

عدد خاص

الدرس الكلامي: أبحاث متعددة التخصصات ومقاربات متداخلة

المحرر الضيف: إلياس أمحرار

الدراسات والأبحاث

الجبر والاختيار عند المتكلمين العثمانيين:

القرن العاشر الهجري نموذجاً

حمزة البكري

أصول الفقه بين الشافعي والأشعري:

مقاربة تاريخية

مولاي أحمد أماني

معالم النزعة الكلامية في علم النحو

محمد العسري

Cheminer vers Dieu, la voie du *taqlid* chez Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111).

Pascal Lemmel

Sur un propos attribué à Mālik b. Anas et son interprétation par Ibn Taymiyya

Nicolas Andreucci

حوار العدد

حول: المحاولات التجديدية في مسار الدرس الكلامي

مع د. جمال علال البختي

يحاورة: مرزوق العمري

دورية
نماء

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



الفهرسة والتصنيف الدولي



Editor-in-Chief

Said Bentajar

(Hassan II University, Morocco)

رئيس التحرير

سعید بنتاجر

(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

Managing Editor

Abdulghani sultan Alfakih

(namaeacademy for Research and Studies, Morocco)

مدير التحرير

عبد الغني سلطان الفقيه

(أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، المغرب)

Editorial Board Members

Ahmed Mahmoud Ibrahim

(Cairo University, Egypt)

أحمد محمود إبراهيم

(جامعة القاهرة، مصر)

Ilyas Amharar

Jacques Berque Center, Rabat

إلياس أمحرار

(مركز جاك بيرك، الرباط)

Abderrahmane Boudra

(Abdelmalek Essaadi University, Morocco)

عبد الرحمن بودرع

(جامعة عبد الملك السعدي، المغرب)

Noura Bouhannache

(Constantine University, Algeria)

نورة بوحناش

(جامعة قسنطينة، الجزائر)

Mohamed Anas Sarmini

(Istanbul 29 May University, Turkey)

محمد أنس سرميني

(جامعة إستانبول 92 مايو، تركيا)

Mohammed Eriouiche

(Mohammed V University, Morocco)

محمد الريوش

(جامعة محمد الخامس، المغرب)

Esam Wasel

(Dhamar University, Yemen)

عصام واصل

(جامعة ذمار، اليمن)

Abderrahmane Zaatri

(University of Münster, Germany)

عبد الرحمان زعتري

(جامعة مونستر، ألمانيا)

Copy Editor

Ismael elzmzmy

(nama center - Egypt)

سكرتير المجلة

إسماعيل الزمزمي

(مركز نماء للبحوث والدراسات، مصر)

Indexing during publication - Prepared by Namah Center for Research and Studies: Nama Journal for Islamic and Human Studies, Group of Researchers, 167 pages, (Peer-reviewed Journal; Volume 8, Issue 3), 17 × 24

1. Islamic Studies

2. Human Studies

a. Title

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين 169 ص، (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 8، العدد 3)، 17 × 24

1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان

ISSN: 2785-9746

التدقيق اللغوي بالعربية: إسماعيل الزمزمي

Proofreading in Arabic: Ismail Elzmzmy

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصل

Proofreading in English: Amin Ali Al-Sallal

تصميم وإخراج: آية الحسيني

Design and Layout: Aya El-Hussieny

دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Advisory Board ————— الهيئة الاستشارية

Badran Masoud bin Al-Hassan

(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

بدران مسعود بن الحسن

(جامعة الملك حمد بن خليفة بقطر، الجزائر)

Hatem bin Aref Al-Awni

(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

حاتم بن عارف العوني

(جامعة أم القرى، السعودية)

Ridwan Al-Sayyid

(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

رضوان السيد

(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

Farida Zemmoured

(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

فريدة زمرد

(جامعة القرويين، المغرب)

Mohamed Mohamed Abu Mousa

(Al-Azhar University, Egypt)

محمد محمد أبو موسى

(جامعة الأزهر، مصر)

Mohammed Fadel

University of Toronto, Canada)

محمد فاضل

(جامعة تورنتو، كندا)

Wael Hallaq

(Columbia University, USA)

وائل حلاق

(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

nama-journal@nama-center.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Guest Editor's Introduction:
The Discursive Lesson: Multidisciplinary Research
and Interdisciplinary Approaches

مقدمة المحرر الضيف: الدرس الكلامي
أبحاث متعددة التخصصات ومقاربات متداخلة

Ilyas Amharrar 12 إلياس أمحرار

الدراسات

Determinism and Choice among Ottoman
Theologians:

الجبر والاختيار عند المتكلمين
العثمانيين:

The Tenth Century AH as a Model

في القرن العاشر الهجريّ

Hamza Al-Bakri 18 حمزة البكري

Principles of Jurisprudence between Al-Shafi'i
and Al-Ash'ari:

أصول الفقه بين الشافعي
والأشعري:

A Historical Approach

مقاربة تاريخية

Moulay Ahmad Amnay 48 مولاي أحمد أمناي

The Features of Theological Tendencies in
Grammar

معالم النزعة الكلامية في علم
النحو

Mohamed Al-Asri..... 64 محمد العسري

Discussions

An Interview with Professor Jamal Alal Al-Bukhti

On the Renewal Attempts in the Course of Theological Discourse Interviewer:

Marzouk Al-Amri..... 80

حوارات

حوار مع الأستاذ جمال علال البختي
حول:

المحاولات التجديدية في مسار الدرس الكلامي

يحاوره: الأستاذ مرزوق العمري.....

Dossier

Sur un propos attribué à Mālik b. Anas et son interprétation par Ibn Taymiyya

Nicolas Andreuccia..... 113

Cheminer vers Dieu, la voie du *taqlid* chez Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111).

Pascal Lemmel..... 159

تعليق على كلام منسوب لمالك بن
أنس وتأويله عند ابن تيمية

نيكولاس أندريوتشي.....

الطريق إلى الله: التقليد عند أبي
حامد الغزالي (ت505هـ)

باسكال لوميل.....

Introduction

Introduction: La transdisciplinarité dans les études de *kalām*: rétrospective non exhaustive

Ilyass Amharar 167

الدرس الكلامي: أبحاث متعددة التخصصات ومقاربات متداخلة

المحرر الضيف: إلياس أمحرار
مركز جاك بيرك، الرباط.

“

تدشن دورية نماء للدراسات الإسلامية والإنسانية في هذا العدد، تقليدًا، جرت به العادة في الدوريات الأكاديمية العالمية، يقضي باستضافة ملفات خاصة يتولى إعدادها باحثون مقتدرون باعتبارهم محررين ضيوفاً. في هذا السياق يطيب لنا أن نستضيف في هذا العدد الدكتور إلياس أمحرار من جامعة إكس مارساي (Aix Marseille) محرراً ضيفاً لملف خاص بعلم الكلام يتضمن دراسات باللغتين العربية والفرنسية نُشرت نتائج بعضها في ندوات مختلفة، كما يتضمن حوارًا حول تجديد علم الكلام مع الدكتور جمال علال البختي.

وإذ نجدد شكرنا للدكتور إلياس أمحرار على تعاونه في تحرير هذا الملف والتقديم له، فإننا نعبر عن شكرنا لكل المسهمين في هذا العدد كتاباً وتحكيمياً وتحريرياً، وإلى عموم فريق دورية نماء للدراسات الإسلامية والإنسانية على جهودهم المقدرة في إخراج هذا العدد الخاص بحلته الجبهة.

هيئة تحرير دورية نماء

”

تقديم

الدرس الكلامي: أبحاث متعددة التخصصات ومقاربات متداخلة

إلياس أمحرار⁽¹⁾

ilyass.amharar@gmail.com

استضافت جامعة الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS) في لندن ندوة علمية كبيرة، في سبتمبر 2014، حملت عنوان «علم الكلام الفلسفي في الإسلام: التراث الأشعري المتأخر»، وقد نظمها أيمن شحادة ويان ثيله. كانت هذه الندوة الأكاديمية فرصة مهمة للفت الانتباه إلى نقص الاهتمام الأكاديمي بدراسات علم الكلام بشكل عام، وبالأشعرية بشكل خاص. وقد سلطت الضوء على التطورات اللاحقة لهذا التقليد، من خلال استكشاف مجموعة متنوعة من المنظورات التي تم استعراضها لاحقًا في عنوان الكتاب المنقح الذي نُشر بعد ست سنوات، والذي جمع، جزئيًا، الإسهامات التي قُدمت خلال هذا الحدث.

لا يهدف هذا الملف إلى تقديم جرد شامل للأعمال التي أُنجِزت منذ ذلك الحين في هذا المجال، بل يسعى إلى توضيح عدة جوانب من الديناميكية متعددة التخصصات والعبارة للحدود التي تحركه حاليًا، وخاصة تلك التي أدت إلى هذا العمل. يجمع الملف إسهامات من سلسلة من الفعاليات والمبادرات الأكاديمية، وهو تجسيد لجهد منسق لإحياء وتطوير المشهد البحثي في مجال علم الكلام الإسلامي. المقالة الأولى من بين خمس مقالات مأخوذة من عرض قدم خلال يوم دراسي بعنوان «مستجدات دراسات علم الكلام في فرنسا: أطروحات قيد التنفيذ»، الذي عقد في 1 ديسمبر 2021 في معهد الدراسات الإسلامية ومجتمعات العالم الإسلامي (IISMM) في باريس. كان الهدف من هذا الحدث هو لفت انتباه المجتمع العلمي إلى أهمية دراسات علم الكلام في فرنسا والأطروحات التي يجري إعدادها

(1) مركز جاك بيرك، الرباط.

للاقتباس: أمحرار، إلياس، الدرس الكلامي: أبحاث متعددة التخصصات ومقاربات متداخلة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 12 - 16.

© 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.

في هذا المجال، الذي كان يعاني من الإهمال منذ تقاعد دانييل جيماريه، ووفاة إريك شومون (الحدث كان أيضًا تكريمًا له)، في وقت كانت فيه هذه الدراسات قد شهدت تطورًا ملحوظًا في أجزاء أخرى من العالم خلال العقود الأخيرة، وشهدت تقدمًا كبيرًا سواء في اكتشاف المخطوطات الجديدة أو في تنوع المقاربات البحثية.

كانت هذه النظرة التحديثية محور اهتمام خاص في يومنا الدراسي، الذي أبرز أعمال الطلاب الباحثين الذين يقدمون لمحة عن التوجهات المقبلة التي قد تتخذها الأبحاث في هذا المجال في فرنسا في المستقبل القريب.

وأخيرًا، كان الهدف من هذا اليوم الدراسي أيضًا؛ ترسيخ ديناميكية جماعية فرنسية حول دراسات علم الكلام، التي تتناول مجموعة واسعة من التخصصات وموضوعات متنوعة (كدراسة الفكر الأشعري، ولكن أيضًا الإباضي أو الشيعي). ولقد كانت الرؤية العابرة للتخصصات التي ميزت هذا اليوم الدراسي تذكيرًا - إن كانت هناك حاجة إلى تذكير - بأن دراسات علم الكلام لا تهم فقط المتخصصين في العقيدة، بل تهم أيضًا - على سبيل المثال - المتخصصين في الفلسفة، واللغويات والتصوف...

يعالج المقال الأول مكانة الإيمان في التصوف. ويقدم باحث الدكتوراه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، باسكال لوميل، دراسة حول فكر أبي حامد الغزالي الصوفي، وبالأخص ما يسميه «علم طريق الآخرة»، حيث يعرض العناصر الرئيسية في عمله «إحياء علوم الدين». يولي لوميل اهتمامًا خاصًا لمفهوم تقليدي كتب عنه الكثير من علماء الكلام والفقهاء: وهو (التقليد). ويهدف مقاله إلى تحديد مكانة التقليد في نظرية المعرفة عند الغزالي، والتي استخدمها أحيانًا لدحض ادعاءات الفلاسفة والمتكلمين أو الباطنية في الوصول إلى اليقين.

كان اليوم الدراسي المذكور جزءًا من مشروع أوسع لدعم الأبحاث الأكاديمية في علم الكلام التي تُجرى في فرنسا، الذي بدأ بورشة عمل أولى نظمت في مؤتمر GIS-MOMM بعنوان «مستجدات دراسات علم الكلام في فرنسا» التي كان الهدف منها؛ تقديم الأبحاث الجديدة التي يقوم بها الأكاديميون للطلاب الباحثين.

أسفرت هذه الفعاليات عن لحظات مميزة من التبادل مع الطلاب الباحثين. وقد كان من بينهم نيكولا أندريوتشي الذي قدم مقالاً لهذا الملف. في مقاله «حول قول منسوب إلى مالك بن أنس وتفسيره عند ابن تيمية»، يتناول كيفية استخدام تعبير «بلا كيف» من قبل علماء الكلام لتجنب نسبة أي شكل أو هيئة مادية لله، ويعود بعد ذلك إلى مسألة شائكة، وهي مراجعة مالك لحديث يتضمن مصطلح

(الكيف)، وهو موضوع أثار الجدل بين الأشاعرة ومعارضهم، ومن بينهم ابن تيمية. تواصلت هذه الجهود في العام التالي من خلال عدة فعاليات، كان آخرها سيمينار حول الأبحاث الجارية في علم الكلام، نظمها مركز جاك بيبك (الرباط) وفيلوسوموس، دائماً بدعم من IISMM. كانت طموحات الندوة كبيرة بكل تأكيد؛ إذ كان الهدف هذه المرة يتمثل في إنشاء مساحة للتبادل تجمع جمهوراً واسعاً من الأكاديميين الفرنسيين والدوليين، بما فهم الطلاب الباحثون، لتبادل المنهجيات والنتائج.

نظراً للموقع الجغرافي للمركز الذي يشكل وحدة من وحدات البحث المشتركة في الخارج (UMI-FRE) فقد كانت الأبحاث المغربية ممثلة بشكل خاص. يجدر القول إن الدراسات الأشعرية في المغرب قد شهدت ازدهاراً كبيراً في العقدين الأخيرين، مركزة بشكل أساسي على محورين: المؤسسات الدينية والمبادرات الأكاديمية المستقلة.

في الفئة الأولى، نجد الرابطة المحمدية للعلماء، وهي هيئة ذات منفعة عامة أسسها الملك محمد السادس في عام 2006 بهدف «تعزيز إسلام منفتح ومتسامح» وأيضاً «المساهمة في تنشيط الحياة العلمية والثقافية في مجال الدراسات الإسلامية من خلال تعزيز الروابط التعاونية والشراكات مع الجامعات والمؤسسات العلمية». ومن خلال فروعها المختلفة في المملكة، ومن بينها مركز أبي الحسن الأشعري في تطوان، أسهمت الرابطة بشكل كبير في البحث الجامعي المغربي حول الأشعرية، من خلال مجلة أكاديمية، (الإبانة)، ولكن أيضاً، وقبل كل شيء، من خلال تحرير نقدي للعديد من المخطوطات غير المعروفة وتأليف مونوغرافيا أصبحت بعض عناوينها مراجع أساسية. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن مجلة دعوة الحق التابعة لوزارة الأوقاف المغربية قد خصصت العدد 442 لعلماء الأشاعرة.

وفي الوقت نفسه، شهدت السنوات الأخيرة زيادة في عدد من المؤسسات البحثية المستقلة والمراكز البحثية التي يديرها أكاديميون مغاربة. أسهمت إلى حد كبير من خلال مجلاتها العلمية وفعاليتها الأكاديمية، في تقدم الدراسات حول الأشعرية، باتباع نهج يعزز التبادل والتعاون محلياً ودولياً.

هذه المبادرات الجماعية تعكس رغبة في تجديد وتنشيط الدراسات حول الأشعرية في المغرب، من خلال دمجها في منظور وطني وعالمي في آن واحد. تقوم الشراكة بين المؤسسات الدينية والمراكز البحثية المستقلة بدور رئيسي في هذا التجديد، مما يتيح الجمع بين احترام التراث والنقد البناء، لخدمة فهم أفضل للأشعرية في السياق المعاصر.

شارك اثنان من الباحثين المغاربة الشباب خارج إطار هذه الندوة في هذا الملف الخاص، وهما يعكسان حيوية الدراسات حول علم الكلام حالياً من منظور متعدد التخصصات.

في مقاله «أصول الفقه بين الشافعي والأشعري»، يقوم مولاي أحمد أمناي بدراسة تاريخية لاستكشاف العلاقة المعقدة بين إسهامات الشافعي وتلك التي قدمها الأشعري في مجال أصول الفقه

وعلم الكلام. كان الهدف من مقال أمني معرفة مدى تأثير الأشعري أو ابتعاده عن المنهج النظري الفقهي للشافعي، وما الأسباب التي دفعت بعض الشافعية إلى الابتعاد عن نهج الأشعري، رغم أنه كان يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه من أتباع التقاليد الشافعية.

في هذا المقال المبتكر، يحلل أمني التوترات بين أتباع الشافعي وأتباع الأشعري، خاصة فيما يتعلق بتأثير علم الكلام على تطوير القواعد الفقهية. كما يتناول الخلافات المحددة في منهجيهما، مثل مسألة الصيغ الشرعية وطبيعة الأمر الإلهي. وأخيرًا، يختتم ملاحظًا أنه على الرغم من أن الأشعري قد ابتعد عن الشافعي في بعض النقاط، فإن تأثيره كان حاسمًا في تشكيل الفكر الفقهي الإسلامي، لا سيما فيما يتعلق بإدماج علم الكلام في الفقه.

يمثل أصول الفقه حلقة أساسية في فهم التداخلات بين علم الكلام والعلوم الأخرى. أحب أن أشبه أصول الفقه بمستحلب حيث تدخل العديد من المعارف في تفاعل وتمازج. هكذا، في إطار أطروحتي، عندما أردت دراسة التفاعلات بين اللغة العربية وعلم الكلام، لم أجد أي قالب مناسب لمثل هذه الدراسة سوى رسالة في أصول الفقه. وقد وجدت فيها مادة لمقال حول أصل اللغة، والنقاشات التي دارت بين علماء الكلام وعلماء اللغة.

أما مقال محمد العسري، فيتناول التأثيرات الكلامية على النحو العربي. يبدأ بالقول إن النحو العربي تأثر بالاتجاهات الكلامية منذ بداياته. ثم يقسم العسري دراسته إلى أربعة أقسام رئيسية، يسميها معالم، ليوجه القارئ لاستيعاب ملامح هذا التأثير. في المعلم الأول، يدرس تراجم النحاة العرب ويبرز كيف أن العديد منهم كانوا أيضًا منخرطين في علم الكلام. ويظهر أن هذه المهارة المزدوجة غالبًا ما أدت إلى إدماج المفاهيم الكلامية في أعمالهم النحوية. يتناول المعلم الثاني التغيرات التي طرأت على اللغة وأسلوب النحاة، والتي تأثرت بعلم الكلام. يحلل العسري كيف أدخلت المناظرات الكلامية مصطلحات جديدة ومفاهيم مستحدثة في النحو العربي، مما أدى إلى تغيير إطاره التقليدي. في المعلم الثالث، يناقش العسري كيف أثر المنطق، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم الكلام، على صياغة التعريفات والمصطلحات النحوية. يذكر أمثلة لتعريفات نحوية تدمج المبادئ المنطقية والكلامية، مما يوضح التعقيد المتزايد لهذا التخصص. وأخيرًا، يستكشف المعلم الرابع القضايا العلمية المشتركة بين التخصصين. يوضح الباحث كيف تمت مناقشة موضوعات مثل طبيعة الخطاب وأدوار الفاعلين النحويين من قبل كل من النحاة وعلماء الكلام، مما يبرز التفاعل المستمر بين النحو وعلم الكلام. ويختتم بالتأكيد على أهمية الاعتراف بهذا التفاعل لفهم تطور النحو العربي بشكل كامل وتداخله مع علم الكلام الإسلامي.

في حين كانت الأبحاث المغربية ممثلة بشكل خاص في هذه الندوة، فقد كانت أيضًا فرصة للحوار مع الأبحاث التركية، التي تشهد في الآونة الأخيرة نشاطًا علميًا مزدهرًا في مجال علم الكلام، لا سيما في

السياق العثماني، الذي كرست له العديد من الندوات الدولية، منها ندوة في إسطنبول انعقدت عام 2015. يزدهر هذا النشاط برعاية من المؤسسات الدينية، مثل مركز الدراسات الإسلامي (ISAM)، وأيضًا من خلال المؤسسات الجامعية المنتشرة في جميع أنحاء البلاد، حيث يضم بعضها، مثل جامعة إسطنبول وجامعة أنقرة، قسمًا خاصًا لعلم الكلام. أسفرت هذه الديناميكية عن زيادة ملحوظة في عدد المقالات العلمية، والتي تُنشر عبر منصة ديري جي بارك، وكذلك في عدد من التحريات النقدية للرسائل المهمة وترجمتها إلى التركية، مثل ترجمة يوسف أريكانار لبحر الكلام للمتكلم الماتريدي أبو معين النسفي. وتنظم مؤسسة سلطان أحمد الوقفية - التي تتخذ من إسطنبول مقراً لها، وتضم مكتبة مخطوطات مهمة - منذ ست سنوات ورشات تدريبية حول رسائل ماتريدي شهيبة، يشرف على تدريسها حمزة البكري، أستاذ في جامعة إسطنبول ومؤلف المقال الأخير في هذا الملف.

يتمحور مقال البكري حول نظرية الفعل الإنساني والإرادة، التي يطلق عليها عادة علماء الكلام مسألة الجبر والاختيار. بعد تقديم تاريخي للنقاشات حول هذه المسألة، والتي تعود إلى القدرية والجبرية، يركز البكري على معالجة هذه القضية من قبل علماء الكلام العثمانيين في القرن العاشر/السادس عشر الذين تأثروا بالأشعرية. يجد البكري أن هؤلاء العلماء، على عكس المتوقع، لم يكونوا ميالين للدفاع عن فكرة الجبر، بل كانوا يميلون إلى نفيه. علاوة على ذلك، لاحظ البكري أن هذه الفترة شهدت تكاثر الرسائل التي تناولت هذه القضية. ويقدم هذه الرسائل في ورقته العلمية، كما يقارن المنهجية التي اعتمدها علماء الكلام في هذه الفترة بمنهجية أسلافهم، ليستخلص استنتاجات حول تطور علم الكلام في السياق العثماني.

كما قلنا، لا يدعي هذا الملف الشمولية؛ وإلا لكان من الضروري مثلاً تناول تطور الدراسات حول الأشعرية في جنوب شرق آسيا، والماتريديّة، والدراسات الإيرانية، وكذلك الدراسات التي أنجزت في مناطق أوروبية أخرى (ألمانيا أو بريطانيا)، وهو أمر يحتاج إلى عدة مجلدات.

ومع ذلك، فإنه يعرض، من إسطنبول إلى الرباط مروراً بباريس، جانباً من الديناميات الحالية للبحث حول علم الكلام، وفقاً لمنهجيات عابرة للحدود ومتعددة التخصصات.

وأختم بتقديم شكري لمعهد الدراسات الإسلامية ومجتمعات العالم الإسلامي (IISMM) على دعمه المستمر طوال مختلف الفعاليات التي تم تنظيمها، وللجنة تحرير مجلة نماء للدراسات الإسلامية والإنسانية، على قبولها استضافة هذا الملف، وأخيراً للمراجعين المجهولين، الذين سمحت ملاحظاتهم للباحثين بتطوير وجهة نظرهم الخاصة وتجويد أعمالهم البحثية التي يضمها هذا الملف.

الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-4

تاريخ القبول: 2024-3-3

الجبر والاختيار عند المتكلمين العثمانيين: في القرن العاشر الهجري

حمزة البكري⁽¹⁾hamza.elbekri@istanbul.edu.tr

ملخص

يهدف هذا البحث إلى تتبُّع أبحاث أبرز المتكلمين العثمانيين في مسألة الجبر والاختيار في القرن العاشر؛ لتعيين الرأي السائد أو الآراء السائدة بينهم في هذه المسألة وبيانها وإيضاحها، مع مقارنتها بآراء مَنْ تقدّمهم من المتكلمين العثمانيين في المسألة نفسها؛ لملاحظة التطور التاريخي للتفكير في هذه المسألة، ورصد مواضع الاتفاق والاختلاف، كما تقصد إلى تصنيف مسالكهم في التعامل معها، فقد تتباين مسالك البحث ومدارك النظر وتتوافق النتائج، مع تحليل تلك الآراء في سياق الظروف العلميّة السابقة والمعاصرة لهم، والمراد بالعثمانيين في هذا البحث: هم علماء الدولة العثمانية في مركزها الجغرافي، وهي إسطنبول وما جاورها من بلاد الأناضول، وقد تطرق البحث بعد المقدمة إلى: الاختلاف في مسألة الجبر والقدر وأبرز الأقوال فيه، والسمات العامة للفكر الكلامي عند علماء الدولة العثمانية. وموقف المتكلمين العثمانيين في القرن العاشر من القول بالجبر، والأسباب المؤدّية إلى اختيارهم هذا القول، وقد توصل إلى أنّ الاتجاه الكلامي عند العثمانيين كانت له استقلاليتُهُ الفكرية، وكذلك كان الاتجاه الكلامي عند العثمانيين مُنفتحاً في المسألة الواحدة على عدّة أقوال، ومُتّسباً فيها عدّة مسالك، كما هو الحال في مسألة الجبر والقدر أيضاً.

الكلمات المفتاحية:

الجبر، الاختيار، القضاء والقدر، أفعال العباد، الحرية الإنسانية.

(1) كلية الإلهيات، جامعة إسطنبول.

للاقتباس: البكري، حمزة، الجبر والاختيار عند المتكلمين العثمانيين في القرن العاشر الهجري، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 18 - 47.

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

OPEN ACCESS

Received : 2024-2-4

Accepted : 2024-3-3



Determinism and Choice among Ottoman Theologians: The Tenth Century AH as a Model

Dr. Hamza Al-Bakri⁽²⁾hamza.elbekri@istanbul.edu.tr

Abstract:

The dispute over the issue of human choice appeared early in Islamic history between the Qadrites and the Jabrites in the first Hijri century, and the debate over it continued throughout the stages of Islamic history. The theologians of the Ottoman Empire were not isolated from these discussions, but they had a special feature that required us to stop and study it. But they had a peculiarity that calls for stopping at it with research and study, which is that despite their being greatly influenced by the Ash'ari school of thought in theology, and by philosophical Sufism as well, and these are two matters that require a tendency towards the belief in determinism, even at least in one of its levels, they adhered to proving the choice of the human beings and denying determinism from them. This is the saying of the Maturidis and their doctrine of belief to which they classified separate treatises. This study aims to trace the research of the most prominent Ottoman theologians on this issue in the tenth century and analyze their opinions according to their historical and cognitive contexts. It also aims to classify their approaches to dealing with it, as research approaches and perspectives may differ, while the results are consistent, with an analysis of those opinions in the context of the scientific circumstances that preceded and were contemporary to them.

Keywords:

Determinism, Choice, Fate, Destiny, Actions of Human Beings, Human Freedom.

(2) Faculty of Theology - Istanbul University.

Cite this article as: Al-Bakri, Hamza, Determinism and Choice among Ottoman Theologians: The Tenth Century AH as a Model, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 18 - 47.

© 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

ليس بخافٍ على مشتغل بالتراث الفلسفي أن مسألة الاختيار الإنساني قد شغلت العقل البشري قديماً، وأنها ما زالت حاضرة بقوة في مجالات الفكر الفلسفي على تعدد مدارس ومشاربه ومسالكه، وقد ظهر الخلاف فيها في التاريخ الإسلامي مبكراً، حيث نشأت القدرية والجبرية في بدايات النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وبدأ الجدل بين المسلمين من هاتين الفرقتين وغيرهم فيما عُرف حينها بمسألة القدر أو الجبر والقدر أو ما سُمِّي لاحقاً بالجبر والاختيار، وتوسَّع البحث فيها ليشمل: أفعال العباد ما إذا كانت مخلوقةً لله أم مخلوقةً للعبد، وإرادة الإنسان ما إذا كانت ثابتةً له حقيقةً أم لا، وعلى القول بثبوتها ما إذا كانت مؤثرةً أم لا، وقدرة الإنسان ما إذا كانت ثابتةً له حقيقةً أم لا، وعلى القول بثبوتها ما إذا كانت مؤثرةً في وجود الفعل أم مؤثرةً في وصفه أم غير مؤثرة أصلاً. ولم يتوقف هذا البحث في الجدل التراثي، بل استمرَّ لِيُنَاقَش اليوم فيما يُسَمَّى بمسألة التخيير والتمسُّر أو حرية الإرادة الإنسانية.

ولم يكن علماء الكلام العثمانيون بمعزلٍ عن هذه النقاشات، حالهم في ذلك حال غيرهم من المشتغلين بالعلم الإلهي من الفلسفة عموماً وبعلم الكلام خصوصاً، ولكن عند التأمل في الدراسات المصنَّفة في هذه المسألة يُلاحَظ أن لهؤلاء العلماء -من عاش منهم في القرن العاشر الهجري تحديداً- خصوصيةً تستدعي التوقُّف عندها بالبحث والدراسة، وهي خصوصية من جهتين:

الأولى: أنهم على تأثرهم قبل القرن العاشر بالمشهور الأشعري في علم الكلام إلى حدٍ كبير، وتأثرهم قبل القرن العاشر وبعده بالتصوُّف الفلسفي، وهما أمران يقتضيان الميل إلى القول بالجبر أو يتوقَّع منهما الميل إلى القول بالجبر، ولو في مرتبة من مراتبه على الأقل، فإن لم يكن ميلاً إلى الجبر المحض فإلى الجبر المتوسط على الأقل، تمسَّكوا بإثبات اختيار العباد ونفي الجبر عنهم، كما هو قول الماتريدية الذي هو مذهب هؤلاء العلماء الاعتقادي في الأصل.

والثانية: أنهم صنَّفوا رسائل مُفردة في هذه المسألة، وهو أمرٌ بدأ في هذا القرن خاصةً، إن لم يكن في جميع أقطار العالم الإسلامي، ففي حدود الدولة العثمانية على أقل تقدير، أعني: أفراد هذه المسألة بعينها بالتصنيف، لا أفراد مسألة من مسائل الكلام عموماً بالتصنيف، فهذا أمر موجود من قبل كثيراً، فقد صنَّف العلامة المتفَيِّن ابن كمال باشا (ت 940)⁽³⁾ «رسالة في تحقيق الجبر والقدر»⁽⁴⁾،

(3) أقتصر في سنوات الوفيات للأعلام الوارد ذكرهم في هذا البحث على التقويم الهجري دون الميلادي.

(4) نُشرت بتحقيقي في دار اللباب، ضمن مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا، سنة 2018م، في نحو 70 صفحة.

والعلامة بهاء الدين زاده (ت 952) «رسالة في القضاء والقدر»⁽⁵⁾، والشيخ بالي أفندي صوفوي (ت 960) «رسالة القضاء والقدر»⁽⁶⁾، والعلامة طاشكيري زاده (ت 968) «رسالة في القضاء والقدر»، وكتب شيخ الإسلام أبو السُّعود أفندي (ت 982) باللغة العثمانية «فتوى القضاء والقدر»⁽⁷⁾، وهؤلاء جميعاً من علماء القرن العاشر. وكان إفراؤهم هذه المسألة بالتصنيف في القرن العاشر سبباً لكثرة التصنيف فيها في القرون اللاحقة تحت عنوان «القضاء والقدر» أو «الإرادة الجزئية» وما أشبه ذلك.

ومن هنا، تقصد هذه الدراسة إلى تتبُّع أبحاث أبرز المتكلمين العثمانيين في هذه المسألة في القرن العاشر، لتعيين الرأي السائد أو الآراء السائدة بينهم في هذه المسألة وبيانها وإيضاحها، مع مقارنتها بآراء من تقدّمهم من المتكلمين العثمانيين في المسألة نفسها، لملاحظة التطور التاريخي للتفكير في هذه المسألة، ورصد مواضع الاتفاق والاختلاف، كما تقصد إلى تصنيف مسالكهم في التعامل معها، فقد تتباين مسالك البحث ومدارك النظر وتتوافق النتائج، مع تحليل تلك الآراء في سياق الظروف العلميّة السابقة والمعاصرة لهم.

ويجدر التنبيه هنا على أن المراد بالعثمانيين في هذه الدراسة: هم علماء الدولة العثمانية في مركزها الجغرافي، وهي إسطنبول وما جاورها من بلاد الأناضول، أما علماء الشام ومصر ونحوهما فغير مقصودين، فإن الدولة العثمانية وإن امتدّت إليهم ابتداءً من عصر السلطان سليم الأول الذي ضمّ الشام ومصر إلى سلطنته سنة 923هـ، أي: في نهاية الربع الأول من القرن العاشر، لكن الاتجاه الكلامي لهؤلاء العلماء كان امتداداً لموروثهم العلمي السابق على العثمانيين، ونتاجاً لبيئة علمية متعدّدة المذاهب الفقهية والمدراس الكلامية، مع توسُّط جغرافي بين العلماء المشاركة والمغاربة، فلا يمكن نسبتهم إلى العثمانيين علمياً فور دخولهم تحت حكم الدولة العثمانية، بخلاف علماء الأناضول وإسطنبول، فإنهم أبناء تلك الدولة من عقود أو قرون، وخريجو مدارسها، وامتداد موروث علمي يتّسم بالتأثر كلامياً وفلسفياً بالمشاركة دون المغاربة، ولذا كانوا هم المعنويين بالعلماء العثمانيين في سياق الكلام عن هذا القرن تحديداً، بخلاف ما لو كان الكلام على القرن الثاني عشر الهجري مثلاً.

(5) حُقِّقت ودُرست في رسالة ماجستير في كلية الإلهيات بجامعة صقاريا، للباحث شمس الدين طاجار، سنة 2022م، ووقع نصُّ الرسالة في 44 صفحة.

(6) نُشر نصُّ الرسالة محققاً باللغة العربية، مع ترجمته إلى اللغة التركية ودراسته دراسةً علميةً، من قِبَل خديجة أرباكوش، في مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره، سنة 2006م، ووقع نصُّ الرسالة 10 صفحات.

(7) لها عدّة نسخ خطية، منها النسخة المحفوظة في المكتبة السليمانية، مجموعة حاجي محمود أفندي، برقم 1956، في خمس أوراق.

1. الاختلاف في مسألة الجبر والقدر وأبرز الأقوال فيه

تعددت الآراء في مسألة الجبر والقدر وتشعبت كثيراً، حتى بلغت ستة عشر قولاً، ذكرها مفصلاً المذاري في «اللمعة»⁽⁸⁾، ولسنا بصدد بيانها هنا، وإنما يغنيننا بيان أبرزها وأجمعها، وهي ثلاثة: أولها: أن الإنسان لا قدرة له ولا اختيار، وخالق فعله هو الله، ونسبة الفعل إلى الإنسان نسبة مجازية باعتبار كونه محلاً للفعل، لا فاعلاً له. وهو قول الجبرية.

وثانيها: أن للإنسان قدرة واختياراً، وأن قدرته مؤثرة في وجود فعله، فيكون هو خالقاً لفعله، وبهذا تكون نسبة الفعل إليه نسبة حقيقية، ومع ذلك فليس هو بمستقل عن الله تعالى في الخلق، لأنه سبحانه هو الذي أمده بتلك القدرة التي يتمكن بها من الخلق. وهو قول القدرية (المعتزلة).

وثالثها: أن للإنسان قدرة واختياراً، ولكن قدرته غير مؤثرة في وجود فعله، فلا يكون خالقاً له، بل الخالق لفعل الإنسان هو الله تعالى، ومع ذلك فينسب الفعل إلى الإنسان حقيقةً، لا لكونه خالقاً له، بل لكونه كاسباً له، نظراً لتعلق قدرته واختياره بفعله. وهو قول أهل السنة.

وفي تحقيق مذهب أهل السنة صعوبة، لأنه يتجاذبه أصلان: أولهما: إثبات قدرة وإرادة للإنسان، وأن لهما مدخلاً في أفعاله التكليفية، ولذلك يوصف بأنه فاعل لها بقدرته واختياره، وهو أصل يميل بهم إلى قول القدرية. وثانيهما: نفي الإيجاد والتأثير عن غير الله تعالى، فلا تأثير لقدرة الإنسان واختياره في وجود فعله، وهو أصل يميل بهم إلى قول الجبرية⁽⁹⁾. ولذا ظهرت عدة أقوال في إطار مذهب أهل السنة في هذه المسألة.

ومن المناسب هنا أن نبيّن محلّ الاتفاق ومحلّ الاختلاف بين هذه الأقوال المندرجة تحت مذهب أهل السنة: فمحلّ الاتفاق بينهم في: إثبات قدرة وإرادة للإنسان على وجه الحقيقة، وإثبات تعلق هاتين الصفتين بفعله لا على وجه الخلق، وإسناد خلق فعل الإنسان إلى الله تعالى. ومحلّ الاختلاف بينهم في: كون قدرة الإنسان مؤثرة في فعله لا على وجه الخلق أم مقارنةً لفعله فقط من غير تأثير، وفي كون إرادة الإنسان صالحة للأفعال المختلفة المتقابلة وهو يصرفها إلى أحدها ويُعَلِّقها به أم صالحة لواحد منها

(8) المذاري، إبراهيم بن مصطفى الحلبي، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1939م)، ص 45. وانظر بعضها في: البيضاوي، كمال الدين أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، (القاهرة: د.م)، ص 254-255.

(9) أشار إلى هذا التجاذب كثير من العلماء. انظر: التفتازاني، شرح العقائد، تحقيق كلود سلامة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1974م)، ص 86-87؛ طاشكبري زاده، رسالة القضاء والقدر، تحقيق محمد زاهد جول، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2008م)،

فقط، فلا سبيل له إلى أن يصرّفها إلى غيره.

وقد ذهب إلى القول بتأثير قدرة الإنسان في فعله، لا على وجه الخلق: أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من قدماء الأشاعرة، وهو مذهب الماتريدية⁽¹⁰⁾. وذهب إلى القول بمقارنة قدرة الإنسان لفعله من غير تأثير: الإمام أبو الحسن الأشعري⁽¹¹⁾. وذهب الماتريدية إلى القول بصلاحيّة إرادة الإنسان للأفعال المتقابلة. وذهب متأخرو الأشعرية إلى القول بصلاحيّتها لفعل واحد.

ومن هنا، كان مذهب متأخري الأشعرية القول بالجبر المتوسّط⁽¹²⁾، بمعنى: أنّ العبد غير مجبور في فعله مباشرة، لِمَا أنّ فعله تابع لإرادته واختياره، ولكنّه مجبور في هذا الاختيار المعين، لأن إرادته التي يخلقها الله فيه لا تصلح إلا له، فكان «مجبوراً في صورة مختار» كما صرّح به الإمام الرازي من مشاركة المتأخريين⁽¹³⁾، أو «في قالب مختار» كما صرّح به الإمام السنوسي من مغاربة المتأخريين⁽¹⁴⁾.

2. السّمات العامة للفكر الكلامي عند علماء الدولة العثمانية.

عُني علماء الدولة العثمانية بالعلوم العقلية عنايةً كبيرة، وكان لعلم الكلام حظاً وافراً من هذه العناية والاهتمام، فظهر فيهم الفناريّ (ت 834) والخياليّ (ت 861) وحسن جلبي (ت 886) وإلياس السيّونيّ (ت 891) وخواجه زاده (ت 893) وخطيب زاده (ت 901) وابن كمال باشا (ت 940) وطاشكبري زاده (ت 968) وغيرهم. ووفد إليهم من سمرقند علاء الدين الطوسيّ (ت 877) وعلاء الدين القوشيّ (ت 879)، ومن شيراز: قطب الدين الشيرازيّ (ت 710)، وغيرهم.

ويمكننا اختزال أهمّ السّمات للفكر الكلامي عند علماء الدولة العثمانية في:

أولاً: التأثير بالمذهب الأشعريّ عموماً، وبالمشاركة من الأشاعرة خصوصاً، وفي مقدّمهم الإمام فخر الدين الرازيّ، فقد كان لأرائه أثرٌ واضح في بحوثهم الكلامية، وكان لكتاب «شرح المواقف» حضور قويّ

(10) انظر تفصيل أقوالهم في: المذاري، اللعة، ص 48، 51، 52، 54؛ البياضي، إشارات المرام، ص 255-256.

(11) انظر: المذاري، اللعة، ص 47؛ البياضي، إشارات المرام، ص 254.

(12) صرّح به كثيرون. انظر مثلاً: الإيجي، المواقف، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت)، 398/8؛ الخيالي، حاشية على شرح العقائد،

تحقيق: مرعي حسن الرشيد، (تركيا: دار نور الصباح، 2012م)، ص 392؛ البياضي، إشارات المرام، ص 254.

(13) سيأتي نقله عنه في المبحث الرابع.

(14) انظر: انظر: السنوسي، العقيدة الكبرى، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص 100؛ السنوسي، شرح

العقيدة الكبرى، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص 468؛ السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، تحقيق أنس

الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص 385؛ السنوسي، شرح المقدمات، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى،

2019)، ص 152.

بينهم؛ تديساً له وتحشياً عليه ونقلاً عنه واستدراكاً عليه ونحو ذلك.

ثانياً: الانفتاح على الفلسفة، وخصوصاً على مذهب المشائين، وكان من مظاهر ذلك عنايتهم بكتاب «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسي (ت 672) -الذي يُعدُّ أحد أبرز الكتب في مزج الكلام بالفلسفة المشائية- بشرحيه: القديم للأصفهاني (ت 749) والجديد للقوشي (ت 879).

ثالثاً: التأثر بالتصوف الفلسفي، ونعني به: مدرسة الشيخ محيي الدين ابن عربي (ت 638)، ومن كبار تلاميذه وأعيانهم: صدر الدين القونوي محمد بن إسحاق الرُّومي (ت 673)، وقد تزوج ابن عربي أمه ورباه⁽¹⁵⁾، ومولده ووفاته بقونية، ولكنها كانت حينها تحت الحكم السلجوقي، ومع ذلك فقد ترك أثراً في بعض علماء تلك الديار. ومن السائرين على مشرب الشيخ ابن عربي من علماء الدين العثمانية: داود بن محمود القيصري (ت 751)، شارح «فصوص الحكيم»، وقد بنى له السلطان أورخان مدرسة بإزنيق، يُقال: إنها أول مدرسة بُنيت في الدولة العثمانية⁽¹⁶⁾. ومنهم: الشمس الفناري (ت 834) قاضي بورصة، فقد كان يُقْرأ «فصوص الحكيم» لابن العربي، وله شرح على «مفتاح الغيب» للصدر القونوي. وكان والده قد قرأه على الصدر القونوي وأقرأه له⁽¹⁷⁾.

ولا ينبغي لنا أن نُغفل أن تطوراً مهماً قد بدأ في القرن العاشر، وظهر فيما بعده بوضوح، وهو الاهتمام بمذهب الماتريديّة وإعادة إبراز مذهبهم الاعتقادي الماتريدي (الحنفي)، ولذا نرى بدايات التأليف عندهم في مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في القرن العاشر⁽¹⁸⁾. كما في الرسالة المنسوبة إلى ابن كمال باشا (ت 940)، ورسالة يحيى بن علي الرُّومي المعروف بنوعي (ت 1007)، ثم كثرت الرسائل المؤلفة فيما بينهم في هذا الباب، فعُني بها البياضي (ت 1097) في «إشارات المرام»، وأفردها بالتصنيف: عبد الرحيم شيخ زاده (ت 1033) في «نظم الفرائد وجمع الفوائد»، ومحمد بن ولي القرشهرّي الإزميري (ت 1165)، وشيخ الإسلام محمد أسعد أفندي (ت 1166) وداود القارصي (ت 1169) وأبو سعيد الخادمي (ت 1176)، وجميعهم من علماء الدولة العثمانية.

(15) انظر: طاشكبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 2/ 108.

(16) انظر: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ص 8.

(17) انظر: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 18.

(18) أما منظومة التاج السبكي (ت 771) في الاختلاف بين المذهبين، وشرحها لتلميذه نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي (ت نحو 759)، فعَمَلان علميان من طرف الأشاعرة، يهدفان إلى التعرف على مذهب الماتريدية، ويتسقان مع المرحلة الزمنية من تاريخ العلاقة بين المذهبين، وهي مرحلة المزج، بخلاف ما نحن بصده، فإنها أعمالٌ علميةٌ من طرف الماتريدية، لا للتعرف على مذهب الأشعرية، وإنما لضبط مسائل الاختلاف وتحرير محل النزاع في كل مسألة، وهي مُتَسِقَةٌ مع المرحلة الزمنية من تاريخ العلاقة بين المذهبين، وهي مرحلة استعادة الماتريدية لهويتهم المذهبية. وانظر في تفصيل المراحل التاريخية من العلاقة بين المذهبين: حمزة البكري، تقديم منظومة عقود العقائد لإمام زاده، تحقيق محمد عثمان دوغان، (عمان: دار الفتح، 2019)، ص 6-8.

ونجد في هذا القرن أيضاً اهتماماً بالتنبيه على أبرز آراء المذهب في أثناء الكتب الكلامية، كما في «المعالم في الكلام»⁽¹⁹⁾ لطاشكبري زاده (ت 968)، ونلاحظ كذلك عنايةً بارزةً في القرن العاشر وما بعده بالكتب العقديّة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة كـ«الفقه الأكبر»، حيث تصدّى لجمعها وإعادة ترتيبها البياضي (ت 1098) في «الأصول المنيفة»، ثم لشرحها في «إشارات المرام»، وممّن صنّف في شرح «الفقه الأكبر»: إسحاق الرومي (ت 950)، وبهاء الدين زاده (ت 952).

ومن المهمّ ملاحظة هذه السّمات والخصائص، ومراعاةً هذا التطوّر التاريخي، عند دراسة آراء المتكلمين العثمانيين في مسألة الجبر والاختيار في القرن العاشر، لِمَا أنّ هذا القرن لا ينفكُّ عن التأثير بسمات الفكر الكلامي للمدرسة العثمانية عموماً، ولكنّه من جهة أخرى ليس بمعزّلٍ عن التفاعل مع التطورات التاريخيّة تأثراً بها أو تأثيراً فيها.

3. موقف المتكلمين العثمانيين في القرن العاشر من القول بالجبر

ليس من الصعب الكشف عن رأي أبرز المتكلمين العثمانيين ممّن عاش في القرن العاشر الهجري، في مسألة الجبر والاختيار، من خلال رسائلهم المُفردة فيها، وبمطالعة هذه الرسائل يُعرفُ أنّ الرأي السائد بينهم في هذه المرحلة هو قولهم بإثبات الاختيار للإنسان، وتبعيّة فعله لاختياره، وتحميله مسؤوليّة أفعاله، ورفضهم القول بالجبر، سواء كان جبراً محضاً أو جبراً متوسّطاً.

ويظهر أنهم قد كان لهم مسلكان مختلفان في الوصول إلى هذا الرأي:

الأول: مسلك يَغلبُ عليه البحثُ الكلامي، وهو المسلك الذي سار عليه كلُّ من: ابن كمال باشا وطاشكبري زاده، في رسالتهما المُفردتين في هذه المسألة، وأبو السعود أفندي في فتواه فيها.

والثاني: مسلك يَغلبُ عليه البحثُ التصوّفي الفلسفي، وهو المسلك الذي سار عليه كلُّ من: بهاء الدين زاده وبالي أفندي صوفيوي، في رسالتهما المُفردتين في هذه المسألة.

أما المسلك الأول -وهو الذي يَغلبُ عليه البحثُ الكلامي- فقد استند أصحابه فيه إلى مفاهيم عقلية ومقدمات كلاميّة لتقرير مقصودهم، وقد ذكرنا آنفاً أنه جرى على هذا المسلك كلُّ من: ابن كمال باشا وطاشكبري زاده وأبي السعود، في رسائلهم المُفردة في هذه المسألة، وهذا توصيف ما جرّوا عليه في هذا المسلك.

(19) انظر: طاشكبري زاده، المعالم في الكلام، تحقيق أحمد سروري، (رسالة دكتوراه في جامعة مرمرة، 2011م)، ص 347، 349،

أفرد ابن كمال باشا هذه المسألة في «رسالة في تحقيق الجبر والقدر»، وقد قرّر فيها أولاً مفهوم كليّ من الإمكان والامتناع، وتقسيم الامتناع إلى امتناع لذاته وامتناع لغيره، وأزليّة علم الله تعالى الشامل لكل المعلومات، ومنها أفعال العباد، وهي مثارُ شبهة الجبر، حيث يجب وقوع ما علم الله تعالى وقوعه، وإلا لانقلب علمه تعالى إلى جهل، وهو مستحيل، فلا يكون أمام الإنسان إلا اختيار واحد، وهو المعلوم لله أولاً. ثم قرّر الجواب بتسليم حتميّة وقوع ما خصّصه الله بإرادته وأوجده بقدرته بحسب علمه الأزليّ، فيكون غير ذلك الفعل مُمتنع الوقوع، لكن امتناع لغيره، فيبقى وقوعه ممكناً لذاته⁽²⁰⁾، مبيّناً أنّ استحالة انقلاب علم الله تعالى جهلاً تُوجب «ألا يقع ما علم الله عدم وقوعه، لا ألا يمكن ذلك»⁽²¹⁾، ومؤكّداً على أنّ «العلم تابع للمعلوم»⁽²²⁾، و«التقدير تابع للمقدّر»⁽²³⁾، وأن «التابع لا يؤثر في المتبوع»⁽²⁴⁾، فلا يكون سبق العلم الأزليّ بوقوع فعل من الإنسان مؤثراً في وقوعه.

