الإنجليزي مونتجمري وات. بل إن نقرأ قليلاً من متأخرة المسلمين ذهبوا في الاتجاه الاستشراقي نفسه، وعلى رأسهم علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام.

الفريق الثاني: لم يقبل مزاعم المستشرقين، لكنهم نزلوا بها إلى درجة أدنى، فقالوا إن القرآن المكي يتضمن موضوع العقيدة السياسية؛ لكنه جاء مجملاً ينتظر التنفيذ في دولة المدينة. وفي هذا الصدد يقول: «يبدو لنا - خاصة بعد اكتمال القرآن المنزل - أن القرآن المكي والمدني يتداخلان في موضوعاتهما ويتكاملان في عرض المعاني والاحتجاج لها». بل إنه ينفي في سياق آخر مقولة انتظار الهجرة إلى يثرب للتمكن من تطبيق المبادئ السياسية التي جاء بها القرآن المكي. وقد علّل الأستاذ عبد القادر ذلك بعدة أمور؛ من بينها:

أولاً: كل خطوة في المرحلة المكية كانت حركة نحو استكمال القدرة واكتشاف الحيلة، التي يتم بها التمكين السياسي الذي يدعو إليه القرآن الكريم.

ثانياً: القراءة المتأنية لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، تشير إلى أنه كاد بالفعل يستوفي تطبيق معظم المبادئ السياسية في مكة ذاتها قبل هجرته إلى المدينة، بل تشير إلى أن هجرته لم تكن هدفاً استراتيجياً، ولا أمراً يندرج في جوهر الدين وأصله، وإنما كانت إجراءً في طريق السعي إلى استكمال التمكين الديني والنصرة السياسية.

القضايا الفرعية في الكتاب

تناول المؤلف في الباب الأول الذي حمل عنوان «مقدمات في الفكر السياسي»، الذي يمتد من الصفحة 23 إلى الصفحة 60 بمعدل 37 صفحة، حيث سعى المؤلف إلى توضيح ثلاثة معانٍ في مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: في معنى الفكر السياسي عمومًا، ومعنى السياسة بوجه خاص؛ وبعد أن ذكر المؤلف تعريفين للسياسة اقتبسهما من معجم لثره ومعجم روبير، خلص إلى أن قضايا الفكر السياسي تختص بالبحث في ثلاث مجالات، داخلية ضمن ما يعرف في الفقه السياسي الإسلامي بالأحكام السلطانية، هذه المجالات هي كالآتي:

- مجال السلطة: كيف يُتوصل إليها «تراضياً أم إكراهاً»؟ وكيف يكون التصرف فيها؟ وكيف تكون علاقة الفرد بها «خضوعاً أم خروجاً أم حواراً»؟
- مجال القانون الدستوري: الذي يحدد العلاقات النظامية بين مؤسسات السلطة السياسية والقضائية والتشريعية. أي الشكل الدستوري للدولة.
- مجال التأثير المتبادل بين المؤسسات النظامية الثابتة وتيارات الرأي المتحركة في المجتمع كالأحزاب والرأي العام والنقابات.

المقدمة الثانية: لما كان البحث يسعى لمعالجة قضايا السياسة في أصولها لا في فروع مسائلها، فقد جاءت المقدمة الثانية لتحديد معنى الأصول. ثم حصر مجالات الفكر السياسي من خلال النظر في عدة أمور:

- في مقاصد الأفعال السلطانية.
- في القيم السياسية التي تستند عليها المؤسسات السياسية: الخير والشر، الحسن والقبح.
- في الأهداف والغايات الاجتماعية التي تسعى إلى تحقيقها السلطة السياسية، هل هي الخير أم الشر؟
- في مبدأ حدود السلطة السياسية.
- في مبدأ حدود الطاعة الواجبة.

المقدمة الثالثة: في معنى القرآن المكي، مع بيان أسباب قصر بحث أصول الفكر السياسي من خلال القرآن المكي فقط.

وبعد هذه المقدمات الثلاث، يبين معنى المفهوم الكلي للوجود في إطار الرؤية الإسلامية، ثم انتقل إلى بيان أثر المثالية الأفلاطونية في الفكر السياسي الأوروبي والعالمي؛ بدءاً من أرسطو ومروراً بطائفة من مدارس الفكر الغربي، وانتهاء بالفلسفة الحديثة، على أساس أن هذه المدارس برمتها ظلت تشكل الخلفية الفلسفية التي ارتكز عليها شكاك المستشرقين في نقدهم للإسلام، ثم ختم ببيان أوجه التقارب بين المرجعية المثالية الأفلاطونية والمرجعية التوحيدية الإسلامية في معالجة الظاهرة السياسية.

أما في الباب الثاني بعنوان: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، الذي يمتد من الصفحة 61 إلى الصفحة 138 بمعدل 77 صفحة، فقد اختار المؤلف من القرآن المكي سورة الأعراف باعتبارها إطاراً مرجعياً لأصول الفكر السياسي في القرآن المكي جميعاً، وليس يعني ذلك ترك بقية السور المكية، معللاً ذلك بكونها تشمل جماع قضايا الأصول السياسية.

قسم المؤلف السورة ثلاثة أقسام، وذلك في محاولة منه للإجابة عن سؤال واحد هو: كيف تصير معاني هذه الآيات أصولاً للفكر السياسي؟

القسم الأول: يضع الأساس التصوري عن الوضع الإنساني؛ وفق مفهومين رئيسين هما: مفهوم وحدة أصل الإنسانية؛ مستنداً على ذلك بالآيات 189-190، ومفهوم استخلاف الإنسان في الأرض؛ مستنداً على ذلك بالآية 2-54.

القسم الثاني: يعرض فيه المؤلف نماذج من تجارب الرسل السابقين مع أقوامهم على مدى التاريخ الإنساني، وقصده في ذلك بيان كيف يُتفاعل مع مبادئ الدين وكيف يُستجاب لها. وقد استنبط المؤلف الأصول السياسية التي جاءت بها تجارب الرسل، ثم قارنها بأطروحات ونصوص الفكر السياسي الغربي.

القسم الثالث: عاد فيه المؤلف لعرض تجربة الرسول صلى الله عليه وسلم مع قومه في مكة، لا لأخذ العبرة فقط، وإنما لبيان تأثير ومساهمة تجارب الأنبياء مع أقوامهم؛ في صناعة الإطار التصوري لفلسفة السياسة التي يسير عليها الرسول مع قومه بمكة.

أبرز أصول الفكر السياسي في القرآن المكي:

على سبيل الختم في هذا الباب؛ نورد أهم أصول الفكر السياسي التي تم استنباطها، ويمكن صياغتها وفق الآتي:

- الخالقية: فالله وحده هو الخالق؛ وذلك يقتضي على البدهة الاعتراف بسلطان واحد أعلى؛ له السيادة العليا، وأي محاولة للخروج عن سلطانه ستكون ظلماً واستكباراً بغير حق.

- الاستخلاف: فالأرض أرض الله؛ استخلف فيها الناس جميعاً مؤمناً وكافراً: فهي مشتركة بين من يسعى لإقامة العدل فيها ومن يسعى إلى الكبرياء، والتمكن فيها يكون بحسب تحقيق مبدأ الاستعداد؛ وبحسب الإرادة الإلهية.
- الاقتداء: ذلك بالاستفادة من تجربة الرسل السابقين مع أقوامهم على مدى التاريخ الإنساني؛ باعتبارهم أول من جاء بفكرة الدولة. وبذلك تكون التجربة النبوية المكية هي الأصل.
- الفطرية: خلق الله الناس على الفطرة السليمة، ومعنى هذا أن الإنسان يمتلك قابلية للتدين. ولو لم تكن هناك قابلية نفسية لقبول الخير لتعطل أمر الدين أو لصار إلزاماً على الإكراه، كما أن الخير والشر أيضاً نوازع أصيلة في النفس البشرية، والصراع بين الحق والعدل والظلم والشر دائم إلى أن يرث الله الأرض.
- وحدة الأصل الإنساني: بما يعني أنه ليس لأحد من أبناء آدم أن يدعي الامتياز على أحد، يشترك في ذلك حتى الرسل. فكون الرسول قد أوتي سلطاناً لا يعني إخراجاً عن صفته البشرية، وإنما يعني فقط أنه صار بشراً رسولاً إلى البشر، واتباعه حينئذ يكون واجباً على الآخرين، لا لعنصره التكويني ولكن اتباعاً للمصدر الأعلى الذي اصطفاه.
- الطاعة: ويعني ذلك الانقياد التام للوحي فقط، والانقطاع عن اتباع الكهنة وطبقة رجال الدين، كما أن إنكاره سيؤدي إلى ظاهرة الانحلال الاجتماعي، الذي يؤدي بدوره إلى الفساد والإفساد في الأرض.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فهو من الأصول الكلية في المرحلة المكية؛ بل وفي كل التجارب الإصلاحية للأنبياء، فلا يمكن أن نقول ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدأ في المرحلة المدنية.

أما الباب الثالث الذي يمتد من الصفحة 139 إلى الصفحة 200 بمعدل 61 صفحة، فقد وسمه بـ: العلاقات الدولية وأثرها في دولة الرسول، درس فيه المؤلف تجربة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مكة بكثير من الدقة والتفصيل؛ واصلاً إليها بما توصل إليه نظره في تجارب الفساد الإسرائيلي والروماني والفارسي، وذلك في ستة محاور:

- الأول: الانهيار الداخلي لقريش.
- الثاني: الفساد الإسرائيلي.
- الثالث: الفساد الدولي العام كما تعرضه سورة الروم.

- الرابع: الفساد الداخلي في الإمبراطورية الفارسية.
- الخامس: الفساد الداخلي في الإمبراطورية الرومانية.
- السادس: سعي الرسول في مكة نحو إقامة الدولة.

فبعد دراسته للوضع القرشية، واستعراضه لتاريخ قريش، انتقل المؤلف إلى بيان الفساد الذي أصاب التجربة الإسرائيلية وأمراض التدين التي لحقتها، وحاول من خلال المقارنة بين سورتَي قريش والإسراء بيان الاختلاف بين الحالة الإسرائيلية والحالة القرشية. فالفساد الاجتماعي لقريش حدث في حالة غياب «الكتاب والدولة»، أما الفساد الذي اكتنف التجربة الإسرائيلية، كما عرضتها سورة الإسراء، فقد حدث بالرغم من وجود «الكتاب والدولة».

ويرى الدكتور التيجاني أن سورة الإسراء تبدأ من حيث انتهت سورة قريش في عرض أمراض التدين وأحواله. وقد كان للتجربة الإسرائيلية كما يرى المؤلف - أثر بارز في تكوين وعي النبي صلى الله عليه وسلم وتشكيل منهجه الحركي واتخاذ العبرة من التجربة الإسرائيلية.

ثم ينتقل المؤلف إلى بيان الفساد الدولي العام كما عرضته سورة الروم، التي تخص بالذكر العلاقات التاريخية الرومانية الفارسية، وكانت قد تعرضت لها من قبل سورة الإسراء عند الحديث عن التجربة الإسرائيلية، فبنو إسرائيل عانوا من آثار الصراع الفارسي الروماني وتداخلاته في المنطقة. وعندما حاول المؤلف الإجابة عن سؤال: لماذا يفرض المسلمون بانتصار الروم؟ نظر في العلاقات التجارية ومسار التجارة الدولية، وكيف أن الوجود الروماني في البحر الأحمر كان ضاراً بالحركة التجارية التي تديرها قريش، فكان من الطبيعي أن تتخذ قريش من فارس حليفاً لها، في حين فرح المسلمون؛ لأن انتصار الروم له دلالات، أهمها إمكانية انتصار الضعيف عُدّة على القوي، ولكونه مقدمة لانتهيار القوى العظمى في ذلك الوقت؛ إذ إن تسلط الروم على الفرس كان يعني قرب نهاية الروم أنفسهم؛ لأن الصراع قد يفضي في نهاية الأمر إلى تحطيم كل من القوتين، وبالتالي تحين الفرصة للقوة الجديدة كي تأخذ زمام المبادرة على مسرح الأحداث.

ثم ينتقل المؤلف إلى دراسة الفساد الداخلي في الإمبراطورية الفارسية من خلال استعراض ما ذكره ابن خلدون عن تاريخ الإمبراطورية إبان البعثة المحمدية، متبعاً ذلك بالتعرض للفساد الداخلي في الإمبراطورية الرومانية كما ذكره المؤرخ جيبون.

ويختم نظره التاريخي في الوضع الدولي المعاصر لبعثة محمد صلى الله عليه وسلم ببيان سعيه ﷺ

في مكة لإقامة الدولة الإسلامية، فيقرر ذلك من خلال جملة من النقاط على النحو الآتي:

1. إسقاط الرسول صلى الله عليه وسلم الشرعية الدستورية عن الحكومة القرشية.
2. سعي الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ضرب مصالح قريش الاقتصادية.
3. محاصرة الرسول صلى الله عليه وسلم لقريش عن طريق عقود الجوار والمعاهدات، ويتجلى ذلك رحلته إلى الطائف، ثم استجارته بقبيلة نوفل، ومفاوضاته مع بني عامر، ثم بيعة الخزرج لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة.

أما الباب الرابع بعنوان مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيدولوجية العلمانية. الذي يمتد من الصفحة 201 إلى الصفحة 242 بمعدل 41 صفحة، فقد توخى في هذا الباب إجراء مقارنة بين الفلسفة الحديثة وفلسفة القرآن في معالجة أصول الفكر السياسي. وقد اختار بعض الفلاسفة كنماذج لفهم هذا الفكر، وردهم إلى تراثهم الديني اليهودي والمسيحي. ولعل من أبرزهم مارتين لوتر. وبدأ بالنظر في التجربة الدينية اليهودية وما آلت إليه من انحراف عن معنى التوحيد، ثم ربط ذلك بالإصلاح المسيحي، وما انتهى إليه أيضاً من انحراف، ثم أخيراً الانحراف الذي وقعت فيه الحركة البروتستانتية في محاولاتها للإصلاح الداخلي، ثم التجربة الأيدولوجية العلمانية وفهمها بوصفها رد فعل على اللاهوت المسيحي.

في الباب الخامس بعنوان: العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، الذي يمتد من الصفحة 243 إلى الصفحة 268 بمعدل 25 صفحة؛ عرض فيه المؤلف لتعريفات الدكتور عبد الوهاب المسيري للعلمانية بنوعها الجزئية والشاملة، فهو يقصد بالعلمانية الجزئية فصل الدين عن الدولة، والعلمانية الشاملة يقصد بها فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة فحسب؛ بل عن الطبيعة وعن الحياة.

ثم بين خطورة العلمانية الشاملة على الوجود الإنساني، وذلك من خلال نقده لفلسفة أوغست كونت التطورية، وتبانه لأوجه الضعف فيها. فكونت -بعد الثورة الفرنسية- كان يرى ضرورة معرفة القوانين الكبرى التي يسير عليها التاريخ الإنساني، وذلك للتمكن من تنظيم المجتمع الجديد⁽⁶⁾. هذا الأمر قاده إلى صياغة نظرية التطور من خلال قانون المراحل الثلاث:

المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية.

(6) المجتمع الجديد ضد القديم وهو مجتمع ما قبل الثورة الفرنسية، حيث كان يركز سياسياً على سيادة الملكية ودينياً على سيادة البابوية، بينما المجتمع الجديد (ما بعد الثورة) صار يركز سياسياً على سيادة الشعب ودينياً على سيادة الضمير الفردي.

في المرحلة الأولى لا يكون العقل قادراً على تفسير علة الوجود إلا بردها إلى تدخل عالم الغيب.

في المرحلة الثانية يقوم برد علة الوجود إلى تصورات عقلية مجردة من المادة.

في المرحلة الثالثة سيتوقف العقل الإنساني عن البحث في علة الوجود، ويكتفي بالبحث عن القوانين الذاتية التي تتحكم في هذه الظواهر، وتجاوز الرؤية الدينية والميتافيزيقية، وتلك هي المرحلة الوضعية.

فكونت يذهب للقول إن الإنسانية في مسيرة تطورها المتصاعد تمر بهذه المراحل الثلاث، لكن المؤلف عرض لآراء فلسفية أخرى تتصدى لهذه النظرية، لعل أبرزهم هو الفيلسوف كارل بوبر في كتابه *بؤس الأيديولوجيا*، حيث أوضح أن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة.

ولمزيد من التفصيل؛ قام المؤلف باختيار نماذج أخرى من الفلاسفة كانوا يصوغون أفكارهم ونظرياتهم السياسية تحت تأثير الفكر الديني (اليهودي/المسيحي). انتهى بهم المطاف إلى تجاوز الرؤية الدينية إلى الرؤية العلمانية. لكنه ميز بين فئتين:

- فئة العلمانية الجزئية: وهي «فئة نافرة من الكنيسة ومقولاتها اللاهوتية»، تتوجس من المؤسسة الدينية، وتخشى من أن يكون لرجال الدين نفوذ تشريعي يفرضون من خلاله اعتقاداتهم الدينية على بقية أفراد المجتمع، ويمثلها جون لوك (1632 - 1704) وآدم سميث (1723 - 1790).

