دورية
نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الفهرسة والتصنيف الدولي

Editor–in–Chief — رئيس التحرير

Said Bentajar
(Hassan II University, Morocco)

سعيد بنتاجر
(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

Managing Editor — مدير التحرير

Abdulghani sultan Alfakih
(namaeacademy for Research and Studies, Morocco)

عبد الغني سلطان الفقيه
(أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، المغرب)

Editorial Board Members — هيئة التحرير

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 المالك 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
(nama center)

عبد الرحمان زعتري
(مركز نماء للبحوث والدراسات)

Copy Editor — سكرتير المجلة

Ismael elzmzmy
(nama center - Egypt)

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 4), 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
238 ص، (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 8، العدد 4)، 17 × 24
1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان
ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آيه الحسيني
Design and Layout: Aya El–Hussieny

التدقيق اللغوي بالعربية: إسماعيل الزمزمي
Proofreading in Arabic: Ismail Elzmzmy

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصلل
Proofreading in English: Amin Ali Al–Sallal

دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

الهيئة الاستشارية — The Advisory Board

بدران مسعود بن الحسن
(جامعة قطر)

Badran Masoud bin Al-Hassan
(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

حاتم بن عارف العوني
(جامعة أم القرى، السعودية)

Hatem bin Aref Al-Awni
(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

رضوان السيد
(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

Ridwan Al-Sayyid
(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

فريدة زمرد
(جامعة القرويين، المغرب)

Farida Zemmourred
(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

محمد محمد أبو موسى
(جامعة الأزهر، مصر)

Mohamed Mohamed Abu Mousa
(Al-Azhar University, Egypt)

محمد فاضل
(جامعة تورنتو، كندا)

Mohammed Fadel
University of Toronto, Canada)

وائل حلاق
(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

Wael Hallaq
(Columbia University, USA)

ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

nama-journal@nama-center.com

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 8، العدد 4، ديسمبر 2024 م

الدراسات والأبحاث

رحلة الدلالة
من التطور الذاتي إلى علم دلالة القرآن
جـــواد الفلاق 12

التَّكرار والجناس وبناء المعنى وتأويله
في تجربة الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي
عبد الحق إسماعيلي علوي 46

أثر ابن سينا المنطقي في ابن طملوس الأندلسي
محمد روي 76

Research Papers

The Journey of Semantics:
From Self-Development to the Science of Quranic Semantics.
Jawad El-Fallaq 12

Repetition, Alliteration, and The Construction and Interpretation of Meaning
in the Poetic Experience of Ibn Al-Abar Al-Quda'i Al-Balansi
Abdulhaq Esmaili Aloui 46

The Logical Influence of Ibn Sina on Ibn Tamlus of Andalusia
Mohammed Raui 76

الترجمات

هل للزيديَّة أصول فقه؟
البحث عن جوهر أصول فقه الزيديَّة في أول عملٍ: كتاب «المُجزي في أصول الفقه» للناطق بالحق أبي طالب (340-424هـ/951-1033م)
أحمد تمل
ترجمة:
عبد الكريم مُحمَّد عبد الله الوظّاف..... 100

Translations

Does Zaidi have jurisprudential principles?
Searching for the Essence of the Principles of Zaidi Jurisprudence in the First Work: Al-Muj-zi fi Usul al-Fiqh by Al-Natiq Bilhaq Abu Talib (340-424 AH/951-1033 AD)
Author: Ahmed Tammal
Translated by:
Abdulkareem Mohammed Abdullah Al-Wathaf.. 100

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 8، العدد 4، ديسمبر 2024 م

الترجمات

الخصومة العلمية ونظام الرعاية في مصر في القرن الخامس عشر:
العيني والمقريزي وابن حجر العسقلاني أنموذجًا
آن ف. برودبريج
ترجمة:
عبد الله مجموعه دار..... 124

Translations

Scholarly Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt:
Al-Ayni, Al-Maqrizi, and Ibn Hajar Al-Asqalani as Models
Anne F. Brodbridge
Translated by:
Abdullah Majmou'ah Dar..... 124

المراجعات

مراجعة كتاب:
«علوم القرآن؛ نقد العلمية ومقاربة في البناء»
نبيل صابري 150

مراجعة كتاب:
(الإسلام والحداثة: تحول في تقليد فكري) للباكستاني فضل الرحمن
التجاني بولعوالي..... 174

Book Reviews

"Qur'anicSciences:ScientificCriticismandan Approach to Construction": A Book Review
RNabil Sabri..... 150

BookReview:(IslamandModernity:Transformation in an Intellectual Tradition) by the Pakistani philosopher Fazlur Rahman Malik
Al-Tijani Boulaouali..... 174

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 8، العدد 4، ديسمبر 2024 م

الحوارت

حوار مع الدكتور حمزة البكري حول: الدرس الكلامي الكلاسيكي – طبيعته ومخرجاته
حاوره: عبد الحميد مؤمن 190

التقاريـر

أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية
تقرير
محمد أمين خلال- يوسف عكراش 200
مؤتمر حول التعليم والتدريب من أجل السلام: تقرير
سميرة ناير 215

Dialogues

Interview with Dr. Hamza Al-Bakri on: The Classical Kalam (Theological) Lesson - Its Nature and Outcomes
Interviewed by: Abdulhamid Mou'men..... 190

Reports

The Impact of Theology on Islamic Sciences
A report by:
Mohammed Amin khoulal- Yousuf Ekrash..... 200
Conference on Peace Education and Training: An Account
By Samira Nair..... 215

Research Papers

العلوم الإنسانية والوكالة الفكرية: التنافر الجذري بين ميشيل فوكو وإدوارد سعيد.
عبد الباسط منادي إدريسي 237

The Humanities and intellectual agency: Grounding Dissonance between Michel Foucault and Edward Said.
Abdelbassat Mounadi Idrissi..... 237

الدراسات والأبحاث
Research Papers

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.418

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 29-8-2024
تاريخ القبول: 8-10-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

رحلة الدلالة
من التطور الذاتي إلى علم دلالة القرآن

جـواد الفلاق[1]

jawadelfellak@gmail.com

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف أهمية الدلالة (المعنى) في فهم النص القرآني، والكيفية التي تطورت بها دلالات الكلمات القرآنية عبر زمن التنزيل، وقد قسم هذا البحث الموسوم برحلة الدلالة من التطور الذاتي إلى علم دلالة القرآن، إلى ثلاثة مباحث: الأول في علم الدلالة، والثاني في التطور الدلالي وأسبابه ومظاهره، والثالث في التطور الدلالي وعلم دلالة القرآن، وقد اتبعت هذه الدراسة منهج الوصف والتحليل والنقد، معتمدة على الاستقراء في بناء الأحكام والنتائج التي توصلت إليها، وهي: أن العرب والمسلمين كان لهم وعي كبير بعلم الدلالة وقد طبقوه في مختلف علومهم، وأن الدلالة في القرآن الكريم عرفت تطورًا ملحوظًا في كثير من المفاهيم القرآنية.

الكلمات المفتاحية:

الدلالة، الدال، المدلول، التطور الدلالي، المعنى، السور المكية، السور المدنية.

(1) حاصل على شهادة الدكتوراه من مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات العليا بالرباط – المغرب.

للاقتباس: الفلاق، جواد، رحلة الدلالة من التطور الذاتي إلى علم دلالة القرآن، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، ص 12 - 45.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-8-29
Accepted: 2024-10-8

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Journey of Semantics:
From Self-Development to the Science of Quranic Semantics

Jawad El-Fallaq[2]

jawadelfellak@gmail.com

abstract:

This study explores the importance of semantics (meaning) in understanding the Qur'anic text, and how the connotations of Qur'anic words have developed over the time of revelation. This research is divided into three sections: the first is on semantics, the second is on semantic development, its causes and manifestations, and the third is on semantic development and the semantics of the Qur'an. This study followed the method of description, analysis and criticism, relying on induction in constructing the judgments and results it reached, which are: that the Arabs and Muslims had a great awareness of semantics and applied it in their various sciences and that semantics in the Holy Qur'an witnessed a noticeable development in many Qur'anic concepts.

Keywords:

Semantics, Signifier, Signified, Semantic Development, Meaning, Meccan Surahs, Medinan Surahs

(2) Earned a doctoral degree from the Dar Hadith Hassanya Institute for Advanced Studies, Rabat, Morocco.

Cite this article as: Jaouad, Al-Fellak, Semantics Journey: From Self-Development to the Semantics of the Quran, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 12 - 45.

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

مقدمة

تُعد الدلالة أساس التواصل والتفاهم بين أفراد المجتمعات البشرية، لذلك فهي تمثل القلب النابض للغة، ويمثل التطور الدلالي ظاهرة لغوية طبيعية تتمثل في تغير معاني الكلمات مع مرور الزمن وتغير السياقات الاجتماعية والثقافية، وهذا التطور يؤثر بشكل كبير في فهم النصوص، خاصة النص القرآني -الذي يهمنا في هذا المقام-، لذلك رامت هذه الدراسة كشف مكانة الدلالة (المعنى) في التراث العربي الإسلامي، وتغيّت بيان علم الدلالة القرآني، وكشف التطور الدلالي وبيان أسبابه ومظاهره ومدى إعماله في فهم النص القرآني. تتمثل إشكالية هذه الدراسة في بيان مكانة الدلالة في بناء المعاني القرآنية وتطورها، وكيفية تأثير هذا التطور على فهمنا للنص القرآني، كما تسعى الدراسة إلى الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما أهمية الدلالة في العلوم العربية الإسلامية؟ وكيف تطورت دلالات الكلمات القرآنية عبر زمن التنزيل؟ وما العوامل التي أثرت في هذا التطور؟ وما الآثار المترتبة على هذا التطور في فهمنا للقرآن الكريم؟

أما أهداف هذه الدراسة فإنها تروم استكشاف أهمية الدلالة في فهم النص القرآني، مع تتبع تطور دلالات المفهومات القرآنية عبر زمن التنزيل. ولا شك أن المكتبة العربية الإسلامية غَاصَّة بالمصنفات اللغوية التي رامت دراسة ألفاظ القرآن الكريم بمختلف أوجهها، لكن ما يثير اهتمامنا هنا، هي تلك التي تناولت الدلالة وتطورها الدلالي داخل القرآن الكريم، وهي قليلة جدًّا؛ إذ إن أغلبها تتبع تطور دلالات الألفاظ من الاستعمال الجاهلي إلى الاستعمال القرآني. أما الدراسات العامة الجامعة التي درست معاني كلمات القرآن الكريم فهي كثيرة ومتنوعة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «تأويل مشكل القرآن» و«تأويل غريب القرآن» لابن قتيبة، و«جواهر القرآن» لأبي حامد الغزالي، و«الأشباه والنظائر» لمقاتل بن سليمان و«المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني،... فضلًا عن كتب التفسير وعلوم القرآن المختلفة التي تضم إشارات متفرقة عن دلالات ألفاظ القرآن الكريم.

ولعل أهم كتاب –في هذا الباب- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية لأبي حاتم الرازي(ت 122 ه)، لكنه كما يوحي عنوانه ليس خاصًّا بألفاظ القرآن وحدها، وقد اعتمده كل من جاء بعده إلى أن ظهرت جهود حديثة مثل كتاب: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم- دراسة دلالية مقارنة لعودة خليل أبو عودة، ومثله بحث بعنوان: «التطور الدلالي لألفاظ أركان الإسلام في

القرآن الكريم، لزينة قرفة، وقد اقتصرت صاحبته على ألفاظ أركان الإسلام، وتطورها من الاستعمال الجاهلي إلى الاستعمال القرآني.

أما الفرضيات التي افترضها هذا المقال فهي: أن للغة العربية دورًا أساسًا في بناء المفاهيم القرآنية وتطورها، وأن التطور الدلالي ينشأ بفعل عوامل لغوية وسياقية وثقافية، وأن العرب كان لهم وعي كبير بأهمية الدلالة، وتأثيرها في فهم النصوص. وللتحقق من هذه الفرضيات والكشف عن منزلة الدلالة وأثرها، توسل البحث بمنهج وصفي وتحليلي واستقرائي لبناء أحكام أقرب إلى الحقيقة.

الدراسات السابقة

تزخر المكتبة العربية الإسلامية بالمصنفات في علم الدلالة، بيد أن الدراسات التي اهتمت بالتطور الدلالي قليلة جدًّا، خاصة تلك التي عنيت بتطور المفاهيم داخل النسق القرآني، ولعل أهم كتاب –في هذا الباب- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية لأبي حاتم الرازي (ت 122 ه)، لكنه كما يوحي عنوانه ليس خاصا بألفاظ القرآن وحدها، وقد اعتمده كل من جاء بعده إلى أن ظهرت جهود حديثة مثل كتاب: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم-دراسة دلالية مقارنة لعودة خليل أبو عودة، وقد تناول فيه بعض الألفاظ التي تطور مدلولها من الشعر الجاهلي إلى الاستعمال القرآني، ومثله بحث بعنوان: «التطور الدلالي لألفاظ أركان الإسلام في القرآن الكريم، لزينة قرفة، وقد اقتصرت صاحبته على ألفاظ أركان الإسلام وتطورها من الاستعمال الجاهلي إلى الاستعمال القرآني. وقريب منها كتاب بعنوان «التغير الدلالي وأثره في فهم النص القرآني» لمحمد بن علي الجيلاني الشتيوي، ويظهر من العنوان أنه يتناول تغير دلالة الألفاظ من خلال تطورها وأثر ذلك في فهم القرآن الكريم، لكن مقصوده الذي أظهره في الورقة الوصفية المرافقة للكتاب تُظهر خلاف ذلك، إذ يقول إن هذه الدراسة «تبحث في العلاقة بين الدال الذي هو الدليل الشرعي، والمدلول الذي هو الأحكام الشرعية المستفادة من هذا الدليل».

أما رائد الدراسات الدلالية توشيهيكو إيزوتسو اقتصر على دراسة المصلحات دلاليًّا دون النظر في تطورها، وذلك في كتابيه «المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن» و«الله والإنسان في القرآن. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم» والملاحظة نفسها تهم بعض الكتابات مثل كتاب «مفهوم الجهاد في القرآن والحديث، دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي» لعبد الرحمن بوكيلي.

تقسيم البحث:

قسمت هذا البحث إلى مباحث ثلاثة: الأول في علم الدلالة، ويتناول ماهية الدلالة وتقسيماتها ومكانتها عند الأصوليين واللغويين والبلاغيين العرب، وتناول المبحث الثاني تعريف التطور الدلالي وبيان أسبابه ومظاهره، وتناول المبحث الثالث التطور الدلالي وعلم دلالة القرآن، من خلال علاقة التطور الدلالي بالدراسة المصطلحية، ومن خلال مكانته في علم التفسير أيضًا.

المبحث الأول: في علم الدلالة

يتناول هذا المبحث جملة من العناصر التي تدخل في علم الدلالة، من قبيل ماهية الدلالة وأنواعها ومكانتها في العلوم العربية والشرعية.

أ. ماهية الدلالة

يقول ابن فارس: «الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارةٍ تتعلّمها، والآخَر اضطرابٌ في الشيء، فالأوّل قولهم: دلَلْتُ فلانًا على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بيِّن الدَّلالة والدِّلالة»[3] وجاء في لسان العرب: «ودله على الشيء يدله دلا ودلالة فاندل: سدده إليه (...) والدليل ما يستدل به»[4] «وأصل الدلالة مصدر كالكتابة والأمارة، والدال: من حصل منه ذلك، والدليل: في المبالغة، كعالم وعليم، وقادر وقدير، ثم يسمى الدال والدليل دلالة، كتسمية الشيء باسم مصدره»[5] وعلى هذا فالدلالة تنحصر في معنى الهدي والإرشاد والتسديد.

وفي الاصطلاح عُرِّفت الدلالة تعريفات كثيرة، نذكر منها ما يحصل به المراد. فقد عرفها الأصفهاني (ت502 هـ) بقوله: «اعلم أن دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث إذا سُمِع أو تُخُيِّل لاحظت النفس معناه»[6] وعرفها الزركشي (ت794هـ) بقوله هي: «كون اللفظ بحيث إذا أطلق فَهِم منه المعنى مَنْ كان

(3) أبو الحسين، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، (1399هـ - 1979م) باب دلل.

(4) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر –الطبعة الأولى، باب دلل.

(5) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح. صفوان عدنان داودي، دمشق .بيروت، دار العلم الدار الشامية، (1412 هـ) (ص.317).

(6) الأصبهاني، شمس الدين. بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) تح. علي جمعة. القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ط1. (1409هـ -2004م). (1/ 120).

عالمًا بوضعه له»[7] وعرفها الجرجاني (ت816 هـ) بقوله: «كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر»[8] «فالدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللّفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النّص، وإشارة النّص، ودلالة النّص، واقتضاء النّص»[9]. وموضوع علم الدلالة هو «دراسة المعنى، وقد بدأ البحثُ عن المعنى منذ أن حصل للإنسان وعي لغوي، حيث عُرف هذا العلم مع علماء الهنود واليونان»[10].

ب. مكانة علم الدلالة في العلوم الإسلامية

اهتم العرب بعلم الدلالة بمختلف مشاربهم المعرفية وتوجهاتهم العلمية، وخاصة علماء اللغة وعلماء أصول الفقه. فقد عنوا بدراسة المعنى، ووضعوا قواعد وأصولًا لاستنباطه. ولم يكن هنالك فصل في هذا المجال بين البحث في طرق دلالة النص وبين البحث اللغوي، بل إن مباحث الدلالة عند اللغويين تأثرت بمباحث الأصوليين ومناهجهم في تقعيد النص وفهمه[11]، وتواتر استعمال مصطلح الدلالة في التعبير عن المعنى المستنبط من النصوص والألفاظ، وكان ذلك بالخصوص في كتب الأصوليين[12].

تضمنت كتب الأصوليين –في مجملها- قسمًا خاصًّا بمباحث الدلالة؛ حيث تناول أغلبهم مبحث العلاقة بين اللفظ والمعنى، والحقيقة والمجاز، والاشتراك، والترادف، والعام، والخاص، والمطلق والمقيد، وغير ذلك من المباحث التي تعد جزءًا أصيلًا في البحث الدلالي، ومن ذلك مثلًا: قول الغزالي (ت520 هـ) في تقسيم دلالة اللفظ: «واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله. وهو الاقتباس الذي يسمى قياسًا، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول»[13] وكذلك الآمدي (ت631 هـ) عندما تحدث عن شروط الاجتهاد جعل الإلمام بمباحث الدلالة

(7) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تح. محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية (1421هـ - 2000م) (1/ 416).

(8) الإسنوي، جمال الدي، نهاية السول شرح منهاج الوصول. بيروت، دار الكتب العلمية. (1999م) (2/ 32).

(9) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي (1405هـ). (ص. 104).

(10) ينظر: عبد الجليل منقور. علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب- (2001)(ص.15).

(11) نفسه. (ص. 16).

(12) فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دمشق، دار الفكر ط.2 (1996) (ص.8).

(13) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تح. محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية –الطبعة الأولى، (1413م) (1/180).

شرطًا أساسًا يجب أن يتوفر في المجتهد، إذ لا بد له أن يكون قد حصل على ما «يعرف به أوضاع العرب، والجاري من عاداتهم في المخاطبات؛ بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمين والالتزام والمفرد والمركب والكلي منها والجزئي والحقيقة والمجاز والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء ونحو ذلك»[14] وهكذا نجد أغلب الأصوليين يتناولون هذه المباحث تعريفًا وشرحًا وبيانًا.

ولما كان القرآن الكريم بلسان عربي مبين، لزم أن يكون المفسر للقرآن ملمًا بقواعد هذا اللسان، عالمًا بأصوله، متمكنًا من أساليبه. ولعل أهم هذه القواعد، تلك المتعلقة بمباحث الدلالة، حيث لا يخلو تفسير –حسب اطلاعي- من إعمال هذه المباحث، يقول ابن جزي (ت741 ه): «وما أحوج المفسر إلى معرفة النص والظاهر، والمجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وشروط النسخ، ووجوه التعارض، وأسباب الخلاف، وغير ذلك من علم الأصول»[15]. وعند الحديث عن أسباب الاختلاف في التفسير ذكر ابن جزي اثني عشر سببًا، جلها يدخل في مباحث الدلالة كالاشتراك، واحتمال العموم والخصوص، واحتمال الإطلاق والتقييد، واحتمال الحقيقة أو المجاز، واحتمال الإضمار أو الاستقلال، واحتمال الكلمة الزائدة، واحتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير، واحتمال النسخ والإحكام.

ومن يوَلِّ وجهه شطر التراث اللغوي العربي يجد كثيرًا من الإشارات اللسانية، واللفتات الدلالية، عند ابن فارس، وابن جني والزمخشري والجاحظ والجرجاني وغيرهم كثير. فقد طرق الجاحظ -على سبيل المثال- هذا الباب في كتابيه البيان والتبين والحيوان؛ إذ تناول جملة من القضايا، منها أصناف الدلالات التي حصرها في خمسة، وذلك بقوله: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة... ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة عن صورة صاحبتها، وحيلة مخالفة لحيلة أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير»[16] وكذلك فعل

(14) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح. بيروت، سيد الجميلي. دار الكتاب العربي –ط.1، (1404) (4/ 170).

(15) ابن جزي، محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبطه وصححه وخرج آياته. محمد سالم هاشم. بيروت. دار الكتب العلمية، (1/ 12).

(16) الجاحظ، أبو عثمان عمرو، البيان والتبيين، تح. فوزي عطوي، بيروت، دار صعب –ط. 1. (1968م) (1/ 55).

الجرجاني في كتابيْه «أسرار البلاغة «و» دلائل الإعجاز» حيث تمثل نظرية النظم عنده سنم الجهد البلاغي في مبحث الدلالة.

أما الدراسات اللسانية الغربية المعاصرة فقد «أغفلت جهود الدلاليين العرب القدامى، ولم تأتِ على ذكرهم في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم»[17]، ولما نضج مصطلح «السيمانتيك» عند الغربيين، وانتقل إلى الدلاليين العرب، اختلفوا في تعيين المصطلح العربي الذي يقابله، فعبر بعضهم بمصطلح «الدلالة» وعبر بعضهم بمصطلح «المعنى» وعبر بعضهم بمصطلح «الرمز» إلى غير ذلك، بيدَ أن كثيرًا من الدارسين العرب آثروا إبقاء المصطلح الأصيل «الدلالة»، ويعلل فايز الداية سبب إبقائه على هذا المصطلح بالقول: «أما اختيارنا للمصطلح العربي المقابل فهو «الدلالة» ذلك أنه ينتشر في مصنفات عربية قديمة تتصل بمجالات تقرب من ماهية هذا العلم في صورته المعاصرة»[18] ويبين سبب تخليه عن المصلحات الأخرى فيقول : «لقد تركنا مصطلح (المعاني) لأنه عنوان قسم من الدراسات البلاغية التي تعنى بقيم التركيب اللغوي (...) وكذلك آثرنا ترك مصطلح (المعنى) لأن فيه عمومًا من جهة، ومن جهة أخرى لا يعين على اشتقاقات فرعية نجدها في مادة (الدلالة) وأما مصطلح (الرموز) فهو علم خاص قائم بذاته»[19].

ومن هنا يظهر الوعي العربي بعلم الدلالة دراسةً وفهمًا، لكن عندما بدأت عملية التنظير والتقعيد لهذا العلم في الدراسات اللسانية الغربية الحديثة، أغفل الجهد العربي أو كاد، ولو تفطن اللسانيون الغربيون –أو أرادوا التفطن- إلى الجهد الذي قدمه العرب في هذا المضمار «لكانت اللسانيات المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم، بل لعلها تكون قد أدركت ما قد لا تدركه إلا بعد أمد»[20]، ولعل هذه الغفلة تعود إلى نَزعات دينية ومؤثرات موضوعية ترجع إلى الغَبش الذي كان يلُف الجهد اللغوي العربي، إذ تتبوأ اللغة العربية بكل مباحثها مكانة تجعلها مجالًا للدرس عند الفقيه والأصولي والمفسر واللغوي والفيلسوف والمنطقي... وحاصل القول أن العلماء العرب على اختلاف توجهاتهم العلمية كانت لهم إسهامات قيمة في تبلور مصطلح الدلالة.

(17) فايز الداية، علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، (ص. 9).
(18) المرجع السابق، (ص. 9).
(19) ينظر، المرجع السابق (ص. 9).
(20) عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، (1986)، (ص23).

ج. أنواع الدلالة.

اختلفت أنواع الدلالات باختلاف العلوم والمناهج التي توسل بها كل دارس، وبحسب الوظيفة التي أرادها لها، فجاءت تقسيماتهم متباينة تبعًا لذلك؛ إذ منهم من قسمها إلى: الدلالة المعجمية، والدلالة الوظيفية، والدلالة السياقية، ومنهم من قسمها إلى الدلالة اللفظية والدلالة الصناعية والدلالة المعنوية، في حين قسمها آخرون إلى الدلالة الصوتية، والدلالة الصرفية، والدلالة النحوية، والدلالة المعجمية أو الاجتماعية، وقد آثرت الوقوف على قسم واحد من هذه الأنواع لأنه ألصق بموضوع رحلة الدلالة وتطورها؛ وهو تقسيم الأصوليين؛ إذ قسموا الدلالة إلى:

دلالة لفظية ودلالة غير لفظية، وأما اللفظية فهي أنواع ثلاثة: عقلية وطبيعية ووضعية:

- الدلالة اللفظية العقليَّة، «كدلالة الأثر على المؤثر، مثل دلالة الدخان على النار»[21]. وعلى هذا فالدلالة العقلية هي التي يتوصل إليها عن طريق الاستنتاج العقلي، كدلالة الصوت على حياة صاحبه، حيث يدرك بالتلازم العقلي بين الموت وعدم الكلام.

- الدلالة اللفظية الطبيعية، و«هي التي يجد العقل بين الدالّ والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه، كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل»[22]. أو «كدلالة لفظ الصُّراخ على مصيبة نزلت بالصارخ»[23] وعلى هذا تكون الدلالة الطبيعية هي التي لا يوجد فيها ارتباط عقلي بين الدال والدلالة، إذ لا علاقة عقلية تجمع بين الحمرة والخجل أو بين الصراخ والمصيبة إلا ما كان من باب التعود والملاحظة المتكررة لنفس المعلول الناتج عن نفس العلة.

- الدلالة اللفظية الوضعية، ككون اللفظ متى أطلق فهم منه معناه، أو هي كون اللَّفظ بحالة ينشأ بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به»[24].

ولما كانت هذه الدلالة هي التي يتوقف عليها الفهم الجيد لدلالة الألفاظ، اعتنى بها علماء الأصول من حيث البيان والإيضاح والتقسيم، فقالوا: إنها أنواع ثلاثة؛ دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

---

(21) السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح. جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية –الطبعة الأولى، (404هـ) (1/ 240).

(22) الفاخوري، عادل، علم الدلالة عند العرب- دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة - بيروت دار الطليعة ط. 1. (1985 م) (ص42).

(23) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة آداب البحث والمناظرة، القاهرة، مكتبة ابن تيمية. (ص13).

(24) المظفر، محمد رضا، المنطق. ط. 1 دار التعارف للمطبوعات (2006) . (ص 36).

أ. دلالة اللفظ بالمطابقة: وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له، مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة البيت على مجموع الجُدُر والسقف[25] وقد عَبَّر المناطقة عن دلالة المطابقة بأنَّها ما تدُلُّ على تمام المعنى، ولم يعبروا «بجميع» المعنى؛ لأن لفظ الجمع يشعر بالتركيب، فيلزم تَخصيص المطابقة بالمركب، مع أنَّها عامة في المركب والمفرد[26].

ب. دلالة اللفظ بالتضمن، هي دلالة اللفظ على جزء مُسَمَّاه، أو جزء المعنى الموضوع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق[27] وسميت بدلالة تضمينية؛ لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له، والإضافة في دلالة التضمن ودلالة الالتزام من إضافة المسبب إلى السبب. والعلاقة بين المطابقة والتضمنية: العموم والخصوص المطلق، فإذا وجدت التضمنية، وجدت المطابقة، دون العكس؛ لجواز أن يكون المعنى بسيطًا لا جُزْءَ له.

ت. دلالةُ اللفظ باللزوم، وهي دلالةُ اللفظ على خارجٍ عن مُسَمَّاه، لازم له لزومًا ذهنيًّا؛ بحيث يلزم من فهم المعنى المطابق فَهْمُ ذلك الخارج اللازم، كدلالة الأربعة على الزوجية»[28].

نخلص إذن إلى أن الدلالة اللفظية الوضعية تنقسم إلى أقسام ثلاثة كما سبقت الإشارة وهي: «المطابقة» و«التضمن» و«الالتزام» فالمطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له مثل دلالة «الإنسان» على معنى «الحيوان الناطق» فمعنى الإنسان ذو شقين: الحيوانية، والناطقية، والالتزام: هو دلالة اللفظ على شيء خارج عن حقيقة معنى اللفظ ولازم للفظ في الذهن، فكلما ذكر اللفظ تبادر إلى ذهن السامع شيء ملازم له. والتضمن هو دلالة اللفظ على جزء من معناه الذي وضع له، كما لو قلنا: بيت، وأردنا السقف أو الجدران فقط. والمقصود بالدلالة الوضعية هو أنها من جهة الوضع اللغوي، لا من جهة غيره، وذلك تمييزًا لها عن الدلالة اللفظية المنطقية الناتجة عن العقل، فالدلالة اللفظية الوضعية هي ما يفهمه المخاطب العالم باللغة من اللفظ متى استخدم ذلك اللفظ، وما يفهمه المخاطب من اللفظ لا بد أن يكون أحد الثلاثة؛ إما أن يكون معنى كاملًا يدل على المعنى بتمامه، أو معنى جزئيًّا يدل على جزء معناه، أو على معنى لازم خارج عن اللفظ.

ث. مكانة الدال والمدلول (اللفظ والمعنى) عند البلاغيين واللغويين العرب

---

(25) الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، تح. أحمد شمس الدين، ط. 4. دار الكتب العلمية، بيروت، (1983م) (ص42).
(26) العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الخبيصي، بيروت. دار إحياء الكتب العربية، (ص 50).
(27) ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه، تح: محمد الزحيلي، نزيه حماد، ط. 3. (دار إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة) (1991م.) (126/1).
(28) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. (ص 14).

1- مكانتهما عند البلاغيين:

أدرك العلماء العرب قوة الترابط بين اللفظ والمعنى، وأهميته في مختلف المجالات الفكرية التي أثرت التراث العربي الإسلامي وأدركوا قيمة المعنى في التعبير، ومكانة الألفاظ حين يضم بعضها إلى بعض، لتشكل وحدة متكاملة، كما يقول العتابي «الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدَّمت منها مؤخرًا، أو أخرت منها مقدمًا، أفسدتَ الصورة وغيرت المعنى، كما لو حول رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، ولتحولت الخلقة وتغيرت الحلية»[29] وقد اختلف البلاغيون العرب في مكمن أهم مقومات الخطاب أو العمل الأدبي، فمنهم من قلل من شأن اللفظ، ومنهم من أعلاه، ومنهم من سوى بين اللفظ والمعنى.

فمن الذين عرفوا بالاحتفاء بالمعنى وإعلائه أبو عمرو الشيباني والآمدي وأبو تمام والمتنبي والجرجاني وابن الرومي وابن الأثير، وهؤلاء لم يسقطوا شأن الألفاظ في الكلام، ولكنهم يؤخرون مرتبتها وتأثيرها، وينزلونها في الأهمية منزلة تالية للمعنى، وقد بَنَوا رأيهم على أن المعاني هي ضالة الناس وغايتهم، وأنهم يتكلمون للدلالة عليها ويلبسونها الألفاظ للإبانة عنها، فما الألفاظ إلا وسيلة لتلك الغاية[30] وعلى النقيض من هؤلاء نجد من يناصرون الألفاظ ويشيدون بها؛ إذ يجب عندهم أن تستوفي الجمل المقوماتِ الفنيةَ ليكون الكلام نافذًا والقول بديعًا، ونجد الجاحظ (ت 255هـ) في طليعة النقاد الذين احتفوا بالألفاظ، وردوا على من يقدم المعاني، فقال: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فأما الشعر صياغة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير»[31].

لكن هذا الكلام لا أظنه ازدراءً للمعاني وتنقيصًا منها، بل لعل الجاحظ يميل إلى المشاكلة بين اللفظ والمعنى، ويُستشف ذلك من شواهد كثيرة منها، قوله: «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق

(29) العسكري، أبو هلال، الصناعتين في الكتابة والشعر: تح. مفيد قميحة، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى. (1401هـ/1981م) (ص.107).

(30) محمد الطاهر درويش. في النقد الأدبي عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، (1979م.) (ص 191).

(31) أبو الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان. عبد السلام محمد هارون. لبنان/ بيروت، دار الجيل، (1416هـ- 1996م) (131/3).

معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»[32]. ونقل عن بشر بن المعتمر نصًّا بليغًا حدد فيه أوصاف اللفظ والمعنى ووجهَ الأديبَ والخطيبَ إلى مقومات البلاغة، فقال: «وإياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك، ومن أراد معنى كريمًا فليلتمس لفظًا كريمًا، فإن حق المعنى الشريف للفظ الشريف، فكن في ثلاث منازل، فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقًا عذبًا وفخمًا سهلًا، ويكون معناك ظاهرًا مكشوفًا، وقريبًا معروفًا»[33].

وهكذا حددت صحيفة بشر بن المعتمر[34] جملة من الأوصاف والشروط التي يجب أن تتوفر في اللفظ والمعنى لكي يعتليا شأو الفصاحة والبلاغة، فلا يكون الكلام فصيحًا والقول بليغًا إلا إذا جمع بين عذوبة المعنى وشرف الدلالة وجزالة اللفظ وفخامته وسهولته، وحسن الموازنة والمشاكلة بين اللفظ والمعنى، وللجاحظ أقوال متعددة تتردد بين ترجيح اللفظ تارة وترجيح المعنى تارة أخرى، والذي يستشف من خلاصة أقواله أنه ينظر إليهما متحدين متكاملين.

ويرى الباحثون في اللسانيات العربية القديمة أن البواكير الأولى للبحث في قضية اللفظ والمعنى كانت بفضل الجاحظ (ت255هـ) ويظهر ذلك من خلال رأيه في أقسام البيان عامة، وملاحظاته المتعلقة بالظاهرة اللُّغوية التي تقدر أن الكلام هو المظهر العملي لوجود اللغة المجرد[35] أي: أن الكلام ما هو إلا الجانب التطبيقي للغة المجردة التي يمتلكها الإنسان. وقد ذهب ابن قتيبة (ت276) مذهب السبك الجيد بين اللفظ والمعنى، رغم أنه ميز بين أربعة أضرب من الشعر انطلاقًا من مكانة اللفظ والمعنى: ضربٌ حسن لفظه ومعناه، وضرب حسن لفظه هزيل معناه، وضرب جاد معناه قاصرة ألفاظه عنه، وضرب تأخر معناه وتأخر لفظه[36].

والأمر ذاته نجده عند قدامةَ بنِ جعفر (ت337) حيث ذهب إلى ما سماه بالمساواة: ومعناه «أن

(32) الجاحظ، أبو عثمان. البيان والتبيين. تح. فوزي عطوي بيروت. دار صعب (ط.1، 1968م) (ص. 135).
(33) المرجع السابق، (ص. 86).
(34) بشر بن المعتمر. العلامة، أبو سهل الكوفي، ثم البغدادي، شيخ المعتزلة، له كتاب «تأويل المتشابه» وكتاب «الرد على الجهال» وكتاب «العدل» مات سنة عشر ومئتين. ينظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، (د ت) (2/ 55).
(35) الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، دمشق، منشورات كتاب اتحاد الكتاب العرب، (2001) (ص39).
(36) الدينوري، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، (1423هـ) (ص65 وما بعدها).

يكون اللفظ مساويًا للمعنى، حتى لا يزيد عليه ولا ينقص»[37] فيكون اللفظ قالبًا للمعنى.

أما عبد القاهر الجرجاني، (ت 471 هـ) فقد لمع نجمه في هذا المجال، وذلك لكونه تأخر زمنيًّا عن الرواد الأوائل فاطلع على ما أنتجوه من آراء نقدية، فأفاد من خبرتهم وتجاوزهم إلى تشييد مدرسة خاصة متفردة في النقد، من خلال ما اشتهر به من ربط بين علاقة اللفظ والمعنى بالإعجاز القرآني فيما سُمي بنظرية النظم؛ هذه النظرية التي مثلت خلاصة ما وصل إليه نضج قضية اللفظ والمعنى، وقد أنكر عبد القاهر الجرجاني أن يكون اللفظ وحده هو مناط الفصاحة لإيمانه بأن فصاحة اللفظ عائدة إلى المعنى، فلا فصاحة للفظ إلا بضم الكلام بعضه إلى بعض على نحو متناسق، فاللفظ يكون فصيحا في موضع وغير ذلك في موضع آخر، ولو كان اللفظ فصيحًا دون معناه «لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة إنها فصيحة، أن تكون تلك الفصاحة واجبة لها في كل حال»[38]. وبيّنٌ أن عبد القاهر الجرجاني ربط الفصاحة بالنظم والتأليف، ولا مزية عنده للفظ وحده قبل أن ينتظِم داخل الجملة، فالنظم «عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلام لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة، فيتوخى فيها ترتيبًا يحدث عنه ضروب من النقش والوشي»[39].

وهكذا صاغ الجرجاني فلسفته البلاغية التي رامت الربط بين اللفظ والمعنى من سكبهما في قالب أسلوبي يكون هو مظهر البلاغة ومناط قيمتها الجمالية.

وذهب حازم القرطاجني (684 هـ) إلى أن فصاحة الكلام تكمن في التناسب بين اللفظ والمعنى، فقال: «واعلم أنَّ النسبَ الفائقة إذا وقعتْ بَينَ هذه المعاني المتطالبة بأنفسِها على الصورةِ المختارةِ... كان ذلك من أحسن ما يقع في الشعر»[40] فالقرطاجني يرى أن ذلاقة الشعر وفصاحة وذرابة الكلام تكمن في التناسب بين اللفظ والمعنى.

2- اللفظ والمعنى عند اللغويين

أسهم اللغويون أيضًا في دراسة اللفظ والمعنى من خلال وضع معاجم الألفاظ ومعاجم المعاني، ودراسة العلاقة بينهما، ولعل أهم هؤلاء الكسائي (189 هـ) والأصمعي (216 هـ) وابن الأنباري (328 هـ)

(37) قدامة بن جعفر، نقد الشعر. قسطنطينية مطبعة الجوائب، (الطبعة: الأولى، 1302هـ)، (ص55).
(38) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز. تح. محمود محمد شاكر، القاهرة. مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية. (1410هـ/1989م) (ص. 401).
(39) المرجع السابق، (ص. 359).
(40) القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، (د.م. د.ت). (ص.44-45).

ومن جاء بعدهم من الأعلام، مثل ابن جني (392 هـ) الذي وضع في كتابه «الخصائص» فصلين لدراسة علاقة اللفظ والمعنى هما «باب في تعاقب الألفاظ لتعاقب المعاني» وباب «في إمساس الألفاظ أشباه المعاني». وعن هذه العلاقة الرابطة بين اللفظ والمعنى يقول في باب آخر سماه (في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني) «اعلم أن هذا الباب من أشرف فصول العربية وأكرمها وأعلاها وأنزهها، وإذا تأملته عرفت منه وبه ما يؤنقك، ويذهب في الاستحسان له كل مذهب بك، وذلك أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها، وأفخم قدرًا في نفوسها»[41] وتتنوع علاقات اللفظ بالمعنى عند اللغويين؛ فقد يكون للفظ معنى واحد لا يحتمل غيره، وقد يكون للفظ الواحد معانٍ متعددة، وقد يكون للمعنى الواحد ألفاظ متعددة، وقد أشار ابن فارس إلى هذا الملحظ، فقال: «ويسمى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كرجل وفرس، وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو عين الماء وعين المال وعين السحاب، ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام... ومن سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، سموا الجون للأسود والجون للأبيض»[42].

يبين ابن فارس أن علاقة اللفظ بالمعنى لها أربعة مظاهر: أولها اللفظ الواحد له معنى واحد، وثانيها اللفظ الواحد الدال على معانٍ متعددة، وهو ما يسمى بالاشتراك اللفظي، وثالثها ألفاظ متعددة لها دلالة واحدة، وهو ما يسمى بالترادف، ورابعها اللفظ الواحد الدال على معنيين متناقضين، وهو ما يسمى بالتضاد. وقد اختلف علماء اللغة اختلافًا بيّنًا في وقوع هذه الظواهر اللغوية، فأنكرت طائفة منهم وجود الترادف، وأنكرت طائفة أخرى وجود الاشتراك اللفظي إلى غير ذلك من الخلافات التي لا مجال للحديث عنها.

المبحث الثاني: التطور الدلالي، الأسباب والمظاهر

تكاد تنحصر عوامل التغير الدلالي في مجموعات ثلاث: لغويةٌ وتاريخيةٌ واجتماعيةٌ، وجدير بالذكر أن هذه العوامل يوجد بينها من التداخل والتشابك ما يجعلها مستعصية على عملية التصنيف، إذ

(41) ابن جني، عثمان، الخصائص. تح. محمد علي النجار، بيروت لبنان. دار الكتاب العربي (1/ 215).

(42) ابن فارس، أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. تح. أحمد حسن يسبح، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى. (1418هـ/1997م) (ص. 116-117).

السبب الواحد قد يكون متعدد الأوجه؛ يتجاذبه ما هو لغوي وما هو تاريخي وما هو اجتماعي في الآن ذاته، لكن قبل الحديث عن الأسباب والمظاهر، نقف أولًا من مفهوم التطور الدلالي.

1- مفهوم التطور الدلالي

إذا رجعنا إلى جذر الفعل «ط ور» نجد ابن منظور يقول: «الطور، التارة، يقال: طور بعد طور؛ أي تارة بعد تارة، وجمع الطور أطوار، والناس أطوار، أي؛ أخياف على حالات شتى، والطور: الحال، وجمع أطوار، والأطوار الحالات المختلفة والتارات والحدود، واحدها طور والطور الحد بين الشيئين»[43] فالتطور لغة: ما عاكس الجمود والسكون، وقد أطلت البحث في المعاجم العربية، فلم أعثر على الفعل الرباعي «طوّر» في مادة (طور) وبيّن من كلام ابن منظور أن هذا الفعل أُخذ من الاسم (الطور) الذي يعني التارة، يقال: «وعدا طوره: أي جاوز حده، وفي القرآن الكريم: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح:14) بمعنى مراحل متدرجة من النطفة إلى العلقة فالمضغة... وقد أطلق لفظ «التطور» على هذه الحالة؛ لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور»[44].

وفي لسان العرب نقرأ أيضًا: «ودَلَّه على الشيء يَدُلُّه دَلاًّ ودَلالةً فانْدَلَّ: سدَّده إليه... والدَّلِيل: ما يُسْتَدَلُّ به، والدَّلِيل: الدَّالُّ، وقد دَلَّه على الطريق يَدُلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة والفتح أَعلى، والدَّلِيل والدِّلِّيلي: الذي يَدُلُّك»[45]. وفي القاموس المحيط: «ودَلَّهُ عليه دَلالَةً فانْدَلَّ: سَدَّدَهُ إليه. والدِّلِّيلى كخِلِّيفَى: الدَّلالَةُ أو عِلْمُ الدَّليلِ بها ورُسوخُهُ»[46] ويظهر أن المعنى المحوري الذي تدور عليه مادة «د ل ل» هو الإرشاد والتسديد والهداية إلى المراد بأمارة لفظية أو غير لفظية.

وذكر التهانوي (ت 1158 ه) أن الدلالة في مصطلح أهل الميزان (المنطق) والأصول والعربية والمناظرة هي «أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر» [47]. وحدَّها الشريف الجرجاني بقوله: «هي كون الشيء بحال يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو

(43) ابن منظور، لسان العرب. باب «طور».

(44) ينظر: محمد المبارك. فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد. بيروت. دار الفكر. ط. 5. (1972م) (ص. 207).

(45) ابن منظور، لسان العرب. (دلل) وما بعدها.

(46) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة. بيروت ط: 6 –(1998م). باب دلل.

(47) التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. كشاف تح. رفيق العجم وآخرون. مكتبة لبنان ناشرون. ط: 1 (1996). (1/ 787).

المدلول»[48].

وانطلاقاً من هذه التعريفات يمكن أن نقول إن الدلالة هي مضمون الرسالة التي تنطوي عليها ألفاظ المتكلم وأماراته المفهومة للمتلقي.

أما مفهوم هذا التركيب الإسنادي «التطور الدلالي» فقد نال جملة من التعريفات -وهي في معظمها- لا تخرج عن كونه «تغيرًا يطرأ على المفردات والتراكيب، وهذا التغير يكون تدريجيًّا، يؤدي إلى حدوث دلالات جديدة وخلع القديمة»[49]. فالتطور الدلالي في معناه الواسع هو كل تغير يطرأ على الألفاظ سواءٌ في أصواتها، أو دلالتها، أو هو ما يطرأ على الكلمة من تغير بحسب القوانين التي ترصد حركة الألفاظ، والدلالات في الزمان المتتابع بين العصور[50] وبناءً على هذه التعريفات يظهر أن التطور الدلالي هو تعاقب جملة من المعاني على الكلمات نتيجة لظروف داخلية في متن اللغة أو خارجية، يملها التغير الاجتماعي والتلاقح الثقافي والمكنون النفسي للجماعة التي تتكلم هذه اللغة أو تلك.

وهكذا يكون مفهوم التطور الدلالي، هو مطلق التغير الذي يطرأ على المفردة، سواء أكانت الدلالة المتطورة جديدة أم كانت قريبة من الدلالة السابقة، وسواء بقيت القديمة مستعملة أم انْدَرَسَتْ.

أما التطور الذاتي للألفاظ فأقصد به تطورها خارج النسق القرآني، ولا أعني أنها تتطور ذاتيًّا من غير أسباب موجبة لذلك التطور، وأما علم دلالة القرآن –بتعبير إيزوتسو- فإن معناه تحول دلالة الألفاظ من المعنى العربي المتداول إلى المعنى القرآني الخاص، ومثال ذلك ألفاظ مثل الصلاة والزكاة والجهاد والكفر والفسق... فكل هذه الكلمات تطور بعضها مرة واحدة إما داخل القرآن أو خارجه، وتطور بعضها الآخر مرتين أولها خارج النسق القرآني وثانيها داخله.

2- أسباب التطور الدلالي

ولما كان المعنى هو علاقة متبادلة بين اللفظ ودلالته كان لا بد أن يقع التطور في المعنى كلما وجد تطور في هذه العلاقة الأساسية، ويحصر أولمان أوجه التطور في صورتين اثنتين؛ وهما: «أن يضاف مدلول جديد إلى مدلول قديم، أو كلمة جديدة إلى مدلول قديم»[51]، فما دام اللفظ هو صورة المعنى،

(48) الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات. تح. محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة..(د.ت) (ص. 91).
(49) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط.5. 1984م. (ص. 123).
(50) فايز الداية. علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق. دمشق، دار الفكر(1996م) (ص. 22).
(51) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، (ص. 152).

والمعنى هو روح اللفظ، فأي تغير في صورة اللفظ ينتج عنه تطور في روح الدلالة، وهذا التطور ينتج عن عدة أسباب، هذه أهمها:

أ. كثرة الاستعمال.

لما كان الإنسان غير مكتفٍ بذاته عن غيره، كان أحوج ما يكون إلى التبادل، وأول ما يتبادله الإنسان -ضمن الجماعة التي يحيى فيها- اللغةَ، بوصفها وعاءً للفكر ومطية للتواصل وقناة لنقل الأفكار والمشاعر، وداخل هذه القناة ألفاظ يكثر جريانها على الألسن، ويشاع حملها على معانٍ تكتسب شرعيتها بكثرة التداول، وألفاظ ينكمش مدلولها وينحصر بقلة الاستعمال، «فمرحلة الاستعمال التي تكون بعد الوضع وقبل الحمل، هي التي يقع فيها التغير الدلالي، وبناءً على ذلك يكون الاستعمال هو السبب الأساسي في جميع التغيّرات الدلالية»[52]. إذ تندرج تحته أسباب فرعية كثيرة، فالتحولات التي يعرفها العمران البشري في دينه وفكره واجتماعه واقتصاده غالبًا ما تؤدي إلى استعمال ألفاظ مخصوصة وحملها على معانٍ مخصوصة، يصير مدلولها بكثرة التداول أقرب إلى الذهن وأرجح قياسًا إلى غيره من المعاني، سواء مع بقائها الجزئي أو اندراسها الكلي.

وقد وضح القرافي (ت684 هـ) هذا المستوى من التغير الدلالي الذي يتحول فيه الاستعمال إلى وضع بقوله: «غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر من غيره، وهذا هو وضع الحقائق الشرعية والعرفية، فإن حملة الشريعة لم يجتمعوا في موضع واحد أو زمان واحد، وقالوا: نتفق على تسمية النقص، والقلب، والعكس، وغير ذلك من أسماء العبادات كما اتفقوا على تسمية الاعتكاف للبث الخاص، والموالاة والترتيب للصفتين الخاصتين في الطهارة، وكذلك لم يجتمع أهل العرف على جعل اللفظ للدابة بإزاء الحمار أو غيره، بل كثر الاستعمال في هذه المعاني وهجر غيره حتى صار لا يفهم إلا هي، فهذا هو الوضع فيها»[53].

(52) الجيلاني، محمد بن علي، التغير الدلالي وأثره في فهم النص القرآني. بيروت، مكتبة حسين العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1. (2011م) (ص. 61).

(53) القرافي، شهاب الدين. نفائس الأصول في شرح المحصول، تح. عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط.1. 1416هـ. (2/ 587)0

ب. العوامل الثقافية (الدينية) والاجتماعية والنفسية

لما كانت اللغة هي المكون الأول للهوية والموروث الثقافي الأهم الذي به يعبر الأفراد والمجتمعات عن ذواتهم، كانت أهم رافد من روافد التغيير الذي أنتج بُنى تعبيرية جديدة في ضوء ما استجد من تحولات في المجتمع العربي بعد البعثة النبوية الشريفة، سواء من حيث الحمولة الدلالية التي جاء بها الدين الجديد، أو من حيث التمدن الذي عرفته الحواضر العربية يومئذ.

ولئن كانت أسباب التغير الدلالي تكاد تنحصر في دوائر ثلاث: لغويةٌ وتاريخيةٌ واجتماعيةٌ، فإن الدين –الإسلامي- يمكنه احتواء هذه الثلاثة مجتمعة، فظاهرة الوحي تمثل نسقًا لغويًا جديدًا كما تمثل منعطفًا تاريخيًّا ملهمًا في تاريخ الأمة، وبذلك تعبر عن واقع اجتماعي جديد، ونسق لغوي وتفكيري جديدين.

يجد المتأمل في اللغة العربية غير قليل من الأمثلة الشاهدة على هذا الوجه من التطور الدلالي الذي تنتقل فيه الدلالة من الحسي إلى المعنوي، ومن ذلك معنى الشرف، فقد كانت اللفظة في الأصل تطلق على المرتفع من الأرض، ومنه قول العرب: «حلوا مشارف الأرض» أي: أعاليها ثم نقلت اللفظة إلى معنى مجرد، فقالوا: فلان شريف أي عالي المنزلة»[54].

ت. الحاجة إلى الدلالة

إن حاجة الناس إلى التواصل الدائم السلس تحتم عليهم ابتكار أساليب تواصلية تستجيب لحاجاتهم، ولما كانت اللغة أهم هذه الوسائل كان من الضروري إخضاعها إلى التطور والتغير والتمدد في معانيها ودلالاتها لاحتواء المستجدات التي أنتجها العمران البشري في سيرورته التطورية؛ فكثرة الصنائع والفنون والعلوم التي استحدثت احتاجت إلى اصطلاحات خاصة تميز بعضها عن بعض، فضلًا عن كون هذه الصنائع والفنون قد جلبت معها جملة من الأشياء الجديدة على المجتمع وعلى اللغة أيضًا.

ولما كانت هذه الاختراعات الجديدة تحتاج إلى مسميات تناسبها، كانت اللغة مطالبة بتطوير ألفاظها ودلالاتها، وفي هذه الحالة تلجأ اللغة إما إلى اشتقاق كلمات جديدة من معانٍ قديمة، أو إلى استدعاء ألفاظ قديمة تحمِّلها حمولات دلالية جديدة، وعندما تشيع هذه المعاني القديمة على مدلولات جديدة، يؤدي ذلك إلى نسيان المعاني الأصيلة، وتصير الدلالات الجديدة هي المتبادرة إلى الذهن عند الإطلاق.

(54) الزمخشري، جار الله. أساس البلاغة. تح. محمد باسل عيون السود. بيروت - دار الكتب العلمية (1/.503).

ونجد في لغتنا العربية كثيرًا من المعاني التي شاعت بفضل التطور التقني والتكنولوجي. ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك؛ لفظ «السيارة» فقد يتساءل الطفل الصغير وهو يقرأ في سورة يوسف قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ﴾ (يوسف:19) هل المقصود بالسيارة العربة التي نركبها اليوم؟

3- مظاهر التطور الدلالي

من يتأمل أسباب ومظاهر التطور الدلالي يلحظ تداخلًا كبيرًا بين الأسباب فيما بينها، كما يلحظ امتزاج الأسباب بالمظاهر عند كثير من الدارسين؛ فما يسميه أحدهم سببًا يجعله الآخر مظهرًا، ويمكن أن أحصر مظاهر التطور الدلالي في الآتي؛ توسيع المعنى، وهو التعميم، وتضييق المعنى وهو التخصيص وانتقال المعنى، وسمو المعنى وانحطاطه.

أ. تخصيص الدلالة

إن التطور الدلالي الذي أرمي إليه في هذا المبحث هو ذلك التغير الذي يطرأ على مفهوم اللفظ أي المسميات التي يطلق عليها اللفظ، ذلك أن اللفظ تكون له دلالة واسعة في أصله الوضعي، لكن لأسباب متعددة ينحو مدلوله نحو الضيق حتى يشتهر اقتصاره على معنى مخصوص، فيصير المعنى العام الذي كان عند الوضع الأول إما نادر الاستعمال أو منعدمه، وعلى هذا الأساس يكون تخصيص الدلالة هو: «قصر اللفظ العام على بعض أفراده وتضييق شموله»[55] والأمثلة على ذلك كثيرة في كل اللغات أعجمية وعربية.

وأمثلة هذا النوع من التطور الدلالي في القرآن الكريم كثيرة، فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق والإسلام والفسق والصلاة والزكاة والركوع والسجود وغير ذلك من الألفاظ التي خصص الإسلام معناها وقصرها على دلالات خاصة.

ب. تعميم الدلالة

إن دلالة الألفاظ كما أنها قابلة للتضييق والاختزال، قابلة للتعميم والتوسعة. فالتعميم الدلالي هو «توسيع معنى اللفظ ومفهومه ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأشمل»[56]. أي: أن

(55) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.7. (1981م) (ص 219).
(56) المرجع السابق. (ص. 218).

اللفظ يكون خاصًّا بمدلول جزئي معين، ثم يعمم وتتوسع دلالته ليشمل جملة أفراد تصبح مشتركة في دلالة اللفظ الواحد، ويعتبره اللغويون القدامى ضربًا من ضروب القياس في اللغة حيث تقاس على أصول الأسماء مسميات أخرى تلحق بها[57].

ج. انتقال الدلالة

كما أن الدلالة تتسع وتضيق، فإنها تنتقل أيضًا. ومعنى ذلك أن اللفظ ينتقل من معناه الأصلي إلى معنى مشابه أو قريب منه أو بينه وبينه مناسبة[58] ورغم توافر علاقتي المشابهة أو التقارب، فإن الانتقال الدلالي يحصل بطرق أهمها: «الاستعارة أي: المجاز الذي علاقته التشبيه، والمجاز المرسل وهو الذي تكون علاقته غير التشبيه كالسببية والحالية والمحلية والجزئية والكلية»[59]. وبهذا الانتقال تصير الدلالة الحقيقية مهجورة والمجازية مشهورة.

د.تغيير مجال الاستعمال

ينشأ تغيير مجال استعمال الدلالة بالأساس عن المجاز «وهو اللفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أولًا، في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق»[60]. ويفهم من التعريف أن المجاز يقوم على شرطين أساسيين: أولهما؛ أن الدلالة المجازية لا بد أن تكون مسبوقة بوضع لغوي يمثل الدلالة الأصلية، والثاني: وجود وشائج تربط بين المعنى الحقيقي الأصيل والمعنى المجازي البديل، فلو انتفى هذا الشرط الأخير لكنا أمام فوضى لغوية يحق لأي كان أن يستعمل اللفظ الذي يشتهي في المعنى الذي يريد.

المبحث الثالث: التطور الدلالي وعلم دلالة القرآن

يتناول هذا المبحث علاقة التطور الدلالي بالدراسة المصطلحية، ومكانته في علم التفسير.

(57) السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح. فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.1، 1418هـ (1998م) (ص. 50).

(58) محمد المبارك. فقه اللغة وخصائص العربية. (ص. 220).

(59)المرجع السابق. (ص. 221).

(60) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، (1404هـ (1/ 38).

1- التطور الدلالي والدراسات المصطلحية

تعتبر المفردة القرآنية بمثابة العتبة التي يدخل منها الدارس إلى فهم مراد الله تعالى من كلامه، لذلك كانت أول ما اعتنى به العلماء درسًا وتفسيرًا وتأصيلًا، «فألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم»[61]. إذ لا يستطيع دارس أن يغوص على جواهر النص القرآني دون الإلمام بكنه مفرداته، «فمن لم يتبين معنى الألفاظ المفردة من القرآن أغلق عليه باب التدبر، وأشكل عليه فهم الجملة، وخفي عنه نظم الآيات والسور»[62]. ذلك أن الكلمة الواحدة تنتظم داخل نسق مفهومي مترابط إذا أسيء فهم دلالتها حصل التجني على تأويل النص برمته؛ إنْ آيةً كان أو سورةً.

وتعد الدراسة المصطلحية أنجع وسيلة يُتوسل بها لدراسة الألفاظ القرآنية دراسة واعية، تنطلق من الحمولة المعجمية للألفاظ سواء في جذرها اللغوي، أو في نموها الاصطلاحي وصولًا إلى دلالاتها المختلفة بحسب سياقات ورودها في النص القرآني، ولئن كان الشاهد البوشيخي -بوصفه أحد مؤسسي هذا العلم- يرى في كتابه «نظرات في الدراسة المصطلحية» أن الدراسة المصطلحية بكل مكوناتها تهدف إلى وصف الحالة الآنية للمصطلح المدروس قبل أي اعتبار تاريخي، فإن فريدة زمرد أضافت إلى ذلك ضرورة تكوين «رؤية تاريخية خاصة يتم توظيفها ضمن الإجراءات الخاصة للمنهج، وذلك حين نعتبر رصد التطور الدلالي للمصطلح من خلال استعمالاته المختلفة في النصوص أحد العوامل المساعدة على تشكيل بنيته المفهومية في كل أحواله الاستعمالية»[63]. وهذه الرؤية التاريخية التي يتموج ضمنها اللفظ بحسب ترتيب وروده الزمني استشعر أهميتها الشاهد البوشيخي، مشددًا على أن تدبر القرآن الكريم يجب أن يسير على وفق الترتيب التاريخي للسور القرآنية.

إن الناظر في الدراسات المصطلحية التطبيقية يجد أنها تشير إلى ملمح الترتيب النزولي، رغم أن الغاية من هذه الدراسات ليست بالضرورة رصدًا لتطور الألفاظ، لكن هذا الملحظ يفيد في تبين الحمولة الدلالية للفظ، ومن أهم الدراسات التي يمكن أن نسوقها مثالًا لذلك دراسة فريدة زمرد الموسومة بـ«مفهوم التأويل في القرآن الكريم» فقد خلصت الباحثة إلى أن ورود مفهوم التأويل «في

(61) المفردات في غريب القرآن، (ص. 55).
(62) الفراهي، عبد الحميد. مفردات القرآن، تحقيق وشرح، محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط. 1.(2002) (1/ 95).
(63) فريدة زمرد، الدرس المصطلحي للقرآن الكريم بين التأصيل والتطوير. منشورات الرابطة المحمدية للعلماء. (ص. 61).

القرآن المكي أكثر منه في القرآن المدني، ولهذا كانت أمور العقيدة المتمثلة في الإيمان باليوم الآخر والكتاب أحد المتعلقات المهمة بموضوع التأويل».[64] فقد استفادت الباحثة من مقارنة ورود المصطلح بسور الحقبتين المكية والمدنية من أجل تبين دلالته المفهومية داخل النسق القرآني.

2- التطور الدلالي وعلم التفسير

اعتنى مختلف المفسرين بتاريخ نزول القرآن، سواء أصحاب التفاسير التحليلية الجامعة أو أصحاب التفسير الموضوعي، أو أصحاب التفسير بحسب ترتيب النزول، وذلك لما يترتب على تاريخ النزول من معرفة السابق من اللاحق، ومعرفة دلالة الألفاظ في المتقدم والمتأخر، ورصد ما طرأ عليها من تغيير.

أ. التطور الدلالي في التفسير الموضوعي.

اعتبر التفسير الموضوعي ملحظ الترتيب النزولي ضرورة منهجية تقتضيها طبيعة هذا اللون من التفسير، فهو «جمعُ الآيات التي في موضوع واحد وترتيبها حسب النزول، مع الوقوف على أسباب النزول ودراستها دراسة منهجية موضوعية كاملة لتعطينا موضوعًا واحدًا له وحدة موضوعية متكاملة متناسقة لا تباين فيها ولا اختلاف»[65]. وعلى هذا يكون التفسير الموضوعي بحثًا في قضايا خاصة عرض لها القرآن الكريم في سوره المختلفة بغية جمع أطراف تلك القضايا من خلال لمّ الآيات القرآنية التي تناولت تلك القضية، وإن اختلفت عباراتها وتعددت سورها، والنظر في تطورها بتتبع سيرورة ما أنزل فيها من آيات وأحكام.

فالترتيب حسب زمن نزول السور يعد خطوة منهجية لا بد منها في التفسير الموضوعي، إذ بعد تحديد القضية المراد دراستها وجمع الآيات التي تناولتها، يجب على الدارس «ترتيب هذه الآيات حسب زمن النزول، وذلك لأن ما أنزل بمكة كان في الأعم الأغلب يتعلق بأسس عامة غير محددة الجوانب كالأمر بالإنفاق أو الزكاة أو الإحسان، بينما حددت معالم هذه التشريعات في المرحلة المدنية»[66]. بمعنى أن معظم المفاهيم القرآنية نمت وتطورت في المرحلة المدنية، لكن لا بد من «ترتيب الآيات التي أوردت المصطلح موضوع البحث على حسب النزول إن تيسر ذلك، كأن يقال هذه آيات في سورة مكية وهذه آيات في سورة مدنية، وملاحظة تطور المصطلح والإضافات عليه في الآيات المتأخرة وملاحظة ما

(64) فريدة زمرد. مفهوم التأويل في القرآن الكريم. دراسة مصطلحية، الرابطة المحمدية للعلماء، (2013.) (ص. 131)0
(65) محمد محمود حجازي. الوحدة الموضوعية في القرآن. دار الكتب الحديث، (1980م(. (ص. 25).
(66) مصطفى مسلم. مباحث في التفسير الموضوعي، دمشق، دار القلم. ط.3. (2000م)، (ص. 37).

في الآيات من نسخ»[67]. وبالرغم من الوعي النظري بأهمية ترتيب النزول كخطوة منهجية في دراسة المصطلحات داخل هذا النمط من التفسير يلاحظ غيابها على المنحى التطبيقي، وذلك لما يعرض لترتيب النزول، وللتطور الدلالي من إشكاليات واختلافات بين الدارسين.

ب. التطور الدلالي في التفاسير المترتبة حسب النزول.

ظهر في العصر الحديث لون جديد من التفسير وُسم بالتفسير حسب ترتيب النزول، وهو تفسير اعتمد بعض مؤلفيه على الروايات التي سردت ترتيبًا زمنيًّا لسور القرآن الكريم، فبدأوا تفاسيرهم بأول سورة نزلت، وهي سورة العلق عند الأكثرين، ثم ساروا في تفسير السور المكية وبعدها السور المدنية بدءًا بأول ما نزل بالمدينة، وهي سورة البقرة عند الأكثرين، ثم ساروا في تفسير بقية السور إلى آخر سورة حسب ترتيب النزول، وهذا النوع هو ألصق أنواع التفاسير بموضوع بحثنا، إذ يمكن في مجمله من استكناه تطور الخطاب القرآني وسيرورته عبر زمن الرسالة، أما في تفصيله فإن لكل مفسر غايات وأهدافًا سنقف عندها لاحقًا.

ومن أهم النماذج التي فسرت القرآن بحسب ترتيب نزول سوره، بيان المعاني لعبد القادر ملا حويش، والتفسير الحديث لمحمد دروزة، ومعارج التفكر ودقائق التدبر لعبد الرحمن حبنكة الميداني، وفهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، لمحمد عابد الجابري، لكن بعضها اعتنى بملحظ التطور الدلالي، وبعضها غفل عنه بالرغم من كونه جوهر هذا النوع من التفسير، وهذه شواهد على ذلك.

- التفسير الحديث[68]

أولى محمد دروزة بالغ الاهتمام للقضايا القرآنية المختلفة، فألف سلسلة قوامها ثلاثة كتب وهي: عصر النبي ﷺ، وسيرة الرسول من القرآن، والدستور القرآني في شؤون الحياة، فهذه الكتب الثلاثة التي أظهر فيها المؤلف حكمة التنزيل ومبادئ القرآن، بأسلوب وترتيب حديثين، كانت الباعث على تأليف كتاب شامل يعرض القرآن كاملًا بعدما عرضه مفرقًا حسب موضوعاته في الكتب الثلاثة الآنفة

(67) سامر عبد الرحمن رشواني، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دراسة نقدية، ط. 1. حلب. دار الملتقى، (2009م) (ص. 179).

(68) محمد دروزة. التفسير الحديث، القاهرة، منشورات دار إحياء الكتب العربية 1383 هـ، ودار الغرب الإسلامي .

الذكر، فكان هذا السفر هو «التفسير الحديث» المرتب على حسب نزول السور؛ وذلك كما يقول: «لأننا رأينا هذا يتسق مع المنهج الذي اعتقدنا أنه الأفضل لفهم القرآن وخدمته، إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية زمنًا بعد زمن، كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق، وبهذا يندمج القارئ في جو نزول القرآن، وجو ظروفه ومناسباته ومداه ومفهوماته، وتتجلى له حكمة التنزيل»[69].

