دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

المجلد 8، العدد 2 | يونيو 2024 م

ISSN: 9746-2785

nama-journal@nama-center.com

الدراسات والأبحاث

الخطابة والسياسة:
مقاربة نظرية لعلاقة الحجاج بالمواطنة
محمد الجلالي

أثر علم المنطق في الكلام الأشعري المتأخر: معالم ونماذج
عمر مبركي

ثنائيةُ العقلِ والدّين في فِكْـــر الحَجْـــوي
محمّد شَابُـــو

منهجية استكشاف المعنى القرآني عند طه جابر العلواني (1935 – 2016)
عز الدين بن محمد حدو

(انْفَعَـلَ) المطاوعة في القرآن الكريم دراسة سياقية
سمير جلولات

جون لوك ماريون وتجديد الفينومنولوجيا
محمد إشو

نصوص محققة

«جُزْءٌ في جَوَازِ أَكْلِ طَعَامِ السلاطينِ وقَبولِ جَوَائِزِهِم»
من إملاء الإمام الحافظ: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النَّمَري القرطبي (ت:463هـ)
مصطفى الرجراجي

حوارت

حوار مع د. أحمد قادم حول الاستدلال بين البلاغة والمنطق
يحاوره: فَضيل ناصري

ترجمات

الحنابلة في مصر قبل عصر المماليك
بقلم: جاري ليزر
ترجمة: محمد كامل
مراجعة: محمد إياد عطون

تقارير

تقرير الندوة الدولية:
«المذاهب الفقهية في العصر الكلاسيكي: التاريخ والمجتمع» 29-30 ماي 2024
عبد الغني سلطان الفقيه

مراجعات

قراءة في كتاب: ضابطُ القطْع والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْهِ ووظيفته المعياريّة
دراسة وصفية
محمد ابجطيط

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 الاديان 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

د. عبد الرحمن زعتري
باحث مابعد الدكتوراه ومحاضر بجامعة مونستر/ألمانيا

سكرتير المجلة: إسماعيل الزمزمي (مصر)

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
249 ص، (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 8، العدد 2). 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، أُسِّسَت 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 بالدارسات الإسلامية والإنسانية.

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

التدقيق اللغوي بالعربية: إسماعيل الزمزمي

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصلل

الهيئة الاستشارية

لدورية نماء المحكمة(*)

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

د. إدريس نغش
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)

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

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

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

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

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

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

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

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

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

(*) مرتبة ألفبائيًا.

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية
المجلد 8، العدد 2، يونيو 2024 م

الدراسات والأبحاث

الخطابة والسياسة:
مقاربة نظرية لعلاقة الحجاج بالمواطنة
محمد الجلالي 12

أثر علم المنطق في الكلام الأشعري المتأخر: معالم ونماذج
عمر مبركي 40

ثنائيةُ العقلِ والدّين في فِكْـــر الحَجْـــوي
محمّد شَابُـــو 70

منهجية استكشاف المعنى القرآني عند طه جابر العلواني (1935 – 2016)
عز الدين بن محمد حدو 100

(انْفَعَـلَ) المطاوعة في القرآن الكريم دراسة سياقية
سمير جلولات 120

جون لوك ماريون وتجديد الفينومنولوجيا
محمد إشو 148

Research Papers

Rhetoric and Politics:
A Theoretical Approach to the Relationship between Argumentation and Citizenship.
EL JILALI MOHAMED 12

The Impact of Logic on the Late Ash'arite Theology: Manifestations and Models
OMAR MBARKI 40

Exploring the Dualism of Reason and Religion in the Thought of Muhammad bin Al- Hasan Al- alhajoui
Mohamed chabou 70

Methodology for Exploring the Quranic Meaning according to Taha Jaber Al-Alwani (1935 – 2016)
Ezzaddin Bin Mohammed Haddou..... 100

Infa'ala Form of Passive Verbs in the Holy Quran: A Contextual Study
Samir JLOULAT 120

Jean-Luc Marion and the renewal of phenomenology
Ichou Mohamed 148

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية
المجلد 8، العدد 2، يونيو 2024 م

نصوص محققة

«جُزْءٌ في جَوَازِ أَكْلِ طَعَامِ السلاطينِ وقَبولِ جَوَائِزِهِم»
من إملاء الإمام الحافظ: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النَّمَري القرطبي (ت:364هـ)
مصطفى الرجراجي 174

الحوارت

حوار مع د. أحمد قادم حول الاستدلال بين البلاغة والمنطق
يحاوره: فَضيل ناصري 190

التـرجمات

الحنابلة في مصر قبل عصر المماليك
بقلم: جاري ليزر
ترجمة: محمد كامل
مراجعة: محمد إياد عطون..... 202

التقاريـر

تقرير حول الندوة الدولية «المذاهب الفقهية في العصر الكلاسيكي: التاريخ والمجتمع»
29-30 ماي 2024
د. عبد الغني سلطان الفقيه 226

Edited texts

A Section on the Permissibility of Eating the Food of Sultans and Accepting Their Gifts
Dedicated by Imam Al-Hafeth: Abu Omar Yusuf bin Abdullah bin Abdulbarr Al-Namri Al-Qurtubi (d. 463 AH)
Mustafa Al-Rejraji..... 174

Dialogues

Inference Between Rhetoric and Logic
FADILNASSIRI..... 190

Translations

Ḥanbalism in Egypt before the
Written by: Gary Leiser
Translated by: Mohamed Kamel
Reviewed by: Mohammad Eyad Attoun..... 202

Reports

“Jurisprudential doctrines in the classical era: history and society”
29–30 May 2024
Dr. Abdul Ghani Sultan Al-Faqih..... 226

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

المجلد 8، العدد 2، يونيو 2024 م

المراجعات

Book Reviews

قراءة في كتاب: ضابِطُ القطْع والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْهِ ووظيفته المعياريّة

دراسة وصفية

د. محمد ابجطيط..... 234

A Reading of the Book:The Controller of Certainty and Suspicion in the Discussions of the Fundamentals of Jurisprudence and Its Normative Function:

A Descriptive Study

Dr. Mohammed Abjati.....

الدراسات والأبحاث
Research Papers

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.374

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 17-11-2023
تاريخ القبول: 28-4-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

الخطابة والسياسة:
مقاربة نظرية لعلاقة الحجاج بالمواطنة

محمد الجلالي[1]

m.eljilali@uit.ca.ma

الملخص

يسعى هذا البحث إلى فحص الدور الذي تؤديه الخطابة على مستوى الممارسة السياسية، من خلال الكشف عن العلاقة التي تربط بين تملك تقنيات التخاطب والظفر بالحظوة السياسية والاجتماعية. وقد حرصنا في سياق هذا الفحص على إبراز ثلاثة عناصر: حيث خصصنا العنصر الأول لمناقشة المسوغات التي تمنح المشروعية لمقاربة علاقة الخطابة بالسياسية؛ من خلال تقديم مجموعة من الشواهد التاريخية والأمثلة الواقعية. في حين تمحور عملنا في العنصر الثاني حول مناقشة العلاقة بين القدرة على الإقناع والمواطنة في الفضاء العمومي استنادًا إلى تصورات بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال: فيليب بروتون ويورغن هابرماس. في حين تركز اهتمامنا في النقطة الثالثة على كشف العلاقة القائمة بين التربية على المواطنة وتعلم مهارات الإقناع، حيث أبرزنا أن قيمة الإنسان ومكانته الاجتماعية تُقاس بدرجة قدرته على إقناع الآخرين بمشروعية قراراته وصحة آرائه، وتوصل البحث إلى مجموعة من النتائج، تُجمع في مجملها على أن هناك رابطة وثيقة بين الحجاج والمواطنة، إذ لا تنفصل مكانة الفرد في المجتمع عن طبيعة الخطاب الذي ينتجه، لذلك ينبغي تنشئة الأفراد داخل الأسرة وفي المدرسة وفي غيرها من المؤسسات على تثمين الحجاج باعتباره مدخلًا أساسيًّا للظفر بحقوق المواطنة.

الكلمات المفتاحية:

الخطابة، الحجاج، السياسة، التربية، المواطنة.

(1) أستاذ محاضر في الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة ابن طفيل بالقنيطرة – المغرب.

للاقتباس: الجلالي، محمد، الخطابة والسياسة: مقاربة نظرية لعلاقة الحجاج بالمواطنة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 12 - 39.

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

OPEN ACCESS
Received : 2023-11-17
Accepted : 2024-4-28

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

Rhetoric and Politics :
A Theoretical Approach to the Relationship between Argumentation and Citizenship.

EL JILALI MOHAMED[(2)]

m.eljilali@uit.ca.ma

ABSTRACT

This research aims to examine the role of rhetoric in political practice by uncovering the relationship between proficiency in rhetorical techniques and gaining political and social influence. Within this examination, we have highlighted three elements: the first element is dedicated to discussing the justifications that legitimize the approach of rhetoric to politics, by presenting a range of historical evidence and real-life examples. Our focus in the second element revolves around discussing the relationship between persuasive ability and citizenship in the public sphere, drawing on the ideas of contemporary philosophers such as Philippe. Breton and Jürgen Habermas. Meanwhile, our attention in the third point is on revealing the relationship between citizenship education and learning persuasive skills, emphasizing that an individual's value and social standing are measured by their ability to persuade others of the legitimacy of their decisions and the validity of their opinions. The research concludes with a set of findings, collectively suggesting a close link between rhetoric and citizenship, as an individual's position in society is inseparable from the nature of the discourse they produce. Therefore, individuals should be nurtured within families, schools, and other institutions to value rhetoric as a fundamental means of securing citizenship rights.

Keywords:

Rhetoric, Argumentation, Politics, Education, Citizenship

(2) Assistant Professor of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences – Ibn Tofail University in Kenitra – Morocco

ite this article as: MOHAMED, EL JILALI, Rhetoric and Politics: A Theoretical Approach to the Relationship between Argumentation and Citizenship., Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024,12 - 39 .

© 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

سنحاول في هذا البحث مقاربة أوجه التداخل بين مفهومين متباينين؛ مفهوم الحجاج في تجلياته النظرية، وفي امتداداته العملية؛ بوصفه كفاية تواصلية يساهم تملكها في دعم مكانة الفرد داخل الجماعة السياسية، ومفهوم المواطنة في أبعاده القانونية والسياسية والتربوية؛ باعتبارها وضعية مُثلى تنشدها الجماعة، وتستنفر كل طاقاتها ومؤسساتها من أجل الظفر بها، حيث سنسعى جاهدين إلى مقاربة العلاقة بين امتلاك المعرفة النظرية بالحجاج، وبين ترسيخ قيم المواطنة وحقوق الإنسان في الفضاءات العامة والخاصة.

ويسعى هذا البحث إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما المسوغات التي يمكن أن تمنح المشروعية لمقاربة علاقة الحجاج بالمواطنة؟ وإذا كان الحجاج يعبر عن الجهد الإنساني الذي ينشد الإقناع بصلاحية فكرة، أو مشروعية سلوك، أو استحقاق وضعية اجتماعية، ألا يمكن اعتبار العجز عن الإقناع أحد المصادر الأساسية للظلم الاجتماعي والسياسي، ومدخلاً من مداخل انتهاك قيم المواطنة وحقوق الإنسان في الفضاءات العامة والخاصة؟ هل يمكن وصف المجتمع الذي لا يوفر لكل أعضائه الوسائل الضرورية ليكونوا أفرادًا ممتلكين لكفاية التخاطب بأنه مجتمع للمواطنة؟ كيف يمكن الانتقال من التحكم في اللغة إلى التمتع بكل حقوق المواطنة؟

وتجدر الإشارة إلى أننا سنعتمد في هذا البحث على المنهج الحجاجي التداولي من أجل إبراز أهمية الخطابة والحجاج في دعم المكانة الاجتماعية للأفراد؛ كما سنستند كذلك إلى المنهج التاريخي المقارن، من خلال الوقوف على أطروحات تنتمي إلى مراحل تاريخية مختلفة، حتى نتمكن من كشف الخيط الناظم الذي يربط بين الخطابة والسياسة، داخل الحقول المعرفية التي اهتمت بالشرط الإنساني في أبعاده التفاعلية.

وتحسن الإشارة إلى أنه عندما يمسح الباحث مسحًا ببليوغرافيًّا حول ما كتب في موضوع «الحجاج والمواطنة»، في الدراسات السابقة، يجد أن الموضوع لم يستوفِ حقه من البحث في السياق العربي على وجه الخصوص، لا على مستوى الأطاريح الجامعية، ولا على مستوى المقالات العلمية المحكمة؛ عدا دراسات وكتب اعتنت بمفهوم الحجاج تحليلاً ومناقشة، بل إن حتى مفهوم المواطنة، الذي لا نجد له توطين في معاجم اللغة العربية قديمها وحديثها، ما زال بين مد وجزر؛ إذ يمكن إدراجه في دائرة المفاهيم المبهمة والملتبسة في الفكر العربي المعاصر؛ على اعتبار أنه يُقرأ بخلفيات متعددة، قد تشوه معناه

الأصلي، وتتناقض معه في غالب الأحيان، كما أنه لم يتناول من مدخل اللغة والخطاب إلا لمامًا، وهذا ما دفعنا إلى تصويب القلم نحوه، بغية البحث في هذه الزاوية المهملة لحل الإشكال السابق.

بيد أننا في هذا الإطار لا بد أن نعرج على بعض الأبحاث التي تناولت الموضوع، ولو بشكل عام، أو في مساقات مختلفة، من ذلك؛ مقالة **الوظيفة الإقناعية وأهميتها في تعزيز الديموقراطية والوقوف ضد العنف المادي والخطابي** لأحمد القصوار، الذي حاول الوقوف على الوظيفة التأثيرية الإقناعية للحجاج، خاصة في ممارسة السياسة والدفاع عن القيم الكونية. كما دافع على فرضية اعتبار الحجاج أداة لتعزيز الديمقراطية من خلال إبراز تلازمه مع دمقرطة المجتمعات الإنسانية في الغرب والشرق، وحضوره القوي في أعمال المواطنة داخل الفضاء العمومي، مع تشديده على دور وسائل الإعلام في هذا الشأن. وقد عزز الباحث فرضيته السابقة، عبر بسط أهم معالم تميز الحجاج ووظيفته الإقناعية الديمقراطية خلافًا لما كان عليه الحال مع العنف المادي والإغراء والتطويع القسري، وبالتالي بروز الأبعاد العقلانية والأخلاقية في التواصل الحجاجي، الذي من شأنه أن يسعف في التقليل من مخاطر العنف بأشكاله المادية والرمزية، ومن ثمة دعم كل السبل المؤدية إلى بناء دولة المواطنة ومجتمع المؤسسات.

غير أن أبرز عمل أكاديمي تناول علاقة الحجاج بالمواطنة في اللسان العربي هو كتاب لحسن توبي **الحجاج والمواطنة، من المعرفة الأكاديمية إلى ترسيخ القيم الديموقراطية**، الصادر عن دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة 2014، وهو من الأعمال المهمة التي رصدت العلاقة بين الحجاج والمواطنة، وقد اشتمل على مقدمة، وسبعة فصول، وخاتمة، حيث عالج فيه مفهومي الحجاج والمواطنة، ومن أهم القضايا التي تناولها: الحجاج عند القدماء، ومن البلاغة القديمة إلى البلاغة الجديدة، والمقاربة اللسانية للحجاج، والمقاربة المنطقية الخطابية للحجاج، والحجاج من منظور المقاربة الاستعمالية، وتدريس الحجاج، والتربية على المواطنة والحجاج.

ويستأنف البحث الذي نحن بصدد إنجازه القول في موضوع «الحجاج والمواطنة» من مدخل اجتماعي تداولي، على اعتبار أنه يركز على البعد الاجتماعي والتواصلي لكشف الروابط التي تجمع بين الحجاج والمواطنة داخل مختلف المؤسسات التي يتفاعل معها وينفعل بها الإنسان. وقد قُسِّم البحث إلى مقدمة وثلاثة محاور متكاملة تمس وحدة الموضوع، إلى جانب خاتمة تتضمن أهم النتائج.

المحور الأول: في مشروعية المقاربة النظرية لسؤال الحجاج والمواطنة

قد يبدو من خلال عنوان هذا المحور أننا نسعى إلى إقامة ربط عنيد وغير معقول بين مفاهيم يشي ظاهرها بالتباعد والاختلاف، بما أن العنوان يتألف من مفهومين متباينين من حيث المبنى والمعنى؛ أولهما يُشير بشكل جلي إلى المجال اللغوي التداولي، وثانيهما يرتبط بما هو قانوني سياسي. إلا أن هذا الربط التعسفي -في الظاهر- يصبح مشروعاً ومقبولاً إذا نظرنا إلى المسألة من ثلاث زوايا: (نظرية، واقعية، تربوية) سنتطرق إليها في المباحث الموالية.

المبحث الأول: في المشروعية التاريخية والنظرية

يروم هذا المبحث الوقوف عند الصلة الرابطة بين اللغة والسلطة من مدخل تاريخي نظري نحاول من خلاله استحضار مجموعة من المطارحات المنجزة حول الموضوع؛ خاصة إذا علمنا أن اللغة مفهوم محوري في مدونة الفلاسفة، إذ لا يمكن التفلسف إلا من خلاله وفي أفقه. إن التفكير في اللغة، وفي أبعادها الفكرية والتداولية، ملازم لمجمل المقاربات التي قدمها الفلاسفة للأبعاد المعرفية والسياسية للوضع البشري. فما هي إذن العلاقة التي يمكن أن تُنسج بين اللغة والسياسة؟ وكيف تمثل الفلاسفة وغيرهم هاته العلاقة؟

أملًا في الإجابة عن الأسئلة السالفة نفترض بأن اللغة والسياسة قد جمعت بينهما علاقة وطيدة(*)؛ فمن المتعارف عليه أن الفلاسفة قد ناقشوا مسألة سلطة اللغة، كما هو حال الحركة السفسطائية، وتأملوا في علاقة اللغة بالواقع والعالم الخارجي، خاصة مع (أفلاطون)، وانهجسوا كذلك بمقاربة بنية وتركيب اللغة مع إبراز علاقتها بكل من المنطق والسياسة، وهو ما تجلى بشكل بارز في تأملات أرسطو[4]؛ هذا دون أن ننسى اهتمامهم الكبير بعلاقة اللغة بالفكر والمعرفة، إلى جانب إبراز علاقة

(*) عبر بيير بورديو عن حتمية العلاقة بين اللغة والسياسة بالقول: «إذا كان العمل السياسي، في جزئه الأساسي، اشتغالًا على الكلمات، فذلك لأن الكلمات تسهم في خلق العالم الاجتماعي (...) في السياسة، ليس هناك ما هو أكثر واقعية من خصام الكلمات. إن وضع كلمة مكان أخرى يعني تغيير رؤية العالم الاجتماعي والإسهام، من هنا، في تحويله». انظر: حوارات ولقاءات مع بيير بورديو، بمناسبة صدور كتابه: ماذا يعني فعل الكلام؟ ترجمة رباعي سعيد، موقع الاتحاد https://alittihad.info/ شوهد بتاريخ 05/10/2023.

(4) كتب أرسطو «مؤلفين متعلقين بظواهر الخطاب، لكن هذين المؤلفين متمايزان، يعالج فن الخطابة Techné Rhétoriké في التواصل اليومي، والخطاب أمام الجمهور؛ ويعالج فن الشعر Techné Poétiké فن الاستحضار الخيالي: يتعلق الأمر في الحالة الأولى بتنظيم تدرج الخطاب من فكرة إلى فكرة، وفي الحالة الثانية بتنظيم تدرج العمل الأدبي من صورة إلى صورة». انظر: بارت رولان، =

اللغة بالمجتمع[5].

لقد انتبه العديد من الفلاسفة -منذ الحقبة اليونانية- إلى فائدة الخطابة، وإلى أهمية التحكم في مسار اللغة على صعيد تدبير شؤون المدينة/الدولة، وامتلاك الفرد/المواطن للحظوة والوجاهة في الحياة العامة؛ ويمكننا في هذا الصدد استحضار بعض أفكار أرسطو، الذي اهتم في كتابه «فن الخطابة» بدور الخطابة في إضفاء التماسك على مكونات المجتمع، ولا سيما الخطابة السياسية، التي عدها مدخلًا لترسيخ التصور الحقيقي للمواطن؛ أي: التصور الذي يجعله فعالاً، مبادراً، مستقلاً ومشاركاً في تدبير الشأن العام.

يرى محمد الولي[6] أن كل أصناف الخطابة التي تحدث عنها أرسطو والذين جاءوا بعده، هي خطابة سياسية؛ أي: أنها تهتم بتدبير الحاضرة، وتربط بين أفراد يراهنون على الوصول إلى نتيجة؛ أي: إلى اتخاذ قرار يعود بالنفع على المجتمع؛ إذ إن التداول في أمر ما، لا يكون ضرورياً ومفيداً إلا إذا كان متبوعاً بسن إجراء[7] يهم شؤون الجماعة السياسية.

لقد انشغل أرسطو كثيراً بمسألة الخطابة؛ حيث تحدث عن سلطة الكلام، واعتبر أن امتلاك القوة تكون به كما تكون بالأطراف، حيث قال: «إذا كان من المخجل ألا يتمكن الإنسان من الدفاع عن نفسه بالقوة العضلية، فإنه من العبث ألا يتمكن من الدفاع عن نفسه بالكلمة، إذ بها لا بالقوة العضلية، يتميز الإنسان»[8]؛ إذ إن التمتع بحقوق المواطنة لا يتأتى إلا بالقدرة على التعبير والإقناع، والإدلاء بالرأي المواجه لمجموعة من الآراء الأخرى، التي تهم الشأن العام.

للمحاجّة على هذه الفكرة، يمكن الاستشهاد بالمجهود الذي بذله بعض الباحثين في الثقافة الإغريقية القديمة -وعلى رأسهم **جون بيير فرنان**- حينما شددوا على أهمية النقاش في بلورة التفكير الفلسفي الذي ينشد التفكير في التجربة الوجودية للإنسان وعلى رأسها تجربته السياسية؛ إذ

= البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، منشورات الفنك، مطبعة النجاح الجديدة (1994 م)، (ص44-45).

(5) الزواوي بغورة، بين اللغة والخطاب والمجتمع، مقاربة فلسفية اجتماعية، مجلة إنسانيات، ع 17-18 المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، الجزائر(2002م)، (ص/33).

(6) الولي محمد، الحجاج واللغة، أدوات عمل المدرس، الدار البيضاء، محاضرة مقدمة بمركز الأبحاث والدراسات الإنسانية مدى(2023م).

(7) بوبكري محمد، الديمقراطية في زمن العولمة، الدار البيضاء، منشورات دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى (2001م)، (ص/74).

(8) - Aristote, Rhétorique نقلًا عن: محمد الولي، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 40، ع2، أكتوبر (2011م)، (ص/ 11).

«بزغت الفلسفة كتفكير عقلي جديد، نتيجة ابتكار المؤسسات السياسية التي سميت بالمدينة الدولة (Polis)، فمع ظهور المدينة ولأول مرة في تاريخ البشرية اعتبرت القضايا المشتركة بين الناس غير خاضعة للحسم، وأن القرارات المتعلقة بالمصلحة العامة لا يُمكن أن تتخذ إلا بعد نقاش علني وسجالي يكون مفتوحاً للجميع تتعارض فيه الأقوال المدعمة ببراهين»[9].

هذه الثورة الفكرية التي تمت في العالم الذهني للإغريق، أصبحت تتمظهر جليًّا في الرفع من شأن الكلام بدرجة تتفوق على كل وسائل السلطة والسيطرة الأخرى؛ إذ أضحى الكلام –كما يقول جون بيير فرنان- «أداة السياسة بامتياز، ومفتاح كل سلطة في الحكومة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين»[10]، وهو القول الذي يدعمه **إرنست كاسيرر**، الذي لاحظ بدوره أن اللغة كانت «أداة لتحقيق أغراض محددة محسوسة عملية، فكانت هي أقوى سلاح في المعارك السياسية الكبرى يومئذ. وما كان يرجو شخص أن يؤدي دوراً بارزاً إن لم يحسن [استعمال] تلك الأداة، وكان من الأهمية البالغة استعمالها بالطرق الصحيحة وتحسينها وشحذها على الزمن. ومن أجل هذه الغاية خلق السوفسطائيون فرعاً جديداً من فروع المعرفة هو «فن الخطابة»[11].

لم يكن وجود الإنسان في تلك المرحلة التاريخية إذن، رهينًا بمبادئ مطلقة وبقوى مفارقة، تتعالى عليه وتحركه كما تحرك الآلات، وإنما كانت حياته وأفكاره وقيمه كذلك، تتبلور في سياق يستوعب مقترحاته ويتضمن صوته، وكانت سلطته ومكانته الاجتماعية نتاجًا لقدراته. لقد جعلت الفكرة اليونانية الأفراد مواطنين ممتلكين للعقل وبالتالي جعلتهم مستقلين وقادرين على توجيه المدينة بأنفسهم، كما كان شأنهم في أثينا، التي جعلت ساحاتها العمومية مداراً لنقاشات عديدة أهمت الشأن العام.

وتبرز أهمية النقاش والحوار، حتى في بنية مؤلفات العديد من الفلاسفة، كأفلاطون؛ الذي رغم هجومه الكبير على الشعراء والخطباء[12]، فإنه لم يتجرد من نسق الخطابة على مستوى تأليف كتبه؛

(9) فرنان جون بيير، بين الأسطورة والسياسة، نقلًا عن: الخالدي أحمد، مصطفى كاك، عبد الغني التازي، في رحاب الفلسفة للجذوع المشتركة لسلك التعليم الثانوي التأهيلي، الدار البيضاء، الدار العالمية للكتاب، مكتبة السلام الجديدة (2007م( ) ص/14).

(10) بروتون فيليب وجوتييه جيل، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة صالح محمد ناجي الغامدي، جدة، السعودية، مركز النشر العلمي، جامعة عبد الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى (2011م)، (ص/20).

(11) كاسيرر إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة د. إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، بيروت-نيويورك، دار الأندلس، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر (1961م)، (ص/205)

(12) يرى كل من بروتون فيليب وجوتييه جيل أن أفلاطون قد هاجم بقوة النسبية لدى بعض السفسطائيين، لأنه كان يرغب في جعل البلاغة أداة فكرية لخدمة البحث عن الحقيقة، وليس فقط آلية للإقناع بالآراء التي تتشكل خارجها. ويضيف الباحثان أن نقد أفلاطون أصبح في آخر المطاف مفيداً للبلاغة، إذ أثراها في طرقها وحججها الجديدة. انظر: تاريخ نظريات الحجاج، (ص/27).

حيث جعل من تداول الخطاب وتبادله، ومقارعة الحجة بالحجة منهجاً أساسياً لمقاربة تصوراته السياسية والأخلاقية كما هو الحال بالنسبة لموقفه من العدالة والتربية في مؤلفه (الجمهورية).

يبدو كتاب الجمهورية كما يقول **جان جاك شوفالييه**: «من حيث الشكل الخارجي، كحوار ضخم في عشرة كتب (...) بين سقراط، الناطق باسم المؤلف، وبين السفسطائي تراسماك، وشقيقي أفلاطون: أديمنت (Adimante) وجلوكون (Glaucon). وهناك عنوان فرعي يوضح بدقة أن الحوار سياسي (Politicos)، يتعلق بالمدينة، وأن موضوعه هو العدالة»[13]، التي تتحقق عندما يؤدي كل واحد في المدينة، ومن أجل المدينة بوظيفته المنسجمة مع مؤهلاته (البدنية، العقلية، اللغوية...)، هذه المؤهلات التي تتقوى وتدعم عن طريق التربية.

بالفعل، يحتوي هذا الكتاب على محاورات فلسفية عميقة تحدد المواصفات التي ينبغي أن تتوفر للمنتمين إلى المدينة؛ حيث أشار أفلاطون إلى ما يفيد حق الإنسان في الانتماء إلى المدينة، واعتبر أن وجوده رهين بإبداء الرأي والدفاع عنه أمام الجمهور، الذي يؤدي دور الرقابة والحكم على صلاحية دعوى الفرد بناء على مجموعة من المعايير المشتركة، والإنسان الحر هو من يستقل برأيه، ويتيقن من مصداقيته ومن قدرته على التأثير في الآخرين بعد أن يخضعه لمبدأ المحاجّة أولاً، والجدل ثانياً.

إن الديالكتيك - كما يقول شوفالييه- «مهم جداً وحاسم جداً بالفعل. فهو وحده الذي يوصل حقيقة لفكرة الخير، ويسمح شيئاً فشيئاً بسحب عين النفس، من «المستنقع الفظ» الغارقة فيه ليرفعها نحو الأعلى. وهو وحده القادر على أن يوفر لحكام المستقبل التمرين الضروري، لكي يتبينوا ويحددوا فكرة الخير، التي يجب أن تنير وتوجه عملهم ويدافعوا عنها»[14].

يتضح من خلال الاقتباس السابق أن الرأي لا يمتلك قيمته ولا يحصل على الاعتراف، إلا حينما يوضع في مواجهة مع آراء أخرى ممكنة، هي بمثابة مرآة يكشف فيها الرأي عن إمكانياته وحدوده، والنظام الديموقراطي يكون بكل تأكيد مثل هذا السياق. إذ تنبثق السيادة في النظام الديموقراطي «من مجموع مواطني بلد ما، ومن إرادتهم الحرة.[لقد] عبرت الديموقراطية في اليونان القديمة عن حاجات مجتمعات مصغرة، انشغلت بتحقيق استقلالها والحفاظ على تماسكها الاجتماعي. لقد كان من حق كل مواطن من مواطني الدولة/المدينة، أن يعبر عن آرائه في قضايا الشأن العام، ويشارك بصوته في

(13) شوفالييه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة(1415هـ- 1995م)، (ص/ 39).
(14) المرجع السابق، (ص /44).

الأغورا (Agora)الساحة العمومية، التي كانت بمثابة جمعية عمومية ذات مهام تشريعية»[15].

لقد استعمل النموذج اليوناني للديموقراطية مجموعة من التقنيات والإجراءات التي تجمع بين السياسة والخطابة؛ حيث أنشأ الإغريق مؤسسة تستعمل تقنية الجمع العام، وغدا المواطنون يجتمعون في فضاء واحد، يناقشون قضاياهم ويبسطون وجهات نظرهم المختلفة، حيث تعرض كل الاختيارات الممكنة مع الحجج التي تستند إليها[16].

تختزل الشواهد السابقة في نظرنا أهم الملامح التي تدعم أطروحة حضور الخطابة في الممارسة السياسية؛ بحيث «يكاد تاريخ الفن الخطابي يلتبس بالتاريخ السياسي»[17]؛ لذلك يصبح من المشروع التفكير في إعادة قراءة تاريخ الأنظمة السياسية، وما يرتبط بها من مؤسسات وما تنشده من قيم من مدخل استحضار سؤال الحجاج.

غير أن ربط التنظير للخطابة بالفكر الفلسفي، لا ينبغي أن يُفهم بأن الفلسفة هي الحقل الوحيد الذي له شرعية مقاربة هذا الموضوع؛ لأن الخطابة مفهوم مستعرض، يقارب داخل مجموعة من الحقول (الدين، السوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، علم السياسة).

ويمكن أن نضرب المثال هنا بالسوسيولوجيا؛ التي دأبت على أن «تتناول دائماً الأفعال الاجتماعية المرتبطة بالكلام... [حيث] عالج دوركايم (Durkheim) موضوع الاعتقادات، في مؤلفه الأشكال [الأولية] للحياة الدينية» راصداً نماذج السلطة من خلال الظواهر التي تتجلى في الخطاب المكتمل لغوياً..، [كما] أضفى كل من ماركس (Marx) وإنجلز (Engles) طابعاً لا مادياً على الإيديولوجيات، وكانا يعارضان بشدة (المادية) المبتذلة التي تهمش دور الوعي»[18]؛ الذي يعبر عن إدراكاته واستبطاناته عن طريق اللغة والكلام.

لا يمكن إذن فصل السلطة عن الخطابة؛ حيث يستطيع الإنسان من خلال التمعن في قدراته، وإدراكه لخصوصية الشروط المحيطة، بلورة خطاب يدعم مكانته الاجتماعية، ويسهم بذلك في تجويد ممارساته وتفاعلاته مع الأفراد والمؤسسات المحيطة به، ويجسد بذلك نمطاً من السلطة الرمزية؛ على اعتبار أن الكلمات -كما قال بيير بورديو- تعبر عن السلطة، وتعكس نموذجاً للهيمنة أو للخضوع «إنها تشكل مع الجسد سناد التركيبات المخبأة على نحو عميق والتي بداخلها يندرج نظام اجتماعي

(15) - les origines de l'idée démocratique, collection Microsoft Encarta 2005

نقلاً عن: الخالدي أحمد، مصطفى كاك، عبد الغني التازي، في رحاب الفلسفة، (ص/14).

(16) بوبكري محمد، الديمقراطية في زمن العولمة، (ص / 74).

(17) بروتون فيليب، الحجاج في التواصل، ترجمة مشبال محمد والتهامي العلمي عبد الواحد، القاهرة، المجلس القومي للترجمة (2013م)، (ص/27).

(18) أشار بيار، سوسيولوجيا اللغة، تعريب عبد الوهاب تزو، بيروت، منشورات عويدات (1996م)، (ص/23).

على الدوام»[19]. إن النظام الاجتماعي شبيه بنظام اللغة، فعلى قدر نظام الخطاب تنتظم العلاقات الإنسانية.

المبحث الثاني: في المشروعية الواقعية؛ من التحكم في قواعد التخاطب إلى التأثير في القواعد الاجتماعية.

نسعى في هذا المبحث إلى تقديم بعض الشواهد الواقعية، التي تبرز أن مكانة الفرد ووضعيته داخل الجماعة السياسية لا تنفصل عن درجة تحكمه في الخطاب واستناده إلى الحجج المقنعة لتبرير أفكاره وأفعاله؛ فأن يعرف المرء كيفية استعمال اللغة والدفاع على الأفكار، ليس من قبيل الكماليات، التي يُمكنه أن يستغني عنها في أية لحظة؛ بل هي بالأحرى مطلب وجودي لا تستقيم حالة الفرد/المواطن بدونه.

انسجاماً مع هذا المسعى، يكشف لنا الدرس الأنثروبولوجي مع «**بيير كلاستر**» أن الخطابة تعد إحدى الركائز الأساسية للحكم في المجتمع الإنساني، خاصة المجتمع البدائي الذي ينبغي أن تتوفر في حاكمه جملة من الشروط؛ من أبرزها التحكم في إنتاج الخطاب الذي يهم التداول في شؤون القبيلة؛ وهذا معناه أن الزعيم يسيطر على القبيلة، وهو يسيطر كذلك على الخطاب في هذه القبيلة؛ إذ «إن فعل الكلام هو قبل كل شيء، حيازة سلطة، أو بمعنى آخر، فإن ممارسة السلطة تؤمن السيطرة على الكلام: وحدهم السادة يستطيعون التكلم، أما تابعوهم فعليهم بالصمت والاحترام، الإجلال أو الخوف، إن بين السلطة والكلام علاقات وطيدة، بحيث إن الرغبة في أحدهما لا تتحقق إلا بالاستيلاء على الآخر»[20].

يتضح من خلال ما سبق أننا لا يمكن أن نتمثل وجود السلطة دون الكلام، فالرابطة بينهما وثيقة جدًّا؛ فالسياسي في المجتمع البدائي، هو في الوقت نفسه عالم الكلمة، التي تخدم التعاويذ والعزائم لطرد الشرور، التي يمكن أن تُهدد المجتمع؛ إذ «يؤمن العقل البدائي أن القوة الاجتماعية للكلمة... ويحس الإنسان البدائي أنه مُحاط بكل أنواع الأخطار المرئية وغير المرئية... فإذا استطاع أن يستنجد قوى الطبيعة بطريقة صحيحة لم تحجز عنه عونها»[21]؛ وهذا يعني أن الاستعمال الدقيق للغة في طلب العون والحماية هو الذي من شأنه أن يضمن للإنسان الحماية؛ إذ إن كل إخلال بقواعد اللغة في

(19) حوارات ولقاءات مع بيير بورديو، بمناسبة صدور كتابه: ماذا يعني فعل الكلام؟ ترجمة سعيد رباعي، موقع الاتحاد https://alittihad.info / شوهد بتاريخ 05/10/2023

(20) كلاستر بيار، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسن دكروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (1981م)، (ص/156).

(21) كاسيرر أرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية (ص/200)

الاستنجاد بقوى الطبيعة من شأنه أن يحرم الفرد من الحصول على العون الذي يأمل فيه.

وعلى الرغم أننا لا يُمكن أن نتحدث في المجتمع البدائي عن مفهوم المواطنة بمعنييها السياسي والقانوني، فإننا مع ذلك يمكن أن نفترض أن السير العادي للعلاقات بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع، إلى جانب الظفر بالمكانة الاجتماعية، يرتبط بشكل أو بآخر بقواعد اللغة وبفصل الخطاب، مما يبرز أن المكانة الاجتماعية غير منفصلة عن القدرة اللغوية، وأن السياسة لا تحيد عن الخطابة مهما كانت طبيعة المجتمع الذي تمارس فيه.

إن ما ينطبق على المجتمع البدائي، يسري كذلك على المجتمع المتحضر؛ لأن التنافس على السلطة، يتم عبر مجموعة من الحملات الانتخابية، التي تقتضي استعمال فن الخطابة من أجل إقناع الناس للذهاب إلى مراكز الاقتراع، واختيار الحاكم الذي يتلاءم مشروعه مع طموحاتهم ومع الصورة التي رسموها حول ما ينبغي أن يكون عليه المواطن مستقبلاً.

يبدو إذن، أن هناك تلازمًا بين امتلاك السلطة والسيطرة على الخطاب، التي «تعني أفضلية النفاذ إلى إنتاجه، ومن ثم السيطرة على مضمونه وأسلوبه، وأخيراً على العقل والرأي العام»[22]؛ إذ تتضمن ممارسة السلطة السيطرة على الكلمات. وحده المُلقي يستطيع الكلام. وثمة علاقة وطيدة تربط الكلمة بالسلطة، لدرجة أن إحداها تتحقق في الاستيلاء على الأخرى[23].

إن حماية الكلمة مهمة جوهرية للحفاظ على السلطة، وهذا ما أكده رولان بارت أيضاً بقوله: «إن للغة وظيفة واحدة، هي ممارسة السلطة على الإنسان وليس للتواصل معه، فأن نتكلم أو بالأحرى أن ننتج خطاباً ليس هو أن نتواصل كما يردد غالباً، بل أن نسود ونسيطر»[24]؛ إذ لا يُمكن تمثل وجود تنظيم سياسي أو اجتماعي، وضمان انتشار حيوي للسلطة دونما استحضار الأدوات المعرفية، وتقوية قيمة اللسان والكلمة؛ وذلك بالنظر إلى كونها تمثل إحدى أهم تقنيات الحكم، وأبرز الآليات الحيوية التي تؤمن للدولة في أطوارها المتقدمة من ممارسة (سلطتها الانضباطية)[25].

---

(22) توين، فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، القاهرة، المركز القومي للترجمة (2014م)، (ص/22).

(23) كلاستر بيار، مجتمع اللادولة ،(ص/156).

(24) R. Barthes, Le Leçon نقلاً عن العزاوي أبو بكر، الحوار – الحجاج - تدبير الاختلاف والتربية على حقوق الإنسان، مجلة عالم التربية،ع15 منشورات عالم التربية، المغرب (2004م)، (ص/ 182).

(25)أشلحي يوسف، مراجعة كتاب: اللغة والسلطة، أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف، ع477 مجلة المستقبل العربي، بيروت (2018م)، (ص/149).

المبحث الثالث: في المشروعية التربوية؛ التربية على الحجاج والتربية على المواطنة وجهان لعملة واحدة.

يروم هذا المبحث إبراز أن تدعيم الكفايات التعبيرية للفرد وتعليمه مختلف آليات الإقناع لا ينفصل عن تأهيله ليغدو واعياً بقيمته وكرامته ومستعداً للدفاع عنها على مستوى الكلمات والأفعال؛ أي: على صعيد الخطاب والممارسة.

إن «التدرب على مهارات التعبير يمثل الطريقة المباشرة التي يستطيع المتعلم] المواطن] بواسطتها التواصل الكتابي والشفهي، وتوسيع مداركه، وتنمية معلوماته، وتدريبه على الكتابة والتفكير والمناقشة لتقوية أداته التعبيرية، ويكتسب تدريباً (...) يفتح مجالاً واسعاً للإبداع والابتكار في كثير من الأحوال، ويزيد أفكاره استقلالاً وشخصية»[26]؛ إذ لا تنفصل مكانة الفرد ووضعيته الاجتماعية عن الكفايات والمؤهلات التعبيرية التي يتمتع بها.

وتتجسد التربية على المواطنة وحقوق الإنسان في التربية على الحوار والتشاور والحجاج والإقناع والاقتناع والجدل المحمود وقبول الاختلاف والتعدد[27]، وهي كفايات يمكن اعتبارها جوهر المواطنة، وأساس المجتمع المدني، وهو ما يفسر الاهتمام الكبير الذي أُولِي لها قديماً وحديثاً.

لقد حظي فن الخطابة بعناية كبيرة من قبل الفلاسفة على مر العصور، حيث يسجل تاريخ الفكر الإنساني محاولات كبيرة ومجهودات محمودة **لتعليم** فن الخطابة وضبط قواعدها[*]، إذ سعى هذا النمط من التعليم إلى تزويد **المواطنين** بالعديد من الكفايات اللغوية التي من شأنها أن تؤهلهم «لممارسة الخطابة وفن الإقناع في المحافل الخاصة بالجدل ومقامات المناظرة وغيرها»[29]، من السياقات التي تحضر فيها الممارسة الإنسانية؛ إذ لا ينفصل الخطاب اللغوي عن الممارسة السياسية والاجتماعية.

إن اللغة هي الأثر الذي يعبر عن مكانة الشخص ويعكس نظرته للعالم في أبعاده المادية والرمزية؛ فهي مسكن للوجود كما قال هايدغر، إذ «تلعب اللغة دوراً تداولياً لإقامة التفاهم بين الناس، فانطلاقاً منها يؤولون وضعية ما، ويتفاوضون عليها بهدف الوصول، باستثمار المعتقدات المُشتركة، إلى توافق يفضي إلى تنسيق المصالح المشتركة والانخراط في مشروعات جماعية تعود بالنفع العميم على

(26) أولحاج محمد، دليل تقنيات التواصل ومهارات التعبير والإنشاء، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، (2005م)، (ص3-4)
(27) العزاوي أبو بكر، الحوار – الحجاج - تدبير الاختلاف والتربية على حقوق الإنسان (ص/ 164).
(*) للاستزادة في هذا الموضوع انظر: رولان بارت؛ البلاغة القديمة (ص/ 52) وما بعدها.
(29) عشير- عبد السلام، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق (2006م)، (ص/ 20).

الجميع»[30]. لكن إلى أي حد يُمكن أن يتعلم المرء معنى النفع العام، دون خضوعه لوضعيات نقاشية تفاعلية سواء داخل الأسرة أو المدرسة أو غيرها من المؤسسات؟ وكيف يُمكننا أن نصل إلى مرحلة التفاهم دون أن ننطلق من وضعية الاختلاف؟

إن معنى الخير العام هنا لا يقف عند حدود ما هو اقتصادي؛ أي: اقتسام الخيرات المادية وفق ما تقضيه معايير العدالة في كل مجتمع ما، بل يتعداه إلى ضرورة التمتع بالكفايات اللغوية والتواصلية التي من شأنها أن تسعف الفرد على التداول المنصف حول مستحقاته المادية ووضعيته الرمزية. وهنا تبرز أهمية بلاغة الحجاج بوصفه فنًا نفيسًا، ومنبعًا متدفقًا ومتجددًا لامتلاك سلطة فريدة على الغير، سواء في النقاشات المتعلقة بالقضاء أو في المجادلات السياسية العامة.

على هذا الأساس، يغدو من الواجب تربية الطفل في البيت، والتلميذ في المدرسة، والإنسان في المجتمع؛ على اللجوء إلى أفضل وسيلة وهي اللغة، وانتهاج أحسن أسلوب، وهو الحوار؛ والتسلح بأفضل سلاح، وهو الحجاج والإقناع؛ لرفع الخلاف وإزالة الاختلاف»[31]، بغية إضفاء الانسجام على العلاقات الإنسانية.

المحور الثاني: الحجاج والمواطنة والفضاء العمومي

سنخصص هذا المحور للوقوف بشكل **مختصر** عند مقاربة كل من «**فيليب بروتون**» و«**يورغن هابرماس**» لعلاقة اللغة بالسياسة، مع الانفتاح بعد ذلك على الترابط الموجود بين تعليم الحجاج والتربية على المواطنة.

المبحث الرابع: مقاربة فيليب بروطون؛ الحجاج من اللغة إلى السياسة

أشرنا سابقاً إلى أن الرابطة المتينة بين الممارسة الخطابية والممارسة السياسية ليست مسألة طارئة على التاريخ المعاصر، وإنما هي علاقة ضاربة في القدم، ويمكن التأريخ لها بناء على ما راكمه الفكر الإنساني من تأملات بالعودة إلى القرن الخامس قبل الميلاد؛ أي: إلى الفترة التي برزت فيها الملامح الأولى للمدينة الدولة، مع ما تولد في خضمها من قيم لها ارتباط بموضوع هذا البحث.

(30) الداهي محمد، التواصل بين الإقناع والتطويع، ضمن الكتاب الجماعي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نصية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الأول، تنسيق، حافظ اسماعيلي علوي، إربد - الأردن، عالم الكتب الحديث، (2010م)، (ص/261)
(31) العزاوي أبو بكر، الحوار - الحجاج - تدبير الاختلاف والتربية على حقوق الإنسان، (ص/ 175).

وشاهدنا على ذلك -في هذا المحور- ما دونه (**فيليب بروتون**) بخصوص التلازم المنطقي بين الحجاج والمواطنة، نظراً لكون الحجاج ملمحاً عملياً لفكرة المواطنة القائمة على الحوار والنقاش، وقد نافح الرجل على ذلك بالاستناد إلى تصور **بيير أوليرون - Oléron Pierre** وهو أحد أبرز المتخصصين في مجال علم النفس اللغوي- الذي قدم في كتابه المعنون (بالحجاج) مقاربة عميقة أبرز فيها الآليات الفكرية والاجتماعية للحجاج، الذي يعرفه بكونه: «الآلية التي من خلالها يأخذ شخص -أو مجموعة أشخاص- على عاتقه مهمة قيادة متلق ما إلى تبني موقف، وذلك بتقديم تأكيدات (حجج) تهدف إلى توضيح صلاحية هذا الموقف أو صحته»[32].

لقد منح (فيليب بروتون) في عمله الأولوية لواقع استعمال الحجاج باعتباره مكونًا أساسيًّا للحياة الاجتماعية؛ حيث أكد أن الحجاج «لا يمكن أن يعمل إلا إذا كانت هناك موافقة مسبقة على فتح باب النقاش، وإذا كان أيضاً من يتقدم للدفاع أو تبرير موقف ما يرى من حقه أخذ الكلمة. والنظام الديموقراطي، يكون، بكل تحديد مثل هذا السياق»[33]، بحكم إتاحته للمواطنين إمكانية الإدلاء برأيهم فيما يتعلق بتدبير شؤون المدينة.

لقد فهم الرومان القدامى -الذين ينعتهم بروتون بكونهم مبدعي النظام الجمهوري- جيداً «هذا الطابع المركزي للحجاج، ما دام أنهم جعلوا منه غير قابل للفصل [إذ اعتبروه]؛ نواة لكل تعليم وأساساً للمواطنة»[34]. لذلك أمكننا القول بأن تعليم أساليب الإقناع والرغبة في تمتيع الناس بكل حقوقهم، هما وجهان لعملة واحدة.

إن هذا التحايث البارز للقدرة على المحاجّة مع السياق الديموقراطي، ودورها في تنوير المجتمع، وتجويد شروط التفاعلات بين أفراده، يمنحه الشرعية للارتباط كذلك بما يصطلح عليه (الفضاء العمومي)، بوصفه فضاء للاختلاف والتكامل في الوقت نفسه، خاصة من منظور المجادلات الفلسفية التي تنشد تشييد مجتمع قائم على التواصل، وعلى احترام تعدد الآراء. فما خصوصية الرأي؟ وهل يمكن للرأي الارتقاء إلى درجة الحقيقة؟

أبرز (فيليب بروتون) أن الرأي «ينتمي إلى المُحتمل، ويتميز في الوقت نفسه عن العواطف والمعتقدات الدينية، والمعارف العلمية، فإنه يتيح إنارة فضاء الجدال الذي يمكن نعته بـ«الفضاء العمومي العلماني». إن هذا الفضاء هو فضاء حياتنا اليومية. فالحجاج أساساً هو قبل كل شيء

(32) بروتون فيليب وجوتييه جيل، تاريخ نظريات الحجاج، (ص/109).
(33) بروتون فيليب، الحجاج في التواصل، (ص/ 27).
(34) المرجع السابق، (ص/28).

حجاج حياتنا اليومية، وهو مصنوع من عوالم من التمثلات التي نتبادلها مع البشر، ومصنوع من الاستعارات التي نسكن فيها [أو نحيا بها على حد تعبير لايكوف]، والتي تساعدنا على بناء رؤيتنا للأشياء والكائنات. إن هذه العوالم خلقها الحجاج، وهو الذي يعمل على تغييرها»[35].

بناءً على ما سبق يتضح جلياً الحضور الكبير للحجاج في متن جل المقاربات التي تهتم بالتفاعلات بين الأفراد. إن علمانية الفضاء، «الذي يتطور فيه الحجاج ويتحدد، تُعد بُعداً أساسياً في الحجاج الذي يُتيح له أن ينأى عن الدوغمائية»[36] والوثوقية التي لها «منذ أيام (كانط) دلالة لا تخلو من التهكم، وهي إطلاقها على التسليم بالآراء دون تمحيص»[37]، على عكس الحجاج الذي له معنى إيجابي بحكم إحالته إلى ما هو نسبي ومحتمل.

تتبلور الممارسة السياسية إذن داخل الفضاء العمومي المشترك/النقدي، الذي يحتضن الآراء والمواقف المختلفة، وهذا ما يؤهل الحجاج ليصبح الركيزة الأساسية في النشاط السياسي، فحينما نتداول بشأن السياسة ونناقش مصالح وقضايا الجماعة السياسية، فإننا نقتحم الفضاء العمومي، الذي يتعارض مع الفضاء الخاص، ويتميز بملامح تضفي عليه سمات التعقيد والاختلاف والتعدد والتباين، نظراً لتباين المصالح والرهانات، وتعدد الخلفيات الأيديولوجية لكل المنتمين إليه.

ينسجم ما قلناه في الفقرة السابقة مع ما أشار إليه **دومينيك وولتون**، الذي حدد الفضاء السياسي بكونه «الفضاء الذي تتبادل فيه الخطابات المتناقضة للفاعلين الثلاثة الذين يملكون شرعية التحدث علانية حول السياسة، وهم السياسيون، والصحافيون، والرأي العام المكتشف عبر الاستطلاعات»[38]؛ إذ تؤدي هذه الأطراف دوراً أساسياً في بلورة دلالة المفاهيم التي تؤطر حياة الجماعة السياسية وترتب علاقات السلطة القائمة بينها.

يبدو من خلال التعريف السالف أن الفضاء السياسي يقوم على أساس التناقض والاختلاف، الذي يُجسَّد على مستوى الخطاب عبر اللغة المنطوقة في وظيفتها التعبيرية، والتواصلية، والتأثيرية في الوقت نفسه؛ على اعتبار أن اللغة ليست مجرد أداة أو وسيلة للتخاطب والتفاهم فحسب، وإنما هي

(35) المرجع السابق، (ص45-46).

(36) المرجع السابق، (ص/ 46).

(37) صليبا جميل، المُعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت، دار الكتاب اللبناني(1982م)، (ص/554).

(38) D. Wolton. Communication politique: construction d'un modèle. Hermès. N 4. Cnrs éditions. 1989

نقلًا عن: القصوار أحمد، الوظيفة الإقناعية وأهميتها في تعزيز الديموقراطية والوقوف ضد العنف المادي والخطابي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (2018م) https://www.mominoun.com/articles / شوهد بتاريخ 08/08/2023

وسيلتنا للتأثير في العالم وتغيير السلوك من خلال مواقف كلية[39] تربط الإنسان بذاته (الوعي بالذات (وتؤطر علاقة الإنسان بغيره)الموقف من الجماعة السياسية).

المبحث الخامس: مقاربة يورغن هابرماس؛ الحجاج كأساس للمواطنة في الفضاء العمومي

يعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين أولوا اهتماماً كبيراً للبعد التداولي للغة، وأعادوا الاعتبار لأسئلة العقل العملي، فمعه تمت عملية الانتقال النظري من فلسفة الوعي (فلسفة الذات) إلى فلسفة التواصل.

لقد شدد الرجل في أكثر من مناسبة على ضرورة تهيئة الظروف المُلائمة للحوار بين المواطنين، بهدف تجاوز حالة النزاع بالاستناد على الحُجة الأكثر صلابة، ومن ثمة بلوغ وضعية التوافق دون أي إكراه، وهذا يعني أن المجتمع الذي يسود فيه العقل التواصلي هو النموذج المأمول؛ الذي من المفترض بأنه سيحرر الأفراد من عنف (الهويات القاتلة) على حد تعبير أمين معلوف. فـ«عن طريق النقاش مع مُشاركين آخرين في فعل تواصلي، يصل الأفراد إلى أحكام تؤثر في جميع المشاركين. إن هذه الديناميكية بين المتحاورين تجعل من الفعل التواصلي فعلا تحريرياً بصورة أساسية؛ لأنها تؤكد الحاجة إلى حل التعارضات بالحجة. والفعل التواصلي هو فعل تحرري؛ لأنه [...] يعبر عن المصلحة النسقية للعقل في اتباع الشروط المادية التي تسهل تطوره الأكمل.

إن الفعل التواصلي -كما يصفه هابرماس ببلاغة- يتجدد مع كل عملية فهم لا تقوم على الإكراه، ومع كل لحظة نعيشها معاً بتضامن، وكل لحظة تفرد ناجح، ومع التحرر السليم (...) يفعل فعل التواصل في التاريخ كما تفعل قوة الثأر[40]. أما مجال المُناقشة فسيكون هو الفضاء العمومي باعتباره مجالاً سياسياً للحوار وإطاراً لمُختلف القدرات الفكرية المؤسسة على البرهنة والإقناع، في أفق تحقيق قدر معقول من التوافق[41] بين أفراد المجتمع.

نستنتج من خلال ما سبق أن البنية الذهنية للمجتمع الذي يثمن قيمة الحجاج تقوم على الفهم

(39) قنيني عبد القادر، مقدمة كتاب نظرية أفعال الكلام العامة. كيف يمكن أن ننجز الأشياء بالكلام؟ لجون لانكشو أوستينالدار البيضاء إفريقيا الشرق (2006م)، (ص /07).

(40) بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، مراجعة فايز الصياغ، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2013م)، (ص 116-117).

(41) افاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق (1998م)، (ص/95)

العقلاني للعالم، ذلك الذي وضع حداً فاصلاً بين مجال الإيمان الديني ومجال المعتقد السياسي؛ الذي يتيح للإنسان بوصفه مواطناً العديد من الضمانات الدستورية والقانونية، التي تمكنه من العيش داخل المجتمع، ليس انطلاقاً من مرجعيته الدينية والأخلاقية فحسب، وإنما استناداً إلى خلفيته الإيديولوجية فيما يرتبط بالمجال السياسي، والمهنية فيما يتعلق بالمجال الاجتماعي.

لكن، لا يعني الادعاء السالف نفيَ الخلفية الدينية بقدر ما يُحيل على ضرورة تكييفها عن طريق الحوار والتواصل؛ لتجد لها مكانة على مستوى تشكيل الرأي العام، الذي تتداخل في صناعته مرجعيات مُختلفة ومتضاربة، وهو الأمر الذي انتبه إليه هابرماس في سياق مقاربته لمفهوم المواطنة في الفضاء العام.

لقد حاول هابرماس من خلال برنامجه حول «إتيقا المناقشة» رسم معالم مواطنة كونية منفتحة على الجميع، على اعتبار أنها تسمح بخلق نقاش عقلاني وكوني قائم على مفاهيم الدستور والقانون والإرادة الفردية الحرة، نقاش قد يحدث بين أطراف ينتمون إلى تقاليد وموروثات ثقافية مختلفة، وتربطهم قيم مشتركة موحدة تنبني في مجملها على النقاش والحوار، إذ «لا يُمكن التيقن من الأدلة الواضحة على ما يجب التسامح معه وما لا يجب، إلا من خلال عمليات تداولية وشاملة لبناء إرادة ديموقراطية»[42]. من هنا تنبع أهمية الفضاء العمومي؛ إذ بفضله يمتلك الأفراد شرط وجودهم السياسي بأن ينخرطوا في المناقشة الحرة لكل القضايا التي تخص المجتمع، مما يسمح لهم بتحقيق القدر الكافي من العدالة والإنصاف بين تصوراتهم المتباينة.

يعد النقاش العمومي إذن منهجاً للحفاظ على الوحدة والاختلاف في الوقت نفسه؛ فهو يضمن الوحدة بصهر الاختلافات في المواقف معتمداً على الإقناع والحجاج والحوار، هذه الآليات العقلانية التي نجدها مبثوثة في أغلب النصوص التي خلفها مشروع التنوير، الذي ما زال يُلقي بظلاله على الخطاب الفلسفي إلى الآن؛ لذلك ينبغي الاستفادة منه عبر ترسيخ مبادئ الحوار على الصعيد الكوني، حوار يتمتع فيه المشاركون بالحق في المشاركة في الشأن العام تصويتاً على مشروع سياسي معين أو تولياً لمناصب القرار والمسؤولية.

يُستفاد من كل ما تقدم أن **النقاش العمومي** يشكل أساس (**المواطنة**) بالنسبة لهابرماس، وهو بذلك يجتث معناها من براثين التصور الصوري المعياري، ويدعونا للبحث عن مقومات المواطنة خارج

(42) هابرماس يورغن، المُجتمع (ما بعد العلماني)، تأصيل المعنى والتجربة، تعريب، اليوسف ريم، مجلة الاستغراب، ع 2، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت (1437هـ- شتاء 2016)، (ص/ 56).

حدود الفكر السياسي الغربي، وفتح آفاق كونية أمام مفهوم المواطنة باعتباره الوجه الآخر والمحايث لسؤال الفضاء العمومي.

لقد حان الوقت في نظر هابرماس لتشييد فضاء عمومي/عقلاني/تواصلي، بما هو فضاء للمُناقشة الخالية من الإكراه والعنف فلا مجال إلا لسلطة أفضل حجة[43]؛ بحيث يحتضن هذا الأخير الاختلاف والتعدد، وتتأسس الحقيقة فيه على معيار النقاش الذي يُفضي إلى الاعتراف بالفكرة الأكثر معقولية، كما لو تعلق الأمر بندوة تتقارع فيها الأفكار لتصمد في الأخير الفكرة التي تستطيع أن تُدافع عن نفسها في سياق عملية التواصل؛ إذ (يحور مفهوم التواصل هذا فكرة الفضاء العام، بطريقة جوهرية؛ فبتحوله إلى ميدان يناقش فيه المشتركون مواقفهم المصوغة مسبقاً، يغدو الفضاء العام الإطار الحواري الذي تبرز فيه مبادئ الفرد الأخلاقية ومعتقداته، على أنها رد فعل على جماعة المتحادثين الأقران (...) إن مبدأ الفعل التواصلي الهابرماسي يتوافق مع شكل الندوة، التي يكون فيها عدد المُتحادثين متوافقين أو متخالفين، استنادًا إلى قوة حججهم. وبالفعل، يؤدي الحوار الحجاجي والحقيقي مع الذات والغير دوراً أساسياً في الفضاء العمومي، الذي تتنافس فيه المطالب وتتباين الأنظمة المنطقية للحجاج، ويفيد الحوار الصحيح ممارسة التفكير والنقد والابتعاد عن المواقف الجاهزة، حيث حدد هابرماس حرية التوافق أو الاختلاف على قاعدة الحجة الأقوى، بوصفها الصفة الصورية للعقلانية، والمبدأ المؤسس للديمقراطية في الوقت نفسه» [44].

يكشف هذا النص أننا إزاء خطاب فلسفي يضفي قيمة قُصوى على كيفية استعمال اللغة بشكل عقلاني في الفضاء العام، وترتبط العقلنة في هذا المستوى من التنظير بإعطاء القيمة للحجة وجعلها معياراً للفصل، وأساساً لترتيب العلاقات بين أفراد المجتمع؛ فـ«في التشاور يعطى لكل المشاركين الحق في الكلام والفعل، ورفع دعاوى الصلاحية، وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا السياسية والقانونية موضوع النقاش في الفضاء العمومي. وفي ظل هذه السيرورة الخطابية المؤسسة على المُناقشة العقلانية، يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية العامة للمواطنين في المجتمع الديمقراطي؛ الذي يلعب فيه التشاور دورًا مركزيًّا»[45].

(43) الأشهب عبد السلام محمد، أخلاقيات المُناقشة في فلسفة التواصل لدى هابرماس، الأردن، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع (2013م)، (ص/160).

(44) بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب، (ص/119).

(45) الأشهب محمد، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، (ص 151-152).

ويجري الفعل التواصلي[46] بالشكل الذي تحدثنا عنه سالفاً، ضمن ما يصطلح عليه هابرماس بالعالم المعيش، الذي يتألف بدوره من ثلاثة مُستويات؛ الثقافة كمرجعية عامة، يُحدد كل مُجتمع نفسه بالعلاقة معها، والمُجتمع باعتباره شبكة الروابط التي تؤطر هذه العلاقة ضمن مجموعة اجتماعية مُعينة، والشخصية بما هي مجموع الكفايات والقُدرات التي تُقدم للفرد صورته عن نفسه، وتمكنه من ربط قنوات التواصل مع مُحيطه[47]. وضمن هذا المنطلق التعايشي يحتاج كل تواصل وكل تفكير عمومي في مجال السياسة والمجتمع والأخلاق إلى تنشيط آليات المحاجّة، لإضفاء المشروعية على الرأي العمومي الذي نظر إليه هابرماس باعتباره أساسًا للسيادة والشرعية.

يبدو من خلال ما سبق، أن هابرماس قد سعى إلى تدعيم أسس ديمقراطية تشاورية تتقوى من إنجازات أخلاقيات المُناقشة؛ إذ «لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية أهمية إمبريقية إلا إذا أقمنا وزنًا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، وإنما أيضا في الوقت نفسه، بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل المُلائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي والتماسك القانوني»[48]. من شأن هذا الإجراء أن يُسهم في وضع أسس مؤاطنة كونية تتعدى شرط الانصياع للتشريعات، أو التكيف السلبي مع الدساتير إلى مواطنة يجد فيها كل من المتدين وغير المتدين ذاتيته، بحيث يتمكن من الانفتاح على المُختلف دون أن يتخلى عن قناعاته، إذ ينبغي على المُؤمن أن يغرس أسس التشريع العلماني في أسس عقيدته، ما دام يعيش في دولة دستورية تؤمن بالتعدد وتزكيه بالشكل الذي يُمكن من تجاوز المفهوم الكلاسيكي للمواطنة المؤسس على الدين والعرق والانتماء.

وضمن هذا النطاق التعايشي، يحتاج كل تواصل إنساني وكل تفكير عمومي في مجالي السياسة والأخلاق إلى متطلبات أكثر خصوصية للنزاهة والموضوعية التي تدفع المرء إلى وضع المسافة بينه وبين معتقداته؛ حتى يتمكن من اقتراح ما من شأنه أن يثمن كل ما هو إنساني وإيجابي في الفضاء العام.

---

(46) يعني هابرماس بالفعل التواصلي: الفعل «الذي يستند إلى عملية تعاونية للتأويل يتصل فيها المشاركون في وقت واحد بشيء ما في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، حتى عندما يشددون على واحد فقط من هذه المكونات الثلاثة في أقوالهم». Jürgen Habermas, The Theory of commutative Action, p 120 نقلًا عن ليتشه جون، خمسون مفكرًا أساسيًّا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة (2008م)، (ص 379-380).

(47) بنعبدلاوي المختار، هابرماس: من الحداثة إلى الديمقراطية، مجلة رهانات، ع3، مركز الأبحاث والدراسات الإنسانية، المغرب (2007م)، (ص/5).

(48) هابرماس يورغن. ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، ترجمة الأشهب محمد، في كتابه (الفلسفة والسياسة عند هابرماس)، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، الدار البيضاء، منشورات دفاتر سياسية، مطبعة النجاح الجديدة (2006م)،(ص/ 89).

المبحث السادس: من التربية على المحاجّة إلى التربية على المواطنة

لقد أشرنا في فقرات سابقة من هذا البحث، إلى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين المحاجّ الذي يستمد ماهيته من محاولة إقناع الناس والتأثير فيهم، والمواطن الذي يعد الصورة المثالية للتوافق والانسجام بين الحق والواجب، إذ يمكن اعتبارهما وجهين لعملة نقدية واحدة، كما هو الشأن بالنسبة لعلاقة اللغة بالفكر أو علاقة الحق بالعدالة، فالذي يتداول اللغة ويدافع عن الأفكار التي يستحسنها، يستند إلى آليات النقد والفحص والسؤال؛ إذ لا يجيب عن أسئلة المخاطب إلا بعد فحصها وتمحيصها وكشف أبعادها وفضح مضمراتها، شأنه شأن المواطن الذي لا يختار التصويت على برنامج سياسي وانتخابي إلا إذا اقتنع بمعقوليته وجدواه في تحسين شروط عيش الجماعة السياسية.

وذلك، على ضوء الحجج والشواهد التي يقدمها حاملوه. على النقيض تماماً مع من يبخس من قيمة الحجاج؛ أي: ذلك الشخص الذي يميل إلى التعصب والانغلاق، وينزع إلى فرض رأيه بالقوة ويجد اللذة في إجبار الآخرين على الرضوخ لكلماته وأوهامه، التي تغدو في هذا السياق نوعًا من الإيديولوجيا الزائفة، مع العلم أن الإيديولوجيا شئنا أم أبينا -كما قال فوكو- «هي دوماً في حالة تعارض ضمني مع شيء سيكون هو الحقيقة»[49].

يذكرنا هذا الاقتباس بالوظائف المختلفة للإيديولوجيا التي بسطها **بول ريكور** في كتابه العمدة «من النص إلى الفعل»؛ حيث أبرز أن وظيفة الإيديولوجيا تتأرجح بين التبرير والتشويه والإدماج. بمعنى أنها تشتغل بعيداً عن الحقيقة على مستوى التصور، وعن العدالة على مستوى الفعل. لذلك يغدو المتعصب لرأيه في هذا الإطار عدوًا لمجتمع المواطنة القائم على تقدير الاختلاف في الرأي وتثمينه.

بناءً على ما سبق يمكن القول: إن قيمة الإنسان ومكانته الاجتماعية، أو بالأحرى (إنسانيته) تعبر بمدى تمكنه من استلهام شروط حكمة الحجة في اتخاذ القرار، والدفاع عن الرأي، والتربية على المواطنة، والعيش في مجتمع الديمقراطية، الذي لا يتجلى فقط في سلسلة من المؤسسات المادية، بل يتمظهر كذلك في مجموعة من الأفعال والمبادرات التي تؤسس لقيمة الشخص وتمنحه فرصة التعبير عن موقفه.

وينبغي أن نشدد هنا على مهام المؤسسات التربوية ودورها في تكوين مواطن يمتلك كفايات تؤهله للذود عن حقوقه، وتساعده على استيعاب الجدوى والفائدة المرجوة من وراء بناء المجتمع الديمقراطي

(49) فوكو ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، بيروت، دار التنوير (2012م)، (ص /83).

عن طريق ما يصطلح عليه الباحثون بـ«بيداغوجيا الحجاج» أو «التربية على المحاجّة»، التي يمكن النظر إليها باعتبارها أسّ التربية على حقوق الإنسان، وقاعدة صلبة لبناء مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، التي تستجيب لحاجيات مواطنيها.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن بلاغة الحجاج لا تقتصر على مبادئ بلاغية كلاسيكية (مدرسية) بل تتعدى ذلك إلى تأسيس وضع مستجد للبلاغة، يتمكن فيه المتكلم من بلوغ مقاصده في التعبير، وإحكام القول، وبناء العقل النقدي، والتسامح، والاختلاف، والتفاهم الإنساني، وحفظ العلاقات الاجتماعية، مما يجعل النظر إلى بلاغة الحجاج يتقاطع مع كل امتدادات المعرفة الحقوقية والقانونية عبر استعمالات اللغة وخططها.

تضمن بلاغة الحجاج باعتبارها مظهرًا من مظاهر الكفاية التواصلية العامة -حسب لحسن توبي- رفض الرأي الآخر بشكل عقلاني، وتقرب المسافة بين المختلفين في الرأي. إنها القنطرة التي تمكن المجتمع من تجاوز مرحلة التناقضات الحرجة من دون الجنوح إلى عنف لا يمكن أن نعرف تبعاته. من هذا المنظور تقتضي التربية على المواطنة جعل الفرد يكتسب آليات بلاغية تسهم في التفاهم الإنساني[50].

ويعد الإقناع كذلك بديلاً ممكنًا عن العنف الجسدي، لهذا فهو عنصر أساس في تهذيب الأخلاق التي تقتضيها الديموقراطية[51]؛ فقد تنجح القوة أحياناً في جعلنا نحث الآخر للقيام بفعل غير مرغوب فيه. لكن الاستعاضة عن القوة الجسدية بسلطة الكلمة وفصل الخطاب يمثل خطوة أكثر إنسانية، وذلك عبر تعزيز الروابط الإنسانية؛ التي تصبح متبادلة وغير مفروضة بالقوة[52]، خاصة إذا كان الإنسان قد سبق له أن استفاد من برنامج تربوي قائم على (بيداغوجيا الحجاج)، التي تتناقض كما أشرنا سابقاً مع كل ممارسة قائمة على الترهيب والعنف.

وفي سياق مقاربة العلاقة بين بيداغوجيا الحجاج وثقافة المواطنة، يرى الباحث عبد الرحيم وهابي أن بلاغة الحجاج لا تسود «إلا في مجتمع ديموقراطي، وهذا يجعل الدرس الحجاجي مدخلاً لترسيخ مختلف القيم الإنسانية العليا، ما دام قوام الحجاج، هو البناء الذي يتوخى الوصول إلى الحقيقة، والاقناع والاقتناع بوجهات النظر المختلفة. ولا غرابة أن يكون انتعاش الخطابة مرتبطاً بالمجتمعات

(50) توبي لحسن، الحجاج والمواطنة، من المعرفة الأكاديمية إلى ترسيخ القيم الديموقراطية، القاهرة دار رؤية للنشر والتوزيع (2014م)، (ص 169-170).

(51) بروتون فيليب، الحجاج في التواصل، (ص/18).

(52) المرجع السابق، (ص/ 18).

المتحضرة التي تمنح مواطنيها هامشًا أكبر من الحرية، بحيث لا تصادر حقوقهم في التعبير والمطالبة بالحقوق»؛ وهذا يعني أن الديمقراطية -كما يقول أبو بكر العزاوي-: «إن لم تتحقق في مجال اللغة والكلام والتفكير، فلن تتحقق في أي مجال آخر»[53]. وهو ما يبرز أهمية اللغة والخطاب، ويفرض جعلهما في صلب النقاش العمومي؛ المتعلق بمسالة المواطنة وحقوق الإنسان.

النـــتائـــج:

في ختام هذه الدراسة التي تناولت موضوع «**الخطابة والسياسة، مقاربة نظرية لعلاقة الحجاج بالمواطنة**» اتضح لنا أن هناك علاقة وثيقة بين الخطابة والسياسة، وهو ترابط عبرت عنه العديد من المطارحات الفلسفية، سواء بشكل صريح أو بطريقة مضمرة.

لقد كشفت لنا الأدبيات التي استندنا إليها على هذا الارتباط في أكثر من مناسبة؛ حيث استعمل النموذج اليوناني للديموقراطية -على سبيل المثال- مجموعة من التقنيات والإجراءات التي تجمع بين السياسة والخطابة؛ لدرجة جعلت بعض الباحثين يعتبرون أن جل أصناف الخطابة التي تحدث عنها الفلاسفة وغيرهم لها أبعاد سياسية، بحكم أنها تهم تدبير شؤون الجماعة السياسية.

وما دامت السياسة -في دلالتها الرائجة- هي فن حكم المدينة، بما يقتضيه هذا الأمر من تدبير للعلاقات؛ لضمان أكبر قدر ممكن من الحقوق، تبين لنا أن هذا التدبير لا ينفصل عن الخطابة؛ إذ لا يمكن اكتساب حقوق المواطنة في مجتمع يفرض الصمت على أفراده، ويطوقهم خطابهم بسياج من الموانع يحول دون تمكن الفرد من التعبير عن رأيه.

على هذا الأساس، نستنتج أن تمتيع الأفراد بالكفايات التعبيرية اللازمة، وامتلاكهم لمهارات التخاطب أولى الخطوات العملية، التي من شأنها أن تمكن الفرد من التمتع بحقوق المواطنة في الفضاءات الخاصة والعامة، إذ يعد تعليم الحجاج من الدرر الخطابية النفيسة التي من شأنها أن تسهم في تشييد المجتمعات، على اعتبار أنه يمكن من تأهيل الفرد ودعم شخصيته، وحثه على التشبع بقيم المواطنة وحقوق الإنسان في أبعادها السياسية، والثقافية، والاجتماعية، والأخلاقية أيضاً؛ لذلك لا يُمكن استشراف أية عدالة اجتماعية تستوفي كل مبادئ المواطنة في ظل انعدام القدرة على التواصل، والتعبير عن الرأي بالحجج الدامغة. إن التمتع بحقوق المواطنة لا يتأتى إلا بالقدرة على التعبير والإقناع، كما أن الحجاج هو الدعامة الأساسية التي يستند إليها أي خطاب ينشد إصابة الحق والعمل به.

(53) العزاوي أبو بكر، الحوار – الحجاج - تدبير الاختلاف والتربية على حقوق الإنسان، (ص/ 164).

المراجع

- أشار بيار، سوسيولوجيا اللغة، تعريب عبد الوهاب تزو، بيروت، منشورات عويدات(1996م)
- أشلحي يوسف، مراجعة كتاب: اللغة والسلطة، أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف، ع477 مجلة المستقبل العربي، بيروت (2018م).
- الأشهب عبد السلام محمد، أخلاقيات المُناقشة في فلسفة التواصل لدى هابرماس، الأردن، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع (2013م).
- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق (1998م).
- أولحاج محمد، دليل تقنيات التواصل ومهارات التعبير والإنشاء، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، (2005م).
- بارت رولان، البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، منشورات الفنك، مطبعة النجاح الجديدة (1994م).
- بروتون فيليب وجوتييه جيل، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة صالح محمد ناجي الغامدي، جدة، السعودية، مركز النشر العلمي، جامعة عبد الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى (2011م).
- بروتون فيليب، الحجاج في التواصل، ترجمة مشبال محمد والتهامي العلمي عبد الواحد، القاهرة، المجلس القومي للترجمة (2013م)
- بنعبدلاوي المختار، هابرماس: من الحداثة إلى الديمقراطية، مجلة رهانات، ع3، مركز الأبحاث والدراسات الإنسانية، المغرب (2007م).
- بوبكري محمد، الديمقراطية في زمن العولمة، الدار البيضاء، منشورات دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى (2001م).
- بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، مراجعة فايز الصياغ، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2013م).
- توبي لحسن، الحجاج والمواطنة، من المعرفة الأكاديمية إلى ترسيخ القيم الديموقراطية، القاهرة دار رؤية للنشر والتوزيع (2014م).

- توين، فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، القاهرة، المركز القومي للترجمة (2014م).
- الخالدي أحمد، كاك مصطفى، التازي عبد الغني، في رحاب الفلسفة للجذوع المشتركة لسلك التعليم الثانوي التأهيلي، الدار البيضاء، الدار العالمية للكتاب، مكتبة السلام الجديدة (2007م).
- الداهي محمد، التواصل بين الإقناع والتطويع، ضمن الكتاب الجماعي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نصية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الأول، تنسيق، حافظ إسماعيلي علوي، إربد - الأردن، عالم الكتب الحديث، (2010م).
- الزواوي بغورة، بين اللغة والخطاب والمجتمع، مقاربة فلسفية اجتماعية، مجلة إنسانيات، ع 17-18- المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، الجزائر (2002م).
- شوفالييه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة (1415هـ- 1995م).
- صليبا جميل، المُعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت، دار الكتاب اللبناني (1982م).
- العزاوي أبو بكر، الحوار – الحجاج - تدبير الاختلاف والتربية على حقوق الإنسان، مجلة عالم التربية، ع15 منشورات عالم التربية، المغرب (2004م)
- عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لأليات التواصل والحجاج، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق(2006م).
- فوكو ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، بيروت، دار التنوير (2012م).
- القصوار أحمد، الوظيفة الإقناعية وأهميتها في تعزيز الديموقراطية والوقوف ضد العنف المادي والخطابي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث(2018م).
- قنيني عبد القادر، مقدمة كتاب نظرية أفعال الكلام العامة - كيف يمكن أن ننجز الأشياء بالكلام لجون لانكشو أوستين، الدار البيضاء إفريقيا الشرق (2006م).
- كاسيرر إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة د. إحسان

عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، بيروت - نيويورك، دار الأندلس، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر (1961م).

- كلاستر بيار، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسن دكروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (1981م).
- ليتشه جون، خمسون مفكرًا أساسيًّا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة (2008م).
- هابرماس يورغن. ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، ترجمة الأشهب محمد، في كتابه (الفلسفة والسياسة عند هابرماس)، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، الدار البيضاء، منشورات دفاتر سياسية، مطبعة النجاح الجديدة (2006م).
- هابرماس يورغن، المُجتمع (ما بعد العلماني)، تأصيل المعنى والتجربة، تعريب: اليوسف ريم، مجلة الاستغراب، ع2، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت (1437هـ- شتاء 2016).
- الولي محمد، الحجاج واللغة، أدوات عمل المدرس، الدار البيضاء، محاضرة مقدمة بمركز الأبحاث والدراسات الإنسانية مدى(2023م).

Arabic reference

- Ashār Bayār, Sūsiyūlūjiyā al-lughah, ta'rīb 'Abd al-Wahhāb tzw, Bayrūt, Manshūrāt 'Uwaydāt) (1996)
- Ashlḥy Yūsuf, murāja'at Kitāb : al-lughah wa-al-sulṭah, Abḥāth naqdīyah fī tadbīr al-Ikhtilāf, Issue: 477 Majallat al-mustaqbal al-'Arabī, Bayrūt 2018.
- Al-Ashhab 'Abd al-Salām Muḥammad, Akhlāqīyāt almunāqshh fī Falsafat al-tawāṣul ladá Hābirmās, al-Urdun, Dār Ward al-Urdunīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī' 2013.
- Afāyah Muḥammad Nūr al-Dīn, al-ḥadāthah wa-al-Tawāṣul fī al-falsafah al-naqdīyah al-mu'āṣirah, namūdhaj Hābirmās, al-Dār al-Bayḍā', Ifrīqiyā al-Sharq) 1998.
- Ūlḥājj Muḥammad, Dalīl Tiqniyāt al-tawāṣul wa-mahārāt al-ta'bīr wa-al-inshā', al-

Dār al-Bayḍā', Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah, 2005.

- Bārt Rūlān, al-balāghah al-qadīmah, tarjamat wa-taqdīm ʿAbd al-kabīr al-Sharqāwī, al-Dār al-Bayḍā', Manshūrāt al-Fanak, Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah 1994.
- Brwtwn Fīlīb wjwtyyh jīl, Tārīkh naẓarīyāt al-Ḥajjāj, Ed: Ṣāliḥ Muḥammad Nājī al-Ghāmidī, Jiddah, al-Saʿūdīyah, Markaz al-Nashr al-ʿIlmī, Jāmiʿat ʿAbd al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz, St:1, 2011.
- Brwtwn Fīlīb, al-Ḥajjāj fī al-tawāṣul, tarjamat Mashbāl Muḥammad wālthāmy al-ʿIlmī ʿAbd al-Wāḥid, al-Qāhirah, al-Majlis al-Qawmī lil-Tarjamah 2013.
- Binʿabdalāwī al-Mukhtār, Hābirmās : min al-ḥadāthah ilá al-Dīmuqrāṭīyah, Majallat rihānāt, Issue: 3, Markaz al-Abḥāth wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah, al-Maghrib 2007.
- Bwbkry Muḥammad, al-Dīmuqrāṭīyah fī zaman al-ʿawlamah, al-Dār al-Bayḍā', Manshūrāt Dār al-Thaqāfah, Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah, St: 1، 2001.
- Bwrādwry Jīūfānā, al-falsafah fī zaman al-irhāb, ḥiwārāt maʿa Yūrghan Hābirmās wa-Jāk Dirīdā, Ed: Khaldūn alnbwāny, murājaʿat Fāyiz alṣyāgh, Bayrūt, al-Markaz al-ʿArabī lil-Abḥāth wa-dirāsat al-Siyāsāt 2013.
- Tūbī Laḥsan, al-Ḥajjāj wa-al-muwāṭanah, min al-Maʿrifah al-Akādīmīyah ilá tarsīkh al-Qayyim al-dīmūqrāṭīyah, al-Qāhirah Dār ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ 2014.
- Twyn, Fān dāyk, al-khiṭāb wa-al-sulṭah, Ed: Ghaydāʾ al-ʿAlī, murājaʿat wa-taqdīm ʿImād ʿAbd al-Laṭīf, al-Qāhirah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah 2014.
- Al-Khālidī Aḥmad, kāk Muṣṭafá, al-Tāzī ʿAbd al-Ghanī, fī Riḥāb al-falsafah lljdhwʿ al-mushtarakah lslk al-Taʿlīm al-thānawī alt'hyly, al-Dār al-Bayḍā', al-Dār al-ʿĀlamīyah lil-Kitāb, Maktabat al-Salām al-Jadīdah 2007.
- Al-Dāhī Muḥammad, al-tawāṣul bayna al-Iqnāʿ wa-al-taṭwīʿ, ḍimna al-Kitāb al-jamāʿī, al-Ḥajjāj mafhūmuhu wa-majālātuh, Dirāsāt naṣṣīyah wa-taṭbīqīyah fī al-balāghah al-Jadīdah, al-juz' al-Awwal, Ed: Ḥāfiẓ Ismāʿīlī ʿAlawī, Irbid-al-Urdun, ʿĀlam al-Kutub al-ḥadīth, 2010.