وقد نبّه في أثناء ذلك على قاعدة مهمّة، وهي أنّ استلزام أمرٍ ما محالاً يقتضي أن يكون ذلك الأمر محالاً، لأنّ ما أدى إلى محال فهو محال، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون ذلك الأمر هو منشأ استحالة ذلك المحال⁽²⁵⁾، يعني: أنّ وقوع إيمان أبي جهل افتراض يستلزم انقلاب علم الله تعالى إلى جهل، وهو محال، فيكون وقوع إيمان أبي جهل محالاً، ولكن لغيره لا لذاته كما تقدّم، ومنشأ استحالة وقوع إيمان أبي جهل ليست هي استحالة انقلاب علم الله جهلاً، بل هذا لازم الاستحالة، وهو دالٌّ عليها أو كاشفٌ عنها، ومنشؤها في الحقيقة عدم اختيار أبي جهل في الواقع الإيمان، وعدم الاختيار هذا كشفه العلم الأزليّ مطابقاً له، ولذا قال ابن كمال باشا ملخّصاً هذه الفكرة: «الثابت عندنا أنّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البيّنة، وأما أنّ ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت»⁽²⁶⁾.

ويكرّر ابن كمال باشا في أثناء الرسالة الرّدّ على الشبهة المذكورة بقوله: «إذا تقرّر أنّ علمه تعالى وتقديره لا يُخرج أحد طرفي الممكن عن حدّ الإمكان وحيّز القدرة، فالعبد غيرٌ مجبور على أفعاله التي يكسبها، وغير مُضطرّ في الأعمال التي يُباشرها، بسبب علمه تعالى وتقديره، كما زعمه المُجبرة»⁽²⁷⁾،

(20) ابن كمال باشا، رسالة في تحقيق الجبر والقدر، في: مجموع رسائل ابن كمال باشا (إسطنبول: دار اللباب، 2018م)، 5/ 210.

(21) المصدر السابق، 5/ 211.

(22) السابق، 5/ 214، 257.

(23) السابق، 5/ 257.

(24) السابق، 5/ 215.

(25) السابق، 5/ 212-213.

(26) السابق، 5/ 214.

(27) السابق، 5/ 229.

وقوله: «عِلْمُهُ تَعَالَى وَتَقْدِيرُهُ لَا يُخْرِجَانِ الْعَبْدَ إِلَى حَيْزِ الْإِضْطِرَارِ، وَلَا يَسْلُبَانِ عَنْهُ الْإِخْتِيَارَ»⁽²⁸⁾، وقوله: «إِذَا تَحَقَّقَتْ أَنَّ التَّقْدِيرَ الْأَزْلِيَّ لَا يُجِئُنَا إِلَى مَا فَعَلْنَاهُ مِنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَلَا يَضْطَرُّنَا إِلَى مَا عَمَلْنَاهُ مِنَ الطَّاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ، فَقَدْ عَرَفْتُمْ يَقِينًا أَنَّهُ لَا مَسَاحَ لِّلْإِعْتِدَارِ عَنِ الذَّنْبِ الْبَاصِرِ عَنِ الْإِخْتِيَارِ وَالرِّضَا بِأَنَّ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ مَكْتُوبًا عَلَيْنَا فِي الْأَزْلِ، فَلَا نَسْتَحِقُّ اللَّؤْمَ وَالتَّيْبِعَةَ فِي الْعَمَلِ»⁽²⁹⁾.

ونقل ابن كمال باشا العبارة الماثورة: «لَا جِبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَهُمَا» وفسرها به «أنه لا جبر، لأن العبد مختار في اكتسابه الحسنات، واجتنابه عن السيئات، وقد جرت عادة الله تعالى على أن يخلق فعل العباد عقيب صرفهم الاختيار إلى مباشرة أسبابه الكاسية»، وفسر أنه «لا تفويض، لأن منشأ اختيار العبد داعية تحدث في قلبه، ودواعي القلب تابعة لمشيئة الله تعالى وإرادته، ولا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق آخر»⁽³⁰⁾.

وبثَّ ابن كمال باشا في رسالته عدداً من الآيات والأحاديث التي تُوهِمُ الجبر، وبين دلالاتها الصحيحة، مُعْتَرِضاً عَلَى مَنْ حَمَلَهَا عَلَى الْجِبْرِ أَوْ مَا يَقْرُبُ مِنْهُ، فَاعْتَرِضَ فِيهَا بِتَعَلُّقِ بِنَفْسِ الْآيَاتِ عَلَى الْبِيضَاوِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ «أَنْوَارِ التَّنْزِيلِ» فِي نَحْوِ عَشْرَةِ مَوَاضِعَ⁽³¹⁾، وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ عَلَى الْجَارِزِدِيِّ فِي «حَاشِيَةِ الْكِشَافِ»⁽³²⁾، وَاعْتَرِضَ فِيهَا بِتَعَلُّقِ بِمَعَانِي الْأَحَادِيثِ مَرَّةً عَلَى الْبِيضَاوِيِّ فِي «شَرْحِ الْمَصَابِيحِ»⁽³³⁾، وَمَرَّةً عَلَى التَّوْرِيْشْتِيِّ فِي «شَرْحِ الْمَصَابِيحِ» كَذَلِكَ⁽³⁴⁾. وَبَثَّ فِي مَقَابِلِ تِلْكَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ عِدداً مِنَ النُّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ وَنَفْيِ الْجِبْرِ عَنْهُ⁽³⁵⁾.

وَلَمْ يُرْتَبِ ابْنُ كِمَالٍ بِأَشَا رِسَالَتِهِ عَلَى فِصُولٍ أَوْ مَبَاحِثَ، مَعَ كَوْنِهَا طَوِيلَةً نَسْبِيًّا، حَيْثُ وَقَعَتْ فِي نَحْوِ سَبْعِينَ صَفْحَةً، وَإِنَّمَا جَاءَتْ مَسْرُودَةً، كَمَا لَمْ يُرْتَبِ مَحْتَوَاهَا بِحَيْثُ تَتَسَلَّلُ أَفْكَارُهَا مِنَ الْمَبَادِيءِ إِلَى الْمَقَاصِدِ، وَإِنَّمَا جَاءَتْ مَنثُورَةً، وَلِذَا وَقَعَ فِيهَا تَكَرُّرٌ فِي بَعْضِ الْأَفْكَارِ تَارَةً، وَتَشَبُّهُتْ فِي بَعْضِهَا أُخْرَى، وَلِذَا يَنْبَغِي قِرَاءَتَهَا كَامِلَةً لِنُفْهَمِ عَلَى مَرَادِهِ.

أَمَّا طَاشِكُزِّي زَادَهُ فَقَدْ أَفْرَدَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي «رِسَالَةِ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ»، وَرَتَّبَهَا عَلَى طَرَفَيْنِ وَخَاتَمَهَا،

(28) السابق، 5/ 231.

(29) السابق، 5/ 245.

(30) السابق، 5/ 262.

(31) السابق، 5/ 229، 230، 237، 238، 243، 260.

(32) السابق، 5/ 242.

(33) السابق، 5/ 244.

(34) السابق، 5/ 255-256.

(35) السابق، 5/ 230، 231، 233، 267، وغيرها.

فجعل الطرف الأول «فيما يتعلّق بذاته تعالى وصفاته»⁽³⁶⁾، تكلم فيه إثبات وجود الواجب، وتوحيده، وصفاته، وأطنب في الكلام عن صفة العلم⁽³⁷⁾، ولعلّ ذلك لشدّة اتصالها بموضوع الرسالة، مقدّماً في أوّل هذا الطرف مفهوم كِلِّ الوجوب والإمكان والامتناع⁽³⁸⁾. وهذا الطرف كالتمهيد لموضوع الرسالة. وجعل الطرف الثاني «فيما يتعلّق بأفعال العباد»⁽³⁹⁾، وقد افتتحه ببيان آراء الجبرية والقدرية وأهل السنّة في المسألة، مبيناً وقوع اختلاف بين أهل السنّة أنفسهم في أمور تفصيلية فيها، وذلك بين الأشاعرة والماتريدية، فصارت الأقوال في المسألة أربعة، جعل لكلّ قول مطلباً يذكر فيها دليله ويناقشه، ويلاحظ أنه اكتفى في كلّ مطلب من المطالب الثلاثة الأوّل بصفحة أو صفحتين⁽⁴⁰⁾، أما المطلب الرابع الذي خصّصه لقول الماتريدية فقد وقع في أكثر من عشر صفحات⁽⁴¹⁾.

وفي معرض بيانه قول الماتريدية بيّن طاشكبري زاده معنى الفعل، مُفَرِّقاً بين (الفعل) بالمعنى المصدريّ و(الفعل) بالمعنى الحاصل بالمصدر، وأنّ الأوّل أمرٌ اعتباريّ والثاني أمرٌ وجوديّ⁽⁴²⁾، وأنّ الفعل الموجود الحادث يُنسب إلى الله تعالى خلقاً وإلى العبد كسباً.

ولإثبات نسبه إلى الله تعالى خلقاً دقّق النظر في كيفية استناد الحادث عن القديم، وذكر فيه ثلاثة مسالك؛ واحداً للقدماء، وآخر لبعض المتأخرين، وثالثاً لمن وصفهم بـ«مشايخنا من أهل السنة»، مصرّحاً بأنه «الطريق الأقوم»⁽⁴³⁾، وهو استناد هذه الأفعال الحادثة إلى الإرادة القديمة، مفصّلاً القول في تعلّق الإرادة، مبيناً في أثناء ذلك معنى التعلّق وحقيقته⁽⁴⁴⁾.

ولإثبات نسبه إلى العبد كسباً بيّن طاشكبري زاده معنى قدرة العبد وإرادته وحقيقتهما، مصرّحاً بأنّ «القدرة مخلوقة لله، ونسبتها إلى الفعل والتبرك سواء، وأما صرفها إلى واحد منهما فهو فعلُ العبد، فالفعل واقع بمجموع القدرتين»⁽⁴⁵⁾.

وهنا يذكر طاشكبري زاده خلاصة مذهب الماتريدية في المسألة في قوله: «الفعل بمعنى الحاصل

(36) طاشكبري زاده، رسالة القضاء والقدر، ص 39-56.

(37) المصدر السابق، ص 46-52.

(38) السابق، ص 39-40.

(39) السابق، ص 57-75.

(40) السابق، ص 59-64.

(41) السابق، ص 64-75.

(42) السابق، ص 64-65.

(43) السابق، ص 69.

(44) السابق، ص 69-70.

(45) السابق، ص 72.

بالمصدر موجود، وهو موقوفٌ على موجودات كوجوده تعالى ووجود العبد ووجود قدرته وإرادته، وعلى معدوم متجدد هو نفسُ الإيقاع، فالفعلُ بالمعنى المذكور لتوقفه على الموجودات مستندٌ إيجاداً إلى موجد تلك الموجودات، وهو الله تعالى، وهذا الاستناد يسمى خلقاً، ومن جهة توقفه على المعدوم المتجدد يسمى كسبياً، وذلك الأمر العدمي المتجدد مناط كون الفعل طاعةً ومعصيةً، ومدار ترتب الثواب والعقاب عليه»⁽⁴⁶⁾، ويختم طاشكبري زاده هذا السياق بقوله: «الحقُّ هو التوسُّط بين الجبر والقدر، وأنَّ الله تعالى هو الفعل بالاختيار الكلِّي، والعبد مختار بالاختيار الجزئي»⁽⁴⁷⁾.

وجعل طاشكبري زاده خاتمة الرسالة «في تحقيق معنى القضاء والقدر»⁽⁴⁸⁾، مزجَ فيها الكلام بالفلسفة، وحاول فيها أن ينفي الجبر على ثلاثة مسالك: مسلك المتصوِّفة، ومسلك الأشاعرة، ومسلك الماتريدية، وقال بعد شرح مسالكهم في المسألة: «وبهذا عرفت أنَّ الجبر لم يقل به أحد من العلماء المحقِّقين؛ أما الصوفية فإنهم أسندوا الأفعال إلى الاستعداد الفطري للعبد وإن لم يكن له قدرة، وأما الأشاعرة فإنهم يُسندون الأفعال إلى العبد لكن مع قدرة مقارنة للفعل، وأما الماتريدية فإنهم يُسندون الأفعال إلى العبد مع القدرة المرجحة، وليس هذا جبراً ولا اضطراراً»⁽⁴⁹⁾، يعني: أنَّ أحداً من هؤلاء لم يقل بالجبر المَحْض، وأما الجبر المتوسِّط فبعضهم قائل به.

وذيل الرسالة بتذييل «في حلِّ إشكالات الجبرية والقدرية التي أوردوها على مذهب أهل الحق»⁽⁵⁰⁾، وقد استند في أجوبة تلك الإشكالات إلى مقدِّمات كلامية، كتبعية العلم للمعلوم⁽⁵¹⁾، والفرق بين الامتناع الذاتي والامتناع بالغير⁽⁵²⁾، وأنَّ اختيار العبد الفعل سببٌ عاديٌّ لخلق الله تعالى ذلك الفعل عقبيه⁽⁵³⁾. أما فتوى أبي السعود فهي جوابه عن سؤال مطوَّل وُجِّهَ إليه، والسؤال والجواب باللغة العثمانية، وحاصل السؤال: أنَّ صدور الذنب عن الإنسان أمرٌ ضروريٌّ لا اختيار له فيه، لثلاثة أمور: أولها: تقدُّم علم الله الأزلي به وامتناع تخلف علمه تعالى، ويحتجُّ السائل في هذا السياق باستدلال الإمام الرازي على وقوع تكليف ما لا يُطاق بتقدُّم علم الله بأفعال العباد. وثانها: أنَّ فعل العبد تابع لإرادته، وإرادته تابعة

(46) السابق، ص 72.

(47) السابق، ص 72-73.

(48) السابق، ص 77-96.

(49) السابق، ص 87.

(50) السابق، ص 97-106.

(51) السابق، ص 97، 100، 106.

(52) السابق، ص 98.

(53) السابق، ص 98، 104.

للداعي الحاصل له، فإن خُلِقَ داعي الفعل في قلبه وَجَبَ وقوع الفعل، وإن لم يُخْلَقْ امتنع وقوعه، ولا اختيار للعبد في خَلْقِ هذا الداعي أو عدم خَلْقِهِ، ويذكر السائل في هذا السياق كلام الإمام الرازي في ذلك. وثالثها: حديثُ مناظرة آدم وموسى، وفيه احتجاجُ آدم عليه بسَبْقِ القدر، وغلِبته عليه بذلك. وحاصلُ الجواب: أنَّ العلم تابع للمعلوم، وأنَّ داعيَ الفعل منسوبٌ إلى الله خلقاً ومُسْتَنَدٌ إلى الله كسباً، وأنَّ احتجاج آدم على موسى بسَبْقِ القدر ليس بمعنى الجبر، بل بمعنى: أن ذلك الفعل قُدِرَ على آدم باختياره، لا جبراً له، وأنه ترتبت عليه حِكْمٌ كثيرة معلومة لموسى عليه السلام، فلا ينبغي له أن يلوِّمَ آدم عليه⁽⁵⁴⁾.

وجوابُ أبي السعود في هذه الفتوى موافقٌ تماماً لآراءه المنثورة في مواضع من تفسيره في هذه المسألة، حيث اهتمَّ ببيان معاني الآيات الموهمة للجبر بما يُزيل هذا الإيهام، مصرحاً بأنَّ الإنسان هو الذي يَصْرِفُ قدرته واختياره إلى اكتساب أفعاله⁽⁵⁵⁾، وأنَّ الذين شاء الله هدايتهم هم الصارفون هممهم إلى سلوك طريق الحق، وأنَّ الذين شاء الله ضلالهم هم الصارفون اختيارهم إلى خلاف ذلك⁽⁵⁶⁾، ومُعَيِّراً في عدّة مواضع بمصطلح بـ«الاختيار الجزئي»⁽⁵⁷⁾ الذي يفيد معنى الصَّرْفِ المذكور، ومبيّناً بوضوح أنَّ استحقاق الكلمة الأزلية بالشقاوة «لا يكون بطريق الجبر من غير أن يكون من قبَلهم ما يؤدي إلى ذلك، بل لعلمه تعالى بأنهم لا يَصْرِفون اختيارهم نحو الحقِّ أبداً، بل يُصِرُّون على الباطل»⁽⁵⁸⁾. وعباراته في هذا الباب كثيرة.

وأما المسلك الثاني - وهو الذي يغلب عليه البحثُ التصوّفيّ الفلسفيّ - فقد استند أصحابه فيه إلى نظريّة الأعيان الثابتة⁽⁵⁹⁾، وقد ذكرنا فيما سبق أنه جرى على هذا المسلك كلُّ من: بهاء الدين زاده وبالي أفندي صوفيو، في رسالتَيْهما المُفْرَدَتَيْنِ في هذه المسألة. وهذا توصيف ما جَرِيَ عليه فيها. أفرد بهاء الدين زاده هذه المسألة في «رسالة القضاء والقدر»، ورَتَّبَها في ثلاثة فصول، جعل الفصل الأول منها «في تحقيق حضرة النفس الأمريّة»⁽⁶⁰⁾، وذكر فيه أنَّ معنى نفس الأمر: هو «كونُ الأشياء

(54) أبو السعود، فتوى القضاء والقدر، ورقة 12ب-13ب.

(55) انظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 2/ 258.

(56) المصدر السابق، 3/ 197، 5/ 112.

(57) السابق، 3/ 171، 5/ 100، 112، 113، 137.

(58) السابق، 3/ 295.

(59) انظر: الجرجاني، التعريفات، (بيروت دار الكتب العلمية، 1983م)، ص 30: الكفوي، الكلّيات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ص 151: الأحمدي نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، تعريب حسن هاني فحص، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 1/ 96، 2/ 278، 4/ 28.

(60) بهاء الدين زاده، رسالة القضاء والقدر، تحقيق شمس الدين طاجار، (رسالة ماجستير في جامعة صقاريا، 2022م)، ص 16-20.

والأحكام بحيث لو لاحظَه مُلاحظٌ لوجده كذا، وإن لم يكن بالفعل لاحظٌ ومُلاحظٌ أصلاً»⁽⁶¹⁾. وفرع عليه قول كثير من الفلاسفة والمتكلمين: الماهيات غير مجعولة⁽⁶²⁾.

ثم ذكر أنه يلي هذه الحضرة: «حضرة الأعيان الثابتة التي هي عبارة عن علم الله تعالى بالأشياء»⁽⁶³⁾، ولذلك جعل الفصل الثاني من رسالته «في بيان علمه تعالى»⁽⁶⁴⁾، قرّر فيه أنّ علم الله تعالى وتقديره الأزليّين مؤثّران في وجود المخلوقات على ما تُوجدُ عليه، قال: «إنّ العلم سابق على الإرادة بالضرورة، فإذا لم يكن تأثير الحقّ في الخلق بعلمه وإرادته فلا جرم يكونُ كتأثير النار في الإحراق»⁽⁶⁵⁾، وهذا خروج عن قضية العقل بالمرّة...»⁽⁶⁶⁾، أوّرد هذا رداً على ابن كمال باشا في قوله بأسبقيّة علم الله تعالى على وجود المخلوقات، لكنّ من غير أن يكون مؤثّراً في وجودها. وقال في موضع آخر من الرسالة مؤكّداً هذا الرأي، ومكرّراً الرّدّ على القول المذكور ومتعجباً منه: «كيف لا يكون التقدير مؤثّراً في الإيمان وعدمه؟»⁽⁶⁷⁾.

ثم جعل الفصل الثالث «في بحث القضاء والقدر»⁽⁶⁸⁾، وهو أساسُ الرسالة ولُفّها، وقد قرّر فيه نفي الجبر - مع كونه قائلاً بتأثير علم الله الأزليّ في معلوماته ومنها أفعال العباد - بناءً على ما قرّره في الفصلين السابقين من ثبوت الماهيات في نفس الأمر وعدم مجعوليّتها، وعلمه تعالى بها على ما هي عليه في نفسها، وإجرائه تعالى العادة بأن يريد وقوع ما علمه من تلك الماهيات بحسب استعداداتها الثابتة لها في نفسها. ومما قاله في هذا السياق: إنّ «من جملة ما اقتضته الحكمة، وتضمّنته المصلحة، وأجرى عليه عادته: ألا يريد شيئاً من أفعال عباده إلا ما يريدونه، ولا يختار إلا ما يختارونه. فما اقتضت الحكمة، وقوعه وأراد العبدُ صدوره: أَرادَه اللهُ، فأظهِرته قدرته في الوقت اللائق فيه الوقوع»⁽⁶⁹⁾، ثم شرح وجه التقييد بـ«الوقت اللائق» ببيان قضية استعداد الماهيات، وأنّ تعيين الحوادث في الأوقات إنما يكون بحسب تلك الاستعدادات.

وقال أيضاً: «لا يريد الله شيئاً ولا يفعل إلا ما اقتضته الاستعدادات الحادثة المترتبة المُستندة إلى

(61) المصدر السابق، ص 18.

(62) السابق، ص 19.

(63) السابق، ص 20.

(64) السابق، ص 20-25.

(65) وهو أحد أفراد التأثير بالإيجاب.

(66) بهاء الدين زاده، رسالة القضاء والقدر، ص 24.

(67) المصدر السابق، ص 42.

(68) السابق، ص 24-58.

(69) السابق، ص 26.

الاستعدادات الأزليّة المُستندة إلى الماهيّات غير المجعولة الأزلية، من غير إيجاب ووجوب عليه، ومع قدرته على خلاف ذلك أيضاً، لكنّ عنايةً منه ورحمةً ورعايةً للحكم والمصالح»⁽⁷⁰⁾، ويبيّن في موضع آخر مراده بقوله: «من غير إيجاب ووجوب عليه»: بأنّ «مجرّد استعداد القابل لا يُوجب الأثر، بل الأصل التأثير من الفاعل، وهو سبحانه فيه مختار، إذ لا إكراه عليه ولا إجبار»⁽⁷¹⁾.

وقال أيضاً: «يكون علمه تعالى وتقديره في حقّ العالم وفي حقّ كل جزء منه تابعاً لحقيقة المعلوم، أي: ماهيته الأزلية غير المجعولة المُندرج فيها اندراجاً إجماليّاً جميع الأمور الواقعة عليه أو الصادرة عنه إلى اختتام أمره، وإن كان علمه فعليّاً تابعاً له الأمور المذكورة باعتبار حدوثها التفصيليّ إلى الأبد»⁽⁷²⁾. ومع ذلك فهو يُسلم أنّ «ظاهر أمر العبد الاختيار، وباطنه وحقيقته لا يخلو عن جبر»⁽⁷³⁾.

ويوردُ بهاء الدين زاده شبهة الجبرية بأنّ علم الله الأزليّ بإيمان المؤمن وكفر الكافر، وتقديره ذلك علمهما قبل وجودهما: يُوجبان وقوع ذلك منهما، لامتناع انقلاب علمه جهلاً. ويُجيبُ بأنّ «الوجوب والامتناع بالغير، لا سيّما إذا كانا من جهة المكلف. لا ينافيهما التكليف»⁽⁷⁴⁾، يُريد بالوجوب والامتناع هنا: وجوب وقوع الإيمان من المؤمن وامتناع وقوع الكفر منه، ووجوب وقوع الكفر من الكافر وامتناع وقوع الإيمان منه، يعني: أنّ كلّاً من إيمان المؤمن وكفره ممكنٌ لذاته، ولكنّ أحد هذين الطرفين -وهو إيمان المؤمن وكفر الكافر- وجب لغيره، والطرف الآخر -وهو كفر المؤمن وإيمان الكافر- امتنع لغيره، والإمكان الذاتيّ كافٍ في صحّة التكليف، والوجوب بالغير والامتناع بالغير لا يُوجبان الجبر.

وهذه الشبهة نفسها كان ابنُ كمال باشا قد أوردها في «رسالته في تحقيق الجبر والقدر»، وأجاب عنها بأنّ العلم تابعٌ للمعلوم مطابقٌ له، بحيث يكون المعلوم أصلاً والعلم فرعاً، وضرب لذلك مثلاً بصورة الفرس المنقوش على الجدار، فإنها إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأنّ الفرس في حدّ نفسه كذلك. ولكنّ بهاء الدين زاده يرفضُ هذا الجواب، ويقول: «علمُ الله بالأشياء ليس كالصورة المنقوشة نقشاً مأخوذاً من صورة الفرس الخارجيّ، بل هو كنقش المهندسين صورة البناء ورسومهم لذلك؛ ليَبْنُوا في الخارج بناءً مطابقاً لرسومهم السابق»⁽⁷⁵⁾، وهذا الجواب متفرّع على نظريّة الأعيان الثابتة التي أخذ بها وبني رسالته عليها، لأنّ القول بالأعيان الثابتة -وهي حقائق الممكنات القائمة في ذات الله- يقتضي

(70) السابق، ص 28.

(71) السابق، ص 33.

(72) السابق، ص 32-33.

(73) السابق، ص 39.

(74) السابق، ص 40.

(75) السابق، ص 44.

القول بأنّ المعلوم تابع للعلم، لا العكس.

وعلى الرغم من موافقة بهاء الدين زاده لابن كمال باشا في نفي الجبر، فقد برز تبايُنُ مسلّكَيْهما في الوصول إلى تلك النتيجة واضحاً، ويتجلّى هذا في كثرة ردود بهاء الدين زاده على آراء ابن كمال باشا في رسالته في هذه المسألة، مُهِمّاً اسمه بصيغة «بعض الفضلاء»⁽⁷⁶⁾، أو «بعض الأفاضل»⁽⁷⁷⁾، أو «هذا الفاضل»⁽⁷⁸⁾، أو «ذلك الفاضل»⁽⁷⁹⁾، أو «قول القائل»⁽⁸⁰⁾، أو «قول مَنْ قال»⁽⁸¹⁾.

وكذلك أفرّدَ بالي أفندي صوفيّوي هذه المسألة في «رسالة القضاء والقدر»، قرّرَ فيها نفي الجبر على هذا المسلّك نفسه، حيث استندَ إلى نظريّة الأعيان الثابتة وعدم جعليّة الماهيّات، وقال: «الأعيان الثابتة في العلم هي الماهيّات، والماهيات غير معجولة، ولوازمُ هذه الماهيّات واستعداداتها غير معجولة، وتلك الماهيّات ولوازمها واستعداداتها معلومةٌ لله تعالى على ما هي عليه»⁽⁸²⁾، يعني: على ما هي عليه في نفسها، من غير تأثير مؤثّر، فعلمُ الله الأزليُّ كاشفٌ عن هذه الماهيّات واستعداداتها، ثم حكمه تعالى وإرادته وتقديره الأقدار عليها تابعٌ لعلمه، كما قال: «ما علّمَ الله إلا ما كان في عين المعلوم من الأحوال، وما حكم على الأشياء إلا بما هي عليه من الأحوال، وما قدّر إلا بما حكم، وما أراد إلا ما قدّر»⁽⁸³⁾.

ومن هنا، فعلمُ الله تعالى مؤثّرٌ في أفعال العباد بحسب رأيه، لأنّ تقدير تلك الأفعال تابعٌ لعلمه تعالى، فما علم الله ثبوته للعبد في ماهيته قدره عليه، وما علم نفيه عن العبد في ماهيته لم يُقدّره عليه، ولكنّ هذا العلم تابع للمعلوم نفسه، ولا ينبغي للمعلوم إلا أن يكون كذلك بحسب ماهيته الثابتة، كما قال: «ما قدّره ما ليس في أعيانهم الثابتة ثم كلفهم بإتيانه، بل ما قدّره ما أعطوه من العلم بها ثم كلفهم بإتيانه، فإن كان فيه جبرٌ فهم المُجبرّة على أنفسهم، أو ظلمٌ فهم الظالمون لأنفسهم»⁽⁸⁴⁾.

ويُفَرِّقُ بالي أفندي صوفيّوي بين حكم العقل ونفس الأمر، حيث يرى أنّ «عينَ الممكن قابلٌ للنقيضين بحكم دليل العقل، وأما في نفس الأمر فالممكن على أحد النقيضين في حال ثبوته، فأَيّ

(76) السابق، ص 22.

(77) السابق، ص 42، 44.

(78) السابق، ص 46.

(79) السابق، ص 24، 55.

(80) السابق، ص 56.

(81) السابق، ص 52.

(82) بالي أفندي صوفيّوي، رسالة القضاء والقدر، تحقيق: خديجة أرباكوش، في: مجلة جامعة مرمره كلية الإلهيات، 1، 2006/30، ص 69.

(83) المصدر السابق، ص 69.

(84) السابق، ص 70.

الحكمين وقع علم أنّ الممكن عليه في عينه الثابتة، والحكم الآخر يمتنع وقوعه»⁽⁸⁵⁾، يعني: أنّ كلّ واحد من النقيضين ممكنٌ عقلاً، وهذا كافٍ لصحة تكليف المكلف بأحد النقيضين، على ما صرح به في قوله: «وبه يصحُّ التكليف لكونه في وسعه بالنظر إليه»⁽⁸⁶⁾، ولكن هذا المكلف بحسب عينه الثابتة في الأزل قابلٌ ومُستعدٌّ لأحد هذين النقيضين فقط، وهذا النقيض المعين معلوم لله تعالى، فقدّره الله بحسب علمه، وضرب لذلك مثلاً بإيمان أبي جهل، قال: «فإنه ممتنع الوجود في مادّة أبي جهل لكونه على ضده -وهو الكفر- في حال ثبوته»⁽⁸⁷⁾، أي: في العين الثابتة لأبي جهل أزلماً قبل إفاضة الوجود عليهما، وعليه «فإيمانُ أبي جهل مقدورٌ له»⁽⁸⁸⁾ عند العقل لإمكانه عنده، وليس مقدوراً له⁽⁸⁹⁾ في نفس الأمر لامتناعه فيه»⁽⁹⁰⁾.

وكما هو الحال عند بهاء الدين زاده، كرّر بالي أفندي صوفيوي ردوده على ابن كمال باشا، نظراً لتباين مسلكيهما في نفي الجبر وتقرير الاختيار، مُهماً اسمه بصيغة «بعض الأفاضل»⁽⁹¹⁾، مع تصريحه به في آخر رسالته.⁽⁹²⁾ وقد ألمح إلى هذا حاجي خليفة في قوله: «وللشيخ بالي خليفة الصوفية رسالة في القضاء والقدر، ردّ فيها ردود ابن كمال»⁽⁹³⁾.

وهذا المسلك الثاني وإن كان ينفي كون الإنسان مجبوراً من قِبَلِ الله تعالى، ولكنّه لا ينفي كونه مجبوراً من قبل ماهيته الثابتة؛ نظراً لاستعداداتها الأزليّة، وهو ما سبق في قول بالي أفندي صوفيوي: «فإن كان فيه جبرٌ فهم المُجبرُ على أنفسهم، أو ظلمٌ فهم الظالمون لأنفسهم»⁽⁹⁴⁾، وقول بهاء الدين زاده: «ظاهرُ أمر العبد الاختيار، وباطنه وحقيقته لا يخلو عن جبرٍ»⁽⁹⁵⁾. ومن هنا، لم يكن في هذا المسلك إثباتُ الاختيار إلى الإنسان على وجه حقيقي، ولذا اعترض الكوثريّ (ت 1371) على أصحاب هذا الرأي بقوله: «والتعلُّلُ في نفي الجبر بأنّ الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية للماهيات التي هي غير مجعولة كالاستجارة من الرمضاء بالنار، لأنّ القائل بذلك إن أراد بكون الماهيات غير مجعولة: كونها

(85) السابق، ص 71.

(86) السابق، ص 72.

(87) السابق، ص 71.

(88) وقع هنا في المطبوع زيادة: تعالى، والصواب حذفها؛ لأنّ سياق الكلام عن العبد، فالضمير يعود إليه، لا إلى الله تعالى.

(89) وقع هنا في المطبوع زيادة: تعالى، والصواب حذفها كما سبق.

(90) بالي أفندي صوفيوي، رسالة القضاء والقدر، ص 72.

(91) السابق، ص 72، 73.

(92) السابق، ص 78.

(93) حاجي خليفة، كشف الظنون، (بغداد: مكتبة المثنى، 1941م)، 1/ 883.

(94) بالي أفندي صوفيوي، رسالة القضاء والقدر، ص 70.

(95) السابق، ص 39.

قديمةً، فقد تعددت عنده القدماء، وإن أراد بكونها غير مجعولة: أنها لم يكن لها وجود غير الوجود العلمي في علم الله سبحانه قبل إفاضته الوجودَ عليها في الخارج، يكون القول بالاستعداد مما لا معنى له. وهذا مع ظهوره قد يخفى على بعض من يُحاول الجمع بين التصوُّف والكلام والفلسفة»⁽⁹⁶⁾.

4. الأسباب المؤدّية إلى اختيارهم هذا القول

بيّنّا فيما سبق أبرز سمات الفكر الكلامي عند علماء الدولة العثمانية، وهي التأثر بالمشهد الأشعريّ عموماً، وبعلماء المشاركة من الأشاعرة خصوصاً، والانفتاح على الفلسفة، وخصوصاً على مذهب المشائين، والتأثر بالتصوُّف الفلسفيّ. وهذه السمات تميلُ بأصحابها إلى جانب القول بالجبر -ولو في درجة من درجاته كالجبر المتوسّط- أكثر مما تميلُ بهم إلى جانب القول بالاختيار. فأكثر متأخري الأشاعرة ذهبوا إلى القول بالجبر المتوسّط، تبعاً للإمام الرازي في قوله بتوقُّف صدور فعل الإنسان على قدرته وإرادته والداعي له إلى الفعل، فإذا وُجدت لزم وقوع الفعل لا محالة، لكنّ وجود القدرة والإرادة والداعي إنما يكون بخلق الله تعالى، كما أنّ وقوع الفعل إنما يكون بخلق الله تعالى⁽⁹⁷⁾. ومن هنا ف«الإنسان مُضطرٌّ في صورة مختار»⁽⁹⁸⁾، و«ليس في الوجود إلا الجبر»⁽⁹⁹⁾. ومذهب المشائية يؤول إلى الجبر، لأنّ الأمر عندهم متفرّع على أنّ الله تعالى مُوجبٌ بالذات، بناءً على نظرية الصدور (نظرية الفيض)، وأنّ قدرة العبد وإرادته علّة مُعدّة، يحصل بها استعداد الفعل للوجود، ثم يفيض عليه الوجود من العقل العاشر (العقل الفعّال) عندهم⁽¹⁰⁰⁾. والتصوُّف عموماً قد يميلُ ببعض سالكيه إلى جانب الجبر، والتصوُّف الفلسفيّ خصوصاً أكثر ميلاً بهم إليه، بناءً على القول بوحدة الوجود⁽¹⁰¹⁾.

وعلى الرغم من أنّ الذي كان يُتوقَّع من العثمانيين نظراً إلى السمات المذكورة للفكر الكلامي

(96) الكوثري، التعليقات على كتاب اللعة للمذاري، ص33.

(97) انظر: الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ص85، المذاري، اللعة، ص53.

(98) الرازي، لوايح البنات في الأسماء والصفات، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، (القاهرة: المطبعة الشرفية، 1323هـ)، ص182 (تفسير اسم الحكيم): الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، 60/3، 25/9، 258. وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م)، 109/7، 411/15، 21/459، 542/24: الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، 517/2.

(99) الرازي، المباحث المشرقية، 517/2.

(100) انظر: المذاري، اللعة، ص53.

(101) انظر في الإشارة إلى أنّ الجبر هو مقتضى القول بوحدة الوجود: الكوثري، الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت)، ص4.

عندهم: هو القول بالجبر، فإنّ الرأي السائد بينهم -في القرن العاشر الهجريّ على الأقلّ- كان هو القول بالاختيار، على اختلافٍ مَسَلَكِيّهم في ذلك، كما سبق بيّانه، وهو أمرٌ يسترعي الانتباه ويثير التساؤل عن سبب رفضهم القول بالجبر، ولعلّه يتلخّص في ثلاثة أمور، وهي:

أولاً: كتب العقائد المعتمدة عندهم إقرأً وتدريساً، والمتداولة بينهم بحثاً وتحريراً. ومن أبرزها: كتاب «شرح العقائد» للإمام السعد التفتازاني (ت 792)، فقد صحّ فيه باختيار العبد، وأطنب في تقريره والجواب عن الاعتراضات الواردة عليه، ومن ذلك قوله في تقرير هذا الرأي: «تحقيقه: أنّ صَرَفَ العبد قدرته وإرادته إلى الفعل: كسبٌ، وإيجادَ الله تعالى الفعلَ عقيب ذلك: خلقٌ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكنّ بهتتين مختلفتين، فالفعل مقدورُ الله بجهة الإيجاد، ومقدورُ العبد بجهة الكسب. وهذا القدرُ من المعنى ضروريّ، وإن لم نَقْدِرْ على أزيدَ من ذلك في تلخيص العبارة المُفصّحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار»⁽¹⁰²⁾، وقوله في الجواب عن شبهة وجوب الفعل أو امتناعه لِعِلْمِ الله بوقوعه أو عدم وقوعه، وأنه لا اختيار مع الوجوب والامتناع، وقد مرّ بيّانها سابقاً: «إنّ الوجوب بالاختيار مُحَقِّقٌ للاختيار، لا منافٍ له»⁽¹⁰³⁾.

والمُحَشُّون على كتاب «شرح العقائد» -ويهمُّنا منهم العلماء العثمانيون من أهل القرن العاشر أو قبله بقليل- أكّدوا رأي التفتازاني هذا وأيدوه، ومن ذلك قول الخيالي (ت 862) -وهو أول المُحَشِّين على الكتاب، ولحاشيته أثر كبير في المدارس العثمانية وفي سائر الحواشي المصنّفة من بعده-: «أما أنّ ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يُوجَدُ شيئاً، فيكون من الله تعالى، فيلزم الجبرُ، فذلك مذهبُ الأشعريّ، وهو جبرٌ متوسّط، وأما الذاهبون مذهب الأستاذ -يعني: الإسفراييني- فلمهم أن يقولوا: الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بكلِّ من الطرفين بلا داع ومرجّح، فكونُ الاختيار من الله تعالى لا يستلزمُ الجبر، كما أنّ صدور إرادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا يُنافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق»⁽¹⁰⁴⁾.

ويقول الخياليّ نفسه في شرحه على المنظومة التُونيّة المُسمّاة «جواهر العقائد» للعلامة خضر بك (ت 863): «إثبات الاختيار الجزئيّ المُسَمّى بالكسب، وهو عند الأشعريّ عبارة عن مقارنة قدرة العبد لأفعاله الاختيارية من غير أن يكون له مدخلٌ في وجودها، وعند البعض هو عبارة عن صَرَفِ القدرة والإرادة إلى نحو المراد»⁽¹⁰⁵⁾.

(102) التفتازاني، شرح العقائد، ص 87-88.

(103) السابق، ص 86.

(104) الخيالي، حاشية على شرح العقائد، ص 392.

(105) الخيالي، شرح الفصيحة النونية، تحقيق عبد الناصر المليباري، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2008م)، ص 237-238.

ومن ذلك أيضاً قول مصلح الدين الكسّليّ (ت 901): «إذا عَلِمَ اللهُ تعالى في الأزل أنّ العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيناً فَيَتَصِفُ به، فهذا الاختيارُ والاتِّصافُ المتفرِّعُ عليه لا بدَّ من وقوعهما فيما لا يزال، إذ لو كان مُنتَفِيَيْنِ فيه لكانَ عِلْمُهُ تعالى متعلِّقاً بانتفائهما، لِمَا عرفتَه من أنّ العلم تابعٌ للمعلوم مُطابِقٌ له، فتعلُّقُ علمه تعالى بوجود شيء يستلزمُ وجودَه بنحوٍ من استلزام المُسَبِّبِ للسبب، لا عكسه...، وليس تعلُّقُ الإرادة متفرِّعاً على تعلُّقِ العلم، بل الأمر بالعكس»⁽¹⁰⁶⁾.

وصرَّحَ رمضان أفندي (ت 979) بأنَّ الصَّرْفَ المذكور في قول التفتازاني: «أنَّ صَرَفَ العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٍ» هو قَصْدُ القلب، ثم قال: «وهو من الأمور الالاموجودة واللامعدومة، فلا يَرِدُ عليه أنَّ الصَّرْفَ فعلٌ موجود، فيستند إلى الباري تعالى»⁽¹⁰⁷⁾.

ثانياً: كتب أصول الفقه المعتمدة عندهم إقرأء وتدريساً، والمتداولة بينهم بحثاً وتحريراً. ومن أبرزها: كتاب «التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي (ت 747)، فقد أوّل في هذه المسألة أهميّةً بالغة، وأفرد لها أربع مُقَدِّمات، وقد عُنِيَ العلماء من بعده بهذا المبحث عنايةً خاصّة، فضلاً عن عنايتهم بالكتاب بوجه عام، وكتبوا عليه الحواشي والتعليقات في رسائل مُفَرَّدة.

وممّن صَنَّفَ حاشيةً أو تعليقةً على المقَدِّمات الأربع: مُلّا سامسوني زاده (ت 891) وله حاشيتان: «تعليقة» و«حاشية صغرى»، وخطيب زاده (ت 901)، ومصلح الدين الكسّلي (ت 901) وله حاشيتان، وحاجي حسن زاده (ت 911).

وبغضِّ النظر عن آراء هؤلاء المصنِّفين في تأييد رأي صدر الشريعة في القول بالاختيار كما هو مُلَاخِظٌ في حاشية سامسوني زاده والكسّلي أو في معارضته والرّدّ عليه كما هو مُلَاخِظٌ في حاشية خطيب زاده، فإنه يمكننا القول: إنّ هذه التحريرات والتدقيقات تأييداً ومعارضةً قد وقعت في النصف الثاني من القرن التاسع⁽¹⁰⁸⁾ كانت عاملاً مهمّاً في تقرير الأقوال في المسألة، وتحرير مجالِ البِزَاعِ بين أصحابها، وتوجيه الأدلة والاعتراضات والأجوبة، وهو ما يسّر للعلماء العثمانيين بحثها في القرن العاشر، وهياً لهم أُسُساً متينةً يَبْنُونَ عليها رأيهم فيها.

فعلى الرغم من أنّ خطيب زاده لم يَرْتَضِ رأي صدر الشريعة في المسألة واعترض عليه في مواضع،

(106) الكسّلي، حاشية على شرح العقائد، تحقيق: مرعي حسن الرشيد، (تركيا: دار نور الصباح، 2012م)، ص 391.

(107) رمضان أفندي، حاشية على شرح العقائد، تحقيق مرعي حسن الرشيد، (تركيا: دار نور الصباح، 2012م)، ص 395.

(108) يُعرَف ذلك من مقدمات هذه الحواشي، حيث يُذكر فيها امتثالُ أمر السلطان محمد الفاتح بتأليفها أو إهداؤها إليه، سوى الحاشية الصغرى لملّا سامسوني زاده، فإنها تخلو من مقَدِّمة أصلاً. وقد تولّى السلطان محمد الفاتح الحكم سنة 855 حتى وفاته سنة 886، فيكون تصنيف هذه الرسائل في هذه المدة.

فإن حاشيته مشتملة على نصوص مهمّة في تأييد رأي صدر الشريعة، وهو مذهب الماتريدية، ومنها ما نقله عن السمرقندي في «شرح الصحائف»، وإن كان رفضه بقوله: «ولا يخفى على المنصف أنه لا يشفي العليل، ولا يروي الغليل...»، وقال بإثره: «فعلّم ممّا قرّناه أنّ المذهب المنصور في هذا المقام هو مذهب الأشاعرة الذي هو الدين القويم، والصرط المستقيم، يُحيي العقول عن مهلكتها، ويهدمها لتفويض الأمور إلى مدبرها ومالكها»⁽¹⁰⁹⁾.

وفي المقابل نجد التصريح باسم الماتريدية عند مُلا سامسوني زاده في «تعليقته» على المقدمات الأربع⁽¹¹⁰⁾ -مع تصريحه في الموضوع الأول منها بانتسابه إليهم بقوله: «أصحابنا الماتريدية»- وفي «حاشيته الصغرى»⁽¹¹¹⁾، وعند حاجي حسن زاه في «حاشيته»⁽¹¹²⁾، ويناقد الكستلي في مواضع كثيرة من «حاشيته الصغرى» ما أورده التفتازاني في تعقّب صدر الشريعة في «التنقيح»، ويردّ اعتراضاته عليه، مُصرّحاً في موضعين متقاربين بأنّ الحقّ هو التوسّط بين الجبر والقدر⁽¹¹³⁾.

ثالثاً: الدافع الاجتماعيّ، فإنه من غير المُستبعد قيامُ جماعاتٍ من الناس في تلك العصور كانت تستند إلى القول بالجبر إلى تسويغ المعاصي، ثم تتخذُ ذريعةً إلى إسقاط التكاليف بالكلية. وهذا القول مُتفرّع في الحقيقة على الجبر المُخض، لا على الجبر المتوسط الذي ذهب إليه المتأخرون من الأشاعرة، ومع ذلك فإنّ نفي الجبر على جميع مراتبه يكون أبلغ في ردّه، وأقوى في تجنّبه.

ولعلّ ما ورد في أوائل الحواشي المؤلّفة على المقدمات الأربع من أمر السلطان محمد الفاتح بتأليف هذه الرسائل أو إهداؤها إليه ما يُشير إلى هذا الدافع الاجتماعيّ. وأوضح من ذلك ما ورد في صدر جواب أبي السعود في «فتوى القضاء والقدر»، حيث افتتحها بحكمه على الشخص القائل بالجبر -يعني: الجبر المُخض- المُتذرع به إلى المعاصي بأنه زنديقٌ يجبُ قتله، ثم يذكر أنه صاحبُ اعتقاد باطل يجبُ دعوته إلى التوبة. وهذه الأحكام والأوصاف تدلُّ على أنّ للمسألة واقعاً اجتماعياً، ولعلّه كان ممتدّاً في جماعاتٍ من الناس أو أخذاً في الامتداد، حتى احتيج إلى توجيه السؤال عنه إلى مفتي الدولة العثمانية، وكتابة الأخير جواباً مُطوّلاً له، مع حَسْم وبتّ.

(109) خطيب زاده، حاشية على المقدمات الأربع، تحقيق مصطفى بورصغا، جوشكون بورصغا، في: مجلة تحقيق، 2/4، 2021م، ص327.

(110) سامسوني زاده، تعليقة على المقدمات الأربع، تحقيق حسن أوزر، في: مجلة تحقيق، 1/1، 2018م، ص186، 189، 190.

(111) سامسوني زاده، الحاشية الصغرى على المقدمات الأربع، تحقيق شعله كُولدو، في: مجلة بحوث الحقوق الإسلامية، 34، 2019م، ص485.

(112) حاجي حسن زاده، حاشية على المقدمات الأربع، (تحقيق مصطفى بلال أوزترك، مجلة تصوّر، 1/7، 2021م)، ص949، 951.

(113) الكستلي، حاشية على المقدمات الأربع، تحقيق مصطفى بلال أوزترك، في: مجلة قدر، 2/18، 2020م، ص720.

وكانَّ في بعض الرسائل المُفردة في مسألة الجبر والقدر في القرن العاشر ما يُلمحُ إلى هذا الدافع، فقد أورد ابنُ كمال باشا أشعاراً بالفارسيَّة لعمر الخيام (ت 515)، فيها القول بحتمية وقوع المعصية من العبد لعلم الله الأزليِّ بها⁽¹¹⁴⁾، وأخرى لجلال الدين الروميِّ (ت 670) وحافظ شيرازي (ت 792) تُوهمُ الجبر إيهاماً شديداً أو تدلُّ عليه دلالة صريحة⁽¹¹⁵⁾، وانتقدها كلياً. ووافقه على ردِّ أبيات الخيام المشار إليهما أنفاً: بهاء الدين زاده⁽¹¹⁶⁾. وإيراد هذه الأبيات وانتقادها في رسالة كلامية يدلُّ على أنَّ المسألة لم تكن محدودةً بأهل الاختصاص الدقيق، بل كانت مطروقةً في أروقة يتقاطع فيها الأدب بالتصوُّف والفلسفة، وهو ما يجعلُ لها ظلالاً وآثاراً اجتماعيةً.

ومما يُلمحُ إلى هذا الدافع أنَّ طاشكبري زاده -وقد أفرد رسالةً في القضاء والقدر كما سبق- لمَّا بلغ هذا المبحث في كتابه «المعالم في الكلام»، لم يكتفِ بالصفحات الأربع التي خصَّصها له، بل أتبعها بـ«خاتمة» في صفحة، وصف فيها الجبر بالهاوية، وبأنه «يهدم أساس الشرع، لأنَّ مداره على التكليف»⁽¹¹⁷⁾.

وليس المقصود من وجود دافع اجتماعيٍّ للأخذ بأحد الآراء في مسألة كلامية: أنَّ العلماء كانوا ينظرون إلى الأمور الاجتماعية عند بيان أحكام تلك المسائل، فهذا واردٌ في الفروع الفقهيَّة، لأنها تابعةٌ لتشريع مُشرِّعها الذي ربط كثيراً منها بمصالح العباد، وخصوصاً في أبواب المعاملات، فكان للجانب الاجتماعيِّ أثرٌ ظاهرٌ فيها، بخلاف المسائل الكلامية، لأنها تابعةٌ لحقائقها على ما هي عليه في نفسها، فلم يكن للجانب الاجتماعيِّ أثرٌ فيها، وإنما المقصود أنه عند تعدُّد الآراء في المسألة نفسها يُلاحظُ على أحد هذه الآراء ترتُّب بعض الآثار الاجتماعية المنافية للنصوص النقلية الواردة في تلك المسألة، كالأبيات المصرحة بتكليف الإنسان حقيقةً، وتحميله مسؤولية أفعاله، وترتيب الثواب والعقاب عليها، ويُلاحظُ على رأيٍ آخر ترتُّب آثارٍ اجتماعيةٍ أخرى موافقةً لتلك النصوص النقلية، والحالُ أنَّ هذه المسألة ليست عقليةً محضَةً بحيث ينبغي أن يكون لها حكمٌ في نفس الأمر، تبعاً لحقيقة الإله وماهية الإنسان، بل هي في جانبٍ منها مسألةٌ عقلية، وهو انفراده تعالى بالخلق، وفي جانبٍ آخر مسألةٌ نقلية، يُرجعُ فيها إلى ما أخبرت به النصوص عمَّا أجرى الله تعالى به العادة، ومن هنا كانت الآثار الاجتماعية المُتسجِّمة مع تلك النصوص مرعيةً من جهة، ومطلوبةً من جهةٍ أخرى، وكان الرأيُّ العلميُّ المُتَّسقُ معها مرجحاً على غيره من الآراء.