وقد أولى دروزة للمصطلحات القرآنية عناية خاصة في تفسيره، فعند أول إيراد للمصطلح القرآني يخصص له حيزًا مهمًا من الدراسة، وسنمثل لذلك بلفظ الزكاة، في أول سورة ورد فيها هذا المصطلح، ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (المزمل: 20) فخلافًا لعادة المفسرين الذين يكتفون بالإشارة إلى فرضية الزكاة وحكمها وعقوبة مانعها... دون الاستفهام عن ماهيتها بوصفها مفهومًا رئيسًا يرد أول مرة في سورة مكية، والحال أن الزكاة بمقاديرها وأنصبتها لم تفرض إلا بعد الهجرة إلى المدينة، ولبحث المفاهيم عند ورودها أول مرة يجمع دروزة بين نوعين من التطور الدلالي الذي حصل لتلك الألفاظ، أحدهما داخلي والآخر خارجي.

أما الخارجي فهو الذي يوافق المعنى اللغوي للمصطلح، «فكلمة زكا بمعنى نما وطلب، وقد وردت الكلمة بمعنى التطهير أو مرادفة له، وإطلاقها على الصدقات مجازي يراد به أنها مطهرة أو مُنمية للمال، ويرجح أنها كانت تستعمل في هذا المعنى قبل البعثة بدليل ورودها به في آيات مبكرة جدًّا، مثل آيات سورة الأعلى في قوله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ (الأعلى:14) غير أنها صارت علمًا على الفريضة التي فرضت على أموال الأغنياء للفقراء والمحتاجين وسبل الخير ومصلحة المسلمين العامة[70]، وهكذا انتقلت هذه المفردة من مدلولها العام الجاهلي إلى مدلول جديد أضفاه عليها القرآن الكريم.

أما التطور الداخلي، فيظهر في الاستعمال القرآني لهذه اللفظة، إذ نجدها في الآيات المبكرة بمعناها اللغوي الذي كان متداولًا عند العرب لكون القرآن الكريم نزل بلسانهم، ثم نجدها في تنزيل متأخر عن ذلك دالة على الفريضة التي فرضها الله على المسلمين في أموالهم.

وقد ذكرت بلفظها في سور مبكرة نوعًا ما، مثل سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (الأعراف:156) وقوله عز وجل في سورة مريم: ﴿وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمۡتُ حَيّٗا﴾ (مريم:31) كما وردت في سورتي النمل ولقمان المبكرتين

(69) المرجع السابق. (ص. 9).
(70) المرجع السابق. (1/ 429).

مما يدل على أن الزكاة كانت ممارسة من قبل المسلمين الأولين، أما في القرآن المدني فقد جاءت بصيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة:110) ويرجح أن هذه الآية من أبكر الآيات المدنية في بابها، حيث يسوغ القول إن هذا الركن قد ثبت بأسلوب الأمر والتشريع حالما سنح الظرف المناسب وهو الهجرة[71]، وهكذا يدرس دروزة مختلف المصطلحات المفتاحية عند أول ورود لها.

- فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب النزول[72].

شيد الجابري مشروعه هذا في أربعة أجزاء، حمل الأول اسم «مدخل إلى القرآن الكريم، مع عنوان فرعي هو (في التعريف بالقرآن)[73]، وتلا هذا الجزء كتاب من ثلاثة أجزاء، وسمه بـ: «فهم القرآن الحكيم، مع عنوان فرعي هو: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول».

إن المتأمل في صنيع الجابري يجد المعيار الأساس في الترتيب هو المرويات والسيرة النبوية؛ لأنها الغاية من هذا العمل، «الذي يتوخى بناء تصور منطقي عن المسار التكويني للنص القرآني، وفي نفس الوقت أقرب إلى الواقع التاريخي، أعني لواقع السيرة النبوية»[74]، أي: أن الترتيب حسب النزول يجلي مسار تكوُّن النص القرآني في توازيه مع مسار السيرة النبوية.

لكن الجابري لم يهتم بتطور دلالة المصطلحات القرآنية، إذ تتبعت تفسيره فلم أجد اهتمامه بالمصطلحات الرئيسة عند أول ذكر لها، إلا ما ألزمه به موقف مناظرة المفسرين في معنى من المعاني، ومن أمثلة ذلك، مناقشته للمفسرين في قوله تعالى من سورة الماعون: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (الماعون: 5) فهذه الآية يرى كثير من المفسرين أنها نزلت عتابًا للمنافقين، وأن نصفها مكي ونصفها مدني[75]، لكن الجابري يرى أن السورة مكية نزلت كيانًا واحدًا، وعلى هذا الأساس فإن لفظة الصلاة هنا «يمكن أن يكون المقصود بها (...) هو الدعاء أو العبادة على العموم»[76] أي: أنها لم تصر بعد مصطلحًا دالًّا على العبادة المعلومة التي هي ركن من أركان الإسلام.

(71) ينظر، محمد دروزة، التفسير الحديث، (1/ 430)

(72) الجابري، محمد عابد، صدرت الأجزاء الثلاثة، بين سنتين 2008 و2009 عن مركز دراسات الوحدة العربية.

(73) صدر سنة 2006، عن دار النشر المغربية، بالبيضاء.

(74) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم. بيروت، مركز وحدة الدراسات العربية، (2006م.) (ص.244).

(75) ينظر على سبيل المثال: التسهيل لعلوم التنزيل، (2/ 614).

(76) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم. (ص.254).

خاتمة:

انتهت هذا الدراسة إلى أن العرب بمختلف مشاربهم المعرفية؛ لغوية وفقهية وأصولية قد عُنوا بدراسة الدلالة وما يدور في فلكها، ومن يتصفح كتب أصول الفقه وكتب التفسير يجد تطبيقات كثيرة لمباحث الدلالة، والأمر ذاته ينصرف إلى كتب التراث اللغوي العربي؛ إذ توجد كثيرًا من الإشارات اللسانية واللفتات الدلالية، عند ابن فارس وابن جني والزمخشري والجاحظ والجرجاني وغيرهم كثير، كما توصلت هذه الدراسة إلى اختلاف العلماء في أنواع الدلالة باختلاف العلوم والمناهج التي توسل بها كل دارس، وبحسب الوظيفة التي أرادها لها، واختلافهم أيضًا في مكانة اللفظ والمعنى، كما وقفت الدراسة على بيان مفهوم التطور الدلالي، وخلصت إلى أن مكانته في الدراسات المصطلحية عظيمة، وأهميته في فهم النص القرآني كبيرة، وأن الدراسات المصطلحية، والتفاسير الحديثة لا غنى لها على ملحظ التطور الدلالي لما له من بالغ الأهمية في تذليل عقبات الفهم واستنباط الأحكام والترجيح فيما بينها.

المراجع:

1. ابن النجار، شرح الكوكب المنير (المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر) تح: محمد الزحيلي، ونزيه حماد. الرياض، مكتبة العبيكان. ط:2. 1418هـ - 1998م.
2. ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، تح: محمد علي النجار، بيروت لبنان. دار الكتاب العربي.
3. ابن فارس، أبو الحسين. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. تح: أحمد حسن يسبح، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى. 1418هـ/1997م.
4. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
5. ابن قتيبة، الدينوري. الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، 1423.
6. ابن منظور، محمد بن مكرم لسان العرب، بيروت، دار صادر.
7. الإسنوي، جمال الدين، نهاية السول شرح منهاج الوصول. بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م.
8. الأصبهاني، شمس الدين، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) تح: علي جمعة. القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ط1. 1409هـ-2004م.

9. الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان داودي، بيروت، دار العلم الدار الشامية، 1412.
10. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ
11. أنيس، إبراهيم دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط.5، 1984م.
12. أولمان. ستيفن، دور الكلمة في اللغة، تعريب كمال بشر. القاهرة، دار غريب، للطباعة والنشروالتوزيع، 1997م.
13. البوشيخي، الشاهد، نظرات في الهدى المنهاجي في القرآن الكريم من خلال السور حسب ترتيب النزول، فاس، المغرب، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية – مبدع.
14. التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. كشاف تح: رفيق العجم وآخرين. مكتبة لبنان ناشرون. ط: 1 -1996م.
15. الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم. بيروت، مركز وحدة الدراسات العربية، 2006م.
16. الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، تح: فوزي عطوي، بيروت، دار صعب – ط. 1. 1968م.
17. الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، عبد السلام محمد هارون. لبنان/ بيروت، دار الجيل، 1416هـ - 1996م.
18. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي 1405هـ.
19. الجرجاني، عبد القاهر دلائل الإعجاز. تح: محمود محمد شاكر، القاهرة. مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية. 1410هـ/1989م.
20. جمعي، الأخضر، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، دمشق، منشورات كتاب اتحاد الكتاب العرب، 2001.
21. الحاج، ابن أمير، التقرير والتحرير في علم الأصول. بيروت، دار الفكر. 1996م.
22. حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القرآن، دار الكتب الحديث، 1980م.
23. الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دمشق، دار الفكر1996م.
24. دروزة، محمد، التفسير الحديث، القاهرة، منشورات دار إحياء الكتب العربية 1383 هـ، ودار

الغرب الإسلامي – دمشق.

25. درويش، محمد الطاهر، في النقد الأدبي عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1979م.
26. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، (د ت).
27. رشواني، سامر عبد الرحمن، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دراسة نقدية، ط. 1. حلب. دار الملتقى، 2009م.
28. رمضان، عبد التواب. بحوث ومقالات في اللغة. القاهرة، مكتبة الخانجي، 1995.
29. الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية 1421هـ - 2000م.
30. الزمخشري، جار الله، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية.
31. زمرد، فريدة، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، دراسة مصطلحية، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013.
32. زمرد، فريدة، الدرس المصطلحي للقرآن الكريم بين التأصيل والتطوير، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء.
33. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية –الطبعة الأولى، 1404هـ.
34. السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.1، 1418هـ 1998م.
35. الشتيوي، الجيلاني، التغير الدلالي وأثره في فهم النص القرآني، بيروت، مكتبة حسين العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2011م.
36. الشنقيطي، محمد الأمين مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
37. الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة آداب البحث والمناظرة، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
38. العسكري، أبو هلال، الصناعتين في الكتابة والشعر: تح: مفيد قميحة، بيروت لبنان، دار

الكتب العلمية الطبعة الأولى، 1401هـ/1981م.

39. العطار، أبو السعادات، حاشية العطار على شرح الخبيصي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.
40. الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، تح: أحمد شمس الدين، ط. 4. دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
41. الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية –الطبعة الأولى، 1413م.
42. الفاخوري، عادل، علم الدلالة عند العرب - دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة - بيروت دار الطليعة، 1985.
43. الفراهي، عبد الحميد، مفردات القرآن، تحقيق وشرح، محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط. 1. 2002.
44. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة. بيروت ط: 6 - 1998م.
45. قدامة، بن جعفر، نقد الشعر. قسطنطينية مطبعة الجوائب، الطبعة: الأولى، 1302.
46. القرافي، شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط.1. 1416هـ.
47. القرطاجني، حازم منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، (د.م. د.ت).
48. الكلبي، ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبطه وصححه وخرج آياته، محمد سالم هاشم، بيروت - دار الكتب العلمية.
49. المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، بيروت - دار الفكر. ط. 5. 1972م.
50. المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، 1986.
51. مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دمشق، دار القلم 2000م، ط.3.
52. المظفر، محمد رضا، المنطق. ط. 1 دار التعارف للمطبوعات، 2006.
53. منقور، عبد الجليل، علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب – 2001.

Arabic reference

1. Ibn al-Najjār, sharḥ al-Kawkab al-munīr (al-musammá bi-Mukhtaṣar al-Taḥrīr aw al-Mukhtabar al-mubtakar sharḥ al-Mukhtaṣar) Ed: Muḥammad al-Zuḥaylī, wa-Nazīh Ḥammād. al-Riyāḍ, Maktabat al-ʿUbaykān. St: 2. 1418.
2. Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ, al-Khaṣā'iṣ, Ed: Muḥammad ʿAlī al-Najjār, Bayrūt Lubnān. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
3. Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn. al-Ṣāḥibī fī fiqh al-lughah al-ʿArabīyah wa-masā'iluhā wa-sunan al-ʿArab fī kalāmihā. Ed: Aḥmad Ḥasan ysbḥ, Bayrūt Lubnān, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah St1. 1418h.
4. Ibn Fāris, Aḥmad, Muʿjam Maqāyīs al-lughah, Ed: ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1399.
5. Ibn Qutaybah, al-Dīnawarī. al-shiʿr wa-al-shuʿarā', al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, 1423.
6. Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram Lisān al-ʿArab, Bayrūt, Dār Ṣādir.
7. Al-Isnawī, Jamāl al-Dīn, nihāyat al-sūl sharḥ Minhāj al-wuṣūl. Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1999.
8. Al-Aṣbahānī, Shams al-Dīn, bayān al-Mukhtaṣar (sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib) Ed: ʿAlī Jumʿah. al-Qāhirah, Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ. St: 1. 1409
9. Al-Aṣfahānī, al-Rāghib, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān, Ed: Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, Bayrūt, Dār al-ʿIlm al-Dār al-Shāmīyah, 1412.
10. Al-Āmidī, ʿAlī ibn Muḥammad, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, Ed: Sayyid al-Jumaylī, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, St1, 1404.
11. ØAnīs, Ibrāhīm Dalālat al-alfāẓ, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, St 5, 1984.
12. Awlmān. Stephen, Dawr al-Kalimah fī al-lughah, Ed: Kamāl Bishr. al-Qāhirah, Dār

Gharīb, lil-Ṭibāʿah wālnshrwāltwzyʿ, 1997.

13. Al-Būshaykhī, al-Shāhid, Naẓarāt fī al-Hudá al-Minhājī fī al-Qur'ān al-Karīm min khilāl al-suwar Ḥasab tartīb al-nuzūl, Fās, al-Maghrib, Mu'assasat al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-ʿIlmīyah – Mubdiʿ.
14. Al-Tahānawī, Muḥammad ibn ʿAlī, Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʿUlūm. Kashshāf Ed: Rafīq al-ʿAjam wa-ākharūn. Maktabat Lubnān Nāshirūn. St: 1-1996.
15. Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid, madkhal ilá al-Qur'ān al-Karīm. Bayrūt, Markaz Waḥdat al-Dirāsāt al-ʿArabīyah, 2006.
16. Al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān, al-Bayān wa-al-tabyīn, Ed: Fawzī ʿAṭawī, Bayrūt, Dār Ṣaʿb – St 1. 1968.
17. Al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān, al-ḥayawān, ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Lubnān / Bayrūt, Dār al-Jīl, 1416.
18. Al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad, altʿryfāt, Ed: Ibrāhīm al-Abyārī, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-ʿArabī 1405.
19. Al-Jurjānī, ʿAbd al-Qāhir Dalā'il al-iʿjāz. Ed: Maḥmūd Muḥammad Shākir, al-Qāhirah. Maktabat al-Khānjī, St 2. 1410.
20. Jamʿī, al-Akhḍar, al-lafẓ wa-al-maʿná fī al-tafkīr al-naqdī wa-al-balāghī ʿinda al-ʿArab, Dimashq, Manshūrāt Kitāb Ittiḥād al-Kitāb al-ʿArab, 2001.
21. Al-Ḥājj, Ibn Amīr, al-taqrīr wa-al-taḥrīr fī ʿilm al-uṣūl. Bayrūt, Dār al-Fikr. 1996.
22. Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd, al-Waḥdah al-mawḍūʿīyah fī al-Qur'ān, Dār al-Kutub al-ḥadīth, 1980.
23. Al-Dāyah, Fāyiz, ʿilm al-dalālah al-ʿArabī al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq, Dimashq, Dār alfkr1996.
24. Darwazah, Muḥammad, al-tafsīr al-ḥadīth, al-Qāhirah, Manshūrāt Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabīyah 1383 H, wa-Dār al-Gharb al-Islāmī – Dimashq.

25. Darwīsh, Muḥammad al-Ṭāhir, fī al-naqd al-Adabī ʿinda al-ʿArab ilá nihāyat al-qarn al-thālith al-Hijrī. Mu'assasat al-Maʿārif lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1979.
26. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn, Siyar Aʿlām al-nubalā', Ed: Shuʿayb Shuʿayb alārn'wṭ, Mu'assasat al-Risālah, (D t).
27. Rashwānī, Sāmir ʿAbd al-Raḥmān, Manhaj al-tafsīr al-mawḍūʿī lil-Qur'ān al-Karīm, dirāsah naqdīyah, St 1. Ḥalab. Dār al-Multaqá, 2009.
28. Ramaḍān, ʿAbd al-Tawwāb. Buḥūth wa-maqālāt fī al-lughah. al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, 1995.
29. Al-Zarkashī, Badr al-Dīn, al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Ed: Muḥammad Tāmir, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah 1421.
30. Al-Zamakhsharī, Jār Allāh, Asās al-balāghah, Ed: Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
31. Zumurrud, Farīdah, Mafhūm al-ta'wīl fī al-Qur'ān al-Karīm, dirāsah muṣṭalaḥīyah, al-Rābiṭah al-Muḥammadīyah lil-ʿUlamā', 2013.
32. Zumurrud, Farīdah, al-dars al-muṣṭalaḥī lil-Qur'ān al-Karīm bayna al-ta'ṣīl wa-al-Taṭwīr, Manshūrāt al-Rābiṭah al-Muḥammadīyah lil-ʿUlamā'.
33. Al-Subkī, ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī, al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj, tḥ : Jamāʿat min al-ʿulamā', Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah – St1, 1404.
34. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, al-Muz'hir fī ʿulūm al-lughah wa-anwāʿhā, tḥ : Fu'ād ʿAlī Manṣūr, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, St: 1, 1418.
35. Al-Shutaywī, al-Jīlānī, al-taghayyur al-dalālī wa-atharuhu fī fahm al-naṣṣ al-Qur'ānī, Bayrūt, Maktabat Ḥusayn al-ʿAṣrīyah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 2011.
36. Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn Mudhakkirah uṣūl al-fiqh ʿalá Rawḍat al-nāẓir, Dār ʿĀlam al-Fawā'id lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

37. Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn, Mudhakkirah ādāb al-Baḥth wa-al-munāẓarah, al-Qāhirah, Maktabat Ibn Taymīyah.
38. Al-ʿAskarī, Abū Hilāl, al-ṣināʿatayn fī al-kitābah wa-al-shiʿr : Ed: Mufīd Qumayḥah, Bayrūt Lubnān, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah St1, 1401.
39. Al-ʿAṭṭār, Abū al-Saʿādāt, Ḥāshiyat al-ʿAṭṭār ʿalá sharḥ alkhbyṣy, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabīyah.
40. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Miʿyār al-ʿIlm fī al-manṭiq, Ed: Aḥmad Shams al-Dīn, St 4. Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1983.
41. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-Mustaṣfá fī ʿilm al-uṣūl, Ed: Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah – St1, 1413.
42. Al-Fākhūrī, ʿĀdil, ʿilm al-dalālah ʿinda al-ʿArab-dirāsah muqāranah maʿa al-sīmiyā' al-ḥadīthah-Bayrūt Dār al-Ṭalīʿah, 1985.
43. Al-Farāhī, ʿAbd al-Ḥamīd, mufradāt al-Qur'ān, Ed, Muḥammad Ajmal Ayyūb al-iṣlāḥī, Dār al-Gharb al-Islāmī, St 1. 2002.
44. Al-Fayrūz Ābādī, al-Qāmūs al-muḥīṭ, Mu'assasat al-Risālah. Bayrūt St: 6 -1998.
45. Qudāmah, ibn Jaʿfar, Naqd al-shiʿr. Qusṭanṭīnīyah Maṭbaʿat al-Jawā'ib, St1, 1302.
46. Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn, Nafā'is al-uṣūl fī sharḥ al-Maḥṣūl, Ed: ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd, wa-ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz, St1. 1416.
47. Al-Qarṭājannī, Ḥāzim Minhāj al-bulaghā' wa-sirāj al-Udabā', Ed: Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūjah, (D. M. D. t).
48. Al-Kalbī, Ibn Juzayy, al-Tas'hīl li-ʿUlūm al-tanzīl, Ed:, Muḥammad Sālim Hāshim, Bayrūt-Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
49. Al-Mubārak, Muḥammad, fiqh al-lughah wa-khaṣā'iṣ al-ʿArabīyah, dirāsah taḥlīlīyah muqāranah llklmh al-ʿArabīyah wa-ʿarḍ li-manhaj al-ʿArabīyah al-aṣīl fī al-tajdīd

wa-al-tawlīd, Bayrūt-Dār al-Fikr. St5. 1972.

50. Al-Masaddī, ʿAbd al-Salām, al-tafkīr al-lisānī fī al-Ḥaḍārah al-ʿArabīyah, al-Dār al-ʿArabīyah lil-Kitāb, al-Ṭabʿah al-thāniyah, 1986.
51. Muslim, Muṣṭafá, Mabāḥith fī al-tafsīr al-mawḍūʿī, Dimashq, Dār al-Qalam 2000M, St: 3.
52. Al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā, al-manṭiq. St: 1 Dār al-Taʿāruf lil-Maṭbūʿāt, 2006.
53. Manqūr, ʿAbd al-Jalīl, ʿilm al-dalālah : uṣūlahu wa-mabāḥithuh fī al-Turāth al-ʿArabī, Dimashq, Ittiḥād al-Kitāb al-ʿArab – 2001.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.415

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 6-4-2024
تاريخ القبول: 3-8-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

التَّكرار والجناس وبناء المعنى وتأويله
في تجربة الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي

عبد الحق إسماعيلي علوي(*)

abdoalaoui186@gmail.com

الملخص:

تسعى هذه الدراسة الموسومة، بـ: «التَّكرار والجناس وبناء المعنى وتأويله في تجربة الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي» إلى بيان الدور الذي يقوم به البديع الصوتي -باعتباره فرعًا من فروع علم البلاغة- في بناء المعنى الشعري وتأويله في الشعرية العربية القديمة. وذلك في إطار ثنائيتي التلقي والتأويل التي تؤدي إلى خلق تواصل فعال غير مباشر بين المبدع والمتلقي، وقد وقع اختيارنا على التجربة الشعرية في الغرب الإسلامي مع أحد روادها البررة، وهو الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي، نظرًا لتجربته الشعرية الملهمة التي تأرجحت بين التعبير والإبلاغ والتأثير. وتم الاقتصار على ثنائيتي التكرار والجناس للوقوف عند فحوى هذه الثنائية البلاغية في بناء المعنى وتلقيه في الشعرية العربية القديمة .

الكلمات المفتاحية:

التكرار ، الجناس، المعنى، التأويل، تجربة الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي.

(*) باحث، بسلك الدكتوراه - كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال - جامعة السلطان مولاي اسليمان المغرب.

للاقتباس: علوي، عبد الحق إسماعيلي، التَّكرار والجناس وبناء المعنى وتأويله في تجربة الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 46 - 75.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-4-6
Accepted : 2024-8-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Repetition, Alliteration, and The Construction and Interpretation of Meaning in the Poetic Experience of Ibn Al-Abar Al-Quda'i Al-Balansi

Abdulhaq Esmaili Aloui[2]

abdoalaoui186@gmail.com

ABSTRACT

This study seeks to demonstrate the role played by phonetic rhetoric - as a branch of rhetoric - in constructing and interpreting poetic meaning in ancient Arabic poetry within the framework of the duality of reception and interpretation, which leads to the creation of effective indirect communication between the creator and the recipient. We chose the poetic experience in the Islamic West with one of its righteous pioneers, the poet Ibn Al-Abar Al-Quda'i Al-Balansi, due to his inspiring poetic experience that oscillated between expression, communication, and influence. The study was limited to the duality of repetition and alliteration to stand on the content of this rhetorical duality in constructing meaning and receiving it in ancient Arabic poetry.

Keywords:

Repetition, Alliteration, Meaning, Interpretation - Ibn Al-Abar Al-Quda'i Al-Balansi's Poetic Experience.

(2) PhD Scholar - Faculty of Arts and Humanities, Beni Mellal - Sultan Moulay Slimane University, Morocco.

ite this article as: Alaoui , Abdelhaq Ismaili , Repetition, Paronomasia, and the Construction and Interpretation of Meaning in the Poetic Experience of Ibn Al-Abbar Al-Quda'i Al-Balansi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 46 - 75.

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

المقدمة:

سنحاول من خلال هذه الدراسة مقاربة مظاهر البديع الصوتي وذلك بالتطرق لدور كل من بنيتي التكرار والجناس، وخدمتهما للدلالة والمعنى، فضلًا عن صلتهما القوية بإدراك المتلقي، وبهذا يمكن أن نتنبأ أن هذه الظواهر الصوتية لا تقتصر فقط على الجانبين الموسيقي والنغمي، بل تفوقهما إلى فتح آفاق للقراءة والتأويل، بالإضافة إلى الوظائف التأثيرية والإبلاغية والجمالية التي تنتج عن بنيتهما الإيقاعية.

وتسعى هذه الدراسة الاستجابة لمطلب الجدة من خلال دراسة أشعار ابن الأبار دراسة إيقاعية، تتغيا الكشف عن صلة إيقاع البديع الصوتي بالمعنى وما قد يفتحه من آفاق للقراءة والتأويل لدى المتلقي في سعيه لإماطة اللثام عن مقصدية الباث للرسالة الشعرية. وقصد تحقيق ذلك سنحلل هذا المعطى وفق ثنائيتي التكرار والجناس للوقوف عند فحوى هذه الثنائية البلاغية في بناء المعنى وتلقيه في الشعرية العربية القديمة.

كما يثير هذا البحث إِشْكَالَ علاقة ثنائتي التكرار والجناس بالدلالة والمعنى في النص الشعري العربي القديم. وذلك قصد فتح إمكانات القراءة والتأويل التي تتيحها عناصر البديع الصوتي للمتلقي، وهو يحاول بناء معنى النص انطلاقًا من القول الشعري.

ومنهجنا في ذلك استقراء مختلف النتائج وأهميتها التحليلية في الوقوف على المعنى والدلالة انطلاقًا من إيقاع الأبيات الشعرية عند الشاعر ابن الأبار. وقد قسمنا البحث إلى مقدمة وأربعة محاور وخاتمة تبرز النتائج المتوصل إليها.

المحور الأول: التكرار مفهومه ودوره في بناء وتأويل معاني الشعرية العربية القديمة:

لقد انبثق مفهوم التكرار بِعَده لونًا بديعيًّا في البيئة العربية منذ أيام الجاهلية الأولى، وكان سمة بارزة في الكثير من أشعار الجاهلية. وقد ورد في الشعر العربي بين الحين والحين. ويظل -التكرار- شديد الارتباط بالمعنى العام للقصيدة الشعرية، لكونه يخضع لكل ما يخضع له الشعر عمومًا من قواعد ذوقية وجمالية وبيانية. ويتطلب من المبدع أن يحرص على عدم تكرير الألفاظ الضعيفة التي من شأنها الإخلال بالمعنى وتنفير السمع. وينقسم إلى عدة أنواع من قبيل: تكرار الحرف، وتكرار الكلمة، وتكرار

العبارة، وتكرار المقطع[3]. لنتساءل: إلى أي حد يسهم التكرار باعتباره أسلوبًا بديعيًّا صوتيًّا في تأويل معاني الشعرية العربية القديمة؟

جاء في تعريف التكرار لغة: «والتكريرُ هو مثال أول لقولهم: «كرر تكريرًا: ردد وأعاد». والتكرار فيه (هو) بنية مبالغة وتكثير، وهو من باب ما تكثر فيه المصادر من فَعَّلْتُ بلحاق الزيادة وهي الفاء المفتوحة من أوله لقصد المبالغة فصار بناؤه بناء آخر على غير ما يجب للفعل كالتَّهْدَارِ والتَّلْعَابِ والتَّصْفَاقِ والتَّرْدادِ والتَّجْوالِ والتَّقتَالِ والتَّسْيَارِ»[4]

قصد الإجابة عن السؤال المطروح آنفًا، نعرج على البعد الاصطلاحي لمفهوم التكرار ليجيبنا بشكل واضح وملموس عن العلاقة التي تجمع التكرار بالمعنى. لنلفي أن المراد به: «أن يكرر المتكلم اللفظة الواحدة لتأكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل أو الوعيد»[5]. تجمع بين التكرار وحالة الشاعر النفسية وما يرمي إليه من أغراض ومقاصد علاقة ترابط وانسجام. فقد يكرر الشاعر في غرض المدح اسم الممدوح تنويهًا به، وإشارة بذكره، وتفخيمًا له في القلوب والأسماع. وفي العتاب الموجع على سبيل الوعيد والتهديد. وقد يتكرر الكلام في غرض الرثاء، لهول المصيبة والفجيعة وشدة القرحة التي يجدها المتفجع. أو على سبيل الاستغاثة وتكون في باب المديح. ويقع التكرار في الهجاء على سبيل الشهرة، وشدة التوضيع بالمهجو. كما يقع أيضًا على سبيل الازدراء والتهكم والتنقيص[6].

يذهب ابن الأثير –أيضًا- إلى ربط مفهوم التكرار بالمعنى؛ أي الغرض الذي يروم الشاعر تحقيقه، بتأكيد المعنى لدى المتلقي الذي وجه له القول الشعري. ذلك: «أن المفيد من التكرير يأتي في الكلام تأكيدًا له وتشييدًا من أمره. وإنما يُفْعَلُ ذلك للدلالة على العناية بالشيء الذي كَرَّرْتَ فيه كلامك؛ إما مبالغة في مدحه، أو في ذمه أو غير ذلك، ولا يأتي إلا في أحد طرفي الشيء المقصود الذكر، والوسطُ عارٍ مِنه، لأن أحد الطرفين هو المقصود بالمبالغة، إما بمدح أو ذم أو غيرهما، والوسطُ ليسَ من شرطِ

---

(3)* طالب باحث بسلك الدكتوراه، بـ: «كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال- المغرب»، تخصص: الأدب المغربي والأندلسي. أستاذ التعليم الثانوي، مدرس مادة اللغة العربية.

*A doctoral student in the Faculty of Arts and Humanities at Beni Mellal, Morocco, specializing in Moroccan and Andalusian literature. Also, a secondary school teacher, teaching Arabic language.

() انظر: نازك الملائكة، **قضايا الشعر المعاصر**، منشورات دار النهضة، (ط.1)، 1962 م، (ص/230-231).

(4) السجلماسي، أبو محمد القاسم، **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، تق- وتح: علال الغازي، مكتبة المعارف الرباط، المغرب، الطبعة الأولى: 1980، الرباط. (ص/ 476).

(5) المصري، ابن أبي الإصبع (585هـ- 654هـ)، **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**، تق، وتح: الدكتور حنفي محمد شرف، ج:2، تق، وتح: الدكتور حنفي محمد شرف (د.ط)، (د.ت)، (ص/ 375).

(6) انظر: القيرواني، ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمد بن علي جيلاني، ج: 2، الطبعة الأولى، المكتبة التوفيقية، 2013م. (ص/ 21-23-22).

المبالغة، وغير المفيد لا يأتي في الكلام إلا عَيًّا وَخَطْلاً من غير حاجة إليه»[7].

يظهر جليًّا أن للتكرار وظائف عديدة؛ فهو ذو وظائف: تعبيرية وإبلاغية وتأثيرية، تنقل المعنى وتؤكده لدى السامع بواسطة الإيقاع النغمي الموسيقي. يقول –الباحث سعيد الأيوبي-: «التكرار عنصر أساسي في كافة فروع الموسيقى، بل يمكن القول إن الفنون بأنواعها -والشعر منها وهو فن من الفنون- تشتمل على عنصرين هما التكرار والتنوع، فالموسيقي يكرر نغمة بعينها في أنماط محددة، وكذلك الشاعر فهو يكرر أصواتًا بعينها في أنماط بعينها وهو بهذا يحقق لقصيدته النظم الجيد والبناء المحكم المتين والانسجام والتناغم»[8]

يؤكد الباحث سعيد الأيوبي أن الصفات المذكورة أعلاه مجتمعة، هي ما يحقق للقصيدة وحدتها الصحيحة. فقد يلجأ الشاعر إلى تكرار أصوات أو حركات أو مقاطع أو ألفاظ، كما قد يكرر شطر بيت بأكمله، قصد تحقيق أثر موسيقي تسر الأذن لسماعه، من أجل توكيد المعنى لدى المتلقي، ومن أجل إعطاء القصيدة تكاملها الفني على مستوى النغم والشكل والمضمون»[9].

نجد عند نازك الملائكة العراقية في مبحث مفصل من كتابها: «قضايا الشعر المعاصر»، ربطًا واضحًا لمفهوم التكرار بالمقاصد التي يروم المبدع تحقيقها، والمتمثلة بالدرجة الأولى في إبلاغ المعنى للمتلقي. وهذا ما نقصد إثارته أيضًا -في هذا المقام العلمي- بتوضيحنا العلاقة التي تربط التكرار بالمعنى. ذلك أن: «التكرار يسلط الضوء على نقطة حساسة في العبارة ويكشف عن اهتمام المتكلم بها، وهو، بهذا المعنى، ذو دلالة نفسية قيمة تفيد الناقد الأدبي الذي يدرس الأثر ويحلل نفسية كاتبه... فالتكرار يضع في أيدينا مفتاحًا للفكرة المتسلطة على الشاعر، وهو بذلك أحد الأضواء اللاشعورية التي يسلطها الشعر على أعماق الشاعر فيضيئها بحيث نطلع عليها. أو لنقل إنه جزء من الهندسة العاطفية للعبارة يحاول الشاعر فيه أن ينظم كلماته بحيث يقيم أساسًا عاطفيًّا من نوع ما»[10].

ويخضع التكرار لقانون التوازن. ذلك أن التكرار غير المتوازن يخل بالهندسة الكلية للمعنى أو الغرض العام -إن صح القول- الذي ترمي إليه القصيدة. وبناءً على هذا الأساس يكون: «في وسع التكرار غير الفطن أن يهدم التوازن الهندسي ويميل بالعبارة كما تميل حصاة دخيلة بكفة ميزان... فتقرر أن

(7) ابن الأثير، ضياء الدين، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (ج: 3)، (د.ط)، القاهرة الفجالة - دار نهضة مصر للطبع والنشر، (د.ت) (ص/4).

(8) الأيوبي، سعيد، **عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي**، (د.ط)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع،1986م، (ص/109).

(9) المرجع السابق، (ص/ 109).

(10) نازك الملائكة، **قضايا الشعر المعاصر**، (ص/ 242-243).

التكرار يجب أن يجيء من العبارة في موضع لا يثقلها ولا يميل بوزنها إلى جهة ما»[11].

يقوم التكرار بدور تنبيهي للمتلقي ليستنتج من خلاله ما يرمي إليه الشاعر من معانٍ ودلالات، فالشاعر يكتفي بتكرار العبارة أو اللفظ، لتعصف بذهن المتلقي فيفهم من خلاله المعنى المروم إبلاغه. وربما هذا هو السر خلف تأكيد ابن رشيق القيرواني حسن عدم اجتماع اللفظ والمعنى في التكرار، لأن له مواضع يحسن فيها ومواضع يقبح فيها[12].

يرتبط التكرار بالمعنى العام للقصيدة أي الغرض الأساس الذي نظمت لأجله. كما ترتبط بالمعاني الجزئية التي تحملها القصيدة في طياتها، لكنها تخدم المعنى الكلي وهو وحدة الموضوع. فعلى خلاف ابن رشيق القيرواني الذي ربط التكرار باللفظ بشكل أكبر، ونفى اجتماع المعنى مع اللفظ في ذات الوقت، نجد عبد الله الطيب يدعم جوهرية المعنى الكلي في القصيدة الذي تجتمع مجموعة من العناصر لبنائه. ولعل أبرزها الخطابة، والمراد بها: «أن يعمد الشاعر إلى تقوية ناحية الإنشاء؛ أي ناحية العواطف، كالتعجب، والحنين، والاستغراب، وما إلى ذلك من طرق التكرار»[13]. وقد قسّم عبد الله الطيب التكرارَ إلى ثلاثة أنواع جاءت كالآتي[14]:

1. التكرار المراد به تقوية النغم.
2. التكرار المراد به تقوية المعاني الصورية.
3. التكرار المراد به تقوية المعاني التفصيلية.

وصفوة القول، فإن التكرار يسهم بدور فعال في بناء معاني الشعرية العربية القديمة. فضلًا عما له من وظائف حُبْلَى تتمخض عنها دلالات شتى -لا تقبل الحصر- تفتح النص على مصراعيه أمام القارئ؛ من قبيل: الوظائف التعبيرية والانفعالية النفسية والتنبيهية... هذه الوظائف تنصهر وتتكامل فيما بينها إيقاعيا، لتولد تناغمًا موسيقيًّا يولد جوًّا من الطرب والتشوق والاستعذاب، ليوقع بالمتلقي بفضل ما يرمي إليه -النص الشعري- من دلالات سواء أكانت إيحائية أو مباشرة، فيتفاعل معها -المتلقي- من دون مقاومة لسحرها الغلاب المتزن نغميًّا وإيقاعيًّا، وهذا ما يخلفه الأثر الفني لبنية التكرار من جمالية تضفي على المعنى حلاوة لدى السامع، فلا يمل منه ولا يكل، بل يقبل عليه ولا يدبر.

(11) المرجع السابق، (ص/ 243-244).
(12) انظر: القيرواني، ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، (ص/20).
(13) الطيب، عبد الله، **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**، (ج:2)، الكويت، الطبعة الثالثة،1989 م، (ص/59).
(14) المرجع السابق، (ص/ 59).

المحور الثاني: الجناس مفهومه ودوره في بناء وتأويل معاني الشعرية العربية القديمة:

يعد الجناس من أبرز الظواهر البديعية التي تؤسس المعاني وتبني الدلالات على مستوى القصائد الشعرية. وقد تعددت بصدده التعريفات. نأخذ في تعريفه من الناحية اللغوية، ما ورد عند ابن منظور في لسان العرب: «الجنس الضرب من كل شيء وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النحو والعروض والأشياء جملة. قال ابن سيده: وهذا على موضوع عبارات أهل اللغة وله تحديد والجمع أجناس وجنوس»[15].

وإذا رُمْنَا تعريفه من الناحية الاصطلاحية، فإننا نلفي بوضوح العلاقة الجامعة بينه وبين ما يرمي إليه من تبليغ للمعاني باعتبارها مقاصد شعرية: «وهو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألف الأصمعي كتاب الأجناس عليها. وقال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو، فمنه: ما تكون الكلمة تجانس أخرى في تأليف حروفها ومعناها ويشتق منها، مثل قول الشاعر (من الكامل):

يَوْمَ خَلَجْتَ عَلَىَ ٱلْخَلِيجِ نُفُوسَهُمْ

أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى مثل قول الشاعر (من البسيط):

إِنَّ لَوْمَ ٱلعَاشِقِ ٱللَّوْم»[16]

يجمع ابن أبي الإصبع المصري في كتابه: «تحرير التحبير في صناعة الشعر وبيان إعجاز القرآن»، اجتهادات النقاد العرب القدامى في حد التجنيس في باب وسمه، بـ: (باب التجنيس). وكل الاجتهادات التي جاء بها تجمع على علاقة التجنيس بالمعنى. وقد: «حد الرماني التجنيس بأن قال: هو بيان المعاني بأنواع من الكلام يجمعها أصل واحد من اللغة، وجعله قسمين: جناس مزاوجة، وجناس مناسبة... وأما قدامة وابن المعتز وإن اختلفا في تسمية هذا الباب فقد اتفقا على معناه، فقال قدامة في حده: هو اشتراك المعاني في ألفاظ متجانسة على جهة الاشتقاق... وقال ابن المعتز: هو أن تجيء الكلمة مجانسة أختها»[17].

---

(15) ابن منظور، لسان العرب، مادة (جنس). (ج:6)، الطبعة الثالثة، دار صادر- بيروت،(1414هـ).

(16) ابن المعتز، عبد الله (المتوفى 399هـ)، **كتاب البديع**، شر، تح: عرفان مطرجي، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان-بيروت، 1433هـ/ 2012م، (ص/ 36).

(17) ابن أبي الإصبع المصري، **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**، (ص/ 102-103).

يعود أصل الجناس بِعَدِّهِ مكونًا إيقاعيًّا إلى رعاية المقام التخاطبي للقول الشعري وإبلاغ الدلالة إلى المتلقي. فقد: «درجت الدراسات البلاغية على تناول هذا النمط الإيقاعي ضمن (علم البديع) أو (اللطيف)، وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»[18]. وبما أن الجناس يؤدي وظيفة صوتية إيقاعية، فإن تحديد ماهيته تكمن في إقحام المعنى[19].

يعد الجناس ناصرًا للمعنى ومؤكدًا له، حيث صار (التجنيس) –وخصوصًا المستوفي منه المتفق الصورة- من حُلَى الشعر، ومذكورًا في أقسام البديع. فقد تبين لك أن ما يعطي (التجنيس) من الفضيلة، أمر لم يتمَّ إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسنٌ، ولما وجد فيه معيب مستهجن. ولذلك ذُمَّ الاستكثار منه والولوع به. وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه، إذ الألفاظ خَدَمُ المعاني والمصرَّفَةُ في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها. فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جِهَتِهِ وأحالهُ عن طبيعته، وذلك مظنة الاستكراه، وفيه فتحُ أبواب العيب، والتَّعرُّضُ للشَّين. ولهذه الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع، ولزموا سجية الطبع، أمكن في العقول، وأبعد من القلقِ، وأوضح للمراد، وأفضل عند ذوي التحصيل، وأسلم من التفاوت، وأكشف عن الأغراض، وأنصر للجهة التي تنحو نحو العقل، وأبعد عن التَّعَمُّلِ الذي هو ضرب من الخداع بالتزويق، والرضى بأن تقع النقيصةُ في نفس الصورة. وإن الخِلقةَ، إذا أكثر فيها من الوشم والنقش، وأثقل صاحبها بالحلي والوشي، قياس الحلي على السيف الدَّدَان، والتوسع في الدعوى بغير برهان، كما قال المتنبي (من الطويل):

إِذَا لَمْ تُشَاهِدْ غَيْرَ حُسْنِ شِيَاتِهَا وَأَعْضَائِهَا فَالحُسْنُ عَنْكَ مُغَيَّبُ

وقد تجد في كلام المتأخرين الآن كلامًا حمل صاحبه فرطُ شغفه بأمور ترجع إلى ما له اسم في البديع، إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم، ويقول ليبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بي أقسام البديع في بيت فلا ضير أن يقع ما عناه في عمياء، وأن يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده، كمن ثقل العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها»[20].

(18) البايبي أحمد، **القضايا التطريزية في القراءات القرآنية دراسة لسانية في الصواتة الإيقاعية**، (ج2)، الطبعة الأولى، الأردن- إربد، عالم الكتب الحديث2012 م (ص/ 156).

(19) المرجع السابق، (ص/158).

(20) الجرجاني، عبد القاهر (المتوفى سنة 441 أو سنة 474هـ)، **أسرار البلاغة**، تح: أبو فهر محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار المدني للنشر جدة، 1991م. (ص/9).

يؤكد عبد القاهر الجرجاني -كما اتضح ذلك في النص أعلاه-، أهمية الوظيفة التأثيرية التي يؤديها الجناس. والمتمثلة في تأكيد المعنى لدى المتلقي المستمع لنغم القصيدة وجرسها الموسيقي؛ فبغض النظر عن الوظيفة الجمالية التي يؤديها الجناس-والتي تضطلع بدور مهم في الإيقاع بالمتلقي لينساق مع جمالية القول الشعري، فيتأثر بالمعنى الذي يود الشاعر إبلاغه وهذا سر من أسرار الشعرية العربية القديمة- فإن تكرار اللفظ بطريقة سليمة يصنع إيقاع القصيدة الخاص الذي يؤدي دورًا إبلاغيًّا إفهاميًّا. ليظل بذلك في منأى عن كل ما من شأنه أن يشوش على الدلالة ويدرجها في خانة الاختفاء، ويؤدي إلى طمس هوية الغرض الأساس من استخدام التجنيس بحُسبانه آلية بديعية، والمتمثل في القصدية التي يروم الشاعر إبلاغها.

وتفتحنا التفريعات المختلفة للجناس من لدن النقاد والبلاغيين على آفاق تأويلية شتى للنص الشعري العربي القديم. ذلك أن كل تقسيم أو تفريع له غاية ووظيفة يؤديها، وعليه فلجوء الشاعر إلى استعمال أحد أنواع الجناس ليس من قبيل المصادفة، بل لحاجة في نفسه يود البوح بها إلى المتلقي. ونجد عند السجلماسي في تقسيماته لأنواع الجناس وشرحه لدورها، ما يؤكد هذا الطرح العلمي الذي ندعيه في السياق.

لقد قسم السجلماسي الجناس إلى أربعة أقسام رئيسة؛ وهي: تجنيس المماثلة، وتجنيس المضارعة، وتجنيس التركيب، وتجنيس الكناية[21]. والمتأمل في الشروحات التي قدمها السجلماسي لأنواع التجنيس، يلفي الأبعاد التأويلية التي ترمي إليها؛ ذلك أنه لكل واحد منها بعد من الأبعاد التدليلية التي توحي بها للقارئ، فالمبدع على وعي بدورها الفعال الذي تؤديه داخل المقول الشعري لينقل تأثيره إلى القارئ وينصت إلى معانيه الجوهرية. فالمراد بجناس المماثلة: إعادة اللفظ الواحد بالعدد باختلاف المعنى مرتين فصاعدًا. ويقصد به –أيضًا- تكرار اللفظ باختلاف المعنى. أما تجنيس المضارعة؛ فهو: إعادة لفظين بمعنيين مختلفين بزيادة حروف أو نقصها أو قلبها أو تقاربها سمعًا أو خطًّا. وأصل المضارعة أن تتقارب مخارج الحروف. وينقسم بدوره إلى أربعة أنواع: الزيادة والنقص، والقلب، والسمع، والخط وهو التصحيف، وهو ما يصح تصحيفه. والمراد بتجنيس التركيب؛ إعادة كلمة في موضعين من القول هي في أحدهما بسيطة وفي الآخر ملفقة من كلمتين. وهذا النوع من جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما: التلفيقُ، والثاني: التغييرُ، وذلك لأنه إما أن تكون إحدى الكلمتين -وهي المركبة- تساوي الأخرى بمجرد التركيب فقط من غير زيادة ولا نقص بحسب مواجب أحكام وضع اللسان، وهذا هو الملقب بالتلفيق.

(21) أبو محمد القاسم السجلماسي، **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، تقديم وتحقيق: علال غازي، الطبعة الأولى، المغرب - الرباط، 1980م.(ص/ 482).

وإما أن يساويها بزيادة أو نقص وهذا هو الملقب بالتغيير، ولا خفاء بسداد تلقيبه بالتغيير عن تلقيبه بالإسقاط. وبخصوص تجنيس الكناية؛ فالمرام منه: إعادة كلمتين بمعنيين مختلفين في موضعين من القول هي في أحدهما مصرح بها، وفي الآخر مكنّى بها عن الأولى[22].

تبين إذن، أن ضرورة ما يقتضيه السياق الشعري من معان تناسب الغرض الذي يَتَقَصَّدُ الشاعر تحقيقه؛ هي ما يستدعي نوعًا من أنواع الجناس بعينه. وعلى هذا الأساس: «فإنك لا تجد جناسًا مقبولًا، ولا سجعًا حسنًا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نَحْوَهُ، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حِوَلاً، ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعهُ وأعلاهُ، وأحقه بالحُسنِ وأولاهُ... فقد تبين من هذه الجملة أن المعنى المقتضى اختصاص هذا النحو بالقبول، هو أن المتكلم لم يَقُدِ المعنى نحو التجنيس والسجع، بل قاده المعنى إليهما، وعثر به عليهما»[23].

المحور الثالث: بنية التكرار ودورها في تأويل المعنى الشعري في ديوان ابن الأبار:

يجب التنويه بدءًا، وقبل تحليل القول في ظاهرة التكرار عند ابن الأبار، إلى أن ظاهرة التكرار في بعديها الإيقاعي والبلاغي، تحظى بأهمية خاصة في مباحث الشعر العربي عمومًا، والقصيدة التقليدية على وجه الخصوص، حيث إنها تمتد من الإيقاع الوظيفي في بعده الجمالي إلى بعد أوفر حظًّا من الجمال والكمال؛ وهو البعد الدلالي والمعنوي -بالنظر إلى كونه تجسيدًا وتأكيدًا أحيانًا- للحالة النفسية للشاعر، ولانفعاله الشعوري داخل حدود البيت الشعري، وما يكتسيه هذا الأخير من أثر موسيقي. وبناءً على هذا القول فظاهرة التكرار ليست ضربًا من ضروب الإيقاع فحسب، وإنما تصير -كما عبر عن ذلك عبد الفتاح كيليطو- «فضيلة في الشعر»[24]، إلى درجة أن صفاء القصيدة منه أحيانًا صفاء من الموسيقى، وفقدان لإيقاعية القول الشعري في المحصلة الأخيرة. وقد برز اهتمام جليل من قِبل ابن الأبار لهاته الظاهرة في شعره. ديدنه في ذلك، ديدن الشعراء المتقدمين، وسنستهل حديثنا عن جوانب التكرار لديه بالتكرار الصوتي.

---

(22) المصدر السابق، (ص/ 482-496).

(23) الجرجاني، عبد القاهر، **أسرار البلاغة**، تحقيق: أبو فهر محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار المدني للنشر جدة، 1991م (ص/ 11-14).

(24) كيليطو عبد الفتاح، **الأدب والغرابة** - دراسات بنيوية في الأدب العربي، الطبعة الأولى، لبنان – بيروت - دار الطباعة والنشر،1982م،(ص /10).

1- التكرار الصوتي:

يمثل التكرار الصوتي أهم مستويات الإيقاع، كيف لا وهو أس القافية والموسيقى، فالمتصفح لأي قصيدة مبنية على نظام الشطرين يلفي أن صوت الروي أو الوصل أو التأسيس يتكرر في كل أبيات القصيدة، وهو ما يضفي على القصيدة بعدًا موسيقيًّا ودلاليًّا يتصل بنفسية المبدع وما يهدف إلى إبلاغه للمتلقي. «في سياق مساهمة منها في التعبير عن جزء من المعنى، سواء تجسد ذلك في ظواهر مثل الجناس أو تجسد في تراكم يظل ناتئًا في السياق، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مفهوم الموازنات الصوتية»[25]. وإذا عدنا أدراجنا إلى ديوان ابن الأبار، سنلفي فيه أمثلة كثيرة عن التكرار الصوتي منها قوله (في الوافر)[26]:

تَمَلَّ شَبَابَ مُلْكِكَ فِي سُرُور وَسَرْوُكَ وَالْعُلَى مِلْءَ السَّرِيرِ
وَدُمْ لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا أَمِيراً وَمَا غَيْرُ الْمُهَنَّدِ مِنْ وَزِير

ونلاحظ من خلال هذين البيتين، أن الشاعر قد استهل أشطرهما بصوت الواو، (واو الوصل)، التي تمثل في هذا السياق الدلالي معنى المشاركة في إحصاء مناقب ومحامد الممدوح، وقد عززت الواو هنا ترابط أجزاء أبيات القصيدة، ويطلق على التكرار الذي يأتي في استهلال المصاريع أو الأبيات؛ التكرار الاستهلالي. لم يقتصر تكرار الواو في هذين البيتين، على وظيفة الربط بين الأجزاء وحسب، بل أسدى خدمة للترابط الفني والموضوعي للقصيدة على حد السواء، حيث إن استمرارية الأبيات مثلت استمرارية في المعنى الذي يروم الشاعر إيصاله للمتلقي.

وفي هذين البيتين تكرر صوت الواو بدرجة عالية، تكرار أضفى على القصيدة لمسة إيقاعية سحرية تأخذ بتلابيب شعور المتلقي وإحساسه، وتتناسب أيضًا وإحساس المحبة والوفاء اللذيْن يكنهما الشاعر لممدوحه. فتكرار الواو هنا أحدث نقلة دلالية، كما شكّل جسرًا صوتيًّا، يؤلّف بين مختلف أصوات القصيدة بخيط ناظم. ذلك أن «تعدد الأصوات نوع من تعدد المستويات في الأداء اللغوي للنص الشعري الذي يمكن من قياسه والقبض عليه»[27]. وإلى جانب صوت الواو، نلفي صوت الراء، «الذي

(25) العمري، محمد، **تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر**، الطبعة الأولى، المغرب- الدار البيضاء الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 1990م، (ص/11).

(26) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/208).

(27) قاسم الزبيدي، علي، **دراسة النص الشعري، دراسة في شعر صلاح عبد الصبور، وعبد العزيز القالح**، الطبعة الأولى، سوريا - دمشق، دار الزمان، 2009م، (ص/99).

يعطي دلالة على الإلحاح في طلب الشيء، ويترك أثرًا بالغًا في نفسية المتلقي ويعلق صداه في ذهنه»[28]. وهو أمر دعا الشاعر إلى تكثيف حضوره دلالة الإلحاح في مشاعر المحبة والولاء، في محاولة منه إلى جعل المتلقي يشاركه مشاعر الحب والمودة تلك.

وقوله من الرجز[29]:

عِصَابَةٌ قُدْسِيَّةُ الْمَوَالِدِ يُولَدُ كُلٌّ مِنْهُمْ بِحَاسِدِ
وَدُمْ لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا أَمِيراً وَأَوْجَدُوا لِعَدَمِ الشَّدَائِدِ

حيث كثف الشاعر من صوت الدال في هذين البيتين، خدمة للمعنى العام، مستعينًا به على وصف عصابة الملوك وأبناء الخلائف، ويسبغ عليهم من نعم النصر والتأكيد، وشيم الفحولة والنسب الرفيع.

وهذا التكرار يحدث موسيقى داخلية مطربة، لعلها تلحظ أكثر في الإنشاد المنغم للأبيات، وهو ما كان الشاعر [القديم] يحرص عليه كل الحرص، ولكن الثقافة الكاتبة قد جنت على الإنشاد الشعري جناية عظيمة، فقل الالتفات إلى هذه الزخارف والإيقاعات اللفظية التي لا يكاد يحس بها قارئ الشعر[30]. وعليه يمكن أن نقول إن الكتابة تزحف على مظاهر إيقاعية القول الشعري، وإن الأداء مكن المعنى والدلالة. التي يمثلها التكرار بعده «إعادة منتظمة داخل السلسلة المنطوقة لإحساسات سمعية متماثلة تكونها مختلف العناصر النغمية»[31].

2- تكرار المفردة:

معلوم أن الكلمات الشعرية المتوافرة شديدة الصلة بتجربة الشاعر، ومشاعره، لذا وعملًا منه على التأثير في المتلقي، يمكن أن نعد لجوءه إلى تكرار ألفاظ ومفردات بعينها، مطلبًا في الجمال الشعري وإيقاعه ونغمه، بل ويعد أيضًا من أهم مطالب المخيلة الشعرية، ومظهرًا فريدًا من مظاهر جمال الشعر عن غيره من فنون القول. وديوان ابن الأبار يحبل بجملة من مظاهر تكرار المفردات، نفرد لها

(28) صفاء عبيد حسين الحفيظ، **فاعلية التكرار في شعر عبد الأمير جرص**، تارا خالد خلفه السلطاني، مجلة العلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مج: 14، ع: 14، 2017م، (ص/6).

(29) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 144).

(30) سيد خضر، **التكرار الإيقاعي في اللغة العربية**، الطبعة الأولى، بيلا - كفر الشيخ، دار الهدى للنشر، 1998م، (ص/ 10).

(31) بودوخة، مسعود، **الأسلوبية وخصائص اللغة الشعرية**، الطبعة الأولى، الأردن - إربد، علم الكتب الحديث، 2011م، (ص/50).

في هذا المبحث مثالين، أولهما ذاك الذي يقول فيه (من الوافر)[32]:

وَيَسْتَشْرِي أُرْتِيَاحُهُمْ كَأَنِّي أَصْرِفُ بَيْنَهُمْ صَرْفَ الْخُمُورِ
فَبُشْرَى ثُمَّ بُشْرَى ثُمَّ بُشْرَى مُكَرَّرَةً عَلَى كَرِّ الْعُصُورِ

ولعل المتأمل في هذين البيتين؛ سيلفيهما في نغم وإنشاد يشد بأهداب نفس المتلقي وشعوره، هذا الأخير الذي يسلو بنفسه، نظرًا للأثر الذي يتركه فيه وقع هذين البيتين في ذهنه ونفسيته، بدءًا من نسمة الارتياح الطافحة على البيت الأول، وانتهاءً عند نغمه كر الدهر والأيام التي تغلب على إيقاع البيت الذي يليه. ويتساوق هذا التناغم الموسيقي والإنشادي، مع تجربة الشاعر النفسية، من خلال لجوئه إلى أسلوب التكرار، بتكراره في البيت الأول (صرف)، التي تدل على التحول، وكأن طابع النشوة والارتياح يحولان الشاعر من غليان الغضب، إلى هدأة الروح والخاطر، تمامًا كما تفعل الخمرة بعقل الشارب أول وهلة من شربها. وتكرار كلمة (بشرى) ثلاث مرات في المصراع الأول من البيت الثاني، ولا غرو أن توافر الألفاظ المكررة هذا دليل على التوكيد. والشاعر إنما يحاول بث استبشار نفسه وانشراحها على طول المدى وتكرار العصور ما دام من رعايا الخليفة الذين يطالهم جوده وكرمه والذي يتوجه له بالمدح في هذين البيتين.

ويجب التنويه كذلك إلى ملاحظة جزئية وبسيطة، لكنها في الآن ذاته ملاحظة جديرة بالعناية، وهي أن المفردتين المكررتين، تنوعتا بين اسم وفعل، حيث إن اللفظ المكرر في البيت الأول (صرف)، فعل يقوم به الشاعر نفسه، والثاني اسم (بشرى)، يكون بمثابة ثمرة لكل مستظل بظل الخليفة وخيراته. ويمكن القول إذن إن التكرار أسعفه في نقل واقعته الشعورية والنفسية لأنه حسب جورج مولونيه «يعد الوسيلة الوحيدة التي لا خلاف حولها لاكتشاف واقعة لغوية وتحديدها في البراغماتية الأدبية»[33].

ومن هذا الضرب قوله كذلك (من البسيط)[34]:

يَا قُرَّةَ الْعَيْنِ إِنَّ الْعَيْنَ تَهْوَاكِ فَمَا تَقَرُّ بِشَيْءٍ غَيْرَ مَرْآكَ

(32) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 205).
(33) مولينيه جورج، **الأسلوبية**، تر: بسام بركة، الطبعة الأولى، لبنان - بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006م، (ص/ 183).
(34) ديوان ابن الأبار، **الدويان**، (ص/ 231).

لِلهِ طَرْفَيْ أَضْحَا لَا يَشُوقُهُمَا إِلَّا سَنَاكَ وإِلَّا طِيبَ مَغْنَاكَ
قَدْ أَخْجَلَ الشَّمْسَ أَنَّ الشَّمْسَ غَارِبَة وَمُذْ تَطَلَّعْتِ لَمْ يَغْرُبْ مُحَيَّاكَ

فتكراره مفردات (العين والشمس)، وحرف (إلا)، زادا من نغمية البيتين، وأسهما في نقل تجربة العشق التي يحس بها الشاعر إلى المتلقي، ذلك أنه يحاول استدرار عاطفة المتلقي ليستشعر مدى تعلق قلبه بمحبوبته، فجعل الهوى يأخذ بلبه، والطيب والسنا بلبان عقله، والنور والبهاء بأسنة روحه. فكرر الشمس في معرض الحديث عن جمال المحبوبة فناسب المقام المقال وأجاد بالنغم المكرر تجسيد الحال.

3- تكرار العبارة:

لا يقف التكرار عند حدود الأصوات أو العبارات فحسب، بل يتجاوزهما إلى تكرار العبارة، ولا غرو أن هذا الضرب من ضروب التكرار يكسب القصيدة طاقة إيقاعية أكبر بفعل اتساع مداها وأفقها الصوتي وانتشاره كذلك. علاوة على قيمته الإنشادية والنغمية، كما سيتجلى لنا من خلال هذين المثالين.

يقول ابن الأبار (من الطويل)[35]:

أَحَدَّ لِسَانَ الشكْرِ جَلْبَ ٱلْمَنَائِح فَلَا غَرْوَ أَنْ غَارَتْ عُيُنُ ٱلْمَدَائِحِ
وَمَا هُوَ إِلَّا الجُودُ رَبَّ صَنِيعَهُ فَأَرْبَى عَلَى شُمَّ ٱلْأَمَانِي ٱلطَّوَائِحِ
وَمَا هُوَ إِلَّا ٱلْمَجْدُ عَبَّ عُبَابُهُ فَأَزْرَى بِتَيَّارِ ٱلْبِحَارِ ٱلطَّوَافِحِ

يلاحظ من تكرار عبارة (وما هو إلا) أن الشاعر في معرض عده لخصال الممدوح وأمجاده، وقد مكنته هذه العبارة من أن يشدو ويسلو بنفس المتلقي، وأن يؤكد له صفتي المجد والجود اللتين تمثلان هذا الممدوح، واللتان فطر عليهما أيضًا، فهذه الأبيات الجزلة أتت لتزكي سطوة مشاعر الحب والفرح مع الإلحاح عليها، متخذة من المعنى الرئيس والموحد موجة للشعور والمشاعر. مستميلًا القارئ إلى هذا الممدوح العظيم والقوي الشكيمة.

ويقول كذلك (من الطويل)[36]:

(35) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 130).
(36) ابن الأبار، الديوان، (ص/382).

فَكَمْ عَادَ مُخْضَراً مِنَ الْعَيْشِ أَغْبَرَا ا وَكَمْ عَادَ مُغْبَرًّا مِنَ الْعَيْشِ أَزْفَغَا

يجيد الشاعر وصف مناقب ممدوحه، ومآثره، من خلال الإشادة بنعماء العيش والاستقرار اللذيْن تتمتع بهما رعيته، بيد أن هذا الأمر لم يكن لينطوي على جمال وبهاء معنوي دلالي، وإيقاعي إنشادي لولا عنايته بأسلوب التكرار، من خلال تكراره عبارة (كم عاد)، والتي تفيد التساؤل كما هو معلوم، لكنه تساؤل استنكره عمل الشاعر من خلاله على إقرار المعنى في نفس السامع. نلاحظ من خلال هذه الأمثلة، أن ابن الأبار بدت لديه عناية واضحة بأسلوب التكرار الإيقاعي، نظرًا لجمالية هذا الأخير ولقيمته الدلالية والإيقاعية على حد سواء. «وهو، بهذا المعنى، ذو دلالة نفسية قيمة تقيد الناقد الأدبي الذي يدرس الأثر ويحلل نفسية كاتبه»[37].

المحور الرابع: بنية الجناس ودورها في تأويل المعنى الشعري في ديوان ابن الأبار:

يُعَدُّ الجناس من أبرز مظاهر البديع الصوتي، التي تترك أثرها الفني في المتلقي. وما يترك هذا -الأثر الفني- من وقع موسيقى، تتولد عنه أبعاد إيقاعية ترخي بظلالها على المستمع ليستشف ما تضمه بين طياتها من دلالات شتى -لا تقبل الحصر- مما يبرز أهميته في نقل ما تفيض به التجربة الشعرية من دلالات، لتخلق تواصلًا فعالًا بين الباث للرسالة الشعرية والمستمع لها. وما تفريعاته -يعني الجناس- المختلفة التي وضعها النقاد العرب القدامى إلا أبعاد تأويلية تترك أبواب القراءة الدلالية مفتوحة على مصراعيها أمام القارئ، ليتيه بين بياضات المعنى محاولًا وضع يده على المقاصد التي يرمي إليها الشاعر بانفعالاته المختلفة التي تولد ألفاظًا متشابهة على المستوى الصوتي النطقي، ومختلفة في الآن نفسه من ناحية الدلالة. لنتساءل: إلى أي حد يسهم الجناس في تأويل المعنى في شعر ابن الأبار؟

يؤدي الجناس بنوعيه البارزين: الجناس التام، والجناس غير التام، دورًا جوهريًّا في إثارة المتلقي وجعله مشاركًا في بناء معاني النص الشعري ودلالاته. «فالجناس التام – كما هو معلوم- هو ما تتفق اللفظتان في كل شيء عدا المعنى، أي في نوع الحروف، وترتيبها، وحركاتها، وعددها. أما الجناس غير التام فهو ما اختلفت فيه اللفظتان من حيث نوع الحروف، والترتيب، والحركات، والعدد. والمتأمل في ديوان ابن الأبار يلفي أنواعًا شتى لهذه الظاهرة البديعية الصوتية –لا تقبل العد ولا الحصر- التي تفتح أفق القراءة التأويلية للمعاني الناتجة عن تجربته الشعرية المتراكمة حسب الزمان والمكان في البيئتين الأندلسية والمغربية.

(37) نازك الملائكة، **قضايا الشعر المعاصر**، مرجع سابق، (ص/ 242).

1- الجناس التام ودوره في تأويل المعنى الشعري في ديوان ابن الأبار:

1-1- الجناس المماثل[38]:

يبرز دور الجناس التأويلي -بِعَدِّه من أبرز ألوان البديع الصوتي– في كونه ذا وظائف متعددة لا تنحصر في الوظيفة التزيينية التي تسعى إلى التنميق فقط، بل له وظائف أخرى؛ من قبيل: الوظيفة المقامية والتعبيرية والتأثيرية. ذلك أن مبدع الرسالة الشعرية على وعي تام بأهمية، هذا العنصر البلاغي –نقصد الجناس بأنواعه- في تأدية ما يروم تحقيقه من مقاصد تنقل صداها التأثيري إلى المتلقي. ولإبراز معالم دور الجناس –خصوصًا الجناس التام (خاصة الجناس المماثل) في هذا السياق- في بناء المعنى الشعري لدى ابن الأبار، نستحضر هذه الأبيات الشعرية المنتقاة من شعر ابن الأبار من قصيدة غزلية. (من الكامل)[39]:

مَهْلاً أُمَامَةُ كَمْ تَطُولُ نَوَاكِ ... وَالقَلْبُ قَدْ هَجَرَالحِسَانَ سِوَاكِ

يَهْوَاكِ دُونَ الغَانِيَّاتِ وَعِنْدَهُ ... أَنَّ المُوَفَّقَ مَنْ غَدَا يَهْوَاكِ

وَيَرَاكِ مَاثِلَةً لَهُ بِضَمِيرِهِ ... وَإِنَّ اللَّيَالِي بَاعَدَتْ مَثْوَاكِ

يَا هَذِهِ نَفْسِي لَدَيْكِ رَهِينَةٌ ... فَهَبِي لَهَا يَا هَذِهِ رُحْمَاكِ

مُنِّي عَلَيَّ بِرَشْفَةٍ تُشْفِي الْصَّدَى ... إِنَّ الْصَّدَى يَشْفِيهِ رَشْفُ لَمَاكِ

يتغزل الشاعر – ابن الأبار- بمحبوبته أُمامةَ معبرا لها عن مشاعره الجياشة تجاهها، وعن حبه العفيف. وقد أسعفه الجناس التام –خصوصًا منه المماثل بين فعلين والمماثل بين اسمين- في الإفصاح عن مشاعره تجاه محبوبته بشكل بليغ. ذلك أن الجناس المماثل قد أدى وظيفة إبلاغية تأثيرية، وقد قامت الأبعاد الإيقاعية للجناس بجرسها الموسيقي في شد انتباه المتلقي والتأثير فيه، فضلًا عن الوظيفة الجمالية التزيينية. فقد لجأ الشاعر في البيت الشعري الثاني إلى الجناس المماثل بين فعلين؛ حيث ورد فعل (يَهْوَاكِ) في بداية الصدر وتكرر في نهاية العجز كما يتضح أعلاه. والمتمعن في الظاهرة

(38) يراد **بالجناس المماثل**: «ما كان ركناه أي لفظاه من نوع واحد من أنواع الكلمة، بمعنى أن يكونا اسمين، أو فعلين، أو حرفين». عتيق عبد العزيز، في البلاغة العربية علم البديع، (د.ط) لبنان- بيروت، دار النهضة العربية، (د، ت)، (ص/ 197).