- فئة العلمانية الشاملة: وهي «فئة نافرة ليس من الكنيسة وحسب، بل ومن الغيبات الدينية كلها ومن فكرة الإله المتعالي»، وتمثل في توماس هوبز (1588 - 1679) وفريدريك هيجل (1770 - 1831) ولودفيغ فيورباخ (1804 - 1872) وكارل ماركس (1818 - 1883).

بعد ذلك انتقل المؤلف للحديث عن المجتمع المدني والحكومة المدنية، من خلال بيان طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة المدنية من جهة، وتأثير الدين على هذا الثلاث من جهة أخرى؛ وذلك من وجهة نظر طائفة من الفلاسفة أبرزهم: أفلاطون (كتاب الجمهورية) وأبو نصر محمد الفارابي (كتاب السياسة المدنية) والغزالي (كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس) وغيرهم من فلاسفة العقد الاجتماعي أبرزهم جون لوك (كتاب مقالان في الحكومة) (رسالة في التسامح).

لقد أورد المؤلف عدة تعاريف للمجتمع المدني، أختار منها ذلك الذي انتهى إليه هيجل حيث عرّفه بأنه «تشكيل اجتماعي تتحقق فيه الحاجات الخاصة بواسطة حاجات سائر الناس، فلا يستطيع أحد

أن يحقق مجموع أهدافه دون أن يدخل في علاقة مع الآخرين...ولا أن يصل إلى إرضاء حاجاته إلا بأن يعطي الآخرين وسائل إشباع حاجاتهم في السعادة..»⁽⁷⁾.

ثم عرض المؤلف لوجهة نظر جون لوك في الحكومة المدنية باعتبارها حكومة جمهورية توافقية، ذات صلاحيات محدودة، تراضى عليها فئات المجتمع، وليست حكومة دينية تنشأ بموجب نصٍ إلهي مقدس، كما أنها ليست نظامًا ملكيًا يُسيّره فرد مخصوص أو عائلة مميزة.

وسيرا على هذه الواجهة من النظر، يرى الدكتور التيجاني إمكانية التلاقي بين هذه الرؤية والرؤية الإسلامية؛ التي ترفض أيضًا «مفهوم الحق الإلهي المقدس» الذي كان يتمسك به بعض رجال اللاهوت المسيحي، كما أنها رؤية تقر بمبدأ المساواة والتسامح والحرية... ولعل صحيفة المدينة أبرز مثال؛ يقدم صورة مناسبة لمفهوم الدولة المدنية في الواقع المعاصر؛ إذ إن تلك الصحيفة كانت تمثل صيغة من صيغ التراضي السياسي الذي يركز على قائمة من الحريات والحقوق الأساسية: حرية الاعتقاد والعبادة، وحقوق المواطنة، والمساواة أمام القانون، وواجب الدفاع عن النفس والوطن، وحق التعبير والتنظيم⁽⁸⁾.

ثم ختم هذا الباب بالحديث عن منطقة الفراغ التشريعي ويقصد بها الساحة السياسية؛ وهي مساحة سكت عنها الوحي فلم يغطيها بنصوص تشريعية ملزمة، تاركًا ذلك الفراغ التشريعي لاجتهادات الأمة المسلمة حتى تتوصل إلى صيغة من صيغ التراضي السياسي.

3/ المناقشة:

من أبرز المسائل التي رصدناها خلال دراستنا لهذا الكتاب ثلاث مسائل وهي وفق الآتي:
الأولى: النظرة التجزئية في المنهج/ الثانية: النظرة التجزئية في دراسة المفهوم / الثالثة: النظرة التجزئية في دراسة النص.

المسألة الأولى: النظرة التجزئية في المنهج

في سياق حديثنا عن منهج المؤلف في دراسة سورة الأعراف، أشرنا إلى كونه لم يتبع المناهج المألوفة لدى المفسرين القدامى، فقد قام بتجزئة السورة إلى أقسام ذات وحدات موضوعية، ويحدد في كل

(7) نقله الدكتور التيجاني بتصرف عن عبد الرحمن بدوي في كتابه فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، ص 122-123، دارالشروق القاهرة.

(8) الدكتور التيجاني عبد القادر حامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، ص 268.

قسم المفاهيم السياسية الأساسية، ثم يفتح على سور مكية أخرى يلتقط منها الأصول المفارقة ويضمها إليها دون تعسف في الأخذ أو إخلال بالسياق.

وبالرغم من أهمية هذا المنهج في تحقيق الإفادة من النص القرآني، من خلال استنباط نظريات سياسية وأصول معرفية وقيم سياسية تشد الحاجة إليها في واقعنا المعاصر، لكنها مع ذلك منهجية قاصرة عن تحقيق مقاصدها إذا لم نصل بها إلى حد اقتراح حلول عملية وإجراءات تطبيقية لإنهاء أزماتنا الدستورية. إذ يمكن للباحث النبيه أن يصنف هذا الكتاب - من خلال منهجه - ضمن الدراسات السياسية النصية، وهي تلك الدراسات التي تقتصر على استنباط الأصول والقيم السياسية من القرآن أو السنة.

ولعل من أبرز المفكرين المعاصرين الذين أشاروا إلى هذا؛ وانتقدوا هذا الصنف في التأليف الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي، فبعد أن صنف الدراسات المعاصرة التي اهتمت بالمسألة السياسية الإسلامية إلى ثلاث مدارس: نصية، وسياقية، وإجرائية⁽⁹⁾، قال: «ولم يتحقق تركيب إبداعي بين المدارس الثلاث حتى الآن، وهو ما أضر بالفكر السياسي الإسلامي كثيراً، وحرمه من فرصة تلاقح مثمر يخصبه ويثريه. وهذا التركيب بين المدارس الثلاث هو ما تطمح إليه هذه الدراسة»⁽¹⁰⁾.

فهو وإن كان يعترف بفضل أصحاب المدرسة النصية كالـدكتور التيجاني عبد القادر حامد، وجهود أصحاب المدرسة السياقية التاريخية كالـدكتور محمد عابد الجابري، وحرصاً أعمال أصحاب المدرسة الإجرائية كالـدكتور داود أحمد، لكنه مع ذلك توجه إليها بالنقد من جهة التركيب، بل إنه حكم على بعضها بالقصور في اعتماد المعيار النصي والمسار التاريخي، ما يعني أنها مدرسة تتسم بنظرة تجزيئية؛ وقصده في الكتاب إنما هو جمع توفيق بين هذه المدارس الثلاث. وفي هذا السياق يقول: «لقد سعينا هنا إلى التركيب بين المسارات التأصيلية والتاريخية والإجرائية، أملا في تحقيق شيء من تجميع الذات الإسلامية حول فهم مشترك للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية في الماضي والحاضر والمستقبل»⁽¹¹⁾. من ناحية أخرى، ومع كل هذا الجهد الذي بذلته المدرسة النصية في تأصيل شؤون السياسة والحكم؛ وجدنا من العلماء المعتبرين من يعارض هذا النظر، وينفي ورود نصوص شرعية في القرآن

(9) عرّف الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي هذه المدارس بقوله: «فالمدرسة النصية تهتم باستنباط القيم السياسية من القرآن والسنة، والمدرسة السياقية تشرح التاريخ السياسي الإسلامي في تطوره، والمدرسة الإجرائية تبحث عن حل عملي للأزمة السياسية الإسلامية» الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ص 40.

(10) الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، طبعة منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، قطر، 2018م، ص 40، 41.

(11) نفسه، ص 43.

حول الظاهرة السياسية، ولعل من أبرزهم الدكتور فريد الأنصاري، قال رحمه الله: «أما القرآن فقد أجمع السابقون واللاحقون على خلوه من نصوص مخصوصة بالشأن السياسي، ما عدا آيتي الشورى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159). ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَبْتَلِيهِمْ﴾ الشورى: 38»⁽¹²⁾. ولعل هذا القول منه جاء نتيجة رد فعل فقط على ما سماه ظاهرة التضخم السياسي للحركة الإسلامية، لذلك نجده أسأل كثيراً من مداد قلمه وأفنى كثيراً من عمره لأجل إثبات فكرة أن الشأن السياسي ليس مدخلاً رئيساً لإصلاح أحوال الأمة، وربما قد غالى في ذلك كما يغالي أهل السياسة في اعتبار المدخل السياسي هو مفتاح النهضة الحضارية للأمة. ولعل دراسة الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي تشكل منهجاً وسطاً جامعاً بين كل هذه المدارس والآراء، وخير الأمور أوسطها.

المسألة الثانية: النظرة التجزئية في دراسة المفهوم

إن أول ما يسهم في تراجع الأمم فكرياً وحضارياً هو استعارة المفاهيم من مجال تداولي مختلف عن مجالها التداولي الأصلي؛ فتكون النتيجة هي استبداد النظرة التجزئية في دراسة المفهوم، وقد يتحقق الخلط بين ما هو موجود في دائرة المشترك الإنساني وبين ما هو من الخصوصيات. فالمفاهيم إذن تحمل في جوهرها مجموع تصورات وتراكمات فكر الأمة.

وفي هذا السياق يقول الدكتور نصر محمد عارف «إن أي إنتاج علمي وضعي منطلق من العقل والواقع البشري ومؤسس عليهما ومحدد بحدودهما، لا بُدَّ أن يلبس بخصوصيات هذا العقل وذاك الواقع بدرجة أو بأخرى.. أما الإنتاج العلمي المرتبط بالوحي والنابع منه أو الدائر حول مفاهيمه وأوامره فإن عنصر الخصوصية فيه يضيق ولا ينعدم»⁽¹³⁾.

وعليه، فقد وجدنا المؤلف على سبيل المثال؛ يستعمل مفهوم السياسة وفق ما هو متعارف عليه في العلوم السياسية المعاصرة، قال: (السياسة تشمل حكم الدول وحكم الأنساق الإنسانية الأخرى)⁽¹⁴⁾.

ومع خطورة هذا المفهوم في البناء الحضاري للأمة؛ كان أولى له؛ لو اختار تعريفاً إسلامياً أصيلاً؛ مثل ما أورد شيخ الحنابلة أبو الوفاء علي بن عقييل (ت: 513هـ)، قال رحمه الله: «السياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه

(12) الدكتور فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، منشورات ألوان مغربية، الطبعة الأولى، 2003م، ص 61.

(13) الدكتور نصر محمد عارف، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، المحور الخامس: تحرير الدكتور عبد الوهاب المسيري، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1998، ص 177.

(14) الدكتور التيجاني عبد القادر حامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، ص 25.

الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى». وعلى هذا النهج في التعريف سار معظم الفقهاء، إذ إننا نجد كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية (ت728هـ) يحمل المعنى نفسه؛ الذي هو الإصلاح، وكذلك صاغ ابن القيم الجوزية (ت751هـ) عنوان كتابه: «الطرق الحكمية في إصلاح الراعي والرعية».

فالسياسة -بحسب- هذا النموذج المعرفي المتحيز إلى دائرة التراث الإسلامي؛ يلخص السياسة في جلب المصلحة ودرء المفسدة، كما أنه لا يمنع أن يكون مفهوم الصلاح والفساد منتجًا بشريًا يمكن إدراكه بالاجتهاد العقلي، فما رآه العقل حسنًا فهو الصلاح ما لم يخالف نصًا شرعيًا، وما رآه العقل سيئًا فهو الفساد ما لم يعارض نصًا شرعيًا. وأقوال الفقهاء وعلماء المقاصد تدعم هذا الفهم. وعلى هذا الأساس؛ يبدو جليًا الخطة الأساس التي كان على المؤلف الالتزام بها في بحثه لتأصيل فكر سياسي إسلامي، هذه الخطة تتجلى في ضبط المصطلحات واستحضار سياقها المعرفي، ولعل أبرز من أكد على ضرورة التصدي لهذا الإشكال الدكتور طه عبد الرحمن، حيث ذهب إلى أن مشكلة النظرية السياسية الإسلامية هي في عدم انضباط مصطلحاتها الفقهية السياسية، والتشوش الحاصل في ذهن الإسلاميين، يتجلى في تباين استعمال عدد من المفاهيم المركزية؛ مثل السياسة، والدولة، والدين.

«وقد أرجع الدكتور طه عبد الرحمن أسباب هذا التشويش إلى أمرين: أحدها: انقسام فكر الإسلاميين بين تراث غني وتحديث فقير؛ فيستعمل المفهوم الواحد تارة بمعناه التراثي، وتارة بمعناه الحديث. الثاني: عدم قدرة الإسلاميين على الدفاع عن عقيدتهم؛ فقد قاموا بمحاكاة العلمانيين في اصطلاحاتهم وتصوراتهم؛ لدفع تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر»⁽¹⁵⁾.
إنني أستبعد مطلقًا تهمة تحيز ومحاكاة المؤلف لاصطلاحات العلمانيين وتصوراتهم، ألا ترى أنه صاحب الفضل في البحث عن أصول هذا الفكر من خلال القرآن الكريم؛ فقصده من الكتاب واضح جلي، فكيف يكون منحازًا إلى الاتجاه العلماني؛ وهو قد أحرز قصب السبق في هذا المجال؟ بل إن معظم مشاريعه الفكرية تتجه إلى تحرير العقول من التبعية المنهجية للآخر. وإنما كان قصدي التلميح إلى ما أشار إليه السادة العلماء من ضرورة العناية بتراثنا الفكري في جانبه المنهجي وجهازنا المفاهيمي الأصيل.

(15) الدكتور طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2012، ص326.

وإذا كان هناك من تبرير لاستعماله مفهوم السياسة في إطار حقل العلوم السياسية المعاصرة، فقد يكون تدوين الكتاب في مرحلة زمنية؛ تفرغ فيها المؤلف لدراسة تخصصه العلمي الدقيق؛ الذي هو علم الاجتماع السياسي المعاصر، الشيء الذي يفرض ضرورة الانضباط المنهجي الصارم لذلك الحقل المعرفي موضوع الدراسة، لذلك لم تسعفه ظروف البحث للاطلاع على تعريفات الفقهاء للسياسة في الحقول المعرفية الشرعية. غير أننا نجد المؤلف - في الأونة الأخيرة - استدرك على نفسه في دراسة هذا المفهوم ومفاهيم إسلامية أخرى كالإصلاح مثلاً، وذلك من خلال كتاب آخر سماه «النص القرآني: وأصول الاجتماع السياسي: مداخل تأسيسية»⁽¹⁶⁾.

المسألة الثالثة: النظرة التجزيئية في دراسة النص

ينتقد الدكتور لؤي صافي المنهج المعتمد من قبل علماء السياسة القدماء والمحدثين الذي يغلب عليه الطابع التجزيئي الوظيفي، دون الرؤية النصية الكلية التي توجه الفعل السياسي. فهذا المنهج لم يطمح إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة؛ بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة؛ بل يكتفي بالسوق الانتقائي لنصوص مختارة؛ لتأييد فهم محدد أو موقف معين⁽¹⁷⁾.

هذه من المؤاخذات على الكتاب، حيث عمد المؤلف إلى اختيار سور ونصوص من القرآن المكي بعينها لتأييد ظواهر سياسية محددة، والحال أن تقرير هذه الآيات أو تلك أصولاً للفكر السياسي الإسلامي؛ يوجب إعمال ما دأب على تسميته أساتذة المناهج قديماً وحديثاً بـ: المنهج الاستقرائي. ويكفي في هذا السياق؛ الرجوع إلى كتاب المواقفات للإمام الشاطبي ليظهر لنا بجلاء التزام الإمام الشاطبي بالمنهج الاستقرائي في الاستدلال على القواعد والمسائل الأصولية والمقاصدية، وقد حدّد منهجه في التأليف منذ بداية كتابه، قال رحمه الله: «.. معتمداً -أي في تدوين الكتاب- على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة»⁽¹⁸⁾.

(16) انظر الدكتور التيجاني عبد القادر حامد، النص القرآني وأصول الاجتماع السياسي: مداخل تأسيسية، طبعة منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى؛ قطر، 2020م، ص 293 إلى ص 304.

(17) الدكتور لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996م، ص 24، بتصرف.

(18) الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790 هـ)، المواقفات، تحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد =

ويقول في المقدمة الثالثة من الكتاب: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس في الافتراق»⁽¹⁹⁾. ولذلك نطرح في هذا السياق سؤالين يمكن صياغتهما وفق الآتي:

الأول: لماذا اختار المؤلف البحث عن أصول الفكر السياسي في القرآن المكي وليس المدني؟

إن البدء بالسور المكية قبل المدنية في استنباط أصول الفكر السياسي له مبرراته المنهجية ودوافعه العلمية، وهو منهج قائم على اعتماد المكي قبل المدني في بناء الكليات والقواعد. ولعل من أبرز من نبه إلى هذا المسلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي⁽²⁰⁾، فعنده المدني تابع للمكي في الفهم والاستنباط؛ وهي رؤية منهجية لها أثرها البالغ في فهم القرآن. قال -رحمه الله-: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح. والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء...»⁽²¹⁾. وفي سياق آخر نبّه الشاطبي إلى كون القرآن المكي اشتمل على قواعد الشريعة وكلياتها، والمدني مكمل لتلك القواعد والكليات ومفصل لها؛ قال -رحمه الله-: «إذا رأيت في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً لأصل كلي»⁽²²⁾.