(114) انظر: ابن كمال باشا، رسالة في تحقيق الجبر والقدر، 5/216.

(115) السابق، 5/240، 257.

(116) السابق، ص48.

(117) طاشكبري زاده، المعالم في الكلام، ص345-346.

خاتمة

تمثل الرأي السائد بين علماء الدولة العثمانية في القرن العاشر الهجري في إثبات اختيار الإنسان في أفعاله التكليفية، وتحمله المسؤولية فيها، ورفض القول بالجبر، سواء كان جبراً مَحْضاً كما هو قول الجبرية أو جبراً متوسّطاً كما هو قول متأخري الأشاعرة. وقد كان لهم مسلكان مختلفان في تقرير هذا الرأي: مسلك يَغْلِبُ عليه البحث الكلامي، وقد سار عليه ابن كمال باشا وطاشكبري زاده وأبو السعود أفندي، ومسلك يَغْلِبُ عليه البحث التصوّفي الفلسفي، وقد سار عليه بهاء الدين زاده وبالي أفندي صوفيوي.

وهذا الرأي الذي ارتضوه وإن كان يبدو لأول وهلة غير مُتَّسِقٍ مع السّمات العامة للفكر الكلامي عند علماء الدولة العثمانية، وهي التّأثر بمتأخري الأشعرية المشاركة، والانفتاح على الفلسفة المشائية، والتأثر بالتصوّف الفلسفي؛ إذ هي أوفق بالجبر منها بالاختيار، إلا أنه إذا قُرئ في سياق أسبابه العلمية ظهر واضحاً مفهوماً، وأهمّ هذه الأسباب: كتب العقائد وأصول الفقه التي كانت متداولةً بينهم بالتقرير والتحرير، والدافع الاجتماعي الذي اقتضى من أهل العلم موقفاً صارماً في نفي الجبر الذي كان يُتَّخَذُ ذريعةً لتسوية المعاصي وإسقاط التكليف.

وكذلك يتسّق هذا الرأي مع مرحلة الاهتمام بمذهب الماتريدية التي ظهرت بين المتكلمين العثمانيين في القرن العاشر، وازدادت وضوحاً في القرون التالية، وإن كنا لا نستطيع الجزم هنا بما إذا كان هذا التطور العلمي في تاريخ علم الكلام أحد العوامل في قولهم بإثبات الاختيار للإنسان على وفق مذهب الماتريدية، أم كان قولهم بإثبات الاختيار أحد العوامل في حصول هذا التطور وبدء هذه المرحلة، أم أنّ لكل واحد من الأمرين أسبابه الخاصة، وتوافق وقوعهما جميعاً في القرن العاشر، والجزم بأحد هذه الاحتمالات الثلاثة يحتاج إلى دراسة خاصة. وعلى كلّ حال، فالانسجام والاتساق بين هذين الأمرين مما يمكن ملاحظته بوضوح.

وبناءً على ما سبق، يمكن القول: إنّ الاتجاه الكلامي عند العثمانيين كانت له استقلاليتها الفكرية، فعلى الرغم من تأثره ببعض المدارس الكلامية السنية، وبعض الاتجاهات الفلسفية، كان للمتكلمين العثمانيين آراؤهم المخالفة لتلك المدارس والاتجاهات، كما هو الحال في مسألة الجبر والقدر. وكذلك كان الاتجاه الكلامي عند العثمانيين مُنْفَتِحاً في المسألة الواحدة على عدّة أقوال، ومُتَّسِعاً فيها لعدّة مسالك، كما هو الحال في مسألة الجبر والقدر أيضاً.

المصادر

- ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، رسالة في تحقيق الجبر والقدر، ضمن مجموع رسائل ابن كمال باشا، دار اللباب، إسطنبول، 2018م.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، فتوى القضاء والقدر، نسخة خطية، المكتبة السليمانية، مجموعة حاجي محمود أفندي، برقم 1956، الأوراق 11 ب-13.
- الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تعريب حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، بشرح السيد الشريف وحاشية حسن جلبي والسيالكوتي، مطبعة السعادة، القاهرة.
- بالي أفندي صوفيوي، رسالة القضاء والقدر، تحقيق د. خديجة أرباكوش، مجلة جامعة مرمرة كلية الإلهيات، المجلد 30، العدد 1، 2006م.
- بهاء الدين زاده، محيي الدين محمد بن بهاء الدين، رسالة القضاء والقدر، تحقيق شمس الدين طاجار، رسالة ماجستير في جامعة صقاريا، 2022م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقائد، تحقيق كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1974م.
- البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرزاق، تحقيق يوسف عبد الرزاق، القاهرة.
- حاجي حسن زاده، حاشية على المقدمات الأربع، تحقيق مصطفى بلال أوزترك، مجلة تصوّر، مجلد 7، عدد 1، 2021م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله المعروف بكاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- حمزة البكري، تقديم منظومة عقود العقائد لإمام زاده، تحقيق محمد عثمان دوغان، دار الفتح،

عمّان، 2019م.

خطيب زاده، محيي الدين محمد بن إبراهيم الرومي، حاشية على المقدمات الأربع، تحقيق مصطفى بورصبغا، جوشكون بورصبغا، مجلة تحقيق، مجلد 4، عدد 2، 2021م.

الخيالي، أحمد بن موسى، حاشية على شرح العقائد، ضمن المجموعة السنوية على شرح العقائد النسفية، تحقيق مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، 2012م.

الخيالي، أحمد بن موسى، شرح القصيدة النونية، تحقيق عبد النصير المليباري، مكتبة وهبة، القاهرة، 2008م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، إيران.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، لوامع البينات في الأسماء والصفات، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، المطبعة الشرفية، القاهرة، 1323هـ.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م.

رمضان أفندي، رمضان بن محمد، حاشية على شرح العقائد، ضمن المجموعة السنوية على شرح العقائد النسفية، تحقيق مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، 2012م.

سامسوني زاده، حسن بن عبد الصمد، الحاشية الصغرى على المقدمات الأربع، تحقيق شعلة كُولدُو، مجلة بحوث الحقوق الإسلامية، عدد 34، تركيا، 2019م.

سامسوني زاده، حسن بن عبد الصمد، تعليقة على المقدمات الأربع، تحقيق حسن أوزر، مجلة تحقيق، مجلد 1، عدد 1، 2018م.

السنوسي، محمد بن يوسف، شرح العقيدة الكبرى، تحقيق أنس الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، 2019م.

السنوسي، محمد بن يوسف، شرح العقيدة الوسطى، تحقيق أنس الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، 2019م.

- السنوسي، محمد بن يوسف، شرح المقدمات، تحقيق أنس الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، 2019م.
- السيد الشريف، علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، المعالم في الكلام، تحقيق أحمد سروري، رسالة دكتوراه في جامعة مرمرة، 2011م.
- طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- طاشكبري زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى، رسالة القضاء والقدر، تحقيق محمد زاهد جول، منشورات الجمل، ألمانيا، 2008م.
- الكستلي، مصلح الدين مصطفى بن محمد الرومي، الحاشية الصغرى على المقدمات الأربع، تحقيق مصطفى بلال أوزترك، مجلة قدر، مجلد 18، عدد 2، 2020م.
- الكستلي، مصلح الدين مصطفى بن محمد الرومي، حاشية على شرح العقائد، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية، تحقيق مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، 2012م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن، الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- المنذاري، إبراهيم بن مصطفى الحلبي، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1939م.

Arabic reference

Ibn Kamāl Bāshā, Aḥmad ibn Sulaymān, Risālat fi taḥqīq al-Jabr wa-al-qadar, ḍimna Majmū‘ Rasā’il Ibn Kamāl Bāshā, Dār al-Lubāb, Iṣṭanbūl, 2018.

Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafá al-‘Imādī, Irshād al-‘aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm, Dār Iḥyá’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt.

Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafá al-‘Imādī, fatwá al-qaḍá’ wa-al-qadar, nuskhah khaṭṭīyah, al-Maktabah al-Sulaymānīyah, majmū‘ah Ḥājjī Maḥmūd Afandī, bi-raqm 1956, al-awraq 11b-13b.

Al-Aḥmad nkry, al-Qāḍī ‘Abd al-Nabī ibn ‘Abd al-Rasūl, Dustūr al-‘ulamā’ aw Jāmi‘ al-‘Ulūm fi iṣṭilāḥāt al-Funūn, Ed: Ḥasan Hānī Faḥṣ, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2000.

Al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, al-mawāqif, bi-sharḥ al-Sayyid al-Sharīf wa-ḥāshiyat Ḥasan Jalabī wālsyālkwty, Maṭba‘at al-Sa‘ādah, al-Qāhirah.

Bālī Afandī ṣwfywy, Risālat al-qaḍá’ wa-al-qadar, Ed: Khadijah ārbākwsh, Majallat Jāmi‘at mrmrḥ Kullīyat al-Ilāhīyāt, al-mujallad 30, al-‘adad 1, 2006.

Bahá’ al-Dīn Zādah, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn Bahá’ al-Dīn, Risālat al-qaḍá’ wa-al-qadar, Ed: Shams al-Dīn ṭājār, Risālat mājjistīr fi Jāmi‘at ṣqāryā, 2022.

Al-Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar, sharḥ al-‘aqā’id, Ed: Klūd Salāmah, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah, Dimashq, 1974.

Al-Bayyāḍī, Kamāl al-Dīn Aḥmad ibn Ḥasan, Ishārāt al-marām min ‘Ibārāt al-Imām, ED: Yūsuf ‘Abd al-Razzāq, Ed: Yūsuf ‘Abd al-Razzāq, al-Qāhirah.

Ḥājjī Ḥasan Zādah, Ḥāshiyat ‘alá al-muqaddimāt al-arba‘, Ed: Muṣṭafá Bilāl awztrk, Majallat ṭṣwwur, V 7, Issue1, 2021.

Ḥājjī Khalīfah, Muṣṭafá ibn ‘Abd Allāh al-ma‘rūf bi-Kātib Jalabī, Kashf al-zunūn ‘an

asāmī al-Kutub wa-al-Funūn, Maktabat al-Muthanná, Baghdād, 1941.

Ḥamzah al-Bakrī, taqḍīm manzūmat ‘Uqūd al-‘aqā’id li-Imām Zādah, taḥqīq Muḥammad ‘Uthmān Dūghān, Dār al-Faṭḥ, ‘Ammān, 2019.

Khaṭīb Zādah, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Rūmī, Ḥāshiyat ‘alá al-muqa-ddimāt al-arba‘, Ed: Muṣṭafá bwršbghā, jwshkwn bwrđbghā, Majallat taḥqīq, V 4, Issue 2, 2021.

Al-Khayālī, Aḥmad ibn Mūsá, Ḥāshiyat ‘alá sharḥ al-‘aqā’id, ḍimna al-Majmū‘ah al-sanīyah ‘alá sharḥ al-‘aqā’id al-Nasafiyah, Ed: Mar‘ī Ḥasan al-Rashīd, Dār Nūr al-Şabāḥ, Turkiyā, 2012.

Al-Khayālī, Aḥmad ibn Mūsá, sharḥ al-qaşīdah al-nūnīyah, Ed: ‘Abd al-Naşīr al-Malībārī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, 2008.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, al-mabāḥith al-mashriqīyah fī ‘ilm al-Il-āhiyāt wa-al-ṭabī‘iyāt, Īrān.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, al-maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-ilāhī, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1987.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, Lawāmi‘ al-bayyināt fī al-asmā’ wa-al-şifāt, Ed: Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘sanī, al-Maṭba‘ah al-Sharafiyah, al-Qāhirah, 1323.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, Ma‘ālim uşūl al-Dīn, Ed: Ṭāhā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, Mafātīḥ al-ghayb, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2000.

Ramaḍān Afandī, Ramaḍān ibn Muḥammad, Ḥāshiyat ‘alá sharḥ al-‘aqā’id, ḍimna al-Majmū‘ah al-sanīyah ‘alá sharḥ al-‘aqā’id al-Nasafiyah, Ed: Mar‘ī Ḥasan al-Rashīd, Dār Nūr al-Şabāḥ, Turkiyā, 2012.

Sāmswny Zādah, Ḥasan ibn ‘Abd al-Ṣamad, al-Ḥāshiyah al-ṣughrá ‘alá al-muqaddimāt al-arba‘, Ed: Shu‘lah küldü, Majallat Buḥūth al-Ḥuqūq al-Islāmīyah, Issue 34, Turkiyā, 2019.

Sāmswny Zādah, Ḥasan ibn ‘Abd al-Ṣamad, Ta‘līqah ‘alá al-muqaddimāt al-arba‘, taḥqīq Ḥasan ūzar, Majallat taḥqīq, v 1, Issue1, 2018.

Al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, sharḥ al-‘aqīdah al-Kubrā, Ed: Anas al-Sharafāwī, Dār al-Taqwā, Dimashq, 2019.

Al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, sharḥ al-‘aqīdah al-Wuṣṭā, Ed: Anas al-Sharafāwī, Dār al-Taqwā, Dimashq, 2019.

Al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, sharḥ al-muqaddimāt, Ed: Anas al-Sharafāwī, Dār al-Taqwā, Dimashq, 2019.

Al-Sayyid al-Sharīf, ‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, al-‘aryfāt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1983.

Tāshkubrī Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá, al-Shaqā‘iq al-Nu‘mānīyah fi ‘ulamā’ al-dawlah al-‘Uthmānīyah, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt.

Tāshkubrī Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá, al-Ma‘ālim fi al-kalām, Ed: Aḥmad Surūrī, Risālat duktūrāh fi Jāmi‘at mrmrh, 2011.

Tāshkubrī Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá, Miftāḥ al-Sa‘ādah wa-miṣbāḥ al-siyādah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1985.

Tāshkubrī Zādah, ‘Iṣām al-Dīn Aḥmad ibn Muṣṭafá, Risālat al-qaḍā’ wa-al-qadar, Ed: Muḥammad Zāhid Jūl, Manshūrāt al-Jamal, Almānīyā, 2008.

Alkstly, Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafá ibn Muḥammad al-Rūmī, al-Ḥāshiyah al-ṣughrá ‘alá al-muqaddimāt al-arba‘, Ed: Muṣṭafá Bilāl awztrk, Majallat qadr, V 18, Issue2, 2020.

Alkstly, Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafá ibn Muḥammad al-Rūmī, Ḥāshiyat ‘alá sharḥ al-‘aqā‘id, ḍimna al-Majmū‘ah al-sanīyah ‘alá sharḥ al-‘aqā‘id al-Nasafīyah, Ed: Mar‘ī Ḥasan al-

Rashīd, Dār Nūr al-Şabāh, Turkiyā, 2012.

Al-Kaffawī, Abū al-Baqā' Ayyūb ibn Mūsā al-Ḥusaynī, alklyyāt, Ed: 'Adnān Darwish wa-Muḥammad al-Miṣrī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt.

Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan, al-Istibṣār fī al-taḥadduth 'an al-Jabr wa-al-ikhtiyār, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah.

Almdhāry, Ibrāhīm ibn Muṣṭafā al-Ḥalabī, al-Lum'ah fī taḥqīq Mabāḥith al-wujūd wālḥdwth wa-al-qadar w'f'āl al-'ibād, Ed: Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Maṭba'at al-an-wār, al-Qāhirah, 1939.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-6-17

تاريخ القبول: 2024-7-1

أصول الفقه بين الشافعي والأشعري:

مقاربة تاريخية

مولاي أحمد أمناي⁽¹⁾

الملخص:

يهدف البحث إلى معرفة العلاقة التي جمعت بعض فقهاء ومتكلمي الشافعية بأبي الحسن الأشعري، الذي -رغم انتسابه إلى مذهب الشافعي-، كما يذكر المؤرخون، يعتبر بعض الشافعية أن طريقته بعيدة عن طريقة الشافعي؛ أصولاً وفروعاً. وقد توصل البحث إلى أن مرحلة ما بين الشافعي والباقلاني ما تزال يشوبها بعض الغموض الذي يحول دون التأريخ لعلم أصول الفقه وعلاقته بعلم الكلام، وأن الأشعري لم يخالف الشافعي إلا في مسائل من أصول الفقه، وبعضها مما حكي عن الشافعي القول به، مع اختلاف أصحابه في نسبتها إليه. ويبدو، حسب ما انتهينا إليه في هذا البحث، انفتاح الأشعري على علم الكلام كان الدافع الأساس الذي جعل بعض الشافعية يمايزون بين أصوله وأصول الشافعي.

الكلمات المفتاحية:

علم الكلام، أصول الفقه، المذهب الشافعي، الأصول والفروع.

(1) باحث مستقل.

للاقتباس: أمناي، مولاي، أصول الفقه بين الشافعي والأشعري: مقاربة تاريخية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 48 - 63.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-6-17

Accepted: 2024-7-1



usūl al-fiqh The usūl al-fiqh between al-Ash'arī:

A Historical Approach

Moulay Ahmad Amnay⁽²⁾

Abstrat:

The research aims to know the relationship that brought together some Shafi'i jurists and theologians with Abu al-Hasan Al-Ash'ari, who - despite his affiliation with the Shafi'i school of thought as historians mention - some Shafi'is consider his method to be far from the method of Al-Shafi'i in principles and branches. The research concluded that the period between Al-Shafi'i and Al-Baqillani is still shrouded in some ambiguity that prevents the history of the science of the principles of jurisprudence and its relationship to the science of theology, and that Al-Ash'ari did not disagree with Al-Shafi'i except in matters of the principles of jurisprudence, some of which were reported to have been said by Al-Shafi'i, despite the difference of opinion among his companions in attributing them to him. According to what we have concluded in this research, it seems that Al-Ash'ari's openness to theology was the main motive that made some Shafi'is distinguish between his principles and those of Al-Shafi'i's.

Keywords:

Theology, Principles of Jurisprudence, Shafi'i School, Principles and Branches.

2 Independent researcher

Cite this article as: Ahmed Amanai, usūl al-fiqh The usūl al-fiqh between al-Ash'arī : A Historical Approach, Journal of Namaa, Namaa Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 48 - 63.

© 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:

يحاول هذا البحث معالجة العلاقة التي جمعت بعض فقهاء ومكلمي الشافعية بأبي الحسن الأشعري. فرغم أنه ينتسب إلى مذهب الشافعي، كما يذكر المؤرخون، فإن بعض الشافعية اعتبر أن طريقته بعيدة عن طريقة الشافعي؛ أصولاً وفروعاً. ومع اضطراب النقول عن هؤلاء الفقهاء، تقصدت في هذا البحث، مقارنة الموضوع تاريخياً، مع تحليل ومقارنة ما وقفت عليه من نصوص ووثائق تاريخية، رجاء الخلوص إلى نتائج واضحة. يتمثل السؤال الإشكالي الأساسي للورقة في الآتي: ما مدى استقلال طريقة الأشعري عن الشافعي؟ ومدى بقاء طريقة الشافعي بعد الأشعري، وديمومتها، ومدى تأثيره فيها؟ تستدعي هذه الأسئلة عدة إشكالات علمية؛ من قبيل صحة النقل عن هؤلاء الفقهاء، وهل كانت تعني، حقاً، التبرؤ من الأشعري، وإشكالات أخرى سنحاول أن نعالجها في ثنايا هذا البحث.

قراءة في السياق:

لقد عدَّ غير واحد من الشافعية أبا الحسن الأشعري من جملة أصحابهم، على سبيل المثال، قال ابن فورك (406 هـ): «وكان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي (204 هـ) في كتاب «الرسالة في أحكام القرآن»، وهو رأي أبي العباس بن سريج (306 هـ)»⁽³⁾. وكذلك أبي محمد الجويني⁽⁴⁾.

ومع كون هذا مما يشهد له به من ذكر فإنه يتعارض حينما يقابل بغيره من النقول في هذه المرحلة، كقول أبي الحسن الكرجي الشافعي (532 هـ): «ومعروف شدة الشيخ أبي حامد (406 هـ) -أي الإسفراييني- على أهل الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه الإمام أبو بكر الزاذقاني، وهو عندي، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابيه اللمع والتبصرة، حتى لو وافق قول الأشعري وجهاً لأصحابنا ميزه، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبيهم في أصول الفقه، فضلاً عن أصول الدين»⁽⁵⁾.

(3) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ط. دار المشرق ش م م، ت. دنيا جيماربه، 1987 م. (ص، 193).

(4) ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، ط. دار الفكر، الثانية، 1399 هـ. (ص، 115).

(5) ابن تيمية، التسعينية، ط. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ت. محمد بن إبراهيم العجلان، الأولى، 1420 هـ/1999 م. (883/3). وفي الكتاب نقول في تحذير أبي حامد الإسفراييني من الباقلاني لاشتغاله بالكلام.

إن مما ينبغي أن ننبه إليه في هذا السياق أن طريقة الأشعري في هذه المرحلة كانت غير محمودة حتى عند غير الشافعية كالحنابلة، وبعض المالكية كابن خويز منداد، وهو ما يشير إلى أن الخلاف الأساس ليس في أصول الفقه وإنما في أصول الدين، خاصة أننا نجد المتكلمين يرونه فرعاً عنه، فأى اجتهاد أو تفكير في الأصول هي تابعة للنظر الكلامي، وهذا الموقف إنما كان منهم لهذا الخلط الواقع من أبي الحسن بين العلمين، وهي مرحلة تسنن الكلام (ابن كلاب/ الأشعري/ الماتريدي) بعد أن كان لا يتعاطاه إلا المعتزلة وبعض المذاهب الأخرى، فلما انفتح به على علم أصول الفقه وقع منهم هذا موقع العجب لعدم الإلف، ولبعده عن الفقه! ثم توسع الباقلاني في الانفتاح أكثر فيما بعد، وقد كان القصد، «صون الشريعة من العابثين»، إذ فرع الشيء تابع لأصله في الغاية (أصول الفقه فرع علم أصول الدين).

وقد اختط الأشعري لنفسه رأياً في مسألة الكلام؛ الصيغة، متابِعاً فيها ابن كلاب، ومدقّقاً فيها بنظر زائد، وقد كان له توجّه خاص نُسب إليه أتباعه، وهو الوقف، فلقبوا بالواقفية، وقد نصّ ابن تيمية (728 هـ) على أن هذا محل الخُلف، ولأجله كان الإعراض.

وقد تباينت آراء الشافعية على ثلاثة أقسام فيه - وإن كان السبكي يرى أن أكثرهم متمذهبون له⁽⁶⁾ - فمنهم من تمذهب بمقالاته الكلامية، مع اعتقاد عدم خروجه عما قرره الشافعي غالباً في الفقه وأصوله. ومنهم من رأى أنه مخالف للشافعي في معتقده، ما لأجله نبذوا تصوّره الذي جاء به في الكلاميات وغيره مما تفرع عنها - كأصول الفقه - كأبي حامد الإسفراييني السابق الذكر.

ورأى آخرون سلوك طريقة الأشعري في الكلام دون غيره، فانصرفوا له في أصول العقائد، وللشافعي في أصول الفقه وفروعه، كأبي إسحاق الإسفراييني (418 هـ)، الذي كان «نصاراً لطريقة الفقهاء في أصول الفقه، ومضطرباً بتأييد مذهب الشافعي فيها في مسائل منها أشكلت على كثير من شافعية المتكلمين الشافعيين، حتى جبنوا عن موافقته فيها، كمسألة نسخ القرآن بالسنة، ومسألة أن المصيب من المجتهدين واحد، حتى كان يقول: القول بأن كل مجتهد مصيب أوله سفسطة وآخره زندقة، ولم يكن يصحح الحكاية عن الشافعي رضي الله عنه في أن ذلك قول له»⁽⁷⁾.

ومثله في هذا تلميذه عبد القاهر بن طاهر⁽⁸⁾.

(6) «والشافعية غالبهم أشاعرة» السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (377/3). ط. هجر للطباعة والنشر، ت. محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، الثانية، 1413 هـ.

(7) ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ط. دار البشائر الإسلامية، ت. محيي الدين علي نجيب، الأولى، 1992 م. (313/1).

(8) المصدر السابق، (553/2).

فلأجل هذا ينبغي محاولة الوقوف على أسباب التبري الواضح من الأشعري، دون غيره ممن انتسب إلى الشافعي من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار⁽⁹⁾، لوضوح بدعته عندهم.

خاصة أنه وإن تنازعت المذاهب الأخرى بينها كالمالكية والحنفية في الانتساب، إلا أنه ألصق بالشافعية، ذلك أن من ذُكر لم يكن منهم هذا التنصل في انتسابه إليهم في الفقه وأصوله! خلا الحنابلة في ادعائهم ذلك في العقائد.

والذي يدل أن علم الكلام هو مدار هذه النفرة، تصريح الكرجي -في النص السابق- به، وقد قال أيضًا: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبائهم عن الحوم حوالبه على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة»⁽¹⁰⁾.

فالأشعري كان أبرز من حمل من الشافعية لواء علم الكلام بالرد على المخالفين من المعتزلة خاصة والقدرية والجهمية وغيرها من المذاهب التي كانت رائجة في زمانه، ولا يُفهم هذا أنه لم يكن قبله، بل كان، وممن تحقق به الشافعي نفسه، يقول المزني: «كنا على باب الشافعي تتناظر في الكلام، فخرج إلينا وسمع بعض ما كنا فيه، فرجع عنّا، وما خرج إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعي من الخروج إليكم علّة عرضت، ولكن لما سمعتم تتناظرون فيه، أتظنون أنني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت منه مبلغًا، وما تعاطيت شيئًا إلا وبلغت فيه مبلغًا... ولكن الكلام لا غاية له؛ تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم. ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: كفرتم». وقد بيّن البيهقي أن في هذا: «دلالة على أنه كان قد تعلم الكلام، وبالغ فيه، ثم استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها»⁽¹¹⁾.

وعن الحسين بن علي قال، قال الشافعي: «كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الحد الذي يجب، وكل متكلم على غير أصل كتاب ولا سنة فهو هذيان»، قال البيهقي معلقًا: «وفي هذه الحكاية كالدال على أنه إنما كره من الكلام ما ليس له أصل في الكتاب والسنة»⁽¹²⁾.

ثم توالت أنظار الناس بإنضاج هذا العلم لابتنائه على النظر، ولمزاحمة الخصوم، حتى صار بأيدي

(9) انظر ترجمته عند ابن كثير في طبقات الشافعيين، (ص، 373)، ط. مكتبة الثقافة الدينية، ت. أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم محمد عزب، 1413هـ/1993م.

(10) ابن تيمية، التسعينية، (880/3).

(11) البيهقي أبو بكر، مناقب الشافعي، ط. مكتبة دار التراث، ت. السيد أحمد صقر، الأولى، 1390 هـ/ 1970 م. (459/1). وما بعدها.

(12) المصدر السابق، (470/1).

من أحكامه، وأرسي له عُمداً يكون بها مدرسة بعده، كحال الفقه، فكانت مقاليدَه بأيدي أبي الحسن، وبه زاد عن السنّة، فمن أفهمه الله هذا اتبعه وانتسب إليه، ومن رأى فيه مخالفته لإمامه الذي انتسب إليه في الفقه ردّ عليه كلامه.

وقد استخرج البلقيني (805 هـ) أموراً من علم الكلام من مقدمة رسالة الشافعي⁽¹³⁾، ما يدل أنه قد يكون مستحضراً لهذا العلم في ابتناء المعرفة الأصولية.

مع أن بعض الباحثين المعاصرين يذهب إلى أن طريقة الأشعري في الجملة مع كون كتبه لم تصل إلينا إلا أن من مجموع المنقول عنه «لا ينفي قرب منهجه من طريقة الشافعي في (الرسالة)»⁽¹⁴⁾.

الأشعري بين اضطرابات النقل

إن بعض ما نسبَه لابن سريج (303 هـ) من تبدّت معاداتهم للأشعري، يداخله الشك بعرضه على التاريخ، لأنه كما نقلَ عنه ابن فورك ذهابه إلى موافقة الأشعريّ الشافعيّ في فقهه وأصوله، نُقل عنه ثلّمه له بما يذهب إليه من تأويل، فقال: «لا نقول بتأويل المعتزلة، والأشعرية، والجهمية، والملحدة، والمجسمة، والمشبهة، والكرامية، والمكيفة، بل نقبلها بلا تأويل، ونؤمن بها بلا تمثيل»⁽¹⁵⁾.

وهو نقلٌ من أجوبته في أصول الدين، حاكمها عنه الزنجاني المولد (380 هـ)؛ ما يطرح سؤال كيفية نقلها بإسناد منقطع عنه، ساقط منه نحو ثمانين سنة! وهي مما لم تذكرها كتب التراجم! زيادة على أن الذهبي شكك في ثبوتها به في كتابه العرش⁽¹⁶⁾.

وهذا النصّ مع تسليم صحته، فإن سياقه يحمل على مسألة عقائدية هي تأويل الصفات، لا كبير أثر لها في الفقه وأصوله، وليس في ذلك ما يدفع عن الأشعري موافقة الشافعي في أصوله الفقهية.

ثم إن ابن سريج نُقل عنه موافقة الأشعري في أمور كالقول بالوقف في الأمر والنهي؛ لا صيغة لهما، غير أن السمعاني أنكره⁽¹⁷⁾. ونقل الزركشي عن أبي الحسين بن القطان (359 هـ) ما يؤذن بتصحيحه؛

(13) البلقيني علم الدين صالح بن عمر، ترجمة الإمام المجتهد شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني، ط. أروقة، ت. عمر القيام، الأولى، 1436 هـ/2015 م. (ص، 456)

(14) الميساوي، محمد الطاهر وسلهب، بلال بركات، آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد (98)، السنة الخامسة والعشرون، 1440 هـ/2019 م. (ص، 16).

(15) ابن سريج، جزء فيه أجوبة في أصول الدين، ط. دار البشائر الإسلامية، ت. وليد بن محمد بن عبد الله العلي، المجموعة الثامنة، الأولى، 1427 هـ/2006 م. (ص، 86)

(16) الذهبي شمس الدين، العرش، ط. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية -السعودية-، ت. محمد بن خليفة بن علي التميمي، الثانية، 1424 هـ/2003 م. (463/2).

(17) السمعاني أبو المظفر، القواطع في الأصول، ط. دار الفاروق، ت. صالح سهيل حمودة، الأولى، 1432 هـ/2011 م. (129/1).

لعدم تعقبه فيه، وهو من أصحاب ابن سريج، وإنما تعقبه بعدم ارتضاء الأصحاب نسبة هذا المذهب للشافعي⁽¹⁸⁾.

مع التنبيه هنا أن بين ابن سريج والأشعري خلقاً في باعث الوقف، فهو يتوقف في تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له؛ لأنه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والندب والإباحة والتهديد.

وقريب من هذا الخلفُ الحاصل في موافقته للواقفية في فهم مذهبه في القول بوجوب البحث في المخصص هل يؤول إلى القول بالوقوف في صيغ العموم⁽¹⁹⁾.
ومما خالف به الشافعي موافقاً به الأشعري أيضاً قوله إن كل مجتهد مصيب في المسائل الظنية⁽²⁰⁾، مع خُلف تصوّر بينهما فيه.

بل إن ابن عساكر ذكر رجوعه إلى مذهب الأشعري بعد خطئه في مسائل ذهب فيها مذهب المعتزلة أول أمره من قوله بوجوب العمل بالقياس عقلاً وبخبر الواحد عقلاً وغير ذلك⁽²¹⁾، وذهب أبو إسحاق الإسفراييني فيما نقله عنه الباقلاني إلى أنه كان قد برع في الفقه وتوغل فيه، ولم يكن له قدم راسخة في الكلام فطالع على كبر كتب المعتزلة، فاستحسن عبارتهم، وقولهم يجب شكر المنعم عقلاً فذهب إلى ذلك غير عالم بما تؤدي إليه هذه المقالة من قبيح القول⁽²²⁾.

وأثر عنه قوله: «قل ما رأيت من المتفهمة من اشتغل بالكلام فأفلج، يفوته الفقه، ولا يصل إلى معرفة الكلام»⁽²³⁾، وفيه دلالة على أنه لم يكن معادياً لا للكلام ولا لأهله.

وأما أبو حامد الإسفراييني فإن عداوته لعلم الكلام لم تنقلها كتب التراجم، ولا طعنه في الأشعري! ولم يشهر ذلك عنه إلا ابن تيمية رحمه الله، وهذا مما يُتعجب منه، ذلك أن موقفه ليس مما تطويه المجالس ولا يتناقله الناس، ولا يقال ليس من شرط كتب التراجم أن تستقصي أحوال المترجم؛ لأنه من ذائع القول!

(18) الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ت. عبد القادر عبد الله العاني، الثانية، 1413 هـ/ 1992 م. (353/2).

(19) المصدر السابق، (52/3).

(20) المصدر السابق، (244/6).

(21) ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ط. دار الكتب العلمية، ت. أيمن نصر الأزهري وسيد مني، الأولى، 1417 هـ/ 1997 م. (ص، 56).

(22) المصدر السابق، (ص، 56).

(23) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (25/3).

كما يشكل على هذا التناقضُ الحاصلُ بين دعواه ودعوى ابن سريج، في موافقته للشافعي في أغلب أصوله وفروعه وعدمها! إلا أن يكون كلامهما غير متوارد على محل واحد! ومثله شهادة أبي محمد الجويني، فتعبيرهما بموافقته لإمام المذهب غالباً، أو «تقل وتعز مخالفته أصول الشافعي رضي الله عنه ونصوبه»⁽²⁴⁾ دالٌّ على أن أقل مراتب تعقل كلام أبي حامد التشكيك فيه، فليس من ذكر أعرف بمذهب الشافعي منهما.

ثم إن أبا حامد حتى في التنزل في المنقول عنه في أشد ما كانت فيه عداوته وهي مسألة الصيغة المبتناة على الكلام النفسي عند الأشعري، يقول: «وعلى هذا فلا خلاف بيننا وبينهم في المعنى؛ لأنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس، فذلك المعنى لا يقال: إن له صيغة أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر، ولا دالاً على ذلك بمجرد صيغته، ولكن يكون موقوفاً على ما بينه الدليل، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والعجز والتحقيير وغير ذلك حمل عليه»⁽²⁵⁾.

فكيف له أن يقول ألا خلاف بينهم في المعنى! والرأي أن ذلك عند ابن تيمية أعظم ما «خالف فيه الشافعي وأعرض عنه فيه أصحابه مسألة صيغ الألفاظ وهذه هي مسألة الكلام وقوله فيها هو قول ابن كلاب...»⁽²⁶⁾.

ذلك أن الأولى أن يغلظ القول، ويشدد النكير! ولا يقال إن هذا النقل من كتابه في أصول الفقه لا في العقائد، ذلك أن العادة جارية على التعريض بالمخالف بأدنى مناسبة، وهذه النقل من كتبه ليس فيها شيء من هذا.

ومثله في هذا الشيرازي، فإنه قد نقل عنه اعتقاده للأشعري، غير أن الكرجي نقل أنه سلك مسلك أبي حامد، ونقل عنه قوله حينما وقعت فتنة القشيري: «أنا ذاك الذي تعرف، وهذه كتبي في أصول الفقه أقول فيها خلافاً للأشعرية...»، وهذا الكلام منه إنما وقع موقع التنزل للمصلح، وقد يكون ممن لا يذهب مذهبه في أصول الفقه والفقه متبعاً للشافعي كأبي إسحاق الإسفراييني.

(24) ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، (ص، 115).

(25) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط، (2/354).

(26) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - السعودية، ت. محمد رشاد سالم، الثانية، 1411 هـ / 1991 م. (110/2).

طبيعة المخالفة بين الأشعري والشافعي

إن طبيعة المخالفة بين المذكورين لا تخرج في الحقيقة عما يكون من أتباع المذاهب في مختاراتهم في الأصول والفقه مما يخالفون به إمامهم، ولا يُتبرأ منهم؛ غير أن الأشعري لما جاء بتطلاب القطع في قواعد الأصول سلك مسلك الوقف، وهو غاية تقصدها الشافعي نفسه، ولولا ذلك ما خالف مالكاً ولا محمد بن الحسن حتى تخيّر له أصولاً قطعية، حسبه فيها سلامتها من الإيرادات والاعتراضات، لأنه «إنما صارت الأصول أصولاً لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها»⁽²⁷⁾.

فلما سلك الأشعري غير طريق إمامه، أنكروا عليه، وهذا شأن كل جديد، مع أنه إنما خالفه في مسائل وهو منصوص ابن سريج وأبي محمد الجويني، حتى قال ابن فورك عنه: «ولذلك قال في كتابه في أصول الفقه بموافقة أصوله»⁽²⁸⁾، وانظر إلى الحاصل بينه وبين الصيرفي المانع مطلقاً تأخير بيان اسم النكرة إذا أريد بها شيء معين، إلا أن يكون البيان معه، قال الأستاذ أبو إسحاق -الإسفرائيني- في كتابه: «هذا مذهب كان يذهب إليه الصيرفي قديماً، فنزل به الشيخ أبو الحسن الأشعري ضيقاً، فناظره في هذا، واستنزله عن هذه المقالة إلى مذهب الشافعي وسائر المتشيعه»⁽²⁹⁾...⁽³⁰⁾.

فيكون الأشعري مع الشافعي في أصوله من أهل الوجوه، ذلك أنه قد يكون: (1) لم يقف على منصوص كلام الشافعي، أو ليس له نصّ فتعنى تخريجه، فيكون من باب تعدد أقوال الإمام، ومن هذا قول المازري في صيغة الأمر: «ذهب الأشعري وجماعة من المتكلمين إلى القول بالوقف، وحكي عن الشافعي؛ لأنه قال في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ﴾ [النور: 32] لا يستدل بها على إيجاب العقد، وعلى ولي المرأة لتردد الأمر بين الإيجاب والندب»⁽³¹⁾. ومثل هذا قوله إن كل مجتهد مصيب، وهي مسألة نسبت للشافعي وأنكرها أصحابه⁽³²⁾. فهل إن ترجح عنده صحة هذا إليه، يكون مخالفاً للشافعي! ومن ذلك أيضاً أن يسلك طريقة في النظر الظن بها عنده أنها غير مزيلة لطريقة إمامه، أو أن تكون له اختيارات كغيره من أصحاب الإمام لم يدع أنها المذهب، خاصة إن كانت في مقام الخلاف، فالخلافي لا مذهب له⁽³³⁾.

(27) السمعاني أبو المظفر، القواطع في أصول الفقه، (1/558).

(28) الزركشي بدر الدين، البحر المحيط، (1/11).

(29) أي الشافعية.

(30) المصدر السابق، (3/495).

(31) المصدر السابق، (2/355). وهذا النقل نقله عنه الزركشي ولم يتعقبه.

(32) المصدر السابق، (6/242).

(33) الهبتي ابن حجر، ثبت شيخ الإسلام ابن حجر الهبتي، ط. دار الفتح، ت. أمجد رشيد، الأولى، 1435 هـ/ 2014 م. (ص. 427).

وعليه فمن المسائل التي خالف فيها الأشعري إمام مذهبه كل مسألة ترد إلى الكلام النفسي كالأمر والنهي، والعموم هل له صيغة تفيده بمطلقها كلفظ الجمع، فمذهب الشافعي أنه له صيغة، ومذهب الأشعري أنه لا صيغة له⁽³⁴⁾.

ومما وقع فيه الخلاف: المندوب، فإنه مأمور به عند الشافعي، وليس مأمورًا به حقيقة بل مجازًا عند الأشعري فيما نقله عنه المازري⁽³⁵⁾. وقوله لازم مقتضى الوقف.

وخالفه في أقل الجمع، فالشافعي أن أقله ثلاثة، ومذهب الأشعري أنه اثنان⁽³⁶⁾.

وخالفه في اشتراط انقراض العصر لصحة الإجماع على مذاهب أهلها، فاختر الشافعي عدم اشتراطه، واختر الأشعري اشتراطه⁽³⁷⁾.

مآل طريقة الشافعي في الأصول بعد الأشعري

لا بد أن نستحضر في هذه الفقرة أن ملامح طريقة الشافعي التي أيدها من تقدم هي التي عقد فيها أبو حامد تعليقه، ومثله أبو إسحاق الإسفراييني، ولم يصلنا منها إلا نقول لا تخول لنا تصورًا واضحًا عنها، ومع افتراض صحة هذا الذي نُقل عنهما فقد حكيا عن الأشعري أقواله، وهو الذي يدل على المزاحمة منه، وهو نوع اعتبار لاختياراته.

ولا بد هنا من التنبيه إلى أن شهادة من ذكرنا في قلة مخالفة الأشعري للشافعي إلا في مسائل كنسخ القرآن للسنة، أو صيغة الأمر – أو كل ما يتصل بالصيغة (كالعموم ونحوه)-، أو إصابة المجتهدين، مؤذنة بغلبة الاتفاق بينهما، إذ لو كثرت الخلف لما وقع بهذه التمثيل.

ثم إن كتب الشيرازي التي اتبع فيها طريقة أبي حامد على ما ذكره الكرجي وصلت إلينا، وهي على طريقة المتكلمين في تقرير الأدلة الأصولية!⁽³⁸⁾، إلا أن يقال إن جميع ما فيها «مما يوافق معاني الفقه»⁽³⁹⁾، وأما الأمثلة الفروعية فلم يعين بها ذلك الاعتناء؛ لأنها ليست من صناعة الأصولي.

وهذا الذي دفع ابن السمعاني (489 هـ) لتأليف قواطع الأدلة، الذي تقصد فيه فصل طريقة

(34) الزركشي بدر الدين، البحر المحيط، (17/3).

(35) المصدر السابق، (286/1).

(36) المصدر السابق، (136/3).

(37) المصدر السابق، (510/4).

(38) انظر: الحسنات أحمد إبراهيم حسن، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، إشراف.

محمود صالح جابر، 2008 م. (ص، 119).

(39) السمعاني أبو المظفر، القواطع في أصول الفقه، (88/1).

المتكلمين عن طريقة الفقهاء، ذلك أنه رأى من أصحابه من «قد أوغل وحلل وداخل، غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجنب عن الفقه ومعانيه...»⁽⁴⁰⁾. ذلك أنهم «ظنوا أنهم يمشون من ذلك ما يعجز الفقهاء عن تمشيه، وادعوا أنهم أصحاب الحقائق، وأن الفقهاء أرباب الأشباه والظنون من غير عثور على حقيقة»⁽⁴¹⁾.

وقد نصّ المتكلمون بعده على التوسع على علم الكلام كالغزالي وأرجع سببه إلى «غلبة الكلام على طبائهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»⁽⁴²⁾.

وهذا انتقل الدرس الأصولي مع الأشعري وبعده إلى اعتبار علم الكلام في البناء الأصولي، حتى صارت أبوابه ناطقة عن نظريات هذا العلم، كالتحسين والتقصيح، ووجوب شكر المنعم، وحكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، وتأثير السبب، وتعلق التكليف بكسب العبد، وتعليل أفعال الله تعالى... إلخ.

فصارت طريقة الشافعي في النظر الأصولي التي كانت منتجة للفقه، إلى استحكام النظر الكلامي فيها، وهذا إنما كان لدوافع معقولة عند الطرفين، أهمها أن الشافعي إنما كان صراعه مع الفقهاء، فكان همه تأسيس مذهب مستقل بأصول صحيحة منضبطة، وأما الأشعري فكانت معركته مع أهل الطوائف الإسلامية بعد أن رأى أن نتاجهم الأصولي إنما تحركه الأصول العقدية الكلامية، فلو أرخى الحبل لأفسد هؤلاء على الناس دينهم، فكان أن ردّ مسائل أصول الفقه إلى عمُد أصول الدين السنيّة، ذلك «أن الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة كقوله: ﴿وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: 14] وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ [الجن: 23] ونحوه، ومع المرجئة في عموم الوعد، نفى أن يكون هذه الصيغ موضوعة للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه.

وقال أبو نصر بن القشيري في كتابه في باب المفهوم: «لم يصح عندنا عن الشيخ إنكار الصيغ، بل الذي صح عنه أنه لا ينكرها، ولكن قال في معارضاته في أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ. قال: سر مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما يطلب فيه القطع، وهذا هو الحق المبين، ولم يمنع من العمل بالظواهر في مظان الظنون...»⁽⁴³⁾.

(40) المصدر السابق، (88/1).

(41) السمعاني أبو المظفر، الاصطلاح في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، ط. أسفار، ت. نايف بن نافع العمري، الأولى، 1442 هـ/2021 م، (599/1).

(42) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ط. مؤسسة الرسالة، ت. محمد سليمان الأشقر، الأولى، 1417 هـ/1997 م، (42/1).

(43) الزركشي بدر الدين، البحر المحيط، (24/3).

وقد اغتر كثير من الفقهاء بظاهر عبارة المعتزلة، فلزم لأجل هذا التنبيه من الشيخ أبي الحسن وغيره من أتباعه، ولهذا قال الباقلاني من أصحابه في باب ذكر أقسام الأمر ومراتبه وذكر الفائدة المختصة به: «وأما القائلون بأن الأمر والنهي وغيرهما من أقسام الكلام ليس بشيء غير هذه الأصوات، من المعتزلة ومن وافقهم على ذلك من أهل الضلال والأهواء، ومن لم يعتمد الدخول في بدعتهم من ناشئة الفقهاء الذين لا علم لهم بالكلام في هذا الباب، فإنهم يقولون: وإن كل قسم من أقسام الكلام إنما يصير متعلقًا بمتعلقه ومفيدًا لما تضمنه بالمواطأة والمواضعة على دلالاته ومعناه. وهذا خطأ منهم عظيم»⁽⁴⁴⁾.

وقال في سياق حديثه عن حكم الأشياء التي يعلم العاقل حصول انتفاعه بتناولها من غير ضرر في ذلك على أحد بإتلافها بأكل وشرب وغير ذلك، وهل هي على الحظر، أو الإباحة، أو الوقف؟ «ومن الفقهاء من يقول: هي على الإباحة، ومنهم من يقول: هي على الحظر، ومنهم من يقول: هي على الوقف. وليس يقصد من قال ببعض هذه الأقاويل -ممن لا يعتقد بدعة القدرية- نصرة مذهبهم في الحسن والقبح، والتعديل والتجوير، وإنما يرى كلامهم فيستحسنه، ويسرع إلى اعتقاده، ونقله إلى ما يتعاطاه في أصول الفقه من غير علم بما بنى عليه من مخالفة في الحق، ونصرة الباطل...»⁽⁴⁵⁾. ولا إشكال في مخالفته للشافعي، فإن الخلافي لا مذهب له -كما مر-، وذا الجويني نفسه نحى هذا المنحى ولا سيما في البرهان⁽⁴⁶⁾، فلا هو اقتدى بالشافعي ولا الأشعري، لكنه في الفقه متمذهب، لا يتحرك إلا بأصول الشافعي، وكأن أصول الفقه عند المتكلمين صار إلى غرض آخر هو حفظ بيضة الإسلام لا إنتاج الفقه.

وبهذا لم يكتب لهذه الطريقة البقاء؛ لقيام أصحاب الأشعري بطريقته، فكثير في الدرس الأصولي بعد ذكر ما له والباقلاني...

والمطالع لكتب الجويني والغزالي، يظهر له ذلك، وبعدهما كتب الأمدي والرازي فإنهما صارا إلى محل من العلم معتمد، تنسّلت من كتبهما مختصرات كمنهاج الوصول للبيضاوي وجمع الجوامع لابن السبكي، فكان الدرس الأصولي دائرًا عليها، وبها حفظ سند هذا الفن في كثير من أصقاع الدنيا.

(44) الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، ط. مؤسسة الرسالة، ت. عبد الحميد أبو زيد، الثانية، 1418هـ/1998م. (26/2).

(45) الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، ط. الوعي الإسلامي، ت. محمد بن عبد الرزاق بن أحمد الدويش، الأولى، 1436هـ/2015م. (ص، 308).

(46) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (192/5).

خاتمة:

إن مرحلة ما بين الشافعي والباقلاني ما تزال يشوبها بعض الغموض الذي يحول دون التأريخ لعلم أصول الفقه وعلاقته بعلم الكلام، ولهذا تجد أن رصد هذه الأحداث المتصلة بعلاقة الشافعية بأبي الحسن الأشعري لا تكاد تتضح معالمها.

لكننا نجد أنفسنا مطمئنين إلى القول بأن الأشعري لم يخالف الشافعي إلا في مسائل من أصول الفقه، وبعضها مما حكي عن الشافعي القول به، مع اختلاف أصحابه في نسبتها إليه. ويبدو، حسب ما انتهينا إليه في هذا البحث، انفتاح الأشعري على علم الكلام كان الدافع الأساس الذي جعل بعض الشافعية يمايزون بين أصوله وأصول الشافعي.

المصادر

- ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ط. دار البشائر الإسلامية، ت. محيي الدين علي نجيب، الأولى، 1992م.
- ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ط. دار الكتب العلمية، ت. أيمن نصر الأزهرى وسيد مهني، الأولى، 1997م.
- ابن تيمية، التسعينية، ط. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ت. محمد بن إبراهيم العجلان، الأولى، 1999م.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -السعودية، ت. محمد رشاد سالم، الثانية، 1991م.
- ابن سريج، جزء فيه أجوبة في أصول الدين، ط. دار البشائر الإسلامية، ت. وليد بن محمد بن عبد الله العلي، المجموعة الثامنة، الأولى، 2006م.
- ابن عساكر، تبیین كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، ط. دار الفكر، الثانية، 1399هـ.
- ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ط. دار المشرق ش م م، ت. دنيال جيماريه، 1987م.
- ابن كثير، طبقات الشافعيين، ط. مكتبة الثقافة الدينية، ت. أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم محمد عزب، 1993م.