(39) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 233).

الصوتية للجناس المماثل بين فعلين –يهواك التي تكررت مرتين- يَلْحَظُ أن الكلمتين اتفقتا على مستوى أنواع الحروف، وأعدادها، وهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات. لكن ما يجب أن ما يثير انتباهنا هو اختلاف المعنى، وهذا ما يشد انتباه المتلقي ولا يدرجه في خانة التكرار الممل؛ فالشاعر يركز على الوظيفة التعبيرية، والإبلاغية، والتأثيرية، أكثر من الوظيفة التزيينية.

إن مقصدية الشاعر في هذا السياق، تصبو إلى إبلاغ المعنى إلى المتلقي. وقد اتضح ذلك بتعبير عن تجديد الحب والوفاء لمحبوبته، فحب الشاعر محبوبتَه أمامة ما زال صامدًا في وجه الحسان والغواني، فالبرغم من جمالهن فإن الشاعر هجرهم وأصر على تجديد وصاله بمحبوبته رغم إطالتها الغياب، فقلبه ما زال معلقًا بها. ويبرز اختلاف المعنى بين يهواك الأولى ويهواك الثانية، في كون الأولى تدل على حب الشاعر العفيف محبوبتَه، بالرغم من وجود الغانيات. في حين يهواك الثانية تدل على استسلام قلب الشاعر أمام المحبوبة، فالبرغم مما أبداه من ولع بها فإنه لم يوفق في الظفر بها، لأنها باعدت بينه وبين السكن إليها.

أما فيما يخص الجناس المماثل بين اسمين، فالمتمعن في البيت الشعري الخامس، ينتبه منذ الوهلة الأول إلى وجود تماثل بين لفظتي (الصدى/ الصدى)، ورغم التماثل الحاصل بين اللفظيتين -على جميع المستويات- إلا أن دلالة مستقلة لكل لفظة على حدة. فلفظة الصدى الأولى –الواردة في صدر البيت الخامس- توحي –بمعناها- إلى أنين الأصوات الناتجة عن نبضات قلب الشاعر التي لا تلقى أي رد من قِبل محبوبته؛ لذلك يطلب الشاعر منها أن تَمُنَّ عليه برشفة تكون بمثابة الماء الذي يطفئ النيران المفتعلة في قلبه، والتي خلفت أصواتًا من الأنين والتوجع تخرج وتعود دون تجاوب، لعلها تشفي أنينه. بينما تجود مفردة الصدى الثانية، بمعنى آخر؛ وهو الصدى المتردد بين الجبال. وهنا يرسم الشاعر صورة شعرية راقية بجعل رشفة المحبوبة؛ أي النظر إليها يشفي الأنين والوجع وإن كان بمثابة الصدى الذي يتردد بين الجبال.

2-1- الجناس المستوفى[40]:

يقول ابن الأبار: (من مجزوء الرجز)

لَـمْ يَبْقَ رَسْـــمٌ لِلأَدَبْ أَوْدَى ضَيَاعـــاً وَذَهَـــبْ

(40) ينقسم الجناس التام إلى ثلاثة أقسام؛ وهي: المماثل، والمستوفى بفتح الفاء، وجناس التركيب. ويقصد بالجناس المستوفى: «ما كان ركناه، أي لفظاه، من نوعين مختلفين من أنواع الكلمة، بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً، أو بأن يكون أحدهما حرفاً والآخر اسماً أو فعلاً». في البلاغة العربية علم البديع، عبد العزيز عتيق، (ص/197-200).

أَوْفَدْتُـــهُ فَلَـــمْ يُفِـــدْ مِنْ فِضَّـــةٍ وَلاَ ذَهَـــبْ

إن المتأمل في البيتين أعلاه، في كلمة (ذَهَبْ) في البيت الأول يلاحظ الاتفاق الحاصل بينها وبين الكلمة نفسها (ذَهَبْ) في البيت الثاني، من ناحية أنواع الحروف، وأعدادها، وهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات؛ لكن الاختلاف حصل في المعنى، ذلك أن كلمة (ذَهَبْ) في البيت الأول، تدل على فعل وهو (الذهاب). وهنا يخبر الشاعر المتلقي باندثار معالم الأدب وآثاره التي تدل عليه، في حين يقدم دلالة أخرى للكلمة نفسها في البيت الثاني، حيث جاءت –كلمة ذهب- اسماً يدل على معدن من الحلي والجواهر، وهو الذهب. فالشاعر يتحسر على الأدب الذي لم تعد له أية قيمة تذكر في نظره، فلا هو يوزن بالفضة ولا الذهب. هكذا إذن، تتضح أهمية الجناس الإيقاعية في تأكيد المعنى لدى السامع، لينتبه إلى تعدد المعاني التي تؤدي بدورها- معنى كليًّا وهو التعبير عن ضياع الأدب. وقد أدى الجناس التام المستوفى في هذا السياق مجموعة من الوظائف، من قبيل: الوظيفة الإبلاغية، والتأثيرية، والجمالية. ولعل أبرز وظيفة -خدمت جل هذه الوظائف- هي الوظيفة الإيقاعية ببعدها الصوتي الذي خدم المعنى الذي يروم الشاعر إبلاغه، عن طريق التكرار والترجيع.

3-1- جناس التركيب[41]:

يقول أيضًا[42] (من الطويل):

وَإِلَّا فَمَا لِي بَاتَ مَالِي مُجَمَّعاً وَأَصْبَحَ فِي أَيْدِي العُفَاةِ مُقَسَّمَا

نلاحظ من خلال تأملنا في البيت الشعري أعلاه، أن كلمتي (مالي/ مالي) جاءتا متشابهتين لفظًا وخطًّا. وهذا النوع من الجناس المركب ينتمي إلى ضرب الجناس المتشابه، وبالرغم من التشابه الحاصل بين الكلمتين الذي أدى إلى الكمال الإيقاعي وأسهم في موسيقية البيت الشعري؛ فإنه يحيلنا على تركيب وبناءً للمعنى المزدوج الذي تحمله اللفظة المكررة نفسها -من ناحية الحركات والسكنات والحروف

(41) جناس التركيب: «وهو ما كان أحد ركنيه كلمة واحدة والأخرى كلمتين: وهذا الجناس ثلاثة أضرب تأتي على هذا النحو: أ- المتشابه: وهو ما تشابه ركناه، أي الكلمة المفردة والأخرى المركبة لفظًا وخطًّا. ب- المفروق: وهو ما تشابه ركناه، أي الكلمة المفردة والأخرى المركبة لفظًا لا خطًّا. ج- المرفَّو: وهو ما يكون فيه أحد الركنين كلمة والآخر مركبا من كلمة وجزء كلمة». عتيق عبد العزيز، «**في البلاغة العربية علم البديع**»، (ص/ 202- 203-204).

(42) ابن الأبار، **الديوان: (ص/** 284).

والعدد والهيئة- فالكلمة (مالي) تدل على ذات الشاعر، والثانية (مالي) تدل على شيء مادي وهو المال. وهنا تبدو وظيفة التأثير والإبلاغ جلية الأثر في هذا النوع من الجناس، فقد استطاع المبدع أن يوقع بالمتلقي في شراك بناء المعنى، ناقلًا إياه – يعني المتلقي- من الدهشة الجمالية الأولى التي أصابته – عندما اعتبر أن الكلمتين متشابهتين حتى من ناحية المعنى- إلى مرحلة التأثر والانتباه إلى المعنى المزدوج الذي تحمله المفردة نفسها.

يقول[43] (من المديد):

لَمْ يَخُنْ فِي الحُــبِّ تَأْوِيلِي هَذِهِ الحَسْنَـــاءُ تَـــأْوِي لِي

نستشف من البيت الشعري الماثل أمامنا، أن البنية الإيقاعية للجناس المركب برزت من خلال كلمتين، الأولى وردت في نهاية صدر البيت الشعري (تأويلي)، والثانية في نهاية عجزه (تأوي لي). وكما هو معلوم؛ فهذا النوع –من ضروب جناس التركيب- يطلق عليه الجناس المفروق. وقد ساعد هذا اللون البديعي الشاعر في ترويض خيال المتلقي وإيقاظ فكره في الآن ذاته، ليعيش معه التجربة الشعرية. لقد تمكن الشاعر -في هذا السياق- من خلق وظيفة إيقاعية صوتية متينة البنيان، سعى من خلالها إلى وظيفة أهم، تتمثل بالأساس في الوظيفة الدلالية (الإبلاغية). وبالعودة إلى سياق النص، فكلمة (تأويلي الأولى) تعود على ذات الشاعر، الذي كان يقوم بفعل التأويل متشبثًا بالآمال في حبه لوطنه الأندلس وعودته إلى أحضانه. أما بخصوص كلمة (تأوي لي) المركبة فتشير إلى دلالة الإيواء والسكن والطمأنينة، ويتضح هذا الأمر جليًّا في كون الشاعر وصف بلاد الأندلس بالحسناء التي تعود إلى حضن حبيبها. وما يدل على ذلك هو مدحه أبا زكرياء يحيى ووصفه لإعادة الأندلس من أيدي النصارى، في قصيدة مطولة بلغت أربعة وخمسين بيتًا شعريًّا، منها البيت الشعري قيد التحليل والدراسة الإيقاعية والذي جاء مطلعًا للقصيدة.

لقد أدى الجناس التام (جناس التركيب)، إلى إنهاء المعنى كاملًا (تامًّا) إلى ذهن المتلقي لتحصل لديه فائدة كلية لا تقف عند حدود ما هو جمالي، بل تتعداه إلى الإبلاغ والتأثير –كما سبق وأشرنا- وحجر الزاوية –في هذا الصدد- هو البنية الإيقاعية التي أسهمت بمكونها الموسيقي في إشراك المستمع في عملية بناء معنى النص.

(43) المرجع السابق، (ص/ 245).

2- الجناس غير التام[44] ودوره في تأويل المعنى الشعري في ديوان ابن الأبار:

2-1- جناس المضارعة[45]:

يقول ابن الأبار[46] (من المديد):

أَبْصَرَتْ صَبْرِي عَلَى كَلَفِي	بَيْنَ تَنْكِيبٍ وَتَنْكِيلِ
وَدَرَتْ أَنْ لَيْسَ يَدْرَأُ بِي	طُولُ تَعْذِيبٍ وَتَعْذِيلِ
فَكَفَتْ وَكْفَ الجُفُونُ دَماً	حَالَ تَسْبِيحٍ وَتَسْبِيلِ
وَشَفَتْ مَا شَفَّنِي فَإِذَا	صَعْبُ تَسْهِيدِي لِتَسهيلي
مِقَةٌ جَادَتْ بِرِقَّتِهَا	بَعْدَ تَخْيِيبٍ وتَخْيِيلِ
لاَ مُبَالاَةٌ بِعَاذِلَةٍ	دُونَ تَسْوِيفٍ وَتَسْوِيلِ
فِي لِدَاتٍ يَنْتَمِي عَلَى	عِفَّةٍ فِي الدِّينِ للدِّيلِ
كَجَوَارِي الرَّمْلِ جَارِيَةً	كُلُّ تَعْطِيرٍ بِتَعْطِيلِ

جادت الأبيات الشعرية أعلاه، بأنواع شتى من جناس المضارعة الذي أضفى على أبيات القصيدة المدحية للشاعر ابن الأبار -يمدح فيها أبا زكرياء يحيى ويصف إعادته للأندلس ضد النصارى- بهاء إيقاعيًّا صوتيًّا يترك صداه لدى المتلقي بشكل بارز. وقد أسهم التجاور الصوتي بين مجموعة من الكلمات في إضفاء موسيقية أكبر أرخت بظلالها على سياق القصيدة وأبرزت وصف الحدث العظيم المتمثل في إعادة الأندلس، من قبل الأمير الحفصي. ونبرز دور هذا المكون الصوتي البديعي في بناء المعنى الشعري –عند الشاعر ابن الأبار- على النحو الآتي:

---

(44) الجناس غير التام: «وهو ما اختلفت فيه اللفظتان في واحد من الأمور الأربعة السابقة التي يجب توافرها في الجناس التام، وهي: أنواع الحروف، وأعدادها، وهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات، وترتيبها». عتيق عبد العزيز، **في البلاغة العربية علم البديع**،(ص/ 205).

(45) جناس المضارعة: «هو ما كان فيه الحرفان اللذان وقع فيهما الاختلاف متقاربين في المخرج، سواء كانا في أول اللفظ، أو في الوسط، أو في الآخر». نفسه، ص: 205.

(46) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 245).

تَنْـــكِيـــبٍ	تَنْكِيـــــلِ
ص مص ص/ ص مص مص/ ص مص ص + صامت (التنوين في حرف الباء)	ص مص ص /ص مص مص/ ص مص مص + صائت (لا وجود لتنوين في حرف اللام)

استنتاج: بالرغم من التشابه الحاصل بين الكلمتين على مستوى عدد المقاطع الصوتية، إلا أن الصامت الناتج عن التنوين في حرف (ب) والصائت الناتج عن روي (ل)، يضع المتلقي أمام معنيين مختلفين على مستوى الدلالة والمعجم. ذلك أن وجود الصامت الأول ينبه المتلقي إلى اختلاف المعنى بالرغم من التجاور الصوتي الحاصل بين اللفظين، لأنه أسهم في نغمية المقطع الذي سبق بكسرة طويلة ممدودة. ونتج عن ذلك اختلاف في المعنى فكلمة (تنكيب) تدل على ما عاشته الأندلس من نكبات قبل استعادتها من أيدي النصارى من قبل الممدوح (أبي زكرياء يحيى)، والشاعر يعبر عن كلفه ببلاده الأندلس وتجلده، فبلاده تبصر كلفه بها، قبل إنقاذها. في حين ترمز لفظة (تنكيل) إلى العذاب الذي كان يعيشه سكان بلاده في الأندلس، وتشوفهم للخروج من المحن التي ألمت بهم. لكن لم يكن بيده حيلة غير الصبر حتى مجيء الفرج، فالشاعر كان يتعذب ويعاني كما تعاني بلاده متلهفًا لاحتضان ترابها.

برزت إيقاعية الجناس غير التام (جناس المضارعة)، من خلال حصول توازن صوتي بين مجموعة من الألفاظ في هذه القصيدة المدحية المطولة التي بلغ عدد أبياتها أربعة وخمسين بيتًا شعريًّا. وقد تمكن الشاعر من إبراز طاقاته اللغوية في خلق هذا التجانس والانسجام بين الألفاظ على مستوى التقارب في مخارج الأصوات بين الكلمات، وتأدية معانٍ مختلفة تصف الحدث البارز –المتمثل في إبراز شجاعة الممدوح واستبساله في الذود عن أرض الأندلس- وقد ظهر هذا الأمر جليا عبر مجموعة من التوازنات الصوتية التي تقاربت من الناحية الصوتية، لكنها اختلفت في المعنى مؤدية دورًا مهمًا يكمن في تعدد الدلالة وإبلاغ مقصدية المبدع، لتظهر تكاملًا على مستوى الوظائف الإبلاغية والتأثيرية والجمالية، أبرزتها البنية الإيقاعية الموسيقية التي أداها البديع الصوتي.

2-2- الجناس اللاحق[47]:

يقول ابن الأبار[48] (من الطويل):

وَطَائِفَـةٌ فِي الحَرْبِ طَائِفَـةٌ بِهِ عَلَى وَاضِحِ المِنْهَاجِ فِي الخَوْصِ والخَرْصِ

يتضح للمتلقي جليًّا عند نطقه لكلمتي (الخَوْصِ/ الخَرْصِ)، أن ثمة تباعدًا على مستوى مخارج النطق بين حرفي (الواو والراء). فعلى الرغم من تجانس الكلمتين في البداية والنهاية، فإنه حدث تغيير في وسط كل كلمة على حدة؛ وهذا ما أدى إلى جناس غير تام لاحق في وسط اللفظتين. وقد أسهم هذا الأمر في وضع المتلقي أمام دلالتين مختلفتين. واستند الشاعر ابن الأبار إلى هذا المكون البديعي، ليرسم صورة لممدوحه -مدح بها أبا زكرياء- وهو يخوض المعارك الحربية. وتدل لفظة الخَوْصِ على فرس الأبطال الذين يحومون بالممدوح. في حين تعود كلمة الخَرْصِ على السنان والرمح اللطيف، وأتى الشاعر بالكلمتين كناية عن المعركة والحرب. وقد نقل هذا المكون الصوتي الإيقاعي –الناتج عن الكلمتين- أثره إلى المتلقي ليشارك في بناء المعنى ويجول بخياله داخل هذه الصورة البيانية، ويعلم مدى شجاعة الممدوح في ساحة الوغى. ليؤدي بذلك الجناس غير التام (الجناس اللاحق)، وظيفة إيقاعية ضمت في طياتها وظيفة جمالية وتأثيرية.

2-3 - الجناس الناقص[49]:

يقول ابن الأبار[50] (من الطويل):

أَمَا وَمَغَازِيكَ التِي دُونَ مَحْوِهَا وَقَائِـعُ خَطَّتْهَا القَنَـا والقَنَابِـلُ

برز الجناس الناقص في هذا البيت الشعري، من خلال كلمتي (القنا/ القنابل)؛ حيث تمت زيادة

(47) الجناس اللاحق: «وهو ما كان الحرفان فيه متباعدين في المخرج، سواء أكانا في أول اللفظ، أو في الوسط، أو في الآخر، عتيق عبد العزيز». **في البلاغة العربية علم البديع**، (ص/ 206-207).

(48) ابن الأبار، الديوان، (ص/513).

(49) الجناس الناقص: «إن اختلف اللفظتان في أعداد الحروف سمي الجناس ناقصاً وذلك لنقصان أحد اللفظين عن الآخر، وهو يأتي على ضربين: أ- ما كانت الزيادة في أحد لفظيه بحرف واحد، سواء كان ذلك الحرف في أول اللفظ، أو في وسطه، أو في الآخر. ب- ما كانت الزيادة في أحد لفظيه بأكثر من حرف واحد في آخره وسمي هذا النوع (مذيلا). عتيق عبد العزيز، **في البلاغة العربية علم البديع**، (ص/ 206-207).

(50) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 248).

حرفين هما الباء واللام في آخره، ليأتي مذيلاً. وقد استعمل الشاعر –ابن الأبار- هذا النوع من الجناس لتأدية غرضه الأساس المتمثل في المدح –مدح أبي زكرياء إثر العفو عنه- فالشاعر –في هذا السياق- يشيد بشجاعة ممدوحه في الغزوات التي يخرج إليها، والتي تشهد لها الأحداث التي رافقت المعارك التي خاضها الممدوح. وقد تمخض عن هذا النوع من الجناس -الناقص المذيل- معنيان، فالشاعر يضع المتلقي أمام تشابه صوتي على مستوى الإيقاع، فيتوهم أن اللفظة الأولى ما هي إلا اختصار للثانية؛ لكن –الأمر غير ذلك- الزيادة الناتجة عن تذيل اللفظة الثانية بزيادة حرفين، أدت إلى تغيير على مستوى الدلالة. ذلك أن كلمة (القنا) الأولى يقصد بها الشاعر الرماح التي تشهد على شجاعة الممدوح في المعارك التي خاضها ضد أعدائه، بينما تدل لفظة (القنابل) على طائفة من الناس والخيل التي تؤكد شجاعة الممدوح في مواجهة أعدائه. وقد أسهم التجانس الصوتي بين الكلمتين في تأدية وظيفة إيقاعية موسيقية، تصبو إلى التأثير والإبلاغ، فضلًا عن دورها الجمالي البارز من خلال المحسن البديعي (الجناس الناقص غير التام).

4-2- الجناس المحرف [51]:

يقول الشاعر[52] (من الطويل):

تَخَيَّرْتَ مُخْتَارَ الخَلِيفَةِ لِلْعَهْد ... فَرَوَيْتَ أَمْحَالِ البَسِيطَةِ كَالعَهْدِ

وَأَسْعَفْتَ أَهْلَ الْعَقْدِ والحَلِّ فِي التِّي ... تَقَلَّدَهَا أَبْهَى نِظَامَا مِنَ الْعِقْدِ

نستقي من خلال تفحصنا للفظتي (الْعَقْدِ / الْعِقْدِ)، حصول تجانس وانسجام بين الكلمتين، من ناحية عدد الحروف وترتيبها. وهذا في إطار دهشة جمالية أولية، تصيبنا إثر عملية تفاعلية سريعة من عملية التلقي. لكن سرعان ما تذوب –هذه الدهشة- مع قراءة إيقاعية واعية. وهذا ما يقود المتلقي إلى ملاحظة الفرق على مستوى الدلالة، الناتج عن اختلاف بين الحركات (الفتحة/الكسرة). وهنا يسقط المتلقي في فخ البياضات التي تركها الشاعر -ابن الأبار- ذلك أن كلمة (الْعَقْدِ) الأولى -التي وردت في

(51) إن اختلف اللفظان في هيئة الحروف الحاصلة من الحركات والسكنات والنقط، فإن الجناس يأتي فيه على ضربين: محرف، ومصحف. الجناس المحرف: «هو ما اتفق ركناه، أي لفظاه في عدد الحروف وترتيبها، واختلفا في الحركات سواء كانا من اسمين أو فعلين أو من اسم وفعل أو من غير ذلك، فإن القصد اختلاف الحركات». عتيق عبد العزيز **في البلاغة العربية علم البديع**، (ص/208).

(52) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 172).

صدر البيت الثاني- تعود على عملية البيعة والثقة التي حظي بها الممدوح –أنشأ الشاعر هذه القصيدة بمناسبة إسناد ولاية العهد لمحمد المستنصر في رجب 646هـ، بعد موت أخيه زكرياء في عهد الدولة الحفصية- من قِبل رعايا الدولة الحفصية.

يتضح لنا جليًّا، أن مقصدية الشاعر تنحو منحى الإبلاغ بعد التأثير. وعليه فالجناس المحرف –غير التام- أدى في هذا السياق وظيفة إيقاعية تصبو إلى استمالة المتلقي عن طريق التأثير والإبلاغ، واضعًا بذلك –يعني الشاعر- ممدوحه في مرتبة القدرة على سياسة شؤون الدولة الحفصية، وتنظيمها بهاء ولطف يفوقان النظام الذي يكون عليه، أما فيما يخص كلمة (الْعِقْدِ) الثانية التي وردت في العقد المرصع بالجواهر والدرر المنظومة. وقد تولدت عن الجناس المحرف، وظيفة جمالية تجسدت من خلال عنصر التشبيه البليغ، حيث سما الشاعر بممدوحه بجعله المسؤولية التي تقلدها –الممدوح- بمثابة عقد منظوم يفوق في نظمه العقد المادي –الذي يرصع بالجواهر والدرر النفيسة ويعلق على العنق- وإذا نظرنا إلى علاقة البيت الأول بالثاني سنلفي ترابطًا معنويًّا يقود –المتلقي- إلى وظيفة إفهامية، فالشاعر شبه الممدوح في عهده بالمطر المتصل الذي يجود دون انقطاع.

5-2- الجناس المصحف[53]:

يقول ابن الأبار[54] (من الكامل):

يـاَ صَـارِمَ الإيمـَانِ لاَ حجبَتْ	حَدَّيْكَ عَنْ أَبْصَارِنَا اُلْخِلَلُ
الأَزْرُ مَشْـــدُودٌ فَلاَ وَهَـنٌ	وَالثَّغْـــرُ مَسْدُودٌ فَلاَ خَلَـل
هِيَّ دَوْلَـــةٌ عُمَـــرِيَّةٌ سِـيَراً	خَضَعَـتْ لِعِزَّةِ أَمْرِهَا الـــدُّوَلُ

يتجسد الشاهد في الأبيات الشعرية أعلاه، في لفظتي (مَشْدُودٌ/ مَسْدُودٌ)، حيث وقع تصحيف بين الكلمتين بين حرفي الشين والسين، فالكلمة الأولى جاءت منقوطة، عكس الثانية التي لم يحصل فيها نقط. وقد وقع تجانس بين اللفظتين من ناحية عدد الحروف وترتيبها، وهذا ما يحذو بالمتلقي في الوهلة إلى التوهم بأن اللفظتين تؤولان إلى المعنى نفسه، وهذا ما تقود إليه الخاصية الموسيقية المتجانسة.

(53) الجناس المصحف: «هو ما اتفق فيه ركنا الجناس، أي لفظاه في عدد الحروف وترتيبها واختلفا في النقط». عتيق عبد العزيز، **في البلاغة العربية علم البديع**، (ص/210).
(54) ابن الأبار، الديوان، (ص/ 255).

لكنه عندما يردد ويكرر اللفظتين، فإنه يقف أمام الوظيفة الإفهامية التي يود إبلاغها الشاعر. ذلك أن الجناس المصحف (غير التام)، يضعنا أمام اختلاف واضح على مستوى الدلالة. وبالعودة إلى السياق العام للقصيدة –الذي أخذت منه هذه الأبيات- فالشاعر -يمدح أبا زكرياء ويستشفع ولي عهده محمدًا أواخر 646هـ أو أوائل 647هـ، وكان السلطان في مرض أبل منه- يعبر لممدوحه عن قوة الدولة الحفصية التي لا تعرف الضعف نظرًا للتآزر الحاصل بين جميع مكوناتها من جيش وعبيد وإماء وخدم وحشم، فالكل يسعى جاهدًا لخدمة الدولة. وهذا ما تعبر عنه لفظة(مَشْدُودٌ)التي تعود على فعل التآزر الحاصل في الدولة. في حين تعود دلالة (مَسْدُودٌ)، على أفواه الأعداء والوشاة التي لا تستطيع النطق ببنت شفة في وجه الدولة الحفصية وأمجادها، نظرًا لصيت وباع هذه الدولة التي تمتد جذورها إلى الفاروق عمر. فالدولة تظل قوية دائمًا ومتأهبة للرد على العدو تحت أي ظرف وفي أي مكان. تحققت الوظيفة الإيقاعية لجناس التصحيف، عبر تأرجحها بين التأثير والإبلاغ في ثوب إيقاعي جمالي يقود المتلقي بتجانسه نحو الفهم.

6-2- الجناس المقلوب[55]:

يقول الشاعر[56] (من الخفيف):

يَا سَقَى اللَّهُ شَادِناً بَاتَ يَسْقِي ... مَا حَكَاهُ لَمَاهُ صِرْفاً عَتِيقاً

هَابَ وَارْتَابَ لاِتِّقَادِ سَنَاهُ ... أَرَحِيقاً يَصُبُّهُ أَمْ حَرِيقاً

حصل تجانس بين كلمة (رَحِيقاً) ولفظة (حَرِيقاً)، وهو تجانس صوتي من ناحية البنية الإيقاعية. لكن ما يثير انتباه المتلقي هو الاختلاف الحاصل على مستوى ترتيب الحروف؛ حيث تم تقديم حرف

(55) إن اختلف اللفظان في ترتيب الحروف سمي (جناس القلب)، وسماه قوم (جناس العكس). وهذا الجناس يشتمل كل واحد من ركنيه على حروف الآخر من غير زيادة ولا نقص ويخالف الآخر في الترتيب. وهو يأتي على أربعة أضرب: 1- قلب كل: وذلك إذا جاء أحد اللفظتين عكس الآخر في ترتيب حروفه كلها. 2- قلب بعض: وهو ما اختلف فيه اللفظتان في ترتيب بعض الحروف. 3- قلب مجنح: وهو ما كان فيه أحد اللفظتين وقع بينهما القلب في أول البيت والثاني في آخره، كأنهما جناحان للبيت. 4- مستو: وهذا النوع سماه قوم المقلوب، وسماه السكاكي مقلوب الكل، وعرفه الحريري في مقاماته بما لا يستحيل بالانعكاس، وهو أن يكون عكس لفظي الجناس كطردهما، بمعنى أنه يمكن قراءتهما من اليمين والشمال دون أن يتغير المعنى. وهناك نوع من الجناس غير الأنواع السابقة يسميه علماء البديع (الجناس الملفق). وحد الملفق أن يكون كل من الركنين مركباً من كلمتين، وهذا هو الفرق بينه وبين (جناس التركيب) الذي أحد ركنيه كلمة مفردة والثاني مركب من كلمتين. عتيق عبد العزيز، في البلاغة العربية علم البديع، (ص/211-212-213-214- 215).

(56) ابن الأبار، **الديوان**، (ص/ 404).

الراء في الكلمة الأولى، وتغييره بحرف الحاء في الكلمة الثانية ليحل ثانيًا. وقد تعمد الشاعر عملية القلب بين هذين الحرفين دون سواهما –وهذا النوع من الجناس المقلوب يسمى قلب البعض- لتأدية مقاصده التي يروم إبلاغها إلى المتلقي. والمتأمل في اللفظتين يلاحظ أن القلب الذي حصل على مستوى ترتيب الحروف، أدى إلى اختلاف على مستوى الدلالة. ذلك أن لفظة (رحيقًا)، تدل على عصارة الخمرة المعتقة، والتي يشع منها الضوء المتقد. والشاعر يصور لنا صورة الشادن، وهو يسقي الخمر، حتى يصل إلى عصارته التي تشع ضوءًا شبيهًا بالنيران الملتهبة التي جعلت الساقي يرتاب في أمرها أهي رحيق أم حريق؟! وقد أسعف التجانس الصوتي -الحاصل بين الكلمتين- الشاعر في نقل هذه الصورة إلى المتلقي. وقد يقود -هذا النوع من الجناس- المتلقي أمام إلى دلالة أخرى، فقد يكون المقصود بالرحيق رحيق الزهور التي تفوح بمسكها الفواح حين تسقى، فتزداد لمعانًا وينتشر عطرها كاللهيب الحارق،

وسنا الضوء المشع يكون هو الرائحة الفائحة في الهواء. وهنا يضع الجناس المقلوب المتلقي أمام دلالات منفتحة، تؤدي معنى واحدًا وهو مقصدية الإبلاغ التي سعى الشاعر إلى تحقيقها في هذا المقام.

نخلص من خلال تعقبنا -بالدراسة والتحليل- لبنية الجناس ودورها في تأويل المعنى الشعري في ديوان ابن الأبار، إلى أن هذا الأخير -بنوعيه التام وغير والتام، وما ينتج عنهما من فروع متشعبة- يعد من أهم الركائز البديعية الصوتية التي تسهم ببنيتها الإيقاعية في وضع المتلقي أمام دلالات شتى – لا تقبل الحصر- باحثًا في متاهاتها عن مقصدية الشاعر ابن الأبار، التي تتمثل أساسًا في الغرض الجوهري الذي يقود إلى المعنى الجامع داخل بناء كلي هو القصيدة. وتخفي البنية الإيقاعية للجناس خلفها وظائف شتى تتأرجح بين التعبير، والتأثير، والإبلاغ، الذي يقود المتلقي إلى الفهم. وما يميزها -يعني بنية الجناس- بِعَدِّهَا مكونًا بديعيًّا صوتيًّا، هو إيقاعها المتجدد الذي يقود بتكراره وتردده إلى معانٍ مختلفة. كما أن الشاعر ابن الأبار سعى من خلال إسرافه في استخدام هذا اللون البديعي إلى الإبلاغ أكثر من التزويق والتنميق، فما يهم الشاعر بدرجة أكبر هو بناء المعنى وفق مراحل متسلسلة، تهدف إلى استدراج المتلقي. وهذا ما يتأكد من خلال تعدد الوظائف في بنية الجناس، التي تميل إلى إفهام المتلقي. كما أن التشابه الحاصل في بنية الجناس –في ديوان ابن الأبار- على مستوى التجانس الصوتي لا يقود المتلقي إلى الإيمان بالترادف على مستوى المعنى، بل يجعله ينتقل بتراتبية زمنية بين الوظائف إلى أن يقف عند حدود الدلالة المتعددة التي تضعه أمام المعنى الكلي (الغرض) الذي يود المبدع إبلاغه إلى المتلقي المتعقب معانيَ الرسالة الشعرية.

الخاتمة:

نخلص من خلال هذه الورقة البحثية إلى أن بلاغة البديع الصوتي، تؤدي عملية التواصل بين المتلقي والمبدع في النص الشعري العربي القديم. وهذا ما تأكد لدينا من خلال مقاربتنا التجربة الشعرية عند الشاعر ابن الأبار القضاعي البلنسي، وذلك ما تأتى لنا توضيحه بالاشتغال على ثنائيتي التكرار والجناس لبيان دورهما في بناء المعنى من لدن المبدع (الشاعر) وتلقيه وتأويله من قِبل القارئ. وقد خلصنا بذلك إلى أن التكرار –بأنواعه المختلفة- من أبرز مظاهر البديع الصوتي في ديوان ابن الأبار، التي تنقل تأثيرها إلى المتلقي ليؤول الدلالات الناتجة عن موسيقى هذا اللون البديعي بحثًا عن المعنى. وقد حضر في التجربة الشعرية للشاعر ابن الأبار بشكل بارز بمظاهره المختلفة، من تكرار للحروف والعبارات والكلمات. كما أنه يؤدي مجموعة من الوظائف؛ من قبيل: الوظيفة التأثيرية، والإبلاغية، والإفهامية، والجمالية.

كما أبرزت بنية الجناس دورها المهم في تأويل المعنى الشعري في ديوان ابن الأبار، إلا أن هذا الأخير -بنوعيه التام وغير والتام، وما ينتج عنهما من فروع متشعبة- يعد من أهم الركائز البديعية الصوتية التي تسهم –ببنيتها الإيقاعية- في وضع المتلقي أمام دلالات شتى-لا تقبل الحصر- باحثًا في متاهاتها عن مقصدية الشاعر ابن الأبار التي تتمثل أساسًا في الغرض الجوهري الذي يقود إلى المعنى الجامع داخل بناء كلي هو القصيدة. وتخفي البنية الإيقاعية للجناس خلفها وظائف شتى تتأرجح بين التعبير، والتأثير، والإبلاغ، الذي يقود المتلقي إلى الفهم. وما يميزها -يعني بنية الجناس- بِعَدِّهَا مكونًا بديعيًّا صوتيًّا، هو إيقاعها المتجدد الذي يقود بتكراره وتردده إلى معانٍ مختلفة. كما أن الشاعر ابن الأبار سعى من خلال إسرافه في استخدام هذا اللون البديعي إلى الإبلاغ أكثر من التنميق، فما يهم الشاعر بدرجة أكبر هو بناء المعنى وفق مراحل متسلسلة، تهدف إلى استدراج المتلقي. وهذا ما يتأكد من خلال تعدد الوظائف في بنية الجناس، التي تميل إلى إفهام المتلقي.

وبناءً على هذا الأساس، يمكن القول: إن بنيتي التكرار والجناس، يربطان بين المعنى والمتلقي، مما يفتح آفاق القراءة والتأويل أمامه، بالإضافة إلى الوظائف التأثيرية والإبلاغية والجمالية التي تنتج عن بنيتهما الإيقاعية. وهذا ما يؤكد صلة إيقاع البديع الصوتي بالمعنى وما وربطه بالمتلقي في سعيه لإماطة اللثام عن مقصدية الباث للرسالة الشعرية.

المراجع:

1. ابن الأبار، **الديوان**، تحقيق: عبد السلام الهراس، الطبعة الثانية، المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1420هـ-1999م).
2. ابن أبي الإصبع المصري (585هـ- 654هـ)، **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**، (ج:2)، (د.ط)، تقديم، وتحقيق: الدكتور حنفي محمد شرف، (د.ت).
3. ابن الأثير، ضياء الدين، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (ج:3)، (د.ط)، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة، (د.ت).
4. الأيوبي، سعيد، **عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي**، (د.ط)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1986م.
5. البايبي أحمد، **القضايا التطريزية في القراءات القرآنية دراسة لسانية في الصواتة الإيقاعية**، (ج: 2)، الطبعة الأولى، الأردن - إربد، عالم الكتب الحديث، 2012م.
6. بودوخة مسعود، **الأسلوبية وخصائص اللغة الشعرية**، علم الكتب الحديث، الأردن إربد، الطبعة الأولى، 2011م.
7. الجرجاني، عبد القاهر (المتوفى سنة 441 أو سنة474هـ)، **أسرار البلاغة**، تحقيق: أبو فهر محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار المدني للنشر جدة، 1991م.
8. خضر، سيد، **التكرار الإيقاعي في اللغة العربية**، الطبعة الأولى، دار الهدى للنشر، بيلا- كفر الشيخ، 1998م.
9. رشيق، أبو علي الحسن، (المتوفى سنة 463هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد بن علي جيلاني، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المكتبة التوفيقية 2013م.
10. الزبيدي، علي القاسم، **دراسة النص الشعري، دراسة في شعر صلاح عبد الصبور، وعبد العزيز القالح**، دار الزمان، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى، 2009م.
11. السجلماسي، أبو القاسم، **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، تقديم وتحقيق: علال الغازي، الطبعة الأولى، المغرب، الرباط، مكتبة المعارف ،1980م.
12. صفاء عبيد حسين الحفيظ، تارا خالد خلفه السلطاني، **فاعلية التكرار في شعر عبد الأمير جرص**، مجلة العلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مج: 14، ع: 14، 2017م.
13. الطيب، عبد الله، **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**، ج:2، الطبعة الثالثة، الكويت ،1989م.

14. عتيق عبد العزيز، في البلاغة العربية علم البديع، دار النهضة العربية بيروت- لبنان- (د،ط)- (د، ت).
15. العمري، محمد، **تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر**، الدار العالمية للكتاب، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990م.
16. كيليطو، عبد الفتاح، **الأدب والغرابة - دراسات بنيوية في الأدب العربي**، دار الطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1982م.
17. ابن المعتز، عبد الله (المتوفى 399هـ)، **كتاب البديع**، شرح، وتحقيق: عرفان مطرجي، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان- بيروت، 1433هـ/ 2012م.
18. ابن منظور، لسان العرب، ج:6، الطبعة الثالثة، دار صادر - بيروت،1414هـ.
19. مولينيه جورج، **الأسلوبية**، تر: بسام بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2006م،
20. نازك الملائكة، **قضايا الشعر المعاصر**، الطبعة الأولى، منشورات دار النهضة، 1962م.

Arabic reference

1. Ibn al-Abbār, al-Dīwān, Ed: ʿAbd al-Salām al-Harrās, al-Ṭabʿah al-thāniyah, al-Mamlakah al-Maghribīyah Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah, (1420-1999).
2. Ibn Abī al-Iṣbaʿ al-Miṣrī (585h-654h), taḥrīr al-Taḥbīr fī ṣināʿat al-shiʿr wa-al-nathr wa-bayān Iʿjāz al-Qurʾān, (J : 2), (D. Ṭ), Ed: al-Duktūr Ḥanafī Muḥammad Sharaf.
3. Ibn al-Athīr, Ḍiyāʾ al-Dīn, al-mathal al-sāʾir fī adab al-Kātib wa-al-shāʿir, Ed: Aḥmad al-Ḥūfī wbdwy Ṭabānah, (J : 3), (D. Ṭ), al-Qāhirah, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭabʿ wa-al-Nashr al-Fajjālah.
4. Al-Ayyūbī, Saʿīd, ʿAnāṣir al-Waḥdah wa-al-rabṭ fī al-shiʿr al-Jāhilī, (D. Ṭ), Maktabat al-Maʿārif lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1986.
5. Albāyby Aḥmad, al-qaḍāyā altṭryzyh fī al-qirāʾāt al-Qurʾānīyah dirāsah lisānīyah fī al-ṣawwātah al-īqāʿīyah, (J : 2), St: 1, al-Urdun-Irbid, ʿĀlam al-Kutub al-ḥadīth, 2012.
6. Būdūkhah Masʿūd, al-uslūbīyah wa-khaṣāʾiṣ al-lughah al-shiʿrīyah, ʿilm al-Kutub al-ḥadīth, al-Urdun Irbid, St:1 , 2011.
7. Al-Jurjānī, ʿAbd al-Qāhir (al-mutawaffá sanat 441 aw snt474h), Asrār al-balāghah,

Ed: Abū Fihr Maḥmūd Muḥammad Shākir, St:1, Dār al-madanī lil-Nashr Jiddah, 1991.

8. Khiḍr, Sayyid, al-Takrār al'yqāʿy fī al-lughah al-ʿArabīyah, St: 1, Dār al-Hudá lil-Nashr, bylā-Kafr al-Shaykh, 1998.
9. Rashīq, Abū ʿAlī al-Ḥasan, (al-mutawaffá sanat 463h), al-ʿUmdah fī Maḥāsin al-shiʿr wa-ādābuh wa-naqdih, Ed: Muḥammad ibn ʿAlī Jīlānī, al-juz' al-Thānī, al-Ṭabʿah al-ūlá, al-Maktabah al-Tawfīqīyah 2013.
10. Al-Zubaydī, ʿAlī al-Qāsim, dirāmīyah al-naṣṣ al-shiʿrī, dirāsah fī shiʿr Ṣalāḥ ʿAbd al-Ṣabūr, wa-ʿAbd al-ʿAzīz alqālḥ, Dār al-Zamān, Sūriyā, Dimashq, al-Ṭabʿah al-ūlá, 2009.
11. Al-Sijilmāsī, Abū al-Qāsim, al-Manzaʿ al-Badīʿ fī tjnys Asālīb al-Badīʿ, taqdīm wa-Ed: ʿAllāl al-Ghāzī, St:1 , al-Maghrib, al-Rabāṭ, Maktabat al-Maʿārif, 1980.
12. Ṣafā' ʿUbayd Ḥusayn al-Ḥafīẓ, Tārā Khālid khallafahu al-Sulṭānī, fāʿilīyat al-Takrār fī shiʿr ʿAbd al-Amīr jrṣ, Majallat al-ʿUlūm al-Insānīyah, Kullīyat al-Tarbiyah lil-ʿUlūm al-Insānīyah, V: 14, Issue: 14, 2017.
13. Al-Ṭayyib, ʿAbd Allāh, al-Murshid ilá fahm ashʿār al-ʿArab wa-ṣināʿatihā, J : 2, St2, al-Kuwayt, 1989.
14. ʿAtīq ʿAbd al-ʿAzīz, fī al-balāghah al-ʿArabīyah ʿilm al-Badīʿ, Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah byrwt-lbnān.
15. Al-ʿUmarī, Muḥammad, taḥlīl al-khiṭāb al-shiʿrī, al-binyah al-ṣawtīyah fī al-shiʿr, al-Dār al-ʿĀlamīyah lil-Kitāb, al-Maghrib, al-Dār al-Bayḍā', St: 1, 1990.
16. Kīlīṭū, ʿAbd al-Fattāḥ, al-adab wālghrābh-Dirāsāt binyawīyah fī al-adab al-ʿArabī, Dār al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, Bayrūt, Lubnān, St: 1, 1982.
17. Ibn al-Muʿtazz, ʿAbd Allāh (al-mutawaffá 399h), Kitāb al-Badīʿ, Ed: ʿIrfān mṭrjy, St: 1, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, lbnān-Bayrūt, 1433/ 2012.
18. Ibn manẓūr, Lisān al-ʿArab, J : 6, St:3 , Dār Ṣādir-Bayrūt, 1414.
19. Mwlynyh Jūrj, al-uslūbīyah, Ed: Bassām Barakah, al-Mu'assasah al-Jāmiʿīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭabʿah al-thāniyah, 2006,
20. Nāzik al-Malā'ikah, Qaḍāyā al-shiʿr al-muʿāṣir, St:1 , Manshūrāt Dār al-Nahḍah, 1962.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.414

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 6-4-2024
تاريخ القبول: 3-8-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

أثر ابن سينا المنطقي في ابن طملوس الأندلسي

محمد روي[1]

Moharoui2011@gmail.com

ملخص:

يحاول هذا البحث الكشف عن أثر ابن سينا (توفي 427هـ) في التراث المنطقي الأندلسي، وبالذات في أبي الحجاج ابن طملوس (توفي 620هـ) الذي نفترض أن يكون قد أسهم الشيخ الرئيس في تشكيل فكره المنطقي في كتابه المختصر في المنطق. والحق أن الدراسات والأبحاث التي اهتمت بتقصي أثر ابن سينا في الأندلس، كانت تعنى أكثر بأثره في علم الطب عن غيره من العلوم المعروف بها، ولذلك فهذه الدراسة ترنو تجاوز هذا الأمر، والتوجه إلى بحث أثره المنطقي خاصة في فلاسفة الأندلس، الذين تأثروا به في القضايا التي اتبع فيها صاحب المنطق أرسطو، مثلما انتقدوه في التي يخالفه فيها، وهذا النهج هو الذي سوف نراه أيضًا عند أبرز متأخري مناطقة الأندلس أعني ابن طملوس. وقُسم هذا البحث إلى محورين: خصص الأول لبيان أثره في مناطقة الأندلس، وأفرد الثاني لرصد أثره المنطقي في ابن طملوس. ولمقاربة هذا الموضوع تم اختيار المنهج التاريخي التحليلي المقارن. وكان من نتائج ما توصّل إليه أنّ ابن سينا كان له أثر في مناطقة الأندلس وفي ابن طملوس خاصة، من خلال التفاعل مع آرائه بالموافقة أحيانًا والنقد أحيانًا أخرى..

الكلمات المفتاحية:

المنطق، التأثير، التأثر، ابن سينا، ابن طملوس.

(1) دكتوراه في العلوم العقدية والفكرية، تخصص المنطق والفلسفة، جامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين، تطوان، المغرب.

للاقتباس: روي، محمد، أثر ابن سينا المنطقي في ابن طملوس الأندلسي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 76 - 98.

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

OPEN ACCESS
Received : 2024-4-6
Accepted : 2024-8-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

The Logical Influence of Ibn Sina on Ibn Tamlus of Andalusia

Mohammed Raui[2]
Moharoui2011@gmail.com

Abstrat:

This research attempts to uncover the influence of Ibn Sina (died in 427 AH) on the Andalusian logical heritage, and specifically on Abu Al-Hajjaj Ibn Tamlus (died in 620 AH), who we assume that Sheikh Ibn Sina has contributed to his logical thought in his book, Al-*Mukhtasar fi al-Mantiq* (A Summary of Logic). The truth is that the studies and research that were interested in investigating the impact of Ibn Sina in Andalusia were more concerned with his influence on medicine than on other sciences for which he was known. Therefore, this study seeks to go beyond this matter and move towards researching his logical influence, especially on the philosophers of Andalusia who he influenced in the issues in which the author of logic followed Aristotle, just as they criticized him in those in which he disagreed with him. This is the approach that we will also see in the most prominent late Andalusian logicians, I mean Ibn Tamlus. This research was divided into two axes: the first was devoted to explaining Ibn Sina's influence on the Andalusian logicians. The second was devoted to monitoring his logical influence on Ibn Tamlus. To approach this topic, the historical analytical comparative method was applied. The research concluded that Ibn Sina had an influence on the Andalusian logicians and Ibn Tamlus in particular, through interaction with his opinions, sometimes with approval and other times with criticism.

Keywords:

Logic, Influence, Being Influenced, Ibn Sina, Ibn Tumlus.

(2) PhD in Doctrinal and Intellectual Sciences, specializing in Logic and Philosophy, Abdelmalek Essaadi University, Faculty of Theology, Tetouan, Morocco.

Cite this article as: Raui, Mohammed, The Logical Influence of Ibn Sina on Ibn Tamlus of Andalusia, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 76 - 98.

© 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

من المعلوم أن كتابات أرسطو المنطقية لما انتقلت إلى الفضاء الثقافي الإسلامي ابتداءً من عصر الترجمة في القرن الهجري الثالث؛ ظهر بعض المشتغلين بعلم المنطق أمثال متّى بن يونس والفارابي، وهما أبرز رجال ما يعرف بمدرسة بغداد المنطقية التي أسهمت في تطور هذا العلم في السياقات العربية الإسلامية، لكن أبا نصر فاقت شهرته متّى ومن جاء بعده من تلاميذه. على أن أبا علي ابن سينا يشارك الفارابي في هذه الشهرة، فهو من أبرز مناطقة العرب المشائيين، فما كتبه في المنطق كما يقول جعفر آل ياسين «في تنظيره وبنياته، لا يخرج عن المنهجية التي اختطها أرسطوطاليس»[(3)]، والتي قرّبها إلى الوسط الثقافي الإسلامي الفارابي، فهو الذي مهّد لابن سينا، «فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر، تميّز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدة، مع قدرات وملكات فاقت الحدّ الأعلى لرجال عصره ومفكريه»[(4)].

لقد كان تأثير الفارابي في التراث المنطقي العربي واضحًا من خلال تلقي كتبه من طلاب العلوم العقلية، فانتشرت كتبه في المشرق الإسلامي كما في المغرب والأندلس، والشيء نفسه لتأثير ابن سينا أيضًا، غير أن أبا علي كان أحيانًا يخرج عن الأرسطية خلافًا لأبي نصر؛ إذ كان يسعى إلى التفرد ببعض الآراء التي تفضي به إلى الخروج عن خط المشائية عمومًا، وهو يلوّح بهذا المعنى في سياق كلامه عن اتباعه لصاحب المنطق في كتاب المدخل من موسوعته **الشفاء** في قوله: «وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكري، وحصلته بنظري»[(5)]، وقد أدى هذا السعي إلى انتقاده من مناطقة آخرين يبدو أن أغلبهم من الأندلس.

فهذا البحث يستشكل نظرة مناطقة وفلاسفة الأندلس لما كتبه ابن سينا في المنطقيات، فكيف نظر مناطقة الأندلس إلى منطق ابن سينا؟ وكيف كان نظر ابن طملوس لآرائه في كتابه «المختصر في المنطق»؟

ويهدف هذا البحث إلى التوصل إلى أمرين مهمين؛ يتعلق الأول بالتأكيد على أن ابن سينا لم يكن معروفًا في الأندلس -في بداية شهرته- فيلسوفًا منطقيًّا، بل باعتباره طبيبًا يداوي الناس وله كتابات في

(3) آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1404هـ/1984م، ص 110.

(4) المرجع السابق، ص 107.

(5) ابن سينا، أبو علي، الشفاء (المدخل)، تحقيق: الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، قم-إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، ط2، 1433هـ/2012م، 10/1.

هذا العلم، وأهميته كفيلسوف ومنطقي بارز أتت بعد ذلك، لما كان فلاسفة الأندلس يستدعونه في كتاباتهم، وإن كان ذكرهم له يأتي من أجل انتقاده ومناقشة آرائه المنطقية في المواطن التي يخالف فيها أرسطو، وذلك لكون مناطقة الأندلس اتجاههم اتجاهًا أرسطيًّا. في حين يتصل الأمر الثاني بالكشف عن أثر الشيخ الرئيس المنطقي في شخصية منطقية متأخرة بالأندلس وهو ابن طملوس (توفي 620هـ)، من جهة المواطن التي يستدعي فيها ابن سينا وكيف ناقش آراءه المنطقية وتعامله معها.

والدراسات في هذا الموضوع طرقت أكثر أثر ابن سينا الطبي في الأندلس، بحيث إذا ذُكر اسمه ذُكر أثره في علم الطب[6]، ولكن هذا لا يعني اقتصارها على هذا الأثر، فعلى وجه التغليب قلما تتجه لإثارة حضوره الفلسفي والمنطقي، فشهرة كتابه **القانون في الطب** غطت على كتبه الأخرى، وبدرجة أقل كتابه **الشفاء**. وإذا كان هذا في علم الطب فماذا عن فلسفته ومنطقه؟ إن بعض الباحثين يرون أن أول مناسبة لاتصال فلسفته بالأندلس كانت مع أبي الوليد ابن رشد[7]، والحال أن ذلك ليس صحيحًا ما دام أبو بكر ابن طفيل قد ذكر فلسفته في مقدمته **لحي بن يقظان**. أجل؛ يمكن أن نجد تبريرًا لهذا الرأي إذا كان القصد أن ابن رشد أول من انتقد فلسفته ومنطقه، وإلا فإننا قد نجد أول اتصال به قبل ذلك كما سيظهر في حينه. أما بالنسبة لأثره في أبي الحجاج ابن طملوس، فلا شك أن الدراسات حوله قد أنجزت منذ نشرة المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس، غير أن أهمها ما تناوله الدارس فؤاد بن أحمد من إشارات متفرقة في دراساته حول ابن طملوس[8]، ومقال لأحمد الفرحان استشكل فيه أثر مناطقة المشرق الإسلامي في ابن طملوس[9].

إن ما سبق كان قبل النشرة الكاملة لكتاب ابن طملوس **المختصر في المنطق** سنة 2020م، أما ما بعد هذا التاريخ فلم أجد بعد بذل الوسع دراسات حول أثر ابن سينا فيه، ما عدا بعض المواضع المعدودة والمتفرقة التي ناقشت فيها هذا الأثر في أطروحتي للدكتوره المعنونة بـ«**أثر الفارابي في التراث**

(6) انظر مثلًا: بنحمادة، سعيد، الطب والأطباء: القواعد والتيارات، العدد: 54، 2019، مجلة هيسبريس-تمودا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص 204 وما بعدها.

(7) Halilović, Safvet, «Islamic civilization in spain- A magnificient Example of interaction and unity of religion and science», Psychiatra danubina, medicinska naklada, Zagreb-Croatia, 2017, Vol. 29, Suppl. 1, P .68.

(8) انظر شذرات متفرقة في: بن أحمد، فؤاد، الفيلسوف والطبيب(620هـ/1223م): سيرة ببليوغرافية، الرباط، دار الأمان، ط1، 1446هـ/2017م. ونشرته لمختصر ابن طملوس في المنطق: ابن طملوس، أبو الحجاج، المختصر في المنطق، تحقيق: فؤاد بن أحمد، الرباط، دار الأمان، ط1، 1441هـ/2020م. وكذا نشرته لكل من الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل: ابن طملوس، أبو الحجاج، كتاب في المنطق (كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل)، تقديم وتحقيق وتعليق: فؤاد بن أحمد، الرباط، دار الأمان، ط1، 1445هـ/2016م.

(9) الفرحان، أحمد، المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس: نحو قراءة مغايرة، ضمن أعمال ندوة: وقائع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي: مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه، تنسيق: عزيز أبوشرع، سلسلة ندوات، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، المغرب، ط1، 1439هـ/2018م، ص 319-328.

المنطقي بالأندلس: ابن طملوس أنموذجًا»[10]. أما عن الدراسات التي درست أثر مناطقة الإسلام كالغزالي وابن رشد فهي موجودة بكثرة، استعرضها وجادلها الدارس فؤاد بن أحمد في دراساته حول ابن طملوس[11].

ومن المفيد أن نشير إلى أن البحث يفترض اتصال مناطقة الأندلس بكتابات ابن سينا الفلسفية والمنطقية من نهاية القرن الخامس الهجري، وأن أبا الحجاج ابن طملوس قد تأثر بابن سينا وتفاعل مع متنه المنطقي، سواء متابعة أو نقدًا له.

كما تجدر الإشارة إلى أننا سنعتمد في هذا البحث على عدة مناهج تتكامل فيما بينها؛ إذ أحسب أن هذا النوع من البحوث التي تبحث عن الأثر والتأثر تتطلب تبني منهج تاريخي تحليلي مقارن. وتكمن العلاقة بين هذه المناهج في نطاق استعمالها في هذا البحث في قدرة المنهج التاريخي على جمع النصوص التاريخية بالرجوع إلى المظان التي تعنى بذلك في قضية ما ومحاولة تفكيكها، وهنا يأتي المنهج التحليلي من أجل تفسيرها ونقدها ومن بعد ذلك تُجمَع نتائج هذه العملية بتركيبها والتوصل إلى خلاصتها أو نتائجها، ثم يأتي دور المنهج المقارن الذي يحاول مقارنة هذه النتائج مع غيرها ذات الموضوع الواحد أو الفكرة الواحدة، هذا بحسب ما تستدعيه المناسبة التي تحتاج إلى ذلك، بحيث يمكن أيضًا الاقتصار في بعض الأحيان على منهج واحد، وفي أحيان أخرى على اثنين.

ويُحتم موضوع البحث تقسيمه إلى مقدمة ومحورين، يُعنى الأول بالبحث عن أثر ابن سينا المنطقي بالأندلس، والثاني خصص للكشف عن أثر ابن سينا في منطقي أندلسي متأخر وهو ابن طملوس، إلى جانب خاتمة تجمع أهم النتائج والخلاصات.

أولًا: منطق ابن سينا في الأندلس

لعل معرفة الأندلس بفلسفة ابن سينا (توفي 427هـ) لم تكن إبان حياته، فإن المصادر الأندلسية المعاصرة له كمؤلفات ابن حزم (توفي 456هـ) و**طبقات** صاعد الأندلسي (توفي 462هـ) لا تذكره ولا تشير إلى فلسفته، مما يوحي بأن آراءه الفلسفية عمومًا والمنطقية خاصة لم تصل إليها إلا بعد وفاته. ولكن؛ يمكن الإشارة إلى أن الأندلسيين قد التفتوا أول ما التفتوا إلى فلسفته من جهة علم الطب؛ ذلك أن المؤرخ ابن عبد الملك المراكشي (توفي 703هـ) يذكر أن أبا مروان عبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر

(10) روي، محمد، أثر الفارابي في التراث المنطقي بالأندلس: ابن طملوس أنموذجًا، أطروحة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، 1446هـ/2024م، ص 258 وما بعدها.

(11) انظر: بن أحمد، فؤاد، ابن طملوس: الفيلسوف والطبيب.

الإيادي الإشبيلي في رحلته إلى المشرق الإسلامي، يعتبر أول من أدخل للأندلس كتاب **القانون في الطب** لابن سينا[12]، وما دام صاحب **الذيل والتكملة** لم يذكر تاريخ وفاة أبي مروان؛ فمما يمكن أن يُبين أنه كان قريبًا من زمن ابن سينا إشارة صاعد الأندلسي إليه في طبقاته، ولكن دون ذكره لعلاقته بقانون ابن سينا ولا إلى تاريخ وفاته[13]. كما اشتهرت أيضًا أرجوزة ابن سينا في الطب إذ شرحها كل من ابن رشد وابن طملوس نفسه[14].

وإذا كان من الممكن تحديد منطقي أندلسي اشتهر بعد وفاة أبي علي فهو أبو بكر ابن باجة (توفي 533هـ)، ولا شك أنه من الوهلة الأولى، من الجدير أن يكون قد تعرّف على منطقه مما يزيد فرض ذكره له في كتبه الحِكمية، وإن كان محقق كتابه **شروحات السماع الطبيعي** ينفي وقوع ذلك[15]، ولكن في واقع الأمر إذا تصفحنا تعاليقه المنطقية نجد أنه قد ذكره[16]. وعلى كل؛ تبقى مقارنة تلميذه المعروف بأبي الحسن بابن الإمام (توفي 547هـ) له بابن سينا والغزالي دليل على درايته بفلسفته عامة؛ إذ يقول: «ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فإنه إذا قارنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي بان لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل

(12) انظر: ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1433هـ/2012م، 3/29-30.

(13) انظر: صاعد الأندلسي، أبو القاسم، طبقات الأمم، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1441هـ/2019م، ص 106، كما لم يشر إلى تاريخ وفاته ابن أبي أصيبعة الذي نقل ما قاله صاعد فيه. انظر: ابن أبي أصيبعة، موفق الدين، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ط، د.ت، ص 517.

(14) انظر: بن أحمد، فؤاد، ابن طملوس، الفيلسوف والطبيب(620هـ/1223م): سيرة ببليوغرافية، ص 80.

(15) يستغرب محقق كتابه هذا معن زيادة من عدم ذكره لابن سينا في مؤلفاته، ففي حديث ابن باجة عن تقسيم الحركة إلى معنى معقول، وأن كل معنى معقول فهو ضرورة إما: ممتنع وجوده، وضرورة وجوده أو ممكن وجوده، يقول المحقق في حاشيته على هذا التقسيم: «هذا تقسيم شائع في الفلسفة الإسلامية ولا سيما عند ابن سينا، إلا أنه من الجدير بالذكر أن ابن باجة لا يذكر ابن سينا على الإطلاق في أي من مؤلفاته المتوفرة لدينا ولا يبدو أنه قد اطلع على مؤلفات هذا الأخير إما لأنه قد اكتفى بمؤلفات الفارابي من فلاسفة المشرق وعدّ ما عاداها فرعًا، وإما لأنها لم تكن متوفرة لديه، وفي كلا الحالتين فإن ظاهرة عدم ذكر ابن سينا عند ابن باجة تستحق الاهتمام، لقد كان أبو بكر وفير الاطلاع من جهة، وكان من عادته أن يذكر أسماء المؤلفات التي يطلع عليها وأسماء مؤلفيها من جهة أخرى سواء سلبا أم إيجابا، لقد ذكر الفارابي من السابقين على ابن سينا وذكر الغزالي من اللاحقين له دون ذكر ابن سينا نفسه مطلقا؟!». ابن باجة، أبو بكر، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق: معن زيادة، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ/2014م، ص 196، الحاشية: 2.

(16) وهذا هو النص الذي ذكره فيه ابن باجة: «إنما قال (الفارابي): وكأنه جنس لهما ولم يجزم؛ لأن العرض المذكور هنا يقال على المثال الأول والثاني، والعرض والخاصة المذكوران هناك يقالان على المثال الثاني خاصة لحملهما حمل في، فيدخله نوع تشكيك، وهذا على مذهبه في أن الأبيض أول على العرض من البياض، لأنه يدل عليه من حيث هو في موضوع يتقوم به ماهيته، خلافًا لأبي علي في قوله: إن الأبيض يكون على حسب موضوعه وهو العرض». ابن باجة، أبو بكر، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، ضمن: الفارابي، أبو نصر، المنطقيات للفارابي، تحقيق: محمد تقي الدين الدانش بزوه، قم-إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، ط2، 1433هـ/2012م، 3/75.

أرسطو»[17].

وأكبر الظن أن التفاعل المباشر والواضح مع نصوص ابن سينا الفلسفية قد ابتدأ مع أبي بكر ابن طفيل (توفي 581هـ) في قصته الفلسفية **حي بن يقطان**، التي يشير في مقدمتها إلى أنه يشرح أسرار الحكمة المشرقية لأبي علي، فضلًا عن كون هذه القصة من إنشاء يراعة ابن سينا بنفس الاسم مع اختلافات في المضمون؛ يقول ابن طفيل عن ذلك: «سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا [...]»[18]، وفي نفس المقدمة نجده يتحدث عن كتبه الفلسفية والمنطقية: «وأما كتب أرسطوطاليس، فقد تكفل الشيخ الرئيس أبو علي بالتعبير عما فيها، وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب **الشفاء**، وصرّح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بكتاب في **الفلسفة المشرقية**، ومن عنى بقراءة كتاب **الشفاء** وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان في كتاب **الشفاء** أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو، وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب **الشفاء** على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه؛ لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب **الشفاء**»[19]، مع ملاحظة كون ابن طفيل في عرضه لكتب ابن سينا لا يبدي فيها أي اعتراض أو انتقاد، ما عدا تنبيهًا يسيرًا على أن في كتاب **الشفاء** أشياء ليست في كتب أرسطو.

كل ذلك يؤكد تداول كتب ابن سينا في الأندلس في زمن ابن طفيل أي في القرن السادس الهجري، ومن هنا يعزو المستشرق الإسباني كروت إيرنانديت إليه أول اقتباس منه: «إن أول اقتباس لرأي فلسفي من ابن سينا في الأندلس يعود إلى ما بعد عام 522هـ، حيث إن ابن طفيل ألف كتابه «حي بن يقطان» بعد وفاة ابن باجة»[20]، لكن إذا استحضرنا ما سبقت الإشارة إليه أعلاه من نقل ابن باجة عن ابن سينا في تعاليقه المنطقية؛ تبين أن أول اقتباس لا يعود إلى ابن طفيل وإنما إلى ابن الصائغ الذي عاش بين القرن الخامس والسادس الهجري.

على أن معرفة ابن طفيل بكتبه كانت الواسطة التي عرف بها ابن رشد ابن سينا باعتباره صديقه

(17) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 516.

(18) ابن طفيل، أبو بكر، حي بن يقظان، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1429هـ/2008م، ص 42.

(19) المرجع السابق، ص 46.

(20) إيرنانديث، كروث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي: الفكر الأندلسي ما بين القرن التاسع والرابع عشر، ترجمة: عبد العال صالح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 1435هـ/2013م، 199/2.

الذي قدّمه للخليفة الموحدي في اللقاء المشهور من أجل شرح فلسفة المعلم الأول، فعمل كما يقول الجابري: «على تصحيح مذهب أرسطو، في الفلسفة والعلوم، وتنقيته مما دخله من التغيير من قبل الشراح والمتأولين، وأيضًا سد ثغراته في إطار ما يقتضيه هذا المذهب»[21]، أي إن غرضه كما يذكر ماجد فخري هو «إظهار مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب أرسطوطاليس الأصيل»[22]، وهذا ما نجده في بعض مقالاته ينتقد الفارابي وابن سينا نفسه؛ مثلًا: «**مقالة في القياس الشرطي** ينتقد فيها رأي الفارابي وابن سينا في الموضوع، و**مقالة في كليات الجوهر والعرض** يعرض فيها بالنقد للفارابي وابن سينا»[23]. فعلاقة ابن رشد بأبي علي هي علاقة خصام معرفي، نابع عن اختلافات الرؤى الفلسفية لهما للفكر المشائي، فمعلوم أن فيلسوف قرطبة لا ينأى عن خط الفلسفة الأرسطية وكل من تصرّف في هذا الفكر وحاد عنه فهو في نظره عن التفلسف أبعد.

وابن رشد في نظرته لآراء ابن سينا المنطقية تختلف كثيرًا عن نظرته إلى آراء المعلم الثاني؛ فإن أبا الوليد «لا يعارض الفارابي على طول الخط كما يفعل في كثير من الأحيان مع ابن سينا، ولكنه يستشهد به أحيانًا على حسن فهمه لأرسطو؛ ومن ثم يكون ابن رشد هو الشارح للفارابي والمراجع على فهمه وليس التابع له أو المستمد علمه منه»[24]، على أن «خلاف ابن رشد مع الفارابي خلاف الصديقين، ومع ابن سينا خلاف العدوين»[25].