- Al-Zawāwī Baghūrah, bayna al-lughah wa-al-khiṭāb wa-al-mujtamaʿ, muqārabah falsafīyah ijtimāʿīyah, Majallat Insānīyāt, Issue: 17-18-al-Majallah al-Jazāʾirīyah fī al-anthrūbūlūjiyā fī al-anthrūbūlūjiyā wa-al-ʿUlūm al-ijtimāʿīyah, al-Jazāʾir 2002.
- Shwfālyyh Jān Jāk, Tārīkh al-Fikr al-siyāsī min al-Madīnah al-dawlah ilá al-dawlah al-Qawmīyah, Ed: Muḥammad ʿArab ṣāṣylā, Bayrūt, al-Muʾassasah al-Jāmiʿīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 3 ,1415-1995.
- Ṣalībā Jamīl, almuʿjm al-falsafī bāl'lfāẓ al-ʿArabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Injlīzīyah wāllātynyh, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī 1982.
- Al-ʿAzzāwī Abū Bakr, al-Ḥiwār – al-Ḥajjāj-tadbīr al-Ikhtilāf wa-al-tarbiyah ʿalá Ḥuqūq al-insān, Majallat ʿĀlam al-Tarbiyah, Issue: 15 Manshūrāt ʿĀlam al-Tarbiyah, al-Maghrib 2004.
- ʿAshīr ʿAbd al-Salām, ʿIndamā ntwāṣl nghyr, muqārabah tadāwulīyah maʿrifīyah l'lyāt al-tawāṣul wa-al-ḥijāj, al-Dār al-Bayḍāʾ, Ifrīqiyā al-Sharq 2006.
- Fūkū Mīshīl, Niẓām al-khiṭāb, Ed: Muḥammad Sabīlā, Bayrūt, Dār al-Tanwīr 2012.
- Alqṣwār Aḥmad, al-waẓīfah al'qnāʿyh wa-ahammīyatuhā fī taʿzīz al-dīmūqrāṭīyah wa-al-wuqūf ḍidda al-ʿunf al-māddī wālkhṭāby, Muʾminūn bi-lā ḥudūd lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth 2018.
- Qnyny ʿAbd al-Qādir, muqaddimah Kitāb Naẓarīyat afʿāl al-kalām al-ʿĀmmah-Kayfa yumkinu an nnjz al-ashyāʾ bi-al-kalām ljwn lānkshw awstyn, al-Dār al-Bayḍāʾ Ifrīqiyā al-Sharq 2006.
- kāsyrr Irnist, madkhal ilá Falsafat al-Ḥaḍārah al-Insānīyah, aw maqāl fī al-insān, Ed: D. Iḥsān ʿAbbās, murājaʿat D. Muḥammad Yūsuf Najm, Bayrūt-Niyūyūrk, Dār al-Andalus, bi-al-ishtirāk maʿa Muʾassasat frnklyn lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr 1961.
- Klāstr Bayār, mujtamaʿ allādwlh, Ed: Muḥammad Ḥasan Dakrūb, Bayrūt, al-Muʾassasah al-Jāmiʿīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ 1981.
- lytshh Jūn, Khamsūn mfkran asāsyyan mʿāṣran, min al-binyawīyah ilá mā baʿda

al-ḥadāthah, Ed: Fātin al-Bustānī, Bayrūt, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah 2008.

- Hābirmās Yūrghan. thalāthat namādhij miʾyārīyah lil-dīmuqrāṭīyah, Ed: al-Ash-hab Muḥammad, fī kitābihi (al-falsafah wa-al-siyāsah ʿinda Hābirmās), jadal al-ḥadāthah wa-al-mashrūʿīyah wa-al-Tawāṣul fī faḍāʾ al-Dīmuqrāṭīyah, al-Dār al-Bayḍāʾ, Manshūrāt Dafātir siyāsīyah, Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah 2006.
- Hābirmās Yūrghan, almujtmʿ (mā baʿda al-ʿalmānī), taʾṣīl al-maʿná wa-al-tajribah, taʿrīb : al-Yūsuf Rīm, Majallat al-istighrāb, Issue: 2, al-Markaz al-Islāmī lil-Dirāsāt al-Istirātījīyah, Bayrūt) 1437.-shtāʾ2016.
- Al-Walī Muḥammad, al-Ḥajjāj wa-al-lughah, adawāt ʿamal al-mudarris, al-Dār al-Bayḍāʾ, muḥāḍarah muqaddimah bi-Markaz al-Abḥāth wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah Madá) 2023.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.375

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 14-2-2024
تاريخ القبول: 24-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

أثر علم المنطق في الكلام الأشعري المتأخر: معالم ونماذج

عمر مبركي[1]
Omarmbarki12@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز أثر علم المنطق في الكلام الأشعري المتأخر، منطلقًا من فكرة مفادها: أن هذا الأثر لا ينحصر في المناحي المنهجية كما تُقرِّر ذلك كثير من الدراسات المعاصرة، وإنما يظهر على نحو أكثر قوة في التقريرات والمضامين الكلامية التي تُعد عمود العلم ومادته الصلبة. ولبيان هذه الفكرة، يتتبع البحث، متوسلًا بالمنهج الوصفي التحليلي، الأبواب الكلامية الأصلية الثلاثة (الإلهيات، والنبوات، والسمعيات) لرصد معالم الأثر المنطقي فيها. وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم البحث إلى محورين: خصص الأول لبيان موقف المتكلمين من علم المنطق، وعرض المسوغات التي جعلتهم ينافحون عنه ويدعون إلى الاستفادة من قواعده ومناهجه في قضايا الكلام، وأفرد الثاني لرصد أثر المنطق في علم الكلام الأشعري من جهتي الحدود والاستدلالات. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج منها: ضرورة استصحاب موقف المتكلمين الإيجابي من المنطق في تطوير علم الكلام، بما يجعله قادرًا على مواجهة التحديات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية:

الأشعرية، القياس المنطقي، الحدود، الاستدلالات الكلامية.

(1) أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المملكة المغربية.

للاقتباس: مبركي، عمر، أثر علم المنطق في الكلام الأشعري المتأخر: معالم ونماذج، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 40 - 69.

© 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: 2024-2-14
Accepted: 2024-5-24

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

The Impact of Logic on the Late Ashʿarite Theology: Manifestations and Models

OMAR MBARKI[(2)]
Omarmbarki12@gmail.com

Abstract:

This research attempts to show the impact of logic on the late Ash'arite Islamic Theology, based on the idea that this effect is not limited to the methodological aspects, as confirmed by many contemporary studies, but appears more strongly in the theological contents, which are the pillars of the science. To demonstrate this idea, this research traces, using a descriptive and analytical approach, the fundamentals of Islamic Theology to monitor the features of the logical impact on them. The nature of this subject requires that the research be divided into two axes: The first is devoted to revealing the position of *mutakallimin* on logic, while the second is devoted to monitoring the impact of logic on the Ash'arite Islamic Theology, in terms of definitions and proofs. The research concludes by stressing the need to take advantage of the positive attitude of *mutakallimin* towards logic in the development of Islamic Theology in the present era.

Keywords:

Asharism, Syllogism, Limits, Theological Arguments.

(2) Professor of Doctrine and Islamic Thought, Dar El Hadith El Hassania Institution, Rabat, Morocco.

ite this article as: MBARKI, OMAR, The Impact of Logic on the Ashʿarite Theology: Manifestations and Models, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 40 - 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.

مقدمة:

يتصل الحديث عن علاقة علم الكلام بعلم المنطق في الفكر الكلامي بثلاثة أمور: **أولها**: تقرير التمايز الحاصل بين موضوعي العلمين، من جهة أن الأول يَحصل به إثبات العقائد الدينية، كوجود الباري وصفاته وأفعاله، وبعثة الرسل، والحشر، والثواب والعقاب... بينما لا صلة للثاني بالعقائد البتة، لأن مداره على النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبه[3]... **وثانيها**: إثبات أن علم الكلام بالنسبة للعلوم الشرعية بمنزلة المنطق للفلاسفة؛ أي أن لهؤلاء علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق، وللإسلاميين في المقابل علم نافع في علومهم سموه بالكلام[4]. **وثالثها**: وهو الذي له اتصال ظاهر بموضوع هذا البحث، يتعلق بالإشكال المترتب عن القول باستمداد علم الكلام من علم المنطق، ذلك أن كثيرًا من المتكلمين صرحوا ببطلان ذلك الاستمداد، بحجة أنه لا يمكن «للعلم الأعلى» أن يستمد مبادئه ومسائله من أي علم آخر كيفما كان، لأن ذلك يؤول في نظرهم إلى الدور الباطل[5]!

لقد حاول متأخرو المتكلمين حل هذا الإشكال، باجتراح فكرة مفادها: أن للمنطق مدخلية في قضايا الكلام، لكن هذه القضايا لا تتوقف صحتها عليه. وبيان ذلك: أن علم الكلام يحتاج في صحة مواد أدلته وصورها إلى علم المنطق، دون أن يلزم من ذلك توقفه عليها[6]!

لقد حَسمت هذه الفكرة أمر العلاقة بين علمي المنطق والكلام، وسرعان ما تطورت هذه العلاقة لما استشعرت طائفة من المتكلمين عيوب المناهج التقليدية، وعجزها عن إفادة اليقين[7]، فولوا وجهتهم شطر المنطق الأرسطي، فامتزجت قضاياه بمسائل العقائد والكلام، خاصة في المرحلة التي درج البعض على تسميتها بمرحلة الكلام الفلسفي.

يسعى هذا البحث إلى بيان أثر المنهجية المنطقية في أبحاث المتكلمين الأشاعرة المتأخرين الذين هم من رواد المرحلة التي أشرنا إليها، منطلقين من فكرة أن هذا الأثر لا يظهر فقط في المناحي المنهجية،

---

(3) ينظر، الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، (د. ت)، (ص/ 7). الجرجاني، السيد الشريف، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، ط 1، 1998 م، ج1، (ص/ 40). الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق إبراهيم أمين محمد، القاهرة، المكتبة التوقيفية، (د. ت)، (ص/ 586).

(4) الجرجاني، شرح المواقف، ج1، (ص/ 66).

(5) المرجع السابق، ج1، (ص/ 52).

(6) المرجع السابق، ج1، (ص/ 41، 63).

(7) الشافعي، حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط. 2، 2001 م، (ص/ 186).

وإنما يظهر على نحو أكثر وضوحًا في التقريرات والمضامين الكلامية.

ومن المفيد في مستهل هذا البحث، أن نشير إلى أنه قد أنجزت بحوث متنوعة في بيان صلة علم المنطق بعلم الكلام، منها: مقالة يوسف فان إس المعنونة بـ: «**البنية المنطقية لعلم الكلام**»، والتي أثار فيها مسألة استثمار المتكلمين للمنطق في بناء استدلالاتهم، وخلص إلى أنه منطق مغاير للمنطق المعروف في المنظومة الأرسطية[8].

ومنها أيضًا: كتاب «**الاستدلال في علم الكلام الأشعري: دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل**» ليوسف مدراري، خصص الباب الثاني منه لفحص قضية تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل في علم الكلام الأشعري. وانتهى إلى نتائج منها: أن تحليل المتون الأشعرية يثبت اطلاع نظار الأشاعرة على علم المنطق واستفادتهم منه، غير أن هذه الاستفادة كانت محكومة باعتبارات معينة حتمت على المتكلم الأشعري أن يكون حذرًا في تعامله مع هذا العلم، ولعل هذه الاعتبارات عائدة إلى السياقات التاريخية التي تَعَرَّف فيها المسلمون على علم المنطق، مما أدى إلى اختلافهم في تقييم جدوى إعماله في علوم الملة[9].

إن أهم ما يمكن تسجيله بخصوص هذين العملين المهمين، تركيزهما في بيان أثر المنطق في أبحاث المتكلمين على المناحي المنهجية، مناح على أهميتها الأكيدة لا تكفي في نظرنا للتنبيه إلى حجم ذلك التأثير وخطورته، والذي يظهر على نحو أكثر قوةً كما قررنا آنفًا، في المضامين والتقريرات التي هي جوهر العلم ومادته الصلبة، وهو ما سنحاول بيانه في هذا البحث، متوسلين بالمنهج الوصفي التحليلي القائم على تتبع حضور المادة المنطقية عند متكلمي الأشعرية في الأبواب الكلامية الأصيلة الثلاثة: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع، تقسيم البحث إلى محورين: خصص الأول لبيان موقف المتكلمين من علم المنطق، وعرض المسوغات التي جعلتهم ينافحون عنه ويدعون إلى الاستفادة من قواعده ومناهجه في قضايا الكلام، وأفرد الثاني لرصد أثر المنطق في تعريفات المتكلمين واستدلالاتهم.

---

(8) **Van Ess, Josef, The Logical Structure of Islamic Theology, In Kleine Schriften, Vol 1, Ed Brill. Hinrich Biesterfeldt, Leiden, Boston. P : 239.**

ينظر أيضًا: مدراري، يوسف، الاستدلال في علم الكلام الأشعري: دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2020 م، (ص/20، 21).

(9) المرجع السابق، (ص/ 371).

أولًا. الموقف من إعمال المنطق في العلوم الإسلامية عمومًا وفي علم الكلام خاصة

قبل الشروع في بيان بعض معالم تأثير المنهجية المنطقية في أبحاث المتكلمين ومناهجهم، نرى من المفيد تقرير مقدمتين؛ تتعلق الأولى بالموقف من تشغيل المنهجية المنطقية في علم الكلام، وتتصل الثانية بمحاولة بيان متى كان أول عهد المتكلمين بالفلسفة والمنطق:

(1) – برز في البيئة العلمية الإسلامية موقفان متعارضان من إعمال المنهجية المنطقية في العلوم الإسلامية عامة وفي علم الكلام على وجه الخصوص: موقف رافض، يرى أن علم المنطق ليس مجرد آلة تعصم الذهن عن الخطأ كما يزعم مؤيدوه، بل هو تعبير دقيق عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون والوجود، وأن مباحث هذا العلم وقواعده تتضمن في طياتها آراء وأقوالًا مصادمة للعقائد التوحيدية التي جاء بها الإسلام. ومن رواد هذا الموقف وزعمائه: ابن الصلاح (ت. 643هـ) صاحب الفتوى المشهورة في تحريم المنطق، وجلال الدين السيوطي (ت. 911 هـ) صاحب: «**صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**»، وابن تيمية (ت. 728هـ) مؤلف: «**الرد على المنطقيين**» وغيرهم.

لقد بنى أصحاب هذا الاتجاه موقفهم الرافض لهذا العلم، إضافة إلى ما ذُكر، على حجج منها:

- أن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وأركان الأمة وقادتها لم يستبيحوا المنطق ولم يزاولوه، وأن الله تعالى بَرّأهم من أدناسه وطَهَّرهم من أدرانه[10].

- أن علوم الشريعة، من عقيدة وفقه وغيرهما، لا تفتقر إلى المنطق أصلًا[11]، دليل ذلك أن العلماء خاضوا في بحار دقائقها وحقائقها دون حاجة إلى منطق ولا إلى فلسفة[12].

- أن هذا العلم ينهض على مقدمات وقواعد فاسدة، من ذلك: قولهم بالهيولى، والجنس المفرد،

---

(10) ابن الصلاح، أبو عمرو، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1986م، (ص/ 210 -211).

(11) من أصحاب هذا الرأي أبو عبد الله المازري، الذي رفض -كما نَقل عنه الشاطبي في **الموافقات**- مزج مسائل أصول الفقه بالمنطق ورد قضاياه إلى أصوله، وقد تابعه أبو إسحاق الشاطبي على ذلك مصححًا رأيه. يقول عقب ذكره لكلام المازري: «هذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة، وفيه من التنبيه ما ذكرنا من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية». الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل السمان، دار ابن عفان، ط 1، 1991م، ج5، (ص/ 420). وفي موضع آخر من **الموافقات** يفصح الشاطبي على نحو أكثر وضوحًا عن موقفه من إعمال المنطق في الشرعيات قائلًا: «ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك». المرجع السابق، ج5، (ص/ 418).

(12) ابن الصلاح، الفتاوى، (ص/ 211).

وحصرهم العلم في الحدود والأقيسة...[13]. وفساد هذه المقدمات وضعفها ينعكس ضرورة على العلوم التي تستخدمها منهجًا وميزانًا للبحث، ومنها العلوم الإلهية. وقد أشار ابن تيمية (ت. 798هـ) إلى ذلك في مقدمة كتابه: «**الرد على المنطقيين**» بقوله: «وتبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق، هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات»[14]. وقال أيضًا معبرًا عن موقفه النهائي من هذا العلم: «فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسَب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه»[15].

ويقرر هؤلاء بناء على ما ذكر، أن الاشتغال بعلم المنطق حرام، وأن استعمال اصطلاحاته وقواعده في مباحث الأحكام الشرعية «من المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة»[16].

لقد كاد هذا الموقف السَّلبي، أن يقضي نهائيًّا على المنطق في البيئة الإسلامية، «لولا أن قيض الله له بعض الشخصيات ذات المكانة الدينية الرفيعة والتأثير الفكري الكبير، فوقفوا يدافعون عنه بشجاعة، ويظهرون أهميته لا للعلوم الفلسفية فحسب بل وأيضًا للدراسات الدينية نفسها»[17]، ومن هؤلاء: أبو يوسف يعقوب الكندي (ت. 256هـ)، وأبو علي ابن سينا (ت.427هـ)، وأبو نصر الفارابي (ت. 339هـ)، وابن حزم الظاهري (ت. 456هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت. 505هـ)، وأبو الوليد ابن رشد (ت. 595هـ) وغيرهم.

وبصرف النظر عن اختلاف المرجعيات الفكرية لهؤلاء الأعلام، فإن المسوغات التي جعلتهم ينافحون عن المنطق ويَدْعُون إلى الاستفادة من قواعده ومناهجه لا تخرج عما يأتي:

- أن المنطق في حَدِّ ذاته، لا يتضمن رأيًا مباشرًا مخالفًا للدين، فهو مجرد آلة قانونية تُقَوِّم الفِكر وتعصم الذهن من الزلل، فهو بهذا المعنى لا تعلق له البتة بالمضامين والاعتقاديات. وإلى هذا يشير ابن رشد (ت. 595هـ) لما قرر أن القياس، الذي هو جوهر النظرية المنطقية الأرسطية، لا يعدو أن يكون آلة تساعد على الاعتبار في الموجودات وبيان دلالة الصنعة فيها، ولا يهم أن تكون تلك الآلة لمشارك لنا في

(13) ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين المسمى نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مراجعة محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005 م، (ص/ 45).

(14) المرجع السابق، (ص/ 46).

(15) المرجع السابق.

(16) ابن الصلاح، الفتاوى، (ص/ 211).

(17) مهران، محمد، المنطق والموازين القرآنية قراءة لكتاب القسطاس المستقيم، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م. (ص/8).

الملة أو غير مشارك ما دامت تتوفر فيها شروط الصحة[18]. وإلى نفس المعنى يشير أبو حامد الغزالي (ت. 505 هـ) بقوله: «وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبه. وأن العِلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان؛ وليس في هذا ما ينبغي أن يُنْكَر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات»[19].

- يَرُد أصحاب هذا الاتجاه على دعوى القائلين ببدعية هذا العلم، بالتماس أصوله من القرآن الكريم، وهكذا نجد أبا الوليد ابن رشد (ت. 595هـ) في «**فصل المقال**» يسوق قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]، ويقرر أن «الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس العقلي»[20] الذي عليه مدار علم المنطق. وقبله، يورد أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ) شواهد كثيرة تدل على أن هذا القياس المنطقي قائم على دعائم دينية، فأصله عائد كما يرى إلى الأنبياء عليهم السلام، فإن الذين وضعوا المنطق قبل بعثة محمد ﷺ إنما استقوه من صحف إبراهيم وموسى، وقد اجتهد في استخلاص أصول القياس ومقدماته من القرآن الكريم، فاستخرج على سبيل المثال: القياس الحملي من الضرب الأول للشكل الأول، الذي يسميه بالميزان الأكبر، من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 258]، كما رد الأقيسة المنطقية إلى موازين قرآنية خمسة هي: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند...[21].

لقد كتب لهذا الموقف الأخير الانتصار والذيوع، فصار علم المنطق جزءا لا يتجزأ من منظومة العلوم الإسلامية كما يشير إلى ذلك أبو علي اليوسي (ت. 1102هـ) في كتابه (**القانون**) قائلًا: «وأما العلوم الإسلامية، فمنها المقصود لذاته؛ وهو أصول الدين وفروعه، وهي الفقه، ومنه علم المواريث، والتصوف. ومنه الوسيلة: علم التفسير، وعلم الحديث، وكعلم الحساب وعلم التوقيت من علوم الأوائل. ومنه وسيلة الوسيلة، كعلم القراءات، وعلم الرسم، وعلم العربية بأنواعه، وعلم المنطق

(18) ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، (د. ت)، (ص/ 31).

(19) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص/ 586).

(20) ابن رشد، فصل المقال، (ص/ 28).

(21) مهران، محمد، المنطق والموازين القرآنية، (ص/ 29). ينظر أيضا: طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 2، (د. ت)، (ص/ 342).

ونحوه، وهي كلها على العموم إسلامية بمعنى أنها تتعاطى في مِلَّة الإسلام، أو أنها يُنْتَفع بها في دين الإسلام، إما مباشرة أو بواسطة، وهي أيضًا شرعية كذلك، والمشهور إطلاق الشرعية على المقصود لذاته وما قرب منه»[22].

(2) – كان المؤلفون الأوائل في علم العقيدة يُعَوِّلون على الدليل النقلي في الاستدلال على قواعد العقائد ومسائلها، متخذين من القرآن والسنة الصحيحة شواهد على الآراء الدينية التي يعتقدونها، مطمئنين إلى ما تتسم بها براهينها من اليقينية والبساطة والوضوح[23]، وقد أُلفت مصنفات كثيرة شاهدة على هذا المسلك في الاستدلال والتأليف العقدي منها: كتاب **(الإيمان)** للقاسم بن سلام الهروي (ت. 224هـ)، وكتاب **(خلق أفعال العباد)** لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ)، وكتاب **(القدر)** لأبي بكر الفريابي (ت. 301هـ)[24].

وقد استمر علم العقيدة على هذا النحو، مُعَوِّلا على الأدلة النقلية، إلى أن بدأ الكلام في بعض المشكلات العقدية كمشكلة القدر ومشكلة الجبر والاختيار، وذلك بسبب ظهور الشُّبه والتحديات الناجمة عن اتصال المسلمين بالأديان والثقافات الأخرى، ودخول علوم الأوائل إلى المِلَّة بفضل حركة الترجمة، فَطَوَّر الفكر العقدي منهجه، وأدخل في دائرة اهتمامه قواعد المنطق وقضايا الفلسفة.

وتشير كتب المقالات والفِرق إلى أن المعتزلة أول الفرق الكلامية اطلاعًا وتأثرًا بعلوم اليونان، تدل على ذلك شواهد منها:

(أ) – أن المعتزلة كانوا على اطلاع دقيق بالأفكار اليونانية، فقد كان أبو الهذيل العلاف (ت. 235هـ) مثلًا، وهو رأس الاعتزال في زمانه، على معرفة عميقة بتلك الأفكار، يدل على ذلك ما حكاه إبراهيم بن سيّار النَظَّام (ت. 221هـ) أنه خرج إلى الحج، «ولقي هشام بن الحكم وغيره، وناظرهم في دقيق الكلام، ونظر كتب الفلسفة، فلما عاد إلى البصرة، ظن أنه أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إليه»[25]، فلما ناظر أبا الهذيل (ت. 235هـ) في ذلك وقف على عمق معرفته بعلوم الأوائل[26]. وتحكي عنه كتب المقالات

(22) اليوسي، الحسن، القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم، تحقيق وشرح وتعليق حميد حماني، مطبعة شالة، نونبر 1998. (ص/ 177)

(23) النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، الزيتونة للنشر والتوزيع، ط 2، 1995 م، (ص/ 145).

(24) المرجع السابق.

(25) الهمداني، عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، أعدها للنشر أيمن فؤاد سيد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، 2017 م، (ص/ 229).

(26) المرجع السابق.

أنه وافق الفلاسفة في قولهم: «إن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، وقادر بقدرة، وقدرته ذاته»[27].

ويذكر الشهرستاني (ت. 548هـ) في كتابه (**الملل والنحل**)، أن إبراهيم بن سيار النَظَّام (ت. 231هـ) كان هو الآخر عالمًا بكتب الفلاسفة، وأنه خلط كلامهم بكلام المعتزلة[28]، وأنه أخذ عنهم قولهم بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ما بنى عليه قولَه بالطفرة[29].

والأمر نفسه يقال عن الجاحظ (ت. 255هـ)، الذي طالع هو الآخر كتب الفلاسفة «ورَوَّجَ كثيرًا من مقالاتهم بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة»[30]، بل إن الشهرستاني (ت. 548هـ) انتهى إلى أن مذهبه «هو بعينه مذهب الفلاسفة»[31].

ويشير بعض الدارسين إلى أن متكلمي المعتزلة تبنوا آراء فلسفية يونانية بعينها، فالنظام تبنى آراء رواقية، ومعمر (ت. 215هـ) وأبو هاشم (ت. 321هـ) تبنيا آراء أفلاطونية، ويشيرون أيضًا إلى أن بعض المفاهيم الرائجة عند المتكلمين مفاهيم يونانية خالصة، ويمثلون لذلك بمذهب الشك الذي تسرب إلى علم الكلام من مدخل الفلسفة اليونانية[32].

(ب) – أن بعض المعتزلة استثمروا بعض قواعد المنطق الصوري في ردهم على خصومهم، فقد استخدم القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ) مثلا «قاعدة التناقض ذي الوحدات الثمانية وهو ما يسمى بالتقابل التام، وذلك في رده على نفاة النبوة من البراهمة»[33]. يقول: «وإنما الخطأ العظيم منهم... ظنهم أن بعثة الرسل تخالف ما في العقول، أو أن الشرائع التي معهم مخالفة لما في العقول؛ لأن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف وما يتناقض وبين ما يأتلف ويختلف (...) فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة، والمضاف إليه واحد، فإذا افترقت الوجوه، فلا تناقض»[34].

---

(27) الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1968م، ج1، (ص1/29).

(28) المرجع السابق، ج1، (ص/53). ينظر أيضا: البغدادي، أبو منصور، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، (د. ت)، (ص/ 119).

(29) المرجع السابق، (ص/ 119).

(30) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، (ص/ 75).

(31) المرجع السابق. من الإنصاف أن نشير هنا، إلى الرأي الذي يذهب أصحابه إلى أن علم الكلام نتاج خالص للأمة، أنتجه النظر في النصوص الدينية، وتفاعل المتكلم مع المشكلات الذاتية المتصلة بواقع المسلمين وهمومهم في ذلك الزمان.

(32) ولفسون، هاري، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2002م، ج1، (ص/ 125).

(33) الشافعي، حسن، الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998 م، (ص/ 168).

(34) الهمداني، عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م، ج15، (ص/ 110). ينظر أيضا: الآمدي وآراؤه الكلامية: 168.

يفسر حسن الشافعي نزوع المعتزلة إلى المنطق والفلسفة وإقبالهم على الاستفادة من قواعده منذ وقت مبكر إلى أنهم ربما «أخذوا يحسون بضعف بعض مناهجه الكلامية (فعمدوا) إلى تقويتها بأجزاء من هذا المنطق الأرسطي»[35].

وإذا كان المعتزلة كما تبين آنفًا، سَبَّاقِين إلى التأثر بالمنطق الأرسطي والتسليم بأجزاء منه[36]، فإن الأشاعرة وقفوا حياله في أول عهدهم موقف الرافض المعارض، «فألف الشيخ الأشعري (ت. 324هـ) في نقضه، والباقلاني (ت. 403هـ) أيضا، لكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجويني (ت. 478هـ) شأن المعتزلة من قبل»[37]. دون أن يُفَرِّطُوا في مناهجهم، إذ «حاولوا مزجها بما قبلوا من هذا المنهج الجديد»[38]. ولعل ما حدا بهم إلى النزوع للاستفادة من هذا العلم في آخرة أمرهم، «اتجاههم إلى نقد مناهجهم التقليدية، وتصديهم للرد على الفلاسفة وغيرهم ممن يستخدمون هذا المنهج»[39].

وعلى كل حال، فلم يكد يمضي القرن الخامس حتى صار المنطق مقبولًا ومتداولًا في الأوساط الكلامية كلها، وكان من نتائج ذلك امتزاج مباحث علم الكلام بقواعد علم المنطق ومناهجه.

ثانيًا. من معالم الأثر المنطقي في الكلام الأشعري:

إن المقصود الأساس من علم المنطق ينحصر في مبحثين اثنين: أولهما: مبحث الحدود والتعريفات، وثانيهما: مبحث الحجج والأدلة[40]. فلا مناص لمن رام بحث أثر علم المنطق في علم الكلام من أن يبحث في الجهتين المذكورتين، وهو ما سنحاول القيام به في الفقرات الآتية:

(1). الأثر المنطقي في حدود المتكلمين:

يمكن بيان بعض معالم التأثير المنطقي في هذا الباب من خلال العنصرين الآتيين:

(أ) - عناية متكلمي الأشاعرة بتحديد المصطلحات وبيان معانيها، حيث كانوا يُصَدِّرُون مصنفاتهم ويمهدون لأبحاثهم بطائفة من الألفاظ التي لا يمكن الخوض في مسائل علم الكلام إلا بعد العلم بها،

(35) الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، 168.

(36) لا بد أن نشير، ونحن نعرض موقف المعتزلة من علم المنطق، إلى أن بعض زعمائهم الأوائل تبنوا موقفًا سلبيًّا منه، وألفوا كتبًا في نقده. ينظر: مدراري، يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، مجلة التفاهم، مج 59، 60، 2019 م، (ص/ 363).

(37) الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، (ص/ 169).

(38) المرجع السابق.

(39) المرجع السابق.

(40) الميداني، عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة والاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم، ط 4، 1993م، (ص/ 25).

فالجويني (ت. 478هـ) مثلًا، يقرر في «**لمع الأدلة**» وفي «**الشامل**» كذلك، أنه لا بد لمن رام إدراك أغراض المتكلمين من الإحاطة بمصطلحاتهم ومعرفة عباراتهم.

يقول: «اعلموا تولى الله إرشادكم، أن القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم»[41].

وقال أيضا: «اعلموا وفقكم الله، أن الأولى تقديم عبارات اصطلح الموحدون عليها ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ الوجيزة»[42].

وهكذا، فإنه قبل أن يخوض في إثبات حدوث العالم ووجود الصانع، شرع في تعريف: العالَم، والجوهر، والعَرض، والموجود، والقديم، والحادث، والشيء[43].

ونجد الفخر الرازي (ت. 606 هـ)، قبل أن يشرع في إثبات نفس الأصل، يعقد مقدمة طويلة في بيان حقيقة العالَم، والمتحيز، والجسم، والحلول، والكون، والمحدث[44].

(ب) - ينحو كثير من متكلمي الأشاعرة في الحدود والتعريفات المنحى اللفظي اللغوي، لاقتناعهم بأن الغرض من الحَدِّ ليس تصوير المحدود وتعريف حقيقته وكُنهه كما يذهب إلى ذلك أهل المنطق، وإنما الغرض منه هو تمييز المحدود عن غيره سواء كان ذلك بالذاتيات أو بالعرضيات أو باللفظ اللغوي... وإلى هذا يشير سيف الدين الآمدي (ت. 631هـ) في تعريفه للحَدِّ قائلا: «الحَدُّ... هو ما يُعَرِّف المطلوب، ويميزه عما سواه»[45].

لا شك في أن المنحى اللفظي الذي ارتضاه جمهور المتكلمين في صياغة الحدود مباين كُلِّيَة لنظرية المناطقة في الحَدِّ، والتي تصبو إلى تصور المعَرَّف والدلالة على ماهيته وكُنْهه، غير أن ذلك لم يمنع من تأثرهم ببعض عناصر هذه النظرية. ولعل من الأمثلة الدالة على ذلك، ما فعله الآمدي (ت. 631هـ) في

---

(41) الجويني، أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له: علي النشار وفيصل بدر عون وسهير محمد مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1969 م، (ص/ 123).

(42) الجويني، أبو المعالي، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، ط 2، 1987 م، (ص/86).

(43) المرجع السابق.

(44) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة دار التضامن، ط 1، (د. ت)، (ص/ 19 وما بعدها).

(45) الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط 2، 2004 م، ج1، (ص/ 180).

«**أبكار الأفكار**» حيث قَسَّم الحَدَّ، على النحو الذي نجده في كتب المنطق[46]، إلى ثلاثة أقسام: الحَدُّ الحقيقي، والحد الرسمي، والحد اللفظي. وقسم الحد الحقيقي إلى قسمين: تام وناقص. والرسمي هو أيضا إلى تام وناقص[47]... إلى آخر ذلك من التفريعات والتقسيمات.

(2). الأثر المنطقي في استدلالات المتكلمين:

توسل المتكلمون في إثبات العقائد الدينية بآليات وقواعد منطقية كثيرة، ولصعوبة تتبع هذه القواعد كلها في المتن الكلامي الأشعري لكثرتها وتشعبها، فإنا سنقتصر على بيان حضور القياس المنطقي بصيغه المختلفة، في استدلالات المتكلمين، وذلك من خلال المباحث الأصلية الثلاثة في علم الكلام، وهي: مبحث الإلهيات، ومبحث النبوات، ومبحث السمعيات.

2 - 1 - مبحث الإلهيات:

يتصدى المتكلم في هذا المبحث لبحث المسائل المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، من ذلك: إقامة البرهان على حدوث العالم الذي هو مقدمة إثبات وجود الله تعالى، وإثبات ما يجوز وما يجب وما يستحيل في حقه عز وجل... وسنركز كلامنا في الآتي على بيان الأثر المنطقي في مسألتين من مسائل هذا المبحث على جهة التمثيل، وهما:

(أ) - مسألة الوجود الإلهي:

يعتمد جمهور المتكلمين في إثبات وجود الله على دليل الحدوث، الذي يقوم في تصورهم على أربعة مطالب، **أحدها:** إثبات زائد على الأجرام، **وثانيها:** إثبات حدوث ذلك الزائد، **وثالثها:** إثبات أن الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، **ورابعها:** إبطال حوادث لا أول لها[48].

وعلى الرغم من قوة هذا الدليل، في نظر المتكلمين، فإنه لم يَسْلم من الاعتراض والانتقاد من خصوم كثيرين، ومن جملة ما تمسك به هؤلاء، أنه دليل مبتدع مخالف لمقتضيات الشريعة ولا

(46) الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، (ص/ 163).

(47) الآمدي، أبكار الأفكار، ج1، (ص/ 181).

(48) ينظر: السنوسي، أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ت)، (ص/ 89). أيضا: اليوسي، الحسن، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، تحقيق وتقديم وفهرسة حميد حماني اليوسي، البيضاء، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، ط1، 2012 م، ج2، (ص/ 80 – 81 – 82).

يتوافق مع الأدلة التي صرح بها صاحب الشريعة. وإلى ذلك يشير ابن تيمية بقوله: «... والاستدلال على ذلك بالطريقة الجهمية المعتزلية، طريقة الأعراض والسكون التي مبناها على أن الأجسام محدثة، لكونها لا تخلو عن الحوادث، وامتناع حوادث لا أول لها، طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسُنَّة...»[49].

وزاد هؤلاء حجة أخرى راموا بها تقويض هذا الدليل، فقالوا: إنه دليل يتوقف على مقدمات تحتاج إلى برهان، وفيها شكوك عويصة، لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلًا عن العامة[50].

لم يكن المتكلمون ذاهلين عن هذه الاعتراضات، لذلك نجدهم مهتمين بتحصين هذا الدليل، وذلك بصياغته في شكل قياس منطقي مركب من مقدمات تفضي إلى نتائج يقينية، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة الصغرى: العالم حادث.

المقدمة الكبرى: كل حادث لا بد له من محدث.

النتيجة: العالم لا بد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

ولتقوية هذا الدليل، عمدوا إلى تنويع المسالك الدالة عليه، وصياغتها في شكل أقيسة منطقية منتجة لليقين، ومن تلك المسالك: مسلك التَّغَيُّر، وصورته: «أن صفات الأجرام كلها متغيرة إما بالحصول وإما بالقبول، مما يدل على حدوثها، لاستحالة القديم، فدل حدوثها على حدوث الموصوف بها وهو الأجرام»[51].

وبناءً على هذا المسلك، فإنه يمكن تركيب دليل الحدوث من المقدمتين الآتيتين:

المقدمة الأولى، وهي: كل صفات العالم حادثة، ودليله: أنها متغيرة من وجود إلى عدم، ومن عدم إلى وجود، قبولًا وحصولًا، وكل ما كان كذلك فهو حادث، ويدل على تغيرها أيضا ما نشاهده في بعضها من الحركات والأصوات وغيرها، فإنها تشاهد طارئة فيها بعد عدم، ومعدومة بعد طرو. فاستبان من ذلك أن صفات العالم كلها متغيرة، فهي إذن حادثة[52].

---

(49) ابن تيمية، تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986 م، ج1، (ص/ 301).

(50) ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1964م، (ص/ 135). ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، اعتنى به حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت)، (ص/ 183).

(51) ينظر: السنوسي، أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة التوفيق والتسديد، تحقيق عبد الفتاح بركة، القاهرة، دار القلم للنشر والتوزيع، ط 2، 2013 م، (ص/ 92).

(52) المرجع السابق، (ص/ 94).

المقدمة الثانية، وهي: كل من صفاته حادثة، فهو حادث، ودليله: استحالة عرو الموصوف عن صفاته، وهذه الاستحالة معلومة في أكوان العالم بالضرورة، لأنه لا يمكن أن يتقرر في العالم جرم ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا مجتمع ولا مفترق، وإذا ثبت «استحالة عرو الأجرام عن الحوادث، لزم حدوثها ضرورة، إذ لو كانت الأجرام موجودة في الأزل، وصفاتها لأجل حدوثها لا توجد إلا فيما لا يزال، للزم عرو الأجرام عن جميع صفاتها»[53]، وهو محال.

يتحصل من المقدمتين النتيجة المطلوبة، وهي أن العالم حادث.

(ب) - الصفات الإلهية:

يرى الأشاعرة أن أقل ما يجب لله تعالى من الصفات التي دل عليها دليل النقل والعقل عشرون صفة، وهي التي يَخرج بها المؤمن من التقليد في الاعتقاد، وسنسوق فيما يأتي بعض الأمثلة التي تدل على أن الأشاعرة استخدموا القياس المنطقي في إثبات هذه الصفات، مركزين على صفة الوحدانية، وصفة القدرة، وصفة الكلام.

- صفة الوحدانية:

هي نفي الشريك في الذات والصفات والأفعال، فهي بهذا المعنى تشتمل على ثلاثة أوجه:

أحدها - وحدانية الذات: ومعناها عدم التركب في الذات، وعدم التعدد فيها[54].

الثاني - وحدانية الصفات: وهي وجوب انفراده تعالى بصفاته وعدم إمكان أن تتصف ذات أخرى بصفاته عز وجل، وعدم تعدد الصفات لذاته تعالى من جنس واحد، كأن يكون له قدرتان فأكثر، أو إرادتان فأكثر، أو عِلمان فأكثر[55].

الثالث - وحدانية الأفعال: وهي «انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة»[56].

يعتمد الأشاعرة في إثبات هذه الصفة، فضلًا عن الدليل النقلي، على برهان التمانع المشهور، وصورته: «أنه لو كانا اثنين يتصف كل منهما بصفات الألوهية، ومنها الإرادة والقدرة وأراد أحدهما أمرا، فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته، كان هذا الثاني مقهوراً عاجزًا، ولم يكن إلهًا قادرًا، وإن كان قادراً

(53) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، (ص/ 96، 97).
(54) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، (ص/ 214).
(55) المرجع السابق.
(56) المرجع السابق. ينظر أيضا: السنوسي، شرح أم البراهين، (ص/ 25).

على مخالفته ومدافعته، كان هذا الثاني قوياً قاهرا، والأول ضعيفا قاصرا، ولم يكن إلها قادرا»[57].

وهذا البرهان مستنبط من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: 22]، يقول الألوسي (ت. 1270هـ): «والآية كما قال غير واحد مشيرة إلى دليل عقلي على نفي تعدد الإله وهو قياس استثنائي[58] استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فكأنه قيل لو تعدد الإله في العالم لفسد لكنه لم يفسد ينتج أنه لم يتعدد الإله. وفي هذا استعمال لـ (لو) غير الاستعمال المشهور»[59].

وقد عمد بعض العلماء إلى تحرير هذا البرهان بصيغة الشرطي المتصل[60]، فقال: «إن ثبت قديمان، ثبت لكل واحد منهما من الخصائص الإلهية ما ثبت للثاني، ثبت لا محالة أحد هذه الأقسام، أعني: الاتفاق والاختلاف، ولا واحد من هذه الأقسام ثابت، فتقدير إلهين غير ثابت»[61].

وصاغه آخرون باستعمال القياس الاستثنائي الشرطي المنفصل وذلك على النحو الآتي: «المقدمة الكبرى: لا يخلو إما أن تنفذ إرادة القديمين المختلفين، أو لا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني. المقدمة الصغرى: ولكن، باطل أن تنفذ إرادتهما، وباطل ألا تنفذ، وباطل أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني»[62].

- صفة القدرة:

القدرة الأزلية في اصطلاح المتكلمين: «صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة»، وهي صفة وجودية يتيسر بها إخراج كل ممكن من العدم إلى الوجود، وإخراجه من الوجود إلى العدم، بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كما يعتقد الطبائعيون.

استعمل علماء الأشاعرة بعض أضرب القياس المنطقي لإثبات وجوب هذه الصفة للباري تعالى،

(57) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982 م، ج1، (ص/ 108).

(58) «هو ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بمادتها وصورتها... وسمي هذا القياس استثنائيا لذكر أداة الاستثناء فيه». محمود. يوسف، المنطق الصوري: التصورات والتصديقات، الدوحة، دار الكلمة، ط 1، 1994 م، (ص/ 143).

(59) شهاب الدين، الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ، ج9، (ص/ 24).

(60) هو ما كانت فيه الشرطية متصلة، ودخل عليه حرف الشرط، ويشتمل على جملتين صارتا كالجملة الواحدة بربط حرف الشرط بينهما، مثاله: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة، فالنهار موجود. ينظر: اللوه، العربي، المنطق التطبيقي، تطوان، مطبعة تطوان، ط 4، 2018 م، (ص/ 132).

(61) المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ط 1، 1977م، (ص/ 198).

(62) المرجع السابق، (ص/ 197).

فقالوا: «لو لم يجب اتصاف الله سبحانه بالقدرة لما وُجد شيء في هذا العالم، لكن هذا العالم موجود، فيثبت أن الله تعالى متصف بالقدرة، أما الدليل على صحة الصغرى الاستثنائية وهي قولنا: (لكن العالم موجود)، فهو العيان والمشاهدة. وأما دليل الملازمة في قولنا: (لو لم يجب اتصاف الله تعالى بالقدرة لما وُجد شيء من هذا العالم)، فهو أن الفعل الذي هو إيجاد العالم لا يصح بدون القدرة، لأن العاجز لا يقوى على فعل ما يريد»[63].

واستدلوا على هذه الصفة بمسلك آخر، حاصله: أن الله تعالى موجد للعوالم بالاختيار لا بمقتضى التعليل أو الطبع، وحقيقة الموجِد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلًا من الترك، والترك بدلًا من الفعل، وهذا هو معنى القادر، فوجب أنه تعالى قادر، فله إذا قدرة قائمة بذاته، لاستحالة وجود قادر لا تقوم به قدرة[64].

ويمكن صياغة هذا المسلك بالقياس الاقتراني الحملي[65] على النحو الآتي:

«المقدمة الصغرى: الله سبحانه وتعالى موجد بالاختيار.

المقدمة الكبرى: كل موجود بالاختيار فهو قادر.

النتيجة: الله سبحانه وتعالى قادر»[66].

- صفة الكلام:

لا خلاف بين الإسلاميين في كون الباري تعالى متكلمًا، وإنما اختلفوا في معنى كلامه وفي طريقة إثبات هذا الكلام. فقالت المعتزلة: «كلامه تعالى هو الحروف والأصوات الحادثة، وهي غير قائمة بذاته، فمعنى كونه متكلمًا عندهم أنه خالق للكلام في بعض الأجسام، وهذا مبني عندهم على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت... ويُنسب إلى الحنابلة أنهم قالوا: إن كلامه تعالى هو الحروف والأصوات المترتبة، وأنهم زعموا أنها قديمة»[67]. أما الأشاعرة فإنهم يُعَرِّفون الكلام الأزلي بأنه: «المعنى القائم بالذات،

(63) اللقاني، عبد السلام بن إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد المسمى إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ومعه كتاب النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد لمحمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، ط 3، 1955 م، (ص/ 88).

(64) ينظر: السنوسي، أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد: شرح للمنظومة المسماة الجزائرية، تحقيق مصطفى مرزوقي، الجزائر، دار الهدى، (د. ت)، (ص/ 243). السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، (ص/ 145).

(65) «هو الذي يتركب من الحمليات المحضة، بحيث تكون كل من مقدمتيه الصغرى والكبرى حملية». اللوه، المنطق التطبيقي، (ص/ 128).

(66) ذياب عبد، مصطفى، أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة، عمان، دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط 1، 2017 م، (ص/ 122).

(67) المكلاتي، لباب العقول، (ص/ 261).

المعبر عنه بالعبارات المختلفات، المباين لجنس الحروف والأصوات، المنزه عن البعض والكل والتقديم والتأخير والسكوت، والتجدد واللّحن والإعراب وسائر أنواع التغيرات، المتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات»[68].

يرى جمهور الأشاعرة أن الدليل المعتمد والمعول عليه في إثبات هذه الصفة هو الدليل السمعي، أي القرآن والسنة وإجماع الأمة، إلا أن ذلك لم يمنعهم من التماس بعض الأدلة العقلية المؤكدة لهذا الدليل، فاستعملوا أضربًا مختلفة من القياس المنطقي. وهكذا نجد أبا إسحاق الإسفراييني (ت. 418هـ) مثلًا يستدل على هذه الصفة بدليل مركب من الشرطي المنفصل، حيث ذهب إلى أن الأفعال دَلَّت «بإمكانها وإتقانها على أنه تعالى: عالم. ويستحيل أن يعلم شيئا ولا يخبر عنه، فإن العلم والخبر يتلازمان، فلا يتصور وجود أحدهما دون الثاني، ومن لا خبر عنده عن معلومه، لا يمكن أن يخبر عنه، ومن المعلوم أن الباري تعالى يصح منه التكليف والتعريف والتنبيه والإرشاد، فوجب أن يكون له كلام وقول يكلف ويعرف ويخبر وينبه»[69].

واستدل آخرون على هذه الصفة بدليل مركب من حملي وشرطي، فقالوا: إن العقل دَلّ «على كونه سبحانه وتعالى حيًّا. والحي يصح أن يتكلم بأمر ونهي، كما يصح أن يعلم ويقدر، فلو لم يتصف بالكلام، لزم أن يكون متصفًا بضده، وهو الخرس، وهو آفة ونقيصة، والباري تعالى منزه عن الآفات والنقائص، إذ قد أجمعت الأمة وكل مؤمن بالله على تقديس الباري تعالى من الآفات والنقائص»[70].

2 - 2 - مبحث النبوات:

يدور هذا المبحث على ثلاث مسائل رئيسة هي: إثبات النبوة العامة، وإقامة الحجج الدامغة على صدق نبوة سيدنا محمد ﷺ، وبيان ما يجب ويستحيل وما يجوز في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والناظر في المصنفات الكلامية الأشعرية، خاصة تلك التي أُلفت في المرحلة التي يُسَمِّيها البعض: مرحلة علم الكلام المتأخر، لا يَعْدم الأثر المنطقي فيها، ولبيان ذلك نسوق مثالا يتعلق ببعض المسالك التي ارتضاها الأشاعرة في إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ.

يذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الدليل المعول عليه في إثبات صدق نبوة سيدنا محمد ﷺ، ما ظهر على يده من المعجزات القاهرة والحُجج النيرة الخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة، فهي تدل

(68) السنوسي، أبو عبد الله، شرح المقدمات، تحقيق نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، ط1، 2009 م، (ص/ 151).
(69) المكلاتي، لباب العقول، (ص/ 263، 264).
(70) المرجع السابق.

دلالة قاطعة على صدق نبوته، لأن الله تعالى لا يُنقض العادات ولا يُظهر المعجزات إلا للدلالة على صِدق صاحبها، ووجوب الإقرار بنبوته، والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره[71].

وقد صاغ سيف الدين الآمدي (ت. 631هـ) هذا المسلك، على شكل قياس منطقي ينتهي إلى نتيجة يقينية. قال: «والذي يدل على كونه رسولا من عند الله تعالى، أن نقول: إن محمدًا كان موجودًا، وإنه ادعى الرسالة عن الله عز وجل، وإنه ظهرت المعجزات على يده، وإنه قد تحدى بها، ولم يوجد لها مُعارض فكان رسولا»[72].

يتحصل من قول الآمدي (ت. 631هـ) أن هذا الطريق يقوم على أربع مقدمات هي:

المقدمة الأولى: أن محمدا ﷺ كان موجودا، وأنه ادعى الرسالة. وهذه مقدمة ضرورية مستفادة من التواتر المفيد للقطع، دليل ذلك: أن من أنكره، كمن أنكر الأخبار المتواترة تواترا قطعيا؛ كوجود دولة الفرس ودولة الروم وبغداد ومكة وغيرها من الحواضر، ومن أنكر ذلك فلا اعتبار بكلامه ولا حُجة في إنكاره[73].

المقدمة الثانية: أن المعجزات ظهرت على يده، وعلى وفق دعواه. وتتقرر هذه المقدمة بما ظهر على يديه من الآيات والخوارق الكثيرة، والتي تخرج عن العد والحصر، ومن جملتها القرآن الكريم.

المقدمة الثالثة: أنه ﷺ تحدى الخلائق بالقرآن وأعجزهم عن الإتيان بمثله، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: 88]. وهذه المقدمة ثابتة بالتواتر القطعي، لأن التعجيز شاع واشتهر اشتهارا لا يمكن إنكاره، ومن أنكره كمن أنكر وجود مكة وبغداد وغيرهما[74].

المقدمة الرابعة: أن خصومه لم يَقدروا على معارضة معجزاته، فقد تحدى الخَلق عامة والعرب خاصة عن أن يأتوا بمثله، لكنهم عجزوا عن المعارضة قطعا.

يَلزم من هذه المقدمات الثابتة بالتواتر القطعي؛ أن يكون محمد رسولا من عند الله تعالى، وبيان ذلك: أن الخَلق ليسوا قادرين على خرق العوائد والإتيان بالمعجزات والآيات، لأن قُدرهم قاصرة، فدل

(71) ينظر: البغدادي، أبو منصور، أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، ط1، 1928 م، (ص/ 62). الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج2، (ص/ 75). الآمدي، أبكار الأفكار، ج4، (ص/ 68). الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009 م، (ص/ 141).

(72) الآمدي، أبكار الأفكار، ج4، (ص/ 68). ينظر أيضا: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج2، (ص/ 75).

(73) الآمدي، أبكار الأفكار، ج4، (ص/ 68).

(74) المرجع السابق، ج4، (ص/ 86).

ذلك على أنها فعل من أفعال الله تعالى، خَلقه عقيب دعوى المدَّعِي للرسالة، وخلق المعجزة عقيب الدعوى يدل قطعا على تصديق المدَّعِي[75].

وقد كان الفخر الرازي (ت. 606هـ) سَبَّاقا إلى استعمال آلية القياس لإثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ لكن على نحو آخر مخالف، حيث ذهب إلى أن مسالك المتكلمين في إثبات النبوة الخاصة لا تُنتج اليقين المطلوب في مثل هذه الأبحاث العلمية، ولذلك فإنها لا تصلح إلا لتتميم المسلك الذي ارتضاه، وهو «قدرة النبي على تكميل الناقصين».

لقد استعمل الرازي (ت. 606هـ) آلية القياس في الإقناع بهذا المسلك الفريد، حيث بناه على خمس مقدمات نعرضها دون الاستطراد في ذكر أدلتها طلبًا للاختصار وتجنبًا للإطالة:

المقدمة الأولى: أن كمال الإنسان محصور في أمرين: الأول: «أن تصير قوته النظرية كاملة؛ بحيث تتجلى فيها صور الأشياء وحقائقها تجليا كاملا تاما، مبرأ من الخطأ والزلل. والثاني: أن تصير قوته العملية كاملة؛ بحيث يحصل لصاحبها ملَكة، يَقدر بها على الإتيان بالأعمال الصالحة»[76]. ويرى الفخر أن هذه مقدمة أطبق على صحتها الأنبياء والحكماء والعقلاء[77].

المقدمة الثانية: أن الناس ينقسمون بحسب هاتين القوتين النظرية والعملية، إلى ثلاثة أقسام: أحدها: الناقصون فيهما، وهم عامة الخلق. ثانيها: الكاملون فيهما، لكنهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الأولياء. وثالثها: الكاملون في هاتين القوتين ويقدرون على علاج الناقصين ونقلهم من حضيض النقصان إلى ذروة الكمال؛ وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[78].

المقدمة الثالثة: أن درجات النقصان والكمال في القوتين النظرية والعلمية متفاوتة: شدةً وضعفًا، قِلَّة وكثرة[79].

المقدمة الرابعة: أن النقصان وإن كان عامًّا في الناس، فإنه لا بد أن يوجد فيهم شخص كامل بعيد عن النقصان. تدل على هذه المقدمة أمور منها: أنه لما ثبت في المقدمة الثالثة أن الخلق يتفاوتون في درجات النقصان والكمال، بحيث نرى أشخاصا بلغوا في جانب النقصان وقِلة الفهم إلى حيث قاربوا

(75) ينظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج2، (ص/ 87).
(76) الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1987 م، ج8، (ص/ 104).
(77) المرجع السابق.
(78) المرجع السابق.
(79) المرجع السابق.

البهائم، فكذلك لا بد أن يوجد منهم أشخاص كاملون فاضلون، ولا بد أن يوجد فيما بينهم شخص يكون أكملهم وأفضلهم في القُوّتين النظرية والعملية، وهو يكون في آخر مراتب الإنسانية وأول مراتب الملكية، وذلك الشخص هو الرسول والنبي المكرَّم، وهو لا يظهر إلا مرة واحدة في ألف سنة أو أكثر أو أقل[80].

المقدمة الخامسة: أن ذلك الإنسان الكامل يكون في أعلى مراتب البشرية، وإذا علمنا أن كل نوع يتصل بأول النوع الذي هو أشرف منه، والنوع الأشرف من النوع البشري هم الملائكة، فيكون آخر البشرية متصلا بأول الملكية، فذلك الإنسان الكامل يكون متصلا بعالم الملائكة ومختلطا بهم، ومتصفا بما يناسب صفات هذا العالَم، فتكون قوته النظرية مستكملة بالمعارف الإلهية، وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم بأنواع التصرفات، وذلك هو المراد بالمعجزات. فإذا فرغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين وكمالها[81].

ينتج من هذه المقدمات؛ أن كمال النفوس لا يكون إلا بالإقبال على الحق والإعراض عن الخَلق، فكل من دعا إلى ذلك فهو النبي الصادق[82].

2 - 3 - مبحث السمعيات:

المقصود بالسمعيات ما أخبر به الشارع، من ذلك: المعاد، والعرض على الله تعالى، وأخذ الصحف، والميزان، والشفاعة، والصراط، والجنة والنار وأنهما مخلوقتان الآن.

وهذه الأمور، التي تُقَرَّر في هذا المبحث، لا تُعرف إلا من تلقاء الرسول ولا مجال للعقل في إثباتها، إلا أن متكلمي الأشاعرة، وحرصًا منهم على تعضيد الدليل النقلي، استعملوا الأقيسة المنطقية في الاستدلال على بعضها، ولعل أوضح مثال على ذلك هو صنيعهم في مسألة إثبات إعادة المعدوم. حيث استنبطوا من القرآن الكريم حجة برهانية يقينية دالة على جوازه، وهي قياسه تعالى إعادة الخَلْق على بدئه، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: 77، 79].

(80) الرازي، المطالب العالية، ج8، (ص/ 104، 105).
(81) المرجع السابق، ج8، (ص/ 107).
(82) المرجع السابق، ج8، (ص/ 108).

وخلاصة هذه الحجة كما هو ظاهر في الآيات المذكورة؛ أن كلتا النشأتين إيجاد واختراع، ولا فرق سوى الزمان، وذلك لا يغير حقيقة الشيء، فلما ظهرت قدرة الباري تعالى على النشأة الأولى، فالله تعالى قادر على النشأة الثانية أيضا[83].

ويمكن صياغة هذه الحجة على طريقة القياس الاستثنائي كما يأتي: «من كان قادرا على بدء الخَلْق، فهو على إعادته بعد موته وفنائه قادر، لأنهما متساويان. لكن الله قادر على بدء الخَلْق بدليل ما يخلق باستمرار. فهو على إعادته قادر»[84].

ويمكن صياغتها أيضا على طريقة القياس الاقتراني[85] على النحو الآتي: «بدء الخَلْق وإعادته متساويان بحكم البديهة. وكل متساويين حالهما بالنسبة إلى القدرة متماثل تماما. فبدء الخَلْق وإعادته حالهما بالنسبة إلى القدرة متماثل تماما. الله قد بدأ الخلق بقدرته، وكل من قدر على بدء الخلق قادر على إعادته بدليل تماثلهما. فالله قادر على إعادة الخلق. وهذا هو المطلوب»[86].

خاتمة:

انطلقنا في هذا البحث من فكرة ملخصها أن أثر علم المنطق في علم الكلام الأشعري المتأخر لا ينحصر في المناحي المنهجية، وإنما يظهر أيضًا في الحدود والتقريرات الكلامية، ولفحص هذه الفكرة واختبارها حاولنا رصد حضور هذه الأثر في الجهتين من خلال تتبع الأبواب الكلامية الثلاثة: الإلهيات والنبوات والسمعيات، في طائفة من المصنفات الكلامية التي تندرج ضمن المرحلة التي تُعرف بعلم الكلام المتأخر. ويمكن تلخيص أهم النتائج والخلاصات التي انتهينا إليها في الآتي:

- يتأسس الموقف الكلامي الإيجابي من علم المنطق، على اعتبار هذا الأخير آلة لا تَعَلُّق لها بأمور الدين نفيًا أو إثباتا، فهو لا يعدو أن يكون أداة تُقَوِّم الفكر وتعصمه من الخطل والزلل، وتسدد النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وتُعين على تركيب المقدمات المنتجة للبراهين والحجج.

- ارتبط دخول المنطق إلى دائرة التداول الكلامي بالتحولات التي طرأت على علم العقيدة، فقد كان

(83) ينظر: ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري، شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق نزار حمادي، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ط 1، 2010 م، (ص/ 597، 598).

(84) الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، (ص/ 298).

(85) «هو الذي لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل... مثل: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. فهذه النتيجة لم تذكر في القياس بصورتها وهيئتها، وإنما ذكرت بمادتها... ويسمى هذا القياس اقترانيًا لاقتران الحدود فيه، أو لذكر أداة الاقتران فيه وهي (الواو)». محمود، المنطق الصوري، (ص/ 143، 144).

(86) الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، (ص/ 298).

هذا العلم في مبتدأ أمره مُعَوِّلا على الدليل النقلي في الاستدلال على قواعد العقائد ومسلماتها، إلى أن بدأ الكلام في بعض المشكلات العقدية؛ كمشكلة القدر ومشكلة الجبر والاختيار، وذلك بسبب ظهور الشُّبه والتحديات الناجمة عن اتصال المسلمين بالثقافات والأديان الأخرى، ودخول علوم الأوائل إلى الملة بفضل حركة الترجمة، فطوَّر أرباب هذا العلم مناهجهم، وأدخلوا قواعد المنطق في دائرة اهتمامهم.

- إن الناظر في المصنفات الأشعرية، خاصة تلك التي تندرج ضمن ما يسمى بعلم الكلام المتأخر، لا يمكن أن يخفى عليه أثر علم المنطق فيها، وهذا الأثر لا ينحصر في المناحي المنهجية المتعلقة ببناء الأدلة كما تُقرِّر ذلك كثير من الدراسات المعاصرة، وإنما يظهر على نحو أكثر قوة في التقريرات والمضامين التي تُعد عمود علم الكلام ومادته الصلبة.

- يظهر الأثر المنطقي في الكلام الأشعري المتأخر من جهتين: أولاهما: الحدود والتعريفات؛ إذ على الرغم من أن كثيرا من متكلمي الأشاعرة ينحون في صياغتها المنحى اللفظي اللغوي، الذي يرمي إلى مجرد تمييز المحدود عن غيره، وهو أمر مخالف لنظرية المناطقة في الحد، إلا أن ذلك لم يمنعهم من استثمار بعض عناصر هذه النظرية كما بينا ذلك في ثنايا البحث. أما الجهة الثانية؛ فتتعلق بإثبات العقائد الدينية الدائرة في المباحث الكلامية الأصيلة، فقد توسل هؤلاء المتكلمون بالأقيسة المنطقية في إقامة البرهان على صحة دليل الحدوث الذي يعدونه أصل العقائد التوحيدية، واستعملوها في إثبات النبوة العامة والخاصة، وفي تعضيد العقائد السمعية.

وفي الختام، لا بد من التأكيد على أن غرضنا من هذا البحث، ليس هو وضع تأثير علم المنطق في الدرس الكلامي الأشعري موضع نقد وتقويم، فإن ذلك على أهميته وضرورته، يحتاج إلى بحث مستقل، وإنما الغرض تقرير أمرين مهمين في نظرنا: أولهما: أنه لا بد لدارس علم الكلام من الإلمام الكافي بعلم المنطق إن أراد فهم النظريات الكلامية على الحقيقة، لأن أغلب تلك النظريات تمت صياغتها على ضوء قواعده ومصطلحاته. وثانيهما: أنه كما لم يجد المتكلمون المتقدمون حرجا في الاستفادة من نتاج الحكمة الإنسانية في بناء أدلتهم وتعضيد معتقداتهم، فإنه لا مناص للمشتغلين اليوم بعلم الكلام من الاستفادة من مكتسبات العقل الإنساني في جعل هذا العلم قادرا على مواجهة التحديات المعاصرة.

البيبليوغرافيا:

- الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ.

- الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط 2، 2004 م.

- الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، د. ت.

- البغدادي، أبو منصور، أصول الدين، إستانبول، مطبعة الدولة، ط 1، 1928 م.

- البغدادي، أبو منصور، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، د. ت.

- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري، شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق نزار حمادي، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ط 1، 2010 م.

- ابن تيمية، تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1986 م.

- ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين المسمى نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مراجعة محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005 م.

- الجرجاني، السيد الشريف، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، ط 1، 1998 م.

- الجويني، أبو المعالي، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، ط 2، 1987م.

- الجويني، أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له علي النشار وفيصل بدر عون وسهير محمد مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1969 م.

- ذياب عبد، مصطفى، أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة، عمان، دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط 1، 2017 م.

- الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة دار التضامن، ط 1، د. ت.

- الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 1، 1987 م.

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، د. ت.

- ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، 1964م.

- السنوسي، أبو عبد الله، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة، ط 1، 1351 هـ

- السنوسي، أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة التوفيق والتسديد، تحقيق عبد الفتاح بركة، القاهرة، دار القلم للنشر والتوزيع، ط 2، 2013 م.

- السنوسي، أبو عبد الله، شرح المقدمات، تحقيق نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، بيروت، ط 1، 2009 م.

- السنوسي، أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

- السنوسي، أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد: شرح للمنظومة المسماة الجزائرية، تحقيق مصطفى مرزوقي، الجزائر، دار الهدى، د. ت.

- الشافعي، حسن، الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1998 م.

- الشافعي، حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط 2، 2001 م.

- الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1968 م.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009 م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل السمان، دار ابن عفان، ط 1، 1991 م.

- ابن الصلاح، أبو عمرو، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار المعرفة، ط. 1، 1986 م.

- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 2، د. ت.

- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، 1982 م.

- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، القاهرة، المكتبة التوقيفية، د. ت.

- اللقاني، عبد السلام بن إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد المسمى إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ومعه كتاب النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد لمحمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، ط 3، 1955م.

- اللوه، العربي، المنطق التطبيقي، مطبعة تطوان، تطوان، ط. 4، 2018 م.

- محمود، يوسف، المنطق الصوري: التصورات والتصديقات، الدوحة، دار الكلمة، ط 1، 1994 م.

- مدراري، يوسف، الاستدلال في علم الكلام الأشعري: دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2020 م.

- مدراري، يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، مجلة التفاهم، مج 59، 60، 2019 م، 355 – 388.

- المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ط 1، 1977م.

- مهران، محمد، المنطق والموازين القرآنية قراءة لكتاب القسطاس المستقيم، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996 م.

- الميداني، عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة والاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم، ط 4، 1993م.

- ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، اعتنى به حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.

- النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا، الزيتونة للنشر والتوزيع، ط 2، 1995 م.

- الهمداني، عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، أعدها للنشر أيمن فؤاد سيد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، 2017 م.

- الهمداني، عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.

- ولفسون، هاري، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 2، 2002 م.

- اليوسي، الحسن، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، تحقيق وتقديم وفهرسة حميد حماني اليوسي، البيضاء، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، ط 1، 2012 م.

- اليوسي، الحسن، القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم، تحقيق وشرح وتعليق حميد حماني، مطبعة شالة، نونبر 1998.

Arabic reference

- Al-Alūsī, Shihāb al-Dīn, Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wa-al-Sabʿ al-mathānī, Ed: ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭīyah, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, St: 1, 1415.

- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn, Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, Ed: Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, al-Qāhirah, Maṭbaʿat Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, St: 2, 2004.

- Al-Ījī, ʿAḍud al-Dīn, al-mawāqif fī ʿilm al-kalām, Bayrūt, ʿĀlam al-Kutub, Bayrūt, D. t.

- Al-Baghdādī, Abū Manṣūr, uṣūl al-Dīn, Istānbūl, Maṭbaʿat al-dawlah, St: 1, 1928.

- Al-Baghdādī, Abū Manṣūr, al-firaq bayna al-firaq wa-bayān al-firqah al-nājiyah min-hum, Ed: Muḥammad ʿUthmān al-Khisht, al-Qāhirah, Maktabat Ibn Sīnā, D. t.

- Ibn al-Tilimsānī, Sharaf al-Dīn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Fihrī, sharḥ Maʿālim uṣūl al-Dīn lil-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ed: Nizār Ḥammādī, ʿAmmān, Dār al-Fatḥ lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, ʿAmmān, St: 1, 2010.

- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn, Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah, Ed: Muḥammad Rashād Sālim, al-Riyāḍ, Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmīyah, St: 1, 1986.

- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn, al-radd ʿalá al-Manṭiqīyīn al-musammá Naṣīḥat ahl al-īmān fī al-radd ʿalá Manṭiq al-Yūnān, Ed: ʿAbd al-Ṣamad Sharaf al-Dīn al-Kutubī, murājaʿat Muḥammad Bilāl mnyār, Mu'assasat al-Rayyān lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 2005.

- Al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf, sharḥ al-mawāqif li-ʿAḍud al-Dīn al-Ījī wa-maʿahu ḥāshiyatā al-Siyālkūtī wāljlby ʿalá sharḥ al-mawāqif, ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu Maḥmūd ʿUmar al-Dimyāṭī, Bayrūt, Manshūrāt Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, St: 1, 1998.

- Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī, Lumaʿ al-adillah fī Qawāʿid ʿaqā'id ahl al-Sunnah wa-al-jamāʿah, Ed: fwqyh Ḥusayn Maḥmūd, ʿĀlam al-Kutub, St: 2, 1987.

- Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī, al-shāmil fī uṣūl al-Dīn, Ed: ʿAlī al-Nashshār wa-Fayṣal Badr ʿAwn wshyr Muḥammad Mukhtār, al-Iskandarīyah, Munsha'at al-Maʿārif, 1969.

- Dhiyāb ʿAbd, Muṣṭafá, Athar al-manṭiq fī ithbāt masā'il al-ʿaqīdah, ʿAmmān, Dār al-Nūr al-mubīn lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 2017.

- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-arbaʿīn fī uṣūl al-Dīn, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, al-Qāhirah, Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, Maṭbaʿat Dār al-Taḍāmun, St: 1, D. t.

- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-maṭālib al-ʿĀlīyah min al-ʿIlm al-ilāhī, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, St: 1, 1987.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharīʿah wa-al-ḥikmah min al-ittiṣāl, qaddama la-hu wa-ʿallaqa ʿalayhi Albīr Naṣrī Nādir, Bayrūt, Dār al-Mashriq (al-Maṭbaʿah al-Kāthūlīkīyah), D. t.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Manāhij al-adillah fī ʿaqā'id al-millah, Ed: Maḥmūd Qāsim, al-Qāhirah, Maktabat al-Anjlū Miṣrīyah, 1964.

- Al-Sanūsī, Abū ʿAbd Allāh, sharḥ Umm al-Barāhīn, Maṭbaʿat al-Istiqāmah, St: 1, 1351.

- Al-Sanūsī, Abū ʿAbd Allāh, sharḥ al-Sanūsīyah al-Kubrá al-musammá ʿUmdat al-Tawfīq wa-al-tasdīd, Ed: ʿAbd al-Fattāḥ Barakah, al-Qāhirah, Dār al-Qalam lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 2, 2013.

- Al-Sanūsī, Abū ʿAbd Allāh, sharḥ al-muqaddimāt, Ed: Nizār Ḥammādī, Bayrūt, Mu'assasat al-Maʿārif, Bayrūt, St: 1, 2009.

- Al-Sanūsī, Abū ʿAbd Allāh, al-ʿaqīdah al-Wusṭá wa-sharaḥahā, Ed: al-Sayyid Yūsuf Aḥmad, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, D. t.

- Al-Sanūsī, Abū ʿAbd Allāh, al-manhaj al-sadīd fī sharḥ Kifāyat al-murīd: sharḥ lil-manẓūmah al-musammāh al-Jazā'irīyah, Ed: Muṣṭafá Marzūqī, al-Jazā'ir, Dār al-Hudá, D. t.

- Al-Shāfiʿī, Ḥasan, al-Āmidī wa-ārā'uhu al-kalāmīyah, Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 1998.

- Al-Shāfiʿī, Ḥasan, al-Madkhal ilá dirāsah ʿilm al-kalām, Karātshī, Manshūrāt Idārat al-Qur'ān wa-al-ʿUlūm al-Islāmīyah, St: 2, 2001.

- Al-Shahrastānī, Muḥammad ʿAbd al-Karīm, al-milal wa-al-niḥal, tḥqyq ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad al-Wakīl, al-Qāhirah, Mu'assasat al-Ḥalabī wa-Shurakāh lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 1968.

- Al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm, nihāyat al'qdām fī ʿilm al-kalām, Ed: Alfrīd Guillaume, al-Qāhirah, Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, St: 1, 2009.

- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá al-Lakhmī, al-Muwāfaqāt, Ed: Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl al-Sammān, Dār Ibn ʿAffān, St: 1, 1991.

- Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ʿAmr, Fatāwá wa-masā'il Ibn al-Ṣalāḥ fī al-tafsīr wa-al-ḥadīth wa-al-uṣūl wa-al-fiqh wa-maʿahu adab al-Muftī wa-al-mustaftī, Ed: ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī, Dār al-Maʿrifah, Bayrūt, ST: 1, 1986.

- Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān, Tajdīd al-manhaj fī Taqwīm al-Turāth, al-Dār al-Bayḍā', al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, St: 2, D. t.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Iḥyā' ʿulūm al-Dīn, Bayrūt, Dār al-Maʿrifah, 1982.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-munqidh min al-ḍalāl (ḍimna majmūʿah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī), Ed: Ibrāhīm Amīn Muḥammad, al-Qāhirah, al-Maktabah altwqyfyh, D. t.

- Al-Laqānī, ʿAbd al-Salām ibn Ibrāhīm, sharḥ Jawharat al-tawḥīd al-musammá Itḥāf al-murīd bi-jawharat al-tawḥīd wa-maʿahu Kitāb al-niẓām al-farīd bi-taḥqīq Jawharat al-tawḥīd li-Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Miṣr, Maṭbaʿat al-Saʿādah, St: 3, 1955.

- Allūh, al-ʿArabī, al-manṭiq al-taṭbīqī, Maṭbaʿat Tiṭwān, Tiṭwān, St: 4, 2018.

- Maḥmūd, Yūsuf, al-manṭiq al-Ṣūrī: al-taṣawwurāt wāltṣdyqāt, al-Dawḥah, Dār al-Kali-

mah, St: 1, 1994.

- Mdrāry, Yūsuf, al-istidlāl fī ʿilm al-kalām al-Ashʿarī: dirāsah fī talaqqī al-manṭiq wa-istithmārih fī binā' al-Dalīl, Bayrūt, Markaz Namā' lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt,St: 1, 2020.

- Mdrāry, Yūsuf, ʿalāqat al-manṭiq bi-ʿilm al-kalām, Majallat al-tafāhum, Majj 59, 60, 2019 M, 355 – 388.

- Almklāty, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf ibn Muḥammad, Lubāb al-ʿuqūl fī al-radd ʿalá al-falāsifah fī ʿilm al-uṣūl, Ed: fwqyh Ḥusayn Maḥmūd, al-Qāhirah, Dār al-Anṣār, al-Qāhirah, St: 1, 1977.

- Mahrān, Muḥammad, al-manṭiq wa-al-mawāzīn al-Qur'ānīyah qirā'ah li-kitāb al-Qisṭās al-mustaqīm, al-Qāhirah, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996.

- Al-Maydānī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥabannakah, Ḍawābiṭ al-Maʿrifah wālāstdlāl wa-al-munāẓarah, Dimashq, Dār al-Qalam, Dimashq, St: 4, 1993.

- Ibn Maymūn, Mūsá, Dalālat 'al-ḥā'irīn, iʿtaná bi-hi Ḥusayn atāy, Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, D. t.

- Al-Najjār, ʿAbd al-Majīd, fiqh al-tadayyun fahman wtnzylā, al-Zaytūnah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 2, 1995.

- Al-Hamadānī, ʿAbd al-Jabbār, Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazilah, Ed: Fu'ād Sayyid, aʿaddahā lil-Nashr Ayman Fu'ād Sayyid, Bayrūt, al-Maʿhad al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, Dār al-Fārābī, 2017.

- Al-Hamadānī, ʿAbd al-Jabbār, al-Mughnī fī abwāb al-ʿAdl wa-al-tawḥīd, Ed: Maḥmūd Muḥammad Qāsim, murājaʿat Ibrāhīm Madkūr, ishrāf Ṭāhā Ḥusayn, al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'līf wa-al-Tarjamah, 1965.

- Wlfswn, Hārī, Falsafat al-mutakallimīn, Ed: Muṣṭafá Labīb ʿAbd al-Ghanī, al-Qāhirah, al-Majlis al-Aʿlá lil-Thaqāfah, al-Qāhirah, St: 2, 2002.

- Al-Yūsī, al-Ḥasan, ḥawāshī al-Yūsī ʿalá sharḥ kubrá al-Sanūsī al-musammāh ʿUmdat ahl al-Tawfīq wa-al-tasdīd fī sharḥ ʿaqīdat ahl al-tawḥīd, Ed: Ḥamīd Ḥamānī al-Yūsī, al-Bayḍā',

Maṭbaʿat Dār al-Furqān lil-Nashr al-ḥadīth, St: 1, 2012.

- Al-Yūsī, al-Ḥasan, al-qānūn fī Aḥkām al-ʿIlm wa-al-ʿālam wa-al-mutaʿallim, Ed: Ḥamīd Ḥamānī, Maṭbaʿat shālh, Nuwanbir 1998.

- مقالات:

- **Van Ess, Josef ,The Logical Structure of Islamic Theology, In Kleine Schriften, Vol 1, Ed Brill. Hinrich Biesterfeldt, Leiden, Boston, (238271-).**

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.376

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 6-3-2024
تاريخ القبول: 9-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

ثنائيةُ العقلِ والدّين في فِكْـر الحَجْـوي

محمّد شَابُـو[1]

Medchabou12@gmail.com

ملخّص:

يتناول البحثُ موضوع العلاقة بين الدّين والعقل وجدلية الارتباط والتكامل أو التخالف والتصادم بينهما، وذلك من خلال رأي وفكر أحد أبرز العلماء المؤثّرين في السّاحة العلمية والفكرية بالمغرب في تاريخه المعاصر، يتعلّق الأمرُ بالعلامة الفقيه المصلح محمّد بن الحسن الحجْوي الثعالبي الفاسي (ت.1376هـ-1956م)، الذي تميّز من بين أقرانه ومجايليه من العلماء بآرائه الإصلاحية وأفكاره النقدية. يهدفُ البحث إلى إبراز جهود هذا الفقيه المصلح في إثباته لمظاهر التوافق بين النّص الديني والنظر العقلي ودرئه لشُبهات التعارض وادّعاءات التناقض، والوقوف على ما استند عليه في ذلك من دلائل وبراهين، مع بيان طبيعة مناقشته لآراء بعض الاتجاهات الفكرية في الفكر الغربي بخصوص هذا الموضوع أو في إطار بعض الفرق الكلامية الإسلامية وعلى رأسها فرقة المعتزلة. وقد سلك البحثُ في مقاربته للموضوع منهجيةً تعتمدُ الوصف والتحليل، وكان من نتائج ما توصّل إليه أنّ الأصل في ثنائية العقل والدّين هو التوافق والتكامل وعدم التصادم والتخالف.

الكلمات المفتاحية:

النّص الديني، النظر العقلي، التكامل، التخالف، الشبهات.

(1) دكتوراه في أصول الدين: تخصص العلوم العقدية والفكرية، جامعة القرويين، كلية أصول الدين - تطوان.

للاقتباس: شابو، محمد، الخطابة والسياسة: ثنائيةُ العقلِ والدّين في فِكْـر الحَجْـوي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 70 - 99.

© 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 : 2024-3-6
Accepted : 2024-5-9

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

Exploring the Dualism of Reason and Religion in the Thought of Muhammad bin Al- Hasan Al- alhajoui

Mohamed chabou(2)

Medchabou12@gmail.com

Abstract:

The research delves into the intricate relationship between religion and reason, examining the dialectic of connection and complementarity versus contradiction and collision. Focusing on the influential scholar, jurist, and reformer Muhammad ibn al-Hasan al-Hajoui al-Thaʿālibī al-Fāsī (died 1376 – 1956 H) in Moroccan intellectual history, it aims to showcase his efforts in reconciling religious texts with modern reasotionalty and dispelling suspicions of inconsistency. This research sheds light on Al-Hajoui's approach, emphasizing harmony between reason and religion. It also explores his engagement with various intellectual trends, including Western thought and Islamic theological groups like the Mu'tazila. The result of the research was that reason and religion are characterized by compatibility, complementarity, non-collision and disagreement.

Keywords:

text religion, mental consideration, Integration, Contrast, Suspicion.

(2) **Doctorate in Fundamentals of Religion**: Specialization in Doctrinal and Intellectual Sciences, Al-Qarawiyyin University, Faculty of Fundamentals of Religion- Tetouan.

ite this article as: chabou, Mohamed, Exploring the Dualism of Reason and Religion in the Thought of Muhammad bin Al-Hasan Al- alhajoui, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 70 - 99.

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

مقدّمة:

تعتبرُ قضية العلاقة بين العقل والدين أو السّمع والعقل أو الحكمة والشّريعة من أكثر القضايا إشكالاً في تاريخ الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، ومنشأُ هذا الإشكال يرجعُ بالدّرجة الأولى إلى مسألة الأوّلوية والأولية في مراتب الاحتجاج ومناهِج الاستدلال في علم الكلام منه على وجه الخصُوص، فأيّهما أولى بالتقديم هل النّص الدّيني أم العقل الإنساني؟ وأصلُ هذا الإشكال في تاريخ هذا الفكر يعود إلى النشْأةِ الأولى للفرق الإسلامية كالقدرية والجهميّة ومن ثَمّ المعتزلة الذين رامُوا إضفاء النزعة العقلية على أصُول مذهبهم، وشاعَ أنّهم قد قرّروا فيما قرروه أنّ العقل قبل ورود السّمع، وأنّ التّحسين والتقبيح عقليان[3]، في إغفالٍ كاملٍ أو شبه كاملٍ للنّص الدّيني إمّا إبعاداً وإهمالًا، أو تفسيراً وتأويلًا.

إلا أنّ هذه الإشكاليةَ الكلامية لم تقف مع تلك الفرق الإسلامية أو تندثر باندثارها، بل ظلّت حاضرةً وبقوّة على مدار تاريخ هذا الفكر وإلى العصر الحاضر، بل زاد حدّةَ النقاش فيها تطوّرُ العلوم المختلفة خصوصاً بعد عصر النّهضة الأوروبية، حيث وصل العقلُ البشري إلى مستوىً غير مسبوق من التطور والابتكار والاختراع والذّكاء ممّا أدّى إلى إعادة وتجديد الكلام حول مدى علاقة الدّين بالعقل، وطرح أسئلة قديمة جديدة من قبيل: هل الدّين فوق العقل؟ أم العقل فوق الدين؟ وما مدى حاجة كلٍّ منهما للآخر؟[4] وهل يمكنُ الاكتفاء بأحدهما عن الثاني؟

وقد تفاعل مع هذه الإشكالية الفكرية والكلامية في التاريخ المعاصر علماء وباحثون، فأنتجوا مؤلفات وأبحاثًا تناولت موضوع العقل والدين من زوايا بحثية مختلفة، ووجهات نظر متعدّدة، وفي طليعة هذه المؤلفات -تمثيلاً لا حصراً-نذكر:

1. «**موقفُ العَقل والعلم والعَالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين**» لشيخ الإسلام في الدولة العثمانية مصطفى صبري، والذي عقدَ فصولاً متنوّعةً في طيّات كتابه ذي الأجزاء الأربعة وضّح من خلالها تهافُتَ دعوى مناقضة العقل للدّين، وأثبتَ بدلائل وحُججٍ عقلية ونصيّة أنّ الإسلام لا يناقضُ حُجَج العقل وبراهينه، وقد صدرَ الكتاب عن دار إحياء التراث العربي في طبعته الثانية سنة 1401هـ-1981م.