- الباقلاني أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، ط. مؤسسة الرسالة، ت. عبد الحميد أبو زنيد، الثانية، 1998م.
- الباقلاني أبو بكر، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، ط. الوعي الإسلامي، ت. محمد بن عبد الرزاق بن أحمد الدويش، الأولى، 2015م.
- البلقيني علم الدين صالح بن عمر، ترجمة الإمام المجتهد شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني، ط. أروقة، ت. عمر القيام، الأولى، 2015م.
- البيهقي أبو بكر، مناقب الشافعي، ط. مكتبة دار التراث، ت. السيد أحمد صقر، الأولى، 1970م.
- الحسنات أحمد إبراهيم حسن، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، إشراف. محمود صالح جابر، 2008م.
- الذهبي، شمس الدين، العرش، ط. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية-السعودية، ت. محمد بن خليفة بن علي التميمي، الثانية، 2003م.
- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ت. عبد القادر عبد الله العاني، الثانية، 1992م.
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط. هجر للطباعة والنشر، ت. محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، الثانية، 1413 هـ.
- السمعاني أبو المظفر، الاصطلاح في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، ط. أسفار، ت. نايف بن نافع العمري، الأولى، 2021م.
- السمعاني أبو المظفر، القواطع في الأصول، ط. دار الفاروق، ت. صالح سهيل حمودة، الأولى، 2011م.
- الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ط. مؤسسة الرسالة، ت. محمد سليمان الأشقر، الأولى، 1997م.
- الميساوي محمد الطاهر، سلهب بلال بركات، آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد (98)، السنة الخامسة والعشرون، 2019م.
- الهيثمي ابن حجر، ثبت شيخ الإسلام ابن حجر الهيثمي، ط. دار الفتح، ت. أمجد رشيد، الأولى، 2014م.

Arabic reference

- Ibn al-Ṣalāh, Ṭabaqāt al-fuqahā' al-Shāfi'iyah, Ṭ. Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, Ed: Muḥyī al-Dīn 'Alī Najīb, St1, 1992.
- Ibn al-Mulaqqin, al-'Iqd al-madhhab fī Ṭabaqāt ḥamlat al-madhhab, Ṭ. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Ed: Ayman Naṣr al-Azharī wa-Sayyid Muḥannī, al-ūlá, 1417 1997 /.
- Ibn Taymīyah, al-Tis'īniyah, Ṭ. Maktabat al-Ma'ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī', Ed: Muḥammad ibn Ibrāhīm al-'Ajlān, St1, 1420 1999/.
- Ibn Taymīyah, Dar' Ta'āruḍ al-'aql wa-al-naql, Ṭ. Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah-āls'wdy, Ed: Muḥammad Rashād Sālim, St2, 14111991 /.
- Ibn Surayj, Juz' fihī Ajwibat fī uṣūl al-Dīn, Ṭ. Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, Ed: Walīd ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-'Alī, al-Majmū'ah al-thāminah, St1, 14272006/.
- Ibn 'Asākir, Tabyīn kadhaba al-muftarā fīmā nasab lil-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī, Ṭ. Dār al-Fikr, St2, 1399.
- Ibn Fūrak, Mujarrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī, Ṭ. Dār al-Mashriq Sh M M, t. Danyāl jymāryh, 1987.
- Ibn Kathīr, Ṭabaqāt al-Shāfi'iyīn, Ṭ. Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah, Ed: Aḥmad 'Umar Hāshim wa-Muḥammad Zaynahum Muḥammad 'Azab, 14131993/.
- Al-Bāqillānī Abū Bakr, al-Taqrīb wa-al-Irshād al-Ṣaghīr, Ṭ. Mu'assasat al-Risālah, Ed: 'Abd al-Ḥamīd Abū Zanīd, al-thāniyah, 14181998/.
- Al-Bāqillānī Abū Bakr, al-Taqrīb wa-al-Irshād fī uṣūl al-fiqh, Ṭ. al-Wa'ay al-Islāmī, Ed: Muḥammad ibn 'Abd al-Razzāq ibn Aḥmad al-Duwaysh, St1, 14362015/.
- Al-Bulqīnī 'ilm al-Dīn Ṣāliḥ ibn 'Umar, tarjamat al-Imām al-mujtahid Shaykh al-Islām Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī, Ṭ. Arwiqah, Ed: 'Umar al-Qayyām, St1, 1436 2015 /.
- Al-Bayhaqī Abū Bakr, manāqib al-Shāfi'ī, Ṭ. Maktabat Dār al-Turāth, Ed: al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, al-ūlá, 13901970 /.

- Al-Ḥasanāt Aḥmad Ibrāhīm Ḥasan, Taṭawwur al-Fikr al-uṣūlī ‘inda al-mutakallimīn, uṭrūḥat duktūrāh, al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah, ishrāf. Maḥmūd Ṣāliḥ Jābir, 2008.

- al-Dhahabī, Shams al-Dīn, al-‘arsh, Ṭ. ‘Imādat al-Baḥth al-‘ilmī bi-al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah-āls‘wdyt-, Ed: Muḥammad ibn Khalīfah ibn ‘Alī al-Tamīmī, St2, 14242003/.

- al-Zarkashī Badr al-Dīn, al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Ṭ. Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah – al-Kuwayt, Ed: ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Ānī, St:2, 14131992/.

- al-Subkī, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā, Ṭ. Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Ed: Maḥmūd al-Ṭanāḥī wa-‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw, St2, 1413.

- al-Sam‘ānī Abū al-Muẓaffar, al-Iṣṭilām fī al-khilāf bayna al-imāmayn al-Shāfi‘ī wa-Abī Ḥanafīyah, t. Asfār, Ed: Nāyif ibn Nāfi‘ al-‘Umarī, al-ūlā, 14422021/.

- Al-Sam‘ānī Abū al-Muẓaffar, al-Iṣṭilām fī al-khilāf bayna al-imāmayn al-Shāfi‘ī wa-Abī Ḥanafīyah, Ṭ. Asfār, Ed: Nāyif ibn Nāfi‘ al-‘Umarī, St1, 14422021/.

- Al-Ghazālī Abū Ḥāmid, al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl, Ṭ. Mu‘assasat al-Risālah, Ed: Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, St1, 14171997/.

- al-Maysāwī Muḥammad al-Ṭāhir, Salḥab Bilāl Barakāt, Ārā’ Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī fī masā’il uṣūl al-fiqh wa-atharuhā fī ikhtiyārātihi al-kalāmīyah, Majallat al-Fikr al-Islāmī al-mu‘āshir, Issue (98), al-Sunnah al-khāmisah wa-al-‘ishrūn, 14402019/.

- Al-Haythamī Ibn Ḥajar, Thabat Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar al-Haythamī, Ṭ. Dār al-Faṭḥ, Ed: Amjad Rashīd, St1, 14352014/.

معالم النزعة الكلامية في علم النحو

محمد العسري⁽¹⁾

el6assri@gmail.com

ملخص:

ينطلق البحث من حكم ثابت حول تأثير علم النحو بنزعات كلامية، قصدت إلى بيانها من خلال نقاط أربعة، نسجتها على شكل معالم. فأما المَعْلَم الأول، فقد عرضت فيه لعبارات مستلّة من تراجم النحاة، تبرز علاقتهم بعلم الكلام، وريّما غلبته عليهم. وأما المَعْلَم الثاني، فقد بيّنت فيه تفتن العلماء السابقين لتغيّر طراً على لغة النحاة، وأسلوهم، بسبب ما دبّ إليهم من قضايا الكلام. بينما جعلت المَعْلَم الثالث في صياغة الحدود والتعريفات، حيث انطلقت فيه من إبراز التلازم الحاصل بين المنطق والكلام، مستدلاً على ذلك بكلام ابن خلدون والسيوطي، ثم ذكرت أمثلة من التعاريف التي ناقشها النحاة وفق مرجعية منطقية كلامية، صيّرت قواعد الحدود حاكمة على التعاريف. ثم ختمت سلسلة المعالم برابعها، إذ عرضت فيه قضايا علمية مشتركة بين النحو والكلام، بدءاً بمسألة الكلام، وتثنية بمسألة كون الفاعل موجداً أو مؤثراً أو نحو ذلك، وانتهاءً بمسألة الاسم والمسعى.

الكلمات المفتاحية:

تأثر النحو بالكلام - النحو والعقيدة - مسائل نحوية كلامية - عقائد النحاة - النزعة العقدية في النحو

(1) كلية الشريعة، جامعة أيت ملول.

للاقتباس: العسري، محمد، معالم النزعة الكلامية في علم النحو، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 3، 2024، 64 - 78.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-7-1

Accepted: 2024-8-15



The Features of Theological Tendencies in Grammar

Mohamed Al-Asri⁽²⁾

el6assri@gmail.com

Abstract:

This study investigates how *'ilm al-kalām* has shaped *'ilm al-naḥw*, presenting the findings through four key perspectives, or landmarks. The first landmark explores biographical excerpts of prominent grammarians, revealing their engagement with—and, at times, the overshadowing influence of—*'ilm al-kalām*. The second landmark examines observations made by earlier scholars who noted shifts in the language and methodology of grammarians, attributing these changes to the impact of theological issues. In the third landmark, the focus shifts to the formulation of definitions and terminologies, highlighting the deep connections between logic and *'ilm al-kalām*. Drawing on the perspectives of Ibn Khaldun and al-Suyuti, the study provides examples of how grammarians integrated logical-theological principles into their definitions, allowing these principles to guide and shape grammatical terminologies. The final landmark addresses areas of overlap between *'ilm al-naḥw* and *'ilm al-kalām*, beginning with the concept of speech, then exploring the role of the subject as a creator or influencer, and concluding with the intricate relationship between names and the entities they signify.

Keywords :

The Influence of Theology on Grammar - Grammar and Creed - Theological Grammatical Issues
- The Beliefs of Grammarians - The Doctrinal Tendencies in Grammar

(2) Faculty of Sharia, University of Ait Melloul.

ite this article as: Al-Asri, Mohamed, The Features of Theological Tendencies in Grammar, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 64 - 78.

© 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

لم يسلم علم النحو، منذ الأطوار الأولى لنشوئه، من أن يصطبغ بنزعات كلامية، يلمسها المرء في جوانب متعددة منه، كان لها كبير الأثر في حركة التقعيد النحوي، وفي بناء النحاة مواقفهم وقناعاتهم الفكرية، حول مسائل النحو المختلفة.

وشأن علم النحو في هذا التأثر، كشأن أكثر علوم الإسلام. فقد امتد أثر علم الكلام ليشمل أكثر علوم الشريعة، سواء كانت علم آلة، كعلم أصول الفقه، أو مصطلح الحديث، أو كانت علم غاية؛ كعلم التفسير، أو الفقه.

وقد ساعد على حصول هذا الامتداد، والتأثير والتأثر بين مختلف العلوم، تقارب زمن تأليفها، فإن أكثر علوم الإسلام ازدهر التأليف فيها أواخر القرن الثاني الهجري، كما أن العلماء المتقدمين عُرفوا بالموسوعية، إذ كانوا مشاركين في أكثر العلوم، فقد كان لعلماء النحو مذاهب، مثلما كانت لهم مذهب في النحو، تجدهم يتبعون مذهباً في الفقه وآخر في العقيدة وهكذا، ولم يكن بد -والحال هذه- من أن تمتزج في أذهانهم المعارف والمباحث، فيغلب على العالم علم دون غيره، يظهر في كلامه وإنتاجه المعرفي، ما دامت الذات المفكرة واحدة.

وليس يبعد أن يكون نَقَسُ بعضهم في النحو مُشْرِبًا بنزعات كلامية، وهو ما بدأت الدراسات الحديثة تلفت إليه وتخصه بدراسات وافية، إضافة إلى ما عُلم في تلك الحقبة من احتدام الصراع بين الطوائف الإسلامية، حول قضايا العقيدة، كمسعى الإيمان، والقدر، وخلق القرآن، ونحو ذلك، ويكون النحاة من جملة الخائضين فيها، وهو ما دفع بعض الدارسين إلى بحث عقائد النحاة، ومناهج بحثهم للقضايا العقدية.

ولئن كان علم أصول الفقه مهوى كثير من القضايا العقدية، ومناخ عدد كبير من الجدالات الكلامية، فائقا -في هذا- غيره من علوم الشريعة، فإن علم النحو لم ينزل عنه في ذلك رتبة، ولا قل منه أهمية.

فإن مسألة الكلام النفسي، التي عُدَّت من أعظم قضايا علم الكلام، مثلما خاض فيها المتكلمون ضمن صفات المعاني، ومثلما امتدت إلى أصول الفقه عند تفسيرهم لخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، أو أثناء حديثهم عن الدليل الإجمالي الأول الذي هو القرآن، سَرَتْ هذه المسألة كذلك إلى كتب النحو، وتعرض لها بعض النحاة في مفتتح مسائل النحو، خاصة في «باب الكلام وما يتألف منه»،

حين يُعَدُّون الكلام النفسيّ من (ما صدّق) لفظ الكلام.

وقد رُمت من وراء هذا البحث، بيان شيء من أثر النزعة الكلامية في علم النحو، من خلال نصوص مستلّة من تراجم العلماء، أو من خلال لغتهم التي تظهر في أساليبهم وتراكيب كلامهم. حيث عمدت إلى تحليل تلك النصوص ومحاولة الانتهاء إلى تصور مركب حول التأثير النحوي بعلم الكلام.

المَعْلَمُ الأوّل: في تراجم النحاة.

تنبئ كتب التراجم عن اشتغال كثير من النحاة بعلم الكلام، ولا ريب أن يكون هذا من أهم الدواعي إلى تأثر علم النحو بعلم الكلام.

يذكر أبو المحاسن التنوخي في ترجمة أبي الحسن علي بن عيسى الرماني: «كان يجمع إلى علم النحو علم الكلام على مذهب البغداديين، وربما خلط الكلام في مواضع مع النحو بكلام المتكلمين.

وله كتاب لطيف، لقبه كتاب «النكت في إعجاز القرآن»، وله شروح وتصانيف في علم الكلام»⁽³⁾.

ونقل السيوطي كلام أبي حيان التوحيدي فيه، إذ يقول: «لم ير مثله قط علماً بالنحو، وغزارة بالكلام، وبصراً بالمقالات، واستخراجاً للعويص، وإيضاحاً للمشكل، مع تأله وتنزه ودين وفصاحة، وعفاف ونظافة. وكان يمزج النحو بالمنطق؛ حتى قال الفارسي: إن كان النحو ما يقوله الرماني، فليس معنا منه شيء؛ وإن كان النحو ما نقوله نحن، فليس معه منه شيء»⁽⁴⁾.

ثم تعقّب بقوله: «قلت: النحو ما يقوله الفارسي؛ ومتى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق؟ وهذه مؤلفات الخليل، وسيبويه، ومعاصريهما، ومن بعدهما بدهر، لم يعهد فيه شيء من ذلك»⁽⁵⁾.

ويتراجم الزبيدي لأبي عبد الله محمد بن يحيى الرباحي، فيصفه بأنه كان «حاذقاً بعلم العربية، دقيق النظر فيها، لطيف المسلك في معانيها، غاية في الإبداع والاستنباط، ولم يكن ظاهره ينبئ عن كثير علم، فإذا فُوتشَ ونُوْطِرَ لم يُصْطَلْ بناه، ولم يشق أحد غباره، وكان قد طالع كتب أهل الكلام، وتفنن فيها، ونظر في المنطقيات فأحكمها، إلا أنه لا يتقلد مذهباً من مذاهب المتكلمين، ولا يعول أصلاً من أصولهم، إنما يعول على ما يميل إليه في الوقت، ويُؤثّرُه بالحضرة، ولو أنه تناول الباطل البحث،

(3) المفضل بن محمد التنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت. د. عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 2، 1992م)، ص: 31.

(4) جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت) (181/2).

(5) السابق.

والمحال المحض، لما استطيعَ صرفه عنه، ولا قطع حجته فيه»⁽⁶⁾.
 أما ياقوت الحموي، فيقول في طاهر بن أحمد بن محمد القزويني المعروف بالنجار: «أديب فاضل متفنن، له تصانيف جمّة في عدة فنون، وكان يغلب عليه علم الكلام»⁽⁷⁾.
 وبنحو ذلك ترجم العزي لهداية الله التبريزي، إذ يقول: «كان فصيحاً مقتدرًا على التعبير بالعربية، يغلب عليه علم الكلام، ويميل إلى اقتناء الكتب النفيسة، وكان له معرفة بالأصليين والفقهاء»⁽⁸⁾.
 ويصف السيوطي محمد بن بحر الأصفهاني بقوله: «كان نحوياً كاتباً بليغاً، مترسلاً جدلاً، متكلمًا معتزليًا، عالمًا بالتفسير وغيره من صنوف العلم، وصار عالم أصبهان وفارس.
 له جامع التأويل لمحكم التنزيل، أربعة عشر مجلدًا، على مذهب المعتزلة، والناسخ والمنسوخ، وكتاب في النحو وجامع رسائله»⁽⁹⁾.

ويقول في أبي الفتح منصور بن محمد التميمي النحوي الأديب الأصبهاني: «كان نحوياً، أديباً، متكلمًا، كثير الرواية، حريصاً على العلم. استوطن بغداد، وأقرأها العربية، وخالط الأجلاء، وصحب ابن عباد وغيره؛ وكان معتزليًا، متظاهرًا به. صنف كتابًا في ذم الأشاعرة»⁽¹⁰⁾.

ومثل هذا كثير، وقد أورد الدكتور مصطفى أحمد عبد العليم بخيت طرفًا لا بأس به من ذلك، في كتابه: «أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي»، فليُنظر هناك⁽¹¹⁾.

نخلصُ من هذا، أنّ في كلام المترجمين ما ينبئ عن تأثر علماء النحو بالكلام، إنما بالتنصيص على خوضهم في علمي النحو والكلام، وبراعتهم فهما، وإما بالتنبيه على أن لهم مؤلفات في كلا العلمين، وإما بالتأكيد على مزجهم بين العلمين في تقريراتهم كما هو صنيع الرماني.

وبناءً على ما ذكر، أمكننا أن ندرك أنه «كان لاشتغال هؤلاء النحاة بعلم الكلام، وكونهم من أهل الفرق والمذاهب المختلفة أكبر الأثر في امتزاج دراستهم النحوية بكثير من مباحث المتكلمين وطرائقهم واصطلاحاتهم، وقد ساعد على ذلك كون أكثر هؤلاء العلماء موسوعيين وغير متخصصين في علم بعينه»⁽¹²⁾.

(6) أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، ط2، دت) ص: 310.

(7) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ت: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993 م)، (4/1456).

(8) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ت: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 م)، (252/2).

(9) السيوطي، مصدر سابق، (51/1).

(10) السابق (302/2).

(11) انظر: مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، (القاهرة: دار البصائر، 2012 م)، ص:

28، 29، وانظر كذلك الصفحة 36 وما بعدها.

(12) السابق، ص: 29.

المَعْلَم الثاني: في لغة النحاة، وأسلوبهم.

انطوت لغة أهل العربية الأوائل؛ من نحويين، وبلاغيين، ولغويين على أساليب رشيقة، وبديعة، منسوجة بفصيح الألفاظ، وسالمة من غريبها ووحشها.

ثم لم تلبث أن تأثرت هي الأخرى بالزعة الكلامية، فصارت تضم إليها ألفاظ المتكلمين من جوهر وعرض ونحو ذلك، مما يلحظه المطالع في كتب النحو، خاصة كتب الحواشي التي شحنها أربابها بفيض من المصطلحات التي لا بد في فهمها من الرجوع إلى كتب الكلام.

وقد ظهر هذا التأثير منذ الأزمنة المتقدمة، إذ نبّه عليه ابن قتيبة الدينوري -رحمه الله- في كتابه: أدب الكاتب، إذ يقول:

«فإذا سمع الغمُرُ والحدُثُ الغُرُّ قوله: الكون والفساد، وسَمَعُ الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية والكمية والزمان والدليل، والأخبار المؤلفة؛ راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كلَّ فائدة وكلَّ لطيفة، فإذا طالعها لم يَحُلْ⁽¹³⁾ منها بطائل، إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعَرَضُ لا يقوم بنفسه، ورأس الخط النقطة، والنقطة لا تنقسم، والكلام أربعة: أمر، وخبر، واستخبار، ورغبة؛ ثلاثة لا يدخلها الصدق والكذب، وهي: الأمر، والاستخبار، والرغبة، وواحد يدخله الصدق والكذب وهو الخبر، والآن حدُّ الزمانين، مع هذين كثير، والخير ينقسم إلى تسعة آلاف وكذا وكذا مائة من الوجوه، فإذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه، كانت وبالأعلى لفظه، وقيداً للسان، وعياً في المحافل، وعُقْلَةً عند المتناظرين»⁽¹⁴⁾.

يرى شوقي ضيف أن الكسائي قد غيّر المصطلحات النحوية التي قررها الخليل وتلميذه سيبويه، وقد ربط إحدى مخالفاته بزعة اعتزالية مشهورة.

وفي ذلك يقول: «وعلى ضوء ما هو معروف عند المعتزلة من أن المسلم الفاسق في منزلة وسطى بين المؤمن والكافر، ذهب إلى أن (كلا) التي يضعها الخليل والبصريون في باب الأسماء ليست اسماً ولا فعلاً، بل هي في مرتبة متوسطة بينهما، واحتج لذلك بأنها لا تنفرد أي: إنه ليس لها مفرد، وأنها كالفعل الماضي المعتل الآخر المنقلبة ألفه عن ياء، إذا ولها اسم ظاهر لزمتهما الألف، وإذا ولها ضمير فُلبت ياء، فتقول: رأيت كلا الرجلين، ورأيت كليهما، كما تقول: قضى الحق وقضيته.

وأكثر من التبديل والتغيير في المصطلحات النحوية التي وضعها الخليل وسيبويه، وأضاف إليها

(13) أي: لم يظفر.

(14) ابن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، ت: محمد الدالي، (بيروت: مؤسسة الرسالة) ص: 7، 8.

بعض المصطلحات الجديدة»⁽¹⁵⁾.

وممن استعمل ألفاظ المتكلمين، السهيلي رحمه الله، عندما تحدّث عن معنى (علمت)، حيث يقول: «فإذا قلت: (علمت) فمطلوبها ثلاثة معانٍ:

جوهر؛ وهو المحل، وصفة؛ وهو القيام، وإضافة الصفة إلى المحل، فهي ثلاث معلومات متلازمة في العقل: الجوهر منها معروف، وماهية الصفة معروفة على حدتها، والحدث الذي هو مركب من الجوهر والصفة معلوم متضمن ثلاث معلومات»⁽¹⁶⁾.

ومن العبارات الكلامية الموثوقة في كتب النحو: تقابل العدم والملكة، وتقابل الضدين، وقد نقل الصبان كلامًا في حاشيته عن بعضهم، في معرض حديثه عن الاختلاف في إعراب فواتح السور أو بنائها، يقول فيه صاحبه: «فللمعرب معنيان: أحدهما المتصرف بالاختلاف بالفعل، والثاني مقابل المبني. فيبين المبني والمعرب؛ بالمعنى الثاني تقابل العدم والملكة، وبين المبني والمعرب؛ بالمعنى الأول تقابل التضاد، ولذا جاز ارتفاعهما»⁽¹⁷⁾.

يمكن أن نربط قضية تأثر النحو بالمصطلحات الكلامية، بما عُهد من قِبَل العلماء؛ من خوضهم في علوم شتى، وهو ما يُعرف في لغة العصر بالموسوعية.

فلم تكن قضية التخصص العلمي لدى العلماء السابقين، وإلى عهد قريب، مثلما آلت إليه اليوم، بحيث تجده مشتغلًا بفن، ثم لا يكاد يدرك مبادئ غيره من الفنون، بل كانوا مشاركين في علوم شتى، وإن كان يغلب عليهم فن دون آخر، لكنهم لم يمنعهم ذلك أن يدركوا مبادئ العلوم الأخرى، أو ربما جاوزوا ذلك بقليل، حتى إذا تكلموا في فنّ، ظنّ السامع أنهم ليسوا يحسنون غيره.

المَعْلَم الثالث: في صياغة الحدود والتعريفات.

يظهر تأثر علم النحو بعلم الكلام -كذلك- من خلال طريقة صياغة النحاة للحدود والتعريفات، التي شُحنت بها كتبهم، حيث ظلوا في أحيان كثيرة أوفياء لقواعد الحد المنطقي، التي تفرض استدعاء الذاتيات، وإبعاد الأعراس، أو إدخال الأحكام، ونحو ذلك مما يعد معيبيًا في صناعة الحدود.

وتجدر الإشارة إلى أن من القضايا الكلامية ما كان في أصله مأخوذًا من علم المنطق، لكن لما اتخذ المتكلمون علم المنطق أداة لتقرير قواعدهم الكلامية، وسبيلًا لإثبات صحة مذاهبهم العقدية، امتزجت

(15) شوقي ضيف، المدارس النحوية، (دار المعارف، د.ت) ص: 198.

(16) السهيلي، نتائج الفكر في النحو، (بيروت: دار الكتب العلمية 1992 م)، ص: 261.

(17) محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، (85/1).

اصطلاحات الفئتين، وتولدت عنها أخرى، فحصل بينهما تلازم شديد، باتت المفصلة بينهما أمرًا في غاية الصعوبة.

يبين ابن خلدون اندراج القواعد المنطقية في علم الكلام، وتبعيتها له، فيقول: «وأخذ عنهم [أي عن أتباع الأشعري] القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدّر للإمامة في طريقتهم، وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأنّ العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك ممّا تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول وكملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية».

ويؤكد السيوطي مسألة التلازم بين المنطق والكلام، في معرض حديثه عن سبب تأليفه كتابه «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، قائلاً: «ولمّا شرعت في ذلك، ولزم منه الانجرار إلى نقل نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام، لما بينهما من التلازم، سميت الكتاب: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، والله الموفق للمرام».

فمما يظهر فيه أثر الصنعة المنطقية الكلامية في صياغة الحدود؛ اعتراض ابن هشام على تعريف ابن مالك للحال، عند قوله:

الحال وصف فضلة
مفهم في حال
منتصب

فابن هشام يقول: «وفي هذا الحدّ نظر؛ لأنّ النصب حكم، والحكم فرع التصور، والتصوير متوقف على الحد، فجاء الدور»⁽¹⁸⁾. فردّ ابن هشام تعريف ابن مالك بلزوم الدور.

وبيّن محمد عبد العزيز النجار مقصود ابن هشام بالتصوير بقوله: «أي تصور المحدود وتعرّفه؛ لأنه لا يحكم على شيء إلا بعد تصوره ومعرفته»، ثم أضاف عيباً آخر يُردّ به تعريف ابن مالك، حيث قال: «وقد أدخل الحكم في التعريف»⁽¹⁹⁾.

ومن الأمثلة كذلك، تعليق الأزهري على تعريف ابن أجروم للفاعل، إذ لم يعرفه بالحد، الذي يُعرف الماهية، بأنّ «رَسَمَه ببعض خواصّه، تقريباً على المبتدئ»⁽²⁰⁾.

وَحَسَنِي ابن حمدون على الأزهري فيما ذكره من توجيهه لتعريف ابن أجروم للفاعل ببعض خواصه

(18) ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (دار الطلائع للنشر والتوزيع، د.ت)، (248/2).

(19) محمد عبد العزيز النجار، ضياء السالك إلى أوضح المسالك، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999م)، (206/2).

(20) شرح الأزهري على مقدمة ابن أجروم، ومعه حاشية ابن حمدون، (الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، د.ت)، ص: 75.

التي هي الرفع، لأن هذه الخاصّة إضافية، وليست حقيقية، إذ: «الخاصة عندهم قسمان: ما يختص بالشيء ولا يكون لغيره؛ كالمضحك للإنسان، وما يختص بالشيء لخروج بعض الأشياء دون بعض؛ كالمشي للإنسان، فالمشي لا يختص به، لكنه يُخرَجُ ما لا يمشي. وهذا الثاني هو المراد هنا»⁽²¹⁾. يقول عباس حسن في كتابه «النحو الوافي» لما أورد التعريف الذي اختاره للفاعل: «للنحاة فيه تعريفات كثيرة، راعوا في أكثرها جانب اللفظية المنطقية، ولا بأس بهذا؛ لولا أنهم بالغوا حتى انتهوا إلى إطالة مذمومة لا تناسب التعريف، أو اختصار معيب؛ يحوي الغموض والإبهام، وقد اخترنا من تعريفاتهم ما خلا من العيبين السالفين، ومال إلى الوضوح، واليسر، وإن اشتمل على بعض أجزاء بعدها المناطق من أحكام الفاعل، لا من تعريفه؛ مثل: الرفع، ولكن هذا لا أهمية له قديمًا وحديثًا»⁽²²⁾.

المَعْلَم الرابع: في القضايا العلمية المشتركة.

يجد الناظر في كتب النحو قضايا علمية مشتركة بينه وبين علم الكلام، وهو مما يبين مدى التأثير والتأثر الواقع بين العلمين. فإن العلماء يستصحبون مذاهبهم ويدافعون عنها كلما قضت مناسبة بذلك.

ويمكن أن يُلاحظ هذا منذ أول باب من أبواب النحو وهو تعريف الكلام وأقسام الكلمة. وقد مثّلتُ في المقدمة بهذه المسألة، باعتبارها مما توارد النحاة والمتكلمون على بحثه، فناسب أن أصدّر بها الكلام في هذا المَعْلَم، فأقول:

يذكر أبو حيان اختلاف النحاة في معنى الكلام قائلاً: «وقد اختلف النحويون في إطلاق (الكلام) على الكلام النفساني، وعلى ما يعبر به من الجمل، أذلك حقيقة فيهما على جهة الاشتراك؟ أم حقيقةً في النفساني؛ مجاز في اللساني؟ أم مجاز في اللساني؛ حقيقة في اللساني؟ ثلاثة مذاهب»⁽²³⁾. وليس يخفى أن هذا استطراد من النحاة، ونزوح منهم إلى أمر لا تعلق للنحو به، إذ غاية علم النحو في مبحث الكلام؛ أن ينظر فيما يتألف منه من الكلمات، ويحدد خصائصها التي تميزها.

وقد عمد الشاطبي إلى بيان محل بحث النحاة في الكلام، بأن ربط المسألة بالاصطلاح، فأخرج ما ليس من اصطلاح النحاة، حيث يقول: «لما كان الكلام ينطلق على أشياء؛ لغةً واصطلاحًا، فيطلق في اللغة على القول بترادف، وينطلق على أيضاً في اصطلاح المتكلمين على المعنى القائم بالنفس، ومراد

(21) ابن حمدون، حاشية ابن حمدون على شرح الأزهري على مقدمة ابن أجيروم، (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة)، ص: 75.

(22) عباس حسن، النحو الوافي، ط: 15، (دار المعارف) (63/2) الحاشية رقم 1.

(23) أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تن: حسن هندواي، (دمشق: دار القلم 1997)، (26/1).

الناظم حد الكلام في اصطلاح النحويين، وهو مغاير لذينك الإطلاقين، أخرجهما بقوله: (كلامنا) يعني: كلام النحويين، وهو المراد بضمير المتكلم ومعه غيره، أي كلامنا أيها الطائفة النحوية كذا، وهو داخل فيهم، ولذلك أتى بضمير المتكلم ومعه غيره»⁽²⁴⁾.

ومن القضايا العلمية الكلامية التي أقحمت في كتب النحو، مسألة الفاعل الحقيقي، وقد مضى الكلام على طرف منه، فيما اعترض به على ابن آجروم في حده، مما له تعلق بصنعة الحدود.

أما الحديث عنه في هذا الموضوع فيهمُّ معناه الذي استطرد فيه النحاة كذلك، فاستدعوا قضية كلامية تمثلت في كون الفاعل موجباً، أو مؤثراً، أو غير ذلك مما قيل.

يقول مجد الدين ابن الأثير -رحمه الله-: «الفاعل في أصل الوضع هو: من أظهر الفعل من العدم إلى الوجود، وهو الفاعل الحقيقي، ثم نقل عن هذه الرتبة إلى ما يقاربه، فقال قوم: مؤثر، وقال قوم: موجد، وقال قوم: سبب، وقال قوم: علّة، وأطلقه النحاة على معنى آخر وضِعاً واصطلاحاً، وله عندهم شرائط، باجتماعها يصح أن يكون فاعلاً نحوياً»⁽²⁵⁾.

وقد نسب ابن الخباز بعض الأقوال إلى قائلها، إذ يقول في شرحه للمع لابن جني: «اعلم أن الفاعل عند أهل العربية كل اسم ذكرته بعد فعل، وإنما قال: (عند أهل العربية) لأن غيرهم يخالفهم في معناه، فمذهب الفلاسفة: أن الفاعل عبارة عن المؤثر؛ كالنار التي تؤثر الإحراق وغير ذلك، ومذهب علماء الكلام: أن الفاعل عبارة عن المؤثر القادر الذي يصح منه الفعل والترك، ومذهب اللغويين: أن الفاعل عبارة عن الذي يوجد الفعل، وهو عند النحويين: كل اسم أسند إليه فعل حقيقي غير معبر الصيغة أو شبهه مقدماً عليه أبداً»⁽²⁶⁾.

بينما بيّن البطلوسي المسألة أتمّ بيان، في كلام مختصره: «وأما سؤالك الثالث وهو قولك: إذا قلت: ضرب زيد عمراً، فهل ل(ضرب) تأثير في (زيد) أم ليس له فيه تأثير؟ فإن قلت: له فيه تأثير؛ فهذا عكس ما عليه الأمر في الحقيقة؛ لأن الفاعل هو المحدث للفعل. وإن قلت: إن (ضرب) لا تأثير له في (زيد) فبأي شيء ارتفع؟ فإن هذا سؤال من لا درية له بأغراض النحويين ومقاصدهم؛ وذلك أن غرض النحويين في قولهم: زيد فاعل بالضرب، إنما يريدون أنه فاعل بإحداثه لهذا النوع من الفعل [...] ولا يريدون أن

(24) أبو إسحاق الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ت. د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 2007 م)، (31/1).

(25) مجد الدين ابن الأثير، البديع في علم العربية ت. فتحي أحمد علي الدين، (منشورات جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1420 هـ)، (94/1).

(26) أحمد بن الحسين بن الخباز، توجيه للمع، ت. فايز زكي محمد دياب، ط: 2، (مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 2، 2007 م)، ص 119.

للفعل تأثيراً في فاعله في الحقيقة، وإنما يؤثر الفعل في اللفظ الذي يعبر به عن الفاعل لا في المعنى الواقع تحته. وكذلك جميع صناعة النحو إنما تفيد المتعلم لها حكم الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني لا حكم المعاني في أنفسها.

ألا ترى أنك تقول: مات زيد، فيكون (زيد) فاعلاً من طريق اللفظ، وإن كان مفعولاً من طريق المعنى؟ وكذلك تقول: ذكرت زيداً، ومررت به، فتؤثر العوامل في لفظ (زيد) بالنصب والخفض، والمعنى الواقع تحته لا تأثير للعوامل فيه. [...] فصح بهذا كله أن الإعراب حكم لفظي لا معنوي»⁽²⁷⁾.

وأما المسألة الأخيرة التي تعكس النزعة الكلامية في النحو؛ انتقال النحاة إلى من بحث اشتقاق الاسم إلى بحث كونه «عين المسمى، أو غيره، أو لا عين ولا غير»⁽²⁸⁾.

وقد عقد لها ابن جني باباً في الخصائص، سماه: «باب: في إضافة الاسم إلى المسمى، والمسمى إلى الاسم»⁽²⁹⁾، ثم قال بعده بقليل: «وفيه دليل نحوي غير مدفوع، يدل على فساد قول من ذهب إلى أن الاسم هو المسمى. ولو كان إياه لم تجز إضافة واحد منهما إلى صاحبه، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه»⁽³⁰⁾. ثم استرسل في تقرير مذهبه في المسألة.

وأما ابن حمدون، فقد نحا في المسألة منحنى آخر، حيث بيّن إطلاقات الاسم في هذا الموضوع، ثم بيّن عدم جدوى هذا الخلاف، وفيه يقول: «وقد يطلق الاسم على الذات بعينها، والمسمى هو الذات التي وضع اللفظ لها، وإذا علمت الاسم والمسمى، تبين لك أنه إن أريد بالاسم معناه الذي وضع له، فهو غير المسمى قطعاً، وإن أريد به الذات فهو عين المسمى. وحينئذ فلا معنى لإطالة الخلاف في كون الاسم عين المسمى أو غيره، ولذا قال الإمام الرازي: لا ينبغي الخوض في كون الاسم عين المسمى أو غيره، لأنه لا فائدة تنبني على ذلك»⁽³¹⁾.

(27) عبد الله بن السيد البطليوسي، رسائل في اللغة تـ وليد محمد السراقبي، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2007م)، ص: 171.

(28) محمد الفارضي الحنبلي، شرح الإمام الفارضي على ألفية ابن مالك، تـ محمد مصطفى الخطيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2018م)، (194/3).

(29) عثمان بن جني، الخصائص، تـ محمد علي النجار، (منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4)، (26/3).

(30) السابق.

(31) ابن حمدون، حاشية ابن حمدون على شرح المكودي على ألفية ابن مالك، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2008م)، (8/1).

خاتمة:

لقد بدا تأثير علم النحو بعلم الكلام جلياً وواضحاً، من خلال ما عُرضَ في أثناء البحث؛ من معالم أربعة، كانت -في نظري- كافية للتنبيه على هذا التأثير، وتجلية شيء من أمره. وقصدتُ إلى بيانه عبر تراجم العلماء، ولغتهم التي يكتبون بها وأساليبهم التي يقررون بها مواقفهم، إضافة إلى الصنعة المنطقية الكلامية التي أُلقت بظلالها على صياغة التعريفات والحدود، ثم ذُلتُ المعالم بعرض قضايا منتقاة، استطرد فيها النحاة، دون أن تكون مقصودة بالذات في علم النحو. كما أن البحث اتسم في غالبه بوصف الظاهرة المبحوثة، والتمثيل لها، في حين بقي بحث مدى تأثير كل ما ذُكر على توجيه النظر النحوي، والتأثير في حركة التقعيد النحوي، وهو ما سنخصص له، إن شاء الله، مقالاً مستقلاً.

المصادر:

- ابن الأثير، البديع في علم العربية، ت: فتحي أحمد علي الدين، ط: 1، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، 1420 هـ.
- البطليوسي، عبد الله بن السيد، رسائل في اللغة، ت: وليد محمد السراقبي، ط: 1، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض، 1428 هـ - 2007 م.
- التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، ط: 2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1412 هـ - 1992 م.
- ابن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، ط: 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حاشية ابن حمدون على شرح الأزهري على مقدمة ابن آجروم، دار الرشد الحديثة - الدار البيضاء.
- حاشية ابن حمدون على شرح المكودي على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1429 هـ - 2008.
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ت: إحسان عباس، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1414 هـ - 1993 م.
- أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ت: حسن هندراوي، ط: 1، دار

القلم بدمشق، 1418هـ - 1997.

- الخباز، أحمد بن الحسين، توجيه اللمع، ت: فايز زكي محمد دياب، ط: 2، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - جمهورية مصر العربية، 1428هـ - 2007م.

- الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: 2، دار المعارف.

- السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ط: 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1412 - 1992 م.

- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.

- الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط: 1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، 1428هـ - 2007م.

- شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف.

- الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ط: 1، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، 1417هـ - 1997م.

- عباس حسن، النحو الوافي، ط: 15، دار المعارف.

- الغزي، نجم الدين، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ت: خليل المنصور، ط: 1، دار

الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1418 هـ - 1997 م.

- الفارضي، محمد، شرح الإمام الفارضي على ألفية ابن مالك، ت: أبو الكميته، محمد مصطفى

الخطيب، ط: 1، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1439هـ - 2018م.

- ابن قتيبة، أدب الكاتب، ت: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة.

- محمد عبد العزيز النجار، ضياء السالك إلى أوضاع المسالك، ط: 1، مؤسسة الرسالة، بيروت

- لبنان، 1420هـ - 1999م.

- مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، ط: 1، دار

البصائر، 1433هـ - 2012م.

- ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ومعه عدة السالك إلى تحقيق

أوضح المسالك، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع.

Arabic reference

- Ibn al-Athīr, al-Badī' fī 'ilm al-'Arabīyah, Ed: D. Faṭḥī Aḥmad 'Alī al-Dīn, St1, Jāmi'at Umm al-Qurá, Makkah al-Mukarramah-al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdiyyah, 1420.
- Al-Baṭalyawsī, 'Abd Allāh ibn al-Sayyid, Rasā'il fī al-lughah, Ed: D. Walīd Muḥammad al-Sarāqibī, St1, Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah-al-Riyāḍ, 1428-2007.
- al-Tanūkhī, Abū al-Maḥāsīn al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad ibn Mis'ar Tārīkh al-'ulamā' al-naḥwīyīn min al-Baṣṣīyīn wa-al-Kūfīyīn wa-ghayrihim, Ed: D. 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw, St2, Hajar lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-I'lān, al-Qāhīrah, 1412-1992.
- Ibn Jinnī, al-Khaṣā'iṣ, Ed: Muḥammad 'Alī al-Najjār, St4, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- Ḥāshiyat Ibn Ḥamdūn 'alā sharḥ al-Azharī 'alā muqaddimah Ibn Ājurrūm, Dār al-Rashād al-ḥadīthah – al-Dār al-Bayḍā'.
- Ḥāshiyat Ibn Ḥamdūn 'alā sharḥ al-Makkūdī 'alā Alfīyat Ibn Mālik, Dār al-Fikr lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1429-2008.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt, Mu'jam al-Udabā', Ed: Iḥsān 'Abbās, St1, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1414-1993.
- Abū Ḥayyān al-Andalusī, al-Tadhyil wa-al-takmil fī sharḥ Kitāb al-Tas'hīl, Ed: D. Ḥasan Hindāwī, St1, Dār al-Qalam bi-Dimashq, 1418-1997.
- Al-Khabbāz, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, tawjīh al-Luma', Ed: U. D. Fāyiz Zakī Muḥammad Diyāb, St2, Dār al-Salām lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah-Jumhūrīyat Miṣr al-'Arabīyah, 1428-2007.
- Al-Zubaydī, Abū Bakr, Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wāllghwīyīn, Ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, St2, Dār al-Ma'ārif.

- Al-Suhaylī, nata'ij al-Fikr fi alnnaḥw, St1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah – Bayrūt, 1412-1992.
- Al-Suyūṭī, Bughyat al-wu'āh fi Ṭabaqāt al-lughawīyīn wa-al-nuḥḥāh, Ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabah al-'Aṣrīyah-Lubnān/Ṣaydā.
- Al-Shāṭibī, al-maqāṣid al-shāfiyah fi sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah, Ed: D. 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Uthaymīn, St1, Ma'had al-Buḥūth al-'Ilmiyah wa-lhya' al-Turāth al-Islāmī bi-Jāmi'at Umm al-Qurā-Makkah al-Mukarramah, 1428-2007.
- Shawqī Ḍayf, al-Madāris al-naḥwīyah, Dār al-Ma'ārif.
- Al-Ṣabbān, Muḥammad ibn 'Alī, Ḥāshiyat al-Ṣabbān 'alā sharḥ al-Ushmūnī li-Alfiyat Ibn Mālik, St1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt-Lubnān, 1417-1997.
- 'Abbās Ḥasan, al-naḥw al-Wāfī, St15, Dār al-Ma'ārif.
- Al-Ghazzī, Najm al-Dīn, al-Kawākib al-sā'irah bi-a'yān al-mī'ah al-'āshirah, Ed: Khalīl al-Manṣūr, St1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt-Lubnān, 1418-1997.
- Alfārḍy, Muḥammad, sharḥ al-Imām alfārḍy 'alā Alfiyat Ibn Mālik, Ed: Abū al-Kumayt, Muḥammad Muṣṭafá al-Khaṭīb, St1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Lubnān-Bayrūt, 1439-2018.
- Ibn Qutaybah, adab al-Kātib, Ed: Muḥammad al-Dālī, Mu'assasat al-Risālah.
- Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Najjār, Ḍiyā' al-sālik ilá Awḍaḥ al-masālik, St1, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt-Lubnān, 1420-1999.
- Muṣṭafá Aḥmad 'Abd al-'Alīm Bakhīt, Athar al-'aqīdah wa-'ilm al-kalām fi al-naḥw al-'Arabī, St1, Dār al-Baṣā'ir, 1433-2012.
- Ibn Hishām al-Anṣārī, Awḍaḥ al-masālik ilá Alfiyat Ibn Mālik, wa-má'ahu 'iddat al-sālik ilá taḥqīq Awḍaḥ al-masālik, li-Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Ṭalā'ī lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

حوارات

Discussions



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-8-2

تاريخ القبول: 2024-8-20

حوار مع الأستاذ جمال علال البختي⁽¹⁾ حول:

المحاولات التجديدية في مسار الدرس الكلامي

يحاوره: مرزوق العمري⁽²⁾

merlamri@yahoo.fr

ملخص:

يتضمن هذا الحوار عدة مسائل كلها على اتصال بعلم الكلام الجديد ومن جوانب مختلفة؛ فقد تضمن محاولة تحديد بعض المفاهيم كمفهوم علم الكلام الجديد، والتجديد في علم الكلام، وكذا فلسفة الدين؛ فالتجديد في علم الكلام دال على جعله جديداً، وهو أمر حاضر في التراث الكلامي فمنذ اللحظة الأولى التي عرفت نشأة المدارس الكلامية تشكل الاهتمام التجديدي لدى المتكلمين يومها. أما علم الكلام الجديد فهو محاولة لبث الحياة في العلم المنافح عن العقيدة الإسلامية، أما فلسفة الدين فقد تأتي أحياناً مرادفة لعلم الكلام باعتبار كليّ منهما دراسة علمية للدين. كما تضمن هذا الحوار مبررات التجديد في علم الكلام والتي تتمثل أساساً في إفرزات الواقع المعيش من متغيرات علمية وقانونية وأيديولوجية... وغيرها. من جهة أخرى تابع هذا الحوار مراحل التجديد الكلامي بدءاً بظهوره في الهند ثم استمراره في الفضاء الإسلامي غير العربي مثل إيران مع المفكرين الشيعة، وانتهى الحوار إلى الدعوة إلى تجاوز الخلافات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية:

التجديد، علم الكلام، العقيدة، فلسفة الدين.

(1) كلية أصول الدين، جامعة عبد الملك السعدي- جامعة تطوان، المملكة المغربية.

(2) كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1.

للاقتباس: العمري، مرزوق، الأستاذ الدكتور جمال علال البختي مجلة نماء: المحاولات التجديدية لعلم الكلام تستشرف القصد الإيجابي والتصحيحي لمسار الدرس الكلامي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 80 - 92.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-8-2

Accepted: 2024-8-20

An Interview with Professor Jamal Alal Al-Bukhti⁽³⁾:

On the Renewal Attempts in the Course of Theological Discourse Interviewer:

Marzouk Al-Amri⁽⁴⁾merlamri@yahoo.fr**Abstract:**

This discussion explores various topics related to the study of new Islamic theology (Ilm al-Kalam) from different angles. It seeks to define key concepts such as new Islamic theology, renewal in Islamic theology, and the philosophy of religion. The idea of renewal in Islamic theology refers to making the discipline contemporary, a concern that has been present since the inception of theological schools, where scholars displayed an interest in renewal. The concept of new Islamic theology aims to reinvigorate the field that defends Islamic beliefs. At times, the philosophy of religion is seen as synonymous with Islamic theology, as both involve the scientific study of religion. This dialogue also highlights the reasons for renewing Islamic theology, which primarily stem from changes in contemporary realities, including scientific, legal, and ideological shifts, among others. The discussion also tracks the stages of theological renewal, beginning with its emergence in India and continuing in the non-Arab Islamic world, such as Iran with Shiite thinkers. It concludes with a call to transcend intra-Islamic differences.

Key words:

Renwal, thelogy, Islamic faith, religious philosophy

(3) aossouledin faculty - titwan university, Marocco

(4) Islamic sciences faculty- Batna (1) university, Algeria.

Cite this article as: merzouk, Lamri, Dr prof djamel allal bakht i to Nama magazine: The renwal attempts for theolgy targeting the suggestive and corrective intent for the theological lesson., Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 80 - 92.

© 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.

يتبوأ التجديد مكانة مهمة في الرؤية الفكرية الإسلامية. يمكن تبرير هذا الأمر بعالمية الإسلام وكونيته، وبسبب أن الرسالة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. ويمكن أن نقف على وعي المتكلمين والفقهاء، طيلة التاريخ الإسلامي، بهذا الأمر، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي الذي ألف كتابًا تجديديًا بامتياز، يتعلق الأمر بمصنفه الشهير «إحياء علوم الدين».

تقرر عند الفقهاء أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وذلك بسبب المستجدات الحياتية التي تقتضي تطويرًا للتفكير وأدواته إزاء النوازل والمستجدات. ولم يكن علم الكلام بمنأى عن المستجدات، أيضًا، خاصة في العصر الحديث، بعد صدمة الحداثة.

أوقفت الحداثة العقل المسلم على نموذج وجودي ومعرفي يشكل تحديًا كبيرًا للنموذج الإسلامي المستقر. وبما أن علم الكلام مهمته دفاعية ابتداءً؛ فقد تبلورت نداءات تجديدية مبكرة، حاولت تأسيس فكرة «علم الكلام الجديد». ويعد شبلي نعماني أول من وظف المصطلح، وألّف فيه كتابًا حمل العنوان نفسه. ثم توالى الدعوات التجديدية، والتي ما فتئت تزداد يومًا بعد يوم.