وقال أيضاً في المسألة الأولى من الفصل الثاني في الأحكام والنسخ: «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة»⁽²³⁾. ويضرب الإمام الشاطبي -رحمه الله- مثلاً على هذا بسورة الأنعام المكية التي استوعبت أصول الدعوة المكية، وسورة البقرة التي نزلت بعدها تفصيلاً وتقريراً لها، فيقول -رحمه الله- «ثم لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان من أول ما

= زكريا سيد الصباغ، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 86، دار الفضيلة، القاهرة، ط 1، 2010م. (19) نفسه، ص 81.

(20) وفق المؤلف في اختيار المكي قبل المدني مجالاً للبحث، لكن حبذا لو أشار إلى آراء الإمام الشاطبي في هذا الموضوع، ولعله لم يطلع عليها.

(21) الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790 هـ)، الموافقات، تحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد زكريا سيد الصباغ، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 454، دار الفضيلة، القاهرة، ط 1، 2010م.

(22) نفسه، ص 5.

(23) نفسه، ص 113.

نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام»⁽²⁴⁾.

الثاني: ما هي المعايير التي على أساسها اختيرت سور مكية بعينها مجالاً للبحث السياسي؟
قد يتساءل القارئ الكريم عن جدوى اعتماد المؤلف سور مكية بعينها (قريش - الإسراء - الروم - البهوج - الفيل) في تقديم تحليل سياسي موحد للحالة القرشية والإسرائيلية والرومية.
إن الدارس لمجموع السور المكية في القرآن والتي يصل عددها إلى خمسة وثمانين، سيجد بعضها يقدم تفاصيل أخرى مفيدة في استنباط أصول السياسة: لم يشر إليها الدكتور التيجاني في بحثه، كسورة الأنعام ويوسف والقصاص ولقمان.

ومن ذلك مسألة تشريع الجهاد في القرآن المدني، فهو فرع لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوارد في القرآن المكي، وقد ورد شيء من هذا عن الإمام الشاطبي في المسألة الثامنة من كتاب الأدلة الشرعية، قال -رحمه الله- «... والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرب بمكة كقوله: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [لقمان الآية 17]⁽²⁵⁾.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: ما استنبطه الفقهاء - من سورة يوسف المكية - ممن يقرب بشرع من قبلنا أصلاً من أصول التشريع الإسلامي، وهو جواز الترشح للمنصب عند توفر الكفاءة العلمية والأمانة ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾ [يوسف 55]. فيوسف هنا لم يترشح لهذا المنصب إلا حينما وجد في نفسه الكفاءة العلمية والقدرة البدنية والفهم السياسي للواقع المصري؛ وخشيته تقلد المنصب من ليس مؤهلاً لذلك. ورغم ورود بعض الآثار عن النبي ﷺ في ذم الترشح للمنصب، غير أن ذلك لا ينقض هذا الدليل القرآني، فسياقه يدل على تعليم النبي ﷺ أصحابه خطورة تولي المسؤولية وتعظيم ذلك في أنفسهم؛ وليس يعني النهي عن الترشح لها⁽²⁶⁾.

والذي يهمننا في هذا السياق، ليس جواز الترشح من عدمه؛ بل يهمننا الإشارة إلى أن المؤلف أغفل معالجة ثلاثة أصول أساسية في كتابه؛ إذ يمكن اعتبارها من أمهات وأصول القيم السياسية

(24) نفسه، ص 455.

(25) الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات، تحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد زكريا سيد الصباغ، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 50 - 54، دار الفضيحة، القاهرة، ط 1، 2010م.

(26) من ذلك مثلاً: ما ورد عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ وأنا ورجلان من بني عمي، فقال أحدهما: يا رسول الله، أُمِرْنَا عَلَى بَعْضِ مَا وُلَاكَ اللَّهُ ﷻ، وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَ ذَلِكَ، فَقَالَ: ((أَنَا وَاللَّهِ لَا نُوَلِّي هَذَا الْعَمَلَ أَحَدًا سَأَلَهُ، أَوْ أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ)) متفق عليه.

الإسلامية الواردة في القرآن المكي وهي: القوة / الأمانة / العلم⁽²⁷⁾، وهو الشيء الذي جعل الدكتور الشنقيطي يصنفها ضمن قائمة قيم الأداء السياسي⁽²⁸⁾.

ومن ذلك أيضاً، ما ورد في (سورة ص المكية الآيات 23-24) من ضرورة العدل في التقاضي باعتباره فرع عن العدل السياسي، فقد قال أحد الخصمين لداود عليه السلام: إن هذا الرجل أخي، له تسع وتسعون نعجة، ولي نعجة واحدة، فطلب مني أن أعطيه إياها وغلبي في الحجة، لكن داود حكم بينهما بالإنصاف والعدل، وقال مخاطباً صاحب الدعوى: لقد ظلمك أخوك حين سألك ضم نعجتك إلى نعاجه.

فمن أصول القيم السياسية المستفادة في باب القضاء⁽²⁹⁾ العدل في الحكم والقسم، إذ هو «جذر القيم الإسلامية والنبع الذي يتفرع منه ما سواه من قيم ومبادئ.. على أن ما يهمننا هنا ليس العدل كقيمة كلية بل العدل السياسي تحديداً، وهو ما يعبر عنه في النصوص التشريعية الإسلامية بمصطلح العدل في الحكم والقسم»⁽³⁰⁾. وقد صنفها الدكتور الشنقيطي في الفصل الأول من كتابه ضمن قائمة قيم البناء السياسي.

وعليه لا يمكننا الاتفاق على كون هذه النصوص أو تلك؛ أصولاً تشمل جماع قضايا الأصول السياسية في القرآن المكي إلا بإعمالنا لهذا المنهج الاستقرائي الكلي. ولذلك وجدنا الأصوليين والفقهاء يرون عدم استقلال الدليل الواحد بالحكم، فلو نظرنا في القرآن الكريم ورأينا فيه حكماً شرعياً حول مسألة ما، فإننا لا نهزول إلى إصدار الحكم إلا بعد النظر في شواهد السنة وإجماعات الفقهاء وآراء المفسرين، ثم نخرج بعد ذلك بالحكم الشرعي.

وعليه، إذا كان هذا المنهج العلمي معتمداً في علاقة القرآن بغيره من المصادر الأخرى، فمن باب أولى يمكن اعتماده في تعزيد سور القرآن بعضها بعضاً باعتبار قوتها في الاستدلال، فالسورة الواحدة أو السورتان أو مجموع السور لا تستقل بالحكم في استخراج الأصول إلا بعد استقراء بقية السور.

(27) انظر الآية 26 من سورة القصص، والآية 55 من سورة يوسف.

(28) انظر: الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، القسم الأول، الفصل الثاني: قيم الأداء السياسي، ص 224.

(29) قد تقتصر دلالة مصطلح السياسة الشرعية على القضاء، كما هو موضوع كتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

(30) الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ص 147 - 149.

4/ التركيب

خلاصات:

على سبيل الختم، لقد أبدع الدكتور التيجاني في التعبير عن أفكاره بروح إسلامية أصيلة، وأسلوب علمي رصين؛ ومقاربة فلسفية متنوعة، والكتاب يقدم رحلة غنية وعميقة جمعت بين الديني والفلسفي، السياسي والاجتماعي؛ وهي بلا شك رحلة متكاملة من حيث الرؤية والمضمون، ثم علاوة على البعد النظري ذي الإسهام المفيد، نجد بعدا تطبيقيا يتجلى في دراسته لسورة الأعراف وسور مكية أخرى دراسة سياسية.

وبعد هذه الرحلة المتواضعة؛ يمكننا تكثيف بعض الخلاصات المفيدة وفق الآتي:
أولاً: يتضمن القرآن الكريم نصوصاً شرعية لها صلة وثيقة بقواعد الحكم وأصول النظام السياسي الإسلامي.

ثانياً: التأصيل للفكر السياسي من القرآن له بعدان اثنان: الأول متوجه إلى داخل الصف الإسلامي، والثاني إلى خصوم الإسلام وأعدائه. فمن جهة؛ يترتب عليه التأصيل لمشروعية العمل السياسي واعتباره مدخلاً من مداخل الإصلاح في سياق مشروع النهضة الإسلامية الشاملة. ومن جهة أخرى؛ يترتب عليه الرد على دعوى العلمانية التي تحاول تحييد الفعل السياسي عن مجال الدين، فوجود هذه الأصول في القرآن يجعل العمل السياسي من صلب ما يمكن أن يكون محققاً لمعنى العبودية الشاملة، فهذا الدين لم يأتي لينحصر في الضمائر والقلوب ويبقى رهين البعد الإنساني في صيغته الفردية، بل هو دين جاء ليحكم الحياة البشرية في كل جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والفنية وغيرها من مناشط الإنسان العامة والخاصة.

ثالثاً: يتميز المؤلف بمخالفته للسائد من الدراسات الفكرية؛ التي اعتمدت نصوص القرآن شواهد فقط تدعم ما توصلوا إليه من نتائج، بينما يرى المؤلف في الآية القرآنية ظاهرة مستقلة تحتاج إلى تعمق في جزئياتها للتمكن من تحليل الظواهر الاجتماعية.

رابعاً: يطرح المؤلف الأفكار السياسية من منظور القرآن المكي، ومن خلال وجهات نظر فلسفية، ثم يؤصل لذلك بإرجاع هذه الآراء إلى أصلها اليوناني. لينتهي بذلك إلى ملاحظة مفادها التقارب بين المرجعية المثالية الأفلاطونية والمرجعية الأخروية التوحيدية الإسلامية، لكنه مع ذلك يرجح المذهبية الإسلامية لكونها تربط السياسة بالمثال الأخلاقي دون إغفال الظرف الواقعي التاريخي، وهي أيضاً

مذهبية ترتكز على مفهوم الجزاء الأخروي، ولكن ذلك لا يجعلها تعطل البناء السياسي أو تبدأ النهضة العمرانية الإسلامية من درجة الصفر.

خامساً: يتسم أسلوب المؤلف -على سبيل الغلبة- بالعمق في التحليل والجددة في طرح الأفكار، ولا سيما في ربطه الأفكار بأصولها المعرفية الإسلامية، لكن منهجه في الكشف عن أصول الفكر السياسي يتسم بالتعقيد، فلا يكاد القارئ يخرج بشيء من أصوله إلا بعد استقراء تام لمضامين الكتاب، وبالتالي كان من الممكن -منهجياً- الإشارة إجمالاً لهذه الأصول ثم تفصيل القول بعد ذلك.

سادساً: عرّف المؤلف السياسة وفقاً لما هو متعارف عليه في العلوم السياسية المعاصرة، والمطلوب -استناداً إلى المرجعية الإسلامية- هو تعريف المفاهيم من خلال أصولها المعرفية وإطارها المرجعي وأبعادها الحضارية، وهو الأمر نفسه الذي نبّه إليه الدكتور طه جابر العلواني في ختام مقدمته.

سابعاً: يحاكي المؤلف في تفسيره لسورة الأعراف ما اصطاح عليه أهل التفسير بـ «التفسير الموضوعي» للقرآن الكريم، فهو منهج يقوم على معالجة وتتبع القضية الواحدة؛ من خلال رصد معانيها وفوائدها؛ وذلك بضم الآيات بعضها إلى بعض. أي أفراد الظاهرة القرآنية بالبحث والدراسة من خلال استقراء شامل لأجزائها.

ثامناً: أبدع المؤلف في التعاطي مع المعرفة الإسلامية بمنهج شامل في استنتاجاته؛ متداخلاً في رؤاه بين الشرق والغرب؛ فهو من جهة يعتمد النص القرآني المكي إطاراً مرجعياً والتجربة النبوية المكية إطاراً تطبيقياً، ومن جهة أخرى يفتح على الفلسفة الغربية بالاستفادة منها حيناً ومنتقداً إياها حيناً آخر.

والحمد لله رب العالمين

المراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- الشاطبي، أبو إسحاق (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد زكريا سيد الصباغ، دار الفضيحة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م.
- عبد الرحمن، طه، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2012م.
- حامد، التيجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، قطر، 2017م.

- حامد، التيجاني عبد القادر، النص القرآني وأصول الاجتماع السياسي: مداخل تأسيسية، طبعة منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، قطر، 2020م.
- صافي، لؤي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996م.
- عارف، نصر محمد، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير الدكتور عبد الوهاب المسيري، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1998م.
- الشنقيطي، محمد بن المختار، الأمانة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، طبعة منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، قطر، 2018م.
- الأنصاري، فريد، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، منشورات ألوان مغربية، الطبعة الأولى، 2003م.

Arabic references

- Al-Qur'ān al-Karīm bi-riwāyat Warsh 'an Nāfi'.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq (d: 790), Al-Muwāfaqāt, Ed: al-Shaykh Aḥmad Muṣṭafā Qāsim al-Ṭaḥṭāwī wa-al-Duktūr Sayyid Zakarīyā Sayyid al-Ṣabbāgh, Dār al-Faḍīlah, Al-Qāhirah, St1, 2010.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāhā, Rūḥ al-Dīn: min ḍayyiq al-'Almāniyah ilā s'h al-i'timāniyah, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, St2, 2012.
- Ḥāmid, Al-Tijānī 'Abd al-Qādir, uṣūl al-Fikr al-siyāsī fī al-Qur'ān al-Makkī, Muntadā al-'Alāqāt al-'Arabīyah wa-al-dawliyah, St1, Qaṭar, 2017.
- Ḥāmid, al-Tijānī 'Abd al-Qādir, Al-naṣṣ al-Qur'ānī wa-uṣūl al-ijtimā' al-siyāsī: madākhil ta'sīsīyah, Ṭab'ah Muntadā al-'Alāqāt al-'Arabīyah wa-al-dawliyah, St1, Qaṭar, 2020.
- Ṣāfi, Lu'ayy, Al-'aqīdah wa-al-siyāsah : Ma'ālim Naẓariyat 'āmmah lil-dawlah al-Islāmiyah, al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrikīyah, al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, St1, 1996.

• ‘Ārif, Naṣr Muḥammad, Ishkālīyat al-Taḥayyuz : ru’yah ma‘rifīyah wa-da‘wah lil-ij-tihād, taḥrīr al-Duktūr ‘Abd al-Wahhāb al-Misīrī, al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrikīyah, al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, St2, 1998.

• Al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn al-Mukhtār, Al-azmah al-dustūrīyah fī al-Ḥaḍārah al-Is-lāmīyah: min al-fītnah al-Kubrā ilá al-Rabī‘ al-‘Arabī, Ṭab‘ah Muntadá al-‘Alāqāt al-‘Arabīyah wa-al-dawliyah, St1, Qaṭar, 2018.

• Al-Anṣārī, Farīd, al-Bayān al-da‘awī wa-zāhirat al-taḍakhhum al-siyāsī, Manshūrāt Alwān Maghribīyah, St1, 2003.



فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-5

تاريخ القبول: 2024-3-11

حول علم الكلام وأصول الفقه في السياق الحديث:

إشكالات الاستمداد من فلسفة العلم ونظريات المعرفة المعاصرة^(*)

عبد الرحمن زعتري⁽²⁾

abderrahmane.zaatri@uni-muenster.de

الملخص:

يفحص هذا البحث الأفكار الأساسية التي اشتغل عليها الحسان شهيد في كتابه (علوم الوحي ونظرية المعرفة: في الفلسفة والتاريخ والمنهج)، والطريقة التي وظفها في النظر في تاريخ تطور المعارف الإسلامية. ورغم أن هذه المقالة تناقش كتاب شهيد وتدرس ما يطرحه من إشكالات، فإنها، من منظور أوسع، تتناول بالنقد اتجاهاً أكاديمياً عريضاً في دراسة العلوم الشرعية بشكل عام، وفي علمي الفقه وأصوله بشكل خاص. أسس لهذا الاتجاه مصطفى عبد الرازق، وأيده فيه سامي النشار، وهما يحاولان إثبات استقلالية تامة للعلوم العقلية الإسلامية من جهة، وقدرة هذه العلوم على ابتداع نهضة جديدة. تثبت هذه الورقة أن أدبيات البحث عند هذه المدرسة مختلة منهجياً على أكثر من صعيد، لكنني سأركز في هذه الورقة على الطريقة اللاتاريخية التي تعالج من خلالها المفاهيم والمصطلحات.