---

(3) يراجع: الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، والأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**، تحقيق وشرح: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، (2008م) والبغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (1977م).

(4) يراجع: صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).

2. «**أزمةُ العقلِ المسْلم**» للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان والذي خصّ موضوع العقل والدّين ومدى ارتباطهما بفصلٍ معمّق خلُصَ فيه إلى أنّ العقل والوحي كجناحَيْ طائرٍ يتكاملان ولا ينفصلان، وأنّ بهما تتكاملُ مصادر الفكر المنهجيّة في الإسلام، وقد صدر الكتاب عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندن، فيرجينيا، بالولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1991م.

3. «**خلافةُ الإنسان بين الوحي والعقل: بحثٌ في جَدليّة النّص والو اقع**» للأستاذ الدكتور عبد المجيد النّجار، كتابٌ خلص فيه مؤلفُه أنّ الدّين الإسلامي بقدر ما جاء يؤسّسُ لحياةٍ قائمة على دعائم الوحي، فإنه جاء يُعلي من شأن العقل، ويرفع مقامه، ويجعل منه ظهيراً للوحي في قيادة الحياة، وقد صدر الكتاب -أيضاً- عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندن، فيرجينيا، بالولايات المتحدة الأمريكية في سنة 2000م.

4. «**العقلُ والدّين في تصوّرات المستنيرين الدّينيين المعاصرين**»، للأستاذ محمّد جعفري. ناقش المؤلف في كتابه هذا أبرز الأطروحات التي تدّعي مناوأة العقل للدّين في الفكر المسيحي بما في ذلك الاتجاهات العقلانية المتطرفة، وقد صدر الكتاب عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ببيروت سنة 2000م.

5. «**العقلُ والدّين من الخطاب الإصْلاحي إلى الخطاب العلماني**» لمؤلفه أحمد محمّد سَالم، وقد عالج المؤلف في صفحاته إشكَالية العلاقة بين الدّين والعقل من منظور دُعاة الإصلاح الجدد وموقف بعض التيارات الليبرالية والعلمانية المعاصرة من ذلك، وقد صدر الكتاب عن منشورات رؤية للنشر والتوزيع بالقاهرة سنة 2011م.

وفي ذاتِ السّياق برزت في السّاحة الكلامية المغربية المعاصرة تفاعلاتٍ مع هذا الموضوع وأدلى فيه بعض العلماء والمختصّين بدلوهم تأليفاً ونقاشاً وبحثاً، وكان أبرزُ من تولّى مقاربته بنوعٍ من التفصيل وتجديد الكلام عنه العلامة والفقيه المصلح محمّد بن الحسن الحجْوي الثعالبي الفاسي (ت. 1376هـ-1956م).

ومن ثمّ يأتي هذا البحث -وباعتماد مقاربةٍ منهجيةٍ تقوم على الوصف والتحليل- بهدف الكشف عن مدى تفاعل الفكر الكلامي المغربي المعاصر مع قضايا كلامية متجدّدة كقضية موضوعنا (العقل والدين)، وذلك من منظور ورؤية هذا الفقيه المصلح، محاوِلاً الإجابةَ عن بعض الإشكالات التي يمكنُ تلخيصها في الأسئلة التالية: أيّ مفهومٍ لمصطلحي العقل والدين؟ وما القيمة المعرفية للعقل؟ وأين يتجلّى الأثرُ الروحي للدّين عند الفقيه محمّد بن الحسن الحجوي؟ وإلى أين يعودُ تاريخ الصراع المتوهم بين هاتين الثنائيتين في الفكر الغربي والإسلامي؟ وما بعض مظاهر ومجالات التعاضد بينهما؟ وإلى أيّ حدٍّ

استطاعَ الفقيهُ الحجْوي أن يبرهن على تكاملهما داخل النّسق الفكري الكلامي منه على وجه الخصوص؟

أمّا أهمية هذا البحث فتتجلّى في كونه يناقش قضيةً من أهمّ القضايا التي عرفها الفكر الإسلامي بل والغربي، والتي لم تفقد راهنيتها حديثاً حيث لا زالت أصداء المحاورة في موضوعاتها وطرح إشكالات حولها تجوبُ مدرّجات الدّرس وفضاءات المعرفة المختلفة وقنوات التواصل المتعدّدة. وقد تضمّن في معالجته للموضوع خطةً اشتملت على مقدّمة وتمهيد وثلاثة مباحث، المقدّمة اشتملت على التقديم للموضوع، والتمهيد احتوى على مدخل مفاهيمي لمصطلحي العقل والدين، فيما عمل المبحث الأول على بيان القيمة المعرفية للعقل والروحية للدّين من خلال رأي الفقيه الحجوي. أمّا المبحث الثاني فخُصّص لعرض الإطار التاريخي لإشكالية التعارض بين العقل والدين، سواء في الفكر الإسلامي أو الفكر الغربي، في حين عمل المبحث الثالث والأخير على إبراز مظاهر التوافق بين العقل والدين كما يجليها الفقيه محمّد بن الحسن الحجْوي، مع خاتمة اشتملت على نتائج وتوصيات.

تمهيد: مدخل مفاهيمي لمصطلحي العقل والدين

في مفهوم العقل

1. في معنى العقل لغةً: يَرجعُ مفهوم العقل في المعاجم اللغوية الأصيلة إلى معانٍ تفيدُ في أغلبها معنى الإمساك والحبس والحِجر والنُّهية والشّد، قال ابن منظور: العقل: الحجر والنّهى ضدّ الحمق، والجمع عقول، والعاقل: الذي

يحبس نفسه ويردّها عن هواها، وسُمّي العقلُ عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التّورط في المهالك، أي: يحبسه. وعَقَلَ الدّواءُ بطنَه يعقِلُه ويعقُلُه عقلاً أمسكه، واعتُقِل لسانُه: امْتَسَك، ومرض فلانٌ فاعتُقِل لسانُه إذا لم يقْدِر على الكلام، وعقَلَهُ عن حاجته يعْقِلُه وعقَّلَهُ وتعقَّلَهُ واعتقَلَهُ: حَبَسَهُ، وعَقَلَ البعيرَ يعْقِلُه عَقْلاً وعَقَّلَهُ واعْتَقَلَهُ: ثنى وظيفَه مع ذراعه وشدَّهما جميعاً في وسط الذّراع[5].

وقال المرتضى الزّبيدي: وقد عَقَلَ الرّجلُ يعقِلُ عَقْلاً ومعقولاً، وعقَلَ الشيءَ يعْقِلُه عقلاً: فهمه فهو عَقُولٌ، وعقَلَ القتيلَ يعقِلُه عقلاً: ودَاهُ، أي: أعطاه العقل وهو الدّية، والعقل: الحصن، وأيضاً: الملجأ، والجمع: عقول[6].

(5) ابن منظور، محمّد بن مكرم الأنصاري. **لسان العرب**، اعتنى بتصحيحه: عبد الوهاب أمين والعبيدي محمّد الصادق، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، (1999م)، (9/326).

(6) الزبيدي، المرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: أحمد فرج عبد الستار، مطبعة حكومة الكويت، الكويت،

المتأملُ في معنى كلمة العقل من خلال هذين المعجمين اللغويين يجدُ معناها لا يخرج عمّا تقدّمت الإشارة إليه من معنى المَسْك والحبس والربط والحِجر والحصن ونحوه، أو ما يسمّى عموماً **بالقوّة الماسكة**، وهي المعاني التي لخصها حمّو النقاري بقوله: «العقلُ معرفياً مفهومٌ يدلّ على: **الإمساك أو الشّد أو التقييد**: ويكون المعقول من هذه الجهة الدّلالية: الممسوك والمشدود والمقيّد، يقال للعقل: المُسْكَةُ، ويقال لما يُشدّ ويُقيّد: العِقَالُ، ومن ذلك **الحِجْرُوالنهي:** يقال للعقل: الحجر، ويقال: الرجل المنهاة للرجل العاقل، كما أنّ النُّهَى والنُّهيَة، يقالان على العقل، ومنه: **التّثبت في الأمور**: يقال فيه عقلٌ»[7].

2. **في معنى العقل اصطلاحاً:** أمّا العقل في الاصطلاح فهو من الأسماء والألفاظ التي اكتنفتها معانٍ ومفاهيم مختلفة، «إذ لم يلبث المفهوم أن داخلته نزعة التفكير الفلسفي أو التفكير الكلامي أو التفكير الباطني، فأعطى كلّ واحد منها للعقل بُعداً في التحليل والتعريف»[8].

يقول أبو حامد الغزالي مُبيّناً حقيقته ومفهومه، ولافتاً الانتباه إلى أنّ هذا اللفظ من قبيل الأسماء المشتركة كلفظ العين مثلاً الذي يكتنفه معان عدّة، ومن ثمّ فلا يُتطلب حدٌّ جامع لهذا المشترك: «وأمّا العقل فهو اسمٌ مشتركٌ تطلقه الجماهيرُ والفلاسفة والمتكلمون على وجوهٍ مختلفة لمعانٍ مختلفة، والمشتركُ لا يكون له حدٌّ جامعٌ» [9]. ثمّ يفصّل في معناه عند الجمهور فيقول: «أمّا الجماهيرُ فيطلقونه على ثلاثة أوجه:

الأول: يُرادُ به صحّة الفطرة الأولى في الإنسان، فيقال لمن صحّت فطرته الأولى: إنّه عاقلٌ، فيكون حدّه: أنّه قوّةٌ بها يجوزُ التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني: يُراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكليّة، فيكون حدّه: أنّه معانٍ مجتمعةٌ في الذهن تكون مقدّمات يُستنبطُ بها المصالح والأغراض.

الثالث: معنىً آخر يرجعُ إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حدّه: أنّه هيئةٌ محمودةٌ للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره»[10].

(1965م)، (18/30).

(7) النقاري، حمّو. **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة**، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (2016م)، (ص/ 373).

(8) الكتاني، محمّد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1992م)، (ص/ 463).

(9) الغزالي، محمّد بن محمّد. **معيار العلم**، جدّة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، (2016م)، (ص/ 345).

(10) المصدر نفسه، ص 345.

والذي يهمّنا في هذا المدخل من هذه المفاهيم الثلاثة المفهوم الأول الذي يعني بالعقل صحّة الفطرة في الإنسان، أو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، أو ما اصطلح على تسميته بالعلم الضروري الذي لا يُستطاع دفعه كالعلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، مثل العلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، والعلم باستحالة كون الشخص الواحد في مكانين في آنٍ واحد، وهو المعنى الذي جنح إليه متكلمو الأشاعرة، واختاره محمّد بن الحسن الحجوي مستبعداً باقي التعاريف التي جنح إليها الفلاسفة في حدّه وبيان مفهومه، وزاد على ذلك ما دلّ عليه العقلُ بواسطة استناده إلى الحسّ والتجربة التي لا تتناقض ولا تتغير مع طول النظر والتأمل، يقول: «ليس المراد بالعقل في السؤال جوهره اللطيف الذي به يدرك الإنسان، ويستنتج المجهول من المعلوم، بل المراد القضايا والأحكام التي دلت البراهين العقلية على إثباتها قطعيًّا لا يحتمل النقيض، إما مستقلاً وحده بشعوره الفطري ككون الواحد نصف الاثنين، واستحالة اجتماع النقضين، أو بواسطة استناده لحسّ أو تجربة أو عادة استناداً يسلمه العلم والاختبار أو المشاهدة، لا يمكن أن يتغير النظر في ذلك أو يتخلف الدليل مع طول الأزمان وتغير الأحوال...»[11].

في مفهوم الدين

1. **في معنى الدّين لغة:** تردُ مفردة الدّين في المعاجم اللغوية العربية بمعنى الانقياد والخضوع والالتزام والقهر والحكم والطاعة، يقول ابن منظور: الدّيان: من أسماء الله ﷻ، معناه القاضي، والدّيان: القهّار، وقيل: الحاكم القاضي، وهو فعّالٌ. والدّين: الحساب، ومنه قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[سورة الفاتحة: 3].

وقيل معناه: مالك يوم الجزاء، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾ [سورة الروم: 30]، أي: ذلك الحساب الصّحيح. والدينُ: الطاعة، وقد دِنْتُهُ ودِنتُ له، أي: أطعته، والجمع الأديان، يقال: دانَ بكذا ديانةً، وتدينُ به فهو دِينٌ ومُتديّنٌ. والدّين: العادة والنّشأة، تقول العرب: ما زال ذلك دِيني ودَيدني، أي: عادتي[12].

(11) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضدُ المتين بين العقل والدين**، تحقيق: محمّد عزّوز حكيم، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، (2005م)، (ص/ 33).
(12) ابن منظور، **لسان العرب**، (4/459).

ولا يخرج الفيروز آبادي في بيانه لمعنى الدين عن المعاني المتقدّمة فيعتبرُ أنّ الدِّين بالكسر: الجزاء، وقد دِنتهُ بالكسر دَيْناً ويكسر، والإسلام وقد دنتُ به بالكسر، والعادةُ والعبادةُ والمواظب من الأمطار

الليّن منها والطاعة كالدّينة بالهاء فيهما والذّل والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسّلطان والملك والحكم والسيرة والتدبير والتوحيد، واسمٌ لجميع ما يُتعبد الله عزّ وجلّ به والملّة. ودِنتُه أدينه: خدمته وأحسنتُ إليه وملكته، والدّيان: القهار والقاضي والحاكم والسائس والحاسب والمجازي الذي لا يُضيّع عملاً بل يجزي بالخير والشّر. ودانَ يدينُ: عزّ وذلّ وأطاع وعصى واعتاد خيراً أو شرّاً[13].

نخلصُ من خلال هذه النقولات اللغوية إلى أنّ كلمة الدين لا يخرج معناها عن القهر والطاعة والجزاء، كما أنّها «تمثّلُ في مجموعها وحدةً موضوعيةً متداخلةً كلّها تؤكّد على معنى الخضوع والتسليم»[14]، وهي في نهاية المطاف تعود إلى ثلاثة معانٍ تكادُ تكون متلازمة -كما يقرّر محمّد دراز-:

الأول: دانه يدينه: فكلمةُ الدّين هنا مأخوذةٌ من فعلٍ متعدٍّ بنفسه، ويُعنى به: الملك، والحكم، والتدبير، والقهر، والمحاسبة، والجزاء، والتصرف، ومنه قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة: 3].

الثاني: دان له: وهي مأخوذةٌ هنا من فعلٍ متعدٍّ باللّام، وتعني: الخضوع والطاعة، والعبادة والورع.

الثالث: دان به: والكلمةُ هنا متعدّيةٌ بحرف الباء، فدان بالشّيء تعني اتّخذه ديناً ومذهباً، أي: اعتقده أو اعتاده أو تخلّق به، فالدّينُ على هذا هو المذهبُ والطريقةُ التي يسير عليها المرءُ نظرياً أو عملياً[15].

2. **في معنى الدّين اصطلاحاً:** لا ينفصل معنى كلمة الدين في الاصطلاح كثيراً عن المعنى اللغوي؛ إذ العلاقة بين المفهوم الاصطلاحي والمفهوم اللغوي «علاقة وطيدة»[16]، ومن ثمّ نقتصر في مدخلنا هذا على بعض التعريفات الشهيرة، نذكر منها:

أ- **تعريف علي الجُرجاني (ت.392هـ):** يعرّفه بقوله: «الدّينُ وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»[17].

ب- **تعريف محمّد عبد الرؤوف المناوي (ت. 1031هـ):** عرّفه بقوله: «الدّينُ وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي

(13) الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (1991م)، (4/320).
(14) مراد، سعيد. **المدخل في تاريخ الأديان**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، الهرم، (ص/ 11).
(15) دراز، محمّد عبد الله. **الدّين: بحوثٌ ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار العلم، الكويت، (ص /30).
(16) مراد، سعيد. **المدخل في تاريخ الأديان**، (ص/ 14). مرجع سابق.
(17) الجرجاني، علي. **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، (1998 م)، (ص/ 105).

العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات»[18].

ج- **تعريف أبو البقاء الكفوي (ت.1094هـ):** يقول في تعريفه: «الدين وضعٌ إلهيٌّ سابقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبياً»[19].

د- **تعريف محمّد بن علي التهانوي (ت بعد 1158هـ):** يعرفه بقوله: «الدّينُ وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول السّليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[20].

هذه أشهر التعريفات لمصطلح الدين في المجال التداولي الاصطلاحي، وهي تتّفقُ في مجملها على أنّ الدّين في الأصل وضعٌ إلهيٌّ منزّلٌ يدعو أصحاب العقول السليمة والفطر السوية من الناس لقبول ما يأتي به الأنبياء وحياً من عند الله ممّا من شأنه أن يصلح أحوالهم في معاشهم ودنياهم ويسعدهم في معادهم وأخراهم. وأهمّ ما يميز هذه التعاريف أنّها تخالف التعريف الطبيعي للدّين الذي «أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيرته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئٌ عن وحي الضمير ونور العقل، فالأول قائمٌ على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل، والثاني قائمٌ على وحي الضمير والعقل»[21].

أمّا المرادُ بالدّين عند محمّد بن الحسن الحجوي فهو أصوله وأحكامه بما اشتملت عليه هذه الأصول، من أصول العقيدة وأركان العبادة، وقوانين التعامل، وقواعد الأخلاق المأخوذة من مصدرين أساسين، وهما:

أ- **القرآن الكريم:** الذي هو قطعي الثبوت «لكونه متواتراً في جميع الطبقات من لدن عصر النبي ﷺ إلى عصرنا الحاضر، إذ في كلّ طبقة ينقله عددٌ يستحيلُ تواطؤهم على الكذب عادةً، قراءةً وكتابةً عمّن قبلهم كذلك»[22].

ب- **السّنة النبوية:** بشرط التواتر في كلّ الطبقات، فتكون حينها هي والقرآن قطعية من حيث السّند، «ولا يشكّ مسلمٌ في أنّها من عند الله ورسوله لوجود المعجزة الدّالة على صدق الرسول»[23].

---

(18) المناوي، محمّد عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمّات التعريف**، تحقيق: حمدان، عبد الحميد صالح، بيروت، عالم الكتب، (1990م)، (ص/ 169).

(19) الكفوي، أيوب بن موسى. **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسّسة الرسالة، (1993م)، (ص/ 443).

(20) التهانوي، محمّد بن علي. **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: العجم رفيق، بيروت، مكتبة لبنان (1996م)، (1/314).

(21) صليبا، جورج. **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (1982م)، (1/570).

(22) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 29).

(23) المرجع نفسه، (ص/ 30).

المبحث الأول: العقل والدين في فكر محمّد بن الحسن الحجوي: القيمة المعرفية والروحية

المطلب الأول: القيمة المعرفية للعقل في فكر الفقيه الحجوي

من نافلة القول في مطلع هذا المبحث أنّ العقل احتلّ مكانةً كبيرةً داخل منظومة الفكر الإسلامي، إذ أناط به الإسلامُ أدواراً كبرى، فجعله مناط التكليف وركناً في كلياته الخمس، ومركز الصّدارة في الفكر والنظر، وجعل المحافظة عليه من مقاصده الكبرى، يقول علّال الفاسي: «وقد رفع الإسلامُ العقل، وحثّ على النظر والتبصّر والاحتكام إلى الفكر الصحيح، والعقل الرجيح في عشرات الآيات، وجعله رسول الإسلام معجزته الكبرى، ومناط دعوته، وهذا يجعلنا نؤمنُ بالعقل من غير تحفّظ، ونعتدُّ به في تفكيرنا الدّيني»[24].

هذه المكانةُ الكبرى التي تبوّأها العقلُ في الإسلام سببها عدّة عوامل، أبرزُها -كما يقول محمّد الكتّاني-: «الفهمُ عن القرآن الكريم، والتأثّرُ به في إعطاء العقل ما يستوجب الخطاب الإلهي له من اعتبارٍ وقدرةٍ على تلقي الخطاب، وتأسيس العقيدة، وتفريع الفروع على الأصول في الشريعة»[25]. ولهذا الاعتبار يمكن القول بأنّ القرآن الكريم كان الداعي الأول للمسلمين بأن يعتدّوا بنتائج العقل ومسلّماته، والحث على النظر في الكون بالاعتبار والاستدلال بآياته، مع «الثناء على من يستعمله، واللوم والتقريع لمن يُهمله»[26]. يقول تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 242]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 22]، ويقول عزّ من قائل: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة العنكبوت:35].

وليس أدلّ على القيمة المعرفية للعقل داخل المجال التداولي الإسلامي من اعتداد علماء الكلام به وبقواعده وبراهينه، فقد قرّر أكثرهم متقدمون ومتأخرون «وخاصّة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة أنّ الدليل العقلي مقبولٌ في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعي، وأنّ المعارف الكلامية تُستمدّ من العقل والنقل جميعاً، وربّما بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي والتهوين من قيمة الدليل

(24)الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، (2008م)، (ص/ 96).

(25) الكتّاني، محمّد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي** (1/461).

(26) النجّار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحثٌ في جدليّة النّص والعقل والو اقع**، هيرندن -فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (2000م)، (ص/73).

النقلي أو تحديد مجاله في المباحث الكلامية كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة»[27].

شكّل الدليل العقليّ على وجود الله سبحانه إحدى أهمّ الحجج التي أسّس عليها محمّد بن الحسن الحجوي لمكانة العقل وقيمته الدلالية والمعرفية في الإسلام مقرّراً في ذلك مذهب الأشاعرة في وجوب النظر العقلي على المكلف والتفكر والاعتبار في المخلوقات، وقد قسّم العقائد في الإلهيات من حيث الاستدلال عليها على ثلاثة أقسام:

أ/ عقيدة لا يستدلّ الإسلام عليها إلا بالعقل البرهاني القطعي، وهي وجود الله، وعلماء السّنة معترفون أنّه لا يفيد في إثباتها إلا العقل دون النقل، إذ هي أساسُ العقائد، فهي عقيدةٌ مستندةٌ إلى البرهان العقلي المحض.

ب/ عقيدةٌ يستدلّ عليها بالبرهان العقلي والنقلي كغناه تعالى، ومخالفته لخلقه.

ج/ عقيدةٌ يستدلّ عليها بالبرهان النقلي كالسمع والبصر والكلام، ولكن البرهان العقلي لا يدفعها ولا يناقضها بل يسلّم بها، فبهذا -كما يقول-: «صار العقلُ الركن الأعظم لأساس المعتقدات، فما أوجبه وجب اعتقاده، وما أحاله صار مُحالاً، وما جوزّه كان جائزاً»[28].

ومن الحجج القرآنية التي أقامها في بيان قيمة العقل الدلالية والمعرفية ما يلي:

1. **إرشاد القرآن الكريم إلى الاستدلال به**، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 4]، ومعلومٌ في الأصول أنّ تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعليّة.
2. **استدلال القرآن الكريم به على وجود الله سبحانه**، قال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ﴾ [سورة المؤمنون: 117]، دلت الآيةُ على أنّ ثبوت الألوهية لا بدّ له من برهان، لا جائز أن يكون نقلياً لعدم قيام حجّة به على خصمٍ لا يقرّ بالنقل، فتبيّن أنّه عقليٌّ.
3. **استدلال القرآن الكريم بالأدلة العقلية على البعث والنشور**، كقوله تعالى: ﴿ونُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [سورة الواقعة: 60-61]، وهذا استدلالٌ بقياس البعث على النشأة الأولى من العدم من باب القياس الأخروي وهو من الأدلة العقلية.
4. **الاستدلال به على وقوع المجازاة في الآخرة**، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا

(27) الشافعي، حسن محمود. **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، (2001م)، (ص/127).
(28) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 45).

وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ [سورة المؤمنون:115]، وهذا استدلالٌ عقليٌّ بمعنى أنه لو لم تكن مجازاة في الآخرة مع وجود التواثب والتظالم في الدنيا، والله حرّم الظلم على نفسه وعلى عبيده، لكان سبحانه عابثاً في خلقهم والله منزّهٌ عن العبث[29].

المطلب الثاني: القيمة الروحية للدين

يُعتبر النزوع نحو الدين والتدين فطرة جُبل عليها الإنسان منذ نشأته، وأنّ البحث عن المعنى والغاية من الوجود مثّل الوظيفة الأولى بالنسبة له، ومن ثمّ اعتبرت قضيته «مسألة المسائل في العالم»[30]. وقد صرّح القرآن الكريم بالفطرية الدينية في الإنسان في غير ما آية، من ذلك قول الله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [سورة الروم: 30]؛ ونتيجةً لهذه الفطرة الدّينية التي جبل الله تعالى عليها الناس جميعاً لم يقم دليلٌ واحدٌ على أنّ فكرة التدين في جوهرها تأخرت عن نشأة الإنسان -كما يقول محمّد درّاز، ناقلاً بهذا الخصوص عن معجم لاروس للقرن العشرين قوله-: «إنّ الغريزة الدينية مشتركةٌ بين كلّ الأجناس البشرية حتى أشدّها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وإنّما الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[31].

وقد أقام كثيرٌ من علماء الأديان والاجتماع والفلسفة الدلائل المختلفة على أنّ التديّن أمرٌ فطري في الإنسان، وأن البشرية في حاجة إلى الدين حاجتها للغذاء والهواء، ولعلّ المفكر الفرنسي غوستاف لوبون كان من أبرز الباحثين الذين كانوا يؤمنون بضرورة الدين والاعتقاد في حياة الإنسان، واعتبر الحاجة إليه بمثابة الحاجة إلى الطعام والغذاء، يقول: «ومهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم ودرجة جهلهم وعلمهم فإنّهم سواء في عطشهم إلى المعتقد، فكأنّ المعتقد غذاء نفسي ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادّي لحفظ الجسم»[32].

ومن أبرز الأدلة الدالة على فطرية الدين في الإنسان ما يلي:

1. إنّ نزعة التدين عند الإنسان ظهرت من غريزة التطلع إلى الغيب ومحاولة معرفة الحقيقة الرابضة وراءه، وعدم الوقوف عند حدود الواقع الحسيّ، والعودة إلى التأمّل في المسائل

(29) المرجع السابق (ص/ 48).
(30) الفاسي، علّال. **النقد الذاتي**، (ص/ 95).
(31) دراز، محمّد. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، (ص/ 82).
(32) لوبون، غوستاف. **الآراء والمعتقدات**، نقله إلى العربية: محمّد عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (2012 م)، (ص/ 171).

الأزلية، لم خلق الإنسان؟ ومن خلقه؟ ولم خلق الكون؟ ومتى؟ ومن خلقه؟ وما مبدأ الإنسان؟ وما غايته؟ وإلى أين المسير؟[33].

2. البحث عن الهدف في الحياة والتفكير في المصير، وفي حياة الإنسان ما بعد الموت الذي يردع الأحياء، ويهزّهم إلى الأعماق، وينبّه فيهم القوى المعطّلة، والأجهزة المتجمدة، والإحساس المخدّر، ويزيل من أمامهم الحجب، فيصحو الإنسان لنفسه، ويفكّر في حياته، ويبحث عن الهدف من الحياة[34].

3. عجز الإنسان وحاجته إلى قوّة جبّارة يلجأ إليها وتنقذه من المهالك، وتعينه وقت الشّدة، ويستغيث بها وقت الضيق، وهذا العجز موجودٌ في كلّ نفس، ويلمسه الإنسان من نفسه ويسمعه من غيره، وقد فصّل القرآن الكريم كثيراً في حقيقة هذا العجز الإنساني، فقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة يونس: 22].

4. شعور الإنسان بطمأنينةٍ روحيةٍ وسعادة قلبية إزاء اعتقاده بإله خالق وقادر مدبّر لهذا الكون، ولا شكّ أنّ هذه الطمأنينة والسّكينة التي يجدها الإنسان إزاء هذا الإيمان والاعتقاد «تُهدِ له الصّحة النفسية والقوّة الروحية، فتشعُّ في كيانه البهجة، ويغمرُ روحه التفاؤل، وتتّسعُ في عينيه دائرة الوجود، وينظر إلى الحياة بنظرٍ مُشرق»[35].

وفي إبرازه لقيمة الأديان وأثرها الروحي والاجتماعي في حياة الإنسان يعتبر محمّد بن الحسن الحجوي أنّ الدين هو الذي أرشد الإنسان «إلى مكارم الأخلاق، وهذّب طباعه، ونقله من الوحشية والبهيمية إلى الإنسانية والرحمة والرفق، والرقي في الحياة»[36]، وأنّ الأديان في عمومها هي التي «جاءت لخير البشر المحض، وهذّبت النفوس الجامحة، وعلّمت الناس طرق الحياة، وطريق الاجتماع وآدابه، ولها الفضل كلّه في تحسين حال المجتمع»[37]، كما يفترض في ذات السياق أنه لولا الأديان لكان الناس

(33) البوطي، محمّد سعيد رمضان. **المدخل إلى فهم الجذور**، دمشق، دار الفكر المعاصر(2017)، (ص/ 7).
(34) الزحيلي، محمّد. **وظيفة الدّين في الحياة وحاجة النّاس إليه**، طرابلس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (1980م)، (ص/ 34).
(35) القرضاوي، يوسف. **الدّين في عصر العلم**، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، (1996م)، (ص/ 74).
(36) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 38).
(37) المرجع نفسه، (ص/ 38).

وحوشاً ضواري، وذلك «لما جُبلوا عليه من تنازع البقاء، والمنافسة والتغالي في حبّ الذات، والاستئثار باللذات، وحبّ كلّ واحدٍ أن يستولي على كلّ شيء»[38].

إنّ قيمة الأديان في نظر الحجوي تكمن في دعوتها إلى الإعلاء من شأن الروح في حياة الإنسان، والتقليل من أهمية الشهوات الحسيّة والمادية، والسّعي إلى بناء مجتمعاتٍ أخلاقية فاضلة، «وهو الاعتقاد بالمسؤولية أمام الله في اليوم الآخر الذي تجزى فيه كلّ نفس بما كسبت، وبإرشادها ترقّى المجتمع البشري، وصار مجتمعاً إنسانياً وجمعية رحمة وشفقة، وتعاون وأدب» [39].

ويعتبر -في ذات السياق- أنّ دين الإسلام على الخصوص أرشد إلى مبادئ سامية وأخلاق فاضلة، من قبيل التسامح بين الأجناس والطوائف، وإغاثة الملهوف، وإعانة الضعيف، ونصر المظلوم والوفاء بالعهود، فالدّينُ الإسلامي -كما يقول-: هو الذي «زهّد الناس في تقديس المادّة، وعبادتها من دون الله، ورغّب في التودد والتراحم، فهو دينُ حبٍّ ورحمة، لا دين مادّة، وما أفسد المجتمع البشري إلا تقديس المادّة، ونكران المسؤولية أمام الله»[40]. هذه المادة التي يعتبرها الحجوي وبالًا على المجتمعات البشرية؛ وذلك بتقديسها والإعلاء من شأنها على حساب الدّين والقيم والروح، مما كان نتيجته حروب فتّاكة وخراب، وجشع واضطراب، وفتك القوّي بالضعيف.

المبحث الثاني: الإطار التاريخي لإشكالية التعارض بين العقل والدين

المطلب الأول: تاريخ الصراع بين العقل والدين في الفكر الغربي

يعودُ تاريخ الصراع بين العقل والدين في الفكر الغربي إلى الجذور التاريخية الأولى للدّيانة المسيحية؛ إذ إنّ السّؤال عن ماهية الدين وعلاقته بالعقل ومدى تأثير كلٍّ منهما في الآخر «كان من هموم المتألهين والفلاسفة المسيحيين منذ القرون المسيحية الأولى»[41]. ولقد اتّخذ الجواب عن هذا الإشكال التاريخي اتجاهاتٍ متعدّدة، ومواقف متباينة، بعضها انطلق من الإيمان المحض والتسليم المطلق للدّين، بموازاة التهوين من شأن العقل والاستخفاف ببراهينه ومسلماته، وبعضها الآخر أعلى من شأن العقل وجعله المصدر الأول للعلم واليقين. وتفصيل الكلام حول هذين الاتجاهين كما يلي:

(38) المرجع نفسه، (ص/ 38).
(39) المرجع نفسه، (ص/ 38).
(40) المرجع نفسه، (ص/ 40).
(41) جعفري، محمّد. **العقل والدّين في تصورات المستنيرين المعاصرين**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (2010م) (ص/26).

أ- الاتجاه الإيماني المحض: ويوصف أصحاب هذا الاتجاه بالاتجاه الإيماني المتشدّد، أو أصحاب النزعة الإيمانية المتطرفة، ومأتى تطرفهم هو أنّهم لم يتخذوا من المعتقدات الدينية المسيحية -كقضية التثليث والتجسيد- موضوعاً للتقييم والنظر العقلاني فهي خارج حسابات العقل؛ كما يعتقدُ أصحاب هذه النزعة أنّ المسيحية في الأصل لم تأتِ لإقناع البشر وليس من مهمتها ذلك، ولا يمكن فهم قضاياها في ضوء العقل والمنطق، وأنّ «عدم وجود الأدلة والمسوغات للقضايا الدينية أمراً لا إشكال فيه إطلاقاً»[42]. وهم بهذا الاعتبار -كما يقول الفقيه الحجوي- يسترون إيراداتٍ عظيمة عجزوا عن دفعها في مثل التثليث الذي تأباه العقول والكتب المقدسة، وكذا الحلول والاتحاد وغيرها من عقائد لا يسلّم العقل بها[43]. ولهذا كان شعارهم «الإيمانُ بالصليب تعليقٌ للعقل» [44]، و«صدّق ما يكون معارضاً للعقل»[45].

ب- الاتجاه العقلاني المحض: تقابل النزعة الإيمانية المحضة نزعة أخرى وسمت بالنزعة العقلانية المتطرفة، وهي النزعة التي ما فتئ أصحابها يعلون من شأن العقل، ويرون «أنّ كلّ قضية يراد معرفة صحتها من سقمها لا بدّ من أن تقاس بمقياس العقل، ويتطرّف بعضهم فيعدّ القضايا الدينية والتعاليم الوحيانية معارضة للعقل»[46]. كما يؤكّدُ أصحاب هذا الاتجاه «أنّ صدق القضايا الاعتقادية يُعلم من خلال قدرة هذا المعتقد على إقناع جميع العقلاء»[47].

يمثّلُ عصر النهضة في التاريخ الأوروبي نموذجاً لهذا الإحياء العقلي[48]، كما يشكّل القرن الثامن عشر الميلادي أو القرن الذي أطلق عليه عصر الأنوار قمّة النزوع نحو العقلانية المحضة والتقليل من أهمية الدين، بل كانت أبرز السّمات التي طبعت هذا العصر في تاريخ الفكر الأوروبي هو السّعي نحو التخلص من سلطته، باعتبار «أنّ الدّين والتدين أخطر الخرافات التي كانت تعيق العقل البشري عن

---

(42) المرجع نفسه، (ص/ 26).

(43) الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين**، (ص/ 28).

(44) جعفري، محمّد. **العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين**، (ص/26).

(45) المرجع نفسه، (ص/ 30).

(46) يوسفيان، حسن. **دراسات في علم الكلام الجديد**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (2016م)، (ص/ 279).

(47) المرجع نفسه، (ص/ 279).

(48) يقول توفيق الطويل: «تمكنت المسيحية من قلوب الناس منذ عصورها الأولى، فاكتسح وحيها العقل الذي كان قد شاخ، وسيّره في ركابه، وأكرهه على الدعوة لتعاليمه، وانفرد الوحي بالنفوذ قروناً طوالاً حتى نزعت أوروبا في أواخر العصر الوسيط إلى إحياء ما اندثر من تراث الفكر القديم، واستردّ العقل سلطانه، وتمكّن من إحداث انقلاب شمل مرافق الحياة كلها، وامتدّ من إيطاليا إلى أوروبا الشمالية، فكان هذا عصر النهضة، الذي شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وبدا بها على تنافرٍ ملحوظ مع روح العصر الوسيط، فلمّا أقبل العصر الحديث كان العقل قد استبدّ بهوى مفكريه». ينظر: الطويل، توفيق. **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، مصر، منشورات مكتبة الآداب بالجماميز، (1947م)، (ص/ 173).

التقدم والرقي»[49]. يقول محمّد البهي في سياق حديثه عن هذا العصر ومميزاته: «استمرّ اعتبار الوحي كمرجع أخير للمعرفة حتى كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي وهو عصر التنوير في تاريخ الفلسفة الأوروبية، وعصر التنوير له طابعه الخاص الذي به يتميّز عن العصر السابق عليه وكذا عن الآخر اللاّحق له، وطابع الفكري الذي يتميّز به:

- **أوّلاً**: نموّ شعور العقل وإحساسه بنفسه، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية في يده، بعد أن يزيل كلّ عبودية ورثها من قبل وهي عبودية الكنيسة وتعاليمها حتى لا تحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير.
- **ثانياً**: الشّجاعة والجرأة التي تتأرجح في إخضاع كلّ حدثٍ تاريخيّ لامتحان العقل.
- **ثالثاً**: الإيمانُ بتعاون جميع المصالح والمنافع، وبالأخوة في الإنسانية، على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها، وعَنَى ذلك كلّه وجوب سيادة العقل -كمصدر للمعرفة-»[50].

المطلب الثاني: تاريخ الصراع بين العقل والدين في الفكر الإسلامي

لم تأخذ طبيعة الصراع بين العقل والدين في تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ الفرق المؤثرة فيه المنحى الذي سار عليه في الفكر المسيحي بطوائفه واتجاهاته من التعاند والتصادم، كما لم تكن إشكالية هذا الصراع مطروحة داخل النسق الكلامي بنفس تلك الوتيرة على الأقل في عصر النّبوة وعصر الخلفاء الراشدين من بعده، فلم يكن يُعرف حينها «شيءٌ اسمه نصّ، وشيءٌ اسمه عقل متمايزان يعيشان حالة صراعٍ وتناقض وتناف وحرب ومعركة بين الاثنين، كان النّصُ والعقلُ يسيران معاً جنباً إلى جنب، خاضعين لحاكمية الله المطلقة، النّصُ يرشد العقل ويوجهه، والعقلُ يتفهّم النص ويستوعبه، ويحسنُ تطبيقه وفهمه، وربطه بالواقع دون أيّ عملية صراع»[51].

وقد كانت البوادر الأولى لنشوء ما يشبهُ الصّراع بين العقل والدين أو العقل والنقل داخل الفكر الإسلامي من خلال فرقه وتياراته عندما بدأ المسلمون الأوائل يتعرّفون على الفلسفة اليونانية، ويطّلعون على أدواتها ومناهجها إبّان الفتوحات الإسلامية المتوالية، وقد أسهمت في ذلك عدّة عوامل، أبرزها:

---

(49) يوسفيان، حسن. **دراسات في علم الكلام الجديد**، (ص/ 281).

(50) البهي، محمّد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، (1964م)، (ص/ 297).

(51) العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996م)، (ص/ 34).

أوّلاً: حركة الترجمة: وهي الحركةُ الثقافية التي أدّت إلى تنامي معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية، واطّلاعهم على أساليب الجدل السفسطائي، والمحاورات الأفلاطونية والمنطق الأرسطي، نتيجة ترجمة بعض كتب أفلاطون وبعض كتب أرسطو، وبعض المصنفات الأفلاطونية الحديثة، وقد بلغ أوج هذه الحركة الثقافية في عصر المأمون (198-218هـ) «حيث قويت في عصره حركة النقل والترجمة من اللغات الأجنبية، وخاصّة من اليونانية والفارسية إلى العربية، فأرسل البعوث إلى القسطنطينية لإحضار المصنفات الفريدة في الفلسفة والهندسة والموسيقى والطبّ»[52]. وإنّ من أبرز الأثر الذي خلفته هذه الحركة الفكرية «أن اشتغل كثير من المسلمين بدراسة الكتب التي ترجمت إلى العربية، وعملوا على تفسيرها والتعليق عليها، وإصلاح أغلاطها»[53]، وكانت السّبب أيضاً في «أن اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداةً لهم، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية وبعض موضوعات الفلسفة»[54].

ثانياً: التقاء المسلمين بأهل الديانات الأخرى: برز الالتقاء بين المسلمين وغيرهم من الملل والديانات الأخرى بعد الفتوحات الإسلامية بشكلٍ كبير، فقد كانت الفتوحات «سبباً في دخول كثير من أهل الديانات القديمة في الإسلام يهود ونصارى ومجوس، وكلّ هؤلاء في رؤوسهم أفكارهم الدينية الباقية من دياناتهم القديمة، وقد استولت على مشاعرهم فكانوا يفكرون في الحقائق الإسلامية على ضوء اعتقاداتهم القديمة، وقد أثاروا ما كان يثار في دياناتهم من الكلام في الجبر والاختيار وصفات الله تعالى وغير ذلك»[55]. يوضح المستشرق جولد زيهر الأثر الفكري الذي نتج عن التقاء المسلمين بغيرهم من أهل الديانات والأمم الأخرى قائلاً: «ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاشٌ بين المسلمين وجدلٌ عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول المسألة من المسيحيين الشرقيين، بحكم الاختلاط الشخصي، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو، والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل»[56].

ونتيجةً لهذا النقل الشفوي والتأثير المنطقي والفلسفي اليوناني في نسق الفكر الكلامي ومناهجه، عرفت بعض الفرق الكلامية خلافات حول قضية العقل والدين أو العقل والنقل، ومدى أولوية كلّ

(52) حسن، إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، بيروت، دار الجيل، (1996م)، (2/ 286).
(53) المرجع نفسه، (2/284).
(54) الغنيمي، أبو الوفا. **علم الكلام وبعض مشكلاته**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1957)، (ص/ 23).
(55) أبو زهرة، محمّد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة، دار الفكر العربي، (1971م)، (ص/ 14).
(56) البهي، محمّد. **الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي**. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (1948م)، (ص/ 265).

منهما في الاحتجاج والاستدلال وأسبقيته. وقد كانت أكثر الفرق تدافعاً في هذا المجال تتمثّل في أهم فرقتين إسلاميتين عرفهما تاريخ الفكر الإسلامي وهما:

1. **المعتزلة:** كان أهمّ ما ميّز فرقة المعتزلة عن باقي الفرق الكلامية هو إعلاؤهم من شأن العقل، فآمنوا بسلطانه، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وبحثوا تحت ضوئه جلّ الموضوعات الدينية، ومن ثمّ كان العقل بالنسبة لهم المرجع الأول والأساس، ووصل تمجيده لديهم وتقديسه حداً «دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل وتحوير العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية، وقالوا إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل»[57]، والعلّة في ذلك كما يقول أحد كبار علمائهم وهو القاضي عبد الجبار أنّ به يُميَّز الحسن والقبيح، وبه يُعرف أنّ الكتاب حجّة، وكذلك السّنة والإجماع، ولأنّ الله لم يخاطب إلا أهل العقل[58]، ومن ثمّ قالوا بتقديمه في معرفة كبريات القضايا العقدية وعلى رأسها معرفة الله تعالى، وأنّ أصول هذه المعرفة وشكر المنعم واجبة قبل ورود السمع، كما أنّ الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، وغير ذلك[59].

ج-**الأشاعرة:** على عكس ما اختاره المعتزلة من تقديمهم للعقل على النص فإنّ ما ميّز الأشاعرة عنهم كونهم لم يضعوا العقل في تلك المكانة والصدارة الاحتجاجية خصوصاً عند أهل الطبقة الأولى من أصحاب مذهب أبي الحسن الأشعري، ولعلّ أكثر المسائل خلافاً بين الفريقين تجلت في تحديد مدرك معرفة الله تعالى والسبيل إلى ذلك، فقال المعتزلة بأنّ مدرك ذلك ووجوبه بالعقل، في حين اعتبرت الأشاعرة أنّ ذلك وإن كان حصوله بالعقل فإنّ مدرك وجوبه بالشرع، فكان ذلك سبباً في دخول الفرقين في أتون خلافات كلامية كبرى، يقول الإمام الآمدي: «أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثيرٌ من أهل الحق من المسلمين على أنّ المؤدي إلى معرفة الله واجبٌ، غير أنّ مدرك وجوبه عندنا الشرع خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنّ مدرك وجوبه العقل دون الشرع»[60].

ومن المعلوم أنّ الخلاف حول طريق وجوب النظر للمعرفة الإلهية أعقلي أم شرعي يرجع إلى الخلاف المبدئي بين الفريقين حول التحسين والتقبيح العقليين، حيث يقول المعتزلة في ذلك بالوجوب العقلي،

(57) طوقان، قدري حافظ. **مقام العقل عند العرب**، بيروت، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، (2017م)، (ص/ 80).

(58) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحققها: سيّد فؤاد، أعدّها للنشر: سيد أيمن فؤاد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، (2017م)، (ص/ 87).

(59) بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، (2008م)، (ص/ 48).

(60) الآمدي، سيف الدين علي بن محمّد. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، حقّقه وعلّق عليه: المزيدي أحمد فريد، بيروت، دار الكتب العلمية، (2024م) (1/92).

بخلاف الأشاعرة الذين نحوا منحى الإنكار لشيء اسمه التحسين والتقبيح العقلي وجعلوا وجوب النظر العقلي مستفاداً أساساً من الشرع والنقل[61].

المبحث الثالث: العقل والدين في فكر محمّد بن الحسن بين إشكالية التعارض وحقيقة التوافق

المطلب الأول: العقل والدين من التعارض إلى التعاضد

يقرّرُ الفقيه الحجوي ابتداءً وانطلاقاً من استقرائه لمصادر الشرع وموارده «ذي المبادئ العالية أصولاً وفروعاً»[62]، أنّ الدّين الإسلامي مبنيٌّ على أصلين اثنين: العقل والنقل، وليس مبنياً على الأصل الأول فقط أو الثاني فقط، فهما كجناحي طائر لا يستغني أحدهما عن الثاني، وأنّ كلاًّ منهما آخذٌ بيد الآخر يؤيده ويناصره، فلا منافرة ولا تعارض ولا عداوة بينهما حتى يعلو أحدهما الآخر أو يدفع الأول الثاني أو العكس[63]. ذاك أنّ القرآن الكريم كما يرشد إلى اتباع الوحي ونصوصه يحضّ على استخدام العقل وبراهينه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١﴾ [سورة يونس: 101] وقوله تعالى:﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٖ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥﴾ [سورة الأعراف: 185].

يهدفُ الحجوي من وراء هذا التقرير المبدئي إلى ردّ ما سلكته المسيحية في نزعتها الإيمانية المتطرفة من نبذ العقل عند تعارضه مع الدين وتعطيل براهينه وقواعده، وغرضهم في ذلك -كما يقول-: «التستر على إيرادات عظيمة عجزوا عن دفعها في مثل التثليث الذي تأباه العقول والكتب المقدسة، وكذا الحلول والاتحاد وغيرها من عقائد لا يسلّم العقل بها، أو أحكام تشريعية يأباه ناموس الاجتماع»[64]، وقد سبق تفصيل الكلام حول ذلك.

كما يهدفُ من جهة أخرى إلى دفع ما وقع فيه المعتزلة في داخل المجال التداولي الإسلامي بما سمّاه

(61) ينظر: الشافعي، حسن. **المدخل إلى علم الكلام**، (ص/ 129).

(62) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 35). وينظر: العلوي سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، بيروت، دار المدار الإسلامي(2007م)، (ص/ 289).

(63) **المرجع نفسه**، (ص/ 37).

(64) العلوي، سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، (ص/ 290).

«بالمعضلة»[65]، وذلك عندما «حكّموا العقل في الدّين وعلى الله»[66]، متوهمين وجود معارضةٍ بين النّص الشرعي والنظر العقلي بناء على تقليدهم لحكماء اليونان، فكان من نتائج ذلك الوهم والتقليد «نبذهم النص بالتأويل إن كان متواتراً أو بالإنكار إن كان آحاداً، وما كان ينبغي لهم ذلك»[67].

لم يستفض الحجوي كثيراً في مناقشة الشبه الاعتزالية وتصحيح الوهم الذي وقعوا فيه بجعلهم «الدين تابعاً والعقل حاكماً ومتبوعاً»[68] اكتفاءً -ربمّا- بما تكفلت به كتب العقائد وعلم الكلام الأشعري في شأن ذلك، وإنّما أورد في سياق الردّ عليهم بعض النصوص والآثار التي تؤكد توافق العقل مع الدين وتعاضده معه بدل تعارضهما، وتسليم العقل للدين بخصوص ما يُشرّعه من أحكام وإن لم يدرك في بعض الأحيان حِكمهُ ومقاصده، وقد أورد بها الخصوص ما رواه أبو داود والدارمي عن علي -رضي الله عنه- قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت النبي ﷺ يمسح على ظاهر خفّيه»[69].

يقول الحجوي معلقاً على هذ النص: «ومعنى ذلك أنّ العقل الكامل تابعٌ للشرع في تفاريع الأحكام العلمية الفقهية لأنّه عاجزٌ عن الاستقلال بإدراك الحكم المقصود من الأحكام الدينية وإلا لكان إرسال الرسل عبثاً، ومن ضلّ من أهل الأهواء إلا بمتابعة العقل وجعله مستقلاً وتحكيمه بإطلاق»[70].

من خلال تعليقه على هذا النّص المروي عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- يعمل الحجوي على إثبات تبعية العقل للدّين بخصوص الأحكام التي استقلّ بتشريعها كونها وحياً من عند الله ورسوله ويعجز عن فهم مقاصدها وإدراك أسرارها وحكمتها، وهذا التسليم العقلي للنص الديني برأيه لا يعني عجز هذا العقل أو تعطيل دوره من التأمل والنظر والاعتبار، أو إثبات فوقية أحدهما على الآخر، وإنّما لقصوره عن إدراك بعض حقائق الوحي والتشريع «خلافاً للمعتزلة الذين غلطوا غلطاً فاحشاً حيث حكّموا العقل وجعلوه سلطاناً على الشرع الإلهي»[71].

وخلافاً لما ذهب إليه أهل الاعتزال من تقديم العقل على الدّين أو العقل على النقل لا يفوت الفقيه الحجوي أن يعرض لمذهب أهل السنة من الأشاعرة في تقريرهم توافق وتكامل هذين الثنائيين وعدم

(65) **المرجع نفسه**، (ص/ 289).
(66) **المرجع نفسه**، (ص/ 289).
(67) العلوي، سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، (ص/ 289).
(68) **المرجع نفسه**، (ص/289).
(69) أخرجه الدارمي، **كتاب الطهارة، باب المسح على النعلين**، برقم: 742.
(70) العلوي، سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص، (ص/ 290).**
(71) **المرجع نفسه**، (ص/ 290).

مصادمة أحدهما للآخر في الدّين الإسلامي «فليس أحدهما فوق الآخر؛ لأنّ الفوقية معناها أنّهما يتناقضان، فنقدّم أحدهما على الآخر، فيكون فوقه بمعنى أنه يبطله، وهذا لا يتصوّر في الشريعة الإسلامية»[72].

المطلب الثاني: مظاهر التعاضد بين العقل والدين من خلال بعض قضايا علم الكلام

في استدلاله على التعاضد والتكامل بين العقل والدّين ومؤازرة كلٍّ منهما للآخر يقيمُ محمّد بن الحسن الحجوي حُججاً وأدلةً من داخل المجال التداولي الكلامي لكي يبرهن على أنّ الدين الإسلامي في مستواه العقدي والتشريعي لا يتعارض في نصوصه مع العقل ومسلماته، بل يطبعهما التكامل، فكما أنّ العقل في حاجة إلى الدين لكي يضبط نظره واعتباره، فكذلك الدين في حاجة إلى العقل لكي يناصر عقائده وأحكامه، وقد تجلى هذا التعاضد بين النّص والدين في كثير من قضايا علم الكلام نورد منها ما يلي:

أوّلاً: إثبات صفة الوجود: وهي الصفة التي يُستدل في إثباتها على العقل بالدرجة الأولى كصفة واجبة في حقّ الله سبحانه، ويسلم النص للعقل في البرهنة عليها وإقامة الحجج في الاستدلال على إثباتها، فهذه الصفة كما يقول الحجوي: «لا يُستدل عليها إلا بالعقل عندنا، ولا تثبت بالسّمع، إذ الفرض أنّها أوّل ما يُلقى إليه قبل إثبات النّبوة والمعجزة، ولا معنى لإثبات وجود المرسِل ببرهانٍ مستند إلى أقوال المرسَل بل ذلك سبيله العقل»[73].

وإقامةُ الدليل العقلي على كونه سبحانه واجب الوجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة أن يقال: العالم مفتقر إلى الله، وكلّ ما افتقر إليه العالم فهو واجبُ الوجود، لأنّه لو كان جائز الوجود لكان حادثاً، ولو كان حادثاً لافتقر إلى مُحدث، ولو افتقر إلى محدثٍ لافتقر محدثه إلى محدث، فيلزم إمّا الدور وإما التّسلسل، وما أدّى للدور باطل؛ لأنّه يلزم عليه تقدّم الشيء على نفسه وتأخره عنها وهو تناقض، فهو محال، وكذا ما أدّى إلى التسلسل لأنّه يلزم عليه وجود حوادث لا أول لها، وهو باطل للتناقض لأنّ مقتضى كونها حوادث أن تكون لها أول، فبطل افتقار محدث إلى محدث، ويلزم منه بطلان افتقاره إلى محدث، ولزم منه بطلان كونه حادثاً، ولزم منه بطلان جواز وجوده، فثبت وجوب وجوده لأنّه لا واسطة بينهما[74].

---

(72) **المرجع نفسه**، (ص/ 290).

(73) **المرجع نفسه**، (ص/ 293).

(74) الصاوي، أحمد بن محمّد المالكي، **كتاب شرح الصاوي على جوهر التوحيد**، تحقيق وتعليق: البزم عبد الفتاح دمشق، دار ابن كثير، (2003م)، (ص/ 145).

ثانيًا: إثبات صفة الوحدانية: من جملة الأدلة التي يقوم عليها إثبات صفة الوحدانية لله تعالى البرهان العقلي، وهو الدليل البرهاني الذي يجعله الحجوي مسانداً ومؤيداً للدليل السمعي، فقد اعتبره القرآن الكريم في غير ما آية واستدل بحججه وبراهينه على إثبات هذه الصفة الكبرى لله تعالى، وقد أورد جملةً من الآيات التي أعمل فيها القرآن الكريم دلائل العقل البرهانية في الاستدلال على وحدانية الله سبحانه، نقتصرُ على إيراد اثنين منها:

1. **قوله تعالى:** ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[سورة الأنبياء: 22]: فهو استدلالٌ على وحدانية الله ببرهان عقلي، وهو البرهان الذي يسمّيه الإمام الغزالي ببرهان التلازم، أو القياس الشرطي المتصل كما يسميه المناطقة، يقول الإمام الغزالي: «هذا البرهانُ مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾، وتحقيقُ صورة هذا الميزان أن نقول: لو كان للعالم إلهان لفسد، فهذا أصلٌ ومعلومٌ أنه لم يفسد وهذا أصلٌ آخر، فيلزمُ منه نتيجةً ضروريةً وهي نفيُ إلهين» [75].

2. **قوله تعالى:** ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [سورة الأنعام: 75-83]: فهذا استدلالٌ على وحدانية الله تعالى بحجّةٍ وبرهان عقلي، وتقريرُ هذا البرهان كما يقول الحجوي: «إنّ نبي الله إبراهيم نظر في طلوع الكواكب وغروبها، فوجد ذلك على نظام ثابت دقيق، لا يختلف ولا يتناقض، مطابق لمصلحة الخلق، فأيقن أنّ ذلك لا يمكنُ أن يصدر إلا عن قويّ قاهر، مستبد بملكه، وحده حكيم عليم» [76].

ثالثاً: صفات الله تعالى بين التشبيه والتنزيه: يدللُ الفقيه الحجوي على كمال التعاضد والتكامل بين العقل والدين من خلال باب الأسماء والصفات في علم الكلام، إذ من المعلوم أنّ هذه العقيدة عند أهل السنة من الأشاعرة في أصلها قائمة على التنزيه وعدم التشبيه أو التعطيل، خلافاً لبعض الفرق الإسلامية التي نحت منهج نفي الصفات أو تعطيلها بحجّة تنزيه الله تعالى عن التشبه بالمخلوقات، يقول الإمام ابن عساكر حاكياً مذهب الأشاعرة بهذا الخصوص: «فإنّهم بحمد الله ليسوا معتزلةً ولا نفاةً لصفات الله معطلة، لكنهم يثبتون له ما ثبت لنفسه من الصفات، ويصفونه بما اتصف به في محكم

---

(75) الغزالي، محمّد بن أحمد، **القسطاس المستقيم**، جدّة، دار المنهاج، (2016م)، (ص/ 85). ومن تمام تقرير هذا البرهان العقلي أن يقال: لو اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد شيء والآخر عدمه فإمّا أن يتمّ مرادهما وهو باطل، للزوم اجتماع الضدين، أولًا يتمّ مرادهما معاً، وهو باطلٌ أيضا، للزوم عجزهما معاً، أو يتمّ مراد أحدهما دون الآخر، وهو باطلٌ أيضاً للزوم عجز من لم يتمّ مراده، وعجز من تمّ مراده أيضاً لوجود المماثلة بينهما فبطل التعدّد، وثبتت الوحدانية. ينظر: الصاوي، أحمد بن محمّد. **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، (ص/ 160)، مرجع سابق.

(76) الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين بن العقل والدين**، (ص/ 294).

الآيات وبما وصفه به نبيه ﷺ في صحيح الروايات، وينزهونه عن سمات النقص والآفات، فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم من المشبهة ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل، ويثبتون تنزيهه بأوضح دليل»[77].

أمّا الحجوي فيعتبرُ أنّ مدار التوحيد على هذه العقيدة وهي التنزيه وعدم التشبيه، وقد قررها القرآن الكريم في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[سورة الشورى: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[سورة الإخلاص: 4]، وما وُجد في كتاب الله تعالى من آيات موهمة للتشبيه من قبيل قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: 5]، وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[سورة النحل:50]، وقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة المؤمنون: 27]. فإنّ الحاجة تصبح ماسةً للجوء إلى العقل، وسلوك طريق التأويل، إذ التأويل يصبح منفذاً للخروج من إشكال التشبيه ضرورة أنّ العقل معاضد لمقتضيات الدين والنقل ومناصر لهما، يقول: «لما تعارضت الأدلة السمعية فزع العلماء إلى العقل وجعلوه حكماً، فتصفح أدلة التشبيه فوجدها نفسها تعارضت، فما دلّ على جهة العلو عارضه ما دل على جهة المعية أو الأمام، وما جاز على نصوص الجهة جاز على النصوص الدالة على الجوارح إذ الكل تشبيه، فسقط ما دلت عليه من الظاهر التشبيهي المنافي للتنزيه وبقي ما دلّ على التنزيه على نصوصيته والعقل عاضدٌ له»[78].

نتائج البحث

يخلصُ البحث في خاتمته إلى تسجيل نتيجة مفادها أنّ قضية العقل والدين من القضايا الكبرى التي أولاها الفقيه العلامة محمّد بن الحسن الحجوي اهتماماً بالغاً، وأفرد لها كتاباً خاصّاً بيّن من خلاله قيمة العقل في الإسلام ودوره المعرفي حيث تتوقف عليه الكثير من المسائل المختلفة لفهمها وإسباغ المعقولية عليها، وتوفير حجج الاستدلال والإقناع بها، كما أوضح في ثناياه القيمة الروحية للدين باعتباره المكون الأبرز والأهم في حياة الإنسان والحاجة الماسة إليه.

وقد ناقش الحجوي من خلال هاتين الثنائيتين (العقل والدين) أبرز المسائل المحيطة بهما والشبه الواردة عليهما من حيث توافقهما أو تعارضهما، وردّ على أصحاب الاتجاهات المختلفة من داخل المجال التداولي الإسلامي ومن خارجه بالحجج والبراهين العقلية والنقلية التي تثبت أنّ الأصل في ثنائية العقل

(77) ابن عساكر، علي ابن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، عني بنشره: القدسي حسام الدين دمشق، مطبعة التوفيق (1347هـ)، (ص/387).

(78) الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 53).

والدين هو التوافق والتكامل، وأنّ حاجة كلٍّ منهما للآخر في المؤازرة والمناصرة ضرورية، خصوصاً

في قضايا كلامية كبرى كقضية الوجود والوحدانية والأسماء والصفات، كما أنّ دعوى التعارض أو التناقض بينهما داخل الفكر الأوروبي لم يكن وارداً في الفكر الإسلامي خصوصاً في العقود الأولى من تاريخ الإسلام، وأنّ شبه دعوى التعارض بدأت تتسلل إلى منظومة الفكر الإسلامي عندما وقع الاحتكاك بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى وإثر عملية الترجمة للكتب والمصادر الفلسفية اليونانية التي أفرزتها الفتوحات الإسلامية بشكلٍ خاصّ.

والبحث في خاتمته يوصي بإيلاء مزيد من العناية والبحث في هذا الموضوع وذلك عبر ما يلي:

- تخصيص ملفات علمية في مجلات ودورية محكّمة يناقش فيها الكتّاب والمتخصصون موضوع الدين والعقل، والحكمة والشريعة.

- عقد ندوات ومؤتمرات علمية تناقش فيها موضوعات الذكاء الصناعي والدين.

- إشراك نخب علمية وفكرية من داخل العالم الإسلامي ومن العالم الغربي في مطارحة هذا الموضوع الشائك والمتجدّد.

المصادر والمراجع

- ابن عساكر، علي بن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، عني بنشره: حسام الدين القدسي، دمشق، مطبعة التوفيق، 1347هـ.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم الأنصاري، **لسان العرب**، اعتنى بتصحيحه: عبد الوهاب أمين والعبيدي محمّد الصادق، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1999م.
- أبو زهرة، محمّد، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1971م.
- الآمدي، سيف الدين علي بن محمّد، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، حقّقه وعلّق عليه: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م.
- بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، 2008م.
- البهي، محمّد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1964م.
- البوطي، محمّد سعيد رمضان، **المدخل إلى فهم الجذور**، دمشق، دار الفكر المعاصر، 2017م.
- التهانوي، محمّد بن علي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.
- الجرجاني، علي، **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
- جعفري، محمّد العلوي، **العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م.
- الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين بين العقل والدين**، تحقيق: محمّد عزّوز حكيم، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.
- حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، بيروت، دار الجيل، 1996م.
- دراز، محمّد عبد الله، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت، دار العلم (ت.د).
- الزبيدي، المرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: أحمد فرج عبد الستار، الكويت، مطبعة حكومة 1965م.

- الزحيلي، محمّد، **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**، طرابلس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1980م.
- الشافعي، حسن محمود، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001م.
- الصاوي، أحمد بن محمّد، **كتاب شرح الصاوي على جوهر التوحيد**، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح البزم، دمشق، دار ابن كثير، 2003م.
- صليبا، جورج، **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- طوقان، قدري حافظ، **مقام العقل عند العرب**، بيروت، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 2017م.
- الطويل، توفيق، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، مصر، منشورات مكتبة الآداب بالجماميز، 1947م.
- العلواني، طه جابر، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- العلوي، سعيد بنسعيد، **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007.
- الغزالي، أبو حامد، **القسطاس المستقيم**، جدّة، دار المنهاج، 2016م.
- الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمّد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم**، جدّة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2016م.
- الغنيمي، أبو الوفا، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1957م.
- غوستاف لوبون، **الآراء والمعتقدات**، نقله إلى العربية: محمّد عادل زعيتر، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012 م.
- الفاسي علال، **النقد الذاتي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، 2008م.
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، بيروت، 1991م.
- القرضاوي، يوسف، **الدين في عصر العلم**، عمّان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1996م.

- الكتاني، محمّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992م.
- الكفوي، أيوب بن موسى، **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- مراد، سعيد، **المدخل في تاريخ الأديان**، الهرم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، (ت.د).
- المناوي، محمّد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمّات التعريف**، تحقيق: حمدان، عبد الحميد صالح، بيروت، 1990م.
- النجار، عبد المجيد، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحثٌ في جدلية النص والعقل والواقع**، هيرندن - فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م.
- النقاري، حمّو، **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة**، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد، **فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحقّقها: فؤاد سيّد، أعدّها للنشر: أيمن فؤاد سيد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2017م.
- يوسفيان، حسن، **دراسات في علم الكلام الجديد**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016م.

Arabic reference

• Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn al-Ḥasan, Tabyīn kadhaba al-muftará fīmā nasab ilá al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʿarī, Ed:: Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, Dimashq, Maṭbaʿat al-Tawfīq, 1347.

• Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Anṣārī, Lisān al-ʿArab, Ed: ʿAbd al-Wahhāb Amīn wālʿbydy Muḥammad al-Ṣādiq, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī wa-Mu'assasat al-tārīkh al-ʿArabī, 1999.

• Abū Zahrah, Muḥammad, Tārīkh al-madhāhib al-Islāmīyah fī al-siyāsah wa-al-ʿaqā'id wa-tārīkh al-madhāhib al-fiqhīyah, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1971.

• Al-Āmidī, Sayf al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad, Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, Ed: Aḥmad

Farīd al-Mazīdī, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2002.

• Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, madhāhib al-Islāmīyīn, Bayrūt, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 2008.

• Al-Bahī, Muḥammad, al-Fikr al-Islāmī al-ḥadīth wa-ṣilatuhu bālāstʿmār al-gharbī, al-Qāhirah, Maktabat Wahbah, 1964.

• Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān, al-Madkhal ilá fahm al-judhūr, Dimashq, Dār al-Fikr al-muʿāṣir, 2017.

• Al-Tahānawī, Muḥammad ibn ʿAlī, kshshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʿUlūm, Ed: Rafīq al-ʿAjam, Bayrūt, Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.

•Al-Jurjānī, ʿAlī, altʿryfāt, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1998.

• Jaʿfarī, Muḥammad al-ʿAlawī, al-ʿaql wa-al-dīn fī taṣawwurāt almstnyryn al-muʿāṣirīn, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2010.

• Al-Ḥajwī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, altʿāḍd al-matīn bayna al-ʿaql wa-al-dīn, Ed: Muḥammad ʿAzzūz Ḥakīm, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2005.

• Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, Tārīkh al-Islām al-siyāsī wa-al-dīnī wa-al-thaqāfī wa-al-ijtimāʿī, Bayrūt, Dār al-Jīl, 1996.

• Darāz, Muḥammad ʿAbd Allāh, al-Dīn : Buḥūth mumahhadah li-Dirāsat Tārīkh al-adyān, al-Kuwayt, Dār al-ʿIlm (t. D).

• Al-Zubaydī, al-Murtaḍá, Tāj al-ʿarūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed: Aḥmad Faraj ʿAbd al-Sattār, al-Kuwayt, Maṭbaʿat Ḥukūmat 1965.

• Al-Zuḥaylī, Muḥammad, Waẓīfat al-Dīn fī al-ḥayāh wa-ḥājātuh al-nās ilayhi, Ṭarābulus, Manshūrāt Jamʿīyat al-Daʿwah al-Islāmīyah al-ʿĀlamīyah, 1980.

• Al-Shāfiʿī, Ḥasan Maḥmūd, al-Madkhal ilá dirāsah ʿilm al-kalām, Bākistān, Idārat al-Qur'ān wa-al-ʿUlūm al-Islāmīyah, 2001.

• Al-Ṣāwī, Aḥmad ibn Muḥammad, Kitāb sharḥ al-Ṣāwī ʿalá Jawhar al-tawḥīd, Ed: ʿAbd al-Fattāḥ Bazm, Dimashq, Dār Ibn Kathīr, 2003.

• Ṣalībā, Jūrj, al-Muʿjam al-falsafī, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.

• Ṭūqān, Qadrī Ḥāfiẓ, Maqām al-ʿaql ʿinda al-ʿArab, Bayrūt, Dār al-Quds lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2017.

• Al-Ṭawīl, Tawfīq, qiṣṣat al-nizāʿ bayna al-Dīn wa-al-falsafah, Miṣr, Manshūrāt Maktabat al-Ādāb bi-al-Jamāmīz, 1947.

• Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, al-azmah al-fikrīyah wa-manāhij al-taghyīr: al-Āfāq wa-al-munṭalaqāt, al-Qāhirah, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996.

• Al-ʿAlawī, Saʿīd Binsaʿīd, al-Fikr al-iṣlāḥī fī al-Maghrib al-muʿāṣir Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥajwī: dirāsah nuṣūṣ, Bayrūt, Dār al-Madār al-Islāmī, 2007.

• Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-Qisṭās al-mustaqīm, jddh, Dār al-Minhāj, 2016.

• Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-Mustaṣfá fī ʿilm al-uṣūl, Ed: Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, Bayrūt, Mu'assasat al-Risālah, 1993.

• Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Miʿyār al-ʿIlm, jddh, Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2016.

• Al-Ghunaymī, Abū al-Wafā, ʿilm al-kalām wa-baʿḍ mushkilātuh, al-Qāhirah, Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1957.

• Ghūstāf Lūbūn, al-ārā' wa-al-muʿtaqadāt, Ed: Muḥammad ʿĀdil Zuʿaytir, al-Qāhirah, Kalimāt ʿArabīyah lil-Tarjamah wa-al-Nashr, 2012.

• Al-Fāsī ʿAllāl, al-naqd al-dhātī, al-Dār al-Bayḍā', Maṭbaʿat al-Najāḥ, 2008.

• Al-Fayrūz Ābādī, al-Qāmūs al-muḥīṭ, Bayrūt, 1991.

• Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, al-Dīn fī ʿaṣr al-ʿIlm, ʿAmmān, Dār al-Furqān lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1996.

• Al-Kattānī, Muḥammad, jadal al-ʿaql wa-al-naql fī Manāhij al-tafkīr al-Islāmī, al-Dār al-Bayḍā', Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1992.

• Al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá, alklyyāt, Ed: ʿAdnān Darwīsh, Bayrūt, Mu'assasat al-Risālah, 1993.

• Murād, Saʿīd, al-Madkhal fī Tārīkh al-adyān, al-Haram, ʿAyn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Insānīyah al-ijtimāʿīyah, (t. D).

• Al-Munāwī, Muḥammad ʿAbd al-Raʾūf, al-Tawqīf ʿalá mhmmāt al-taʿrīf, Ed: Ḥamdān, ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ, Bayrūt, 1990.

• Al-Najjār, ʿAbd al-Majīd, khilāfat al-insān bayna al-waḥy wa-al-ʿaql : bḥthun fī Jadalīyat al-naṣṣ wa-al-ʿaql wa-al-wāqiʿ, hyrndn-Fīrjīniyā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, 2000.

• Al-Naqārī, ḥmmw, Muʿjam Mafāhīm ʿilm al-kalām almnhjyyh, Bayrūt, al-Muʾassasah al-ʿArabīyah lil-Fikr wa-al-ibdāʿ, 2016.

• al-Hamadānī, ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad, faḍāʾil al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazilah, Ed: Fuʾād Sayyid, aʿddhā lil-Nashr : Ayman Fuʾād Sayyid, Bayrūt, al-Maʿhad al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, 2017.

• Ywsfyān, Ḥasan, Dirāsāt fī ʿilm al-kalām al-jadīd, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2016.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.377

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 18-2-2024
تاريخ القبول: 1-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

منهجية استكشاف المعنى القرآني عند طه جابر العلواني (1935 – 2016)

عز الدين بن محمد حدو[1]

haddouazeddin123@gmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى استعراض المنهجية الحديثة في قضية «كشف المعنى القرآني». من خلال التركيز على فكر أحد أعلام القراءات الحديثة: طه جابر العلواني، لما يحتله فكر الرجل من موقع خاص ضمن هذه القراءات، وباعتباره أيضًا أحد الأعلام الأوائل الذين سبقت أقلامهم إلى مناقشة القراءة المنهجية القرآنية، بتوظيف منهج وصفي تحليلي لقراءة وتحليل منجزه الفكري، ذي الصلة بمنهجية قراءة وتفسير النص، لمعرفة ما يمكن أن تقدمه هذه المنهجية بوصفها رؤية بديلة لاستكشاف المعنى القرآني. من خلال مبحثين اثنين: الأوّل حول مراجعات العلواني لعلوم القرآن التراثية، والثاني حول معالم منهجية كشف المعنى القرآني عند العلواني. ومن جملة نتائج هذا البحث أن العلواني -رحمه الله- يتجاوز التعامل التقليدي مع القرآن الكريم إلى منهجية جديدة تخدم كتاب الله في وحدته الكلية، وفي علاقته مع حركة الإنسان والكون، فنجده بذل جهودا كبيرة في مراجعة علوم القرآن وتنقيتها، والتي يراها قد حجبت عالمية الخطاب القرآني. وبالتالي؛ نكون مع رؤية تفسيرية تجديدية للنظر في آيات القرآن الكريم وسوره، بمنظار الوحدة البنائية والجمع بين القراءتين، غايتها فهم وخدمة المقاصد الكلية للقرآن الكريم، والعمل على تمثلها وتحقيقها في حياة الفرد والمجتمع.

كلمات مفتاحيـــة:

استكشاف المعنى؛ علوم القرآن؛ التفسير؛ جابر العلواني.

(1) باحث في علوم القرآن وعلوم التربية، أستاذ زائر بالمدرسة العليا للتربية والتكوين -جامعة محمد الأول/المغرب.

للاقتباس: محمد حدو، عز الدين، منهجية استكشاف المعنى القرآني عند طه جابر العلواني (1935 – 2016)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 100 - 119.

© 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: 2024-2-18
Accepted: 2024-5-1

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

Methodology for Exploring the Quranic Meaning according to Taha Jaber Al-Alwani (1935 – 2016)

Ezzaddin Bin Mohammed Gaddou[2]

haddouazeddin123@gmail.com

Abstract

The research aims to review the modern methodology in the issue of 'revealing the meaning of the Qur'an' by focusing on the thought of one of the significant figures of modern readings, Taha Jaber Al-Alwani, because his thought occupies a special position within these readings and is considered one of the first scholars who applied the systematic reading of the Qur'an. The researcher employed a descriptive-analytical approach to read and analyze Al-Alwani's intellectual work, related to the methodology of reading and interpreting the text, to find out what this methodology can offer as an alternative vision for exploring the Qur'anic meaning. It is divided into two sections. The first is about Al-Alwani's reviews of the traditional Qur'anic sciences, and the second is about the features of the methodology for revealing the Qur'anic meaning. Among the results of this research is that Al-Alwani goes beyond the traditional dealing with the Holy Qur'an to a new methodology that serves the Qur'an in its total unity and its relationship with the movement of man and the universe. So, we find that he made great efforts to review and purify the sciences of the Qur'an, which he believes have obscured the universality of the Qur'anic discourse. Therefore, we are with a renewed interpretive vision to look at the verses and surahs of the Holy Qur'an, from the perspective of structural unity and combining the two readings, whose goal is to understand and serve the overall purposes of the Holy Qur'an, and work to represent and achieve them in the life of the individual and society.

Keywords:

Exploration of Meaning; Quran Sciences; Interpretation; Jaber Al-Alwani.

(2) Researcher in Qur'anic Sciences and Educational Sciences, visiting professor at the Higher School of Education and Trai ning - Mohammed I University/Morocco.

ite this article as: **Mohammed Haddou, Ezzaddin,** Methodology for Exploring the Quranic Meaning according to Taha Jaber Al-Alwani (1935 – 2016), Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 100 - 119.

© 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

يعد موضوع تفسير النص القرآني ومنهجيات استكشاف معانيه، من الاهتمامات العلمية والفكرية للدرس القرآني المعاصر، وقد فرضت القراءات الحديثة نفسها ضمن دائرة هذه المنهجيات باعتبارها رؤية تجديدية في قراءة النص، بطرحها لمنهجية تتجاوز التقليد الذي يقف عند مدونات التفسير التقليدية، والمناهج الموروثة.

وللأهمية الكبيرة التي تكتسيها عملية استكشاف المعنى ضمن حقل التفسير، سنستعرض في هذه الورقة العلمية للمنهجية الحديثة في قضية كشف (المعنى)؛ طبيعته، ومنهج تحصيله. وذلك من خلال التركيز على فكر أحد أعلام هذه القراءات الحديثة: طه جابر العلواني (1935- 2016) ﷺ، لما يحتله فكر الرجل من موقع خاص ضمن هذه القراءات، وباعتباره أيضا أحد الأعلام الأوائل الذين سبقت أقلامهم إلى مناقشة القراءة المنهجية القرآنية، عبر قراءة وتحليل منجزه الفكري، ذي الصلة بمنهجية قراءة وتفسير النص، لمعرفة ما يمكن أن تقدمه هذه المنهجية بوصفها رؤية بديلة لاستكشاف المعنى القرآني.

فما موقف الرجل -رحمه الله- من المنهجيات القديمة في بيان المعنى القرآني؟ وما موقفه من العلوم التي كانت سبيلًا في تحصيل هذا المعنى؟ وما معالم رؤيته التجديدية في قراءة النص القرآني؟

الإجابة عن هذه الأسئلة تمكننا من تحقيق ثلاثة أهداف كبرى، وهي:

- بيان موقف العلواني من علم التفسير، وحاجة القرآن إليه.
- موقفه -رحمه الله- من بعض علوم القرآن التراثية.
- إبراز منهجية العلواني في قراءة النص القرآني واستكشاف معناه.

والبحث يسعى إلى مناقشة قضية استكشاف المعنى القرآني عند العلواني، وموقفه من بعض العلوم التراثية، وانتقاداته لبعض قضايا هذا التراث. لذلك اعتمدت في دراسة قضاياه على: الوصف والتحليل.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة المنجزة في موضوع: «منهجية طه جابر العلواني في بيان المعنى القرآني» فأكاد أجزم أنها منعدمة -حسب ما بلغنا من البحث-، باستثناء دراسة موسعة لفكر الرجل أنجزها الباحث: التيجاني عبد القادر حامد بعنوان: «رحلة في فكر ومنهجية طه جابر العلواني»، تناول في عنصر صغير منها «منهج العلواني في التفسير»، فهو على أهميته، إلا أنه جاء مختصرًا جدًّا، ونراه لا يفي للمسألة حقها، خاصة أن الحديث عنه جاء ضمن مؤلف تناول مشروع العلواني بشكل عام وفي قضايا متعددة.

فأسئلة البحث، وباعتماد المنهجية الموظفة فيه، هي ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الورقة

بإذن الله تعالى، اعتمادًا على ما وصلت إليه أيدينا من نصوص العلواني عليه رحمة الله. نتدرج في عرضها من المستوى النظري الذي نعتبره تمهيدًا لا ينفك عن بيان منهجية العلواني في التفسير، إلى المستوى التطبيقي الذي نعمل فيه على إبراز هذه المنهجية مع استحضار نموذج تطبيقي لها.

ويكون وفق خطة البحث الآتية:

- **مقدمة**؛ تضم أهمية الموضوع وأهدافه، ومنهج الاشتغال عليه، وطبيعة البحوث المنجزة حول:
- **محور أول**: مراجعات العلواني لعلوم القرآن التراثية.
- **محورثانٍ**: معالم منهجية كشف المعنى القرآني عند العلواني.

خاتمة: نتائج وتوصيات، وبعض القضايا التي أثارها البحث، وتحتاج إلى المزيد من الجهد البحثي.

المحور الأوّل: مراجعات العلواني لعلوم القرآن التراثية

إن رحلة البحث في فكر العلواني وتحليل خطابه، تصل بنا إلى خلاصة عامة، مفادها: أن القضية الأساس التي تشكل عليها فكر الرجل، قائمة على ضرورة إعادة النص القرآني إلى ساحة البحث العلمي، وإعادة الحاكمية له، باعتباره النص المؤسس، والمقصد الذي أُسِّسَت لأجله العلوم الشرعية. وقد أكد في أكثر من موضع على ضرورة مراجعتها ضمن مشروع إسلامية المعرفة، الجامع بين قراءة: كتاب (الوحي) (القرآن الكريم)؛ التي ترشد إلى قراءة الكون وفهم سننه، وقراءة كتاب (الكون)؛ التي تهدي إلى فهم آيات كتاب الوحي ومتشابهاته.

فالعلوم الشرعية من منظور العلواني، بالرّغم من كونها أسدت خدمة جليلة للقرآن الكريم، ولا سيما علوم عصر التدوين (مباحث علوم القرآن)، التي يراها فهمًا وفكرًا تاريخيًّا، مركبًا ثقافيًّا، نشأ في بيئة لها خصوصياتها (فعلى سبيل المثال: في عصر التدوين كانت العقلية البلاغية اللغوية هي السائدة. لذلك اعتبر التفسير الذي يتولد عن هذه النظرة ويقوم عليها مقبولًا ومناسبًا لخصوصية هذه المرحلة الفكرية والمعرفية)، إلا أنها أضحت في العصر الحديث قيدًا يحول دون الوصول إلى فهم جديد للنص القرآني مساير للعصر، بحيث إنّ كل فهم مغاير لما أنتجته هذه العلوم، يكون «موضع شبهة واتهام بأنه فهم تأويلي أو فردي أو لا يحتج به»[3]، وبالتالي، لا سبيل لإنتاج معنى قرآني جديد من دونها.

والعلواني، وإن كان من جهة يرى ضرورة الاطلاع على هذه العلوم، والاستفادة منها قدر المستطاع في التعامل مع النص القرآني، فإنه من جهة أخرى، يرى ضرورة ربطها بالعصور والأزمنة التي نشأت

(3) العلواني، طه جابر، لماذا إسلامية المعرفة؟ مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 01، (1995م)، (غير مرقم).