ولذلك نجد ابن رشد يوصي القارئ أو طالب الفلسفة بالابتعاد عما كتبه من مؤلفات، فإنها كما يقول «أن تضلّله أحرى منها أن ترشده»[26]، ومن أجل ذلك في كتبه الفلسفية والمنطقية خاصة يهاجمه هجومًا عنيفًا، وينشئ مقالات للرد عليه كـ«مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره»[27]، وقد يكون شرحه لكتاب **برهان أرسطو** أكثر الكتب التي شهدت ذلك، فضلًا عما يمكن أن يلتمس أيضًا في **تهافت التهافت**. ففي شرحه هذا ذكره

(21) الجابري، محمد عابد، ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1439هـ/2017م، ص 153.

(22) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، د.ط، 1394هـ/1974م، ص 373.

(23) الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 161.

(24) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع (الشرح)، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، 1443هـ/2021م، مجلد 1، 108/3.

(25) حنفي، من النقل إلى الإبداع (التأليف)، مجلد 2، 224/2.

(26) ابن رشد، أبو الوليد، مسائل في المنطق والطبيعيات، تحقيق: جمال الدين العلوي، العدد: 2، 1399-1400هـ/1979-1980م، مجلة كلية الآداب- فاس، ص 312، نقلًا عن: العلوي، جمال الدين، من تقديمه لـ: ابن باجة، أبو بكر، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق: جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، د.ط، 1404هـ/1983م، ص 43.

(27) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 533.

نحو عشر مرات[28]، يستدعيه فيه لا لشيء إلا ليغلّطه وليصحح خطأه من جهة ويبين من جهة أخرى قصد صاحب المنطق، ولينـاقشه من جهة ثالثة كما فعل عندما عرض إنكاره برهان الوجود، فقد خصص له أزيد من صفحتين لبيان الموضع الذي جانب فيه ابن سينا الصواب[29]، ويعتبر أشد موضع غلّطه فيه هو عندما جادله في شأن تقديم ابن سينا لكتاب **الجدل** على كتاب **البرهان**، فبعد أن بيّن الصواب الذي يميل إليه وهو أسبقية كتاب **البرهان** على الجدل قال عنه: «ولكن هذا شأن هذا الرجل في قلّة تثبته وحكمه على الأشياء»[30].

ومع ذلك فقد اعتمد عليه فيلسوف قرطبة ومراكش في بعض مؤلفاته المنطقية، كما يوحي إلى ذلك قوله في نهاية تلخيصه لكتاب **السفسطة**: «فإن هذا الكتاب معتاص جدًّا، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه، ولم نجد فيه لأحد من المفسرين شرحًا لا على اللفظ ولا على المعنى، إلا ما في كتاب الشفاء لأبي علي بن سينا شيئًا من ذلك [...]»[31]، فقوله صريح في اعتماده على شرحه في تلخيصه لهذا الكتاب.

وقد يتسرع الباحث في الحكم عندما يرى أن تلميذًا لابن رشد وهو أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي (توفي 597هـ) يكتب شرحًا لأرجوزة ابن سينا في المنطق، إن هذا الشرح كتبه «نحو 575هـ»[32]، لكن إذا نظرنا مليًّا في هذه القصيدة[33] نجدها لا تخرج عن المباحث الأساسية لعلم المنطق المعروفة عند أرسطو، فهي قصيدة تعلمية أكثر من أن تكون سبكًا موسعًا وشاملًا لمباحث هذا العلم، بخلاف ما يوجد مثلًا في كتابه **الشفاء**، كما لا ينبغي أن يعزب عن البال أن الشارح هو تلميذ ابن رشد الذي «كان أحد الدراسيين للمنطق أكثر من كونه مساهمًا حقيقيًّا في هذا المجال»[34].

واستمر تداول آراء ابن سينا في الأندلس إلى ما بعد القرن السادس الهجري، كما نجد عند عبد الحق ابن سبعين المتوفى أواخر القرن السابع الهجري، فقد اعتمد عليه في كتابه **بد العارف** عندما أراد

(28) انظر: ابن رشد، أبو الوليد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق: خميس حسن، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 1442هـ/2020م، ص 155 و156 و179 و180 و266 و288 و289 و337 و339 و370.

(29) انظر: المرجع السابق، ص 337 وما بعدها.

(30) المرجع السابق، ص 155-156.

(31) ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص السفسطة، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1412هـ/1992م، 729/6.

(32) ريشر، نيقولا، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران رشوان، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1427هـ/2006م، 412/2.

(33) ابن سينا، أبو علي، منطق المشرقيين والقصيدة والمزدوجة في المنطق، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، 1439هـ/2017م، ص 37.

(34) ريشر، تطور المنطق العربي، 412/2.

تعريف الطبيعة، فبعد عرضه لما ذكره فلاسفة اليونان، ساق ما قاله أبو علي فيها: «فقال ابن سينا: الطبيعة جرم حكيم بصناعة الأشياء المصنوعة»[35]، إلا أنه في موضع آخر يقلل من شأن فلسفته إذ يقول: «أما ابن سينا فمموه مُسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة، وما له من التأليف لا يصلح لشيء»[36].

يُظهر هذا الموجز موقع ابن سينا في الأندلس وعند فلاسفتها المشهورين، ولكن اللافت للنظر هو اهتمام المشتغلين بالفلسفة من اليهود والمسيح الأندلسيين أيضًا بمؤلفات ابن سينا، خاصة الذين ينضوون في مدرسة طليطلة[37] التي كانت أهم من تولّى ترجمة فلسفته، تقول في هذا المعنى المستشرقة الفرنسية جواشون: «لقد أسس الأسقف ريمون الطليطلي في إسبانيا كلية للمترجمين ليطلع العالم المسيحي على المؤلفات الرئيسية اليونانية والعربية، وقد تعاقبت هذه الترجمات على الأخص بين 524هـ و544هـ / 1130م و1150م»[38].

ويبدو أن «أول ما ترجم إلى اللاتينية من أعمال ابن سينا أو avicenna كما كانوا يسمونه هو صفحات قليلة من أول أجزاء **الشفاء** ونعني به المدخل الذي افتتح به ابن سينا منطق الشفاء، ومعروف بالطبع أن المدخل هذا يقابل **إيساغوجي** أو مدخل فرفوريوس الصوري الذي وضعه صاحبه كمقدمة **لأورغانون** أرسطو [...] وقد قام بترجمة هذه الصفحات القليلة اثنان أولهما ابن داود اليهودي والآخر مسيحي هو دومنيك جانديسالفي، وقد أهدى ابن داود ترجمته إلى مطران طليطلة [...] الذي عاش في الفترة ما بين 562-546هـ/1151-1166م، وبذلك فلا بد أن فاتحة ما ترجم من أعمال ابن سينا تحقق في هذه الفترة»[39]، وأيضًا نقل اليهودي أبرهام بن عزرة الأندلسي (توفي 559هـ) قصة **حي بن يقطان** لابن سينا إلى العبرية[40].

وهكذا يتضح أن فلسفة ومنطق ابن سينا كانت معروفة في الأندلس، مع وجود اختلاف في طرق

(35) ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف، تحقيق: جورج كتوره، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1399هـ/1978م، ص 116.

(36) المرجع السابق، ص 143.

(37) عن مدرسة المترجمين الطليطلين انظر: جنتالت بالنثيا، أنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة، المركز القومي للترجمة، د.ط، 1433هـ/2011م، ص 599 وما بعدها.

(38) جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ترجمة: رمضان لاوند، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1369هـ/1950م، ص 92.

(39) الخضيري، زينب، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1406هـ/1986م، ص 19-21، وقد استطردت زينب الخضيري في الصفحات الموالية بيان ما ترجم من كتب ابن سينا في الأندلس.

(40) انظر: شحلان، أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 1427هـ/2006م، ص 261.

تلقيها وبخاصة ما كتبه في المنطقيات، فابن باجة وابن طفيل فيما يبدو ينتصر له، عكس ابن رشد وابن سبعين وغيرهم ممن شنوا هجومهم عليه، كما هو الحال مثلًا مع أبي الحسن علي بن أحمد الحرالي الأندلسي (توفي 637هـ) الذي كان كما يخبر صاحب **نفح الطيب** «يُقرئ (النجاة) لابن سينا فينقضه عُروة عروة»[41]. وعلى الجملة؛ إذا كان موقفهم مع ابن سينا هكذا فكيف كان موقف ابن طملوس مع ما كتبه في علم المنطق؟

ثانيًا: أثر ابن سينا المنطقي في ابن طملوس

يدعو ما سبق ذكره إلى القول بأنه لا عجب إذا قيل إن آراء ابن سينا المنطقية قد وصلت أيضا في القرن السابع الهجري إلى ابن طملوس. لكن، الذي يسترعي الانتباه والتساؤل في نفس الوقت هو ما إذا كان قد اطلع عليها مباشرة أم من خلال واسطة ما، خاصة من كتب مناطقة الأندلس؛ ومن ثمة يمكن المبادرة بهذا السؤال المركب: هل اطلع على منطق ابن سينا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان ذلك مباشرة من خلال كتبه؟ وكيف تفاعل معه؟

نبادر بالقول إلى أن ابن طملوس قد استدعى ابن سينا في مختصره في ثلاثة مواضع مختلفة تتباين فيها طرق ذكره، موضع في كتاب المقولات، والباقي في كتاب القياس، وسيتم الاشتغال على القضايا التي ذكره فيها من حيث نظره إلى آرائه وآراء غيره من المناطقة، أي كيف نظر إلى منطق ابن سينا؟

ينطوي الموضع الأول في مقولة الكيف، وتحديدًا في القول في الإضافة، فقد أشار إليه في سياق مناقشته لمفهومها، فذكر أولًا الحد الذي حدّه بها الفارابي، ثم بعد ذلك مباشرة صرح بأن أبا علي قد اعترض على ما قاله أبو نصر، يقول: «والإضافة هي حالة إنما تقال على الشيء بالقياس إلى آخر، وأبو نصر قال: إن الإضافة هي نسبة بين شيئين بها بعينها يقال كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، وقد اعترض ابن سينا على أبي نصر في حد الإضافة، والذي ذكره أبو نصر إذا تؤمل هو الصواب»[42]. وبحسب ما يظهر من موضع ذكر ابن سينا لهذه القضية، فإن النص الذي يعترض فيه على الفارابي،

---

(41) المقري التلمساني، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د.ط، 1388هـ/1968م، 188/2، وقبله هاجم الأديب والرحالة أبا الحسن محمد بن أحمد ابن جبير الكناني البلنسي (توفي 614هـ) ابن سينا والفارابي بأبيات شعرية هي:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شُؤم على العصر
لا تقتدي في الدين إلا بما سنّ ابن سينا وأبو نصر

المرجع السابق، 385/2.

(42) ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 69.

لا يشير فيه إلى اسم أبي نصر ولا إلى غيره، فقط يلوّح ابن سينا في هذا الموضع بـ«وقوم يقولون»[43]، مما يوحي بأن ابن طملوس استنتج من خلال هذا النص أن المعني بذلك هو المعلم الثاني، فهو إذن ينتقده في هذا المقام.

ويوجد الموضع الثاني في الصفحات الأولى من كتاب **القياس**، عند حديثه عن «القول في انعكاس المقدمات»، وبالخصوص المقدمات المطلقة، فبعد استهلاله ببيان المراد بمعنى العكس، اتجه إلى الإقرار بأن القضية المطلقة السالبة الكلية تنعكس إلى كلية سالبة، ومن ثم يعلل ذلك قائلًا: بـ«أنه إن كان ولا شيء من اللذة خير فولا شيء من الخير لذة»[44]، فلما أكد على جواز انعكاس هذه القضية أورد رأي ابن سينا الذي يخالفه فيها، أي نفي انعكاسها بقوله: «وقد ذكر أبو علي ابن سينا أنها لا تنعكس[45]، وقد بيّنت أنا أنها تنعكس بقول أفردته لهذا المعنى؛ فإن المحمول إذا كان مسلوبًا عن شيء ما بالفعل، سواء كان المحمول موجودًا أو غير موجود، فإن الموضوع مسلوب عن ذلك المحمول، وافتراقهما بالفعل هو كافتراق السالب الضروري»[46]، فمن الواضح أن ابن طملوس لا يميل إلى مذهب ابن سينا في عدم انعكاس القضية السالبة الكلية المطلقة، بل إنه كما ذكر قد خصص لهذه المسألة مقالة[47] بيّن فيها غلط أبي علي وصحة ما قرره بجواز انعكاسها، وهو هنا أيضا يُخطئه ويرى رأي المشائية كما عند أرسطو نفسه[48].

ويختلف نظره إليه في الموضع الثالث عن الموضعين السابقين، فإذا كان فيهما يستدعيه ليجعله موضع نقد، فإنه في هذا المكان يعترف بحجيته المنطقية، وذلك في سياق حديثه عن الكلام في قياس الخلف باعتبار رأيه في هذا القياس وجهًا من الوجوه التي يمكن أن يتصور منها، فإنه يرى أن قياس الخلف له ثلاثة وجوه، فذكر في الأول ما قاله الفارابي: «وأحد الوجوه، وهو الذي يظن أنه ذهب إليه أبو نصر، هو أن القياس الحملي ينقسم إلى مستقيم وخلف، والمستقيم هو الذي نتيجته صادقة عن

(43) ابن سينا، الشفاء (المقولات)، 145/1.

(44) ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 127.

(45) لقد دافع ابن سينا عن رأيه في عدم انعكاس القضية السالبة الكلية المطلقة في كتاب **الشفاء** وأيضا في **النجاة**، وعرض فيهما لأكثر من دليل لتقوية رأيه فيها. انظر: ابن سينا، الشفاء(القياس)، 88/2، و: ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 1442هـ/2020م، ص 47-48.

(46) ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 127.

(47) حول المقالة التي أفردها للقول بانعكاس السالبة الكلية المطلقة، انظر: بن أحمد، ابن طملوس: الفيلسوف والطبيب، ص 95.

(48) فهو يتبع أرسطو في انعكاس هذه القضية، يقول أرسطو: «ومن المقدمات المطلقة؛ فإن السالبة الكلية تنعكس بحدودها وكهيئتها لا محالة، فإنه إن كان لا شيء من اللذة خير، فلا شيء من الخير لذة». أرسطوطاليس، منطق أرسطو (كتاب القياس)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، ط1، 1401هـ/1980م، 144/1.

مقدمات صادقة، والخلف هو الذي تكون نتيجته محالًا، فكل قياس تكون نتيجته محالًا، فإنه قياس خلف عند أبي نصر» [49]؛ وفي الثاني ما ذهب إليه أرسطو: «وأما قياس الخلف على الوجه الثاني فإنه القياس الذي أنتج محالًا، وكان نظم ذلك القياس وإيراده لا لأجل المحال الذي أنتج، بل لأجل بيان صحة مقدمة مفروضة، أخذ نقيضها مشكوكًا فيه في قياس الخلف، وأضيف إلى ذلك النقيض مقدمة لا يشك في صدقها [...] وهذا هو الذي يظن به أنه الذي يعني أرسطو بقياس الخلف»[50]؛ وفي الوجه الثالث، يذكر رأي ابن سينا باعتبار رأيه في هذا القياس وجهًا من الوجوه التي يمكن أن يتصور منها، فيقول فيه: «وأما الوجه الثالث الذي يذهب إليه ابن سينا فهو أن قياس الخلف هو الذي يقصد به تبيين مقدمة بوضع النقيض [...] وليس القياس الحملي الذي يوضع فيه النقيض وينتج محالًا هو قياس الخلف وحده؛ فإن تلك المقدمة لا تبين بذلك القياس وحده، وإنما تبين بقياس شرطي مضاف إلى هذا الحملي، وهو أنه إن كان هذا النقيض الذي لزم عنه المحال محالًا، فالمقدمة الأولى صادقة، لكن النقيض محال، فالمقدمة صادقة، وهو قياس شرطي، كما ترى، يُستثنى فيه المقدم بعينه، فينتج التالي بعينه، فابن سينا يرى قياس الخلف مجموع القياس الحملي الذي أنتج المحال والقياس الشرطي؛ فإن بمجموعهما تبيّنت المقدمة الأولى التي قصد بيانها، وإذا تعقبت هذا المذهب ظهر منه أنه ليس بشيء، فعلى هذه الوجوه الثلاثة يتصور قياس الخلف»[51]. وهو هنا يخطئ ابن سينا، وينتصر للرأيين الأولين، رأي أرسطو ورأي الفارابي، وإن كان في آخر قوله يجيز إفادة الأقوال الثلاثة لهذا النوع من القياس، لكون قائلها من أبرز المناطقة.

وإذا تتبعنا هذه الوجوه الثلاثة ألفينا ما ذهب إليه أبو نصر هو على التقريب كما عند الغزالي وابن رشد؛ فالفارابي يرى أن القياس الحملي ينقسم إلى خلف وهو الذي تكون نتيجته محالًا، وإلى المستقيم وهو الذي تكون مقدماته صادقة ومنه تكون نتيجته صادقة، ونفس الشيء تمامًا عند أبي حامد[52]

(49) ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 186، وأما قول الفارابي فينظر: الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، د.ط، 1406هـ/1985م، 2/33-34.

(50) انظر تعريف أرسطو الذي أورده: ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 186-187، و: أرسطوطاليس، منطق أرسطو (كتاب القياس)، 1/279.

(51) ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 187، لعل هذا هو الموضع الذي نقل منه ابن طملوس بأسلوبه الخاص هذا الوجه من ابن سينا: «فيكون هذا القياس المركب يتم من قياسين، وفيهما مقدمتان شرطيتان، إحداهما لا يتغير حالها في جميع المواضع، أعني من حيث إن مقدمها تكذيب المطلوب وتاليها نقيض المطلوب؛ والثانية لا يتغير حال مقدمها ويتغير حال تاليها، فإن مقدمها يكون تكذيب المطلوب، وتاليها أي حال لزم من تأليف نقيض المطلوب، مع مقدمة حقة، أحد أنحاء التأليفات المنتجة للحمليات إن كان المطلوب حمليًا، أو المنتجة للشرطيات إن كان المطلوب شرطيًا». ابن سينا، الشفاء(القياس)، 2/409.

(52) يعرف الغزالي قياس الخلف بقوله: «وصورته صورة القياس الحملي، ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين، سُمي قياسًا مستقيمًا، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكًا فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن

وأبي الوليد[53]، فكأن ما أورده عن صاحب المنطق وابن سينا توضيح لقياس الخلف فقط، دون اعتبار جانبه الآخر وهو المستقيم، ويتبدّى من المثال الذي أورده ابن طملوس بعد تفصيله للأوجه الثلاثة[54]؛ أنه لم يلتفت إلا إلى الجزء الذي ذكره الفارابي وهو قياس الخلف دون المستقيم، وإن أورد لهذا القسم الذي لم يذكر في كتاب **القياس** أمثلة في مواضع أخرى من مختصره مثل كتاب الأماكن المغلطة وكتاب الجدل[55]. فهو في صدد إيضاحه لأمثلة هذا النوع من القياس يظهر أنه توخى اتباع تقسيم أرسطو الذي سبق أن عرض تعريف القسم الأول دون غيره، معنى ذلك فيما يُظن أنه أرسطي في هذه المسألة، وأن استدعاءه للفارابي ما هو إلا لبيان رأيه فيه، ويجوز القول أيضًا أن ذكره لأبي نصر وابن سينا -ما دام اتبع رأي أرسطو- ما هو إلا لبيان انحرافهما عن الأرسطية بطريق مضمر.

ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى ما سبق تأثيرًا آخر يمكن أن نقول عنه إنه تأثير مطوي، ويتعلق الأمر بالأمثلة المرتبطة بعلم الطب التي يستعملها ابن طملوس من أجل التمثيل للقضايا المنطقية، فغني عن البيان أن ابن سينا معروف أيضًا باشتغاله بالطب، فله كتابه المعروف **القانون في الطب**، ولا عجب إذا استعمل في كتبه المنطقية خاصة أمثلة منه، وربما لا نعدو الصواب إذا قلنا بأنه لا يخلو جزء من أجزاء **الشفاء** المنطقية من ذكرٍ لمتعلقات العلوم الطبية، وعلى سبيل المثال نراه في كتاب القياس يمثل للمقدمات الصادقة التي قد تلزمها النتيجة الصادقة ولا تنعكس فتكون من ثم النتيجة الصادقة لازمة عن مقدمات صادقة بقوله: «كالحمى في بعض الجسد»[56]، ويبدو أن أكثر كتاب ذكر فيه أمثلة من هذا العلم وما يشتق منه هو كتاب الجدل، كما فعل مثلًا عند كلامه عن مسألة عدم وجود أضداد حقيقية للأجناس؛ فيمثل لذلك بقوله: «فإن الصحة تضاد المرض، ومرض ما كاستدارة المعدة لا ضد له؛ لكن في الحقيقة المرض ليس للصحة [...]»[57]، وغيرها من المواضع التي يستدعي فيها

المقدمة كاذبة سُمي قياس خلف». الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1440هـ/2019م، ص 200.

(53) يعرفه ابن رشد: «القياس الذي بالخلف نضع أولًا ما نريد بطلانه وهو نقيض ما نروم بيانه ليسوق القول إلى كذب معترف به أنه كذب؛ وأما القياس المستقيم فإنه يبتدئ من مقدمات معترف بها، وكلا القياسين يكون من مقدمات معترف بها، إلا أن القياس المستقيم يكون من المقدمتين اللتين يكون عنهما القياس، وأما الذي بالخلف فإحدى مقدمتيه فقط هي من مقدمتي القياس المستقيم والثانية نقيض النتيجة المشكوك فيها، وفي المستقيم ليس يجب ضرورة أن تكون النتيجة معروفة قبل كون القياس؛ وأما الذي يجب بالخلف فقد يجب أن تكون معروفة لنضع نقيضها، ولا فرق في ذلك بين أن تكون النتيجة موجبة أو سالبة». ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص القياس، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1412هـ/1992م، 319/4.

(54) ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 187-188.

(55) انظر: المرجع السابق، ص 299 و356.

(56) ابن سينا، الشفاء (القياس)، 502/2.

(57) المرجع السابق، 178/3.

أمثلة من العلوم الطبية.

وقد يُظن أن ابن طملوس يحاذي الشيخ الرئيس في هذه المنهجية، لا سيما أنه هو أيضًا من الأطباء المعروفين في زمنه بالأندلس[58]، فإذا تصفحنا مختصره في المنطق نجده هو كذلك يتضمن أمورًا متعلقة بعلم الطب، فمثلًا يذكر أشهر أطباء اليونان كجالينوس وأبقراط[59]، بل إنه في خضم كلامه عن القضايا المنطقية يتكلم عن اشتقاق كلمة الطب كما في موضع النظائر والتصاريف من كتاب **الجدل**[60]، هذا إضافة إلى تعريفه له كما في كتاب **الأمكنة المغلطة** وذلك في سياق كلامه عما يمكن أن يؤخذ لازم الشيء في بيان الشيء؛ إذ يقول: «إذا أردنا أن الطب هو علم الأشياء الصحية والمرضية، فبيّنا أنه علم الأشياء الصحية على حياله، وعلم الأشياء المرضية على حياله، فلزم من ذلك أنه علم الأشياء الصحية والمرضية معًا»[61]. وقد مثّل أيضًا من هذا العلم في كتاب **الجدل** عند كلامه عن الغرض الرابع لمقدمات صناعة الجدل، وهو تبيين القول وإيضاحه: و«يكون بشيئين: أحدهما المثال والثاني المحاكاة، والمثال هو أن يؤتى بجزئيات الشيء في تفهيم الكلي وتبيينه [...] مثل من يقول من الأطباء: إن الضد يشفى بالضد، فيؤخذ في تفهيمه أن الحار يشفى بالبارد [...]»[62]. كما أنه تكلم في بداية كتاب **الأمكنة المغلطة** عما يستعمله الطبيب في صناعته بقوله: «إن الطبيب يستعمل في صناعته أمرين: أحدهما يقصده لذاته، والآخر يقصده لأجل المقصود لذاته، والمقصود لذاته عند الطبيب هي الأشياء الصحية، وأما السموم فإنما يقصد معرفتها لأجل الأشياء الصحية [...]»[63].

وعلى الرغم من ذلك، فاقتداؤه في التمثيل بأمثلة من الطب أو الحديث عنه بإجمال، لا يعني أنه حتمًا قد تأثر بابن سينا، لا سيما أن في الأندلس من ألّف في الطب والمنطق مثل ابن رشد الذي له كتاب مشهور وهو **الكليات في الطب**، ولا يستبعد أن تكون كتب أبي الوليد المنطقية أيضًا قد تضمّنت شيئًا من مثل هذه الأمثلة أو إشارات متعلقة بعلم الطب، لكن ليس بالقدر الذي احتوته كتب ابن سينا المنطقية، ولهذا يجوز إلحاق تأثر ابن طملوس بهذا المنهج في التمثيل إلى أبي علي أكثر من غيره. بل

(58) يؤكد ابن الآبار (توفي 658هـ) بأن ابن طملوس قد «صحب أبا الوليد ابن رشد وأخذ عنه علمه، وكان أحد العلماء الفضلاء، وآخر الأطباء بشرق الأندلس». ابن الأبار، أبو عبد الله محمد، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: بشار عواد معروف، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1432هـ/2011م، 201/4.

(59) انظر: ابن طملوس، المختصر في المنطق، ص 85 و292.

(60) انظر: المرجع السابق، ص 231.

(61) المرجع السابق، ص 305.

(62) المرجع السابق، ص 353.

(63) المرجع السابق، ص 287.

إذا تدبرّنا مختصره في المنطق وقارناه بكتب ابن رشد المنطقية نجد فيه كلامًا عن الأمور الطبية أكثر مما في كتب ابن رشد، ثم أيضًا لو أعدنا تدبره مرة أخرى ووازنا المواضع التي أشار فيها أبو الحجاج إلى هذا العلم ثم رجعنا إلى المواضع نفسها أو القريبة منها في كتب أبي الوليد؛ قلما نجد تطابقًا في ذلك، ولهذا الاعتبار تم إسناد هذا التأثير في التمثيل بالطب إلى ابن سينا الطافحة كتبه بمثل هذا النحو من الأمثلة.

ثمة إذن وجود أثر لابن سينا في منطق ابن طملوس، فقد انجلى أنه ذكره في ثلاثة مواضع، ينتقده في موضعين، ويثق فيه في موضع آخر، لكن هل استحضاره له من خلال رجوعه إلى كتبه؟ أجل، يجوز مما سبق افتراض ذلك، طالما أنه كان على دراية بكتب ابن رشد، وقد سبق القول أعلاه بأن أبا الوليد هو أيضًا كان يستدعي ابن سينا في مؤلفاته المنطقية؛ غير أنه لا ينبغي أن يعزب عن بالنا إذا ما تصفحنا مؤلفات فيلسوف قرطبة التي هي المتوقع أن ينقل منها ابن طملوس آراء ابن سينا[64]؛ نجد أنه لا يشير في المواضع أو القضايا التي ناقشه فيها أبو الحجاج إلى ابن سينا، مما يغري النزوع إلى القول باطلاعه المباشر على آرائه المنطقية في مظانها[65]. على أن حضوره ربما لا يقتصر على المواطن التي ذكره فيها بل يمكن أن يشمل تلك التي أشار إليه فيها، أو تلك التي كانت موضع نزاع بين المناطقة وخالف فيها ابن سينا غيره، كما هو الحال في منطق الموجهات ومكانة المقولات بين الإلهيات والمنطق، حيث كان لابن سينا موقف مخالف لأرسطو وابن رشد.

خاتمة:

لقد بان بأن أبا علي ابن سينا كان حاضرًا بقوة في كتابات مناطقة الأندلس، وإن كانت الدراسات لم تعط لهذه المسألة كثيرًا من الاهتمام مثلما أعطته لحضور ما كتبه في علم الطب، فقد تعامل مع متنه المنطقي كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن سبعين، وهم أبرز مناطقة الأندلس وأشهرهم. أما بخصوص الشق الثاني من موضوع هذه الورقة، فقد تأثر ابن طملوس بأبي علي ابن سينا في المنطقيات؛ إذ ذكره في ثلاثة مواضع من كتابه، ينتقده ويخالفه في موضعين، ويصدّق رأيه في

(64) انظر مثلًا عند ابن رشد مواضع القضايا التي ذكر فيها ابن طملوس ابن سينا: ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص المقولات، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1412هـ/1992م، 37/2، و: ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص القياس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثية: 17، ط1، 1408هـ/1988م، ص 32 و173.

(65) يتردد فؤاد بن أحمد في تأكيد اطلاع ابن طملوس المباشر على نصوص ابن سينا المنطقية. انظر: بن أحمد، ابن طملوس: الفيلسوف والطبيب، ص 54-55، و: بن أحمد، من تقديمه لـ: ابن طملوس، كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل، ص 23.

موضع، وقد كان على دراية بكتب أبي علي المنطقية؛ إذ رجع إليها في المواضع التي نقل عنه، كما تأثر به في التمثيل للقضايا المنطقية بأمثلة مأخوذة من علوم الطب. على أن تأثير ابن سينا قليل بالقياس إلى غيره، كونه في الأندلس لم يكن حجة معتبرة في المنطق كما كان ينظر إليه ابن رشد أستاذ ابن طملوس.

المراجع:

بالعربية:

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ط، د.ت.
- ابن الأبار، أبو عبد الله محمد، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: بشار عواد معروف، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1432هـ/2011م.
- أرسطوطاليس، منطق أرسطو (كتاب القياس)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، ط1، 1401هـ/1980م.
- آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1404هـ/1984م.
- إيرناندیث، كروث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي: الفكر الأندلسي ما بين القرن التاسع والرابع عشر، ترجمة: عبد العال صالح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 1435هـ/2013م.
- بالنثيا، أنخل جنتالت، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة، المركز القومي للترجمة، د.ط، 1433هـ/2011م.
- بن أحمد، فؤاد، ابن طملوس، الفيلسوف والطبيب (620هـ/1223م) سيرة بيبليوغرافية، الرباط، دار الأمان، ط1، 1438هـ/2017م.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1439هـ/2017م.
- جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ترجمة: رمضان لاوند، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1369هـ/1950م.
- حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط،

1443هـ/2021م.

- ابن باجة، أبو بكر، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، ضمن: الفارابي، أبو نصر، المنطقيات للفارابي، تحقيق: محمد تقي الدين الدانش بزوه، قم-إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، ط2، 1433هـ/2012م.

- ابن باجة، أبو بكر، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق: جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، د.ط، 1404هـ/1983م.

- ابن باجة، أبو بكر، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق: معن زيادة، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ/2014م.

- الخضيري، زينب، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1406هـ/1986م.

- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص السفسطة، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1412هـ/1992م.

- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص القياس، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1412هـ/1992م.

- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص القياس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثية: 17، ط1، 1408هـ/1988م.

- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص المقولات، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1412هـ/1992م.

- ابن رشد، أبو الوليد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق: خميس حسن، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 1442هـ/2020م.

- ابن رشد، أبو الوليد، مسائل في المنطق والطبيعيات، تحقيق: جمال الدين العلوي، العدد: 2، 1399-1400هـ/1979-1980م، مجلة كلية الآداب- فاس.

- ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف، تحقيق: جورج كتوره، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1399هـ/1978م.

- ابن سينا، أبو علي، الشفاء، تحقيق: الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، قم-إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، ط2، 1433هـ/2012م.

- ابن سينا، أبو علي، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، القاهرة، دار آفاق للنشر

والتوزيع، ط1، 1442هـ/2020م.

- ابن سينا، أبو علي، منطق المشرقيين والقصيدة والمزدوجة في المنطق، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، 1439هـ/2017م.

- ابن طفيل، أبو بكر، حي بن يقطان، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1429هـ/2008م.

- ابن طملوس، أبو الحجاج، المختصر في المنطق، تحقيق: فؤاد بن أحمد، الرباط، دار الأمان، ط1، 1441هـ/2020م.

- ابن طملوس، أبو الحجاج، كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل، تحقيق وتعليق وتقديم: فؤاد بن أحمد، الرباط، دار الأمان، ط1، 1437هـ/2016م.

- ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1433هـ/2012م.

- ريشر، نيقولا، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران رشوان، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1427هـ/2006م.

- سعيد بنحمادة، الطب والأطباء: القواعد والتيارات، العدد: 54، 2019، مجلة هيسبريس-تمودا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

- شحلان، أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 1427هـ/2006م.

- صاعد الأندلسي، أبو القاسم، طبقات الأمم، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1441هـ/2019م.

- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1440هـ/2019م.

- الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، د.ط، 1406هـ/1985م.

- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال الياجزي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، د.ط، 1394هـ/1974م.

- المقري التلمساني، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان

عباس، بيروت، دار صادر، د.ط، 1388هـ/1968م.

- الفرحان، أحمد، المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس: نحو قراءة مغايرة، ضمن أعمال ندوة: وقائع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي: مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه، تنسيق: عزيز أبوشرع، سلسلة ندوات، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، المغرب، ط1، 1439هـ/2018م.

- روي، محمد، أثر الفارابي في التراث المنطقي بالأندلس: ابن طملوس أنموذجًا، أطروحة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، 1446هـ/2024م.

Arabic reference

- Ibn Abī Uṣaybiʿah, Muwaffaq al-Dīn, ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ, Ed: Nizār Riḍā, Bayrūt, Dār Maktabat al-ḥayāh.

- Ibn al-Abbār, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, al-Takmilah li-kitāb al-ṣilah, Ed: Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Tūnis, Dār al-Gharb al-Islāmī, St: 1, 1432/2011.

- Aristotle, Manṭiq Arisṭū (Kitāb al-qiyās), Ed: ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Bayrūt, Dār al-Qalam, St: 1, 1401/1980.

- Āl Yāsīn, Jaʿfar, faylasūf ʿĀlam : dirāsah taḥlīlīyah li-ḥayāt Ibn Sīnā wa-fikrih al-falsafī, Bayrūt, Dār al-Andalus lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 1404/1984.

- iyrnāndyth, krwth, Tārīkh al-Fikr fī al-ʿālam al-Islāmī : al-Fikr al-Andalusī mā bayna al-qarn al-tāsiʿ wa-al-rābiʿ ʿashar, Ed: ʿAbd al-ʿĀl Ṣāliḥ, al-Qāhirah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, St: 1, 1435/ 2013.

- bālnthyā, ankhl jntālt, Tārīkh al-Fikr al-Andalusī, Ed: Ḥusayn Muʾnis, al-Qāhirah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 1433/2011.

- ibn Aḥmad, Fuʾād, Ibn Ṭumlūs, al-faylasūf wa-al-ṭabīb (620h / 1223m) sīrat bībliyūgh-rāfiyah, al-Rabāṭ, Dār al-Amān, St: 1, 1438/2017.

- al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid, Ibn Rushd: sīrat wa-fikr, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, St: 6, 1439/2017.

- Goichon, Falsafat Ibn Sīnā wa-atharuhā fī Ūrūbbā khilāl al-qurūn al-Wusṭá, Ed: Ramaḍān Lāwand, Bayrūt, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, St: 1, 1369/1950.

- Ḥanafī, Ḥasan, min al-naql ilá al-ibdāʿ, al-Qāhirah, Mu'assasat Hindāwī lil-taʿlīm wa-al-Thaqāfah, 1443/2021.

- Ibn Bājah, Abū Bakr, taʿlīq ʿalá Kitāb al-Maqūlāt lil-Fārābī, ḍimna : al-Fārābī, Abū Naṣr, al-Manṭiqīyāt lil-Fārābī, Ed: Muḥammad Taqī al-Dīn aldānsh bzwh, qm-'yrān, Maktabat Samāḥat Āyat Allāh al-ʿUẓmá al-Marʿashī al-Najafī al-Kubrá, St: 2, 1433/2012.

- Ibn Bājah, Abū Bakr, Rasā'il falsafīyah li-Abī Bakr ibn Bājah, Ed: Jamāl al-Dīn al-ʿAlawī, al-Dār al-Bayḍā', Dār al-Nashr al-Maghribīyah , 1404/1983.

- Ibn Bājah, Abū Bakr, shurūḥāt al-samāʿ al-ṭabīʿī, Ed: Maʿn Ziyādah, al-Qāhirah, Dār ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St:1, 1436/2014.

- Al-Khuḍayrī, Zaynab, Ibn Sīnā wa-talāmīdhuh allātyn, al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, St: 1, 1406/1986.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Talkhīṣ alsfsṭh, Ed: Jīrār Jihāmī, Bayrūt, Dār al-Fikr al-Lubnānī, St: 1, 1412/1992.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Talkhīṣ al-qiyās, Ed: Jīrār Jihāmī, Bayrūt, Dār al-Fikr al-Lubnānī, St: 1, 1412/1992.

- - Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Talkhīṣ al-qiyās, taḥqīq : ʿAbd al-Raḥmān Badawī, al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, al-Silsilah al-turāthīyah : 17, St: 1, 1408/1988.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Talkhīṣ al-Maqūlāt, Ed: Jīrār Jihāmī, Bayrūt, Dār al-Fikr al-Lubnānī, St: 1, 1412/1992.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, sharḥ al-burhān li-Arisṭū wa-talkhīṣ al-burhān, Ed: Khamīs Ḥasan, al-Qāhirah, Dār Āfāq lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 1442/2020.

- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, masā'il fī al-manṭiq wa-al-ṭabīʿīyāt, Ed: Jamāl al-Dīn al-ʿAlawī, Issue: 2, 1399-1400/1979-1980, Majallat Kullīyat al'ādāb-Fās.

- Ibn sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq, budda al-ʿĀrif wa-ʿaqīdat al-muḥaqqiq al-Muqarrab al-Kāshif wa-ṭarīq al-sālik almtbtl al-ʿākif, Ed: Jūrj ktwrh, Bayrūt, Dār al-Andalus lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 1399/1978.

- Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, al-Shifā', Ed: al-Ab Qanawātī wa-Maḥmūd al-Khuḍayrī wa-Fu'ād al-Ahwānī, qm-'yrān, Maktabat Samāḥat Āyat Allāh al-ʿUẓmá al-Marʿashī al-Najafī al-Kubrá, St: 2, 1433/2012.

- Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, al-najāh fī al-Ḥikmah al-manṭiqīyah wa-al-ṭabīʿīyah wa-al-ilāhīyah, al-Qāhirah, Dār Āfāq lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 1442/2020.

- Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, Manṭiq al-mashriqīyīn wa-al-qaṣīdah wālmzdwjh fī al-manṭiq, al-Qāhirah, Mu'assasat Hindāwī lil-taʿlīm wa-al-Thaqāfah, 1439/ 2017.

- Ibn Ṭufayl, Abū Bakr, Ḥayy ibn yqṭān, taḥqīq wa-taʿlīq : Aḥmad Amīn, al-Qāhirah, Dār al-Maʿārif, St: 4, 2008.

- Ibn Ṭumlūs, Abū al-Ḥajjāj, al-Mukhtaṣar fī al-manṭiq, Ed: Fu'ād ibn Aḥmad, al-Rabāṭ, Dār al-Amān, St: 1, 1441/2020.

- Ibn Ṭumlūs, Abū al-Ḥajjāj, Kitāb fī al-manṭiq : Kitāb al-amkinah almghlṭh wa-kuttāb al-jadal, Ed: Fu'ād ibn Aḥmad, al-Rabāṭ, Dār al-Amān, St: 1, 1437/2016.

- Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākushī, Abū ʿAbd Allāh, al-Dhayl wāltkmlh lktāby almwṣwl wa-al-ṣilah, Ed: Iḥsān ʿAbbās wa-ākharūn, Tūnis, Dār al-Gharb al-Islāmī, St: 1, 1433/2012.

- ryshr, Nīqūlā, Taṭawwur al-manṭiq al-ʿArabī, Ed: Muḥammad Mahrān Rashwān, al-Qāhirah, Dār Qibā' lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 2, 1427/2006.

- Saʿīd Binḥamādah, al-ṭibb wa-al-aṭibbā': al-qawāʿid wa-al-tayyārāt, Issue: 54, 2019, Majallat hysbrys-tmwdā, Kullīyat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insānīyah, al-Rabāṭ.

- Shaḥlān, Aḥmad, al-Turāth al-ʿIbrī al-Yahūdī fī al-Gharb al-Islāmī, al-Rabāṭ, Manshūrāt Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, Dār Abī Raqrāq lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, St: 1, 1427/2006.

- Ṣāʿid al-Andalusī, Abū al-Qāsim, Ṭabaqāt al-Umam, Ed: Ḥusayn Mu'nis, al-Qāhirah,

Dār al-Maʿārif, St: 2, 1441/2019.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Miʿyār al-ʿIlm, Ed: al-Lajnah al-ʿIlmīyah bi-Markaz Dār al-Minhāj lil-Dirāsāt wa-al-taḥqīq al-ʿIlmī, Bayrūt, Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 1440/2019.

- al-Fārābī, Abū Naṣr, al-manṭiq ʿinda al-Fārābī, Ed: Rafīq al-ʿAjam, Bayrūt, Dār al-Mashriq, 1406/1985.

- Fakhrī, Mājid, Tārīkh al-falsafah al-Islāmīyah, Ed: Kamāl alyājzy, Bayrūt, al-Dār al-Muttaḥidah lil-Nashr, 1394/1974.

- Al-Muqrī al-Tilimsānī, Aḥmad ibn Muḥammad, Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb, Ed: Iḥsān ʿAbbās, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1388/1968.

- Al-Farḥān, Aḥmad, al-Madkhal li-ṣināʿat al-manṭiq li-Ibn Ṭumlūs : Naḥwa qirāʾah mughāyirah, ḍimna aʿmāl Nadwat : waqāʾiʿ wa-āfāq al-Baḥth fī Tārīkh al-Fikr bi-al-Gharb al-Islāmī : Murājaʿāt fī al-falsafah wa-al-taṣawwuf wa-uṣūl al-fiqh, tansīq : ʿAzīz abwshrʿ, Silsilat nadawāt, Markaz Rawāfid lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth fī Ḥaḍārat al-Maghrib wa-turāth al-Mutawassiṭ, al-Maghrib, St: 1, 1439/2018.

- Ruwiya, Muḥammad, Athar al-Fārābī fī al-Turāth al-manṭiqī bi-al-Andalus : Ibn Ṭumlūs unamūdhajan, uṭrūḥat duktūrāh, Kullīyat uṣūl al-Dīn, Jāmiʿat ʿAbd al-Mālik al-Saʿdī, al-Maghrib, 1446/2024.

باللغة الإنجليزية:

- Safvet Halilović, Islamic civilization in spain- A magnificient Example of interaction and unity of religion and science, Psychiatra danubina, medicinska naklada, Zagreb-Croatia, 2017, Vol. 29, Suppl. 1, P .68

ترجمات
Translations

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.417

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-8-2024
تاريخ القبول: 12-9-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

هل للزيديَّة أصول فقه؟

البحث عن جوهر أصول فقه الزيديَّة في أول عملٍ: كتاب «المُجزي في أصول الفقه» للناطق بالحق أبي طالب (340-424هـ/951-1033م)

أحمد تمل[1]

ترجمة :

عبد الكريم مُحمَّد عبد الله الوظّاف[2]

a.m.alwadhaf@su.edu.ye

الملخص:

تتناول هذه الدراسة نصًا اكتُشِف ونُشِر مؤخرًا، وهو «*المُجزي في أصول الفقه*»، الذي وصفه الزيديَّة عادةً بأنه أول عملٍ مكتوب لمذهبهم في الأصول. هذا الكتاب هو من تأليف الناطق بالحق أبي طالب، الذي يُقال إنه كان على علاقاتٍ وثيقةٍ بعلماء المعتزلة، وهو مهمٌ لتتبع جوهر أصول فقه الزيديَّة والعلاقة المتبادلة بين الزيديَّة والمعتزلة في مجال أصول الفقه. وأعتقد أن هذا العمل يُمثل أصول فقه المعتزلة، في مقابل الزيديَّة، ويَعتمد عليها.

وقد نُشر جزءٌ مُعيَّنٌ من نص *المُجزي* في وقتٍ سابقٍ مع نَسبه إلى أبي الحُسين البصريّ كجزءٍ من عمله الموسوم بشرح *العُمد*. وقد ناقشنا هذا الإسناد أيضًا في هذا البحث. تتكون هذه المقالة من ثلاثة أقسام رئيسة: سِيرةٌ مُوجزةٌ للناطق بالحق أبي طالب وقائمةٌ بتراثه العلميّ، ونَسب النص ومخطط البنية والمنهج في *المُجزي*، ومحاولةً لتحديد هويَّة النص مِن خِلال فحص الأصوات المُعتمدة فيه وتأثيرها في التراث الزيديّ اللاحق ومقارنة بعض الحالات بتلك الموجودة في نصٍ يتعلق بأصول فقه المعتزلة (*المعتمد*) ونصٍ يتعلق بأصول فقه الزيديَّة (*صفوة الاختيار*).

الكلمات المفتاحيَّة:

الزيديَّة، الأصول، الفقه، *المُجزي*، الناطق بالحق أبي طالب.

(1) أستاذ الدراسات الإسلامية المشارك - جامعة اسطنبول، كليَّة اللاهوت

(2) أستاذ الفقه الإسلامي المقارن المساعد، جامعة صنعاء (اليمن).

للاقتباس: تمل، أحمد، هل للزيديَّة أصول فقه؟ البحث عن جوهر أصول فقه الزيديَّة في أول عمل: كتاب «المُجزي في أصول الفقه» للناطق بالحق أبي طالب (340-424هـ/951-1033م)، ترجمة: عبد الكريم مُحَمَّد عبد الله الوظّاف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 100 - 123.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-8-12
Accepted: 2024-9-12

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Does Zaidi have jurisprudential principles?

Searching for the Essence of the Principles of Zaidi Jurisprudence in the First Work: Al-Mujzi fi Usul al-Fiqh by Al-Natiq Bilhaq Abu Talib (340-424 AH/951-1033 AD)

Author: Ahmed Tammal[3]

Translated by:

Abdulkareem Mohammed Abdullah Al-Wathaf[4]

a.m.alwadhaf@su.edu.ye

Abstract:

This study examines a recently discovered and published text, *Al-Mujzi fi Usul al-Fiqh*, which the Zaydis usually describe as the first written work of their school of jurisprudence. This book is written by Al-Natiq Bilhaq Abu Talib, who is said to have had close relations with the Mu'tazila scholars and is important for tracing the essence of the principles of Zaidi jurisprudence and the mutual relationship between Zaidis and Mu'tazila in the field of principles of jurisprudence. I believe that this work represents the principles of Mu'tazila jurisprudence, as opposed to Zaydism, and relies on it. A certain portion of *Al-Mujzi* was previously published, and its attribution to Abu Al-Husayn Al-Basri was part of his work *Sharh Al-'Umd*. We have also discussed this attribution in this paper. This article consists of three main sections: a brief biography of Al-Natiq Bilhaq Abu Talib, a list of his scholarly heritage, the lineage of the text, and a diagram of the structure and methodology of *Al-Mujzi* and an attempt to identify the text by examining the voices adopted in it and their influence on the later Zaidi heritage and comparing some cases with those found in a text related to the principles of Mu'tazilite jurisprudence (*Al-Mu'tamad*) and a text related to the principles of Zaidi jurisprudence (*Safwat Al-Ikhtiyar*)

Keywords:

Zaidi, Principles, Jurisprudence, Al-Mujzi, Al-Natiq Bilhaq Abu Talib.

(3) Associate Professor of Islamic Studies - Istanbul University, Faculty of Theology.
(4)Assistant Professor of Comparative Islamic Jurisprudence, Sana'a University (Yemen).

Cite this article as: Tammal, Ahmed, Does Zaidi have jurisprudential principles? Searching for the Essence of the Principles of Zaidi Jurisprudence in the First Work: Al-Mujzi fi Usul al-Fiqh by Al-Natiq Bilhaq Abu Talib (340-424 AH/951-1033 AD), Trans. Abdulkareem Mohammed Abdullah Al-Wathaf, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 100 - 123.

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

مقدمة المترجم

صدرت هذه المقالة عن مجلة *الإنسان والمجتمع* التركيَّة *İnsan ve Toplum*، المجلد السادس، العدد الأول، من الصفحة 71-83. في يونيو عام 2016م.

والدكتور أحمد تميل هو أستاذ محاضر في كليَّة اللاهوت بجامعة إسطنبول، حاصل على درجة الدكتوراة عام 2014 من جامعة كاليفورنيا University Of California عن رسالته الموسومة بـ«*الحلقة المفقودة في تأريخ أصول الفقه الإسلاميّ: تطور أصول الفقه بين الشافعيّ والجصّاص خلال القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ وأوائل القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ*». يعمل الآن نائبًا لعميد كليَّة اللاهوت بجامعة إسطنبول. له عدة كتب ومقالاتٍ علميَّة (باللغة التركيَّة)، منها كتاب *الشريعة الإسلاميَّة وتطبيقاتها الحالية* (2020م) و*تطبيقات قانون الأسرة في الدول الإسلاميَّة* (2020م)، و*أصول السنَّة: مبادئ الأرثوذكسيَّة الإسلاميَّة والأصوليَّة عند المحدثين* (2020).

تتناول هذه المقالة *كتاب المجزئ في أصول الفقه* للناطق بالحق أبي طالب الهارونيّ، أحد أئمة الزيديَّة. ويُناقش فيها مسألة صحة نسبة هذا الكتاب إليه، والنقطة المحوريَّة في هذه المقالة هي جواب عن سؤال: هل *كتاب المُجزي في أصول الفقه* أول عمل في أصول الفقه الزيديّ الذي وصل إلينا كاملًا؟

وجديرٌ بالذكر أن المؤلف قد حاول الخروج بمنهجيَّة لتصنيف هويَّة أو انتماء أي كاتبٍ مِن خِلال قواعد وخطوات شرحها في هذه المقالة، وطبّقها على *كتاب المُجزي*.

انتهى الكاتب إلى نتيجةٍ قد تكون مغايرة لما هو متداولٌ عن *كتاب المجزئ* بصفته أول عمل كامل عن أصول فقه الزيديَّة، وهي نتيجة صادرة بناءً على دراسة علميَّة أكاديميَّة، وإن كانت تحتاج إلى مزيد من التعمق والإسهاب في بعض محاور هذه المقالة.

ملحوظات:

أنبه إلى أنني قد اتبعت بعض الأمور في ترجمتي هاته، وعدد منها لا يوجد في المقالة الأصلية، وقد دفعني إلى ذلك بعض الأغراض المتعلقة بتسهيل عملية القراءة، وسأسردها فيما يلي:

- إضافة لفظة (أبي طالب) بجانب لقب الناطق بالحق؛ إذ في غالب كتابة الزيديَّة يُعرف الإمام الناطق بالحق أبي طالب يَحيى بن الحُسين الهارونيّ بالإمام أبي طالب؛ لذا استوجب مني هذه الإضافة.

- أضفت بعض التواريخ الهجريَّة لما اكتفى به المؤلف من تواريخ ميلاديَّة.
- ذكر المؤلف تأريخ الوفيات دون الإشارة قبلها إلى أنها تأريخ وفاة؛ لذا أضفت كلمة (المُتوفى)، قد يقول قائل إنه لا حاجة لذلك، فالأمر واضح، ولكن هذا يُسبب التشويش على القارئ عند ذكر تواريخ عامة؛ لا يُقصد بها تأريخ الوفاة وإنما مدة الحياة أو فترة الحكم.
- قسمت كشاف المصادر والمراجع إلى قائمتين: الأولى بالمصادر والمراجع التي باللغة العربية، والأخرى بقائمة بالمراجع التي باللغة الأجنبية، مع ما يستلزم ذلك من إعادة ترتيب المصادر والمراجع حسب الترتيب الألفبائيّ.
- تغيير نظام التوثيق: استخدام المؤلف نظام APA في توثيق المصادر والمراجع (جعل المصادر والمراجع في متن النص)؛ لذا نقلتها في الهامش؛ حسب التقاليد في الدراسات الإسلاميَّة في العالم العربيّ الإسلاميّ.

وفي الأخير، فهذه ترجمتي؛ فإن استحقت الرضا، فذلك من الله، وإن كان من خطأ، فهو مني.

تنويه للقارئ:

كل ما يُوضّع بين معقوفتين [ ] في المتن أو الهامش، فهو من إضافة المؤلف، وما كان من إضافة أو تعليق مني؛ فقد وضعته بين حاصرتين { }؛ تمييزًا لإضافات أو تعليقاتي.

د. عبد الكريم مُحَمَّد عبد الله الوظّاف

جامعة صنعاء

المقدمة

تتميز الزيديَّة بخصائص فريدةٍ تُميّزها عن العديد من المذاهب الأخرى من حيث تطورها التكوينيّ، وهويَّة علمائها البارزين، والعلاقة المتبادلة بين المصالح العلميَّة المُختلفة والسياسة. وعلى الرغم من إخفاق محاولة زَيدٍ بن عَلِيّ ({75هـ}/695م-{122هـ}/740م) في ثورته ضد الأمويين، والذي استمد المذهب اسمه منه؛ فلا يزال المذهب الزيديّ موجودًا. ولكن ليس من الواضح ما الذي يجعله مذهبًا[5]؛ لأن هذا المصطلح يُشير إلى عقيدةٍ راسخةٍ في اللاهوت أو الفقه في التأريخ الفكريّ الإسلاميّ. فعلى سبيل المثال، عندما يُشير المرء إلى عملٍ حنفيّ؛ فمن الواضح أنه يقصد مذهبًا فقهيًا، وعندما يذكر المرء عالِمًا معتزليًا؛ فمن الواضح أنه يقصد عالِمًا ينتمي إلى مذهبٍ لاهوتيّ. بيد أن الأمور تُصبح غامضةً عندما يتحدث المرء عن الزيديَّة؛ لأن سماتها الغامضة تشمل اللاهوت والفقه والسياسة. والعمل الوحيد المُتبقي لزيد بن عَلِيّ إنما يتعلق بالفقه، لكن مرجعيته في المذهب تستند إلى آرائه حول الإمامة. فالإمام الزيديّ يَحيى بن حَمزة ({المُتوفى} 749هـ/1349م)، على سبيل المثال، يذهب أنه يجب على المرء أن يقبل آراء زيد بن عَلِيّ في اللاهوت والإمامة حتى يُطلق عليه زيديًّا[6]. ويؤكد بعض الكُتَّاب على البُعد السياسيّ للمذهب بناءً على ما ذكره ابن المرتضى بأن الزيديَّة تختلف في معنى اسمها عن ألقاب المذاهب الأخرى كالحنفيَّة أو الشافعيَّة[7].

وعندما يتعلق الأمر بأصول الفقه، تُصبح الهويَّة بين اللاهوت والفقه أكثر إشكاليَّةً. فأحد أسباب هذا الغموض هو سمة أصول الفقه نفسها، أُنتِجت أدبياتها مِن قِبل كلٍ من علماء اللاهوت والفقه، وبعد ذلك سُميت طريقتي الكتابة في قسم أصول الفقه. وهذا يجعل من الصعب تحديد ارتباط عالِمٍ في الأصول بمذهبٍ مُعيَّنٍ؛ وهو يُعتبر في ذات الوقت مُنتميًا إلى علم لاهوتٍ ومذهبٍ فقهيّ أيضًا. فعلى سبيل المثال، يحتاج الأمر إلى مزيدٍ من البحث لربط عالِمٍ في أصول الفقه معروف باسم المعتزلة والحنفيَّة باتجاهات أصول الفقه لأحد هذين المذهبين. وسببٌ آخر هو السؤال عن كيفية ربط علماء الأصول الزيدية بمذهبٍ مُعيَّنٍ؛ لأن علماءها كانوا على علاقةٍ وثيقةٍ بالمعتزلة؛ لدرجة أن بعض العلماء

---

(5) زيسو، البنية الفقهيَّة لمذهب الزيديَّة، Zysow, B. H. (2012). What makes a *madhhab* a *madhhab*: Zaydi debates on the structure of legal authority.*Arabica* (59), 332-371.

(6) يَحيى بن حَمزة (2010)، *الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين* في يَحيى بن حَمزة، *مجموع الإمام المؤيد يَحيى بن حَمزة* (ص471)، صنعاء، اليمن: دار الإمام زيد بن عَلِيّ للطباعة والنشر.

(7) يوجل، ف. التفاعل الزيديّ المعتزليّ في منهج الفقه، Zysow, B. H. (2012). What makes a *madhhab* a *madhhab*: Zaydi debates on the structure of legal authority.*Arabica* (59), 332-371.

ربطوا الزيديَّة بالمعتزلة في علم اللاهوت. إذ يذهب الشهرستانيّ (المُتوفى) 548هـ/1153م)، على سبيل المثال، إلى أن الزيديَّة كانوا معتزلةً في اللاهوت وحنفيَّةً في الفقه. ويبدو أن الزيديَّة في نظر الشهرستانيّ ليس لهم مذهب مُستقلٌ في الفقه واللاهوت، وأن ما يُشكل الزيديَّة هو عقيدتها في الإمامة[8]. ومن ناحيةٍ أخرى، أسهم علماء المعتزلة على نطاقٍ واسعٍ في أدبيات أصول الفقه، وخاصةً في المراحل المُبكرة من تطوّر هذا النوع من الأدب. ومِن ثَم، فإن هذا يُثير السؤال الأكثر أهميَّةً حول ما إذا كان الزيديَّة قد طوّروا منهجًا في أصول الفقه مُستقلًا أم أنهم اتبعوا علماء أصول الفقه المعتزلة في أعمالهم الأصوليَّة. تسعى هذه المقالة إلى معالجة هذه المسألة والتحقيق فيما إذا كان علماء الزيديَّة قد أسسوا منهجًا في أصول الفقه مُستقلًا مِن خِلال تحليل كتاب «*المُجزي في أصول الفقه*» للناطق بالحق أبي طالب (المُتوفى) 424هـ/1033م)، والذي يمكن القول إنه أول عملٍ كاملٍ وموجودٍ يتعلق بأصول الفقه ألّفه عالمٌ زيديٌّ[9]. تنقسم المقالة إلى قسمين: 1) تتبع المساهمة العلميَّة للناطق بالحق أبي طالب مِن خِلال سيرته الذاتيَّة وتراثه العلميّ و2) تقديم تحليلاتٍ مُتعمقةٍ للأشخاص وموضوعات أصول الفقه الموجودة في «*المُجزي في أصول الفقه*» مِن خِلال المقارنات مع تراث أصول الفقه لدى المعتزلة والزيديَّة.

حياة وتراث الناطق بالحق أبي طالب العلميّ

ولد الناطق بالحق أبو طالب يَحيى بن الحُسين الهارونيّ في مدينة آمل بالقرب من بحر قزوين وداخل حدود إيران الحاليَّة. وهو من سليل عَلِيّ بن أبي طَالب مِن خِلال والده الحُسين بن هارون، الذي يُقال إنه اتبع المذهب الإماميّ وليس الزيديّ. وتروي المصادر الببليوغرافيَّة عددًا من العلماء كمعلمين له، من بينهم السيد أبي العباس الحَسنيّ وأبي عبد الله البصريّ. ولم يشأ الناطق بالحق أبي طالب أن يكون زعيمًا سياسيًا؛ فترك لأخيه الأصغر المؤيد بالله (المُتوفى) 411هـ/1020م) إمامة بلاد الديلم. ورغم توليه هذا المنصب بعد وفاة أخيه؛ إلا أنه حاول أن يَبقى مُسالمًا مع الحُكام المحُيطين به، واستمر في شؤونه العلميَّة حتى وفاته سنة 424هـ.

وقد أسهم الناطق بالحق أبي طالب في علومٍ عدة، كاللاهوت والفقه وأصول الفقه وغيرها من

(8) الشهرستانيّ (1968)، المِلل والنِّحَل (المجلد الأول)، (تحقيق: عبد العزيز الوكيل)، القاهرة: مؤسسة الحلبيّ.

(9) يمكن القول إن كلًا من القاسم بن إبراهيم الرسيّ (المُتوفى)246هـ/860م) ويَحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (المُتوفى)298هـ/911م) قدما إسهامات ضخمةٍ في موضوعات أصول الفقه المُختلفة؛ بيد أن أقدم عملٍ كاملٍ مُخصصٍ لمواضيع أصول الفقه لا بد أن يكون كتاب *المجزي* للناطق أبي طالب. وهناك عملٌ آخر استشهد به بعض العلماء المعاصرين باعتباره أقدم عملٍ في أصول الفقه الزيديّ وهو *كتاب الأصول* للمرتضى لدين الله ابن الهادي (المُتوفى)310هـ/922م). ومع ذلك، فإن موضوعات هذا العمل تندرج في نطاق اللاهوت وليس أصول الفقه.

العلوم الدينيَّة وكذلك التراجم، وكل ذلك مِن خِلال مؤلفاته المستفيضة. ومن بين مؤلفاته اللاهوتيَّة: *كتاب زيادات شرح الأصول*، والذي نُشر مؤخرًا[10]، وهو بمثابة شرح لكتاب عالم اللاهوت المعتزليّ الشهير ابن خلاد. ومن الأعمال اللاهوتيَّة الأخرى المنسوبة إليه *كتاب المبادئ*. كما ألف كتاب *الدعامة في الإمامة* فيما يتعلق بصفات الإمام، وقد نشر هذا الكتاب أيضًا.

كما ألّف أبو طَالب في الفقه: *كتاب التحرير*، الذي طُبع سنة 1998م، ثم طُبع سنة 2011م[11]؛ وشرحه *شرح كتاب التحرير* المفقود؛ وكذلك *كتاب التذكرة في الفقه*، *والناظر في الفقه*، وكلاهما مفقودان أيضًا. وفي كتابه الفقهي الوحيد الباقي، *التحرير*، يستعين الناطق بالحق أبي طالب في الغالب بأفكار الهادي إلى الحق، وفي بعض الأحيان بأفكار القاسم بن إبراهيم.

وفي مجال السِّيرة والحديث، فله كتابي *الإفادة في تأريخ الأئمة السادة* و*كتاب الأمالي*[12]، وقد نُشِرَا.

وتَنسب إليه المصادر البيليوغرافيَّة كتابًا آخر في أصول الفقه إلى جانب *كتاب المُجزي*، إذ ذكرت بعض المصادر عنوانًا له؛ إما *جوامع الأدلة* أو *جوامع النصوص*. ويقول مُحقق *المُجزي* إنه حصل أخيرًا على المخطوطة وأتم تحقيقها؛ إلا أن هذا الكتاب لم يُنشر بعد.

خصائص المُجزي كعملٍ في أصول الفقه

يتناول هذا القسم محتوى العمل في أدبيات أصول الفقه. وسأناقش بادئ ذي بدءٍ إشكاليَّة نسبة النص إلى الناطق بالحق أبي طالب. ثم سأحاول الكشف عن ارتباطه بالمعتزلة في القسمين التاليين بالنظر إلى الشخصيات المرجعيَّة في النص ومقارنة محتوى النص بأعمال المعتزلة والزيديَّة اللاحقة في أصول الفقه.

نسبة النص: شرح العُمد أم المُجزي في أصول الفقه؟

حقّق عبد الحميد بن عَلِيّ أبو زنيد ونشر *شرح العُمد* عام 1989[13]. وخرج بأن النص هو شرح أبي الحُسين البصريّ على العمل المفقود الشهير *العُمد* للقاضي عبد الجبار. وأعاد عَلِيّ أبو زنيد بناء

(10) الناطق بالحق يَحيى بن الحُسين (2011)، *التحرير*، صعدة، اليمن: مكتبة أهل البيت.

(11) الناطق بالحق يَحيى بن الحُسين (2011)، *طوالع علم الكلام المعتزليّ: كتاب الأصول لأبي عَلِيّ مُحَمَّد بن خلاد البصريّ وشروحه: طبعةٌ مُحققةٌ لزيادات شرح الأصول للإمام الناطق بالحق أبي طالب يَحيى بن الحُسين بن هارون البطحانيّ الزيديّ*. (تحقيق: كاميلا آدانغ)، ليدن: بريل.

(12) الناطق بالحق يَحيى بن الحُسين (2002)، *تيسير المطالب في أمالي السيد أبي طالب* (تحقيق: عبد الله العزي)، صنعاء، اليمن: مؤسسة الإمام زيد بن عَلِيّ الثقافيَّة.

(13) أبو الحُسين البصريّ (1989)، *شرح العُمد*. (تحقيق: عبد الحميد بن عَلِيّ أبو زنيد)، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

شرح العُمد بالاعتماد على مقطعٍ قصيرٍ في باب *الشرعيات* ضمن *كتاب المُغني* للقاضي عبد الجبار ومخطوطةٍ غير كاملةٍ وغير معنونةٍ موجودة في مكتبة الفاتيكان برقم 1100؛ تُغطي ثلاثة موضوعات: الإجماع والقياس والاجتهاد. وقد سجل فؤاد سزكين هذا النص في موسوعته *تأريخ التراث العربيّ GAS* بثلاثة عناوين مُختلفةٍ: *الخلاف بين الشيخين*، و*الاختلاف في أصول الفقه*، و*العُمد*. ويأخذ زنيد هذا العنوان الأخير في الاعتبار في نسبه النص إلى أبي الحُسين البصريّ والقاضي عبد الجبار كحجةٍ أولى. ثم يُلاحظ أن مؤلف النص يُشير إلى أبي عَلِيّ الجُبَّائيّ بـ(شيخنا)، كما يُشير إلى ذلك مؤلف *الشرعيات* القاضي عبد الجبار. وأخيرًا، يُلاحظ أن المؤلف يروي آراء أبي هَاشم وأبي عبد الله البصريّ وأبي الحَسن الكرخيّ، كما يفعل القاضي عبد الجبار في باب الشرعيات في *المُغني*، ويُقارن بين أربعة موضوعاتٍ مُختلفةٍ، موضوعان من *الشرعيات* وموضوعان من *المُغني*، بالموضوعات المذكورة في هذا النص، ويخلص إلى أن هذه الموضوعات تتفق مع ما يقوله القاضي عبد الجبار في هذين النصين. وبناءً على هذا الدليل المذكور؛ فإنه يخلص إلى أن هذا النص هو شرحٌ على *العُمد*، وأن مؤلفه هو أبو الحُسين البصريّ، تلميذ القاضي عبد الجبار الشهير[14].

ولكن هذه المقارنات لا تُثبت وجهة نظره على الوجه الصحيح، فقد يكون مؤلف النص قد دافع عن الآراء نفسها، وهذا ليس نادرًا بين العلماء الذين يتبعون المذهب ذاته أو العلماء أنفسهم. ولو بحث زنيد عن أي تناقضاتٍ بين هذه النصوص؛ لوجد أن المؤلِّف يتناقض تناقضًا واضحًا مع القاضي عبد الجبار في بعض الموضوعات. فمثلًا، خصص هذا العالِم الأخير قسمًا في *الشرعيات* لحجته بأن الأمر لا يعني الإلزام بالضرورة، بل قد تكون مجرد ندبٍ، ويحتاج إلى مزيدٍ من الدلالة لفهم هذا الطلب بأنه على وجه الإلزام (الوجوب)[15]. وهو في هذا الرأي، يتبع أبا عَلِيّ الجُبَّائيّ وابنه أبا هَاشم. إلا أن صاحب مخطوطتنا يُميّز بين معنى الأمر في اللغة والشريعة، فيقول إن الأمر في اللغة لا يعني بالضرورة الطلب الإلزاميّ، أما في الشريعة، فإن هذا الأمر إذا صدر من الله أو رسوله؛ فإنه يعني الإلزام وهذا بإجماع الصحابة، وأن الصحابة كان يحملون ما جاء عن الله ورسوله على الوجوب[16]. ولم يذكر القاضي عبد الجبار ذلك في روايته. كما أن البصريّ ذكر في مقدمة *المعتمد* بعض الموضوعات الموجودة في *العُمد*،

(14) المصدر السابق.