الكلمات المفتاحية:

أصول الفقه، نظرية المعرفة، تاريخ العلم، الإصلاح، الحداثة.

(*) مراجعة لكتاب: الحسان شهيد، علوم الوحي ونظرية المعرفة، في الفلسفة والتاريخ والمنهج، القاهرة: مركز إحياء البحوث والدراسات، 2019. عدد الصفحات 331.

أشكر زملائي يحيى عالم ومحمد الربوش وعبد الإله بوديب ومحمد الراضي على تعليقاتهم القيمة.
(1) محاضر وباحث بمرحلة ما بعد الدكتوراه بجامعة مونستر/ألمانيا الاتحادية. تركز أبحاثه حول سوسولوجيا الإسلام، والتاريخ الثقافي والسياسي للشريعة. مع تركيز على المرحلة المبكرة والكلاسيكية من تاريخ الحضارة الإسلامية.

للاقتباس: زعتري، عبد الرحمن، حول علم الكلام وأصول الفقه في السياق الحديث: إشكالات الاستمداد من فلسفة العلم ونظريات المعرفة المعاصرة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 276-290.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-5

Accepted: 2024-3-11



On Theology and Islamic Jurisprudence Principles in Modern Context:

Problems of Using Contemporary Social Theories of Knowledge as Tools for *Ijtihad*

Abderrahmane Zaatri⁽³⁾

abderrahmane.zaatri@uni-muenster.de

Abstract:

In his book *Revealed Sciences and the Theory of Knowledge: In Philosophy, History, and Methodology*, Alhassan Shaheed attempts to examine some of the features of the general philosophy of Sharia sciences, and glimpses of the aspects of their development over time. He has discussed the philosophy of science and the theory of knowledge, in their modern context. He tried to draw a comparison between the philosophy of the legal sciences and the philosophy of the true sciences, and social sciences. The present article examines the author's assumptions and evidence as well as the methodology he adopts to establish his thesis. Although this article discusses Shaheed's thesis, it criticizes a broader academic trend in studying Sharia sciences.

This trend was founded by 'Mustafa 'Abd al-Rāziq and supported by 'Alī Sāmī al-Nashshār. They tried to prove the complete independent development of the Islamic sciences, and the ability of these sciences to create a new renaissance. This paper proves that the research literature of this school is methodologically dysfunctional on many levels. I will focus, in this paper, on the ahistorical way in which concepts and terminology are examined

Keywords:

Usūl al-fiqh, Epistemology, History of Science, Reform, Modernity

(2) A postdoc researcher at Münster University, Germany. His research is focused on Early Islamic History, Medieval Islamic Fiqh, with a special emphasis on the Sociology of Medieval Islam.

Cite this article as: Zaatri, Abderrahmane, On Islamic jurisprudence and its principles in modern context: Problems of using contemporary social theories of knowledge as tools for *ijtihad*, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 276-290.

© 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.

(1)

تكمّن الفضيحة الأساسية للكتاب في أنه يواصل تقليداً علمياً نشأ منذ بدايات القرن الماضي. ظهرت بواكيره مع مصطفى عبد الرزاق، وأسفر عمله الفكري عن نشأة اتجاه أكاديمي يهتم بإبراز أوجه أصالة علوم المسلمين، والتأريخ لها ولتطورها من زاوية علاقتها بالمعارف الإنسانية السائدة في العصر الإسلامي المبكر ثم المرحلة الكلاسيكية، وقد كان كتابه الشهير «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»⁽⁴⁾، ملمحاً بارزاً على ذلك، ثم واصل تلميذه علي سامي النشار من خلال عمله ذائع الصيت «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»⁽⁵⁾ منحه أستاذة في التأريخ للعلوم الإسلامية وبيان أصالة نشأتها وانفصالها عن الإرث العلمي لحضارات شرق البحر الأبيض المتوسط.

يقوم الإطار النظري لهذا التيار الفكري على أساسين اثنين: التأكيد على أصالة العلوم الإسلامية، ونفي تأثيرها بأي فضاء ثقافي أجنبي كما كان شائعاً آنذاك، وعلى وجوب اعتبار العلوم الإسلامية، العقلية منها خصوصاً، منطلقاً للنهضة الإسلامية المعاصرة. ويستدلون في أدبياتهم على أصالة العلوم الإسلامية، بتضيق الأدلة التي تساق عادة لادعاء صلة قوية بين حركة الترجمة لعلوم اليونان ونشأة علمي أصول الفقه وأصول الدين. أما باعتبارها علوم نهضة؛ فيرجعون علة هذا الاعتبار إلى كونها علوماً منهجية، سبق فيها المسلمون آباء الاستمولوجيا الغربية الحديثة، وهو الاتجاه الذي كرسه علي سامي النشار ودافع عنه بقوة وأيده فيه عدد من تلاميذه.

نشأ هذا التيار في سياق الجو الإصلاحية الذي كان سائداً منذ نهايات القرن التاسع عشر، ثم استمر متوهج الإشعاع طيلة النصف الأول من القرن العشرين. ويحاول بعض الباحثين مواصلة هذا النهج كالحسان شهيد، بتأكيد على أصالة العلوم العقلية الإسلامية على طريقة علي سامي النشار ومناصرة حججه (ص 264). واشتهر علي جمعة في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية باتباع الخط الفكري نفسه، حيث دعا إلى استفادة العلوم الاجتماعية من منهجية أصول الفقه⁽⁶⁾، كما تحاول بعض المؤسسات الثقافية تكريس هذا التصور، مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي⁽⁷⁾. ورغم كل هذه الجهود، فإننا

(4) عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (1944).

(5) النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، (1947).

(6) جمعة، علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996) ص 41.

(7) من وجهة نظر مؤرخة للأفكار (كرونولوجيا الأفكار): فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي امتداد فكري وفلسفي مباشر لمدرسة مصطفى عبد الرزاق وعلي سامي النشار.

نلاحظ أنه قد ضمَّ اليوم ضمورا واضحا لأسباب كثيرة تصلح أن تكون مادة بحث وتفكير للمتخصصين في سوسيولوجيا المعرفة.

كان من مظاهر هذا الضمور أن انتقل البحث في الدراسات الإسلامية من التفكير في كونها وسيلة، ضمن وسائل أخرى، للنهضة، بتعبير الإصلاحيين العرب، أو للمقاومة، بتعبير وائل حلاق⁽⁸⁾، إلى دراستها دراسة تحمل أهدافاً مختلفة وتصوراً مختلفاً أيضاً لا يمت بصلة إلى أي هدف إصلاحي. حدث هذا التحول بسبب التأثير المباشر للنموذج الأكاديمي الغربي على النخب العلمية العربية والإسلامية؛ والتي صارت ودية للافتراضات والاستبطانات الفلسفية والسوسيولوجية الغربية سواء أكانت حديثة أم ما بعد حديثة. وهي اليوم غالبية في جل أقسام كليات الدراسات الإنسانية العربية. ولئن ظهرت هذه النخب، في بعض السياقات، معارضة لبعض التجني الغربي على أجزاء من المعارف والتاريخ في الحضارة الإسلامية، فإنها في الواقع تتبنى أطر تفكير مابعد الحداثة الغربية بحماس شديد. ولقد شرح وائل حلاق هذا الأمر بقدر كبير من التبصر في مواطن متفرقة من كتابه «قصور الاستشراق»⁽⁹⁾.

يمثل اختفاء مفهوم المسؤولية الثقافية إحدى أهم خصائص النمط الأكاديمي الجديد⁽¹⁰⁾، كما يزدهر البحث التقني الذي يدرس الموضوعات بروح عدمية، ليس لها هدف واضح ولا وجهة محددة؛ بسبب تأثير ما بعد حداثي واضح لا يصعب رصده. وهو ما صار ينعكس على طبيعة دراساتهم نفسها؛ حيث تصبح نصوصاً واصفة في الغالب، وتغيب عنها الخلفية النقدية. ولئن كانت محللة لعلل تاريخية فإنما يحدث هذا الأمر بلامبالاة ملحوظة⁽¹¹⁾ مع ارتفاع حاد في منسوب الصوابية السياسية؛ وهي

(8) يصرح وائل حلاق بالأفق المقاوم في أكثر من موضع. ومقدمة كتابه الضخم «الشريعة» تشير بشكل واضح إلى الهدف المقاوم للعلم الحداثي من جهة، والهجوم الحداثي على الثقافات الأخرى وتدميره لها. ينظر:

حلاق، وائل، الشريعة: النظرية والممارسة والتحويلات، ترجمة: كيان أحمد حازم، بيروت: دار المدار الإسلامي، (2018).

(9) ينظر، على سبيل المثال، نقد حلاق لإدوارد سعيد وإدراجه ضمن المثقفين الأوفياء للأساس الفلسفي الغربي (مفهوم المثقف المعارض والمدمر):

حلاق، وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، (2019).

(10) أستعير هنا التعبير الشهير لميشيل فوكو.

(11) من المهم أن نشير إلى أن هذه مشكلة عالمية، ومن أشهر من تناولها بالرصد وحذر من خطورتها: نعوم تشومسكي Noam Chomsky و تيري إغلتنون Terry Eagleton. وقد كتب عدد من المثقفين والأكاديميين الغربيين عن موت الجامعة، وخيانة المثقف، وعدم نزاهة ولا مبالاة الأكاديمي في كتاباته نصوصاً كثيرة جداً. ينظر على سبيل المثال:

فوردي، فرانك، أين ذهب كل المثقفين؟ ترجمة: نايف الياسين، الرياض: مكتبة العبيكان، (2009).

بونيفاس، باسكال، المثقفون المغالطون: الانتصار الإعلامي لخبراء الكذب، الجزائر/ بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية-ناشرون، (2015).

Scruton, Roger. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the new left*, London: Bloomsbury Publishing, 2015.

إحدى النتائج المباشرة للفصل الحاد بين القيمة والفعل الإنساني/ الاجتماعي بشكل عام. يمكن اعتبار الإنتاج الثقافي العربي والإسلامي المعاصر ضحية الإعجاب المبالغ فيه بالأكاديميا الغربية المعاصرة⁽¹²⁾. تمثلت طبيعة الإنتاج العلمي في الجامعة الغربية، كما شكلتها السلطة السياسية الحداثية منذ القرن التاسع عشر، في السعي الحثيث نحو إنتاج معرفة بديلة عن المعرفة التي أسستها المدرسية الكنسية⁽¹³⁾؛ حيث تم تفكيك البنية التقليدية للمعرفة التي كانت مؤسّسة على اللغة اللاهوتية ومفاهيمها واستبطاناتها الفلسفية والقيمية، وتم إحلال الفيلولوجيا وفلسفة الدين مكان البنى المعرفية التقليدية. أدى هذا التحطيم للأساس اللاهوتي المسيحي للهيكل العلمي إلى ظهور عدة ظواهر، كالاحتراف والتخصص، كما ظهرت مفاهيم جديدة، مثل مفهوم «النقد الأدبي» الذي أضحي مفهومًا محوريًا في تلقين الأساس الأخلاقي للحضارة الغربية لطلبة الجامعات عبر دراسة النصوص الأدبية الكلاسيكية⁽¹⁴⁾ عوض نصوص الكتاب المقدس. ورغم أن الانتقال من اللاهوت المسيحي إلى النقد الأدبي في تأطير العقل الثقافي الغربي قد أعاد بعضًا من التماسك العلمي إلى الأكاديميا الغربية، كما يرى طلال أسد⁽¹⁵⁾، فإن عددًا من آثارها السيئة قد أصبح ملاحظًا على نحو متزايد.

أدى هذا السياق التاريخي لتطور الجامعة الغربية، بالنهاية، إلى ظهور عقل جمعي أكاديمي يشكك في الموضوعية والعقل والحقيقة، ويتبنى منهجًا سطحيًا في التفكير، بأسلوب لعوب وبلا ركيّزة كما يلاحظ إيغلتن Terry Eagleton⁽¹⁶⁾. كما أدى إلى ظهور طبقة «الباحثين المتخصصين»، وهو باحث قد لا يتبنى موقفًا، إذ كل المواقف متماثلة، وفي الآن نفسه، حدث ضمور في البحث المؤسس على ركائز علمية وخلفيات نظرية متماسكة، فأصبح الباحث في العموم فاعلاً عديمًا وبحثه إنتاجًا مهنيًا صرفًا.

لم تنج الدراسات العربية والإسلامية المنجزة في الجامعات الغربية والعربية، على السواء، من هذا التحول الجوهرى في بنى التفكير والبحث الجامعي. غاب الحس النهضوي، وتراجعت الحمولة النقدية

(12) ألقت النظر إلى كتاب مميز للفيلسوف تيري إيغلتن شرح فيه الوضع الذهني للنخب ما بعد حداثية المسيطرة على الجامعات الغربية والمشهد الثقافي الغربي بشكل عام. ينظر:

إيغلتن، تيري، أوهايم ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، القاهرة: مركز اللغات والترجمة-أكاديمية فنون، (د، ت).

(13) للاستزادة حول تاريخ تحول الجامعة الغربية من الأساس اللاهوتي إلى الأساس الليبرالي والأدوات التي تم من خلالها هذا التحول، ينظر:

Robers, John H. and Turner, James, *The sacred and the Secular University*, Princeton University Press, 2000.

(14) من الواضح أن هذا الفعل ليس أقل من إزالة للمسيحية وتقاليد الأكاديمية، وإحلال دين جديد بتقاليد ومفاهيم مقدسة جديدة.

(15) Asad, Talal et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Fordham University Press, 2013, p 40-49.

(16) إيغلتن، مصدر سابق، ص 7.

في إنتاجاتها الفكرية، وضمّرت تلك الرغبة العارمة في صناعة تفرد عربي أو إسلامي خالص في إنتاج المعرفة وإنتاج مناهجها. عوضاً عن ذلك، وقعت ضحية الاستبطان الما بعد حدائي القائل بعدم وجود الطريقة الأمثل والنموذج الأفضل. فصارت تستقبل الإنتاج الغربي الذي يبدو مُثَمَّنًا لمناحي من الثقافة العربية وتاريخها الاجتماعي، أو مقتصدًا في النقد بسبب الصواب السياسي أو لسبب آخر، بترحاب شديد وقبول كامل لنتائج تلك الأبحاث.

رغم كل ما يمكن أن يقال، على سبيل النقد، عن الدراسات العربية التي أنجزت في الجامعات العربية منذ السبعينيات، فإنها قد حققت تراكمًا إصلاحيًا، وأكسبت الثقافة العربية إضافات علمية مهمة بشكل عام، بسبب ارتفاع منسوب الحس النقدي، وطغيان الهم الإصلاحية⁽¹⁷⁾، وهوما تفتقر إليه الدراسات الحديثة، رغم جودتها العالية من الناحية التقنية.

ومما لا شك فيه، فإن كتاب شهيد ينتمي إلى التقليد الإصلاحي والهضوي. وبالتالي فهو يشكل إضافة مرحب بها في الدراسات الإسلامية المعاصرة. من المهم أن أشير إلى أن الكتاب قد شابته بعض الأخطاء في ترجمة بعض النصوص الغربية، وأخرى في كتابة بعض أسماء المؤلفين والفلاسفة الغربيين⁽¹⁸⁾، لن نشغل أنفسنا بها؛ إذ يمكن استدراكها بسهولة في طبعات لاحقة، لكن من المهم أن أشير، من باب الإنصاف، إلى أن غياب دور نشر قوية تساعد المؤلفين على تحرير ومراجعة نصوصهم، على الشكل الذي نجده في السياق الغربي، يجعل في الإصرار على تخصيص حيز كبير من النقد لمثل هذه الأشياء بعض الحيف والظلم للمؤلف.

سنركز إذن على الفكرة العامة التي يحاول شرحها، والطريقة التي سلكها في كتابه، وبالنهاية فإننا سنناقش ما يحاول أن يفتحه الكاتب من آفاق واقتراحات بحثية جديدة.

(2)

ذكرتُ فيما سبق أن كتاب «علوم الوحي ونظرية المعرفة في الفلسفة والتاريخ والمنهج» يشكل امتدادًا لمدرسة مصطفى عبد الرزاق وعلي سامي النشار في التأريخ للعلوم الإسلامية. وقد أهمل الدارسون في حقول الفلسفة والتاريخ نصوص هذه المدرسة لأسباب إيديولوجية بحثية. وكان للقطيعة المنتهبة في الجامعات العربية بين الفضاءات الأكاديمية التقدمية والمحافظه أثر قوي في تشكل جزر منعزلة

(17) كان للهزيمة الثقافية والسياسية دور أساسي في العودة إلى الذات لمحاولة النهوض من جديد.

(18) كتب المؤلف، على سبيل المثال، اسم الفيلسوف راسل خطأ في كل مكان أحال فيه إليه في الكتاب.