فيها، ثم بعد ذلك تجاوزها «إلى العصور الراهنة، التي لا تقل حاجتها إلى استلهام معاني القرآن المجيد، والكشف عن مقاصده وقيمه وأحكامه وسننه في بناء المجتمعات، وإقامة الحضارات، وتأسيس الأمم، عن حاجات السابقين»[4]. فكانت له مراجعات وانتقادات لبعض قضايا هذا التراث، انطلاقًا من رؤية ثنائية ترى: أن علوم القرآن التراثية فوتت على العقل المسلم إدراك الوحدة البنائية للقرآن الكريم، باعتبارها محددًا منهجيًّا في قراءة وتفسير النص (استكشاف المعنى القرآني)، ثم لكونها جزّأت هذا النص عبر مجموعة من المفاهيم والحقول المعرفية؛ من قبيل آيات أحكام، وآيات عقائد، ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ. وتوارت بذلك -حسب العلواني- عالمية الخطاب القرآني.

أولا: حاجة القرآن المجيد إلى علم التفسير

الحديث عن التفسير عند العلواني، أو عن أي علم من علوم القرآن الأخرى، لا ينبغي أن يفصل عن الفكرة التجديدية التي ينطلق منها في مقاربته لكل ما يتصل بإشكالات التعامل مع النص القرآني وقضاياه: ألا وهي فكرة الوحدة البنائية للقرآن الكريم وحاكميته، التي تنظر إلى القرآن الكريم على أنه ينبغي أن يقرأ جملة واحدة دون تعدد وتجزئة في آياته، ولا تعضية في معانيه وأحكامه، فيقبل بعضها ويرفض البعض الآخر[5]. وفي ضوء هذه الفكرة، ناقش ﷺ- قضية حاجة القرآن الكريم إلى التفسير بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، منطلقًا من سؤال قديم/حديث: هل يحتاج القرآن الكريم الذي وصفه سبحانه وتعالى بأنّه بَيِّن ومبيّن إلى تفسير وشرح وبيان؟ ويتساءل الباحث أيضًا ضمن هذا السياق عن: مركزية الوحدة البنائية وموقعها في بيان المعنى القرآني.

لم يفرد العلواني موقفه من علم التفسير -بالمعنى الاصطلاحي- بتأليف مستقل كما فعل مع بعض أنواع علوم القرآن الأخرى كما سيتبين، ولكن حين نستقرئ إنتاج العلواني حول القرآن الكريم خاصة، ينجلي لنا ذلك الموقف المؤيد لرأي أهل العلم القائل بعدم حاجة القرآن الكريم إلى تفسير، ذلك أن القرآن الكريم -حسب العلواني- يفسّر بعضه بعضًا. وبالتالي، هو في غنى عن شيء يسمى علم التفسير، فيكفي أن نفسر القرآن بالقرآن، كما فعل الرسول ﷺ: «وهو ما ينبغي لنا أن نعتمده ونجعل التفاسير الموروثة ومنها بعض التفاسير الحديثة، مراجع للمتخصصين، لكيلا تشغل الأمة عن كتاب ربها وتحجب

(4) العلواني، طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، (2010م)، (ص/ 06).

(5) انظر تفصيل القول في المراد بالوحدة البنائية في كتاب: الوحدة البنائية للقرآن المجيد، د. طه جابر العلواني، القاهرة، مكتبة الرشد الدولية، (2006م)، (ص/ 11).

عنه وتعزل عن أنواره بآراء المفسرين واتجاهاتهم»[6].

أما عمل الخلف في التفسير وما أنتجوه من ثروة علمية هائلة، فهو عند طه لا يحتج به؛ فيقوم دليلًا على ضرورة التفسير، أو حاجة القرآن إليه. فالأجيال التي جاءت بعد جيل التلقي (جيل الصحابة)، «والذين تابعوا منهج رسول الله ﷺ، وجدوه دائمًا يفسر القرآن بالقرآن، ويعين الناس على فهمه أدق فهم، وأحسنه، وأصلحه بهاتين الوسيلتين: تعليمهم العمل به، ولفت أنظارهم إلى أن بعضه يبين بعضه، وآياته يفسر كل منها الآيات الأخرى»[7].

فحسب الوحدة البنائية -التي انطلق منها العلواني في مراجعته ونقده للعلوم التراثية- فإن القرآن يفسر بالقرآن، فتُفَسّر بعض آياته باستدعاء بعض الآيات الأخرى، وتفسر السورة القرآنية أيضًا من خلال (وحدة السورة)، أي: أن لكل سورة عمودًا يمثل محورها الأساس، وتأتي باقي الموضوعات الأخرى «معضدة ساندة تدور حول ذلك العمود، وكأنّها أوتاد معضدة ومعززة للعمود الأساس. والقرآن بجملته يقوم على ثلاثة أعمدة: أولها: التوحيد، وثانيها: التزكية، وثالثها: العمران»[8]. وبالتالي، تكون قراءة النص القرآني في ضوء وحدته البنائية نافية لوجود أي تعارض أو تضارب أو نسخ، وتغلق الباب أمام أي تأويل شاذ متضارب لكلماته وحروفه.

كما ينطلق العلواني أيضًا في إبرازه للوحدة البنائية للقرآن الكريم، من تأسيسه لفكر المقاصد القرآنية العليا الحاكمة: التوحيد، العمران، التزكية، الدعوة، الأمة؛ التي يمكن أن نعتبرها منطلقًا أساسًا عند مفكرنا في تجديده لتفسير النص القرآني. فهو ينطلق منها لتكون وسيطًا بين كتاب الكون: عالم الإنسان، وبين كتاب الوحي. ومن خلالها ينقل المحورية من النص إلى الفعل الإنساني (بحيث يكون «محور التركيز هو الفعل الإنساني، أما النص فيكون محورًا لتقييم هذا الفعل، والتشريع له»[9])، على عكس ما كان عند المتقدمين.

ومنه؛ فالعلواني يرى أن إبراز هذه المقاصد القرآنية الحاكمة، سبيل إلى إدراك الوحدة البنائية للقرآن المجيد، وبالتالي تجاوز تلك التصورات والتأويلات «التي كانت سائدة في عصر التدوين من احتمال وجود التعارض الملجئ إلى الترجيح، أو القول بالنسخ، أو القول بتناهي النصوص وعدم تناهي

(6) هيئة التحرير، القرآن الكريم والقراءات المعاصرة مع طه جابر العلواني، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث العدد 01، لبنان، 2011م، (ص/ 148).

(7) العلواني، طه جابر، تفسير القرآن بالقرآن، مكتب الأردن عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينا، (2021م)، (ص/ 15).

(8) العلواني، طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، (ص/ 81).

(9) العلواني، طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، لبنان، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/2003م، (ص/ 09) بتصرف.

الواقع، وغير ذلك من أقوال غير دقيقة ولها خطورتها على إطلاقية النص القرآني»[10]. وهذا يجعل من فكرة الوحدة البنائية محددًا منهجيًّا في عملية التأويل عند العلواني، تأتي لتدارك مخلفات الفكر التجزيئي الذي سجن هذه الفكرة في مساحة ضيقة ضمن النظام المعرفي التراثي كعلم التفسير خاصة.

ثانيًا: العلواني وموقفه من النسخ في القرآن الكريم

يُعدُّ النسخ مبحثًا أصيلًا من مباحث أصول الفقه، وله حضور تبعي في علم التفسير. وقد اعتبره العلماء قديمًا، وحتى حديثًا، آلية من آليات فهم النص الشرعي عند التعارض والتنافي خاصة. لكن أصالته هاته لم تمنع المتخصصين من مناقشة ماهيته ووظيفته، خصوصًا عندما يكون ادعاء النسخ في النص الشرعي مدعاة لجملة من الإشكالات المتعلقة بخصائص الوحي، لذلك نجده قد دارت حوله معارك علمية، وكتبت حوله كتب ودراسات، لحد الآن.

راجع العلواني مبحث النسخ ضمن سلسة «دراسات قرآنية»، فخصّه بدراسة مفصّلة هي الخامسة ضمن السلسلة عنونها بـ«نحو موقف قرآني من النسخ»، توصل من خلالها وبصورة قاطعة إلى «أن القرآن كله من أوّل ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ حتى قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ محكم كله، لا ناسخ فيه، ولا منسوخ، معصوم من الاختلاف كله. وأن كل ما ادُّعيَ نسخه في هذا الكتاب أثبتنا بالأدلة الشرعية المعتبرة أنّ دعاوى النسخ فيها لا تستقيم للبحث، وأن تلك الدعاوى عارية من الصحة»[11]. وقد سلك في دفاعه عن هذه الحقيقة -بعد بحث شاق لحساسية الموضوع ودقته- منهجية علمية عبر مسلكين:

الأوّل: التأصيل القرآني لمفهوم النسخ

فتح العلواني نافذة مراجعة التراث ونقده في ضوء هداية القرآن، ولذلك، وفي محاولاته لاستعادة (الوحدة البنائية) للقرآن الكريم، يسعى إلى إعادة تحرير المفاهيم وبنائها من داخل القرآن نفسه، فهو في هذا المقام -موقفه من النسخ- يبدأ بتحديد مفهوم النسخ في القرآن بالعودة إلى موقع وروده في القرآن الكريم ومحاولة تحديد المقصود منه ضمن السياق الذي ورد فيه، في الآيات التالية:

قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١٠٦﴾ [البقرة: 106].

(10) العلواني، طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، (ص/ 11 -12).
(11) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من النسخ، (كتاب متوفر على النت بدون دار نشر ولا البلد)، (2006م)، (ص/ 06).

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ ۖ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [الأعراف: 154].

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾﴾ [الحج: 52].

قوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الجاثية: 29].

وبعد وقفات عديدة مع المفسرين واللغويين في تفسيرهم لهذه الآيات، ومناقشة مطولة لتعريفات الفقهاء لمفهوم النسخ باعتباره رفعًا لحكم الآية الذي أصّلوا له من الآية 106 في سورة البقرة، يقرر العلواني أن الدلالة الموروثة لمفهوم النسخ لا توافق الدلالة القرآنية له. فبعد أن حسم معنى النسخ في الآيات الثلاث، بحيث لا يمكن قبول النسخ عقلًا ولا جوازه شرعًا بتلك المعاني[12] التي لا تأتي على معنى واحد، بل تختلف من موضع إلى آخر. يأتي إلى الآية 106 من سورة البقرة ويناقش فيها مفهوم النسخ مستحضرًا إياه ضمن سياقه القرآني (أي: باستحضار الآيات السابقة واللاحقة)، فيخلص إلى القول بأن معنى النسخ في القرآن هو: «بيان انتهاء مدة (بني إسرائيل) ونَسْخ النَّسَق الذي قامت عليه أُمّتهم وآيتهم كما نُسخت دولتهم، وهدم كيانهم وهيكلهم مرّات فلم يتعظوا ولم يرجعوا إلى صوابهم، واستمروا يعيثون في الأرض فسادًا. فمعنى (النَّسْخ) هنا بيان انتهاء مدَّة الأُمَّة اليهودية وآيتها واصطفائها، وتفضيلها على العالمين، واستبدالها بخيرٍ منها»[13]. لينتهي العلواني بعد هذه الرحلة العلمية مع مفهوم (النسخ)، إلى القول بعدم وجود أي تعارض أو تناقض بين الآيات موضع هذا المفهوم، والتي تستدعي تخريجها على قواعد النسخ عند القائلين به. وبالتالي؛ القول بنسخ بعض الآيات القرآنية، قضية «يرفضها القرآن الكريم ولا يستسيغها الحس العلمي الذي بناه القرآن المجيد في عقول وقلوب وأنفس المسلمين»[14]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم النسخ الذي يحاول إبطاله العلواني هو المفهوم الذي جاء به المتأخرون وليس مفهومه عند المتقدمين. فالنسخ عند المتقدمين كان معناه النقل، بحيث يكون متعلقاً بورود نصين على قضية واحدة، فيكون السابق دالاً على حكم في حالة، واللاحق يدل على انتقال ذلك الحكم في إطار تخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان المجمل. وأما في الطور الثاني، أي: عند المتأخرين أعطي النسخ معنى إبطال الحكم ومحوه لعلاج التعارض المتوهم بين نصين.

(12) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من النسخ، مرجع سابق، (ص/ 14 و15).
(13) المرجع السابق، (ص/ 09).
(14) المرجع السابق، ص 71.

الثاني: خصائص الخطاب القرآني

من السبل التي سلكها العلواني أيضا في إبطاله القول بالنسخ في القرآن الكريم، مراعاته لخصائص الخطاب القرآني وما تعلق بوحدته البنائية خاصة؛ فهو يرى أن عدم الالتفاف الكافي إلى هذه الوحدة، واعتبارها محددًا منهاجيًّا يجعل من القرآن جملة واحدة تنفي عنه أي تعارض أو تناقص أو تمانع، من أهم الأسباب التي جعلت العقل المسلم يقع في «براثن آفة النسخ، وتحويل النسخ إلى علم من علوم القرآن، ألقى على القرآن المجيد كثيرا من الظلال القاتمة»[15].

فالخطاب القرآني حسب العلواني خطاب مطلق ومتعال ومتجاوِز، وهي في الوقت نفسه صفات لا تنفي عنه كونه خطابًا مراعيًا لحال المكلف وواقعه بعناصره المختلفة، ومراعيًا للسياق، فهو يتفاعل مع الواقع «فيتصل به، وينفصل عنه فيستوعبه، لكنه سرعان ما يتجاوزه. وهو لا يحل فيه ولا يرتبط به ارتباطًا نهائيًّا، بل يستوعبه ويقوم بترقيته وتزكيته ثم يتجاوزه إلى المستقبل،... وحين يتجه إلى المخاطب يتجه اتجاه المحيط بطاقته وقدراته.. فكأنه يبدأ بقياس طاقات هذا الإنسان المختلفة، ليوظف الإيجابي منها في مواجهة السلبي... أما السياق ذاته، فنستطيع أن نتتبع التقنيات والأساليب العديدة التي يعمد إليها، وهو يؤدي مهامه في بناء المقاصد والقيم»[16]. وبالتالي؛ فنحن في بيان النص القرآني، نكون في غنى عن أي مبين من خارجه.

وقد وظّف طه هذه الرؤية المنهجية في التعامل مع النص القرآني، في رفع التعارض والتخلص من النسخ في كثير من الآيات التي حكم السلف بأنها من الآيات التي دخلها النسخ، فنجده مثلًا يرفض وجود تعارض أو نسخ بين قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: 284]. وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾ [البقرة: 285]، «فبينهما للوهلة الأولى ونحن ننظر إلى سطح الخطاب تعارض.. لكن حين ينظر إلى الواقع وتاريخ النزول يكتشف أن لكل من النصّين وظيفة نفسية واجتماعية وتاريخية، فالنص الأوّل يحرّك الواقع بإعطاء الإنسان دفعة قوية جدًّا حيث يعلي فيه طاقته النفسية ويضاعفها أضعافًا كثيرة، فتحقق الغايات القيمية في تكوين الإنسان المتحلي بالصدق مع الله ثم مع الذات، والإحساس الكامل بالمسؤولية التامة. في حين يبيّن لك النص الثاني أن الجزاء لا ينبغي أن يكون مصدر قلق لك لأنه لن يتعلق إلا بمعطيات طاقتك العادية وأفعالك الواقعة.

(15) العلواني، طه جابر، النسخ ليس تحريفا للقرآن، إسلامية المعرفة، عدد 46-47، 2006م، (ص/ 25).
(16) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من النسخ، (ص 44 -45).

فالآية الأولى جاءت لإعلاء طاقة الإنسان على المراقبة لله والإحساس بحضوره الدائم لإنماء الضمير الفردي وإنماء حساسيته وفاعليته، في حين جاء الخطاب الثاني ليزيل اللبس الحاصل في متعلق التكليف الإنساني، أهو القدرة والوسع والطاقة، أم آخر؟!»[17].

فالعلواني من خلال محاولات إبطال القول (بنظرية النسخ)، يحاول التأسيس لأدوات فهم النص القرآني بناءً على منطق القرآن الكريم الداخلي، ومنهجيته المعرفية القائمة على وحدته البنائية والجمع بين القراءتين.

ثالثا: العلواني وموقفه من المحكم والمتشابه

ضمن نفس السلسلة (دراسات قرآنية)، يراجع العلواني مبحث المحكم والمتشابه، وجريا على عادته في إعادة تحرير المفاهيم وبنائها من داخل النسق القرآني، يراجع هذا المبحث انطلاقا من الآيات التي ورد فيها مفهوم (المحكم والمتشابه) وأهمها الآية 23 من سورة الزمر في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ٢٣﴾، فيؤكد على أن معنى التشابه المقصود في الآية هو أن القرآن الكريم كله «متشابه في الإحكام والإتقان والإعجاز وواحد كله في ابتدائه على علم الله المطلق المحيط، وأن رسالات الله في أصول العقيدة وقواعد التشريع واحدة كذلك، لا اختلاف بينها، إلا ما فرط فيه متلقوه، أو قاموا بتحريفه»[18]. وليس المقصود منه أن القرآن الكريم على وجهين: منه المحكم ومنه المتشابه.

ثم الآية 07 من سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾، وهي الآية التي توهّم -حسب العلواني- من خلال فهمها كثير من المفسرين أنّ القرآن فيه آيات محكمات وأخر متشابهات، وأن المحكم هو ما كانت دلالته واضحة، والمتشابه هو ما كانت دلالته غير واضحة؛ بل لقد وصل الأمر إلى حد القول بأنّ في القرآن غموضًا والتباسًا، وفيه كلمات غريبة، حتى إن كثيرًا منهم ألف في غريب القرآن. إلا أن العلواني يرفض هذا الفهم لهذه الآية، فيحتكم في ذلك إلى القرآن نفسه، فيرجع في تفسيرها إلى سياق الورود وعلاقته بالقرآن ككل في إطار الوحدة البنائية، فالتشابه في سياق الآية يكون بمعنى التشابه بين الكتب

(17) المرجع السابق، (ص/ 46 – 47).

(18) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، القاهرة، دار السلام، (2010م)، (ص/ 04).

المنزلة في تحديد أركان العقيدة وأصول الشريعة، والمحكمات هي الآيات التي انفرد بها القرآن. وبالتالي لا يكون فهم المحكم والمتشابه في هذه الآية بمعنى وصف بعض الآيات القرآنية في مقابل بعض الآخر.

ثم يستعرض طه أقوال المفسرين وآراءهم ومذاهبهم في المراد بالمحكم والمتشابه، حيث استند كثير منهم في تعيين المراد منه بالقواميس اللغوية، التي تفيد بأن معنى التشابه يراد منه الالتباس والغموض، وهذا من العيوب التي تدخل على الكلام. وهو حسب العلواني ينافي كون القرآن الكريم ذاته بيانًا للناس ليقطع حجتهم. ولذلك يرى أن منشأ هذا الإشكال يعود في شق كبير منه إلى القول بأن القرآن الكريم لا يتسنى فهمه إلا بلغة العرب ومعهود كلامهم، وهذا قول حسب العلواني يحتاج إلى إعادة نظر وتمحيص؛ لأنه قائم على «التسوية بين «لسان القرآن العربي» و«اللغة العربية»؛ لأن اللغة العربية ليست مجرد أصوات وأحرف محايدة، ولكنّها لغة تعبر عن مضامين ثقافية، واجتماعية، واقتصادية لم يأت القرآن الكريم ليكون امتدادًا لها، بل جاء بمعانيه الرسالية التي مثلت رسالته وخطابه... فلا ينبغي بحال أن يخضع «لسان القرآن» لقواعد لسان العرب»[19]، فهذا قد أدى إلى الوقوع في مشكلات منهجية كثيرة في فهم النص القرآني، منها الفهم المشوّه لمفهوم «المحكم والمتشابه» الذي استنتج منه أن «في القرآن الكريم آيات ملتبسة. ووقع تشويه المفهوم حينما استدعيت الاستخدامات اللغوية الشائعة عند العرب.. دون نظر إلى معهود القرآن الكريم وسياق ورود الآيات، فكانت النتيجة أن يفهم أن الآيات المتشابهات هي الآيات الغامضة الملتبسة»[20].

المحور الثاني: معالم منهجية كشف المعنى القرآني عند العلواني

الباحث عن تفسير القرآن الكريم عند المرحوم طه العلواني بالتصورات التقليدية لعلم التفسير بجميع اتجاهاته، والتي تروم كشف المعاني القرآنية سواء بمنهج مدرسة المأثور أو بمنهج مدرسة الرأي، لن يجد بغيته وضالته. بل سيكون مخالفًا لمبتغى الرجل من القرآن، إن قارب موضوع التفسير عنده بأدوات ومناهج السابقين رحمهم الله. الذين لم يكن العلواني غافلًا عن مجهوداتهم الكبيرة في تفسير وإعادة تفسير القرآن الكريم عبر العصور، بل دعا إلى الاطلاع على هذا التراث والاستفادة منه قدر الإمكان. لكنه لم يقف عنده جامدًا ليستنسخ مثل صنيعهم في الموضوع. فهو يرى أن هذا التراث «على اتساعه وتنوعه وكثرة فوائده، لم ينجح في استجلاء معاني القرآن الكريم، وبقي في هذا الكتاب الخالد

(19) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، (ص/ 13).
(20) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، (ص/ 14).

كثير من العوالم التي يشعر الإنسان لو أنه خلّي بينه وبين القرآن، يراجعه ويسائله ويتدبر فيه ويتذكر ويتعقل، لاستفاد من معانيه وتجلياته وما فيه من نور وهداية أكثر بكثير مما استفاده من تدخلات المفسرين»[21]. فالعلواني استفاد من التراث التفسيري، وبنى إلى جانبه مادة جديدة، بمنهجية ورؤية جديدتين، من خلال التدبر في آيات القرآن الكريم وسوره.

والحديث عن منهج العلواني في التفسير ينبغي أن يُستوعب ضمن مشروع الرجل في كليته وشموليته، فالرجل على غرار النظر التقليدي في التعامل مع النص القرآني، ينظر هو إلى القرآن الكريم من داخله، وليس من خارجه، فينطلق في بيان معانيه من أساسين اثنين: الأوّل: وحدة القرآن البنائية؛ فيرى أن هناك ترابطًا منهجيًّا ناظمًا لسور القرآن الكريم وآياته. والثاني: أن هناك ترابطًا منهجيًّا ناظمًا بين القرآن والكون. وبالتالي؛ تقود قراءة القرآن من داخله إلى قراءة الكون، وقراءة الكون تقود إلى قراءة القرآن، مما يستوجب الجمع بين القراءتين في بيان المعنى القرآني عند العلواني.

ولذلك نؤكد على أن عدم استيعاب فكر الرجل في كليته، يوقع المهتم بفكره أو المشتغل عليه في قراءات مختزلة ومجتزأة وقد تكون تحريفية.

أولا: التدبر منهج في التفسير

إنه (التدبر) كما اصطلح عليه العلواني، تمييزًا له عن التفسير كعلم[22]، والتفسير الموضوعي خاصة. وهو تفسير القرآن بالقرآن؛ تأملات مؤطَّرة برؤية منهجية مستقاة من مشروعه الفكري، وخادمة لأهدافه ومقاصده الكلية، ممثلة في: إعادة النص القرآني إلى ساحة البحث العلمي، وإعادة الحاكمية له.

لا يقوم منهج التدبر (تفسير القرآن بالقرآن) عند العلواني على الناحية الموضوعية، كما هو الحال مع التفسير الموضوعي القائم على جمع الآيات المتعلقة بموضوع ما، والربط بينها، والنظر في تواريخ نزولها وأسبابه... هذا النوع من التفسير يرى العلواني أنه لا شك مهم، ويصعب تجاوزه عند (تدبر) القرآن الكريم. إلا أن هذا الأخير، وإن احتوى مزايا التفسير الموضوعي، فإنه يستوعبها ثم يتجاوزها. فهو «تفسير وتدبر

(21) العلواني، طه جابر، تفسير القرآن بالقرآن، المملكة الأردنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (2021م)، (ص/ 27).

(22) يتجلى هذا الفرق عند العلواني في كون: المتدبر لا يتدبر لكي يفسر القرآن للناس، ولكنَّه يتدبر ليفهم ويفقه ويرتبط بالقرآن المجيد وبمعانيه بأوثق رباط، في حين أنَّ المفسر إنَّما يقصد في تفسيره الآخرين من الناس، فالتدبر فرض عين، والتفسير أقرب إلى فروض الكفايات.

وفي كون: التدبر يقوم على الحوار بين المتدبر والقرآن المجيد، انطلاقًا من القرآن ذاته، وغوصًا في أعماقه، ورصدًا لأشباهه ونظائره، أمَّا التفسير فيتجاوز المفسر فيه ذاته فيعتمد على مراجع كثيرة ومصادر متنوعة.

وتأمل وتفكر وتعقل وتذكير وترتيل في القرآن المجيد، يستخدم كل تلك المداخل ويتوسل بكل تلك الوسائل ليكون القرآن الكريم المرجع الأساس في فهم القرآن المجيد ذاته، وفي فهم كل ما جاء ليعلم البشرية، سواء تعلق بالأحكام أو العبر أو السنن أو القوانين أو بناء الحضارات أو بناء العمران، وتحقيق التزكية، وتحقيق التوحيد، وبناء التصور السليم، وبناء المعتقد الصحيح، كل ذلك تجده في القرآن الكريم»[23].

إن (التدبّر) الذي ينهجه العلواني في قراءة النص القرآني، ليس تأملات حالمة، أو إشارات عابرة لترقيق القلوب لا تخضع لضوابط، إنما هو رؤية واضحة تؤطرها مداخل محددة، ويتشكل وفق معالم منهجية.

أ- ضوابط تفسير القرآن بالقرآن وفق منهج التدبر.

يحذر العلواني -رحمه الله- من ثلاثة معوقات يرى أنها تحول بين القارئ (المفسر)، وفهمه للنص القرآني وفق منهج التدبّر، نجملها اختصارًا في الآتي:

- **الاختلاف بين القارئين**: لا شك أن قراءة النص القرآني تدبرًا أو تفسيرًا، لم تأت في كثير من الأحيان على معان واحدة، لا قديمًا ولا حديثًا، بل قد اختلفت بعض القراءات وتباينت بعض التأويلات من قارئ لآخر. فهذه الحالات في نظر العلواني توجب القيام عن القرآن، والإلجام عنه، لأن القرآن في هذه الحالة -حالة الاختلاف والشقاق النفسي- «سوف يحمل القارئين على أن يجعلوا من القرآن مجرد شواهد ووسائل معبّرة عن آرائهم التي اختلفوا فيها وحولها. وسيؤدي إلى أن يضربوا القرآن بعضه ببعض، بدلًا من أن يقرؤوه في تكامل تام، وفي إطار وحدته البنائية»[24].

- **البحث عن شواهد**: من المعوقات التي يمكن أن تحجب القارئ المتدبِر للنص القرآني عن أنوار القرآن وأسراره، أن يكون منطلقًا في ذلك من طلب الشاهد أو الدليل المعضد لموقف يقفه أو رأي يراه.

- **الأحكام المسبقة**: كذلك الإقبال على تدبر القرآن بأحكام مسبقة، يكون حائلًا بين القارئ واستجلاء معاني النص السليمة الصحيحة. فالقرآن الكريم من منظور العلواني، ينفتح على «قارئ هو في حاجة إليه، يريد أن يستنطقه ويستشريه لكي ينال من هدايته ومن معانيه.. يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: 07]، فالتائه سوف يجد هدايته فيه، ولكن الداخل إليه بأحكام مسبقة سوف يجد نفسه يقرأ بطريقة من يفرض على القرآن معاني قد لا يحتملها نصّه، ولا يشير إليها أو يدل عليه خطابه بأي وجه من أوجه الدلالة»[25].

(23) العلواني، طه جابر، تفسير القرآن بالقرآن، (ص/ 44-45).
(24) المرجع السابق، (ص/ 32).
(25) المرجع السابق، (ص/ 32).

ب- معالم في ممارسة منهج (التدبر) لفهم النص القرآني.

يضع العلواني جملة من المعالم الواضحة لمنهجه في مقاربة النص القرآني، يعتبرها مقدمات أساسية لكل قارئ قبل الدخول إلى القرآن، والولوج إلى ساحة تدبره.

- **موقع القارئ من الخطاب:** يقصد العلواني من ذلك: الغرض والمقصد الذي دفع القارئ إلى الغوص في رحلة تدبر القرآن، هل جاء إلى القرآن طالب هداية، أم طالب تعبد، أم طالب معرفة وحكم، أم طالب سنن إلهية وسنن اجتماعية، أم تاريخ أقوام، أم استنباط هداية؟

- **تنزيل القراءة على القلب:** إلى جانب ذلك يشترط طه مقدمة ثانية لولوج القرآن، وهي أن تنزل هذه القراءة على القلب. ويعتبرها العلواني أمرًا ضروريًّا، بحيث إن «القراءة بالعينين وتحريك اللسان دون إشراك فعلي للقلب، لا تؤدي ما تؤديه القراءة عندما ينزل القرآن قراءته على قلبه مباشرة. وهذا النوع من القراءة يقتضي تيقظ قوى الوعي الإنساني كلها، ويحتاج إلى التدريب على ذلك حتى يصير للقارئ دأبًا وسنة، فيكون القلب هو المستقبل الأوّل لآيات الكتاب الكريم»[26].

- **حضارة كلمة وحضارة صورة:** ويتحدث العلواني عن ضرورة الوعي بكون القرآن الكريم كلام الله القائم على الكلمة (مقابل الصورة والتمثال)، والكلمة يستحيل توثينها. لكن في مقابل ذلك ما ينبغي التعامل مع كلمات الله باعتبارها كلمات عادية من اللغة العربية، بل هي كما يقول العلواني كلمات إلهية أقرب إلى المفاهيم التي وجب استخلاصها وتدبرها ومعرفة مآلاتها ووظائفها، وذلك من خلال القرآن الكريم نفسه، فهو الأولى بتحديد معنى كلماته، التي يراها طه مثل اللبنات من البناء؛ «تعطي فائدتها منفردة ومستقلة، وفي نفس الوقت تعطي جملة من الفوائد وهي في داخل البناء»[27].

وهذا، يوجب له العلو اني استحضار لسان القرآن، وكونه مختلفًا عن أي لسان آخر، بما في ذلك اللسان العربي. فلسان القرآن يصعب إخضاعه للألسنيات، والألسنيات المعاصرة خاصة، التي تنطلق من عملية دراسة النصوص وتفكيكها ثم إعادتها إلى كلمات مفككة للتيسير من أجل تحليلها. وفي ذلك يتحسّر العلواني قائلًا: «لقد كان من الممكن لو أنّ المسلمين جاوزوا تخلفهم الذي هم فيه، أن يبنوا على تلك الدراسات -الدراسات اللغوية القديمة لكلمات القرآن الكريم- ليكون لديهم علم ألسنيّات ملائم للتعامل مع القرآن الكريم بمزاياه وبخصائصه كلها... لحمايته من تطفل الذين لا يعرفون عنه الكثير، ولا يستطيعوا أن يتذوقوه...»[28].

(26) المرجع السابق، (ص/ 33).
(27) المرجع السابق، (ص/ 34).
(28) المرجع السابق، (ص/ 35).

ثانيًا: تفسير القرآن بالقرآن (منهج التدبر) نماذج تطبيقية

لم يترك العلواني تفسيرًا كاملًا للقرآن الكريم[29]، إلّا أنّه قدم مجموعة من التطبيقات لمنهجه في التدبر لعدد من سور القرآن الكريم، جُمعت في سفر واحد يمتد لـ970 صفحة، وسماه بـ«تفسير القرآن بالقرآن». وجاءت هذه التطبيقات بشكل غير مرتب، حيث نجد في تفسيره هذا: تفسير سورة الفاتحة ثم سورة البقرة، ولا نجد بعدهما تفسير آل عمران والمائدة، ثم ينتقل إلى سورة الأنعام وسورة طه بعدها، وبينهما فراغ كبير، ثم ينضبط عنده التفسير من سورة طه إلى سورة السجدة ويتوقف عندها. فلم يساير في ذلك ما قام به المفسرون من تراتبية في تفسير سور القرآن الكريم. كما لم يسايرهم أيضًا في تقسيم القرآن الكريم إلى فقرات، أو مقاطع، أو وحدات موضوعية، بل عدل عن ذلك إلى توظيف مفهوم النجوم، «تيمنًا بنزول القرآن منجمًا... نعني به -أي: مفهوم النجوم- تقسيم السورة تقسيمًا موضوعيًّا مترابطًا يعين على الفهم والاستيعاب لسور القرآن الكريم وترابط أجزائها ونجومها وآياتها»[30].

ففي تفسيره لسورة الفاتحة ينطلق من بطاقة تعريفية للسورة يبسط فيها وصفًا مختصرًا (من حيث عدد آياتها وكلماتها وحروفها، وذكر مكان نزولها وترتيبها في المصحف، وفضائلها)، ثم يقف مع اسمها متدبرًا في مقصوده ومناسبته للسورة، لختم هذه البطاقة بالتدبر في مناسبة السورة لما بعدها. بعد هذا الوصف للسورة وما تعلق به، يبدأ بتطبيق منهج التدبر «تفسير القرآن بالقرآن» وتطبيقه في تفسير سورة الفاتحة، محددًا:

- **عمودها**: حدد خمسة أعمدة للسورة: العمود الأول (التوحيد بأنواعه كلها توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الحاكمية)، ثم العمود الثاني (التزكية)، ثم العمود الثالث (العمران)، ثم العمود الرابع الذي هو (الأمة)، ثم العمود الخامس الذي هو (الدعوة).

---

(29) قد يتساءل المطلع على سيرة الرجل -فقد نشأ في كنف القرآن منذ صغره- وفكره الذي كان فيه القرآن هو حجر الزاوية -فقد انطلق منه، سواء عندما رام مُقاربة التراث العربي الإسلامي؛ سُنةً وكلامًا وأصولًا وفقهًا وفلسفةً ولغةً، أو عند تعاطيه مع التراث الغربي؛ فلسفة يونانية أو قانونًا رومانيًّا أو أنوارًا أو نهضةً أو حداثةً-، كيف لم يكتب رجل عاش حياته مع كلام الله تفسيرًا كاملًا للقرآن كما فعل بعض أكابر هذه الأمة؟ الجواب عن هذا السؤال يَلزمه معرفة حقيقية بفكر الرجل، وبحث حثيث في مشروعه، لندرك أن المسألة ليست قضية عجز، أو وقت، أو ترتيب أولويات، أو هناك مانع منعه من ذلك. إنما المسألة في نظرنا هي مسألة رؤية حديثة مغايرة لذلك النمط التقليدي في قراءة النص القرآني الذي عرفه تاريخ علم التفسير، تؤسس لمنهج جديد يقوم على جعل القرآن هو المرجع الأساس في فهم القرآن، سواء تعلق الأمر بالأحكام والقوانين، أو بالعبر والسنن الإلهية، أو بناء الحضارات والعمران، أو تحقيق التزكية والتوحيد، أو بناء التصور السليم والمعتقد الصحيح.

(30) العلواني، طه جابر، تفسير القرآن بالقرآن، (ص/ 50).

- **ومفاهيمها:** بعد ذلك يعمل العلواني على تحديد المفاهيم الواردة في السورة، ويحصرها في اثني عشر مفهوما كالتالي: (البسملة، والحمد، ومفهوم الرب والربوبية، ومفهوم الرحمة، مفهوم مالك وملك، ومفهوم الدين، ومفهوم العبادة، ومفهوم الاستعانة، ومفهوم الهداية، ومفهوم الصراط، ومفهوم النعمة، وتصنيف البشر وبيان الصفات والمفاهيم الدالة على كل صنف). فيتتبعها في سياقات القرآن المختلفة، ثم يعمد إلى صياغتها صياغة قرآنية في إطار وحدته البنائية، ويجعل القرآن المصدر الأوحد لبنائها، ثم يعمد إلى بيان هذه المفاهيم على سبيل التفصيل.
- **ويختم** بالوقوف عند بعض نجوم السورة.

وبذات المنهج (تفسير القرآن بالقرآن)، ينتقل إلى تفسير سورة البقرة، ليخوض تجربة التدبر فيها عبر مجموعة من الخطوات كالتالي:

- **وصف السورة:** عدد آياتها وكلماتها وحروفها، وذكر مكان نزولها.
- **تحديد عمود السورة:** أو ما يتقارب مع ما يسميه البقاعي (ت 885هـ) في «مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور» بـ«مقصد السورة»[31]، ومع ما أطلق عليه عبد الله دراز (ت 1985) في (النبأ العظيم) بـ(عقد المعاني)[32]. وهي منهجية تقوم على النظرة الكلية للسورة القرآنية، باعتبارها جملة واحدة في النظم والمعاني والمقاصد، فالسورة الواحدة مهما تعددت فيها الأحداث والمواقف، وتنوع فيها الخطاب بين عام وخاص، والمخاطب عقلًا أو وجدانًا كان، كافرًا أو مسلمًا،... فإنها في كليتها تحقق مقصدًا أساسًا، تحيط به مقاصد فرعية توضحه وتدعم وجوده في ذهن المتدبر.

ويحدد العلواني العمود الأساس لسورة البقرة في (الاستبدال)، ويقصد به «استبدال أمة بأمة، فالسورة مع كل ما اشتملت عليه، كانت إعلانا لانتهاء دور أمة اليهود أو بني إسرائيل، واستبدالهم أمة أخرى»[33].

- **تناسب السورة مع ما قبلها:** فتقوده رحلة التدبر في التناسب إلى كون سورة الفاتحة قد صنفت البشر إلى أصناف ثلاثة في قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾ [الفاتحة: 6-7]. وهذا التصنيف يرى العلواني أنه جاء محكمًا، حتى جاء تفصيله في سورة البقرة الآيات الخمسة والعشرين الأولى خاصة. وهذا التقسيم عنده؛ يرسي دعائم

(31) البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر، للإشراف على مقاصد السور، الرياض، مكتبة المعارف، (1987م)، (ج/ 1)، (ص/ 182).

(32) دراز، محمد بن عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم للنشر والتوزيع، (2005م)، (ص/ 196).

(33) العلواني، طه جابر، تفسير القرآن بالقرآن، (ص/ 87).

نظرية اجتماعية ذات بعد قيمي وأخلاقي، وهي رؤية تعين المجتمعات البشرية على فهم السلوك والتصرف البشري. وقد فصل العلواني القول فيها وناقشها من منظور علم الاجتماع وأصحاب النظريات الاجتماعية، ليخلص بعدها إلى رؤية قرآنية في المسألة.

- **نجوم السورة:** استنبط العلواني من خلاله ممارسته لمنهج التدبر في سورة البقرة، ثمانية وعشرين نجمًا للسورة (منها: الكتاب وأصناف الناس في التعامل معه، خطاب القرآني العالمي وتحديه للخلق، قصة الخلق، الأمة الإسرائيلية التي عجزت عن الارتقاء إلى مستوى الاصطفاء، تذكير الله تعالى لبني إسرائيل بالنعم مع جحودهم واستكبارهم، شدّدّوا فشدّدّ الله عليهم، الظاهرة الإسرائيلية وكيف يتعامل اليهود مع المواثيق، في السّحر وحقيقته وحقيقة التلبّس، النّسخ،..)، وكلها نجوم يرى العلواني أنها معينة على فهم السور واستيعابها.

مما يُلاحظ في دراستنا لمنهج (التفسير) عند طه جابر العلواني أنّه -رحمه الله- يفرض على دارسه تجاوز تلك الطريقة التقليدية الشائعة في دراسة مناهج المفسرين، والتي تقف عند وصف خطوات طريقة المفسر، وإحصاء الأدوات العلمية المستعملة لديه في عرضه للمادة التفسيرية، وموقفه من بعض القضايا. ليجد الباحث نفسه مرغمًا على دراسة منهج التفسير العلواني، من خلال البحث عن البعد القاعدي الحاكم للمفسر في تعامله مع النص، إنتاجًا للمادة التفسيرية، ونقدًا وترجيحًا لها؛ بأن تستنبط الكليات المعتمدة لديه في عملية الفهم، والتأويل، والتوجيه، وكذا الضوابط والمقاصد المتحكمة في العملية التفسيرية عنده. ولذلك يلاحظ القارئ الكريم أننا عند بسط منهج العلواني في التفسير، يجد أن خطواته التي سار عليها في تفسير سورة الفاتحة، ليست هي نفسها الخطوات التي سار وفقها في تفسير سورة البقرة، ولكن الأسس المعتمدة واحدة، والمقصد معمم، والرؤية موحدة.

الخاتمة

ختام القول: أن نؤكد على ما أشرنا إليه في البدء؛ إن مشروع العلواني -رحمه الله- يقوم على فكرة مركزية تتمثل في إعادة النص القرآني إلى ساحة البحث العلمي، وقراءته قراءة تجديدية تستند إلى الوحدة البنائية للقرآن الكريم. وقد انطلق في مشروعه من مراجعة العديد من أفكار العلماء ومؤلفاتهم من مختلف البقاع الإسلامية والمشارب الفكرية. وممّا لاحظناه على العلواني أثناء مراجعاته هاته أنه -رحمه الله- امتاز بالجرأة العلمية والمؤدَّبة في ردّ كثير من النظريات والأفكار والتفاسير، ومراجعتها حتى وإن جاءت عن كبار العلماء، مع الاحتفاء بهذه الأفكار وعدم التقليل من قيمتها العلمية. يقول رحمه الله: «وقولنا

هذا لا يشير إلى نوع من أنواع الاستهانة بجهود علمائنا السابقين، أو التقليل من شأن عنايتهم بكل ما يتعلق بهذا، فنحن دونهم ولا شك في كل علم وفضل، لكنّه القرآن العظيم المكنون يكشف بكرمه عن مكنوناته عبر العصور ولسائل الأجيال لئلا يحرم جيل أو قرن من كرم القرآن وأنواره وعطائه»[34].

والعلواني -رحمه الله- وإن لم يترك -رغم اهتمامه الشديد بالقرآن الكريم- تفسيرًا كاملًا لسور وآيات القرآن المجيد، فإنّنا نستطيع التعامل مع كتاباته على أنها في جملتها تفسير للقرآن، فالعلواني -رحمه الله- يتجاوز التعامل التقليدي مع القرآن (دون إحداث قطيعة معرفية أو منهجية مع الموروث العلمي) إلى منهجية جديدة تخدم كتاب الله في وحدته الكلية، وفي علاقته مع حركة الإنسان والكون، فنجده بذل جهودًا كبيرة في مراجعة علوم القرآن وتنقيتها، والتي يراها قد حجبت عالمية الخطاب القرآني. وبالتالي؛ نكون مع **رؤية تفسيرية تجديدية للنظر في آيات القرآن الكريم وسوره، بمنظار الوحدة البنائية والجمع بين القراءتين، غايتها فهم وخدمة المقاصد الكلية للقرآن الكريم، والعمل على تمثلها وتحقيقها في حياة الفرد والمجتمع.**

ويوصي الباحث في هذه الورقات القليلة؛ بالعمل على تأسيس هذه القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، تأسيسًا يكون أكثر تماسكًا من حيث جهازها المفاهيمي، وأدواتها المنهجية. فهذه القراءة وإن كنا لا نناقش مسألة وجودها ضمن القراءات المعاصرة، ووضوح منطلقاتها وملامحها، وجدوى راهنيتها، إلّا أنها وفي ظل أزمة المنهج التي لا زلنا نعيشها، واستمرارية عوامل اهتزاز النظام المعرفي الإسلامي، قد تكون هي الأخرى عرضة الاهتزاز والذوبان. ولذلك نؤكد مرة أخرى على تأسيس أكثر تماسكًا لهذه الرؤية يكون من داخل خطاب مؤسسها رحمه الله ونفعنا بعلمه.

ومن المواضيع التي نراها قد تسهم كثيرًا في إبراز منهج التعامل مع القرآن إنتاجًا للمعنى القرآني، والتي لم تتسع هذه الورقة لاستيعابها وبحثها -نظرًا لطبيعتها والمساحة المسموح بها-:

- **فكرة لسان القرآن: التي تؤكد على** تميز لسان القرآن عن اللسان العربي؛ كون أن لغته وأساليبه وتراكيبه، ليست مجرد لسان عربي، بل هو لسان له أساليبه الخاصة، وتراكيب تميزه، ومفرداته المستقلة التي تستوعب دلالات الكلمة في عصر التنزيل وتتجاوزها نحو دلالات أعلى.
- **محورية مقاصد القرآن عند العلواني وبيان المعنى القرآني: فالعلواني حاول** تأسيس نظرية مقاصدية جديدة تتجاوز علم المقاصد التقليدي، وهي مقاصد قرآنية كلية ومُهيمِنَة وشامِلة، مُنبَثِقة من خصائص الشريعة. يرى طه أنها تكسر احتجاب النص عن العالم، وتعمل كوسيط بين

(34) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من النسخ، (ص/ 48).

عالم الإنسان: غيبه ومجتمعه وأمته وذاته، وبين كلام الله عنهم. لذلك نعتقد أنها موضع مهم جدًّا يتأسس عليه تجديد العلواني لمنهج التفسير.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- **أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير**، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، 2010م.
- البقاعي، برهان الدين، **مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور**، الرياض، مكتبة المعارف، 1987م.
- **تفسير القرآن بالقرآن**، مكتب الأردن عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينا، 2021م.
- دراز، محمد بن عبد الله، **النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم**، دار القلم للنشر والتوزيع، 2005م.
- العلواني، طه جابر، **التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، لبنان، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م.
- العلواني، طه جابر، **لماذا إسلامية المعرفة؟** مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، غير مرقم.
- **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، القاهرة، دار السلام، 2010م.
- **نحو موقف قرآني من النسخ**، كتاب متوفر على النت بدون دار نشر ولا البلد، 2006م.
- **النسخ ليس تحريفا للقرآن**، إسلامية المعرفة، عدد 46-47، خريف 2006م.
- هيئة التحرير، مجلة الكلمة، **القرآن الكريم والقراءات المعاصرة مع طه جابر العلواني**، عدد 71، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، لبنان، 2011م، 128-152.
- **الوحدة البنائية للقرآن المجيد**، القاهرة، مكتبة الرشق الدولية، 2006م.

Arabic reference

Al-Qurʾān al-Karīm

- Afa-lā yatadabbarūna al-Qur'ān Maʿālim manhajīyah fī al-tadabbur wa-al-tadbīr, al-Qāhirah, Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 2010.
- Al-Biqāʿī, Burhān al-Dīn, Maṣāʿid al-naẓar lil-ishrāf ʿalá Maqāṣid al-suwar, al-Riyāḍ, Maktabat al-Maʿārif, 1987.
- Tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān, Maktab al-Urdun ʿAmmān, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī frjynā, 2021.
- Darāz, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, al-Naba' al-ʿAẓīm Naẓarāt jadīdah fī al-Qur'ān al-Karīm, Dār al-Qalam lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2005.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, al-tawḥīd wa-al-tazkīyah wa-al-ʿumrān muḥāwalāt fī al-kashf ʿan al-Qayyim wa-al-maqāṣid al-Qur'ānīyah al-ḥākimah, Lubnān, Dār al-Hudá lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2003.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Li-mādhā Islāmīyah al-Maʿrifah? Majallat Islāmīyah al-Maʿrifah, al- Issue: 1, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, 1995, ghayr mrqm.
- Naḥwa Mawqif Qur'ānī min Ishkālīyat al-Muḥkam wa-al-mutashābih, al-Qāhirah, Dār al-Salām, 2010.
- Naḥwa Mawqif Qur'ānī min al-naskh, Kitāb mtwfr ʿalá alnt bi-dūn Dār Nashr wa-lā al-Balad, 2006.
- Al-naskh laysa ṭhryfā lil-Qur'ān, Islāmīyah al-Maʿrifah, Issue: 46-47, Khurayyif 2006.
- Hay'at al-Taḥrīr, Majallat al-Kalimah, al-Qur'ān al-Karīm wa-al-qirā'āt al-muʿāṣirah maʿa Ṭāhā Jābir al-ʿAlwānī, Issue: 71, Muntadá al-Kalimah lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth, Lubnān, 2011, 128-152.
- Al-Waḥdah al-binā'īyah lil-Qur'ān al-Majīd, al-Qāhirah, Maktabat al-Rashq al-Dawlīyah, 2006.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.378

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 4-9-2023
تاريخ القبول: 6-6-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

(انْفَعَلَ) المطاوعة في القرآن الكريم دراسة سياقية

سمير جلولات[1]

samirjloulat@gmail.com

الملخص

يدرس هذا البحث أفعال المطاوعة الواردة على صورة "انْفَعَلَ" في القرآن الكريم، ويستند في ذلك إلى منهج تكاملي ينظر إلى هذه الصورة الصرفية من مداخل: سياقية، ومعجمية، وصوتية، وتركيبية، حسب التقسيم الآتي: إذ يعرّف في المحور الأول المطاوعة عند النحويين، ويبيّن في المحور الثاني كيفية بنائها، ويتناول في المحور الثالث سياقات ورودها (أشراط الساعة، معجزة عصا موسى عليه السلام، الإعراض عن الدعوة المحمدية)، وقد توصّل هذا البحث إلى أن جلّ أفعال المطاوعة التي وردت في سياق التعبير عن أشراط الساعة؛ جاءت بصيغة الماضي مقترنة بـ(إذا) الظرفية لما يستقبل من الزمان، لتشير إلى أن تحقّق هذه الأحداث واقع لا محالة. في حين اقترنت أغلب الأفعال التي ذُكرت في سياق معجزات الرسل بالفاء العاطفة التي تفيد الترتيب والتعقيب، للدلالة على وجوب الإسراع في تنفيذهم للأمر الإلهي الذي لا يقبل التأخير. في حين جاءت أفعال المطاوعة في سياق إعراض المشركين عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم مقترنة بـ(إن) الشرطية الدالة على الشك في تحقق الأحداث، انسجامًا مع ما يقتضيه هذا السياق من تعبير عن تشكيك الكفار في الدعوة المحمدية..

كلمات مفتاحيـــة

الانعكاس، إذا الشرطية، الفاء الرابطة، المدخل السياقي، القرآن الكريم.

(1) أستاذ اللغة العربية، حاصل على شهادة الدكتوراه في اللسانيات وتحليل الخطاب من جامعة القاضي عياض، مراكش.

للاقتباس: جلولات، سمير، (انْفَعَلَ) المطاوعة في القرآن الكريم دراسة سياقية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 120 - 147.

© 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: 2023-9-4
Accepted: 2024-6-6

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

Infa'ala Form of Passive Verbs in the Holy Quran: A Contextual Study

Samir JLOULAT[(2)]
samirjloulat@gmail.com

Abstract

This research studies the passive verbs that appear in the form of "Infa'ala" in the Holy Quran. It is based on an integrated approach that looks at this morphological image from the following perspectives: contextual, lexical, phonetic, and syntactic. It is divided into three sections. The first and second sections focus on the grammarians' definition of passive verbs and their construction respectively. In the third section, the research discusses the contexts of their occurrence (signs of the Hour, the miracle of the staff of Moses, turning away from the *Dawah* of Muhammad). This research has concluded that most of the passive verbs that were mentioned in the context of expressing the signs of the Hour came in the past tense, coupled with the adverbial *'itha'* (if) for the future, to indicate that the realization of these events is an inevitable reality, while, most of the verbs mentioned in the context of the miracles of the messengers were coupled with the conjunction *fa* (and then), which indicates order and sequence, to indicate the necessity of hastening their implementation of the Divine command with no delay. In addition, the passive verbs that appear in the context of the polytheists' turning away from the *Dawah* of the prophet Muhammad, may Allah bless him and grant him peace, coupled with the conditional conjunction *'in'* (if) indicating doubt in the occurrence of events, in harmony with what this context requires in terms of expressing the infidels' doubt in the Dawah of Islam.

Key words

Reflection, Conditional *itha*, Linking *fa*, Contextual Approach, The Holy Quran.

(2) Professor of Arabic Language, holds a PhD in Linguistics and Discourse Analysis from Cadi Ayyad University, Marrakech.

For citation: Jaloulat, Samir. Infa'ala Form of Passive Verbs in the Holy Quran: A Contextual Study. Nama'a Magazine, Nama'a Center, Egypt, Vol. 8, No. 2, 2024, 120 - 147.

© This research is published under the open license (CC BY-NC4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided that the author is appropriately attributed, indicating if any modifications have been made to it, and this research cannot be used for commercial purposes.

مقدمة

جاءت في النص القرآني أفعال على صورة (انْفَعَلَ) المطاوعة، وقد تباينت سياقات ورودها بين أفعال تُصَوِّرُ الآيات الكونية لأشراط الساعة وأماراتها الكبرى، وأخرى تُجلّي معجزات عصا موسى عليه السلام، وثالثة تبرز تعنّت مشركي قريش وإعراضهم عن دعوة محمد ﷺ. فترتّب عن ذلك أن قُسِّمَت هذه الأفعال تبعًا لهذه السياقات إلى ثلاث مجموعات رئيسة:

- أفعال جاءت في سياق أشراط الساعة: وقد صَدرت جلّها بـ(إذا) الظرفية لما يستقبل من الزمان، والمتضمنة لمعنى الشرط.

- أفعال وردت في سياق معجزة عصا موسى عليه السلام: وقد اقترنت أغلبها بالفاء الرابطة.

- أفعال ذكرت في سياق الإعراض عن الدعوة المحمدية: وقد ضُمّنت في جمل شرطية مسبوقة إما بـ(إذا) التي تدخل على المؤكد حصوله، وإما بـ(إنّ) المقترنة بالمشكوك حدوثه.

يستند تحليل هذه الأفعال إلى منظور تكاملي، يرتكز على عدّة مداخل: سياقية، ومعجمية، وصوتية، وتركيبية، ويراعي التصميم الآتي: إذ يعرّف في المحور الأول بالمطاوعة عند النحويين، وفي المحور الثاني بكيفية بنائها، ويدرس في المحور الثالث سياقات ورودها (أشراط الساعة، معجزة عصا موسى عليه السلام، الإعراض عن الدعوة المحمدية). ويسعى من وراء ذلك كلّه إلى تحديد ما يميز أفعال المطاوعة من هذه الصورة الصرفية في كل من هذه السياقات الثلاث الواردة في القرآن الكريم.

ولم يسلم هذا البحث من صعوبات تذكر كقلّة المصادر التي عُنيت بهذه الظاهرة، إذ لم نجد من بين النحويين من أفرد المطاوعة بالدرس والتحليل ضمن مؤلف خاص، فَهُمْ إما قصروها على أبواب خاصة كما فعل سيبويه في: (هذا باب ما طاوع الذي فعله فعل، وهو يكون على انفعل وافتعل)، والمبرّد في: (هذا باب أفعال المطاوعة)، وإما ذكروها عرَضاً ضمن بعض المباحث التركيبية: كالتعدّي واللزوم، أو الصرفية: كأبنية الأفعال ومعانيها؛ كما هي عند ابن جني، والسيرافي، وابن الحاجب، والكفوي، والأستراباذي، وابن هشام. وحتى من خصّها من الباحثين المحدثين ببحوث خاصة، أمثال: خليل إبراهيم العطية (2012) في بحثه: «المطاوعة في الأفعال»، وهاشم طه شلاش (1971) في بحثه: «المطاوعة معناها وأوزانها»، وصالح سليمان الوهيبي (1994) في بحثه: «المطاوعة معناها وأوزانها»، فقد جاءت جميعها موجزة، كما أنها لم تدرسها في النص القرآني.

ويبقى عمل أيوب جرجيس العطية (2012) في كتابه: «أفعال المطاوعة واستعمالاتها في القرآن الكريم» الأقرب لهذا البحث؛ لأنه الوحيد الذي انتبه لدراسة الظاهرة في القرآن الكريم، غير أنه اكتفى بنقل ما جاء في بعض المعاجم من شروح للأفعال التي مثّل بها لكل صيغة من صيغ المطاوعة، وبما ذكره بعض المفسرين فيها من أقوال. وإلى جانب عمل جرجيس نجد مقال «المطاوعة في القرآن الكريم بين القاعدة الصرفية والأمثلة القرآنية» لمنى عدنان غني، التي خلصت إلى أن وجود مفارقة بين القاعدة الصرفية والأمثلة القرآنية لأفعال المطاوعة؛ تسبّبت في تكلّف المفسرين تأويلَ المطاوَع المحذوف وتقديره تقديرا لا يليق بالنص القرآني.

وأما ما سواه من مقالات، فهي ليست شديدة الصلة بهذا العمل، لأنها عالجت المطاوعة بمنظور مختلف متنًا ومنهجًا، ونذكر منها: (المطاوعة) لحسن بنعاشر (1991)، و(ماهية أفعال المطاوعة وسلوكها النحوي) لهيثم فرحت (2006)، و(المطاوعة بين الحقيقة والإنكار) للسامرائي يعقوب أحمد محمد (2007)، و(الأفعال العربية ونظام المطاوعة)، لنور الدين الشملالي (2014).

وكذلك بحث لنيل شهادة دبلوم الدراسات المعمقة (المطاوعة والانعكاس)، جمع فيه عبد المنعم حرفان بين المطاوعة والانعكاس دراسةً ومقارنةً وتحليلًا، معتمدًا منهجًا لسانيًّا تحويليًّا.

وتكمن فرادة هذا المنجز في تخصيصه بدراسة المطاوعة في صيغة صرفية وحيدة هي (انْفَعَلَ)، وفي اشتغاله بمتن القرآن الكريم، فضلا عن تبنّيه منهجا يقوم على تقسيم أفعال المطاوعة بحسب السياقات التي وردت فيها إلى ثلاث مجموعات، ودراسة كل منها من مداخل معجمية وصرفية وتركيبية لتكوين صورة شاملة تميز كل واحدة منها.

1. المطاوعة عند النحويين

يقصد بالمطاوعة عند النحويين «أن تريد من الشيء أمراً ما فتبلغَه إما بأن يفعل ما تريده إذا كان مما يصح منه الفعل، وإما أن يصير إلى مثل حال الفاعل الذي يصح منه الفعل، وإن كان مما لا يصح منه الفعل»[3]. وقد اشترط بعضهم[4] أن يكون الفعل المطاوع لازمًا، وهو شرط تركيبي، وقد اعترض

(3) ابن جني عثمان، المنصف لابن جني شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تح إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، دار إدارة إحياء التراث القديم، 1954، ط1، ج1/ 71.

(4) تتبع المبرد أقوال سيبويه في المطاوعة، وسلك مسلكه في سرد الأبنية الصرفية وترتيبها، وساق بعض أمثلته التي قصر فيها المطاوعة على الأفعال اللازمة، فأفرد بذلك أفعال المطاوعة بشرط اللزوم. ينظر: المبرد محمد، المقتضب، تح عبد الخالق عضيمة، =

عليه الأستراباذي ليحوّل مجال البحث في المطاوعة إلى التأثر وقبول الأثر؛ وهو ضابط دلالي، وذلك حين قال: «ليس معنى المطاوع هو اللازم كما ظُنَّ، بل المطاوعة في اصطلاحهم التأثر وقبول أثر الفعل، سواء كان التأثير متعديًا، نحو: عَلَّمْتُهُ الْفِقْهَ فَتَعَلَّمَهُ: أي قبل التعليم، فالتعليم تأثير والتعلّم تأثر وقبول لذلك الأثر، وهو متعدّ كما ترى، أو كان لازماً، نحو كَسَرْتُهُ فَانْكَسَرَ: أي تأثّر بالكسر(...) وإنما قيل لمثله مطاوع لأنه لما قبل الأثر فكأنه طاوعه ولم يمتنع عليه»[5].

وقد ألمح إلى أن المطاوع هو المفعول الذي وقع عليه الأثر فتأثّر به، ثم قَبِلَهُ فأصبح فاعلاً نحو: (بَاعَدْتُ زَيْداً فَتَبَاعَدَ) فالمطاوع هو زيد، لكنهم سَمَّواْ فعله المسند إليه مطاوِعاً مجازاً[6]. وهو ما يعكس مدى تمثله لكيفية حصول المطاوعة.

هكذا، مهّد الأستراباذي الطريق لمن سيأتي بعده لبحث مداخل جديدة للمطاوعة بعيداً عن قيد اللزوم الذي سيّج به من سبقه من النحويين دراستها.

بينما لم يقرِن ابن هشام تعريفه للمطاوعة بتجاوز شرط اللزوم، وإنما أشار مباشرة إلى ما خلص إليه من أنها تتطلب حصول الأثر نتيجة التأثر والتأثير بين المطاوَع والمطاوِع، فعرّفها بقوله: «وهي أن يدلّ أحد الفعلين على تأثير ويدلّ الآخر على قبول فاعله لذلك التأثير»[7]. ويَبرز اجتهاده في هذا الباب في حسمه النقاش الدائر حول شرط لزوم الفعل المطاوع من خلال توصّله إلى القاعدة التي عبّر عنها بالقول: «المطاوع ينقص عن المطاوَع درجة»[8].

2. بناء (انْفَعَلَ) المطاوِعة

يُبنى (انْفَعَلَ) بدمج صرفية النون قبل الجذر الساكن [ف.ع.ل]، وهو «بناء لا يتعدّى الفاعل إلى المفعول»[9]، إذ ليس في الكلام انْفَعَلْتُهُ[10]. ويأتي للمطاوعة غالبًا[11]، ولا يطاوع إلا (فَعَلَ) و(أَفْعَلَ).

= بيروت، عالم الكتب، د ت، د ط، ج104/2.

(5) الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تح محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محيي الدين عبد الحميد، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، 1975، ج103/1.

(6) المصدر نفسه.

(7) الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح محي الدين عبد الحميد، صيدا – بيروت - لبنان، المكتبة العصرية، 2012، د ط، ج598/2. وقد امتدّ هذا التعريف إلى العديد من كتب النحو، منها: كتاب «شرح التصريح على التوضيح لألفية ابن مالك»، الأزهري خالد، المطبعة الأزهرية المصرية، 1320هـ، ط2، ص: 310.

(8) المصدر نفسه، ج597/2.

(9) المبرّد، المقتضب، ج75/1.

(10) سيبويه عمرو، الكتاب، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض، 1982م، ط3، ج76/4.

(11) وقد يكون لغير المطاوعة، فيكون فِعْلًا للفاعل على الحقيقة، نحو: «انْطَلَقَ عَبْدُ إِلَّه وليس على فَعَلْتُهُ». غير أن ذلك قليل. =

والأكثر فيه أن يأتي لمطاوعة (فَعَلَ)، لكن بشروط مخصوصة حدّدها النحاة العرب القدماء[12] في ثلاثة:

أولا: أن يكون له فعل ثلاثي متعدّ إلى مفعول واحد نحو: كَسَرْتُهُ فَانْكَسَرَ، فأخرجوا بذلك ما كان رباعيًّا إلى الشذوذ، مثل: أَزْعَجْتُهُ فَانْزَعَجَ، وأَدْخَلْتُهُ فَانْدَخَلَ. قال الزمخشري (توفي 538هـ): «وانْفَعَلَ لا يكون إلا مطاوع فَعَلَ كقولك: كَسَرْتُهُ فَانْكَسَرَ، وحَطَمْتُهُ فَانْحَطَمَ إلا ما شذ من قولهم: أَقْحَمْتُهُ فَانْقَحَمَ، وأَغْلَقْتُهُ فَانْغَلَقَ، وأَسْقَفْتُهُ فَانْسَقَفَ، وأَزْعَجْتُهُ فَانْزَعَجَ»[13].

ثانيا: أن يكون هذا الفعل من الأفعال الظاهرة للعيون كالكسر والقطع والضرب، فأخرجوا ما كان غير علاج مثل: عَلَّمْتُهُ فَانْعَلَمَ، وأَحْبَبْتُهُ فَانْحَبَّ.

ثالثا: ألا تكون فاؤه لاماً أو واواً أو نوناً أو ميماً أو راءً، ويجمعهما قولك: (ولنمر)، وإلا انتقل القياس فيه من (انْفَعَلَ) إلى (افْتَعَلَ)، لأن هذه الحروف مما تُدغم النونُ الساكنة فيها، ولمّا كانت نون (انْفَعَلَ) علامة المطاوعة كُرِهَ طَمْسُهَا، إذ حقّ العلامة الاختصاص كما بيّن ذلك الأستراباذي بقوله: «لأَمْت الجرح، أي: أَصْلَحْتُهُ، فَالْتَأَمَ، ولا تقول انْلَامَ، وكذا رَمَيْتُ بِهِ فَارْتَمَى، ولا تقول انْرَمَى، ووَصَلْتُهُ فَاتَّصَلَ، لا انْوَصَلَ، ونَفَيْتُهُ فَانْتَفَى وانْفَى»[14]. وشذّت عن هذا الشرط الكثير من الأفعال التي في أولها ميم، فسُمعت على (انْفَعَلَ) دون (افْتَعَلَ) ومنها: انْمَحَى، وانْمَسَخَ، وانْمَسَّ، وانْمَلَسَ. قال ابن قتيبة (توفي 276هـ): «ويقال: مَحَوْتُهُ فَانْمَحَى، ولا يقال امْتَحَى»[15].

وذكر ابن جني أن هذه الأفعال قد ترد مدغمة أيضاً فإذا لم يخافوا لبساً قالوا: امَّحَى، وامَّازَ، وامَّاعَ. ولمَّا لم يكن في الكلام (افَّعَلَ) عُلم أن هذا انْفَعَلَ[16].

كلّ هذا يعني أن (انْفَعَلَ) لا يشتقّ من كل ما كان فاؤه ميماً؛ كما ذهب إلى ذلك مجمع اللغة العربية بالقاهرة[17]؛ إذ نجد بالإضافة لما سبق، الكثير من الشواهد الشعرية[18] التي تنقض هذا الشرط. وبناء عليه، فالأصوب إخراج الميم من شرط الأفعال التي تبتدئ بأحد الحروف: (و.ل.ن.م.ر). غير أن هذا

= ينظر: المقتضب، المبرّد، ج15/1.

(12) مجموعة القرارات العلمية من الدورة الأولى إلى الدورة الثامنة والعشرين، ضمن مجلة مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً من 1962-32-1، جمعها محمد أحمد خلف الله ومحمد شوقي، القاهرة، المطابع الأميرية، 1963، ج1/39-168.

(13) الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، بيروت، دار الهلال، 1993، ط1، ص: 373.

(14) الأستراباذي، شرح الشافية، ج109/1.

(15) ابن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، تح محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الطلائع، 2009، ص: 263.

(16) ابن جني، الخصائص، تح عبد الحميد هنداوي، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، 2008، ط3، ج1/435. والمنصف، ج73/1.

(17) مجموعة القرارات العلمية من الدورة الأولى إلى الدورة الثامنة والعشرين، ضمن مجلة مجمع اللغة العربية، ج1/39-168.

(18) نمثل لها بقول سويد بن أبي الكاهل اليشكري: سَاكِنُ الْقَفْرِ أَخُو دَوِّيَّةٍ فَإِذَا مَا آنَسَ الصَّوْتَ امَّصَعْ

يراجع: المفضّليات، المفضّل الضبي، تح. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، دت، ط6، ص: 197.

لا يعني إدخالها ضمن الأفعال التي تشتق على صورة (انْفَعَلَ)، لأننا «لا نجد أحداً يقول: انْمَنَعَ، ولا انْمَلَأَ رغم توافر شروط الاشتقاق، وإنما يقال: امْتَنَعَ، وامْتَلَأَ»[19]، فما توارد سماعاً لا يمكن أن يمنعه القياس؛ لأن كل هذه الزيادات «ليست قياساً مطّرداً (...) بل يُحتاج في كل باب إلى استعمال اللفظ المعين، وكذا استعماله في المعنى المعين»[20]. بدليل أن ليست مطاوعة (انْفَعَلَ) لـ(فَعَلَ) مطردة فيما كان قياساً، إذ لا يقال طَرَدْتُهُ فَانْطَرَدَ، بل طَرَدْتُهُ فَذَهَبَ[21].

هكذا، حدّد النحاة المطاوعة في هذه الصورة الصرفية فجعلوها قياسية في مطاوعة الثلاثي (فَعَلَ)، وشاذة في الرباعي (أَفْعَلَ) لسماعه، ما لم تكن فاؤه مخالفة للحروف: (و.ل.ن.ر) وإلا تحوّل القياس فيها إلى (افْتَعَلَ)، وأخرجوا منها ما كان غير علاج حسي نحو: عَلَّمْتُهُ فَانْعَلَمَ. فما وافق هذه الشروط الثلاثة عدّوه من باب القياس، وما خالفها فهو شاذ.

وعلى الرغم من أن المطاوعة من صورة (انْفَعَلَ) تعدّ أكثر إنتاجية في اللغة العربية، إلا أننا لم نجد منها في النص القرآني إلا أفعالًا معدودة، لا تتجاوز عشرة (10) أفعال: ثمانية (8) منها ذُكرت مرة واحدة، وهي: انْبَعَثَ، انْصَرَفَ، انْكَدَرَتْ، انْفَطَرَتْ، انْفَلَقَ، انْهَارَ، انْبَجَسَ، انْفَجَرَتْ، بالإضافة إلى: الفعلين المكرّرين: انْسَلَخَ، انْشَقَّ.

3. سياقات ورود (انْفَعَلَ) المطاوعة في القرآن الكريم

تباينت سياقات ورود أفعال هذه الصيغة في القرآن الكريم، بين أفعال تُصَوِّرُ الآيات الكونية لأشراط الساعة وأماراتها الكبرى، وأخرى تجلّي معجزات عصا موسى عليه السلام، وثالثة تبرز تعنّت مشركي قريش وإعراضهم عن دعوة محمد ﷺ. فترتّب عن ذلك أن قسمنا هذه الأفعال إلى ثلاث مجموعات رئيسة؛ تيسيراً لأجرأة التحليل:

1.3 سياق أشراط الساعة

إن اللافت للنظر في هذه الأفعال هو تضامّها مع مصاحباتها السياقية في عرض مشاهد أمارات الساعة تمهيدًا لما سيليها من انقلاب كوني، وهو ما تظهره الآيات القرآنية:

(19) الوهيبي صالح بن سليمان، المطاوعة معناها وأوزانها، ضمن مجلة جامعة الملك سعود، الرياض، 1414هـ، ص: 524.
(20) الأستراباذي، شرح الشافية، ج1/84.
(21) سيبويه، الكتاب، ج2/242. وعضيمة محمد عبد الخالق، المغني في تصريف الأفعال، القاهرة، دار الحديث، 1999، ط2، ص: 144.

1	﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾	ٱنشَقَّ	القمر: 1.	مكية
2	﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٌ﴾	انْشَقَّتِ	الحاقة: 16.	مكية
3	﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ وَرۡدَةٗ كَٱلدِّهَانِ﴾	انْشَقَّتِ	الرحمن: 37.	مكية
4	﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾	انْشَقَّتْ	الانشقاق: 1.	مكية
5	﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾	انْفَطَرَتْ	الانفطار: 1.	مكية
6	﴿إِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ﴾	انْكَدَرَتْ	التكوير: 2.	مكية
7	﴿إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشۡقَىٰهَا﴾	انبَعَثَ	الشمس: 12.	مكية

1.1.3 المدخل السياقي

تنتمي جميع هذه الآيات للفترة المكية من التنزيل الحكيم، وقد اختصّت أفعالها في الغالب بتبئير حدث انشقاق السماء وما يليه من أحداث أخرى تنتمي للعالمين العلوي والسفلي. فتضمّنت مشاهد مرعبة من مشاهد يوم البعث والجزاء، مثل تصدّع السماء وما يصحبه من تساقط لنجومها وذهاب لضوئها، وانشقاق الأرض وما يتبعه من انهيار لجبالها.

ولعل التعبير القرآني عن هذه الأحداث بأفعال على صورة (انْفَعَلَ) لأن هذه الصورة حينما تقترن بالجمادات تكون خالصة في معنى المطاوعة، بعيدة عن أي معنى آخر يمكن أن يلتبس بها، لتفيد انقياد هذه المخلوقات انقياداً تامّاً وانصياعها كلّيا لأمر الحق سبحانه، ولتدلّ أيضاً على قابلية غيرها من المخلوقات الأخرى للاستجابة طواعية ودون أي تردّد لقدرة الخالق. فأسهمت بذلك في شدة الخطاب، وجودة سبكه، وقوة أسلوبه، وقصر عبارته، وإيجاز آياته، سالكة مسلك التهويل حيناً، والتحذير حيناً آخر، بإشارات قصيرة، مثيرة ومذهلة، لما سيجري لنهاية الخلق المخيفة، ومؤكّدة على حقيقة البعث والحساب. وهي إشارة قوية لكل معاندٍ من معاندي قريش أو منكرٍ لآيات الحق إلى ضرورة الإيمان المطلق والامتثال الكلي. ونظن أنه لذلك اختصت جميع هذه الأفعال التي وردت على هذه الصورة بالذات؛ في أشراط الساعة؛ بالآيات المكية، ليناسب ما تقتضيه مخاطبة المشركين من شدة وغلظة وإيجاز، ولتكشف هَوَانَ حججهم لأن معبودهم من الكواكب والنجوم والجبال والسماء والقمر وغيرها من المخلوقات الكونية سيتحطّم ويتلاشى ويندثر!

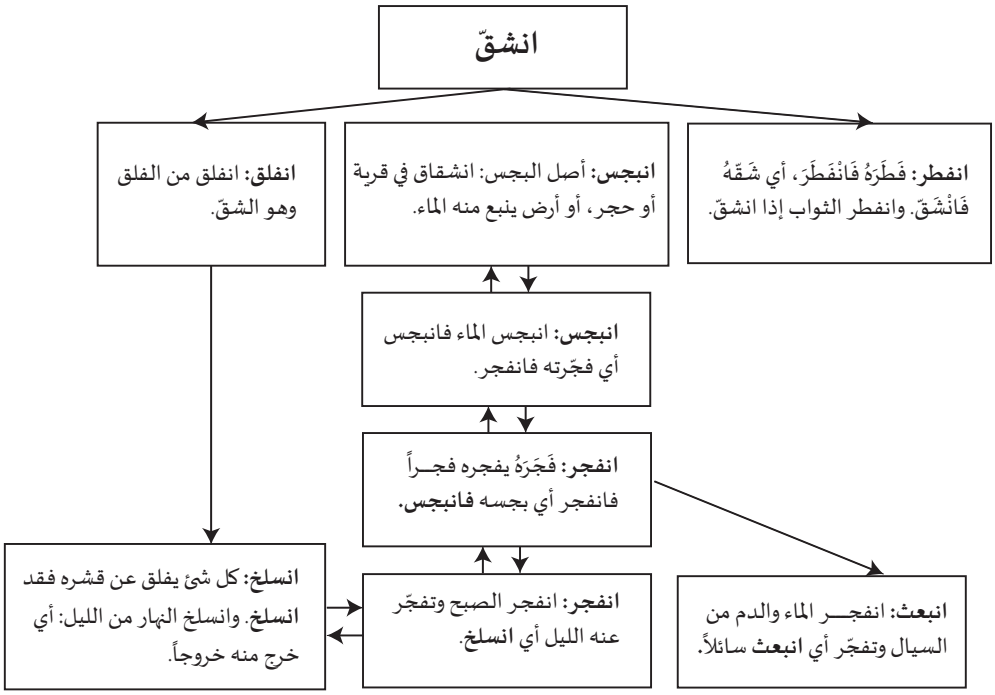
2.1.3 المدخل المعجمي

يكشف البحث في الدلالات المعجمية لأفعال المطاوعة التي جاءت على صورة (انْفَعَلَ) في النص القرآني عن وجود حقل دلالي مهيمن تشترك فيه الكثير من هذه الأفعال في التعبير عن حدث مركزي واحد هو الانشقاق، وإن كان بعضها يتوسع ليدل على معاني غيره سواء في العالم العلوي (السماء) أو السفلي (الأرض).

1.2.1.3 حقل الانشقاق

يطّرد ورود الفعل (انْشَقَّ) في جلّ الآيات السابقة، ويرتبط معجميًّا بأفعال مطاوعة قريبة منه، جاءت في غيرها من الآيات الأخرى، مثل: انْفَطَرَ، وَانْبَجَسَ، وَانْفَجَرَ، وَانْفَلَقَ، وَانْسَلَخَ، وَانْبَعَثَ. ويمكن أن نتبيّن شبكة روابطه الدلالية من خلال البحث المعجمي؛ فقد جاء في مقاييس اللغة: «الشين والقاف أصلٌ واحد صحيح يدلّ على انصداع في الشيء (...) تقول شقّقت الشيء أشقّه شقّاً، إذا صدّعته (...) وانشقّت عصا القوم بعد التئامها، إذا تفرّق أمرهم. ويقال لنصف الشيء الشِّقّ».

وذكر ابن منظور أنه يقال: «فَطَرَهُ فَانْفَطَرَ، أي شَقَّهُ فَانْشَقَّ». وأن انْفَلَقَ: من الفلق؛ وهو الشقّ. قال: «فَلَقْتُهُ فَانْفَلَقَ». ولا تخرج القراءة الشاذة التي قرئ بها هذا الفعل عن هذا المعنى، إذ قرئ بـ (انْفَرَق). قال ابن منظور: «شقّ أمره (..) فانشق: انفرق». وكذلك انبجس؛ فأصل البجس: انشقاق في قربة أو حجر، أو أرض ينبع منه الماء، فإن لم ينبع فليس بانبجاس وانبجس الماء فانبجس أي فجّرته فانفجر. وانفجر الماء وتفجّر أي انبعث سائلاً. وانفجر الصبح وتفجّر عنه الليل أي انسلخ. بهذا الشكل يرتبط كل فعل من هذه الأفعال معجميا بأكثر من فعل آخر مما يسمح بتوسيعه دلاليا ضمن شبكة من الأفعال؛ كما يظهر من خلال التمثيل التقريبي الآتي:



ويرتبط كل واحد من هذه الأفعال بمكوّن مُنفعِل يتأثر بالأثر الذي يحدثه فيه؛ إذ اختص الانبجاس والانفجار بالحجر، والانفلاق بالبحر، والانكدار بالنجوم، بينما عمّ الانشقاق في ذلك كلّه ليشمل الأرض والسماء بما فيهما من مكوّنات أُفرد اقتران كل منها بمطاوع مخصوص.

لذلك جاز تقسيم هذه الأفعال وفق مبدأ التوسيع الدلالي الذي تفرضه المهيمنة (انْشَقّ)، تبعاً لما يتطلّبه تحقّق المطاوعة فيها من أحداث تتصل ببعض المخلوقات الكونية إلى عالمين اثنين: العالم العلوي، ويضم: السماء، والنجوم. والعالم السفلي، ويشمل: الأرض، والحجر، والبحر.

3.1.3 المدخل الصوتي

تكشف الخصائص الصوتية لحرف النون عن مجيئه في صورة (انْفَعَلَ) للدلالة على معنى المطاوعة، فهو حرف غني خفيف، فيه سهولة وامتداد إلى الخيشوم، فكانت حاله مناسبة لمعنى السهولة والمطاوعة[22]، لذلك نفترض أن انتقاءها للدلالة على مطاوعة المخلوقات الكونية لأمر ربّها، وانقيادها انقياداً مطلقاً، متّسقة أفعالها مع مراده، منسجمة مع مقصوده، خالصة في هذا المعنى دون غيره من

(22) ابن يعيش، شرح المفصل، تقديم إميل بديع يعقوب، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، 2001، ط1، ص: 174.

المعاني التي قد تشترك معه؛ كما في صور المطاوعة: (فَعَلَ)، (فَعِلَ)، (أَفْعَلَ)، (اسْتَفْعَلَ)، (افْعَالَّ)، (افْعَوْعَلَ).

وتنفرد النون بتعدّد صورها الصوتية، إذ تخرج إلى الإظهار أو الإخفاء أو الإقلاب أو الإدغام بغنة أو بدونها، تبعاً لصوت الحرف الذي يليها.

وتشترك أفعال المطاوعة ذات الصلة بالعالم العلوي في الابتداء بأحد حروف الإخفاء لتتساوق مع ما تحمله هذه الأفعال من دلالة على الإخفاء المترتب على انشقاق السماء، وانفطارها، وانكدار النجوم وسقوطها. ونحسب أن في ذلك إشارة إلى أن هذه الأحداث تتطلب مدة زمنية أطول حتى تتحقّق، إذ لا تتم على وجه السرعة، لأن الإخفاء ينجم عنه ذهاب حرف النون الساكنة، وبقاء صفته التي هي الغنة. والغنة تستغرق زمناً أطول يتوقف فيها العمل الفموي؛ لتدل على أن الحدث يحتاج مدة زمنية أكبر، وهو ما يمكن أن تُلمح منه الدلالة على المطاوعة.

في حين ينفرد الفعل (انْبَعَثَ) الوارد في سورة الشمس بظاهرة الإقلاب، إذ تقلب النون ميماً؛ لأنها وليها الباء. ونعتقد أن هذا القلب الصوتي يكشف عن وجه من وجوه الدلالة السياقية المقصودة، إذ إن «القلب تحويلك الشيء عن وجهه (...) والانقلاب: الانصراف»[23]، وهو ما يعكسه الفعل (انْبَعَثَ) الذي يعني ثار ومضى ذاهباً لقضاء حاجته[24].

هكذا يظهر أن انتقاء أصوات هذه الأفعال المطاوِعة ينسجم مع ما تحمله من دلالات سياقية.

4.1.3 المدخل التركيبي

صدّرت الكثير من الآيات القرآنية التي جاءت فيها أفعال المطاوعة بـ (إِذَا)، مما يفرض التساؤل عن السر الكامن وراء هذا الانتقاء والتخصيص.

1.4.1.3 (إذا) بين الشرط والظرف

تستعمل (إذا) إما للظرفية المجرّدة، وإما للشرط، وإما للمفاجأة. وهي في جميع هذه الأوجه ظرفاً وإن كان بينها فرق، فالظرفية مثل: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ [الليل: 1]، والشرطية مثل: ﴿فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: 159] للمفاجأة مثل قولك: خرجت فإذا قد أقبل زيد، أما لو قلت: خرجت إذا أقبل زيد فهي في جواب من يقول متى خرجت؟

(23) الأزهري محمد، تهذيب اللغة، تح محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001، ط1، مادة: [ق.ل.ب].
(24) ابن منظور، لسان العرب، مادة: [ب.ع.ث].