(15) القاضي عبد الجبار (1965)، *المُغني في أبواب التوحيد والعدل* (تحقيق: طه حُسين)، القاهرة: الدار المصريَّة للتأليف والنشر، ص 108-115.

(16) الناطق بالحق يَحيى بن الحُسين (2013)، *المجزئ في أصول الفقه* (المجلد الأول)، (تحقيق: عبد الكريم جدبان)، صنعاء، اليمن، ص 95-112.

مثل أقسام العلوم، وكذلك تعريف المعرفة الضروريَّة والمكتسبة، وهي غير موجودة في نصنا[17].

ويعتمد محقق *المُجزي* في طبعته على مخطوطتين. إحداهما المخطوطة الرئيسة، وقد سجلها ناسخٌ في حياة المؤلف الناطق بالحق أبي طالب سنة 417هـ/1026م، وقد وُجدت هذه المخطوطة في مكتبة الأحقاف. والمخطوطة الأخرى، وهي موجودة في مكتبة الإمام زيد بن عَلِيّ، استُخدمت كمخطوطةٍ فرعيَّة؛ ولا يُعرف ناسخها ولا تأريخ نسخها ولا مالكها.

وخلاصة القول، إن حقيقة أن مُحقق *المُجزي* وجد نصًا كاملًا كُتب في حياة المؤلف والمقارنة الصحيحة بين النصين تكشف عن أن المخطوطة الناقصة[18] تحتوي على بعض فصول *المُجزي*، وأن المؤلف يُشير إلى أبي عَلِيّ الجُبَّائيّ بـ(سيدنا) لمجرد أن الناطق بالحق أبي طالب اعتاد أن يناديه بأنه أحد شيوخه. ولكن يُمكننا أن نعتبر هذا الالتباس مِثالًا ملموسًا فيما يتصل بالعلاقة الوثيقة بين أصول فقه المعتزلة وأصول فقه الزيديَّة.

أهميَّة كتاب المُجزي وبُنيته

يُعد كتاب المُجزي أول عملٍ زيديٍّ كاملٍ معروف في أصول الفقه. وقبل الناطق أبي طالب، كتب القاسم بن إبراهيم الرسيّ والهادي إلى الحق في بعض مواضيع أصول الفقه في أطروحاتهما الباقية[19]، وتُشير بعض أعمالهما المفقودة إلى وجود محتوى في الأصول في عناوينها. وبعد الناطق أبي طالب، أسهم علماء زيديَّة مُختلفون في مجال الأصول. وتتضمن القائمة التالية أمثلةً رئيسةً لهذا الأدب:

أحمد بن سُليمان ({المُتوفى} 566هـ/1170م) **وكتاب الزاهر**، وعبد الله بن حَمزة ({المُتوفى} 614هـ/1217م) **وكتاب صفوة الاختيار**[20]، ويَحيى بن المحَسن ({المُتوفى} 636هـ/1238م) في **المُقنع في أصول الفقه**، وأحمد بن مُحَمَّد الرصَّاص ({المُتوفى} 656هـ/1258م) في **جوهرة الأصول وتذكرة الفحول**[21]، ويَحيى بن حَمزة ({المُتوفى} 749هـ/1348م) مع كتابه **الحاوي لحقائق الأدلة الفقهيَّة**،

(17) أبو الحُسين البصريّ (1983)، *المعتمد في أصول الفقه* (المجلد الأول)، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ص3.

(18) أي مخطوطة *شرح العُمد* المترجم.

(19) انظر: رسالتي *كتاب القياس والاجتهاد القياس* و*كتاب السُّنَّة* في الهادي إلى الحق، يَحيى بن الحُسين (2001)، مجموع *رسائل الإمام الهادي إلى الحق القويم يَحيى بن الحُسين بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام: الرسائل الأصوليَّة* (تحقيق عبد الله الشاذلي)، عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن عَلِيّ الثقافيَّة؛ والقاسم الرسيّ (2001)، مجموع *كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسيّ* (تحقيق: عبد الكريم جدبان)، صنعاء، اليمن: دار الحكمة اليمانيَّة.

(20) عبد الله بن حَمزة (2002). *صفوة الاختيار في أصول الفقه*. (تحقيق: إبراهيم يَحيى الدرسيّ)، صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميَّة.

(21) أحمد الرصَّاص (2009)، *جوهرة الأصول وتذكرة الفحول* (تحقيق: أحمد المأخذيّ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

وابن المرتضى ({المُتوفى} 840هـ/1436م) مع كتابه **منهاج الوصول**[22]، وصارم الدين إبراهيم بن مُحَمَّد الوزير ({المُتوفى} 914هـ/1508م) وكتابه **الفصول اللؤلؤيَّة**[23]، ومُحَمَّد بن يَحيى بن بهران ({المُتوفى} 957هـ/1550م) مع عمله القصير **كتاب الكافل بنيل السؤول في علم الأصول**[24]، وأحمد بن مُحَمَّد لقمان ({المُتوفى} 1039هـ/1629م) وكتاب **الكاشف لذوي العقول**[25]. وكلهم أسهم في إثراء أدبيات أصول الفقه في مذهب الزيديَّة.

وبعد أن بيّنا أهميَّة *كتاب المُجزي* في تأريخ أصول الفقه الزيديّ؛ يمكننا أن نُسلط الضوء على بنيته. يبدأ الكتاب بموضوع الأوامر، وبعد تناول بعض المناقشات اللغويَّة ينتقل إلى الناسخ والمنسوخ. ويتبعهُ تحليلٌ لصحة الأخبار وتصنيفها، ثم دراسة قِيمة الأفعال النبويَّة. وتتناول الفصول الثلاثة الأخيرة الإجماع والقياس والاجتهاد. ويتضمن النص بمجمله الموضوعات الآتية:

الخلاف في الأوامر، المجلد الأول، ص95-169.

الخلاف في العموم والخصوص، وما يتصل بهما، المجلد الأول، ص170-308

الخلاف في المُجمل والمُبين والبيان، المجلد الأول، ص309-376.

الخلاف في الناسخ والمنسوخ، المجلد الأول، ص377-432 – المجلد الثاني، ص5-81.

الخلاف في الأخبار، المجلد الثاني، ص82-350.

الخلاف في الأفعال، المجلد الثاني، ص351-404.

الخلاف في الإجماع، المجلد الثاني، ص 405-440 - المجلد الثالث، ص5-205.

الخلاف في القياس والاجتهاد، المجلد الثالث، ص5-206-431 – المجلد الرابع، ص5-363.

ويختلف أسلوب الناطق بالحق أبي طالب عن أسلوب أعمال أصول الفقه الرئيسة. فأسلوبه في الكتابة يمكن وصفه، بشكلٍ أفضل، بأدب الخلاف أو الاختلاف في مجال الفقه. وكما تُشير عناوين الفصول؛ فإنه يتأمل في موضوعاتٍ في الأصول المُختلفة مِن خِلال الاستعانة بالاختلافات بين المذاهب

---

(22) أحمد ابن المرتضى (دون تأريخ نشر)، *منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول* (تحقيق: محمود سعد)، القاهرة: مؤسسة الإخلاص للطباعة والنشر.

(23) صارم الدين إبراهيم الوزير، (2001)، *الفصول اللؤلؤيَّة في أصول فقه العترة الزكيَّة*. (تحقيق: مُحَمَّد يَحيى عزان)، صنعاء، اليمن: مركز التراث والبحوث اليمنيّ.

(24) مُحَمَّد بن يَحيى ابن بهران (18 يوليو 2015)، *كتاب الكافل بنيل السؤول في علم الأصول*. استُرجِع في 18 يوليو 2015، من Staats-bib-liothekzuBerlin-PreußischerKulturbesitz:http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000B49D00030000.

(25) أحمد بن مُحَمَّد لقمان (2004)، *الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول* (تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوريّ)، صنعاء، اليمن: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع.

المُختلفة؛ فيختار موضوعًا، ويذكر الآراء المُختلفة بشكلٍ رئيسٍ بين الفقهاء (الحنفيَّة والشافعيَّة) وعلماء اللاهوت (المعتزلة). كما يذكر آراء العلماء المُختلفة ضمن هذين الفريقين، وبعد أن يعرض حجج كل رأيٍ؛ يُدافع عن رأي علماء اللاهوت، أو رأيٍ مُعيَّنٍ لعالِمٍ من المعتزلة، ثم ينتقل إلى دعم حُجج الرأي الذي يميل إليه مِن خِلال الرد على انتقادات أصحاب الرأي المُعاكس.

المُجزي: نصٌ معتزليٌّ أم زيديٌّ؟

المرجعيات العلميَّة الذين نقل عنهم الناطق بالحق أبي طالب آراء في أصول الفقه

من الصعب للغاية تحديد نصٍ في أصول الفقه مع المذهب التابع له. وقد ذكرتُ أعلاه بعض الصعوبات التي تُواجه مثل هذا المسعى العلميّ فيما يتصل بالانتماءات المذهبيَّة المُتعددة لمؤلفي أصول الفقه ونوعي الكتابة في هذا العلم. ومن الصعوبات الأخرى، حقيقةٌ مفادها أن العناوين والمحتوى وأسلوب الكتابة في أدب الأصول تعني ضمنًا ادعاء طابعٍ إضافيّ في أصول الفقه. ويبدو أن المؤلفين يزعمون أن الأفكار التي عبروا عنها في أعمالهم لا تخص مذهبًا واحدًا؛ بل تخص كل المذاهب. بيد أنه لم يزدد عدد الأعمال في هذا الأدب إلا بعد تشكيل المذاهب. ومِن ثَم، فلا بد أن تكون هناك علاقةٌ بين تشكيل المذهب وإنتاج أعمال الأصول، وهو أمرٌ لم تتم دراسته بعد في الدراسات الحاليَّة.

وفي واقع الأمر، هناك حُجتان تدعمان الادعاء بوجود صفةٍ خارج المذهب في إنتاج أدبيات أصول الفقه: 1) إن عناوين كتب أصول الفقه لا تدل على الانتماء إلى مذهبٍ مُعيَّنٍ، وهو أمرٌ شائعٌ في أدبيات الفقه، و2) تُناقشُ مواضيعَ مُعيَّنة بشكلٍ شائعٍ في هذه الأدبيات، ويُؤيد بعض العلماء المنتمين إلى مذاهب مُختلفةٍ في كتاباتهم. فعلى سبيل المثال، يرفض بعض معتزلة بغداد والشِّيعَة والظاهريَّة حُجيَّة القياس؛ فيما يقبل بحجيَّة الإجماع العديد من العلماء المنتمين إلى مذاهب مُختلفةٍ بالحجج نفسها أو بحججٍ مُماثلةٍ. إن حقيقة أن هذه الأدبيات تطورت حول قضايا مُعيَّنة أدت بطبيعة الحال إلى ظهور معسكراتٍ قليلةٍ من العلماء تضم العديد من الانتماءات المذهبيَّة المُختلفة. وليس من غير المألوف أن يُدافع عالِمٌ في الأصول عن موقفه بحجةٍ معتزليَّةٍ، أو يُجادل عالِمٌ شِّيعيّ عن الموقف نفسه الذي يتبناه عالِمٌ حنفيٌّ. لذلك، من الصعب جدًا تحديد الانتماء إلى مذهبٍ بعينه بدقةٍ مِن خِلال النظر لمجرد موضوعاتٍ وحُججٍ مُعيَّنةٍ. لكن هذا لا يعني أن ذلك المذهب لا يمتلك أفكارًا مُميّزة مُعيَّنةٍ في موضوعات

أصول الفقه. على سبيل المثال، إذا فُضِّل عمل أهل المدينة في نصٍ ما؛ فهناك احتمالٌ كبير أن يكون مؤلفه مالكيًا. وبالمثل، إذا ذُكِر مفهوم عموم البلوى في نصٍ في أصول الفقه؛ فمن المرجح جدًا أن ينتمي صاحبه إلى المذهب الحنفيّ. وبالنسبة لمعظم المذاهب الأخرى، فلا يمكن تحديد بعض الاتفاقات حول بعض موضوعات الأصول بشكلٍ استنباطيّ واستخدام هذه الاتفاقات المُميِّزة في تحليلٍ مقارنٍ لتحديد الانتماء المذهبي لنصٍ مُعيَّنٍ.

ومع ذلك، فالطريقة الأكثر حسمًا لتحديد انتماء نصٍ في أصول الفقه إلى مذهبٍ ما، كما أزعم، هي تتبع الشخصيات المرجعيَّة التي جاءت في النص. ونظرًا لأن علم أصول الفقه تطور عبر المناقشات النظريَّة التي كانت موجودةً بالفعل لفترة طويلةٍ إلى حدٍ ما؛ فإن أقدم الأعمال في هذا العِلم تتضمن مراجع واقتباسات من المرجعيات السابقة وتعليقاتٍ على أفكارهم؛ إما بطريقةٍ داعمةٍ أو دحضٍ.

وأزعم أن الطريقة الأكثر أمانًا لتحديد انتماء نص في أصول الفقه إلى مذهبٍ ما: هي النظر إلى المرجعيات التي تم نقل أفكارها وتأييدها وتكرر ذكرها في النص. كما تُوفر هذه الشبكة العلميَّة هويَّة المؤلف والمذهب الذي يتبعه في كتاباته في أصول الفقه. فعلى سبيل المثال، ألف الجصّاص ({المُتوفى} 370هـ/981م) وأبو الحُسين البصريّ ({المُتوفى} 436هـ/1044م)، وكلاهما معتزليان وحنفيان، عملين في أصول الفقه بعنوان *الفصول في الأصول* و*المعتمد*، على التوالي. وأزعم أن العامل الأكثر أهميَّة لتحديد انتماءات هذين النصيص إلى مذاهبهما هو النظر إلى العلماء المعتمدين الذين ينقل المؤلفان عنهم أفكارهم وتأييدها ويتكرر ذكرهم. ففي عمله، يقتبس الجصّاص مُؤيدًا، وبشكلٍ مُتكررٍ، لأبي حنيفة ({المُتوفى} 150هـ/767م)، وأبي يوسف ({المُتوفى} 182هـ/798م)، ومُحمَّد بن الحَسن ({المُتوفى} 189هـ/805م)، وعيسى بن أبان ({المُتوفى} 221هـ/836م)، وأبي سعيد البردعيّ ({المُتوفى} 317هـ/930م)، وأبي الحَسن الكرخيّ ({المُتوفى} 340هـ/952م)، وكلهم معروفون بآثارهم العلميَّة في مذهب الحنفيَّة، وهو يُطلق عليهم (شيوخنا) في إشارة إلى المذهب الذي يتبعه. في حين أنا أبا الحُسين البصريّ يروي في كتابه *المعتمد* آراء أبي عَلِيّ الجُبَّائيّ ({المُتوفى} 303هـ/916م)، وابنه أبي هَاشم الجُبَّائيّ ({المُتوفى} 321هـ/933م)، وأبي عبد الله البصريّ، والقاضي عبد الجبار، فيصفهم بـ(شيوخنا) أو (شيوخنا المتكلمين). كما يُميِّز بوضوحٍ بين آراء الحنفيَّة وآراء شيوخه. وكل هذا يدل على أن الجصّاص كان يكتب وفقًا لأصول الفقه الحنفيّ، في حين كان أبو الحُسين البصريّ يكتب وفقًا لأصول فقه المعتزلة.

لذلك، ومن أجل التحقيق بشكل صحيحٍ في جوهر *كتاب المُجزي* من حيث طابعه الزيديّ أو المعتزليّ؛ فإن الطريقة الأكثر دقةً هي تتبع الأصوات المرجعيَّة المذكورة فيه. وبادي ذي بدء، دعونا ننظر فيما إذا

كان كتاب الناطق بالحق أبي طالب ينقل آراء المرجعيات الزيديَّة السابقة بتأييدٍ أم لا. يُرجِع علماء الزيديَّة المعاصرون أدب أصول الفقه في مذهبهم إلى شخصياتٍ مُبكرةٍ أمثال القاسم بن إبراهيم الرسيّ ({المُتوفى} 246هـ/861م) والهادي إلى الحق ({المُتوفى} 298هـ/910م). ويروي الناطق بالحق أبي طالب في كتابه *الإفادة* سيرة هؤلاء العلماء ويُشير في ترجماتهم إلى كتاباتهم المُتعلقة بموضوعات أصول الفقه. فعلى سبيل المثال، ينسب *كتاب الناسخ والمنسوخ* إلى القاسم الرسيّ، و*كتاب القياس* إلى الهادي إلى الحق[26]. وتحتوي بعض الرسائل المنشورة لهذين العالمَيْن على مناقشاتٍ ذات صلةٍ بهذا الصدد. وعلى وجه الخصوص، يتداخل كتابا *السُّنَّة* و*القياس* للهادي مع بعض الموضوعات التي تمت دراستها في *المُجزي*. بيد أن هذه النصوص لا تحتوي على معلوماتٍ بشأن المصدريَّة.

ورغم أن الناطق بالحق أبي طالب يروي آراء القاسم، بل وينقلها في كثيرٍ من الأحيان عن الهادي في مسائل فقهيَّةٍ موضوعيَّةٍ في كتابه *التحرير*[27]؛ فإننا لا نجد في *المُجزي* اقتباسًا واحدًا عن أحد هؤلاء العلماء، بل نرى تأثيرًا معتزليًا ساحقًا، فهو يروي ويتبع في الغالب آراء أبي عبد الله البصريّ الحُسين بن عَلِيّ ({المُتوفى} 369هـ/979م)، وأبي هَاشم الجُبَّائيّ ({المُتوفى} 321هـ/933م)، وأبي عَلِيّ الجُبَّائيّ ({المُتوفى} 303هـ/916م)، وأبي الحَسن الكرخيّ ({المُتوفى} 340هـ/952م).

وكثيرًا ما ينقل الناطق بالحق أبي طالب آراء شيخه أبي عبد الله البصريّ، الذي يُسميه (شيخنا). وقد وُلِد أبو عبد الله البصريّ في أواخر القرن الثالث الهجريّ، ودرس اللاهوت على أبي هَاشم الجُبَّائيّ وتلميذه ابن خلاد، ودرس الفقه على أبي الحَسن الكرخيّ. وتَنسب المصادر الببليوغرافيَّة إليه أعمالًا في الأصول وهما *الأصول* و*نقض الفتيا*، وقد كتبهما بناءً على طلب سيف الدولة، إلا أنه لم يُعثَرْ عليهما. ويُقال إنه زعم في هذين الكتابين أن كل مجتهدٍ مُصيبٌ[28]. وطبقًا لسِيرته، فإن أبا عبد الله البصريّ كان ضليعًا في الفقه واللاهوت، إلا أنه قدم إسهاماتٍ أكبر في الأخير. وتصفه بعض المصادر بأنه عالِمٌ معتزليٌّ وفقيهٌ حنفيٌّ[29]. ومع ذلك، تزعم المصادر الزيديَّة أنه كان من أشد المؤيدين للتفضيل، أي (تفوق عَلِيّ على غيره من الخلفاء إلى الحد الذي جعله يكتب *كتاب التفضيل*[30]. وَتظهر روايات أبي عبد الله البصريّ

(26) الناطق بالحق يَحيى بن الحُسين (2001)، *الإفادة في تأريخ الأئمة السادة*. (تحقيق: مجد الدين المؤيديّ)، صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميَّة.

(27) الناطق بالحق، *التحرير*، ص19، 249، 328، 381.

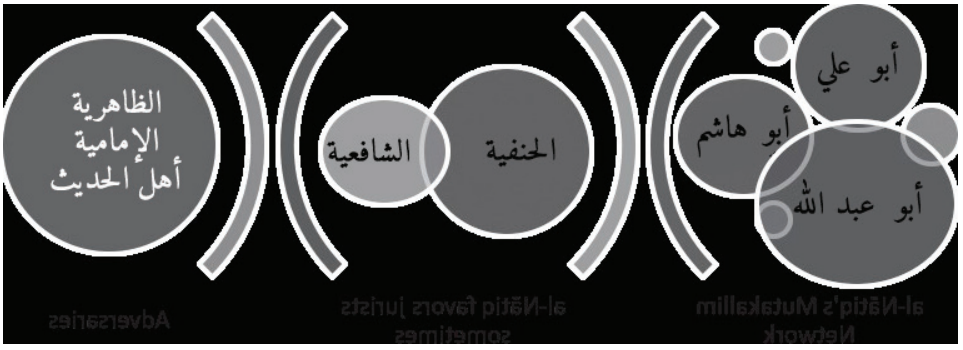
(28) القاضي عبد الجبار (1974)، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*. تونس: الدار التونسيَّة للنشر، ص326.

(29) الصيمريّ، حُسين بن عَلِيّ (1985)، *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*. بيروت: عالم الكتب، ص170؛ والخطيب البغداديّ (2002)، *تاريخ بغداد* (المجلد الثامن)، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ص 626.

(30) عبد الله بن حَمزة، *صفوة الاختيار*.

في كل المواضيع العامة، تقريبًا، التي حُلِّلَت في *المُجزي*.

وينقل الناطق بالحق أبي طالب أيضًا آراء في أصول الفقه عن أبي هَاشم الجُبَّائيّ ({المُتوفى} 321هـ/933م) ووالده أبي عَلِيّ الجُبَّائيّ ({المُتوفى} 303هـ/916م). وينتمي هذان العالمان البارزان إلى معتزلة البصرة، وقد استُشهد بآرائهما على نطاقٍ واسعٍ في الأدبيات المعتزليَّة اللاحقة. والمرجعيَّة المهمة الأخرى في (*المُجزي*) هو الفقيه المشهور أبو الحَسن الكرخيّ، صاحب *كتاب الأصول* الشهير، وهو نصٌ متُعلقٌ بالقواعد الفقهيَّة، وهو شيخ أبي عبد الله البصريّ. ويروي الناطق بالحق أبي طالب آراءه مِن خِلال رواية أبي عبد الله البصريّ.



الشكل 1: توضيح للشبكة العلميَّة للناطق بالحق أبي طالب في كتابه *المجزي*

وكما يوضح هذا الشكل، فالناطق بالحق أبي طالب يستعين في كتابه *المُجزي* في الغالب بأصول فقه علماء المعتزلة السابقين. وقد استَشهد بشكلٍ مُتكرر ومُؤيدٍ بأفكار شيخه المباشر أبي عبد الله، ثم بأفكار أبي هَاشم الجُبَّائيّ، وأبي عَلِيّ الجُبَّائيّ، وأبي الحَسن الكرخي. وقد يتساءل المرء لماذا لا يُمكن اعتبار أبي عبد الله وأبي الحَسن الكرخيّ، المعروفين بأنهما على المذهب الحنفيّ، من علماء أصول فقه المعتزلة بدلًا من علماء أصول فقه الحنفيَّة؟ والجواب أن الناطق بالحق أبي طالب يُصنفهم في خانة علماء اللاهوت ومشايخه، ويصف الحنفيَّة بوضوحٍ بأنهم طائفةٌ مُتميّزة لها أصول فقهها الذي يختلف عن أصول علماء اللاهوت. والطائفة الثانية من الناس في هذه الخانة هم الفقهاء، كما يُسميهم الناطق بالحق أبي طالب. وإن كان يُفضل في الغالب آراء اللاهوتيين؛ فإنه في بعض الأحيان، وخاصة عندما تتعدد آراؤهم؛ يُفضل آراء الفقهاء. وفي مثل هذه الحالات يُفضل في الغالب آراء الحنفيَّة على آراء الشافعيَّة. وتجدر الإشارة إلى أن (*المُجزي*) يمثل أحد الأعمال المُبكرة في أصول الفقه التي تستشهد

بالشافعي و*رسالته*[31] من بين الشخصيات القليلة جدًا المذكورة في النص. وعلى الرغم من أن الناطق بالحق أبي طالب يُشير إلى بعض الآراء التي يعتنقها علماء الإماميَّة والظاهريَّة وأهل الحديث؛ فإنه يعتبر نفسه خصمهم.

أما الأعمال السابقة التي يَستشهد بها، فقد حددتُ خمسة عناوين لأربعة علماء:

كتاب الحجة، لعيسى بن أبان في موضوع إجماع الخلفاء على صحة أخبار الآحاد.

كتاب الرسالة، لمُحَمَّدٍ بن إدريس الشافعيّ. وعندما يستشهد بآراء الشافعيّ؛ فإنه يذكر *رسالته* عدة مرات، على سبيل المثال عندما يكتب عن صحة خبر الآحاد وصحة نقل الرواية بناءً على النص المكتوب.

كتاب البغداديات، لأبي هَاشم الجُبَّائيّ، عندما يُحلل رتبة القياس في مقابل النص عند ذلك العالِم.

كتاب الاجتهاد و*كتاب جواب مسألة مُحَمَّد بن زيد الواسطيّ*، لأبي عَلِيّ الجُبَّائيّ، عندما يُناقش هل يجوز للأنبياء أن ينهوا أو يأمروا بأي شيءٍ من تلقاء أنفسهم؟ وهل كل اجتهادٍ صحيح عند هذا العالِم بالذات، وبين الحين والآخر في بعض الموضوعات الأخرى؟

مقارنة موضوعات المُجزي بغيره من كتب أصول الفقه

كما أشرنا سابقًا، فإن الطريقة الأكثر أمانًا لتحديد انتماء *المُجزي* إلى نوعٍ مُعيَّنٍ من أنواع أصول الفقه هي تتبع الأصوات المنقولة بشكلٍ رسميّ والمقدَّمة في النص. لقد أثبت القسم السابق أن الناطق بالحق أبي طالب بنى عمله على تراث أصول فقه المعتزلة الذي كان موجودًا في عصره. بيد أنه قد يكون من الأفضل إظهار سبب كون هذه الطريقة أكثر أمانًا من مجرد مقارنة الموضوعات المكتوبة في المذهبين. لذلك، يُقارن هذا القسم بعض الأمثلة المأخوذة من قراءةٍ مُتقاطعةٍ لكتابين أنموذجيين في أصول فقه المعتزلة والزيديَّة: *المعتمد* لأبي الحُسين البصريّ، و*صفوة الاختيار*، لعبد الله بن حَمزة.

حُجيَّة أخبار الآحاد في تخصيص العام:

يذكر الناطق بالحق أبي طالب آراء مُختلفةً في هذا الموضوع، ويذهب إلى أن أغلب الفقهاء واللاهوتيين، ومنهم من يُسميهم مشايخنا المتكلمين، أعطوا لخبر الآحاد حُجيَّة تخصيص العام. ويتفق مع شيوخه في القول بأن الُحجج الكليَّة لحُجيَّة أخبار الأحاد تُثبت حجيتها في تخصيص العام، فإذا

(31) الناطق بالحق، *المجزئ*، ص2، 140، 155، 224.

قبلنا حُجيَّة هذه الأخبار؛ فلا بد أن نقبل حجيَّتها في تخصيص العام[32].

وعند أبي الحُسين البصريّ، فخبر الآحاد له حُجيَّةٌ كافيةٌ في تخصيص العام؛ لأن أصله يُؤدي إلى الاحتمال، والعقل يقبل أن الاحتمال له وزن كافٍ في مسائل المصلحة والمفسدة[33].

وقد ذكر عبد الله بن حَمزة ({المُتوفى} 614هـ/1217) آراء مُختلفةً في هذا الموضوع، وميَّز بوضوحٍ بين موقفهم وموقف الحنفيَّة والشافعيَّة وأبي الحُسين البصريّ والشيخ أبي عبد الله البصريّ. واستنادًا إلى رأي شيخه الرصَّاص ({المُتوفى} 584هـ/1188م)؛ فيرى أن الأمر يتوقف على كون العام قطعيًا، أي يُؤدي إلى العِلم أم لا؟ فإذا كان قطعيًا؛ فلا يُمكن أن يُخصِص خبر الآحاد عموم النص القرآنيّ؛ لأن العِلم القطعيّ لا يمكن أن يُترك في مواجهة العِلم المُحتمل. وإذا كان العام أيضًا محتملًا؛ فيمكن أن يُخصصه خبر الآحاد[34].

وفي هذا الموضوع، يتفق رأي الناطق بالحق أبي طالب مع رأي أبي الحُسين البصريّ وشيوخه من الفقهاء، ولكن المثال التالي يُوضح لنا أن الاستدلال بالتقليد العلميّ الذي يتبعه الناطق أبي طالب في المسائل المتفق عليها مُضِلٌ في واقع الأمر.

الإجماع السكوتي:

يُعرّف بعض العلماء (الإجماع السكوتي) بأنه عدم وجود خلافٍ مرويٍّ عن شخصٍ ما، وعادة ما يكون ذلك الشخص أحد الصحابة. ويُناقش الناطق بالحق أبو طالب صحة هذا الرأي ويذكر ثلاثة آراء؛ 1) أن الإجماع السكوتي هو الإجماع نفسه، و2) أنه ليس إجماعًا، بل يُعتبر حُجةً -يَنسب هذين الرأيين إلى الفقهاء– و3) أنه ليس إجماعًا ولا حُجة. ويقبل هذا الرأي الأخير هو واللاهوتيون. وهذه من الحالات الاستثنائيَّة التي لا يَنسب فيها آراء في الأصول إلى علماء مُعيَّنين[35]، بل إنه لا ينقل آراء من سبقوه في هذا الموضوع البتة.

ويُوضح عبد الله بن حَمزة أصحاب هذه الآراء: فأبو عَلِيّ الجُبَّائيّ وأكثر الفقهاء يلتزمون بالرأي الأول؛ بشرط انقضاء عصر الإجماع، ويذهب أبو هَاشم وأبو الحَسن الكرخيّ إلى الرأي الثاني، ويُدافع أبو عبد الله البصريّ والظاهريَّة عن الرأي الثالث الذي يرفض الإجماع السكوتي على جميع المستويات،

(32) الناطق بالحق، *التحرير*.
(33) أبو الحُسين البصريّ، *المعتمد*.
(34) عبد الله بن حَمزة، *صفوة الاختيار*.
(35) الناطق بالحق، *التحرير*.

ويذكر عبد الله بن حَمزة أيضًا أنه وشيخه يُفضلان الرأي الأخير[36].

في حين يقدم أبو الحُسين البصريّ مزيدًا من التفاصيل حول هذه الآراء المُختلفة حول هذا الموضوع، ويذهب إلى أن الإجماع السكوتي بمثابة الإجماع؛ لأن السكوت يدل على الموافقة[37]. ثم يدخل في المناقشات العميقة حول كيفيَّة تحديد سكوتهم كموافقة.

وفي هذا الموضوع، يتبع عبد الله بن حَمزة خط الرصَّاص ← الناطق بالحق أبي طالب ← أبو عبد الله البصريّ، في حين يُقدم أبو الحُسين البصريّ حُججه المعارضة. وهنا، يبدو أن الناطق بالحق أبا طالب يقف في الشبكة المُعتمَدة لعبد الله بن حَمزة؛ إلا أنه مع الأخذ في الاعتبار المثال السابق وموضوعات أخرى في الكتاب؛ فمن المضلِّل أن نقول إن هذا هو الحال بالنسبة لكل أو حتى معظم موضوعات الكتاب. وهذا يدل أن اختيار موضوعاتٍ مُعيَّنةٍ ومقارناتٍ عشوائيَّةٍ أمرٌ مُضلِّل عندما يُحاول المرء تحديد التزام عالِمٍ مُعيَّن بأحد تقاليد أصول الفقه. وبدلًا من ذلك، فإن تتبع شبكة المرجعيات التي يضعها في عمله، إذا كانت متاحةً، سيكون نهجًا أكثر أمانًا نسبيًا، على الأقل من حيث استكشاف رواية المؤلف نفسه. ويبدو أن عبد الله بن حَمزة قد حافظ في واقع الأمر على نهج الناطق بالحق أبي طالب في افتراض وجود معسكرين رئيسين لأصول الفقه، وهما اللاهوتيون والفقهاء، وفي وضع نفسه إلى جانب (شيوخ المتكلمين)، أي المعتزلة، في مواجهة الفقهاء، أمثال أصحاب أبي حنيفة، أو مالك، أو الشافعيّ[38].

تأثير كتاب الناطق بالحق أبي طالب على أدبيات أصول فقه الزيديَّة اللاحقة:

تشترك أعمال أصول فقه الزيديَّة المُختلفة في بعض العناصر. ولعل من أبرز هذه العناصر وأكثرها وضوحًا هو أسلوب الكتابة الذي ينقل الخلافات السابقة بين العلماء. فالمؤلفون لا يتعاملون مع الموضوع من الناحية النظريَّة، كما نرى في أغلب أعمال أصول الفقه؛ بل إنهم يسردون الآراء المُختلفة التي تطوّرت حول الموضوعات التي يتناولونها تحت عناوين مُحددةٍ. ثم يشرعون في الدفاع عن أحد هذه الآراء، وهو الأسلوب المعتاد لدى اللاهوتيين، وذلك بعرض حُجج الجانبين. وإذا لم يكن هناك شيءٌ آخر، فيبدو أن *كتاب المُجزي* للناطق بالحق أبي طالب كان مثالًا على مثل هذا الأسلوب في أدبيات

(36) عبد الله بن حَمزة، *صفوة الاختيار*.
(37) أبو الحُسين البصريّ، *المعتمد*.
(38) عبد الله بن حَمزة، *صفوة الاختيار*.

أصول الفقه التي يتبناها اللاهوتيون. وهذا الأسلوب واضحٌ أيضًا في الأعمال الأساسيَّة التي يتبناها مذهبه، مثل *صفوة الاختيار*، و*الفصول اللؤلؤيَّة*، و*منهاج الوصول*.

وتميل الدراسات العلميَّة الحاليَّة في أصول الفقه إلى تجاهل أي استكشافٍ للعناصر المُتفق عليها في نهج أصول فقهٍ مُعيَّنٍ والتي ينفرد بها هذه النهج، أيضًا. ورغم أن بعض العبارات العامة تُشير إلى بعض العناصر المتاحة لبعض تراث أصول الفقه، مثل تراث الحنفيَّة والشافعيَّة والمعتزلة؛ إلا أنه لا توجد حتى اللحظة دراسةٌ شاملةٌ تُركز على هذه الإشكاليَّة المهمة. وكل ما لدينا هو مجرد بعض الادعاءات حول بعض تراث أصول الفقه التي لم يتم التحقق منها بأدلةٍ كافيَّةٍ. ومن هذه الادعاءات ما قدمه مُحَمَّد يَحيى، محقق *الفصول اللؤلؤيَّة*، حول العناصر المُتميِّزة المُتفق عليها في أصول فقه الزيديَّة. وهو يزعم في مقدمة الكتاب أن العلماء الذين يمكن تسميتهم (زيديَّة) ينبغي ألّا يخرجوا مع مبادئ أصول الفقه الآتية:

- مراعاة دور العقل في الأحكام، وخاصةً في الأمور المتعلقة بالخير والشر (التحسين والتقبيح).
- قبول ما رُوي بوجهٍ صحيحٍ عن عَلِيّ بن أبي طالب.
- قبول إجماع أهل البيت إن وُجد.
- مقارنة روايات الحديث بمضمون القرآن الكريم لتقييم صحتها.
- إعطاء الأولويَّة لروايات أهل البيت على غيرها.

أعتقد أنه من الواضح للقارئ أن هذه المبادئ لا يمكن اعتبارها مُتميِّزة ومُتفقًا عليها بين كل علماء الزيديَّة. بل إنها تُؤكد على حقيقةٍ مفادها أنه ينبغي إجراء المزيد من البحث حول المبادئ المُتميِّزة والمُتفق عليها في تقاليد أصول الفقه المُختلفة[39].

وبعد أن أوضحنا هذه الحاجة، يمكننا أن نُوجه انتباهنا مرةً أخرى إلى تأثير *المُجزي* ومؤلفه الناطق بالحق أبي طالب على أدب أصول فقه الزيديَّة اللاحق. فرغم أن الزيديَّة المعاصرين يذكرون كثيرًا *كتاب المُجزي في أصول الفقه* عندما يتحدثون عن أدبيات أصول الفقه في مذهبهم؛ إلا أنه يبدو أن هذا العنوان لا يظهر إلا نادرًا في أدبيات أصول الفقه الكلاسيكيَّة للمذهب. فعلى سبيل المثال، يقتبس ابن المرتضى من *كتاب المُجزي* بضع مراتٍ[40]. بيد أنه وعلى عكس عدد المرات التي يُذكر فيها عنوان الكتاب؛ فإن آراء الناطق بالحق أبي طالب بصفته السيد أبا طالب تُقتبس كثيرًا في مجموعة الأدب

(39) صارم الدين الوزير، *الفصول اللؤلؤيَّة*.
(40) ابن المرتضى (دون تأريخ نشر)، *منهاج الوصول*، ص72.

الكلاسيكيّ نفسه.

وهنا أود أن أذكر فقط بعضها. ففي كتابه *صفوة الاختيار*، ينقل عبد الله بن حَمزة عن الناطق بالحق أبي طالب وعن أبي عبد الله البصريّ في مسألة هل الأمر يدل على الإلزام في النصوص الشرعيَّة؟ وهو ينقل عن الناطق بالحق أبي طالب، دون أن يذكر أبا عبد الله البصريّ في مسألة هل الأمر المُطلق الذي لا يُقيده وقتٌ مُعيَّنٌ يكون على الفور؟ ومتى يجب العمل به إذا قُيِّد بوقت؟ وفي موضوعٍ آخر، ينقل عن الناطق بالحق أبي طالب وشيوخه (شيوخنا)، ولكنه يميل إلى رأي الفقهاء[41].

ويذكر ابن المرتضى في *منهاج الوصول* الناطق بالحق أبي طالب من بين علماء المذهب، جنبًا إلى جنبٍ مع أبي الحُسين البصريّ والقاضي عبد الجبار، في شأن الأمر بعد نسخه، كما ينقل عنه في مواضع مثل تخصيص العموم بفعل النَّبِيّ، وتخصيص عموم الحديث برأي راويه، وقد نقل عنه في أكثر من عشرين موضعًا[42]. وفي كتابه *الفصول الأصوليَّة*، يستشهد صارم الدين بآرائه عدة مراتٍ عند مناقشة علم اللغة والأخبار والقياس والاستحسان[43].

وبناءً على هذه الاقتباسات، يُمكننا أن نستنتج أن علماء الزيديَّة استشهدوا بآراء الناطق بالحق أبي طالب في أدبيات أصول الفقه. وعلى الرغم من أنهم نادرًا ما ذكروا عنوان الكتاب، *المُجزي*؛ فقد اقتبسوا هذه الآراء في الغالب من ذلك الكتاب، وربما من كتابه *جوامع الأدلة*، أيضًا.

الخاتمة

وفي الختام، يرى هذا المقال أنه يجب اتباع الخطوات الآتية من أجل استكشاف هويَّة عالِمٍ مُعيَّن فيما يتعلق بأدبيات أصول الفقه. فبادئ ذي بدء، ينبغي استكشاف شبكة المرجعيات العلميَّة التي يتبعها المؤلف في النص. ثانيًا، إذا كان ذلك متاحًا، فيجب تحليل إسناد المؤلف المباشر للمرجعيَّة إلى بعض هؤلاء العلماء، مثل شيوخه (على سبيل المثال، شيوخنا، ومشايخنا، وشيخنا، وأئمتنا، وإمامنا، وأصحابنا، وصاحبنا)، والمرجعيات المُتميِّزة أو المعارضة. ثالثًا، لا بد من مقارنة آراء المؤلف الداعمة بالآراء المتفق عليها بوضوحٍ في التقليد المُعيَّن، والذي ذُكِر اسمها بوضوحٍ بعد الخطوتين السابقتين.

وبناءً على هذا المنهج، خرج هذا المقال بنتيجةٍ مفادها أن *كتاب المُجزي في أصول الفقه* هو عملٌ زيديّ علميٌّ يعتمد على أصول فقه المعتزلة. وحقيقة أن الناطق بالحق أبا طالب يعتمد على أفكار

(41) عبد الله بن حَمزة، *صفوة الاختيار*.

(42) ابن المرتضى (دون تأريخ نشر)، *منهاج الوصول*.

(43) صارم الدين الوزير، *الفصول اللؤلؤيَّة*.

المرجعيات الزيديَّة السابقة في الفقه، ولكن ليس في أصول الفقه، تُظهر أنه يمكن للمرء أن يزعم بأمان أنه لم يكن، على الأقل ضمن حدود *المُجزي*، يدَّعي تقديم عملٍ مستقلٍ في أصول فقه الزيديَّة. وحسب ما ذكره في كتابه، فإن الفترة التي سبقت عصره كانت تضم معسكرين رئيسين، وكلاهما أسهم في مناقشات الأصول: اللاهوتيون، ويُقصد بهم المعتزلة، والفقهاء، ويُقصد بهم علماء الحنفيَّة والشافعيَّة. ورغم وجود فرقٍ أخرى، مثل الظاهريَّة والإماميَّة وأهل الحديث؛ فإنه يميل إلى تجاهل آرائهم. وعندما يذكرهم؛ فإنه يفعل ذلك لمجرد شرح سبب وجوب تجاهل آرائهم. بالإضافة إلى ذلك، ميَّز الناطق بالحق أبو طالب بعنايةٍ بين تراث أصول الفقه المستقلة و/أو العلماء المستقلين داخل المعسكرين.

كما أن التأثير الواسع الذي خلّفته مناهج المعتزلة على موضوعات أصول فقه الزيديَّة واضحٌ أيضًا في أعمال أصول فقه المذهب المتأخرة. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن أصول فقه الزيديَّة المستقلة لم تكن موجودةً قط؛ بل كانت كلها مبنية على أصول فقه المعتزلة. ويُمكن تحديد حدود تأثير أصول فقه المعتزلة على أصول فقه الزيديَّة مِن خِلال دراسة السمات المميِّزة في كتب أصول فقه المدرستين في أبحاثٍ مستقبليَّة. كما ينبغي مقارنة محتوى عمل الناطق بالحق أبي طالب في أصول الفقه، *جوامع الأدلة*، بمحتوى عمله *المُجزي* من أجل إثبات أطروحة هذه الورقة.

المراجع

أ- المراجع باللغة العربيَّة:

1. **البصريّ**، أبو **الحُسين** البصريّ، (1989)، *شرح العُمد*. (تحقيق: عبد الحميد بن عَلِيّ أبو زنيد)، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
2. "___" (1983)، *المعتمد في أصول الفقه* (المجلد الأول)، بيروت: دار الكتب العلميَّة.
3. ابن **بهران**، مُحَمَّد بن يَحيى (18 يوليو 2015)، *كتاب الكافل بنيل السؤول في علم الأصول*. تم استرجاعه في 18 يوليو 2015، من Preußischer Kulturbe- - liothek zu Berlin -Staatsbib .berlin.de/SBB0000B49D00030000-sitz: http://resolver.staatsbibliothek
4. **الخطيب** البغداديّ (2002)، *تاريخ بغداد* (المجلد الثامن)، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ.
5. **الرسيّ**، القاسم (2001)، *مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسيّ* (تحقيق: عبد الكريم جدبان)، صنعاء، اليمن: دار الحكمة اليمانيَّة.
6. **الرصَّاص**، أحمد (2009)، *جوهرة الأصول وتذكرة الفحول* (تحقيق: أحمد المأخذيّ)، بيروت:

دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

7. **الشهرستانيّ** (1968)، المِلل والنِّحَل (المجلد الأول)، (تحقيق: عبد العزيز الوكيل)، القاهرة: مؤسسة الحلبيّ.
8. **صارم** الدين الوزير، إبراهيم (2001)، *الفصول اللؤلؤيَّة في أصول فقه العترة الزكيَّة*. (تحقيق: مُحَمَّد يَحيى عزان)، صنعاء، اليمن: مركز التراث والبحوث اليمنيّ.
9. **الصيمريّ**، حُسين بن عَليّ (1985)، *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*، بيروت: عالم الكتب.
10. **عبد الله** بن حَمزة (2002). *صفوة الاختيار في أصول الفقه*. (تحقيق: إبراهيم يَحيى الدرسيّ)، صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميَّة.
11. القاضي **عبد الجبار** (1974)، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تونس: الدار التونسيَّة للنشر.
12. "___" (1965)، *المُغني في أبواب التوحيد والعدل* (تحقيق: طه حُسين)، القاهرة: الدار المصريَّة للتأليف والنشر.
13. **لقمان**، أحمد بن مُحَمَّد (2004)، *الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول* (تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوريّ)، صنعاء، اليمن: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع.
14. ابن **المرتضى**، أحمد (دون تأريخ نشر)، *منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول* (تحقيق: محمود سعد)، القاهرة: مؤسسة الإخلاص للطباعة والنشر.
15. **الناطق** بالحق، يَحيى بن الحُسين (2001)، *الإفادة في تأريخ الأئمة السادة*. (تحقيق: مجد الدين المؤيدي)، صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميَّة.
16. "___" (2002)، *تيسير المطالب في أمالي السيد أبي طالب* (تحقيق: عبد الله العزي)، صنعاء، اليمن: مؤسسة الإمام زيد بن عَلِيّ الثقافيَّة.
17. "___" (2011)، *التحرير*، صعدة، اليمن: مكتبة أهل البيت.
18. "___" (2011)، *طوالع علم الكلام المعتزليّ: كتاب الأصول لأبي عَلِيّ مُحَمَّد بن خلاد البصريّ وشروحه: طبعةٌ مُحققةٌ لزيادات شرح الأصول للإمام الناطق بالحق أبي طالب يَحيى بن الحُسين بن هارون البطحانيّ الزيديّ*. (تحقيق: كاميلا آدانغ)، ليدن: بريل.
19. "___" (2013)، *المجزئ في أصول الفقه* (المجلد الأول)، (تحقيق: عبد الكريم جدبان)، صنعاء، اليمن.

20. **الهادي** إلى الحق، يَحيى بن الحُسين (2001)، *مجموع رسائل الإمام الهادي إلى الحق القويم يَحيى بن الحُسين بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام: الرسائل الأصوليَّة* (تحقيق عبد الله الشاذلي)، عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن عَلِيّ الثقافيَّة.

21. **يَحيى** بن حَمزة (2010)، *الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين* في يَحيى بن حَمزة، *مجموع الإمام المؤيد يَحيى بن حَمزة* (ص471)، صنعاء، اليمن: دار الإمام زيد بن عَلِيّ للطباعة والنشر.

Arabic reference

1. Albṣrī, Abū alḥusyn albṣrī, (1989), sharḥ al'umd. (Ed: 'Abd al-Ḥamīd ibn 'alī Abū Zanīd), al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam.
2. "___" (1983), al-mu'tamad fī uṣūl al-fiqh (al-mujallad al-Awwal), Bayrūt: Dār al-Kutub al'lmyyah.
3. Ibn Bahrān, muḥammad ibn yaḥyá (18 Yūliyū 2015), Kitāb al-kāfil bnyl als'wl fī 'ilm al-uṣūl. tamma astrjā'h fī 18 Yūliyū 2015, min Staatsbib- liothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz:http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000B49D00030000.
4. Al-Khaṭīb albghdādī (2002), Tārīkh Baghdād (al-mujallad al-thāmin), Bayrūt: Dār al-Gharb al'slāmī.
5. Alrsī, al-Qāsim (2001), Majmū' kutub wa-rasā'il al-Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm alrsī (Ed: 'Abd al-Karīm Jadabān), Ṣan'ā', al-Yaman: Dār al-Ḥikmah alymānyyah.
6. Alrṣṣāṣ, Aḥmad (2009), Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl (Ed: Aḥmad alm'khdhī), Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
7. Alshhrstānī (1968), almill wālniiḥl (al-mujallad al-Awwal), (Ed: 'Abd al-'Azīz al-Wakīl), al-Qāhirah: Mu'assasat alḥlbī.
8. Ṣārim al-Dīn al-Wazīr, Ibrāhīm (2001), al-Fuṣūl all'l'yyah fī uṣūl fiqh al-'Itrah alzkyyah. (Ed: muḥammad yaḥyá 'Azzān), Ṣan'ā', al-Yaman: Markaz al-Turāth wa-al-Buḥūth alymnī.

9. Alṣymrī, ḥusyn ibn ʿalī (1985), Akhbār Abī Ḥanīfah wa-aṣḥābuhu, Bayrūt: ʿĀlam al-Kutub.
10. ʿAbd Allāh ibn ḥamzh (2002). Ṣafwat al-Ikhtiyār fī uṣūl al-fiqh. (Ed: Ibrāhīm yaḥyá aldrsī), Ṣaʿdah: Markaz ahl al-Bayt lil-Dirāsāt alʾslāmyyah.
11. Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (1974), Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazilah, Tūnis: al-Dār altwnsyyah lil-Nashr.
12. "_ _ _" (1965), almughny fī abwāb al-tawḥīd wa-al-ʿadl (Ed: Ṭāhā ḥusyn), al-Qāhirah: al-Dār almṣryyah lil-Taʾlīf wa-al-Nashr.
13. Luqmān, Aḥmad ibn muḥammad (2004), al-Kāshif li-dhawī al-ʿuqūl ʿan Wujūh maʿānī al-kāfil bnyl alsʾwl (Ed: al-Murtaḍá ibn Zayd almḥṭwrī), Ṣanʿā', al-Yaman: Maktabat Markaz Badr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
14. Ibn al-Murtaḍá, Aḥmad (Dawwin taʾrīkh Nashr), Minhāj al-wuṣūl ilá Miʿyār al-ʿuqūl fī ʿilm al-uṣūl (Ed: Maḥmūd Saʿd), al-Qāhirah: Muʾassasat al-Ikhlāṣ lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
15. Al-nāṭiq bi-al-Ḥaqq, yaḥyá ibn alḥusyn (2001), al-Ifādah fī taʾrīkh al-aʾimmah al-sādah. (Ed: Majd al-Dīn al-Muʾayyidī), Ṣaʿdah: Markaz ahl al-Bayt lil-Dirāsāt alʾslāmyyah.
16. "_ _ _" (2002), Taysīr al-maṭālib fī Amālī al-Sayyid Abī Ṭālib (Ed: ʿAbd Allāh al-ʿIzzī), Ṣanʿā', al-Yaman: Muʾassasat al-Imām Zayd ibn ʿalī althqāfyyah.
17. "_ _ _" (2011), al-Taḥrīr, Ṣaʿdah, al-Yaman: Maktabat ahl al-Bayt.
18. "_ _ _" (2011), Ṭawāliʿ ʿilm al-kalām almʿtzlī: Kitāb al-uṣūl li-Abī ʿalī muḥḥmmad ibn Khallād albṣrī wa-shurūḥuh: ṭbʿtun muḥqqtun lzyādāt sharḥ al-uṣūl lil-Imām al-nāṭiq bi-al-Ḥaqq Abī Ṭālib yaḥyá ibn alḥusyn ibn Hārūn albṭḥānī alzydī. (Ed: kāmylā ādāngh), Līdin: Brīl.
19. "_ _ _" (2013), almjzʾ fī uṣūl al-fiqh (al-mujallad al-Awwal), (Ed: ʿAbd al-Karīm Jadabān), Ṣanʿā', al-Yaman.

20. Al-Hādī ilá al-Ḥaqq, yaḥyá ibn alḥusyn (2001), Majmūʿ Rasāʾil al-Imām al-Hādī ilá al-Ḥaqq al-qawīm yaḥyá ibn alḥusyn ibn al-Qāsim ibn Ibrāhīm ʿalayhim al-Salām: al-rasāʾil alʾṣwlyyah (Ed: ʿAbd Allāh al-Shādhilī), ʿAmmān: Muʾassasat al-Imām Zayd ibn ʿalī althqāfyyah.
21. Yaḥyá ibn ḥamzh (2010), al-Risālah al-wāziʿah lil-muʿtadīn ʿan sabb ṣaḥābat Sayyid al-Mursalīn fī yaḥyá ibn ḥamzh, Majmūʿ al-Imām al-Muʾayyad yaḥyá ibn ḥamzh (ṣ471), Ṣanʿāʾ, al-Yaman: Dār al-Imām Zayd ibn ʿalī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

ب- المراجع باللغة الأجنبية:

1. **Yücel**, F. (2011). Fıkıh Usulünde Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi. *İslâmî İlimler Dergisi, VI* (1), 255-274.
2. **Zysow**, B. H. (2012). What makes a *madhhab* a *madhhab*: Zaydi debates on the structure of legal authority.*Arabica* (59), 332-371

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.416

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 7-9-2024
تاريخ القبول: 12-10-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

الخصومة العلمية ونظام الرعاية في مصر في القرن الخامس عشر: العيني والمقريزي وابن حجر العسقلاني أنموذجًا

آن ف. برودبريج[1]

ترجمة: عبد الله مجموعه دار[2]

abdullah.mojumder@gmail.com

الملخص:

يتناول مقال «الخصومة العلمية ونظام الرعاية في مصر القرن الخامس عشر: العيني والمقريزي وابن حجر العسقلاني أنموذجًا» الذي كتبته آن ف. برودبريج العلاقة بين العلماء والنخبة العسكرية في العصر المملوكي، مستخدمة حياة ابن حجر والعيني والمقريزي كأمثلة. يوضح المقال نظام المنفعة المتبادلة حيث كانت النخبة العسكرية تقدم الدعم المالي للعلماء مقابل الشرعية والمشاركة الثقافية. بالنسبة للعلماء، غالبًا ما كان التقدم المهني يعتمد على المنافسة الاجتماعية والأكاديمية ضمن إطار الرعاية المملوكية. هذا الوضع أدى إلى ظهور المنافسات والصراعات مع سعي العلماء للحصول على رضا الرعاة والمكافآت المرتبطة بذلك. يذكر النص تحديدًا المنافسة بين العيني والمقريزي بعد حادثة وقعت بين 1399-1401م، بالإضافة إلى الصراعات المستمرة بين العيني وابن حجر. يقترح المؤلف أن دراسة حياة هؤلاء العلماء تقدم نظرة عميقة على أنواع المنافسات الشائعة بين العلماء في تلك الفترة. بالإضافة إلى ذلك، تكشف عن التعريفات المختلفة، وأحيانًا المتناقضة، للنجاح في مجتمعهم.

الكلمات المفتاحية:

العصر المملوكي، مصر، المنافسة العلمية، نظام الرعاية، العلماء

(1) هي أستاذة مشاركة ورئيس قسم التاريخ بجامعة ماساتشوستس، أمهرست في الولايات المتحدة الأمريكية. وهي عضو في جمعية دراسات الشرق الأوسط (MESA) وجمعية دراسات أوراسيا الوسطى (CESS).

(2) **ماجستير في اللغة العربية وآدابها بجامعة داكا.**

للاقتباس: برودبريج، آن ف، الخصومة العلمية ونظام الرعاية في مصر في القرن الخامس عشر: العيني والمقريزي وابن حجر العسقلاني أنموذجًا، ترجمة: عبد الله مجموعه دار، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 124- 148.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-9-7
Accepted: 2024-10-12

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

Scholarly Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: Al-Ayni, Al-Maqrizi, and Ibn Hajar Al-Asqalani as Models

Anne F. Brodbridge[3]

Translated by: Abdullah Majmou'ah Dar[4]

abdullah.mojumder@gmail.com

Abstract:

Anne F. Brodbridge's article, "Scholarly Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: Al-Ayni, Al-Maqrizi, and Ibn Hajar Al-Asqalani as Models," examines the relationship between scholars and the military elite in the Mamluk period using the lives of Ibn Hajar, Al-Ayni, and Al-Maqrizi as examples. The article illustrates a system of mutual benefit whereby the military elite provided financial support to scholars in exchange for legitimacy and cultural participation. For scholars, career advancement often depended on social and academic competition within the framework of Mamluk patronage. This situation led to rivalries and conflicts as scholars sought the satisfaction of patrons and the associated rewards. The text specifically mentions the rivalry between Al-Ayni and Al-Maqrizi after an incident that happened between 1399-1401 AD, in addition to the ongoing conflicts between Al-Ayni and Ibn Hajar. The author suggests that studying the lives of these scholars provides insight into the types of rivalries common among scholars of the period. In addition, it reveals the different, and sometimes contradictory, definitions of success in their society .

Keywords:

Mamluk Era, Egypt, Scholarly Rivalry, Patronage System, Scholars.

(3)Associate Professor and Chair of the Department of History at the University of Massachusetts, Amherst, USA. She is a member of the Middle East Studies Association (MESA) and the Central Eurasian Studies Society (CESS).
(4) MA in Arabic Language and Literature, University of Dhaka.

Cite this article as: Brodbridge, Anne F., Scholarly Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: Al-Ayni, Al-Maqrizi, and Ibn Hajar Al-Asqalani as Models, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 124- 148.

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

المقدمة

كانت علاقة العلماء والنخبة العسكرية في القاهرة المملوكية في القرن الخامس عشر علاقة اعتماد متبادل، إذ تقدم النخبة العسكرية الرعاية المالية والمادية للعلماء في مقابل الشرعية والاندماج في البيئة الثقافية الإسلامية السائدة في القاهرة. يشير مايكل تشامبرلين في كتابه «Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350» (العلم والممارسة الاجتماعية في دمشق في العصور الوسطى 1190-1350م) إلى أن البيئة (الطبيعية) للعلماء كانت بيئة تنافس دائم، حيث كان العلماء يتنافسون على القرب من الأعضاء الأقوياء في النخبة العسكرية، وعلى المناصب[5] التي يمكنهم الوصول إليها من خلال هذا القرب. في الواقع، كان الطريق إلى النجاح المادي والمالي بالنسبة للعلماء يكمن في كثير من الأحيان ضمن شبكة حميمة من الروابط الشخصية والمهنية في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن المثال المجتمعي الإسلامي الراسخ للنبوغ العلمي في صورة عالم لم تلوثه أيدي الحكومة الفاسدة = ظل راسخًا في دمشق وفي القاهرة (كما وصفه تشامبرلين) طوال العصر المملوكي. وكما يسارع تشامبرلين إلى الإشارة، فإن المصادر تزودنا بالكثير من الإشارات إلى فكرة الجانب الملوث للمنصب، فضلًا عن أولئك الذين رفضوا مثل هذه المناصب وبالتالي نالوا الثناء من علماء آخرين عليها.

سأتناول في هذه الورقة حياة ثلاثة من مؤرخي القرن الخامس عشر: المقريزي، والعيني، وابن حجر العسقلاني. وتقدم لنا قصة هؤلاء الرجال دراسة حالة للديناميكيات التي ذكرها تشامبرلين عن التنافس العلمي للوصول إلى النخبة العسكرية، وكذلك لآليات ممارسات الرعاية المملوكية. وقد يكون من الممكن أيضًا أن نبحث في الطرق التي أثر بها التلاعب بفرص الرعاية (أو عدمها) ليس فقط على حياة المؤرخين الثلاثة المهنية، بل وأيضًا على علاقاتهم بعضهم مع بعضٍ، وفي نهاية المطاف على كتاباتهم للتاريخ، والتي ربما تكون تجلياتها هي الأكثر أهمية بالنسبة للعلماء اليوم.

السنوات المبكرة

وُلِد أحمد بن علي المقريزي في القاهرة في أسرة علمية سنة 766هـ/1364م. درس في شبابه الحديث والفقه والنحو والقراءات، بالإضافة إلى التاريخ والأدب؛ وسرعان ما صار مؤهلًا لممارسة الفقه على

(5) إنني أستخدم كلمة منصِب وليس منصَب، وهي الصيغة التي استخدمها تشامبرلين في كتابه Knowledge and Social Practice (Cambridge, 1994)، للمفهوم نفسه: منصب مأجور أو منصب مدفوع الأجر؛ لمناقشة الاختلافات بين القراءات، انظر: Li Guo: "Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art, Mamluk Studies Review 1 (1997): 24-25, esp. note 46."

المذهب الحنفي. ولكن في أوائل العشرينيات من عمره، تخلى المقريزي عن انتمائه إلى الحنفية وصار شافعيًّا مثل والده. وأسباب هذا التغيير غير واضحة، وإن كانت قد تكون مرتبطة بوفاة والده سنة 786هـ/1384م. ويشير أيمن فؤاد سيد إلى أن المقريزي أدرك التفوق الاستراتيجي للشافعية في الدوائر الفكرية والسياسية القاهرية فغير مذهبه تبعاً لذلك[6]. إلا أن المصدر الذي استند إليه سيد في هذه المعلومات غير واضح؛ ولا يفسر هذا = التحيز الذي ظل المقريزي طيلة حياته ضد الحنفية، والذي كان قويًّا بما يكفي لدفع ابن تغري بردي إلى الإشارة إلى وجود هذا التحيز في كتابات المقريزي[7].

كان العالم الحنفي محمود العينتابي، الذي صار فيما بعد أحد منافسي المقريزي وخصومه في العلم، قد ولد في عينتاب (غازي عنتاب الحديثة) في عام 762هـ/1360م، لعائلة علمية أيضًا. ومثل المقريزي، درس العيني التاريخ والأدب والعلوم الدينية الإسلامية؛ بالإضافة إلى ذلك، كان يجيد اللغة التركية ويعرف درجة من الفارسية[8]. وكان للمعرفة التي اكتسبها العيني بالعديد من اللغات تأثير كبير في حياته المهنية اللاحقة.

كان أصغر العلماء الثلاثة أحمد بن حجر العسقلاني، الذي ولد في مصر سنة 773هـ/1372م، الابن الوحيد لأحد التجار الكريمين، نور الدين علي. وقد صار ابن حجر وأخته الصغرى ست الركب يتيمين عندما كان ابن حجر في الرابعة من عمره. ونتيجة لذلك، نشآ وتعلما على يد ولي أمرهما، الزكي الخروبي. بدأ ابن حجر الدراسة في سن مبكرة وكان طالبًا متفوقًا؛ فذهب في طفولته إلى مكة مع ولي أمره، وفي العشرينيات من عمره شرع في رحلة دراسية في مصر، تلتها رحلة أخرى في اليمن والحجاز. كما زار ابن حجر الشام أكثر من مرة، بل إنه في إحدى رحلاته إلى المدن السورية في عام 802-803هـ/1400م اضطر إلى الانسحاب على عجل إلى القاهرة خوفًا من اقتراب جيوش تيمور[9]. ثم زار اليمن والحجاز عدة مرات أخرى.

وفي حين كان ابن حجر يسافر طلبًا للعلم، كان العيني يسافر أيضًا، وقد أخذته رحلته جنوبًا من مسقط رأسه عينتاب. وفي القدس في سنة 788هـ/1386م حصل أول اتصال للعيني مكّنه من الولوج في

(6) المقريزي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق أيمن فؤاد سيد (لندن، 1995م)، ص/39.

(7) ابن تغري بردي، المنهل الصافي في المستوفى بعد الوافي، تحقيق محمد محمد أمين (القاهرة، 1984م)، 417/1.

(8) العيني، السيف المهند في سيرة الملك المؤيد، تحقيق فهيم محمد شلتوت (القاهرة، 1967م). وتشير عدة أدلة ظرفية في النص إلى أن العيني كان يعرف بعض الفارسية: فقد كان على دراية بـ(الشَّاهنمة) للفردوسي (109) وكتاب البيهقي (127)؛ كما أدرج قائمة طويلة من الألقاب الملكية الفارسية في النص (5). انظر أيضًا تحليله لاسم (جركس) باعتباره عبارة فارسية (أربعة أشخاص -cha har kas) في ابن تغري بردي، المنهل الصافي، 4:207.

(9) محمد كمال الدين عز الدين، التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني (بيروت، 1404هـ/1984م)، 129.

الدوائر العلمية القاهرية. وكان هذا الاتصال بالشيخ الصيرمي الحنفي، الذي كان يزور القدس آنذاك، وكان رئيسًا للمدرسة والخانقاه الظاهرية في القاهرة، التي أنشأها الظاهر برقوق للتو. وكان الصيرمي قد هاجر من آسيا الوسطى إلى شرق الأناضول، حيث استقر في ماردين قبل أن يدعوه برقوق إلى القاهرة. ومن ثم، ربما كان له روابط لغوية وثقافية مشتركة مع العيني، وإن كانت المصادر غير صريحة في ذلك. وباعتباره الزعيم الروحي لمؤسسة تربطها علاقات بأعلى مستويات النخبة الحاكمة، كان الصيرمي بمثابة جهة اتصال جيدة لأعضاء واعدين من العلماء الشبان. ولا بد أن العيني ترك انطباعًا طيبًا لدى العالم الأكبر سنًّا، حيث دعا الصيرمي الشاب البالغ من العمر ستة وعشرين عامًا لمرافقته إلى القاهرة. وهناك صار العيني أحد صوفية الظاهرية؛ كما ألقى دروسًا وصار أكثر شهرة في الأوساط القاهرية[10].

وكان ثالث هؤلاء المؤرخين، المقريزي، قد بدأ مسيرته المهنية في سنة 788هـ/1386م. فبدأ كاتبًا في الديوان، كما فعل والده، ثم عُين نائبًا للقاضي. ثم صار بعد ذلك إمامًا في جامع الحاكم، وخطيبًا في جامع عمرو بن العاص، وفي مدرسة السلطان حسن. قد نفترض أن المقريزي كان قبل هذه الفترة وخلالها يقيم بعض تلك الاتصالات الشخصية الضرورية لتحقيق النجاح المالي والمادي ضمن حدود نظام الرعاية المملوكي. ومع ذلك، فمن الصعب تحديد القنوات الدقيقة التي ربما اكتسب المقريزي من خلالها القدرة على الوصول إلى المستويات العليا من الرعاة، أو إلى السلطان نفسه، على الرغم من أننا قد نطرح بعض الاحتمالات.

ومن بين الاحتمالات المطروحة ابن خلدون، الذي وصل إلى القاهرة في عام 784هـ/1382م، وعينه برقوق قاضيًا للمالكية في عام 786هـ/1384م. وسرعان ما تسببت المنافسة في خسارة ابن خلدون لمنصبه؛ فقد نجح أعداؤه في عزله في عام 787هـ/1385م، ولم يعد إلى منصبه إلا بعد سنوات في عام 801هـ/1399م. ومع ذلك، فقد تمكن من البقاء مدرسًا في العديد من المؤسسات في القاهرة، وعُيّن رئيسًا لخانقاه بيبرس، الذي كان يعتبر بلا شك أهم مؤسسة صوفية في مصر[11]. وكان ابن خلدون شخصية مؤثرة في الساحة العلمية والفكرية؛ فلم يكن يعرفه السلطان فحسب، بل كان له أيضًا رعاة آخرون من بين الأمراء، بما في ذلك الأمير ألطنبغا الجُوباني أو الجَوباني، الذي قدمه لأول مرة إلى برقوق[12]. من الصعب تحديد الدرجة الدقيقة للتقارب بين المقريزي وابن خلدون، ولكننا نعلم أن

(10) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (بيروت، 1992م)، 287/12.