في هذا الإطار أجرى هذا الحوار مع الدكتور جمال علال البختي وهو أستاذ العقيدة في كلية أصول الدين بجامعة تطوان بالمملكة المغربية، وأحد المتابعين للدرس الكلامي في سياقه الجديد، للوقوف على القضايا المتصلة بهذا المبحث المعرفي الناشئ، وأهم ما استجد فيه من قضايا وإشكالات.

1. يمثل التجديد في علم الكلام هاجسًا كبيرًا للباحثين المعاصرين في علم الكلام، وقد برزت اهتمامات أكاديمية بهذا الموضوع. لكن قبل أن ندخل في صلب الموضوع، ماذا يعني التجديد في علم الكلام؟

التجديد يرجع في الأصل اللغوي إلى المادة اللغوية: جدّ، وهي خلاف قدم. فالجديد ضد القديم، وهو كذلك نقيض البلى، والتجديد: «تصيير الشيء جديدًا بما يضاف إليه من عناصر ومقومات مادية أو معنوية بحسب طبيعة الشيء». وهذا ينطبق على التجديد في علم الكلام شأن بقية العلوم الشرعية. بادئ ذي بدء أعتقد أن التجديد في علم الكلام ليس أمرًا مستحدثًا ولا يمثل راهنية الدرس الكلامي في واقعنا العلمي المعيش، بل إن الرؤية التجديدية لعلم الكلام في اتجاهاته المتعددة ومذاهبه المتنوعة

ظلت مصاحبة للدرس الكلامي. فمما منَّ الله به على أتباع ملة محمد ﷺ أن زرع في عقولهم نبتة التجديد الدائبة، فعلموم الأمة الإسلامية مهما فطرت وخبث ما تلبث أن تعود إليها الحياة وتشتعل فيها الروح، وقد جلى النبي الكريم ﷺ سر ذلك التجدد والانبعاث عندما قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»، ويشير ذلك إلى أن إحياء العلوم الشرعية وتجدها بصفة عامة، وموضوع «تجديد علم الكلام الإسلامي» على وجه الخصوص، ليس أمرًا مستجدًا لم يعرفه أهل الكلام السابقون، ولم يكن ضمن برامجهم وهم يشتغلون لإغناء العلم وإبداع التأليف، وإنما كانت قناعة انتشرت وراجت في عطاءهم، بحيث لو تمعنا -برؤية العارفين المطلعين فيما تركوا لنا من أعمال ومؤلفات- لوجدناها مفعمة بكل علامات الجدة والإبداع، فما من فترة من فترات تطور علم الكلام إلا ونعثر فيها على مستجدات لم يتعرض لها المتقدمون، والمتأمل فيما خلفوا لنا سيطلع على أن ما قدمه منشئوا علم الكلام أولًا متميز على ما قدمه لاحقوهم، وما قدمه المتأخرون مزيد على ما أنتجه وقدمه السابقون وتابعوهم وهكذا.

من هنا توجَّب القيام بالبحث في موضوع تاريخ علم الكلام، والنبش في خصوصيات وإضافات كل مرحلة من مراحل التطورية على المستوى المعرفي وعلى مستوى الخلفيات الكبرى الموجهة للعلم، وعلى مستوى الأنساق حتى تتحقق لنا المعرفة الشمولية بتطور العلم ومتابعة مسيرته غير القصيرة، من أجل استكناه العوامل التي كانت وراء نجاحه فيما حققه من نجاح والوقوف على أسباب تعثر العلم في لحظات التراجع.

ويعلم الجميع أن المحاولات البحثية الكثيرة اتجهت -في هذا الشأن- نحو تقويم العمل والدرس الكلامي بالنظر في تاريخه، مستشرفة القصد الإحيائي والتصحيحي لمساره التاريخي الطويل، ولا شك أنها سجلت بوضوح أن العلم ارتبط في انطلاقته ارتباطاً بحاجيات الأمة للإجابة عن عدة نوازل واجهت الأمة على مستوى قناعاتها الإيمانية، فكان العلم بذلك علمًا وظيفيًا انطلق من حاجات واقعه، ولكنه في فترة ضعف الأمة تهاوى إلى بحوث تجريدية أكبت على القديم وتعاطت مع حصيلته، متجاهلة أن واقعها شهد من التغير والتحول ما استوجب أن يقع التنبيه للوظيفية التي افتقدت في الدرس العقدي... لهذا كان أمر التجديد في علم الكلام الإسلامي قضية مهمة، يتطلّبها الشرع والواقع والبحث العلمي.

2. بناءً على تحديدكم لمعنى التجديد، هل يمكن الجزم بحضوره في التراث؛ كأن نقول مثلاً لحظة المعتزلة لحظة تجديدية بالنسبة لمدرسة السلف، واللحظة الأشعرية محطة تجديدية بالنسبة لمدرسة الاعتزال؟

ارتباطاً بما ذُكرَ في الجواب السابق أوّمن على الرأي الذي يعتبر انبثاق الاتجاهات الكلامية موجات تجديدية للعلم، ولا شك أن وراء معظم الحركات التغييرية والتصحيحية وحتى الانقلابية المذهبية رغبة في تجديد الرؤية، وتقديم الحلول، وتطوير الأفكار. ومن هنا ومن دراسة للسياقات التي ظهرت فيها المذاهب الكلامية والعوامل التي أدت إلى نشوئها يتبين أن الهم التجديدي مسيطر على عقول المؤسسين والأتباع، فالاعتزال كان ظهوره نابغاً من الحاجة الدينية إلى تجديد الرؤية الإسلامية في التعامل مع التحديات الفلسفية والعقدية المخالفة التي وفدت على العالم الإسلامي نتيجة الفتوحات ودخول عدد من العلماء والفلاسفة والمثقفين غير المسلمين من أصحاب الملل والنحل الأخرى تحت الحكم الإسلامي، ولم يكن بإمكان علماء الأمة الإسلامية بمعارفهم النصية وحدها ولا بالآليات النقلية التي يمتلكونها أن يتحملوا قوة المواجهة مع الفكر الدخيل بألياته العقلية والفلسفية والمنطقية ذات التجربة الطويلة والحنكة الجدلية، فكان الالتجاء من طرف المعتزلة إلى العقل وإلى الترجمة وإلى العلوم المنطقية أمراً ملجأً ركب أهل العدل والتوحيد أمواجه لشحن أسلحتهم وتقوية استدلالهم في مواجهة الشبهات وبناء رؤية إسلامية نسقية جديدة تناسب المطلوب في المرحلة.

أما الأشعرية فكانت عملاً تجديدياً للفكر الكلامي نبعت من حاجيات تاريخية ارتبطت بالتحويلات التي تطلّمتها الصراع العقدي بين المدرسة الاعتزالية التي أغرق بعض رجالها في تقديس العقل وبعض الاتجاهات الظاهرية الحرفية التي مالت إلى التشبيه والتجسيم ومجافاة كل تأويل عقلي أو أخذ بالمجاز الثابت في اللغة والاستعمال القرآني، فضلاً عن المواجهة الكبرى لأصحاب الفلسفات القديمة المجافية أو المعارضة لقضايا الدين الإسلامي ولأهل الكتاب. ومن هنا طرح الأشاعرة وجهة نظرهم التوسطية التي حافظت على القيمة والسبق للنص التوقيفي، ولكنها وظفت الدليل العقلي بنوع من التوازن التوسطي الذي لا يجافي مقتضيات الشرع ويحترم مستلزمات العقل، كما دعمت القدرات الجدلية والبرهانية للمدرسة السنية ومدرسة السلف في اتجاه مجادلة الفلاسفة ورجال الدين اليهود والنصارى وغيرهم، فكان عمل رجال المدرسة الأشعرية عملاً تجديدياً كبيراً فرض نفسه على كل الاتجاهات الداخلية

والخارجية، ووافق على التزامه فئة عريضة من المؤمنين في معظم أصقاع العالم الإسلامي ولا يزالون. بالنسبة للاعتقاد الشيعي يلاحظ المتتبع للمذهب أنه عرف بدوره تطورًا تجديديًا عبر سيرورته التاريخية. من المعلوم أن انشقاق الشيعة عن إجماع المسلمين الأول كان راجعًا لاجتهادات مرتبطة باستحقاق آل البيت للخلافة بعد النبي ﷺ، ولكن هذا الاجتهاد لم يكن بالعمق الفلسفي الذي سينتشر لاحقًا، بل كان مجرد انتصار سياسي لعلي -رضي الله عنه- ضد مخالفه من الأمويين والخوارج، ولكن بفعل الاصطدامات المتكررة مع الجهات الحاكمة، ونظرًا لشدة الصراع وحصول الانتكاسات العسكرية سيطور الشيعة مذهبهم في اتجاه وضع فلسفة عقدية تتعلق بالإمامة، والعصمة، والوصية للأئمة، والرجعة، والمهدية... وهكذا يبدو أن المذهب الشيعي ظهر أولًا اتجاهًا يقوم على موالاة بيت النبوة باعتبار هذا البيت أولى بالإمامة أو الخلافة، وانتصر للعلويين لما وقع عليهم (الظلم)، ثم تحوّل بعد ذلك إلى فرقة ذات نظريات متميزة في الحقل الكلامي والفلسفي الإسلامي عندما تبلورت نظرية «النص والوصية» في تصوره وصارت مرتكزًا لهذا الفكر. بل إن الرؤية التجديدية لدى الشيعة تجاوزت ما حصل عند السنة بالنظر إلى ابتداعهم للعقائد ورفعهم لبعض الأحكام إلى مستوى الثابت مع أنها تبقى لدى مخالفهم مجرد أحكام عملية لا ترقى إلى مستوى ودرجة الإيمان والعقائد والثبات. من هنا ومن خلال الحديث عن الفرق الكلامية الكبرى اعترالية وأشعرية وشيعية يمكن الحكم بأن علم الكلام كان يعيش على إيقاع التحولات، والانشقاقات، والتفرعات، ولا شك أن الرغبة التجديدية التصحيحية كانت هي المحرك والدافع الرئيس وراء كل ما عرفته المذاهب العقدية الإسلامية بغض النظر عن مدى نجاح تلك العمليات التجديدية أو قوتها أو سلامتها من الانحراف والسقوط في المخالفات للقواعد والشروط المسطرة في العمليات التصنيفية والحكومية.

3. إذا كان التجديد حاضرًا في تاريخ علم الكلام منذ اللحظة التأسيسية، لماذا نجد من يعترض، اليوم، عليه بحجة ثبات مسأله وعدم قابليتها للاجتهاد والتغيير؟

أنبه بشكل دائم إلى أمر أساسي ومهم، وهو وجوب التمييز بين علم الكلام والعقيدة أو العقائد، فعلم الكلام جانب متحول، في حين أن العقيدة بصفتها مضمونًا أمر توقيفي لا يمكن الحديث عن التجديد فيه، فالإيمان بالوجود الإلهي مثلًا أمر ثابت، ولكن أدلة العلماء لإثبات الوجود الإلهي البشرية هي اجتهادات قد تكون صحيحة وقد تكون اجتهادات مرجوحة.

والحق أن دعوى منع الخوض في مراجعة آليات ومواضيع البحث في علم الكلام بمسوغ الحفاظ على «الوحدة المذهبية»، أو الزعم بأن المجال العقدي مجال ثابت لا يحتاج إلى مزيد تمحيص، أو أنه منطقة يلزم أن تبقى في منأى عن التحليل وإعادة التركيب، هي تبريرات مرجوحة ودعاؤ غير ناهضة، بالإضافة إلى أنها مسوغات تفتقد إلى الدقة والفهم السليم لمعنى الثابت وحقيقة المتغير في الدرس العقدي.

وأرى أن المشكل الأساس الذي عانى منه الفكر الكلامي الإسلامي -المشكّل من آراء جل الفرق الكلامية الإسلامية، ومن غالبية البحوث الكلامية التقليدية- يتمثل في عدم التفريق بين المجال التوقيفي والجانب التوقيفي الاجتهادي في العقيدة. ولا ريب أن الخلط بين هذين المجالين أو الجانبين كان من وراء فتن وصراعات ومشكلات طويلة وعقيمة أنهكت الفكر الإسلامي في تاريخه، وشكّلت عائقاً أمام تطور الأمة، وأدت إلى تخلفها حتى في تصوراتها الدينية والعقدية.

والحال أن البحث في تاريخ الفكر العقدي الإسلامي بحثٌ في فكر الأمة، وهو بحث ضروري يحتمّه الشرع قبل أن تفرضه مستلزمات البحث الوضعية؛ لأن الشرع نفسه أكد على التجديد في المناهج وأسلوب الدعوة، وقد أخبرتنا النصوص الدينية الصحيحة أن التجديد إحدى سنن الله في الكون والخلق. ولا غرو أن التجديد يكون في مجال الدين -عقيدة وشريعة-، ولما كانت العقيدة تضم -كما ذكرنا- جانباً ثابتاً وآخر قابلاً للتحويل والمراجعة، عُلم أن التجديد في هذا المجال الديني يتعلق بالجانب الاجتهادي، أي باختصار بالجانب غير التوقيفي المتصل بالأرضيات التمهيدية، والمواضيع الخادمة للمضامين والأركان العقدية، ثم للآليات الاستدلالية والأساليب الحجاجية وما يرتبط بالأسس العقدية من قضايا تُعتمد لتقريب الثوابت أو المنافحة عن صدقها.

4. بناءً على ذكرتم، ما الأدوات العلمية والمواصفات البحثية التي تعتقدون أنها ينبغي أن تتوفر في الباحث في علم الكلام وقضايا تجديده؟

التجديد في الدين عمومًا وفي البحث الكلامي في نظري لا يمكن أن يضطلع به إلا أهل الاختصاص، لأنه ليس أمرًا هينًا ولا بسيطًا، بل هو جانب خطير لأنه يمس عقيدة الناس وإيمانهم، ولأن الخطأ فيه قد يوقع في الخروج عما سطره الخالق جل وعلا، الذي أكد على شمول عفوه وإمكان صفحه عن المخطئين، ولكنه حذر من الوقوع في الإشرار به. ومعلوم أن الشرك مرتبط أساسًا بما تفرضه العقائد

الثابتة التي نص القرآن والسنة عليها. قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء/116).

لذلك فإن المتصدي لموضوع التجديد في علم الكلام حاليًا لا يمكن أن يقاس بمجتهدي العلماء القدامى، حيث كان يكتفى منهم بالمعرفة بالعلوم الشرعية الإسلامية والاطلاع على شبهات الخصوم، بل لقد صارت مهمة المشتغلين بعلم الكلام المتفرغين له اليوم أعقد وأصعب بحكم الانفتاح الذي صار إليه الدرس الكلامي حاليًا على العلوم المتعددة الشرعية والمنهجية والتجريبية. فقد صار من الواجب أن يكون المشتغل بعلم الكلام ذا ثقافة متنوعة واسعة فمن معرفته بالعلوم الإسلامية الدينية إلى معرفته بالفلسفات المعاصرة والنظريات العلمية الكبرى المتعلقة بالطبيعة والمادة، إلى معرفته بالعلوم النفسية والاجتماعية والقانونية فضلاً عن الاطلاع الكافي على الأديان وفلسفاتها، وعلى المذاهب الفكرية الرائجة حتى يستطيع فهم واقعه الديني وتقديم الحلول والصور النافعة للناس من أجل بناء عقائدهم الإيمانية وترسيخها، ورد هجومات المخالفين الطاعنين، وبناء الأجواء لتقبل الغير والتسامي في بسط معاني التسامح والتقريب التي نادى بها الأديان السماوية، وشجع عليها الإسلام، مع الاحتفاظ بالعزة، والانتماء إلى الهوية الحققة.

5. إذا كانت العملية التجديدية تفرز لنا قضايا جديدة تستدعي العمل على تبيئتها كلاميًا، وهي التي اصطلح عليها بقضايا علم الكلام الجديد، فماذا يعني علم الكلام الجديد؟ وكيف نميز بينه وبين التجديد في علم الكلام؟

«تجديد علم الكلام» و«علم الكلام الجديد» محاولة لبث الحياة في العلم المنافح عن العقيدة الإسلامية، نظرًا لما شهده العالم الإسلامي من تحولات سياسية وثقافية وتراجع على عدة مستويات وفي عدة مجالات ومنها المجال الديني وفي بحوثه الفكرية بفعل ما تعرض له المسلمون من ضعف داخلي واستعمار سياسي، الأمر الذي أدى إلى وقوع اهتزاز في العقائد واصطدام للمؤمنين بقوة الغرب المادية التي دفعت الكثيرين إلى التشكك في قيمهم ومرجعياتهم الروحية، فكان من الطبيعي أن يدعو مخلصو الأمة من المفكرين والعلماء إلى مراجعة المناهج وتصحيح المسارات، وإعادة النظر في مرتكزات الدين وخلفياته الإيمانية. وقد كان نصيب علم الكلام في هذا الاتجاه أوفرًا.

ويرى الكثير من الباحثين المتخصصين أن الفرق بين وصف الجهود الكلامية الحديثة في العالم العربي والإسلامي بأنها: «تجديد في علم الكلام»، أو كونها «كلاماً جديداً»، فارق جوهري يقوم على أساس أن «تجديد علم الكلام» يروم التجديد في الفكر العقدي للمسلمين مع حفاظه على مباني العلم القديم وموضوعاته ومناهجه، مع التزام التطوير والتجديد والمرونة في مداخله. في حين أن «علم الكلام الجديد» يتجاوز ذلك ليحمل «فلسفة للدين مغايرة ومعرفية تختلف عن العلم القديم، في أغراضه وموضوعاته ومبانيه ومناهجه، فتستوعب الأخيرة، ويوضع الدين في عمق جدل فكري ومعرفي لا ينطلق من مسلمة الاعتقاد حتى يثبتها أو ينفيها، ملتحم بشكل معرفي مع القضايا المعاصرة والمناهج الحديثة في الرؤية والتحليل برؤية غير إطلاقية أو حدية، تلج على مقولات الكفر والإيمان، ولكن تراعى نسبية الفهم وإن قيدها بعدم نسبية الحقيقة».

لقد ألف المفكر الهندي شبلي النعماني الذي كان يعمل مع المجدد الهندي سيد أحمد خان قبل افتراقهما كتابه: «علم الكلام الجديد»، فالنعماني هو الذي أطلق منذ بداية القرن العشرين هذه التسمية على هذا العلم الجديد القديم. وقد تضمن كتابه الدعوة لتوسيع علم الكلام من أجل أن يضم مباحث جديدة لم يتناولها العلم سابقاً.

كما ألف الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال كتاب: «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وهو كتاب في علم الكلام الجديد وفي فلسفة الدين. ولا ننسى في هذا السرد للأعلام الرواد-الذين تركوا بصماتهم ظاهرة على تطوير العمل والبحث في الفكرين الديني والعقدي- ذكر المجهودات التجديدية التي مست شق العقيدة عند: محمد عبد الله دراز، الذي خلف جملة من المؤلفات في الموضوع من أهمها كتاب: «دستور الأخلاق في القرآن» و«الدين»، وغيرها، ومالك بن نبي الذي احتفظت لنا المكتبات بالكثير من أعماله المعالجة لجانب التجديد في الدرس الديني منها: كتاب «الظاهرة القرآنية»، و«القضايا الكبرى»، و«مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، ومن المجددين المعاصرين أيضاً محمد المبارك صاحب الإصدارات الفكرية المتنوعة التي نذكر منها بخصوص مبحثنا: كتاب «نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث»، و«الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» و«نحو وعي إسلامي جديد»، و«المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي»، ومنهم أبو الحسن الندوي، صاحب كتاب «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، و«الأركان الأربعة»، و«العقيدة والعبادة والسلوك»، و«صورتان متضادتان لنتائج جهود الرسول الأعظم والمسلمين الأوائل عند أهل السنة والشيعة». ومن المفكرين الذين ساروا

على هذا المهيح وحيد الدين خان إحدى الشخصيات الهندية التي تميزت بمحاولة الجمع بين المضمون السني في العقيدة والمنهج العلمي والفلسفي؛ وبهذا المنهج حاور الملحدون واللاذنيين في العديد من كتبه. وتتميز مؤلفاته بأنها تجمع بين البساطة والعمق، وله عدة مؤلفات باللغة الإنجليزية، ومما ترجم له بالعربية: كتاب «الإسلام يتحدى»، و«الدين في مواجهة العلم»، و«حكمة الدين»، و«تجديد علوم الدين»، و«المسلمون بين الماضي والحاضر والمستقبل».

ومن جهتها أسهمت المدرسة الشيعية بحظ وافر في مجال الدعوة إلى «علم كلام جديد»، حيث ألف محمد باقر الصدر في الموضوع: «الموجز في أصول الدين»، وبحث في الموضوع وألف فيه جملة من مفكرهم من أهمهم: محمد حسين الطباطبائي، ومرتضى مطهري، ومهدي بازرگان، وعلي شريعتي، وحسين نصر؛ حيث استفادوا من تكوينهم المزدوج الجامع بين تكوين الحوزات العلمية والاطلاع على الثقافات والفلسفات الغربية من أجل الدعوة إلى أنسنة الدين، والكشف عن أبعاده الاجتماعية... ومال جيلهم الثاني إلى التحرر من الإيديولوجية والاقتراب من المناهج التحليلية النفسية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية.

ويعد المفكر الشيعي العراقي المقيم ببلنجان حالياً الدكتور عبد الجبار الرفاعي صاحب مجلة «قضايا إسلامية جديدة» من كبار الدعاة إلى تبني علم الكلام الجديد، حيث ألف فيه تعريفاً وتطبيقاً عدة مؤلفات منها: «مقدمة في علم الكلام الجديد»، و«علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين»، و«تمهيد لدراسة فلسفة الدين»، و«الدين والاعتقادات الميتافيزيقي»، و«الدين والكرامة الإنسانية»، وغيرها من الأعمال التي تصب في اتجاه تأسيس مدرسة شيعية إسلامية تنشد التجديد في علم الكلام.

هؤلاء هم المفكرون والباحثون المعاصرون الذين أسهموا في فتح باب التجديد في علم الكلام على مستوى المضامين والمنهج والمباني والمداخل واللغة وغيرها، وكلهم نادوا بضرورة مراجعة النظرة التقليدية للعلم حتى يحقق بعده التجديدي الملبي للحاجيات الضرورية التي يفرضها تقدم العلوم وتطور الحياة الإنسانية في عالم اليوم. ومن هنا يظهر الفرق بين ما يدعون إليه وما قام عليه الدرس الكلامي التقليدي الذي كان محكوماً بظروف زمانه وقدرات فترته التاريخية.

6. يذكر المؤرخون أن علم الكلام تأسس لمبررات داخلية أفرزتها البيئة الإسلامية وأخرى خارجية وافدة كالفلسفة اليونانية، إذا كانت تلك مبررات التأسيس في القديم فما مبررات التجديد في العصر الحديث؟

المبررات الجديدة شبيهة بالمبررات القديمة، فالدواعي الخارجية متعددة وما تزال تدفع في اتجاه تطوير علم الكلام، فإذا كانت الفلسفة في الماضي أسهمت في تحريك راكد الدرس العقدي الذي كان منطويًا على النص متوقعًا حوله، فشكلت باستفزازها للعقول وطرحها للإشكالات الجديدة التي استقدمها إلى عالم المسلمين أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى عامل تنشيط وتحريك لهمم الباحثين في العقائد من المسلمين وتثوير رؤاهم وتدعيم حججهم، فإن واقعنا المعيش قد أفرز من المتغيرات العلمية والقانونية والإيديولوجية والفلسفية الشيء الكثير. كما أن التقدم التقني والفني والتجريبي المرتبط بالمادة وبالعقل البشري وبالثورة الذكائية الاصطناعية، كل هذه المحفزات تعتبر تحديات جسيمة أمام العقلية الدينية عامة والإسلامية على وجه الخصوص من أجل النهوض والبحث عن وسائل ومناهج الدفاع عن العقائد وعقيدة الإسلام في وجه هذا الزحف الجارف الذي تقوم به لحظة الحداثة وزمان العولمة وفترة الانفجار الكوني والثورة على القيم وعلى الروحانيات والعقائد السماوية.

أما المحركات الداخلية الداعية إلى التجديد فلا يمكن حصرها ولا عدّها لأن ما تعانيه الأمة من أمية وجهل وتخلف وضعف في المواكبة، وتراجع في المجالات الاقتصادية وظلم وتسلط وفساد في الحياتين الاجتماعية والسياسية، كل هذه العوامل تجعل مهمة الدعاة ودورهم محدودًا في السيطرة والتوجيه والإرشاد، لا سيما بعد انتشار وسائل التواصل التقنية الحديثة التي فرضت تحديات قيمية واعتقادية كبيرة جدًّا، مما جعل مهمة ومسؤولية المشتغل بعلم الكلام الجديد صعبة ومعقدة.

7. إذا تتبعنا تاريخ النداء التجديدي لعلم الكلام هل يمكن تصنيفه إلى مراحل محددة؟ وما أهم خصوصيات كل مرحلة؟

من الصعب أن أعطيك جوابًا علميًا عن هذا السؤال لأن علم الكلام الجديد لم ينضج بعد، ولم تظهر نتائجه المنشودة بصورة واضحة لحد الآن، وإنما كانت المحاولات الناهضة به محدودة في بعض

المناطق من العالم الإسلامي، فقد ظهر في بعض البلدان الإسلامية غير العربية (الهند وباكستان خاصة)، وحمل لواءه المفكرون الشيعة (في إيران والعراق ولبنان)، وحاول المشتغلون به ذوو المرجعية الإسلامية السير به قدمًا نحو آفاق جديدة، ولكن نظرًا للخصومات الأيديولوجية والنزاعات السياسية ولانتشار الفرقة والتشردم الإسلامي/الإسلامي لم يجد هذا العلم التجديدي الصدى المطلوب في بقية الدول العربية، ولم تتبناه الجامعات الدينية الإسلامية في هذه البلدان (أقصد: الأزهر، الزيتونة، والقرويين)، بل ما زال علم الكلام بصورته السلفية والأشعرية وحتى الماتريدية هو المسيطر في معظم البلدان الإسلامية السنية الآن بما في ذلك الدول التي ظهر فيها علم الكلام الجديد وانتشر أولاً ذلك الانتشار المحدود... ومن ثم فلا يمكن مناقشة السؤال المطروح إلا في فضاء العقائد الشيعية بإيران والعراق ولبنان وعلى المستوى الفردي لا على المستوى الرسمي.

8. علم الكلام متكامل حينما تأسس؛ أي له موضوع، له منهج وله غاية، فهل العملية التجديدية استوعبت علم الكلام في مستوياته هذه: الموضوع، المنهج والغاية؟

هذا السؤال يفترض أن يجاب عنه عندما يكون قد تم الانتهاء من تأسيس رؤية شاملة ودقيقة عن الدرس الكلامي الجديد، وقد أكدنا في الجواب المتقدم أن هناك خطوة على الطريق لم تنضج بعد ولم تكتمل، ومن ثم فلا يمكننا الانتقال إلى مرحلة التقييم الإجمالي بخصوصها لأن بيننا وبينها بونًا شاسعًا.

9. في ضوء العملية التجديدية لعلم الكلام، ألا تتحول وظيفته التقليدية التي هي الدفاع عن العقائد، كما قال ابن خلدون، إلى مهمة أخرى هي إعادة بناء المعرفة العقدية؛ لأن السياق التجديدي الحديث فرض تصنيفًا مختلفًا؛ حيث صارت بعض المسائل غير العقدية تصنف تصنيفًا عقديًا؟

في حال اكتمال الرؤية والبناء لصورة هذا العلم الكلامي الجديد، ستنتج أمامه آفاق جديدة، وستصير له وتنضم إلى مهامه وظائف أخرى كثيرة، منها ما ذكرتم من إعادة بناء المعرفة العقدية، ومنها رسم حدود المجال الذي يتعلق بالعقائد والجوانب التي يمتد إليها البعد الإيماني، ومنها ضبط العلاقة مع المخالفين في الدين، وكيفية الاستفادة الدينية من العلم الحديث، ومن الثورات التقنية والإعلامية

لنصرة المعتقدات، ومنها التنبيه على العلوم التي قد يتقاطع علم الكلام الجديد معها مفيداً وموجهاً ومستفيداً من نتائجها، إلى غير ذلك من المهام والوظائف التي يمكن للعلم الجديد وللتجديد الكلامي أن يضطلع بها في قادم الأيام.

10. هل من كلمة أخيرة؟

الذي يمكن قوله: إن الباحثين في علم الكلام الراهن مطالبون بتجاوز الصراعات الداخلية التي أنهكت مجهوداتهم وعمقت تفرقهم المذهبي، وحالت دون نهوض الأمة الفكري، بل وأدت إلى تراجعها عن إنجازاتها التي حققتها خلال فترة النهضة القريبة، وألقت بها إلى أتون صراعات عفا عليها الزمان وتجاوزها التاريخ. ولا بد من التأكيد على أن هذه الدعوة لا تقصد إلى تجاوز التراث والترفع عن اجتهادات السابقين، فهذا جانب له أهميته، ولكن الانكباب على هذا التراث وعلى عطاءات السابقين إنما يكون من أجل إعادة تأسيس التصورات والاستفادة من صالح مجهودهم، ثم بالتالي تجاوز عوامل ومظاهر الإخفاق التي قد تكون حصلت في اجتهادات الأجداد بالنظر إلى عدم الانتباه إلى تغيير الوقت وتحول المتطلبات والحاجيات الفكرية والدينية.

al-Rāzī, Faḥr al-dīn (m. 606/1210), *Al-maḥṣūl fi 'ilm 'uṣūl al-fiqh*, éd. T. 'Ulwānī, Beirut, Mu'assasatal-Risāla, sans date.

al-Ṣāhib b. 'Abbād (m. 520/1126), *Al-muḥīṭ fi l-luġa*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1994.

al-Sayrafī (m. 368/978), *Ṣarḥ kitāb Sībawayh*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya; 2008.

Sībawayh (m. 180/796), *Al-kitāb*, éd. A. S. Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1988.

al-Ṭabarī, Abū Ġā'far (m. 310/923), *Ġāmi' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān*, La Mecque, Dār al-Tarbiyawa-l-Turāṭ.

al-Taftāzānī, Sa'd al-dīn (m. 792/1390), *Ṣarḥ al-'aḳā'id al-nasafīyya*, Kārātšī, Dār al-Bušrā, 2015.

al-Ṭālabī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muhammad (m. 427/), *Al-kaṣṣ wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, Jeddah, Dār al-Tafsīr, 2015.

al-Zaġġāġī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Raḥmān (m. 340/952), *Ḥurūf al-ma'ānī*, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1987.

Sources secondaires

Abrahamov, Binyamin, *The bilā kayfa doctrine and its foundation in islamic theology*, in Arabica, tome XLII, 1995.

Aslanov, Cyril, "Comme/comment, du latin au français: perspectives diachronique, comparatiste et typologique". Travaux de Linguistique. 2009/1. N°58, p. 19 à 38.

Durand, Olivier, *Dialettologia araba*, Roma, Carocci, 2012.

Gobran, Yaqota, *L'autorité as'arite au Ve/XIe siècle*. Thèse soutenue à l'Inalco, 2019. Non publiée (nous remercions l'auteure de nous avoir donné accès à cette thèse).

Sayf al-'Aṣrī, *Al-qawl al-tamām fi 'iṭbāt al-tafwīḍ madhaban li-l-salaf al-kirām*, 'Amān, Dār al-Faḥ, sans date.

Shah, Zulfiqar Ali, *Anthropomorphic depictions of God*, The International Institute of Islamic Thought, Londres, 2012.

Yunus Ali, Mohamed M., *Medieval Islamic Pragmatics*, New York, Routledge, 2000.

wayt, Ğiras, 2005.

Ibn Manzūr (m. 711/1311), *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār Šādir, 1414.

Ibn Rušd al-Ğadd, Abū l-Walīd Aḥmad (m. 520/1126), *Al-bayān wa-l-taḥṣīl*, Beirut, Dār al-Ġarb al-'Islāmiyy, 1988.

Ibn Taymiyya (m. 728/1328), *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql*, éd. M. R. Sālim, Riyad, Ğami'at al-'imām Muhammad b. Su'ūd al-'islāmiyya, 1991.

- *Bayān talbīs al-ġahmiyya*, Maġma' al-malik Fahd, 1426.

- *Maġmu' al-fatāwā*, Maġma' al-malik Fahd, 2004.

- *Al-iklil fi l-mutašābih wa-l-ta'wīl*, Alexandrie, Dār al-'Īmān, sans date.

- *Al-fatāwā al-kubrā*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987.

- *Al-tis'iniyya*, Riyad, Maktabat al-Ma'arif, 1999.

- *Al-fatāwā al-ḥamwiyya al-kubrā*, Riyad, Dār al-Šumay'i, 2004.

- *Šarḥ ḥadīṯ al-nuzūl*, Beirut, al-Maktaba al-'Islamiyya, 1977.

- *Al-istiqāma*, éd. M. R. Sālim, Riyad, Ğami'at al-'imām Muhammad b. Su'ūd al-'islāmiyya, 1403.

al-Lālikā'i, Abū l-Qāsim Hibat Allāh (m. 418/1027), *Šarḥ 'uṣūl i'tiqād ahl al-sunna wa-l-ġamā'a*, éd. A. S. Ḥamdān, La Mecque, sans date.

al-Māturīdī, Abū Manšūr Muhammad (m. 333/944), *Kitāb al-tawḥīd*, Istanbul, Maktabat al-Irsād, 2003.

al-Qarāfi, Šihāb al-dīn (m. 684/1285), *Nafā'iis al-'usu-ūl fi šarḥ al-maḥṣūl*, La Mecque, Maktabat N. M. al-Bāz, 1995.

al-Qunāzā'i, Abū l-Muṭarrif (m. 413/1022), *Tafsīr al-Muwaṭṭa'*, Qatar, Dār al-Nawādir, 2008.

al-Qušayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm (m. 465/1075), *al-Risāla*, éd. al-Šarfāwī, Jeddah, Dār al-Minhāġ, 2017.

al-Rāġib al-Asfahānī (m. 502/1108), *Al-mufradāt fi ġarīb al-Qur'an*

Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1998.

al-‘Azharī, Abū Maṣṣūr Muhammad b. Aḥmad (m. 370/980), *Tahqīq al-lugā*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘arabiyy, 2001.

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad (m. 458/1066), *K. al-‘asmā’ wa-l-ṣifāt*, éd. al-Šarfāwī, Damas, Dār al-Taqwā, 2024.

Al-Dārimī, ‘Uṭmān b. Sa‘īd (m. 280/894), *Al-radd ‘alā l-ḡahmiyya*, al-Kuwayt, al-Dār al-salafiyya, 1985.

al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muhammad (m. 834/1431), *Al-miṣbāḥ al-munīr fī ḡarīb al-ṣāḥ al-kabīr*, Beirut, al-Maktaba al-‘ilmiyya, sans date.

al-Ġawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād (m. 393/1003), *Al-ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār al-‘Ilm li-l-malāyīn, 2016.

al-Ġazālī, Abū Ḥamid Muhammad (m. 505/1111), *Ilḡām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*, Jeddah, Dāral-Minhāġ, 2017 .

al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (m. 173/786), *Kitāb al-‘ayn*, Maktabat al-Hilāl.

Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071), *Al-tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa’ min al-‘asānīd*, Rabat, Wizārat ‘Awqāfal-Maġrib.

Ibn ‘Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), *Al-nawādir wa-l-ziyādāt ‘alā mā fī l-Mudawwana min ḡayriḥā min al-ummahāt*, Beirut, Dār al-Ġarb al-‘Islāmiyy, 1999.

- , *Al-ḡāmi‘ fī l-sunan wa-l-ādāb wa-l-maġāzī wa-l-tārīḥ*, Beirut, Mu’assasat al-Risāla, 1983.

Ibn Fāris, Abū l-Ḥusayn Aḥmad (m. 395/1004), *Al-ṣāḥibī fī fiqh al-lugā*, Le Caire, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, sans date.

- , *Maqāyīs al-lugā*, éd. A. S. Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979.

Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201), *Daf’ ṣūbah al-tasbīḥ*, éd. al-Kawṭarī.

Ibn Ginnī (m. 393/1002), *Sirr ṣinā‘at al-‘irāb*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2000.

Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, Aḥmad (m. 852/1449), *Fath al-Bārī*, Beirut, Dār al-Ma‘rifā, 1379.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad (m. 241/855), *Al-radd ‘alā l-zanādiqa wa-l-ḡahmiyya*, éd. D.al-‘Aġmī, al-Ku-

d'une conception anthropomorphiste, le *kayf* (qualité) étant le pendant du *kam* (quantité), inséparables conditions du monde sensible. Si nous nous sommes bornés ici à étudier le hadith de Mālik, des propos semblables sont rapportés des quatre imams fondateurs des écoles, ainsi que d'autres personnalités de la génération des *Salaf*, qu'il s'agisse de juristes, de traditionnistes, ou encore de soufis, dont Ibn Taymiyya n'oublie d'ailleurs pas de discuter le contenu.

Il n'a donc sans doute pas tort lorsqu'il affirme que la négation du *kayf* a été acceptée par la communauté, mais la compréhension qu'il en a semble avoir guidé le fait qu'il choisisse quasi-systématiquement la version *al-kayf maḡhūl* plutôt que d'autres versions plus fiables. Pour la compréhension asarite, la question *kayf* est logiquement incompatible avec l'idée même de Dieu. Il ne s'agit pas seulement d'une question "éthique" de respect de la créature envers son Créateur, mais d'une pure impossibilité, puisqu'admettre que Dieu ait un *kayf* reviendrait à en faire un être corporel, c'est-à-dire créé. Ibn Taymiyya se refuse, on l'a vu plus haut, à supposer que puisse exister quelque chose qui soit absolument dépourvu de *kayfiyya*, de "modalité", et pour lui, la formule *bila kayf* revêt donc une fonction qui n'est pas la déclaration d'une nécessité logique, mais plutôt l'acceptation des limitations de l'être humain en tant que Dieu lui a posé des limites.

Ces considérations sont sans doute trop rapides et insuffisantes, mais nous espérons qu'elles seront l'occasion de réflexions, d'approfondissements et de corrections de la part des chercheurs qui s'intéressent à ces questions.

SOURCES PRIMAIRES

Abū Nu'aym (m. 430/1038), *Ḥilyat al-'Awliyā' wa-ṭabaqāt al-'aṣfiyā'*, Le Caire, Maṭba'at al-sa'āda, 1974.

Abū l-Šayḥ, Abū Muhammad 'Abd Allāh (m. 369/979), *Ṭabaqāt al-muḥaddiṭin bi-'Aṣbahān wa-l-wāridin 'alayhā*, éd. al-Balūšī, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, sans date.

al-Asfahānī, Abū 'Abd Allāh Muhammad b. Maḡmūd (m. 653/1255), *Al-kāsiḥ 'an al-maḡṣūl*,

titre que ceux dont l'attribution était certifiée selon les critères stricts des spécialistes du Hadith. Concernant le hadith de Mālik, Ibn Taymiyya emploie notamment cette expression lorsqu'il narre l'interrogatoire qu'il eut à subir de la part des juges nommés par le pouvoir du sultan, pour expliquer le contenu de sa *'aqīda*.

Résumons: Ibn Taymiyya fait prévaloir une version du hadith de Mālik (*al-kayf maḡhūl*) qui ne concorde pas avec les versions que lui-même reconnaît comme plus fiables (B1, B2), en vertu d'un supposé consensus sur cette seconde interprétation. Il est vrai que la version qu'il préfère est le pivot de son argumentation concernant le *kayf*: si le *kayf* est ignoré, inconnu (*maḡhūl*), c'est qu'il y a bien un *kayf*, que la question peut être posée, bien qu'il soit impossible d'y répondre. Pour les Asarites, au contraire, la question elle-même ne peut pas être posée, puisque supposer un *kayf* à Dieu, c'est Lui attribuer un caractère corporel, des limites qui pourraient théoriquement être cernées, même si elles ne le sont pas effectivement.

Ibn Taymiyya s'explique ainsi :

[Mālik] -que Dieu soit satisfait de lui- a informé que l'"établissement" (*istiwā'*) lui-même était connu (*ma'lum*), mais que la modalité (*kayfiyya*) de cet "établissement" était ignorée.

Mālik n'a pas dit: "Le comment est inexistant, mais le comment est inconnu."

Supposer un être qui subsisterait par lui-même et qui n'ait ni attribut ni dimensions (*qadr*) – qui sont ce qu'on entend par quantité (*kammīyya*) et qualité (*kayfiyya*) est similaire au fait de supposer un être qui subsiste par lui-même tout en ne subsistant pas par lui-même ; c'est ce qu'on entend par substance et accident, et c'est pourquoi les Salaf et les imams disaient que le *kayf* est inconcevable (*ḡayr ma'qūl*) et inconnu (*ḡayr ma'lūm*), et disaient que Dieu – exalté soit-Il – a une limite qui n'est connue que de Lui. Ils niaient ainsi toujours la connaissance des créatures de la modalité (*kayfiyya*) du Seigneur et celle de Ses attributs, mais par [l'affirmation] de cette limite et de celle de Ses attributs, ils ne niaient pas ces choses en elles-mêmes, mais la connaissance que nous en avons.

On voit ici que l'interprétation donnée par Ibn Taymiyya se rapproche tout simplement

laquelle nous n'avons pas trouvé chez Ibn Taymiyya de chaîne de transmission permettant de la relier à une source précise. Rappelons-le, cette version ne mentionne pas un *kayf* "ôté" ni "inconcevable", mais bien un *kayf* "ignoré", "inconnu" (*mağhūl*) employant donc les mots qui reviendront donc souvent sous sa plume.

Cette version, Ibn Taymiyya ne l'a pas inventée: nous avons déjà dit qu'elle est rapportée par al-Bayhaqī avec une chaîne de transmission remontant non pas à Mālik, mais à son maître Rabī'a al-Ra'y. D'ailleurs, Ibn Taymiyya cite également Rabī'a parmi les *Salaf* à qui il en attribue la paternité, ce qui indique qu'il connaît ladite chaîne de transmission. On retrouve également cette version chez le traditionniste Mālikite al-Qunāza'ī (m. 413/1022), qui l'attribue à Mālik, mais sans en citer les transmetteurs, ainsi que chez Ibn 'Abd al-Barr. En fait, nous n'avons trouvé aucune version sourcée où ce propos était attribué à Mālik directement, sinon dans le *Tafsīr* d'al-Ṭa'labī (m. 427/1035). Cette dernière n'est jamais citée par Ibn Taymiyya et il ne semble donc pas l'avoir connue.

Ce qui nous conforte dans cette opinion, c'est que lui, qui était très au fait des méthodes d'acceptation du Hadith et ne pouvait ignorer la faiblesse de cette version par rapport aux autres précédemment citées, se montre souvent assez vague lorsqu'il rapporte cette histoire, hormis lorsqu'il cite la version "*al-kayf gāyir ma'qūl*". Plutôt que de citer ce hadith dans sa version la plus fiable (B1) en affirmant haut et fort son authenticité, il multiplie les allusions à la version "*al-kayf mağhūl*", sans forcément l'attribuer à Mālik, mais plutôt aux "*Salaf*", ou encore aux "musulmans" en affirmant plusieurs fois que "les savants l'ont accueilli favorablement (*talaqqāhā l-'ulamā' bi-l-qabūl*)".

Cette dernière expression relève de la terminologie spéciale des traditionnistes, et désigne un propos dont la transmission depuis la source qui leur est attribuée n'a pu être confirmée, mais dont il est connu que les premières générations l'ont mis en pratique, mise en pratique elle-même considérée comme un indice de son authenticité. Cela a pu mener certains juristes à accepter ce genre de textes dépourvus de chaîne de transmission au même

tres autorités musulmanes des premiers siècles, pour la plupart ayant marqué les domaines du *fiqh* ou du Hadith, mais celui de Mālik reste le plus emblématique, sans doute du fait qu'il constitue une figure incontestée antérieure à la séparation formelle des deux domaines juridique et théologique. On comprend ainsi que les *ʿarīṭes* comme leurs opposants s'accordent sur le fait de nier le *kayf* à propos de Dieu ou de ses attributs, mais malgré cet accord sur ce texte fondateur, une divergence profonde se fait jour lorsqu'on se penche sur la référence du célèbre théologien Ibn Taymiyya à l'histoire de Mālik dans ses ouvrages.

2. La position d'Ibn Taymiyya sur cette "relation" (*riwaya*)

Fin connaisseur des règles d'acceptation du Hadith, Ibn Taymiyya qualifie précisément le hadith de Mālik dans la version B1 de *ṣaḥīḥ* ("authentique"), soit le plus haut degré de fiabilité que l'on puisse donner à l'attribution d'un propos transmis. Il cite également B2, se référant directement à l'ouvrage d'al-Bayhaqī, qu'il semble avoir consulté. Dans une *fat-wā* traitant de la "doctrine des *Salaf*", il cite à nouveau B1, et commente :

Cette réponse de Mālik – que Dieu lui fasse miséricorde – concernant l'*istiwā'* est parfaite et suffisante pour tous les attributs [divins] comme la "descente" (*nuzūl*), la "venue" (*mağī'*), la "main" (*yad*), la "face" (*wağh*) etc. On dira ainsi pour le hadith dit de la "descente": La descente est connue, le comment est ignoré (*al-kayf mağhūl*), la foi en cela est obligatoire, et questionner à ce propos est une innovation.

Le glissement opéré par Ibn Taymiyya dans les propos qu'il rapporte nous semble digne d'attention. D'un *kayf* "inconcevable", on passe (sans plus ample justification) à un *kayf* "ignoré", "inconnu" (*mağhūl*). On l'a vu plus heurt, la différence peut paraître anodine ; elle est loin de l'être pour lui. De fait, il ne cite qu'une seule fois (pour autant que nous ayons pu en juger) B1, qui est pourtant la version considérée comme la plus authentique du hadith de Mālik (authenticité que lui-même affirme). Il cite régulièrement B2 ou un de ses avatars, mais en concurrence avec une autre version, celle consignée par al-Ṭa'labī, mais pour

t Miséricordieux “s’est établi” (*istawa*) sur le Trône, comment s’est-Il établi ? Il dit: Le comment est ignoré, *istiwā’ wa* est inconcevable, la foi en cela est obligatoire, et la question à ce propos est une innovation.

Cette version ne présente *a priori* pas de contradiction avec celles qui précèdent. Une différence majeure (ou qui se révélera telle) néanmoins: l’expression employée ici n’est pas que le *kayf* est “ôté” ou “inconcevable”, mais qu’il est “ignoré”. Or, on peut ignorer quelque chose qui existe comme quelque chose qui n’existe pas, quelque chose qui est possible et quelque chose qui est impossible. C’est à partir de cette ambiguïté que la divergence entre l’interprétation arbitraire de ce propos et celle d’Ibn Taymiyya va se faire jour.

Mais disons d’abord que cette version, bien que minoritaire et moins fiable selon les critères des traditionnistes, a visiblement été plus diffusée que ses concurrentes, et ce quel que soit le public concerné. L’expression elle-même n’est pas seulement dans cette version du propos de Malik: al-Bayhaqi, qui rapporte les deux versions exposées précédemment, attribue à Rabi’a al-Ra’y () la phrase: *al-kayf maghul*, qu’al-Ta’labī attribue à Malik. Plusieurs chaînes de transmissions attribuent l’expression *al-kayf ġayr ma’qūl* non à Malik, mais à Umm Salama, une des épouses du Prophète. On peut donc constater qu’à l’époque où ces différentes recensions ont été effectuées, une certaine confusion semble avoir régné dans l’attribution et la formulation exacte de cette même idée. Finalement, la version que l’on retrouve dans de nombreux textes est celle du *kayf* ignoré, mais attribué à Malik b. Anas. On la trouve par exemple chez Ibn al-Ġawzī (*Daf’ sūbah al-tasbīh*, pp. 31-32), ou encore al-Ġazālī, dans un ouvrage pourtant spécialement consacré à la question (*Ilġām al-’awāmm*, p. 59), dans des ouvrages où l’un comme l’autre entreprennent de s’opposer à l’interprétation anthropomorphiste des versets ambigus, et ne semblent pas voir de contradiction entre cette formulation et la position arbitraire.

Avec ces paroles de Mālik, la négation du *kayf* s’enracine ainsi dans l’histoire de la théologie musulmane. De nombreux propos de même nature (voire identiques) sont attribués à d’au-

tardifs comme al-Bayhaqi, ces différentes versions ne posent pas réellement de problème. La négation du *kayf* vigoureusement revendiquée par Malik dans cet épisode semble en parfait accord avec le fait que, le *kayf* désignant un être corporel, composé, et donc adventé, il ne saurait s'appliquer à Dieu. L'adjectif "inconcevable" cité dans plusieurs versions laisse penser à une impossibilité logique pure et simple, ce qui s'accorde naturellement avec le point de vue aristotélicien sur la question qui nous occupe: supposer que Dieu (ou Ses attributs) aurait un "comment", c'est lui donner des limites (celles d'un corps) incompatibles avec l'infinité divine. Ainsi, les versions qui affirment que le *kayf* est "ôté", ou qu'il est "inconcevable" ont toute leur place dans les recueils que cet auteur consacre à la défense du credo aristotélicien.

Mais les choses sont plus complexes. En effet, cette interprétation est tributaire du sens tardif qu'a pris le mot *'aql*, notamment du fait du développement des différents savoirs islamiques, où il sera étudié et se confondra souvent (comme nous l'avons vu en début d'article) avec la raison elle-même. *Ġayr ma'qūl* serait alors équivalent à "irrationnel". Il faut pourtant garder à l'esprit que le mot *'aql* est d'un emploi plus large, et que cette compréhension restreinte et technique s'est construite avec le temps. Dans les textes les plus anciens, le *'aql* peut aussi bien désigner la capacité à se retenir, la sagesse ou la connaissance.