والأصل في الظرفية أن تكون ظرفاً لما يستقبل من الزمان، فهي تُعنى بزمان حدوث الفعل مجرداً، في حين تقرنه الشرطية بأسلوب الشرط الذي يتطلب فعل الشرط وفعل الجزاء، إذ تختص بالدخول على الجملة الفعلية، وإذا وقع اسم بعدها، قدّروا له فعلاً محذوفاً فأعربوه فاعلاً. والجملة المذكورة بعده مفسِّرة للفعل المحذوف. فعلى أي وجه استعملت (إذا) في الآيات المتضمنة لأفعال المطاوعة؟

ذهب جمهور النحويين إلى أن (إذا) لا يليها إلا الفعل، فهي بالفعل أَوْلَى. غير أن النص القرآني جاء بخلاف هذا التحديد، بل واطّرد ذلك فيه وانتشر، وهو ما نجم عنه خلاف نحوي بين نحاة البصرة والكوفة حول إعراب الاسم الواقع بعدها. بينما أجاز سيبويه إعرابه مبتدأ شريطة أن يخبر عنه بجملة فعلية، وذهب ابن مالك إلى وقوع المبتدأ بعدها بلا شرط. والظاهر أن ورود (إذا) في الآيات السابقة يتوزعه اعتباران:

- **الأول**: أنها ظرفية للزمان المستقبل تتضمن معنى الشرط، كما في الآيات التي تصدّرت سور الانشقاق، والانفطار، والتكوير، إذ قُدّم المسند إليه (السماء)، و(النجوم) على المسند الفعلي (انْشَقَّتْ)، و(انْفَطَرَتْ)، و(انْكَدَرَتْ)؛ لإفادةٍ تُقوّي الحكم، أي: أن هذا الشرط محقّق الوقوع[25].

- **الثاني:** أنها شرطية، كما في الآيات التي وليها فيها فعل؛ ومنها آية الرحمن، وآية الشمس..

وأيّاً كانت (إذا) ظرفية أو شرطية فإن اقترانها بأفعال المطاوعة في سياق أشراط الساعة، قد جاء لتتضافر دلالتها على تأكيد تحقّق هذه الأفعال مع دلالة الاستجابة الذاتية لهذه المطاوعات.

2.4.1.3 تقدير المطاوَع المحذوف

تشترك الآيات التي وردت في سور: الانفطار، والانشقاق، والتكوير في البنية التركيبية نفسها:

(إذا + اسم + فعل ماض مطاوع).

واختلف النحويون في وجوب التقدير بعد (إذا)، فذهب جمهور البصريين إلى ضرورة تقدير فعل بعدها انسجاماً مع ما اشترطوه من أنها لا تدخل إلا على الجملة الفعلية، فأعربوا الاسم بعدها فاعلاً لفعل محذوف. ولما اشترطوا أن يكون المحذوف من جنس الفعل المتأخر وكان لا يجوز الجمع بين المفسِّر والمفسَّر، قدّروا أفعال هذه الآيات بـ: (إذا انشقت السماء انشقت)[26]، و(إذا انفطرت السماء

(25) ابن عاشور محمد، التحرير والتنوير، بيروت– لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ج170/30.

(26) ابن جني، الخصائص، ج157/2. والدرويش محيي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دمشق، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، واليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992، ط3، ج422/10.

انفطرت)[27]، و(إذا انكدرت النجوم انكدرت)[28]؛ معلّلين ذلك بما ورد في القرآن الكريم من آيات تدعم هذا القول ومنها: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾ [الرحمن: 37].

ولم يلتفت هؤلاء إلى أن هذا التقدير ربما لا يستقيم وما يتطلبه فعل المطاوعة اللازم (انشق المتأخر) من ضرورة مراعاة شرطها، فكان الأوْلى أن يُقدروا فعلا مطاوَعاً متعدّيا لمفعول واحد، لا سيما وأن معنى المطاوعة ظاهر في هذه الآيات. ولعل التقدير فيها قد التبس بالتقدير في مثل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6]، إذ يجوز تقدير المحذوف من جنس الفعل المذكور، فيصحّ أن يقال: (وَإِنْ ٱسْتَجَارَكَ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ)، لدلالة الفعل هنا على الطلب دون المطاوعة، إذ لا يشترط في الطلب أن ينقص الفعل المذكور عن المقدّر درجة.

وقد تفطّن بعض النحويين للحرج الذي يطرحه تقدير الفعل المطاوَع في مثل هذه الآيات، حين أعربوا الاسم الواقع بعد (إذا) فاعلاً لفعل محذوف لم يذكروه وإنما وصفوه بالقول: «يفسّره الفعل المذكور بعده»[29].

وربما طال هذا الحرج أيضاً بعض المفسرين الذين؛ وإن ذكروا الفعل المطاوَع (شَقَّ) فقالوا: وانشقت مطاوع شقَّها؛ فإنهم قدّروا الفعل بمعنى الاستقبال، وقرنوه بإرادة الفاعل ففسروا الآية بقولهم: «أي: حين يشقّ السماء شاقّ فتنشق أي: **يريد** الله شقّها فانشقّت»[30].

ولو نظر نحاة البصرة إلى دلالة التركيب لما احتاجوا إلى كل هذه التقديرات الإعرابية، ولكنهم انشغلوا بإعراب الاسم المرفوع بعد (إذا). وما القصد بتقديمه إلا تبئير ما أسندت إليه الأفعال التي يغلب فيها أن تكون شرطاً لـ(إذا)؛ لأن الابتداء بها أدخل في التهويل والتشويق إلى الخبر[31].

بينما أجاز بعض الكوفيين دخول (إذا) على الجمل الاسمية، فأعربوا الاسم المرفوع بعدها مبتدأ والجملة الفعلية بعده في محل رفع خبر[*]. والتركيب كله في محل جر مضاف إلى الظرف (إذا). وأعرب فريق منهم الاسم المتقدم فاعلا مقدماً على الفعل؛ لأنهم يجيزون تقديم الفاعل على الفعل عكس البصريين.

---

(27) المرجع نفسه، ج402/10.

(28) نفسه، ج392/10.

(29) دعاس قاسم حميدان، إعراب القرآن الكريم، دمشق، دار المنير، دار الفارابي، 1425هـ، ج431/3. وصافي محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، دمشق، دار الرشيد مؤسسة الإيمان، 1418هـ، ط4، ج191/5.

(30) الزمخشري، الكشاف، ج 619/4. وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج194/30.

(31) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج218/30.

(*) وقد تبنى ابن عاشور رأي الكوفة فرفض تقدير أفعال محذوفة قبل الأسماء التي وردت بعد (إذا) في الآيات السابقة، معلّلا تقديمها بقصد الاهتمام بالمسند إليه، وتقوية للخبر. ينظر: التحرير والتنوير، ج194/30.

2.3 سياق معجزة عصا موسى عليه السلام:

1	﴿وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾	فَانْفَجَرَتْ	البقرة: 60.	مدنية
2	﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰهُ قَوۡمُهُۥٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنۢبَجَسَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾	فَانْبَجَسَتْ	الأعراف: 160.	مكية
3	﴿فَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡبَحۡرَۖ فَٱنفَلَقَ﴾	فَانْفَلَقَ	الشعراء: 63.	مكية
4	﴿أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ﴾	يَنقَضَّ	الكهف: 77.	مكية

1.2.3 المدخل السياقي

لما استبد العطش بقوم موسى عليه السلام في تيه صحراء سيناء، طلبوا منه أن يستسقي ربّه، فأوحى له الحق سبحانه أن يضرب الحجر بعصاه إظهاراً لمعجزته؛ إذ لم يكن انفجار العيون ولا انبجاسها استجابة لتلك الضربة، بل جاءت لمطاوعة الإرادة الإلهية التي أصدرت أمرها لذلك الحجر كي يتفتق؛ لتتحقق تلك المعجزة، وما كانت ضربة العصا إلا تنبيها إلى ضرورة التماس الأسباب!

2.2.3 المدخل المعجمي

قابل ابن منظور بين (انْفَجَرَ)، و(انْبَجَسَ) فأشار إلى أنه يقال: «فجره هو يفجُره، بالضم، فجراً فانفجر أي بَجَسَهُ فَانْبَجَسَ»[33]، وذكر أن: «أصل البجس: انشقاق في قربة أو حجر أو أرض ينبع منه الماء، فإن لم ينبع فليس بانبجاس»[34].

(33) ابن منظور، لسان العرب، مادة: [ف.ج.ر].
(34) المصدر نفسه، مادة: [ب.ج.س].

وذهب الزمخشري إلى أن (انْفَجَرَ)، و(انْبَجَسَ) بمعنى واحد، وهو الانفتاح بسعة وكثرة[35]، وتبعه في ذلك أبو حيان فلم يفرّق بينهما، بل زاد عليهما (انْشَقَّ) حين قال: «انفجر وانبجس وانشق مترادفات (...) وظاهر القرآن استعمالهما بمعنى واحد، لأن الآيتين قصة واحدة»[36]، وكذلك فعل الألوسي رغم نقله للفرق بينهما إلا أنه لم يرتضه، وكرّر كلام أبي حيان: «والظاهر استعمالهما بمعنى واحد»[37]. غير أن المتأمل في سياق ورود كل من هذين الفعلين داخل الآيتين المدروستين يلحظ أن معناهما متقارب.

البقرة: 60.	الأعراف: 160.
- وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ - فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ - **فَٱنفَجَرَتْ** مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ - قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ - كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ – وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ.	- مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ - أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ - **فَٱنۢبَجَسَتْ** مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ - قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ - كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۚ - وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

إذ جاء في آية البقرة الفعل المطاوع (انْفَجَرَتْ)، بينما أتى في آية الأعراف فعل آخر يشترك معه في الدلالة على المطاوعة وهو (انْبَجَسَتْ). فلم هذا التنويع الدلالي؟

يبدو أن سياق طلب السقيا الذي تحكّم في انتقاء هذين الفعلين مختلف بين الآيتين؛ ففي الأولى أسند الطلب إلى موسى عليه السلام، تشريفاً وتكريماً، فناسب ذلك أن تدخّلت الإرادة الإلهية بالقول ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ﴾ [البقرة: 60]، لتبيّن له سبيل الاستجابة المتمثل في ضرب الحجر بالعصا؛ فالطلب هنا من موسى إلى ربه.

بينما في الآية الثانية استسقى القومُ موسى عليه السلام، فكان أن تدخّلت مشيئة الله بالوحي دون القول: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ... أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ﴾، لأن الطلب من القوم إلى موسى عليه السلام، والقول المباشر من الله عز وجلّ أعظم من الإيحاء.

(35) الزمخشري، الكشاف، ج75/2.
(36) أبو حيان، البحر المحيط، تح صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ، ج369/1.
(37) الألوسي شهاب الدين، روح المعاني، تح علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ج272/1.

وبالعودة إلى السياق العام الذي ذكر فيه (انْفَجَرَ) داخل سورة البقرة؛ نلحظ أنه سياق تكريم[38] لقوم موسى عليه السلام، وتذكير لهم بالنعم التي تفضّل بها الحق سبحانه عليهم؛ فبعد أن ذكّرهم بها في قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٧﴾[البقرة: 47] أخذ يعدّدها لهم؛ فنجّاهم من آل فرعون ومن الغرق، وعفا عنهم، وأنزل عليهم المنّ والسلوى.

بينما سياق ورود الفعل (انْبَجَسَ) في آية الأعراف مختلف، وهو سياق توبيخ وتقريع وتذكير بذنوبهم ومعاصيهم: قال تعالى: ﴿وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ١٣٨﴾ [الأعراف: 138]، فبمجرد أن أنقذهم الله من الغرق في البحر، سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً صنماً يعبدونه. ثم صاغوا من بعده عجلا اتخذوه للعبادة.

وفي آية البقرة دليل آخر على الفرق بين الفعلين (انْفَجَرَ) و(انْبَجَسَ)، إذ جمع بين الأكل والشرب في قوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ﴾ ولم يرد في الأعراف ذكر الشرب، فناسب ذلك أن بالغ في ذكر الماء في آية البقرة، لذلك جاء باللفظ الذي يدل على الماء الوفير (انْفَجَرَتْ)، في حين أتى في آية الأعراف بما يدل على الماء القليل (انْبَجَسَتْ)[39].

3.2.3 المدخل الصوتي

يوحي خروج أصوات (انْفَعَلَ) المطاوعة بمحاكاته لما تحمله أفعالها من مدلولات، فإذا تأملنا:

أ- اِنْفَجَرَ: الفاء نجدها تحمل معاني الشق، والتوسّع إذ إن خروج صوتها يشبه الضربة الخفيفة للفأس على الأرض، فالأسنان الأمامية العليا هي التي تضرب على بطن الشفة السفلى؛ حبساً للنفَس، ثم يتم الانفراج بينهما ليخرج الصوت مع النفَس المبعثر ضعيفاً واهياً كبعثرة التراب المحفور[40]. والجيم للشدة والصلابة، والراء للانحراف والحركة والتكرار. وتعكس معاني هذه الحروف مراحل حدث (الانفجار) المكون من تجميعها معاً؛ والمتمثلة في: الشق والبعثرة، والشدة والصلابة، والحركة وتكرار الحدث.

ب- اِنْبَجَسَ: الباء للانبثاق والحفر، والظهور والانفراج. والجيم للقساوة والصلابة والحرارة

(38) السامرائي فاضل صالح، أسرار البيان في التعبير القرآني، بيروت – لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، 2000، ج1/91.
(39) المرجع نفسه، ج1/93.
(40) عباس حسن، خصائص الحروف ومعانيها، منشورات اتحاذ الكتاب العرب، 1998، ص: 131.

والخشونة، والسين المتطرّفة للسعة والبسط، والحركة والطلب. وتصدّر الباء في (بَجَسَ) هو أصلح ما يكون لتمثيل الأحداث التي تنطوي معانيها على الانبثاق، والظهور، والسيلان، بما يحاكي واقعة انبثاق صوته من بين الشفتين إيماءً وتمثيلاً[41].

ج- اِنْفَلَقَ: الفاء للشق والانفراج والتباعد، واللام للالتصاق والتعلّق، والقاف للقوة والمقاومة والانفجار الصوتي[42]. وبذلك يكون معنى (انْفَلَقَ) في الآية الكريمة هو مطاوعة البحر لإحداث انفراج بين شقيه يكون مصحوباً بصوت انفجاري مع بقاء الاتصال بينهما.

والملاحظ أن جميع حروف الأفعال السابقة تشترك في صفة الانفتاح، كما تشترك في الدلالة عليه، حتى وكأنها هي المقصودة أساساً.

د- اِنْقَضَّ: «القاف والضاد أصول ثلاثة: أحدُها هُوِيُّ الشَّيء، والآخَر خُشونةٌ في الشَّيء، والآخَر ثُقْبٌ في الشَّيء. فالأول قولهم: انقَضَّ الحائط: وقع (...) والثاني قولهم: دِرْعٌ قَضَّاءُ: خَشِنَةُ المَسِّ لَمْ تَنْسَحِقْ بَعْدُ (...) والأصل الثالث قولهم: قَضَضْتُ اللُّؤْلُؤَةَ أَقُضُّهَا قَضّاً، إِذَا ثَقَبْتُهَا»[43]. ويُمَكِّنُ تجميع دلالات هذه الأصوات من تمثل صورة تقريبية لطبيعة الحائط الذي يريد أن ينقض؛ إذ يحتمل أنه خشن ومقاوم، صلب وشديد، ضخم وممتلئ، به ثقوب ويغلب عليه ثقله حتى يكاد يهوي من فرط سمكه. وفي نسبة الفعل إلى الحائط عن طريق صيغة (انْفَعَلَ) ما يؤشر على الاهتزاز والاضطراب والانبثاق، إذ لا تأتي النون الرنينية في أول الكلام إلا للتعبير عن هذه المعاني.. كما لو أن تصدّع الحائط حتى كاد يسقط، قد كان نتيجة لاهتزازه، واضطرابه دون أي تدخل خارجي وهو ما يوحي بمطاوعته.

يمكن أن نخلص إلى أنّ في تخيّر حروف أفعال المطاوعة وترتيبها، دليلًا على موافقة دلالتها الصوتية ترتيبَ أحداثها، إذ قُدّم ما يناسب أول الحدث، وآخر ما يوافق آخره، ووُسّط ما يلائم أوسطه.

4.2.3 المدخل التركيبي

1.4.2.3 الفاء الرابطة، وتقدير المطاوَع

اختلف بعض النحويين والمفسرين في تقدير المطاوَع المحذوف في الآيات السابقة، على أقوال:

إذ قدّر ابن جني المحذوف بقوله: «فضرب فانفجرت»[44]، معلّلًا ذلك بالاكتفاء بذكر المسبَّب الذي

(41) المرجع نفسه، ص: 99، 100، 104، 109.

(42) عباس حسن، خصائص الحروف ومعانيها، ص: 243، 244.

(43) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج12/5.

(44) المصدر نفسه، ج294/2.

هو الانفجار من السبب الذي هو الضرب. أو العكس أي: الاكتفاء بذكر السبب الذي هو القول، من المسبَّب الذي هو الضرب.

بينما ذهب ابن عصفور إلى أن الفاء هي فاء (ضَرَبَ)، وأن المحذوف هو المعطوف عليه، فهي دليل على المحذوف، إذ أبقي على فائه وحذفت فاء (انْفَلَقَ). والتقدير: فَ(ضَرَبَ) انْفَلَقَ.

وزعم الزمخشري أن الفاء في (انْفَجَرَتْ) هي الفاء الفصيحة وليست فاء العطف بل هي جواب شرط محذوف تقديره: فَإِنْ ضَرَبْتَ فَقَدْ انْفَجَرَتْ. وأنها متعلّقة بمحذوف أي: فضرب فانفجرت، فقدّر بذلك المحذوف بتقديرين. وتقدير الزمخشري الأول (فَإِنْ ضَرَبْتَ فَقَدْ انْفَجَرَتْ) فيه نظر من وجوه[45]:

- **الأول**: أنه لا يحلّ إضمار (قد) إذا دخلت عليها الفاء.

- **الثاني**: أن (قد) لا تدخل إلا على ما كان ماضيا لفظا ومعنى، فإذا كان كذلك استحال أن تكون الفاء فصيحة واقعة في جواب شرط، لأن الشرط مقرون تحقّقه بالحاضر والمستقبل.

- **الثالث**: أن الانفجار والانبجاس والانفلاق، مترتبة على الضرب في المستقبل، وإذا كانت مترتبة عن حدث مستقبلي، وجب أن تكون في المستقبل أيضا، وإذا كانت كذلك امتنع أن تدخل عليها (قد) التي لا تدخل في جواب الشرط إلا على ما كان معناه ماضيًا.

- **الرابع**: أن أحداث الانفجار والانبجاس، والانفلاق، قد وقعت وتحقّقت بالفعل، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾. وجعْلها جواب شرط محذوفًا يخرجها إلى عدم الوقوع، لأنها تصير معلقة على وجود في المستقبل.

- **الخامس**: «أن الفاء لا تعد فاء فصيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها فإذا استقام فهي الفاء العاطفة والحذف إيجاز، وتقدير المحذوف لبيان المعنى، وذلك لأن الانفجار مترتب على قوله تعالى لموسى: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ﴾[البقرة: 60] لظهور أن موسى ليس ممن يشك في امتثاله»[46].

وعلّق أبو حيان على تقدير الزمخشري هذا بقوله: «فما ذهب إليه فاسد في التركيب العربي، وفاسد من حيث المعنى، فوجب طرحه»، معتبرا أن «الفاء عاطفة على جملة محذوفة، والتقدير: فضرب فانفجرت، كقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ﴾ [الأعراف: 160]، أي: فضرب فانبجس. ودلّل على هذا المحذوف بوجود الانفجار مرتّباً على الضرب.

(45) أبو حيان، البحر المحيط، ج1/368-369.
(46) المصدر نفسه.

وتبعه في ذلك ابن عاشور حين قال: «وأما تقدير الشرط هنا أي: فإن ضربت فقد انفجرت (...) فغير بيّن، ومن العجب ذكره في (الكشاف)»[47]. معتبرا أن مجيء الفاء في انفجرت وانبجست للتعقيب المجازي تشبيها لقصر المهلة.

فإلى أي حد راعى هؤلاء النحويون والمفسرون معنى المطاوعة في تقديراتهم؟

الظاهر أنهم لم يلتفتوا إلى ضرورة مراعاة شرط المطاوعة الصرفية الذي اشترطه معظم النحويين في تقديرهم للمطاوَع، وإنما استغنوا عنه بتقدير مطاوَع تركيبي (فَضَرَبَ فَانْفَجَرَتْ)، وإن توقف بعضهم عند بيان المطاوَع المعجمي إلا أنهم لم يستحضروه في التقدير؛ فقد ذكر أبو حيان أن: «انفجر (...) مطاوع فعل فجره فانفجر»[48]. ومع ذلك لم يذكره في التقدير وإنما استعاض عنه بالمقدّر (فضَرَبَ).

لقد اختلفت أنظار المفسرين في تعيين المراد بـ(الفاء) بين من رأى فيها معنى العطف، ومن رآها حاملة لمعنى الشرط، ومن اعتبرها فصيحة أو سببية. ولا غرابة في ذلك؛ إذ إن السياق يحتمل هذا الاختلاف، ويصعب حصره في معنى محدد؛ فَأَيًّا كانت الفاء فصيحة أو عاطفة أو سببية أو للتعقيب المجازي، فإنها تخرج في الآيات السابقة إلى الدلالة على سرعة الاستجابة للأمر الإلهي الذي لا يقبل التأخير. ويبقى الملحظ المثير هو انفراد جل هذه الأفعال بدخول الفاء عليها!

3.3 سياق الإعراض عن الدعوة المحمدية

وردت منه في النص القرآني الأفعال المذكورة في الآيات الآتية:

(1) ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ﴾ [الحج:11]

(2) ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة:5]

(3) ﴿وَٱمۡتَٰزُواْ ٱلۡيَوۡمَ أَيُّهَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾ [يس:59]

(4) ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمٗاۚ﴾ [الجمعة:11]

1.3.3 المدخل المعجمي

تحيل الدلالة المعجمية لأفعال المطاوعة الواردة في الآيات السابقة إلى معان متباينة، غير أنها تشترك في الدلالة على الانصراف، والتفرّق، فقد ورد في لسان العرب أن: «القلب تحويل الشيء عن

(47) نفسه.

(48) أبو حيان، البحر المحيط، ج1/353.

وجهه»[49]. قال ابن الأثير: «(...) يقلبها عن جهتها، ويصرفها إلى غير معناها»[50]. وقد استعمل ابن عاشور الفعل (انْقَلَبَ) بهذا المعنى في تفسيره للآية السابقة حين قال: «الانقلاب: الانصراف إلى جهة غير الجهة التي جاء منها»[51].

ونرجّح أن الفعل (انْفَضَّ) الوارد في سورة الجمعة لا يخرج عن هذا المعنى؛ فقد ذكر الفيومي: «فضضت الشيء فضّاً فرّقته فانفضّ (...) وكذلك الفعل (انْسَلَخَ) الوارد في سورة التوبة، الدال على المضي[52]، والخروج، والانقضاء. وتتقاطع هذه الدلالة مع معنى الانفصال[53] الذي نجده في الفعل (انْمَازَ) من قراءة شاذة قرئ بها قوله تعالى: ﴿وَٱمۡتَٰزُواْ ٱلۡيَوۡمَ﴾ [يس: 59] ولا يخفى ما يحتمله هذا المعنى من الدلالة على الافتراق لتحقيق التمايز.

2.3.3 المدخل الصوتي

نفترض أن الأصوات المشكّلة لحروف أفعال المطاوعة التي وردت في هذا السياق، تُظهر نوعاً من الارتباط المعنوي بين ما يحمله كل واحد من هذه الأصوات من معان جزئية، وبين ما تحمله من معنى نووي يشملها كلّها. وسنحاول أن نرصد ذلك من خلال البحث في الارتباط المعنوي بين الجزء والكلّ في معاني هذه الأفعال وفي ترتيب حروفها:

أ- اِنْقَلَبَ: القاف للقوة والمقاومة، واللام للالتصاق، والباء للظهور[54]. وتعكس هذه المعاني دلالة الانقلاب المتمثلة في تغيير الحال التي تحتاج إلى قوة ومقاومة، يترتب عنها ظهور المنقلب في حال غير الحال التي انقلب عنها. وفي تصدّر النون إشارة إلى رغبة ذاتية في الانقلاب اقتضت مضاعفة الجهد.

ب-اِنْفَضُّواْ: النون للانبثاق والخروج من الأشياء. والفاء هي أشد ما تكون محاكاة لصوت مرور الريح في الشجر؛ فهي للانفراج والفصل والتباعد. والضاد للغلبة تحت الثقل[55]. ولعلّ ما في هذه المعاني من دلالة على التفرّق والتفسّح بسبب ما ألمّ بأهل المدينة المنورة من جوع وغلاء.

ج- اِنْسَلَخَ: السين في أول اللفظة للانزلاق والمسير، واللام للالتصاق. والخاء للعيوب والتشوهات[56].

(49) ابن منظور، لسان العرب، ج685/1.
(50) المصدر نفسه، ج686/1.
(51) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج213/17.
(52) الفيومي أحمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مكتبة لبنان، 1987، ج181/2، ج24/3.
(53) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج289/5.
(54) عباس حسن، خصائص الحروف ومعانيها، ص: 252، 274.
(55) المرجع نفسه، ص: 152، 158، 181.
(56) نفسه، ص: 175، 177، 243.

وتتساوق هذه المعاني مع ما يتضمنه الانسلاخ من دلالة على انقضاء الأشهر الحرم، ومُضِيّهَا.

د- اِنْمَازَ: الميم فيها للانضمام والانجماع، والألف للامتداد والفصل، وأصله ياء من (الميز)، والياء للانفعال المؤثر في البواطن، وفي سكون هذا الحرف وتحرّك ما قبله بالكسر ما يوحي بصورة الحفرة العميقة والوادي السحيق. والزاي للتقلّع القوي، والاضطراب، والتحرك والاهتزاز[57]. وهو ما يبرز مراحل حدوث (الميز) التي تتطلب الاجتماع أولاً قبل الفصل والتفريق، لتعكس شرخ الهوة بين الجمعين.

3.3.3 المدخل التركيبي

جاءت أغلب أفعال المطاوعة الواردة في هذا السياق ضمن بنية تركيبية مباينة للبنية السابقة، إذ نجدها ضمن جمل شرطية مسبوقة:

إما بـ(إذَا) الشرطية التي لا تدخل إلا على المتيقن بحصوله، كما الشأن بالنسبة لفعل الشرط (انْسَلَخَ)، وكذلك (انْفَضُّواْ) الواقع في جواب الشرط.

وإما بـ(إنْ) الشرطية الدالة على الشك في وقوع الفعل، كما الشأن بالنسبة للفعل (انْقَلَبَ)[58] الذي جاء جواباً للشرط بلفظ الماضي المقطوع بوقوعه، وإن كان المعنى معنى المضارع المشكوك في حصوله، حتى يظهر وكأنه قد حدث بالفعل[59]. لأن فعل الشرط لا يكون إلا مستقبل المعنى، فإن جاء ماضياً أُوِّلَ بالمضارع.

فما علاقة الشرط بالمطاوعة؟ ولماذا اقترن بها في الآيات السابقة؟

يشترك الشرط والمطاوعة في فكرة التعليق، فإذا كان الشرط يقوم على ثلاثة أركان:

ركن معلّق عليه وهو فعل الشرط، وآخر معلّق هو فعل الجواب، وأداة رابطة بينهما تسمى أداة الشرط مثل: (إذَا)، و(إنْ)، فإن المطاوعة بدورها تقوم على ثلاثة أركان: ركن معلّق عليه يسمى المطاوَع، وآخر معلّق ويعرف بالمطاوِع، وأداة رابطة بينهما وهي الفاء. ومثلما قد يستغني الشرط عن أداته أو فعله، فقد تستغني المطاوعة أيضاً عن أحدهما، أو عنهما معاً. وكما «أن حقيقة الشرط وجوابه أن يكون الثاني مسبباً عن الأول»[60]، فكذلك المطاوعة؛ إذ الأول مؤثر والثاني متأثر به.

(57) نفسه، ص: 99، 137.
(58) صافي محمود، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، ج250/28.
(59) ابن جني، الخصائص، ج335/2.
(60)- المصدر نفسه، ج395/2.

ويكشف الارتباط الموجود بين الشرط والمطاوعة في الآيات السابقة عن وجود تعالق بين التركيب (أي: بين الشرط وجوابه)، والدلالة (بين المطاوَع ومطاوِعه).

خلاصة

خلصنا إلى أن الخطاب القرآني قد انتقى (انْفَعَلَ) المطاوعة للتعبير عن أشراط الساعة وأماراتها الكبرى، وقد جاءت جل أفعالها مصدّرة بـ(إذا) الظرفية لما يستقبل من الزمان المتضمنة معنى الشرط، للتأكيد على حتمية تحقّق وقوع هذه الأحداث ونفاذ مفعولها إلى تلك المخلوقات العظيمة، وعلى تأثير القدرة الإلهية في إحداث هذه الوقائع إلى الدرجة التي تتلبس بها هذه المخلوقات الكونية فتصدر عنها وكأنها مدفوعة من ذواتها دون أي تدخل إلهي. في حين وقع الاختيار على هذه الصورة الصرفية تحديداً؛ في سياق إظهار معجزات الرسل مقترنة بالفاء الرابطة كما في آيات معجزة عصا موسى عليه السلام، للتأشير على ضرورة الإسراع في الاستجابة للأمر الإلهي الذي لا تقبل التأخير أو التأجيل. في حين وردت في سياق إعراض المشركين عن دعوة محمد ﷺ مقترنة بـ(إن) الشرطية الدالة على الشك في وقوع الفعل، كي تناسب تشكيك الكفار في الدعوة المحمدية.

قائمة المصادر والمراجع

- مصحف المدينة النبوية، برواية حفص عن عاصم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.
- أبو حيان، البحر المحيط، تح صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ، ج1.
- الأزهري، خالد، شرح التصريح على التوضيح لألفية ابن مالك، المطبعة الأزهرية المصرية، 1320هـ، الطبعة2.
- الأزهري، محمد، تهذيب اللغة، تح محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001، الطبعة1، ج9.
- الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1975، ج1.

- الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ج1.
- الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، 2012، د ط، ج2.
- بنعاشر الحسن، (المطاوعة)، حوليات كلية اللغة العربية، عدد1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1991.
- ابن جني، الخصائص، تح عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، الطبعة3، ج1.
- ابن جني، عثمان، المنصف لابن جني شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، دار إدارة إحياء التراث القديم، 1954، الطبعة1، ج1.
- حرفان، عبد المنعم، المطاوعة والانعكاس، دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس.
- حسن، عباس، خصائص الحروف ومعانيها، منشورات اتحاذ الكتاب العرب، 1998.
- دعاس قاسم حميدان، إعراب القرآن الكريم، دمشق، دار المنير، دار الفارابي، 1425هـ، ج3.
- الدينوري، ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الطلائع، 2009.
- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شرح وضبط ومراجعة يوسف الحمادي، القاهرة، مكتبة مصر، 2010، الطبعة1، ج2،4.
- الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، بيروت، دار الهلال، 1993، الطبعة 1.
- السامرائي، فاضل صالح، أسرار البيان في التعبير القرآني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 2000، ج1.
- السامرائي، يعقوب أحمد محمد، المطاوعة بين الحقيقة والإنكار، مجلة ديالى، عدد 25، 2007.
- سيبويه، عمرو، الكتاب، تح عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الرياض، دار الرفاعي، 1982، الطبعة3، ج4.
- السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 2002، الطبعة1.

- الشملالي، نور الدين، الأفعال العربية ونظام المطاوعة، مجلة ترجمان، مجلد 23، عدد 1، 2014.
- صافي، محمود، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، دمشق، دار الرشيد مؤسسة الإيمان، 1418هـ، الطبعة4، ج5،28.
- ابن عاشور، محمد، التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 2000، الطبعة1، ج1،17،30.
- عضيمة، محمد عبد الخالق، المغني في تصريف الأفعال، القاهرة، دار الحديث، 1999، الطبعة2.
- العطية، أيوب جرجيس، أفعال المطاوعة واستعمالاتها في القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012، الطبعة1.
- ابن فارس، مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، ج3.
- فرحت هيثم، ماهية أفعال المطاوعة وسلوكها النحوي، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، مجلد 28، عدد 1، 1426هـ/2006م، اللاذقية-سوريا.
- الفيومي، أحمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت، مكتبة لبنان، 1987، ج2.
- المبرد، محمد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضيمة، بيروت، عالم الكتب، دت، دط، ج2.
- مجموعة القرارات العلمية من الدورة الأولى إلى الدورة الثامنة والعشرين، ضمن مجلة مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً من 1-32-1962، جمعها محمد أحمد خلف الله ومحمد شوقي، القاهرة، المطابع الأميرية، 1963، ج1.
- المفضّل الضبي، المفضّليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، دت، الطبعة6.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414هـ، الطبعة3، ج5، 2، 1.
- هاشم طه شلاش، أوزان الأفعال ومعانيها، مكتبة لسان العرب، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1971، الطبعة 1.

- الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق كمال بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991، الطبعة1.
- الوهيبي، صالح بن سليمان، المطاوعة معناها وأوزانها، الرياض، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد6، 1414هـ/1994م.
- ابن، يعيش، شرح المفصل، تقديم إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001، الطبعة1.

Arabic References

- Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawīyah, bi-riwāyat Ḥafṣ ʿan ʿĀṣim, Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah.

- Abū Ḥayyān, al-Baḥr al-muḥīṭ, Ed: Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1420, j1.

- Al-Azharī, Khālid, sharḥ al-Taṣrīḥ ʿalá al-Tawḍīḥ li-Alfīyat Ibn Mālik, al-Maṭbaʿah al-Azharīyah al-Miṣrīyah, 1320, St: 2.

- A-Azharī, Muḥammad, Tahdhīb al-lughah, Ed: Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 2001, St: 1, j9.

- Al'strābādhy, Raḍī al-Dīn, sharḥ Shāfīyah Ibn al-Ḥājib, Ed: Muḥammad Nūr al-Ḥasan, Muḥammad alzfzāf, Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1975, j1.

- Al-Alūsī, Shihāb al-Dīn, Rūḥ al-maʿānī, Ed: ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭīyah, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1415, j1.

- Al-Anṣārī, Ibn Hishām, Mughnī al-labīb ʿan kutub al-aʿārīb, Ed: Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Ṣaydā-Bayrūt, al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, 2012, D Ṭ, j2.

- bnʿāshr al-Ḥasan, (al-Muṭāwiʿah), Ḥawlīyāt Kullīyat al-lughah al-ʿArabīyah, Issue: 1, al-Dār al-Bayḍā', Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah, 1991.

- Ibn Jinnī, al-Khaṣā'iṣ, tḥ ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah,

2008, St: 3 , j1.

- Ibn Jinnī, ʿUthmān, al-Munṣif li-Ibn Jinnī sharḥ Kitāb al-taṣrīf li-Abī ʿUthmān al-Māzinī, Ed: Ibrāhīm Muṣṭafá wa-ʿAbd Allāh Amīn, Dār Idārat Iḥyāʾ al-Turāth al-qadīm, 1954, St: 1, j1.

- ḥrfān, ʿAbd al-Munʿim, al-Muṭāwiʿah wālānʿkās, diblūm al-Dirāsāt al-ʿUlyā al-muʿammaqah, Jāmiʿat Sīdī Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, Kullīyat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insānīyah, Fās.

- Ḥasan, ʿAbbās, Khaṣāʾiṣ al-ḥurūf wa-maʿānīhā, Manshūrāt atḥādh al-Kitāb al-ʿArab, 1998.

- Daʿʿās Qāsim Ḥumaydān, iʿrāb al-Qurʾān al-Karīm, Dimashq, Dār al-munīr, Dār al-Fārābī, 1425h, j3.

- Al-Dīnawarī, Ibn Qutaybah, adab al-Kātib, Ed: Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, al-Qāhirah, Dār al-Ṭalāʾiʿ, 2009.

- Al-Zamakhsharī, al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq al-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-taʾwīl, sharḥ wa-ḍabaṭa wa-murājaʿat Yūsuf al-Ḥammādī, al-Qāhirah, Maktabat Miṣr, 2010, St: 1 , j4, 2.

- Al-Zamakhsharī, almfṣṣl fī ṣanʿat al-iʿrāb, Bayrūt, Dār al-Hilāl, 1993, St: 1.

- Al-Sāmarrāʾī, Fāḍil Ṣāliḥ, Asrār al-Bayān fī al-taʿbīr al-Qurʾānī, Bayrūt, Muʾassasat al-tārīkh al-ʿArabī, 2000, j1.

- Al-Sāmarrāʾī, Yaʿqūb Aḥmad Muḥammad, al-Muṭāwiʿah bayna al-ḥaqīqah wa-al-inkār, Majallat Dīyālá, Issue: 25, 2007.

- Sībawayh, ʿAmr, al-Kitāb, Ed: ʿAbd al-Salām Hārūn, al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, al-Riyāḍ, Dār al-Rifāʿī, 1982, St: 3, j4.

- Al-Suyūṭī, Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl, Bayrūt, Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, 2002, St: 1.

- Alshmlāly, Nūr al-Dīn, al-afʿāl al-ʿArabīyah wa-niẓām al-Muṭāwiʿah, Majallat Tur-

jumān, mujallad 23, Issue: 1, 2014.

- Ṣāfī, Maḥmūd, al-jadwal fī iʿrāb al-Qurʾān wa-ṣarfihi wa-bayānih, Dimashq, Dār al-Rashīd Muʾassasat al-īmān, 1418h, St: 4, j28, 5.

- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad, al-Taḥrīr wa-al-tanwīr : taḥrīr al-maʿná al-sadīd wa-tanwīr al-ʿaql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd, Bayrūt, Muʾassasat al-tārīkh al-ʿArabī, 2000, St: 1, j30, 17, 1.

- ʿUḍaymah, Muḥammad ʿAbd al-Khāliq, al-Mughnī fī taṣrīf al-afʿāl, al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, 1999, St: 2.

- Al-ʿAṭīyah, Ayyūb Jirjīs, afʿāl al-Muṭāwiʿah wāstʿmālāthā fī al-Qurʾān al-Karīm, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2012, St: 1.

- Ibn Fāris, Maqāyīs al-lughah, Ed: Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, 1979, j3.

- frḥt Haytham, māhīyat afʿāl al-Muṭāwiʿah wslwkhā al-Naḥwī, Majallat Jāmiʿat Tishrīn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-ʿIlmīyah, V: 28, Issue: 1, 1426/2006m, allādhqyt-swryā.

- Al-Fayyūmī, Aḥmad, al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr lil-Rāfiʿī, Bayrūt, Maktabat Lubnān, 1987, j2.

- Al-Mibrad, Muḥammad, al-Muqtaḍab, Ed: ʿAbd al-Khāliq ʿUḍaymah, Bayrūt, ʿĀlam al-Kutub, dt, dṭ, j2.

- Majmūʿah al-qarārāt al-ʿIlmīyah min al-dawrah al-ūlá ilá al-dawrah al-thāminah wa-al-ʿishrīn, ḍimna Majallat Majmaʿ al-lughah al-ʿArabīyah fī thalāthīn ʿāman min 1-32-1962, jamaʿahā Muḥammad Aḥmad Khalaf Allāh wa-Muḥammad Shawqī, al-Qāhirah, al-Maṭābiʿ al-Amīrīyah, 1963, j1.

- Almfḍḍl al-Ḍabbī, almfḍḍlyāt, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir wa-ʿAbd al-Salām Hārūn, al-Qāhirah, Dār al-Maʿārif, dt, St: 6.

- Ibn manẓūr, Muḥammad, Lisān al-ʿArab, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1414h, St: 3, j5, 2, 1.

- Hāshim Ṭāhā Shalāsh, Awzān al-afʿāl wa-maʿānīhā, Maktabat Lisān al-ʿArab, Maṭbaʿat al-Ādāb, al-Najaf al-Ashraf, 1971, St: 1.

- Al-Wāḥidī, asbāb nuzūl al-Qur'ān, Ed: Kamāl Basyūnī Zaghlūl, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1991, alṭbʿt1.

- Al-Wuhaybī, Ṣāliḥ ibn Sulaymān, al-Muṭāwiʿah maʿnāhā w'wzānhā, al-Riyāḍ, Majallat Jāmiʿat al-Malik Saʿūd, V: 6, 1414/ 1994.

- Ibn, Yaʿīsh, sharḥ al-Mufaṣṣal, Ed: Imīl Badīʿ Yaʿqūb, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2001, St: 1.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.379

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 26-12-2022
تاريخ القبول: 26-1-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

جون لوك ماريون وتجديد الفينومنولوجيا

محمد إشو[1]

ichou212@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الدراسة المنعطف الفينومنولوجي الذي أحدثه جون لوك ماريون، والمعروف بـ: «فينومنولوجيا العطاء». ويتمثل في إخراجه الفينومنولوجيا من زاويتها الهوسرلية الضيقة التي تعتمد على القصدية والحدس، إلى مجال فسيح يجعل الظواهر تفصح عن نفسها بظهورها وتمظهرها. من هذا المنطلق قُسِّم البحث إلى مقدمة ومحورين أساسيين: تركز الأول على التعريف بفينومنولوجيا العطاء عند ماريون، وملامح التجديد الذي قام به. وذلك من خلال بيان أن الفينومنولوجيا تجاوز للميتافيزيقا، عبر الوصول إلى العطاء الجذري للظواهر. وتناول المحور الثاني المنعطف الفينومنولوجي عند ماريون والمتعلق بكون الفينومنولوجيا وسيلة لوصف الظواهر التيولوجية، وبفضلها (الفينومنولوجيا) أمكن تخليص التيولوجيا من الميتافيزيقا. معتمدين في ذلك على المنهج التحليلي الوصفي قصد الوقوف عند مرتكزات هذا التجديد الفينومنولوجي. لقد تمكن ماريون من الارتقاء بالفينومينولوجيا لتلامس ظواهر كانت على مدار تاريخ الفلسفة في صلب اهتمامات الميتافيزيقا. وحولها بفضل منهج فينومينولوجيا العطاء، إلى ظواهر تتسم بالحضور والعطاء المشبع. وبالتالي إمكانية وصفها دون شروط مسبقة؛ أي وضع «قائمة لمختلف مستويات التمظهر والعطاء»، بعيدًا عن طرائق استنباط الحقائق من أشياء العالم. بهذه الكيفية قوضت الفينومنولوجيا الميتافيزيقا، وفي الوقت ذاته بقيت أمينة للتيولوجيا.

الكلمات المفتاحية:

تاريخ الفلسفة، التجديد الفينومنولوجي، الميتافيزيقا، التيولوجيا.

(1) أستاذ الفلسفة الغربية في العصر الوسيط بجامعة محمد الأول وجدة، الكلية متعددة التخصصات الناظور، المغرب.

للاقتباس: إشو، محمد، جون لوك ماريون وتجديد الفينومنولوجيا، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 148 - 172.

© 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: 2022-12-26
Accepted : 2024-1-26

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

Jean-Luc Marion and the renewal of phenomenology

Ichou Mohamed[(2)]

ichou212@gmail.com

Abstract:

This study deals with the phenomenological turn brought about by Jean-Luc Marion, known as the "phenomenology of givenness." It is represented in his taking phenomenology out of its narrow Husserlian angle that relies on intentionality and intuition, into a broad field that makes phenomena express themselves through their appearance and manifestation. Thus, the research was divided into an introduction and two main sections: the first section focused on defining Marion's phenomenology of givenness, and the features of the renewal he carried out. This was done by stating that phenomenology transcends metaphysics, by reaching the radical givenness of phenomena. The second section dealt with Marion's phenomenological turn, which is related to the fact that phenomenology is a means of describing theological phenomena, and thanks to it (phenomenology), it was possible to free theology from metaphysics. The research followed the descriptive analytical approach in order to identify the foundations of this phenomenological renewal. Marion was able to elevate phenomenology to touch on phenomena that have been at the heart of metaphysics' concerns throughout the history of philosophy. Thanks to the method of the phenomenology of givenness, he transformed them into phenomena characterized by presence and saturated givenness and thus proves the possibility of describing it without preconditions; that is, of establishing a "list of the different levels of manifestation and givenness," far from the methods of deducing truths from the things of the world. In this way, phenomenology undermined metaphysics, while at the same time remaining faithful to theology.

KeyWords:

History of philosophy, phenomenological renewal, metaphysics, theology.

(2) Professor of Medieval Western Philosophy at Mohammed I University, Oujda, Multidisciplinary Faculty, Nador, Morocco.

For citation: Ichou, Mohammed. Jean-Luc Marion and the Renewal of Phenomenology. Nama'a Magazine, Nama'a Center, Egypt, Vol. 8, No. 2, 2024, 148 - 172.

© This research is published under the open license (CC BY-NC4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided that the author is appropriately attributed, indicating if any modifications have been made to it, and this research cannot be used for commercial purposes.

تقديم

معظم التيارات الفلسفية المعاصرة (من الوضعية إلى التفكيكية) رفعت شعار تجاوز الميتافيزيقا وتقويضها، بالسعي إلى هدم كل الأفكار والحقائق والأسس التي تقوم عليها وتنطلق منها، قصد تفسير الظواهر والقضايا ذات صلة بالطبيعة والإنسان، بدرجة عالية من الموضوعية. لكن أهم نقد تعرضت له الميتافيزيقا، ذلك الذي وجهته لها الفينومنولوجيا، من حيث هي منهج يبحث الظواهر وظهورها دون شروط مسبقة، وبلا فصل أو تجزيء لها؛ فالتمظهر وحده من تكفل بتخطي الماوراء وكشفه.

لهذا اكتسبت الفينومنولوجيا مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فتبدو «أكثر فأكثر بوصفها الحركة الفكرية الأساسية لعصرنا. ولسوف تكون في القرن العشرين ما كانت المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر، وما كانت التجريبية في القرن الثامن عشر، والديكارتية في القرن السابع عشر، وما كان توما الأكوينيودونس سكوت في العصر المدرسي، وأفلاطون وأرسطو في العصر القديم»[3]. إنها مذهب فلسفي متكامل الأركان، ينبني على منظومة فكرية-منطقية منسجمة البنية ومتجانسة العناصر، وزاد من دقة نسقها، بعض التيارات الفلسفية التي لا تتوانى عن الاعتراف أن المنهج الفينومنولوجي هو ما أضفى عليها صبغة الفعالية الفلسفية (وهو ما حدث مع التأويلية والتفكيكية والأنطولوجيا...). ومن هذه الزاوية اعتبرت الفينومنولوجيا أهم نزعة فلسفية في عصرنا، وتشغل الحيز نفسه الذي كانت تشغله أعظم الفلسفات في الماضي.

ربما لا نجانب الصواب إن قلنا إن الفينومنولوجيا التي بدأت مع هوسرل (مؤسسها) لم تستقر على نمط واحد (حتى مع هوسرل نفسه)، بل تشعبت إلى مشارب متنوعة بفعل وجود مآرب مختلفة؛ حيث أصبح الحديث عن فينومنولوجيا أنطولوجية (هايدغر) وفينومنولوجيا إيتيقية (ليفيناس) وفينومنولوجيا هيرمينوطيقة (ريكور) وفينومنولوجيا العطاء (ماريون). انبثق هذا التشعب عن الفينومنولوجيا، ليس بتلقيها دون نقد أو اعتراض، بل بمساءلة منطلقاتها المنطقية والطبيعية والمعرفية والمنهجية، حتى بلغ الأمر حدًّا من التناقض، وهو ما حدث ريكور حين سلم في البداية «بضرورة الاضطلاع بالإمكان الذي يخص تطعيم المشكل التأويلي بالمنهج الفينومنولوجي. ففي الوقت الذي كان يتحدث فيه عن تطعيم (إغناء) كان يتحدث أيضًا عن إفساد الفينومنولوجيا بالهرمينوطيقا. إن مجانبة العبارتين إحداهما للأخرى لهي أمر مثير للإشكال: هل يمكن لنا أن نتحدث -في الوقت نفسه-

(3) جون غرايش، **الكوجيطو التأويلي**، ترجمة فتحي أنقزو، الطبعة 1(الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود،2020) ص.38.

عن تطعيم وعن إفساد؟»[4]. ويصير الوضع أكثر أو أقل مع مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة.

هذا ما ستسعى هذه الدراسة إلى تبيانه، فانشغالنا انصب على فيلسوف لا يدافع فقط عن الفينومنولوجيا ومنهجها الوصفي الدقيق، وإنما يعلن بوضوح تام أنه ينتمي إلى هذا المذهب، وفلسفته لا تخرج عن هذا التشعب الذي تتسم به الفينومنولوجيا، فهي مرآة، وتمظهر له؛ ففلسفته التي تجسدت في نمط من الفينومنولوجيا -سماه «بفينومنولوجيا العطاء والرد»- تنهل من مصادر مختلفة، بدءًا بالثيولوجيا المسيحية وقصدية هوسرل وانتهاء بتفكيكية دريدا وإتيقا ليفيناس. صحيح أن هذه المناهل شكلت عنصر إثراء بالنسبة لفينومنولوجيا العطاء، لكنها في الوقت نفسه، منبع الصعوبة التي يميزها. لذلك فالوصول إلى العطاء والجود الذي تختص به الظواهر والأشياء، يقتضي ضرورة تخطي مستوى القصدية (النزوع الأول)، وتجاوز المنطق الإتيقي، وإدراك ما قبل الوجود أي الجود. فالعنصر الرئيس الغائب عن هؤلاء جميعهم هو **العطاء**، الذي لا يمكن فهمه بربطه بالمبادلة، وإنما بالعطاء الجذري الذي لا ينتظر اعترافًا أو مقابلًا.

استطاع ماريون وفق منهج فينومنولوجيا العطاء دراسة ظواهر ومواضيع كانت إلى وقت قريب تعد جوهر الميتافيزيقا وتندرج ضمن اهتماماتها الأولى. لقد خلصها من قبضة الميتافيزيقا، وصارت بذلك ظواهر أيسر على الفهم، وذات معنى جلي، حيث فتح نوافذها على العالم الموضوعي، بالنفاد إلى خاصيتها الأساس، إلى ما تعج به من عطاء مشبع، مثل نور مشع ينبعث من صميمها. ولا يتأتى ذلك إلا بإدراكها دون شروط مسبقة وقيود قبلية.

من خلال فينومنولوجيا العطاء والاختزال أعاد ماريون قراءة تاريخ الفلسفة، على غرار ما درج عليه هايدغر، لكن بصورة مختلفة. فإذا كان المعلم الألماني قد أكد أن تاريخ الفلسفة نسيان للوجود، فإن ماريون يرى أنه نسيان للحب، ما دامت الفلسفة –قبل كل شيء- حب الحكمة، لذلك وجب أن يكون الموضوع الأول للفلسفة هو الحب وليس الوجود. وليس يعني الحب في هذا السياق الصداقة كما كان يعتقد دولوز، عندما قال إن «ما ميز اليونان أنهم كانوا أصدقاء الحكمة»[5]؛ إذ لا يمكن للصداقة حتى في أسمى تجلياتها –صداقة الفضيلة- أن ترقى إلى مستوى الحب الذي يفيض عطاء؛ لأن فيها دائمًا شيئًا من التبادل والمقابلة.

لقد سبق لمجموعة من الدراسات العربية والأجنبية أن تناولت موضوع «فينومنولوجيا العطاء

(4) المرجع نفسه، ص. 57.

(5) جيل دولوز، فليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟** ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، الطبعة الأولى (بيروت: مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1997)، ص. 28.

والاختزال» عند ماريون. وأبرزها –في العالم العربي- دراسة للدكتورة باسكال تابت بعنوان «**الحب والعطاء عند جون لوك ماريون** (باللغة الفرنسية)»[6]؛ ومن خلالها بينت الكيفية التي خرج بها ماريون من فينومنولوجيا هوسرل دون الانفصال التام عنها، وذلك بالانتقال من القصدية والترنسندنتالية إلى العطاء. ويظهر من خلال هذه الأعمال حضور المعطى التيولوجي بالأساس. أما في العالم الأوروبي نجد جملة من الدراسات القيمة الكثيرة، تتناول فينومنولوجيا العطاء عند جون لوك ماريون، وقد غطت أغلب معالم فلسفة ماريون. ونذكر منها –لا حصرًا- ما قدمه الفيلسوف الفرنسي جون غرايش في كتابه **الكوجيطوالتأويلي**. التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي[7]. وتركزت تحليلاته على بيان مدى استمرار ماريون على منوال هوسرل، لذلك استحضر فقط مصدرين رئيسين لماريون، أقصد كتاب **الاختزال والعطاء**، وكتاب **الوجود المعطى** (Etant donné). وهما مصدران –رغم أهميتهما- غير كافيان للإحاطة بفينومنولوجيا العطاء عند ماريون. هناك دراسة لـ: ماري-أندري ريكار بعنوان: **مسألة العطاء عند جون لوك ماريون**[8]، تبين فيها منزلة مفهوم العطاء في فينومنولوجيا ماريون، واعتبرته العنصر البارز الذي يضفي الحياة على الظواهر، فهو يسبق الظهور. ونقف هنا كذلك عند دراسة قيمة لـ: رووود ويلتن موسومة بـ: **فينومنولوجيا الإله اللامرئي**[9]، تناول فيها أنماط من الفينومنولوجيا عند ليفيناس وميشيل هنري وجون لوك ماريون، وأبرز أن فينومنولوجيا ماريون تتسم بعمق فلسفي قل نظيره، تجعلنا نقر بأهمية العطاء في فهم الظواهر دون العودة إلى البنيات الصناعية والنظرية. وأخيرًا نستحضر بحثًا لإيمانويل غابليري بعنوان «**من الميتافيزيقا إلى الفينومنولوجيا: خلافة(تناوب)**؟[10]» تركزت على بيان أن الفينومنولوجيا ليست مقدمة للميتافيزيقا، بل خروج منها، رغم ما تعرضت له من قضايا أكثر ارتباطًا بالميتافيزيقا منها بالفينومنولوجيا. إذ كيف يمكن اعتبار الله ظاهرة، وهو في الواقع لا يظهر (متعاليًا)؟

هذه الدراسات كافة أجمعت على كون فلسفة ماريون تتسم بالصعوبة[11] وتنوع المرجعيات، وفي

---

(6) - Pascale Tabet, ***Amour et donation chez Jean–Luc Marion. Une phénoménologie de l'excès***, Préface d'Emmanuel Housset,) Paris: éd. L'Harmattan, 2017(.

(7) مرجع سابق، جون غرايش، **الكوجيطو التأويلي**.

(8)- Marie-Andrée Ricard, « ***La question de la donation chez Jean–Luc Marion***», Revue Laval théologique et philosophique, vol.57, N. 1,)février 2001(.

(9)- Ruud Welten, ***Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean–Luc Marion***,)paris: éd. L'Harmattan, 2011(.

(10)- Emmanuel Gabellieri, ***« De la métaphysique à la phénoménologie: une relève ?***», Revue philosophique de louvain, Quatrième série, tome 94, N. 4,)1996(.

(11)- Jean-Dominique Robert, « ***Autour de Dieu sans l'être de Jean–Luc Marion*** », Revue Laval Théologique et Philosophique, vol. 39, N.3,)octobre 1983(, p.341.

الوقت نفسه تعد فلسفة أصيلة مختلفة عن باقي التيارات الفلسفية المعاصرة في فرنسا وغيرها. واتفقت كذلك على كون ماريون أبرز الفلاسفة المجددين للفينومنولوجيا، حيث وسع محيطها لتشمل ما كان خارجيًّا في الماضي (مع هوسرل). وفي المقابل، معظم هذه الدراسات لم تعر للشق التيولوجي في فلسفة ماريون اهتمامًا بالغًا، رغم أنه الموجه الرئيس لاهتمامات ماريون، وغضت الطرف عن المنبع الأول الذي فاض عنه العطاء الأبدي (فلسفة أفلوطين وأفلاطون)، الذي شمل جميع الكائنات والظواهر. غير أن هذا الأثر التيولوجي لا يأتي في البداية، بل يأتي في نهاية التحليل، عندما يستنفد ماريون كل الخلفيات الأخرى، (هوسرل، وهايدغر، وليفيناس، ودريدا...). كأنه كان يريد أن يؤسس فينومنولوجيا (مؤمنة) في مقابل فينومنولوجيا (لا دينية) التي ظهرت مع سارتر وميرلوبونتي. والإشكال الذي يطرح نفسه بإلحاح: **ما أسس هذه الفينومنولوجيا التي أبدعها ماريون؟ كيف تمكنت فينومنولوجيا العطاء من تجاوز الميتافيزيقا؟ كيف يمكن اعتبار الله والحب ظواهر تتسم بالعطاء والظهور والاختزال، وفي الوقت ذاته تتميز بالتعالي واللامرئية؟**

وللإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدنا المنهج التحليلي الوصفي قصد الوقوف عند مرتكزات التجديد الفينومنولوجي الذي أحدثه ماريون. كما اعتمدنا كذلك طريق الاستدلال في التحليل دون طريق التقرير، بهدف تبيان التأسيس الثاني للفينومنولوجيا بعد هوسرل. لذلك كان من مقاصد هذه الدراسة تسليط الضوء على عناصر هذا التأسيس الذي يفصل الميتافيزيقا عن الفينومنولوجيا، والتيولوجيا عن الميتافيزيقا، بغية فهم الظواهر الكبرى المشبعة (الحب، الإله، الحياة...) التي ظلت تحت كنف الميتافيزيقا ردحًا من الزمن.

كذلك من الأهداف البعيدة للدراسة التعريف بجون لوك ماريون في الوسط الثقافي العربي، لما تكتسيه فلسفته من أهمية في فهم قضايا وظواهر شائكة في التراث والفكر العربي الإسلامي.

أما عن تفصيل محتوى هذا البحث، فقد قسمناه إلى محورين أساسيين: تركز الأول على التعريف بفينومنولوجيا العطاء عند ماريون، وملامح التجديد الذي قام به. وذلك من خلال بيان أن الفينومنولوجيا تجاوز للميتافيزيقا، عبر الوصول إلى العطاء الجذري للظواهر.

وتناول المحور الثاني المنعطف الفينومنولوجي عند ماريون والمتعلق بكون الفينومنولوجيا وسيلة لوصف الظواهر التيولوجية، وبفضلها (الفينومنولوجيا) أمكن تخليص التيولوجيا من الميتافيزيقا.

أولًا: جون لوك ماريون وتجديد الفينومنولوجيا

1- الميتافيزيقا والفينومنولوجيا في فلسفة ماريون

تندرج فلسفة ماريون ضمن التيار المعروف في فرنسا بالتأسيس الثاني للفينومنولوجيا، لأنه تيار متعدد الأقطاب، في جوهره يسعى إلى تجديد الفينومنولوجيا، وإبراز أهميتها باعتبارها مذهبًا فلسفيًّا يماثل في القيمة والمنزلة مذاهب فلسفية كبرى، لما تتصف به من نسقية قادرة على حل إشكالات بقيت دون حل أو أنها لا زالت تحت قبضة الميتافيزيقا، ذات الصبغة الصنمية على حد تعبير ماريون. هذا التأسيس الثاني لم يبدأ إلا عندما وصلت الميتافيزيقا قمة مجدها مع نيتشه، ولو أن الأمر كان بصورة مقلوبة[12]. ويفترض إذًا أن تكون الفينومنولوجيا في مقابل الميتافيزيقا، وأن أي اجتهاد في سياقها، من الضروري أن يؤدي إلى هدم الفلسفة الأولى.

لقد تبين لهوسرل في كثير من المناسبات صعوبة تحقق الهدف النهائي للفينومنولوجيا، أي تجاوز الميتافيزيقيات التي تنطلق من الذات أو تنطلق من الواقع أو من خلفيات نظرية، في المعرفة والطبيعة، لفهم الظواهر وتفسيرها. لذلك لم يتمكن من الدفاع عنها بوصفها مدرسة قائمة بذاتها (واشتكى كثيرًا من عدم فهمه من لدن الطلبة، ومن سوء فهم بينه وبين بعض المدارس الفلسفية). وعلى الرغم من التأثير الهائل الذي أحدثه، فإن الحركة الفكرية التي تنتسب إليه لا تشكل مدرسة بالمعنى الخاص؛ ذلك أن أصالتها إنما ترجع إلى كونها ليست مذهبًا، وإنما هي منهج بإمكانه أن يتجسد في تعينات كثيرة، وأن هوسرل لم يستنفد منها غير مقدار ضئيل من الممكنات»[13]. ومن هذه الزاوية تستمد الفينومنولوجيات الجديدة مشروعيتها، من حيث هي تجديد وتطوير لما بلغه هوسرل، وإضاءات لزوايا لم تكن موضوع تفصيل فيما سبق. لهذا «فإن إعادة الاكتشاف المستمر لأسس الفينومنولوجيا هي تعبير عن وفاء خلاق لفكر هوسرل نفسه، الذي استوت عنده أثناء سيره ما ترك من الطرق وما مهد له. ولو أن الفينومنولوجيا بالمعنى الأعم هي حصيلة الأثر الهوسرلي والبدع (hérésies) الصادرة عن هوسرل»[14]. ومن أعظم هذه البدع تلك التي قدمها ماريون، حيث دفعت بالفينومنولوجيا إلى أبلغ مدى، وجعلت المنهج الفينومنولوجي بمثابة الروح التي تسري في جميع الظواهر، متجاوزة القصدية والحدس إلى مستوى العطاء والظهور. وبذلك يتمكن ماريون من إحداث إبداع جديد، وفي الوقت

(12) Jean-Luc Marion, ***Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger, et la phénoménologie***, (Paris: PUF, 1989), p.7.

(13) مرجع سابق، جون غرايش، ص.39.

(14) نفسه، ص40.

نفسه يقوض الميتافيزيقا في صميمها المتعلق بالوجود في ذاته؛ وبين أن «كل الموجودات ظواهر وأنها لا تتمتع بما يسمى على العموم الوجود في ذاته. تؤدي كل دراسة للمعنى المعطى بوصفه ظاهرة إلى الانتهاء، إلى بنيات فعلية مشكلة في إطار تلازم الوعي والموضوع. هكذا يكون كل معنى مؤسسًا، وما دام أنه معنى موضوع معين، فإن المواضيع، ومن ثمة الظواهر، تكون بدورها مؤسسة من جانب تلك البنيات. إن الطريق إذًا مقطوع أمام كل ميتافيزيقا ما دامت هذه الأخيرة تهتم بمواضيع مستقلة قائمة بذاتها، أو تتمتع بوجود في ذاته»[15]. الفينومنولوجيا وحدها القادرة على تأسيس المعنى بوصف الظواهر دون شرط أو قيد مسبق؛ لأن أي موضوع أو ظاهرة تعطى أولًا، قبل أن تظهر. ومن هذه الزاوية تتجاوز الفينومنولوجيا الميتافيزيقا، «لأنها تهتم بالظاهر فقط، بل تتمكن من إرجاع الأشياء إلى مجرد ظواهر، وتصبح بذلك علمًا دقيقًا؛ لأن عملها يختزل في وصف المسار الذي مرت منه عملية تشكل المعنى والممتدة من اللحظة التي يظهر فيها الشيء إلى حدود البنية أو البنيات المتحكمة في بناء المعنى»[16]. هذا المسار لا يمكن تتبعه إلا بالاسترشاد بالمنهج الفينومنولوجي؛ لأنه منحى مرتبط بالظاهرة نفسها، وتجربة ووعي قصدي. لذلك فماريون عندما أراد تخليص بعض الظواهر من الميتافيزيقا، لم يكن مخيرًا في استخدام المنهج الفينومنولوجي، ولو أن الأمر فرض عليه تأسيس فينومنولوجيا جديدة، تحتفظ بالاختزال وتبتكر العطاء. وهذا الاحتفاظ والترك، والأمانة والتخلي الذي ميز فينومنولوجيا ماريون نابعة بالأساس من معارضة تأويلات هايدغر بخصوص أستاذه هوسرل. فقد «اقترح ماريون، بعد أن دحض القراءة الهايدغرية للمباحث المنطقية لهوسرل التي أصرت بوجه خاص على بيان أن الحدس المستحضر المعادل لنكران الدلالة، تأويل جديد: يجري الأمر كله كما لو كان الحدس لا يتحرر من الحس إلا من أجل أن يجيز للدلالة أن تتحرر من جانبها من الحدس؛ بعبارة أخرى: إن الإقرار لهايدغر ولديريدا بالحق في الوقت نفسه جعل ماريون يلتمس من الوسائل ما يتحرر به من كليهما»[17]. واكتشف ماريون مبدءًا دقيقًا للقيام بالانفصال منهما جميعًا، يقوم على «الافتراض الذي مفاده أن العطاء إنما يسبق القصد والحدس؛ حيث لا تكون الفاتحة التأسيسية راجعة لا إلى توسيع الحدس، ولا إلى استقلالية الدلالة، وإنما إلى السبق اللامشروط وحده لانعطاء الظاهرة»[18]. هناك

(15) بول ريكور، **في مدرسة الفينومنولوجيا**، ترجمة عبد الحي أزرقان، مراجعة جورج زيناتي، الطبعة 1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2020)، ص.16.

(16) نفسه، ص-ص. 16-17.

(17) مرجع سابق، جون غرايش، ص.73.

(18) نفسه، ص.73.

دائمًا حسب ماريون إمكانية وصفها دون شروط مسبقة؛ بوضع «قائمة لمختلف مستويات التمظهر والعطاء»، بعيدًا عن طرائق استنباط الحقائق من أشياء العالم. بهذه الكيفية وصف ماريون ظاهرة الحب، وأخرج الله من الميتافيزيقا بالنظر إليه باعتباره ظاهرة، رغم التعالي الذي يسمه. ذلك هو ما أطلقنا عليه –وما اعتبره جان غريش- تأسيسًا ثانيًا للفينومنولوجيا مع ماريون الذي يعد أبرز ممثلي هذا التأسيس، حيث أعادوا الفينومنولوجيا إلى الساحة الفكرية الأوروبية –عبر فرنسا- لتنطلق من جديد، بنَفْسٍ وأفق واسعين.

2- منزلة العطاء في فينومنولوجيا جون لوك ماريون

الحديث عن العطاء -في نظر ماريون- لا يمت بصلة بالهبة وبالمنح؛ لأن العطاء ينتفي في كل عملية تتسم بالتبادل والمرابحة. لذلك لا يتعلق الأمر بالدلالة التي قدمها مارسيل موس، في كتابه بحث في الهبة شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة[19]. الهبة باعتبارها عطية يقدمها فرد لأفراد آخرين، ذات حمولة ثقافية، حيث يسعى من خلالها إلى استردادها، أو مبادلتها بمكانته داخل الجماعة، فتكون بالتالي الهبة وسيلة لتحقيق أهداف، لهذا تحدث مارسيل موس عن الهبة والهبة المضادة، قصد تحقيق الندية والتوازن الثقافي. وعلى «خلاف الظاهر (وتشكيكات كثير من النقاد)، فإن فينومنولوجيا العطاء لا تحدد منطلقًا لها فكرة الهبة، وإنما تعاود التفكير بمنزلة الهبة على خلفية العطاء عينها. ولذلك فإنا نخطئ حينما نرى فيها ضربًا من التعليقة الفينومنولوجية على كتاب بحث في الهبة لمارسيل موس، التي لا يخفى علينا تأثيرها على الأنثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفي ستراوس وغيره من المؤلفين، ومن بينهم من يلزم أخذه في الحسبان مثل جاك دريدا». بعض ما شمله النقد الاختلاف الكبير –حد التناقض أحيانًا- في دلالات الهبة والعطاء والمنح والجود، وقد بين ماريون أن هذا التناقض حقيقة، لكنه لا يحمل أي دعاية أو استغلال[20]، لأن الصورة التي قدمه بها تفوق معانيه اللغوية الأولية.

واضح أن مفهوم العطاء كما يوظفه ماريون بعيد كل البعد عن أي تأثيرات ثقافية أو اقتصادية أو أخلاقية، يحوي «ما هو أكثر من فكرة المبادلة، كما أنه لا يشترك في شيء مع السببية. وأما فينومنولوجيا العطاء، فلا يجوز أن يظن بها أنها ضرب من التوسع في رسوم مقتبسة من الأنثروبولوجيا الثقافية (أو من الإلهيات الأصولية)؛ فالعطاء هو معرّف الهبة، لا العكس. بعبارات أخرى: إن الرد

(19) مارسيل موس، **بحث في الهبة. شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة**، ترجمة المولدي الأحمر، الطبعة 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

(20) Jean-Luc Marion, ***Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation***, (Paris: PUF, Epiméthée, 1997), p.91.

ينبغي أن يحررنا من تعالٍ مزيف (وراء كل عطاء يقف عاطٍ) ومن اقتصاد ومبادلة (do ut des) سواء بسواء»[21]. فما يفسد أي محاولة للوصول إلى هذا العطاء الجذري، هو جعله يقترن بسبب أو علة، فالجود لا يتطلب ضرورة ليتم، فمن صميم الظاهرة تنبعث كنور تغمر الناظر، وليس العكس، كما اعتادت على ذلك الميتافيزيقيات (بالخصوص ديكارت) أي أن النور أو الخير يأتي خارج الظاهرة ولا يشكل ماهيتها. فالعطاء لا ينحصر في كونه ماهية الظاهرة، بل «إنه يسبق حتى ظهور الشيء»[22]، بمعنى أنه لا مجال للحديث عن أولية القصدية والحدس في إطار فينومنولوجيا العطاء، بل إنهما (الحدس والقصدية) يرتبطان بمستوى العطاء والظهور[23]، أي حسب الظاهرة (الفقيرة، والمشتركة، والمشبعة)، فعطاء الظواهر يؤخذ كما يعطى[24]، من خلاله تكشف عن نفسها بنفسها، لأن الظاهرة «لا تتمظهر إلا في النطاق الذي يكون فيه معيش الوعي يعكسها، يغربلها ويقبلها»[25]. بهذا المعنى يكون العطاء جودًا تقدمه الظاهرة، قبل أن تظهر. والعطاء يسمح لها بالظهور دون شروط أو موانع ذاتية أو موضوعية، فهي في الأصل بعيدة عنهما (الذات والموضوع).

إن أصالة فينومنولوجيا ماريون تتجلى بالضبط في تصورها للعطاء وللاختزال، على شاكلة وصفت «بمبدأ المبادئ لفينومنولوجيا جذرية»، يتعلق الأمر بالصيغة: «على قدر الرد، على قدر الاختزال»، لأن ما يهب الحياة للاختزال وللبداهة هو العطاء من أجل أنها هي وحدها (البداهة) التي تهبها حمولة الظهورية[26]. والبداهة هنا لا بمعنى اليقين المطلق –الديكارتي- وإنما بمعنى الحدس الفياض الذي تحدثه الظاهرة من حيث هي عطية. فمكانة العطاء في فينومنولوجيا جون لوك ماريون تفوق أي توقع ممكن، وتتخطى كل الحدود، فهو (العطاء) «يتمتع بحكم الذي لا يتصور أعظم منه id quo majuscogitarinequit»[27]. لا شك أن هذه العبارة تحيل على الحجة الأنطولوجية المشهورة للقديس أنسلم، فهي أقوى حجة لإثبات وجود الله. لكن توظيفها في هذا السياق –وإن كان المعنى واحدًا- يتعلق بضرورة النظر إلى العطاء كما لو أنه نهاية أي تصور، كما أنه مصدر كل ظهور مهما كان صغيرًا. فجميع الموجودات التي تتحول إلى ظواهر، تحمل في طياتها شيئًا من طبيعتها الأصلية، أي الخير والجود. أو

(21) مرجع سابق، جون غرايش، ص.77.

(22) Marie-Andrée Ricard, «***La question de la donation chez Jean–Luc Marion***», op.cit. p. 83.

(23) Jean-Luc Marion, ***Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger, et la phénoménologie,*** op.cit. p53

(24) Ibid. p82.

(25) Ibid. p86.

(26) مرجع سابق، جون غرايش، ص.76.

(27) نفسه، ص.76.

لم تكن قد فاضت في البدء عن الخير الأول، منبع الخير، بفضله أضحت تعج بالعطاء والكرم؛ فكما منحها الأول (العطية المشبعة الفريدة) دون مقابل، فهي تعطي بلا مبادلة[28]. وعندما يموت أو يختفي المعطي الأول تتم العطية الحقيقية، التي لا يطلب من ورائها شيء آخر، كما «يحدث مثلًا في الإرث عندما لا يستطيع الميت أن يتلقى أي شيء مقابل عطيته»[29]. وفي هذا السياق يقول جون لوك ماريون «إن غياب المعطي المباشر ليس حاجزًا أمام العطية، بل طريق بين العطية والمعطى والمنعم عليه»[30]. غير أن حضور المعطي والمعطى له يجعل العطاء يختفي؛ لأن وجوده سيصبح مشروطًا ومقيدًا مسبقًا، وبالتالي سيكون في مقام المبادلة والاتفاقية. وخصص ماريون كتابًا ضخمًا لإحدى هذه الظواهر التي تتسم بالعطاء الأبدي الذي ينحل في كل محاولة لوضعه في مقياس التبادل، أقصد ظاهرة الحب (ومن خلالها وصل إلى ظاهرة الله)، وعلى ضوء هاتين الظاهرتين أعاد ماريون قراءة تاريخ الفلسفة، متجاوزًا أنطوتيولوجيا هايدغر وميتافيزيقا ديكارت. وقبل الحديث عن هاتين الظاهرتين ومثيلاتها، لا بد من التفصيل في أصناف الظواهر؛ هذا التصنيف الذي تتأسس عليه فينومنولوجيا العطاء هو الذي شكل إبداع ماريون، واستعان فيه، لا بهوسرل أو هايدغر، أو دريدا، وإنما بمقولات إيمانويل كانط.

اعتبر ماريون من المجددين الكبار في الفينومنولوجيا، لخروجه عن نطاق هوسرل وهايدغرودريدا، ومغادرة أرضهم إلى منبسط الظواهر المشبعة الغنية، التي تفيض عطاء، وبالتالي ظهورًا، فإن كان اختزالها اكتسى غموضًا وصعوبة نظرًا لتساميها، فإن عطاءها فياض. وقد ميزها ماريون عن «الظواهر الفقيرة، والظواهر المشتركة؛ فالأولى الظاهرات الفقيرة من جهة الحدس، أي التي تشكلها المثل الرياضية والمنطقية. وقد نقول تصاديًا مع مزحة خبيثة من مزحات بول فايرابند، إنها تجعلنا نذهب أبعد كثيرًا ونحن نرى أقل القليل. ثانيًا الظواهر (المشتركة) التي من الحق العام (والتي ينبغي حتمًا عدم خلطها بمجرمي الحق العام) التي هي مستعدة لإمكان الملء الحدسي، مطابقًا كان أو غير مطابق لقصدها. وثالثًا الظواهر المشبعة التي يغمر فيها الحدس انتظار القصد»[31]. هذا التصنيف يضمر فهمًا عميقًا لهايدغر وكانط وهوسرل، ويظهر دقة عالية في التحليل الفينومنولوجي ينفذ إلى أعماق

(28) هذا التحليل يجد مصدره في **نظرية الفيض** لأفلوطين (التاسوعات)، ومن المحتمل أن يكون جون لوك ماريون قد تأثر بها، كما تأثر بها اللاهوت المسيحي بكامله. وما يرجح هذا الافتراض الطريقة التي تناول بها ماريون ظاهرة الله (وهو ما سنتعرض له في المحور الثاني من هذا المقال). وكذلك كتابه القريب جدًا إلى مفهوم الفيض **(زيادة)** والذي تناول فيه الظواهر المشبعة بتفصيل، أقصد كتاب:

Jean-Luc Marion, ***De surcroît: études sur les phénomènes saturés***, (paris: P.U.F. 2001).

(29) باسكال تابت، «**من أنا؟ الذات في اختيار الذات**»، مجلة المشرق الرقمية، العدد العاشر، 2017، ص.3.

(30) Jean-Luc Marion, ***L'idole et la distance. Cinq études***, Paris: Grasset, «Figures», (1977, p. 159).(أوردته الدكتورة باسكال تابت)

(31) مرجع سابق، جون غرايش، ص.78.

أعماق الظاهرة، بتحديد درجة عطائها وتمظهرها وحدسها، ويضعها في نمط من أنماط التمظهر.

بهذا التحليل انطلق ماريون من هدم الميتافيزيقا إلى تجديد للفينومنولوجيا، وأخيرًا إلى تيولوجيا جديدة. وركز في هذا المسار بالأساس على الظواهر المشبعة، حيث قام «بتصنيفية لها مركوزة مباشرة في التأويل الفينومنولوجي للوحة المقولات الكانطية؛ فمن وجهة نظر **الكم**، يمكن أن يقال عن **الحدث** إنه ظاهرة مشبعة، من قبل وحدانيته التي لا نظير لها. **والصنم** الذي يبهر ويعمي الأبصار في الوقت نفسه، يجسّم الظاهرة المشبعة من ناحية **الكيف**. وأما **البدن** فيشهد على إطلاقية إشباع لا يمكن تجاوزه على صعيد **الإضافة**. وأخيرًا **الأيقونة** التي لم ترها عين؛ لأنها ترانا (إسفار الوجه، كما وصفه ليفيناس في كتاب الكلية واللاتناهي، هو أولى الأيقونات) تعبر عن الإشباع من وجهة نظر **الجهة**»[32]؛ فالحدث والصنم والجسد والأيقونة ظواهر مشبعة بالعطاء، فإذا كان الحدث فريدًا من نوعه يفيض معنى وعطاء. أما بخصوص الصنم، «جون لوك ماريون يقصد بهذا النوع من الظواهر مرئيّا يبهر نظرنا فلا يستطيع تحمّله، أو بالأحرى يقصد به لا مرئيّاً يُشبِع بمجده. في هذه الظاهرة فيضٌ من الضوء يتخطّى بلا حدود ما يتحمّله النظر. وفي هذه الدرجة من الظاهرة المشبَعَة يضع جون لوك ماريون فنّ الرسم واللوحة التي أنظر إليها من دون أن أراها أي من دون أن أتمكّن قطّ من الاحتفاظ بها والسيطرة عليها بنظري. في اللوحة فيض من اللامرئي الذي يبهرني لأنّه يحرّر نظري من الموضوعانيّة التي اعتاد عليها. عندما أنظر إلى اللوحة لا أنظر إلى موضوع أستطيع أن أحدّه في زمان ومكان بل هي تقول وتُظهر أكثر ممّا يحتمل نظري. إنّها تكشف اللامرئيّ»[33].

أما الجسد فليس المقصود به الجسم، وإنما الإنسان، الذي يفوق إدراكنا الذي بواسطته أتفاعل مع الغير. بالنسبة للأيقونة، فإنني لا أستطيع النظر إليها؛ لأنها تغمرني بنظرها، مثل الشمس، أو مثل نظرة الغير كما يذهب إلى ذلك ليفيناس، حين تساءل «هل يوجد ما هو أكثر كثافة، وأكثر فعلية من النظرة»، فنظرة الآخر تكشف عن أكثر مما يظهر لنا[34]. وهذا ما نستشفه من التحليل الفينومنولوجي لعلاقة الذات بالغير، حيث تعرف الذات الآخر لا من خلال الأساس الميتافيزيقي الذي يفصل الظاهر

(32) نفسه، ص-ص.78-79. للمزيد من التفصيل يمكن العودة إلى كتاب جون لوك ماريون بعنوان: زيادة (فيض) دراسات حول الظواهر المشبعة، بالضبط الفصول: الثاني المخصص لظاهرة الحدث، والثالث لظاهرة الصنم، والرابع لظاهرة البدن، والخامس لظاهرة الأيقونة.

Jean-Luc Marion, ***De surcroît: études sur les phénomènes saturés***, (paris: P.U.F. 2001).

(33) مرجع سابق، باسكال تابت، ص. 3.

(34) وتجدر الإشارة إلى أن هذا التحليل يختلف عما كان يصرح به أندري جيد، عندما كتب: «إن ابتسامة الآخر هي نفسها الابتسامة التي وجهناها له، فردها علينا لامعة»، كأن النظرة أصلها الذات، في حين –حسب ليفيناس- الآخر هو الذي ينظر أي ويسلط عليَّ الضوء. بمعنى أن تلك الإشراقة منبعها الآخر.

عن الباطن، والجسم عن الروح، والجزء عن الكل... بل من خلال النظرة الفينومنولوجية إلى الآخر[35]، فمن خلال تقاسيم وجهه، تدركه بدقة.

لا يجب أن ننسى ظاهرة مشبعة خامسة، لا تقل في القيمة عن باقي أصناف الظواهر، إن لم نقل تفوقها جميعها، أو ربما تشملها بفيضها؛ «فالزيادة في تأصيل مفهوم الظاهرة سمحت لماريون بتمهيد السبيل للاعتراف بظاهرة الوحي. ففي منظور فينومنولوجيا العطاء، لا تكون الهبة الأعظم شيئًا غير عطاء»[36]، تلك الهبة التي منحها الواهب الأول دون مقابل، والوحيدة التي تتحدث عنه، وهي تتخطى القصدية والنزوع نحو الظاهرة، كما أنها خارج نطاق التجربة الذاتية. وكما قلت سابقًا، كان هذا الفتح الفينومنولوجي الجديد بمثابة انتعاشة للتيولوجيا المسيحية. (وهذا هو الموضوع الذي سنتناوله في الشق الثاني من المقال، وسنركز على ظاهرتين أساسيتين: الحب والإله).

ثانيًا: فينومنولوجيا العطاء وتجديد التيولوجيا

1- ظاهرة الحب بين نقد الميتافيزيقا والتجديد التيولوجي

لا يخفى على الناظر في فلسفة ماريون الجوانب التي أضاءتها ظاهرة الحب، بفضلها تجاوز ميتافيزيقا ديكارت القائمة على تمجيد الذات والانغلاق على الغير، وبفعلها تخطى أنطولوجيا (وأنطوتيولوجيا) هايدغر، باكتشافه أن الفلسفة لم تنس الوجود، بل نسيت الحب، لأن الفلسفة في معناها الأول محبة الحكمة، أي أن الحب سابق عن الحكمة، لكن الفكر الماورائي فضل أن يخفي هذا العنصر الأول الأساسي. كما أن هذه الظاهرة لم تسمح فقط بتقويض الميتافيزيقا بل أسهمت في تجديد التيولوجيا وانتعاشها، بفعل إخراج ظواهرها من الصنمية المفهومية إلى ظواهر مشبعة فياضة.