(11) هذا مما ادعاه M.Talbi، وإن لم يحدد أسبابه. فهل كان ذلك بسبب ارتباط الخانقاه بالظاهر بيبرس الشهير فحسب؟ أم بسبب عمر الخانقاه النسبي، الذي أُسِّس في بداية رعاية المماليك للمؤسسات الصوفية؟ انظر: M. Talbi, "Ibn Khaldun" The Encyclopaedia of Islam, 2nd Ed., 3:827.

(12) ابن تغري بردي، المنهل الصافي، 208/7.

المقريزي درس التاريخ لدى العالم المالكي وتعلم منه استخدام أدوات مختلفة لقياس الوقت. وقد كافأ فيما بعد أستاذه بكتابة سيرة طويلة عنه[13].

وربما وصل المقريزي أيضًا إلى المستويات العليا في البلاط الملكي من خلال اتصاله بيشبك الشعباني، الدوادار والمعلم لابن برقوق فرج. ويبدو أن المقريزي كان يعرف يشبك جيدًا، على الرغم من أنه من غير الواضح كيف التقيا[14]. على أي حال، تمكن المقريزي من الوصول بطريقة ما إلى قمة التسلسل الهرمي للرعاية. ويذكر السخاوي أن المقريزي كان على علاقة جيدة بالسلطان برقوق، في حين يذهب ابن تغري بردي إلى حد وصف المقريزي بأنه من ندماء برقوق المخلصين[15]. وحتى الآن، فإن قصة المقريزي هي قصة تقدم ناجح في إطار ممارسات الرعاية وتحقيق ليس فقط قدرًا محترمًا من النجاح المهني ولكن أيضًا الوصول المباشر إلى السلطان نفسه.

وفي ذلك الوقت، كان ابن حجر لا يزال منخرطًا في أسفاره. أما العيني، فرغم تأييد الصيرمي له في البداية، فقد واجه الشاب العينتابي المتاعب بعد وفاة الشيخ في عام 790هـ/1388م عندما حاول جهاركس الخليلي، «أمير أخور» السلطان برقوق، إخراج العالم من القاهرة[16]. ويبدو أن الشخصيتين قد اصطدمتا، فقد وصف العيني جهاركس بأنه متكبر ومتغطرس ومستبد، ورجل يسره رأيه[17]. وتمكن العيني من إجراء اتصالات كافية مع العلماء لإنقاذ نفسه من الطرد الجسدي من المدينة من خلال تدخل أحد أساتذته المعروف سراج الدين البلقيني، لكنه مع ذلك قرر الرحيل لمدة قصيرة [18].

وبعد فترة وجيزة قضاها في التدريس في دمشق، حيث عُين محتسبًا برعاية الأمير بطا[19]. عاد العيني إلى القاهرة، بعد أن صار أكبر سنًّا وأكثر حكمة. ولم يضيع العيني هناك أي وقت في إقامة علاقات مع أربعة أمراء: قلمطاي العثماني، وتغري بردي القردمي أو القرمي، وجكم من عوض، وتمربغا المشطوب؛ وذهب العيني للحج مع هذا الأمير الأخير. ومن بين هؤلاء الرجال الأربعة يبدو أن واحدًا فقط -جكم من عوض- قد بلغ مكانة مهمة[20]. كان جكم أحد خاصكية برقوق، وتمت ترقيته في

(13) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (القاهرة، بدون تاريخ)، 24/2. وكذلك انظر: أحمد الجليلي، «ترجمة ابن خلدون للمقريزي» مجلة المجمع العلمي العراقي 13 (1965م): 215-242.

(14) ويروي السخاوي أن المقريزي عهد إلى يشبك بمبلغ غير محدد من المال في تاريخ غير محدد، وإن لم يذكر غيره هذا في مصادر أخرى. انظر: الضوء، 22/2.

(15) ابن تغري بردي، النجوم، 270/14.

(16) السخاوي، الضوء، 132/10.

(17) ابن تغري بردي يقتبس من العيني في المنهل الصافي، 207/4.

(18) العيني، السيف المهند، مقدمة المحقق، صفحة و.

(19) العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق عبد العزيز الطنطاوي القرموط، (القاهرة، 1985م)، 18/2.

(20) قلمطاي العثماني، تغري بردي القردمي أو القرمي وتمربغا المشطوب كانوا جميعًا ضمن الأمراء العشرة لبرقوق. انظر: ابن

النهاية إلى منصب دوادار. وبعد وفاة برقوق في 801هـ/1399م، ثار على ابن برقوق وخليفته الناصر فرج (801-158هـ/1399-1412م) ونصب نفسه حاكمًا مستقلًّا في شمال سوريا وجنوب الأناضول في 809هـ/1406-1407م؛ ولكن بعد فترة وجيزة، ذهبت كل وعوده أدراج الرياح عندما قُتل في معركة على يد التركماني الآق قويونلو. وعلى الرغم من هزيمته النهائية ووفاته، فقد كان من الواضح أثناء حكم برقوق أن جكم كان رجلًا قويًّا، وبالتالي كان راعيًا مرغوبًا لعالم موهوب وطموح مثل العيني[21].

واقعة المحتسب

دخل العيني والمقريزي في منافسة مباشرة خلال العامين اللذين شهدا واقعة المحتسب الشهيرة. ففي رجب سنة 801هـ/مارس سنة 1399م عيَّن برقوقُ المقريزيَّ محتسبًا على القاهرة، وهو منصب مهم ومرموق، وكانت من مهامه ضبط الأوزان، والنقود، والأثمان، والآداب العامة، ونظافة الأماكن العامة، بالإضافة إلى الإشراف على المدارس والتعليم والمعلمين والطلاب، والاهتمام بالحمامات العامة، والسلامة العامة، وحركة المرور. وبالإضافة إلى المكانة المرموقة التي يتمتع بها المحتسب، فإنه كان يمنحه اتصالًا مباشرًا بالسلطان.[22] ورغم ذلك، وكما هو الحال مع العديد من هؤلاء المناصب، لم يكن هذا المنصب مستقرًّا بشكل خاص؛ فقد كان من الممكن تعيين المحتسب وفصله وإعادة تعيينه وإقالته عدة مرات خلال فترة قصيرة، وكان يحدث ذلك في كثير من الأحيان.

ولقد كان هذا هو ما حدث للمقريزي. فقد كانت معرفته ببرقوق تنبئه بمستقبل واعد؛ ولا بد أنه عانى من مشكلات على المستويين الشخصي والمهني بسبب وفاة راعيه في شوال 801هـ/يونيو 1399م. داخل النظام المملوكي، كان موت السلطان يُحدث تحولات في علاقات القوة داخل النخبة العسكرية، والتي بالتالي ربما غيّرت علاقات الرعاية بين تلك النخبة والعلماء. وبالتالي، فإن وفاة برقوق تعني أن منصب المحتسب أصبح مفتوحًا للطموحات المباشرة لعلماء آخرين ورعاتهم.

وفي هذه اللحظة بدأت جهود العيني في استمالة النخبة الحاكمة تؤتي ثمارها. ففي ذي الحجة 801هـ/أغسطس 1399م حل العيني محل المقريزي في منصب المحتسب من خلال تدخل الأمير جكم.[23]

تغري بردي، المنهل الصافي، 54/4 (تغري بردي القرامي)؛ 100/4 (تمربغا المشطوب). ولقلمطاي العثماني، انظر تقي الدين أحمد المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق سعيد عاشور، 740/2/3. ولجكم من عوض، انظر: ابن تغري بردي، المنهل الصافي، 4/ 313-322.

(21) السخاوي، الضوء، 10/ 132.

(22) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (بيروت، 1407هـ/1987م)، 38/4.

(23) وكان تعيينه عن طريق الجكم وحده، كما ذكره المقريزي في كتاب السلوك (القاهرة، 1973م)، 1038/3/3. وذكر ابن تغري

ويرى المؤرخون المعاصرون والمحدثون أن هذه اللحظة كانت نقطة البداية للعداء بين العالمين. يقول ابن تغري بردي: «فمن يومئذ وقعت العداوة بينهما إلى أن ماتا»[24]. ولم يدم عمل العيني طويلًا، فبعد شهر واحد من تعيينه عُزل (محرم 802هـ/سبتمبر 1399م) وأعيد تعيينه بعد شهرين في ربيع الأول/ نوفمبر. وتمكن من البقاء محتسباً حتى جمادى الأولى 802هـ/فبراير 1400م، حيث نجح المقريزي في استبداله لمدة عام تقريبًا. ثم عاد العيني مرة أخرى بتدخل الأمير جكم إلى منصبه في ربيع الأول 803هـ/ أكتوبر 1400م، وهو ما مثل نهاية مسيرة المقريزي القصيرة كمحتسب. ولم يدم عمل العيني نفسه محتسبًا طويلًا، حيث عُزل مرة أخرى بعد أربعة أشهر في رجب 803هـ/فبراير 1401م.

وفي هذه الفترة أيضًا كان الصراع على السلطة يقترب من ذروته بين جكم، راعي العيني، ويشبك الشعباني، الراعي الثاني للمقريزي بعد السلطان الراحل برقوق. وباختصار، شمل هذا الصراع سجن يشبك في عام 803هـ/1401م، في حين تولى جكم منصبه كدوادار، ثم إطلاق سراح يشبك وسجن جكم بدوره في عام 805هـ/1402م، وبلغ ذروته في ميثاق ضم كلا الأميرين، الأمير والسلطان الشيخ في المستقبل، وقره يوسف من تركمان القره قويونلو، الذين حاولوا جميعًا الإطاحة بالناصر فرج في عام 807هـ/1405م ولكنهم فشلوا في النهاية[25]. وإذا افترضنا أن هذا التنافس امتد إلى أتباع الأميرين، فإن هذا من شأنه أن يساعد في تفسير السرعة التي حل بها العالمان بعضهما محل بعضٍ في منصب المحتسب. ومن المؤكد أن العداء الذي نشأ عن حادثة المحتسب كان له تداعيات واضحة في الأعمال اللاحقة لكل من العيني والمقريزي، وخاصة في تعامل بعضهما مع بعضٍ.

وفي هذه الأثناء عاد ابن حجر، الذي كان مسافرًا أثناء صراع المحتسبين العيني والمقريزي، إلى القاهرة في سنة 806هـ/1403م-1404م. ويبدو أنه قضى السنوات العشر التالية في ترسيخ مكانته في المجتمع الفكري القاهري تحت النظام الجديد لابن برقوق وخليفته، الناصر فرج. وقد فعل ذلك من خلال عدد من المناصب المختلفة، بما في ذلك المفتي أو دار العدل في عام 811هـ/1408-9م، وهو المنصب الذي شغله حتى وفاته[26].

وبعد حادثة المحتسب، ظلت مسيرة العيني المهنية مستقرة نسبيًّا، بل وتضمنت فترة وجيزة في منصب مرغوب فيه ومرموق وهو ناظر الأحباس (مشرف على الأوقاف الدينية) في عام 804هـ/1401م.

بردي في النجوم (287/15) أنه كان عن طريق الأمراء الثلاثة: جكم من عوض، وقلمطاي العثماني، وتغري بردي القردمي.

(24) ابن تغري بردي، النجوم، 15/ 287.

(25) انظر: ابن تغري بردي: المنهل الصافي، 4/313-19.

(26) محمد كمال الدين عز الدين، المنهج، ص/152.

وقضى العيني السنوات العديدة التالية في التدريس في مدارس مختلفة في القاهرة، ثم نجح في تعيينه مرة أخرى، لفترة وجيزة، محتسبًا وناظرًا للأحباس قرب نهاية عهد فرج[27]. وقد عُين وأُقيل من المنصب الأخير عدة مرات أخرى خلال مسيرته المهنية الطويلة، وهذا ما ينعكس في ثروة التفاصيل الاقتصادية التي أدرجها في سجل تاريخه.

أما المقريزي، فعلى الرغم من فشله في البقاء في منصب المحتسب، فإنه يستحق كل الفضل في نجاح تفاعلاته مع رعاته خلال هذه الفترة. فقد تمكن المقريزي طوال حكم فرج من الحفاظ على قدر من العلاقة الحميمة مع السلطان الجديد، إن لم يكن بالقدر نفسه الذي كان يتمتع به مع برقوق وعلى الرغم من مسيرة يشبك الشعباني المتمردة. وفي سنة 810هـ/1408م رافق المقريزي فرج إلى دمشق، وهناك عينه السلطان مدرسًا للحديث في مدرستي الأشرفية والإقبالية، كما عينه مشرفًا على الوقف في مستشفى النوري. وفي الوقت نفسه عرض فرج على المقريزي منصب قاضي القضاة الشافعيين في دمشق، ولكنه رفضه[28]. والأسباب وراء هذا الرفض غير واضحة. ولعل المقريزي كان قد أصيب بخيبة أمل إزاء المنافسة، والنفوذ «الفاسد» للحكومة، ونظام الرعاية بشكل عام، ولكن لا بد لنا أن نتساءل عن السبب، حيث إنه كان ناجحًا في مسيرته وفقًا للمعايير السائدة في ذلك العصر. أو ربما كان مترددًا في تولي منصب كان طيلة التاريخ الإسلامي مرتبطًا بالفساد والنفاق. أو من الممكن أنه كان منجذبًا إلى المثال الثقافي للمؤرخ الذي يتخلى عن التدخل السياسي والهواجس الدنيوية من أجل إنتاج تاريخ غير متحيز، وبالتالي كان يبحث عن نجاح علمي غير متأثر بالارتباطات السياسية. يقول السخاوي في سيرته: «ثمَّ أعرض عَن ذَلِك وَأقَام بِبَلَدِهِ عاكفًا على الِاشْتِغَال بالتاريخ»[29].

وفي عام 810هـ/1408م عاد المقريزي إلى القاهرة ويبدو أنه كرس نفسه ليكون عالمًا مثاليًّا[30]. ويشير محمد مصطفى زيادة بلطف إلى أن المطالب التي تستغرق وقتًا طويلًا في كلٍّ من المهنة العلمية والمهنة الإدارية كانت عاملًا مهمًّا في قرار المقريزي في النهاية بالابتعاد عن متطلبات الساحة التنافسية[31]. ورغم أن الرغبة في الحصول على مزيد من وقت الفراغ لكتابة التاريخ ربما كانت عاملًا في انسحاب المقريزي من السباق العلمي في القرن الخامس عشر، فإن أدلة إضافية تشير إلى خلاف ذلك، وخاصة بعد وفاة فرج في عام

(27) السخاوي، الضوء، 132/10. وكذلك العيني، السيف المهند، مقدمة المحقق، صفحة و.

(28) يذكر السخاوي في الضوء أن الناصر فرج عرض على المقريزي القضاء عدة مرات (22/2)؛ وابن تغري بردي في المنهل الصافي يدعي أنه عرض مرة واحدة فقط (417/1).

(29) السخاوي، الضوء، 22/2.

(30) المرجع نفسه.

(31) محمد مصطفى زيادة، تاريخ حياة المقريزي في «دراسات عن المقريزي» (القاهرة، 1971م)، ص/16.

815هـ/1412م، وتولي الخليفة المستعين (815هـ/1412م)، ثم المؤيد شيخ (815-824هـ/1412-1421م).

يقدم السخاوي معلومتين مثيرتين للاهتمام: الأولى هي أن المقريزي نظم سيرة للشيخ كتبها ابن ناهض (ت 841هـ/1438م). لكن السخاوي لا يذكر شيئًا عن استقبالها في البلاط، إن كانت قد استُقبلت على الإطلاق[32]. لكن قيام المقريزي بهذه الخطوة يثير الشك حول صورة انسحابه الطوعي من البلاط. كما ينسب السخاوي إلى المقريزي الفضل في حصوله على منصب تدريسي في الحديث في المؤيدية. ويشير هذا، على الأرجح، إلى مجمع مسجد المؤيدي، الذي كان يضم أيضًا مدرسة وضريحًا وخانقاه. وقد ذكر المقريزي المجمع مرارًا في كتاب السلوك، وإن لم يذكره في الخطط إطلاقًا. ومع ذلك فإن المقريزي لم يذكر في أي موضع أنه تولى التدريس فيه، وإن كان يحرص على تحديد العلماء الذين تولوا التدريس فيه، ومنهم ابن حجر. كما لم يذكر ابن تغري بردي أن المقريزي درّس في المؤيدية في ترجمة شيخه.

ولذلك يتبقى لنا سؤال: ماذا فعل المقريزي بعد رفضه منصب القاضي في دمشق؟ وهل اعتزل الدنيا طوعًا؟ لعل ذلك صحيحًا، وإن كانت شهادة ابن تغري بردي التي أوردها بعد سنوات في سنة 841هـ/1437م تشير إلى غير ذلك:

«الشيخ تقي الدين المقريزي ﷺ كان له انخراقات معروفة عنه وهو معذور في ذلك، فإنه أحد من أدركنا من أرباب الكمالات في فنه ومؤرخ زمانه، لا يدانيه في ذلك أحد، مع معرفتي بمن عاصره من مؤرخي العلماء؛ ومع هذا كله كان مبعودًا في الدولة، لا يدنيه السلطان مع حسن محاضرته وحلو منادمته. على أن الملك الظاهر برقوق كان قرّبه ونادمه وولاه حسبة القاهرة في أواخر دولته، ومات الملك الظاهر فلم يمش حاله على من جاء بعده من الملوك وأبعدوه من غير إحسان؛ فأخذ هو أيضًا في ضبط مساوئهم وقبائحهم، فمن أساء لا يستوحش»[33].

وهذا يشير إلى أن عزلة المقريزي عن الدوائر الملكية ربما لم تكن راجعة إلى رغبته النشطة في العزلة من جانبه، بل إلى درجة من الفشل في محاولته التنافس للحصول على رعاية الرجال الأقوياء. وقد تجلى هذا لاحقًا في تعليقات مريرة، وتحيزات ملحوظة في عمله، وسلوكيات أخرى من نوع «العنب الحامض» أو الحسد. فمن بين ثلاثي المؤرخين القاهريين الذين كتبوا في النصف الأول من القرن الخامس عشر أي: المقريزي، وابن حجر، والعيني، كان المقريزي هو الأكثر انتقادًا للشيخ، ثم لاحقًا للأشرف برسباي

(32) السخاوي، الضوء، 23/2.

(33) Ibn Taghribirdi, History of Egypt 1382-1467, trans. William Popper, University of California Publications in Semetic Philology (Berkeley, 1958), 18/143.

وقد أشار غاستون ويت إلى فائدة عادة ابن تغري بردي في التعليق على آراء المقريزي أستاذه ومرشده في المجال التاريخي. انظر:
Gaston Wiet, "L'historien Abul-Mahasin", Bulletin de l'Institut d'Egypte (10) 1930: 102-3

(حكم من 825هـ إلى 841هـ/1422م إلى 1438م)، حيث لم يكن أي منهما مؤيدًا له. وقد وصف المقريزي الشيخ بأنه:

«... كان بخيلًا مسّيكًا يشحّ حتى بالأكل، لحوحًا غضوبًا نكدًا حسودًا معيانًا، يتظاهر بأنواع المنكرات، فحّاشًا سبّابًا... وهو أكبر أسباب خراب مصر والشّام...»[34]

وفي وقت لاحق، كتب ابن تغري بردي أنه يختلف مع تقييم المقريزي، ورد بقوله: «وكان يمكنني الرّدّ عليه في جميع ما قاله بحق غير أنني لست مندوبًا إلى ذلك، فلهذا أضربت عن تسويد الورق وتضييع الزمان»[35].

ولم يكن المقريزي مجاملًا لبرسباي إذ قال:

«وَكَانَت أَيَّامه هدوء وَسُكُون إِلَّا أَنه كَانَ لَهُ فِي الشُّح وَالْبخل والطمع مَعَ الْجُبْن والجور وَسُوء الظَّن ومقت الرّعية وَكَثْرَة التلون وَسُرْعَة التقلب فِي الْأُمُور وَقلة الثَّبَات أَخْبَار لم نسْمع بِمِثْلِهَا وَشَمل بِلَاد مصر وَالشَّام فِي أَيَّامه الخراب وَقلة الْأَمْوَال بهَا. وافتقر النَّاس وَسَاءَتْ سير الْحُكَّام والولاة مَعَ بُلُوغه آماله ونيله أغراضه وقهر أعدائه وقتلهم بيد غَيره لِتَعْلَمُوا أَن الله على كل شيء قدير»[36].

ويوبخ ابن التغريبردي أستاذه مرة أخرى على نقده، قائلًا:

«وأما ما ذكره عنه الشيخ تقي الدين المقريزى في تاريخه من المساوئ، فلا أقول إنه مغرض في ذلك بل أقول بقول القائل:

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلّها كفى المرء فخرًا أن تعدّ معايبه.

وكان الأليق الإضراب عن تلك المقالة الشنعة في حقه من وجوه عديدة»[37].

وبينما كان المقريزي يزداد إحباطًا ويجمع بين الحقد والمرارة ضد الشيخ وبعده برسباي، انحدرت مسيرة العيني أيضًا هبوطًا حادًا عندما (أُمْتُحِنَ) في بداية حكم الشيخ. ولكن لم يمض وقت طويل قبل أن يعود إلى حظوته[38]. ومن المؤسف أن سبب وطبيعة هذا (الامتحان) لا يزالان غير واضحين، كما لا تزال الطريقة التي استعاد بها العيني تأييد السلطان غير واضحة. ومع ذلك، تمكن العيني من التغلب على بدايته المحرجة مع الشيخ، وفي غضون فترة قصيرة من الزمن صار أحد رفاق السلطان المخلصين.

(34) Ibn TaghriBirdi, History of Egypt, trans. Popper, 17/87.

(35)المرجع نفسه.

(36) المقريزي، كتاب السلوك، 1066/2/4.

(37) Ibn TaghriBirdi, History of Egypt, trans. Popper, 18/157.

(38) W. Marçais, "al-Ayni," EI2, 2/790.

وانظر كذلك: السخاوي، الضوء، 132/10.

وفي عهد المؤيد عُيِّن العيني مرة أخرى ناظرًا للأحباس، وهو المنصب الذي شغله -باستثناء فترات وجيزة- حتى عام 853هـ/1449م[39]. وكان إتقان العيني للغة التركية ميزة مميزة، استغلها لصالحه، فبالإضافة إلى المناصب العلمية والمالية، عين المؤيد العينتابي سفيرًا له لدى القرمان في قونية عام 823هـ/1420م[40].

وبحلول هذا الوقت، يبدو أن العيني قد اكتسب قدرًا من البراعة في المناورة داخل نظام الرعاية، ووعيًا بأهمية البقاء في دائرة الحظوة الملكية. ومن الطرق المعروفة قديمًا لترسيخ المكانة الثناء المباشر، وقد استخدمه العيني في ترجمة المؤيد السيف المهند في سيرة الملك المؤيد[41]. في هذا العمل النثري المكون من مجلد واحد، أعطى العيني للشيخ شرعية بوضعه في سياق التاريخ العالمي، والتاريخ الإسلامي، والسلالة العربية القديمة على التوالي.

يوجد أيضًا دليل مادي على نجاح العيني في المنافسة على الرعاية، وهو المدرسة التي أمر ببنائها بجوار منزله، الذي كان بالقرب من الأزهر. وكانت أغلب المباني الدينية الموقوفة التي شُيّدت خلال العصر المملوكي برعاية السلطان وعائلته، أو أفراد آخرين رفيعي المستوى وأثرياء من النخبة العسكرية. كما موَّل بعض المسؤولين المدنيين في الإدارة بناءَ وصيانة مشاريع أصغر. ولكن كما أشار تشامبرلين، فإن (العلماء) على النقيض من ذلك كانوا يميلون إلى الاستفادة من مشاريع البناء، وعادة ما كان ذلك من خلال الحصول على منصب في هيئة تدريس أو منصب مالي أو إداري داخل مؤسسة دينية. وكان عدد أقل نسبيًا من أعضاء (العلماء) هم الذين وقفوا على المباني. التاريخ الدقيق لبناء مدرسة العيني غير معروف، ولكن لا بد أنه كان في عهد المؤيد، حيث رمّمها السلطان بنفسه وأضاف قبة إليها قبل وفاته في عام 824هـ/1421م، في إشارة واضحة إلى تأييده للعيني[42].

وفي الوقت نفسه كان ابن حجر يلفت انتباه الشيخ بشكل متزايد. وقد عُيّن ابن حجر خطيبًا في الأزهر عام 819 هـ/1416م، وفي عام 820 هـ/1417م كان يقرأ إعلانات حملة السلطان في الأناضول على عامة الناس في ذلك المسجد. وفي عام 822هـ/1419م كلف الشيخ ابن حجر بصفته مفتي دار العدل بالحكم في قضية القاضي الشافعي الرئيس الهروي المتهم بالاختلاس. بعد نجاح ابن حجر في حل القضية، عُيّن مدرسًا للفقه الشافعي في مسجد المؤيدي، والذي كان -كما هو متوقع- أحد أهم

(39) Ibn TaghriBirdi, History of Egypt, trans. Popper, 19/118.

وانظر كذلك: السخاوي، الضوء، 132/10.

(40) العيني، عقد الجمان، 377/1.

(41) انظر الحاشية رقم 4.

(42) Layla Ali Ibrahim and Bernard O'Kane, "The Madrasa of Badr ad-Din Al-Ayni and Its Tiled Mihrab", Annales Islamogiques 24 (1998): 267.

مسجدين في عهد الشيخ من حيث الرعاية (المسجد الآخر كان الأزهر).

وبعد وفاة الشيخ في عام 824هـ/1421م ظل كل من العيني وابن حجر في موقعهما؛ ويبدو أن مسيرة المقريزي لم تتجه إلى أي مكان، كما يتبين من فشله الواضح في الساحة التنافسية. ولم تتحسن حياة العيني المهنية على وجه الخصوص إلا خلال فترة الحكم القصيرة لخليفة المؤيد، الظاهر ططر (824هـ/1421م)، وبلغت ذروتها في عهد برسباي. وفي عهد برسباي تطورت العلاقة الشخصية بين العيني وحاكم المماليك إلى أقصى حد، وهذا العهد هو أكثر ما يستشهد به المؤرخون المعاصرون عند وصف قربه من السلاطين بشكل عام. واستمرارًا فيما يبدو أنه ممارسة مثمرة في الثناء، كتب العيني سيرة كل من ططر وبرسباي. مرة أخرى، أثبتت إتقانه للغة التركية فائدته، حيث ترجم رسالة فقهية للقدوري إلى اللغة التركية لططر، وكان يقرأ التاريخ بصوت عالٍ لبرسباي باللغة العربية ثم يشرحه باللغة التركية[43]. وكتب السخاوي لاحقًا:

«وكان شيخنا البدر العيني يقرأ عند الأشرف برسباي وغيره التاريخ ونحوه، [وقد كان الأشرف معجبًا بقراءته] بحيث يقول الأشرف ما معناه: إنه ما عرف الإسلام إلا منه. وجمع هو وغيره –كـ: ابن ناهض وغيره- للملوك سيرًا؛ لعلمهم برغبتهم في ذلك»[44].

لم تكن العلاقة بين العيني وبرسباي مجرد علاقة الحاكم السيادي والمؤرخ المسلي، بل كان العيني هو الذي يلجأ إليه برسباي لطلب المشورة في الأمور الدينية، إلى الحد الذي قيل إنه قال في أكثر من مناسبة: «لولا العينتابي لكان في إسلامنا شيء»[45]. ولم يكن هذا هو أقصى نجاح العيني في إطار ممارسات الرعاية السائدة، حيث عُيّن قاضيًا للمذهب الحنفي في عام 829هـ/1426م. وفي عهد برسباي أيضًا صار العيني أول من تولى مناصب المحتسب وناظر الأحباس وقاضيًا للمذهب الحنفي في الوقت نفسه في عام 835هـ/1431م[46].

وبالإضافة إلى منادمة السلطان بالحكايات وتعليمه حقوقه والتزاماته الدينية، كان العيني ينصح برسباي في مسائل فقهية حساسة[47]. كما اعتمد برسباي على العيني مرة واحدة على الأقل ليحل محله

(43) المقريزي، كتاب السلوك، 698/2/4، السخاوي، الضوء، 132/10.

(44) Al-Sakhawi, "Al-I'lan bi-Al-tawdih Li-Man Damma Ahl Al-Tarikh," ed. And trans. Franz Rosenthal, in A History of Muslim Historiography (Leiden, 1952), 259.

(45) ابن تغري بردي، النجوم، 287/15؛ السخاوي، الضوء، 132/10.

(46) العيني، عقد الجمان، 21/2. هذه الحادثة وقعت قبل 1442/846-4 كما ذكره Marcais في مقاله (1/790-91) EI^2.

(47) انظر الحاشية رقم 74.

في تحية كبار الشخصيات الأجنبية، وربما يرجع ذلك جزئيًا إلى كفاءته في عدة لغات[48]. ويقدم ابن تغري بردي صورة مثيرة للاهتمام للدور التعليمي الذي لعبه العيني عندما يكتب:

«... فإنه [العيني] كان كثيرًا ما يقرأ عنده [برسباي] تواريخ الملوك السالفة وأفعالهم الجميلة، ويذكر له ما وقع لهم من الحروب والخطوب والأسفار والمحن، ثم يفسر له ذلك باللغة التركية، وينمقها بلفظه الفصيح، ثم يأخذ في تحبيبه لفعل الخير والنظر في مصالح المسلمين، ويرجعه عن كثير من المظالم.

... وكان الأشرف اغتنى بقراءة العينى له في التاريخ عن مشورة الأمراء في المهمات، لما تدرب بسماعه للوقائع السالفة.

... فإن الملك الأشرف كان أميًّا صغير السن لما تسلطن، بالنسبة لملوك الترك الذين مستهم الرق، فإنه تسلطن وسنّه يوم ذاك نيف على أربعين سنة، وهو غرّ لم يمارس التجارب، ففقّهه العينى بقراءة التاريخ، وعرّفه بأمور كان يعجز عن تدبيرها قبل ذلك.

... فلذلك كان العينى هو أعظم ندمائه وأقرب الناس إليه، على أنه كان لا يداخله في أمور المملكة البتة، بل كان مجلسه لا ينقضى معه إلا في قراءة التاريخ، وأيام الناس وما أشبه ذلك»[49].

ولا يبدو أن علاقة ابن حجر ببرسباي كانت على نفس المستوى الشخصي. فقد كان ابن حجر يمتلك قدرًا هائلًا مما أشار إليه تشامبرلين بـ«رأس المال الثقافي»؛ لقد كان -وفقًا لجميع الروايات- عالمًا متميزًا في علوم كثيرة متنوعة، وكان شديد الذكاء، وغزير الإنتاج للغاية[50]. وقد اكتسب مناصب مهمة في عهد خمسة سلاطين متعاقبين وقضى سنوات في أعلى منصب وأكثرها شهرة في مملكة المماليك، وهو منصب قاضي قضاة الشافعية في مصر. ومع ذلك، ورغم أن برسباي هو الذي عين ابن حجر في هذا المنصب في عام 827هـ/1424م، فلا يبدو أن العالم كان من أقرب أصدقاء السلطان الشخصيين. ومن المؤكد أن ابن حجر كان مقيدًا بحاجز لغوي، لأنه على عكس العيني لم يكن يعرف التركية، وكان في بعض الأحيان يذهب إلى حد توبيخ أولئك الذين يتحدثون معه باللغة التركية[51]. وقد أشار تشامبرلين أيضًا إلى أن العديد من العلماء عاشوا في منطقة وسطى من الناحية الأخلاقية[52]. يصور محمد كمال عز الدين ابن حجر في صراع نفسي حول وظيفته كقاضٍ، منزعجًا من متطلبات أن يكون عادلًا وسياسيًا في الوقت نفسه[53]. ومن

(48) العيني، عقد الجمان، 21/2.

(49) Ibn TaghriBirdi, History of Egypt, trans. Popper, 18/158.

(50) Chamberlain, Knowledge, 6.

(51) عز الدين، المنهج، ص/161.

(52) Chamberlain, Knowledge, 104.

(53) عز الدين، المنهج، ص/158.

المؤكد أن هذا التوتر نشأ في صراعات دورية مع أكثر من سلطان[54].

الخصومات

كانت العلاقة بين ابن حجر والعيني، وكلاهما من الشخصيات البارزة لأكثر من عشرين عامًا، وكلاهما متنافسان ناجحان على الرعاية، علاقة متغيرة. فقد حافظ العالمان على قدر معين من المنافسة الشعرية واستغلا مناسبة انهيار مئذنة مسجد المؤيد في عام 821هـ/1418-1419م لسخرية بعضهما من بعضٍ بالشعر. ولم يذكر أي من العالمين أو المقريزي هذا التنافس الشعري، وإن كان قد ظهر في كتاب (النجوم) لابن تغري بردي وفي أعمال بعيدة عن القاهرة مثل كتاب «صدق الأخبار» لابن سباط (ت 926هـ/1520م)، الذي عاش على الساحل الشمالي لسوريا[55]. ولم يكن هذا سوى مقدمة لتنافس لاحق أكثر جدية بين ابن حجر والعيني حول شرحيهما المختلفين لصحيح البخاري. ورغم أن كلا العالمين كان له مؤيدوه، إلا أنه يمكن اعتبار ابن حجر المنتصر النهائي بكتابه «فتح الباري في شرح البخاري»، وكذلك كتابه «انتقاض الاعتراض»، وهو نقد لنقد العيني لفتح الباري. وقد تدهورت العلاقات بين الرجلين بشكل ملحوظ في بعض الأحيان، ولا سيما في الفترة التي سبقت مباشرة 26 صفر 833هـ/24 نوفمبر 1429م، وهو التاريخ الذي عُزل فيه الرجلان في الوقت نفسه من منصبيهما كقاضيين. ولم يقدم ابن حجر أي تفسير، لكن العيني كان حريصًا على الإشارة إلى أن الطرد لم يكن خطأه فحسب، بل إنه لم يؤثر في الواقع على ارتباطه ببرسباي؛ وبذلك يشير عن غير قصد إلى العلاقة المتوترة التي كانت تربطه بابن حجر:

«وفي يوم الخميس السادس والعشرين من صفر خلع على القاضي علم الدين صالح بن البلقيني الشافعي واستقر قاضي القضاة الشافعية بالديار المصرية عوضًا عن القاضي شهاب الدين بن علي بن حجر بحكم عزله، كذا خلع على عبد الرحمن التفهني واستقر قاضي القضاة الحنفية بالديار المصرية عوضًا عن مسطره بحكم عزله، وكان السبب في ذلك سعي بعض الأعداء عند الملك الأشرف بأن هذين القاضيين لم يزالا يتضاربان ولا يتفقان فضاعت مصالح المسلمين بينهما. لم يجدوا طريقًا في عزل مسطره إلا هذا الافتراء[56] فوقع العزل بسبب ذلك وقد خاطبني السلطان بذلك وقال: ما عزلتك لأمر يوجب العزل ولا لقادح شرعي ولكن الواقع هذا»[57].

(54) انظر: المقريزي، كتاب السلوك، 1181/3/4-1183؛ العيني، عقد الجمان، 372/2 (مقتبس تحته).

(55) ابن تغري بردي، النجوم، 225/13؛ ابن سباط، صدق الأخبار (طرابلس، لبنان، 1993م)، 775/2-776.

(56) يبدو أن النص فيه سقط: لم يجدوا طريقًا في عزل مسطره إلى هذا الافتراء. [والصواب «إلا هذا الافتراء» كما هو مثبت في النص (المترجم)].

(57) العيني، عقد الجمان، ص/372.

وهكذا، لم يكن الرجلان يترددان في الإشارة إلى نقاط الضعف أو العلل الجسدية لدى كل منهما. فعندما سقط العيني عن حماره في ذلك العام نفسه وكسر ساقه، حرص ابن حجر على ذكر ذلك في تأريخه.(58) ثم رد العيني بالمثل، مشيرًا إلى التعب الذي شعر به ابن حجر عند زيارته للأمير محمد بن جقمق. فقد أجبرت مثل هذه الزيارات العالم المسن على صعود ليس فقط درجات القلعة بل وأيضًا درجات إضافية داخلها إلى شقق محمد المرتفعة[59]. ومع ذلك، يبدو أن العلاقات بين العالمين كانت جيدة في أوقات أخرى، لدرجة أنه عندما رافق الرجلان برسباي أثناء حملته إلى آمد في عام 836هـ/1433م، دعا العيني ابن حجر ليكون ضيفه في بيته في عينتاب في عيد الفطر[60].

ولم تكن الشكاوى الصغيرة المتفرقة مجرد مسألة خاصة بين هذين الرجلين. وكان المقريزي، الغريب عنهما، عرضة لمثل هذه المناوشات إلا استثناء واحدًا، حيث يبدو أن رأي المقريزي في ابن حجر كان عاليًا جدًّا؛ فهو لم ينطق بكلمة ضده في أي مكان، بل كان يشيد كثيرًا بعلم ابن حجر الراسخ كلما سنحت له الفرصة[61]. ومن المؤسف أن ابن حجر ربما لم يبادله هذا التقدير الرفيع بالكامل؛ بل إن السخاوي يذكر أن ابن حجر اعتبر المقريزي سارقًا، وأدانه لسرقة الجزء الأكبر من كتابه (الخطط) من جاره الأوحدي[62]. ولكن ليس من الواضح إلى أي مدى كان هذا الاتهام من رأي السخاوي وإلى أي مدى كان من رأي ابن حجر نفسه.

وعلى كل حال، ورغم أنه ظل محترمًا لابن حجر، فإن رأي المقريزي في العيني يبدو ضعيفًا. ويمكن أن نلمس ذلك في معاملة المقريزي للعيني في كتاب السلوك، وكذلك في عدم ذكره للعينتابي في الخطط. ولا يوجد في الخطط أي ذكر لمدرسة العيني، رغم أن موقعها بالقرب من الأزهر، وقبتها التي أضافها المؤيد، ومحرابها الاستثنائي المتأثر بالطراز الأناضولي، تقتضي ذكرًا على الأقل. في مقدمة الكتاب، يذكر المقريزي نيته في تصوير أمجاد العصور الماضية، وخاصة عهد الفاطميين. ومع ذلك، يشير أيمن فؤاد سيد إلى أن المقريزي خرج بشكل ملحوظ عن خطته الخاصة في أقسام لاحقة من كتابه، حيث يتضمن النص تواريخ تعود إلى 843هـ/ 1439-1440م. ويذكرنا سيد أيضًا أن الخطط أُلِّفَت تدريجيًّا طوال حياة المقريزي، ولم تُعَدَّ طبعة نهائية إلا في أواخر حياته بعد إتمام معظم أعماله الأخرى[63]. ويبدو من المستحيل أن يجهل المقريزي وجود مدرسة العيني.

(58) ابن حجر، إنباء الغمر في أنباء العمر، تحقيق عبد الوهاب البخاري (بيروت، 1986م)، 204/8.

(59) العيني، عقد الجمان، ص/617.

(60) المرجع نفسه، ص/431.

(61) انظر: المقريزي، كتاب السلوك، 992/2/4.

(62) Al-Sakhawi, "Al-I'lan", ed. And trans. Rosenthal, Historiography, 402.

(63) Ayman Fu'ad Sayyid, "Remarques sur la compositions des Hitat de Maqrizi d'après un manuscript autographe, hommages à la memoire de Serge Sauneron, 1927-1976, II: égypte post-pharaonique, 231-258, Bibliothèque dètude, 81:2 (Cairo, 1979), 240.

وبما أن تأليف كتابه الخطط امتد لعقود، فلا يبدو من المعقول أنه ترك هذه المباني لأنه كان قد أكمل التأليف بالفعل. ولا بد أن يثير هذا السؤال: ما المباني الأخرى التي أغفلها الكتاب؟ وهل أدّى رأي المقريزي الشخصي في مؤسسيها أي دور في اختياره للمواد؟ أو إذا كان حذفها نتيجة لانشغال المقريزي بالفاطميين، فلا بد أن نتساءل عن الدافع وراء هذا الانشغال. هل كان ذلك بسبب نسب المقريزي المزعوم إلى الفاطميين؟ وهل قَبِل هو نفسه هذا النسب؟ أم أن وضعه كدخيل منعزل في عصره كان له تأثير على انشغاله بعصر تاريخي متلاشٍ؟

لكن ليس هدفي أن أتناول هذه القضايا هنا، لأنها لا تتعلق مباشرة بالموضوع المطروح، وهو معالجة المقريزي للعيني. ولا شك أن القضية تبدو أكثر وضوحًا في كتاب السلوك. ففي هذا الكتاب، ورغم أن أغلب إشارات المقريزي للعيني كانت مجرد إشعارات حذرة بالترقيات أو العزل، فإن تلميحات إلى كراهية المقريزي للعيني تبرز عندما يتعلق الأمر بقضايا الحسبة. ففي إحدى الإشارات إلى العيني باعتباره محتسبًا، يقول المقريزي:

«في يوم الجمعة سابع ذى الحجّة اتّفقت حادثة شنيعة، وهى أن الخبز قلّ وجوده في الأسواق فعند ما خرج بدر الدين محمود العينتابى محتسب القاهرة من داره سائرًا إلى القلعة صاحت عليه العامة واستغاثوا بالأمراء وشكوا إليهم المحتسب، فعرّج عن الشارع وطلع إلى القلعة وهو خائف من رجم العامّة له وشكاهم إلى السلطان، وكان يختصّ به ويقرأ له في اللّيل تواريخ الملوك ويترجمها له بالتّركيّة، فحنق السلطان وبعث طائفة من الأمراء إلى باب زويلة، فأخذوا أفواه السّكك ليقبضوا على الناس، فرجم بعض العبيد بعض الأمراء بحجر أصابه فقبض عليه وضرب، ثم قبض على جماعة كبيرة من الناس وأحضروا بين يدى السلطان، فرسم بتوسيطهم، ثم أسلمهم إلى الوالي فضربهم وقطع آنافهم وآذانهم وسجنهم ليلة السبت، ثمّ عرضوا من الغد على السلطان فأفرج عنهم، وعدّتهم اثنان وعشرون رجلًا من المستورين ما بين شريف وتاجر، فتنكّرت القلوب من أجل ذلك، وانطلقت الألسنة بالدعاء وغيره»[64].

إن هذا المقطع لا ينتقد العيني بشكل مباشر، أو على الأقل ليس للوهلة الأولى. بل إن ابن حجر يبدو أكثر انتقادًا في وصفه للحادثة نفسها عندما يكتب:

«وفي سابع ذي الحجة 828هـ [10 أكتوبر] ثار جماعة على المحتسب وهو القاضي بدر الدين العيني بسبب إهمال أمر الباعة وشدة غلاء الخبز مع رخص القمح»[65].

(64) Ibn TaghriBirdi, History of Egypt, trans. Popper, 18/29;
وكذلك في النجوم، 14/117-18، والمقريزي، كتاب السلوك 4/2/698.
(65) ابن حجر، الإنباء، 8/77-78.

إن العيني ربما كان محتسبًا غير كفء، ولكن مهارته أو افتقاره إليها ليست هي النقطة هنا. بل إن آراء أقرانه هي التي تثير الاهتمام، وخاصة آراء المقريزي، وخاصة عندما نلاحظ أن ابن تغري بردي يقدم وجهة نظر مختلفة بشأن الحادثة في كتابه «النجوم الزاهرة». فبعد أن استشهد بمدخل المقريزي، أكد ابن تغري بردي أن المعلومات المقدمة صحيحة، ولكنه أضاف بعد ذلك أن المقريزي أهمل أن يذكر أن الغوغاء رجموا العيني بالفعل، وبالتالي برر شكواه إلى السلطان. ويواصل ابن تغري بردي شرحه قائلًا إن المقريزي أغفل هذه التفاصيل لأنه «يريد بذلك تقوية الشّناعة على العينتابيّ لبغض كان بينهما قديمًا وحديثًا»[66].

وفي مقطع آخر، كان انتقاد المقريزي أكثر إطالةً وأكثر وضوحًا في الوقت نفسه:

«وَفِي نصف هَذَا الشَّهْر: ارْتَفع سعر الْقَمْح وَتجَاوز الأردب ثَلَاثمِائَة دِرْهَم وَقل وجود الدَّقِيق فِي الطواحين وَوُجُود الْخبز بالأسواق وشنع الْأَمر فِي تَاسِع عشرينه وازدحم النَّاس بالأفران فِي طلب الْخبز وتكالبوا على ابتياع الْقَمْح فشحت نفوس الْخزَّان بِهِ وأبيع الْقدح الفول بأَرْبَعَة دَرَاهِم وَلِهَذَا أَسبَاب: أَحدهَا أَن الْبَدْر مَحْمُود العنتابي كَانَ أَيَّام حسبته يلين للباعة حَتَّى كَأَنَّهُ لَا حجر عَلَيْهِم فِيمَا يفعلوه وَلَا مَا يبيعوا بضائعهم بِهِ من الْأَثْمَان فَلَمَّا ولي الششماني[67] أرهب الباعة وردعهم بِالضَّرْبِ المبرح...[68]. وَاتفقَ فِي هَذِه الْأَيَّام هلك كثير من الجاموس وَالْبَقر بِحَيْثُ إن رجلًا كَانَ عِنْده مائَة وَخَمْسُونَ جاموسة فَهَلَكت بأجمعها وَلم يبْق مِنْهَا سوى أَربع جاموسات وَمَا نَدْرِي مَا يتَّفق لَهَا فَقلت الألبان والأجبان وَالسمن. ثمَّ هبت فِي نصف هَذَا الشَّهْر رِيَاح مريسية (؟)[69] وتوالت أَيَّامًا تزيد على عشرَة لم تستطع المراكب السّفر فِي النّيل فانكشف السَّاحِل من الْغلَّة وَجَاء الْخَبَر بغلاء الأسعار فِي بِلَاد غَزَّة والرملة ونابلس والساحل ودمشق وحوران وحماة حَتَّى تجَاوز سعر الأردب الْمصْرِيّ عِنْدهم ألف دِرْهَم فُلُوسًا إذا عمل حسابه. وَقدم الْخَبَر بغلاء بِلَاد الصَّعِيد وَأَنَّهَا بأسرها لَا يكَاد يُوجد بهَا قَمح وَلَا خبز بر وَمَعَ هَذِه الرزايا كلهَا شح الْأَعْيَان وطمعهم فَإِن بعض أُمَرَاء الألوف لما بلغ الْقَمْح مِائَتَيْنِ وَخمسين درهمًا الأردب قَالَ: لَا أبيع قمحي إِلَّا بثلاثمائة دِرْهَم الأردب. وَمنع السُّلْطَان أَن يُبَاع من حواصله قَمح لقلَّة مَا عِنْده

(66) ابن تغري بردي، النجوم، 118/14. وكذلك في:

History of Egypt, trans. Popper, 18/29.

(67) الأمير إينال الششماني عُيّن محتسبا في منتصف صفر 829هـ، في نهاية فترة التضخم (ذو القعدة 828- صفر 829هـ) ربما في محاولة لاستقرار الوضع؟

(68) يبدو أن النص غير واضح في الجملة المحذوفة: فكادوه (؟؟؟) وترك عدة منهم ما كان يعانيه (؟؟) من البيع.

(69) لم أستطع فهم هذه الكلمة: مُرْيِسِيَّة؟ مَرِيْسِيّة؟ مُرِيْسِيّة؟ [الرياح المريسية هي رياح تهب من الجنوب إلى مصر، وذلك لأن أعلى الصعيد إلى بلد النوبة يسمى مريس. ينظر: ابن الفقيه الهمداني، البلدان، تحقيق يوسف الهادي (بيروت، 1996م)، 128/1 (المترجم)].

فَظن النَّاس الظنون وجاعت أنفسهم وقوى الْحِرْص وتزايد الشُّح فَأمْسك خزان الْقَمْح مَا عِنْدهم مِنْهُ ضنًّا بِهِ وأملوا أَن يبيعوا الْبر بالدر. هَذَا ومتولي الْحِسْبَة بعيد عَن مَعْرفَتهَا فآل الْأَمر إِلَى مَا قيل: تجمعت الْبلوى عَليّ وتحد فَردا»[70].

ويبدو أن ارتفاع الأسعار بشكل كبير خلال تلك الأشهر القليلة أمر معترف به على نطاق واسع، إذ يذكر ابن حجر وابن تغري بردي والعيني نفسه ذلك أيضًا. ولكن الأسباب المحتملة تختلف من مؤرخ إلى آخر: فبالنسبة للمقريزي، كما رأينا آنفًا، كان السبب مزيجًا من عدم كفاءة العيني وعدد من الكوارث الطبيعية؛ أما بالنسبة لابن حجر، فكان السبب مزيجًا مماثلًا من إهمال العيني ووباء الحشرات في سوريا[71]. ويذكر العيني نفسه التضخم المالي ووباء الحشرات، ولكنه يتجاهل التوسع في الحديث عن أفعاله[72]، في حين لم يكن إسهام ابن تغري بردي اللاحق أكثر من نقل ونقد لرأي المقريزي[73].

ولم يتردد العيني في رد مثل هذا (الجميل) إلى أقرانه. ورغم أن العيني نجح في تحقيق مستوى عالٍ من النجاح المالي والمادي من خلال المنافسة على المناصب والوصول إلى الأشخاص الأقوياء والمناورة بفرص الرعاية بمهارة خلال حياته، فإن هذه لم تؤد تلقائيًّا إلى النجاح على المستوى المثالي من العلم. وفي مجال التاريخ يمكن اعتبار ابن حجر والمقريزي من بين منافسي العيني. بالإضافة إلى ذلك، كان العيني متورطًا في المناقشة الساخنة المذكورة أعلاه مع ابن حجر حول صحيح البخاري.

ولقد بلغت الأمور ذروتها في عام 833هـ/1428م، عندما وصل سفير إلى القاهرة من بلاط شاه رخ، ابن تيمور وحاكم هرات، طالبًا نسخًا من كتابين: كتاب السلوك للمقريزي، وكتاب فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر. وكان تكليف الملك بأعمال من مؤلفين بلغوا مستوى من الشهرة من الممارسات الخاصة برعاية الكتب في ذلك الوقت. ويسجل المقريزي عنواني الكتابين في كتاب السلوك، ويذكر كتاب ابن حجر الأول[74]. ويتجاهل ابن حجر ذكر كتاب المقريزي، رغم أنه يخبرنا أنه شرع على الفور في إعداد نسخة من عمله الخاص؛ ولا يذكر، كما يفعل ابن تغري بردي، أن برسباي رفض في الواقع طلب شاه رخ[75]. وإذا أخذنا تصوير السخاوي لرغبة المقريزي في الانفصال عن حياة البلاط على محمل الجد، فقد نستنتج هنا أن طلب شاه رخ لم يلق إعجاب المؤرخ. ولكن صورة ابن تغري بردي له باعتباره

(70) المقريزي، كتاب السلوك، 710/2/4-711.
(71) ابن حجر، الإنباء، 77/8-79، 94.
(72) العيني، عقد الجمان، 252/2-53.
(73) ابن تغري بردي، النجوم، 117/14-118.
(74) المقريزي، كتاب السلوك، 818/2/4.
(75) ابن حجر، الإنباء، 194/8؛ ابن تغري بردي، النجوم، 170/14.

رجلًا خاب أمله بسبب فشله في الساحة التنافسية قد تقودنا بدلًا من ذلك إلى استنتاج أنه نظر إلى هذا الطلب المحدد لعمله العلمي من قبل حاكم أجنبي -وابن تيمور في ذلك الوقت- باعتباره شرفًا.

يمكننا أن نستنتج أيضًا أن رغبة شاه رخ خان في الحصول على كتب اثنين من المنافسين الرئيسين للعيني كانت بمثابة ضربة مهنية للمؤرخ العينتابي. في مدخله الخاص للحدث، أعرض العيني بشكل غريب عن الإشارة بأي شكل من الأشكال إلى الكتابين المطلوبين، على الرغم من أنه دخل في بعض التفاصيل حول الهدايا الأجنبية المقدمة إلى السلطان برسباي:

«وفي يوم الاثنين الحادي والعشرين من المحرم (833هـ) جاء قاصد من عند شاه رخ بن تمرلنك سلطان بلاد العجم والترك ومعه كتاب فيه معانٍ كثيرة منه إلى الملك الأشرف ومعه هدية من هدايا بلادهم وكذلك كتاب ابن شاه رخ وهو إبراهيم شاه صاحب بلاد فارس التي كرسيتها مدينة شيراز وهو أيضًا أرسل هدية منها حجر بازهر[76] أحد عشر مثقالًا وكتاب منه مكتوب بالذهب بعبارات عربية ومعهم كتاب من القاضي شمس الدين محمد بن الجزري الشافعي قاضي القضاة بشيراز وتاريخ كتبهم من أول سنة (ثمانمائة) اثنين وثلاثين»[77].

وفي ترجمة العيني، ورغم تقديره الكبير له كمؤرخ، ينتقد السخاوي العالم العينتابى لأن كتبه لم تكن محل طلبات الملوك الأجانب:

«فشرح الْبَدْر أَيْضًا حافل لكنه لم ينتشر كانتشار شرح شَيخنَا وَلَا طلبه مُلُوك الْأَطْرَاف من صَاحب مصر»[78].

ولقد استمر ازدراء العيني للمقريزي حتى بعد وفاة الأخير في عام 845هـ/1442م. وكان المقريزي أول من رحل عن الدنيا، وعمره تسعة وسبعين عامًا، وتوفي في السادس عشر من رمضان/28 يناير/ كانون الثاني بعد مرض طويل[79]. ولم يكن المقريزي، بسبب عزلته الطبيعية، وبسبب ظروفه المهنية

(76) حجر بازهر من الكلمة الفارسية پادزهر (پاد معناه ضد، وزهر معناه سم)؛ يشير إلى تركيزات تشبه الحجر من المواد العضوية الراتينجية التي يُعتقد أنها تتمتع بخصائص طبية.

(77) العيني، عقد الجمان، 370/2-371.

(78) السخاوي، الضوء، 134/10. ولكن ربما كان العيني قد انتقم من شاه رخ بالطريقة الوحيدة الممكنة، أي باستخدام علمه الخاص ضد التيموريين. وخلال عهد برسباي كانت هناك قضية استراتيجية وأيديولوجية وفقهية مثيرة للجدل، وهي محاولة شاه رخ توفير الكسوة أو غطاء الكعبة، التي كان المماليك يحافظون عليها تقليديًا. وكان رفض برسباي المتكرر لطلبات شاه رخ بتوفير الكسوة غير مرغوب فيه بشكل عام بين الأمراء. لذلك، في عام 1434/838، عندما كتب شاه رخ مرة أخرى يطالب بهذا الامتياز، موضحًا أنه ملزم بقسم أقسمه بعد حلم، التقى برسباي مع رؤساء القضاة الأربعة لمناقشة النتائج الفقهية لرفض طلب مثل هذا الفرد. وليس من المستغرب أن نكتشف أن العيني، الذي رفض علميًا قبل ست سنوات، هو الذي صرح بأن نذر شاه رخ باطل ولاغٍ، وبالتالي أعطى برسباي الأساس القانوني لرفض الطلب؛ انظر المقريزي، كتاب السلوك، 928/2/4.

(79) السخاوي، الضوء، 25/2.

التي جعلته بعيدًا عن دوائر السلطة والثروة، ينعم حتى براحة أبنائه في أيامه الأخيرة، فقد سبقته في الوفاة ابنته فاطمة في عام 826هـ/1423م[80]. فمن حيث الساحة التنافسية وممارسات الرعاية المملوكية، يبدو أن المقريزي قد مات فاشلًا؛ أما من حيث المساعي العلمية، فقد حقق نجاحًا باهرًا وإن كان مقيدًا على الأقل مع أتباعه وإن لم يكن مع منتقديه[81]. ولا يمكن للموت أن يخفف من عداء العيني للمقريزي؛ يشير ابن تغري بردي إلى أن العيني سجل بشكل غير صحيح تاريخ وفاة المقريزي على أنه 29 شعبان/12 يناير[82]. وإن ذكر العيني لوفاة المقريزي لا يتجاوز خمسة أسطر، ولا يذكر فيه أي شيء عن أعمال المقريزي، ولا عن إنجازات حياته المهنية السابقة، بل يتهمه بالكهانة، ثم يحاول (توضيح) حادثة الحسبة التي وقعت في 801-803هـ/1398-1401م:

«[توفي في هذه السنة] الشيخ تقي الدين أحمد بن المقريزي توفي يوم الجمعة التاسعة والعشرين من شعبان. وكان مشتغلًا بكتابة التواريخ وبضرب الرمل. تولى الحسبة بالقاهرة في آخر أيام الملك الظاهر ثم عزل بمسطره ثم تولى مرة أخرى في أيام الأمير سودون ابن أخت الظاهر الدوادار الكبير عوضًا عن مسطره بحكم أن مسطره قد عزل نفسه بسبب ظلم سودون المذكور»[83].

أما نعي ابن حجر للمقريزي، فقد جاء في خمسة وعشرين سطرًا، وكان تاريخه 17 رمضان/29 يناير/كانون الثاني. وفي النعي أشار إلى حب المقريزي للتاريخ، ثم مضى في مدحه:

«وكان إمامًا بارعًا مفننًا متقنًا ضابطًا دينًا خيرًا، محبًّا لأهل السنة يميل إلى الحديث... حسن الصحبة، حلو المحاضرة، وحج كثيرًا وجاور مرات».

يكمل ابن حجر بقية الملاحظة في التحدث عن علاقة المقريزي المزعومة بالفاطميين[84]. ويضعف هذا البيان من رواية السخاوي لكراهية ابن حجر للمقريزي بسبب السرقة المزعومة للخطط. وقد دفن المقريزي في مقابر الصوفية[85].

وبعد بضع سنوات، في ذي القعدة سنة 852 هـ/يناير 1449م، مرض ابن حجر. دفع هذا الأمر أفواجًا من الزوار إلى عيادته، وهو ما كان متوقعًا نظرًا لمكانته الفكرية وسمعته قبل أن يتوفى في نهاية

(80) المقريزي، كتاب السلوك، 651/2/4.

(81) ومن بينهم السخاوي الذي اتهم المقريزي بسرقة مخطوطة كتابه الخطط، وربما ابن حجر أيضًا. انظر: السخاوي، الضوء، 59-358/1، 22/2؛ وكذلك: Al-I'lan, ed. And trans. Rosenthal, Historiography, 285, 402."

(82) ابن تغري بردي، النجوم، 226/15.

(83) العيني، عقد الجمان، 574/2.

(84) ابن حجر، الإنباء، 172/9.

(85) ابن تغري بردي، المنهل الصافي، 420/1؛ السخاوي، الضوء، 25/2.

الشهر. وقد حضر جنازته عدد كبير للغاية من الناس؛ فقد حضر السلطان جقمق، وكذلك الخليفة العباسي، الذي أمَّ الصلاة عليه. (يذكر ابن تغري بردي أن عدد المشيعين بلغ 50 ألفاً)[86]. ودُفن ابن حجر بالقرب من قبر الإمام الشافعي، وقد أقيمت الصلاة عليه في دمشق والقدس ومكة والخليل وحلب، وهو ما يليق بشخصية شهيرة ومحترمة مثله[87].

وبعد ابن حجر بعام جاء دور العيني آخر الثلاثة، وقد أصيب بضعف الذاكرة في أواخر حياته، ولعل هذا كان من أسباب عزله من منصب ناظر الأحباس سنة 853هـ/1449م على يد جقمق «لكبر سنه»[88]. ولعل السبب الآخر هو دسائس عالم أصغر سنًّا، وهو علاء الدين بن أقبرس. ولكن تراجع حياة العيني المهنية كان قد بدأ قبل ذلك. فالعالم الذي نجح في إقامة صداقات مع ثلاثة سلاطين على التوالي لم يبْدُ أنه نجح بالمستوى نفسه بعد الانتقال إلى عهد العزيز جقمق الجديد. ويخبرنا ابن تغري بردي أنه بعد وفاة برسباي عام 841هـ/1438م، أُستُبدِل العيني كقاضي القضاة الحنفية وظل في منزله. ويضيف السخاوي أنه ركز على الكتابة في هذه الفترة، واعتمد ماليًّا على دخله باعتباره ناظرًا للأحباس حتى فقد هذا المنصب، فباع بعد ذلك ممتلكاته وكتبه، باستثناء تلك الأشياء التي أودعها في مدرسته، وهو ما يدل على الطبيعة غير المؤكدة حتى لنجاحه المادي الكبير[89]. ومثل المقريزي، عاش العيني أكثر من كل أبنائه. ففي عام 855هـ/1451م توفي العيني عن عمر يناهز الثالثة والتسعين، ودُفن في مدرسته.

الخاتمة

وفي الختام نرى أن حياة ابن حجر والعيني والمقريزي، فضلًا عن التنافسات العديدة بين الرجال، توفر دراسة حالة لبعض أنواع التفاعل ما بين العلماء وبين العلماء وأعضاء النخبة العسكرية. كانت حياة العديد من العلماء خلال فترة المماليك مرتبطة بحياة السلطان والأمراء في نوع من الاعتماد المتبادل، والذي تمثل في الرعاية المالية والمادية النخبوية للعلماء في مقابل الشرعية والمشاركة في البيئة الثقافية الإسلامية المهيمنة. وكما أشار تشامبرلين، فإن الطريق إلى النجاح المادي والمالي بالنسبة للعلماء قد يكمن في نطاق المنافسة الاجتماعية والعلمية، والتي تحددها معايير ممارسات الرعاية المملوكية.

(86) ابن تغري بردي، النجوم، 259/15.

(87) محمد كمال الدين عز الدين، ابن حجر العسقلاني مؤرخا (بيروت، 1407هـ/1987م)، ص/106-110.

(88) Ibn Tahgribirdi, History of Egypt, trans. Popper, 19/118.

(89) السخاوي، الضوء، 133/10.

وبالتالي، نشأت العداوة والتحزب والتنافس بشكل حتمي حيث كان العلماء يتنافسون من أجل القرب من الرعاة والمكافآت المادية والمالية المواتية داخل الساحة التنافسية. في حالة العيني والمقريزي، نشأ التنافس بينهما بعد واقعة المحتسب في عام 801-803هـ/1399-1401م. وبالنسبة للعيني وابن حجر، كانت تنافساتهما متعددة الأوجه ومستمرة. وهكذا، توفر حياة العلماء الثلاثة أيضًا دراسة حالة ليس فقط لأنواع ومظاهر المنافسات الشائعة بين العلماء في ذلك الوقت، ولكن أيضًا لتعريفات النجاح المتعددة والمتضاربة في كثير من الأحيان.

قائمة المراجع:

1. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان**، تحقيق عبد العزيز الطنطاوي القرموط، القاهرة، 1985م.
2. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، **السيف المهند في سيرة الملك المؤيد**، تحقيق فهيم محمد شلتوت، القاهرة، 1967م.
3. القلقشندي، أحمد بن علي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، بيروت، 1407هـ/1987م.
4. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، تحقيق أيمن فؤاد سيد، لندن، 1995م.
5. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة، 1973م.
6. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **إنباء الغمر في أنباء العمر**، تحقيق عبد الوهاب البخاري، بيروت، 1986م.
7. ابن سباط، محمد بن حسن، **صدق الأخبار**، طرابلس، لبنان، 1993م.
8. ابن تغري بردي، يوسف، **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، تحقيق محمد محمد أمين، القاهرة، 1984م.
9. ابن تغري بردي، يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، بيروت، 1992م.
10. ابن الفقيه الهمداني، **البلدان**، تحقيق يوسف الهادي، بيروت، 1996م.
11. عز الدين، محمد كمال الدين، **التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني**، بيروت، 1404هـ/1984م.

12. عز الدين، محمد كمال الدين، **ابن حجر العسقلاني مؤرخًا**، بيروت، 1407هـ/1987م.
13. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، القاهرة، بدون تاريخ.
14. محمد مصطفى زيادة، **تاريخ حياة المقريزي**، في «دراسات عن المقريزي»، القاهرة، 1971م.
15. أحمد الجليلي، «ترجمة ابن خلدون للمقريزي"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، مج13، 1965م: 215-242.

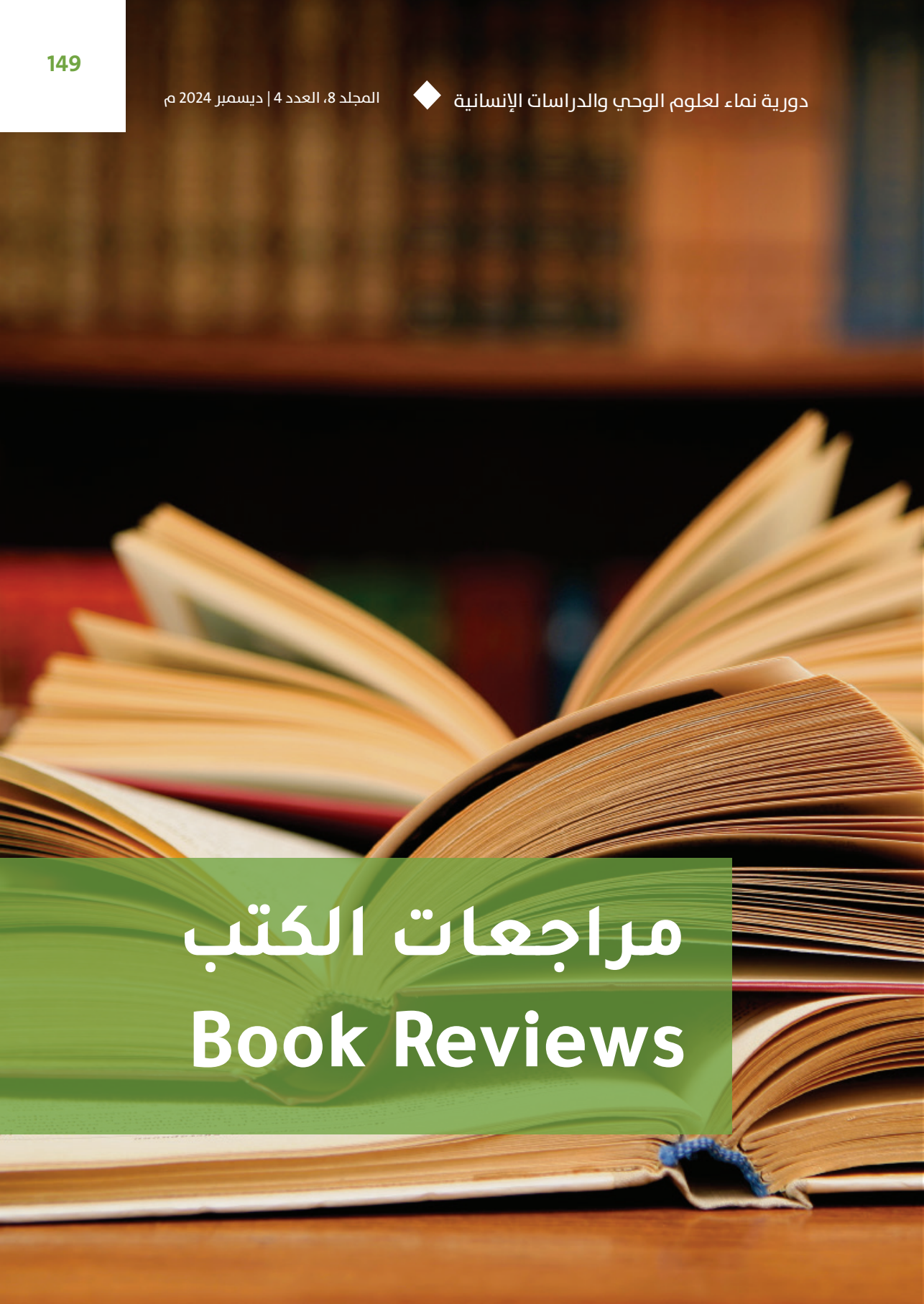
Arabic References

1. Al-ʻAynī, Badīr al-Dīn Mahmūd ibn Aḥmad. *Ed: al-Jamān fī Tārīkh Ahl al-Zamān*, ed. ʿAbd al-ʻAzīz al-Ṭanṭāwī al-Qurmūṭ, Cairo, 1985.
2. Al-ʻAynī, Badīr al-Dīn Mahmūd ibn Aḥmad. *Al-Sayf al-Muhannad fī Sīrah al-Malik al-Muʻayyad*, ed. Fahīm Muḥammad Shiltūt, Cairo, 1967.
3. Al-Qalqashandī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Ṣubḥ al-Aʿshā fī Ṣanʿat al-Inshāʻ*, Beirut, 1407 AH/1987.
4. Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAlī. *Al-Mawāʿiẓ wa-al-Iʻtibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid, London, 1995.
5. Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAlī. *Kitāb al-Sulūk li-Maʻrifat Dawāl al-Mulūk*, ed. Saʻīd ʻĀshūr, Cairo, 1973.
6. Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, Aḥmad ibn ʻAlī. *Anbāʼ al-Ghamr fī Anbāʼ al-ʻUmr*, ed. ʻAbd al-Wahhāb al-Bukhārī, Beirut, 1986.
7. Ibn Sabāṭ, Muḥammad ibn Ḥasan. *Ṣidq al-Akhbār*, Tripoli, Lebanon, 1993.
8. Ibn Taghrī Birdī, Yūsuf. *Al-Manhal al-Ṣāfī fī al-Mustawfā baʻd al-Wāfī*, ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, Cairo, 1984.
9. Ibn Taghrī Birdī, Yūsuf. *Al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah*, Beirut, 1992.
10. Ibn al-Faqīh al-Hamdānī, *Al-Buldan*, ed. Yūsuf al-Hādī, Beirut, 1996.