Un autre problème que pose le texte est la référence du pronom qui revient à chaque nouvelle proposition. Renvoie-t-il à Dieu (c'est ce que nous avons supposé dans nos traductions ci-dessus) ou bien à un autre élément du texte ? Par exemple, la "foi en *celā*" (nous soulignons): doit-il être compris de façon générale, comme renvoyant à l'ensemble de la réponse donnée – et donc au refus d'attribuer un *kayf* à Dieu, ou de poser cette question – ou bien à *istiwā'*, en tant qu'acte attribué à Dieu par le Coran, indépendamment de la compréhension qu'on en donne.

Dans les faits, une autre version de cet épisode, dont une chaîne de transmission est consignée par al-Ṭa'labī (m. 427/1035) dans son *Tafsīr* (12:370), concurrence celles citées plus haut. En voici le texte :

On interrogea Malik b. Anas que Dieu lui fasse miséricorde à propos de la parole: Le Tou

Finalement, une seule de ces chaînes de transmission a la faveur des spécialistes du Hadith: B1. Elle remonte à Ibn Wahb (un des plus célèbres disciples de Mālik, qui aurait donc été un témoin direct de l'événement) et est considérée par Ibn Ḥaḡar comme "bonne" (*ḡayyid*), ce qui signifie, selon leurs critères, qu'il y a une assez forte probabilité pour que cet événement ait réellement eu lieu, et que les paroles de Mālik aient été celles rapportées dans cette version.

Ce que nous apprend donc ce recensement, c'est d'abord que l'événement en question

Finalement, une seule de ces chaînes de transmission a la faveur des spécialistes du Hadith: B1. Elle remonte à Ibn Wahb (un des plus célèbres disciples de Mālik, qui aurait donc été un témoin direct de l'événement) et est considérée par Ibn Ḥaḡar comme "bonne" (*ḡayyid*), ce qui signifie, selon leurs critères, qu'il y a une assez forte probabilité pour que cet événement ait réellement eu lieu, et que les paroles de Mālik aient été celles rapportées dans cette version.

Ce que nous apprend donc ce recensement, c'est d'abord que l'événement en question était, relativement tôt dans l'histoire de l'Islam, connu des cercles religieux et considéré comme emblématique de cette question. La réaction de l'imam Mālik, et les propos qu'on lui attribue à ce moment-là, ont dû faire autorité en ce qui concerne les versets ambigus, dont le verset sur *istiwā'* prend ici valeur d'archétype.

On remarque aussi que, dans presque toutes les versions transmises, l'interrogatif *kayf* est substantivé, comme l'indique l'adjonction de l'article. Ce substantif prend alors une position de sujet, et le prédicat que lui assigne Mālik est presque toujours le même: *ḡayr ma'qūl*, que nous traduisons par "inconcevable". Dans la version dont la transmission est la plus acceptable (B1), néanmoins, l'expression qui décrit le *kayf* est *'anhu marfū'*, littéralement "ôté de Lui".

Nous ne pouvons pas, dans les limites de ce modeste travail, inspecter en détails l'utilisation qui fut faite par la suite de ce propos de Malik. On l'a vu, il fut recueilli par des traditionnistes de tout bord, qu'ils soient à tendance anthropomorphiste. Évidemment, consignation d'un propos, fût-ce celui d'une autorité, ne vaut pas systématiquement approbation, mais disons simplement que, pour des raisons relatives

B1	B2	L	D	IAB1	IAB2	AN	AS
Al-Bayhaqī, <i>Al-‘asmā’- wa-l-ṣifāt</i> (2:319)	Al-Bayhaqī, <i>Al-‘asmā’- wa-l-ṣifāt</i> (2:320)	Al-Lālikā’ī, <i>Ṣaḥ’usūli’- tiqād ahl al-sun- nawa-l- ḡamā’a</i> (2:398)	Al-Dārimī, <i>Al-radd ala l-ḡahmiyya</i> (n°104, p. 55-56)	Ibn ‘Abd al-Barr, <i>Al-tamhīd</i> (7:151)	Ibn ‘Abd al-Barr, <i>Al-tamhīd</i> (7:151)	Abu Nu‘aym, <i>Ḥilyat al-‘Awliyā’,</i> (6:325)	Abū l-Ṣayḥ, <i>Ṭabaqāt al-mu- ḥaddīṯin bi-‘Aṣḡbahān wa-l-wārid- īn ‘alayhā</i> (2:214)

Nous avons ainsi face à nous huit chaînes de transmission différentes, consignées dans six ouvrages de traditionnistes de renom, et qui rapportent de façon assez proche cet événement particulier. On remarque en effet une faible variation d’une version à l’autre: à chaque fois, Malik est interpellé par un homme, qui n’est jamais nommé. Presque toutes les versions affirment que Malik a été interpellé par sa *kunya*, et toutes s’accordent sur le verset qui est l’objet de la question de l’inconnu. Ensuite, les versions sont unanimes sur le trouble dont fut pris Malik à ce moment, avec différents détails: *a minima*, il est mentionné qu’il baissa la tête, souvent il est précisé qu’il fut pris de sueurs, et parfois, le témoin de la scène précise qu’il n’a jamais vu Malik dans un tel état de perplexité. La version AN, plus prolixe, affirme que Malik avait un bâton dont il frappa le sol. Enfin, la description de la réaction finale de Malik est là encore très proche dans toutes les versions: il fait expulser l’importun, souvent en le traitant d’innovateur.

En fait, la plupart des différentes chaînes de transmission qui aboutissent à ces versions remontent assez clairement à un unique “chaînon commun”, Maḥdī b. Ḡā’far, d’où les détails très similaires qu’on retrouve au minimum dans les versions L, D, IAB1 et AN. D’autre part, la plupart de ces versions ne remontent pas de façon ininterrompue à l’imam Maḡlik, mais sont rapportées sans avoir été entendues par un témoin direct. Généralement, la première source en est un traditionniste reconnu qui raconte cette histoire, ce qui ne permet pas d’affirmer l’authenticité du propos en question, mais n’y ferme pas non plus la porte: il n’est pas impossible qu’un traditionniste relate une histoire qu’il a reçue de ses maîtres sans en citer les transmetteurs.

B1	B2	L	D	IAB1	IAB2	AN	AS
		عن جعفر بن عبد الله قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: يا أبا عبد الله، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَتَوَى؟» كيف استوى؟ قال: فما رأيت مالكا وجد من شيء موحدته من مقالته، وعلاه الرخصاء وأطرق القوم -يعني: العرق- وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه فيه. قال: فسرى عن مالك، فسرى عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أزال إلا ضالا، أخرجوه من داري	عن رجل قد سماه لي قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: يا أبا عبد الله، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَتَوَى؟» كيف استوى؟ قال: فما رأينا مالكا وجد من شيء كوجده من مقالته، وعلاه الرخصاء وأطرق القوم وجعلنا ننتظر ما يأمر به فيه. قال: ثم سرى عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني لأخاف أن تكون ضالا. ثم أمر به فأخرج.	وَحَدَّثَنَا أَبُو بَنِي صَلَاحِ الْمُخْرُومِيُّ بِالرَّمْلَةِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ مَالِكِ إِذْ جَاءَهُ عِرَاقِيٌّ فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ كَيْفَ مَسْأَلَةُ أُرَيْدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْهَا فَطَاطَأَ مَالِكٌ رَأْسَهُ فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَتَوَى؟» كَيْفَ اسْتَوَى؟ قَالَ: فَأَطْرَقَ مَالِكٌ، ثُمَّ قَالَ: اسْتَوَاؤُهُ مَجْهُولٌ، وَالْفِعْلُ مِنْهُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْمَسْأَلَةُ عَنْ هَذَا بَدْعَةٌ.			سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ النُّعْمَانَ بْنَ عَبْدِ السَّلَامِ، يَقُولُ: أَتَى رَجُلٌ مَالِكَ ابْنَ أَنَسٍ فَقَالَ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَتَوَى؟» كَيْفَ اسْتَوَى؟ فَمَا وَجَدَ مَالِكَ مِنْ شَيْءٍ مَا وَجَدَ مِنْ مَسْأَلَتِهِ فَنَظَرَ إِلَى الْأَرْضِ وَجَعَلَ يَنْكُثُ بَعُودٍ فِي يَدِهِ حَتَّى عَلَاهُ الرُّخَصَاءُ -يَعْنِي الْعِرْقَ- ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَرَمَى بِالْعُودِ وَقَالَ: «الْكَيفُ مِنْهُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِسْتِوَاءُ مِنْهُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا ضَالًّا، أَخْرَجُوهُ مِنْ دَارِي»

B1	B2	L	D	IAB1	IAB2	AN	AS
<p>tel qu'il s'est décrit lui-même, et on ne Lui dit pas "comment", et le "comment" est "ôté" de Lui (<i>kayfan-humarfū</i>), et toi, tu es un homme mauvais, porteur d'innovation, faites-le sortir ! Et on le fit sortir.</p>	<p>le comment n'est pas concevable (<i>al-kayf-ḡayr-ma'qūl</i>), la foi en lui est obligatoire, questionner cela est une innovation, et je ne te considère que comme un innovateur. Et il ordonna qu'on le fit sortir.</p>	<p>baissèrent la tête et attendirent ce qu'il allait en dire. Māliks'apaisa enfin, et dit: Le comment est inconcevable (<i>ḡayrma'qūl</i>), l'"établissement" (<i>istiwā</i>) [à propos] de Lui n'est pas ignoré, la foi en cela est une obligation, et poser la question à ce propos est une innovation. J'ai peur que tu sois un égaré. Il ordonna alors qu'on le fit sortir.</p>	<p>la tête, et nous nous mêmes à attendre ce qu'il allait ordonner à ce sujet. Māliks'apaisa enfin, et dit: Le comment est inconcevable (<i>ḡayrma'qūl</i>), l'"établissement" (<i>istiwā</i>) [à propos] de Lui n'est pas ignoré, la foi en cela est une obligation, et poser la question à ce propos est une innovation. J'ai bien peur que tu ne sois un égaré. Il ordonna ensuite qu'on le fit sortir.</p>	<p>cevable (<i>ḡayrma'qūl</i>), et questionner à ce propos est une innovation.</p>	<p>établi (<i>kayfa-stawā</i>)? Il [Mālik] dit: Tu interrogas à propos de quelque chose qui n'est pas ignoré, et tu parles de quelque chose qui n'est pas concevable. Tu es un homme de mal, faites-le sortir ! On l'empoigna alors, et on le fit sortir.</p>	<p>y donner de petits coups avec son bâton, jusqu'à ce qu'il fût pris de sueurs. Puis, il leva la tête, jeta son bâton et dit : Le "comment" est inconcevable (<i>ḡayrma'qūl</i>), l'"établissement" (<i>istiwā</i>) n'est pas ignoré. Le concernant, la foi en cela est une obligation, et poser la question à ce propos est une innovation. Je pense que tu es un innovateur. Et il ordonna qu'on le fit sortir.</p>	<p>ment" (<i>istiwā</i>) n'est pas ignoré de lui, le comment n'est pas concevable de lui, la foi en cela est une obligation, et poser la question à ce propos est une innovation. Je ne te vois comme rien d'autre qu'un égaré, faites-le sortir de ma maison !</p>

B1	B2	L	D	IAB1	IAB2	AN	AS
'Abd Al-lāhb. Wahb a dit: Nous étions auprès de Mālik b. Anas quand un homme entra et lui dit: – Abū 'Abd Allāh! Le <i>Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> !Comment s'est-il établi (<i>kayfisti-wā'uhu</i>)? Mālikbaisa la tête et fut pris de sueurs. Puis, il releva la tête et dit: Le <i>Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> ,	J'ai entendu Yaḥyā b. Abū Yaḥyā dire: Nous étions auprès de Mālik b. Anas, lorsqu'un homme vint et dit: – Abū 'Abd Allāh ! Le <i>Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> ! Comment s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>) ? Je n'ai jamais vu Mālik, continue-t-il, dans l'état où il se trouva à ce moment-là à cause de ses paroles ; il fut pris de sueurs. Les gens [présents]	D'après Ğā'far b. 'AbdAllāh: Un homme vint trouver Mālik b. Anas et lui dit: – Abū 'Abd Allāh ! <i>Le Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> ! Comment s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>) ? Je n'ai jamais vu Mālik, continue-t-il, dans l'état où il se trouva à ce moment-là à cause de ses paroles ; il fut pris de sueurs. Les gens [présents]	D'après un homme qu'il m'a cité: Un homme vint trouver Mālikb. Anas et lui dit: – Abū 'Abd Allāh ! <i>Le Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> ! Comment s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>)? Nous n'avons jamais vu Mālik, continue-t-il, dans l'état qu'il connut à ce moment-là à cause de ses paroles ; il fut pris de sueurs. Il baissa	Mahdī b. Ğā'far rapporte de Mālik b. Anas qu'il [<i>sic</i>]/ <i>la</i> interrogé à propos de la Parole de Dieu –exalté étmagnifié soit-Il: <i>Le Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> ! Comment s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>)? Nous s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>)? Mālik baisa la tête, rapporte-t-il, puis dit: Son "établissement" (<i>istiwā</i>)" est ignoré (<i>maḡhūl</i>), l'acte est de lui incon	'Ayyūb b. Ṣalāḥ al-Maḥzūmī nous a rapporté, à Ramla, disant: Nous étions auprès de Mālik b. Anas lorsqu'un homme vint le trouver et lui dit: – Abū 'Abd Allāh ! Il y a une question que je veux te poser ! Mālikbaisa la tête. – Abū 'Abd Allāh ! dit [l'homme], <i>Le Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> !Comment s'est-il	Ga'far b. AbdAllah nous a rapporté, disant: Nous étions auprès de Mālik b. Anas lorsqu'un homme vint le trouver et lui dit: – Abū 'Abd Allāh ! <i>Le Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> ! Comment s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>)? Il [Mālik] baissa alors la tête et se mit à transpirer, et nous à attendre ce qu'il allait ordonner. Il leva la tête et dit: L' "établissement	J'ai entendu Muhammad b. al-Nu'mān b. 'Abd al-Salāmdire: Un homme vint trouver Mālikb. Anas et dit: <i>Le Miséricordieux s'est établi sur le Trône</i> !Comment s'est-il établi (<i>kayfa-stawā</i>)? Il [Mālik] baissa alors la tête et se mit à transpirer, et nous à attendre ce qu'il allait ordonner. Il leva la tête et dit: L' "établissement

leurs ouvrages ne se limitent pas à la transmission de hadiths (bien qu'ils en fussent tous deux des spécialistes) mais ont également une vocation apologétique, al-Bayhaqī en faveur du credo *as'arite*, et Ibn 'Abd al-Barr de la doctrine de l'imam Mālik en général. Ce ne sont pas les seuls, néanmoins, dans lesquels on retrouve le propos de Mālik avec la chaîne de transmission censée en certifier l'authenticité (ou non). Nous citerons ici: Abū Nu'aym (m. 430/1038), Abū l-Šayḥ (m. 369/979), al-Dārimī (m. 280/893), Al-Lālikā'ī (m. 418/1027).

Ces multiples sources donnent des versions différentes des paroles de Mālik, avec des chaînes de transmission qui, souvent, s'interrompent avant d'arriver à la source. Il est à noter que ces traditionnistes ont des positionnements doctrinaux très divers: si al-Bayhaqī est clairement un défenseur de l'*As'arisme*, al-Dārimī et al-Lālikā'ī sont plutôt connus pour leur attachement à la littéralité des textes, fussent-ils ambigus. Abu Nu'aym, quant à lui, est un soufi. Cette diversité peut nous laisser penser que, à tout le moins, autour des IVème-Vème siècles, ce bref épisode de la vie de l'imam Malik était largement connu, quelle que soit l'utilisation rhétorique qui pouvait en être faite ensuite, en conformité avec les vues particulières de ceux qui l'utilisaient.

Il convient d'insister sur le fait que ces ouvrages que nous citons ici, bien que présentant des chaînes de transmission différentes et des versions légèrement diverses des propos qu'ils attribuent à Mālik, fondent aussi la légitimité du recours à ces versions. En produisant ces chaînes de transmission, les traditionnistes mettent à disposition des spécialistes la crédibilité de l'attribution de ces propos à une autorité incontestée du monde sunnite. Encore une fois, indépendamment du crédit qui est accordé à telle ou telle chaîne en particulier, le simple fait qu'elles aient été produites à cette époque attestent que le propos y était a minima connu, et qu'on cherchait à le relier à son auteur pour en raffermir l'autorité.

Examinons donc un peu plus en détails ces différentes versions.

l'occasion d'en donner quelques exemples) invoqué par les théologiens pour justifier l'impossibilité de parler de "comment" à propos de Dieu: c'est la parole de l'imam Mālik b. Anas (m. 179/795), figure très importante du II^{ème}/VIII^{ème} siècle, dont l'école juridique mālikite a pris le nom. Selon un épisode fameux qui lui est attribué, il aurait éconduit un homme venu l'interroger sur le "comment" de l'*istiwā'* (littéralement: fait de s'établir) divin mentionné dans un verset du Coran. Ce court dialogue entre l'imam et celui qui l'interroge a selon toute vraisemblance été largement répandu dès une époque reculée, sans pour autant figurer dans les principaux recueils composés par les disciples directs de Mālik (qui se concentraient avant tout sur les questions juridiques). Entre les III^{ème}/IX^{ème} et V^{ème}/XI^{ème} siècles, plusieurs traditionnistes consignèrent des chaînes de transmission remontant à cet événement, visant à en vérifier l'authenticité. Ainsi, le chercheur se trouve face à plusieurs versions concurrentes, qui ne sont pas forcément contradictoires, mais dont la solidité de la transmission est inégale: parmi elles, une seule est considérée par les traditionnistes comme "authentique" (*ṣaḥīḥ*), les autres souffrant à chaque fois de lacunes dans la filiation qui les ramène à leur prétendue source commune. Après avoir fait un tour d'horizon de ces versions, il est intéressant de constater que celle qui sera diffusée dans la plupart des ouvrages qui la prendront pour référence ne se trouve pas parmi celles-ci, mais est encore différente. Au VIII^{ème} siècle le célèbre Ibn Taymiyya, lui-même connaisseur des conditions posées par les spécialistes du Hadith pour considérer un propos comme authentique ou fiable, mettra en valeur cette version visiblement plus faible, sans doute en vertu du fait qu'elle était plus conforme à ses vues théologiques.

1. Les versions du propos de l'imam Mālik

Le texte qui est l'objet de ce travail est attribué à Mālik b. Anas. On retrouve ce propos de Mālik consigné chez plusieurs traditionnistes, notamment le Khorassanien al-Bayhaqī (m. 458) et l'Andalou Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071). Nous les citons en particulier car

L'emploi de l'expression *bi-lā kayf* ("sans "comment") dans la théologie traditionnelle islamique est aujourd'hui connu et documenté. Cette expression revient dans de nombreux ouvrages théologiques au moment d'évoquer des termes dits "ambigus" (*mutašābih*) parce qu'également employés pour parler de Dieu et des êtres créés, des êtres corporels. Selon Frank, que cite Abrahamov(1995), cette interdiction/impossibilité de poser la question *kayf* à propos de Dieu serait due au fait que ladite question ("comment?") ne pourrait porter que sur des êtres corporels. Dès lors, la poser à propos de Dieu à propos de termes ambigus équivaldrait à affirmer implicitement que ces derniers doivent être compris dans leur sens anthropomorphiste, ce qui est inacceptable pour les différents courants théologiques dits orthodoxes. Pour Abrahamov, trois positions se sont formées dans l'histoire du Kalam regardant la question des versets ambigus: celle qui vise à les "interpréter" (*ta'wil*) systématiquement en vertu de l'incorporité divine, prouvée par la raison ; celle – diamétralement opposée – des anthropomorphistes qui les prennent au sens littéral ; enfin, la position du *bilā kayf* qui vise à affirmer la réalité des affirmations véhiculées par ces versets tout en renonçant à les comprendre. Dans cette optique, il signale que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la ligne principale d'opposition se situe non entre anthropomorphistes et partisans de la formule *bilā kayf*, mais plutôt entre ces derniers et partisans du *ta'wil*, de l'interprétation qui vise à comprendre les versets ambigus comme ayant un sens figuré. Cette façon de voir les choses met face à face al-Ġazālī (se situant alors dans le camp de ceux qui sont favorables à l'interprétation) et Ibn Taymiyya (partisan du *bilā kayf*). Dans cet article, nous essaierons de montrer que ces frontières restent floues, et que, si les "As'arites" et Ibn Taymiyya se refusent à parler de *kayf* à propos de Dieu, la conception que chacun place derrière ce mot est différente.

Le présent travail se concentrera précisément sur un propos qui est sans doute le plus célèbre concernant la négation du *kayf* à propos de Dieu, et qui est souvent (nous aurons

OPEN ACCESS

Received: 2024-6-11

Accepted : 2024-8-19



On a Statement Attributed to Mālik b. Anas and Its Interpretation by Ibn Taymiyya

Nicolas Andreucci⁽³⁾

Abstract

This article explores the use of the expression "bi-lā kayf" ("without how") in traditional Islamic theology, particularly in relation to ambiguous terms (mutashābih) used to describe God. The expression "bi-lā kayf" is commonly found in theological texts to reject any attribution of physical form or modality to God, thereby avoiding anthropomorphic interpretations. The article examines three historical positions on ambiguous verses: interpretation (ta'wīl), literal anthropomorphism, and the "bi-lā kayf" position. It also analyzes the differences between al-Ghazālī, who supports ta'wīl, and Ibn Taymiyya, who advocates for the "bi-lā kayf" approach. The study concludes that the boundaries between these positions remain ambiguous and that the understanding of "bi-lā kayf" varies between Ash'arite theologians and Ibn Taymiyya.

(3) (University of Lorraine).

ite this article as: Andreucci, Nicolas , On a Statement Attributed to Malik b. Anas and Its Interpretation by Ibn Taymiyya
Nicolas Andreucci, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 113- 94 .

© 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.

تعليق على كلام منسوب لمالك بن أنس وتأويله عند ابن تيمية

نيكولاس أندريوتشي⁽²⁾

الملخص بالعربية

يتناول هذا المقال استخدام تعبير «بلا كيف» في علم الكلام الإسلامي التقليدي، وخاصة في سياق المصطلحات المتشابهة التي تُستخدم لوصف الله. يُستخدم تعبير «بلا كيف» بشكل متكرر في النصوص الكلامية لرفض أي محاولة لإسناد شكل أو هيئة مادية لله، مما يتجنب أي تفسير مجسم. يستعرض المقال ثلاثة مواقف تاريخية تتعلق بالآيات المتشابهة: التأويل، التجسيم الحرفي، وموقف «بلا كيف». كما يناقش الاختلافات بين الغزالي، الذي يؤيد التأويل، وابن تيمية، المدافع عن «بلا كيف». ويخلص المقال إلى أن الحدود بين هذه المواقف تبقى غامضة، وأن مفهوم «بلا كيف» يختلف بين الأشاعرة وابن تيمية.

الكلمات المفتاحية:

بلا كيف، المتشابه، التأويل، التجسيم، الأشاعرة

(2) جامعة لورين.

للاقتباس: أندريوتشي، نيكولاس، تعليق على كلام منسوب لمالك بن أنس وتأويله عند ابن تيمية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 8، ع 3، 2024، 94 - 113.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-6-11

Accepted : 2024-8-19



Sur un propos attribué à Mālik b. Anas et son interprétation par Ibn Taymiyya

Nicolas Andreucci⁽¹⁾

Abstract

Cet article explore l'utilisation de l'expression «bi-lā kayf» («sans comment») dans la théologie islamique traditionnelle, en particulier dans le contexte des termes ambigus (mutashābih) utilisés pour parler de Dieu. L'expression «bi-lā kayf» apparaît fréquemment dans les textes théologiques pour rejeter toute tentative d'attribuer une forme ou une modalité physique à Dieu, évitant ainsi toute interprétation anthropomorphiste. L'article examine les trois positions historiques concernant les versets ambigus: l'interprétation (ta'wīl), l'anthropomorphisme littéral, et la position «bi-lā kayf». Il analyse également les divergences entre al-Ghazālī, partisan du ta'wīl, et Ibn Taymiyya, défenseur du «bi-lā kayf». L'étude conclut que les frontières entre ces positions restent floues, et que la conception du «bi-lā kayf» diffère entre les théologiens Ash'arites et Ibn Taymiyya.

Mots clés:

bi-lā kayf - termes ambigus (mutashābih) -l'interprétation (ta'wīl) -l'anthropomorphisme littéral - Ash'arites

(1) (Université de Lorraine).

ite this article as: Andreucci, Nicolas , Sur un propos attribué à Mālik b. Anas et son interprétation par Ibn Taymiyya, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024 , 113 - 94.

© 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.

———. *Taqīd of the Philosophers: Al-Ghazālī's Initial Accusation in his Tahāfut'*, in *Ideas, Images, and Methods of Portrayal, Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, [Islamic History and Civilization 58]. Ed. by Sebastian Günther, (Leiden: Brill, 2005), pp. 273-296.

Hallaq, Wael b., "Uṣūl-al-Fiqh: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies* 3-2 (1992): 172-202.

Hourani, George F., "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984): 289-302.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. (Londres - New York: I.B.Tauris Publishers en association avec l'Institute of Ismaili Studies de Londres, 2001).

Shamsy (El) Ahmed, "Rethinking 'Taqīd in the Early Shāfi'ī School", *Journal of the American Oriental Society* 128-1 (2008): 1-23.

Ouvrages de référence

Coran (le), traduit par Denise Masson. Paris: Gallimard, 1967.

Gloton, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique: 2500 versets traduits, lexique coranique complet*. (Beyrouth: Dar Albouraq, 2002).

orientales XV (1957): 737, 3998.

————, *Le tabernacle des lumières (Michkât alAnwâr)*. Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière, (Paris: Editions du seuil, 1981).

Études

Abrahamov, Binyamin "Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica* 77 (1993): 141-168.

Abu-Sway, Mustafa, *Al-Ghazzālīyy: A Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996).

Ahmed Fekry, Ibrahim, "Rethinking the *Taqlīd–Ijtihād* Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach", *Journal of the American Oriental Society* 136-2 (2016): 285-303.

Bouyges, Maurice, éd. par Michel Allard. *Essai de chronologie des œuvres de alGhazali (Algazel)*, (Beyrouth: imprimerie catholique [Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XIV], 1959).

Coetsee, Marilie, « Between Mysticism and Philosophical Rationality: Al-Ghazālī on the Reasons of the Heart ». *Comparative Philosophy*, 12.2, 2021, p. 32-57.

Jabre, Farid, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*. (Paris: Librairie philosophique J.Vrin [Études Musulmanes, Vol. VI], 1958).

Frank, Richard M., "Knowledge and *Taqlīd*: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism" *Journal of the American Oriental Society* 109-1 (1989): 37-62.

————, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers", in *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, Vol. I. Ed. by Dimitri Gutas. London and New-York: Routledge, 2005, 207-252.

Griffel, Frank, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fitra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 1021 (2011): 1-32.

pour la traduction des chefs-d'œuvre [Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série Arabe], 1959).

————, *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, (Beyrouth Qum: facsimilé réimpression de Būlāq 1906, 1368 h. [1990], 2 volumes).

————, *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, (Beyrouth: Dār alminhaj, 2017).

Traductions sources primaires

Ibn Rouchd [Averroès]. *L'accord de la Religion et de la Philosophie*. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier, ([n/a]: Editions Le savoir, 2006).

Averroès. *Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy et introduction d'Alain de Libera, (Paris: GF-Flammarion, 1996).

Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al- La Destruction des philosophes par al-Ġazālī [Tahāfut alfalāsifa]. Traduction de B. Carra de Vaux. Dans *Le Muséon et la revue des religions* III et XVIII, (1899): 143-157 ; 274-308 ; 400-408.

————, *Kitāb al-'ilm, Le Livre de la science*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, (Beyrouth: Dar Albouraq, 2010).

————, *Les piliers de la Foi Musulmane, Qawā'id al'aqā'id*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, (Beyrouth: Dar Albouraq, 2009).

————, *Kitāb al-Maḥabba wa-al-šawq wa-al-uns waalriḍā, Le livre de l'amour*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos, (Beyrouth: Albouraq, 2012).

————, *Kitāb Al-Tafakkur, Le livre de la méditation*. Traduction et annotation par Hassan Boutaleb, (Beyrouth: Albouraq, 2013).

————, *Kitāb Šarḥ 'ağā'ib al-qalb, Les merveilles du cœur*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos. (Beyrouth: Albouraq, 2010).

————, « La balance juste et la connaissance rationnelle chez Ġazālī. Étude, introduction et traduction du "*Qisṭās al-mustaqīm*". » Éd. par Victor Chelhot, *Bulletin d'études*

————, *Kitāb Mihakk al-naẓar fī al-manṭiq*. Éd. par alṬabʿat al-ūlā, (Djeddah: Dār al-Minhāj lilNashr wa-al-Tawzīʿ, 2016).

————, *Mizān al ʿamal, Critère de l'action*. Éd. Bilingue et Trad. par Hikmat Hachem, (Paris: Alqalam, 2016).

————, *Al-Iqtisād fī al-iʿtiqād*. Éd. par Ibrahim Agâh çubukçu et Hüseyin Atay, (Ankara: Nur Matbaasi, 1962).

————, *Ma ʿarīğ al-quḍs fī madāriğ mā rifat alnaḥs ; Wa-talīhā alQaṣīdat al-hā iyyat wa-al-Qaṣīdat al-tā iyyat lahu ayḍan*. Éd. par Muḥyīl-Dīn Ṣabrī alKurdī, (Le Caire: Maṭbaʿat alSaʿāda, 1346/1927).

————, *Iḥyā ʿ ulūm al-Dīn*, (Le Caire: Lağnat Našr alṬaqāfa allslāmiyya, 1356-57/1937-39, 5 vol).

————, *Kitāb al-arba ʿīn fī uṣūl al-dīn*. Éd. par ʿAbd Allah ʿAbd alHamid ʿIrwani ; Muḥammad Bashir Shaqafah, (Damas: Dar alQalam, 2003).

————, *Miškāt al-anwār fī tawḥīd al-jabbār*. Éd. par Samih Dughim, (Beyrouth: Dar al-fikr allubnānī, 1994).

————, *Al-Qisṭās al-Muṣṭaqīm*. Éd. par Victor Chelhot, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1959).

————, *[Al-Qānūn al-tāwīl], Les principes de l'interprétation. L'herméneutique du coran et du hadīth*, édition bilingue arabe-français, trad. et étude introductive de Tayeb Chouiref. (Wattrelos: Éditions Tasnīm, 2023)

————, *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wazzandaqa, Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance, interprétation et divergence en islam*. Éd. bilingue, texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga, (Paris: Librairie philosophique J.Vrin [Études Musulmanes, Vol. XLII], 2010).

————, *Al-Munqid min Aḍalāl (Erreur et Délivrance)*. Éd. bilingue, traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, (Beyrouth: Commission internationale

à la conjecture, au doute méthodologique, c'est-à-dire à la raison au centre de son argumentation, affirmant ainsi que le *taqlīd* s'apparentant à l'*imitation servile* ne permet pas d'atteindre les connaissances vraies. *De facto*, les batinites, pour lesquels la connaissance ne peut être atteinte que par le biais du *taqlīd* de l'imām infaillible, se trouvent dans l'erreur. Seul un *taqlīd méthodologique* est concevable dans ces disciplines.

Quant aux réalités du monde céleste, seule l'expérience immédiate permet d'en acquérir une connaissance véritable (*mā rifa*). Ceux qui prétendent atteindre les réalités profondes uniquement à l'aide du discours rationnel et par inférence, sont dans l'erreur. D'une part, la plupart d'entre eux fondent leur raisonnement sur des prémisses forgés à partir de *taqlīd*, ce qui discrédite leur méthode visant à accéder à la *vérité*. D'autre part, l'atteinte de la *vraie* connaissance est rendue impossible par le voile jeté sur le *cœur* par le mécanisme même du raisonnement ou du *taqlīd*. Cependant, s'inscrivant dans un mouvement d'ensemble semblant transcender la dichotomie utilisée couramment entre les catégories du *mysticisme* et de la *rationalité*⁽¹⁴⁰⁾, le discernement *délivré* par l'*intellect* sur la base des jugements véridiques de la *fiṭra* reste nécessaire pour orienter le cœur dans l'optique d'activer la faculté suprationnelle permettant une saisie *intuitive*, expérientielle et ineffable de la *réalité*.

Bibliographie

Sources primaires⁽¹⁴¹⁾

Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al-, *Al-Mankhūl min ta'liqāt al-uṣūl*. Éd. par Muḥammad Ḥasan Hītū, (Damas: [n.a], 1970).

———, [*Tahāfut al-falāsifa*] *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. Ed. and trans. by Michael Marmura, 2nd, (Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000).

(140) Voir supra, note 80.

(141) Par ordre chronologique présumé de rédaction-publication par Ġazālī.

discours théologiques ou philosophiques. Une attitude relevant du *taqlīd* en quelque sorte. Malgré la distance temporelle, l'exemple des compagnons justifie le recours au *taqlīd*, le Prophète étant *in fine* érigé en modèle d'autorité. Guidé par *des gens pieux* qui ont eu accès à la *Vérité*, en fonction de ses facultés et de sa pratique, l'individu atteindra alors une croyance assez ferme pour permettre l'orientation de son cœur et son *ouverture* par le biais de la *fiṭra* de façon à ce que la lumière du *monde céleste* y pénètre. C'est la répétition et l'habitude qui permettra d'ancrer la connaissance dans le cœur. C'est pourquoi, contrairement à nombre de ses prédécesseurs aṣ'arites, Ġazālī n'exige pas du croyant de fonder sa conviction sur un raisonnement⁽¹³⁹⁾. Le *taqlīd* peut suffire.

À la suite de subtiles analyses psychologiques, le théologien en viendra à proposer trois chemins de la connaissance qui se différencient tout d'abord par le mode d'appréhension de leur objet: conformisme (*taqlīd*) ; discursif (*qiyās*) ; fruitif (*dawq*). Plus grande sera la participation du croyant dans l'acquisition de la connaissance, plus les *réalités* atteintes seront profondes et plus la *certitude* concernant ces connaissances sera grande. La nature indirecte de la connaissance acquise par la voie du *taqlīd* en fait une connaissance peu fiable. Elle s'apparente à une croyance (*īmān*) et en fonction de la source des informations qui fondent cette connaissance et des caractéristiques psychologiques de l'individu, son niveau de certitude est plus ou moins faible. Pour autant, dans certains domaines, comme le *fiqh*, la théologie ou encore la philosophie, même s'il dénonce l'utilisation du *taqlīd*, tenant compte des capacités de chacun, Ġazālī considère qu'il est possible, voire parfois souhaitable de s'en contenter. Dans le cas contraire, le risque d'égarement est grand. Du reste dans ces disciplines, la nature même des connaissances manipulées ne nécessitent pas le recours à l'intuition. Pour ceux qui en ont la capacité, faire appel à la raison est une nécessité s'ils souhaitent acquérir des connaissances vraies. Que ce soit face aux *falāsifa*, aux batinites, aux *mutakallimūn* ou encore dans ses traités de *fiqh*, Ġazālī va placer la nécessité du recours

(139) Richard M. Frank avait déjà mis en évidence ce point. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqīd*. Scholars, Theologians and Philosophers.", 219.

n'hésite pas à questionner le rapport à l'autorité en ce qui concerne la détention et la transmission des connaissances, de surcroît, la tension entre raison, *taqlīd* et *expérience* que l'on trouve au sein de la théorie de la connaissance du théologien s'accompagne d'une tension entre approche individuelle et approche collective dans l'acquisition de la connaissance⁽¹³⁸⁾.

De fait, en proposant *la science de la voie de l'au-delà*, une voie hautement inclusive dont les fondements théoriques puisent dans l'ensemble des savoirs de son époque, Ġazālī semble bien avoir eu pour objectif de dépasser les clivages doctrinaux. Pour ce faire, il commença par lutter contre l'attitude conformiste qui régnait au sein des écoles, qu'elles soient juridiques, théologiques ou philosophiques. Cela transparaît en particulier dans ses traités rédigés avant *l'Ihyā' ulūm al dīn*. La voie soufie de *la science de la voie de l'au-delà* (*'ilm tarīq al-āhira*) que le théologien va ensuite promouvoir jusqu'à la fin de sa vie et qui repose à la fois sur une *science de l'action* (*'ilm al-mu'āmalā*) et sur une science du dévoilement (*'ilm al mukāšafa*) s'enracine en premier lieu dans une théorie de la connaissance qui doit nécessairement transcender les disciplines existantes. Ceci explique - en partie - la remarque d'Averroès ainsi que la place du *taqlīd* chez le théologien. Chez Ġazālī, le discours autour de l'emploi du *taqlīd* ne se limite pas aux domaines du *fiqh* et du *kalām* mais se rattache aux fondements de sa théorie de la connaissance. Il nous propose une approche différenciée du *taqlīd* en fonction de la nature des connaissances considérées et de la psychologie du croyant.

Dans le cadre de *la science de la voie de l'au-delà*, lorsqu'il en est capable, afin de permettre à ce dernier d'accéder aux *réalités profondes*, Ġazālī exhorte le croyant, et plus encore celui qui prétend vouloir cheminer vers dieu, à un retour au moment fondateur de l'Islam de façon à s'affranchir des scories des discours des oulémas de tous bords. En pratique, il s'agit de tendre vers le comportement des pieux prédécesseurs qui accédèrent aux *réalités profondes* simplement en suivant le comportement du Prophète, sans l'aide des

(138) A ce sujet, voir Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis*, 93-102.

يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال⁽¹³²⁾.

De la même manière que la rouille déposée par les passions obscurcit le miroir du cœur jusqu'à l'égarement du croyant et doit donc être éliminée afin de permettre le reflet des objets intelligibles du monde Céleste, le voile jeté par le *taqlīd* sur le cœur doit être retiré. Il revient au doute de lever ce voile. Le doute va ainsi permettre de s'affranchir du *taqlīd* des doctrines. Ce faisant la lumière de la *fiṭra*, alimentée par les lumières prophétique et coranique, fournira des prémisses *véridiques* à l'intellect⁽¹³³⁾ qui finira par atteindre un stade ultime⁽¹³⁴⁾ réservé à une élite et permettant une connaissance expérimentale des *réalités profondes* grâce à une orientation adéquate du cœur.

Conclusion

Dans son *Traité décisif sur l'accord de la philosophie et de la religion*⁽¹³⁵⁾, Ibn Rušd⁽¹³⁶⁾ (m. 595/1198) écrit sur Ġazālī: « [...] avec les ach'arites il est ach'arite, avec les soufis, soufi, et avec les philosophes (*falāsifa*), philosophe (*falasūf*) [...] »⁽¹³⁷⁾ Le juriste et *falasūf* andalou reproche à son aîné d'avoir trop vulgarisé son propos afin d'arriver à ses fins. En donnant ainsi accès à des connaissances que ses lecteurs, parfois non spécialistes, ne pouvaient correctement assimiler, Ġazālī aurait augmenté la « corruption ». S'il est vrai que le théologien

(132) *Ibid.*, 291-292 de l'édition arabe.

(133) Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica* 77 (1993), 147. Abrahamov ajoute la capacité de former des syllogismes que Ġazālī mentionne dans le *Qistās* à la *fiṭra* et à l'absence de *taqlīd* mentionnées dans le *Mizān* comme troisième signe distinctif caractérisant l'*élite* en capacité d'atteindre les réalités profondes. A noter qu'il considère l'*esprit prophétique sacré* mentionnée par Ġazālī dans le *Miškāt* comme une forme particulière du raisonnement discursif (bien que Ġazālī indique que ce dernier est au-delà du *'aql*).

(134) Ġazālī, *Kitāb al- 'ilm*, 236.

(135) *Faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna al-šarī'a wa al-ḥikma min al-itṭisāl*.

(136) L'Averroès des latins.

(137) Ibn Rouchd (Averroès). *L'accord de la Religion et de la Philosophie*. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier. ([n/a]: Editions Le savoir, 2006), 56 ou encore Averroès. *Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy et introduction d'Alain de Libera. (Paris: GF-Flammarion, 1996), 207.

سمع من الأحاد بل من الأعداد⁽¹³⁰⁾.

Une fois encore, conformément à son épistémologie, pour Ġazālī, même si une croyance fondée sur le *taqlīd* ne permet pas une connaissance approfondie du Divin, elle permet tout de même de cheminer vers Dieu dès ici-bas, garantissant ainsi l'atteinte du bonheur dans l'au-delà. Simplement, ce bonheur étant proportionnel à la connaissance acquise lors du passage dans le monde sensible, il restera limité dans l'au-delà. C'est pourquoi dès le *Mizān*, Ġazālī encourage le croyant à suivre *la voie de l'au-delà* qu'il proposera plus tard dans l'*Iḥyā'*. Une voie qui commence par une orientation du *cœur* s'enracinant dans une croyance d'autant plus ferme qu'elle a été acquise par la réflexion personnelle. Il écrit :

Abstiens-toi donc d'attacher de l'importance aux doctrines et cherche la vérité par la voie de la spéculation théorique afin d'avoir une doctrine personnelle. Ne sois pas comme l'aveugle ; ne cherche pas un guide qui t'indique le chemin alors qu'autour de toi mille de ses semblables te crient qu'il t'a perdu et t'a égaré du droit chemin. Car, il n'y a point de salut en dehors de l'indépendance [dans la pensée]. « Admets ce que tu vois et rejette ce que tu n'as fait qu'entendre ; à l'ascendant du soleil que t'importe l'influence de Saturne ! » Ces paroles n'eussent-elles d'autre effet que de te faire douter de tes convictions héréditaires en sorte que tu t'adonnes à la recherche, cela suffirait déjà pour que tu en tires profit. Car le doute mène à la vérité. Celui qui ne doute pas, ne spéculé pas, celui qui ne spéculé pas ne voit pas ; et celui qui ne voit pas persiste dans l'aveuglement et dans l'erreur⁽¹³¹⁾.

فجانب الالتفات إلى المذاهب، وأطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلدًا فائدًا يرشدك إلى طريق وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك، بأنه أهلكك وأظلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا في الاستقلال. في طالع الشمس ما يُغنيك عن زحل خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به. ولو لم

(130) Ġazālī, *Iḥyā'*, 1371.

(131) Ġazālī, *Mizān*, 254.

choses. Pour ceux-là, il est préférable d'adopter la position de l'imam Aḥmad ibn Ḥanbal, en s'abstenant de toute interprétation⁽¹²⁶⁾.

وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع. [...] فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد، فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف، والألبق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله⁽¹²⁷⁾.

Toujours conformément à sa théorie de la connaissance, Ġazālī en vient donc à affirmer qu'en matière d'interprétation des textes, pour les masses, mieux vaut s'en tenir au *taqlīd*⁽¹²⁸⁾.

En effet, pour le théologien, le *taqlīd*, lorsqu'il permet d'ancrer une croyance véridique rendant possible l'orientation du cœur de façon à faire parvenir la lumière de la *fiṭra* à l'*intellect*, constitue une source de connaissance permettant d'approcher la certitude. Simple-ment, la puissance de la lumière de la *fiṭra* restant limitée, l'accès au monde Céleste et aux réalités profondes reste lui aussi limité. Dans le *Kitāb Šarḥ 'ağā'ib al-qalb*, rappelant que la foi reposant sur le *taqlīd* est proche de la foi des théologiens, il affirme la voie du *taqlīd* en tant que voie donnant accès aux *réalités profondes*. Il écrit :

Cette forme de foi garantit le salut dans l'au-delà. Ceux qui portent cette foi correspondent au premier niveau des « gens de la droite », les bienheureux, mais ils ne font pas partie des « rapprochés » de Dieu, car leur foi ne comporte (pas) ni dévoilement intuitif, ni perception intérieure, ni ouverture de la poitrine par la lumière de la certitude. Ce genre de foi n'est pas à l'abri d'erreurs doctrinales qui peuvent être transmises par les individus, et même les groupes d'individus, en amont⁽¹²⁹⁾.

وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين؛ لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانسراح صدر بنور اليقين إذ الخطأ ممكن فيما

(126) Ġazālī, *Qawā'id*, 55.

(127) Ġazālī, *Iḥyā'*, 180.

(128) On retrouve cette position tout au long de son œuvre, jusque dans l'un de ses derniers ouvrages, *Iḥyā' al-'awāmm 'an*

(129) Ġazālī, *Les merveilles*, 47.

—, il faisait remarquer

Voilà pourquoi il y a aucune preuve que les compagnons du Prophète ne se sont jamais occupés de l'étude de cette art⁽¹²²⁾ - ni par l'étude personnelle, ni par l'enseignement oral, ni par l'édition d'œuvres. Au lieu de cela, leur seule occupation était la vie dévote, invitant simplement les autres à la pratiquer, les exhortant à suivre leurs conseils, les bénéficiant de leur situation, leurs actions et leur [manière] de vivre⁽¹²³⁾.
 وعن هذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط⁽¹²⁴⁾.

Ġazālī note qu'au temps de la révélation, la foi suscitée chez les bédouins ne l'a certainement pas été à partir d'argumentations exposées par les compagnons du Prophète de l'islam et relevant de la science du *kalām*. C'est plus certainement sur la base d'un *taqlīd* ayant pour objet les enseignements et la pratique des pieux prédécesseurs que leurs contemporains ont fini par acquérir une foi inébranlable, ancrée dans le *cœur*.

Au passage, notons qu'en matière herméneutique, Ġazālī propose une approche tout aussi pragmatique. Toujours dans sa profession de foi, au terme d'un passage où il dresse un panorama des différentes positions des écoles face à l'interprétation des textes scripturaires, il conclut

Le juste milieu entre ce manque total de réserve⁽¹²⁵⁾ et la fermeté des hanbalites est un point subtil et obscur, qui ne peut être découvert que par ceux qui, guidés par Dieu, perçoivent les choses au moyen d'une lumière divine, sans suivre aveuglément ce qu'ils entendent ou apprennent traditionnellement. [...] Quant à ceux qui ont connaissance de ces choses en s'appuyant simplement sur ce qu'ils entendent, ils ne seront jamais à l'aise en la matière, et ne peuvent avoir un avis sur ces

(122) La science du *kalām*.

(123) C'est nous qui traduisons.

(124) Ġazālī, *Iqtisād*, 10.

(125) Ġazālī fait ici référence aux *falāsifa* et aux mutazilités.

personne apte, il conviendra de s'abstenir d'utiliser l'art du *kalām* pour essayer de renforcer sa foi, car cette science pourrait le conduire à l'égarement. C'est ainsi que dans sa profession de foi, à la suite du passage vu précédemment, il nous dit que

le meilleur moyen n'est certainement pas d'enseigner à l'enfant ou au croyant commun l'art de la dialectique et de la théologie. [...] La foi s'enracinera plus profondément en lui, en entendant les preuves décisives du Coran, en lisant les traditions prophétiques et leurs bénéfiques, et grâce aux lumières des rites et des devoirs religieux. Il trouvera également, pour renforcer sa foi, une aide précieuse dans la fréquentation et le témoignage des hommes vertueux, empreints de recueillement, de soumission, de piété et de crainte révérencielle du Seigneur⁽¹²⁰⁾.

وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام، [...] فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم، وسماهم وسماعهم وهيأتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له⁽¹²¹⁾.

Ce que préconise Ġazālī, en conformité avec sa triple approche épistémologique, c'est donc une propédeutique qui permettra au croyant d'orienter son *cœur*. Puisque ce type de croyant est enclin à s'en remettre à l'autorité de façon naturelle et qu'il possède une intelligence instinctive et du discernement, il n'a nul besoin d'entendre les arguties des théologiens, qui au lieu de raffermir sa croyance risque plutôt de l'égarer. Au *taqlīd* fondé sur les enseignements grossiers des aïeux ou malsain de certains théologiens, il convient de substituer le *taqlīd* de la pratique des gens pieux éclairés par la lumière des textes scripturaires. Déjà dans *al-Iqtiṣād fī al-'Itiqād*, se référant à l'époque du Prophète et des pieux prédécesseurs – procédé pédagogique au fondement de la *science de la voie de l'au-delà*

(120) Ġazālī, *Qawā'id*, 27-28.

(121) Ġazālī, *Iḥyā'*, 162.

qu'elle y prenne racine, ne risquant plus d'être ébranlée⁽¹¹⁵⁾.

وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض، نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء، على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى إليه، فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ولا يتزلزل⁽¹¹⁶⁾.

Mais c'est aussi le cas, lorsque la croyance est erronée. Dans ce dernier cas, la lumière de la *fiṭra*, bien que faible, peut instiller le doute concernant les enseignements reçus. Cela dépend des individus. Dans *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, Ġazālī évoque la conduite à tenir en matière d'enseignement du *kalām* vis-à-vis de quatre groupes de croyants qu'il distingue en fonction des capacités psychologiques des individus à adhérer à une croyance. Alors que ceux du premier groupe adhèrent *instinctivement*, à l'opposé, ceux du second groupe sont *instinctivement* incroyants et négateurs tandis que les membres du troisième groupe, bien que dans l'erreur, peuvent finalement s'en libérer. Décrivant ce groupe, Ġazālī écrit:

Il s'agit de ceux qui croient à la vérité sur la base de l'autorité (*taqlīdān*) et de ce qu'ils entendent ; mais, dotés d'une intelligence originelle (*fiṭra*) et de la perspicacité (*fiṭna*), ils prennent conscience par eux-mêmes de problèmes qui troublent leur foi et ébranlent leur confiance. Ou bien un sophisme spécieux a assailli leurs oreilles et s'est logé dans leur poitrine.⁽¹¹⁷⁾

الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليدًا وسماعًا، ولكن خصوا في الفطرة بدكاء وفطنة ففتنهم من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم، وزلزلت عليهم طمأنينتهم، أو قرع سمعهم شبهة من الشبه، وجالت في صدورهم⁽¹¹⁸⁾.