ومن هذا المنطلق كان لازمًا علينا التأكيد أن الحب في هذا السياق لا صلة له بما سبق أن كتبه نيكلاس لومان في كتابه **الحب كشغف**[37]، أي النظر إلى الحب انطلاقًا من مفاهيم التواصل والفردانية والرمزية والمعقولية واللامعقولية... وغيرها من المفاهيم التي لا صلة لها بما ذهب إليه ماريون، لأنها لا تحيل على الحب من حيث هو ظاهرة ماهيتها العطاء الجذري. كما أن ما كتبه إريك فروم في كتابه

(35)- Max scheller, ***Nature et formes de la sympathie*** , trad , M. Lefebvere ,(paris: Payot, 1971),p-p353- 355.

(36) مرجع سابق، جون غرايش، ص.79.

(37) NiclasLuhmann, ***Amour comme passion. De la codification de l'intimité***, trad.Anne-Marie Lionnet, (Paris: collection présence et pensée, Aubier, 1990).

فن الحب[38]، لا يرتبط بالحب بوصفه ظاهرة فريدة. لقد سبق لأرسطو أن وضع معادلة أخلاقية وسياسية تقوم على الصداقة والعدالة، أدت إلى مفارقة عويصة، يصعب التخلص منها، مفادها أنه «إذا كانت الصداقة هي التي تسود بين أفراد المدينة/الدولة، فليس هناك حاجة إلى عدالة»[39]. ومعلوم أن الصداقة تنتمي إلى مجال الأخلاق، أي أنها تحيل إلى الأفعال الإنسانية الحرة، كلما قام بها الإنسان بشكل إجباري فقدت معناها الحقيقي؛ من السخافة أن تطالب صديقك بضرورة إبرام عقد لتستمر صداقتكم. كما أن العدالة تندرج ضمن مجال السياسة، أي أنها تعبر عن شيء إلزامي، تضبطه القوانين التي هي بمثابة قواعد إجبارية تنظم العلاقات بين الأفراد. وتشير «الصداقة بلغة أرسطو ومعاصريه إلى مجال من الظواهر أكثر اتساعًا مما تشير إليه ألفاظ مرادفة اليوم. إذ إنها لا تشمل مودة الأصدقاء فحسب، بل تشمل أيضًا حب الزوج والزوجة[40]، وحب الوالدين والأولاد، والشعور الأخوي، بين الأشخاص الذين ينتمون إلى تنوع من العلاقات الخاصة، أعني مواطنين من المدينة نفسها»[41].

حسب ماريون لا يمكن الحديث أبدًا عن الحب إلا بالنظر إليه كظاهرة «تولد ذاتها ولها كامل الحق في الوجود، فالحب يمارس ويتمظهر بالنسبة إلى الأنا، إنه كائن معطى، بل الظاهرة المعطاة بامتياز، لأنها تتلقى نفسها من نفسها أولًا، عندما تتلقى كل الظواهر الأخرى التي تعطى لها»؛ فظاهرة الحب ليست بحاجة إلى وجود المتحابين، كي تظهر، وتمنح، وإنما هي ظاهرة مشبعة، تفيض حدسًا ومعنى ومجدًا. وإنما هي ترغب في العاشق الذي يختزل الحب، ويتلقاه دون شرط أو خلفية؛ فالعاشق «يظهر بالضبط عندما أصل -خلال اللقاء- إلى تعليق المبادلة، وأتوقف عن ممارسة الاقتصاد، وأنخرط بلا ضمانة أو تأمين. يظهر العاشق عندما يتوقف أحد الفاعلين عن وضع الشرط المسبق، ويحب دون أن يشترط

---

(38) إريك فروم، **فن الحب**. بحث في طبيعة الحب وإشكاله، ترجمة مجاهد عبد المنعم، الطبعة 1(بيروت: دار العودة، 2000).

(39) Aristote, ***Ethique à Nicomaque***, traduction, notes et bibliographie par Richard Bodéus, le monde de philosophie,)Paris:éd. Flammarion, 2008(, p. 297.

(40) حين يتعلق الأمر بالزواج يزداد ذلك غموضًا وتناقضًا، حيث إن الزواج من المفروض أن يكون مبنيًا على **الحب**، كميل اختياري، نابع من القناعة الشخصية للفرد، ومن أحاسيسه تجاه الطرف الآخر، أي كقيمة أخلاقية حرة سامية. غير أن هذا المعطى ينتفي بمجرد ما يكون المحدد الأساس بين فردين ينويان الارتباط هو **العقد**، من حيث هو وثيقة مبرمة إلزامية تنتمي إلى مجال الإكراه والإجبار. فهل يعقل أن يُجبَر أحد على الحب؟ إذا كان الزواج مبنيًا على الحب، يجب ألَّا يبرم العقد، وإذا كان الزواج مبنيًا على العقد، فليس من حق أحد الطرفين مطالبة الآخر بالحب. إذ كيف يمكن الانفلات من هذا الإحراج؟ ولا شك أن الأمور ستزداد تعقيدًا عندما يظهر الأقنوم الثالث -حسب تعبير ماريون- أقصد الطفل. فالحب كعاطفة قد يؤدي إلى فقدان الهوية، كما حدث مع الفنان فان غوخ عندما قطع إحدى أذنيه ومنحها لشبيهة حبيبته، لا إلى ظاهرة. ومن هنا يتضح أن معنى الحب في هذا الإطار، سواء كان مصدره الذات أو الآخر، فإنه لا يصل إلى الحب كظاهرة مستقلة تشع عطاء، وتنفلت من قبضة الذاتية والموضوعية، إذ يبقى أسير المبادلة والمصلحة، حتى في أبهى صوره. في الحب من حيث هو ظاهرة تنتفي الاستقلالية الفردية.

(41) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ج1، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة 1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص. 197.

كونه محبوبًا فيبطل بذلك الاقتصاد في صورة الهبة (العطاء)»[42]. فالعاشق والتبادل لا يمكن أن يجتمعا داخل دائرة ظاهرة الحب، بمجرد التفكير في المصلحة تختفي صفة العاشق، لأنه بالضرورة يجب أن «يقطع مع مطلب المبادلة، يحب العاشق بلا تردد لأنه يحب دون أن ينتظر أو يتوقع أن يحب أولًا».

الحب يتخطانا ويفوق كل تبادل، لذلك لا يمكن أن يأتي من الذات التي ستجبره على الظهور بشروط محددة سلفًا. الأدهى من ذلك أن الأنا لا يمكن لها أبدًا أن تحب ذاتها، لأن ذلك يتطلب أن أسبق ذاتي، وهذا محال. يقول ماريون: «إذا كان علي أن أحب ذاتي باعتباري أنا مغايرًا، فيجب أن أتقدم على ذاتي؛ فأولئك الذين أحبوني في الأصل (مبدئيًّا والدي) لم يستطيعوا ذلك إلا لأنهم سبقوني، فأحبوني حتى قبل أن أبلغ مرحلة تلقي محبتهم؛ أحببت حتى قبل أن أوجد، فكنت بذلك مسبوقًا بالجواب عن السؤال «**هل أنا محبوب**؟» (...) فعلي إذا أن أتحمل الادعاء الذي لا يصدق بأني سابق على ذاتي»[43]. هذا المعطى لم تدركه الميتافيزيقا، أن الذات لكي توجد وجب عليها أن تكون محبوبة من لدن الغير، فوجودها لم يعد مقترنًا بالتفكير، بل بمدى كونها محبوبة. فما يرتقي بالإنسان، ليس التفكير وإنما الحب؛ «إن الإنسان محب وهذا ما يميزه حقًّا عن باقي الكائنات الفانية إن لم نقل الملائكة، لا يعرف الإنسان باللوغوس ولا بالموجود في ذاته، بل بكونه يحب (أو يكره) سواء قبل ذلك أم لا. وحده الإنسان يحب في هذا العالم، فالحيوانات والحواسيب تفكر بشكل جيد أيضًا، بل أفضل منه، لكننا لا نستطيع الجزم بأنها تحب، وبذلك فالإنسان حيوان محب»[44]. فالميتافيزيقا الديكارتية لا تضع خاصية الحب والكراهية ضمن خصائص الذات المفكرة، على النقيض من ذلك تضمر تلك الخصائص التي حددها ديكارت موقفًا ضد الحب، درجة أن الأنا أفكر لا يمكن الحديث عنها إلا في حالة مقابلتها مع لحظة الحب؛ «فالاقتصار على معرفة الذات (الاستقلالية) يؤدي إلى كراهيتها لأننا نكره نواقصنا عندما نعرفها، أما حب الغير فهو الذي ينقذنا من هذه الكراهية عندما نصير محبوبين فنحب أنفسنا، إن الرغبة في الغير هي التي تحييني وتوجدني»، من خلال الغير تحب الذات ذاتها، وتحصل على تأمين بواسطته، كل يعطي للآخر ما ينقصه، ويمنحهم الآخرون ما ينقصهم، في صيرورة تضع الغير في مرتبة أولى أساسية ليتحقق حب الأنا، وفي هذه الصيرورة تصبح الميتافيزيقا فارغة ودون جدوى، لأن الأنا أفكر عبئ وليست وجودًا.

---

(42) جون لوك ماريون، **ظاهرة الحب. ستة تأملات**، ترجمة يوسف تيبس، الطبعة 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص167.

(43) نفسه، ص119.

(44) نفسه، ص66.

يمكن الإقرار –وفق ماريون- أن ديكارت قد جعل الإنسان يعيش وهمًا، بأنه قادر على تملك اليقين الذاتي ويقين الأشياء ويقين الله، بصورة صارمة صرامة الرياضيات. تلك هي الميتافيزيقا توهم الجميع أنه كافٍ بذاته، ليس في حاجة إلى الآخر. «وظن هذا الفكر الميتافيزيقي أنه أوفى بكل واجباته التأملية عندما منحنا اليقين/ عندما وعدنا بكل كل يقين ممكن. تظن الميتافيزيقا أنها تحقق إنجازًا خارقًا ببلوغها يقين الموضوع، كي تنقله بعد ذلك إلى الأنا نفسه. والحال أن هذا الإنجاز لا يشهد إلا على ضلاله. والحقيقة أن الميتافيزيقا لا تفي بوعدها لأنها لا تقدم لنا، عوضًا عن اليقين، سوى يقين المواضيع، يقين لا يعنينا في شيء، لأني لست موضوعًا»[45]. فمهما كانت صرامة الميتافيزيقا لن تجتاز حدود الموضوع، فهي بالتالي تعاني من «عماء غرامي»، وهذا العماء هو سبب تهميش الحب على مدار تاريخ الفلسفة. وأي محاولة لاستعادة الحب كظاهرة تقتضي تقويض الميتافيزيقا، أي «بتقديم العقلانية الخاصة للحب، بمعنى تتبع خيط تمظهره كظاهرة، والسماح للظاهرة الإيروسية (الحب) التحدث على نفسها دون البحث عن حصرها في أفق هي نفسها تصبح غريبة عنه»[46]. بهذه المقاربة وحدها يمكن الوصول إلى ظاهرة الحب، وإلى العطاء الذي ينبعث منها، أي أن يكون الحب وحده من يتحدث عن الحب، ويكون السؤال الأول «هل أنا محبوب؟» قبل سؤال «ما الجدوى؟ أو هل أنا أعرف؟»، ما دون ذلك هو سقوط في الميتافيزيقا، لهذا أكد ماريون –معارضًا هايدغر- أن الفلسفة وفقًا لدلالتها الأولى في اللغة اليونانية تعني الحب، وبالتالي «فتاريخ الفلسفة هو نسيان لأصلها، أي الحب. ومن ثم يجب كشف مكون الحب باعتباره سابقًا على المعرفة والوجود، يجب أن نعتبر فلسفة الحب جوهر الفلسفة، وسؤال الحب أول سؤال فلسفي؛ ذلك أن الحب ممكن دون الوجود، والوجود غير ممكن دون الحب». فتاريخ الفلسفة لم يكن نسيانًا للوجود كما ادعى هايدغر، وإنما كان نسيانًا للحب، كظاهرة أساسية، لا يستقيم الوجود دونها، بل لم يكن بمقدورنا الحديث عن الوجود لولا العطاء الأول، إذ لولا الجود لما كان الوجود (أفلاطون محاورة طيماوس). الكشف عن الحب والعطاء والوصول إليهما بعيدًا عن الفكر الميتافيزيقي، لا يتأتى إلا باستعمال المنهج الفينومنولوجي الخاص، الذي عدله ماريون.

الحديث عن ظاهرة الحب يستدعي بالضرورة إعادة النظر في علاقة الذات بالغير، بناءً على تصور خاص جدًّا لهذه العلاقة، أي خلوها من أي مبادلة تختزل الحب في أفق محدد، بل بالسماح للحب يتمظهر بصورة العطاء والهبة. وما يؤكد على هذا النمط من العلاقة وجود العنصر الثالث، ويقصد به

(45) نفسه، ص78.

(46) Samuel Beugre, ***la phénoménologie de l'amour. Une introduction à la philosophie de Jean-Luc Marion***,)Paris:éd. Les éditions de net 2019(, p.11.

ما ريون الابن (الطفل)؛ حيث «لا يمكن التفكير في الطفل إلا إمكانيته، لأنه يبدو دائما كظاهرة معطاة طبقًا لبزوغ الحدث وبجذريته تنتزعه انطلاقًا من مشترك الظواهر حتى تلك التي تعتبر معطاة»[47]. لا يمكن التفكير في الطفل إلا كحدث (وفق مقولة الكم)، أي كظاهرة مشبعة، تحمل أكثر مما يظهر، حيث تغمرنا حدسًا، دون قصد أو ميل مسبق؛ «فالطفل هو الذي يوسع ويشهد على وجود الزوج (couple)، لكن ما إن يحدث حتى يغادر (...) إن الثالث الموضوع هو الإله، إله المحبة الذي يؤسس ويوضح أشكال الحب الجنسي، والذي يعبر التاريخ عبر هذه الأشكال. من الضم إلى الابن المجسد، فيكون الإله هو العاشق الأول والأقصى في عملية الاختزال الغرامي. هكذا يصبح الاختزال الغرامي كشفًا عن عملية الخلق/الولادة (الطفل، ابن الإله). وعليه يتجاوزنا الإله باعتباره أحسن عاشق. وعليه يبدو أن ماريون يصل إلى نفس نتيجة ديكارت: وجود الإله»[48]. الإله يهب الخير ويعطي دون مقابل، فتكون بالتالي عطيته حدثًا زخمًا، وظاهرة مشبعة، يعج عطاء دون أية شروط قبلية تكون قد فرضت العطية. فالإله لا يأتي إلينا إلا في عطاء وهبة. كأن الإله والمحبة شيء واحد. من هنا نفهم لماذا خصت المسيحية المحبة بالإله وحده؛ «فالتيولوجيا المسيحية يمكن أن تقبل اشتراك الإنسان والإله في الوجود والمعرفة والعقلانية، لكنها لا تقبل اشتراكهما في الحب. وحده الحب يستحق الإيمان، لأنه وحده يجعلنا نتصرف مثل الإله، ولا يتمظهر الإله في عيسى إلا ليظهر بأنه يتم كحب، وأننا نستطيع من خلاله أن نسلك بواسطة الحب الوحيد». فالله ليس إلها إلا لأنه يحب، ومنبع محبة، ومن خلال المحبة ينفصل الله عن الوجود. وحده المنهج الفينومنولوجي يسمح لنا بوصف هذا العطاء وهذا الخير الأول. فقد قال سقراط في محاورة الجمهورية (الكتاب السادس) –عندما سئل عن مثال الخير- ما يشبه هذا التحليل الفينومنولوجي-التيولوجي؛ يقول: «فلتعرف أيضًا بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجودًا. وإنما هو شيء يفوق الوجود قوةً وجلالًا».

يظهر بجلاء الأثر التيولوجي المسيحي في فلسفة ماريون، بل إنه ارتقى بالتيولوجيا إلى مستوى انتعشت فيه من جديد، وأضحى إثبات وجود الله بطريقة فينومنولوجية دقيقة، تزيح كل التفسيرات الميتافيزيقية السابقة.

(47) جون لوك ماريون، **ظاهرة الحب. ستة تأملات**، ص.333.
(48) نفسه، ص.26.

2- الله دون الوجود ونقد «الصنمية المفهومية»

ظل الفيلسوف الفرنسي إتيان جلسون يكرر في معظم كتاباته، في سياق حديثه عن وجود فلسفة مسيحية متميزة عن الفلسفة اليونانية، أن أبرز علامة على ذلك التميز الإبداع المسيحي الخالص المتمثل في «المطابقة بين الله والوجود»، فقد كان الإشكال الجوهري الذي شكل تحديًا للفكر اليوناني، هو الوصول إلى المصدر الجذري الذي تنبعث منه الأشياء. لقد وصل أفلاطون إلى فكرة الصانع، لكنها ظلت ناقصة، لأن عملية الصنع لا يمكن أن تتم دون وجود مادة أولية قبلية، لهذا لم يصل الصانع إلى الوجود، أي النبع الأول. كما أن فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذي لا يتحرك، يصعب مقابلتها بالوجود، أي بالمصدر الأول، لأن أرسطو لا يتحدث عن محرك واحد وإنما عن 55 أو 49 محركًا كلها لا تتحرك[49]، لذلك لم ترق فكرة المحرك الأول إلى مرتبة الوجود، لتفسر صدور الأشياء وفيضها الأول. فبقيت –حسب جيلسون- هذه الإشكالية حتى العصر الوسيط، فطابق المفكرون المسيحيون استنادًا على معطيات الوحي، اللهَ بالوجود، من خلال مفهوم الخلق. هذا الأخير يختلف عن الصنع وعن الحركة (إخراج ما بالقوة إلى الفعل)، لأنه يفترض تشييدًا وتشكلًا من عدم. فالكتاب المقدس لم يقدم تحديدًا صريحًا له، إلا في موضعين أساسيين؛ في سفر الخروج: «**أهيه الذي أهيه**» (الخروج إصحاح 3-14) أنا أكون ما أكون Ego sum qui sum، وفي سفر ملاخي الإصحاح الثالث الآية 6: «**إني أنا الرب لا أتغير**»[50]. «فموسى حين نودي من جانب الطور ليخلص بني إسرائيل أراد أن يعرف من هو (الله) فاتجه إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشرًا: **أنا أكون ما أكون**، هكذا تقول لبني إسرائيل **أهيه أرسلني إليكم**. لا كلمة ولا إشارة ميتافيزيقية، إنما الله يتحدث؛ والسبب واضح ومفهوم، إن سفر الخروج يرسي الأساس الذي ستقوم عليه من الآن فصاعدًا الفلسفة المسيحية بأكملها، وسنعرف ومنذ اللحظة –وإلى الأبد- أن الاسم الخاص بالله هو الوجود»[51]. واسترشادًا بالوحي وصل المسيحيون إلى

(49) معلوم أن أرسطو يعتبر جميع الأجرام السماوية بمثابة آلهة، أي جواهر مفارقة تحرك؛ يقول في كتاب ما بعد الطبيعة: «فعدد جميع التي تتحرك والتي تحرك هذه حركة لولبية خمسة وخمسون، إن لم يزد إحدى الحركات التي قلنا للقمر والشمس فتكون جميع الجواهر سبعًا وأربعين» (47 جرمًا وإذا أضفنا لها الشمس والقمر تصبح 49 محركًا). فالنجوم عند أرسطو سرمدية تشكل جواهر قائمة بذاتها. يقول أرسطو في الكتاب نفسه: «فإن الجرم المستدير سرمدي لا وقف له قد أوضحنا ذلك في الطبيعيات، فمضطر أن يتحرك كل واحد من هذه المتحركات بشيء لا يتحرك بذاته وجوهر سرمدي، فإن طبيعة النجوم سرمدية ما وإذا كان المحرك سرمديًا أيضًا، وقبل المتحرك فمضطر أن يكون الذي قبل الجوهر جوهرًا مفارقًا أيضًا». (أرسطو، ما بعد الطبيعة، دمشق دار ذو الفقار، الطبعة الأولى 2008، ص-ص. 229-231).

(50) إتيان جيلسون، **الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمه عن الإنجليزية إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة 3، (بيروت: دار التنوير، **2009**)، ص-ص.110-111.

(51) نفسه، ص.91.

الوجود، ذلك الذي لم يستطع بارمينيدس ولا هايدغر التعبير عنه بالنثر، فلجأوا إلى الشعر لعلهم يقبضون عليه، لأنه عصي على القبض بالنثر. هذا الإبداع الذي يفتخر به التيولوجيون المسيحيون – وعلى رأسهم إتيان جيلسون- سرعان ما سيتحول إلى مجرد صنمية مفهومية مع فينومنولوجيا العطاء لماريون. فقد تمكن هذا الأخير من تخليص الإله من الوجود عن طريق المحبة.

صحيح أن الكتاب المقدس تحدث عن الله دون أي خلفية ميتافيزيقية، لكن التأويل الذي قدمه الفلاسفة المسيحيون ومن ضمنهم جيلسون، قد أعاده من جديد إلى الميتافيزيقا، ليقترن الله بالوجود، أو الوجود بالله. في حين أن قصة موسى تلك المذكورة في سفر الخروج، تحمل دلالات لا نهائية، أي أنه لا يمكن إدراكه إلا باعتباره ظاهرة مشبعة تفوق كل قصد وتفيض حدسًا؛ ففي القرآن، وفي نفس سياق سفر الخروج، عندما طلب موسى من الله أن يراه، قال له «انظر إلى ذلك الجبل»، بمعنى أنه لا يتمظهر إلا من خلال عطائه، وظهوره لم يحتمله الجبل، لهذا يمكن الإقرار بوجوده من خلال تمظهره وعطائه الخارق، إذ الوجود بأسره لن يحتمله، فتمظهر في صورة الابن.

انتقد ماريون في كتابه المتميز **الله دون الوجود**، توقف هوسرل عند حدود التأمل الثاني (تأملات ميتافيزيقية لديكارت) أثناء تحليله لها، واعتبر التأمل الثالث «سقوط ديكارت في التيولوجيا»، لأنه بدأ يناقش مسائل تتعلق بالإله، بالسعي لإثبات وجوده، ببراهين عقلية ومنطقية. وفي نظر هوسرل لا يمكن للفينومنولوجيا التي تهتم بالظاهر من خلال الحدس والقصدية أن تجعل من مواضيعها مسائل تيولوجية. واستمر هذا الاعتقاد حتى في صفوف الفينومنولوجيين الفرنسيين من قبيل سارتر وميرلوبونتي (أو ما وصف بالفينومنولوجية اللادينية)، وكرسوا تقليدًا أضحى بمثابة بداهة أولية، أي أن كل من أراد الاشتغال بالفينومنولوجيا، وجب عليه أن ينتقي مواضيعه بعناية، كيلا تكون بصلة بالتيولوجيا. هذه الأرثوذكسية الفينومنولوجية –على حد تعبير ماريون- وجب تجاوزها في النهاية، فقد عفا عليها الزمن. وانصبت جهود ماريون في هذا المضمار، مؤكدًا أنه ما من منهج يصلح لدراسة الظواهر ذات الصبغة التيولوجية، أكثر من المنهج الفينومنولوجي. فلم ينتقد ماريون الفينومنولوجيين السابقين، بل انتقد التيولوجيين أنفسهم، لأنهم لم يسمحوا للظواهر مثل الله والحب والحياة والأبوة... أن تظهر بنفسها، بل جُمِّدَت في اللحظة التي بحثوا لها عن طرق للظهور. وهذا بالضبط ما حدث لظاهرة الإله.

إن التفكير في الإله يلزم أن يتم خارج نطاق الميتافيزيقا، وبعيدًا عن أنطولوجيا هايدغر، أي خارج أي صنمية مفهومية، يمكن أن تضعه في قالب محدد، يؤدي «إلى خلط بين إله الميتافيزيقا وبين الوجود

المعطى الذي ينبني عليه إله الفينومنولوجيا. فإله الفينومنولوجيا المحدد هنا بوضوح هو إله الوحي الذي في النمط المطلق للحضور مشبع كل أفق، والذي لا يمكن تقديمه بالضرورة كموضوع، والنتيجة المطروحة هي أنه لا يشغل أي مساحة، ولا يثبت أي انتباه، ولا يلفت أي نظر، يضيء بنوره الوهاج حتى في غيابه»[52]، ذلك هو إله الوحي والتيولوجيا، والذي سيصبح من الآن فصاعدًا إله الفينومنولوجيا؛ أو كما قال باسكال على لسان ماريون «الإله وحده أفضل من يتحدث عن الإله». فالميتافيزيقا لا يمكن أن تصل إلى الإله، «ما تؤدي إليه في الواقع هو أصنام، لأنها تتناسى أن السياق الذي يحددها لا يسمح لها بالحديث عن الله بفعالية ومع الحقيقة»[53]؛ وللتمويه، تستعين الميتافيزيقيات «بمفهوم مركزي يتعلق بالله علة نفسه (causa sui) (ذات الأصل الديكارتي)، حيث لا تقبل الطعن في خاصيتها الوثنية. وهناك فلسفات أخرى تحدده بمفهوم مركزي وأساسي، يتعلق الأمر بالوجود، لكنها ليست أقل صنمية من الأولى (...) فإذا أردنا التفكير في الله علينا أن نتحرر من كل صنمية».[54] فقد اعتقد هايدغر أنه هدم الميتافيزيقا من خلال اكتشافه للوجود، لكنه في نظر ماريون، لم يتمكن من الخروج من الصنمية المفهومية.

الانفلات من قبضة الصنمية لا يتأتى إلا باستخدام المنهج الفينومنولوجي، الذي ينظر إلى الله كظاهرة، أي ينظر إليه من خلال عطائه وتمظهره، وبالتالي سيكون العطاء أولًا ثم بعد ذلك يأتي الوجود؛ فالعطاء والمحبة أولى من أي شيء آخر مهما عظم شأنه، «فالله لا يكون الوجود، ما دام يحبنا أولًا، في اللحظة التي لم نكن بعد قد وجدنا. اسمه الحقيقي (ليس الوجود) هو الحب بمعنى أغابي (الإحسان). باختصار لأن الله لا يكون من الوجود، بل يأتينا في صورة عطية. وهذا العطاء لا يكون أولًا، لكن يتدفق في هجران (أو تمظهر)، وحده يحدث الوجود. فالجود يسبق فعل الوجود»[55]. إن الله لا يحتاج إلى الوجود، كما أن الوجود لا يستطيع استيعاب عطائه ونوره، لذلك فالإله لا ندركه ولا نستقبله إلا في صورة هبة وعطاء خارق ومطلق لا يقدر الوجود على شمله، كأنك تدخل زقًا ضخمًا في إناء صغير حجمًا. فلولا العطاء الذي يشكل ماهية الإله لما تحدثنا عن الوجود؛ لولا المحبة والخير لما فاض عنه الوجود، وبالتالي لا يمكن أن يشمل الوجود الإله ولا حتى المطابقة بينهما، لأن الوجود مجرد تمظهر ضئيل بالمقارنة بالظاهرة الأولى منبع الجود.

(52) Emmanuel Gabellieri, ***«De la métaphysique à la phénoménologie: une relève ?»***, Revue philosophique de louvain, Quatrième série, tome 94, N. 4,) 1996(, p.640.

(53) Jean-Dominique Robert, «***Autour de Dieu sans l'être de Jean–Luc Marion***», Op.cit. p.341.

(54) Ibid. p.341.

(55) Ibid. p.342.

الفلاسفة –حسب ماريون- هم الذين ابتكروا هذه الصنمية المفهومية (المطابقة بين الله والوجود)، وأخرجوا الإله من دلالته الأصلية البعيدة عن الميتافيزيقا التي أقرها سفر الخروج[56]، إلى الميتافيزيقا، نظرًا لصعوبة الوصول إليه كظاهرة، فحُنِّطَ في هيئة صنمية، قصد مطابقته بالوجود، الذي بقي دون استيعاب منذ بارميندس؛ بفضل المحبة أمكن فهمه واستيعابه. وهي الوحيدة القادرة على إنارة الوجود. (كما بيناه في النقطة المتعلقة بالحب). فالإله الذي تثبت الميتافيزيقا وجوده، عبر المطابقة، «لا يمكن للإنسان أن يصلي له، أو أن يضحي له. فأمام الإله علة نفسه، لا يمكن أن تركع له وأنت ترتجف خوفًا، ولا يمكن أن تلعب بالآلات، ولا أن تغني له وترقص»[57]، يظل مجرد صنم مفهومي ما ورائي، لا يعطي ولا يحب، كل ما يفعله هو أنه قائم بذاته وعلة نفسه.

من هنا يمكن التأكيد أن أول خطوة للوصول إلى الإله-المحبة، هي هدم الفكر الميتافيزيقي وتجاوزه، فهو دائما «ما يجمد الفينومنولوجيا ويعارضها»[58]، ولا يسمح لها بالوصول إلى الظواهر، وملاحظة تمظهرها وعطائها. فالإله بالصورة التي تقدمها به الميتافيزيقا، من المستحيل الوصول إليه، ومن غير الممكن قياس ظهوره أو تتبع تمظهره، لأنه لا يعدو كونه مجرد صنم مفهومي جامد. أما الإله الذي تبينه الفينومنولوجيا -عند ماريون- يتمظهر في المحبة، ويغطي الوجود بعطائه، يمكن بواسطة الاختزال الوصول إليه كظاهرة، تظهر من تلقاء نفسها، دون الحاجة إلى إظهارها في شروط وقيود وأفق محدد.

خاتمة

إن فينومنولوجيا العطاء عند ماريون لا تتردد في إقحام ظواهر (التي كانت سابقًا مواضيع) خارج إطار (الظاهر) في صلب اهتمامات الفينومنولوجيا، على الرغم من أن هذه الأخيرة قد أعلنت –مع هوسرل- أنها لا تضع ضمن أولوياتها القضايا التيولوجية والميتافيزيقية، لأنها عصية على الرد والاختزال، لما تتسم به من تعال. لكن ماريون أدار ظهره لهوسرل، كأنه يحدثه أن المنهج الفينومنولوجي إذا ما أدخلت عليه بعض التعديلات، قادر على استيعاب ظواهر (خارقة)، وذلك بتتبع ظهورها وتمظهرها، دون التدخل لوضعها في أفق محدد تحت ظروف وشروط وقيود مسبقة. كما أن الأمر يتطلب كذلك الانسلاخ عن الأفكار الإيديولوجية التي صنفت بعض الميادين تصنيفًا قبليًّا (كإدراج التيولوجيا ضمن إطار الفكر المكبل أو المثالي).

(56) Jean-Luc Marion, ***Dieu sans l'être***,troisième édition,)Paris: PUF, coll. Quadrige 2010), p.109.

(57) Ibid. p.54.

(58) Pascale Tabet, ***Amour et donation chez Jean–Luc Marion. Une phénoménologie de l'excès***,Op.cit. p. 40.

وحدها فينومنولوجيا العطاء القادرة على تقويض الميتافيزيقا وتجاوزها، وذلك بالكشف عن صنميتها المفهومية الخطيرة التي توجه الفلاسفة لوضع تصور حول الوجود من خلال العلل أو من خلال اليقين. متناسية ومهمشة الظواهر التي تغمرنا بعطائها ونورها. كأن الميتافيزيقا تتعمد بناء ستائر حديدية لكيلا نلاحظ ظهور وتمظهر الحب والله في الوجود. لذلك تحنطهما وتلفهما في قالب لا يظهر إلا في شروط تعجيزية محددة بدقة. وفي كثير من الأحيان تتغاضى عنهما (مثل ما فعلت مع الحب)، وخلقت ما يعارضه وما يقابله كيلا تظهر في أي شكل أو تمظهر.

لهذا يعلن ماريون أنه ليس فيلسوفًا، وإنما تيولوجي، وأنه دخل إلى التيولوجيا من باب الفينومنولوجيا، وجعل من الميدانيين قطبين مترابطين يكمل أحدهما الآخر، بوجود نقط عبور بينهما. تلك النقط التي أحالت الميتافيزيقا زمنًا طويلًا دون فتحها. إذ لم يكن في نية هوسرل أن تجاوز الميتافيزيقا قد يعيد الفينومنولوجيا إلى حضن التيولوجيا، بل إنه نبه إلى ذلك في كتابة تأملات ديكارتية، عندما أعلن أن أصالة التأملات تتجلى بالأساس في التأمل الأول والثاني، فما بعده مجرد تيولوجيا. بل إن المسألة كانت تبدو لهم كأن التيولوجيا توجد خلف الميتافيزيقا، لذلك فكل شيء سينتهي بمجرد هدم الميتافيزيقا. غير أن ما حدث هو العكس، وبين ماريون أن الميتافيزيقا قد أخفت الفينومنولوجيا والتيولوجيا معًا، كما أقر أن اليتيولوجيا ليست جزءًا من الميتافيزيقا، أو من توابعها. إن الفيلسوف حسب ماريون رجل ميتافيزيقي، ولا يستقيم فكره إلا بخلفية ميتافيزيقية. لذلك لا يريد أن يكون فيلسوفًا، إذا كان فكره سينحصر في الميتافيزيقا.

هكذا صار ماريون أحد المجددين الكبار للفينومنولوجيا، مستعينًا في ذلك بخلفيات نظرية متنوعة ومتشعبة، تبدأ بالتيولوجيا وتنتهي بها، وترتكز على فينومنولوجيا خاصة، أقصد فينومنولوجيا العطاء، وتستقي من هايدغر ودريدا وليفيناس وريكور. واستطاع أن يكون من أبرز ممثلي التأسيس الثاني للفينومنولوجيا في أواخر القرن العشرين؛ بخلقه ابتداعًا مختلفًا يعيد به قراءة تاريخ الفلسفة قراءة أكثر ثراءً وأكثر تسامحًا وانفتاحًا بين الفلسفة والتيولوجيا، وأقل اعتمادًا على المتافيزيقا، بهجران أعظم معاقلها كما شيدتها (الوجود، الإله، الأنا أفكر...).

إن ماريون إذ اضطلع بمهمة هدم الميتافيزيقا بناءً على منهج فينومنولوجيا العطاء، ضحى بالتراث الفلسفي المسيحي بكامله، ومن ضمنه المذهب التوماني الذي تعتبره الكنيسة ممثلها الرئيس. لذلك فإذا كان ماريون يعلن انتماءه للكنيسة والتيولوجيا عليه أن يدعو الكنيسة لاستصدار رسالة بابوية رسمية، تضع بدلًا من التوماوية (الأرسطية) والأوغسطينية مذهب ماريون الفينومنولوجي.

المراجع

باللغة العربية

- دولوز، جيل، غتاري، فليكس، **ما هي الفلسفة؟** ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، الطبعة الأولى، بيروت: مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1997.

-ريكور. بول، **في مدرسة الفينومنولوجيا**، ترجمة عبد الحي أزرقان، مراجعة جورج زيناتي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2020.

-شتراوس. ليو وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ج1، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى 2005.

-غرايش. جون، **الكوجيطو التأويلي**، ترجمة فتحي أنقزو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الرباط، الطبعة الأولى 2020.

-فروم. إريك، **فن الحب.** بحث في طبيعة الحب وإشكاله، ترجمة مجاهد عبد المنعم، بيروت: دار العودة، الطبعة الأولى 2000.

-ماريون. جون لوك، **ظاهرة الحب. ستة تأملات**، ترجمة يوسف تيبس، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2015.

-موس.مارسيل، **بحث في الهبة. شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة**، ترجمة المولدي الأحمر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2011.

Arabic reference

- Dūlūz, jīl, ghtāry, Filīks, mā hiya al-falsafah? Ed: Muṭāʻ Ṣafadī, St: 1, Bayrūt : Markaz al-Inmāʼ al-Qawmī / al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1997.
- rykwr. Būl, fī Madrasat alfynwmnwlwjyā,Ed: ʻAbd al-Ḥayy azrqān, murājaʻat Jūrj Zīnātī, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, St: 1, 2020.
- shtrāws. Leo wa-Jūzīf krwbsy, Tārīkh al-falsafah al-siyāsīyah, j1, Ed: Maḥmūd Sayyid Aḥmad, murājaʻat wa-taqdīm Imām ʻAbd al-Fattāḥ Imām, al-Majlis al-Aʻlá lil-Thaqāfah, al-Qāhirah-Miṣr, St: 1, 2005.

- ghrāysh. Jūn, al-Kūjīṭū alt'wyly, tarjamat Fatḥī anqzw, Mu'assasat Mu'minūn bi-lā ḥudūd al-Rabāṭ, St: 1, 2020.
- frwm. Irīk, Fann al-ḥubb. baḥth fī ṭabī'at al-ḥubb w'shkālh, Ed: Mujāhid 'Abd al-Mun'im, Bayrūt : Dār al-'Awdah, St: 1, 2000.
- mārywn. Jūn lūk, Ẓāhirat al-ḥubb. Sittah Ta'ammulāt, Ed: Yūsuf tybs, Bayrūt : al-Munaẓẓamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, St: 1, 2015.
- mws. Mārsīl, baḥth fī al-hibah. shakl al-tabādul w'lth fī al-mujtama'āt al-qadīmah, Ed: al-Mawlidī al-Aḥmar, Bayrūt : al-Munaẓẓamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, St: 1, 2011.

باللغة الأجنبية

- ARISTOTE, ***Ethique à Nicomaque***, traduction, notes et bibliographie par Richard Bodéus, le monde de philosophie, éd. Flammarion, Paris, 2008.

- BEUGRE.Samuel, ***la phénoménologie de l'amour. Une introduction à la philosophie de Jean-Luc Marion***, éd. Les éditions de net, Paris 2019.

- GABELLIERI.Emmanuel, ***«De la métaphysique à la phénoménologie: une relève ?***», Revue philosophique de louvain, Quatrième série, tome 94, N. 4, 1996.

- LUHMANN.Niclas, ***Amour comme passion. De la codification de l'intimité***, trad. Anne-Marie Lionnet, Paris, collection présence et pensée, Aubier, 1990.

- MARION.Jean-Luc, ***Dieu sans l'être***,Paris: PUF, coll. Quadrige, troisième édition, 2010.

- MARION.Jean-Luc, ***L'idole et la distance. Cinq études***, Paris, Grasset, «Figures», 1977.

- MARION.Jean-Luc, ***Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation***, Paris, PUF, Epiméthée, 1997.

- MARION.Jean-Luc, ***Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger, et la phénoménologie***, Paris, PUF, 1989.

- Jean-Luc Marion, ***De surcroît: études sur les phénomènes saturés***, paris: P.U.F. 2001.

-RICARD.Marie-Andrée, «***La question de la donation chez Jean–Luc Marion***», Revue Laval théologique et philosophique, vol.57, N. 1, février 2001.

-ROBERT.Jean-Dominique, «***Autour de Dieu sans l'être de Jean–Luc Marion***», Revue Laval Théologique et Philosophique, vol. 39, N.3, octobre 1983.

-SCHELLER.Max, ***Nature et formes de la sympathie*** , trad , M. Lefebvere , Payot , 1971.

- TATBET. Pascale, ***Amour et donation chez Jean–Luc Marion. Une phénoménologie de l'excès***, Préface d'Emmanuel Housset, Paris: éd. L'Harmattan, 2017.

- WELTEN.Ruud, ***Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean–Luc Marion***, paris: éd. L'Harmattan, 2011.

نصوص محققة
Edited texts

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.380

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 14-2-2024
تاريخ القبول: 24-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

«جُزْءٌ في جَوَازِ أَكْلِ طَعَامِ السلاطينِ وقَبولِ جَوَائِزِهِم»

من إملاء الإمام الحافظ:

أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النَّمَري القرطبي (ت:463هـ)

مصطفى الرجراجي[1]

mustapharajraji7@gmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى تحقيق مخطوط «جزء في جواز أكل طعام السلاطين وقبول جوائزهم» وهي من إملاء الإمام الحافظ: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النّمري القرطبي (ت:463هـ)، وتكمن أهميته في أنه أول نص نعثر عليه خصص لمسألة هدايا السلطة السياسية. في هذه المقالة، أنشر نص أبي عمر بن عبد البر القرطبي والذي يناقش فيه قضية قبول أعطيات السلاطين وجوائزهم للفقهاء وأهل العلم. يشكل النص وثيقة تاريخية مهمة تتناول بعض أوجه الجدل الدائر في الأندلس بين الفقهاء، وهو جدل لم نكن نعلم عنه الكثير من قبل. كما يوفر لنا معلومات جديدة عن خصومات ابن عبد البر العلمية، فرغم أننا نعلم أن ميله للأثر قد جر عليه نقدا من طرف الفقهاء المالكية، إلا أننا لم نعلم من قبل عن خبر خصومات تتعلق بشكل من الأشكال مع القرب من السلطة السياسية.

الكلمات المفتاحية:

العطايا، الجوائز، الهدايا، الفقهاء المالكية.

(1) باحث مستقل.

للاقتباس: الرجراجي، مصطفى، «جُزْءٌ في جَوَازِ أَكْلِ طَعَامِ السلاطينِ وقَبولِ جَوَائِزِهِم»، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 174 - 188.

© 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: 2024-2-14
Accepted: 2024-5-24

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

A Section on the Permissibility of Eating the Food of Sultans and Accepting Their Gifts

Dedicated by Imam Al-Hafeth: Abu Omar Yusuf bin Abdullah bin Abdulbarr Al-Namri Al-Qurtubi (d. 463 AH)

Mustafa Al-Rejraji[(2)]

mustapharajraji7@gmail.com

Abstract

The research aims to investigate the manuscript "A Section on the Permissibility of Eating the Food of Sultans and Accepting Their Gifts" which was dictated by Al-Hafeth: Abu Omar Yusuf bin Abdullah bin Abdulbarr Al-Namri Al-Qurtubi (d. 463 AH). Its importance lies in the fact that it is the first text we find devoted to the issue of gifts from political authority. In this article, I publish the text of Abu Omar bin Abdulbarr Al-Qurtubi, in which he discusses the issue of accepting gifts and rewards from the sultans for jurists and religious scholars. The text is an important historical document that addresses some aspects of the debate in Andalusia between jurists, a debate about which we knew little before. It also provides us with new information about Ibn Abdulbarr's scientific disputes. Although we know that his inclination towards the hadith brought criticism upon him from the Maliki jurists, we have not previously known of any news of disputes related in any way to proximity to political authority.

Keywords:

Gifts, Prizes, Presents, Maliki Jurists.

(2) Independent researcher.

ite this article as: **Rajraji, Mustapha**, A Section on the Permissibility of Eating the Food of Sultans and Accepting Their Gifts, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 174 - 188.

© 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- تقديم

لم تصلنا الكثير من الأعمال التي توثق النقاشات الفقهية الدائرة حول موضوع قبول هدايا السلاطين، لكن هذا لا يعني أنها لم تكن قضية أساسية في الفكر السياسي والفقهي الإسلامي. يشهد على هذا الأمر وفرة الروايات والنصوص التاريخية التي تتحدث عن قبول هدايا السلطان، والموقف منها ومن المستفيدين من أعطيات السلطة السياسية. كما يمكننا أن نقف -ولو بشكل إجمالي- على موقف الجماعة الفقهية ممن كانوا يترددون على الولاة ويستفيدون من هداياهم.

لهذه المسألة أهمية تاريخية خاصة، إذ إنها توقفنا على نوع العلاقة التي جمعت مختلف المؤسسات في الحضارة الإسلامية بشكل عام، وعلى طبيعة العلاقة التي جمعت الفقهاء بالسلطة السياسية. وقد كتب الكثير من الباحثين المعاصرين حول هذه المسألة، وخلصوا إلى استنتاجات متباينة؛ كثير منها لا زال يحتاج إلى كثير من المراجعات نظرًا لعدم وجود أدلة تاريخية تدعمه وتسنده.

في هذا السياق، يأتي نشر هذا النص المهم والجديد للإمام ابن عبد البر القرطبي (463هـ). حيث إنه يوفر لنا معلومات جديدة عن جانب من طبيعة النقاشات الفقهية التي كانت دائرة بين الفقهاء في أندلس القرن الخامس الهجري من هذه المسألة. ومن سوء حظنا اليوم أن كثيرًا من هذه النصوص المهمة لابن عبد البر قد فقدت، لكننا محظوظون بنشر هذه الرسالة، كما نشر قبل مدة وجيزة نص آخر لا يقل أهمية، وهو ترجمة للإمام الظاهري الشهير منذر بن سعيد البلوطي[3]، ألفها الإمام ابن عبد البر وصدرت مؤخرًا.

ليس من غرضي في هذا النص أن أدرس دراسة وافية، وهو ما قد أخصص له دراسة في موضع آخر. لكن المهم الآن هو نشر النص، وإتاحته للباحثين في التاريخ الثقافي والفقهي والسياسي في الأندلس في عصر ملوك الطوائف، كي يضاف إلى قائمة النصوص والوثائق التاريخية التي تصلح لأن تكون مادة لدراسات تاريخي جادة.

2- المخطوط

من المفيد أن أشير إلى أن نص الرسالة معروف لنا من قبل. حيث حفظ نصها (موضوع التحقيق) ضمن كتاب «قمع الحرص بالزهد والقناعة» للإمام أبي عبد الله القرطبي المفسر (ت:671هـ)[4]، حيث

(3) صدر بتحقيق: سيد السناري، عن مكتبة إسماعيل، سنة: 2023م.
(4) وعنه نقلها أبو العباس المقري في (نفح الطيب، 235/3).

ذيَّل بها كتابه، كما أثبتها ابنُ تيمية (ت:728هـ) ضمن جوابه عن سؤال حول حديث: «إذا دخل أحدكم على أخيه المسلم، فأطعمه طعاما، فليأكل من طعامه ولا يسأل عنه»[5]، وقد وقفت على ذكر هذه الرسالة في بعض المصادر، ورغم القيمة التاريخية للنص الذي نقله ابن تيمية، فإن الوقوف على الأصل الخطي لا يقل أهمية، من ناحية تاريخية محضة.

وأثناء بحث وتفتيش في محتويات المكتبة السليمية-أدرنة التركية، وقفتُ على مجموع خطي نفيس، وألفيت ضمنه نسخةً خطيةً من تأليف الحافظ ابنِ عبد البر، مرويةً إليه بالإسناد، ومقيدًا عليها طبقة السماع، فأوليتها بالعناية تحقيقا وضبطا، حتى يستفيد منها الباحثون والمتخصصون.

سبب تأليف الرسالة وموضوعها:

اشتملت مقدمة الرسالة على بيان السبب الداعي إلى تأليفها، حيث ورد فيها:

من إملاء الفقيه ابن عبد البر النَّمَري -رحمه الله- حين بلغه وهو بشاطبة أن قومًا عابوه بأكل طعام السلاطين، وقبول جوائزهم. وهو ما يشير إلى أن مثل هذه التهم كانت تشكل منقصة اجتماعية للفقهاء آنذاك. ومن المهم أن يتوجه الاهتمام إلى تحليل هذا النوع من الدراسات الاجتماعية الخاصة بالجماعة الفقهية الوسيطية، وكيفية حصول أفرادها على سمعة اجتماعية مرموقة من جهة، وآليات تشويه سمعة الفقهاء، والمآرب الثاوية خلفها أيضا. إن مثل هذه الأبحاث تشكل إضافة قيمة لفهمنا لتاريخ الفقه وتاريخ المؤسسات الفقهية وكيفية تطورها عبر الزمن.

ومن البديهي أن ابن عبد البر سينبري إلى دفع التهمة عن نفسه، وهو ما كان شائعًا أن يفعله الفقهاء في عصره، مبينا أن صنيعه هو مذهب نقل عن سلف الأمة وأئمتها المهديين، ولا عجب في شن الفقهاء الفروعيين وأضرابهم هذه الحملة على ابن عبد البر، فهو على مالكيته، كان يميل إلى الاجتهاد والنظر، آخذا بالحجة والدليل، عائبًا على الفقهاء جمودهم في التمسك بالمسائل والآراء كما نبه عليه في كتابه «جامع بيان العلم»، مما جعله لا يسلم من فقهاء عصره. مع الإقرار بأن مثل هذه المسائل يتداخل فيها ما هو اجتهادي فقهي محض، وما له صبغة ومدخل اجتماعي وسياسي أيضا، وتتمثل وظيفة المؤرخ في أن يقف على حدود الجهات المتداخلة ويحلل طرق تداخلها أيضا أثناء تأريخه لها، وهو ما يخرج عن هدفي من هذه المقالة الموجزة.

يبقى موضوع الرسالة من المسائل الفقهية التي سبق تنازع أهل العلم فيها، فقد بوَّب أبو بكر بن

(5) ضمن المجموعة الثالثة من (جامع المسائل، ص:307).

أبي شيبة الكوفي (ت:235هـ) في «مصنفه» بـ: من رخص في جوائز الأمراء والعمالة[6]، فأطال في إيراد الأقوال والآثار والأفعال التي أفادت جواز أخذ هدايا السلطان وصلاته، وهي مسألة مرتبطة بالمال المختلط، وقد أدرجها ابن المنذر (ت:311هـ) في باب ترجم له بـ: ذكر مبايعة من الغالب على أمواله الحرام وقبول هداياه وجوائزه[7].

وقد أثبتها الإمام ابن قدامة المقدسي (ت:620هـ) في «المغني» معنونًا لها بقوله: حكم قبول جوائز السلطان[8].

ولا أريد أن أطيل بذكر من تعرض لهذه المسألة في كتب الفقه والخلاف العالي، إلا أن إفرادها بمؤلف مستقل أمر لم نقف عليه إلا في رسالتنا هذه، حيث نصَّ ابنُ عبد البر على أن حافظ الأندلس وفقيهها في زمنه؛ أبو عمر ابن الجباب القرطبي (ت:322هـ) له رسالة في هذه المسألة، ردًّا على من انتقد عليه قبول هدايا السلطان، وهذه من النفائس التي أفادتنا بها هذه الرسالة وتأليف ابن عبد البر، يُعد رسالة ثانية في هذه المسألة.

ويظهر من خلال العنونة التي على النسخة الخطية «إملاء»، وكذا عبارة: «أملى علينا» في بدء الرسالة، أنها من إنشاء ابن عبد البر لما بلغ الثلب والتنقيص إلى سمعه، ووجازتها تؤكد ذلك، وهي على كونها في غاية اللطافة معنىً وجِرمًا، فإن بعض مضمنها مما لم أقف عليه، ففيها من الآثار والأحاديث التي تعذر إيجادها في مظانها، وسبحان الذي أحاط بكل شيء علمًا.

وصف النسخة

صينت هذه النسخة الخطية المسندة إلى مؤلفها ضمن مجموع خطي تضمن جملة من الرسائل، محفوظ بمكتبة السليمية بأدرنة التركية تحت رقم: (34)، كتبت بخط نسخي مشرقي، صاحبه هو ناسخ أغلب رسائل المجموع: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن منصور الجوهري (ت:736هـ)[9]، وقد كانت قراءته لرسائل المجموع سنة: 727هـ، وعلى الأرجح أنها سنة انتساخ هذه الرسالة، وهي في غاية اللطافة، حيث احتلت ورقة واحدة من المجموع، وجه الورقة متضمن للعنوان والإسناد إلى المؤلف وطبقة السماع، وظهر الورقة مشتمل على نص الرسالة من أوله إلى آخره، ولا تسلم بعض المواطن من التآكل بسبب الأرضة.

وهذا نص طبقة السماع، وهو ينبئ بأن هذه الرسالة المفيدة الوجيزة كانت معقدا لمجالس الإملاء والرواية:

(6) (المصنف، 296/4).
(7) (الأوسط، 464/10).
(8) (المغني، 202/4).
(9) له ترجمة في غاية الاقتضاب في (الدرر الكامنة، 103/5) لابن حجر.

سمع جميع هذا «الإملاء» من لفظ الشيخ الإمام، العالم لسان المتكلمين، جمال الدين أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله القرشي؛ بسماعه من الإمام العالم أبي الحسين محمد بن أحمد بن جبير، فسمعه السادة: القاضي مجد الدين بن القاضي حجة الدين أبي الفتح نصر الله بن عبد الرحمن المتصدر بالجامع العتيق بمصر، وأبو علي مفتاح بن عبد الحق الغماري، وأبو عبد الله محمد بن [عفان] الصنهاجي، وكاتبه محمد بن النعمان. وصح ذلك بالجامع العتيق بفسطاط مصر -كلأها الله تعالى- في التاسع عشر من ربيع الآخر من سنة ست وثلاثين وستمائة. والحمد لله رب العالمين، وصلواته على محمد وآله وسلم سلاما.

نقلت جميع ما ترى من الترجمة والطبقة من خط الشيخ العالم أبي عبد الله ابن النعمان.

ونسخت الطبقة مثال خط الشيخ المسمع: صح السماع كما ذكر وكتب: علي بن إبراهيم بن عبد الله القرشي، حامدًا لله تعالى، ومصليًا على رسوله ومسلمًا.

ولما كان اعتمادي في قراءة نص الرسالة على نسخة خطية وحيدة، استعنت في ضبط نصها وفكِّ ما استغلق منها بما أثبته أبو عبد الله القرطبي في «قمع الحرص بالزهد والقناعة»، وأبو العباس ابن تيمية في جوابه على حديث: «إذا دخل أحدكم على أخيه المسلم،...»، وكذا النسخة الخطية المحفوظة في مكتبة تشستربيتي رقم: (5500) والمنقول من «قمع الحرص بالزهد والقناعة»، فهذه ثلاثة مصادر أفادت في ضبط نص الرسالة وإحكامه.

التعريف برجال إسناد النسخة:

نبتدئ في التعريف برجال الإسناد المثبتين على النسخة من الأعلى على النحو التالي:

1_ **أبو عمران بن موسى بن أبي تليد الشاطبي**[10]؛ هو: أبو عمران موسى بن عبد الرحمن بن خلف ابن موسى بن أبي تليد الشاطبي، أحد تلاميذ ابن عبد البر الذين تأخرت وفاتهم، فحُرص على الأخذ عنهم للعلو المتحَصِّل من جهتهم في الرواية عن ابن عبد البر، توفي سنة: 517هـ.

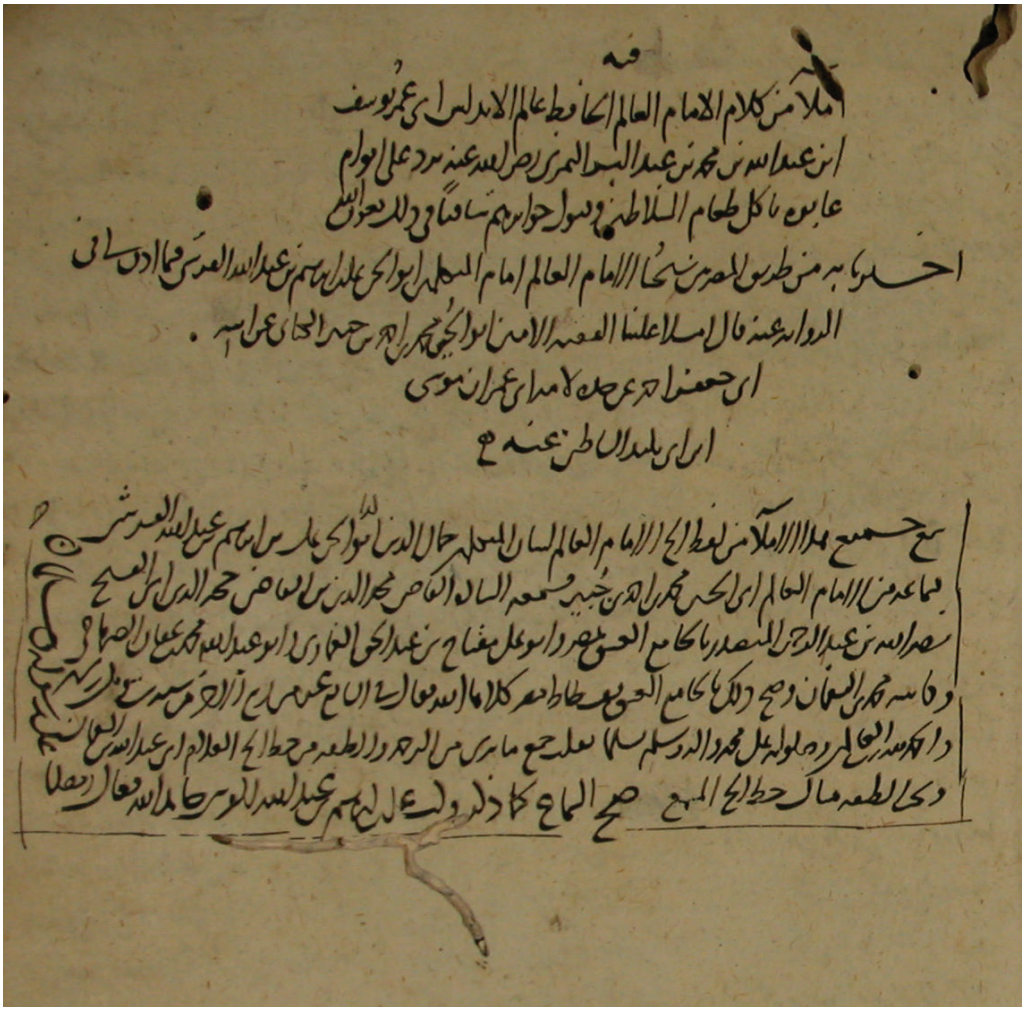
2_ **أبو جعفر أحمد بن جُبير الكناني**[11]؛ هو: أبو جعفر أحمد بن جبير بن محمد بن سعيد بن جبير، الوزير الكناني، البلنسي، صاحب عناية بالرواية والحديث، مع نبوغ في الآداب والشعر، كان من أهل الوجاهة والمكانة، توفي سنة: 552 هـ.

(10) تُنظر ترجمته في (الصلة، 576) لابن بشكوال، و(تاريخ الإسلام، 283/11).
(11) تُنظر ترجمته في (التكملة، 58/1) لابن الأبار، و(تاريخ الإسلام، 42/12).

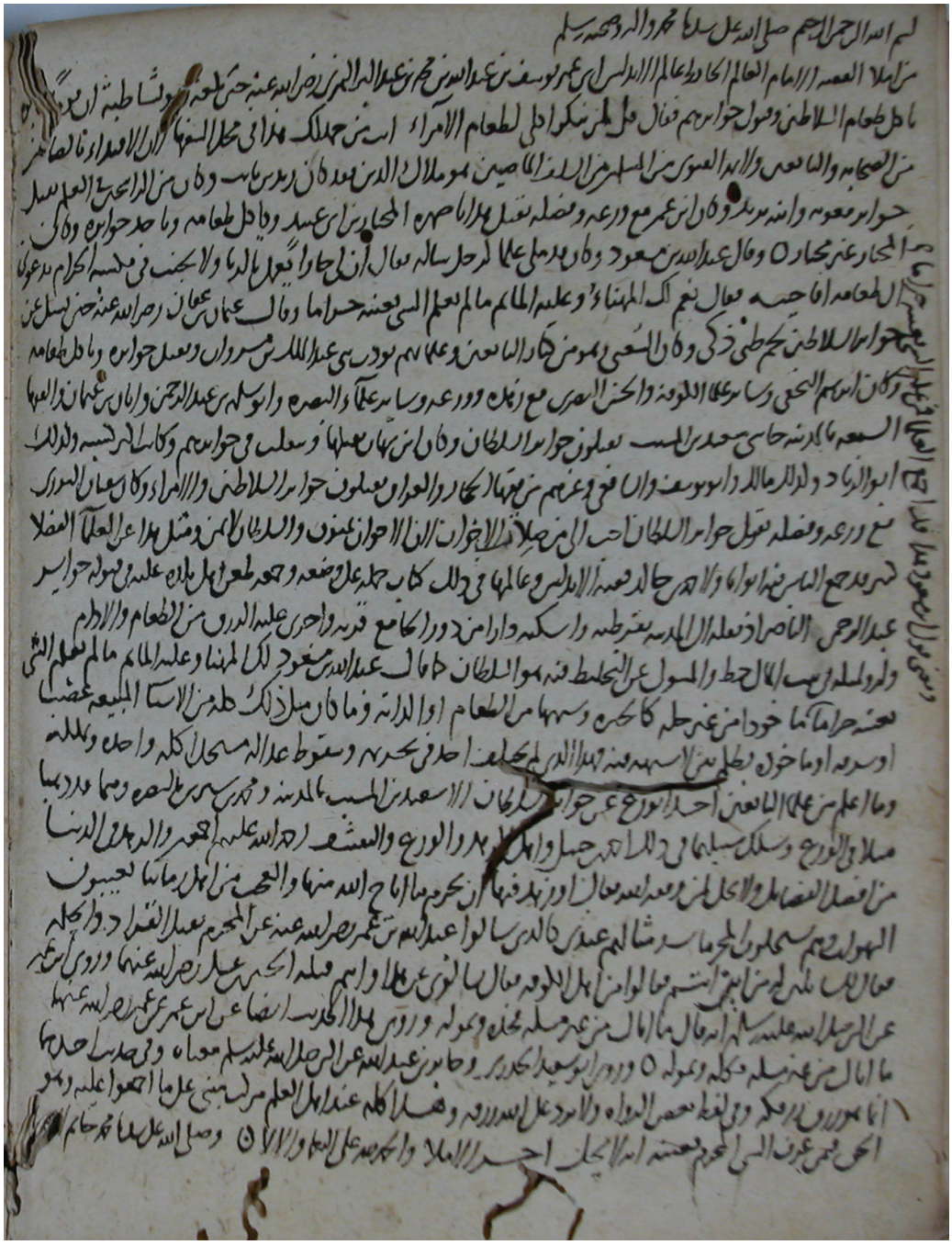
3_ أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني[12]؛ هو: أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير ابن محمد بن جبير الكناني البلنسي، ثم الشاطبي، من بيت علم وجلالة، له رحلة إلى المشرق حدث فيها وحُمل عنه، وقد كان صاحب فنون، توفي سنة: 614هـ.

4_ أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله القرشي[13]؛ هو: جمال الدين أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن خلف بن وهب القرشي، المخزومي، المصري، البوشي، المالك العدل، الفقيه المالكي، صاحب رواية ودراية (ت: 637 هـ).

صورة النسخة الخطية المعتمدة:



(12) تُنظر ترجمته في (التكملة، 109/2)، و(تاريخ الإسلام، 417/13).
(13) تُنظر ترجمته في (تاريخ الإسلام، 245/14).



النص المحقَّق

إملاء من كلام الإمام العالم الحافظ عالم الأندلس أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري رضي الله عنه يرد على أقوام عابوه بأكل طعام السلاطين وقبول جوائزهم [شافيًا] في ذلك بعون الله

أخبرنا به من طريق المصريين شيخنا الإمام العالم إمام المتكلمين أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله القرشي فيما أذن لي في الرواية عنه، قال:

أملى علينا الفقيه الأمين أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني

عن أبيه أبي جعفر أحمد

عن جده لأمه أبي عمران بن موسى بن أبي تليد الشاطبي عنه.

بسم الله الرحمن الرحيم: صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

من إملاء الفقيه الإمام العالم الحافظ عالم الأندلس أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النَّمَري -رضي الله عنه- حين بلغه [وهو] [14] بشاطبة أن قو[مًا عا]بوه[15] بأكل طعام السلاطين، وقبول جوائزهم، فقال: [مجزوء الرمل]

قل لمن ينكـر أكلي لطعـــام الأمـراءِ
أنت من جهلك هذا في محل السفهاءِ

لأن الاقتداء بالصالحين من الصحابة والتابعين، و[بأئمة] الفتوى من المسلمين من السلف الماضين، هو ملاك الدين.

فقد كان زيد بن ثابت -وكان من الراسخين في العلم- يقبل جوائز معاوية وابنِهِ يزيد.

وكان ابنُ عمر مع ورعه وفضله، يقبل هدايا صهره المختار بن أبي عُبيد[16] ويأكل طعامه[17]، ويأخذ جوائزه، وكان المختار غير مختار.

وقال عبد الله بن مسعود -وكان قد مُلِئ علمًا- لرجل سأله، فقال: إن لي جارا يعمل بالربا، ولا يجتنب في مكسبه الحرام، يدعوني لطعامه، أفأجيبه؟

فقال: نعم، لك المهنأ، وعليه المأثم، ما لم تعلم الشيء بعينه حرامًا[18].

وقال عثمان بن عفان -رضي الله عنه- حين سئل عن جوائز السلاطين: لحم ظبي ذكي[19].

وكان الشعبي -وهو من كبار التابعين وعلمائهم- يؤدب بني عبد الملك بن مروان، ويقبل جوائزه، ويأكل طعامه[20].

وكان إبراهيم النَّخَعي وسائر علماء الكوفة[21]، والحسن البصري مع زهده وورعه[22]، وسائر علماء البصرة، وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبان بن عثمان، والفقهاء السبعة بالمدينة -حاشا سعيد بن

(14) طالها التآكل بالأصل.
(15) طالها التآكل بالأصل.
(16) لُقِّب بالكذاب، لادعائه أمورا مستشنعة، تُنظر بعض أخباره في (تاريخ الإسلام، 706/2).
(17) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه، 89/6) وذكر معه ابن عباس رضي الله عنهما
(18) أخرجه بنحوه عبد الرزاق في (مصنفه، 150/8)، وأبو الحسن الحميري في (جزء من حديثه، 61)،.
(19) أخرجه الدولابي في (الكنى والأسماء، 486/2)، والدارقطني في (المؤتلف والمختلف، 906/2)، وابن الأعرابي في (معجمه، 990/3)، وابن عبد البر في (الاستذكار، 609/8).
(20) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه، 92/6)، أنه قال: لا بأس بجوائز العمال.
(21) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه، 91/6).
(22) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه، 90/6 و92).

المسيب- يقبلون جوائز السلطان.

وكان ابن شهاب يقبلها ويتقلب في جوائزهم، وكانت [أكثر] [23] كسبه[24]، وكذلك أبو الزناد، وكذلك مالك وأبو يوسف والشافعي، وغيرهم من فقهاء الحجاز والعراق، يقبلون جوائز السلاطين والأمراء[25].

وكان سفيان الثوري -مع ورعه وفضله- يقول: «جوائز السلطان أحب إليَّ من صلات الإخوان؛ لأن الإخوان يمنون، والسلطان لا يمن»[26].

ومثل هذا عن العلماء الفضلاء كثير، قد جمع الناس فيه أبوابًا، ولأحمد بن خالد فقيه الأندلس[27] في ذلك كتاب[28]، حمله على وضعه وجمعه طعن أهل بلده عليه في قبوله جوائز عبد الرحمن الناصر[29] إذ نقله المدينة بقرطبة، وأسكنه دارًا من دور الجامع قربه، وأجرى عليه الرزق من الطعام والإدام [والناض] [30]، وله ولمثله من بيت المال حظ، والمسؤول عن التخليط فيه هو السلطان، كما قال عبد الله بن مسعود: لك المهنأ، وعليه المأثم، ما لم تعلم الشيء بعينه حرامًا.

ومعنى قول ابن مسعود هذا، قد أجمع العلماء [عليه] [31]، فمن علم الشيء بعينه حرامًا مأخوذًا من غير حله، كالخبزة وشبهها من الطعام أو الدابة، وما كان مثل ذلك كله من الأشياء [المبيعة] [32] غصبًا أو سرقة، أو مأخوذة بظلمٍ بيّنٍ لا شبهة فيه، فهذا الذي لا يختلف أحد في تحريمه، وسقوط عدالة مستحلّ أكله وأخذه وتملكه.

وما أعلم من علماء التابعين أحدًا تورع عن جوا[ئز] السلطان إلا سعيد بن المسيب بالمدينة، ومحمد بن سيرين بالبصرة، وهما قد ذهبا مثلًا في الورع، وسلك سبيلهما في ذلك أحمد بن حنبل، وأهل [الز]هد والورع والتقشف، رحمة الله عليهم أجمعين[33].

---

(23) وتحتمل: (أكبر).

(24) ذكره المؤلف في (التمهيد، 115/4).

(25) يُنظر ما ذكره المؤلف في (الاستذكار، 608/8-609).

(26) لم أقف على من أخرجه.

(27) هو: أبو عمر أحمد بن خالد بن يزيد، ابن الجَبَّاب الأندلسي، القرطبي، الحافظ الكبير (ت: 322 هـ)، تُنظر ترجمته في (تاريخ علماء الأندلس، 42/1) لابن الفرضي.

(28) قال المؤلف في (الاستذكار، 609/8): وقد ذكرنا كثيرًا من الآثار عنهم في «التمهيد»، وقد أفرد لها أحمد بن خالد -رحمه الله- وكان أعلم رجل بالأندلس -جمع علم الأصول والفروع- كتابًا جمع فيه ما انتهى من ذلك إليه، وزدنا فيه آثارًا لم يروها، والله أعلم.

(29) أحد جلة أمراء الأمويين بالأندلس، وأول من تلقب بأمير المؤمنين منهم، ومشيد مدينة الزهراء الباذخة، توفي سنة: 350هـ، تُنظر ترجمته في (تاريخ الإسلام، 891/7).

(30) بيض لها بالأصل، واستدركتها من مطبوعتي (قمع الحرص) و(جامع المسائل) ونسخة تشيستربيتي المنتسخة من (قمع الحرص).

(31) ساقطة من الأصل، وألحقتها من مطبوعة (قمع الحرص).

(32) كذا بالأصل، بينما عند القرطبي في (قمع الحرص، 206): (المعيَّنَة).

(33) حكى مذهب ابن سيرين وابن حنبل، ابن المنذر في (الأوسط، 467/10-468).

والزهد في الدنيا من أفضل الفضائل، ولا يحل لمن وفقه الله تعالى أو زهد فيها، أن يحرم ما أباح الله منها.

والعجب من أهل زماننا يعيبون الشهوات، وهم يستحلون المحرمات، ومثالهم عندي كالذين سألوا عبد الله بن عمر -رضي الله عنه- عن المُحْرِم يقتل القُراد والحَلَمة، فقال للسائلين: من أين أنتم؟

فقالوا: من أهل الكوفة.

فقال: تسألوني عن هذا، وأنتم قتلتم الحسين بن علي رضي الله عنهما[34].

وروى ابنُ عمر، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «ما أتاك من غير مسألة، فخذه وتموله»[35].

وروى هذا الحديث –أيضًا- عن ابن عمر، عن عمر -رضي الله عنهما-: «ما أتاك من غير مسألة، فكله وتموله»[36].

وروى أبو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- معناه[37].

وفي حديث أحدهما: «إنما هو رزق رزقكه»، وفي لفظ بعض الرواة: «ولا يرد على الله رزقه».

وهذا كله عند أهل العلم مركب مبني على ما أجمعوا عليه -وهو الحق-؛ فيمن عرف الشيء المحرم بعينه أنه لا يحل.

آخر الإملاء، والحمد لله على النعماء والآلاء، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم [الأنبياء].

فهرس المصادر والمراجع:

- ابن أبي شيبة، (المصنف)، ت: محمد عوامة، ط: دار القبلة.
- ابن الأبار، أبو عبد الله (التكملة لكتاب الصلة)، ت: عبد السلام هراس، ط: دار الفكر.
- ابن الأعرابي، أبو سعيد، (معجم الشيوخ)، ت: عبد المحسن الحسيني، ط: دار ابن الجوزي، سنة: 1418هـ
- البخاري، (الصحيح)، ت: مصطفى ديب البغا، ط: دار ابن كثير، سنة: 1407هـ
- الحميري، علي بن محمد، (جزء في الحديث)، ت: عبد العزيز البعيمي، ط: مكتبة الرشد، سنة: 1417هـ

(34) أخرجه بنحوه البخاري في (صحيحه، 1371/3)، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما، رقم: (3543).
(35) لم أقف عليه من مسند عبد الله بن عمر بهذا اللفظ، والذي وقفت عليه من مسند أبي الدرداء.
(36) أخرجه بنحوه البخاري في (صحيحه، 536/2)، كتاب الزكاة، باب من أعطاه الله شيئًا من غير مسألة ولا إشراف نفس، رقم: (1404)، ومسلم في (صحيحه، 98/3)، كتاب الزكاة، باب إباحة الأخذ لمن أعطى من غير مسألة ولا إشراف، رقم: (2452).
(37) لم أقف عليه من حديثهما.

- الدارقطني، (المؤتلف والمختلف)، ت: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط: دار الغرب الإسلامي، سنة:1406هـ.

- الدولابي، أبو بشر، (الكنى والأسماء)، ت: نظر الفاريابي، ط: دار ابن حزم، سنة: 2000م.

- الصنعاني، عبد الرزاق، (المصنف)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: المكتب الإسلامي، سنة: 1403هـ.

- العسقلاني، ابن حجر، (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة)، ت: محمد عبد المعيد، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية، سنة: 1392هـ.

- ابن الفرضي، أبو الوليد، (تاريخ علماء الأندلس)، ت: عزت العطار، ط: مكتبة الخانجي، سنة: 1408هـ.

- القرطبي المفسر، أبو عبد الله (قمع الحرص بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال بالكتب والشفاعة)، ت: مجدي فتحي السيد، ط: دار الصحابة للتراث، سنة: 1989م.

- المقري، (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب)، ت: إحسان عباس، ط: دار صادر، سنة: 1968م.

- ابن المنذر، (الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف)، ت: مجموعة من المحققين، ط: دار الفلاح، سنة: 2009م.

- بشكوال، (الصلة)، ت: السيد عزت العطار الحسيني، ط: مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة: 1414هـ.

- ابن تيمية، (جامع المسائل - المجموعة الثالثة)، ت: محمد عزير شمس، ط: دار عالم الفوائد، سنة: 1422هـ.

- ابن عبد البر، (الاستذكار)، ت: سالم عطا ومن معه، ط: دار الكتب العلمية، سنة: 1421هـ.

- ابن عبد البر، (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، ت: بشار عواد معروف، ومن معه، ط: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، سنة: 2017هـ.

- ابن قدامة، (المغني)، ط: مكتبة القاهرة، سنة: 1388هـ.

-الذهبي، (تاريخ الإسلام)، ت: بشار عوام معروف، ط: دار الغرب الإسلامي.

-مسلم، (الصحيح)، ط: جمعية مكنز الإسلامي.

Arabic reference

- Ibn Abī Shaybah, (al-muṣannaf), Ed: Muḥammad ʿAwwāmah, Ṭ : Dār al-Qiblah.

- Ibn al-Abbār, Abū ʿAbd Allāh (al-Takmilah li-kitāb al-ṣilah), Ed: ʿAbd al-Salām Harrās, Ṭ : Dār al-Fikr.

- Ibn al-Aʿrābī, Abū Saʿīd, (Muʿjam al-shuyūkh), Ed: ʿAbd al-Muḥsin al-Ḥusaynī, Ṭ : Dār Ibn al-Jawzī, sanat : 1418.

- Al-Bukhārī, (al-ṣaḥīḥ), Ed: Muṣṭafá Dīb al-Bughā, Ṭ : Dār Ibn Kathīr, sanat : 1407.

- Al-Ḥimyarī, ʿAlī ibn Muḥammad, (Juz' fī al-ḥadīth), Ed: ʿAbd al-ʿAzīz al-Buʿaymī, Ṭ : Maktabat al-Rushd, sanat : 1417.

- Al-Dāraquṭnī, (al-Mu'talif wālmkhtlf), Ed: Muwaffaq ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Qādir, Ṭ : Dār al-Gharb al-Islāmī, sanat : 1406.

- Aldwlāby, Abū Bishr, (al-kuná wa-al-asmā'), Ed: naẓar al-Fāryābī, Ṭ: Dār Ibn Ḥazm, sanat : 2000.

- Al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq, (al-muṣannaf), Ed: Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Ṭ : al-Maktab al-Islāmī, sanat : 1403.

- Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar, (al-Durar alkāmnh fī aʿyān al-mi'ah al-thāminah), Ed: Muḥammad ʿAbd al-muʿīd, Ṭ: Majlis Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmānīyah, sanat: 1392.

- Ibn al-Faraḍī, Abū al-Walīd, (Tārīkh ʿulamā' al-Andalus), Ed: ʿIzzat al-ʿAṭṭār, Ṭ : Maktabat al-Khānjī, sanat : 1408.

- Al-Qurṭubī al-mufassir, Abū ʿAbd Allāh (Qamʿ al-ḥirṣ bi-al-zuhd wa-al-qanāʿah Ward dhull al-su'āl bi-al-kutub wa-al-shafāʿah), Ed: Majdī Fatḥī al-Sayyid, Ṭ: Dār al-ṣaḥābah lil-Turāth, sanat: 1989.

- Al-Muqrī, (Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb), Ed: Iḥsān ʿAbbās, Ṭ : Dār Ṣādir, sanat : 1968.

- Ibn al-Mundhir, (al-Awsaṭ min al-sunan wa-al-ijmāʿ wa-al-ikhtilāf), Ed: majmūʿah min

al-muḥaqqiqīn, Ṭ: Dār al-Falāḥ, sanat : 2009.

- Bashkuwāl, (al-ṣilah), Ed: al-Sayyid ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, Ṭ : Maktabat al-Khānjī bi-al-Qāhirah, sanat : 1414.

- Ibn Taymīyah, (Jāmiʿ al-masā'il-al-Majmūʿah al-thālithah), Ed: Muḥammad ʿUzayr Shams, Ṭ: Dār ʿĀlam al-Fawā'id, sanat : 1422.

- Ibn ʿAbd al-Barr, (alāstdhkār), Ed: Sālim ʿAṭā wa-man maʿah, Ṭ : Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, sanat : 1421.

- Ibn ʿAbd al-Barr, (al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa' min al-maʿānī wa-al-asānīd), Ed: Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, wa-man maʿah, Ṭ : Mu'assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, sanat : 2017.

- Ibn Qudāmah, (al-Mughnī), Ṭ: Maktabat al-Qāhirah, sanat : 1388.

- Aldhhby, (Tārīkh al-Islām), Ed: Bashshār ʿawām Maʿrūf, Ṭ: Dār al-Gharb al-Islāmī.

- mslm, (al-ṣaḥīḥ), Ṭ : Jamʿīyat maknaz al-Islāmī.

حـــوارات
Dialogues

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.381

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2-6-2024
تاريخ القبول: 13-6-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

حوار مع د. أحمد قادم[1] حول الاستدلال بين البلاغة والمنطق

يحاوره: فَضيل ناصري[2]
fadilnassiri.1979@gmail.com

ملخص

يتناول هذا الحوار مفهوم الحجاج والمفاهيم المحاقلة له كالاستدلال والجدل والحوار وغيرها من المفاهيم التي تتقاطع عند حدود التواصل الإنساني، وتشترك في إرادة التبليغ وجعل الآخر منصاعًا للقول ومتأثرًا به بوساطة اللغة، لكنها تختلف في الطرائق والأدوات نتيجة لاختلاف المقاصد من القول، والتشاكل بينها لا يصل حد الترادف، كما أن الاختلاف بينها لا يصل حد القطيعة. ويمكن للبلاغة أن تنتظم هذه الفروع المعرفية وأن تميز بينها في الآن نفسه ما دام القول فيها يرتبط بالمقام، وما دامت الغاية من الكلام هي التي تحدد مدلوله بالنظر إلى ما يحيط به. وحيث إن الكلام له معنيان: ظاهر وباطن، وحيث إن الباطن لا يستغني عن الظاهر إلا بدليل مسوّغ للانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني المستفاد من السياق، فإن الحوار المكتوب أو المنطوق يُصَنَّف محاورة أو جدالًا أو استدلالًا أو خطابة من خلال القصد الذي يتغياه المتكلم. وتقتضي هذه المفاهيم وجود شخصين متحاورين يحكمهما الاتفاق أو الاختلاف. فإن كان الكلام في مسألة اتفاقية فإن النقاش يكون حوارًا، وإن كان في مسألة خلافية، فإن النقاش يتحول إلى جدال أو حجاج حيث يكون الاختلاف في الرأي ويسعى كل طرف إلى الغلبة وإفحام خصمه. ولقد سعينا في هذا الصدد إلى التمييز بين المصطلحات لأجل إدراك الفروق بينها وتمييز مراتبها في القوة الاستدلالية والتفاعلية.

الكلمات المفتاحية:

الحجاج، الاستدلال، الجدل، الخطابة، البلاغة.

(1) عميد كلية اللغة العربية بجامعة القاضي عياض.
(2) حاصل على الدكتوراه في تخصص البلاغة وتحليل الخطاب، كلية اللغة العربية – جامعة القاضي عياض.

للاقتباس: ناصري، فضيل، حوار مع د. أحمد قادم حول الاستدلال بين البلاغة والمنطق، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 190 - 200.

© 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: 2024-6-2
Accepted: 2024-6-13

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

Inference Between Rhetoric and Logic

FADIL NASSIRI [3]

fadilnassiri.1979@gmail.com

Abstract:

This dialogue addresses the concept of argumentation and its related notions such as inference, debate, and dialogue, among other concepts that intersect at the boundaries of human communication. All these notions share the intent to convey a message and influence the listener through language, but they differ in methods and tools due to the varying purposes of speech. The similarities between them do not reach the level of synonymy, nor do the differences reach the level of disconnection. Rhetoric can encompass these branches of knowledge and distinguish between them at the same time, as long as the discourse is related to context and the purpose of the speech determines its meaning based on its surroundings. Given that speech has two meanings: an apparent and a hidden one, and since the hidden meaning cannot be understood without the apparent one unless there is justification for transitioning from the first meaning to the second derived from the context, the written or spoken dialogue is classified as a conversation, debate, inference, or rhetoric based on the speaker's intended purpose. These concepts require the presence of two interlocutors governed by agreement or disagreement. If the speech pertains to an issue of agreement, the discussion is a dialogue. If it pertains to a contentious issue, the discussion becomes a debate or argument where there is a difference of opinion, and each party seeks to prevail and refute the other. In this regard, we have endeavored to distinguish between the terms to understand the differences among them and to identify their ranks in inferential and interactive strength.

Keywords:

Argumentation, Inference, Debate, Fluency, Rhetoric.

Cite this article as: NASSIRI, FADIL,Inference Between Rhetoric and Logic Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 190 - 200.

© 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 مستهل هذا الحوار، أحب أن توضحوا مجمل الفروق والاشتراكات المتعقدة بين مفاهيم: الحجاج، والاستدلال، والبرهان، والجدل، والتواصل، والحوار، والتخاطب.

- بدءًا شكرا لكم على هذه الاستضافة الكريمة، أما فيما يخص هذه المصطلحات فإن الحدود بينها متداخلة بعض الشيء لكن الوقوف عليها ممكن لمن يعرف جوهرها. وقد يكون (الحجاج) هو المشترك بين هذه المصطلحات التي يجب ضبطها حتى لا ينظر إليها الدارس غير المطلع على أنها شيء واحد من كثرة دورانها على الألسنة بطرق مختلفة والتعامل معها كأنها مترادفات.