للإنتاج المعرفي. ورغم ذلك، فقد انتقد بعض الباحثين المرموقين منهج البحث عند مدرسة مصطفى عبد الرازق وتلميذه النشار، ولعل عبد الله العروي وسالم يفوت من أبرز هؤلاء الباحثين الذين كتبوا عن النقائص المنهجية في الأعمال المؤرخة للثقافة العربية في أقسام الدراسات الإسلامية.

يرى المنتقدون لأعمال مدرسة عبد الرازق أنه لا تجوز المقارنة بين منهج العلم الطبيعي الذي أسسته الحداثة الغربية وبين منهج أصول الفقه وعلم الكلام، وهو ما وقع فيه النشار⁽¹⁹⁾ وغيره من الباحثين، كما أنهم عمدوا إلى البحث عن مصطلحات ومفاهيم مشتركة بين المجالين؛ كمصطلح الاستقراء والسبر وبعض مباحث العلة وغيرها، وادعوا أسبقية المسلمين إلى اكتشاف المنهج العلمي التجريبي، من قبل أن يفعل فرانسيس بيكون، أو إلى ادعاء ندية منهجية في التاريخ العلمي الإسلامي للعلم التجريبي الغربي الحديث، وهو ما نجده في عدد كبير من الكتب التي أرخت للعلوم عند العرب، واستعملت نصوصًا تنتهي إلى مجال أصول الفقه. والحجة الأساسية التي يسوقها هؤلاء النقاد تتمثل في كون المجالين مختلفين تمامًا، وتشابه بعض المصطلحات لا يعني أي شيء؛ فمجال العلوم التطبيقية هو غير مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية⁽²⁰⁾، وسيبقى كل واحد منهما مختلف عن الآخر، كما أن التطبيقات والغايات مختلفة أيضًا. لا تؤدي استعارة مفاهيم من مجال معين لاستعمال في مجال آخر، وعدم وضع الأفكار في سياقها التاريخي المناسب لها إلا إلى طمس الفهم ومعها فكرة التاريخ نفسه⁽²¹⁾.

يخلص عدد من الباحثين، وسالم يفوت منهم، إلى أن ما قام به مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار وغيرهما من الباحثين العرب، يصدر عن طريقة تمجيدية لا تحترم القواعد الأساسية لعلم التاريخ، والمعايير التي ينبغي أن يلتزمها المؤرخ أثناء دراسة الأحداث والمفاهيم التاريخية. ويرجعون سبب هذا التوجه البحثي الذي ساد الأكاديمية العربية، في فترة من الفترات، إلى أهداف قومية وسياسية⁽²²⁾،

(19) عنوان كتاب النشار دال على هذا المعنى، إشارته إلى اكتشاف «المنهج العلمي» تحيل إلى أسبقية للمسلمين على الغربيين في المنهج العلمي. ونجد مصداق هذا الأمر في مواضع من كتابه. لكننا سنجدها بشكل أوضح وأكبر عند باحثين آخرين من نفس التيار كالأستاذ محمد عبد الرحمن مرحبا. ينظر:

مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، ص: 29. بواسطة: يفوت، سالم، كيف أُرخ العرب لماضهم العلمي؟ حصيلة وتقويم، في: كيف يؤرخ للعلم، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 58، (1996) ص40.

(20) يفوت، ص41.

(21) يناقش عبد الله العروي بشكل بليغ، في مقدمة كتابه «مفهوم التاريخ»، طريقة تناول التاريخ واستعماله وكتابه في الأوساط القومية والإسلامية والمحافظة. ينظر:

العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (1992) ص18 وما بعدها.

(22) يشير الدكتور عبده الراجحي في تقديمه للطبعة الثالثة من كتاب «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» لعلي النشار إلى أنه =

تمثلت في هبوب رياح الحركات والأنظمة القومية العربية التي كانت تحاول مقاومة المد الاستعماري، وهو ما نجده بشكل واضح في مقدمة النشار لكتابه⁽²³⁾.

لا يبدو أن شهيد قد التفت إلى الانتقادات المحقة التي وجهت لمنهج هذه المدرسة في التأريخ للفكر والعلم الإسلاميين، وهو أمر مؤسف كونه لا يساعد على تطور معرفتنا بالتاريخ، ولا مناهجنا في دراسة الظواهر والمفاهيم العلمية من جهة ولا التأريخ بطريقة احترافية للأفكار.

لم يدع شهيد أن تجديد أصول الفقه وتثويره أساس للنهضة الحضارية والتقنية الحديثة، وهو أمر يُحسبُ له، فقد سيطرت هذه الفكرة على عدد من الإصلاحيين في القرن العشرين. وقد اكتفى باستدعاء مصطفى عبد الرزاق وعلي سامي النشار في سياق إثبات أصالة المنهج الأصولي، وعدم تأثره بالمنطق اليوناني. لكننا نجده قد وقع في فخ المقارنة بين المناهج الحديثة، وبعض مفردات المنهج في النصوص التراثية، واعتبر أن علوم الشريعة «قد تكون هي السبابة» (ص 229) إلى اكتشاف واستعمال منهج من المناهج أو مفهوم من المفاهيم. وقد كان حذراً فحاراً بين مناهج العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية الحديثة وليس التجريبية، وهو أمر مهم وممتاز.

أقام الباحث مقارنة مشكلة بين مفهوم التجربة عند بعض العلماء المسلمين، حيث استدعى نصوصاً لابن خلدون، وبين ما يسمى في الدراسات السوسولوجية المعاصرة بعلم الاجتماع التجريبي Empirical sociology، واعتبر أن المسلمين قد سبقوا الغربيين في هذا المضمار، كما ذكرت سابقاً، وأن هذا المنهج مما يمكن الاستفادة منه في الدراسات الفقهية ومجالات الاجتهاد (ص 231). لا يسمح المقام ببسط القول في التجربة عند ابن خلدون، ولا علم الاجتماع التجريبي والنقاشات التي تعرض لها كونه يبدو متصلاً، عند بعض الدارسين، بالاتجاه الوضعي، وعند آخرين فإن الاعتماد الشديد على البيانات، رغم أهميتها، يحرم البحث السوسولوجي من خصائص البحث التأملي والحدس وسواهما، وهو ما يؤدي بالنهاية إلى نتائج توهي بالدقة واليقين، لكنها خطيرة ومضللة⁽²⁴⁾ وهو ما لم يقصده ابن خلدون ولا طراً على ذهنه. من جهة أخرى فإن معنى التجربة عند ابن خلدون لا يخرج عن الإطار

= لم يكن للمسلمين منهج يميزهم عن غيرهم، وأنهم كانوا عالة على المنهج الأرسطي وممثليه من فلاسفة الإسلام، كان رأياً أساسياً وسائداً، وأنه «كان يلقى دعماً من دوائر الفكر الغربية». ينظر:

النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، ط3، (1984) ص5.

(23) المرجع السابق، ص7.

(24) يُقبل استعماله اليوم، مع وعي شديد بحدوده، وقواعد صارمة لاستعماله.

الأساسي الذي تتصادق عليه البشرية جمعاء، ورغم أن التأكيد الخلدوني على المفهوم مهم جداً، وهو مسبق فيه بأعلامٍ كثر جداً كابن حزم و الغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهم، فإن عقد مقارنة مجحفة بين مفهومين، يتشابهان في المبنى ويختلفان في الدلالات والسياقات والفلسفة التي أنتجته، يطمس القدرة على الإدراك التاريخي للمفاهيم، واستعمالها استعمالاً صالحاً؛ منتجا ومفيدا. لقد ظهرت التجربة في الفكر الحديث في جو من إنكار الميتافيزيقا وحصر طرق تحصيل المعرفة في التجربة، وهو ما لم يكن حاصلًا في زمن ابن خلدون، وأيضًا، فهو مما لا يمكن أن يقبله متكلم أو فقيه في زمن ابن خلدون أو اليوم.

(3)

يمكنني أن أصف ما يقع فيه شهيد، ومن خلفه المنتسبون المعاصرون لمدرسة مصطفى عبد الرازق بأنه تفكير في المعرفة بطريقة لا تاريخية. تكمن المفارقة في أن ظاهر اشتغالهم تاريخي تمامًا. هذا الإشكال يجعلهم يعانون من مشاكل في إيضاح معاني الجهاز المفاهيمي ومصطلحاته، وقد ضربت من قبل مثلاً بالتجربة، لكننا نجد مثل هذا، أو ما يقترب منه، على امتداد الكتاب، وعبر مفاهيم كثيرة. تحاول هذه الفقرة أن تثبت أن أي نظر لا تاريخي للمعرفة يؤدي إلى سوء الفهم وسوء الاستعمال. تحدث المؤلف عن مفهوم نظرية المعرفة باقتضاب، وقد بدأ حديثه بالقول بأنها «بحث في البعد التاريخي للمعرفة وفلسفتها» (ص 28)، وهذا القول إشكالي جدًا إذ الحديث عن البعد التاريخي للمعرفة ينتمي إلى مجال تاريخ المعرفة وليس نظرية المعرفة بما هي مبحث فلسفي، اللهم باعتبار ضيق في التقليد الفرنسي ترسخ مع باشلار. ومجال التاريخ للتفكير في نظريات المعرفة وتطورها عبر الأزمان، ليس هو مجال التأمل في المعرفة نفسها وتحقيق القول في ما يتصل بها من التفكير في اليقين، والظن، ومصادر المعرفة... إلخ.

ثم انتقل بسرعة إلى حديث مختصر عن نظرية المعرفة باعتبارها مبحثًا نفسيًا، أو منطقيًا. ويبدو أن المؤلف لم ينتبه إلى أن المقصود بالمبحث النفسي إبستمولوجيا جان بياجيه وأعماله حول طريقة تكون المعرفة، وأما المنطقي فهو المعنى المتعلق بفحص أساليب الاستدلال وغيرها، رغم أنه سيقتبس لاحقًا نصًا للشاعر والفيلسوف ألان ليغثي Alain Lercher (ص 29)، وهو نص يشرح الاختلاف في المعنى بين التقليديين الفرنسي والإنجليزي من جهة.

لقد كانت الفقرة المخصصة لمعنى نظرية المعرفة مضطربة جدًا، والأسلوب المستعمل من طرف

الباحث إنشائيًا/أدبيًا وليس تقريرياً يجنح إلى الوضوح الشديد، ما يجعل فهم مراد الباحث صعبًا، واحتمالات التأويل وتحميل الجمل معاني مختلفة مرتفعة، وذلك راجع، بوضوح، إلى عدم حضور إدراك تاريخي سلس وواضح للمفهوم من جهة، وتطوره عبر التاريخ في البيئة العلمية الفرنسية والانجليزية، وكذلك العلاقة الوثيقة والاختلافات القائمة بين مفاهيم نظرية المعرفة وفلسفة العلوم والابستمولوجيا. وقد أدى غياب التآني في دراسة المفهوم وتطوره التاريخي في التقليديين الفرنسي والإنجليزي إلى الانتهاء إلى خلاصات غير دقيقة تماما، أو مضطربة في أفضل الأحوال. حيث انتهى إلى تلخيص معنى نظرية المعرفة في أنها دراسة لتاريخ المعرفة وشروط إنتاجها، ودراسة تكامل مناهج إنتاج المعرفة وتطويرها ودراسة مقاصد المعرفة وأبعادها الاجتماعية (ص 30).

من المؤكد أنه يمكن لأي أحد أن يفترع لنفسه اصطلاحًا خاصًا، أو يؤول مصطلحًا ما تأويلًا شخصيًا أو يصيغ عليه معنى زائدًا لم يُعهد من قبل، إلا أننا حين نتحدث عن تواضع اصطلاحية مثقل بحمولات وسياقات تاريخية محددة فلا يسع الباحث سوى الالتزام بما يقرره درس التاريخ وطرائق البحث المتعارف عليها والأساليب اللغوية المعتمدة من الجماعة العلمية في العبارة عن تلك المعرفة. لا ترتبط نظرية المعرفة، بصفتها علمًا محدد الأركان، بالأبعاد الاجتماعية نهائيًا⁽²⁵⁾، فهذا المبحث تختص به سوسيولوجيا المعرفة. ولا يفهم للدراسة التاريخية معنى ضمن مبحث نظرية المعرفة سوى في السياق الفرنسي؛ ويتمثل في الابستمولوجيا التاريخية، وبالمثل فإن دراسة تكامل المناهج في إنتاج المعرفة ليس شيئًا يعرفه المتخصصون في نظرية المعرفة سواء من جهة التقليد الفرنسي⁽²⁶⁾، أو من جهة التقليد الإنجليزي.

ونجد مثل هذه المشاكل في مواضع عدة من كتاب شهيد⁽²⁷⁾. يبدو أن الباحث لا يستعمل في كتابه مصطلح «فلسفة العلم» بصفته اسمًا لعلمٍ محددٍ نشأ وتطور خلال القرن العشرين، يأخذ على عاتقه

(25) قد يكون لبعض مشاكلها ومباحثها آثار اجتماعية بشكل من الأشكال في سياق من السياقات، لكنها غير معنية بدراسة الأبعاد الاجتماعية.

(26) لكنه أقرب، بكل تأكيد، إلى المعنى الفرنسي لو حاول باحث ما أن يستحدث هذا المبحث. لربما تكون إنتاجات إدغار موران Edgar Morin المتعلقة بنظرية التعقيد أقرب، بشكل من الأشكال، لما يقترحه الباحث عن دراسة تكامل مناهج العلوم. ومع ذلك فلا زالت نظرية التعقيد بعيدة جدا عما يقصد شهيد بتكامل العلوم.

(27) يحضر مصطلح «فلسفة العلم» في الكتاب أحيانًا بمعنى الافتراضات والقواعد التي تؤسس لعلم ما، وفي أحيان أخرى يأتي المصطلح للدلالة على علم قائم بذاته، وحقل معرفي محدد ازدهر ازدهارًا كبيرًا منذ القرن العشرين، وتتداخل استعمالات المؤلف للمصطلح مما يجعل القارئ يبتدل جهدًا في الوصول إلى قصد المؤلف من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا التداخل يوقعه في التباسات علمية ومعرفية لا تحصى؛ وهي نتيجة منطقية.

دراسة أسس العلوم، وكيف نصل إلى الحقائق، واختبار مدى موثوقية المناهج والأساليب العلمية في إيصالنا للحقيقة. بل إنه يعتمد مفهومًا مغايرًا، حسب ما يبدو لي، يجعل فيه فلسفة العلم تعني النشاط القبلي الحر الذي يتساءل أسئلة عامة عن العلم وغاياته ومقاصده؛ وهو ما لا يمكن إسقاطه على معنى فلسفة العلوم سواء في التقليد الفرنسي أو الأنجلوساكسوني. ويبدو أن هذا هو التفسير الوحيد الذي سيبرر لنا سبب عدم اعتماد الكاتب على أي من المراجع الأساسية في فلسفة العلم؛ خاصة إنتاجات كارل بوبر Karl Poppe، وتوماس كون Thomas Kuhn، بول فايربانند Paul Feyerabend وغيرهم من الأسماء الأساسية في هذا الحقل. وسيفسر لنا هذا الغياب، أيضًا، الطريقة التي تناول بها مفهومي العلم والمعرفة (ص 23)، وطبيعة المصادر والمراجع التي استعان بها في تحليله.

إن كثيرًا من آراء الفلاسفة المتخصصين في فلسفة العلم تمس أسس الإسلام بشكل مباشر، وكان ينبغي على الباحث أن يورد آراءهم ويناقشهم⁽²⁸⁾، خاصة وأنه قد عقد فصولًا للمقارنة. لقد تحدثوا عن الاستقرار، خاصة كارل بوبر، والميتافيزيقا ونزع صفة العلمية عنها، وإضافتهم صفة العلمية على ما يقبل الدحض⁽²⁹⁾ دون غيره⁽³⁰⁾، مع أنها شديدة الالتصاق بموضوعه، وتمس بشكل مباشر العلوم الإسلامية بشكل عام، وعلم الكلام بشكل خاص ووثيق.

إن هذا الاضطراب الذي سببه عدم استحضار الدراسة التاريخية، والتأني في السرد التاريخي للمفهوم ومعانيه وأهم مقولاته يسبب إشكالات كثيرة في الدراسات العربية المعاصرة، وبكل تأكيد فإنه يؤدي إلى اختلالات سيئة ومقارنات في غير محلها واستنتاجات غير مصيبة⁽³¹⁾. ولم يقتصر الإشكال التاريخي في الكتاب على المفاهيم المتعلقة بالعلوم الغربية. بل نجد نظيرها أيضًا في الفصول التي

(28) عقد مقارنة منهجية بين فلسفة العلوم الحقة والعلوم الإسلامية خطأ من أساسه. لكن بما أنه قد حصل، فينبغي أن يحدث وفق قواعد مناسبة، وهو ما أتحدث عنه.

(29) للمزيد عن هذه المسألة وغيرها يمكن الرجوع إلى

بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (2006) ص 75. فصل كارل بوبر هذه المسألة وقضايا أخرى بتفصيل أفضل في مواضع أخرى. أقتصر على هذا الكتاب كونه مترجمًا إلى العربية ويسهل الوصول إليه.