11. ʻAzīz al-Dīn, Muḥammad Kāmil al-Dīn. *Al-Tārīkh wa-al-Manhaj al-Tārīkhī li-Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī*, Beirut, 1404 AH/1984.
12. ʻAzīz al-Dīn, Muḥammad Kāmil al-Dīn. *Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī as a Historian*, Beirut, 1407 AH/1987.
13. Al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān. *Al-Ḍawʻ al-Lāmiʻ li-Ahl al-Qarn al-Tāsiʻ*, Cairo, no date.
14. Muḥammad Muṣṭafā Ziyādah. *Tārīkh Ḥayāt al-Maqrīzī*, in "Dirāsāt ʻan al-Maqrīzī", Cairo, 1971.
15. Aḥmad al-Jalīlī, "Tarjamah Ibn Khaldūn li-al-Maqrīzī", *Majallat al-Majmaʻ al-ʻIlmī al-ʻIrāqī*, 13 (1965): 215-242.

المراجع الأجنبية:

1. Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice*, Cambridge, 1994.
2. Gaston Wiet, "L'historien Abul-Mahasin," *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 10 (1930): 102-3.
3. Ibn Taghribirdi, *History of Egypt 1382-1467*, trans. William Popper, University of California Publications in Semitic Philology, Berkeley, 1958.
4. Layla Ali Ibrahim and Bernard O'Kane, "The Madrasa of Badr ad-Din Al-Ayni and Its Tiled Mihrab," *Annales Islamogiques*, 24 (1998): 267.
5. Li Guo, "Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art," *Mamluk Studies Review*, 1 (1997): 24-25, esp. note 46.
6. M. Talbi, "Ibn Khaldun," *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Ed., 3:827.
7. W. Marçais, "al-Ayni," *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Ed., 2/790-91.
8. Al-Sakhawi, *Al-I'lan bi-Al-tawdih Li-Man Damma Ahl Al-Tarikh*, ed. and trans. Franz Rosenthal, in *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952.



مراجعات الكتب
Book Reviews

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.413

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 3-8-2024
تاريخ القبول: 8-10-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

مراجعة كتاب

«علوم القرآن؛ نقد العلمية ومقاربة في البناء»

نبيل صابري [1]

SABRINABIL02@GMAIL.COM

الملخص:

إن علم علوم القرآن لا زال يعاني من عدة إشكاليات مفهومية ومنهجية، وفي ظل مناقشة الأفكار التجديدية والمقاربات التأسيسية، جاء هذا المقال لمراجعة كتاب «علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء» للدكتور خليل اليماني، وقد قام العمل على شقّين؛ الأول: مناقشة الكاتب في أهم القضايا التي طرحها من خلال سرد إشكاليات الكتاب الأساسية ونقدها، والثاني: متابعة أهم الإشكاليات الجزئية ومتابعتها بالتقويم، وقد خلص المقال إلى أنه بالرغم من قيمة الكتاب وغزارة المادة المبثوثة فيه إلا أن الطرح الذي تقدم به في شقّيه النقدي والبنائي قد اعتوره التداخل والضعف، وبالتالي فهو لا يساعد على تجاوز إشكالية العلم، والإجابة عن إشكالياته العميقة.

الكلمات المفتاحية:

استشكال منهجي، مقاربة في البناء، اقتراح تأسيس، نقد علوم القرآن، أنواع علوم القرآن.

(1) دكتور في الدراسات القرآنية، أستاذ متعاقد بجامعة الجزائر1، له عدد من الأعمال المنشورة في مجال القرآن الكريم.

للاقتباس: صابري، نبيل، مراجعة كتاب «علوم القرآن؛ نقد العلمية ومقاربة في البناء»، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 150 - 173.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-8-3
Accepted: 2024-10-8

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

"Qur'anic Sciences: Scientific Criticism and an Approach to Construction": A Book Review

Nabil Sabri[2]

SABRINABIL02@GMAIL.COM

ABSTRACT:

The science of Qur'anic sciences still suffers from several conceptual and methodological problems. In light of the discussion of renewal ideas and foundational approaches, this article aims to review the book "Qur'anic Sciences: Scientific Criticism and an Approach to Construction" by Dr. Khalil Al-Yamani. The article is divided into two parts: the first discusses the author's most important issues that he raised by listing and criticizing the book's basic problems, and the second focuses on the most important partial problems and follows them up with an evaluation. The article concluded that despite the value of the book and the abundance of material presented in it, the proposal presented in its critical and structural aspects was marred by overlap and weakness, and therefore it does not help in overcoming the issue of science and answering its deep problems.

KEYWORDS:

Methodological Problem, Approach to Construction, Proposal for Establishment, Criticism of Quranic Sciences, Types of Quranic Sciences.

(2) Doctor of Quranic Studies, Associate Professor at the University of Algiers 1, has several published works in the field of the Holy Quran.

Cite this article as: Sabri, Nabil, Book Review: (Qur'anic Sciences: Scientific Criticism and an Approach to Construction), Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 150 - 173.

© 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:

إثراءً للنقاش العلمي الجاد، وتثويرًا لعلم القرآن ومقاربته في التصوّر والتصوير، تأتي هذه المراجعة لتُسائل طرحًا جديدًا أثاره الباحث المتميز الدكتور خليل محمود اليماني[3]، وذلك في كتابه «علوم القرآن نقد العلمية ومقاربة في البناء» الصادر سنة 2023م في طبعته الأولى عن مركز نماء للبحوث والدراسات.

يقع الكتاب في 336 صفحة، وقد سلك فيه أسلوب النقد مشفوعًا بالتحليل والبناء، محاولًا تقديم مشروع يخدم علوم القرآن من خلال استشكال منهجي جذري للكتابات والقوام الخاص لعلوم القرآن ثم اقتراح تأسيس جديد لها[4]، وهدف الباحث الذي يتغيّاه في ضوء الدراسة المقدمة هو تصدير الرؤية المتبنّاة لاستشكال الخلل المنهجي لعلوم التراث قاطبة وإعادة بنائها من جديد.

تتمثل القيمة العلمية للكتاب ابتداءً في اختصاص كاتبها الذي له عناية بالغة بتحرير النزاع في قضايا الدراسات القرآنية، حيث عالج إشكال كثير من تخصصات العلم الدقيقة؛ كعلم التفسير، وبناء المدارس التفسيرية، وبناء الرتب العلمية للمفسرين، وتأسيس أصول التفسير، وتصنيف التفاسير، وغيرها من الأطروحات التي نشرها وبذل فيها جهدًا واضحًا، وهذا ما يعطي لنا دراسة قد نضجت من خلال تقليب العلم والتدقيق في ثناياه.

كما تتمثل قيمة الكتاب في تقديم تصورات جديدة، ومعالجة إشكالات دقيقة، بِلُغَةٍ سلسلة قد تميزت بالوضوح والجودة، مبنية على المنهج الوصفي التحليلي، ومثل دراسة الدكتور خليل اليماني لم

---

(3) باحث في الدراسات القرآنية، حاصل على الدكتوراه من جامعة الأزهر وعضو هيئة التدريس بها، له عدد من المؤلفات والدراسات المنشورة، منها؛ حجية تفسير السلف عند ابن تيمية - دراسة تحليلية نقدية، توظيف الإسرائيليات في التفسير - دراسة تحليلية تأصيلية (مركز تفسير)، أسباب توقف نمو العلوم التراثية، قراءة نقدية لـ«رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» (مركز نماء للبحوث والدراسات)، وغيرها.

(4) وقد كانت فكرة الدراسة الأولى تدور حول نقد علمية علم علوم القرآن والتشكيك في أهليته، وذلك من خلال افتقاده لجوهر القضية العلمية التي تبنى عليها العلوم وتتوارد، ومن ثمّ قاده البحث لنقاش المسائل والكتابات والمناهج في ضوء تلكم القضية، وتوصل لنتائج جديدة، مفادها باختصار أن العلم مأزوم منهجيًّا وبصورة بالغة المركزية، وأنه بلا ثمرة وجدوى حقيقة من وراء وجوده، كما أنه غير قادر على إنتاج مادة معرفية خاصة به، ولا يمتلك بنية موضوعات منضبطة، وليس له موضوع اشتغال خاص يعمل على دراسته، ويتعذر إقامة مقررات تدريسية خاصة به... إلخ، وقال إنه لو تجاوزنا شرط ضرورة كلية القضية وحاولنا النظر بعيدًا عن هذا الشرط والمعيار فإن هذا لا يغير من حقيقة الموقف، وأننا أمام علم مشكل جذريًّا ويتعذر استمراره.

أما الدراسة الثانية فتمركزت حول تقويم المنجز في البناء المنهجي الحاصل للعلوم القرآنية ككل، واقتراح رؤية جديدة لبناء هذه العلوم، متحدثًا عن منجز الدرس التراثي والمعاصر لبناء علوم القرآن، ثم خطوات وكيفيات بناء علوم القرآن من خلال كيفيات ضبط القضايا وتحريرها، وتصنيف القضايا وأنماطها، وضبط مبادئ القضية ومحاور بناء المقررات التعليمية للقضايا، وبعدها تطرق للمقاربة التطبيقية مقدمًا نموذجًا متفردًا حسبما توصل إليه من نتائج وثمرات.

تنشأ من فراغ، بل تولدت من رحم الخلل المنهجي في المصطلح والصياغة والتصنيف والترتيب، وكانت نتيجة حتمية للأعطاب الحاصلة في البناء النسقي والمفهومي لكثير من القضايا، ما يزيدنا تأكيدًا على قيمة الطرح وحاجته الملحة في سوق العلم والمتخصصين.

هذا وإني أجد نفسي مدفوعًا لشكر الباحث على خوضه غمار مسائل قد أغفلت، وقضايا قد أهملت، وأشد بيده على مشروعه الواعد في النقاش الجذري الموسع لما تراكم عبر قرون، وأهنئه على جرأته التجديدية، ولمساته التقويمية، فإنّ العلم لا بد أن يصقل مرة بعد مرة، حتى يصل لمرحلة النضج والاكتمال.

وحيث لا مناص في سبيل تجديده وإحياء رواكده من التصادم بين الأفكار، والتدافع بين الأقلام، فهذه سنة كونية لا محيد عنها، فإن الدراسة التي بين أيدينا على نفاستها وقيمتها والجهد الذي بذل فيها، فإنها قد حوت عددًا من الإشكالات العميقة والتساؤلات العديدة؛ وقد تباينت مع الرؤية التي أتبنّاها واشتبكت إلى حد بعيد، ولذا رقمت هذه الأوراق المعدودة لأبدي رأيي فيها، وأتساءل عن جديتها وقوة أفكارها، ورجاء أن تتلاقح مع نتاج ثمرها.

ونظرًا لطول مادة الكتاب وتشعب الأفكار فيه، فقد ارتأيت تقريب التقويم من خلال دراستين: الأولى: رصدت فيها أهم الإشكاليات وجذورها مع إتباعها بأهم الملاحظات، والثانية: أشرت فيها لبعض الإشكاليات الفرعية المتعددة باختصار ثم أرفقتها بما ظهر لي من تعقبات نقدية، إلا أن القارئ لما كتبناه سيخرج بتصور كامل عن مرئية الدكتور خليل اليماني وتوجهه الذي تبناه في طرحه، وموقف القراءة التي قدمناها، علما أني اقتصرت في نقاط محل المؤاخذة على الفكرة العامة للكتاب حتى لا يطول التعقيب، وأحلت في الهامش لمكانها لمن أراد التفصيل في حيثياتها وأبعادها.

الدراسة الأولى: مناقشة الإشكاليات الأساسية

1) ارتكز جهد الباحث في التقويم والبناء على القضية والحيثية، فالقضية عنده هي القاعدة الأولى التي ينبغي توفرها في كل علم حتى يستحق الاستقلال وينال شرف العلمية، وإلا ظل هائمًا بغير حدود، سارحًا بغير ضوابط، والقاعدة التي ظل يكررها في جوانب الكتاب وعند كل إشكال ومنعطف لم يدلل عليها في البداية، ولم يأت بما يشفع لقبول دعواه، ولم يذكر سنده في ذلك من علماء المنطق والمناهج والابستيمية وتواريخ العلوم.

والمعهود في مبادئ العلوم ذكر الموضوع بناء على أن العلوم -كما هو مقرر- إنما تتمايز بموضوعاتها،

وقد يتوسع البعض فيدخل المسائل، وربما يُقيّد الموضوع بقيد الحيثية حتى تتضح معالمه أكثر، وتكون أقرب للانضباط، وعليه فمعايرة أي علم إنما يجب أن تكون وفق منظور الموضوع، فيقال مثلًا: موضوع علوم القرآن هو القرآن الكريم من حيث النزول والنسخ أو من حيث المباحث الكلية التي تنضوي تحتها علائق الفنون الجزئية المتناسبة معه، ومتى تميز العلم بموضوعه استحق الاستقلال وبان عن باقي العلوم الشرعية وغير الشرعية.

وهذا كافٍ لجعله علمًا من العلوم المستقلة، أما صعوبة الحدّ وكثرة الأنواع وتداخلها أو عدم ظهور القضية فهي مشكلات ثانوية، ولا ترقى أبدًا لأن تكون سببًا للتشكيك في علمية العلم وأهليته، ويمكن تجاوزها بالدراسات الجادة، والأطروحات العميقة.

2) إن نقده للقضية والحيثية التي يقوم عليها العلم قد بناها على مداخل وتصورات الكاتبين في علوم القرآن، وكثير من تلكم المداخل هي خاطئة بالأساس وتحتاج لمراجعة، وعليه فالبناء التصوري الذي انطلق منه المؤلف في التأسيس يعتوره العطب وقدر كبير من الإبهام، مثل الحديث عن التفريق بين الإضافي والمدون[5]، وسبب التسمية بالعلوم لا العلم[6]، وجميع ما ساق من إشكالات ومغالطات، وهذا الشرخ الحاصل أراه قد حوّل مسار البحث وأثّر على النتائج، فعوض أن ينطلق في التأسيس والمراجعة من لدن العلم وأساسياته حتى يحكم عليه بالشذوذ أو عدم الأهلية، انطلق في محاكمته من تصورات خاطئة، كانت هي الأحرى أن تعالج وتوجه وتُسدد، لا أن تجعل مسبارًا للتشكيك في الأهلية، وميزانًا في الاعتبار.

3) اعتمد الباحث بشكل كبير أيضًا على إشكالات العلم أثناء نقده للعلمية، وذلك مثل كبح ولادة علوم تقعيدية للممارسات المعرفية، والتنظير لبعض الممارسات بشكل خاطئ، وغياب المقررات المتدرجة، والحقّ أن ضعف الأطروحات لا علاقة له بمفاصل العلم وتكوّنه، بل يرتد ذلك لطبيعة الدراسات ومناهجها المتبنّاة في التحرير، والعقلية التخصصية التي يبنى بها الإطار المعرفي، خاصة إذا علمنا أن الفن -بوجه عام- يعاني من عدة إشكالات صياغية وتنظيمية، ولا زال يحتاج لتكملة البناء والتقويم حتى يؤدي الغرض المناط به، ويسلم من المصادرات والاعتراضات، فلو كانت الدراسة موجهة لنقد الآليات والأطر الحاكمة لتطوّر العلم وتصوره لا إلى العلمية والقضية لكانت أضبط وأسلم، وأجود وأقوم.

(5) ص 50.
(6) ص51

4) من الإشكالات العميقة في صلب الطرح هو إطلاق الأحكام وإصدارها دون سبر أحوالها واستبيان حقيقتها، وقد انجرّ هذا الخطل على كثير من المقاربات النقدية التي أثارها الباحث، فيقول مثلًا عجْز العلم عن توليد المصطلحات والمناهج والتيارات ثم لا يعقد بعدها تطبيقًا على أحد الأنواع القرآنية، ولا يعقد مقارنة بين الكتب التراثية، ولا يعطي حسابات أو بيانات، أو يقوّض كتب الموسوعات الاصطلاحية، والمفروض أن يطيل النظر ويقدم الحجج حتى تصح مرئياته، ويقدم إحصائيات دقيقة.

5) لم يفرق الباحث في كتابه وبشكل خاص في جزئية كيفيات التشكل بين علوم القرآن كعلم له دلالة مفهومية وتواضع تراثي بين العلماء، وبين علوم القرآن كعلم جمعي تنويعي، وتوجه لمناقشة الكتابات التي تعاني من اضطراب بيّن معقبًا عليها ومستغربًا من نتائجها، والحق أن المسألة التاريخية عصب العلم وجوهره، ولا يمكن فهم معطياته إلا في ضوء تحليل الاستعمالات المختلفة من القرن الأول للخلوص بنتائج تلامس الحقيقة وتقاربها.

وعليه؛ فلو كان نظره مبنيًّا على المفهوم التاريخي المؤسِّس لوجود علم علوم القرآن القائم منذ الصدر الأول، والمقعِّد بأن الكتابات التجميعية ما هي إلا جزء من العلم الإجمالي للعلم، لا التفصيلي المحرر، لما احتاج إلى نقد العلمية وحشد كل تلك الاستدلالات والمساءلات.

6) من المعلوم به في تاريخ العلم بشكل عام أن الكتابات التنويعية بدأت تتتابع وتتلاحق مع البرهان والإتقان، ثم تلتها كتب أخرى، ولا زال الفن يشهد في كل مرة ازديادا بالغ الكثرة، والعيب في الدراسة التي بين أيدينا أنها بنت مختلف أفكارها حول علوم القرآن من خلال كتابين أو ثلاثة، وكأن العلم لم يشهد نضوجًا في معالجة القضايا، وتحريرًا لكثير من مسائل النزاع، والواجب أن يطال النظر لأمثلة من مختلف القرون، وتجرى الموازنة بينها، ليستقيم النظر، وتصح الرؤيا.

7) كان بإمكان الباحث أن يختصر الكتاب في أقل مما هو موجود بكثير، وذلك حتى يكون أدعى للقراءة، وأبعث على التناول، خاصة وقد اتّسم الطرح بتكرار الأفكار وسوقها بطرق مختلفة، فلو ركز على لبّ المحاور وعالج آفاتها مباشرة لجاد سبك الكتاب وأوصل الفكرة بأقصر طريق.

8) لم يهتم الباحث طوال مساءلته وتقويمه بقضية المصطلح، ولم يرع اهتمامًا لاستعمالات العلماء المصطلحية وتوظيفاتهم السياقية له في مختلف المواطن والمواضع، وهذا مزلق منهجي خطير؛ لأنّ العلوم تُعرف باصطلاحاتها وحدودها، ومعايرة الفنّ تبدأ من خلال رصده، ومحاولة فهمه، ومتابعة التطور الذي طرأ عليه، وذلك ما يقود لحلّ كثير من المعضلات في مختلف المستويات، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، «وإن مفتاح التراث هو المصطلحات، وإنما تؤتى البيوت من أبوابها، وأبواب كل علم مصطلحاته».

الدراسة الثانية: مناقشة الإشكاليات الفرعية

وهي كثيرة جدًا، ومبناها على التصور والطرح الذي تبناه المصنف، والموقف الذي اتخذه إزاء العلم، وسأكتفي بالإشارة إلى بعضها؛ شذوذ تسمية العلم بعلوم[7]؛ استشكل الباحث وجه تسمية العلم بعلوم، مع أن هذا اصطلاح قد استعمل منذ القرن الأول مئات المرات، وتعاقب المؤلفون على تسمية مصنفاتهم والعنونة لها بعلوم القرآن، وأين الإشكال في أن يكون خلاصات لعلوم أخرى، إذا علمنا أن القرآن أم العلوم وينبوعها، فهي دائرة في فكله خادمة ومستفيدة ومستندة، مؤثرة ومتأثرة، والعلوم تتلاقح فيما بينها وتتكامل، ولها قدر من البينونة والاشتراك، ولكن في الإطار الذي يمتاز به كل علم، فالنسخ في الحديث غير النسخ في القرآن، وهكذا.

عقب على الدكتور سالم أبو عاصي بأنه لا توجد تسمية تراثية لعلوم القرآن بعلوم التفسير[8]، وأشار إلى صنيع السيوطي وقصده في كتابه التحبير الذي أراد به مماثلة شيخه الكافيجي، والحقيقة أن السيوطي أراد حقيقة تسمية علوم القرآن بعلوم التفسير، ويشهد لذلك تسمية علوم القرآن بعلوم التفسير في كتابه النقاية، وتعريفه له في إتمام الدراية، وكذا موضوعاته التي كانت بالفعل عين ما تغياه في سلسلته القرآنية التي ابتدأها بالنقاية، وختمها بالإتقان، فالمباحث نفسها، والمنهج نفسه، والهدف نفسه، ولم يسر أبدًا وفق سير الكافيجي في التنظيم والاستدلال والخطة البحثية.

تعذر صياغة التعريف، ولا تقدم التعاريف حدًّا جامعًا لما يدخل وما لا يدخل[9]؛ إن تعذر صياغة التعريف أو صعوبته لا يعكس أنه بلا مفهوم خاص، وأن قضيته ليست علمية، بل يرجع ذلك لأسباب كثيرة، من بينها عدم الإحاطة الشاملة بجميع مناحي المعرّف، وعدم الاجتهاد المعمق القائم على نظرات مطولة في التاريخ والمضمون، وكذا التقيد بتعريف المناطقة في الحد الجامع المانع.

عدم حيازة العلم لثمرة وعدم انضباطها [10]؛ بل العكس من ذلك، فثمرة علوم القرآن هي خدمة القرآن سواء كان ذلك بتعظيمه ومعرفته، أو الاحتراز عن الخطأ فيه والتنقيص منه، فغرض موضوع التجويد مثلًا: صون اللسان عن اللحن في كلام الله تعالى، وهو داخل تحت الاحتراز عن الخطأ فيه، أو التنقيص منه، وغرض علم التفسير: الاطلاع على عجائب كلام الله عزّ وجل وامتثال أوامره ونواهيه،

(7) ص50.
(8) ص52، 194.
(9) ص53.
(10) ص57.

وهو مندرج تحت تعظيم القرآن ومعرفته.

فالثمرة في غاية القوة وتستأهل الإقبال عليها والانشغال بها، وليست ثمرة العلم مبصرات تتعلق بمجرد التعرف على أنواع العلوم الخاصة.

ثم إن الناظر في علم علوم القرآن والمتفقه من كتبه لا يمكن بحال أن يصبح متمكنًا ضليعًا، إذ لم يقل بهذا أحد من المتخصصين، بل عليه أن يرجع للتآليف المفردة والكتابات الدقيقة، ويزاوج بين النظر والتطبيق، وهكذا الشأن في باقي العلوم، فمن قرأ كتب أصول الفقه وأراد تثوير مسألة من مسائله كالاجتهاد مثلًا، فعليه أن يرجع للدراسات الفردية والبحوث المعاصرة. وافتقاد العلم لقوة الاستيعاب لا يجعله خالي الثمار، معدوم الفائدة.

إن علم علوم القرآن علم إجمالي لا تفصيلي، يعنى بالتأصيل وتقريب بعض التطبيقات والتمثيلات، وعلى هذه الفكرة والمنهج سار الكاتبون في حقل الدراسات القرآنية بوجه عام، فمن رام التفصيل نظر في الكتب المعتنية بالسبر والاستيعاب، والإحاطة والشمول.

وعلى فكرة، يمكن تبني طرح الاستيعاب لكل الأنواع من طرف باحثين أو جهة رسمية، وجمع ذلك في موسوعة علمية جادة، ثم يسمى العمل باسم علوم القرآن، فهل يقال بعد ذلك إن ثمرة العلم غير منضبطة؟

لا يعاني العلم من إشكال الهوية والعلمية وافتقاد القضية المعرفية بقدر ما يعاني من ضبط النظر في المحددات والعرض والمداخل والمناهج.

عدم امتلاك العلم لموضوع اشتغال معرفي محدد الملامح[11]؛ يعتبر الكثيرون موضوع علوم القرآن هو القرآن الكريم من حيثيات تتعلق به، وهذا صدق ما تشهد به المؤلفات في هذا الصدد، فكل قضية موضوعها القرآن الكريم وتتعلق به صح نسبتها لعلوم القرآن الكريم في المفهوم العام، ولا حرج علميًّا من إدراجها تحت نوع كلي جامع بشرط المناسبة.

ووفق موضوع القرآن الكريم المقيد بالدوحات الكلية الناظمة لمختلف الجزئيات يتميز علم علوم القرآن.

علم بلا مباحث وموضوعات[12]؛ ترتكز هذه الفكرة على سابقتها، فنقد الموضوع يؤدي لنقد المسائل المتناثرة التي يجمعها الموضوع، وبناءً على ثبوت موضوع القرآن الكريم يرتفع إشكال المباحث، فالمهم أن

(11) ص62.

(12) ص64.

يكون للنوع القرآني صلة قوية بالقرآن الكريم، ولا يهم فيما بعد اختلاف الغرض والمقصد والهدف، وإذا انضاف التنويع المرتب، فإننا حينئذ نكون أمام سياج موضوعي يعالج قضية واحدة، ويعطي انطباعًا بالشمول والتأسيس بعيدًا عن الفوضى والاضطراب.

وبالنسبة لعدم جدوى كتابات الحقل، فيرتد ذلك لعدم تبني خطة محكمة في التأليف ومحاولة التجديد، أو طرح إشكالات عويصة تنعش الساحة القرآنية، إذ الغالب محكوم بما هو مشاع من تنظيرات، ولا علاقة لذلك بطبيعة العلم التي يقوم عليها.

وكذلك صعوبة بناء قواعد البيانات على خلفية أن كتب الفن تشكل عائقًا في درك مضامينها ومعرفة مرئياتها لا يعد بحال ركنًا أو شبه ركن يعتمد عليه في دعوى اضطراب العلمية.

عجز العلم عن توليد المصطلحات والقواعد والمناهج الخاصة به[13]؛ كيف لعلم القرآن أن يكون معدمًا لجهاز اصطلاحي خاص به؟ وكيف لا توجد مذاهب اختلافية في الممارسات العلمية؟ ثم هل تقاس نسبة الاختلافات بدراسةٍ عُقدت أصلًا للمقارنة بين الإتقان والبرهان في ضوء الإشكالية التي تبنتها أو لم توفق في أبعادها؟

إذا كان الأمر كما ذكر، فتحت أي نظام اصطلاحي تُصنف مئات المصطلحات العلمية الواردة في كتب الفن، ومثلها من الخلافات في القواعد الكلية والمسائل الجزئية، ولو استعرضنا نوعًا واحدًا فقط من الأنواع القرآنية وليكن مثلًا أصول التفسير، فسنجد من الأمثلة ما يغنينا عن البيان.

عجز العلم عن توليد معرفة خاصة به[14]؛ على أساس أنه علم تجميعي من عدة علوم، ولم يتخلص من تبعيته لعلوم مشاركة، والحقّ أن الاقتراض بين العلوم المتجاورة سنة تكاملية، وكما يختص علم القرآن بعلوم منبثقة منه لا تجدها في أيّ ديوان، يتقاسم من جهة أخرى مع باقي العلوم التي تخدمه وتؤدي غرضه كاللغة والأصول والعقيدة والحديث.

وما هو حاصل اليوم من الاقتباس الكلي، لا يعني قبول تلك العلوم مطلقًا دون تمحيص، ثم بعد قبولها لا بد من إجرائها لمقاصد العلم وغاياته الأصيلة، وإبراز وجه الفائدة من إبقائها، ثم عرضها بطريقة قرآنية تباين وضعها الأصلي الذي اشتقت منه.

الاتساع الهائل لفروع العلم وعدم وجود سياج منهجي ضابط[15]؛ إنّ الاتساع والكثرة البالغة التي لا مبرر لها في كثير من الأحايين تشكل عبئًا ثقيلًا على تطور العلم ونضجه، وما يقدمه النّظار في كل مرة

(13) ص69.
(14) ص70.
(15) ص71.

من تشقيق مباحث جديدة دون مراعاة لأصول ضابطة ومناهج صارمة يقود إلى المساءلة والتشكيك في العلمية، ولكن مع ذلك لا بد من مراعاة أمر في غاية الأهمية قبل أن ندلف للقواعد والأسس، وهو أن علم القرآن علم يمتاز بالاستيعاب والطول والكثرة وذلك لطبيعته القرآنية، على خلاف باقي العلوم الشرعية، فعلوم تتعلق بحقيقته، وعلوم تتعلق بتاريخه وإسناده، وعلوم تتعلق بقراءته، وعلوم تتعلق ببيانه، وعلوم تتعلق بلغته، وعلوم تتعلق باحتجاجاته، ثم تحت كل زمام فروع، وتحت كل فرع استثناءات وقيود وعلائق.

أما القول بأن الاتساع لا يمكن تلافيه فهذا غير سديد؛ لأن التشقيق الذي وصلت إليه كتب الفن بمجموعها يقارب الأربعمئة نوع، ولو نظرنا في خيوطها الناظمة لأمكننا تقليص مكرراتها وتلافي بعيدها، ما ينتج لنا قرابة ثلاثين نوعًا قرآنيًّا ممتازًا عن البقية، يحكمه الموضوع الواحد، والهدف الواحد، فالتوليد داخل الحقل والتفريع لم يُبْنَ في البداية على منهج صارم، ولكن بعد تقويم العلم ومعايرته مرة بعد مرة من طرف المتخصصين يمكن تحاشي التمطيط ووضع حد له.

صحيح أنه توجد حركة كبيرة لتصحيح المسار، وكل مجتهد ينطلق في نظرته من قناعاته الشخصية، ما يؤثر سلبًا في الأنواع المتوافق عليها والمختلف فيها، ولكن استثمار كل تلكم الجهود، والاستمرار في البحث والتحري يقود لدوائر توافقية كبرى، ليبقى المختلف فيه متأرجحًا بين الانتماء والازدراء حتى يثبت في حقه الفصل.

ومهما كانت تطبيقات المتخصصين مختلفة، فهذا لا يدفعنا للتشكيك في العلم والتزهيد في الاجتهادات نظرًا لعدم قدرتها على وضع سياجات محكمة؛ لأنّ العلم في أطواره تخلقه لا بد أن يمر بعدة هزات عنيفة تقوّم شخصيته وتهذب كينونته -خاصة علم القرآن باعتباره علمًا تجميعيًّا مستقلًّا-، ونظيره ما يحصل من خلاف بين العلماء في التخصصات الأخرى من إلحاق الفنون الجديدة بأصل العلم أو لا، كعلم المقاصد الذي يعرف إلى الآن مدافعة في اعتباره من علم الأصول مع قدمه النّسبي.

والمطلع على كتب الفن -المعاصرة عمومًا- يدرك أن مباحثها متقاربة جدًّا، فهي تعالج المباحث المنبثقة من القرآن كأسباب النزول والنسخ والمكي والمدني والقراءات، ثم تختار بعض المباحث الأصولية كدلالة الألفاظ، وتنتقي من اللغة أطرافًا من البلاغة، وهذا التقارب الذي صار مشاعًا يوحي بالتصور الهيكلي للعلم، والتوافق المبدئي على نسبة كبيرة من جوانبه، وأما ما وصل إليه ابن عقيلة في تأليفه، فهو عمل متزيّد أراد به مضاهاة صنيع السيوطي، ويعتبر آخر ما وصلت إليه العقلية التوليدية، ولذا لم يتابعه أحد من بعده، وتوقف الرقم عند 154 نوعًا.

وإذا فرضنا جدلًا أن المتخصصين توافقت نتائجهم على عدد معتبر من العلوم القرآنية، فإن الاختلاف اليسير في البقية بحكم النظر التطبيقي الاجتهادي لا يشوّش على جوهر العلم ورتابته، أو يؤثر في علميته، خاصة إذا توجه الخلاف للعلوم المتداخلة البينية، أو الوافدة اللاشرعية.

وبالنسبة لكلام الأئمة في شأن استغراق العلم لآلاف العلوم، فمعناه بلا شكّ راجع للمعاني التفسيرية المستنبطة، والأسرار التي يتدفق بها النص القرآني، ولم يكن على بال منهم تقصّد الأنواع المستقلة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الحركة التصحيحية القائمة اليوم، هي اجتهادات مشكورة، ولكن يطبعها الاستعجال، وعدم التقصّي، وقصر النظر، ولذا بدا غالبها أعرجَ مجذومًا، خاصة المرتبطة بقواعد النشر في المجلات والملتقيات، والتي لا تزيد على عشرين صفحة، وإشكاليات العلم لا تقبل النظر السطحي النمطي، لأن منعرجاته دقيقة، ولا يكون تعاطيها المثمر إلا بالنظر العميق المطوّل.

علم بلا خدمة ممارسة معرفية إنتاجية[16]؛ إن ربط العلم بالممارسة الإنتاجية لا يستقيم إذا علمنا أن غاية العلم وثمرته تتعلق بخدمة القرآن الكريم من نواحي متعددة، فالغاية وإن كان أحد فروعها بيان النصّ وتفسيره واستخراج أحكامه وحِكمه كما صرّح الكتبة في مداخل كتبهم، فإنّ كثيرًا من الأنواع لا ترتبط بالإنتاج، بل تتعلق بالممارسة الوصفية أو التاريخية أو الأخلاقية، كما هو الشأن في علم الفقه الذي تتعدد زوايا اشتغاله؛ كطبقات الفقهاء وتاريخ المذاهب والباب الجامع وغير ذلك، وعلم الأصول الذي يعتني بكيفية الاستفادة وحال المستفيد وهكذا.

وعليه فلا يتوجه النقد إلى العلمية وعدم جدواه من خلال افتقاد الممارسة الإنتاجية، أو ضعفها وقلتها، أو حتى ضحالة المادة المعروضة في ثنايا الأنواع، لاختلاف الغاية من جهة، ولفقر غالب المدونات من الروح التنظيرية والقيام بالتقنين المرتبط بتطبيقات المفسرين، كون غالبها مقررات دراسية، محكومة بالمنهج الإداري والفصل التراكمي، وإذا أجرينا مقارنة بقيمة طرح الكتب الموسوعية التراثية مع المقررات التي ابتدأ وجودها مع مذكرات جامعة الأزهر لأدركنا الهوة بين الشأنين، والترهّل الذي لحق العلم جراء إدخاله في تعسفات ومضايق، كان الأولى أن يتحرر منها.

وعليه، فمن أدام النظر في كتب التراث، ومداخل التفاسير، تمكّن من ناصية العلم وأخذ بمجموعه، واستوى على قاعدة ضخمة من المعلومات والضوابط، على عكس ما انتهى إليه الباحث من إصابة المشتغل بالتشوش والتشتت، وقد رسمتُ في دراسةٍ خريطةَ علم القرآن، متسلسلة البنيان، متينة

(16) ص89.

الأركان، من خلال ذكر كتب التخصص المعتبرة، ثم نظمتها في مراتب ودرجات، يسلكها الطالب متدرجًا فيها من الأدنى إلى الأعلى، وهي ثلاث مراحل؛ مرحلة التأسيس، ومرحلة البناء، ومرحلة التخصّص، على أن الأولى تناسبها المختصرات، والثانية تناسبها المتوسطات، والثالثة تناسبها المطوّلات المبسوطات[17].

عدم إمكانية حضور مقررات تعليمية منضبطة للعلم[18]؛ لا يخفى أن غالب الكتابات الموجودة في الحقل لم يرد أصحابها الاستيعاب والشمول لغنى العلم ورحابته، كما أنها موجهة لفئة طلابية محددة، وهذا ما يجعل الارتباط بغياب القضية الكلية هزيل.

وقد بينا أن الفن يعاني من ضعف في البناء والتصوير، هذا مما لا نقاش فيه، ولكن يمكن تلافي جميع ما فرّع من إشكاليات جزئية مندرجة تحت الكتب التنويعية، مثل عدم قدرة الدارس على تحصيل معلومات منظمة، ومرتبة، ومتدرجة.

وإذا تأملنا في جزئية العجز المعرفي فقط، أدركنا بُعد النجاعة، وخطأ السبيل، فهل الدارس للإتقان، أو البرهان، أو الزيادة والإحسان، أو حتى إتقان البرهان، أو علوم القرآن بين الإتقان والبرهان، يخرج بلا زاد معرفي، سواء من الناحية الأفقية أو العمودية للعلم، ثم هل المحاكمة تقاس بمطبوعات وضعها أصحابها ابتداءً كمداخل وممهدات، ثم ندّعي أنها لا تفي بالغرض الأساس. نأألاب

علم علوم القرآن في مؤلفات الإيراد الجمعي[19]؛ رأى الباحث أن البدايات الكتابية غاياتها جزئية، لأنها لم تطلب التتابع التأليفي، وهذا لا يستقيم إذا استحضرنا قيمتها المعرفية، وأن وضعها يعتبر حجر الأساس لما جاء بعد من كتابات، وما تتابع المدونات في حقل الدراسات القرآنية وازديادها من القرن الثامن أو قبله إلى اليوم إلا خير دليل على ثمرة العلم وغايته الكلية، وأما الاستشهاد بكلام السيوطي في ادعائه الإحاطة والكمال، فإنه غير وجيه، لاحتياج العلم بعده للتتميم والتكميل، والتنقيح والتلقيح، كما أن السيوطي مشهور بأقواله التي يدّعي فيها توفيته الغاية من العلم، مع أن سنة التأليف لا تقف عند جهد بشري مهما بلغ من الكمال والتمام.

علم علوم القرآن قبل ظهور مؤلفات الإيراد الجمعي[20]؛ ذهب الكاتب كغيره من الباحثين إلى عدم وجود حقل علمي اسمه علم علوم القرآن كان حاضرًا قبل المؤلفات التجميعية المشهورة، والحق أن هذا يتنافى مع وجود اصطلاح علوم القرآن واستعماله منذ القرن الأول في النصوص وأسامي المؤلفات، وهنا

(17) مستويات تحصيل علوم القرآن، شبكة الألوكة.
(18) ص98.
(19) ص102.
(20) ص105.

مربط الفرس الذي تجاوزه المتخصصون -ومنهم الدكتور خليل-، حيث فرقوا بين المصطلح والمؤلفات التجميعية، على أساس أن المصطلح كان مسلوب المفهوم، أو مرادًا به المعنى الإضافي، وأن المصطلح لم يكسب صفة العلمية -إن كسبها- إلا بعد تبنّيه في المؤلفات التجميعية.

وقد بينت في رسالتي -علوم القرآن بين الاصطلاح والموضوع- بعد سبرٍ لجميع استعمالات المصطلح عبر القرون أن العلم عرف اصطلاحًا مبكرًا، وأن علوم القرآن يتجاذبه شق تفصيلي، وشق إجمالي، أما الشق التفصيلي فهو ما أريد به الشمول للقضايا النظرية والتطبيقية بما في ذلك التفسير والقراءات، وأما الشق الإجمالي فهو الماثل في الكتابات التنويعية، كما أنه لا تنافي بين الاستعمالين أو تعارض، إذ المقاربة التاريخية تثبت التجوّز والمسامحة، وجميع ما ذكره السيوطي ومن قبله أو بعده من اصطلاحات حتى بداية الكتابات الأزهرية محمول على التوسع وعدم الفصل بين الاصطلاح التاريخي والكتابة النظرية، بمعنى أن العلم نشأ مبكرًا، وعرف اصطلاحًا تواضعيًّا بين المتخصصين، ثم استمر في التطوير والازدهار إلى أن اتخذ صبغة تأليفية تجميعية، ونمطًا خاصًّا في الكتابة.

فمصطلح علوم القرآن مصطلحٌ سلفي قديم، وُجد أول مرة في عهد الصحابة والتابعين، وقد ثبتت نسبته لأبي بكر ومعاذ وابن عباس رضي الله عنهم وابن أبي ليلى وأبي العالية وعبد الله بن هانئ وغيرهم من المجاهيل في القرن الأول، وعن جمهرة من العلماء والصالحين في القرن الثاني، وكوكبة منهم كذلك في القرن الذي تلاه، نسبةٌ لا يبقى معها شك في عراقته وأصالته، ولا يجدي معها تكشيف ثانٍ.

وعليه، فإن الاستعمال الأول للمصطلح كان استعمالًا نصّيًّا، ومع بداية التأليف، انتقل إلى التواجد العنواني في المؤلفات كسنّة تطوّرية، حيث كشف التنقيب استهلال حضوره المبكّر في كتاب محمد الواقدي (ت:207) الذي أسماه: الترغيب في علم القرآن، ثم ارتفع معدّله إلى أربعة عشر عنوانًا في القرن الرابع، واستمر على ديمومته غير المنقطعة، وأن الاستعمال وإن كان أوّليًّا فإنه نابع من تفاهم الأعيان وتوافق الأقلام عليه، فوضعه بداءة كان اصطلاحيًّا.

وهذا يخالف ما زعمته الدراسات المعاصرة في أن عشرات المؤلفات المعنونة بعلوم القرآن لم تتوافق على مفهوم معين، ومثلها الاستعمالات النصوصية التي بلغت المئات، ولذا ورد الخطأ عليها من عدة جهات، ولعل المنعطف الكبير هو الانطلاق في إيجاد دلائل تتوافق مع القناعات السابقة.

ذكر الباحث أيضًا أن الروايات الشفوية هي ممهدة لولادة العلوم وليست علمًا قائمًا بنفسه، وأكتفي في التعقيب بالتساؤل، وهل علم الفقه أو التفسير لم يكن حاضرًا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه؟ ثم هل عشرات المصنفات في القرن الثالث والرابع والخامس حيث بلغ أوجها كانت

مجرد ممارسة عفوية لا تتوخى قضية كلية؟

كما استغربَ فضيلة الدكتور من وجود مصطلح علوم القرآن قبل البداية التأليفية، ومعلوم بداهة أن التأليف لاحق لابتداع العلوم، فالعلماء لا يضعون تآليفهم إلا بعد أن تذاع المعارف وتنتشر، أو تزامنها على الأقل، ولما وضع ابن الجوزي -أو غيره من العلماء التراثيين- كتابًا تجميعيًّا وأسماه بعلوم القرآن، فإنه لم يرد من قريب أو بعيد قصر إطلاق المصطلح عليه، بدليل أن النظر المفهومي -بحكم غياب التعريف- في باقي مصنفات المؤلف يدل على إرادته المعنى الشامل لكل ما تعلق بالقرآن، فالمراد بالعنونة التمثيل لا الحصر.

وعليه فكل ما تعقب به الباحث على المسألة التاريخية من نشأة وأولية وتتابع ومنعطفات وتعرجات أساسه الغلط النابع من الفهم الصحيح للمصطلح، ومثله المؤرخون للمسار العلمي، ولو التزموا القراءة بالمقاربة التي بينتها لتوافقت النتائج ولم تضطرب إلى الحد الذي تشوشت فيه، ولم يمكن بعدها الجمع بينها بأي طريقة.

علم علوم القرآن بعد مؤلفات الإيراد الجمعي[21]؛ ذكر الباحث في تأريخه -وفي غيره- قدرًا من المسائل دون نسبتها لمصادرها الأصلية والإحالة عليها، والمنهجية العلمية تفرض إرجاع المعلومة لصاحبها، خاصة إذا كانت نتائج كلية مبنية على مقدمات وتحاليل مكثفة.

المنجز التراثي في بناء علوم القرآن عرض وبيان[22]؛ استعرض المؤلف في بداية المطلب بعض المؤلفات التراثية ليؤكد أنّ ممارستها للقضايا القرآنية هي ممارسة جزئية لا كلية، وأن انطلاقها في بناء العلوم القرآنية كان من مجرد ضبط القضايا الجزئية وجعلها علومًا، ولا غرابة في ذلك؛ لأن العلم الأعلى هو الذي يقوم على قضية كلية محورية، وأما مسائله المشتتة فهي التي تشكل بمجموعها وبارتباط بعضها ببعض علمًا واحدًا متميزًا عن باقي العلوم.

بمعنى أن المسائل هي معرفة الأحوال العارضة لذات موضوع العلم، أو هي المطالب التي يبرهن عليها في العلم، ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها، وعليه فمسائل علوم القرآن هي معرفة الأحوال العارضة لموضوعه، وحيث ثبت: أن موضوع علوم القرآن هو القرآن من حيثياته الكلية المتعرضة له والتي منها: التفسير والنسخ وأسباب النزول والقراءات، فإن مسائله هي معرفة هذه الأحوال العارضة له، أي: معرفة حال التفسير والنسخ وأسباب النزول وغيرها مع فروعهم. جاء في مختصر التحرير:

(21) ص118.
(22) ص159.

«ومسائل كل علم معرفة الأحوال العارضة لذات موضوع ذلك العلم، فموضوع علم الطب مثلًا: هو بدن الإنسان، لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له، ومسائله: هي معرفة تلك الأمراض، وموضوع علم النحو: الكلمات، فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء، ومسائله: هي معرفة الإعراب والبناء، وموضوع علم الفرائض: التركات، فإنه يبحث فيه من حيث قسمتها، ومسائله: هي معرفة حكم قسمتها، والعلم بموضوع علم ليس بداخل في حقيقة ذلك العلم كما قلنا في بدن الإنسان والكلمات والتركات»[23].

ويجدر الإنباه إلى أمر في غاية الأهمية، وهو أن إطلاق الكتب التجميعية على أنواعها القرآنية بالعلمية، لا يعني بذلك أنها علوم مستقلة متحققة بالأهلية، وتجرى عليها قواعد الانتساب والتمايز، لأن قصدهم لا يخرج عن إرادة شتات ما ينضوي تحت العلم من فروع، ويشهد لهذا تنوع تسمياتهم لها، فتُسمّى مسائل، ومعارف، وعلوم، وأنواع، وقضايا، وغرائب، وفنون، وغير ذلك، وقد بنى الباحث موقفه واستنتجه على خلفية أن تلكم الكتب المشهورة استدعت المعارف وأطلقت عليها العلمية الكلية -مع افتقارها لذلك-، وهذا غير متحقق أصالة.

وعليه فما سيتوخاه في طرحه من نظرة إحلال العلوم الكلية -التي يرتضيها- محل العلوم الجزئية ليستقيم العبث، ويتحدد المسار من الكثرة الكاثرة، لا يسلم من النقد؛ لأن العلوم الكلية تعتمد في قوامها على مسائل جزئية لا كلية، ومن ثمّ تشكّل النقاط المتفرقة والعيون الموزعة متنًا علميًّا جامعًا منضبطًا، هو العلم الحقيقي.

معيار اعتبار العلم القرآني في التآليف[24]؛ تعقب الباحث على السيوطي في اعتباره صلاحية العلمية بناء على صلاحية التأليف، ذاكرًا أن القضية الكلية تمايز الجزئية كونها ميدانًا مفتوحًا للإنتاج المعرفي والنشاط التصنيفي، بخلاف الجزئية التي لا تعدو أن تكون تأليفًا وينتهي أمرها.

وهذا المقترح البديل تعتريه الضبابية والانفلات بخلاف معيار السيوطي؛ لأن العلم لا يمكن تحديد ثمرته الإنتاجية حتى نقول إن التأليف فيه مفتوح للأبد، فما من علم قرآني صح التأليف فيه إلا وأمكن جعله ميدانًا للإبداع والزيادة والنقصان، وكل مؤلف له نظرته الخاصة إزاء الموضوع المؤلَّف فيه وتطبيقاته وتنزلاته.

ولذا فيظهر أن معيار السيوطي -المفهوم من كلامه- حين اعتبر القدرة الجامعية للمسائل المتناسبة

(23) محمد الفتوحي، أبجد العلوم، 1/33.
(24) ص164، 244.

من محددات العلمية أحكم وأقوم، بمعنى أنه متى صحّ التأليف في العلم -إضافة لمحددات أخرى ضمنية- نظرًا لكثرة ما ينضوي تحته من فروع تطبيقية، كالنسخ، والغريب، والنزول، وقواعد التفسير، أمكن تشقيقه كنوع قرآني مفرد.

ومما ينبغي التنبيه له؛ أن السيوطي مثلًا لم يضع محددات العلمية، بل أشار في مستهل الإتقان إلى معيار صلاحية التأليف، ولكن حين النظر في توليده لكثير من الأنواع القرآنية، يلحظ عدم انطلاقه في العمل من التقيّد بها، ولو اعتبر ما اعتبره في المقدمة لسلِم كتابه من التنويع المتزيّد، إلا أننا لا يمكننا محاكمته بما ذكر لعدم تنصيصه على السير وفقها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نزيد تعقيبًا على كلام الباحث بفهمنا لهذا التنبيه، وذلك أنه حاكم السيوطي في ضوء معيار لم يلتزم به أصالة، ولم يبيّن أنه سيلتزم به، وهذا يخالف المنهجية العلمية، ثم تابعه في تنزيله على أساس التزامه به مع عدم معرفة فعاليته في تقليص العدد.

طريقة المؤلفات في بناء علوم القرآن وانعكاساتها السلبية على المؤلفات[25]؛ استدل الباحث على فساد الكتب التنويعية وغلط منهجها من خلال الثغرات العلمية والفراغات التي لم يحسن الكتبة سدّها، وهذا بلا شكّ نظر داخلي تعاني منه جميع العلوم، ويمكن تجاوزه من خلال استصدار موسوعات محررة، تبنى على منهجية واضحة في الاستدلال والترجيح، وتُحكم أصول الفن على وجه توصل للمقاصد المركزية التي تغيّتها المؤلفات، ورامت لتحقيقها.

وكما لا يخفى أن تركيز الباحث على المؤلفات الأولى في باب الكتابة التجميعية قصور؛ لأنها بقدر ما تكون مسددة في نظر أصحابها، تكون ناقصة في نظر الطبقة التي تليها، فالعلم ينشأ صغيرًا، ثم يكبر ويتهذب مع مرور الوقت، ولذا اقتصار الحديث عنها في كل مرة مع إغفال كثير من الدراسات الجادة التي قاربها مؤلفوها في العصر الحديث وفق مسبار دقيق يعتبر كيلًا مختلًّا.

وبالنسبة لإمكانية الاستغناء عن العلمية بدعوى أن الناظر في العلم يَسَعه ما كتب من دراسات مستقلة دون حاجة للرجوع إلى الكتب التنويعية والتشاغل بها محلُّ نظر أيضًا؛ لأنّ علم القرآن يشمل الدراسات التفصيلية والدارسات الإجمالية على حدّ سواء، وما الكتب التنويعية إلا طريقة أراد بها أصحابها الواضعون جمع شتات العلوم المتفرقة حتى تنضبط تحت مظلة واحدة جامعة، ويؤكد هذا التقرير تصريح كل من الزركشي والبلقيني والسيوطي في مقدمات كتبهم بالقول أن المتقدمين لم يؤلفوا كتابًا في أنواع علوم القرآن، ولم يقولوا كتابًا في علوم القرآن؛ لأن علم القرآن لا يقتصر على المباحث

(25) ص171.

الجزئية الإجمالية التي أرادوا بتنظيمها محاولة تسييج الفن وغربلته.

ولو استصحبنا قياس الباحث، ونظرنا من خلاله إلى مختلف العلوم، لأمكننا تجريد باقي العلوم الشرعية من أصولها الكبرى، فنقول عن أصول الفقه مثلًا؛ يمكننا النظر في كتب الدلالة، وكتب الإجماع، وكتب القياس، وكتب الاجتهاد والطبقات، ونستغني عن علم أصول الفقه.

إن الحقيقة التي تلوح لنا في الأفق بعد استظهار تاريخ العلم ومصطلحه ومصنفاته، أن الكتبة الأوائل شقوا طريقًا جديدًا في علم القرآن بابتكارهم طريقة التنويع، إلا أنّ من جاء بعدهم لم يفحص المادة المتوارثة، بل قبلها على علاتها، وسلّم بأصولها وفروعها، خاصة مع مطلع القرن العاشر، ولم يزل العلم في محاضنه يعاني من الإهمال والسطحية حتى استعاد أنفاسه في الدراسات الجامعية، وانتعش مرة أخرى، إلا أنه عرِف مغايرة كلية في المفهوم، والمنهج، وخرج عن المعهود الأول، والتصق بالمقررات التدريسية، ولذا لم يتبلور ويتطور، أو يلحقه النضج المعرفي الذي يصيب العلوم بعد الاشتغال عليها بقرون، والأسف أن التقيّد الذي التزموا به، لم يخدم العلم من الناحية التنويعية، ولا التفصيلية في كثير من الأحايين، بل تراجع عن المستوى الذي انطلق منه، وظل ينحصر عوض أن يتمدّد.

ولذا فالحديث عن الضعف راجع لأسباب تاريخية ومفهومية وحتى سياسية، ولا علاقة للاضطراب الحاصل بضعف انبنائها أو اشتغالها على قضايا جزئية أو عجزها عن إقامة نظر منضبط.

تكلم الباحث أيضا في نهاية المبحث عن تقسيم البلقيني لعلوم القرآن واكتفى به، مع العلم أنه توجد عدة تقسيمات تراثية لعلوم القرآن سبقت البلقيني، كتقسيم الحاكم الجشمي، والراغب الأصفهاني، ومحمد الغزالي، ومحمد بن النقيب، وسليمان الطوفي، والشاطبي، وغيرهم، وهي تقسيمات متفاوتة القيمة، وتظهر المحاولة التصنيفية المبكرة لعلوم القرآن والاهتمام بلملمته وجعله منضبطًا إلى قدر ما، ولذا فالنظر السريع في مسار العلم وتطوره دون المسح الشامل لاجتهادات المتخصصين في ثنايا مصنفاتهم يعتبر قصورًا منهجيًّا، كما أنه يفضي إلى وهن النتائج وخورها، كالقول مثلًا[26] إن المحاولات المعاصرة لتصنيف القضايا القرآنية الجزئية من خلال بناء الموضوعات الكبرى ربما يرجع سببه لوجود امتداد تراثي للقيام بمثل التصنيف، وهو نهج البلقيني.

تصنيف القضايا القرآنية الجزئية مناقشة وتقويم[27]؛ بعدما سرد الدكتور ثلة من التقسيمات المعاصرة -مفرقًا بين مسلكين أساسيين في التقسيم، وهو مسلك ضبط الموضوعات، ومسلك ضبط

(26) ص217.

(27) ص215.

الوظائف الرئيسة- انتقدها جملةً وتفصيلًا، وبغض النظر عن التفريق الذي انتهجه في العمل؛ إذ هو نظر شخصي بحت لم تصرح به جلّ الكتب ولم تلتزم به في التأسيس، وقد صرح الباحث بذلك قبلها حين قال: «لاحظنا عدم عناية جل من أنتجوها بذكر المنهجية المتبعة لديهم في بناء التصنيفات»[28]-، نلاحظ أن النقد المطروح، ارتكز فيه على القضية الكلية ومسار اشتغال علوم القرآن بالقضايا الجزئية، ولذا لم يعتبر جميع الاجتهادات ويثمّنها ناظرًا إليها بمنظار الهدف الذي أحرزته، والقاسم المشترك الذي توصلت إليه، وقد بينا قبل غلط المستند الذي بنى دراسته عليه وعدم صلاحيته.

وأما حديثه عن الخلاف الكبير الذي اتسمت به التقسيمات ومرونتها الضابطية لدرجة يستحيل معها البتّ في الأمر، فالسبب راجع في تقديري لعدم الإحاطة الشاملة بمنعرجات الفن من قبل المقسّمين، والاستعجال في إعطاء نماذج تقريبية لم تؤسس وفق عمل تراكمي تتابعي، والاندفاع في التحرير من غير الوقوف على مشكلات الفن وأعطابه، ما جعل الميز في غاية الصعوبة، وظل البناء عرضة للخلاف والاتساع، والأصل أن يجرى العمل وفق استقراء موسع، ويستحسن أن يكون ذلك في نطاق اشتراكي جماعي، ينطلق فيه من قاعدة محررة مبنية على أسس جادة، ثم بعد الاتفاق على المخرج النهائي ولو كان نسبيا بصفة راجحة لا قطعية؛ لأن الأنظار محفوفة بالاجتهاد والتقدير التطبيقي، تعمم النتائج وتعتمد في المقررات ومراكز البحث، لتؤول التشقيقات المولدة والتنظيمات العشوائية إلى الزوال، أو يوضع لها حد على الأقل، وتتهذب الساحة القرآنية من الأطروحات السريعة والحلول المؤقتة.

بناء علوم القرآن خطواته وكيفياته[29]؛ مهد الباحث في ضوء تأسيسه لبناء علوم القرآن بمهاد نظري حول الممارسات الخاصة بكتاب الله، وذكر أن التتابع التأليفي والتمدد التطبيقي هو ما يميز العلم الكلي عن القضايا الجزئية، وأن وجوه الخدمة الخاصة بالممارسات هي القضايا الكلية التي تشكل علومًا قرآنية، ثم بين أن تحرير الممارسات ليس أمرًا سهلًا، وتكتنفه خلافات، ولكن لا تبلغ درجة النزاع في القضايا الجزئية، وليس الأمر على ذلك النحو.

بداية، إنّ ما طرحه الباحث من الممارسة، لا يخرج هو الآخر عن مجال الاجتهاد والتقدير المتفاوت، وعليه فما انتقده سابقًا من المحاولات التراثية والمعاصرة يَرِد عليه مثلها أيضا، بمعنى أن الضوابط التي انبرى لتأسيسها تبقى ظنية غير قطعية مهما بلغت من النضج، ولا يمكن بحال التخلّص من توجيه سهام توهينها، وإذا سلمنا جدلًا بقوة الضابط وخرجنا من دائرة النزاع بين المتخصصين، وسلمنا بالمبدأ

(28) ص199.
(29) ص239.

الذي نص عليه، واعتبرناه قيدًا مؤسسيًّا ومحددًا فاصلًا لقبول أي علم قرآني والقناعة به، فإن التنزيل وفقه الممارسة سيبقى معتركًا فسيحًا بين الأنظار.

أحببتُ أن أشير فقط إلى هذه المسألة في البداية حتى نضع البديل في سياقه العام، وحتى لا يرتفع عن النقد أو التقويم مهما تماسك واستحكم، ولنعلم أنّ كل ما قوّض به الباحث علمية علم القرآن بداعي غياب الجودة التنسيقية، وضعف النظر الحاصل وتبدّد الأقوال، فإن المقترح الذي تفضَّل به في اعتبار بعض العلوم القرآنية علومًا كلية هو تحصيل فكر تقديري، ولا سبيل للقطع به أيضًا.

هذا أولًا، أما بالنسبة للمعيار الفاصل الذي توصل إليه في منجزه واختطه بعد نظر طويل[30]؛ فقد تردد في الفصل فيه بشكل جازم، وتكلم في بيانه من عدة اعتبارات، فتكلم عن ضابط الممارسة التطبيقية، والممارسة الخاصة بالقرآن، والامتداد التأليفي، وشرحه بشكل متقطع، بل ومعقد لا يمكن فهمه وإدراك مرماه إلا بصعوبة بالغة، فضلًا عن توظيفه وجعله ميزانًا إجرائيًّا.

ثم إن القضية الكلية التي ادعى خلوّها من علم القرآن، وأراد أن يتوصل إليها بعد المشوار الطويل هي موجودة أصالة فيه ومبثوثة في ساحاته.

فعلم التفسير مثلًا يمثل أهم العلوم القرآنية وجودًا ومكانةً، والعلماء ألفوا فيه وعرفوه وأحاطوا بمداخله ومخارجه، وهو علم يشتغل بمسار معلوم، ولا يمكن نفي العلمية عنه، ومثله علم القراءات؛ إذ يضاهي بوجوده وتأسيسه ونشأته وتمدده علم التفسير، وقس على ذلك.

وعلوم القرآن كعلم جامع، كما سبقت الإشارة إليه، يحوي في نظامه علومًا تفصيلية، وعلومًا إجمالية، فهما جناحاه المتقابلان في هيكله العام.

أما العلوم الإجمالية فهي علوم جزئية، وأمّا التفصيلية التي تقبل التفريع فهي قضايا كلية، والكلّ يشكل بمجموعه العلم الحاضن المعروف بعلوم القرآن.

---

(30) لما تكلم في ص248 عن بعض التنبيهات ساق كلام ابن عاشور المشهور في عدّ علم التفسير علم تسامح، ومما لم يتوقف عنده وهو جدير بالتأمل قوله: «وقضايا هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها، فما هي بكلية، بل هي تصورات»، حيث ذكر ابن عاشور قيدًا مهمًّا في تمييز القضية الكلية عن التصورات والقضايا الجزئية، وهو **البرهان**، فمتى تحقق العلم بالبرهنة على مسائله استأهل لقب العلمية، وإلا بقي في رتبة التصورات، ومعلوم أن علوم القرآن على وجوده الحالي اليوم أو على تواجده التراثي عرف بالبرهنة لمسائله، والاستدلال لها، كما أن النظر في كثير من قضاياه اتّسم بعين التأصيل، وعليه؛ فمفهوم كلامه يؤكد علمية علوم القرآن، ويتصادم بشكل مباشر مع طرح الباحث في كتابه.

وأنوه في هذا السياق إلى أن ابن عاشور عدّ علم التفسير علمًا في كتابه (أليس الصبح بقريب؟) حيث قال: «ما كنت أرى التفسير يعدّ علمًا، إلا لو كان شرح الشعر يعد علمًا، ولكني لما رأيت التفسير معدودًا في **مقدمة العلوم**، لأنه **منبع** العلوم الشرعية، ورأيت لأسباب تأخره **أثرًا قويًّا** في تأخر كثير من العلوم الإسلامية، خصوصًا الفقه والنحو واللغة، **أحببتُ** أن أتابعهم في عدِّه علمًا» ص327.

وهنا تظهر صلاحية التقرير، ومناسبته لتوجه العلم بشكل طردي، ونجاعته في احتواء الفنّ أحسن من طرح الباحث المتمثل في تجريد الفنّ من العلم الإجمالي بداعي خلوه من القضايا الكلية، ثم محاولة البناء ثانيا بالقضايا الكلية فقط والتي هي موجودة بالسبق الأول، ثم إعادة جمع الأنواع الجزئية ضمن مسار اشتغال بحثي خاص بجانب العلوم القرآنية، يكون كمدخل عام، كالقضايا الخاصة بتاريخ القرآن وجمعه وتدوينه؛ نظرًا لأهمية الإحاطة بها لكل مشتغل بالقرآن أيًّا كانت زاوية اشتغاله.

ضبط تفريع العلوم القرآنية وضبط اتساعها[31]، تصوّر الباحث أن ضبط الممارسة المعرفية سينهي الجدل القائم، خلافًا للمقاربات التراثية وحتى المعاصرة، والأمر خلاف ما توقّع، فإن بعض الدراسات الحديثة قد توصلت لضبط التفريع المتزيد بمحددات بارزة، ووضعت قاعدة محصلة من نتاج الساحة، تم بواسطتها السيطرة على فوضى التشقيق، وأرجعت العلوم لعدد محدود، خاصة الدراسات المؤخرة، فقد تقاربت نتائجها بشكل بيّن، وهذا ملحظ ينبغي التفكير فيه. ثم إن في استدلاله بقولهم: «علوم القرآن لا حصر لها» نظر، فإن مقصودهم بذلك راجع لما اندرج تحته من معانٍ تفسيرية، ولطائف بلاغية، ونكات تدبرية، وليس المقصود به قطعًا الأنواع المؤلَّف فيها. ولو تأملنا صنيع السيوطي عند عقد مقارنة سريعة بين «التحبير» المتقدم و«الإتقان» المتأخر، أدركنا النقلة الاجتهادية في حسن النظم والانتقاء، فإنه زاد عددًا من الأنواع المهمة، كما دمج فيما بينها، وقلّص النوعية من مئة ونيف نوعًا إلى ثمانين نوعًا عوض أن يزيد تماشيًا مع اتساع مصادره وعلومه، وهذا ما يدلّ صراحة على محاولته المبكرة في وضع حدّ للتفريع، ولو التزم فقط بما صرح به في مقدمة الإتقان من صلاحية التأليف -كأحد الضوابط التفريقية- لكان كتابه في غاية السداد.

العلم لا يوجد قبل التدوين وما شققه الأوائل في بدايات الإسلام فهو الممارسات النظرية؛ وذلك لأن العلوم هي الأطر الخادمة للممارسات[32]؛ وهذا محل نظر، وهو من أثر الالتزام برأي معين، ثم طرده على جميع الأفكار التي تخالفه وبالإمكان أن تضعفه، ووجه ذلك أنّ العلوم إنما تُعرف بوجودها الفعلي، وممارساتها النظرية، ومصطلحاتها التداولية، بعيدًا عن لحظ الواقع التقنيني، ولا يعني بالضرورة أن إثبات الأولية بزمن التداول له علاقة بالتبرير لتفوق الأوائل، وريادتهم في السبق والوضع. وعليه؛ فلا يمكن والحال كما ذكر، أن ننفي علم التفسير مثلًا أو الفقه أو الحديث عن الصحابة رضوان الله عليهم، ونقول إن وجود تلكم العلوم كان مجرد ممارسة لا ترقى لدرجة العلمية، من أجل أن نثبت صحة

(31) ص244.
(32) ص250.

فكرة القضية الكلية التي تُعرف بوجوه الخدمة الخاصة بالممارسات.