وإذا رجعنا إلى الحجاج فإنه مأخوذ من استعمال الحجج، أي: الغلبة بالحجج، ولا يكون إلا حيث يكون اختلاف فكري بين الأشخاص، ومجاله هو المحتمل وليس اليقينيات. فالاختلاف في الرأي يؤدي إلى سعي كل طرف من الأطراف المختلفة في الموضوع إلى تقديم الحجج الدالة على صحة الادعاء بغية ترجيح كفة ادعائه وإقناع الخصم بذلك أو إفحامه أو تغيير اعتقاده. ولهذا السبب يقال إن الحجاج يقوم على إنشاء أو تغيير أو تثبيت الاعتقادات في النفوس عن طريق الأدلة والحجج المناسبة أو الداحضة.

وقد تكون هذه الأدلة قطعية أو احتمالية. فأما القطعية فتحسم النقاش ولا يمكن تجاوزها، وأما الاحتمالية فتحتاج إلى ما يعضِّدها وكلما كانت كثيرة كان الترجيح قائمًا وممكنًا.

وأما الاستدلال فمأخوذ من الدليل، أي: تقديم الدليل على صحة القول أو فساده. وعادة ما نحتاج إلى الدليل لتسويغ الدعوى أو نقيضها، وكلما كان الدليل قويًّا والاستدلال متماسكًا، أمكن للمستدِل أن يكسب الدعوى.

وأما البرهان فهو القسم الأعلى من أقسام المنطق، ولا تكون مقدماته إلا يقينية ونتائجه يقينية؛ إذ لا يمكن الاعتراض عليها أبدًا. ولهذا كان البرهان أقوى من غيره من أقسام المنطق التي هي: البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر. والدليل البرهاني الواحد أقوى من كل الأدلة الأخرى غير البرهانية. ويمكن للمحاجّ أو المستدل أن يحسم النقاش بالدليل البرهاني الواحد مهما كان عدد الأدلة الأخرى.

ذلك أن الدليل البرهاني لا يمكن الاعتراض عليه.

ففي قولنا: كل إنسان فانٍ

أرسطو إنسان

أرسطو فانٍ

نجد المقدمة: في قولنا: «كل إنسان فانٍ» لا يمكن الاعتراض عليها.

وكذلك النتيجة في قولنا: «أرسطو فانٍ». فإنما حتمية لا يمكن الاعتراض عليها. وعليه فإن الدليل البرهاني يحوز قوته من خلال يقينيته بخلاف الأدلة الأخرى التي تكون احتمالية واليقين غير المحتمل.

وأما الجدل: فمن جدلت الحبل إذا فتلته وجدلت المرأة شعرها إذا ضفرته. وتجادل الرجلان إذا أخذ أحدهما بالآخر يريد إسقاطه. والجدل من أقسام المنطق أيضًا ويأتي بعد البرهان، وتكون مقدماته مشهورة ونتائجه احتمالية. ولا يكون الجدل إلا حيث تكون المنازعة الفكرية. إلا أن الجدل لا يراد منه الإقناع، بل الغلبة وإفحام الخصم أمام الجمهور. ويتاح لكل طرف من المتجادلين أن يُدلي بدليله وأن يدحض أدلة خصمه مع احترام شروط النقاش التي يقتضيها السياق وهي بصفة مجملة: أن يكون المرء مهذبًا ومُؤدبًا ومنصتًا ومنصفًا، لأن الغاية من الجدل هي إحقاق الحق وليس المراء والمكابرة. ومن كانت طِلبته المراء حاد عن الحق.

وأما التواصل: فمن التفاعل بين الأطراف ويكون بالعبارة والإشارة والخط والحال كما حدد الجاحظ ذلك في البيان والتبيين. فأما العبارة فالمقصود بها الكلام، وتقتضي البلاغة أن يخاطب الإنسان بما يفهم.

وأما الإشارة فتكون بالحركات دون الكلام، وتكون بالرأس واليد والثوب وكل ما يقوم مقامها كالضوء والرسم وغيرها من الإشارات التي تملأ حياتنا المعاصرة من العلامات الدالة على الأشياء في الشوارع والإدارات والمؤسسات.

وأما الخط فيعني الكتابة، وبسببه وصلتنا علوم الأوائل وهو الوسيلة المثلى لتقييد العلم وكتابة الأفكار وحفظها من التغيير والضياع.

وأما الحال: فأن تُبين الأشياء بذواتها وإن لم تُبِن بلسانها، كأن يدل عظم المخلوق على عظمة الخالق. فالمخلوقات من بحار وأنهار وأشجار وغيرها دالة من خلال عظمتها على عظمة خالقها، وهي وإن لم تكلمك عبارةً كلمتك اعتبارًا.

وأما الحوار فَتَبَادُلُ الكلام مع الغير دون سعي إلى الغلبة وقد يكون به الإقناع، إلا أن الاختلاف بينه

وبين الجدل يكون في الطريقة والهدف. فالحوار يطبعه الهدوء ويراد منه تبليغ الكلام، والجدل يطبعه النزاع ويراد منه الغلبة.

ونستدل على هذا الفرق بقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾، فالمرأة رفعت صوتها في السياق الأول فسمى الحق سبحانه وتعالى تلك اللقطة جدالًا (قول التي تجادلك) لكن عندما هدَّأ الرسول صلى الله عليه وسلم من روعها وبدأت تتكلم بهدوء سمى الله تلك اللقطة حوارا فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾.

وأما التخاطب فهو تبادل الخطاب بين المتخاطبين إلا أنه يأخذ صفته من خلال طريقة الأداء. فقد يكون التخاطب حجاجيًّا أو استدلاليًّا أو جداليًّا أو حواريًّا من خلال الوسائل اللغوية المستعملة فيه. وهو بعد أداة للتفاعل والتواصل ووسيلة للحوار وتبليغ الرسائل بين الأشخاص.

2- ما البلاغة؟ وما البلاغة الجديدة؟ هل هما دالان لمدلول واحد؟ أم بينهما فروق جذرية؟

- البلاغة لغة: من البلوغ والانتهاء إلى المعنى، يقال بلغت إلى الشيء السيئ إذا انتهيت إليه. واصطلاحا: مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ومعنى هذا التعريف أن يكون القول مناسبًا لما يقتضي السياق ذكره.

ويجب الفصل بين البلاغة بمفهومها التقعيدي الذي يرى فيها علمًا مشكلًا من المعاني والبيان والبديع كما عرفها العرب ونظر إليها السكاكي في مفتاح العلوم. وجعل كل فرع منها يتفرع إلى عدة محاور فصلها القزويني في الإيضاح بعد ذلك، فاختص علم المعاني بالتراكيب وعلم البيان بالصور البلاغية وعلم البديع بالمحسنات البلاغية، وهي التي وسمها محمد العمري بالبلاغة المُعمّمة والبلاغة بمفهومها العام وهي التي وسمها محمد العمري بالبلاغة العامة. إذ جعل للبلاغة جناحين: جناح التخييل ومنه الشعر، وجناح التداول ومنه الخطابة.

وهذا الفهم يجعل البلاغة أعَمَّ مما ذكره الأوائل إذ ميّز بين البلاغي وهو العارف بعلوم البلاغة، والبليغ وهو المنتج للنص البليغ.

والبلاغة إذن هي القول الاحتمالي المؤثر المتوفِّر على الشروط الجمالية التي تعلو به عن منزلة الابتذال وترقى به إلى مراتب التأثير والجمال.

وأما البلاغة الجديدة فهي بلاغة الحجاج، كما سطرها برلمان Perelman في كتابه «مصنف في

الحجاج: البلاغة الجديدة»، وهناك من ترجمه إلى: المصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة: محمد الولي (2023) وهو كتاب مهتم بفن الإقناع وطرائقه.

وكل حديث عن البلاغة الجديدة لا يخرج عن الحجاج وطرائقه وأساليبه وأنواعه. ولقد سعى الباحثون إلى إعادة الحياة لخطابة أرسطو وجعلها منسجمة مع متطلبات العصر، وحاجة الناس إلى استبدال الحوار بالعنف والإقناع بالقمع، ففصلوا بين الإمتاع والإقناع والمغالطة وتناولوا الوقائع والأحداث والقيم وكل الأمور التي تعين على إنشاء أو تغيير أو تثبيت الاعتقادات وميزوا بين الحوار والجدل والخطابة والسفسطة المغالطية. تجنبًا لتزييف الحقائق والتدليس على المخاطبين، حتى لا يختلط التسلط بالقول مع سلطة القول.

3- تعلمون أن هناك موجة ثقافية -إن صحَّ هذا التوصيف- شذّ فيها كثير من الدارسين عن التصور التقليدي الذي يختزل البلاغة في بعد وحيد: هو بعد الزخرف والتحلية، وعبروا منه إلى أبعاد أخرى تنفتح على دُنى تواصلية و إقناعية رحبة، أين تكمن أهمية هذا العبور؟

- إن الحديث عن حصر البلاغة في بعدها الزُّخرُفي التزييني لم يكن وليد اليوم، فلطالما ارتبطت البلاغة بالمحسنات البديعية. لكن أهمية المعنى في القول البليغ لم تكن موضع تساؤل سواء قديمًا أم حديثًا.

لأن الأساس من القول البليغ هو إيصال المعنى إلى المخاطب، لكن صفة البلاغة تتأتى بإيصال المعنى في أحسن صورة. وعلى هذا الأساس ميز الدارسون بين أصناف البلغاء وجعلوهم طبقات ومراتب متفاوتة.

وفي تصورهم أن القول أصناف متفاوتة؛ إذ لا يكفي أن تبلِّغ المعنى كي تكون بليغًا، وإلا لاستوى كل الناس في مراتب البلاغة، وهذا من المُحال. فالناس متفاوتون بتفاوت أقدارهم في التعبير عن المعاني، ولا يكفي أن تستعمل أسلوبًا بديعًا مُزَخرفًا كي تكون بليغًا، بل هنالك أمور تتعلق بالقدرة على تصوير المعاني وتقديمها في صورة أرقى من الابتذال في القول.

ثم إن الكلام قد يكتسب صفة البلاغة في مقام معين وتجده نفسه في مقام آخر، وقد نغَّص عليك وكَدَّر صفوك كما قال الجرجاني.

إلا أن تقديم المعنى في صورة أبهى قد يكون سبيلًا لخدمة أمور أخرى غير الإمتاع، عندما يكون

الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، أو من المعنى الأول إلى معنى المعنى كما قال الجرجاني، فإن هذا الانتقال جزء من الاستدلال البلاغي كما عبَّر عن ذلك شكري المبخوت في كتابة (الاستدلال البلاغي)، ومن ثمة تنسج جسور للعبور نحو أبعاد أخرى تستفاد من الكلام عن طريق ربطه بالسياق.

فنرى في الصورة -بالإضافة إلى جمالها في الربط بين أعناق المتنافرات- دليلًا على صحة المعنى المراد تبليغهُ. فلو قال القائل: هذا رجل شجاع لكان عبَّر عن المعنى بطريقة لا يستفاد منها غير مضمونها. لكنه لو قال هذا أسد لاستفدنا من التشبيه البليغ شيئًا أكثر من المعنى الأول. ولو صيغ المعنى عن طريق الاستعارة فقيل: لقيت فيه أسدًا، بأن جُعل الرجل أسدًا وحذفت الأداة حتى جعل المستعار منه والمستعار له شيئًا واحدًا، فإن استفادة الشجاعة تكون بطريقة أوكد، لأنه يستحيل أن يكون أسدًا ولا يكون شجاعًا.

ولهذا قُدِّم المعنى مصوراً، فجاء المضمون المراد تبليغه أوكد وأقوى من قولنا هو شبيه بالأسد. ونفهم من هذه الأمثلة وغيرها أن الصورة التشبيهية أو الاستعارية تؤدي المعنى وتقدم الدليل عليه وتحتج له. ويمكن للتوسع قراءة ما كتبه طه عبد الرحمن في (الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج) فهي دراسة تفي بالغرض.

4- صدرت لكم مجموعة من الأعمال ودبجتم كثيراً من المقالات والإسهامات في موضوع الحجاج منها كتاب «شعرية الإقناع في التراث النقدي والبلاغي» و«بلاغة الحجاج بين التخييل والتدليل» وغيرها. هل لكم أن تنيروا العلاقات المنعقدة بين الحجاج والتخييل؟

- لقد اشتغلت على هذا المشروع منذ أواسط التسعينيات من القرن الماضي. وكان موضوعًا لأطروحتي لنيل الدكتوراه، عندما بحثت في شعرية الإقناع في الشعر المغربي القديم. والفكرة تقوم على مفارقة بسيطة مفادها أن أس الخطابة هو الإقناع، وأس الشعر هو الإمتاع، وأن الخطابة تقوم على الحجاج بالأدلة أو العواطف كما هو الشأن في الإيتوس أو الباتوس لإيقاع القول موقع القبول في النفوس. وأن الشعر يقوم على التخييل والقدرة على إيجاد صور ذهنية لأشياء غابت عن الحس.

لكن الشعر المغربي القديم وبخاصة زمن الموحدين، أدّى أدوار الخطابة في الدعاية للدولة الموحدية. فوجدت المضامين نفسها في الخطب والقصائد مع اختلاف بسيط في طرائق عرضها؛ إذ تكون الخطب

منثورة والقصائد موزونة.

فكان هذا هو الدافع في البحث عن شعرية الإقناع عندما توصلت إلى أن الشعرية هي ما يجعل من الشعر شعرًا، وقد التزم الشعراء بالوزن والقافية والتصوير، لكنهم ظلوا مرتبطين بالإقناع عندما جعلوا موضوعات الشعر هي موضوعات الخطابة السياسية نفسها. وهذا ما دفع بي إلى البحث في خطابية الشعر وشعرية الخطابة؛ فوجدت مَنْ كتب في المراوحة بين المعاني الشعرية والمعاني الخطابية كابن سينا وابن رشد وغيرهم ممن تأثر بخطابة أرسطو، خاصة حازم القرطاجني الذي وفَّر لي زاداً نظرياً نفيسًا في كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)، حيث قال بالمراوحة بين المعاني الخطابية والمعاني الشعرية في الخطابة لإيقاع الإقناع والتصديق، وفي الشعر لإيقاع القول موقع الانبساط من النفوس.

ثم شاءت الأقدار أن أكلف بتدريس البلاغة منذ التحاقي بكلية اللغة العربية سنة 2000 ثم بلاغة الحجاج بعد ذلك سنة 2004 والتي بقيت وفيًّا لها إلى اليوم. فكانت العناية بالبلاغة من باب التدريس أولًا، ثم صارت تخصصًا لي بعد أن درستها لأكثر من عشرين عامًا.

وكان لبلاغة الحجاج نصيب وافر خاصة بعد إصدار كتاب في التحليل الحجاجي للخطاب تحت إشرافي رفقة زميلي الدكتور سعيد العوادي سنة 2016، والذي عرف نجاحاً كبيرًا ووُزّع في كل المعارض الدولية للكتاب، وتلته بعد ذلك كتب أخرى خاصة (بلاغة الحجاج بين التخييل والتدليل) الذي مزجت بين التنظير والتحليل البلاغي للخطابة والمناظرة والشعر، إيمانًا منّي أن الإشكال اليوم في البحث الأكاديمي يقع في التحليل وليس في التنظير، وهذا ما يفسر اعتمادي الكبير على تحليل الخطابات تحليلًا بلاغيًّا؛ لأن التحليل هو الذي يرتقي بالأعمال ويعطي الكتابة مبررًا.

5- بم تردون على من يعتمد على حضور بعض مظاهر الحجاج وآلياته لدى كثير من النقاد العرب القدامى كالجاحظ و ابن وهب والسكاكي وغيرهم للقول بأصالة الحجاج وفرادته في الآن نفسه في التداول العربي؟

- المسألة لا تتعلق بالردِّ على أي كان، لكن إذا فهمت الغاية من قولك فإن حضور بعض مظاهر الحجاج لدى بعض النقاد اتخذه بعض الدَّارسين دليلًا للقول بأصالة الحجاج في التراث النقدي العربي.

أريد بداية أن أقول إن كل خطاب مهما كان نوعه يحمل رسالة يريد تبليغها إلى الغير فهو لا يخلو

من حجاج، وهذه القاعدة العامة تجعلنا نقول إن الحجاج أصيل في الخطاب النقدي والبلاغي العربي، لسبب واحد هو أن كل خطاب يدافع عن فكرة معينة، أي: أنه يستخدم الحجاج والاستدلال لإقناع المخاطبين. ولقد ذكر الحجاج في القرآن الكريم قبل ذلك إذ قال الحق سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ فذكر الفعل (حاج) وأدخل الحجاج بالباطل هنا ضمن الحجاج. ونفهم من الآية أن الحجاج كما يكون بالحق يكون بالباطل، وعندما قال له إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ أجابه خصمه ﴿أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾ فكان هذا الجدال حجاجًا.

ثم إن الثقافة العربية لا تخلو من دفاع عن المعتقدات والأفكار كما هو الشأن في البيان والتبيين للجاحظ والبرهان في وجوه البيان لابن وهب ومفتاح العلوم للسكاكي ودلائل الإعجاز للجرجاني. وسبق للجاحظ أن عرَّف البلاغة بأنها تقوم على (البصر بالحجة)، وبسط في كتابه أنواع الخطاب القائمة على الإقناع فتكلم عن الخطيب والمخاطب والخطاب.

وتوسع في ذكر مقامات الكلام وشروط الإلقاء وأنواع البيان فكان حجاجيًّا بامتياز وقد مزج بين التنظير والتطبيق. ثم ردَّ عليه ابن وهب في كتابه البرهان في وجوه البيان، وتابع الجاحظ في كلامه عن بيان العبارة وبيان الإشارة وبيان الخط وبيان الحال وبيان العقد فأضاف أمورًا أخرى رأى فيها دحضًا لحجج الجاحظ وبديلًا لما قدمه في البيان والتبيين.

وأما السكاكي فيكفي أن أقول إن الفصل الأخير من مفتاحه كان موضوعه (الاستدلال) وهو الذي ختم به.

وبهذا التصور أنتهي إلى أن الحجاج أصيل في الثقافة العربية على مستوى التنزيل العملي في تحليل الخطابة والمناظرة والشعر، وأنه تطور مع الاطلاع على خطابة أرسطو والانفتاح على الغرب من خلال كتاب شايم بيرلمان ولوسي أولبريخت تيتيكا.

ولقد حققت الدراسات الحجاجية طفرة نوعية مع الأطاريح الجامعية التي أنجزت في الموضوع، وما زال يثير فضول الدارسين إلى اليوم.

6- يعيش الناس اليوم تواصلًا حيويًّا ودائبًا بفعل وسائل التواصل الاجتماعي، هل هم مفتقرون إلى الحجاج أم إن تواصلهم ينجبر ويستقيم من غير حجاج؟

- أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي مسألة واقعة ينبغي القَبول بها والتعايش معها. وعندما

نتحدث عن التواصل فإننا -ضمنيًّا- نتكلم عن خطابات تُمرر للناس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولكل شخص أن يؤولها بطريقته الخاصة. لكنها في الحقيقة لا تخلو من حجاج، فهي تعبر عن فكر من يستخدمونها، كما أنها تحمل إشارات مباشرة أو ضمنية يمكن التعامل معها عن طريق ربطها بالسياق، فاللغة تحمل سمات من يتكلمونها. وحتى لا نضع كل البيض في سلة واحدة فإن الرسائل المتحصلة من وسائل التواصل الاجتماعي تتفاوت حجاجيًّا وبلاغيًّا بتفاوت أصحابها. فعندما أقرأ لإنسان عارف بما يقول، لا يتساوى مع خطاب يُلقى على عواهنه.

7- هل يغالي من يقول بوجود مدرسة عربية حديثة في حقل الحجاجيات الفسيح، قوامها عدد غفير من الكتاب والباحثين ممن أغنى المكتبة العربية؟

- لا أظن أنه من المفيد أن ننسب ذلك إلى المغالاة. لكن الحقيقة أن الخزانة العربية عرفت طفرة نوعية في البحث الحجاجي سواء بالترجمة أو التأليف. ونالت بعض المشاريع المغربية جوائز عربية دولية في ذلك، تقديرًا لها على ما راكمته من معرفة، وتعلمون أن التحولات العلمية لا تأتي فجائية، بل تقوم على التراكم المعرفي. والأكيد أن هذه المؤلفات مفيدة جدًّا لتحقيق ذلك. لكنها في المقابل تتضمن الغث والسمين، وهذه هي سنة الحياة.

ويبقى الحديث عن المدرسة العربية رهينًا بما يقدمه العرب في هذا الميدان. ولا يمكن في المقابل أن تتجاهل ما قدمه كبار الباحثين في البلاغة أمثال حمادي صمود ومحمود شاكر وجابر عصفور ومحمد العمري ومحمد الولي ومحمد مشبال وابن ظافر الشهري وسعيد العوادي وعبد العزيز لحويدق وعادل عبد اللطيف وغيرهم من الأسماء التي قدمت أعمالًا تليق بالدرس البلاغي، ولا يتسع المقام لذكر الكل. ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أنوِّه بما يبذله الدارسون شرقًا وغربًا مما يشعرنا بالحياة والحيوية ويبشر بمدرسة عربية أصيلة في البلاغة عمومًا والحجاج على وجه التخصيص.

8- ختامًا، بم تنصحون الباحثين الشباب المهتمين بالحجاج دراسةً وتطبيقًا على مختلف الخطابات؟

- إن كان لي أن أقدم نصيحة فهي التريث قبل الكتابة، أو لنقل القراءة قبل الكتابة. فالكتابة تفنى فيها الأعمار ولذلك تتطلب عُدَّة قوية ومناسبة وصبرًا كبيرًا على معاناة التأليف. وبالقدر الذي أحترم فيه من يكتب لأنه يكابد الكتابة والقراءة معًا، بالقدر الذي ينبغي التصدي لمن يسيئون للدرس البلاغي بمشاريع وهمية يراد منها الإثارة وكسب المنافع الآنية غير العلمية

بالتضليل والمغالطة، وأولئك الذين لا يعجبهم أي شيء فتراهم ينتقدون كل ما يكتب بدافع الحقد والضغينة، فيذمون ما يعجزون عن فعله. فلا هم يكتبون ولا هم يتركون من يكتب، ولقد ابتلينا في عصرنا هذا بمن ينفث سمَّه في وسائل التواصل الاجتماعي بالتنقيص من كل الأعمال والمشاريع دون تقديم أي بديل يذكر.

وأهمس في آذان هؤلاء إن النقد البناء يعني تقديم البديل ومعاناة القراءة والكتابة، وما عدا ذلك فهو نقد هدَّام لا يقوم على أسس واضحة. فإذا عقمتم عن الكتابة فلا تذموا من يكتب، وإذا رأيتم فيما يكتب استسهالًا فإننا ننتظر منكم عملًا رصينًا يُنْتفع به. وإنني أفضل استمرار التأليف على العقم المبرر بالتريث وانتظار الوقت المناسب الذي لا يأتي أبدًا، فالنجاحات تولد من رحم المعاناة، والتجارب الكثيرة هي التي تؤدي إلى النتائج الخالدة. والكمال لله من قبل ومن بعد.

ترجمات
Translations

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.382

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 30-3-2024
تاريخ القبول: 20-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

الحنابلة في مصر قبل عصر المماليك

بقلم: جاري ليزر(*) leiser.gary@gmail.com
ترجمة: محمد كامل(*)
مراجعة محمد إياد عطون(*) MhmdEyadAttoun@gmail.com

الملخص:

يتناول المقال الذي كتبه جاري ليزر بعنوان «الحنابلة في مصر قبل عصر المماليك» حضور وتطور المذهب الحنبلي في مصر قبل العصر المملوكي. على الرغم من الاعتقاد السائد بأن الحنابلة كانوا غائبين أو غير مهمين في مصر قبل نهاية الدولة الأيوبية في عام 1249م، إلا أن ليزر يزعم أنهم كانوا حاضرين بالفعل، وإن كان بأعداد صغيرة وتأثير محدود. ويتتبع البحث وصول علماء الحنابلة الأوائل بعد وفاة أحمد بن حنبل بمدة وجيزة في عام 855م وأنشطتهم اللاحقة، في المقام الأول في مجال رواية وتدريس الحديث. ويسلط الضوء على الشخصيات الرئيسية ومساهماتها، والتحديات التي واجهتها بسبب المعارضة السياسية والدينية، والتأسيس التدريجي للمؤسسات الحنبلية. تقدم هذه المقالة فهمًا دقيقًا لتطور المدرسة الحنبلية في مصر، وتقارن بين التأثير المبكر المحدود والوجود اللاحق الأكثر أهمية، والذي بلغ ذروته بتأسيس أول مدرسة حنبلية في عام 1243م..

الكلمات المفتاحية:

الحنابلة، مصر، عصر ما قبل المماليك، المذاهب الفقهية الإسلامية، أحمد بن حنبل.

(*) الباحث في دراسات الشرق الأوسط.
(*) مدرس الترجمة المساعد بكلية الألسن، جامعة كفر الشيخ، مصر.
(*) باحث من دولة فلسطين، مهتم بالتراث الحنبلي، وطالب طب بشري في جامعة (Medical University of Lodz) في الجمهورية البولندية.

للاقتباس: ليزر، جاري، الحنابلة في مصر قبل عصر المماليك، ترجمة: محمد كامل، مراجعة: محمد إياد عطون، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 202 - 224.

© 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: 2024-3-30
Accepted: 2024-5-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks

Written by: Gary Leiser (*) **Translated by: Mohamed Kamel**(*)

leiser.gary@gmail.com

Reviewed by: Mohammad Eyad Attoun(*)

MhmdEyadAttoun@gmail.com

Abstract:

The article "Ḥanbalism in Egypt before the Mamlūks" by Gary Leiser examines the presence and development of the Ḥanbalī school of thought in Egypt prior to the Mamlūk era. Despite the general perception that Ḥanbalīs were either absent or insignificant in Egypt before the Ayyūbid dynasty's end in 1249, Leiser argues that they were indeed present, though in small numbers and with limited influence. The study traces the early arrivals of Ḥanbalī scholars shortly after the death of Aḥmad ibn Ḥanbal in 855 and their subsequent activities, primarily in the realm of ḥadīth transmission and teaching. It highlights key figures and their contributions, the challenges faced due to political and religious opposition, and the gradual establishment of Ḥanbalī institutions. The article provides a nuanced understanding of the Ḥanbalī school's evolution in Egypt, contrasting the limited early impact with the later, more substantial presence, culminating in the establishment of the first Ḥanbalī madrasa in 1243.

Keywords:

Ḥanbalism - Egypt - Pre-Mamlūk Era - Islamic Law Schools - Aḥmad ibn Ḥanbal

(*) Researcher in Middle Eastern studies.
(*) Assistant Professor of Translation, Faculty of Al-AlSUN, Kafr El-Sheikh University, Egypt.
(*) A researcher from the State of Palestine, interested in the Hanbali heritage, and a medical student at the Medical University of Lodz in the Republic of Poland.

Cite this article as: Leiser, Gary ,*Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks, Translated by: Mohamed Kamel ,Reviewed by: Mohammad Eyad Attoun, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 202 - 224.*

© 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.

صنَّف هنري لاوست مقالَين تأصيليَين يستعرض فيهما تاريخ الحركة الحنبلية في العالم الإسلامي، لكنه لم يكد يحفل بوجود الحنابلة في مصر قبل مغيب شمس الدولة الأيوبية في عام 647هـ/1249م[1]. وليس ذلك بمدعاة إلى التعجب قط، فالمصنفون المصريون أنفسهم في أواخر العصور الوسطى يوحون بأنَّ مصر إمَّا أنها كانت تخلو من الحنابلة قبل ذلك التاريخ، وإمَّا أنَّ وجودهم فيها لم يكن عظيم الأثر؛ ومثال ذلك أنَّ الأدفوي (ت. 748هـ/1347م) في معجمه لمسلمي الصعيد البارزين لم يذكر أيًا من الحنابلة، وقد توفي معظم من ترجم لهم أثناء القرنين السابقين لوفاته[2]. ويكتفي المقريزي (ت. 845هـ/1442م) في كلامه عن المذاهب الفقهية في مصر بقوله إنَّ الحنابلة كانوا خاملي الذكر حتى نهاية العصر الأيوبي[3] ويحذو حذوه السيوطي (ت. 911هـ/1505م) إذ يذكر أنهم كانوا ثلة قليلة في مصر وأنه لم يسمع بخبرهم حتى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وفي القائمة التي أوردها لأعلام فقهاء الحنابلة المصريين، نجد أنَّ وفاة أقدمهم كان في عام 623هـ/1226م[4]. وقد يبدو أنَّ مصر إمَّا أنها كانت تخلو من الحنابلة، وإمَّا أنهم لم

(1) مقال «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258)،" R.E.I., 27 (1959) , 67-128) الذي يخصص نحو صفحتين لمصر؛ ومقال "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658/784-1260/1382)،" R.E.I., 28 (1960) , 1-71) الذي يتناول بالطبع ما بعد العصر الأيوبي. كما لم يتطرق في مقاله ("Hanâbila," E.I.2, III, 158-62) إلى الحنابلة في مصر قبل عصر المماليك. كما أنَّ هذه الأعمال تتفوق كثيرًا على مقال إجناتس جولدتسهير المعنون بـ: "Zur Geschichte der Ḥanbalitischen Bewegungen," ZDMG, 62 (1908) , 1-28. وللاطلاع على إلمامة حديثة للحنبلية ودراستها، انظر: George Makdisi, "L'Islam Hanbalisant," R.E.I., 42 (1974) , 211-44, and 43 (1975) , 45-76.

(2) الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، تحقيق سعد محمد حسن (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966). يرد في صفحة (603) اسم أحد الحنابلة الذين زاروا الصعيد وتفقه عليهم أحد الأعلام الذين يذكرهم الأدفوي، وقد تُوفي في مطلع القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي [قلت: يقصد نجم الدين الطوفي – (المترجم)]؛ انظر ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1371هـ/1952م). 2/362-364. ويمكن أن يعني ذلك أنَّ الشخص الذي تقدم ذكره كان حنبلي المذهب، ولكن لا يأتي ذكره في أي من كتب التراجم والطبقات الحنبلية. ولعل جماعة ممن درَّسوا الفقه لأعلام آخرين في معجم الأدفوي كانوا حنابلة، وهذا قد يدل على أنهم كانوا حنابلة مثل شيوخهم. ولكن يبدو أنَّ الأدفوي لم يدخر جهدًا في ذكر مذهب كل من ذكرهم في معجمه. وقد اجتمع بالكثير ممن لم يذكر مذهبهم، وقد يدل ذلك على أنَّ الانتساب للمذاهب لم يكن شديد الأهمية لأهل الصعيد. ويرد في صفحة (173) اسم أحد الحنابلة الذين أخذوا عن علم آخر من أعلام المعجم، وتُوفي بالقاهرة في عام 711هـ/1312م. ولا يوجد دليل على أنَّ هذا الحنبلي قد زار الصعيد في يوم من الأيام، انظر ابن رجب، الذيل، 2/362-364. انظر أيضًا الأدفوي، ص/613.

(3) كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط، مجلدان (1270هـ/[1853م]؛ أعيد طباعته، بغداد: مكتبة المثنى، [1970])، 2/343، وانظر 2/271-272، 1/358-359. وانظر أيضًا: Carl Becker, "Egypt," E.I.1, II, 19-20، وكذلك: Adam Mez, The Renaissance of Islam, trans. Salahuddin Khuda Bukhsh and D. S. Margoliouth (Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1937)، p. 214.

(4) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مجلدان (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1387هـ/1967م، 1/480-484.

يكونوا ذا بال فيها إبَّان العصور التي سبقت مجيء المماليك، إلا أنَّ الحال لم تكن كذلك، وسنحاول في سطور هذه الدراسة الموجزة أن نسلط بعض الضوء على نشاطهم في مصر أثناء تلك القرون.

متى قدم أوائل الحنابلة إلى مصر؟ لا جرم أنهم أخذوا يفدون إلى وادي النيل عقب وفاة إمامهم أحمد بن حنبل ببغداد في عام 241هـ/855م. والواقع أنَّ كثيرًا ممَّن أخذوا عنه قدموا إلى مصر في حياته، إلا أنَّ المذهب الحنبلي لم يخرج إلى النور، بالمعنى الرسمي، إلا في القرن التالي لعام 241هـ/855م. وهكذا يصعب أن نحدد مدى انتساب أول من قدم منهم إلى مصر إلى الحنبلية. وفي النهاية لا يوجد من هو أعلم من محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ/820م) بابن حنبل، كما أخذ الحديث عن أحمد؛ ولهذا السبب أورده ابن أبي يعلى في طبقاته لأعلام الحنابلة[5]. وقد تُوفي الشافعي في مصر بعد رحلته الثالثة إليها، ونشر أصحابه مذهبه الذي سيتفوق على المذهب الحنبلي بها. ومن البيِّن أنَّ ذا النون المصري الصوفي المعروف (ت. 245هـ/859م) قد اجتمع بابن حنبل في بغداد على إثر اتفاقهما في الإنكار على المعتزلة[6]. ولكن لا يسعنا أن نعده هو الآخر حنبليًا.

وجمهرة الحنابلة الذين ورد ذكرهم في طبقات ابن أبي يعلى ورحلوا إلى مصر أو عادوا إليها من بغداد ووافتهم المنية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يوصفون بأنهم إمَّا حدَّثوا عن ابن حنبل أو عن أصحابه. أمَّا الآخرون، فقد قابلوه مباشرةً، وأول هؤلاء الحنابلة الذين سمعوا من أحمد ولازموه هو أحمد بن صالح المصري؛ كان أبوه من طبرستان، ولكن كان مولده هو بمصر في عام 170هـ/786-787م وتُوفي فيها في عام 248هـ/863م. وبعد أن انتهى من أخذ العلم عن ابن حنبل، أقام بمصر إلى أن تُوفي، وحدَّث بها وأصبح من المحدِّثين الثقات[7]. ويروي الذهبي أنه كان عَلَمًا في النحو والفقه أيضًا[8]. ومن المعقول أن نفترض أنه تأثر بابن حنبل في الفقه تأثرًا شديدًا، وإن صحَّ ذلك، فربما تكون تلك الحقبة هي العصر الذي شهد أولى الخطوات المبدئية للمذهب الحنبلي مكتمل الأركان في مصر.

(5) طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1371هـ/1952م). 1/280-284. انظر حديث ابن الجوزي عن الشافعي في كتابه: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية (بيروت: الخانجي وحمدان، [1973])، ص/84، ص/106-108.

(6) ابن الجوزي، المناقب، ص/121.

(7) طبقات الحنابلة، 1/48-50؛ ابن الجوزي، المناقب، ص/126؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق محمد أمين الخانجي، 14 مجلدًا (القاهرة: مطبعة السعادة، 1931)، 4/195-202؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق هلموت ريتر وآخرين، 9 مجلدات حتى الآن (إستانبول: شتاتسدروكري، 1931-)، 6/424 مع الإحالات.

(8) تذكرة الحفاظ، طبعة ثالثة منقحة، 4 مجلدات (حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1375-1377هـ/1955-1958م)، 2/495-496.

أمَّا الحنابلة الآخرون في مصر أثناء ذلك القرن، فكل ما يسعنا أن نقوله عنهم إنهم فيما يبدو اكتفوا برواية الحديث (بسند أحمد في المقام الأول) وبجمعه[9]. ولكن لا يزال بوسعنا أن نجزم أنَّ الحنابلة كانوا موجودين بمصر بنهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكانوا ينشرون مذهب ابن حنبل. لكنهم كانوا قلة قليلة؛ فلا يحصي ابن أبي يعلى إلا نحو عشرة منهم، وكان مذهبهم ضعيف التنظيم، ولا يكاد يضارع المذاهب الأخرى.

لم يكد يشهد مذهبنا أي نمو ملحوظ على مدار القرنين التاليين؛ فلا يذكر ابن أبي يعلى زيارة مصر إلا في ترجمته لثلاثة تُوفوا أثناء تلك الحقبة، وكلهم في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي؛ أولهم يوسف بن الحسين الرازي الصوفي من الري الذي حدَّث عن ابن حنبل ثمَّ رحل إلى مصر وأخذ عن ذي النون المصري، وتُوفي في عام 304هـ/916-917م، بل ربما لم يقضِ آخر ما تبقى من عمره في مصر[10]. والآخران، وهما من فارس أيضًا، تُوفيا عام 310هـ/923م وعام 395هـ/1004-1005م، وكلاهما رحلا إلى مصر لطلب الحديث[11]. ويشير لاوست إلى أنَّ المحدِّث أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني صاحب التصانيف عظيمة النفع عن الحنبلية وكان عظيم الأثر في معاصريه قد زار مصر. وكان مولده بطبرية الشام في عام 260هـ/873م وتُوفي بأصبهان في عام 360هـ/971م[12].

لا يقتصر الأمر على أنَّ كتب التراجم والطبقات تكاد تسكت عن هذه الحقبة، بل إنَّ عيون كتب التاريخ التي صنَّفها المصريون لا تكاد تسمن ولا تغني من جوع، إذ تكاد تخلو من أي إشارة للحنابلة[13]. وإيجاد السبب وراء ذلك أمر يهون، فبينما كان العراق خاضع لحكم البويهيين من

(9) عن الحنابلة الآخرين، انظر ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، المجلد الأول، ص/22، 117-118، 150، 179، 198-199 الذين سمعوا من أحمد بن صالح، ص/216-217، 233 (؟)، 229 (؟)، 235، 263 (؟)، 269، 269-270، 307-308، 337-339. ويمكن العثور على كل من تقدم ذكرهم في الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، وهو المرجع الذي أخذ منه ابن أبي يعلى كثيرًا، باستثناء المذكورين في ص/223 و229، انظر الفهارس.

(10) طبقات الحنابلة، 1/418-420؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 14/314-319. وعن الحنابلة والصوفية، انظر: Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," Humaniora Islamica, 2 (1974) , 61-72.

(11) طبقات الحنابلة، 2/51-55، 167/2 على التوالي. وعن الأول، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 9/464-468.

(12) انظر: "Le Hanbalisme... califat," pp. 89-90؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، ثمان مجلدات (بيروت: دار الثقافة، [1968] -1972)، 2/407 مع الإحالات.

(13) مثلًا ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، تحقيق أندريه فريه (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1972)؛ ابن ميسر، أخبار مصر، تحقيق هنري ماسيه (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1919)؛ المقريزي، *اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين* الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال ومحمد حلمي، ثلاث مجلدات (القاهرة: دار التحرير، 1387-1393هـ/1967-1973م).

عام 334هـ/945م إلى عام 447هـ/1061م، نجح الحنابلة في نشر فقههم في مركزهم ببغداد وبات يضاهي المذاهب السنية الأخرى، ولكن كان عليهم في ذلك العصر التعامل مع البويهيين الذين كانوا من ألد أعدائهم، شأنهم في ذلك شأن الشيعة. وخلاصة القول أنَّ الحنابلة كانوا منشغلين في ديارهم ببغداد. أضف إلى ذلك أنَّ الفاطميين بنوا دولتهم بمصر في عام 358هـ/969م وبلغوا أوج قوتهم أثناء المائة عام التالية، وهم من الشيعة، ولذلك أمسوا أيضًا عقبة أمام انتشار الحنابلة في العالم الإسلامي، ولا سيما في مصر.

وما يدعو للعجب أنَّ ابن حجر العسقلاني في طبقاته لقضاة مصر يورد ترجمة قاضي القضاة أبي العباس بن محمد بن عبد الله بن العوام ويصفه بأنه حنبلي تُوفي في عام 418هـ/1027م[14]. ويقول ابن حجر إنَّ مولده كان بمصر في عام 349هـ/960-961م، ومع أنه لم يكن شيعيًا، فإنَّ الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي ولاه قضاء مصر في عام 405هـ/1015م لأنه كان ثقة مأمونًا عارفًا بالقضاء وبأهل مصر. وكان في هذا المنصب يقضي في الأراضي الفاطمية الممتدة من المغرب وصقلية إلى الحجاز. ولم يزل على القضاء إلى أن تُوفي، وتمكن من جمع مالٍ عظيمٍ بفضل ذلك المنصب. وكان يحظى بمنزلة عظيمة عند الحاكم ثمَّ الظاهر بن الحاكم. ومن نافلة القول أنه يبدو من العجب العجاب أن يولي الفاطميون هذا المنصب الرفيع لحنبلي أو أن يشغله حنبلي في ظل تلك الظروف. والإشارة الوحيدة إلى أنَّ أبا العباس كان حنبلي المذهب ترد في نهاية اسمه حيث نقرأ قول ابن حجر فيه: «الفقيه الحنبلي». ولم ترد ترجمته في أي من كتب طبقات الحنابلة؛ وهذا مدعاة للدهشة والعجب لمثل هذا العَلم. كما أننا نقرأ في ترجمة ابن حجر له أنَّ له مصنفًا في مناقب أبي حنيفة وأصحابه، وليس في مناقب ابن حنبل. ويورد ابن حجر ترجمة لابن عم أبي العباس، وقد تولى القضاء أيضًا، لكنه كان حنفيًا[15]. وقد وردت ترجمة أبي العباس في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء[16]. ومن المؤكد إذن أنَّ صاحبنا هذا كان حنفيًا وليس حنبليًا؛ فما أيسر أن يخلط الناسخ بين الاثنين[17].

(14) رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق حامد عبد المجيد ومحمد المهدي ومحمد إسماعيل، لم يُنشر سوى جزآن من أصل ثلاثة أجزاء (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1957-1961) 1/101-106. كما قيل إنه حنبلي المذهب في المخطوط الذي يبدو أنه أول مصدر استندت إليه هذه الطبعة، مخطوط فيض الله رقم [1455]، الأوراق/19أ-ب (ميكروفيلم، مشروع ميكروفيلم القرون الوسطى التابع للجنة دراسات القرون الوسطى، جامعة بنسلفانيا). أود أن أشكر الدكتور ج. دينيس هايد لاطلاعه على المخطوط عوضًا عني.

(15) المرجع السابق، 1/106.

(16) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مجلدان (حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [1332هـ/1914م)، 1/106-107.

(17) لم يشكك صمويل ستيرن في أنَّ هذا القاضي كان حنبلي المذهب: Samuel Stern, "Cairo as the Centre of the Ismâʿîli Move-ment," Colloque international sur l'histoire du Caire, 27 mars-5 avril 1969, [Köln, Böhlau, 1974], p. 441. كما أنَّ =

وأثناء حقبة موضوع الدراسة، كان السواد الأعظم من أهل السنة بمصر شافعية ومالكية، وكان الحنفية المذهب الثالث قليل الأتباع، وكان الحنابلة أبعد المذاهب عنهم آنذاك. ولا داعي للتشكيك في وجود جماعة من الحنابلة في مصر في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، لكنهم لم يتركوا أثرًا يُذكر[18].

نجح السلاجقة في عهد طُغرُل بك في دحر البويهيين واستعادة المذهب السني في العراق رسميًا عام 477هـ/1061م، ودخل الحنابلة عندئذ في عصرهم الذهبي الذي دام قرنين من الزمان. كما نجح السلاجقة في تقليص أراضي الفاطميين في الشام ورفعوا سلطانهم عن الحجاز. وهذا أعان الحنابلة على التحرك بحرية، فرسخوا أقدامهم في دمشق بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كما يتجلى في شخص أبي الفرج الشيرازي (ت. 486هـ/1094م)؛ فلم يكن من كبار المصنفين فحسب، بل كان من أشد المنكرين على الأشاعرة[19]. وكما سنرى، فما هي حتى وقع الخلاف بين الحنابلة والأشاعرة في مصر. وبنى عبد الوهاب بن الشيرازي (ت. 536هـ/1141-1142م) أول مدرسة حنبلية في دمشق[20]. وبنهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، باتت الشام، ودونها الحجاز، منارات لنشر مذهب أحمد إلى مصر.

وفي تلك الأثناء، أخذ نجم الفاطميين يأفل في عهد المنتصر (427-487هـ/1036-1094م) إلى أن زال ملكهم في مصر وخارجها. وتعرَّضت مصر لعدة مجاعات، وعانى جيشها من الفرقة والانقسام، ولم تسلم من فتن أخرى استلزمت في نهاية المطاف تدخل قوات خارجية لإعادة الأمور إلى نصابها الصحيح. وحين استتبت الأمور، وجد الخليفة أنه ما عاد إلا اسمًا، ليس له من أمر الحكم شيء، وغدت مصر منذ ذلك الحين في قبضة الوزراء، ولم يكن سوى اثنين منهم على مذهب الفاطميين: الشيعة الإسماعيلية. وكان سائرهم من الشيعة الإمامية (أو الاثني عشرية) والسنة

= ابن ظافر والمقريزي لا يذكران مذهبه، أخبار الدول، ص/53، 62، 66 والاتعاظ، 23/2، 108، 110، 118، 145، 159 تواليًا.

(18) يذكر لاوست رجلًا يُقال له أبو بكر الروشناني (ت: 401هـ/1011م) ويعده شاهدًا على وجود مذهب أحمد في مصر: "Le Han-balisme... califat," p. 94. ولكن لعله خلط بين كلمة «مصراثا»، وهي قرية من أعمال العراق، وحسبها «مصر»؛ انظر ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 179/2-180. [يقصد: أبا بكر أحمد بن موسى بن عبد الله بن إسحاق المعروف بالروشناني –(المترجم)].

(19) انظر: Laoust, "Le Hanbalisme...califat," p. 107؛ ابن رجب، الذيل، 68/1-73.

(20) انظر: Laoust, "Le Hanbalisme...califat," p. 107؛ ابن رجب، الذيل، 200/1؛ ابن شداد، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، قسم تاريخ دمشق، تحقيق سامي الدهان (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية دمشق، 1956)، ص/255-256؛ النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسيني، مجلدان (دمشق: مطبعة الترقي، 1367-1370هـ/1948-1950م)، 64/2-66.

وأحدهم نصراني. وفي ظل هذه الأوضاع، أخذ أهل السنة يثبتون أقدامهم من جديد، والواقع أنهم سيستوعبون أو يقهرون أغلب مظاهر الشيعة وآثارها قبل أن يأتي صلاح الدين ويلغي الدولة الفاطمية عام 567هـ/1171م. ولذا لا تأخذنا الدهشة بظهور الحنابلة في المصادر التاريخية بأعداد أكثر نسبيًا في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

ومن أبرز تلك المصادر هو أبو طاهر أحمد بن محمد السِّلَفي (ت. 576هـ/1180م)؛ وصل أبو طاهر إلى وادي النيل قادمًا من الشرق عام 511هـ/1117م، وظل فيها إلى أن تُوفي ، وكان شيخ المحدِّثين في مصر أثناء القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وتولى التدريس بمدرسة الإسكندرية، أول مدرسة من نوعها في مصر. ورغم أنه كان شافعي المذهب لكنه جذب طلاب العلم من جميع المذاهب السنية، ومن مصنفاته كتاب يسمى «معجم السفر»، يترجم فيه لجميع الشيوخ وبعض الطلاب الذين أخذ عنهم أو اجتمع بهم، وهو مخصص لمن عرفهم بمصر، ولا سيما الإسكندرية[21].

كان السلفي أشد حرصًا على ذكر سلسلة الرواة لمختلف الأحاديث أو شيوخ شيوخه ولذلك لم يسهب في الحديث عن الشخصيات نفسها، بل ما أكثر ما يفوته أن يذكر مذهبهم، وهذا ما يجعل معجمه مخيب للآمال بعض الشيء. لكننا نقرأ فيه أنه اجتمع بنفر من الحنابلة، أحدهم، أبو البركات ياسين بن إبراهيم المقدسي الذي فرَّ إلى مصر بعد استيلاء الصليبيين على الشام. وقد نزل بها جماعة مثله لا ريب[22].

ومن الحنابلة الآخرين الذين قابلهم السلفي هو جعفر بن أحمد السراج؛ من الواضح أنَّ مولده كان ببغداد في أواخر عام 417هـ أو مطلع عام 418هـ الموافق لعام 1026م. وكان زاهدًا ورعًا، أنفق سنوات كثيرة من عمره في طلب الفقه، لكنه كان معروفًا بصفته مقرئًا ومحدِّثا في المقام الأول؛ فسمع ببغداد من الكثير من الثقات ولا سيما أبي علي بن شاذان (ت. 426هـ/1034م)[23]. ورحل إلى

---

(21) أفضل مصدر يحدثنا عن السِّلفي هو: *Silafi al*-Sher Zaman's "Abū Ṭāhir *al* Iṣbahānī, his Life and Works, with an Leiser, "The Restoration of Sunnism: وانظر أيضًا .Safar," Diss. Hiarvard 1968-Analytical Study of his Mu'jam al .151-81 ,10-647/1101-1249," Diss. Univ. of Pennsylvania 1976, pp. 7-in Egypt: Madrasas and Mudarrisūn 495
لقد استخدمنا لمعجمه مخطوط عارف حكمت (مخطوط المدينة) .176 حديث (ميكروفيلم، بنسلفانيا).

(22) معجم، غير مرقم ولكنه مرتب أبجديًا حسب الاسم.

(23) عن أبي علي، انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، خمس مجلدات، الجزء الثاني، والأجزاء السادس إلى العاشر المتبقية (حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1357-1359هـ/1938-1939م) 8/86-87؛ يقول الذهبي إنه تُوفي في عام =

مكة للحج، ومكث بها لطلب الحديث، ثمَّ سمع بدمشق وطرابلس ثمَّ بمصر. ومن المؤكد أنه حدَّث بمصر كما حدَّث عن أبي إسحاق الحبَّال (ت. 482هـ/1089-1090م) وأبي محمد بن الضراب[24]. وقضى ابن السراج في صيدا مدةً، وعاد أخيرًا إلى بغداد حيث تُوفي عام 500هـ/1107م[25]. ولعلَّ السلفي قد اجتمع به بالعراق وليس بمصر.

نلتقي بعد ذلك بأبي بكر محمد بن عبد الباقي المعروف بقاضي المرستان[26]. كان مولده بالبصرة في عام 442هـ/1050م، وكان من عائلة عظيمة الشان في بغداد، وكانوا مقربين من القاضي أبي يعلى الحنبلي المعروف (ت. 458هـ/1066م)[27]. وتفقه أبو بكر في صغره على أبي يعلى، ثمَّ عمل بصفته شاهدًا عند قاضي قضاة بغداد أبي الحسن بن الدامغاني (ت. 513هـ/1119م)[28]. بخلاف ذلك، انخرط بالعمل في مجال الحساب والحديث، وحدَّث عن معظم الثقات في بغداد، ومنهم بعض شيوخ ابن السراج. ثمَّ حذا حذو ابن السراج في سفره إلى مكة لطلب الحديث وإلى مصر حيث سمع من أبي إسحاق الحبَّال. ولعلَّه كان في أثناء سفره إلى مصر حين وقع في أسر البيزنطيين، فقيَّدوه لمدة عام ونصف، وأرادوه أن يدخل النصرانية، فرفض. واستغل حقبة أسره فتعلم منهم الخط الرومي. وتكثر عنه الحكايات، وظلَّ الناس بمصر يذكرونه بعد أن عاد إلى بغداد، وتُوفي بها في عام 535هـ/1141م ودُفن بالقرب من قبر بشر الحافي الصوفي المعروف[29].

وهنالك حنبلي آخر عُني بالحديث في مصر وهو عبد الرحمن بن النفيس الغياثي الفقيه والمقرئ المعروف بالأعز البغدادي. حرص على تعلم القرآن ومسائل الخلاف والحديث، وكان قوي الحفظ في ذلك كله. وسمع ببغداد من سعد الخير الأنصاري الذي سنلتقي بابنته وصهره بعد

= 425هـ، العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدين المنجد وفؤاد السيد، خمس مجلدات (الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، 1960-1966)، 157/3.

(24) عن الحبَّال، انظر: الذهبي، التذكرة، 1191/3-1194. وأمَّا الضراب، فيقول الذهبي إنه مات في عام 392هـ (492؟)، المرجع السابق، 1024/3.

(25) ابن رجب، الذيل، 100/1-103؛ ابن خلكان، الوفيات، 357/1-358؛ ابن الجوزي، المنتظم، 151/9-152؛ ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، الطبعة الثانية، تحقيق الأستاذ مرجليوث، سبع مجلدات (لندن، لوزاك، 1923-1931)، 401/2-405.

(26) المرستان هو «المستشفى» في بغداد، انظر: Makdisi, "The Topography of Eleventh Century Baġdâd: Materials and Notes," Arabica, 6 (1959) , 192.

(27) Laoust, "Ibn al-Farrâ'," E.I.2 III, 765-66.

(28) ابن الجوزي، المنتظم، 208/9-212.

(29) المرجع السابق، 92/10-94؛ ابن رجب، الذيل، 192/1-198.

قليل. وسافر إلى الشام في عام 542هـ/1147-1148م وسكن دمشق، وأمَّ بالحنابلة في الجامع الأموي. ثمَّ رحل إلى مصر وأقام بها إلى أن تُوفي بصفته محدِّثا ومقرئًا وفقيهًا، وكانت وفاته في عام 560هـ/1164-1165م[30].

وهذا حنبلي آخر يثير الاهتمام وهو عثمان بن مرزوق القرشي الفقيه والزاهد؛ لا نعلم أصله لكنه ارتحل إلى مصر من دمشق أو ربما من الحجاز. ويُقال إنه اجتمع في مكة بالمتكلم والصوفي المشهور، عبد القادر الجيلاني (ت. 561هـ/1166م) وأبي مدين الصوفي الأندلسي المعروف (ت. 594هـ/1197م) فألبساه الخرقة[31]. وصاحب عبد الوهاب بن عبد القادر الجيلاني (ت. 593هـ/1197م) في دمشق[32]. وعلى أي حال، فقد استقر ابن مرزوق في مصر إلى أن تُوفي، وأفتى ودرَّس وناظر. والأهم من ذلك أنه كان صوفيًا ذائع الصيت، فيقول ابن رجب فيه: «وانتهت إليه تربية المريدين بمصر». وانتهى إليه خلق كثير من الصلحاء وحبَّه عامة الناس وخاصتهم.

لا شك أنَّ قدرًا كبيرًا من شهرة ابن مرزوق إنما عمادها الكرامات المنسوبة إليه؛ فقد زاد النيل في عام ما زيادة عظيمة وكادت مصر تغرق وآيس الناس من زرع محاصيلهم في وقتها، فضجوا بابن مرزوق للتخفيف من الفيضان، فأتى إلى شاطئ النيل وتوضأ من مائه، فانحسر الماء في الحال وانكشفت الأرض. وبعد ذلك بعدة سنين، لم يجرِ ماء النيل وأوشك وقت الزراعة أن يفوت، فإذا بالناس يضجون بابن مرزوق، كما فعلوا من قبل، فأتى إلى شاطئ النيل، وتوضأ فيه بإبريق كان مع خادمه، فزاد النيل في ذلك اليوم. وحكى زين الدين علي بن نجا المعروف بابن نُجية، صهر سعد الخير، أنَّ ابن مرزوق تنبأ بإخراج أسد الدين شيركوه من مصر مرتين على الأقل قبل أن يفتحها في نهاية الأمر تحت راية نور الدين. وتُوفي صاحبنا ابن مرزوق في عام 564هـ/1168-1169م، وأصبح قبره، الواقع شرق ضريح الشافعي، مزارًا[33].

وعند وفاة ابن مرزوق كان المذهب الحنبلي قد بات راسخ الأقدام في مصر، ولكن لم تنتسب إليه بعد جماعة كبيرة من أهل السنة، ولذلك حين قرر الوزير الفاطمي الأفضل كتيفات أن يضع

(30) ابن رجب، الذيل، 330/1-331. وعن سعد الخير، انظر: ابن الجوزي، المنتظم، 121/10، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، تسعة من أصل عشرة مجلدات حتى الآن (القاهرة: عيسى الحلبي، 1383هـ-/1965م-)، 90/8.

(31) الصحيح: «ولبسا منه الخرقة» – (المترجم).

(32) ابن رجب، الذيل، 388/1-390.

(33) المرجع السابق، 306/1-311.

أربعة قضاة على قضاء مصر، ولأول مرة في تاريخها، في عام 565هـ/1130-1131م (ولم يدم ذلك طويلًا)، فلم يستوجب الأمر تعيين قاضٍ حنفي ولا حنبلي، بل تولاه إسماعيلي وإمامي وشافعي ومالكي[34]. ولكن سرعان ما سينجح الحنابلة في لفت المزيد من الانتباه لهم، ولا سيما لَمَّا علا صوتهم بالإنكار على خصومهم القدامى: الأشاعرة.

ولعلَّ أول إشارة عن وقوع خلاف على نشر مقالات الأشعرية في مصر وردت في كتاب ابن ميسر، إذ يقول إنَّ الوزير الفاطمي المأمون بن البطائحي الشيعي (ت. 522هـ/1128م) قرر إغلاق دار الحكمة لأنَّ جماعة كبيرة من الناس التفت حول رجلٍ يُقال له حميد الإطفيحي، وهو يقول بكلام الأشاعرة «ثمَّ ترك الإسلام بالكلية»[35].

اشتد الخلاف بين الحنابلة والأشاعرة، وجلهم شافعية، أثناء العقود الأخيرة من حكم الفاطميين، وانتهى بالعنف والصدام. وكان من أبرز المتشددين، بل وأبغضهم، نجم الدين الخبوشاني الشافعي الأشعري (ت. 587هـ/1191م)؛ قدم إلى مصر في عام 565هـ/1169-1170م، وسرعان ما صار يخشاه أهل السنة والشيعة على حد سواء. ومن تصرفاته المثيرة للجدل نبش قبر أبي عبد الله بن محمد بن الكيزاني الشافعي. وابن الكيزاني من الشعراء النابغين، ولكن قيل إنه كان يقول بالتشبيه، وهذا سبب شهرته، فكثر أصحابه، وأنكر عليه نفر كثير من أهل السنة، ولا سيما الأشاعرة، ورموه بنشر البدع. وتُوفي ابن الكيزاني قبل قدوم الخبوشاني إلى مصر بثلاث سنوات على الأقل، ودُفن بجانب الشافعي. ولكن حين علم الخبوشاني بذلك، لم يتمالك نفسه، ونبش قبره وهو يقول: «لا يكون صديق وزنديق معًا»، وجعل يرمي عظامه وعظام الموتى الذين حوله من أتباعه. ويخبرنا الذهبي أنَّ الحنابلة (الذين قبلوا آيات التجسيم في القرآن على ظاهرها)، «شدوا عليه، وتألبوا، وصار بينهم حملات حربية»[36].

بيد أنَّ الصلة بين ابن الكيزاني والحنابلة ليست واضحة كما قد يبدو. فقد حكى ابن رجب أنَّ فتنة وقعت بمصر بين أصحاب ابن الكيزاني وأصحاب ابن مرزوق، إذ كان ابن مرزوق يقول إنَّ «أفعال العباد قديمة» أو غير مخلوقة، وابن الكيزاني يقول: ليست قديمة. فثارت الفتن بين

(34) ابن ميسر، الأخبار، ص/74؛ المقريزي، الاتعاظ، 142/3.

(35) ابن ميسر، الأخبار، ص/64. وعن دار الحكمة، انظر: D. Sourdel, "Dār al-Ḥikma," E.I.2, II, 126-27.

(36) للتعرف على حياة الخبوشاني المليئة بالمشاكل، ومنها هجومه على ابن الكيزاني، انظر: Leiser, "Restoration," pp. 233-48؛ الذهبي، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، مخطوط دار الكتب، 42 تاريخ (ميكروفيلم، بنسلفانيا)، 27، الأوراق/33 أ-ب.

أصحاب الرجلين. واتفقوا على أنَّ السبيل لحل الخلاف إنما يكون بأن يكتبوا إلى علماء بغداد يستفتونهم في ذلك، فأفتوهم على اختلاف مذاهبهم بأن أحد الاعتقادين بدعة. فلم يرضَ سعد، ولد ابن مرزوق بهذه الفتوى، وقرر الرحيل إلى بغداد ليسمع من العلماء. لكن توفي أبوه قبل أن يرجع، فقرر البقاء في عاصمة الخلافة العباسية[37]. فلزم الحنابلة غرز ابن الكيزاني ولكن في حدود معينة، لكنهم كانوا على استعداد للذود عن هويتهم تلك.

كان العام الذي تُوفي فيها ابن مرزوق 564هـ/1169م هو نفس العام الذي فتح فيها شيركوه مصر وأصبح وزيرها الفاطمي مدةً قصيرةً جدًا. ومع أنَّ شيركوه كان شافعيًا، فقد صحبه حنبلي واحد على الأقل أثناء إحدى حملاته لفتح مصر، ولعلها الأخيرة. يروي ابن رجب أنَّ هذا الرجل هو عز الدين عبد الهادي، أحد أبناء عبد الوهاب بن عبد الواحد الشيرازي الذي عرفنا فيما سلف، أنه أول من بنى مدرسة حنبلية في دمشق. ومع أنَّ عبد الهادي يوصف بأنه كان فقيهًا، واعظًا، وسنيًا متعصبًا، فيبدو أنه كان جنديًا في المقام الأول وله حكايات عجيبة في شدة قوته؛ منها أنه بارز فارسًا من الإفرنج، فضربه ضربة قطعت ظهره وظهر الفرس معًا. ومنها أنه رفع حجرًا كبيرًا كان يغطي بئر الجامع الأموي، ومشى به خطوات، ثمَّ رده إلى مكانه. ولكن ما يهمنا هو أنه بنى مدرسة بمصر، ولعلها كانت بالفسطاط، وكانت لتصبح أول مدرسة للحنابلة في مصر لولا أنه تُوفي قبل تمامها[38]. ولن تفتح أي مدرسة حنبلية أبوابها لطلاب العلم في مصر حتى عام 641هـ/1243-1244م حين أوشكت شمس الدولة الأيوبية على المغيب.

الحق أنَّ الأيوبيين الذين كانوا على مذهب الشافعي ما فعلوا شيئًا لنصرة الحنابلة مقارنة بالمذاهب السنية الأخرى، فالمقريزي يخبرنا أنَّ صلاح الدين كان أشعريًا وجعل مقالات الأشعرية المعتقد الذي يُدَّرس في كل مدارسه، ومنها مدرسة للمالكية وأخرى للحنفية، وحتى في خانقاه «سعيد السعداء» التي بناها[39]. ومن النقوش القليلة التي بقيت من مدارس مصر قبل عصر المماليك نقش من «المدرسة الصلاحية» التي بناها صلاح الدين في عام 575هـ/1180م. وكانت «الصلاحية»

---

(37) ابن رجب، الذيل، 309/1، 384-387. وعن سعد، انظر أيضًا: المنذري، التكملة لوفيات النقلة، أول أربع مجلدات، تحقيق بشار عواد معروف (النجف: مطبعة الآداب، 1388-1391هـ/1968-1971م)، 20/2-22.

(38) ابن رجب، الذيل، 370/1، ولا يذكر تاريخ وفاته؛ انظر: Laoust, "Le Hanbalisme...califat," p. 126؛ Leiser, "Restoration," pp. 293-4. يوحي إيرا لابيدوس في بحثه (Ayyūbid religious policy and the Development of the Schools of Law in Cai-ro," Colloque... Caire, p. 283) أنَّ مدرسة عبد الهادي قد بدأت بالعمل، ولكن لم يحدث ذلك.

(39) المقريزي، الخطط، 343/2.

وقفًا للمذهب الشافعي، ولعلها كانت أكبر مدرسة في مصر أثناء الحقبة محل الدراسة. ويقول النقش الباقي منها إنها إنما بُنيت لفقهاء الأشاعرة، كما يقول إنَّ الخبوشاني حثَّ السلطان على بنائها، كما أصبح أول مدرسيها[40].

ظل الأيوبيون في مصر يصمُّون آذانهم عن الحنابلة رسميًا حتى عهد الملك الصالح نجم الدين (637-647هـ/1240-1249م) حين ما عاد من الممكن تجاهلهم، ومثال ذلك أنَّ الملك الكامل (ت. 635هـ/1238م) الذي كان أشعري المعتقد عنَّف أخاه الملك الأشرف موسى لميله للحنابلة في الشام[41].

إلا أنَّ التنكر الرسمي للحنابلة لا ينفي وجود تعاون غير رسمي معهم، وحياة علي بن إبراهيم بن نجا، صهر سعد الخير، خير دليل على ذلك. كان مولد ابن نجا بدمشق في عام 508هـ/1114-1115م، وكان سبط الشيخ أبي الفرج الشيرازي الذي ربما كان أبرز شيوخ الحنابلة بالشام في عصره وقد قابلناه فيما سلف. ورحل إلى بغداد حيث سمع من أبي الحسن سعد الخير بن محمد الأندلسي وغيره. وتزوج بفاطمة بنت سعد الخير التي أصبحت أبرز محدِّثة بمصر في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. كما حدَّث ببغداد ووعظ بجامع المنصور بها، ونعلم أنه اجتمع بعبد القادر الجيلاني، وما زال يحدِّث في دمشق إلى أن أرسله نور الدين إلى بغداد للترسل له في عام 564هـ/1168-1169م، وقدم إلى مصر قبل أن يوشك صلاح الدين على بناء دولته، وكان مُعظَّمًا عنده، وهو الذي حذَّر صلاح الدين من محاولة عمارة اليمني وأصحابه استعادة الخلافة الفاطمية، فتمكن صلاح الدين من وأد محاولة قلب الدولة في مهدها، فصار مقربًا من صلاح الدين وأبنائه من بعده. وكان مع صلاح الدين حين فتح القدس ووعظ بها في الجمعة الأولى بعد الفتح. وفي مصر، حدَّث بالإسكندرية والفسطاط. ولعله جمع أموالًا عظيمة بفضل قربه من صلاح الدين، فكان في داره عشرون جارية، تساوي كل واحدة منهن ألف دينار، وكان يُصنع له من الأطعمة ما لا يُصنع في بيوت الملوك، ومع هذا يبدو أنه تُوفي فقيرًا في عام 599هـ/1202م[42].

لم تتأثر صداقة ابن نجا وصلاح الدين بخلافه مع شهاب الدين محمد بن محمود الطوسي الأشعري (ت. 596هـ/1200م). فقد رحل الطوسي إلى مصر قادمًا من الشرق في عام 579هـ/1183-1184م، واستقر

---

(40) انظر: Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, eds. É. Come et al., 16 vols. (Cairo: L'Institut Frangais d'Ar-cheologie Orientale, 1931-64)، IX, 95-96.

(41) الداوودي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مجلدان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1392هـ/1972م)، 1/321-322.

(42) Leiser, "Restoration," p. 215.

بها حين كان ابن أخ صلاح الدين، تقي الدين عمر بن شاهنشاه، ينوب عنه في حكم القاهرة. وأقام مدةً في خانقاه «سعيد السعداء»، ثمَّ جعله تقي الدين مدرسًا بمدرسة «منازل العز» بالفسطاط التي كان قد بناها منذ عهد قريب. وفي عام 580هـ/1184م، وبعد أربعة أشهر من التدريس بمنازل العز، وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشاعرة، إذ أنكر الحنابلة على الطوسي تكلمه في مسألة من مسائل الكلام في مجلس وعظه، ومن الظاهر أنَّ تقي الدين عمد إلى تهدئة الحنابلة «فرسم بوضع كراسي وعظ للفريقين وسمح لهما بعرض مقالتهما»[43].

وسريعًا ما أصبح ابن نجا من أعداء الطوسي، وربما شارك في الفتنة سالفة الذكر. وكان جالسًا يومًا في جامع بالقرافة، فوقع عليه وعلى جماعة ممن عنده جزء من السقف، وكان الطوسي يخطب خطبة الجمعة حين حدث ذلك. والأدهى من ذلك أن يومًا ما جاء كلب يشق الصفوف، فقال ابن نجا: «هذا من هناك» وأشار إلى الطوسي[44].

مع أنَّ الأيوبيين لم ينصروا الحنابلة، فإنَّ زوال دولة الفاطميين سهَّل عليهم دخول مصر ونشر مذهبهم بها. ولذلك نجد أعدادهم تتزايد سريعًا بمصر في أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ومطلع القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وأهم مصدر لدينا عن هذه الحقبة هو زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت. 656هـ/1258م) الذي يكثر ابن رجب من الأخذ عنه في حديثه عن الحنابلة في مصر.

كان مولد المنذري بالفسطاط في عام 581هـ/1185م، وسمع في صغره في عام 591هـ/1195م من أبي عبد الله الأرتاحي الحنبلي (انظر أدناه). وكان صاحبنا حنبلي المذهب في الأصل وكان معظم من أخذ العلم عنهم حنابلة. وكانت داره قريبة من مسجد الوزير ابن الفرات بالفسطاط، ويبدو أنَّ هذا المسجد كان أحد مراكز الحنابلة[45]. وقرأ القرآن على إمامه الشيخ محمود بن عبد الله المصيصي المصري (ت. 594هـ/1198م) وحضر مجلسه في الحديث[46]. كما حضر مجالس في الحديث بهذا المسجد لعبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي (انظر أدناه).

---

(43) المرجع السابق، ص/274-275.

(44) المرجع السابق، ص/275. [الرواية الصحيحة:... فعمل الطوسي خطبة، وذكر فيها قوله تعالى ﴿فخرَّ عليهم السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِم﴾. وجاء يومًا كلب يشق الصفوف، فقال ابن نجية: هذا من هناك، وأشار إلى مكان الطوسي – (المترجم)].

(45) بشار عواد معروف، المنذري وكتابه التكملة لوفيات النقلة (النجف: مطبعة الآداب، 1388هـ/1968م)، ص/30.

(46) المنذري، التكملة، 2/129-130.

وبعد ذلك سمع المنذري من علي بن المفضل (ت. 611هـ/1214م) الذي كان يدرِّس في «المدرسة الصاحبية» المالكية بالقاهرة، فنصحه ابن المفضل بترك مذهب الحنابلة واعتناق مذهب الأشاعرة وساعده على أن يصبح إمام «الصاحبية». ولا شك أنَّ المنذري مال إلى المالكية حينًا لكنه أصبح شافعيًا في نهاية المطاف. ولا نعلم الظروف التي حدث فيها هذا التغير. فقد كان رجلًا طموحًا، ولا يمكننا استبعاد السعي لعلو المنزلة كسبب دفعه إلى أن يصبح شافعي المذهب، وكانت مصر خاضعة لحكم الأيوبيين الشافعيين، فتولى في نهاية المطاف مشيخة «دار الحديث الكاملية» بالقاهرة التي بناها الملك الكامل في عام 622هـ/1225م[47].

صنَّف المنذري كتابًا في التراجم بعنوان «التكملة لوفيات النقلة»[48]، يترجم فيه للرجال الذين يعلم أنهم تُوفوا بين عام 581هـ إلى عام 642هـ، والكثير منهم محدِّثون وكان لأكثرهم صلة بمصر. وممن يذكرهم وتُوفوا في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي هو محمد بن عبد الله البرمكي الهروي الإشكيذباني، نسبة بالطبع إلى هرات وإشكيذبان، وهي قرية بين هرات وبوشنج[49]. وكان مولده في عام 528هـ/1133-1134م وأمضى السنوات الأولى من عمره في الشرق لطلب الحديث في أماكن مثل همذان وبغداد، وقدم إلى مصر، ثمَّ رحل إلى مكة حيث أصبح أبرز أعلام الحنابلة، وتُوفي عام 590هـ/1193-1194م[50].

وهذا حمَّاد بن هبة الله الحرَّاني الذي يوصف بأنه كان تاجرًا، وسفَّارًا، ومحدِّثًا، ومؤرخًا. كان مولده بحران عام 511هـ/1117م، ثمَّ سافر إلى بغداد وهراة ومصر لطلب الحديث، فسمع ببغداد من سعيد بن البنَّاء، حفيد الفقيه الحنبلي الكبير[51]، وبمصر من السِّلَفي وابن رفاعة السعدي (ت. 616هـ/1219م)[52]. وحدَّث حمَّاد في جميع الأماكن التي زارها. وصنَّف كتابًا عن تاريخ

(47) Leiser, "Restoration," pp. 366-71.

(48) الأربع مجلدات الأولى محققة، انظر ص/62، الحاشية 2. وقد استخدمنا خلاف ذلك مخطوط آيا صوفيا رقم [3163] ومخطوط المكتبة البلدية (الإسكندرية) رقم [1982 دال] (وكلاهما عبارة عن ميكروفيلم، بنسلفانيا). التكملة عبارة عن استكمال لكتاب وفيات النقلة المفقود لعلي بن المفضل الذي يغطي الحقبة الممتدة من عام 486هـ إلى عام 581هـ، وقد كان جزءًا من سلسلة من كتب التراجم تعود إلى عصر ظهور الإسلام. وجاء عز الدين الحسيني (ت. 695هـ/1295م) فأتمَّ التكملة في كتابه: صلة التكملة لوفيات النقلة، مخطوط محمد باشا الكوبريللي رقم [1101] (ميكروفيلم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، رقم 298 تأريخ).

(49) *Yâqût*, Jacut's geographisches *Wörterbuch* (Mu'jam al-*Buldān*), ed. Fredinand Wūstenfeld, 6 vols. (Leipzig: 1866-73), I 281-82.

(50) المنذري، التكملة، 1/395-397؛ ابن رجب، الذيل، 1/381-382، يقول إنه توفي في عام 591هـ.

(51) Makdisi, "Ibn al-Bannâ'," E.I.2 III, 730-31.

(52) المنذري، التكملة، 4/413-414.

حران يبدو أنه لم يتمه قط، ومن المؤسف أنه لم يخرج إلى النور، ولئن وصل إلينا لأصبح من المصنفات عظيمة النفع عن تاريخ الحنابلة في الشام وفي مصر بالتأكيد. وتُوفي بمسقط رأسه عام 598هـ/1202م[53].

ومن العائلات الحنبلية عظيمة الشأن عائلة المحدِّث الزاهد تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد الجمَّاعيلي المقدسي؛ كان مولد عبد الغني نفسه ببلدة جمَّاعيل قرب نابلس في يوم ما بين عام 541هـ/1146-1147م وعام 544هـ/1149-1150م. وما إن أتمَّ عامه الخامس حتى رحل إلى دمشق لطلب الحديث، ثمَّ سافر إلى بغداد عام 561هـ/1165-1166م هو وابن خاله موفق الدين ابن قدامة الحنبلي المعروف، وكان مولده بنفس البلدة وفي نفس الوقت تقريبًا، كما أنَّ عبد الغني تزوج أخت ابن قدامة. ولما وصلا إلى عاصمة الخلافة العباسية، لبثا فيها أربع سنوات، وكان عبد الغني يميل إلى الحديث وابن قدامة إلى الفقه. والأهم من ذلك أنهما حضرا حلقة عبد القادر الجيلاني الذي أشرف على عملهما، ولسوء حظهما أنه تُوفي بعد أن نزلا عنده بنحو أربعين يومًا، ثمَّ أخذا العلم معًا عن أعلام آخرين في بغداد، بل وناظرا قبل أن يعودا إلى دمشق.

وفي عام 566هـ/1170-1171م، إبان إلغاء الخلافة الفاطمية، سافر عبد الغني إلى الفسطاط والإسكندرية وأقام بهما مدةً قصيرةً وعاد إلى دمشق، ثمَّ رجع إلى الإسكندرية في عام 570هـ/1174-1175م وسمع من السِّلَفي، وسمع بالفسطاط من عبد الله بن بري (ت. 582هـ/1187م)[54] وغيره قبل أن يعود إلى دمشق مرة أخرى. وانطلق منها لطلب الحديث بأصبهان وهمذان والموصل، لكنه شد الرحال مرة أخرى إلى دمشق حيث حدَّث وصنَّف، وكثيرًا ما كان ذلك في الجامع الأموي.

ومع أنَّ عبد الغني كان معروفًا بأنه من أعلام المحدِّثين والمتمسكين بالسنة وأصحاب الكرامات[55]، فقد كثر أعداؤه من فقهاء دمشق لأنه كان يقول بأن صفات الله على الحقيقة وبأنَّ القرآن غير مخلوق، فأنكروا عليه، واجتمع الفقهاء والقضاة وأباحوا إراقة دمه، فشفع فيه

(53) المرجع السابق، 2/372-373؛ ابن رجب، الذيل، 1/434-435. يذكر المنذري حنبليَين آخرين من هذا البلد، أحدهما توفي في عام 590هـ/1194م، ولا يذكر تفاصيل أخرى عنه (1/375-376)، والآخر توفي في بغداد في عام 596هـ/1200م، ويخبرنا بقائمة طويلة بأسماء شيوخه، ويقول لنا إنه عاش في دمياط مدة، وكان سفارًا ومحدِّثا ومفتونًا بالجواري (2/203-205). ويذكر ابن رجب مقررًا تُوفي بمصر في عام 584هـ/1188م، ولكن قد يكون هذا التاريخ غير صحيح لأنَّ الترجمة مذكورة في قائمة من توفوا في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، 2/215، انظر أيضًا 2/38-39.

(54) H. Fleisch, “Ibn Barrī,” E.I.2, III, 733.

(55) ومن المثير للاهتمام أنها تدور أيضًا حول الماء بشكل أو بآخر.

جماعة من الأمراء إلى السلطان، ويبدو أنه كان صلاح الدين، وتوسطوا في أمره، فأُخرج إلى مصر.

ونجح في البداية في ترك أثر طيب في نفوس المسلمين في بلده الجديد، ولكن ما هي حتى أنكروا عليه، إذ رماه الشافعية والمالكية والحنفية بإفساد عقائد الناس والابتداع والكفر. وكان من أصحاب ابن نجا ولعلَّ ذلك لم ينفعه، علاوة على ذلك، فإن شخصية عبد الغني الحادة زادت من مشاكله العقدية. فقد هاج يومًا بدمشق في عهد الأفضل بن صلاح الدين (ت. 622هـ/1225م) وكسر الملاهي. ومن المؤكد أنَّ نشاطه في مصر، بل مجرد وجوده بها، قد ساهم في خلق الأجواء التي جعلت العزيز بن صلاح الدين وخليفته على مصر (ت. 595هـ/1198م) يفكر في إخراج الحنابلة من مصر. ثمَّ انتقد الملك العادل (ت. 615هـ/1218م)، الذي خلف العزيز، في وجهه غير مرة، ومن الواضح أنَّ السلطان كان يهابه. ولذلك كان العادل متعاطفًا مع أعداء عبد الغني، بل يُقال إنَّ بعضهم بذل في قتله خمسة آلاف دينار. وأُجبر صاحبنا الحنبلي على عدم الخروج من داره مدةً وكان على وشك أن يُخرج إلى المغرب حين توفي في عام 600هـ/1203م، ودُفن بالقرافة مقابل قبر ابن مرزوق[56].

نعرف ثلاثة من أبناء عبد الغني، أولهم أبو الفتح محمد، وكان مولده بدمشق في عام 566هـ/1170-1171م، ومن المفترض أنه صحب أباه في سفره، ويقول ابن رجب إنه سمع بدمشق ورحل إلى بغداد في عام 580هـ/1184-1185م ليسمع فيها. ولا بدَّ أنَّ هذا كان حين سافر عبد الغني شرقًا للمرة الثانية لأنَّه يُروى أنه كان في أصبهان بعد عام 590هـ/1193-1194م. وسمع بمصر من البوصيري (ت. 598هـ/1201م)[57] وغيره، ولكن يصعب تحديد المدة التي أقامها بها. وكان من المقربين من المعظم بن العادل، وقد يدل ذلك على أنه لم يكن شخصية جدلية مثل أبيه. وكانت وفاته بدمشق في عام 613هـ/1217م[58].

تكاد تكون حياة أبي موسى عبد الله تشبه حياة أخيه أبي الفتح، فكان مولده في عام 581هـ/1185-1186م، ويُروى أنه صحب أبي الفتح في سفره إلى بغداد وأصبهان، وهذا ربما يعني أنَّ مولده كان بدمشق وأنه كان صغيرًا جدًا في هذه الرحلة. ولكن من المفترض أنه طلب الحديث

(56) المنذري، التكملة، 3/19-22؛ ابن رجب، الذيل، 2/5-34؛ انظر: Carl Brockelmann, GAL, I, 356, S, I, 605-06. وعن إخراج الحنابلة، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 14 مجلدًا (القاهرة: مطبعة السعادة، 1351-1358هـ/1932- [39] 19م، 13/18.

(57) المنذري، التكملة، 2/326-330.

(58) المرجع السابق، 4/252-254؛ ابن رجب، الذيل، 2/90-92.

في هذه المدن ثمَّ بدمشق حيث تفقه مع ابن قدامة، وسمع بمصر من فاطمة بنت سعد الخير وأبي عبد الله الأرتاحي. وسافر إلى العراق مرة أخرى حيث حدَّث عن ابن الجوزي. ولم يزل يطلب الحديث في اربيل، والموصل، وواسط، ونيسابور، والحجاز. وحدَّث بدمشق ومصر. وشارك في معركة طرد الصليبيين من دمياط حين أغاروا عليها من عام 615هـ/1218م حتى عام 518هـ/1221م. لاحقًا بنى الملك الأشرف، أحد أبناء العادل «دار الحديث» في دمشق وولاه مشيختها، لكنه تُوفي في عام 629هـ/1232م قبل تمامها[59].

وأصغر الإخوة هو أبو سليمان عبد الرحمن الفقيه الزاهد؛ كان مولده في عام 583هـ أو 584هـ/1187-1188م. سمع بدمشق ولم يزل يسافر حتى وصل إلى مصر ليسمع من البوصيري وأبي عبد الله الأرتاحي وإسماعيل بن ياسين (ت. 596هـ/1200م)[60]. لا يمكننا أن نحدد المدة التي أقامها بمصر لأنه ظهر أيضًا في بغداد، ولعلَّه كان مع أبي موسى، ودرس مع ابن الجوزي. والأهم من ذلك أنه حرص على التفقه على ابن قدامة ولازمه في الجامع الأموي في مجلس الحنابلة، وكانت وفاته بدمشق في عام 643هـ/1246م[61].