Quelle est donc la conduite à tenir dans ces cas ? La réponse de Ġazālī est d'ordre psychologique. Cela dépendra des capacités de chacun⁽¹¹⁹⁾. En premier lieu, sauf si l'on juge la

(115) Ġazālī, *Qawā'id*, 27.

(116) Ġazālī, *Iḥyā'*, 162.

(117) C'est nous qui traduisons.

(118) Ġazālī, *Iqtisād*, 4.

(119) C'est ainsi que Frank Griffel note que pour Ġazālī qui se rattache ainsi encore en partie à l'école aš'arite antérieure "There should be no doubt that, in the case of the *'awāmm*, i.e. the ordinary people, *taqlīd* is not only tolerated but welcomed..." in Griffel, 2005, 281.

des théologiens et des partisans zélés des écoles juridiques, voire la plupart des hommes vertueux méditant sur le royaume des cieux et de la terre. Ceux-là sont voilés par les convictions conventionnelles (*taqlidiyat*) qui sont cristallisées en leurs âmes et enracinées dans leur cœur, s'interposant ainsi pour empêcher la compréhension des vérités⁽¹¹³⁾.

الرابع الحجاب فإن المطيع القاهر [...]، لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق إليه منذ الصبا، على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق، ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد. وهذا أيضا حجاب عظيم، به حجب أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب، بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض، لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية، جمدت في نفوسهم، ورسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق⁽¹¹⁴⁾.

La voie du *taqlīd*

Cependant, si comme nous l'avons vu, le *muqallid* est intimement convaincu d'être dans le vrai, il n'en reste pas moins que sa croyance étant fondée sur des prémisses inexactes, non issues de la *fiṭra*, celle-ci reste faible. Cela est particulièrement vrai dans le cas du jeune croyant lorsqu'il se trouve face à un contradicteur, même si l'enseignement qu'il a reçu était véridique. C'est ainsi que dans *Qawā'id al-'aqā'id* Ġazālī écrit au sujet de l'éducation progressive du jeune croyant :

En effet, c'est un fait que la croyance des gens ordinaires se fonde entièrement sur l'instruction religieuse traditionnelle et l'imitation pure et simple. La croyance résultant du simple conformisme héréditaire ne manque pas, au début, d'une certaine faiblesse, dans le sens où elle est susceptible de disparaître si jamais on enseigne à l'individu ce qui est contraire à sa croyance. Il faut donc renforcer et raffermir cette croyance dans l'âme de l'enfant et du croyant ordinaire jusqu'à ce

(113) Ġazālī, *Les merveilles*, 42-43.

(114) Ġazālī, *Iḥyā'*, 1368.

ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر. فجعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً، فانقسمت الناس فرقاً وتحركت غوائل الحسد والمنافسة، فاشتد تعصّبهم واستحكم به تناصرهم، وفي بعض البلاد لما اتحد المذهب وعجز طلاب الرئاسة عن الاستتباع، وضعوا أموراً وخيلوا وجوب المخالفة فيها والتعصب لها⁽¹¹²⁾.

Certes, comme nous l'avons déjà vu, une connaissance *réelle* peut parfois être acquise à partir du *taqlīd*. Cependant en l'absence de tout questionnement, la finalité première des croyances héritées finit par s'effacer, ne servant plus que de ciment au *groupe* en favorisant l'adhésion *aveugle* du croyant aux prises de position et aux normes du groupe, exposant de surcroît l'individu à toutes sortes de manipulations intellectuelles.

En conformité avec sa théorie de la connaissance, que ce soit pour les *falāsifa*, les batinistes, les savants en sciences religieuses ou bien les gens ordinaires, en jetant un voile sur la *fiṭra*, le *taqlīd* peut détourner de la vérité, tout en conduisant à la discorde et à l'incroyance. C'est ce *voile* formé par l'objet *taqlīd*, parfois associé aux passions telles que l'orgueil ou la vanité, comme dans le cas des *mutakallimūn* ou des *falāsifa*, qui entrave l'orientation du cœur, renforçant ainsi la croyance erronée et empêchant alors la *fiṭra* de fournir des prémisses véridiques à l'intellect. C'est pourquoi dans un passage du *Kitāb Šarḥ 'aḡā'ib al-qalb* où il énumère les causes de l'égarement, il écrit :

La quatrième raison pouvant causer la privation de la connaissance est le voile qui recouvre le cœur. [...]. Cette possibilité s'explique par le fait qu'elle [la connaissance] est voilée à cette vérité par une idée reçue (*taqlīd*) qui lui vient de l'enfance, et qu'il entretient par mimétisme en raison de la bienveillante candeur avec laquelle elle préjuge de son bienfondé. Cette idée reçue fait obstacle à la vérité, et empêche que se révèle en son cœur le contraire de la conviction dont elle avait hérité (*taqlīd*) sur le sujet. Il s'agit là aussi d'un voile terrible qui affecte la plupart

(112) *Ibid.*, 288 de l'édition arabe.

En effet, s'en remettre à une doctrine dans un mouvement d'imitation servile comporte des dangers. Déjà dans le *Mīzān al 'amal* (Critère de l'action), ouvrage programmatique écrit avant l'*Iḥyā'* ; il propose une analyse psychologique tout en finesse de la notion de *doctrine*. Rappelant que pour certains, la doctrine se résume à un simple assentiment dénué de toute compréhension, il montre que le *taqlīd* peut parfois constituer un outil de manipulation des masses au service du pouvoir de certains. Parlant de celui qui fait preuve de conformisme, il écrit :

Dans la première acception, la doctrine se trouve être la tradition des parents et des aïeux, la doctrine du maître, la doctrine des habitants de la région dont on est originaire. Or, ceci varie en fonction des pays, des régions et des maîtres. En effet, celui qui naît au pays des Mouʿtazilites, des Achʿarites, des Chāfīʿites ou des Ḥanafites, s'implantent en lui dès son jeune âge l'amour fanatique de cette doctrine, sa défense et le mépris de toute autre. [...]

Or, les profanes ne sont jamais enflammés d'enthousiasme sans un lien qui les tient solidaires. Et les doctrines relatives aux points de détail des religions constituant ce lien, les gens se trouvent divisés en sectes ; les passions de la jalousie et leur mutualité en sont accrues. Dans certains pays lorsque la doctrine est une et que les gens qui recherchent la prééminence s'avèrent incapables de se faire suivre d'adeptes, ils ont soulevé des problèmes et laissé entendre qu'il était nécessaire de faire opposition à leur sujet avec intransigeance⁽¹¹¹⁾.

فأما المذهب بالاعتبار الأول، فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم ومذهب أهل البلد، الذي فيه النشوء. وذلك يختلف بالبلاد والأقطار، ويختلف بالعلمين. فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعية أو الحنفية، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له والذنب دونه والذم لما سواه. [...]

(111) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Mīzān al 'amal, Critère de l'action*. Éd. Bilingue et Trad. par Hikmat Hachem. (Paris: Alqalam, 2016), 251-252.

peut pas dire qu'il sache vraiment ce qu'il croit savoir.»⁽¹⁰⁶⁾

De fait, dans le *Fayṣal*, poursuivant son argumentation, Ġazālī n'hésite pas à accuser d'incroyance un tel théologien, dans la mesure où celui-ci fait « [...] dépendre la vérité d'un pratiquant particulier des sciences spéculatives [...] puisqu'il lui assigne la position du Prophète infallible. »⁽¹⁰⁷⁾

C'est l'un des arguments que Ġazālī avait opposé aux batinites dans son *Faḍā'ih al-Bā'iniyya wa-faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*⁽¹⁰⁸⁾ (Ignominies des Batinites et vertus des Mustaẓhirites⁽¹⁰⁹⁾). Dans cet ouvrage, après avoir rappelé le rôle fondamental de la Loi (*šarī'a*) dans le maintien de la cohésion de la communauté musulmane et la place centrale du Prophète en tant que transmetteur de cette même Loi, il va démontrer la nécessité du recours à la raison (*iğtihād*) en matière juridique notamment lorsqu'au fil du temps surviennent de nouvelles questions juridiques⁽¹¹⁰⁾. Plus tard, dans son ouvrage *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm*, sous la forme d'un dialogue avec un batinite, Ġazālī va démontrer que le raisonnement syllogistique peut être appliqué au texte Coranique afin d'en tirer des prémisses vraies et ainsi permettre à la raison d'atteindre des connaissances fiables. Finalement, dans ces conditions, le recours au *taqlīd* de l'Imam infallible est rendue totalement inutile. Plutôt que de s'en remettre à cet Imam infallible, quand cela est nécessaire et possible, le croyant doit utiliser sa raison qui, éclairée par la lumière coranique et la guidance du Prophète de l'islam, lui permet d'accéder à des connaissances véridiques. Si le croyant n'a pas les capacités nécessaires, il doit s'en remettre à l'avis d'autorités compétentes en matière de *fiqh*, c'est-à-dire les *fuqahā'*. Ces derniers en appliquant la méthodologie préconisée par Ġazālī relient l'enseignement du Prophète de l'islam à la communauté musulmane vivante. Ainsi, si *taqlīd* il doit y avoir, ce doit être celui du Prophète de l'islam.

(106) Richard M. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers.", 234. C'est nous qui traduisons.

(107) « [...] النبي منزلة نزله فألأنه [...] بعينه النظار من واحد على وقفاً جعل الحق » (107) Ġazālī, *Fayṣal*, 37.

(108) Ou *Kināb al-Mustaẓhiri*.

(109) Du nom du calife Al-Mustaẓhir (m. 1118) à qui l'ouvrage est adressé. Le calife al-Mustaẓhir représente symboliquement le parti sunnite.

(110) Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londres New York: I.B.Tauris Publishers en association avec l'Institute of Ismaili Studies de Londres, 2001), 99.

jettent d'emblée tout argument qui semble contredire les enseignements de leur école ou de leur maître⁽¹⁰³⁾. C'est ainsi que dans un chapitre de son traité *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wazzandaqa* (*Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*) qu'il dédie à la notion de *taqlīd*, Ġazālī écrit :

Quant à toi, si tu veux apaiser cette rancœur et celle qu'éprouve celui qui n'est pas motivé par l'illusion (*ġiwāya*) des envieux et n'est pas aveuglé par l'imitation servile (*taqlīd*), mais aspire à une connaissance réelle, étant agité par ce problème qui le mène à cette analyse théorique, interroge-toi et questionne ton compagnon ; exige donc de lui qu'il définisse l'incroyance. S'il prétend que les différences entre les doctrines aš'arite, mu'tazilite, hanbalite ou d'autres déterminent l'incroyance, sache qu'il est ignorant et stupide, entravé par l'imitation servile et aveugle en vérité.⁽¹⁰⁴⁾

فأما أنت إن أردت أن تنتزع هذه الحسكة من صدرك، وصدرك من هو في حالك، ممن لا تحركه غواية الحسود ولا تقيده عماية التقليد، بل تعطشه إلى الاستبصار لحزازة إشكال أثارها فكر وهيجهما نظر، فخاطب نفسك وصاحبك، وطالبه بحد الكفر؛ فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غر بليد، قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان.⁽¹⁰⁵⁾

En réalité, pour Ġazālī, dans de nombreux cas, même si cette catégorie de théologiens utilise l'argument apodictique pour démontrer le bien-fondé des principes qu'il défend, comme le fait remarquer R.M. Frank, les fondements ultimes de sa propre certitude en matière de croyance sont basés, non sur un raisonnement discursif, mais « à un degré plus ou moins grand sur des facteurs sociaux et psychologiques qui peuvent agir aussi efficacement pour favoriser et renforcer aussi bien la fausse croyance que la vraie. C'est pourquoi on ne

(103) Voir par exemple *infra* l'extrait du *Mizān al 'amal* (*Critère de l'action*) de Ġazālī.

(104) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wa z zandaqa, Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance, interprétation et divergence en islam*, édition bilingue, texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2010), 32.

(105) *Ibid.*, 33 pour l'édition arabe.

Aussi l'intellect et la transmission⁽⁹⁷⁾ ne peuvent-ils se passer l'un de l'autre. C'est pourquoi celui qui prône l'imitation (*taqlīd*) seule coupée de tout usage de l'intellect est un ignorant, tandis que celui qui prétend se suffire de sa raison et n'avoir nul besoin des lumières du Coran et de la *Sunna* est un présomptueux⁽⁹⁸⁾.

فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور⁽⁹⁹⁾.

La raison a pour rôle d'informer l'âme sur la nature de la création divine et de méditer sur les textes révélés en recourant à la *Juste Balance*, un ensemble de règles syllogistiques⁽¹⁰⁰⁾. Elle permet ainsi à l'homme d'arriver « à une foi inébranlable en Dieu, à la Révélation et au Jugement Dernier. »⁽¹⁰¹⁾ Al-Ġazālī affirmera donc que le message des prophètes ne peut être admis comme authentique qu'à l'aune du jugement de véracité émis par la raison. Il érigera ce principe en règle universelle dans une épître intitulée *Al-Qānūn al-kullī fī t-tāwīl* (La règle universelle de l'interprétation), précisant qu'une fois la révélation admise comme véridique par la raison sur la base de ce que celle-ci est apte à juger, cette même raison doit alors s'en remettre à la révélation en ce qui concerne la connaissance de la nature divine et du Jour dernier⁽¹⁰²⁾.

Par ailleurs, lorsqu'il évoque, « ceux qui spéculent sur les opinions et les croyances », Ġazālī semble ici viser les *mutakallimūn*. Dans leur cas, comme pour les *falāsifa*, il leur est impossible de susciter un doute méthodologique qui leur permettrait de remettre en question leurs fausses croyances, ceci d'autant plus lorsqu'ils suivent leurs passions, voilant ainsi leur *fiṭra*.

De fait, dans de nombreux textes Ġazālī va dénoncer l'attitude des théologiens qui re-

(97) C'est-à-dire la Révélation.

(98) Ġazālī, *Les merveilles*, 52-53.

(99) Ġazālī, *Iḥyā'*, 1374.

(100) Selon ce qu'expose Ġazālī dans son traité intitulé *al-Qisṭās al-Musṭaqīm* (La juste Balance), voir *infra*.

(101) Ġazālī, *Munqid*, 96 ; Ġazālī, *Munqid*, 36 pour l'édition arabe.

(102) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Les principes de l'interprétation. L'herméneutique du coran et du hadith*, édition bilingue arabe-français, trad. et étude introductive de Tayeb Chouiref. (Wattrelos: Éditions Tasnīm, 2023), 50 ; *Ibid.*, 51 pour l'édition arabe.

les accusent de *taqlīd*, avec toutes les conséquences épistémologiques que cela comporte.

C'est ainsi qu'il écrit à leur sujet :

Et leur impiété ne vient pas d'autre chose que de ce qu'ils ont prêté l'oreille à l'erreux, quand par exemple ils imitent les Chrétiens et les Juifs en laissant s'écouler leur adolescence et leur âge mûr hors de la religion de l'islam, en laquelle ont marché leurs pères et leurs ancêtres, sans se livrer à aucune réflexion qui les empêcherait de se heurter aux scandales des doutes qui les font dévier de la voie véritable, ou bien quand ils se laissent décevoir par des imaginations vaines pareilles au scintillement des vapeurs de mirages, ainsi qu'il arrive à plusieurs de ceux qui spéculent sur les opinions et sur les croyances, s'ils sont amis des nouveautés et esclaves de leurs passions⁽⁹⁴⁾.

ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوؤهم وولادهم، وعليه درج أبائهم وأجدادهم؛ ولا غير بحث نظري صادر عن التعرُّب بأذيال الشُّبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلام مع السراب، كما اتفق لطوائف من النظَّار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء⁽⁹⁴⁾.

Après avoir souligné l'orgueil des *falāsifa*, Ġazālī compare astucieusement leur attitude concernant l'acquisition de la connaissance à celle des enfants non-musulmans qui selon le *hadith* que nous avons vu précédemment ne peuvent atteindre la vérité dans la mesure où ils se contentent de suivre l'enseignement fautif des générations précédentes. Ce faisant, il leur reproche de ne pas utiliser leur raison tout en se tenant hors du champ de la Révélation⁽⁹⁶⁾. Or, la *voie de l'au-delà* que promeut Ġazālī se veut une voie du juste milieu qui s'enracine dans la complémentarité entre la Raison et Révélation. C'est ainsi que dans le vingt et unième livre de l'*Ihyā'*, le *Kitāb Šarḥ 'ajā'ib alqalb* (Livre des merveilles du cœur), il écrit :

(94) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, La Destruction des philosophes par al-Ġazālī [*Tahāfut al-falāsifa*], Traduction de B. Carra de Vaux, dans *Le Muséon et la revue des religions* III et XVIII. Louvain: J.-B. Ista, 1899, 146-147.

(95) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. Ed. and trans. by Michael Marmura, 2nd. (Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000), 2.

(96) Frank, "Al-Ghazālī on *Taqīd*. Scholars, Theologians and Philosophers.", 283-285.

l'intellect (*fiṭra al'aql*), les coutumes (*'ādāt*), la morale (*'ahlāq*) et les conventions (*'istiṣlāḥāt*) avec lesquelles une personne s'est familiarisée, constituent aussi un sombre piège contre lequel il faut se prémunir.⁽⁸⁸⁾

وَأَمَّا كَوْنُ الكَذِبِ قَبِيحًا ... فلا تقضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل، بل ما ألقه الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات، وهذه أيضًا مغاصّة مظلمة يجب التحرز عنها⁽⁸⁹⁾.

Non seulement les jugements moraux tels que « le mensonge est mauvais » ne font pas partie de la *fiṭra*⁽⁹⁰⁾ mais de surcroît, il semble qu'aucune faculté ne puisse révoquer ce type de convention communément admise. Nous percevons ici l'effet pernicieux du *taqlīd*. En fonction des circonstances, ces conventions finissent par constituer un ensemble de croyances, qui viennent corrompre le fonctionnement de l'*intellect*⁽⁹¹⁾ lui interdisant l'accès à la certitude.

Du *taqlīd* à l'égarement

C'est justement le point que nous retrouvons au centre de l'argumentation que va déployer Ġazālī dans le *Tahāfut al-falāsifa* (Incohérence des philosophes). Les philosophes dont il s'agit ici sont les héritiers de la philosophie grecque en terre d'islam⁽⁹²⁾ et en particulier, ceux qui les suivent⁽⁹³⁾. Ġazālī leur reproche leur incohérence dans la mesure où ils accusent les théologiens de ne pas s'appuyer sur des raisonnements apodictiques lorsqu'ils discutent par exemple de l'éternité du monde, alors qu'eux-mêmes posent des prémisses fondées sur des arguments métaphysiques énoncés par leurs maîtres qui ne sont, ni soumis à la vérification logique, ni confrontés aux signes de la Révélation. En d'autres termes, Ġazālī

(88) C'est nous qui traduisons.

(89) Ġazālī, *Mihakk*, 128.

(90) Griffel, 2011, 25.

(91) Que ce soit dans la connaissance du monde sensible ou bien dans celle du monde céleste. Plus précisément, en lui fournissant des prémisses non évaluables, les jugements issus du *taqlīd* mettent en échec le fonctionnement syllogistique de l'intellect et de ce fait mènent donc à l'erreur.

(92) Ġazālī vise ici tout particulièrement Ibn Sinā ainsi qu'al-Fārābī.

(93) Surnommés ironiquement par Ġazālī *mutafalāsifa*, c'est à dire pseudo philosophes.

négation des bienfaits est laide.

Cela peut être véridique, cela peut-être un mensonge, il n'est pas permis de s'y fier en tant que prémisse d'une évaluation (*qiyās*), car ces questions ne sont ni des premiers intelligibles (*awwalīyyatan*) ni une estimative (*wahmiyyatan*)⁽⁸⁵⁾. Car le décret de la *fiṭra* première n'est pas concerné par lui, au contraire, son acceptation est instillée dans l'âme (*naḥs*) par de nombreuses causes qui sont présentés dès le début de la jeunesse, par la répétition constante (*takrīr*) durant l'enfance, fixant et amplifiant sa croyance (*ʾitiqād*)⁽⁸⁶⁾.

السابع المشهورات: وهي آراء محمودة أوجبت التصديق بها: إمّا شهادة الكلّ، أو الأكثر، أو شهادة الجماهير الأفاضل، كقولك: الكذبُ قبيحٌ، وإيلاهُ البريء قبيحٌ، والإنعامُ حسنٌ، وشكرُ المنعم حسنٌ، وكفرانُ النعمة قبيحٌ.

وهذه قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، فلا يجوز أن يُعَوَّلَ عليها في مقدمات القياس، فإنّ هذه القضايا ليست أوليّة ولا وهميّة؛ فإنّ الفطرة الأولى لا يقضي بها، بل إنّما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تُعَرِّضُ مِنْ أَوَّلِ الصبَا، وذلك بتكرير ذلك على الصبي وتكليفه اعتقاده⁽⁸⁷⁾ وتحسين ذلك عنده.

Les jugements communément acceptés, comme « le mensonge est laid » par exemple, ne font donc pas partie de la nature innée de l'homme (*al-fiṭra al-ūlā*) et ce n'est que leur évocation constante depuis notre enfance qui en font finalement des prémisses dont nous ne doutons plus. Cependant, dans la mesure où ceux-ci peuvent être vrais ou faux, en les utilisant dans nos raisonnements, nous pouvons être conduit à tirer des conclusions erronées. Plus loin Ġazālī écrit :

Et quand au fait que le mensonge soit laid, cela ne l'exclu, ni de la disposition originelle de la faculté d'estimation (*fiṭra al-wahm*) ni de la disposition originelle de

(85) A ce sujet voir Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 102 1 (2011), 1-32. Griffel montre que Ġazālī suit ici les conceptions d'Ibn Sīnā.

(86) C'est nous qui traduisons.

(87) Ġazālī, *Mihakk*, 126.

de la *réalité* et l'acquisition d'une connaissance inébranlable. La connaissance des réalités profondes du *Munqid* s'acquiert uniquement par l'expérience avec toutefois une orientation préalable du cœur uniquement possible par la raison. Comme le montre Marilie Coetsee l'épistémologie du théologien semble donc finalement transcender « la dichotomie entre rationalité philosophique et mysticisme que les spécialistes occidentaux de la religion ont utilisée comme grille d'analyse pour interpréter son œuvre. »⁽⁸²⁾

De la valeur épistémologique du *taqlīd*

Revenons maintenant plus précisément sur le *taqlīd* pour nous intéresser à son rôle au sein de la noétique du théologien. Dans le *Miḥakk al-naẓar fī al-mantiq*⁽⁸³⁾, vraisemblablement rédigé avant l'*Iḥyā'*, passant en revue les différents types de jugements afin de vérifier pour chacun d'entre eux s'ils peuvent être utilisés en tant que prémisses dans des arguments démonstratifs pour mener à la certitude, il en vient aux jugements basés sur les conventions sociales, ou jugements communément acceptés (*mašhūrāt*)⁽⁸⁴⁾, c'est-à-dire ceux qui découlent du *taqlīd*. Cherchant à savoir comment ces derniers se rapportent à la *fiṭra*, il écrit :

Le septième [type de jugement], les jugements communément acceptés: ce sont des opinions louables qui doivent être approuvées, soit par le témoignage de tous, ou de la majorité, soit de préférence par le témoignage des multitudes vertueuses. Comme tu le dis, un mensonge est laid et la douleur de l'innocent est laide, les bienfaits [divins] sont bons, rendre grâce pour ces bienfaits est bon et la

(82) Marilie Coetsee, « Between Mysticism and Philosophical Rationality: Al-Ghazālī on the Reasons of the Heart ». *Comparative Philosophy*, 12.2, 2021, 54.

(83) Sin comme nous l'avons déjà signalé, au sein de l'*Iḥyā'* Ġazālī fait référence à al-Muḥāsibī concernant la définition de l'intellect, c'est dans ses traités de logique et en particulier dans le *Miḥakk al-naẓar fī al-mantiq* (la pierre de touche de raisonnement dans la logique) que nous trouvons des précisions sur ses conceptions de la *fiṭra* et en particulier sur ses sources. Comme indiqué précédemment, les travaux de F. Griffel (auquel il convient de rajouter ceux de J. Janssens) ont montré combien Ġazālī était redevable à Ibn Sīnā, en particulier dans le domaine de la logique et de la noétique.

(84) Ou *maqūlāt*.

le savoir (*'ilm*). Il est fondé sur une analogie (*qiyās*): il considère son désir de nourriture, par exemple, et en déduit par analogie le désir sexuel. Tout cela est très éloigné de l'appréhension de la réalité du désir [sexuel] existant en lui. De même, qu'un profane (*'āmmī*) [en médecine] en bonne santé peut connaître la maladie en y croyant, ainsi qu'un médecin en bonne santé par la démonstration, et c'est cela le savoir (*'ilm*). Cependant, tant que l'on n'est pas réellement tombé malade, on n'aura pas atteint la connaissance intime (*ḍawq*). Il en va de même de l'affirmation de l'extinction dans la réduction à l'Unité (*al-fanā' fī tawḥīd*)⁽⁷⁹⁾. Ainsi, la connaissance intime est l'expérience directe (*mušāhada*), le savoir est l'analogie (*qiyās*), et la croyance est l'acceptation (*qabūl*) du témoignage d'autrui avec confiance et sans suspicion⁽⁸⁰⁾.

واعلم أن الإيمان والعلم والذوق ثلاث درجات متباعدة: فإن العَيْنين مثلاً يتصور أن يصدق بوجود شهوة الوقاع لغيره، بأن يقلب ذلك ممن يحسن ظنه به، ولا يهتمه بالكذب، وذلك إيمان. ويتصور أن يعلم بالبرهان وجوده لغيره، وهو علم. ومأخذه قياس أن ينظر إلى شهوته للطعام مثلاً فيقيس بها شهوة الوقاع، وكل ذلك بعيد عن إدراك حقيقة الشهوة بوجودها له. وكذلك المرض يعرفه العامي الصحيح ويؤمن به، ويعرفه الطبيب الصحيح بالبرهان وهو علم، ومن لم يصبر مريضاً لم يحصل له الذق. فكذلك القول في الفناء في التوحيد. فالذوق مشاهدة، والعلم قياس، والإيمان قبول بحسن الظن مع الانفكاك عن التهمة⁽⁸¹⁾.

Nous retrouvons donc les trois chemins de la connaissance évoqués précédemment. Aux masses la croyance fondée sur le *taqlīd*, aux *mutakallimūn* et aux philosophes, la connaissance (*'ilm*) obtenue à l'aide du raisonnement (*burhān*), de l'analogie ou encore du syllogisme (*qiyās*) et enfin à l'élite, c'est-à-dire les saints et les Prophètes, la *connaissance intime* (*ḍawq*) acquise par expérience directe (*mušāhada*), seule voie permettant la saisie

(79) Pour *al-fanā' fī tawḥīd*, nous utilisons la traduction de R. Deladrière. Ġazālī, *Le tabernacle*, 28.

(80) C'est nous qui traduisons.

(81) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb al-arba' 'in fī uṣūl al-dīn*. Éd. par 'Abd Allah 'Abd al-Hamid 'Irwani ; Muḥammad Bashir Shaqafah (Damas: Dar alQalam, 2003), 70-71.

sance rationnelle et connaissance intuitive. Alors que pour les masses, le seul espoir réside dans une propédeutique tournée vers le monde céleste, pour les savants en sciences sacrées et les philosophes, l'espoir d'atteindre la vraie connaissance repose sur le mécanisme du syllogisme appliqué à des prémisses tirées du monde qui nous entoure ou à la méditation des textes scripturaires. Dans tous les cas, ce n'est que grâce à la réception d'un enseignement en accord avec la révélation, une pratique adéquate et l'exposition à la lumière coranique ou prophétique par le biais de la méditation du Coran⁽⁷⁵⁾ ou des *aḥādīṭ*, que « la réalité profonde des choses » se dévoilera. Quant aux élus, leur *fiṭra* est si pure, que la puissance de la lumière reçue du monde céleste véhicule des connaissances insaisissables par la raison.

Comme à son habitude, en excellent pédagogue, dans plusieurs de ses traités⁽⁷⁶⁾, à partir d'exemples, Ġazālī proposera à ses lecteurs une vision synthétique de sa théorie de la connaissance. C'est ainsi que dans le *Kitāb al-arba 'in fī uṣūl aldīn* (Livre des quarante [principes] dans les fondements de la religion), considéré comme la troisième partie du *Ġawāhir al-Qur 'ān wa duraruh* (Les joyaux du Coran et ses perles), traité rédigé à la suite de l'*Iḥyā'*, Ġazālī nous propose une illustration de sa théorie de la connaissance. Il écrit :

Saches que la croyance (*īmān*), le savoir⁽⁷⁷⁾ (*ilm*) et la connaissance intime (*dawq*)⁽⁷⁸⁾ sont trois niveaux très éloignés les uns des autres: Il est concevable qu'une personne impuissante, par exemple, accepte sur la [base d'une] croyance l'existence du désir sexuel chez une autre, en acceptant [le témoignage de] quelqu'un en qui elle a confiance et qu'elle ne soupçonne pas de mentir. Ceci est [appelé] croyance (*īmān*). Il est également concevable qu'il ait connaissance de son existence chez une autre [personne] par démonstration (*burhān*). C'est ce qu'on [appelle]

(75) Qui est assimilé à « La lumière du soleil pour l'œil externe, puisque c'est par elle que s'actualise la vision », Ġazālī, *Le tabernacle*, 45 ; Ġazālī, *Miškāt*, 50-51.

(76) Voir par exemple Ġazālī, *Munqid*, 101 ou Ġazālī, *Le tabernacle*, 77-78 ; Ġazālī, *Miškāt*, 82-83.

(77) Nous aurions aussi pu traduire par *connaissance*.

(78) Formé sur la racine *DWQ*, ce terme signifie littéralement *goût*. A propos de la traduction de ce terme, R. Deladrière note qu'il est difficilement traduisible et qu'il « désigne à la fois une expérience personnelle, une connaissance intime, une participation sensible et émotionnelle, apportant certitude et compétence. », dans Ġazālī, *Le tabernacle*, 109.

(Livre de la condamnation de la vanité), Ġazālī réaffirme qu'il existe une réelle différence entre les deux modes de connaissance:

Ne crois pas que la connaissance du Prophète, que la paix et le salut soient sur lui, des choses de l'Au-Delà et de la religion soit une connaissance découlant d'une acceptation aveugle (*taqlīd*) de ce qu'il a entendu de Gabriel, que la paix soit sur lui, comme c'est le cas pour toi, qui tiens ta connaissance par acceptation aveugle (*taqlīd*) du Prophète, que la paix et le salut soient sur lui, jusqu'au point où ta connaissance serait identique à la sienne et il y aurait acceptation aveugle dans les deux cas mais chez des personnes différentes. Loin de là ! En effet, l'acceptation aveugle (*taqlīd*) n'est pas une réelle connaissance (*ma'rifā*). Mais elle est une ferme conviction tandis que les Prophètes sont des *connaisseurs* (*'arifun*). [Par] leur connaissance on veut dire que la réalité des choses (*ḥaqīqa al-ṣay*) leur a été dévoilée (*kuṣīfā*), comme elle est en elle-même, à l'aide d'une clairvoyance intérieure, tout comme tu perçois toi-même les choses sensibles avec la vision externe. Ils rapportent ainsi l'observation et non ce qu'ils ont entendu ou ce qu'ils ont accepté aveuglément et cela parce qu'il leur a été révélée la réalité de l'esprit (*rūḥ*), qui relève de l'ordre de Dieu le Très-Haut...⁽⁷³⁾

ولا تظنن أن معرفة النبي ﷺ لأمر الآخرة ولأمر الدين، تقليد لجبريل عليه السلام بالسمع منه، كما أن معرفتك تقليد للنبي ﷺ، حتى تكون معرفتك مثل معرفته، وإنما يختلف المقلد فقط وهميات! فإن التقليد ليس بمعرفة. بل هو اعتقاد صحيح والأنبياء عارفون. ومعنى معرفتهم أنه كشف لهم حقيقة الأشياء كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة. كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر. فيخبرون عن مشاهدة لا عن سماع وتقليد. وذلك بأن يكشف لهم عن حقيقة الروح، وأنه من أمر الله تعالى،⁽⁷⁴⁾

L'épistémologie *soufie* du théologien propose donc une forte intrication entre connais-

(73) C'est nous qui traduisons.

(74) Ġazālī, *Iḥyā'*, 2585.

travers de la *foi*, ces jugements vont finalement être traités de façon intuitive⁽⁶⁹⁾ par l'intellect afin de servir de prémisses aux syllogismes qu'il va produire pour la faculté cognitive. Par conséquent, les jugements *véridiques* de la *fiṭra* permettent à l'individu de développer des connaissances précises sur le monde tout en le disposant à la *foi*.

Dans un second mode, apparenté à la méditation et réservé à une élite, la *lumière* de la *fiṭra*, amplifiée par la *lumière* divine qu'elle reçoit, produit la *lumière de la connaissance* (*nūr al-ma'rifā*)⁽⁷⁰⁾ qui permet à l'intellect de réaliser ses pleines potentialités en produisant ce qui s'apparente à un *syllogisme intuitif*, rendant ainsi possible l'atteinte de la *certitude* (*yaqīn*)⁽⁷¹⁾ au sujet des *réalités profondes*⁽⁷²⁾. Le *cœur*, orienté vers le monde céleste, changera alors d'état, guidant nos actions de façon rechercher un état lui permettant de recevoir davantage de lumière.

Enfin dans un troisième mode, réservé aux saints et aux Prophètes, la *fiṭra* par le biais de l'intellect et à l'aide d'une propédeutique entraînant une orientation correcte du cœur, rend possible l'activation d'une faculté suprarationnelle (*al-rūḥ al-qudsī al-nabawī*) qui autorise la réception d'une *lumière* qui ne peut pas être appréhendée par la capacité rationnelle et qui permet d'acquérir une connaissance expérimentale des *réalités profondes des choses* (*al-'ilm biḥaqā'iq al-umūr*).

On voit ici le rôle fondamental de la *fiṭra* et de l'*intellect* au sein du dispositif noétique du théologien. Nous sommes ici au-delà de la simple croyance et à l'opposé de celle acquise par le biais du *taqlīd* qui n'est fondé ni sur un raisonnement, ni sur une expérience mais sur une information rapportée, non questionnée, expliquant ainsi la facilité avec laquelle il est possible de faire surgir le doute. Dans le trentième livre de l'*Ihyā'*, le *Kitāb ḍamm al-gurūr*

traitement additionnel par l'intellect pour être acceptés ou rejetés. Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb Miḥakk alnaẓar fī al-manṭiq*. Éd. par al-Ṭab'at al-ūlā (Djeddah: Dār al-Minhāj lil-Nashr waalTawzī'), 2016, 123.

(69) Le terme utilisé est « *'alā l-badīha* » dans Ġazālī, *Miḥakk*, 117.

(70) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb Al-Taḥakkur, Le livre de la méditation*. Traduction et annotation par Hassan Boutaleb (Beyrouth: Albouraq, 2013), 41 ; Ġazālī, *Ihyā'*, 2809.

(71) *Ibid.*, 37 ; *Ibid.*, 2807.

(72) C'est-à-dire sur la nature divine ou sur l'au-delà.

qui se distingue de la *fiṭra*, s'appuie sur deux facultés innées constitutives de cette dernière. Tout d'abord, la pureté ou instinct de la raison qui s'apparente aux premiers intelligibles (*awwalīyyāt*). Ces vérités premières⁽⁶⁴⁾ sont irréfutables. Vient ensuite, la *véritable intelligence* ou *intelligence de la compréhension*, c'est-à-dire le discernement.⁽⁶⁵⁾ Permettant ainsi le discernement, la raison va donc, sur la base des jugements de la *fiṭra*, servir à discriminer entre la vérité et le mensonge afin de développer des connaissances précises sur le monde. Frank Griffel a montré combien la noétique de Ġazālī était redevable de celle d'Ibn Sīnā⁽⁶⁶⁾. Toutefois, elle s'en différencie par certains aspects.

D'une part au-delà des fonctions purement discursives l'intellect s'apparente aussi « aux connaissances qui s'acquière par l'expérience » ainsi qu'à l'*intelligence*. Dans cette dernière acception, l'*intellect* gouverne l'âme et permet à l'individu de dompter ses passions. Il est intéressant de noter que Ġazālī se réfère ici non plus à la noétique d'Ibn Sīnā mais à la noétique des mystiques Ḥārīṭ ibn Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857) et Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996). Si ces deux « aspects » du *'aql* sont acquis, dans la mesure où l'intelligence permet la maîtrise de l'âme, c'est-à-dire l'orientation du cœur, il s'agit pour le théologien du « fruit ultime »⁽⁶⁷⁾. Nous sommes ici en territoire soufi. L'homme doit orienter son cœur vers la lumière de la révélation à l'aide d'une propédeutique énoncée dans les sources scripturaires, de telle sorte que la lumière originelle actualise, dévoile, les connaissances qui renforceront la foi.

Une lecture plus poussée des textes du théologien montre qu'il existe trois *modes* d'articulation entre la *fiṭra* et l'intellect. Dans le premier mode, la *fiṭra* fournit à la capacité rationnelle des jugements le plus souvent véridiques⁽⁶⁸⁾. Confirmés par la *loi divine* établie au

(64) Comme le principe de contradiction.

(65) Ġazālī, *Iḥyā'*, 2066, dans le *Kitāb Ḍamm al-ḡurūr* (Livre de la condamnation de la vanité).

(66) A ce sujet voir Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 102 1 (2011), 1-32.

(67) Ġazālī, *Livre de la science*, 236 ; Ġazālī, *Iḥyā'*, 146.

(68) Dans le *Mihakk al-naẓar fī al-manṭiq* (*Pierre de touche de la spéculation*), Ġazālī indique que certains jugements de l'estimative (c'est-à-dire de la « sagacité » ou encore « intelligence de la compréhension ») peuvent être erronés et nécessitent un

le *cœur* de l'homme (*qalb*) l'organe qui assure le lien entre les deux mondes, elle confère ainsi à ce dernier la capacité de *porter un dépôt divin* constitué d'une science (*ma'rifā*) et de la connaissance de l'unicité divine (*tawhīd*)⁽⁵⁹⁾. Dans son acceptation matérielle, le *cœur* correspond à l'organe physique fait de chair, alors qu'il s'agit d'une réalité subtile d'origine divine lorsqu'il désigne l'ipséité de l'homme. Il est alors le réceptacle de facultés cognitives telles que l'*intellect* ('*aql*), ou l'*Esprit* (*rūḥ*), la partie du cœur tournée vers le monde céleste, mais aussi des facultés psychiques qui résident au sein de l'âme (*naḥs*). Âme, qui selon l'état affectif de l'homme, sera qualifiée d'*âme incitant au mal* lorsqu'elle est soumise aux passions ; d'*âme qui se blâme* lorsqu'elle est repentante ou bien encore d'*âme apaisée* lorsqu'elle entrevoit la *certitude*.

Sans rentrer dans les détails, pour Ġazālī, la *fiṭra* n'est pas exactement un ensemble de connaissances⁽⁶⁰⁾. D'une part, elle s'apparente à une inclination vers le plaisir. À l'origine, lorsqu'elle est saine, elle tend naturellement vers la *beauté*⁽⁶¹⁾, c'est-à-dire la connaissance et la vertu. Elle permet ainsi la mise en mouvement de l'homme vers la certitude. Elle est donc à l'origine de l'*amour* pour le Divin.

D'autre part, il s'agit d'un ensemble d'aptitudes œuvrant pour l'*intellect*⁽⁶²⁾, la fonction réflexive de l'homme qui est aussi une *lumière originelle* de nature divine. Pour le théologien, l'*intellect* est « la source de la science, son origine et son fondement. »⁽⁶³⁾ L'*intellect*,

(59) Voir Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Kitāb Šarḥ 'aḡā'ib al-qalb, Les merveilles du cœur*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos. (Beyrouth: Albouraq, 2010), 44-45 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 1369 ou encore Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Mā'arīḡ al-quḏs fī madārīḡ ma'rifat al-naḥs. Éd. par Muḥyī l-Dīn Šabrī al-Kurdī* (Le Caire: Maṭba'at al-Sa'āda, 1346/1927), 103.

(60) Sur ce point, Frank Griffel considère que "Like in Avicenna, *fiṭra* is for al-Ghazālī a set of judgments that all humans agree upon, no matter how they live and what they have learned", Griffel, 2005, 28.

(61) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb al-Maḥabba wa-al-šawq wa-al-uns waal-riḏā, Le livre de l'amour*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos. (Beyrouth: Albouraq, 2012), 28 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 2585.

(62) Dont Ġazālī nous dit dans plusieurs de ses traités qu'il « atteint les essences intelligibles (*ma'ānī*) » et qu'il « constitue la substance propre à l'homme. » Ġazālī, *Le tabernacle*, 76 ; Ġazālī, *Miškāt*, 81 ou Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb al-'ilm, Le Livre de la science*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud (Beyrouth: Dar Albouraq, 2010), 234 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 145.

(63) Ġazālī, *Livre de la science*, 230 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 145.

Éléments de la théorie de la connaissance de Ġazālī

En premier lieu, il convient de préciser que l'ensemble de la démarche de Ġazālī semble avoir eu pour unique but, que de mettre à disposition du croyant des outils pratiques permettant à celui-ci de cheminer vers Dieu. De façon à guider le croyant dans son cheminement, Ġazālī va proposer une *voie* qu'il nomme *science de la voie de l'au-delà* (*'ilm ṭarīq al-āhira*) et dont les principaux éléments sont exposés dans *l'Ihyā'*. Cette *voie* doit ainsi donner au croyant la possibilité d'atteindre dès icibas, une certaine proximité (*qurb*) du Divin lui permettant ainsi d'acquérir, une *connaissance de la Réalité* dans le but d'accéder au bonheur dans l'au-delà, c'est-à-dire d'appartenir au groupe des *rapprochés* de Dieu.

Au fondement de cette voie se trouve la théorie de la connaissance du théologien, elle-même adossée à sa cosmologie. Pour Ġazālī, le monde sensible *al-Mulk*, dans lequel nous vivons n'est que le reflet du royaume céleste ou *Malakūt*. Un troisième monde, le monde de la *Ġabarūt* se situe entre les deux premiers. En réalité, celui-ci figure l'homme. Plus précisé-ment, il s'agit du monde des imaginaires qui, avec les pensées ou la volonté, correspond aux facultés psychiques qui président aux comportements humains.

Ġazālī justifie ensuite la possibilité d'accéder à la *réalité des choses*, c'est-à-dire à Dieu, par l'existence de symboles des choses du monde Céleste dans le monde sensible⁽⁵⁵⁾. À plusieurs reprises dans ses ouvrages, il nous informe que seul le *ḥanīf*⁽⁵⁶⁾, peut parvenir à la connaissance ultime⁽⁵⁷⁾. Rappelons que dans le Coran l'état de *ḥanīf*, est relié à la *fiṭra*, une faculté innée placée en l'homme par Dieu⁽⁵⁸⁾. C'est donc naturellement que nous retrouvons la *fiṭra* au fondement du dispositif noétique de Ġazālī. *Disposition naturelle*, placée dans

(55) Voir par exemple, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Le tabernacle des lumières (Miškāt al-Anwār)*. Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière. (Paris: Editions du seuil, 1981), 65-66 ; Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār fī tawḥīd al-jabbār*. Éd. par Samih Dughim, (Beyrouth: Dar al-fikr al lubnānī, 1994), 71 pour l'édition arabe.

(56) Terme que l'on peut traduire par théotrope, c'est-à-dire « qui se tourne vers Dieu », dans Gloton, *Une approche du Coran*, 345. Sous-entendu en « vrai croyant », dans Coran (le), traduit par Denise Masson (Paris: Gallimard, 1967), 500.

(57) Ġazālī, *Le tabernacle*, 66-67. Ġazālī, *Miškāt*, 72.

(58) Coran 30,30 (*ar-Rūm*).

du *kalām*). De façon classique, sur le plan épistémologique, le domaine d'intervention du *kalām* est donc relié à la notion de croyance, d'opinion. Or, il est intéressant de noter que l'utilisation de termes comme « dévoilement » (*kašf*) ou encore « ouverture du cœur » (*in-širāh šadr*⁽⁴⁹⁾) confère une tonalité soufie au discours, nous ramenant ainsi à la thématique de la connaissance (des vérités profondes) abordée dans le texte du *Munqid*. L'argumentation déployée par Ġazālī semble impliquer une forme de connaissance supérieure à celle de l'opinion (ou de la raison), de laquelle découle une croyance inébranlable. Un type de connaissance qui ne peut être l'objet de la science du *kalām*, voire, qui lui est totalement étranger dans la mesure où « il est bâti sur des postulats sans preuve, sur des présupposés liés en dernière analyse [...] à la soumission aveugle à l'égard d'une autorité extérieure. »⁽⁵⁰⁾

Comme l'avait déjà fait remarquer R. M. Frank⁽⁵¹⁾, tout ceci montre qu'à l'évidence, que ce soit dans le *Munqid* ou l'*Ihyā'* et les ouvrages s'y rattachant, le théologien considère le *taqlīd* dans le cadre plus général de son épistémologie. De fait, Ġazālī reviendra sur cette notion à de nombreuses reprises au sein de ses ouvrages, en particulier dans le cadre de sa théorie de la connaissance. Il s'agira pour lui, tout d'abord, de contester les prétentions des *falāsifa*⁽⁵²⁾ et des *mutakallimūn* à atteindre la certitude, c'est-à-dire de nier leur appartenance aux *hawāṣṣ* (élites⁽⁵³⁾), ou encore de réfuter les batinites (*bāṭiniyya*)⁽⁵⁴⁾ pour lesquelles seul le *taqlīd* de l'Imam infaillible permet d'atteindre la vérité, puis dans un second temps d'essayer de déterminer dans quelle mesure le *taqlīd* mène aux *réalités profondes*.

Aussi, avant de revenir plus précisément sur la place du *taqlīd* au sein de la pensée de Ġazālī, il semble nécessaire de nous intéresser à la théorie de la connaissance déployée par le théologien.

(49) *Šadr* signifie plus précisément *poitrine*.

(50) Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali*, 49. Jabre forge son opinion sur Ġazālī, *Munqid*, 69-70.

(51) Richard M. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers." In *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, ed. by Dimitri Gutas (London and New York: Routledge, 2005), 208.

(52) Les philosophes dont il s'agit ici sont les héritiers de la philosophie grecque en terre d'Islam, c'est-à-dire principalement al-Fārābī (m. 339/950) et Ibn Sinā (m. 428/1037) ainsi que ceux qui les suivent.

(53) Sous-entendu du savoir.

(54) Il s'agit des membres de certaines sectes chiites ésotériques que l'on assimile souvent aux ismaéliens de l'époque de Ġazālī.

dans leur grande majorité, à l'exception d'une élite restreinte. [Conformément à l'étymologie du terme,] *l'i 'tiqād* est comparable à un nœud (*'uqda*) attaché au cœur: tantôt il se resserre et se renforce, tantôt il se relâche et s'affaiblit, à l'image d'un nœud placé sur un fil⁽⁴⁶⁾.

فالإشكال قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة؟ [...] فنقول: الإيمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه: الأول أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشرح صدر، وهو إيمان العوام، بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص. وهذا الاعتقاد عقدة على القلب؛ تارة تشتد وتقوى، وتارة تضعف وتسترخي، كالعقدة على الخيط مثلاً⁽⁴⁷⁾.

Comme dans le *Munqid*, le *taqlīd* est ici assimilé à une certaine forme de croyance ou de *foi*, en l'occurrence celle des masses. Une croyance faible, assimilable à un préjugé, garantie ni par l'intellect, ni par le *dévoilement* et qui ne peut donc pas être assimilée à une certitude, un savoir certain (*yaqīn*). La conviction se forme tout de même dans le *cœur*, mais sans « ouverture » de ce dernier, ce qui indique une conviction faible, de *surface*. C'est pourquoi nous dit Ġazālī, à l'aide d'un jeu de mot exploitant le fait que les termes *i 'tiqād* (conviction) et *'uqda* (nœud) sont dérivés de la même racine *'QD*, dont les sens tournent autour des notions de *nouer*, de *contracter*, ou encore *d'engagement*⁽⁴⁸⁾, la foi forgée sur un *taqlīd* prend la forme d'un nœud plus ou moins lâche lié au *cœur*, celui-ci pouvant se défaire au moindre questionnement, permettant ainsi l'ouverture du cœur et donc son exposition à la réalité des choses. Si l'attitude de *taqlīd* ne semble pas permettre d'acquérir une connaissance *réelle*, il n'en reste pas moins que d'après Ġazālī, il s'agit du procédé le plus couramment utilisé pour acquérir des connaissances. Seul une élite peut échapper ou s'affranchir du *taqlīd*.

Nous sommes ici dans une profession de foi, au chapitre de l'assentiment (*taṣḍīq*) dans le domaine de la croyance, sujet relevant traditionnellement de la théologie (ou science

(46) Ġazālī, *Qawā'id*, 98.

(47) Ġazālī, *Iḥyā'*, 211.

(48) Gloton, *Une approche du Coran*, 559.

force sa croyance. Or, pour Ġazālī, la fin justifie les moyens. Contrairement à ces prédécesseurs ašarites, ce qui importe n'est pas tant la façon dont la foi s'enracine dans le cœur d'un individu, mais bien que celui-ci possède la foi, lui conférant ainsi la possibilité de cheminer vers la *vérité*. C'est pourquoi, plus loin dans le même ouvrage, il écrit :

Lorsque l'image de la vérité est gravée et imprimée dans son cœur, alors il n'y a aucune raison de regarder la cause qui l'a produite, qu'il s'agisse d'une preuve directe, illustrative, convaincante, d'une acceptation de la croyance reposant sur [l'opinion que l'on a] de celui qui la dit, ou d'une acceptation basée simplement sur une imitation aveugle (*taqlīd*) sans aucun fondement, ce qui est recherché n'est pas la preuve qui réalise le bénéfice qui en résulte, c'est le bénéfice lui-même. Il s'agit de connaître la réalité de la vérité telle qu'elle est réellement [...]