(30) يحضر باشلار وبرتراند راسل وهابرماس في سياقات غير مناسبة. ومن المهم الإشارة إلى أن الباحث لا ينتبه، أيضًا، إلى الاختلافات الجوهرية بين هذه الأسماء وانتماءاتهم الفلسفية المتضادة. ما يجعل الاستشهاد بهم جميعًا في سياق واحد أمرًا غير مناسب.

(31) تحدث المؤلف في موضع آخر عن غالب الظن واعتباره في الفقه، وساق هذه الفكرة بعد أن أشار إلى ما ظن أنه يقابلها في الفكر الغربي؛ وهو مذهب ديكرت. وهذا مثال شديد الوضوح على سوء تصور الأفكار والفلسفات، ومثال واضح على ضرر إقامة مثل هذه المقارنات غير المفيدة والمضللة. يقول الباحث في نص لن أعلق عليه حتى لا أطيل في الحاشية: «وقد كان الاعتقاد أو الشك مستند العقل العلمي الغربي في اكتشاف الحقائق العلمية، بل إن للشك مذاهب تأسست في الغرب اعتمادًا على الظنون، ومنهم ديكرت [...] كما أبدعت النظرية المعرفية الإسلامية أيما إبداع في الاعتماد على المعرفة الظنية في تطوير العلوم المترابطة في مجالها».

خصصها للحديث عن المعارف الإسلامية. أعني مجمل الباب الثاني من الكتاب، الذي أسماه «علوم الوحي: من الوعي التأسيسي إلى الاستئناف المنهجي» (ص 93). فرغم أن ظاهر الباب يشي بتوجه الباحث نحو تأريخ لتحولات علوم الشريعة، إلا أنه لم يقم بشيء من ذلك. فجاءت تلك الفصول مفككة بشكل واضح، وكان ينبغي على الأقل أن يدور تأريخ تطورها حول محور من المحاور مع مراعاة مناسبة لقواعد التحليل التاريخي، حتى لا يصبح السرد مبعثراً وغير واضح المعالم وبالنهاية غامض الأهداف⁽³²⁾ أو لا جودة فيها لدرجة ألا نجد أي مبرر لإيرادها في موضعها. ومع أنني أتفهم أن التأريخ ليس قصداً أساسياً للباحث في هذا الفصل، إلا أن حضور الحد الأدنى من آداب الكتابة التاريخية المحترفة سيظل مطلباً محققاً. إن الوعي التاريخي نقطة ضعف كبيرة في الدراسات الإسلامية المعاصرة، ولا يبدو أن هذه المشكلة ستُحل قريباً. ينظر الباحثون في الدراسات الإسلامية في السياق العربي إلى التاريخ بطريقة بعيدة عن الاحتراف، وهم إلى ذلك لا يدرسون شيئاً عن مناهج التأريخ وقواعده وأساليبه؛ إذ هو في النهاية حرفة لها تقنياتها وأساليبها ومناهجها. وفي المقابل فإن المتخصصين في التاريخ، في العالم العربي، لا يؤرخون لتطور العلوم الشرعية، وأغلبهم إما يركز على التاريخ السياسي الوسيط، أو التاريخ الثقافي الحديث. وهو ما يجعل المشكلة مضاعفة بشكل ملحوظ، وإيجاد حل لها بتوافقات أكاديمية، أو إرادة علمية وسياسية أمراً عسيراً.

(4)

رغم كل الانتقادات التي وجهتها إلى كتاب شهيد وفكرته الأساسية، فإن محاولته وضع الدراسات الإسلامية ضمن سياق المعارف المعاصرة، تعد جهداً مهماً، وينبغي البناء عليه. إذ رغم تعاضم التحديات السياقية على المعرفة الشرعية، وعلى تطبيقاتها العملية، فإن البحث العلمي المواكب لها يظل شديد الضعف.

يظن كثير من الباحثين أن التحديات تكمن أساساً في الضغط الثقافي الذي تُلحقه الحداثة بالمنظومة الفكرية الإسلامية، لكن الواقع أن التحديات متنوعة، وضغط مناهج البحث الحديثة، لا يقل أهمية عن أي تحدٍ آخر. إذ تتسبب هذه المناهج، إلى جانب النظريات التاريخية والاجتماعية

(32) أحب أن أشير إلى أن أكثر العناوين في هذا الباب مشكلة جداً. وأزعم أن حثّ الباحثين على اعتماد اللغة التقريرية بشكل أكبر، كما هو الحال في الأكاديمية الأنجلوساكسونية، قد يكون حلاً قوياً لهذا الإشكال اللغوي الذي يخلق مصاعب عدة.

المتسربة إلى حقول الدراسات الإسلامية، والعلوم الدينية في تآكل مستمر للبنى المعرفية الأساسية لتلك العلوم.

من المؤكد أن شهيد قد نجح في إثارة سؤال المنهج، والتفكير فيه من جديد. أصبح الحديث عن موضوع المنهج مبتدلاً، بسبب العائد القليل. لكن الواقع يشهد أن سؤال المنهج شديد الأهمية في الدراسات الإسلامية الحديثة بسبب تعاضم حركة الترجمة، وانتقال أعمال كثيرة من بيئات أكاديمية مختلفة إلى اللسان العربي، وهي تستبطن فلسفات معينة، وتعتمد أدوات منهجية تناسب تلك الفلسفات. وأحسب أن سؤال المنهج ينبغي أن يعالج من خلال فحص النظريات الفلسفية الأساسية في الأكاديميا المعاصرة في قسم الإنسانيات بشكل عام.

من المعروف أن النظريات الفلسفية تخلق مناهجها، فالمناهج أبناء نسق أو سياق في التفكير. قد ترفض هذه النظريات الفلسفية، كلياً أو جزئياً، لكن مناهجها تُقبل بشكل سلس، الأمر الذي يتسبب في تصدع أبنية العلوم، واتساقها النظري والعملي، والأخطر من ذلك تشوش واضح في إدراك نسقها العام، وتمثل هذه الفكرة إحدى الأفكار والرسائل الأساسية لكتاب "قصور الاستشراق" لوائل حلاق. بماذا ينبغي أن نقارن مناهج العلوم الإسلامية؟ ما حدود الاستفادة من المناهج الحديثة؟ ماهي النظريات الفلسفية التي تقف خلف هذه المناهج ولماذا نشأت في بيئاته الأصلية؟ هل يسبب انتقالها بطريقة خام أي خلل علمي في أبنية العلوم الإسلامية؟ هذه هي الأسئلة الأساسية، كما أظن، لأي بحث جاد في إبستمولوجيا العلوم الإسلامية ومقاصدها ومستقبلها.

المراجع:

- إيغلتن، تيري، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، القاهرة: مركز اللغات والترجمة-أكاديمية فنون، (د،ت).
- بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (2006)
- جمعة، علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996).
- حلاق، وائل، الشريعة: النظرية والممارسة والتحويلات، والتحويلات، ترجمة: كيان أحمد حازم يحييبيروت: دار المدار الإسلامي، (2018).

- حلاق، وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، (2019).
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة/بيروت: دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، (2011).
- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (1992)
- النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، ط 3، (1984).
- يفوت، سالم (محرر)، كيف يؤرخ للعلم، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 58، (1996).

Arabic references:

- lyghltwn, tyry, awḥām mā ba‘da al-ḥadāthah, al-Qāhirah: Markaz al-lughāt wāl-trjmt-‘kādymyh Funūn, (D, t).
- Bwbr, Kārī, Manṭiq al-Baḥth al-‘Ilmī, Bayrūt: al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, (2006)
- Jum‘ah, ‘Alī, ‘ilm uṣūl al-fiqh wa-‘alāqatuhu bi-al-falsafah al-Islāmīyah (al-Qāhirah: al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, (1996).
- Ḥallāq, Wā‘il, al-sharī‘ah: al-naẓarīyah wa-al-mumārasah wa-al-taḥawwulāt, Bayrūt: Dār al-Madār al-Islāmī, (2018).
- Ḥallāq, Wā‘il, quṣūr al-istishrāq: Manhaj fī Naqd al-‘Ilm al-ḥadāthī, Bayrūt: al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth, (2019).
- ‘Abd al-Rāziq, ‘Mustafa, tamhīd li-Tārīkh al-falsafah al-Islāmīyah, al-Qāhirah / Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Miṣrī / Dār al-Kitāb al-Lubnānī, (2011).
- al-‘Arawī, ‘Abd Allāh, Mafhūm al-tārīkh, Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, ṭ2, (1992).

- al-Nashshār, ‘Alī, Manāhij al-Baḥth ‘inda mufakkirī al-Islām wa-iktishāf al-manhaj al-‘ilmī fī al-‘ālam al-Islāmī, Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 3, (1984).
- Yafūt, Sālim (muḥarrir), Kayfa yu’arrikhu lil-‘ilm, al-Rabāṭ: Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah bi-al-Rabāṭ, Silsilat nadawāt wa-munāzarāt raqm 58, (1996).

باللغات الأجنبية:

- Talal Asad and others, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, Fordham University Press, 2013.
- Robers, John H. and Turner, James, The sacred and the Secular University, Princeton University Press, 2000.

تقارير Reports



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-15

تاريخ القبول: 2024-3-20

تقرير الندوة الدولية:

«الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة»

فاطمة خليل⁽¹⁾fatimaalikhali11@gmail.com

الملخص:

يهدف التقرير إلى إطلاع الباحثين على مجريات ندوة "الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة"، وتقريبهم من موضوعات العروض المتعلقة بنشأة الفقه واتجاهاته. أجمع المشاركون على أن هناك تحديات معرفية أساسية في سبيل فهم تطور الفقه الإسلامي المبكر والطريقة التي تم من خلالها هذا الأمر، لاسيما وأن المصادر المبكرة قليلة. من أجل ذلك، حاولت أوراق الندوة أن تعيد بناء تصور تاريخي جديد لنشأة الفقه المبكر، وفحص المسلمات الشائعة بين المؤرخين عن تاريخ الفقه، بالاستعانة بما توفر من نصوص فقهية، وهو ما يساعد على إنتاج فهم أدق لنشأة الفقه في فترة نهاية العصر القديم المتأخر وبداية العصر الوسيط.

هذا التقرير بوابة مفيدة للاطلاع على مجريات ومخرجات الندوة من خلال تلخيص أهم ما قدمه المشاركون في أوراقهم العلمية والمناقشات التي أعقبت إلقاءها. نرجو أن هذه الندوة قد فتحت افقا جديدة لدراسة النصوص الفقهية المبكرة بمقاربات متنوعة ومنظورات جديدة ومهدت لاستكشاف طرق جديدة للطريقة التي تطورت من خلالها المؤسسات والتقاليد العلمية في الحضارة الإسلامية. وقد تمت الندوة عبر تقنية التحاضر عن بعد (ZOOM)، وبثت عبر مواقع التواصل الخاصة بمؤسسة نماء البحثية.

الكلمات المفتاحية:

الفقه الإسلامي، المذاهب الفقهية، التاريخ، النشأة، التطور.

(1) دكتوراة في القانون العام جامعة عبد الملك السعودي - طنجة- باحثة بمركز نماء للدراسات والأبحاث.

للاقتباس: خليل، فاطمة، تقرير الندوة الدولية «الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة»، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 1، 292-305.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-15

Accepted: 2024-3-20



Report the International Symposium: «Early Jurisprudential Trends and the Question of Origin»

Fatima Khalil⁽²⁾fatimaalikhali11@gmail.com

Abstract:

This report aims to inform researchers about the proceedings of the symposium “Early Jurisprudential Trends and the Question of Origin,” and to bring them closer to the presented papers. According to the participants, our understanding of the development of early Islamic jurisprudence has been challenged by the lack of earlier sources. Therefore, the symposium papers attempted to reconstruct a new historical perception of the emergence of early Islamic jurisprudence and to examine the common assumptions among historians.

By summarizing presented papers and the following discussions, this report is a useful gateway to the proceedings and outcomes of the symposium. We hope that this symposium has opened new horizons for the study of early jurisprudential texts with diverse approaches and new perspectives and has paved the way for exploring new methods for how scientific institutions and traditions have developed in Islamic civilization.

Keywords:

Islamic Fiqh, Schools of Islamic Fiqh, History, Origin, Development.

(1) PhD in Public Law, Abdelmalek Saadi University - Tangier - Researcher at Namaa Center for Studies and Research.

Cite this article as: Khalil, Fatima, Report the International Symposium: «Early Jurisprudential Trends and the Question of Origin», Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 292-305.

© 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.

-1-

في إطار أنشطتها العلمية الساعية إلى إعادة التأريخ للعلوم الإسلامية من مداخل متعددة التخصصات، عقد مركز نماء للدراسات والأبحاث بالرباط بالتعاون مع جامعة مونستر الألمانية - ممثلة بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية، يوم الجمعة 15 دجنبر 2023، ندوة دولية بعنوان «الاتجاهات الفقهية المبكرة وسؤال النشأة». تندرج هذه الندوة ضمن سلسلة ندوات علمية تحمل عنوان «المعارف الإسلامية: رؤى سياقية»⁽³⁾.

شارك في أشغال الندوة أكثر من 16 باحثًا وخبيرًا في التاريخ الثقافي للإسلام المبكر، وسوسولوجيا المجتمعات الإسلامية، ينتمون إلى عدة جامعات في العالم العربي وأوروبا. وقد حاول المشاركون لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة النظر في عدد من المسلمات التاريخية في حقول الفقه الإسلامي وأصوله، وتاريخ التشريع المبكر. كما ساءلوا الأدبيات السوسولوجية والحدائية العربية والغربية عن تاريخ الإسلام من خلال مناقشة أدائها المنهجية، وهو دورٌ كبيرٌ تحاول مؤسسة نماء الاستمرار في إتاحة فضاء علمي مناسب للباحثين الذين يحاولون تطوير العدة المنهجية، ومساءلة الحصيلة العلمية لأدوات المنهجية في حقول الإسلام المبكر والتاريخ العلمي والثقافي الإسلامي.

لا تكمن أهمية هذه الندوة في موضوعها فقط، بل تمتد إلى كونها تفتح نافذة بحثية جديدة في دراسات الفقه وأصوله، تتمثل في إقامة جسور تواصل مع حقول السوسولوجيا والتاريخ لفهم تاريخ الشريعة من مداخل متعددة، وتوسيع مجال إدراكنا للتاريخ الثقافي والسياسي والإجماعي في الإسلام المبكر، من خلال استكشاف أسئلة علمية جديدة أو غير مطروحة من قبل، لتضيء جوانب جديدة في تاريخ الفقه والفهاء الأوائل وتطوره المبكر. إن الأبحاث التاريخية لا تكتمل قيمتها بشكل عام، إلا إذا نظر إليها وعولجت من زاوية سوسولوجية.

1.مراجعة مناهج التأريخ للإسلام المبكر في السياقين العربي والغربي

افتتحت الجلسة العلمية الأولى بكلمة ترحيبية ألقاها الدكتور عبد الغني سلطان الفقيه، مدير أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية، واستهلت أشغالها بمدخلة الباحث محمد عبدة⁽⁴⁾- قرأ فيها ورقة بعنوان

(3) منسقو الندوة:

د. عبد الرحمن الزعتري - جامعة مونستر.

د. محمد الربوش - مركز نماء للدراسات والأبحاث.

د. عبد الغني سلطان الفقيه - مركز نماء للدراسات والأبحاث.

(4) جامعة عبد المالك السعدي-المغرب.

«تفسير جورج طرابيشي لنشأة الفقه والسنة؛ مراجعة نقدية في ضوء نقاشات الفقهاء المبكرة الرد على سير الأوزاعي نموذجًا»، وقد حاول من خلالها تسليط الضوء على كتابات جورج طرابيشي حول الفقه الإسلامي ونشأته المبكرة. اقترح الباحث أن الإغلاء من شأن الدافع السياسي، مع إهمال الدوافع القيمة رغم أهميتها في تفسير الأفعال وتأويلها، قد أوقع الأستاذ طرابيشي في مشاكل عديدة. وضرب الباحث أمثلة على الانتقائية التي انتهجها طرابيشي في أبحاثه، من ذلك حين تحدث عن دور الموالي في نشأة الفقه، وتجاهله لطبقة الصحابة وحقبتهم. ثم خلصت الورقة إلى أن مقارنة طرابيشي لم تستطع أن تفسر مجموعة من الممارسات المعرفية للفقهاء في الحقبة المبكرة، كاشتراطهم شروطاً صارمة في قبول الأخبار؛ وبذل المحدثين جهوداً كبيرة في نقدها وانتهاج آليات تأويلية للتعامل مع اختلاف النصوص الحديثية والجمع بينها وبين الرأي رغم أن هذه النصوص مختلفة، ورغم أنها قيدٌ إضافي لم يقر القرآن بشرعيتها أصلاً.