ولعلنا نذكر أخيرًا حفيد عبد الغني، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد، الذي أصبح من أعلام المحدِّثين. فكان مولده في عام 602هـ/1205م، وسافر إلى بغداد، ودرس مع ابن قدامة، كما قدم إلى مصر وأقام بها مدة مع تلاميذ السِّلفي، وتُوفي بدمشق في عام 661هـ/1263م[62].

وخرج بيت آخر جدير بالذكر من أرتاح، وهي بلدة غربي حلب. وكان أول من تصدر المشهد منها أبو عبد الله محمد بن حمد بن حامد الأنصاري، وكان مولده في نحو عام 507هـ/1113-1114م وسمع بمصر وحدَّث بها. ولا نعلم أنه خرج من مصر إلا مرة واحدة وكانت للحج. وكما رأينا، فقد كان أول من حدَّث عنهم المنذري، وكانت وفاته بمصر في عام 601هـ/1205م[63].

وهذا أبو الثناء حامد بن أحمد بن حمد، ابن أخ أبو عبد الله، كان مولده بمصر في عام

---

(59) المنذري، التكملة، مخطوط المكتبة البلدية، ص/114-115؛ ابن رجب، الذيل، 2/185-187؛ الذهبي، التذكرة، 4/1408-1410. وعن الدار، انظر: النعيمي، الدارس، 1/19-47.

(60) عن ابن ياسين، انظر: المنذري، التكملة، 2/242-245.

(61) الحسيني، صلة، أوراق/22ب-23أ؛ ابن رجب، الذيل، 2/231-232.

(62) الحسيني، صلة، ورقة/139أ؛ ابن رجب، الذيل، 2/276-277؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، مخطوط أحمد 3 رقم [2920] (ميكروفيلم، بنسلفانيا)، 18، ورقة/89أ.

(63) المنذري، التكملة، 3/107-109؛ ابن رجب، 2/38.

533هـ/1139م. ومع أنه سمع بمصر وسمع بمكة، مدةً قصيرة، فقد عُرف بأنه كان مقرئًا، إذ تصدر للإقراء بجامع عمرو في الفسطاط وفي «مدرسة السديد الطبيب» المطلة على النيل[64]. وظلَّ يؤم بالمسجد المعروف به بكوم الجارح شمال شرقي جامع عمرو إلى أن تُوفي في عام 612هـ/1215م، ودُفِنَ في مقبرة العائلة[65]. لم يُذكر صراحةً أنَّ أبا الثناء كان حنبليًا، ولكن لا شك أنَّ ابنه أبا العباس أحمد كان حنبلي المذهب. وكان مولده في عام 574هـ/1178-1179م وسمع من أبي عبد الله الأرتاحي (ويقول ابن رجب إنَّ الأرتاحي كان جده) والبوصيري وابن ياسين وابن نجا وعبد الغني المقدسي ولازمه. لكنه عُرف كأبيه بأنه كان مقرئًا وخلفه في الإقراء بمسجد عمرو، وتُوفي بمصر في عام 659هـ/1261م[66].

وآخر عائلة يجمل بنا ذكرها هي عائلة العالم الجليل ابن قدامة نفسه. رغم أنه لا يوجد دليل على أنَّ ابن قدامة قد زار مصر، ولكن لا شك أنه كان عظيم الأثر في الحنابلة بها بفضل ما صنَّف وبفضل تلاميذه الذين قدموا إليها[67]. كما كان له أقارب رحلوا إلى مصر بخلاف عائلة عبد الغني. ولعلَّ أهمهم أخاه أبا عمر محمد؛ فقد كان مولده بقرية جمَّاعيل في عام 528هـ/1133-1134م، ورحل إلى دمشق مع أهله في عام 551هـ/1156-1157م بعد أن عدا الصليبيون على قريتهم، وسكنوا نحو سنتين بمسجد أبي صالح[68]، ثمَّ انتقلوا إلى جبل قاسيون القريب حيث بنوا ما يشبه الدير الحنبلي.

سمع أبو عمر بدمشق من أبيه ومن أبي الفتح عمر بن علي بن حمويه (ت. 636هـ/1239م)، وهو مدرس من عائلة سياسية مهمة في مصر[69]، وسمع من جماعة آخرين. ثمَّ رحل إلى مصر وسمع بها وحدَّث لجماعة أمثال عبد الغني والمنذري، كما قرأ النحو بمصر على ابن بري. وقد اعتنى أبو عمر بالفقه وأنفق سنوات طوال في نسخ الكثير من تصانيف الحنابلة والصوفية ثمَّ تركها لغيره. وكان معروفًا بالزهد ولعلَّه عد نفسه صوفيًا، وكان متقشفًا وله كرامات يطول ذكرها.

---

(64) عن هذه المدرسة، انظر: Leiser, "Restoration," pp. 294-96.

(65) المنذري، التكملة، 4/149-150.

(66) الحسيني، الصلة، الأوراق/204ب-205أ؛ ابن رجب، الذيل، 2/273-274.

(67) للتعرف على تفاصيل حياته، انظر: Laoust, Le Précis de droil d'Ibn Qudāma (Beirut: Institut Français de Damas, 1950), pp. xx-xxx; Makdisi, "Ibn Ḳudāma al-Maḳdīsī," E.I.2, III, 842-43.

(68) عن المسجد، انظر: ابن شداد، الأعلاق، ص/136-137؛ النعيمي، الدارس، 2/101-103، 343.

(69) Hans L. Gottschalk, "Die Aulad Šaih aš-šuyūh (Banū Ḥamawiya)," WZKM, 53 (1957), 78-82.

لا يمكننا تحديد المدة التي أقامها أبو عمر في مصر، لكننا نعرف أنه كان بالقدس حين فتحها صلاح الدين في عام 583هـ/1187م، وكان صاحبنا على وفاق مع السلطان الأيوبي، ولعلَّ هذا ما حببه في دمشق أكثر من غيرها، فبنى فيها مدرسة في جزء من دير عائلته وتُوفي بها في عام 607هـ/1210م[70].

سافر واحد على الأقل من أبناء أبي عمر إلى مصر، وهو أبو بكر عبد الله؛ كان مولده بدمشق في عام 578هـ/1183م، وسمع بها، وسمع ببغداد حيث كان ابن الجوزي أحد شيوخه، وبمصر حيث عمل مع البوصيري وأبي عبد الله الأرتاحي وفاطمة بنت سعد الخير. وتفقه على والده، وعمه ابن قدامة. وخطب مدةً بجامع قاسيون المعروف بجامع الحنابلة ودُفن بجواره في عام 643هـ/1245م[71]. وينبغي أن نشير إلى أنَّ أحد إخوانه، ألا وهو أبو محمد عبد الرحمن (ت. 682/1283م)، وهو ممَّن سمعوا من تلاميذ السِّلَفي، صار أول من يتولى قضاء دمشق من الحنابلة[72].

كما طلب أحد أبناء ابن قدامة العلم في مصر كما طلبه في غيرها، وهو أبو المجد عيسى؛ لا نكاد نعرف عنه سوى أنه تفقه وسمع بدمشق ثم بمصر من نفس المحدِّثين الذين سمع منهم أخوه أبو بكر عبد الله. وعاد إلى دمشق حيث اجتمع بالمنذري، وأصبح خطيب وإمام الجامع المذكور آنفًا على جبل قاسيون، وتوفي في عام 615هـ/1218م[73]. وما يهمنا أنَّ بني قدامة، ولعلهم كانوا أهم عائلة حنبلية خارج بغداد، لخير دليل على قوة العلاقة بين حنابلة دمشق وحنابلة مصر.

وفضلًا عمن تقدم ذكرهم، فقد خرج عشرات الحنابلة إلى النور ونشطوا في مصر بشكل أو بآخر أثناء العصر الأيوبي، ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نذكر بضعة أسماء منهم: أبو محمد عبد المجيد بن عبد الله البغدادي (ت. 604هـ/1207م) تلميذ حفيد ابن البنَّاء[74]؛ وأبو منصور

(70) المنذري، التكملة، 3/326-328؛ سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، ثمان مجلدات، الأجزاء 1-2 (حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1370هـ/1951-1952م)، الجزء 1، ص/546-553. وعن مدرسته، انظر: ابن شداد، الأعلاق، ص/259؛ النعيمي، الدارس، 2/100-112.

(71) الحسيني، صلة، ورقة/30ب-31أ؛ ابن رجب، الذيل، 2/234-235؛ لا يذكر ابن شداد أنه كان خطيب هذا الجامع (الأعلاق، ص/86) ولا النعيمي (الدارس، 2/435-437). كان هذا الجامع معروفًا أيضًا بجامع المظفري أو جامع الجبل.

(72) ابن رجب، الذيل، 2/304-310؛ ابن طولون، قضاة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1956)، ص/273؛ انظر: Laoust, "Le Hanbalisme...Mamlouks," pp. 40-41.

(73) المنذري، التكملة، 4/325-326؛ ابن رجب، الذيل، 2/143.

(74) المنذري، التكملة، 3/195-196.

عبد السلام بن عبد الوهاب (ت. 611هـ/1214م) الذي وعظ بمصر وهو حفيد عبد القادر الجيلاني[75]؛ وأبو القاسم تمام بن عبد الهادي (ت. 620هـ/1223م) تلميذ السلفي، وكان واعظًا وهو ابن الرجل الذي حاول بناء أول مدرسة حنبلية في مصر[76]؛ وأبو محمد عبد المحسن بن عبد الكريم (ت. 625هـ/1228م)، وهو من أصحاب المنذري وسمع من كلٍ من عبد المجيد سالف الذكر وابن الخبوشاني[77]؛ وأبو الفرج عبد الرحمن بن نجم الدين الشيرازي (ت. 634هـ/1236م)، الذي وعظ بمصر، وهو حفيد أول من بنى مدرسة حنبلية في دمشق؛[78] وأبو محمد يوسف بن عبد الرحمن البغدادي وابنه أبو الفرج عبد الرحمن. والأخيران هما ابن وحفيد ابن الجوزي تواليًا. وقد تولى أبو محمد يوسف عدة مناصب مهمة في عهد الخليفة في بغداد. وقُتل هو وابنه حين سقطت المدينة على أيدي المغول في عام 656هـ/1258م[79].

أمَّا أبناء العائلات الأقل شهرةً، فربما نذكر منهم أبا الغنائم مسافر بن يعمر (ت. 620هـ/1223م)، وكان صوفيًا أمَّ بالمسجد الذي بدرب القرويين بالفسطاط، ومن الواضح أنه انتقل إلى نفس المسجد الذي أمَّ به أبو الثناء حامد الأرتاحي[80]. ولا بدَّ أنَّ المسجد الأخير كان من أهم مساجد الحنابلة في مصر. وهذا أبو بكر عبد العزيز بن أحمد (ت. 630هـ/1233م)، شيخ المنذري وكان تاجرًا وشهد عند قاضي قضاة الشافعية أبي القاسم عبد الملك بن عيسى درباس (ت. 605هـ/1209م) وخلفائه[81]؛ وأبو عبد الله محمد ابن الدبيثي (ت. 632هـ/1234م)، وكان مولده بحران وهو تاجر وتلميذ آخر للسلفي، وأقام بالإسكندرية معظم حياته[82]؛ مكي بن عمر (ت. 634هـ/1237م) الذي

---

(75) المرجع السابق، 4/109-111؛ ابن رجب، الذيل، 2/71-73.

(76) المنذري، التكملة، مخطوط آيا صوفيا، ورقة/149أ.

(77) المنذري، التكملة، مخطوط المكتبة البلدية، ص/38-39؛ ابن رجب، الذيل، 2/172.

(78) المنذري، التكملة، مخطوط المكتبة البلدية، ص/185-186؛ ابن رجب، الذيل، 2/193-201.

(79) عن الاثنين، انظر: الحسيني، الصلة، ورقة/118-119أب؛ ابن رجب، الذيل، 2/258-262.

(80) المنذري، التكملة، مخطوط آيا صوفيا، ورقة/147أ. عن المسجد الأول، انظر: ابن دقماق، كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار، تحقيق كارل فولرز تحت عنوان: Description de l'Égypte par Ibn Doukmak, 2 pts. in 1 (1893; rpt. Beirut: The Trading Office for Printing, Distributing, and Publishing, n.d.)، pt. 1, p. 87. وعن الثاني، انظر المرجع السابق وكذلك: Paul Casanova, Essai de reconstitution topographique de la ville d'al-Foustât ou Misr (Cairo: L'Institut Frangais d'Archeologie Orientale,1916-19)، pp. 51-53, 150.

(81) المنذري، التكملة، مخطوط المكتبة البلدية، ص/133؛ ابن رجب، الذيل، 2/187. عن قاضي القضاة، انظر: ابن حجر، رفع، الجزء 2 ص/367-370.

(82) المنذري، التكملة، مخطوط المكتبة البلدية، ص/156.

سمع من ابن بري والبوصيري وأبي عبد الله الأرتاحي في مسجد معروف به بالفسطاط في شارع البقالين[83]؛ وأبو طالب عبد الله بن إسماعيل (ت. 634هـ/1237م)، واعظ آخر[84].

لعلَّ تأثير الحنابلة المتنامي بمصر في عهد الأيوبيين قد تُوج بافتتاح أول مدرسة حنبلية في عام 641هـ/1243-1244م. واللافت أنَّ الذي بناها هو السلطان الملك الصالح نجم الدين نفسه، ولهذا سُميت باسم «المدرسة الصالحية» نسبة له، وكان ذلك بمثابة اعتراف رسمي بمذهبنا هذا. بيد أنَّ الحنابلة لم يهتموا بالمدارس كما اهتمت بها المذاهب السنية الأخرى، فقد بيَّن مقدسي أنهم آثروا التدريس في المساجد التي لم يسيطر عليها الحكام كما سيطروا على المدارس[85]. وكما رأينا، فقد رسَّخ الحنابلة أقدامهم في عدة مساجد بمصر؛ فمن الأولى بنا إذن أن نعد بناء هذه المدرسة دليلًا على أنَّ السلطان أدرك أنه قد آن الأوان لفرض قدر من السيطرة عليهم.

كانت «الصالحية» في الواقع عبارة عن أربع مدارس في مبنىً واحد (مدرسة لكل مذهب سني)، وكان شمس الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم المقدسي أول شيخ حنبلي تولى التدريس بها؛ وكان مولده بدمشق في عام 603هـ/1206م، وسمع بها من ابن قدامة وتفقه عليه، وكان أبوه ابن عم ابن قدامة. كما حدَّث صاحبنا عن ثقات آخرين بدمشق ثمَّ ببغداد، وكان ممن سمع منهم ببغداد الشيخ شهاب الدين السهروردي الصوفي (ت. 632هـ/1234م).

تفنن شمس الدين في علوم أخرى بجانب الحديث في عاصمة الخلافة العباسية، وتزوج بها

---

(83) المرجع السابق، ص/200-201؛ ابن رجب، الذيل، 2/214-215. وعن مسجده، قارن: ابن دقماق، الانتصار، الجزء 1، ص/87 وكذلك: Casanova, Essai, p. 159.

(84) المنذري، التكملة، مخطوط المكتبة البلدية، ص/203-204؛ ابن رجب، الذيل، 2/215-216. بالنسبة للحنابلة الآخرين، انظر المنذري (الإحالات المقابلة في ابن رجب بين قوسين)، 3/275-276 (48/2)، 4/160 (82/2-86)، 4/251 (90/2)، 4/351-352 (109/2)، مخطوط آيا صوفيا، ورقة/138أ (123/2-124)، ورقة/138ب (124/2-125)، ورقة/142ب (128/2)، ورقة/147أ-ب (166/2-167)، مخطوطة المكتبة البلدية، ص/101-102 (182/2-184)، ص/267-268 (223/2-224)، ص/286-287 (224/2). أمَّا من كانت وفاتهم بعد عام 641هـ/1243م، انظر الحسيني، صلة (الإحالات المقابلة في ابن رجب بين قوسين)، ورقة/4ب (226/2-227)، الأوراق/6أ-ب (227/2)، ورقة/8ب (226/2)، الأوراق/22ب-23أ (231/2-232)، الأوراق/25أ، 30أ، الأوراق/31أ-ب (236/2-240)، ورقة/31ب (240/2)، الأوراق/32ب-33ب، 35أ-ب، 47ب، 58ب (244/2-245)، الأوراق/92ب-93أ، 100أ، ورقة/201أ (269/2-273)، ورقة/164ب (278/2)، ورقة/181ب (281/2-282). انظر أيضًا: ابن رجب، 2/280-281، 285-286. يذكر الدمياطي جماعة من المذكورين أعلاه ولعله ذكر غيرهم، ولكن من المؤسف لم يتسنَّ لنا الاطلاع على كتابه (مخطوط في تونس)، ولكن انظر: G. Vajda, *Le Dictionnaire des* autorités (Muʿğam aš-Šuyūh) *de ʿAbd al-*Muʿmin *ad-Dimyāṭī* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1962).

(85) Ibn ʿAqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Damascus: Institut Français de Damas, 1963), p. 530.

وأنجب. ورحل إلى مصر نحو عام 640هـ/1242-1243م، وأقام بها إلى أن تُوفي، ويكاد يكون قد تولى كرسي الحنابلة بالصالحية فور نزوله بأرض مصر، كما تولى كرسي خانقاه «سعيد السعداء»؛ وقد كان هذا المنصب حكرًا على الشافعية حتى ذلك الحين. ولعلَّك تذكر أنَّ صلاح الدين كان قد أمر بأن تكون الأشعرية المعتقد الذي يُدرس بهذه الخانقاه الصوفية، ولكن لا يوجد ما يدل على أنَّ شمس الدين تخوَّف من تولى مشيختها، ولا نعلم الظروف الدقيقة التي كانت تحيط بذلك القرار، ولكن يمكن اعتباره محاولة من السلطان لتقويض المذهب الشافعي إلى حدٍ ما الذي كان شديد القوة؛ والرأي الآخر، وهو الأرجح، أنه كان محاولة من السلطان للاعتراف بقوة الحنابلة المتنامية والسيطرة عليها.

وعلى أي حال، سرعان ما أصبح شمس الدين شيخ الحنابلة في مصر. والواقع أنَّ المماليك حين تولوا حكم مصر، شعر السلطان بيبرس بضرورة زيادة عدد من يتولون القضاء بمصر من قاضٍ واحد إلى أربعة قضاة من عام 661هـ/1263م وحتى عام 662هـ/1264م، وهكذا أصبح شمس الدين أول قاضي قضاة حنبلي بمصر، ولكن عزله بيبرس في عام 670هـ/1271-1272م من منصب قاضي القضاة. وذهب الجنود إلى داره وقبضوا عليه ولبث في السجن سنتين، ويُروى أنَّ ذلك إنما كان «بسبب بعض الواجبات التي كان عليه تأديتها». ويُروى أنَّ الصاحب الوزير الكبير بهاء الدين علي بن محمد، المعروف بابن حنَّا، كان متحاملًا عليه ولعله هو من حرَّض السلطان على ذلك. ولما خرج من السجن، لزم داره، ولم يزل يفقِّه ويحدِّث ويقرئ ويفتي إلى أن تُوفي في عام 676هـ/1277م. ودُفن بمقبرة القرافة بجانب خاله عبد الغني المقدسي[86].

ينبغي أن يتضح مما تقدم أنَّ الحنابلة، رغم قلة عددهم، كانوا ينشطون بمصر قبل وقوعها في قبضة المماليك أكثر مما كنا نظن، فقد ظهروا في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي في عصر ابن حنبل ولا يزالون بها حتى اليوم. وخرجوا إلى النور أثناء المئة عام الأخيرة من الدولة الفاطمية وفي عهد الأيوبيين. وانصب اهتمامهم على الحديث، وحافظوا على علاقاتهم بالصوفية، كما أحضروا معهم صراعهم مع الأشاعرة. وبزغ نجم عدة عائلات حنبلية، ولا سيما عائلة ابن قدامة. كما سلطت تلك العائلة الضوء على قوة العلاقة بين حنابلة دمشق، وحنابلة بغداد بعض الشيء، وحنابلة مصر. ولا جرم أن الحنابلة كانوا من أعمدة الحياة الدينية في مصر قبل عصر المماليك بحقبة طويلة وقبل سقوط بغداد في أيدي المغول الذين دفع العديد منهم إلى الفرار إلى الغرب.

(86) انظر: Leiser, "Restoration," pp. 358-60.

تقارير
Reports

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.383

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-6-2024
تاريخ القبول: 15-6-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

تقرير حول الندوة الدولية «المذاهب الفقهية في العصر الكلاسيكي: التاريخ والمجتمع»

30-29 مايو 2024

د. عبد الغني سلطان الفقيه[1]

alfakeeh32@gmail.com

نظم مركز نماء للدراسات والأبحاث بالرباط بتعاون وشراكة مع معهد الدراسات الإسلامية بجامعة مونستر، يومي الأربعاء 29 والخميس 30 مايو 2024، ندوة دولية بعنوان «**المذاهب الفقهية في العصر الكلاسيكي: التاريخ والمجتمع**». وقد نسق الأشغال التنظيمية كل من عبد الغني الفقيه (مركز نماء)، وعبد الرحمن زعتري (جامعة مونستر)، ومحمد الريوش (جامعة محمد الخامس)، وإلياس أمحرار (مركز جاك بيرك).

تندرج الندوة ضمن سلسلة من الندوات التي يحتضنها مركز نماء، وتحمل عنوان: «**المعارف الإسلامية: رؤى سياقية**». حيث يحاول المركز من خلال هذه الندوات، إفساح المجال للباحثين لإعادة التأريخ للعلوم الإسلامية وقضاياها واستثمار المعطيات العلمية الجديدة، والمناهج الحديثة في أوراقهم العلمية، مع الانفتاح على مختلف التخصصات الإنسانية من أجل كتابة تاريخ مركب للعلوم الإسلامية وسياقات تطورها.

شارك في أشغال الندوة أكثر من 20 باحثًا وخبيرًا في التاريخ الثقافي للمجتمعات الإسلامية في العصر الكلاسيكي (من القرن 4 إلى منتصف 7 الهجري)، ينتمون إلى عدة جامعات ومؤسسات بحثية في العالمين العربي والغربي. حيث حاولوا من خلال أوراقهم العلمية، مساءلة قضايا متعلقة بتاريخ الشريعة ومجتمعاتها من جهة، ومحاولة استكشاف جوانب جديدة من تاريخ الفقه والشريعة لم

(1) مدير تحرير دورية نماء، ومدير أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، وباحث في الفقه وأصوله وفقه السياسة الشرعية..

للاقتباس: الفقيه، عبد الغني سلطان، تقرير حول الندوة الدولية «المذاهب الفقهية في العصر الكلاسيكي: التاريخ والمجتمع» 30-29 مايو 2024، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 226 - 232.
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.

© 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.

تُبحَث بالشكل الكافي من قبل في الأكاديميا العربية والدولية الحديثة.

وقد ألقى الدكتور حيدر حب الله محاضرة افتتاحية الأولى، يوم 29 مايو 2024، بعنوان «**نظرية القياس عند الإمامية وتحولاتها من القرن الرابع إلى السابع الهجريين**». حاول المحاضر رصد المشهد الإمامي تجاه (القياس) منذ القرن الرابع الهجري وصولاً إلى القرن الثامن، من خلال استكشاف احتماليات وجود انقسام حول القياس في القرنين الرابع والخامس، قاده الشيخ ابن الجُنيد الإسكافي (ق 4هـ)، والذي اتهمته مدرسة بغداد (المفيد والطوسي والمرتضى) بالأخذ بالقياس، وقد كان لهذا التجاذب دور -فيما يبدو- في مبالغة مدرسة بغداد في رفض القياس، حتى أنها رفضت القياس منصوص العلّة الذي عاد الشيعة لاحقاً واتفقوا تقريباً على حجيّته. كان موقف مدرسة بغداد من ابن الجنيد حاسماً وقاطعاً حتى أنّ ذلك أدّى إلى غياب تراثه تماماً من حياة الشيعة، إلى أن عثرت مدرسة الحلّة (ق 7.8هـ) على بعضٍ قليل جداً من بعض كتبه، فأُعجبت بها كثيراً، وتمّ تداول هذا القليل الذي عُثِرَ عليه من قبل العلامة الحلّي إلى يومنا هذا. صاحَبَ إعجاب مدرسة الحلّة بأعمال ابن الجنيد الفقهيّة ظهور زحزحة في الموقف الإمامي من القياس، فقد تمّ على يد أمثال المحقّق الحلّي التفصيل في مسألة تنقيح المناط بين القطعي والظنّي، فاتحاً المجال لتنقيح المناط القطعي بعد أن كان محظوراً في أدبيّات الاجتهاد الإمامي، كما أُعيد النظر في القياس منصوص العلّة، وبدأت رحلة الحديث عن مفهوم «آليّات التعدّي عن النصّ».

1. التشكلات الكلاسيكية في المدارس الفقهية السنية

انطلقت أشغال الجلسة الأولى من اليوم الأول للندوة بجلسة علمية حول التشكلات الكلاسيكية للمدارس الفقهية السنية، وقد ترأس الجلسة الدكتور محمد الريوش. وألقى في مستهلها الأستاذ أنس سرميني أولى مداخلات الجلسة الأولى، ذات عنوان «حجيَّة السنة والمقاربات التوفيقية بين مدرستي الرأي والحديث في القرن السابع، المنبجي (686هـ) وابن الساعاتي (694هـ) أنموذجًا»، حلل من خلالها عينات مختارة من كتب الحنفية ككتاب (بديع النظام) لابن الساعاتي الحنفي، و(الجوهر النقي على سنن البيهقي) لابن التركماني وغيرهما، بغية تحديد المقاربات التوفيقية المحتملة بين المدرستين، وتوضيح آليات عملها، وبيان مآلات المقاربات تلك وأثرها في التصنيف الأصولي الحديثي لاحقا في كلٍّ من مدرسة الحديث والرأي.

أشار المحاضر إلى أن دراسته انطلقت من فكرة أملتها عليه عدة نتائج دراسات قام بها سابقًا، متعلقة بأصول أهل الحديث وأهل الرأي فيما يتعلق بحجية السنة وسلطتها، حيث خلص فيها إلى أنَّ القرن السابع الهجري كان ذروة التفاعل بين أصول المدرستين، مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي، فيما يتعلق

بحجية السُّنَّة ومركزيتها في التشريع، وأنه كان قرن التقارب بين مدرستي الرأي والحديث آنذاك وذلك من جهات ثلاث: تمثلت الأولى في ظهور تيار أهل الأثر داخل مدرسة الرأي، وتمثلت الثانية في ظهور منهج جديد في التأليف في أصول الفقه، وهو منهج الجمع بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين، وأما الجهة الثالثة فقد تمثلت في انقسام مدرسة الأصول الحنفية إلى مدرسة عراقية وسمرقندية، وهو ما مهد لظهور منهج جديد في التصنيف في أصول الفقه، مال من خلاله السمرقنديون إلى مدرسة المتكلمين.

أما الدكتور إسماعيل بعاق (أكاديمية إيلام/تركيا)، فقد قدم ورقة عن الإمام الجصاص، عنوانها «الإمام الجصاص في إطار السياق التاريخي لتطور الجدل الأصولي في المذهب الحنفي»، حيث رصد فيها الدور الأساسي للإمام الجصاص في ظهور مرحلة جديدة من الجدل الفقهي والأصولي في المذهب الحنفي، كما رصد بعض أهم معالم وخصائص الحجاج والجدل عنده من خلال نصوصه التي وصلتنا.

أما الدكتور محمد المعلم (جامعة جورج تاون/الولايات المتحدة الأمريكية)، فقد قرأ ورقة علمية باللغة الإنجليزية، عنوانها: «الاجتهاد والتقليد في العصر الكلاسيكي: التفكير الفقهي عند الماوردي ومصادره السياقية»[2]، راجع فيها التصورات الأكاديمية الحديثة عن الماوردي وتصوره للاجتهاد والتقليد، والتي انتقد الباحث قصورها في تتبع نصوص الماوردي، والاقتصار في استخلاص النتائج على كتابه (الأحكام السلطانية). خلص إلى أن هناك مستويات عدة عند الماوردي في الاجتهاد والتقليد والأدوار التي يقوم بها كل واحد منها بناء على المعطيات والضرورات الاجتماعية والتحديات السياسية التي كانت قائمة في عصره.

واستهلت الفترة المسائية من أشغال الندوة، والتي أدارها الأستاذ المبروك المنصوري (جامعة السلطان قابوس)، بمداخلة علمية للدكتور عطا الله مدب حمادي الزوبعي (باحث مستقل/العراق)، عنوانها: «أخبار الآحاد عند الظاهرية من الظن إلى اليقين: التطورات التاريخية والآثار الفقهية». تناول فيها إشكالية خبر الواحد، وتاريخ النقاش حول إفادته الظن أو اليقين، والمحطات الكبرى في النقاشات المتعلقة به؛ حيث توقف مطولًا عند مرحلة ابن حزم، حلل فيها موقفه من خبر الواحد، وقارن بين موقفه وموقف مؤسسي المذهب الظاهري. لينتقل بعد ذلك إلى موقف ابن الصلاح من نفس القضية، والنقاشات الحديثية والفقهية الكثيرة التي أثارتها هذه المسألة.

لتعقبه مداخلة للباحثة يسرى والشاف (جامعة عبد المالك السعدي/المغرب)، قرأت من خلالها

(2) العنوان الأصلي للورقة هو:
The Double Emphasis on Ijtihād and Taqlīd in the Classical Period: Al-Māwardī's (d. 450AH/1058CE) Jurisprudential Thought and its Sources in Context.

ورقة علمية بعنوان «مفهوم العلم عند ابن العربي المعافري وأثره في الرد على نفاة القياس»، بينت من خلالها مفهوم العلم عند ابن العربي، ورصدت معالم تأثيره تصوره للعلم على نقاشاته المستفيضة مع الظاهرية، خاصة في مسألة القياس، التي شكلت نقطة خلافية رئيسية بين المذهبين في الأندلس.

أما الدكتور مولاي أحمد أمناي (باحث مستقل/المغرب) فقدم ورقة بعنوان «تطور تخريج الأصول من الفروع عند المالكية في العصر الكلاسيكي: مقاربة تاريخية». حيث استقرأ المادة التاريخية المتاحة لرصد تطور فكرة التخريج عند المالكية، خاصة أن تخريج الأصول من الفروع في العصر ما قبل الكلاسيكي (عصر الأسمعة) لم يكن واضحًا كشأنه بعده، والباحث في التراث لا يجد كبير شيء إلا أقوالًا مجملة منقولة عن إمام المذهب. ما دفع الفقهاء إلى تطوير هذا المبحث، والذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بتطور الفكر الأصولي.

بعد ذلك تحدث الدكتور حمزة عدنان مشوقة (مديرية البحوث بدائرة الإفتاء/الأردن) فقد اختار لورقته عنوان «أثر المدرسة الخراسانية على نشأة مقاصد الشريعة»، حاول أن يرصد من خلالها جذور نشأة علم المقاصد، والأصول الخراسانية لهذه النشأة، محاولًا تحليل بعض الأسباب المحتملة لنشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية وإضافات هذه المدرسة إلى علم المقاصد.

وقدم الدكتور مجاهد الحوت (جامعة أغري إبراهيم تشيتشن/تركيا) مداخلة بعنوان «تفسير آيات الأحكام والفقه المقارن: العصر الأول للنشأة والتطور»، رصد فيها تطور التصنيف في آيات الأحكام وتحليل المادة العلمية التي تضمنتها كتب الحديث وكتب آيات الأحكام في المذاهب الإسلامية السنية المختلفة.

لتختم أشغال اليوم الأول من الندوة بمداخلة للباحث محمد ياسر شاهين (جامعة توبنغن/ألمانيا) بعنوان «أغراض التأليف العامة واستكشاف مفهوم الفقه عند الحنفية إلى القرن الخامس الهجري»، حاول أن يرصد فيها الاهتمامات الفقهية عند شيوخ الأمصار، ومسالكهم في الدرس والاجتهاد، وأيضًا الحاجات والتحديات العلمية وتأثيرها في التصنيف الفقهي ومناهجه عند الحنفية في العراق وما وراء النهر إلى غاية القرن الخامس الهجري، سواء أكان المصنف ردًّا جدليًّا أو مؤلفًا تعليليًّا أو حصر مسائل الخلاف إلى غير ذلك من فروع التصنيف الفقهي.

2 -التشكلات الكلاسيكية في المدارس الإسلامية المختلفة

ثم ألقى الدكتور علاوة عمارة وهو أستاذ التاريخ الوسيط بجامعة الأمير عبد القادر بجمهورية الجزائر الشعبية، في اليوم الثاني من أيام الندوة 30 مايو 2024، محاضرة افتتاحية بعنوان

«ملاحظات عن تشكل الجماعات والمذاهب الإسلامية في مغرب ما قبل القرن الخامس الهجري». حيث أشار المحاضر إلى أن بلاد المغرب عرفت انتشارًا لجماعات متنوعة ومتعددة تدعي في مجملها تمثيلها الحصري لجماعة المسلمين، حيث سرعان ما بلورت رؤية عقدية وفقهية بجانب منظورها السياسي فيما يتعلق بإمامة المسلمين. فإذا كانت مختلف تيارات الإباضية والصفرية والمعتزلة قد لاقت نجاحًا لافتًا في وسط المجتمعات المحلية الرعوية تحديدًا في منطقة طرابلس وجنوب إفريقية والجهات الوسطى والغربية لبلاد المغرب، فإن تيارات سياسية وعقدية وفقهية سرعان ما انتشرت لدى المجتمعات الزراعية المستقرة في المناطق الشمالية لإفريقية وصولًا إلى المغرب الأقصى خصوصًا تلك التي ستعرف لاحقًا بأسماء الشخصيات الكريزماتية التي نُسبت إليها ونقصد بذلك الأوزاعية والثورية والحنفية والمالكية والزيدية والإسماعيلية وغيرها. واقترح المحاضر، قراءة جديدة لهذا التشكل وكيف تأثرت هذه الجماعات فيما بينهما واستدخالها لفقه الجماعات المناوئة لها، وأيضًا التنوع الفكري داخل نفس الجماعة وكيف تبنت جماعات المعتزلة للمشاريع السياسية لجماعات عقدية مختلفة وصولًا إلى تبنيها للذاكرة الإباضية من الناحية السياسية.

لتنطلق أشغال الجلسة الأولى، والتي أدارها الباحث يحيى عالم (جامعة أوسنابروك/المانيا)، ألقى في مستهلها الأستاذ محمد العادل لطيف (جامعة جندوبة/تونس) مداخلة علمية بعنوان «مؤسسو ديوان العزابة وأثرهم في المجتمع بجزيرة جربة بداية من القرن الخامس الهجري». رصد من خلالها التاريخ السياسي المضطرب للإباضية في شمال إفريقيا، والمحن السياسية التي تعرضوا لها، ما أدى إلى تناقص أعدادهم، وتأثر حياتهم الاجتماعية، الأمر الذي دفع إلى ابتداع نظام فقهي واجتماعي أسهم في الحفاظ على وجودهم الثقافي والديني في جزيرة جربة التونسية خلال القرن الخامس الهجري وما تلاه.

أما الأستاذ أحمد الخروصي (جامعة السلطان قابوس/عمان) فقد قرأ ورقة بعنوان «جامع ابن بركة والتأسيس الإباضي لأصول الفقه»، حاول من خلالها تحليل نصوص ابن بركة للوقوف على استمداداته الأصولية، وعلاقة كتابه برسالة الإمام الشافعي، كما حلل أيضًا جوانب التميز والتفرد في مصنف الإمام الإباضي الذي يعد -حسب المحاضر- من أوائل من ألّف في أصول الفقه على قواعد وأصول المذهب.

3- الاجتهاد والجدل في العصر الكلاسيكي

في الفترة المسائية، ألقى الأستاذ أحمد الكندي المحاضرة الافتتاحية الأخيرة ضمن أشغال المؤتمر، بعنوان «الفقه السياسي عند الإباضية تنظيرًا وتطبيقًا من القرن الثالث إلى السابع الهجريين»، سلط

خلالها الضوء على العلاقة التي تربط الفقه بالسياسة في التجربة الإباضية، من خلال استعراض محطات أساسية في التاريخ السياسي الإباضي المبكر والوسيط. لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الأفكار الكبرى في الفقه السياسي الإباضي، حيث تناول مفهوم الإمامة وأحكامها وخصائصها في الفقه الإباضي، ثم تطرق للشروط التقنية في تولية الإمام، وعقد الإمامة وغيرها من القضايا المتصلة بهذا المبحث المهم في التاريخ السياسي الإسلامي بشكل عام، والإباضي بشكل خاص.

لتنطلق أشغال الفترة المسائية بإدارة الدكتورة فاطمة خليل (مركز نماء/المغرب). ألقى في مستهلها الأستاذ عبد الواحد الحسيني (جامعة مولاي إسماعيل/المغرب) مداخلة علمية بعنوان «المشروع الفقهي لابن حزم من النقد إلى إنتاج النص الفقهي» حاول من خلالها تلمس ملامح التميز في التفكير الفقهي عند الإمام ابن حزم من خلال مدونته الأصولية وجدالاته الفقهية مع مالكية عصره.

أما الباحث عبد الإله بوذيب (جامعة مولاي إسماعيل/المغرب) فقد كان عنوان ورقته «الهجوم على النقل: كيف تلقى النظار تشكيك الرازي على يقينية الدليل النقلي؟» حاول تسليط الضوء على النقاش الذي أثاره الرازي في المحصول وعدد من أعماله الأخرى، بخصوص إفادة الأدلة اللفظية لليقين. وخلص الباحث إلى أن مشروع الشاطبي المتمثل في كتاب الموافقات كان محاولة لتجاوز ما أثاره الرازي من نقاشات حول الدليل اللفظي.

أما ورقة الدكتور عبد العزيز تاشفين (باحث مستقل/المغرب)، فقد اختار لها عنوان «لماذا اندثر المذهب المالكي في العراق؟» تتبع فيها الأسباب العلمية والاجتماعية لاندثار المذهب في العراق وتراجع مكانته هناك لصالح ازدهار ثانٍ في الغرب الإسلامي. بيَّن من خلال ورقته كيف أن خروج منصب القضاء من يد المالكية، واضطرار بعض أهم فقهاء المالكية إلى الهجرة عن العراق قد أسهما بشكل واضح في تراجع نفوذ المذهب وبريقه العلمي.

وبعد فترة استراحة، انطلقت أشغال الجلسة الأخيرة بورقة للدكتور عبد الرحمن زعتري (جامعة مونستر/ألمانيا) اختار لها عنوان «الكتابة الفقهية في عصر الاضطراب: تشكل أدبيات الجدل الفقهي والانعكاسات السياسية على تطوره في العصر الكلاسيكي»، حاول أن يقترح تحقيبًا تاريخيًّا لتطور فن الجدل، وعلاقة كل مرحلة من مراحله بالتغيرات العلمية والسياسية التي طرأت على البلدان الإسلامية في العصر الوسيط. حيث أشار الباحث إلى وجود ثلاث مراحل أساسية في تاريخ الجدل؛ أطلق على المرحلة الأولى (مرحلة المفاهمة)، وسمى الثانية (مرحلة الجدل المبكر)، أما الثالثة فقد اقترح أن تسمى (مرحلة الجُست). وحاول أن يبين الأسباب العلمية والسياسية لرفض عدد من الفقهاء كابن تيمية

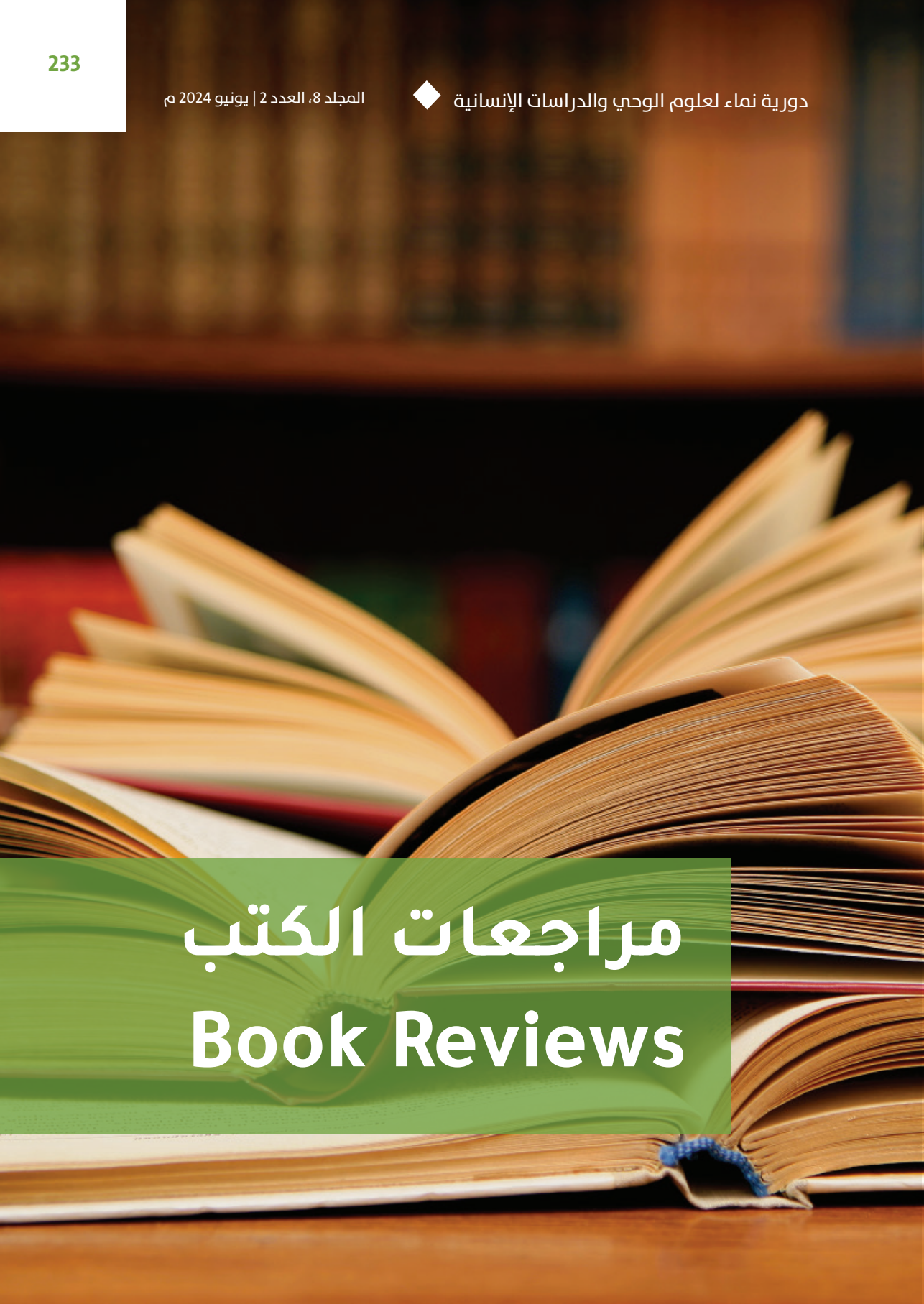
وتلامذته لهذا النوع من الجدل رفضًا شديدًا.

أما ورقة الأستاذ نور الدين الحميدي (جامعة القاضي عياض/المغرب) فقد حملت عنوان «المناظرة الفقهية بالأندلس: النشأة والتطور»، وقف خلالها مع محطات من تاريخ المناظرة العلمية في الأندلس خلال القرنين الرابع والخامس، ليخصص حيزًا كبيرًا لابن حزم ومناظراته مع فقهاء عصره المالكية. وقد تعرض بتفصيل للسياقات السياسية والاجتماعية لتطور فن المناظرة في الأندلس، وحلل أسباب الحدة التي شهدتها المناظرات الفقهية والكلامية والأصولية خلال القرن الخامس الهجري.

تلته مباشرة ورقة الدكتور محمد عبد الرحيم (جامعة بادابورن/ألمانيا)، التي كان عنوانها «تصويب المجتهدين: جدلية تعدد الحق في علم أصول الفقه عند الإمام الجصاص وأبي الحسين البصري». وقد أشار الباحث إلى أن الإمام الجصاص الحنفي كان أول من خصص بابًا في كتابه (الفصول) حول «خطاب عبيد الله بن الحسن العنبري». قبل أن يصبح هذا الرأي جزءًا لا يتجزأ من الجدل الأصولي حول حدود الاجتهاد وشروطه ولا سيما عند القاضيين الباقلاني وعبد الجبار الهمذاني، ومن تلاهم. ليحلل أصول مقولة تصويب المجتهدين عند العنبري، وامتداداته الفقهية والكلامية، وما أفرزته من جدالات، مبينًا أن هذا الأمر ألقى بظلاله على التطبيق العملي لمبادئ وتعاليم الأصول في الأحكام الفقهية، وبالتالي على الإفتاء الديني ومن ثم الممارسات الدينية في المجتمع الإسلامي، وهو ما حاول أن يحلله من زاوية مذهبية وتاريخية.

لتختتم الجلسة بمناقشة ختامية عامة، أبدى فيها المشاركون انطباعاتهم حول الندوة وأشغالها، وما طرح خلالها من أفكار وموضوعات، وقد توافق المشاركون على أن الموضوع لا يزال يحتاج الكثير من البحث، وعقد المزيد من الندوات لتغطية جوانب كثيرة لم يكن من الممكن أن تغطيها الندوة لإكراهات الوقت والحيز الزمني. وقد أثنى المشاركون على هذه المبادرة الفريدة لمؤسسة نماء، وعلى إتاحتها الفرصة للباحثين في تاريخ الفقه لعرض نتائج أبحاثهم، ومشاركتها مع زملائهم الباحثين.

وقد ألقى الدكتور عبد الغني الفقيه كلمة أخيرة شكر فيها المشاركين والمتدخلين على إنجاح أشغال الندوة الثانية من سلسلة ندوات «المعارف الإسلامية: رؤى سياقية»، ضاربًا للباحثين موعدًا آخر يُدعَى فيه إلى المشاركة بأوراق ومقترحات بحثية حول الفقه وتاريخه في المرحلة ما بعد الكلاسيكية والتي تمتد من منتصف القرن السابع الهجري إلى ما قبل اجتياح الحداثة البلدان الإسلامية.



مراجعات الكتب
Book Reviews

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.384

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-12-2023
تاريخ القبول: 18-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

قراءة في كتاب: ضابِطُ القطْع والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْهِ ووظيفته المعياريّة

دراسة وصفية

محمد ابجطيط[1]

bajtit_med@hotmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مؤلف لعبد الحميد الراقي الموسوم بعنوان: «ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصول الفقْه ووظيفته المعيارية» الذي يعالج فيه إشكالية القطع والظن في أصول الفقه. وقد نهج المؤلف في معالجته لهذا الإشكال المنهج الاستقرائي لمباحث أصول الفقه؛ التي رصدنا مضامينها بأسلوب مركز، واستنتجنا ما انتهى إليه المولف في كل مبحث، قبل الوصول إلى ما انتهى إليه البحث إجمالاً من النتائج في الأخير التي تفككك رموز مصطلح الأصول المحكوم عليه بالقطع أو الظن، وتبين دور هذا الضابط (القطع والظن) ووظيفته المعيارية في مباحث علم أصول الفقه، كما انتهت -أيضا- إلى ضرورة ضبط مصطلح الأصول المحكوم عليه بالقطع أو الظن من قبل العلماء، وأنواعه، وزمن الحكم عليه.

الكلمات المفتاحية:

أصول الفقه، مقاصد الشريعة، القطع والظن، الاجتهاد، الأدلة الشرعية.

(1) أستاذ بالأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين، جهة الشرق، ورئيس مركز مناهل للدراسات والأبحاث وإحياء التراث – المغرب.

للاقتباس: ابجطيط، محمد، قراءة في كتاب: ضابِطُ القطْع والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْهِ ووظيفته المعياريّة - دراسة وصفية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 234 - 249.

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

OPEN ACCESS
Received: 2023-12-12
Accepted: 2024-5-18

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

A Reading of the Book: *The Controller of Certainty and Suspicion in the Discussions of the Fundamentals of Jurisprudence and Its Normative Function:* A Descriptive Study

Mohammed Abjatit[2]

bajtit_med@hotmail.com

abstract

This research aims to shed light on a book by Abdul Hamid Al-Raqi entitled: "The Controller of Determination and Suspicion in Discussions on the Fundamentals of Jurisprudence and Its Normative Function," in which he addresses the problem of certainty and suspicion in the fundamentals of jurisprudence. In dealing with this issue, the author approached the inductive approach to the investigations of the fundamentals of jurisprudence. We monitored its contents in a focused manner, and came up with what the author concluded in each section, before arriving at the conclusions of the research as a whole, in the end, we deconstruct the symbols of the term 'usul' that is ruled by certainty or suspicion, and clarify the role of this criterion (certainty and suspicion) and its normative function in the investigations of the science of jurisprudence. It is also concluded that the necessity of defining the term 'usul' ruled by certainty or suspicion by scholars, in its types, and the time of judging.

key words:

Fundamentals of Jurisprudence, Objectives of Sharia, Certainty and Suspicion, Ijtihad, Sharia Evidence.

(2) Professor at the Regional Academy for Education and Training Professions, East Region, and head of the Manahil Center for Studies, Research and Heritage Revival - Morocco.

ite this article as: Abajtit, Mohammed, A reading of the book: The Controller of Certainty and Doubt in the Principles of Jurisprudence and its Normative Function: A Descriptive Study, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 234 - 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.

مقدمة:

«ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْهِ ووظيفته المعياريّة» عنوان لمؤلفه عبد الحميد الراقي، أستاذ باحث بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية في أبو ظبي، وخريج دار الحديث الحسنية بالرباط، وقد صدر له هذا الكتاب بعد إصدارات أصولية سابقة كانت بمثابة المقدمات المهدات لهذا الموضوع.

من ذلك كتابه الأول بعنوان: «مقتضيات العدول عن خبر الواحد عند الإمام مالك» (نشره مركز إحياء للبحوث والدراسات - الطبعة الأولى: 2021م) وكتاب آخر بعنوان: «تقييد إطلاقات الأصوليين: قراءة في مقتضيات المنهجية الأصولية» (نشره مركز مناهل للدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الطبعة الأولى: 2022م).

أما كتابه الثالث موضوع هذه الدراسة فهو من الحجم المتوسط (120 صفحة) وقع اختيارنا على طبعه في مركز مناهل للدراسات والأبحاث وإحياء التراث مطلع سنة 2022م، وتولى نشر طبعته الأولى دار ركاز للنشر والتوزيع بالمملكه الأردنية الهاشمية.

وذلك لأهمية الكتاب، وما يعالجه من إشكالات معرفية كانت من قبيل المسلمات لدى علمائنا رحمهم الله، ثم طالها النقد والتشكيك في القرن الماضي من قِبل عَلم من أعلام الأمة الإسلامية، له وزنه العلمي في الساحة العلمية تأليفاً، وتنظيراً، وتقعيداً؛ الذي هو الإمام الشيخ الطاهر بن عاشور[3].

لذا استمر اهتمامنا بالكتاب والاحتفاء به من خلال هذه الدراسة؛ للتعريف بالمؤلَّف وموضوعه أكثر لدى القراء والباحثين عمومًا، وكذا لدى المشتغلين في تخصص الفقه وأصوله على وجه الخصوص.

---

(3) هو الإمام محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، المعروف بالطاهر بن عاشور، من بيت آل عاشور الأندلسيين، ولد عام 1879م، نشأ على أكمل الصفات الدينية، وأفضل المناهج التربوية، ولما بلغ السادسة من عمره أقبل على حفظ القرآن الكريم، وحفظ مجموعة من المتون العلمية؛ كابن عاشر، والرسالة، والقطر، ونحوها. ثم التحق بجامع الزيتونة، لما بلغ أربعة عشر عاماً، ودرس علوماً شتى منها: النحو والبلاغة، واللغة، والمنطق، وعلم الكلام، والفقه، والفرائض، وأصول الفقه، والحديث والسيرة، والتاريخ... واشتغل في مجال التدريس، منذ عام: 1317هـ، والإدارة والإصلاح، وكان من أبرز أعماله الإصلاحية تلك التي عملها وهو يدير الجامع الأعظم للزيتونة، فأسهم في جميع المبادرات الهادفة لتطوير برامجه التعليمية. أما مؤلفاته فلو لم يكن للشيخ سوى تفسيره «التحرير والتنوير» لكفاه، ولكن شاءت قريحته الفذة أن يطرق كل باب من أبواب العلم، حتى عرف عنه أنه ما درس مادة إلا ووضع فيها كتباً أو مقالات تهر الواعي، وتثير إعجاب اللبيب. (ينظر: ابن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة ص: 3، بوزغيبة محمد بن إبراهيم، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ص: 11، بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، ص: 153، محمد الحبيب ابن الخوجة، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص:154، اسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: 60)

إشكالية البحث في الكتاب:

عادة ما يتكرر عند الأصوليين في مؤلفاتهم أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، سواء بالتنصيص المطلق؛ كما نجد عند الإمام الشاطبي في المقدمة الأولى من موافقاته، الذي قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي»[4].

أو بالتنصيص المقيد كما عند إمام الحرمين في البرهان، الذي اعتبر قطعية أصول الفقه بما يقدمه الأصولي من اجتهاد لإبانة هذه القواطع، حيث قال -رحمه الله-: «فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع؛ قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[5].

لكن اعتراض الشيخ الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية على قطعية الأصول أثار هذا الموضوع من جديد، وأعاده إلى مائدة النقاش، فهو يعقب على إمام الحرمين في اعتبار أصول الفقه أصولًا قواطع في مجملها، فيقول: «وهو اعتذار واهٍ؛ لأنَّا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولًا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين؛ بل لم نجد القواطع إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين، والنفس والعقل، والنسب والمال، والعرض. وما عدا ذلك فمعظم أصول القفه مظنونة»[6].

ويقترح منهج مشروعه العلمي لإعادة تدوين الأصول القطعية فيقول: «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية، للتفقه في الدين، حقَّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبَها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر، والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة، التي عَلِقت بها، ثم نعيد صَوْغ ذلك العلم، ونسميه عِلْم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية»[7].

وهذه فرضية تحتاج إلى جهد استقرائي لمباحث أصول الفقه للخلوص إلى أي مدى كان الشيخ ابن عاشور محقاً في نفيه لقطعية أصول الفقه، واعتبار القواطع نادرة فيه؟

---

(4) الشاطبي، الموافقات، جـ1، ص: 18.
(5) إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، جـ1، ص: 8.
(6) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 5.
(7) ينظر: السابق، ص: 6-7.

منهج المؤلف في البحث

اختار الدكتور عبد الحميد الراقي الإسهام في هذا النقاش العلمي من خلال منهج استقرائي لمباحث أصول الفقه، حيث شمل الاستقراء لمباحثه الخمسة (مبحث تأصيل الأصول، والأحكام، ومباحث الدلالات، والاجتهاد، ومقاصد الشريعة) ليستبين فرضية القطع والظن في مباحث أصول الفقه. وهو منهج استطاع الدكتور الراقي أن يضيف به حلقة أخرى من حلقات البحث العلمي في إشكالية القطع والظن في أصول الفقه.

محتوى الكتاب ومباحثه

تناول المؤلف مادة هذا الموضوع من خلال خمسة مباحث، نجمل مضمونها العلمي في الآتي:

المبحث الأول: القطع والظن في تأصيل الأصول:

استهل المؤلف هذا المبحث باقتباسات متعددة تؤكد اتفاق معظم الأصوليين على أن أصول الفقه ينبغي أن تكون قطعية لا ظنية[8]، واعتبروا الأصول منها ما هو قاطع بنفسه، ومنها ما هو غير قاطع بنفسه، لكن قام الدليل القاطع على وجوب العمل به، (مثل خبر الواحد والقياس).

وقبل الخوض في قطعية هذه الأصول بيّن الأستاذ الراقي أن المقصود بالأصول هنا أمران:

الأمر الأول: الأصول من حيث هي أدلة شرعية

فيندرج هنا الكلام عن الأدلة من حيث هي أدلة كلية، وذلك مثل أصل خبر الواحد والإجماع والقياس... والأدلة من حيث هي جزئية، وذلك مثل الأدلة النقلية الدالة على حكم ما.

ففي المستوى الأول من الأدلة الكلية تناول المؤلف خبر الواحد الذي بيّن قطعيته من خلال مشروعية الجرح والتعديل الذي يحدد درجة الراوي، كما تُستمد قطعيته أيضا من عدالة الصحابة؛ لذلك لما ثَبت خبر الواحد كونه مقطوعاً به لدى العلماء اختلفوا في كونه مفيداً للعلم أو العمل فقط ثم وضعوا ضوابط لقبوله[9].

كما تناول أيضاً الاجماع، من حيث ما ذُكر له من الأدلة الجزئية، التي لا ترقى إلى الاستدلال بها

(8) ينظر: عبد الحميد الراقي، ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْه ووظيفته المعياريّة، ص:16-17.
(9) ينظر: السابق، ص: 23-24.

في مقام القطعيات، لذلك سعى العلماء في إطار إثبات قطعيته إلى استقراء مجموع الأخبار الواردة في معنى الجماعة، بحيث تَحَصل من مجموعها تعظيم الرسول عليه الصلاة والسلام شأن هذه الأمة إذا اجتمعت على رأي[10].

ومن الأدلة التي وقف معها المؤلف: القياس، الذي تناول الكلام حوله في مستويين:

المستوى الأول: القياس باعتباره أصلاً، استعرض فيه مواقف من تكلم في أصل القياس ليخلص إلى إثبات هذا الأصل بما هو مقطوع به، وهو إجماع الصّحابة، ومسلك الاستقراء. وأمّا آحاد الأدلة -قرآنًا وسنة- فلا ترقى إلى إثبات مثل هذا الأصل في أصول الفقه.

المستوى الثاني: أقسام القياس، تطرق فيه إلى أقسام القياس من حيث خفاء العلة ووضوحها، فمن العلماء من قسم القياس تقسيمًا ثلاثيًّا؛ كما في تقسيم الباجي: (جلي، وواضح، وخفي) ومنهم من اعتمد التقسيم الثنائي فقط، فقسمه إلى: جلي وخفي.

والجلي ما عرفت علّته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلا معنى واحدًا؛ إمّا بالنّصّ، أو الإجماع، أو بالتّنبيه. والخفيّ هو: كل قياس عرف بطريق يجتهد فيه.

لهذا لم يكن لمسالك العلة أن يخرج عن منهج القطع والظن أيضاً.

كما تناول الأستاذ الفاضل في القياس حروف العلة، التي كان تقسيمها من قبل العلماء احتكاماً إلى ضابط القطع والظن، حيث فرقوا بين الحروف التي تفيد القطعية في التعليل؛ كقولنا كذا، أو لسبب كذا أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، وينضاف لها حروف (كي) كما نص الغزالي. والحروف التي تفيد الظن؛ مثل: إنّ، واللام، والباء، والفاء...

وختم المؤلف حديثه عن الأدلة الكلية بأصل الاستدلال الذي يقصد به: الاجتهاد الذي لا يرجع إلى أصل معيّن من الكتاب والسّنّة والإجماع. وهو ضرب من الاجتهاد اختلف الأئمة في الأخذ به، وقد استند إمام الحرمين في إثباته إلى مسلك العادة[11].

وفي المستوى الثاني من الأدلة الجزئية بيّن الأستاذ أنواع الأدلة الجزئية، من زاوية القطع والظّنّ، حيث كانت العبرة بما كان قطعيًّا في ذاته، أو ما كان راجعًا في أصله إلى دليل قطعيّ، وتمّ ردّ الظنّيّ الذي

---

(10) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣) وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: 110) وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: 103)

(11) ينظر: عبد الحميد الراقي، ضابطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْه ووظيفته المعياريّة، ص: 29-38.

لا يرجع إلى مقطوع به في الأصل[12].

الأمر الثاني: الأصول باعتبارها قواعد معتمدة في الاستنباط والترجيح

وذلك مثل العمل بالظاهر، وأصل التأويل، واعتبار المآل، والترجيح، والنسخ.

باعتبار أن العلماء لم يكونوا يقتصرون على استدلالاتهم على النصوص، وإنما كانوا يستدلون بهذه الاستدلالات كلها، اعتماداً على مسلك الاستقراء المفضي إلى القطع، أو الإجماع، أو جريان العمل، وهذا فيما يتعلّق بإثبات هذه الأصول.

ومعلوم أن الترجيح أو النسخ يصار إليهما عند تعارض الأدلة، لذلك يجري الترجيح بين المظنونات ولا يجري في القطعيات، كما أن القاطع لا ينسخ إلا بالقاطع، ولا ينسخ بالمظنون، وأن المظنون ينسخ بمثله الذي هو مظنون، وبما هو أقوى منه الذي هو المقطوع به[13].

فخلاصة ما تناوله المؤلف في هذا المبحث يتعلق بتأصيل الأصول ومدى إقامتها على القطعيات، لذلك سعى المؤلف إلى بيان وظائف هذه الأصول وأنواعها؛ فمنها ما هو قاطع ابتداءً لا يحتاج إلى مزيد بحث ونظر واستقراء، ومنها ما يحتاج إلى ذلك كما هو الشأن في خبر الواحد، والإجماع، والقياس.

المبحث الثاني: القطع والظّنّ في الأحكام

حاول المؤلف من خلال هذا المبحث أن يجيب عن السؤال المطروح فيه وهو: هل كان لهذا الضابط في مبحث الأحكام الوظيفة ذاتها التي كانت له في تأصيل الأصول وتحديد الأدلة أم لا؟

وأجاب عن هذا السؤال من خلال مقامين:

بيّن في الأول حضور ضابط القطع والظن في تقسيم الأحكام الشرعية، فتقسيم الأحكام مرده إلى وجود ضابط القطع والظن وانتفائه، وأصل ذلك الأمر والنهي، إذ الحكم يكون بحسب دلالتهما جزماً أو غير جزم، والجزم المنصوص عليه هنا هو القطع المستفاد من الدلالة[14].

وبيّن في الثاني دلالة هذه الأحكام التي لا تخرج عن كونها إما قطعية أو ظنية، وعلة ذلك أن القطع

(12) ينظر: السابق، ص: 39.

(13) ينظر: السابق، ص: 40-45.

(14) فالأمر مثلًا يرد بصيغ متعددة، عد منها إمام الحرمين نحو خمس عشرة صيغة، ومن هذه الصيغ ما قد يفيد الوجوب، ومنها ما قد يفيد الندب، ومنها ما قد يفيد الإباحة، ولا يصار إلى حكم من هذه الأحكام وترجيحه إلا بقرينة ودليل قطعي. (ينظر: البرهان، ج1، ص: 109)

في الأصل من حيث الثبوت لا يعني القطع في الدلالة؛ لذلك كانت مراتب الخطاب متباينة في الوضوح والخفاء، فكان النّصّ أعلاها لعدم الاحتمال من الجهة التي هو نصّ فيها، وكان الظّاهر محتملًا لأكثر من معنى وسببًا في حصول الاختلاف بين الفقهاء.

لينتهي المؤلف أخيرًا إلى أن استعمال أهل الأصول ضابطَ القطع والظّنّ في مبحث الأحكام ليس كاستعمالهم له فيما سبق، وذلك من حيث الوظيفة المنهجية، فاستعمالهم له في مقام تأصيل الأصول كان من حيث تحكيمه معيارًا في اعتبار ما يستحقّ أن يكون أصلًا مما لا يستحقّ أن يكون كذلك. وأمّا استعمالهم له في مبحث الأحكام فقد كان من حيث اتّخاذه ضابطًا في تصنيف الأحكام وتسمية كل منها باسم يخصّها فحسب، فلا ردّ ولا قبول في مبحث الأحكام، وإنما هو وصف وتقسيم بحسب وجود القطع أو عدم وجوده[15].

فالملاحظ إذًا حضور ضابط القطع في مبحث الأحكام لكن بوظيفة مختلفة، كما أن القطع في إثبات الأصول لا يعني القطع في الدلالة؛ لذلك كانت مراتب الخطاب متباينة في الخفاء والوضوح.

المبحث الثالث: القطع والظن في مبحث الدلالات

حصر المؤلف الكلام في هذا المبحث في أمرين:

الأمر الأول في مراتب الخطاب الشرعي

فمراتب الخطاب الشرعي لم تكن على وزان واحد من حيث الدلالة، فهناك واضح الدلالة، وهناك الخفي، وكلاهما مراتب ودرجات، بيّن المؤلف أنها في مجملها مبنية على ضابط القطع والظّنّ حسبما تبيّن من معانيها عند الأصوليّين.

ففي المستوى الأول (واضح الدلالة) يزداد النّصّ وضوحًا على الظّاهر بقصد من المتكلّم، وهو ما يدفع عنه الاحتمال الذي يلوح من الظاهر، والمفسَّر إنما كان أقوى من النّصّ لكون التفسير قد وقع بقاطع، وقد اشترطوا في المفسِّر أن يكون قاطعًا ثبوتًا ودلالةً...[16].

وفي المستوى الثاني: قسّم الحنفية خفيّ الدّلالة إلى مراتب بعضها أخفى من بعض، إمّا لاشتباه في الشخص كما في الخفيّ، أو لغموض في المعنى كما في المشكل، أو لازدحام المعاني كما في المجمل، أو لعدم العلم بالمطلوب رأسًا كما في المتشابه.

(15) ينظر: عبد الحميد الراقي، ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْه ووظيفته المعياريّة، ص: 48-52.
(16) ينظر السابق، ص: 56

والخفاء الموجود في هذه الأقسام إمّا أن يزول بدليل قطعيّ أو ظني، فإذا زال بالقطعيّ صار مفسَّرا، وإذا زال بظنّيّ كخبر الواحد والقياس صار مؤوّلًا. وعليه، فقد كانت المفاهيم الناظمة لمراتب الخطاب الشرعي لدى الأصوليّين -جمهورًا وأحنافًا- خاضعة لضابط القطع والظّنّ[17].

الأمر الثاني في أنواع الخطاب الشرعي

النوع الأول: دلالة القول

إن تحديد دلالة الأمر والنهي من القطعيّات في علم أصول الفقه؛ وذلك لاعتبارات بينها المؤلف بين يدي هذا المبحث، قبل أن ينفذ إلى بيان دلالة الأمر في الخطاب الشّرعي، الذي يتراوح بين ثلاث مراتب: الوجوب، والندب، والإباحة، فهذا متفق عليه أهل الأصول، لكنهم اختلفوا في دلالته الأصلية التي إذا أُطلق انصرف إليها. وكان ضابط القطع هو المعتمد في ترجيح العلماء لاختياراتهم في هذه الدلالة.

وكان مما اختلفوا فيه أيضاً في دلالة الأمر الكلام في متعلّقاته من حيث طلب الفعل مرة واحدة أو على نحو متكرّر، وهل يحصل الامتثال بفعله مرّة واحدة، أم لا يكون العبد ممتثلًا إلا بتكرار المأمور به؟ لكن الحجّة عند من سعى إلى إبراز القاطع في الموضوع، وهو ما فعله إمام الحرمين، حسب ما أورده المؤلف[18].

ومن الدلالات التي لم ترق إلى مرتبة القطع: صيغ العموم، حيث كان السؤال المطروح فيها: هل للعموم صيغة أم لا؟ ورغم ما ذهبت إليه طائفة من العلماء من إثباتهم لهذا الأمر فإن الإمام الغزالي رد عليهم باعتراضات -استعرضها المؤلف- لا تسعف في إثبات هذا الرأي من طريق القطع في هذا المقام؛ فإثباتهم -حسب الغزالي- كان عن طريق الاستدلال والقياس، واللغة لا تثبت بمثل هذا، وإنما هي نقل وتوقيف.

فقد كان الغزالي من المثبتين لصيغة العموم، فهو لا يخالف هؤلاء من هذا الوجه، وإنما مخالفته لهم من جهة الاستدلال على ذلك؛ لأنه يرى أن المسألة من مطالب القطع، فلا يكفي فيها الظن[19].

وقد تحدث الإمام الشاطبي عن نوع آخر من العموم، وهو العموم المعنوي، ووجد طريقاً آخر لإثبات قطعية صيغته، وهو استقراء الأدلة السمعية التي حصل بمجموعها القطع.

(17)ينظر: السابق، ص: 57.

(18) السابق، ص: 61- 62.

(19) ينظر: الغزالي، المستصفى، ص: 227-230، عبد الحميد الراقي، ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْه ووظيفته المعياريّة، ص: 62-63.

قال رحمه الله: «ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا، والمراد العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أو لا، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم»[20].

ومما يتعلق بالعموم قضية تخصيصه بخبر الواحد، فقد رأى العلماء الأحناف أن القرآن قطعي في عمومه وخبر الواحد ظني فلا يجوز تخصيصه به لكن المؤلف جزم من خلال ما تعرض له من النقول إلى أن هذا الأصل قائم على القطع، ذلك أن عدم جواز الأخذ به بمثابة عدم الوثوق بخبر الواحد، وهذا مخالف لعمل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما تخصيص العموم بالقياس فمن العلماء من اختار التوقف في تخصيص العموم بالقياس، ومنهم من قسم مخصصات العموم المنفصلة إلى مخصصات قطعية ومخصصات ظنية.

ومن متعلقات هذا المبحث أيضا إثبات مفهوم المخالفة مسلكاً من مسالك الاستنباط، والذي وقع فيه اختلاف ليس بين الجمهور والأحناف فحسب بل بين الجمهور أنفسهم، ومن لم يثبته فإنما اعتمد على ضابط القطع والظن في رده[21].

النوع الثاني: دلالة أفعال النبي عليه السلام

اختلف أهل الأصول في دلالة أفعال النبي عليه السلام بين قائل بالإباحة، وبين قائل بالندب، وبين قائل بالوجوب إن كان الفعل في العبادات، وبالندب إن كان في العادات، وبين قائل بالحظر أيضًا بناءً على أنه مخصوص ببعض الأفعال التي لا يجوز لأمّته القيام بها.

وتخصيص دلالة من بين هذه الدلالات من مطالب القطع؛ لأنّه تأصيل أصل ينبني عليه حكم شرعي، فكان هذا المسلك هو المعيار المحكّم هنا في تعيين أيّ الدلالات يدلّ عليها الفعل النبويّ في نفسه، بغضّ النّظر عما يقترن به من قرائن تحدد دلالته.

لهذا تعرض الكاتب إلى النقاش العلمي الذي دار بين من اعتبر أفعال النبي صلى الله عليه وسلم دالة على الندب والوجوب، وبين الإمام الغزالي الذي اعتبر أدلتهم محتملة وليست قاطعة[22].

(20) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص: 7.
(21) ينظر: عبد الحميد الراقي، ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْه ووظيفته المعياريّة، ص:65، 66.
(22) ينظر: السابق، ص: 71-74.

كما تناول المؤلف في هذا الصدد ورود الخطاب المختصّ بالرّسول عليه السلام، هل تشاركه فيه أمّته أم لا؟

فصرف الخطاب إلى جهة معينة ينبغي أن يكون مؤسَّسا على قاطع؛ إذ سيُجرى هذا الضّرب من الخطاب الشّرعي على مقتضى هذا الأصل، لذا رام إمام الحرمين تأسيس المسألة على مسلك قاطع كما أورد المؤلف[23].

فجماع القول في هذا المبحث أن العلماء كما اعتمدوا ضابط القطع في تأصيل الأصول، وفي وصف الأحكام وتقسيمها في مبحث الأحكام، من حيث الترجيح بين دلالة الأمر في الخطاب الشرعي مثلاً (الوجوب، الندب، الإباحة) فإنهم اعتمدوه أيضاً في مبحث الدلالات؛ باعتباره أداة البيان وإزالة الخفاء، وفي تحديد درجة الحكم المستفاد من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، وفي حسم الخلاف وترجيح الأقوال.

المبحث الرابع: القطع والظّنّ في الاجتهاد

أبرز المؤلف الأساس القطعي الذي قام عليه الاجتهاد، وهو التواتر، فهو أصل متواتر عن الصحابة رضوان الله عليهم الذين اجتهدوا في وقائع كثيرة، ورغم اختلافهم في موقع الظنون، لكن هذا الاختلاف لا يمكن أن يرجع على أصل الاجتهاد بالإبطال.

وكان من التساؤلات التي تعرض لها المؤلف مسألة ثبوت الاجتهاد من قبل الصحابة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بإطلاق؟ حيث خلص فيها إلى «أنه إذا ثبت الإقرار النبوي الذي هو ضرب من السنة، فثبوت الاجتهاد في زمانه من قِبل الصّحابة رضوان الله عليهم جائز وثابت بمسلك مقطوع به، ولا يتوقّف ذلك على إذن خاصّ بكلّ مسألة على حدة»[24].

ومما يحكمه ضابط القطع في الاجتهاد مجالاته، إذ لا بد للاجتهاد أن يصدر من أهله، وأن يصادف محله، لذا كان القطع والظّنّ هو المنهج الذي انضبطت به هذه الموارد، قال الغزالي: «والمجتهَد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي». فإذا كان في المورد دليل ظنّيّ فهو من محال الاجتهاد.

وقد عد الأصوليون الاجتهاد الترجيحي أصلا مقطوعا به، وأبانوا القاطع في العمل به، كما أن من مسالك الترجيح عندهم أيضاً الترجيح بالكثرة؛ حيث أوجبوا تقديم ما كثر روايته على ما قل روايته، وتقديم الدليل الكلي على الدليل الجزئي، والنظر يجري عند حصول التعارض بين مقصدين أحدهما

(23) السابق، ص: 74-75

(24) السابق، ص: 86-88.

كلي والآخر جزئي[25].

فكل من سبق في هذا المبحث راجع إلى أمور ثلاثة: الأمر الأول متعلق بتأصيل الاجتهاد وثبوته القاطع، والأمر الثاني متعلق بجهة اعتماده، فهو لا يصدر إلا من أهله، والأمر الثالث متعلق بمورده فهو لا يكون إلا في الموارد الظنية، إذ لا مجال في القطعيات من النصوص.

المبحث الخامس: القطع والظّنّ في مقاصد الشّريعة

قبل أن يلج المؤلف إلى الجوانب التي حكَّم أهل الأصول فيها ضابط القطع في هذا الباب بيَّن وجه الحاجة إلى القطع في مقاصد الشريعة؛ ليشرع بعد ذلك في بيان جهود العلماء في بيان المسالك المقطوعة والمظنونة في التعليل قبل الشاطبي، وما أضافه الشاطبي في هذا الباب، حيث صار الاستدلال على التعليل بمسلك الاستقراء، وهو المسلك المعتمد سواء في إثبات كون الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، أو في إثبات كونها جاءت للمحافظة على القواعد الثلاث: الضّرورية والحاجية والتّحسينية[26].

وبعد هذا العرض انتهى المؤلف إلى جملة من الخلاصات والاستنتاجات التي قرر فيها أصل المصطلح وظهوره في المدونات الأصولية الأولى، ومآل استقراره ضابطًا عند العلماء في جميع المباحث الأصولية.

خاتمة:

بعد هذه الجولة من البحث، التي استحضر فيها الباحث قضية القطع والظن في مباحث علم أصول الفقه، للخلوص إلى أي مدى كان الشيخ ابن عشور محقاً في نفيه لقطعية أصول الفقه، واعتبار القواطع نادرة فيها؟ نخلص من خلال ما تناوله الباحث في مباحث الكتاب إلى الاستنتاجات الآتية:

1- ضرورة ضبط مصطلح الأصول المحكوم عليه بالقطع أو الظن من قبل العلماء، فهو المفتاح الأساس لفهم موضوع الدراسة؛ لذلك قسم الأستاذ الراقي الأصول إلى قسمين: **الأصول من حيث هي أدلة شرعية**، وأصول باعتبارها **قواعد معتمدة في الاستنباط والترجيح**. فالقسم الأول: (الأدلة الشرعية الكلية والجزئية) منها ما هو قاطع بنفسه، ومنها ما هو غير قاطع بنفسه، لكن قام الدليل القاطع على وجوب العمل به.

(25) السابق، ص: 92-93.

(26) السابق، ص: 100-101.

فهذا النوع الأخير هو الذي ينصرف إليه قول إمام الحرمين، الذي اعتبر قطعية أصول الفقه بما يقدمه الأصولي من اجتهاد لإبانة هذه القواطع، وهو الأمر الذي فهمه ابن عاشور وانتقده.

فالشيخ ابن عاشور يريد أصولا قطعية واضحة الحجة ابتداء، دون النظر في عمل المجتهد وما ينتج عنه من الحكم بالقطع أو الظن بعد البحث والاستقراء والتتبع.

أما إذا نظرنا إلى القسم الثاني: (القواعد المعتمدة في الاستنباط والترجيح) مثل العمل بالظاهر، وأصل التأويل، واعتبار المآل، والترجيح، والنسخ، فهي استدلالات قطعية من حيث الثبوت، أما من حيث الدلالة فهي ظنية الدلالة، وإن كان الترجيح إنما يجري بين المظنونات، ولا يجري في القطعيات، كما أن القاطع لا يُنسخ إلا بالقاطع.

2- اعتباراً لما سبق لا يمكن اعتبار القواطع نادرة في أصول الفقه إلا بمعنيين:

المعنى الأول: اعتبار ما صرح به الشاطبي في المقدمة الأولى من موافقاته معناه: أن الأصول هي الأدلة، وكذا القواعد والقوانين الكلية في الاستنباط والترجيح، وهذا الذي رجحه الدكتور فريد الأنصاري -رحمه الله- في المصطلح الأصولي عند الشاطبي[27].

المعنى الثاني: أن ننظر إلى أصول الفقه على أساس أنها أصول قطعية واضحة الحجة ابتداءً، دون النظر في عمل المجتهد وما ينتج عنه من الحكم بالقطع أو الظن بعد البحث والاستقراء والتتبع.

وهذا المنهج غير وارد في تعامل المجتهد مع أصول الفقه، فالناظر فيها للاستفادة والاستنباط والترجيح يصدر الحكم بالقطعية أو الظنية في نهاية البحث؛ إذ العبرة بخواتم البحث والنظر ومخرجاته، لا بما يطفو على السطح في بداية النظر.

3- أن ضابط القطع والظن حاضر في كل مباحث أصول الفقه عند العلماء، إلا أن وظيفته تختلف من مبحث لآخر، فإذا كانت وظيفته في المبحث الأول تأصيل الأصول وتحديد الأدلة ودرجتها، فوظيفته في مبحث الأحكام الشرعية هي تصنيف تلك الأحكام وتسمية كل منها باسم يخصّها.

كما نجده في مبحث الدلالات يوظف كأداة للبيان وإزالة الخفاء، أو في تحديد درجة الحكم المستفاد من أفعال النبي ﷺ، أو في حسم الخلاف وترجيح الأقوال.

أما مبحث الاجتهاد فعلاقته بالقطع والظن إما من جهة تأصيله وثبوته القاطع، أو من جهة اعتماده، فهو لا يصدر إلا من أهله، ولا يكون كذلك إلا في الموارد الظنية؛ إذ لا مجال في القطعيات من النصوص.

(27) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 237

ويبقى باب مقاصد الشريعة الإسلامية من الأبواب المهمة في الأدلة القطعية، وهو الذي اقترحه وزكاه الشيخ ابن عاشور كمشروع عمل تقعد في إطاره القواعد القطعية.

وقد اعتمد فيه الشاطبي الاستدلال على التعليل بمسلك الاستقراء، وهو المسلك المعتمد سواء في إثبات كون الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، أو في إثبات كونها جاءت للمحافظة على القواعد الثلاث: الضّرورية والحاجية والتّحسينية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1418هـ .
- الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، معهد الدراسات المصطلحية، والمعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2004م.
- الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، هيرندن، فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى: 1416هـ.
- الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، هيرندن، فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى: 1416
- ابن الخوجة، محمد الحبيب، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1425هـ، 2004م.
- الراقي، عبد الحميد، ضابِطُ القطْعِ والظن في مباحثِ أُصولِ الفِقْه ووظيفته المعياريّة، ركاز للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 2022م.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، الطبعة الأولى: 1414هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، دار سحنون للنشر والتوزيع، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثانية: 1429هـ
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، 2020م، ص: 5.

- الغالي، بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، بيروت- لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1417 / هـ 1996م.
- الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ

Arabic reference

- Imām al-Ḥaramayn, al-burhān fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq Ṣalāḥ ibn Muḥammad ibn ʿU-wayḍah, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, St: 1 - 1418.
- Al-Anṣārī, Farīd, al-muṣṭalaḥ al-uṣūlī ʿinda al-Shāṭibī, Maʿhad al-Dirāsāt al-Muṣṭalaḥīyah, wa-al-Maʿhad al-ʿĀlī lil-Fikr al-Islāmī, St: 1, 2004.
- Al-Ḥasanī, Ismāʿīl, Naẓarīyat al-maqāṣid ʿinda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr, hyrndn, fyrjynyā-al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrīkīyah, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, ST: 1 - 1416.
- Al-Ḥasanī, Ismāʿīl, Naẓarīyat al-maqāṣid ʿinda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr, hyrndn, fyrjynyā-al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrīkī, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī,St:1 - 1416.
- Ibn al-Khūjah, Muḥammad al-Ḥabīb, Shaykh al-Islām al-Imām al-akbar Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr, Qaṭar, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah 1425, 2004.
- Al-rāqī, ʿAbd al-Ḥamīd, ḍābiṭu alqṭʿi wa-al-ẓann fī mbāḥthi uṣwli alfiqh wa-waẓī-fatuhu almʿyāryyh, rkāz lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St:1 - 2022.
- Al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt, Ed: Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan, Dār Ibn ʿAffān, St: 1 - 1414.
- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, taḥqīqāt w'nẓār fī al-Qur'ān wa-al-sunnah, Dār Saḥnūn lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah, St: 2 -1429.

- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, Maqāṣid al-sharīʿah al-Islāmīyah, Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 9, 2020, Ṣ: 5.
- Al-Ghālī, Balqāsim, Shaykh al-Jāmiʿ al-Aʿẓam Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr, ḥayātuhu wa-āthāruh, byrwt-Lubnān, Dār Ibn Ḥazm, St: 1, 1417/1996.
- Al-Ghazālī, al-Mustaṣfá, Ed: Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah Bayrūt, St: 1,1413.

من إصدارات 2024

www. namaa-journal.com

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 علما؟ 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: ماشتة 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 - مونتجومري

ترجمة: محمد خضر

محمد عبده: الإسلام الحديث وثقافة الالتباس

ترجمة: طارق غانم

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

ثمن المجلة: 10 دولارات أو ما يعادلها