وصورة الحقّ إذا انتقشَ به قلبُهُ.. فلا نظرَ إلى السببِ المفيدِ له؛ أهو دليلٌ حقيقيٌّ، أو رسيٌّ، أو إقناعيٌّ، أو قبُولٌ مِنْ حُسْنِ الاعتقادِ في قائلِهِ، أو قبُولٌ بِمُجَرَّدِ التقليدِ مِنْ غيرِ سببٍ؛ فليسَ المطلوبُ الدليلَ المفيدَ، بلَ الفائدةُ؛ وهي حقيقةُ الحقِّ على ما هو عليه⁽⁴⁵⁾.

Cependant, dans la mesure où l'information sur laquelle se fonde le *taqlīd*, ne présente pas nécessairement de garanties objectives concernant sa véracité, la conviction qui en découle s'en trouve plus ou moins ferme. C'est pourquoi, si nous revenons à sa profession de foi, en traitant de la question doctrinale de l'augmentation et la diminution de la *foi* (*īmān*), il écrit :

[...] comment le jugement de véracité (*taṣdīq*) qui est une réalité à part entière, peut-il augmenter ou diminuer ? [...] Nous dirons donc que le terme *īmān* est un nom commun qui recouvre trois aspects.

1) Ce terme désigne d'abord le jugement de véracité par le cœur: c'est la croyance (*i' tiqād*) ou l'acceptation conformiste (*taqlīd*), sans dévoilement ni ouverture du cœur. Cet *īmān* est celui des croyants ordinaires, voire du commun des mortels

(45) Ġazālī, *Ijām*, 156. C'est nous qui traduisons.

éloge que les gens font de lui. [...]

Le cinquième niveau est l'assentiment à laquelle le cœur s'emballa, en entendant quelque chose accompagné de contextes de situations qui ne produisent pas une connaissance définitive pour le sceptique qui enquête (*muhaqqiq*), mais qui jette dans le cœur du profane une croyance ferme. [...]

Le sixième niveau consiste à entendre une déclaration qui convient à sa nature et à son code moral, de sorte qu'il s'empresse de l'affirmer simplement parce qu'elle est en accord avec sa nature et non parce qu'il a une bonne opinion de celui qui l'énonce ou à cause d'un contexte qui témoigne d'elle. Au contraire, c'est simplement parce que cela convient à ses inclinations et préférences naturelles⁽⁴³⁾.

الرابعة: التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه، [...] الرتبة الخامسة: التصديق به الذي يسبق إليه القلب عند سماع الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق، ولكن يلقي في قلب العوام اعتقاداً جازماً، [...] الرتبة السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه، فيبادر إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه لا من حسن اعتقاده في قائله، ولا من قرينة تشهد له، لكن لمناسبة ما في طباعه⁽⁴⁴⁾.

Le théologien introduit ici une différenciation parmi les conditions psychologiques poussant au *taqlīd* et donc dans lesquelles se forment la conviction. Sans surprise, la conviction la plus ferme est obtenue lorsque l'information ou l'enseignement suivi dans le *taqlīd* provient d'une autorité *naturelle* à laquelle l'individu porte une haute estime. Au passage, Ġazālī confirme ce qu'il avait affirmé dans ses ouvrages antérieurs, à savoir, qu'en matière de croyance, un assentiment forgé à partir d'un *taqlīd* est recevable. L'attitude de *taqlīd* permet à l'individu d'atteindre un état psychologique dans lequel il pense *sincèrement* que l'information qui lui a été transmise et sur laquelle il forge sa conviction est *fiable*. Cela ren-

(43) C'est nous qui traduisons.

(44) Ġazālī, *Ijām*, 151-153.

parrapportàlui[...]. »⁽⁴⁰⁾

Ġazālī est clair; si l'assentiment correspond à un jugement, ce qui pourrait sousentendre la mise en œuvre d'un raisonnement, il ne mentionne pas explicitement l'intervention de *l'intellect* (*'aql*) dans la formation de la conviction. Il indique simplement que celle-ci se forme au niveau du cœur (*qalb*) sans préciser sur quelle base et par quel procédé. Nous reviendrons plus loin sur les rôles du cœur et de *l'intellect* dans la noétique du théologien afin de découvrir les mécanismes mis en jeu. Beaucoup plus tard, il réaffirma cette position dans l'un de ses derniers ouvrages intitulé *Ilḡām al-awāmm 'an 'ilm al-kalām* (Éloigner les masses de la science du kalām). Dans ce traité de *kalām*, lorsqu'il discute des différents niveaux d'assentiment, dans un premier temps, il commence par redonner la définition suivante de la croyance: « La croyance est l'expression d'une conviction ferme et inébranlable, alors que celui qui la⁽⁴¹⁾ possède ne pense pas qu'il soit possible qu'il y ait une erreur en elle. »⁽⁴²⁾

à la suite, *Ġazālī* va énumérer six degrés de fermeté de la conviction acquise, ainsi que les conditions psychologiques dans lesquelles ces degrés se forment. Le niveau sera d'autant plus élevé que la conviction sera ferme et difficile à affaiblir. Si les trois niveaux les plus élevés peuvent être atteints en fonction d'un mouvement intellectuel plus ou moins poussé, les trois niveaux de conviction les plus faibles sont atteints par diverses formes de *taqlīd*. Une fois encore *Ġazālī* propose une analyse psychologique tout en finesse. La conviction est d'autant plus ferme que la façon dont est recueillie l'information sur laquelle elle est forgée est en adéquation avec le profil psychologique du croyant:

Le quatrième [niveau] est l'assentiment par le simple fait d'entendre [quelque chose] de la part de celui [dont] il a une bonne opinion, en raison de l'énorme

(40) «والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق [...] وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه» dans Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, 5 vol. (Le Caire: Laḡnat Našr al-Taḡāfa al-Islāmiyya, 1356-57/1937-39), 203 (41) C'est-à-dire la conviction ferme.

(42) «والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه» , Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*. (Beyrouth: Dār al-minhaj, 2017), 149. C'est nous qui traduisons.

C'est ainsi que dans son premier ouvrage majeur de *kalām*⁽³⁵⁾, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād* (Le juste milieu dans la croyance), lorsqu'il évoque la conduite à tenir en matière d'enseignement du *kalām* vis à vis de quatre groupes de croyants qu'il distingue en fonction des capacités psychologiques de leurs membres à adhérer à une croyance, il écrit à propos du premier groupe qu'il s'agissait d'un

groupe qui avait foi en Dieu, reconnaissait son messager et le croyait véridique [...] celui qui a transmis la révélation divine – que la bénédiction de Dieu soit sur lui –, dans son discours avec les Arabes n'a jamais rien exigé de plus que l'assentiment (*taṣḍīq*), sans distinguer s'il s'agit d'une foi obtenue d'une autorité de confiance (*taqlīd*) ou une conviction basée sur une démonstration (*burhān*)⁽³⁶⁾.
 الفرقة الأولى: طائفة آمنت بالله وصدقته رسوله واعتقدت الحق [...]؛ صاحب الشرع – صلوات الله عليه – لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني⁽³⁷⁾.

Revenant au moment de la révélation, Ġazālī fait remarquer que le Prophète de l'islam n'a jamais exigé de ses contemporains que leur croyance soit fondée sur un quelconque raisonnement et lorsqu'un peu plus tard il donne une définition de la croyance dans sa profession de foi *Kitāb Qawā'id al-'Aqā'id* (Livre des principes de la croyance), le second tome de l'*Ihyā' ulūm al-dīn* (Revivification des sciences religieuses)⁽³⁸⁾, il écrit⁽³⁹⁾: « Concernant le terme *īmān*, la vérité est qu'il correspond au jugement de véracité (*taṣḍīq*). [...] Le jugement de véracité a son siège particulier dans le cœur, la langue ne faisant office que d'interprète

rigeante, était un mécréant.

(35) C'est-à-dire la science du discours (*'ilm al-kalām*) sur Dieu. Discutant des articles du dogme, cette science est parfois appelée *'ilm uṣūl ad-dīn* (science des fondements de la religion).

(36) C'est nous qui traduisons.

(37) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Al-Iqtisād fī al-i'tiqād*. Éd. par Ibrahim Aġāh Çubukçu et Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaasi, 1962), 9.

(38) Désormais *Ihyā'* dans la suite du texte.

(39) Dans Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Les piliers de la Foi Musulmane, Qawā'id al-'aqā'id*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud (Beyrouth: Dar Albouraq, 2009), 85.

[...] surtout pas dans le conformisme (*taqlīd*), une fois mis de côté. Le conformiste ne peut réussir qu'à condition de se méconnaître pour tel. Sinon, le verre protecteur se brise irrémédiablement, on n'en peut recoller les morceaux, et il ne reste qu'à les passer au feu pour leur donner une forme nouvelle⁽²⁸⁾.

إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة؛ و(من) شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب، وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار⁽²⁹⁾.

Ġazālī nous livre ici une analyse psychologique tout en finesse dans laquelle nous comprenons que pour lui, si dans la majorité des cas la posture du *taqlīd* ne permet pas d'atteindre la *Vérité*, tant que le croyant n'a pas pris conscience de cette attitude, il lui reste possible d'atteindre une certaine part de cette *Vérité*. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Si nous revenons au texte cité en ouverture, il ne s'agit pas non plus d'une discussion théologique autour de la *foi* (*īmān*)⁽³⁰⁾ et des critères permettant de déclarer une croyance (*i'tiqād*) valide. Du reste, contrairement à la pratique de ses prédécesseurs aš'arites qui avaient « traité la question du *taqlīd* presque exclusivement dans le contexte de l'assentiment religieux », Ġazālī ne fait pas de la réflexion rationnelle la condition *sine qua non* de la validité de l'assentiment (*taṣdīq*)⁽³¹⁾. Il suit en cela les positions de son maître al-Ġuwaynī⁽³²⁾. Comme lui, il s'oppose au *takfīr al-'awāmm*⁽³³⁾ (accusation d'incroyance des *masses*)⁽³⁴⁾.

(28) Ġazālī, *Munqid*, 67.

(29) Ġazālī, *Munqid*, 171 de l'édition arabe.

(30) Bien que dans sa profession de foi, *Qawā'id al-'aqā'id*, le second livre de l'*Ihyā' ulūm al-dīn* (*La Revivification des sciences religieuses*), lorsqu'il expose sa doctrine relative à l'*īmān* Ġazālī explique que ce terme recouvre plusieurs significations, par esprit de simplification nous conservons le terme *foi* pour rendre *īmān*.

(31) Comme le souligne Richard M. Frank, "The earlier Ash'arites had raised and treated the question of *taqlīd* almost exclusively within the context of religious assent" dans Richard M. Frank, "Knowledge and Taqlīd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism." *Journal of the American Oriental Society* 109, no 1 (1989), 208.

(32) Au sujet de l'argumentation d'al-Ġuwaynī voir *Ibid.*, 53-57.

(33) Pour Ġuwaynī, seuls ceux qui possèdent la *vraie connaissance*, c'est-à-dire ceux qui sont capables d'élaborer les preuves par eux-mêmes sont considérés comme ne faisant pas partie des « masses ». Frank, *Ibid.*, 57.

(34) Il est possible que les deux théologiens aient adopté cette position à la suite de la persécution des Aš'arites du Khorasan sous les premiers Seldjoukides. Les Aš'arites du Khorasan auraient été accusés (possiblement par les Karrāmites), certainement à juste titre, de considérer que tout *muqallid*, même parmi les musulmans ordinaires, les soldats turcs, voire l'élite turque di-

فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عاداتهم، فليس بشرط إذا لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام [...] حتى لو تصوّر مقلّد محض في تصديق الرسول وأصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع⁽²⁶⁾.

Nous retrouvons ici plusieurs éléments caractéristiques de l'approche épistémologique de Ġazālī. Tout d'abord, le théologien adapte sa posture vis-à-vis du *taqlīd* en fonction de la discipline dont il est question ou plus exactement, des compétences et des connaissances que cette dernière requiert. Si dans le domaine du droit, l'emploi du *taqlīd* est acceptable voir préférable dans certains cas, nous verrons que dans d'autres disciplines, pour le théologien, recourir au *taqlīd* empêche toute recherche de la connaissance véridique. Ensuite, Ġazālī, utilise la référence aux pieux prédécesseurs pour justifier le recours au *taqlīd*. Si à l'instar des compagnons, la croyance en la véracité du Prophète de l'islam est établie chez le croyant, les enseignements du messager constituent une source de connaissance *infaillible* et l'utilisation du *taqlīd* se trouve justifiée et même recommandée dans la mesure où elle prévaut sur toute autre source de connaissance. Enfin, il prend en compte la psychologie de l'individu. En fonction de celle-ci, selon les cas, l'utilisation du *taqlīd* reste souhaitable afin d'acquérir une connaissance véridique.

Une approche psychologique du *taqlīd*

Si nous revenons au texte du *Munqid*, nous pouvons observer que le vocabulaire employé⁽²⁷⁾ ainsi que le *hadīth* cité donnent une connotation négative à l'attitude recouverte par le terme *taqlīd*, tandis que l'utilisation du terme *fiṭra*, par symétrie, semble associer aux connaissances acquises par *taqlīd* une dimension *instinctive*. Un état qui s'apparente à une forme d'innocence. De fait, plus loin dans le *Munqid*, en parlant de ceux qui recherchent la connaissance au-delà des simples arguments d'autorité, revenant sur le *taqlīd*, il écrit qu'il n'y aurait quasiment aucun espoir d'atteindre la *Vérité*, et

(26) Ġazālī, *Muṣṭaṣṣā*, 352.

(27) En particulier les termes « défaits » et « brisées ».

[juridiques]). Si dans son introduction, il fait référence au *Manḥūl*, les visées et le ton de l'ouvrage est différent. En matière de *fiqh*, la pensée du théologien s'est définitivement émancipée des enseignements de son maître al-Ġuwaynī. La raison est placée au cœur de la démarche du *faqīh* et à fortiori de celle du *muğtahid* qui doit pratiquer l'*iğtihād*. Il affirme expressément qu'il s'agit de la quatrième source de connaissance permettant de produire un *iğtihād* correct: « Les sources génératrices de règles telles que nous les avons détaillées sont au nombre de quatre: le Livre, la *Sunna*, l'*Iğmā* ' et la Raison. »⁽²²⁾ Cependant, étant conscient que tout le monde n'est pas en mesure de pratiquer l'*iğtihād*, Ġazālī fait preuve de pragmatisme. Celui qui ne rassemble pas l'ensemble des compétences nécessaires pour pratiquer l'*iğtihād*, doit laisser à d'autres le soin de traiter les questions soulevant un problème et se contenter de pratiquer le *taqlīd*⁽²³⁾.

De plus, à l'instar d'al-Šāfi'ī qui acceptait les jugements d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855) en matière d'authenticité de *aḥādīṭ*⁽²⁴⁾, pour Ġazālī, le *muğtahid* peut pratiquer un *iğtihād* partiel (*tağzi* 'at *al-iğtihād*) en suivant les avis de spécialistes du *ḥadīṭ*. De surcroit, le *muğtahid* n'est pas tenu d'être versé en science du *kalām*. Il écrit :

Mais quant à connaître les méthodes de *kalām* et ses preuves d'investigation, selon leurs normes, ce n'est pas une condition, puisqu'il n'y avait personne parmi les compagnons et leurs successeurs qui maîtrisait l'argumentation du *kalām*. [...] de sorte que si le cas d'un pur imitateur est imaginable en ce qui concerne la croyance dans le Messager et les principes de la foi, l'*iğtihād* lui serait permis dans les branches [du *fiqh*]⁽²⁵⁾.

(22) « أربعة فصلناها كما للأحكام المثمرة والمدارك: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل. »

Muḥammad ibn Muḥammad alĠazālī, *AlMuštasfā min 'ilm al-uṣūl*. (Beyrouth – Qum: facsimilé réimpression de Būlāq 1906, 1368 h. [1990]), 350.

(23) Dans ce cas, Ġazālī indique que l'on ne peut pas vraiment parler de *taqlīd* dans la mesure où l'on suit alors une pratique ou un avis soutenu par un consensus. Ibrahim Ahmed Fekry, "Rethinking the *Taqlīd*–*Ijtihād* Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach", *Journal of the American Oriental Society* 136-2 (2016), 297.

(24) Ahmed El Shamsy, "Rethinking ' *Taqlīd* in the Early Shāfi'ī School." *Journal of the American Oriental Society* 128, no 1 (2008), 8.

(25) C'est nous qui traduisons.

pas question, car nous ne sommes que juste et équitable [...] Quiconque doute de cela doit être juste et reconsidérer sa pensée, et vider son cœur de la corruption des habitudes et du *taqlīd*,...⁽¹⁴⁾

ولعل الناظر في هذا الفصل يظننا نتعصب للشافعي، متغيظين على أبي حنيفة، [...] وهيات، فلسنا فيه إلا منصفين ومقتصدين، [...] وحق كل متمر فيه من ينصف ويراجع عقله، وينقض شوائب الألف والتقليد عن قلبه⁽¹⁵⁾...

Déjà, Ġazālī semblait avoir pris conscience du danger de l'imitation servile et de la nécessité de faire appel à la raison.

Sur le plan épistémologique, dans le même ouvrage, il nous propose une classification des différents types de connaissance à partir de la nécessité et du mode d'acquisition de celle-ci⁽¹⁶⁾. La connaissance la plus *claire* est celle qui est la plus intuitive et indispensable. Il s'agit de « la connaissance de soi, des souffrances et du plaisir. »⁽¹⁷⁾ Nous sommes renvoyés à la tendance naturelle, à la *fiṭra*⁽¹⁸⁾. Ġazālī place en dixième et dernière position, la connaissance acquise à partir de propos « entendus », qu'il relie au *taqlīd*⁽¹⁹⁾. Relevant de la catégorie des connaissances liées à la révélation, elle arrive juste après les connaissances relatives à la mission des Prophètes et celles relatives aux miracles. Contrairement à la connaissance acquise à partir d'un *ḥabar altawātur*⁽²⁰⁾, la connaissance acquise par *taqlīd* est acceptée sans critique.

Environ trente ans plus tard, vers 1109⁽²¹⁾, Ġazālī rédige son dernier ouvrage d'*Uṣūl al-fiqh* intitulé, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl* (La quintessence de la science des fondements

(14) C'est nous qui traduisons.

(15) Ġazālī, *Mankhūl*, 504.

(16) Mustafa Abu-Sway, *Al-Ghazzālīyy: A Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 45-46.

(17) « أوله بوجود الذات والألام العلم للذات », Ġazālī, *Mankhūl*, 46.

(18) Voir infra.

(19) « العاشر العلم بالسمعيات وهو يضاهاى التقليد فلذلك جعلناه أخيراً », *Ibid.*, 47.

(20) Une information transmise par de nombreux rapporteurs. Ce type de connaissance occupe la quatrième position de la liste.

(21) Selon George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), 301.

qualifié pour former ses propres jugements sur la *šarī'a* à l'aide de l'*iğtihād*. Nous ne nous étendrons pas sur la place du *taqlid* dans la méthodologie juridique du théologien. Notons simplement que si les prises de position de Ġazālī vis-à-vis de l'attitude du *taqlid* en matière de droit, que ce soit dans le domaine du *fiqh* ou des *uṣūl al-fiqh* (fondements du droit) donne à voir une relative évolution de sa pensée entre ses œuvres de jeunesse et celles plus tardives⁽¹⁰⁾, il n'empêche qu'une fois replacée dans le cadre général de sa théorie de la connaissance, que nous aborderons plus loin, l'ensemble laisse à voir une cohérence manifeste. Lorsque l'on s'attarde sur l'un de ses premiers ouvrages de *fiqh*, *al-Manḥūl min ta'liqāt al-uṣūl* (Sélection de commentaires sur les fondements [de la jurisprudence]), dans lequel il expose et commente ses notes rédigées dans le cadre de l'enseignement qu'il a reçu de son maître al-Ġuwaynī (m. 478/1085)⁽¹¹⁾, on constate qu'à l'instar des *fuqahā'* de son époque, il fait preuve de loyauté envers le *madhhab* šāfi'ite⁽¹²⁾ en posant la nécessité de « suivre un imam et d'adhérer à un modèle », allant jusqu'à affirmer que dans ce cas « celui qui est obligé de suivre un imam n'est pas tenu de suivre l'un des compagnons, comme Abū Bakr et 'Umar... »⁽¹³⁾ Toutefois il reste conscient des limites de ce type d'attitude partisane, nous y reviendrons, et fait remarquer dans la conclusion de l'ouvrage:

En examinant ce chapitre, on pourrait penser que nous avons un parti pris pour al-Šāfi'ī et que nous sommes furieux contre Abū Ḥanīfa [...] Il n'en est absolument

(10) Wael b. Hallaq, "Uṣūl-al-Fiqh: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies* 3 no. 2 (1992): 188-191.

(11) Tant sur son plan que sur les thèmes abordés, le *Manḥūl* épouse le contenu du *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* d'al-Ġuwaynī. Dans ses *Ṭabaqāt al-Šāfiyyah al-kubrā*, Tāj Ad-Dīn As-Subkī indique que l'ouvrage a été rédigé avant la mort d'al-Ġuwaynī. Voir Maurice Bouyges. *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)*. Édité par Michel Allard. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XIV. (Beyrouth: imprimerie catholique, 1959), 8-9 et George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984): 291. Dans la mesure où l'ouvrage se rattache au genre des *ta'liqāt*, il est difficile de faire la part entre ce qui relève uniquement de l'opinion de Ġuwaynī et celle de Ġazālī.

(12) Il convient de préciser qu'al-Ġuwaynī avait dû se retirer à la Mecque et Médine durant quelques années à la suite de persécutions envers les aṣ'arites et les šāfi'ites au profit du *madhhab* hanafite, organisées à partir de 1048 par le vizir de l'époque, al-Kundurī (m. 456/1064).

(13) « إن من وجب عليه تقليد إمام لم يتعين عليه تقليد واحد من الصحابة كأبي بكر وعمر... » (13) , dans Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Al-Mankhūl min ta'liqāt al-uṣūl*, Édité par Muḥammad Ḥasan Hitū. Damas: [n.a], 1970, 494.

والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات⁽⁶⁾.

D'emblée Ġazālī nous plonge au cœur de son questionnement épistémologique. Ce faisant il oppose les termes de *fiṭra* et de *taqlīd* qu'il cite abondamment. Si une lecture plus approfondie du texte laisse entrevoir une certaine polysémie du terme *fiṭra*, ce qui nous intéresse ici c'est le sens que donne Ġazālī au terme *taqlīd*. Rappelons que ce terme est formé sur la racine *QLD* dont certaines significations rejoignent les actions de « tresser une corde », d'« entourer le cou d'un collier », donnant ainsi finalement le sens dérivé de « se conformer à quelqu'un » ou encore « d'imiter fidèlement. »⁽⁷⁾ Dans cette acception, celui qui pratique le *taqlīd*, c'est-à-dire le *muqallid*, s'apparente donc à un individu qui serait *conduit par le col* par la personne qu'il suit aveuglément. Partant de là, il est possible de dégager une définition assez claire du terme *taqlīd* en notant que Ġazālī l'emploie en l'appliquant ici au domaine de la croyance. Pour lui, le *taqlīd* correspond au *conformisme*, c'est-à-dire au fait d'acquiescer une croyance, une conviction, au sens général, sur la base d'une connaissance transmise par un enseignement sans que ce dernier soit questionné.

Une approche différenciée du *taqlīd*: le cas du *fiqh*

À l'évidence, dans le *Munqid*, le terme de *taqlīd* revêt une acception plus large que la simple adhésion à une école juridique (*maḏhab*). En effet, à aucun moment dans ce passage, Ġazālī utilise le terme d'*iḡtihād*⁽⁸⁾ afin de caractériser l'opposition au *taqlīd*. Toutefois, en tant que *faqīh* (juriste) dont certains ouvrages de *fiqh* font toujours référence⁽⁹⁾ de nos jours, Ġazālī a bien entendu abordé le sujet du *taqlīd* dans ses ouvrages de droit, notamment lorsqu'il lui a fallu traiter le sujet du *muḡtahid*, le juriste considéré comme étant assez

(6) Ġazālī, *Al-Munqid*, 170-171.

(7) Maurice Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique: 2500 versets traduits, lexique coranique complet* (Beyrouth: Dar Albouraq, 2002), 631.

(8) Formé sur la racine *ĠHD* qui évoque l'idée de « s'appliquer », « faire un effort en vue de » dans Gloton, *Une approche du Coran*, 315. Le terme *iḡtihād* qui est un dérivé de huitième forme, suggère une attitude réflexive, un effort sur soi-même, c'est-à-dire ici un effort intellectuel indépendant.

(9) Son *Wasīf al-maḏhab* ([L'abrégé] moyen de l'école juridique [šāfi'ite]) est encore régulièrement réédité de nos jours.

Vers 1108 de notre ère, c'est-à-dire en l'an 502 de l'hégire, le juriste šāfi'ite et théologien aš'arite Abū Ḥāmid al-Ġazālī⁽⁴⁾ rédigeait un ouvrage intitulé *alMunqid min aḍḍalāl*, littéralement, *Celui qui préserve de l'erreur*. Sous la forme d'une confession, il y racontait comment il avait surmonté ce qui semble avoir été une expérience de doute radical, pour en définitive parvenir à la certitude. Il écrit:

Ma soif de saisir, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses, était un instinct, une tendance naturelle (*fiṭra*) que Dieu mit en moi, sans choix délibéré de ma part, ni recherche consciente. Aux approches de l'adolescence, déjà s'étaient défaits en moi les liens traditionnels (*taqlid*) et brisées les tendances héréditaires. Je voyais bien que les enfants chrétiens ne grandissaient que dans le christianisme, les jeunes juifs, que dans le judaïsme et les petits musulmans, que dans l'Islam. Et j'avais entendu le « logion » (*hadith*) du Prophète: « Tout homme naît dans la nature saine (*fiṭra*), ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un mazdéen ». Une force intérieure me poussa à rechercher l'authenticité de la nature originelle (*fiṭraal 'ašlyat*) et celle des croyances issues du conformisme (*taqlid*) des parents et des maîtres. Je cherchai à discerner, parmi ces traditions (*taqlidāt*) dont les prémisses sont passivement reçues, et dont la discrimination laisse place à la controverse⁽⁵⁾.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا؛ إذ رأيت صبيان النصراني لا يكون لهم نشوء إلا على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» فتحرك باطني إلى (طلب) حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين،

(4) Ḡazālī dans la suite du texte.

(5) Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Al-Munqid min Aḍalāl (Erreur et Délivrance)*, Édition bilingue, traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre (Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1959), 61.

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-19

Accepted : 2024-3-10



The Path to Allah: Taqleed (Tradition) according to Abu Hamid Al-Ghazali (505 AH)

Lemeil Baskal⁽³⁾

pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu

Abstract

The research aims to understand Imam Al-Ghazali's view of Taqleed, and what it entails in terms of knowledge of Allah, sound nature, upright upbringing, and belief in a certain idea, and how he searched for the truth through belief, and the role of this belief in life and its consequences. The research discusses this relationship, exploring the details related to it that Imam Al-Ghazali created during his thinking stage. It concludes that Al-Ghazali aimed to overcome doctrinal divisions by proposing the science of 'The Path to the Afterlife'. To do this, he began by struggling against the committed position that prevailed within the schools, whether legal, theological or philosophical. This is particularly evident in his letters written before his book *Ihya' Ulum Ad-Din* (Revival of the Religious Sciences): the Sufi Path to the Science of the Afterlife that he would then promote until the end of his life, which is based on the science of transactions, and the science of revelation rooted in the theory of knowledge. Al-Ghazali's discussion of the use of tradition is not limited to the fields of jurisprudence and theology but is linked to the foundations of his epistemological theory. He presents us with a different approach to 'tradition' depending on the nature of the knowledge studied and the psychology of the believer.

Keywords

Tradition, Renewal, Epistemology, Jurisprudence, Theology.

(3) PhD scholar in Religions and Systems of Thought, EPHE..

Cite this article as: Baskal, Lemeil, The Path to Allah: *Taqleed* (Tradition) according to Abu Hamid Al-Ghazali (505 AH), *Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 159 - 114.*

© 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.



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-19

تاريخ القبول: 2024-3-10

الطريق إلى الله: التقليد عند أبي حامد الغزالي (ت505هـ)

باسكال لوميل⁽²⁾

pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu

المخلص بالعربية

يهدف البحث إلى معرفة نظرة الإمام الغزالي إلى التقليد، وما يستتبعه من معرفة الله، والفترة السلمية، والنشوء المستقيم، والإيمان بفكرة معينة، وكيفية بحثه عن الحقيقة من خلال الاعتقاد، ودور هذا الاعتقاد في الحياة وما يترتب عليها، ويناقش البحث هذه العلاقة محاولاً استكشاف ما يتعلق بها من تفاصيل أوجدها الإمام الغزالي في مرحلة تفكيره، وتوصل إلى أن الغزالي من خلال اقتراح علم الطريق إلى الحياة الآخرة، كان يهدف إلى التغلب على الانقسامات العقائدية. ولقيام بذلك، بدأ بالنضال ضد الموقف الملتزم الذي ساد داخل المدارس، سواء كانت قانونية أو لاهوتية أو فلسفية. ويتجلى هذا بشكل خاص في رسائله التي كتبها قبل إحياء علوم الدين. الطريق الصوفي لعلم الطريق الآخرة الذي سيروج له بعد ذلك حتى نهاية حياته، والذي يقوم على علم المعاملات، وعلى علم المكافحة المتجذر في نظرية المعرفة. كما أن حديث الغزالي لا يقتصر حول استخدام التقليد على مجالات الفقه والكلام، بل يرتبط بأسس نظريته المعرفية. ويقدم لنا نهجاً مختلفاً للتقليد اعتماداً على طبيعة المعرفة المدروسة وسيكولوجية المؤمن.

(2) طالب دكتوراه في الأديان وأنظمة الفكر، مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EPHE).

© للاقتباس: باسكال، ليميل، الطريق إلى الله: التقليد عند أبي حامد الغزالي (ت505هـ)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 114 - 159.

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

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-19

Accepted : 2024-3-10

Cheminer vers Dieu, la voie du *taqlid* chez Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111).Pascal Lemmel ⁽¹⁾pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu.

Résumé

Ce travail vise à présenter la vision de l'imam al-Ghazālī sur le conformisme (*taqlid*), et ce qui en découle en termes de connaissance de Dieu, de disposition naturelle saine (*fitra*), de développement du droit, de croyance, et la manière dont le muqallid a cherché la vérité à travers la croyance, ainsi que le rôle de cette croyance dans sa vie. La recherche discute cette relation en essayant d'explorer les détails qu'al-Ghazālī a mis en place durant sa phase de réflexion, et arrive à la conclusion qu'al-Ghazālī, à travers sa proposition de la science du chemin vers l'au-delà, visait à surmonter les divisions doctrinales. Pour ce faire, il a commencé par lutter contre la position rigide qui régnait dans les écoles, qu'elles soient juridiques, théologiques ou philosophiques. Cela se manifeste particulièrement dans ses lettres écrites avant la "Revitalisation des sciences de la religion" (*Ihyā' Ulūm al-Dīn*). La voie soufie de la science du chemin vers l'au-delà, qu'il promouvra ensuite jusqu'à la fin de sa vie, repose sur la science des transactions (*mu'āmalāt*) et la science de la révélation (*mukāshafa*), enracinée dans sa théorie de la connaissance. De plus, le discours d'al-Ghazālī ne se limite pas à l'utilisation de la tradition dans les domaines de la jurisprudence et de la théologie (*kalām*), mais est lié aux fondements de sa théorie de la connaissance. Il nous présente une approche différente de ce *taqlid*, en fonction de la nature des connaissances étudiées et de la psychologie du croyant.

Mots-clés

taqlid, renouveau, théorie de la connaissance, jurisprudence, théologie.

(1) Doctorant en Religions et Systèmes de Pensée, École Pratique des Hautes Études (EPHE), Les Patios Saint Jacques. 4-14 rue Ferrus. 75014 Paris, rattaché à l'UMR 8584, Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM), Campus Condorcet 14 cours des Humanités 93322 Aubervilliers.

ite this article as: Pascal, Lemmel, The Path to God: Tradition in the Thought of Abu Hamid Al-Ghazali (d. 505 AH), Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 159 - 114.

© 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.



Dossier

dation Sultanahmet Vakfi, basée à Istanbul, et qui dispose d'un important fonds manuscrit, organise depuis six ans des formations autour de célèbres traités māturīdites, enseignés par Hamza Bakri, professeur à l'Université d'Istanbul et auteur du dernier article de ce dossier.

Celui-ci porte sur la théorie de l'acte humain et du libre arbitre, couramment appelée par les théologiens la question du *ḡabr* (contrainte) et de l'*iḥtiyār* (choix). Après avoir présenté un historique des débats sur la question, remontant aux Qadarites et Ḡabrites, Bakri se concentre ensuite sur son traitement par les théologiens ottomans du X^{ème}/XVI^{ème} siècle influencés par l'aš'arisme. Une telle focalisation trouve sa justification dans un constat interpellant Bakri : bien que l'on pourrait s'attendre à ce que ces théologiens, conformément à leur influence aš'arite, soient plus enclins à défendre l'idée d'un *ḡabr* plus ou moins prégnant, quitte à considérer l'humain comme ayant un libre-arbitre uniquement d'apparence, il se trouve que ceux-ci ont une posture de négation de celui-ci ! Plus encore, Bakri remarque que c'est à cette époque que se multiplient les traités consacrés à la question. Cette contribution sonde cette production et confronte la méthodologie adoptée par les théologiens de cette époque à celle de leurs prédécesseurs pour en tirer les conclusions sur l'évolution du *kalām* en contexte ottoman.

Nous l'avons mentionné, ce dossier ne prétend pas à l'exhaustivité ; il aurait également fallu aborder le développement des travaux sur l'aš'arisme en Asie du Sud-Est, du māturīdisme, les études iraniennes ou encore celles menées dans d'autres zones européennes (l'Allemagne ou la Grande-Bretagne), ce qui aurait nécessité un ouvrage entier de plusieurs volumes.

Il présente cependant, d'Istanbul à Rabat en passant par Paris, un aspect des dynamiques actuelles de recherche autour du *kalām*, selon des approches transfrontalière et transdisciplinaire.

Qu'il me soit donné de remercier l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM) pour son soutien indéfectible tout au long des différentes manifestations organisées, le comité de direction de la revue, pour avoir accepté d'accueillir ce dossier et enfin les évaluateurs anonymes, dont les remarques auront permis à chacune et à chacun d'affiner sa perspective propre. L'objectif de cet article est d'analyser le rappo

bes et souligne comment plusieurs d'entre eux étaient également engagés dans le *kalām*. Il démontre que cette double compétence a souvent conduit à une intégration des concepts théologiques dans leurs travaux grammaticaux. Le second repère porte sur les changements dans le langage et le style des grammairiens, influencés par le *kalām*. El Assri analyse comment les débats théologiques ont introduit de nouveaux termes et concepts dans la grammaire arabe, modifiant ainsi son cadre traditionnel. Dans le troisième repère, El Assri discute de la manière dont la logique, étroitement liée au *kalām*, a influencé la formulation des définitions et des termes grammaticaux. Il cite des exemples de définitions grammaticales qui intègrent des principes logiques et théologiques, illustrant ainsi la complexité accrue de la discipline. Enfin, le quatrième repère explore les questions scientifiques communes aux deux disciplines. El Assri montre comment des sujets tels que la nature du discours et les rôles des acteurs grammaticaux ont été abordés tant par les grammairiens que par les théologiens, soulignant l'interaction continue entre grammaire et théologie. El Assri conclut en soulignant l'importance de reconnaître cette interaction pour comprendre pleinement l'évolution de la grammaire arabe et son enchevêtrement avec la théologie islamique.

Bien que la recherche marocaine ait été particulièrement représentée dans ce séminaire, celui-ci a aussi été l'occasion d'établir un dialogue avec la recherche turque, qui connaît ces dernières une activité scientifique particulièrement florissante en matière de *kalām*, notamment en contexte ottoman, auquel ont été consacrés de nombreux colloques internationaux, dont un à Istanbul remontant à 2015. Ce foisonnement s'articule autour fondations confessionnelles, comme le Centre pour les études islamiques ISAM, mais aussi d'institutions universitaires disséminées dans tout le pays, dont certaines, à l'image de l'Université d'Istanbul ou l'Université d'Ankara, dispose même d'un département de *kalām*. Cette dynamique se traduit par une augmentation du nombre d'articles scientifiques, dont la diffusion en ligne est assurée par la plate-forme DergiPark, mais aussi celui des éditions critiques de traités importants et de leur traduction en turc, à l'image de la traduction de Yusuf Arikoner du *Baḥr al-Kalām* du théologien māturīdite Abū Muʿīn al-Nasafī. La Fon-

cial, et illustrent la vitalité actuelle des études de *kalām* dans une perspective transdisciplinaire.

Dans son article *Uṣūl al-fiqh bayn al-Shāfi'ī wa l-Ash'arī*, Moulay Ahmad Amnay entreprend une étude historique pour explorer la relation complexe entre les contributions d'al-Shāfi'ī et celles d'Al-Ash'arī dans le domaine de la jurisprudence islamique (*uṣūl al-fiqh*) et de la théologie (*kalām*). L'objectif d'Amnay est de déterminer dans quelle mesure al-Ash'arī a influencé ou divergé de la méthode théorico-juridique d'Al-Shāfi'ī, d'explorer les raisons pour lesquelles certains shāfi'ites se sont dissociés de l'approche d'Al-Ash'arī, bien que celui-ci ait été largement perçu comme un adepte de la tradition shāfi'ite.

Dans cette contribution inédite, Amnay analyse les tensions entre les partisans d'al-Shāfi'ī et ceux d'Al-Ash'arī, en particulier en ce qui concerne l'influence de la théologie sur le développement des principes juridiques. Il aborde également les divergences spécifiques dans leurs méthodes respectives, telles que la question des formules juridiques et la nature du commandement divin. Enfin, il conclut en notant que bien qu'Al-Ash'arī ait divergé d'Al-Shāfi'ī sur certains points, son influence a été déterminante dans la formation de la pensée juridique islamique, en particulier en ce qui concerne l'intégration de la théologie dans la jurisprudence.

Les *uṣūl al-fiqh* représentent la discipline privilégiée pour apprécier les intrications entre le *kalām* et différentes sciences convoquées. J'aime à comparer les *uṣūl al-fiqh* à un émulsifiant dans lequel divers savoirs entrent en réaction et se mélangent. Ainsi, dans le cadre de ma thèse⁽⁴⁾, quand j'ai voulu m'intéresser aux interactions entre langue arabe et théologie, je n'ai trouvé nul autre support adéquat à pareille étude qu'un traité d'*uṣūl*. C'est entre autres dans ce traité que j'ai trouvé la matière à un article sur l'origine du langage, entre théologiens et lexicographes.

Dans l'article de Mohammed El Assri, c'est des influences du *kalām* sur la grammaire arabe qu'il est question. Il commence par affirmer que la grammaire arabe a été marquée par des tendances théologiques dès ses débuts. El Assri divise ensuite son étude en quatre sections principales, qu'il appelle des *ma'ālim* (repères), pour guider le lecteur à travers cette influence. Dans le premier repère, il examine les biographies des grammairiens ara-

(4) Amharar, Ilyass (2023): *Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-'Arabī (543/1148). Les informations subtiles de la somme de théorie légale*. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press.

dernières décennies, s'articulant principalement autour de deux axes : les institutions confessionnelles et les initiatives académiques indépendantes.

Dans la première catégorie, on trouve la Rabita Mohammedia des Oulémas, société d'intérêt général fondée en 2006 par le roi Mohammed VI et dont le but est de « promouvoir un islam ouvert et tolérant » mais aussi de « contribuer à l'animation de la vie scientifique et culturelle dans le domaine des études islamiques en améliorant les liens de coopération et les partenariats avec les universités et institutions scientifiques »⁽³⁾. Sans s'écarter de ses objectifs confessionnels, la Rabita a donc, à travers ses différentes antennes dans le royaume, parmi lesquelles le centre Abū I-Ḥasan al-Aš'arī basé à Tétouan, contribué de manière substantielle à la recherche universitaire marocaine sur l'aš'arisme, notamment à travers une revue académique, *al-Ibāna*, mais aussi, et surtout, par l'édition critique de nombreux manuscrits méconnus et des monographies dont certains titres sont devenus des références. Citons rapidement ici le *Taṭawwur al-maḏhab al-aš'arī fī l'Mağrib* de Yūsuf Aḥnāna, qui dresse une histoire générale de la doctrine au Maghreb, le *Abū 'Amr al-Salāḡī wa maḏhabiyyatuh al-aš'ariyya* de Ğamal al-Baḡtī (qui est par ailleurs le directeur du centre) qui jeta d'importants éclairages sur son enseignement en contexte almohade, et enfin, plus récemment, Rašīd 'Ammūr et son édition critique du *Tasdīd*, l'un des premiers, sinon le tout premier commentaire maghrébin du *Tamhīd* d'al-Bāqillānī.

Parallèlement, les fondations indépendantes et les centres de recherche portés par des universitaires marocains se sont multipliés ces dernières années. Ces initiatives collectives reflètent une volonté de renouveler et de dynamiser les études en aš'arisme au Maroc, en les inscrivant dans une perspective à la fois nationale et globale. La synergie entre les institutions confessionnelles et les centres de recherche indépendants joue un rôle clé dans ce renouveau, permettant de combiner respect de la tradition et approche critique, au service d'une meilleure compréhension de l'aš'arisme dans le contexte contemporain.

Deux jeunes chercheurs marocains extérieurs à ce séminaire ont participé à ce dossier spé-

(3) Voir : *Bulletin officiel*, n° 5418 (4 mai 2006). Le *dahir* (décret royal) est disponible à ce lien : [bo_5418_frrabita3.pdf\(habous.gov.ma\)](http://bo_5418_frrabita3.pdf(habous.gov.ma)).

somme *Ihyā' ulūm al-dīn* (La Revivification des sciences religieuses). Lemmel accorde une attention particulière à un concept sur lequel théologiens et théoriciens du droit ont beaucoup écrit : le *taqlīd*. Il s'agit donc dans cette première contribution de déterminer la place du *taqlīd* dans la théorie de la connaissance d'al-Ġazālī, que celui-ci mobilisait tantôt pour réfuter les prétentions des *falāsifa*, des *mutakallimūn* ou encore des batinites à atteindre la certitude.

Notre journée d'étude citée plus haut s'inscrivait dans un projet beaucoup plus large de soutien aux recherches académiques sur le *kalām* menées en France, inauguré par un premier atelier organisé lors du Congrès du GIS-MOMM et intitulé « *Actualités des études de kalām en France* » dont l'objectif était, dans un dialogue entre chercheurs et doctorants, de faire connaître aux seconds les derniers travaux menés par les premiers.

Ces différentes manifestations ont donné lieu à des moments d'échange avec des doctorants. Parmi eux, Nicolas Andreucci a proposé un article pour ce dossier. Dans « Sur un propos attribué à Mālik b. Anas et son interprétation par Ibn Taymiyya » il examine comment l'expression « *bi-lā kayf* » employée par les théologiens était utilisée pour éviter d'attribuer une forme ou modalité physique à Dieu et revient ensuite sur une question épineuse, la recension de Mālik d'un *ḥadīth* incluant le terme *kayf*, sujet qui a opposé les Ash'arites à plusieurs de ses adversaires, parmi lesquels Ibn Taymiyya.

Ces efforts ont été poursuivis l'année suivante, à travers plusieurs manifestations dont la dernière en date est un séminaire sur la recherche en cours sur le *kalām*, organisé par le Centre Jacques Berque (Rabat) et Philosmus, toujours avec le soutien de l'IISMM.

L'ambition du séminaire était évidemment plus grande : il s'agissait cette fois de proposer un espace d'échange réunissant un large public de chercheurs français et internationaux, qu'ils soient statutaires ou doctorants, afin de partager méthodologies et résultats.

De par l'ancrage géographique de cette Unité Mixte de Recherche à l'Étranger (UMI-FRE) que constitue le Centre Jacques Berque, la recherche marocaine était particulièrement représentée dans ce séminaire.

Il faut dire que les études en aš'arisme au Maroc ont connu un essor significatif ces deux

donné lieu à ce travail. Rassemblant des contributions issues d'une série d'évènements et d'initiatives académiques, ce florilège incarne un effort concerté pour revitaliser et élargir le paysage de la recherche en théologie islamique.

Le premier des cinq articles est tiré d'une communication donnée lors d'une journée d'étude intitulée « Actualités des études de *kalām* en France : thèses en cours », tenue le 1er décembre 2021 à l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (IISMM) de Paris.

L'objectif de cette journée était d'attirer l'attention de la communauté scientifique sur l'intérêt des études de *kalām* en France et les thèses en cours de rédaction dans ce domaine relativement laissé en déshérence depuis entre autres le départ à la retraite de Daniel Gimaret et, plus récemment, la mort tragique d'Éric Chaumont (la manifestation s'était également tenue en son hommage), alors même que ce champ a été investi de façon notable dans le reste du monde ces dernières décennies et marqué par des progrès significatifs, tant dans la découverte de nouveaux manuscrits que la multiplicité des approches.

Cette perspective d'actualisation était particulièrement mise à l'honneur dans notre journée d'étude, qui a mis en lumière les travaux des jeunes doctorants qui préfigurent, probablement, une partie des prochaines orientations que pourraient prendre les recherches dans cette discipline en France dans un futur proche.

Enfin, l'objectif de cette journée était aussi d'entériner, à terme, la mise en place d'une dynamique collective française autour des études du *kalām*, qui brassent un éventail de disciplines et une diversité de sujets (l'aš'arisme donc, mais aussi l'ibadisme ou le chiisme). En effet, la perspective de décloisonnement disciplinaire qui caractérisait cette journée n'était qu'un rappel, s'il en fallait un, que les études de *kalām* n'intéressent pas seulement les islamologues mais aussi, par exemple, les spécialistes de philosophie, de linguistique ou encore de mystique.

C'est justement du lien entre foi et spiritualité qu'il est question dans le premier article. Doctorant à l'École Pratique des Hautes Études, Pascal Lemmel propose un examen de la doctrine mystique d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, notamment ce que celui-ci dénomme « la science de la voie de l'au-delà » (*'ilm ṭāriq al-āhira*) dont les principaux éléments sont exposés dans sa



La transdisciplinarité dans les études de *kalām* : rétrospective non exhaustive

Ilyass Amharar⁽¹⁾

ilyass.amharar@gmail.com

En septembre 2014, l'Université SOAS de Londres a accueilli un colloque d'envergure intitulé « *Philosophical Theology in Islam: The Later Ash'arī Tradition* », orchestré par Ayman Shihadeh et Jan Thiele⁽²⁾. Cette rencontre universitaire était l'occasion de dresser un constat interpellant : celui du manque d'attention académique accordée aux études de *kalām* en général et à l'ash'arisme en particulier. Le colloque avait pour ambition de mettre en lumière les développements ultérieurs de cette tradition, explorant une diversité de perspectives esquissées par la suite dans le titre révisé de l'ouvrage paru six ans plus tard, et compilant en partie les contributions présentées lors de cet événement.

Le présent dossier n'a pas l'ambition de dresser un bilan complet des travaux qui ont depuis été menés dans le champ, mais vise à illustrer plusieurs déclinaisons du dynamisme transdisciplinaire et transnational qui l'anime actuellement, et particulièrement celle ayant

(1) Chercheur au Centre Jacques Berque (Rabat).

Cite this article as: Amharar, Ilyass, La transdisciplinarité dans les études de *kalām* : rétrospective non exhaustive, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 167 - 161 .

© 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.

(2) Pour une recension de l'ouvrage tiré de ce colloque, voir : Ilyass Amharar, « Ayman Shihadeh, Jan Thiele, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West* », *Bulletin critique des Annales islamologiques* [En ligne], 38 | 2024, mis en ligne le 14 avril 2024. La recension est disponible gratuitement en ligne à ce lien : <http://journals.openedition.org/bcai/5125> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bcai.5125>

Introduction

Les études de *kalām*. Nouvelles recherches
interdisciplinaires et approches croisées

Numéro spécial sous la direction de :
Ilyass Amharar, Centre Jacques Berque (Rabat)

مسألة مشؤومة:

ما تفعله الدوافع النفسية في صناعة الانقسام والجدل الكلامي
كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ت: 276) نموذجًا

ياسر بن ماطر المطرفي

متى تصبح المقاصد علماء؟ بحث في بنائها المنطقي

وفلسفتها المعرفية

د. أحمد ذيب

معركة كتاب (تاريخ التمدن الإسلامي) في مصر 1902-1914م

د. حسام أحمد إسماعيل عبد الظاهر

محاكمات بدائع التحديث:

الإصلاح العالمي والمادي للإسلام في عصر محمد رشيد رضا، 1865-1935

ترجمة: محمد كمال

المذهب الظاهري - القرن الثالث/ التاسع - القرن العاشر/

السادس عشر «نظرية نصوصية للفقهاء الإسلامي»

ترجمة: أحمد نسيرة

الجغرافيا والمذهب: التطور التاريخي للأشعرية في خراسان

ترجمته عن التركية: ماشته أونالمش

خلف قضبان اللغة - ماذا حدث لعقل المترجم العربي من

القرن الثامن حتى الآن؟

أ.د. الحسين علي يحيى - ترجمة: شاهيناز كامل

الفكر الإسلامي في عصر التكوين - مونتجومري

ترجمة: محمد خضر

محمد عبده: الإسلام الحديث وثقافة الالتباس

ترجمة: طارق غانم