أما الباحث مروان الحبشي⁽⁵⁾ فقد تناول في ورقة علمية بعنوان: «مراجعة نقدية لمنهج هارالد موتسكي في إثبات صحة الرواية الفقهية في الفقه المبكر» منهج هارالد موتسكي وجوانب قصوره. وقد خلص الباحث إلى أن أعمال هذا المستشرق من أهم الدراسات التي راجعت بعضاً من أكبر المسلمات الاستشراقية التي بنيت على أحكام مسبقة وتصورات خاطئة عن المصادر الإسلامية وعلى رأسها كتب التراجم. وأن المعايير التي استخدمها موتسكي كانت أكثر موضوعية من أعمال من سبقه من الدارسين الغربيين، وعلى رأسهم جوزيف شاخت. لكن منهج موتسكي، حسب الباحث، كان يعاني بدوره من مواطن قصور كبيرة، وهو ما حاول الباحث أن يبينه من خلال الورقة. وقد خلص الباحث في ورقته من خلال دراسة سيرة ابن عباس إلى خطأ التصور الاستشراقي عن المدرسة المكية في القرن الأول، وقرر الباحث أن ابن عباس هو المؤسس الفعلي للمدرسة المكية وأن تأثيره كان أكبر مما ذهب إليه موتسكي. كما أشار البحث في نهاية مداخلته إلى أن رواية ابن جريج قمينة بوصف ملامح المدرسة المكية في بداياتها المبكرة قبل القرن الثاني.

2. تشكل المذاهب الفقهية وجدل الحديث والرأي في الإسلام المبكر

في مستهل الجلسة الثانية، حاول الدكتور حسام عوف⁽⁶⁾ من خلال ورقته الموسومة بـ: «السنة والحديث ومركزيتهما في النشأة المبكرة للفقه الإسلامي» تسليط الضوء على سلطة النصوص ومكانة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين في القرون الثلاثة الأولى، ودور سلطة الأشخاص في تبلور

(5) جامعة الحسن الثاني بالدار-البيضاء.

(6) جامعة توبنغن-ألمانيا.

مفهومي السنة والحديث، كما حاول معالجة الجانب المتعلق بنشأة المذاهب الفقهية والمتمثل في فهم الأئمة الأوائل لمصطلحي السنة والحديث وحجيتهما وعلاقة هذه الأفهام بنشأة مصطلحات تأسيسية، مثل سنة النبي ﷺ وسنة الخلفاء وسنة الصحابي والحديث والأثر، مؤكداً على أن هذه المصطلحات رغم كونها أساسية في علوم الفقه وأصوله والحديث وأصوله إلا أن نشأتها وتطورها وتحديدها تأثرت بعوامل عدة كانت ومازالت محل بحث مستمر إلى اليوم.

أما ورقة الباحث علاء عوض عثمان⁽⁷⁾ والتي حملت عنوان: «مقاربة الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث من خلال مرويات أبي هريرة» فقد ركزت على الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه كأحد أهم رواة الحديث النبوي، وما أثارته الأحاديث المروية عنه من نقاشات بين الصحابة، ومراجعتهم له في عدد من مروياته. ثم انتقل الباحث إلى الحديث عن بداية الكلام في مروياته رضي الله عنه عند رأس المدرسة الكوفية، من ذلك مركزية إبراهيم النخعي في المدرسة الكوفية وموقفه من مرويات أبي هريرة، موضحاً تعامل العلماء من غير أتباع الكوفيين مع موقف النخعي من مرويات أبي هريرة، وموقف الطبقة الأولى من أهل الرأي بالكوفة ومروياته (طبقة تلامذة النخعي والتي تليها (حماد وأبو حنيفة) / أبو يوسف ومرويات أبي هريرة/ محمد بن الحسن ومرويات أبي هريرة).

ليخلص الباحث في نهاية مداخلته إلى أن العلماء بمختلف مشاربهم أجمعوا كافة على عدالة أبي هريرة وقبول روايته في الجملة، كما خلص إلى أن هناك تفاوتاً في تعامل أهل الحديث وأهل الرأي مع مرويات أبي هريرة بين القبول المطلق والقبول المشروط، إلى جانب تطور وضع القيود في عملية الاستدلال الفقهي بمروياته في المذهب الحنفي في فترة لاحقة من تطور المذهب الحنفي.

بعد ذلك، تحدث الدكتور عبد الرحمن زعتري⁽⁸⁾ عن تأثير الجرح والتعديل ورجاله في تشكل وتطور والمذاهب الفقهية، من خلال ورقته المعنونة بـ: «حديث ضعيف ورأي ضعيف» كيف أثر علم الجرح والتعديل على تشكل المدارس الفقهية وتطورها؟، حاول من خلالها التركيز على دور جماعة أهل الجرح والتعديل في تشكل وتطور الفقه الإسلامي المبكر، مبيّناً أسباب تميّز هذه الجماعة مع تقصي الإطار السوسولوجي لتشكل جماعة الجرح والتعديل، والأسباب التي مكنتها من ممارسة تأثير ثقافي/ ديني قوي في القرن الثاني للهجرة والقرن الثالث الهجريين. وقد ركّز في ورقته على نماذج محددة من فقهاء العصور الإسلامية المبكرة كالحسن بن حي، وعبد الرحمان الأوزاعي، ومحمد بن ادریس الشافعي.

(7) جامعة توبنغن-ألمانيا.

(8) جامعة مونستر-بألمانيا.

أما ورقة الأستاذ الدكتور أنس سرميني⁽⁹⁾ فكانت بعنوان: «سؤال حجية السنة وأثره في النشأة المبكرة للمدارس الفقهية: الحجاج العالي والنازل في مصنفات أبي يوسف (182هـ) نموذجًا». حاول الباحث القيام بدراسة تحليلية -كمًا وكيفًا- لكتاب «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى»، وكتاب «الرد على الأوزاعي» لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري تلميذ أبي حنيفة، وقد ربط الباحث أهمية موضوع ورقته، بالطبيعة التاريخية للكتب التي اختارها للدراسة، حيث اعتبر أنها كتب تأسيسية من حيث خاصية الزمن؛ إذ إنها أنتجت زمن الانتقال من المدرسة إلى المذهب. أما من حيث خاصية الموضوع فإنها تعتبر كتبًا حجاجية مبكرة تعتمد الجدل والمناظرة، ويمكن استنطاقها لتدل بدقة عن المنهجيات المتباينة التي استند إليها العلماء المذكورين فيها.

وقد خلص في طرحه إلى أنه لم يجد في كتابات أبي يوسف خروجًا عن أصول أهل الرأي في التعامل مع الحديث لا من جهة الإسناد ولا من جهة الفهم، بل كان يثبت العمل المتوارث والسنن المعروفة بنقل الفقهاء لا بالإسناد الصحيح فحسب ويقدمه على الأخبار الأحاد. وأن أبا يوسف خالف مدرسة الرأي في مسائل بسيطة لا تصل إلى رتبة الأصول، وإنما في مسائل فرعية يجد فيها الحديث الذي أورده الطرف الآخر أقوى من الحديث الذي أورده الحنفية، على ألا يكون قد عارض أصلًا كليًا، ولا ظاهر القرآن، ولا يعمل المتوارث، فالمسألة في رأي الباحث ظنية فرعية لا أصلية.

كما عرض قضية التمييز بين كتب الحجاج العالي والنازل في سياق الاطروحة الاستشراقية، فالاشتراك في المدرسة الواحدة، يقلل من أهمية التوسع في الأدلة وبيانها على وجوها في الجدل النازل، خلافًا للجدل العالي الذي يستوجب ذلك. وبالأخص إن كان الكتاب قد صدر عن أهل الرأي فإن حجاجه النازل سيركز على الفهم ومسالك الاحتجاج بأكثر من التركيز على إيراد الحديث، أما الحجاج العالي فستظهر فيه الأحاديث باعتبارها حجة ملزمة للطرف الآخر.

3. النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية وسياقاتها التاريخية

استهلت الجلسة الثالثة بمدخلة الأستاذ الدكتور حيدر حب الله⁽¹⁰⁾، بورقة عنوانها: «ظروف نشأة الفقه الإمامي في القرن الثاني الهجري»، سلط الضوء فيها على بعض الزوايا المتعلقة بنشأة الفقه الإمامي والفقه الجعفري المنتسب للإمام جعفر الصادق، وقد انطلق من فرضية تحليلية تاريخية لبعض الزوايا المتعلقة بإشكالات هذا الفقه وسياقاته التاريخية، ليجيب عنها بتوضيح أسباب تكون

(9) جامعة إسطنبول 29 مايو - تركيا.

(10) معهد المهدي/برمنغهام-المملكة المتحدة.

الفقه الجعفري مع الإمام محمد الباقر والإمام جعفر الصادق ولماذا لم يتكون قبلهما أو بعدهما، نافيًا بذلك الفرضيات التاريخية التي ترجع الأمر إلى أسباب سياسية وأن الفترة التي عاش فيها الإمامان هي فترة فسحة سياسية -تهاوي الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية- واعتبر أن هذه الفرضيات غير كافية خاصة أنه في فترات سابقة كان فيها الأئمة في معزل وكانت الأوضاع في المدينة هادئة ومهيئة للتنشئة الدينية فضلًا على أن الدولة الأموية لم تكن بذلك الضعف، ليؤكد الباحث أن الشيعة في فترة ما قبل الإمام محمد الباقر كانوا أكثر انشغالًا بالشأن السياسي، وبالتالي فإنهم لم يهتموا بإيجاد هوية دينية متميزة داخل المجتمع الإسلامي بقدر ما كانت هويتهم قائمة على المشروع السياسي الذي كانوا يحملونه، إلى أن جاء الإمام الباقر ليكون أول من سعى إلى إنشاء تلك الهوية الدينية وسد الفراغ الذي كان يعيشه الشيعة، خوفًا من تلاشي هويتهم الدينية وانتماءهم الخاص والمتميز عن الأكثرية في العصر العباسي.

وقد عرض الباحث بالدراسة مراحل تكون هذا الفقه وأسباب انفصاله عن فقه الجمهور، الذي وصل إلى مرحلة شبه القطيعة بين الفقهاء. ليختم ورقته بتسليط الضوء على ظاهرة الالتباس في مرحلة التكوين وبعض قضاياها المركزية.

أما الباحث الأستاذ الدكتور أحمد الخروصي⁽¹¹⁾ فقد عرض ورقة علمية بعنوان: «المذهب الإباضي بين النشأة ودلالات المصطلح الشرعي: رسائل الإمام جابر بن زيد أنموذجًا» قام من خلالها بتسليط الضوء على ثلاث جزئيات؛ تمثلت الأولى في النشأة والتدوين الفقهي، وأما الثانية فتعلقت بالدلالات المصطلحية في رسائل الإمام جابر، وأخيرًا فقد تناول بالتحليل بعض جهات تأثير جابر على نشأة وتطور المذهب الإباضي.

وقد خلص إلى أن الفقه الإباضي كان حاضرًا بشكل مبكر في قواميس الفقهاء، ذلك أن التابعي الجليل الإمام جابر بن زيد (ت93هـ) قد تربع على سلم النشأة الأولى للفقه الإسلامي، حسب تعبيره، ويعتبر أحد أعمدة الفقه في القرن الأول الهجري، كما أن نهله من معين كبار فقهاء الصحابة كابن عباس وأنس بن مالك وأبي سعيد وغيرهم صنع له مكانة أساسية في الفقه المبكرة، وأضحى شخصية محورية في تشكل مدرسة فقهية مستقلة.

أما ورقة الدكتور سلمان الصمدي⁽¹²⁾، فقد تناول جانبًا من التطور المبكر للمذهب المالكي، وقد

(11) جامعة السلطان قابوس-سلطنة عمان.

(12) جامعة ابن طفيل بالمغرب.

ألقي ورقة بعنوان «ابن القاسم وخصومه: نشأة الاتجاهات المنهجية داخل المذهب المالكي»، حيث استلهمها بالحديث عن علاقة تلامذة الإمام مالك به ومدى انتسابهم إليه أو إلى أهل المدينة، وكذلك الإطلاقات الفقهية المبكرة التي سادت قبل شيوع استعمال كلمة المذهب، كما عالج بعض الأخبار الواردة في كتب التراجم ككتاب أبي العباس السَّرْقَسَطي (392هـ) وغيره، واستثمرها في تأريخه لنشأة الاتجاهات المنهجية داخل المذهب المالكي. وقد أشار الباحث إلى أن الأخبار التاريخية تذكر شواهد عن صدامات وقعت بين المناهج في مناسبات كثيرة اتخذت صوراً عنيفة في أحيان كثيرة، ولا سيما في الأندلس. ثمّ خلص من خلال هذه الأخبار إلى وجود تباين واضح بين ممثلي المناهج الاجتهادية داخل المذهب في درجة التزامهم بها، مما فتح المجال أمام اختلافات وانعطافات منهجية في مدارس المذهب التي قامت على أساس هذه الاتجاهات المبكرة، كما حدث مع مالكية العراق في انتقالهم من الاعتماد الكبير على الحديث والأثر إلى المنهج الجدلي القائم على النظر العقلي، وما حدث في المدارس الغربية من الانتقال من الاجتهاد المبني على أدلة الفقه إلى الاعتماد على الأدلة المذهبية الخاصة.

ليختم ورقته بإعطاء صورة لهذه الاتجاهات، وتطورها في الفترة المبكرة، ومدى إسهامها في تشكيل المذهب واستقراره معتمداً على المعطيات التاريخية الواردة في كتب التراجم والتاريخ، وفي ثنايا كتب الدرس الفقهي، مع تأكيده على وجود فكرة الانتساب للمذهب في هذه الفترة المبكرة، كما تناول بالتحليل السياقات والعوامل التي أفضت إلى ظهور تلك الاتجاهات المنهجية.

تلته بعد ذلك مداخلة الدكتور عبد الغني سلطان الفقيه⁽¹³⁾، بورقة حملت عنوان «إشكالات دراسة السياسة الشرعية: دراسة في النصوص المبكرة»، حيث عالج من خلالها فرضية أولية تقترح ضرورة التخلي عن فكرة التعميم في الفقه السياسي المبكر، ومراجعة خلاصات البحث العربي الحديث عن السياسية الشرعية المبكرة، بسبب اعتمادها على نتائج تفتقر لاستقراء النصوص والمواقف المبكرة للفقهاء، وذلك من خلال مراجعة «إشكالية الأصالة»، التي تتمثل في دعوى مركزية التأثير الفارسي على نشأة الفقه السياسي الإسلامي، و«إشكالية الاستقلال» التي تتمثل في مركزية تأثير السلطة السياسية في تشكيل مفاهيم الفقه السياسي الإسلامي.

كما حاول من خلال ورقته إثبات أن الفقه السياسي المبكر هو عبارة عن ظاهرة مركبة وأكثر تعقيداً من أن يعمم عليها نتيجة واحدة من هذه النتائج المستندة إلى نصوص متأخرة أو الاعتماد على بعض النصوص وإغفال النصوص الأخرى. وذكر الباحث أن إثبات صحة الفرضية، سوف يؤدي، إلى

(13) أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية.

إثبات أن إغفال النصوص والمصادر والمواقف المبكرة للتفكير السياسي الإسلامي يؤدي إلى الوصول إلى نتائج غير دقيقة عن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام. من جهة ثانية يرى الباحث أن علوم الفقه والحديث كانت هي العلوم المحورية في تشكيل المجتمع الإسلامي المبكر، ليس فقط لأسباب دينية متعلقة بأخلاق التقوى والورع، وإنما لأسباب دنيوية أيضاً، فقد كان القضاء والاحتساب أهم الوظائف الحكومية التي تنافس عليها الطلبة. وبالتالي فلا مناص من العودة إلى الإنتاج الفقهي والحديثي المبكر. كما أشار من خلال استقرائه لبعض كتب النصوص الحديثية والفقهية المبكرة المتضمنة لبعض مفاهيم وقضايا الفقه السياسي؛ أنها كانت تعتمد في تثبيت هذه المفاهيم على الأحاديث النبوية والآثار، وليس على مصادر أجنبية؛ مستدلاً على ذلك ببعض النصوص المبكرة.

ثم انتقل الباحث الى طرح فرضية الاستقلال ومعالجتها كنقطة ثانية انطلاقاً من التأريخ لبدائيات الفقه السياسي والبحث عما إذا كان مستقلاً أو خاضعاً لرغبات السلطة السياسية؛ وبرجوعه الى نماذج من المصادر المبكرة تبين أن عموم العلاقة المركبة بين الفقهاء والسلطة في تغيّر مستمر، وهو ما يجعل مسألة تعميم استنتاجات عن تلك الفترة صعبة، ممثلاً للفترة بنموذج الحسن البصري وقرينه ابن سيرين كونهما من نفس البيئة العلمية. ومع ذلك تباينت توجهاتهما في العلاقة بالسلطة. وقد خلص الباحث في تحليله إلى أن الأمر يمكن أن يكون أكثر تعقيداً وتركيباً حتى في مواقف العالم والفقير الواحد، مستشهداً ببعض مواقف مالك بن انس وأبي حنيفة في القضاء، غير أن هذا الأمر لم يخلق تشكيكا بين الجماعة العلمية في اجتهادات بعضهم بعضاً، وهو ما يعزّز صعوبة إطلاق أحكام معيارية واحدة على جيل متنوع من الفقهاء.

ثم ختمت الجلسة بورقة للدكتور أحمد محمود إبراهيم⁽¹⁴⁾، بعنوان: «من الاجتهاد إلى التمدب: الحركة الفقهية في مصر في تاريخها المبكر»، وقد اهتمت ورقته بمسألة التأريخ لحركة الفقه الإسلامي في مصر منذ الفتح إلى قيام الدولة الفاطمية. وذلك ببيان مجملٍ لمنزلة الفقه في حضارة الإسلام، كما تحدث الباحث عن نشأة المذاهب الفقهية وتشكلها وفكرة الرباعية المذهبية بوصفها مرتكزاً للفقه السُّني، مع مناقشة سلطة الدولة في نشر المذاهب الفقهية وتعزيز وجودها.

من جهة أخرى عالج الباحث تاريخ نشأة الحركة الفقهية في مصر، وتشكل ملامحها إبان عصر الولاة ثم خلال العصرين الطولوني والإخشيدي، وبيّن كيف بدأت هذه الحركة اجتهاداً مطلقاً ثم

(14) كلية دار العلوم - القاهرة - مصر.

انتهت إلى الارتباط بثلاثة من مذاهب الفقه الإسلامي الكبرى، وهي المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنفي، مع مناقشته لطبيعة هذا التحول وتجلياته، ثم تحليل طبيعة العلاقة بين أصحاب هذه المذاهب المذكورة.

بعدها انتقل الباحث إلى استعراض بواكير الحركة الفقهية في مصر، مع مناقشة أهم ما أسهم به فقهاء الصحابة والتابعين في تبلور هذه الحركة، ثم الحديث عن بذور التمذهب الفقهي في مصر منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وعن نشأته، وكيف طفقت الحركة الفقهية في مصر بظهوره - بالتوازي مع الحركات الفقهية في الأمصار الأخرى- لتتحول شيئاً فشيئاً من موقع الاجتهاد المتحرر الذي أورتته ممارسة القضاء والفُتيا حيويةً متجددة، إلى موقع الاتباع لمذاهب بعينها، وترسُّم منهجياتها في مقارنة النص الشرعي واستنتاج الأحكام منه، مع الاحتفاظ بهامشٍ متسع من الاجتهاد المنفتح والنظر المستقل يسمحان للفقيه بأن يُضيف إلى هذه المذاهب التي كانت إلى ذلك التاريخ في طور التشكُّل والتكوين.

4. المذاهب الفقهية والسوسيولوجيا السياسية في الإسلام المبكر

افتتح الجلسة العلمية الرابعة الدكتور محمد الريوش⁽¹⁵⁾، حيث قرأ ورقته «النخبة الفقهية في الإسلام المبكر وسرديات النشأة»، وقد استهلها بالحديث عن أهمية العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية في خلق جماعة فقهاء يؤسسون للناس أحكاماً وفتوى وقضايا تنظم حياتهم وفقاً لما نصه الشرع ولصالح أفراده، وهذا التقدير والتنظيم والضمان لا يكون إلا بسلطة معنوية للفقيه. وقد أشار الباحث إلى أن الإرث الثقافي الذي يزخر به التراث الفقهي لم يتم استثماره في الدراسات الفقهية إلا بنسبة قليلة، وذلك راجع إلى غياب خريطة معرفية للعناصر الثقافية التي أسهمت في إنتاج الفقهاء والاحداث التاريخية من جهة، ثم تفسيرات نمطية لعلاقة الفقيه بالسلطة السياسية من جهة ثانية. وللنظر في الظروف والملابسات التي أدت إلى بروز النخب الفقهية، قسم الباحث ورقته إلى ثلاثة أجزاء؛ أما الأولى فمقدمة حول أهمية دراسة عوامل صناعة النخبة في الإسلام المبكر، ثم قام بتعريف النخبة الفقهية في الإسلام ومعايير هذا التصنيف في المجتمع، ليخلص إلى أن للثقافة دوراً مهماً في تشكيل النخبة الفقهية في المجتمع الإسلامي بفضل باحثيه ومهتميه وفقهائه، وسواءً بجهود فردية أو جماعية فقد استطاعوا أن يكونوا محط تميّز في المجتمع وبالتالي تشكّل النخبة الفقهية.

(15) جامعة القرويين-دار الحديث الحسنية.

ليعالج بعدها نقطة ثانية متعلقة بالنخبة الفقهية ونشأتها، حيث ربطها بعوامل ثلاثة في تشكل النخبة العلمية: العامل الأول: قيمة العمل في الفضاء الديني وأهميته في تشكيل السلطة المعنوية للفقيه، مستشهداً بما جاء في كتاب «ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض». حيث قال الإمام أبو بكر الأبهري إذ قال: «دخلت جامع طرسوس وجلست لسارية من سواريه، فجاءني رجل فقال لي: إن كنت تقرأ فهذه حلقة القرآن، وإن كنت مقرئاً فاجلس يقرأ عليك، وإن كنت فقيهاً، فاجلس يحلق إليك، وإن كنت متفقهاً فهذه مجالس الفقه، قم إليها، فإنَّ أحدًا لا يجلس في جامعنا دون شغل. ثم أحال إلى أهمية وضيعة المسجد العملية والعبادية».

أما العامل الثاني فهو الكاريزما والتفوق العلمي؛ إذ عرّف الكاريزما فلسفيًا واصطلاحيًا ولغويًا وسياسيًا، وعلاقة الكاريزما بالتأثير والسلطة، ثم تحدث عن الشخصية القيادية للفقيه وقدرته على التأثير والمناظرة، مع حثّه على ضرورة البحث وإعادة النظر في موضوع ربط الولاية بالإفتاء للأهمية. أما العامل الثالث فكان للشعور بالانتماء؛ وهو حسب الباحث مفهوم مستعار من علم النفس الاجتماعي والتخصصات الاجتماعية، والارتباط المتبادل بين الفقيه والمكوّن الاجتماعي، أي شعور الفقيه بالانتماء العلمي ووضعه أمام السؤال الاجباري وانتمائه إلى العائلة العلمية والفقهية والاجتماعية من أكبر العوامل المؤثرة في الانتساب الفقهي.

ليختم الباحث ورقته بتبيان أهمية فهم السرديات التاريخية والأثار المترتبة على ذلك في الممارسات الإسلامية المعاصرة، وفي تشكل النخبة الفقهية وتأثيرها في التطور اللوجستي للدولة.

أعقبه الباحث يونس أوراغ⁽¹⁶⁾، حيث ألقى مداخلة بعنوان: «السلطة الكاريزمية وفعاليتها في نشأة المذهب الحنبلي خلال القرنين الثاني والثالث الهجري»، وقد انطلق في مداخلة من تعريف الكاريزما عامة وتحديد المنظور الفيبييري لها، ثم ناقش أهم الطروحات التي طوّرت، ونقّدت فهم ماكس فيبر للسلطة الكاريزمية، ومُسْتَوِيَات التوظيف المُفْهَمِي والمُعْرِفِي لها، في إمكانية خلق فعل اجتماعي، وديناميته.

ثم انتقل إلى الإمام أحمد بن حنبل تعريفًا وتحليلًا لمحدداته الهوياتية محاولاً بذلك تكوين صورة عن الأبعاد الكاريزمية لشخصيته، التي حددها في ثلاثة أبعاد؛ بعد المكانة العالية واقتراح جهد الإمام بالحديث النبوي والتصاقه به، ثم كونه من كبار الزهاد الذين اعتزلوا السلطة السياسية، إضافة إلى بعد الحضور الأسطوري للإمام أحمد في المخيال الشعبي الإسلامي. محاولاً بعد ذلك إبراز فعالية

(16) جامعة الحسن الأول-وجدة.

المنظومة الأخلاقية للإمام أحمد في نشأة المذهب الحنبلي مستدلاً بحدث المحنة، من خلال تحليل لمجرباتها الخاصة بالمُتَحَنِّين، والمُتَحَنِّين على حد سواء، مع تبيان أهم مآلاتها وخاصة بالنسبة لأصحاب الحديث، والرَّجَّة الكبرى التي عرفوها، بصعود النموذج الحنبلي حديثاً، فقهاً، ونموذجاً أخلاقياً.

ليختم الباحث قوله إن الاتهام للبعد الكاريزمي في شخصية الإمام أحمد، واعتباره مُخَدِّدًا مهمًا لنشأة المذهب الحنبلي، أمر لا يمكن تبنيه على إطلاقه؛ إذ لا يمكن بحال من الأحوال عدم الالتفات للشرط الموضوعي، سواء السياسي، أو الديني-المذهبي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي كذلك، كفواعل حاضرة التأثير في عملية تَشكُّل كبرى لفعل اجتماعي، له عقيدة أيديولوجية خاصة به.

ليأتي دور الباحث إبراهيم امرابطي⁽¹⁷⁾، بمدخلة اختار لها عنوان «تأثير السلطة القضائية في تشكل المذاهب الفقهية: دراسة تحليلية للتاريخ القضائي المبكر للمذهبيين الحنفي والمالكي». وقد حاول تسليط الضوء على ورقته من منطلق معرفي يطرح إشكال كون المؤسسة القضائية قبل استواء المذاهب الفقهية ونضجها قد أثرت بالفعل في التكييف المنهجي والنشأة والذيق الضروري في المذاهب الفقهية، علماً أن جل من تقلدوا القضاء في التاريخ الإسلامي لم يبن قصدهم على وضع اللبنة الأولى لمذهب دون آخر، ولم يكن همهم إنشاء منهج نظري يعتمد على الخاصة والعامة في بنائهم للأحكام، ومع ذلك بدت أمارات التأثير وانبتقت بواعث التوجيه، بحكم الملبسات والظروف.

كما أشار الباحث إلى مدى التأثير الفكري والنظري للسلطة القضائية في بلورة المذاهب الفقهية وإقامة أصولها وتحديد اتجاهاتها في مسارات عدة، وذلك بعقد مقارنة تحليلية منهجية بين المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، ليجيب بذلك على إشكال موقع السلطة في تأسيس المذهبية وبثها في ربوع بلاد الإسلام مبرراً دور القضاة في نشأة المذاهب.

ليخلص في ورقته إلى أن قوة السلطان عموماً والسلطة القضائية خصوصاً تعد أكبر مؤثر اجتماعي واقعي في تكوين مذهب معين وانتشاره بين الناس وأن ممارسة السلطة القضائية من طرف فقهاء المدرسة الحنفية والشافعية من أسعى المؤثرات في انبثاق معالم المذهبية وربط الناس بها، كذلك أن نشوء الفقيه في منهج جلي المعالم يجبره على الانطباع بقواعد ذلك المنهج حيال أداء وظيفة القضاء والحكم لغيرها.

(17) جامعة مولاي إسماعيل - المغرب.

أما الباحث بدر الجنيدي⁽¹⁸⁾، فقد قرأ ورقة علمية عن «جدلية المذهب والسلطة السياسية: بحث في الانتشار المبكر للمذهب المالكي في الأندلس»، أكد في مستهلها على ظهور جدلية السلطة والمذهب بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ بفترة حيث أصبح هناك نوع من الشد والجذب بين فقهاء الإسلام ورجال السلطة السياسية. وهو ما انطلق منه الباحث ليعرض في ورقته دور الفاعل السياسي وأثره ودوافعه في صناعة الخريطة المذهبية ومدى استطاعته الفعلية في اندثار المذاهب أو استمراريتها وكذلك في رصد الإمكانيات الداخلية للمذهب التي أهلته لذلك سواء في بنيته أو كاريزما أعلامه، مسلطاً الضوء على المذهب المالكي وكيف دخل إلى الأندلس.

وقد حاول الباحث عرض الوضعية المذهبية والسياسية في الأندلس قبل انتشار المذهب المالكي، ثم بعدها انتقل إلى مراحل دخول المذهب المالكي إلى الأندلس ابتداءً باندثار المذهب الأوزاعي مبينا الأسباب والعوامل السياسية والاجتماعية لذلك، تحديداً في عهد هشام بن عبد الرحمن «عهد الوفاق» كما سماه الباحث، ثم في عهد الحكم بن هشام 180 هـ إلى 206 هـ «عهد الصدام». وختم الباحث ورقته مبيناً أن دخول المذهب المالكي إلى الأندلس كان تدريجياً ومن الصعب تحديد تاريخ معين والجزم أنه تاريخ انتشاره، بل كان لزمنة من العلماء الفضل والدور الكبير في نشره.

لتختتم الجلسة الرابعة والأخيرة في الندوة بمدخلة الباحث ربيع رحومة⁽¹⁹⁾، وعنوان ورقته: «مقاصد الشريعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري: السياقات السياسية والاجتماعية المبكرة»، حيث عالج من خلالها ثلاث نقاط تهم دور السياقات الاجتماعية والسياسية في بعث فقه المقاصد، ثم إسهام الفاعلين التاريخيين في ذلك، وخلص إلى استجلاء إرهاصات تأصيل فقه المقاصد في النسق الفقهي الإسلامي في النصف الثاني من القرن الثاني هجرياً، وبدايات صهر النواة المقاصدية فيما أصبح يُعرف لاحقاً بعلم أصول الفقه. وقد تناول الباحث الموضوع انطلاقاً من حقبة التشكل الأول للأفكار المقاصدية التي تمتد من لحظة نزول الوحي إلى لحظات تبلور المذاهب الفقهية المشهورة، مركزاً على دور السياقات والفواعل التاريخية المهمة في النشأة الجينية الكامنة لفقه المقاصد.

كما وقف في مداخلته عند مناخات سياسية واجتماعية يرى أنّ لها إسهاماً كبيراً في تشكل فقه المقاصد، مثل حدث الهجرة النبوية وبناء الدولة، ووفاء الرسول صلى الله عليه وسلم واستخلاف الخلفاء، وفتح الأمصار، والاضطرابات والفتن المختلفة التي دارت رحاها في ديار المسلمين. ودور بعض

(18) جامعة عبد الملك السعدي- المغرب.

(19) جامعة القيروان - تونس.

الفاعلين التاريخيين ذوي الشخصية الكاريزمية في هذا التشكل، مستدلاً بالاجتهادات العمريّة والتي تشهد لفائدة الكاريزما العمريّة بالإسهام الفاعل في العمل الاجتهاديّ والتشريعيّ في تاريخ الإسلام الباكر. لتختتم الجلسة بمناقشة عامة، تبادل فيها الحضور والمحاضرين أطراف النقاش العلمي الهادف، وقد تم استشكال عدد من الأطروحات الأساسية لبعض المشاركين، ومناهج التحليل، وهو ما أثرى النقاش بشكل كبير.

وأعقبته جلسة نقاشية ختامية، أبدى فيها المشاركون انطباعاتهم حول أشغال الندوة والموضوعات التي قدمت خلالها، وقد أثنى المشاركون على مبادرة نماء الفريدة في العالم العربي، والمتمثلة في فتح ملف تاريخ العلوم الشرعية من مداخل متعددة التخصصات، ووصل الدرس الفقهي بالدرس التاريخي والسوسيولوجي. وقد ألقى الدكتور عبد الغني الفقيه كلمة أخيرة شكر فيها المشاركين والمتدخلين على إنجاح الندوة الأولى من سلسلة ندوات «المعارف الإسلامية: رؤى سياقية».

مسألة مشؤومة:

ما تفعله الدوافع النفسية في صناعة الانقسام والجدل الكلامي
كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ت: 276) نموذجًا

ياسر بن ماطر المطرفي

متى تصبح المقاصد علماء؟ بحث في بنائها المنطقي

وفلسفتها المعرفية

د. أحمد ذيب

معركة كتاب (تاريخ التمدن الإسلامي) في مصر 1902-1914م

د. حسام أحمد إسماعيل عبد الظاهر

محاكمات بدائع التحديث:

الإصلاح العالمي والمادي للإسلام في عصر محمد رشيد رضا، 1865-1935

ترجمة: محمد كمال

المذهب الظاهري - القرن الثالث/ التاسع - القرن العاشر/

السادس عشر «نظرية نصوصية للفقه الإسلامي»

ترجمة: أحمد نسيرة

الجغرافيا والمذهب: التطور التاريخي للأشعرية في خراسان

ترجمته عن التركية: ماشته أونالمش

خلف قضبان اللغة - ماذا حدث لعقل المترجم العربي من

القرن الثامن حتى الآن

أ.د. الحسين علي يحيى - ترجمة: شاهيناز كامل

الفكر الإسلامي في عصر التكوين - مونوجومري

ترجمة: محمد خضر

محمد عبده: الإسلام الحديث وثقافة الالتباس

ترجمة: طارق غانم