القضايا القرآنية الكلية: تصنيف القضايا وأنماطها[33]؛ توصل الباحث من قبل في ضابط الممارسة أنها جهد تطبيقي قابل لدوام التتابع والامتداد التطبيقي، وفي هذا العنصر توصل إلى وجود نمطين متعلقين بالممارسة المعرفية، وهما تقنين مزاولة الممارسة والتقعيد لكيفيات القيام بها على نحو صحيح، وصناعة الوعي بالواقع التطبيقي القائم للممارسة، وفي ضوء ذلك صنف القضايا الكلية للعلوم القرآنية. وكما يظهر، فإنّ الخلاصة التي استظهرها تعاني من عدة إشكالات، وأول ذلك غموض معنى الممارسة وصعوبة التحكم في المقدار الذي ينتقل به العلم من المعرفة إلى الممارسة، ويظهر ذلك بجلاء حين إرادته تحديد معنى الممارسة التفسيرية فيما بعد.

كيفية اعتبار الممارسة قرآنية خالصة، ووضع حدّ للعلوم الوافدة والمتداخلة، وتهذيب ساحة البحث من الدخيل عليها، وبالرغم من قيمة هذه الجزئية وأهميتها في تحديد المعارف وضبطها وترشيدها للاستفادة منها في العلم القرآني الجامع، فإن الباحث لم يثور محل النزاع فيها، ويبرز الآلية الصحيحة لتجاوز البينيّة، مع أنه لما تناول الوضع التراثي والحالي لعلوم القرآن نقده من حيثية الاتصال والانفصال بباقي العلوم، وأظهر ضعف جميع المخرجات والحلول المقترحة.

وأكثر ما يشوش على رتابة الممارسة، هو تناقضها بين التقعيدين اللذين ذكرهما، فمن جهة ذكر قيامها على التطبيق والتمدد والقابلية المطلقة، ثم من جهة أخرى لما فصل في معاقد اشتغالها أدخل النمط المرتبط بصناعة الوعي، والمتمثلة محاوره في تاريخ الممارسة، ومؤلفاتها، وثمرتها، ومدارس الممارسين ومناهجهم وأسباب اختلافهم، وأخيرًا رجال الممارسة، وكما يظهر من طبيعة المحاور المذكورة، فإن غالب موادّها وصفية نظرية، لا ارتباط لها بالتطبيق إلا كجهة منفكة عنه، كما أنها مسدودة الأفق وشحيحة التفريع؛ وبالتالي لا يصلح عدّها نمطًا منضويًا تحت أصل الممارسة -كما عرّفها-، اللهم إلا أن تكون مدخلًا تمهيديًّا لا غير، أو جزئية تحت علمٍ ناظِم، والغريب أنه لما نصّ على قيد الممارسة من جهة صناعة الوعي، ألحق بواسطتها لصلب العلم ما يمكن تلافيه وتجاوزه، وبالمقابل؛ أخرج كثيرًا من العلوم المشهورة التي لها صلة مباشرة بالقرآن الكريم، بل هي منبثقة منه وصادرة من رحمه، ولا يمكن إلحاقها بأي من العلوم المتداولة، لاختصاص نسبتها بعلوم القرآن، وذلك كجمع القرآن، وتدوينه، وفضائله، وآدابه، وغير ذلك من العلوم.

(33) ص251.

القضايا القرآنية الكلية، بناء المقررات التعليمية للقضايا[34]؛ دعا الكاتب في هذه الجزئية إلى بناء مقررات تدريسية، وإن دعوته لاستصدار المقررات التعليمية يتعارض مع ما انتقد به سالفًا الوضع القائم في علوم القرآن، وذلك لما طلب إلغاء العلم التجميعي على خلفية أن الناظر في العلم يمكن أن يتوجه مباشرة للقضايا الكلية ويتفقه من نضوجها وتعمقها، دون حاجة الرجوع لما هو مبثوث في المؤلفات التنويعية.

أضف على ذلك، أن المقررات التي اشتغل على بيانها وأضفى القابلية عليها لم يذكر حجمها ومقدار ضخامتها، فإن تحرير قضايا كلية تعنى بالممارسة القرآنية من جهة صناعة الوعي وتقنين الممارسة على نحوٍ منضبط يبني الملكات ويخرّج المتخصصين يستلزم عشرات المجلدات، وهذا المشغل يحول عن المطلوب، ويعجز الراغب ويرهقه لمشقة المرغوب.

الممارسة المعرفية الخاصة بالقرآن الكريم ضبط وتحرير[35]؛ أشار في هذا المطلب إلى حاصل ما توصل إليه من علوم قرآنية، ولكن؛ لم يعرف العلم بما أنه ضبط مضامينه، وأغفل عددًا كبيرًا من العلوم القرآنية، وأهمل قضية الترتيب والتناسب بين الحصاد لحسن بنائه في الهيكل العام، كما أنه في ظل تقريره لتحويل بعض العلوم التجزيئية لمسار بجانب العلوم القرآنية، فإن ذلك لا يشكل حرجًا إذا أبقينا العلم التجزيئي قائمًا في الساحة اليوم، ومستمرًا مع التنقيح والتحرير عوض أن نلغيه، بل سيسلم من التعارض مع العلوم الكلية المعتنية بالممارسات التقنينية والصناعة التوعوية المشتغلة في جهتها، هذا، ومما يلحظ على طريقة انتقائه للعلوم الكلية وكيفية اختبارها بالممارسة أنها في غاية الانفلات وعدم الضبط، إذ تتصف بالميوعة والتقدير، ما يسبب التفاوت الاجتهادي الكبير في تنزيلها والإحاطة بها.

خاتمة:

بعد مدارستنا لكتاب الدكتور خليل محمود اليماني، والنظر في جنباته وصفحاته، توصلنا لعدم نجاعة طرحه المتمثل في تجريد علوم القرآن من العلمية والتخلص النهائي من مباحثه التنويعية لافتقاده أساسًا للقضية الكلية، كما تبين لنا ضعف البديل الذي تقدم به، وهو إحلال العلوم الكلية المفردة التي لها قضايا محددة وتتكامل فيما بينها محل القائم اليوم في الدرس الكتابي.

(34) ص276.

(35) ص302.

لا شكّ أن المعالجة التي بثها الباحث في كتابه الحافل -على مخالفتي لها في قاعدة العمل والنتائج- قد وفقت في كثير من الأحايين في فلسفة العلم وتحليل قضاياه، كما أنها اتسمت بالعمق والنفس الطويل، وهو ما نفقده اليوم في الساحة القرآنية للأسف، فغالب الدراسات طابعها الاستعجال، وهزالة المادة المعروضة، وهذا ما أوصل العلم إلى الدائرة الضيقة التي أضحى يلاحظها أي متبصر بواقع الفنون ومشكلاتها.

ولذا فإن الكتاب على العموم إنتاج رصين، والإفادة من نظراته التجريدية ضرب لازب، ويتعين على الناظر في حركة العلم أن يساويه في تعميق الطرح وحسن التقسيم وجودة الصياغة، وكذا في شموليته وضبطه المتدرج بطريقة متناغمة، مثل ما نلحظ أثناء معالجته للإشكالات الرئيسية، حيث سلط الضوء ابتداءً على دلالة المصطلح ثم انتقل إلى الصياغة ثم إلى ثمرة العلم مرورًا بموضوع الاشتغال وحدود المباحث وغياب السياج المنهجي، وصولًا إلى افتقاد خدمة الممارسة المعرفية وعدم إمكانية حضور مقررات تعليمية.

في الأخير أدعو المهتمين بتجديد علوم القرآن بذل الوسع أكثر وبصفة جماعية، لتحرير أهم المعاقد المركزية، والاستفادة من جميع الكتابات الموزونة والدقيقة، وذلك حتى يخطو العلم لمرحلة الاستقرار، ويتجاوز مرحلة التيه التي دامت لقرون.

والحديث حقيقة عن مسألة التجديد يحتاج إلى دراسات مطولة وجادة، وقد صار ذلك متطلبًا عصريًّا لا مناص منه، ولا بأس أن أشير إلى أهم ما ظهر لي من مقترحات بحثية في سبيل النهوض بعلم القرآن وآفاق تطويره:

- ملامسة أهم معاقل العلم ومعاقده التي بني عليها أثناء التجديد، فالتفريق بين الأصل والفرع والحاشية والمكمل ضرورة لازمة لحسن النقد والتأسيس.
- إعادة قراءة المنجز التراثي وضبط المصطلحات العائمة عبر امتداد القرون؛ ثم محاولة البناء عليها، بشرط أن تكون القراءة قد أخذت حظها من التقليب وطول النظر.
- الاشتغال بتحرير التطبيقات من خلال بطون التفسير، وكثرة إيراد الأمثلة والشواهد للتدليل لها والاستدلال بها، مع العناية بالفهم الصحيح لسياقات الاستعمال.
- تشبيك العلاقة بين التأصيلات والتطبيقات ليتم التلاقي بينهما في زاوية البناء المنهجي والعلمي.
- اعتماد ما توصلت إليه بعض القراءات الجادة من نتائج بحثية ومواصلة السير في مسارها، وتتميم طموحاتها.

- البعد عن السطحية، والجرأة على تقديم الحلول، وتكثيف اللقاءات بين المتخصصين للتقصي في المستجدات.

المراجع:

1. نبيل صابري، مستويات تحصيل علوم القرآن، شبكة الألوكة، 2021م، https://rb.gy/8va2x5
2. محمد الفتوحي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002م.
3. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ط1، 1984م.
4. محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار الملتقى، سوريا، 2010م.

Arabic reference

1. Nabīl Ṣābirī, mustawayāt taḥṣīl ʿulūm al-Qur'ān, Shabakah al-Alūkah, 2021m, https://rb.gy/8va2x5
2. Muḥammad al-Futūḥī, Abjad al-ʿUlūm, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, St1, 2002.
3. Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr, al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, al-Dār al-Tūnisīyah, Tūnis, St1, 1984.
4. Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr, Alīs al-ṣubḥ bi-qarīb, Dār al-Multaqá, Sūriyā, 2010.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.412

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 17-8-2024
تاريخ القبول: 3-9-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

مراجعة كتاب: (الإسلام والحداثة: تحول في تقليد فكري) للباكستاني فضل الرحمن

التجاني بولعوالي[1]

tijani.boulaouali@kuleuven.be

الملخص

نهدف في الآتي إلى مراجعة كتاب «الإسلام والحداثة: تحول في تقليد فكري»، وهو من تأليف الباكستاني فضل الرحمن مالك، الذي يُعتبر واحدًا من مؤسسي الفكر الإسلامي المعاصر، لا سيما بعد مباشرة عقب مرحلة النهضة العربية والإسلامية. وتكمن أهمية هذا الكتاب في كونه السباق تاريخيًّا إلى مقاربة إشكالية التعليم الإسلامي في علاقته بظاهرة الحداثة التي امتدت بشكل كاسح من أوروبا والغرب إلى مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي. ورغم مضي عقود طويلة على صدور هذا العمل الفكري، فما زالت أفكاره وتفسيراته وتوقعاته تحظى بقيمة نوعية، لأن كاتبه اعتمد مقاربة تقدمية استشراقية تتجاوز التاريخ الفيزيقي وتتسامى على إحداثيات الجغرافيا. وقد حافظنا في هذه المراجعة على اتباع الخط الفكري الذي رسمه الكاتب، انطلاقًا من المقدمة وصولًا إلى الفصل الرابع ذي الطابع التحليلي والتقييمي لنتائج هذه الدراسة المتينة التي قام بها فضل الرحمن. وهكذا جاءت هذه المراجعة مطابقة للبناء الشكلي الذي قام عليه الكتاب، فاستهلت بمقدمة عامة حول المؤلف والكتاب والرؤية العامة التي يحملها، ثم خصصنا لكل فصل من فصول الكتاب الأربعة مبحثًا قائمًا بذاته، وهي كالتوالي: التراث الفقهي وتطور التعليم الإسلامي، الحداثة الإسلامية الكلاسيكية والتعليم، التعليم الإسلامي في ظل الحداثة المعاصرة، رؤى فكرية تقدمية للنهوض بالتعليم الإسلامي. وفي الختام، أنهينا مراجعتنا بخاتمة تضمنت خلاصة عامة في الموضوع والمقاربة والسياق.

الكلمات المفتاحية

التعليم الإسلامي، الحداثة والتحديث، التعليم الإسلامي التقليدي، التعليم العلماني، القرون الوسطى

(1) أستاذ وباحث في كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان في بلجيكا، منسق ماستر الأديان الكونية واللاهوت الإسلامي في الكلية نفسها، رئيس مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا، رئيس تحرير مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا.

للاقتباس: بولعوالي، التجاني، مراجعة كتاب: (الإسلام والحداثة: تحول في تقليد فكري) للباكستاني فضل الرحمن، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 174 - 188.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-8-17
Accepted: 2024-9-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Book Review: (Islam and Modernity: Transformation in an Intellectual Tradition) by the Pakistani philosopher Fazlur Rahman Malik

Al-Tijani Boulaouali[2]

tijani.boulaouali@kuleuven.be

Abstract

The article aims to review the book "Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition," written by the Pakistani thinker Fazlur Rahman Malik, who is considered one of the founders of contemporary Islamic thought, especially in the period following the Arabic and Islamic Renaissance. The importance of this book lies in the fact that it is historically one of the first to address the problem of Islamic education in its relationship with the phenomenon of modernism/ modernity, which spread rapidly from Europe and the West to various countries in the Arabic and Islamic world. Despite the many decades that have passed since the publication of this intellectual work, its ideas, interpretations, and predictions still hold significant value. This is because the author adopted a progressive and prospective approach that goes beyond physical history and transcends geographical boundaries.

In this review, we have adhered to the intellectual trajectory outlined by the author, starting from the introduction and continuing through to the fourth chapter, which is analytical and evaluative in nature, examining the results of this rigorous study conducted by Fazlur Rahman. Consequently, this review aligns with the formal structure of the book. It begins with a general introduction about the author, the book, and its overarching vision. We then dedicated a separate section to each of the four chapters of the book, which are, in order: the jurisprudential heritage and the development of Islamic education, classical Islamic modernism and education, Islamic education in the context of contemporary modernism, and progressive intellectual visions for the advancement of Islamic education. Finally, we conclude our review with a summary that encapsulates the subject matter, approach, and context of the work.

Keywords

Islamic Education, Modernity and Modernization, Traditional Islamic Education, Secular Education, the Middle Ages.

(2) Professor and researcher at the Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven in Belgium, Coordinator of the Master of Universal Religions and Islamic Theology at the same faculty, Head of the Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium, Editor-in-Chief of the Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies in Europe.

ite this article as: Boulaouali, Tijani, Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition Fazlur Rahman, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 174 - 188.

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

مقدمة

يشغلُ التعليم حيزًا مهمًّا من كتاب المفكر والفيلسوف الباكستاني فضل الرحمن مالك Fazlur Rahman Malik (1919-1988)[3]: «الإسلام والحداثة: تحول في تقليد فكري»، حيث يعتقد أن الفكر الإسلامي هو جوهر التعليم الإسلامي، وفي عمق هذا الفكر يكمن السؤال الذي مؤداه: كيف نفسر القرآن؟ وما منهجيته التأويلية؟ ولا يمكن تفسير الوضعية المتردية التي يوجد فيها المسلمون اليوم إلا بالفشل التاريخي منذ القرون الوسطى في بلورة منهج شامل لتفسير القرآن وتنزيل تعاليمه في الحياة والتعليم، كما أن الأمر تفاقم وتقهقر جراء الاستعمار التقليدي، فأدى ذلك إلى استمرار الفشل في الإصلاح الفقهي للمجتمع المسلم عامة والتعليم الإسلامي خاصة، فترتب عن ذلك نمط من العلمانية «العرضية» أو العلمنة التلقائية نتيجة ابتعاد التعليم عن تعاليم القرآن وروح الإسلام بسبب انشغال الناس أكثر بالتعليم الدنيوي بدل الديني أو الأخروي.

ويفترض فضل الرحمن أن التعليم المؤسسي هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق مستقبل واعد للعالم الإسلامي، ولن يتسنى تحقيق التغيير الاجتماعي المنشود إلا من خلال التعليم المناسب، غير أن النظام التعليمي الحالي يتراوح بين موجتين؛ فمن ناحية، لا تزال المدارس التقليدية تُدرس الإسلام بأساليب قديمة ومواد مهترئة. ومن ناحية أخرى، لا تدرس المدارس العلمانية الحديثة إلا المواد العملية والتطبيقية، أو بالأحرى الدنيوية. ولن يتحقق أي تكامل بين هذين النمطين من التعليم إلا بفرض جزء من النظام على الجزء الآخر. وهو يقصد بذلك إضافة الدورات الدينية في المدارس «العلمانية» والمواد العلمية في المدارس الدينية التقليدية، وهذا ليس بالأمر الهين، لأنه يصعب العثور على معلمين أكفاء تلقوا تدريبًا على أساليب البحث الحديثة السليمة، وفي الوقت نفسه، يتحلّون بارتباط روحي مع الإسلام وتعاليمه[4].

ولا يمكن استيعاب فكر فضل الرحمن إلا في علاقة استلهامية للقرآن الكريم، الذي ينبغي أن يُفهم

(3) ينبغي التمييز بين فضل الرحمن ملك المفكر وفضل الرحمن السياسي ورئيس جماعة علماء الإسلام في باكستان. فالذي يُهمنا هنا هو فضل الرحمن المفكر الذي نحن بصدد مراجعة كتابه، وهو باحث ومفكر باكستاني الأصل، وُلد في 21 سبتمبر عام 1919 في مقاطعة حزرة في باكستان، ودرس في جامعة البنجاب في الهند وفي جامعة أوكسفورد في إنجلترا، وقضى معظم حياته باحثًا وأستاذًا في مختلف الجامعات الغربية في إنجلترا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث ظل يعمل استاذًا محاضرًا في جامعة شيكاغو إلى أن توفي هناك عام 1988. للمزيد من المعلومات عن السيرة العلمية والجهود الفكرية والأكاديمية للمفكر فضل الرحمن ملك، يمكن تصفح المقالة الآتية:

Muhammad Khalid Masud, Ali Raza Naqvi and Seyyed Hossein Nasr, In Memorium: Dr. Fazlur Rahman (1919-1988), Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, Vol. 27, No. 4 (Winter 1988), pp. 390-400.

(4) Fazlur Rahman, Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 90.

في إطار السياق التاريخي الذي ظهر فيه مع أخذ الخلفية التاريخية والاجتماعية لذلك السياق بعين الاعتبار. لذلك فإن ما تضمنه الوحي القرآني من تعاليم أخلاقية ودينية واجتماعية، كانت تستجيب لمشكلات محددة ذات خلفية تاريخية ملموسة. وهذا يعني أن القرآن الكريم كما أُوحي إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان نتاجًا لموقف معين في التاريخ، وهو ما ينبغي أن يُنتبه إليه دائمًا عند دراسة وتفسير محتواه. وهكذا فإن فضل الرحمن يُصرّ على أن التأويل العميق الذي يوضح الخلفية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية لعصر النبي هو شرط ضروري لتفسير وفهم شامل للقرآن.[5].

صدر كتاب «الإسلام والحداثة: تحول في تقليد فكري»، الذي نعقدُ له هذه المراجعة الفكرية، عام 1982 عن منشورات جامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد ناقش فيه فضل الرحمن الحاجة الملحة إلى الإصلاح التعليمي في العالم الإسلامي، مُستخلصًا أن المناهج التعليمية الإسلامية التقليدية لم تعد مناسبة لتمكين المسلمين من التكيف مع متطلبات الحداثة. ويتكون الكتاب من 173 صفحة، تتوزعه مقدمة (1-11)، وأربعة فصول، جاء الفصل الأول (13-42) تحت عنوان: التراث، وقد تضمن خمسة مباحث، وهي على التوالي: القرآن والنبي، تطور العلوم الإسلامية، التحول المؤسسي في الإسلام الوسيطي، التعليم في الإسلام الوسيطي، ثم التعليم الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية. أما الفصل الثاني (43-83)، فيتمحور حول الحداثة الإسلامية الكلاسيكية والتعليم، ويشمل ثلاثة مباحث: وهي: مقدمة، اعتبارات نظرية، وإصلاحات حداثية تطبيقية. أما الفصل الثالث (84-129)، فعنوانه: الحداثة المعاصرة، ويتكون من مقدمة، وأربعة مباحث حول الوضعية الجديدة، الإسلام والإصلاح التربوي في تركيا ومصر، حالة إيران، بعض الملاحظات حول إندونيسيا. وخُصص الفصل الرابع (130-162) للآفاق والمقترحات، حيث شُخِّصت الإشكالية وطرح بعض الاعتبارات من أجل إيجاد حل أنسب للإشكالية البحثية التي يتناولها الكتاب.

وقبل أن نشرع في مناقشة أهم ما ورد في الفصول الأربعة من الكتاب الذي نحن بصدد مراجعته، لا مندوحة من التوقف عند ثلاثة مصطلحات مفتاحية عادة ما يُخلَط بينها، سواء عند ترجمتها من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية أو أثناء مقاربة تجلياتها المفهومية والفكرية. ويتعلق الأمر بمصطلحات: Modernity, Modernization, Modernism،[6] التي تحيل على مفهوم الحداثة، لكن؛ هل الحداثة كمرحلة تاريخية أو كإيديولوجيا فكرية أو كعملية إصلاحية؟ ثم ما المعادل اللغوي الترجمي

(5) Fazlur Rahman, Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition, p. 5.

(6) للتعمق في هذه المصطلحات الثلاثة يمكن تصفح المقالة الآتية:

Mariwan Nasradeen Hasan Barzinji, Modernism, Modernity and Modernisation, Research on Humanities and Social Sciences, Vol.3, No.12, 2013, pp. 43-53.

الأنسب لكلمة Modernity التي تضمنها عنوان الكتاب؟

فيما يتعلق بمصطلح Modernism الذي عادة ما يترجم إلى اللغة العربية بالحداثة، كان يُقصد به في البداية حركة في الفن والعمارة والأدب كانت شائعة في أوائل القرن العشرين، حيث استُخدِمت الأفكار والأساليب والمواد الحديثة بدلًا من الأفكار التقليدية. ثم صارت الحداثة تحيل على الشخصية الحديثة أو نوعية الفكر وطريقة التعبير التي تتساوق مع ما هو حديث. وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت الحداثة تطلق في المجال اللاهوتي على تلك الحركة الفكرية والفلسفية التي سعت نحو تعديل المعتقدات والعقائد التقليدية وفقًا للأفكار الحديثة، وخاصة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية[7]. وعلى هذا الأساس، يظهر من خلال هذه التعريفات الاصطلاحية التي تكاد تجمع عليها المعاجم الغربية أن الحداثة هي بمثابة تيار فلسفي يحمل إيديولوجيا فكرية «ثورية»، وقد نشأت كرد فعل على الأفكار التقليدية (لاسيما المسيحية)، حيث ظلت الكنيسة تهيمن على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية.

أما مصطلح Modernity فيعادل ترجميًّا في اللغة العربية بالحداثة أيضًا، ويحيل مفهومها على الحالة التي يكون فيها الإنسان حديثًا أو حداثيًّا، كما تطلق على مرحلة زمنية (العصر الحديث) معينة في التاريخ الغربي ومجموعة من المعايير والمواقف والممارسات الاجتماعية والثقافية الخاصة التي نشأت في أعقاب عصر النهضة في فكر القرن السابع عشر وعصر التنوير في القرن الثامن عشر[8]. وهذا يدل على أن مصطلح Modernity يحيل بالدرجة الأولى على ما هو تاريخي، في حين أن مصطلح Modernism ذو طابع فكري وإيديولوجي، لكن كلاهما يترجم في العربية بالحداثة رغم البون الدلالي الشاسع بينهما. لذلك، فإن اختيار فضل الرحمن لمصطلح Modernity في عنوان كتابه كان موفقًا إلى حد ما، لأن البعد التاريخي للحداثة ظل حاضرا في كافة مباحث الكتاب وفقراته، وذلك لكون التاريخ؛ تاريخ الحداثة الإطار الحاضن للتحول الفكري الطويل والمعقد من الماضي إلى المستقبل، ومن التقليدية إلى الحداثة بمختلف أنماطها كالكلاسيكية والمعاصرة وغيرها.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأن فضل الرحمن كان على وعي شديد بالفرق بين Modernism وModernity، وهذا ما يتضح بجلاء تام أثناء إشارته إلى «الفجوة الهائلة بين جهل الجماهير ونزعتها المحافظة وحداثة (Modernity) النخب الحاكمة (وليس الحداثة Modernism بالطبع!)»[9]. وهو يعني بذلك أن الحداثة التي استوردتها الأنظمة الإسلامية لا تتعدى ما هو مادي وشكلي؛ فهي مجرد حالة

(7) Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles, 6th edition, Vol. 1, Oxford University Press, 2007, p. 1812.

(8) المصدر السابق نفسه.

(9) Fazlur Rahman, Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition, p. 91.

تاريخية طارئة سوف تخمد عاجلًا أو آجلًا، في حين أن الحداثة كفلسفة أو إيديولوجيا فهي صنيعة الغرب، ومتجذرة في أرضيته وسياقه، ولا يمكن تحقيقها خارج بيئتها الأصلية.

وفي الأخير، مصطلح Modernization الذي يشير في اللغة العربية إلى التحديث، بمعنى جعل شيء ما حديثًا أو إعطاء طابع أو مظهر حديث لشيء ما. وهو عبارة عن عملية جعل نظام أو أساليب أكثر حداثة وأكثر ملاءمة للاستخدام في الوقت الحاضر[10]. وهذه العملية تتسم بطابع إصلاحي وتجديدي للأنساق والهياكل التقليدية المتقادمة. وبهذه الدلالة يستعمل فضل الرحمن هذا المصطلح في أكثر من عشرين موضعًا من الكتاب، يقول في هذا الصدد: «إن كان من المقرر أن تشتعل شرارة تحديث التعليم الإسلامي القديم وأسلمة الجديد، فلا بد من إحياء الزخم الأصل للإسلام (القرآن ومحمد) بوضوح حتى يتسنى لنا أن نحكم بوضوح على التطابقات والتشوهات التي شابت الإسلام التاريخي»[11].

1- التراث الفقهي وتطور التعليم الإسلامي

يستهل فضل الرحمن الفصل الأول من كتابه بشرح السياق الاجتماعي والأخلاقي الذي نزل فيه القرآن الكريم، وهو السياق نفسه الذي عاش فيه النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وعندما ندرس الجانب الاجتماعي للإصلاحات التي قام بها النبي، تظهر نقطتان بارزتان: النقطة الأولى هي أن الأرضية كانت مهيأة لهذه الإصلاحات، والثانية هي أن التشريع كما ورد في القرآن كان له خلفية يطلق عليها المفسرون أسباب النزول. وكان تفسير هذه الخلفيات متروكا إلى حد كبير للفقهاء المسلمين، الذين اعتمدوا لاحقًا الأحاديث النبوية كأساس للتفسير بدلًا من الاجتهاد أو القياس. لذلك فإن الحل الحقيقي للتفسير الشامل لا يتحدد إلا في فهم تعاليم القرآن بدقة في سياقها، ومحاولة استقراء المبادئ أو القيم التي تكمن وراء تعاليم القرآن والسنة النبوية. إن القرآن يهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، ومن ثم فإن أي تفسير للقرآن يغلق حواسه أمام التغيرات الاجتماعية سوف يودي بالعدالة الاجتماعية والمساواة في المجتمع الذي يمثله القرآن[12].

وعلى هذا الأساس، فإن فضل رحمن يرى أن تأسيس أي مجموعة من القوانين والتشريعات الإسلامية الحقيقية والممكنة لا بد أن يتم على طريقتين: أحدهما أن ننطلق من المعالجة الملموسة للقضايا القرآنية مع الأخذ في الاعتبار الظروف الاجتماعية الضرورية ذات الصلة في تلك المرحلة التاريخية، ثم ننتقل إلى المبادئ العامة التي تلتقي عليها التعاليم كلها. والطريقة الأخرى هي أن ننطلق

(10) Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles, p. 1812.

(11) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 141.

(12) المصدر السابق نفسه، ص 17-18.

من هذا المستوى العام للعودة إلى التشريعات المحددة مع الأخذ في الاعتبار الظروف الاجتماعية الضرورية ذات الصلة في ذلك الزمان أيضًا[13].

ويضيف فضل الرحمن أن تطور العلوم الإسلامية كانت عملية تدريجية، إذ اعتمد كبار الفقهاء على خبراتهم من حياة النبي وعصره وعلى المقاصد العامة للقرآن في التعامل مع القضايا، وهذا أكثر من مجرد الاستشهاد بآية أو بأجزاء من القرآن. ولقد أدت الحقائق الوجودية في تلك المرحلة دورا مهمًا في هذا الصدد، حيث أدرك المفسرون الأوائل أن الزمن يتغير، ومن ثم لم يتمسكوا بالنمط نفسه فيما يتعلق بإقامة العدل. ومع الجيل التالي تزايد اللجوء إلى الآيات القرآنية لحل القضايا[14].

ومع مرور الزمن طرأت العديد من التغيرات على البنية المؤسسية للإسلام، والتي بدأت تؤثر أيضًا على تفسير القرآن الكريم. ويستخلص فضل الرحمن أنه لم تكن هناك خلال هذه الفترة أي علاقة معيارية بين الممارسة والنظرية، ولم يكن النظام التشريعي الإسلامي قائمًا على العمل الفكري المنظم للقيم الاجتماعية والأخلاقية كما جاء بها الوحي، وكانت الأدبيات الفقهية إلى حد ما عبارة عن جهد نظري بحت. وفي الفترة نفسها، كانت هناك أزمة بين الشريعة والدولة. كما أن الفقهاء كانوا يقدمون تفسيرات لا تمثل الكليات العقدية للإسلام، حيث تمسكوا بأركان الإسلام الخمسة، ومن ثم صانوا الإيمان في وجه كل من يعترض طريقهم. ويعتقد فضل الرحمن أن الإسلام أكبر من أن يختزل في الأحكام الفقهية كقوالب شكلية، لأن النزعة الأساسية للقرآن هي التأكيد على العدالة الاجتماعية والاقتصادية والمساواة الإنسانية الأساسية، وهي واضحة تمام الوضوح منذ نصوصه الأولى. لذلك فإن كل ما يلي ذلك من تشريعات قرآنية في مجال الحياة الخاصة والعامة، حتى «أركان الإسلام الخمسة» التي تعتبر الدين بامتياز، تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وبناء مجتمع قائم على المساواة. والإصرار على التنفيذ الحرفي لقواعد القرآن، مع غض البصر عن التغيير الاجتماعي الذي حدث، والذي يحدث بوضوح أمام أعيننا، يعادل إلحاق الهزيمة المتعمدة بأغراضه وأهدافه الأخلاقية والاجتماعية[15].

وفيما يتعلق بالتعليم خلال العصور الوسطى الإسلامية، فإنه انبنى على المنهجية المتوارثة في تعليم القرآن وزرع التقوى في النفوس. وقد تطور التعليم بشكل كبير أثناء هذه المرحلة، حيث سرعان ما انتشرت مراكز التعليم في القرى والبوادي، وتمركزت حول شخصيات علمية بارزة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. أما في المدن، فقد خضع التعليم الإسلامي التقليدي تدريجيًّا لتغييرات لم تكن منظمة أو منضبطة على المستويات النظرية والعملية؛ فقد تم إدراج العديد من المواد والأساليب للتدريس

(13)المصدر السابق نفسه، ص 17.

(14) المصدر السابق نفسه، ص 24-25.

(15) المصدر السابق نفسه، ص 19.

في التعليم الذي خضع لنوع من العلمنة. وهذا يعني أنه أصبح يُميز في التعليم الإسلامي بين العلوم الدينية والعلوم العقلانية/العلمانية. وقد فُضِّلت العلوم الدينية أمام انتشار التوجه العقلاني، كما صنع الإمام الغزالي؛ لأنها توفر فرصًا أكثر للعمل، كما أن مصير الإنسان في الآخرة يتعلق بهذه العلوم. وقد أفضى هذا إلى ظهور ثقافة الجدل وانتشار المناظرات الاعتذارية، حتى «صار الجدل بديلًا للجهد الفكري الحقيقي»، على حد تعبير فضل الرحمن[16].

2- الحداثة الإسلامية الكلاسيكية والتعليم

يذهب فضل الرحمن في الفصل الثاني من كتابه إلى أن فشل الشريعة الإسلامية والمؤسسات الإسلامية في العصور الوسطى في تلبية احتياجات المجتمع أتاح المجال للتفريق بين التعليم الديني والعقلاني أو الدنيوي، أو العلماني بمفهومنا المعاصر. وقد أثر هذا في مسار التعليم الإسلامي في العصر الحديث. كما أن التأثيرات الأوروبية عبر الحركة الاستعمارية أدت دورًا كبيرًا في زعزعة التعليم الإسلامي التقليدي في مختلف مناطق العالم الإسلامي. وإذا كان الفصل الأول -كما سبق- يركز بالدرجة الأولى على السياق التاريخي الوسيطي، فإن الكاتب يمضي في الفصل الثاني إلى حدود منتصف القرن العشرين، حيث كانت الإصلاحات في هذه المرحلة خاضعة لسيطرة القوى الاستعمارية، فكانت تُنفَّذ إما كرد فعل على هذه القوى، وإما في إطار التنازع معها. وقد أولى الكاتب اهتمامًا كبيرًا للوضع في تركيا ومصر وإيران وشبه القارة الهندية، وبإيجاز شديد في إندونيسيا، حيث تبوأت مسألة التعليم مكانة مركزية في مقاربته التي شددت كثيرًا على العلم وكيفية دمجه في الإسلام[17].

ويفسر فضل الرحمن الاختلافات بين بلدان العالم الإسلامي في هذه المرحلة بطبيعة النفوذ الاستعماري في كل بلد إسلامي. وقد ظهر نهجان في اكتساب المعرفة الحديثة. يتحدد أحدهما في قبول التكنولوجيا الغربية والفكر الغربي دون خوف وتردد. أما النهج الآخر، فيعتمد تبني التكنولوجيا الغربية وحدها دون استمداد الفكر الغربي. وبطبيعة الحال، فقد فضل العلماء النهج الثاني لأنه كان قائمًا على الثنائية، وتحديد الآخرة بالدين، والدنيوية بالمعرفة العملية/المهنية. ولكن هذا أدى إلى علمنة الحياة الاجتماعية والمؤسسات، ومن ثم الشريعة الإسلامية أيضًا. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نشأ وعي بأن النهج المتبع يدفع البلدان إلى التضحية بخصوصيتها الثقافية، وهذا ما انعكس في تشكيل جماعات مثل العثمانيين الشباب في تركيا[18].

(16) المصدر السابق نفسه، ص 31-39.
(17) المصدر السابق نفسه، ص 75.
(18) المصدر السابق نفسه، ص 59.

وفي الوقت نفسه، ظهر عدد من المفكرين البارزين الذين حاولوا تطوير موقف إسلامي إيجابي تجاه العلم، والذين شكلوا رموزًا إصلاحية مهمة في العالم الإسلامي مثل أحمد خان ونامق كمال ومحمد عبده. وعلى الرغم من أنهم اختلفوا في تطبيق العلمانية الحديثة، فإن حجتهم الرئيسة كانت تكمن في أن دراسة الكون مطلب قرآني وأن العلم الغربي قام على أفكار معينة تم استيرادها من العالم الإسلامي. وهذا يقتضي إعادة اكتشاف الماضي، وتوحيد المثل الإسلامية والقومية في هذا الاتجاه[19].

وينمذج فضل الرحمن بالحالة التركية، حيث تولى السلطان محمود الثاني وحكام التنظيمات مهمة إرساء أنظمة تعليمية متجددة، ولم يكن من الممكن إصلاح التعليم الابتدائي والثانوي طوال القرن التاسع عشر لدعم الانتقال إلى التعليم العالي الذي أُنشِئ حديثًا بسبب ضغوط العلماء. وبقيام حكومة أتاتورك في 1924 حُظرَت جميع أشكال التعليم التقليدي تحت ستار التعليم الموحد. وهكذا كانت السمة الأكثر لفتًا للانتباه في جميع التطورات التعليمية في تركيا هي تحديد الديني بالخالد الذي لا يتغير والدنيوي بالقابل للتغيير[20].

وفي المقابل، كانت مصر والهند أسرع وأسهل في التحديث لأنهما أُرغمتا على تبني أسلوب التعليم الاستعماري، ومن ثم كانت المهمة هي دمج القيم الوطنية الإسلامية. وشملت التغييرات مناهج اللغة العربية، حيث بُسِّطَت اللغة التي نشأت في العصور الوسطى، فظهر إنتاج أدبي وشعري جديد. كما أثر الأزهر الشريف، بكونه نواة التعليم الإسلامي في مصر، في المدارس الدينية في إندونيسيا، وأثرت كلية عليكرة بشكل كبير في المجتمع الإسلامي بالهند قبل إنشاء باكستان، ولكن لا يمكننا القول إن أيًّا من هذه البلدان قد توفقت حقًّا في إصلاح أنظمتها التعليمية ودمجها. بالإضافة إلى ذلك، كان العلماء منظمون للغاية في مصر وتركيا، ومتناثرون في الهند وإندونيسيا. وشكل العلماء في تركيا بشكل خاص طبقة قوية من السلطة الحاكمة، يستخلص فضل الرحمن[21].

3- التعليم الإسلامي في ظل الحداثة المعاصرة

تناول فضل الرحمن في الفصل الثالث التطورات الحديثة، لا سيما التي شهدها التعليم الإسلامي، حيث ركز على بلدان إسلامية معينة مقارنًا بين ما كان عليه التعليم في الماضي وما يُؤمل أن يصير عليه في المستقبل. وهو يذكر أن معظم بلدان العالم الإسلامي حققت استقلالها السياسي ما بين عام 1947 وعام 1963، باستثناء بعض المناطق في آسيا الوسطى بسبب السيطرة الشيوعية لروسيا، وتركيا التي

(19) المصدر السابق نفسه، ص 62.
(20) المصدر السابق نفسه، ص 63-70.
(21) المصدر السابق نفسه، ص 59-83.

نالت استقلالها في مرحلة مبكرة، وبالتحديد بعد الحرب العالمية الأولى. لذلك فإن الفارق بين «الحداثة الكلاسيكية» و«الحداثة المعاصرة»، هو أن الحاجة إلى الإصلاح المنهجي صارت ملحة في بيئة ما بعد الاستعمار، حيث المسؤولية تحولت بالكامل إلى أصحاب القرار من حكام ورؤساء وملوك. ويستنبط فضل الرحمن أن الطرق المتبعة في التعامل مع الحداثة في جانب اكتساب المعرفة الغربية كانت ذات طبيعة آلية، بل وإن تبني المفهوم الغربي لـ«التقدم» كان ماديًّا واقتصاديًّا بحتًا، وهذا يعني عدم إعطاء الأولوية للقيم والتعليم[22].

ويحدد فضل الرحمن سببين لعدم وجود تعليم إبداعي وابتكاري حتى الآن بين المجتمعات الإسلامية. يكمن السبب الأول في كون هذه المجتمعات لم تستطع الانفكاك من الأنظمة التعليمية التي كانت مهيمنة في المرحلة الاستعمارية، ومثال ذلك حالة تركيا التي ظلت تابعة للنموذج التعليمي الغربي. أما السبب الثاني فيرجع إلى ما يطلق عليه السحر الذي مارسته إيديولوجية التقدم المادي على مخططي التعليم في البلدان الإسلامية. وهكذا فإن وضعية التعليم ظلت غير مستقرة إلى يومنا هذا، وذلك للاختلاف العميق بخصوص نوع التعليم الأنسب للمجتمع الإسلامي، حيث يمكن التمييز بين ثلاث وجهات نظر. أولها يرى أنه لا يمكن التوفيق بين التعليمين التقليدي والحديث مع اختلاف درجات الإدراك ونقاط التركيز. وثانيها أن بعض الحداثيين يرغب في القضاء على «الديني» لصالح العلماني. وثالثها أنه ينبغي أن يُفصل بين هذين النموذجين من التعليم. وهذا ما قد يؤدي إلى خلق أمتين في بلد واحد أو عقلين في فرد واحد، على حد تعبير فضل الرحمن[23].

ولا يكتفي فضل الرحمن في تشخيصه لوضعية التعليم الإسلامي في ظل السيطرة العلمانية على تركيا، بل يخصص حيزًا من مقاربته لبلدان إسلامية أخرى كمصر وإيران وباكستان، تكاد تشترك كلها في مشكلة الحاجة إلى معلمين مسلمين أكفاء، ما جعل المعاهد الإسلامية العليا لم تعمل بكامل طاقتها إلا بعد عقود من الزمان. ففي مصر، أدخلت الحكومة في الأزهر تدريس بعض المهارات المهنية، إلا أن ذلك الإصلاح كان بطيئا سواء في شقه التقليدي أو الحداثي. وما زال الأزهر يمثل إلى حد كبير التعليم الإسلامي المحافظ كما كان في العصور الوسطى، حتى إن المواد الحديثة التي أُدخِلت كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس لم يكن لها تأثير عميق[24] .

أما في إيران، فكان تحرر العلماء من تحكم الدولة سببًا في فشلهم، لأنهم لم يتمكنوا من تنظيم أنفسهم لإجراء التغييرات اللازمة في المنظومة التعليمية. وعندما حاولوا ذلك، كما حدث في عام

(22) المصدر السابق نفسه، ص 87.
(23) المصدر السابق نفسه، ص 90.
(24) المصدر السابق نفسه، ص 99-104.

1934، كان هدفهم إلغاء التخصصات الفلسفية، ومن ثم إقصاء الفكر الإيراني وتعويضه بعلم الفلك والرياضيات الكلاسيكية، لا علم الحديث[25]!

وتُعتبر الحالة الباكستانية الأكثر فشلًا في هذه المرحلة التاريخية، فرغم الحماس الذي اتسمت به في البداية، لم تُنشئ النخب الحاكمة ولو لجنة أو جمعية للتعليم كما كانت قد وعدت. ويرى فضل الرحمن أنه كان من المتوقع أن يتطور هناك نظام تعليمي ينطلق من المنظور الإسلامي ويتأسس على تعاليم الكتاب والسنة، بل ويستلهم تجربة المفكر محمد إقبال؛ الأب الروحي لباكستان، والذي انتقد بشدة كل من أنظمة التعليم التقليدية والحديثة (العلمانية البريطانية)، وخلق حركة فعالة تدعو إلى الجمع بين القديم والجديد[26]. ومع ذلك، فإن باكستان لم تتمكن من إنشاء قاعدة فكرية لنفسها، ويعتبرها فضل الرحمن ظاهرة معقدة تحتاج إلى دراسة خاصة. وكان من المتوقع أن تنجح هذه التجربة، لكنها فشلت فشلًا «كارثيًّا»[27]. ويُفسر هذا بجملة من الأسباب، وعلى رأسها غياب الحرية الفكرية، حيث لا يمكن للفكر أن يبقى على قيد الحياة بدون حرية[28].

ومع ذلك كله، فإن مقاربة فضل الرحمن لوضعية التعليم الحديث داخل العالم الإسلامي لا تخلو من توقعات تبعث على الأمل، فهو يذهب إلى أن بعض البلدان الإسلامية تشهد الإصلاح التعليمي، لا سيما في تركيا، حيث تحقق بعض النجاح، وأُنشِئت العديد من الكليات، مثل كلية اللاهوت والعلوم الإسلامية والآداب. ثم إن المؤشر الكبير الذي يبعث على الأمل هناك، هو التحرك الصاعد والدينامية الملحوظة في الحياة الفكرية والتربوية للتعليم الإسلامي الجديد في تركيا. كما أن فضل الرحمن يحلل الحالة التعليمية في إيران وباكستان وإندونيسيا، ليخلص من ذلك إلى أنه: «على الرغم من أن الوضع الحالي للأمور يحتاج إلى تحسينات عديدة، إلا أن هناك إشارات أمل للمستقبل، فالنشاط التعليمي والفكري المحموم، على الرغم من حداثته، يبدو أنه يسير في الاتجاه الصحيح»[29].

3- رؤى فكرية تقدمية للنهوض بالتعليم الإسلامي

في الفصل الرابع من مؤلفه، يقدم فضل الرحمن تحليلًا معمقًا لنتائج دراسته التي ضمنها الفصول السابقة بهدف النظر في البدائل الممكنة للعالم الإسلامي للانفكاك من دوامة التبعية والتأخر

(25) المصدر السابق نفسه، ص 106.
(26) المصدر السابق نفسه، ص 110.
(27) المصدر السابق نفسه، ص 117.
(28) المصدر السابق نفسه، ص 125.
(29) المصدر السابق نفسه، ص 129.

والانحطاط التي يتخبط فيها. وهو يحلل السمات الأساسية لمحاولات الإصلاح التعليمي التي جربت في العالم الإسلامي، حيث هناك جانبان لهذا التوجه الإصلاحي.

نبدأ بالجانب الأول الذي يتحدد في قبول التعليم العلماني الحديث كما تطور بشكل عام في الغرب ومحاولة «أسلمته»[30]. وهذه المقاربة لها هدفان مستقلان، رغم أنهما لا ينفصلان دائمًا بعضهما عن بعض. أحدهما يكمن في تشكيل شخصية الطلبة بالقيم الإسلامية سواء في بعدها الفردي أو الجماعي. والهدف الآخر يتحدد في تمكين أتباع التعليم الحديث من استخدام منظور إسلامي على مستوى عالٍ، لتحويل كل محتوى واتجاه في مجالات التعلم. ويظهر أن هذين الهدفين مترابطان بشكل وثيق، بمعنى أن تشكيل الشخصية بالقيم الإسلامية يُشكّل أساسًا في المرحلة الابتدائية من التعليم، حيث الطلاب شباب وقابلون للتأثير. ومع ذلك، إذا لم يتم أو ينجح إضفاء الطابع الإسلامي على مجالات التعليم العالي، فعندما يصل الأطفال الصغار إلى المراحل العليا من التعليم، فإن نظرتهم إلى الأمور لا بد أن تكون علمانية، أو من الأرجح جدًّا أن يتخلوا عن أي توجه إسلامي كان لديهم، وهو ما يحدث على نطاق واسع[31].

بالإضافة إلى ذلك، يطرح فضل الرحمن مشكلة «تحديث» التعليم الإسلامي؛ أي جعله قادرًا على الإنتاج الفكري الإسلامي الخلاق في مجالات النشاط الفكري كافة، إلى جانب الالتزام الجاد بالإسلام الذي تمكنت المدارس الدينية عمومًا من نقله. ويتلخص ذلك في توسيع الرؤية الفكرية لدى المسلم من خلال رفع معاييره الفكرية. ذلك بأن توسيع الرؤية يرتبط بالارتقاء إلى مستويات أعلى؛ فكلما هبطت إلى مستوى أدنى، قلت المساحة التي يمكنك أن ترى منها، وزاد اعتقادك بأنك سيد تلك المساحة الصغيرة التي تقع تحت رؤيتك الضيقة. وهنا يظهر -يستطرد الكاتب- التناقض الصارخ بين المواقف الإسلامية الفعلية ومتطلبات القرآن. فالقرآن يولي قيمة عالية للمعرفة، ويأمر النبي نفسه برفع الدعاء إلى الله: ﴿وَقُــل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًــا﴾، (طه: 114). والواقع أن القرآن نفسه يرى أن الإنسان كلما زادت معرفته، زادت قدرته على الإيمان والالتزام. ولا توجد على الإطلاق وجهة نظر أخرى بشأن العلاقة بين الإيمان والمعرفة يمكن للمرء أن يستمدها من القرآن[32].

أما الجانب الثاني للتوجه الإصلاحي في التعليم الإسلامي، فقد اتخذ منحيين: في المنحى الأول، حدث هذا الإصلاح تقريبًا بالكامل في إطار التعليم التقليدي نفسه. وتعود جذور ظاهرة الإصلاح إلى ما قبل الحداثة التي لا يزال زخمها مستمرًا إلى حد ما، وكان الإصلاح آنذاك يميل إلى «تبسيط» المنهج التقليدي، الذي وجده مثقلًا بالمواد «الغريبة» مثل علم الكلام في العصور الوسطى، وبعض فروع الفلسفة (مثل

(30) المصدر السابق نفسه، ص 130.

(31) المصدر السابق نفسه، ص 131.

(32) المصدر السابق نفسه، ص 134.

المنطق)، والكثير من الأعمال المتعلقة بالشريعة الإسلامية. ويتلخص هذا التبسيط في إسقاط معظم أو كل الأعمال من هذه التخصصات، لا سيما التي تعود إلى العصور الوسطى، والتركيز على علوم الحديث، وأحيانًا اللغة والأدب العربيين، وفي بعض الحالات مبادئ تفسير القرآن، بما يتفق مع الأيديولوجية الدينية لهذه الحركات الإصلاحية التي كانت تهدف إلى «تطهير» الإسلام من التراكمات اللاحقة. وينمذج فضل الرحمن لذلك بالتطورات التي طرأت على شبه القارة الهندية، والتي ناقشها في الفصل الأول من الكتاب. وفي المنحى الثاني، حدثت مجموعة متنوعة من التحولات التي تكمن جميعها في دمج فروع التعليم الحديثة مع الفروع القديمة، كتمديد سنوات المناهج الدراسية وجعلها متوافقة مع مدة المناهج الدراسية في المدارس والكليات الحديثة. وفي حالة إندونيسيا، تم استكمال المناهج الدراسية بفصول بعد الظهر تُعقد بعد التعليم العلماني الحديث، ومن ثم إطالة اليوم بدلًا من زيادة عدد سنوات المناهج الدراسية[33].

وفي معرض نقاشه حول علاقة الإسلام عامة والتعليم الإسلامي خاصة بالحداثة، يطرح فضل الرحمن جملة من الأفكار والرؤى التقدمية والاستشرافية التي من شأنها أن تشكل بدائل إصلاحية ناجعة للوضعية المزرية التي تشهدها المنظومة التعليمية في معظم بلدان العالم الإسلامي، وعادة ما يتسم خطابه بالجرأة التي قلما تحضر لدى معاصريه من المفكرين، ولعل هذا ما أدى إلى تهميش فكره الإصلاحي سواء في بلده الأصل باكستان أو في باقي بلدان العالم الإسلامي، وتذكر مصادر أن الرئيس الباكستاني السابق محمد أيوب خان دعاه في 1961 ليشرف على المعهد الإسلامي للبحوث في إسلام أباد، ويسهم في إصلاح التعليم والبحث العلمي، لكن مقترحاته وأفكاره أثارت غضب بعض الأوساط المحافظة، فاتهموه بالردة، بل ونادوا بقتله، ما اضطره إلى مغادرة باكستان في 1968، مهاجرًا إلى الولايات المتحدة الأمريكية.[34] وعاش هناك حياة بسيطة إلى أن توفي، واشترى زملاء له مكتبته بمبلغ يفوق أضعاف ما تستحقه، وذلك بغرض مساعدة أسرته وجعلها في منأى عن الحاجة[35]. وقد علق بعض العلماء الذين زاروه في مكتبه في الطابق السفلي من منزله بأنها كانت غرفة عارية بسيطة يجلس فيها على وسادة مع مكتب منخفض ويكتب، مستشهدًا بالأعمال من الذاكرة[36].

(33) المصدر السابق نفسه، ص 138.

(34) Feisal Khan, Islamic Banking in Pakistan: Shariah-Compliant Finance and the Quest to Make Pakistan More Islamic, Routledge, 2015, p. 42, 48.

(35)جاء في مقالة لإبراهيم موسى أنه «عند وفاته في شيكاغو في 26 يوليو/تموز 1988، وصفه ويلفريد كانتويل سميث، عميد الإسلاميين الغربيين الذي تربطه علاقات قوية بشبه القارة الهندية والباكستانية، بأنه «شخص يتمتع بالنزاهة؛ رجل دين يتمتع بعقل لامع يستخدمه كجزء من دينه. كان شخصًا متخلقًا؛ ومسلمًا جادًا مدفوعًا باهتمام عميق بثقافته وشعبه». وفي وقت وفاته، ترك فضل الرحمن زوجته بلقيس وابنة وأربعة أبناء». ينظر:

Ebrahim Moosa, Rahman, Fazlur (chapter), Keough School of Global Affairs, University of Notre Dame, 30 January 2024, https://doi.org/10.1093, accessed on August 15, 2024.

(36) C.T.R. Hewer, Fazlur Rahman: Biographical Introduction, (pp. 1-6), https://chrishewer.org/fazlur-rahman/, accessed on

ونكتفي في هذا الصدد بالتطرق إلى مسألتين مهمتين فككهما فضل الرحمن. تتعلق المسألة الأولى بالعلاقة الغريبة بين الدين والسياسة، حيث يخضع الديني لما هو سياسي، وهي مشكلة عويصة ابتليت بها المجتمعات الإسلامية منذ فجر الديمقراطية فيها. والآلية الوحيدة الأكثر نجاعة لإنقاذ الدين من تقلبات السياسة اليومية هي التعليم نفسه. لذلك، يتساءل فضل الرحمن عن الكيفية التي يمكن أن يصبح بها التعليم الإسلامي ذو معنى في الإطار الفكري والروحي الحديث، ليس لإنقاذ الدين من الحداثة، ولكن لإنقاذ الإنسان المعاصر من نفسه من خلال الدين[37].

أما المسألة الثانية، فهي أنه ينبغي التمييز بوضوح بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي. ويرى فضل الرحمن أنه ما لم تُبذَل جهود فعّالة ومتواصلة في هذا الاتجاه، فلن يكون هناك سبيل واضح لخلق ذلك النوع من العقل الإسلامي الذي بمقدوره تحديث المعرفة الإسلامية التقليدية وأسلمة المعرفة الجديدة، ولا يتسنى ذلك إلا من خلال إحياء المصادر الأصلية للإسلام، وهي القرآن والسنة، حتى نتمكن من الحكم بوضوح على التشوهات التي شابت الإسلام التاريخي، وهذا ما تناوله فضل الرحمن بتفصيل في الفصلين الأول والثاني[38].

خاتمة

إن أهم خلاصة يمكن الخروج بها بعد أن قرأنا كتاب «الإسلام والحداثة» للمفكر الباكستاني فضل الرحمن، هي أنه يقدم الإصلاح التعليمي بكونه الحل الأنجع لأزمة المسلمين في العصر الحديث، ولا يمكن تفسير الفشل الشامل الذي تتخبط فيه أهم بلدان العالم الإسلامي (تركيا، إندونيسيا، باكستان، إيران...) إلا في ضوء طبيعة التعليم المعتمد فيها، والذي يستمر فيه الطراز الوسيطي المفصول في أغلبه عن تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية وروحانيتهما.

ثم إن مقاربة فضل الرحمن ينبغي اسيتعابها في السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي ظهرت فيه، حيث مر على صدور هذا الكتاب حوالي أربعة عقود، ويبدو من خلال الأفكار المطروحة والآليات المعتمدة أن كاتبه كان متقدما بكثير على عصره. فقد سمحت له فطنته وذكاؤه الحاد برؤية واسعة للتاريخ مكنته من دراسة الإسلام بطريقة حديثة، وفي الوقت نفسه مخلصة للدين. لذلك، فإنه عندما لاحظ أن حركات النهضة في عصره كانت فارغة، وكانت تحدث جعجعة بلا طحين، أدرك أنها كانت تسير في الاتجاه الخطأ، وأنها سوف تلحق ضررًا كبيرًا بالإسلام، فعبر عن ذلك بجرأة نادرة ونقد مؤسس.

August 15, 2024.

(37) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 140.

(38) المصدر السابق نفسه، ص 141.

وفي عصرنا الحالي طرأت تغييرات مختلفة على المنظومة التعليمية في العالم الإسلامي، أسهمت فيها التحولات الجذرية التي مست شتى الأنساق الفكرية والأخلاقية والتربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي فرضتها مختلف الظواهر الجديدة، مثل ما بعد الحداثة والعلمانية والعولمة والرقمنة وغيرها. ومع ذلك، فالصراع بين القديم والحديث، بين التقليد والتجديد، بين الأسلمة والعلمنة، لا تزال تطغى على التعليم الإسلامي المعاصر. وهذا يعني أن فضل الرحمن كان يستشرف في زمانه ما سوف يؤول إليه المستقبل في زماننا، وهذا ما يجعل فكره، سواء في مؤلفه «الإسلام والحداثة» أو في غيره، كـ«الإحياء والإصلاح في الإسلام»، و«المنهاجية الإسلامية في التاريخ»، و«المسائل الكبرى في القرآن الكريم»[39]، يتجاوز التاريخ الفيزيقي المحدد إلى التاريخ الكوني المجرد.

المراجع

1. Chris Hewer, Fazlur Rahman: Biographical Introduction, (pp. 1-6), https://chrishewer.org/fazlur-rahman/, accessed on August 15, 2024.
2. Ebrahim Moosa, Rahman, Fazlur (chapter), Keough School of Global Affairs, University of Notre Dame, 30 January 2024, https://doi.org/10.1093, accessed on August 15, 2024.
3. Fazlur Rahman, Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
4. Feisal Khan, Islamic Banking in Pakistan: Shariah-Compliant Finance and the Quest to Make Pakistan More Islamic, Routledge, 2015.
5. Mariwan Nasradeen Hasan Barzinji, Modernism, Modernity and Modernisation, Research on Humanities and Social Sciences, Vol.3, No.12, 2013, pp. 43-53.
6. Muhammad Khalid Masud, Ali Raza Naqvi and Seyyed Hossein Nasr, In Memorium: Dr. Fazlur Rahman (1919-1988), Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, Vol. 27, No. 4 (Winter 1988), pp. 390-400.
7. Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles, 6th edition, Vol. 1, Oxford University Press, 2007.

(39) يمكن تصفح المعلومات العامة حول أهم كتب المفكر فضل الرحمن ملك في لغتها الأصلية الإنجليزية التي ألفها بها، على موقع منشورات جامعة شيكاغو التي كان يعمل فيها، الرابط: https://press.uchicago.edu/ucp/books/author/R/F/au5838413.html، تم التصفح بتاريخ: 15 غشت 2024.

حـــوارات
Discussions

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.411

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-12-2024
تاريخ القبول: 15-12-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

حوار مع الدكتور حمزة البكري[1] حول:

الدرس الكلامي الكلاسيكي - طبيعته ومخرجاته

hamza.elbekri@istanbul.edu.tr

حاوره: عبد الحميد مؤمن[2]

Moumenhamid60@gmail.com

ملخص:

يدور هذا الحوار حول الدرس الكلامي الكلاسيكي وفق رؤية أستاذنا د. حمزة البكري بداية باندراجه ضمن مشروع أساسه الانتهاض بالتراث العلمي الزاخر في العلوم الإسلامية، مرورًا بأهم خصائص هذا الدرس وبعض المؤسسات التي تحتضنه ومخرجاته وأوليات البحث في مسائله، ثم انتهاءً بالحديث عن دعوات تجديده ومناقشة مسألة اعتبار المذهبية في بنائه.

الكلمات مفتاحيــة:

الدرس الكلامي، علم الكلام، التجديد، المذهبية.

(1) كلية الإلهيات - جامعة إسطنبول.
(2) باحث في علم الكلام الأشعري، خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية – جامعة القرويين..

للاقتباس: مؤمن، عبد الحميد، حوار مع د. حمزة البكري حول: الدرس الكلامي الكلاسيكي – طبيعته ومخرجاته، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 190 - 198.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-12-10
Accepted: 2024-12-15

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Interview with Dr. Hamza Al-Bakri[3] on:
The Classical Kalam (Theological) Lesson - Its Nature and Outcomes

hamza.elbekri@istanbul.edu.tr

Interviewed by: Abdulhamid Mou'men

Moumenhamid60@gmail.com

Abstract

This dialogue revolves around the classical theological lesson according to the vision of our professor Dr. Hamza Al-Bakri, starting with its inclusion within a project based on the revival of the rich scientific heritage in Islamic sciences, passing through the most important characteristics of this lesson and some of the institutions that embrace it, its outputs, and the priorities of research into its issues, then concluding with talking about calls for its renewal and discussing the issue of considering sectarianism in its construction.

Keywords:

Theological Lesson, Theology, Renewal, Sectarianism.

(3) Faculty of Theology - Istanbul University
(2) Researcher in Ash'ari Theology, graduate of Dar Al-Hadith Al-Hassania Foundation - Al-Qarawiyyin University.

Cite this article as: Mou'men, Abdulhamid, Interview with Dr. Hamza Al-Bakri on: The Classical Kalam (Theological) Lesson - Its Nature and Outcomes, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 190 - 198.

© 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.

بدايةً أتقدم إليكم -سيدي د. حمزة البكري- بجزيل الشكر والامتنان على قبولكم إجراء هذا الحوار رغم انشغالاتكم الكثيرة.

المتتبع لانشغالاتكم العلمية يلاحظ جمعكم بين تخصصي الحديث والكلام؛ فما الخطوط الكبرى الناظمة لمشروعكم العلمي والفكري؟ ثم ما سر تعلقكم بالإمام الكوثري دراسةً وتحقيقًا لمصنفاته؟

أودُّ بدايةً أن أنبه إلى أن هذا المشروع العلمي والفكري الذي نحن بصدد الكلام عنه ليس مشروعًا شخصيًّا أنسبه إلى نفسي وأختصُّ به عن غيري، وإنما هو مشروع سار عليه كثير من أهل العلم سابقًا، ويتابعهم فيه عديد من المعاصرين، على اختلافٍ في أساليب بيانه وإيضاحه وطرائق تنظيره وتطبيقه من جهة، وتفاوتٍ في مدى التزامهم به من جهة أخرى، وتنوُّعٍ في ظهور تجلياته عندهم من جهة ثالثة، ومن هنا قد ينطبع هذا المشروع بخصائص فردية ويتصف بسِمات شخصية تُوهِم أنه مشروع علمي خاص، وإنما الخصوصية في التفاصيل التي أشرتُ إليها، لا في أصل المشروع.

ومن هنا أقول: المشروع العلمي والفكري الذي أرتضيه عن بحث جادّ ودراسة عميقة وقناعةٍ علمية: هو الانتهاض بالتراث العلمي الزاخر في العلوم الإسلامية، والذي أقصده بالانتهاض بالتراث أمور:

منها: إعادة الثقة بالتراث الإسلامي في نفوس طلاب العلم، بدءًا من كثير ممَّن ينتسب إليه، إذ يغلب على شرائح واسعة منهم الانتسابُ إليه عاطفيًّا لا عن ثقة مبنية على حقائق علمية ووقائع معرفية، وتوسُّعًا إلى غيرهم من المُثقَّفين الراغبين في اكتساب تصوُّرات صحيحة عن هذا التراث.

ومنها: تمكينه علميًّا وترسيخه منهجيًّا بين طلابه ومحبيه أولًا، وسائر من يتعامل معه ثانيًا، لأنه من المُلاحَظ أن عددًا غير قليل ممن يطلب العلوم الإسلامية التراثية أو يتعامل معها قراءةً أو دراسةً أو نقدًا يتعلّمها أو يتعامل معها بطريقة سطحية، لا تتجاوز فهم الألفاظ أو ترجمتها إلى لغته وفكَّ العبارات وإرجاع الضمائر إلى غير ذلك من أمور ما هي إلا أدوات لتحصيل حقيقة المعنى وإدراك جوهر المراد، فالوقوف عندها من غير مجاوزتها إلى الغاية منها قصور كبير يؤدي إلى خلل في التصورات أولًا، ثم في الأحكام الصادرة بناءً عليها.

ومنها: الاطلاع على دقائق تفاصيله، وتمييز مبادئه ومقاصده، والوقوف على خفايا الروابط بين مسائله، سواء في الفن الواحد أم بين الفن وغيره مما يتصل به من فنون.

ومنها: العناية بالمدارس والمذاهب الكبرى في التراث، وتحرير الأقوال المتوارثة فيها، وهي أعمُّ من الأقوال المعتمدة، فربَّ قول قويّ توارثه علماء مذهب ما وجرى عليه جماعة كبيرة منهم أو عدد من محقِّقيهم ولم يُعتمد، ومع ذلك فهو قول مُعتَبَر، وتمييز تلك الأقوال عن الأقوال الضعيفة أو الشاذة التي رُفِضَت في

المؤسَّسات التراثية نفسها، وليس هذا بالأمر الهيّن؛ إذ يختلط التوارث بالتوارد، فالتوارثُ تداولٌ علميّ محرَّر انتقل عبر الأجيال بعد اختباره ومناقشته، أما التواردُ فركونٌ إلى ما قاله السابق وتكرير له، ولو بتغيير في العبارات والألفاظ، من غير اختبار دقيق ولا مناقشة حقيقية، والفَصْلُ بينهما أمرٌ صعب يحتاج إلى اطلاع واسع وبحث جادّ وفهم عميق. وكذلك تتشابك قضية التمييز هذه بالمراحل الزمنية والاتجاهات الفرعية المنطوية تحت المذاهب المتوارثة، فما يكون معتمدًا في مرحلة زمنية أو اتجاه فكري ربما لا يكون معتمدًا في مرحلة أخرى أو اتجاه آخر في المذهب نفسه، وهي صعوبة أخرى يواجِهُها الباحث في هذا السياق.

ولا أدَّعي أنني قائم بهذا المشروع بتمامه، وإنما أدعو إليه في كثير من المناسبات، وأحاول الإسهام في تثبيته في حدود ما أقدر عليه، ومن الجوانب التي أُحسِنُها منه، بحيث تتكاملُ هذه الجهود مع جهود أخرى يبذلها القائمون على جوانب هذا المشروع المترامي الأطراف.

والكلام عن الإمام الكوثري في هذا السياق مناسب جدًّا، إذ هو من أبرز القائمين على هذا المشروع في القرن الماضي، بل لعله أبرزهم مطلقًا، فقد كانت له جهود متوالية في الانتهاض بالتراث الإسلامي، ودعواتٌ إلى التمسُّك بالمؤسسات العلمية المُمثِّلة لهذا التراث، سواء على صعيد المذاهب الاعتقادية أو الفقهية المتوارثة عبر العصور. وهذا يفسِّر جانبًا من تعلُّقي بشخصية الإمام الكوثري.

وثمة جانب آخر وهو أن تعامل الأطراف المختلفة اليوم مع هذه الشخصية العلمية مثال ظاهر على الإشكالية المنهجية نفسها التي سبقت الإشارة إليها في التعامل مع التراث، فكما لاحظنا أن التعامل مع التراث في عصرنا يكون غالبًا بنظرة سطحية، سواء من دارسيه أو ناقديه، ولا يتعدى ظواهر الألفاظ والعبارات إلى حقائق المعاني ودقائق الأحكام، مع غلبة أسلوب الإجلال والتعظيم عند موافقيه ودعوى التحرُّر والتجديد عند مناوئيه، وكلاهما أسلوب عاطفيّ برأيي، فالعبرة بالحجة والدليل بغضِّ النظر عن الأسلوب أو الدعوى، كذلك نلاحظ هذه الإشكالية نفسها تتكرَّر في التعامل مع شخصية الكوثري، فالغالب السائد أن يُقرأ كلامه قراءةً سطحية أو مجتزأة، ويُتمسَّك بظواهر ألفاظه وعباراته من غير مراعاة لسياقها وملابساتها، حتى اعتُرض عليه باعتراضات شديدة قاسية سببها تلك القراءة المتعجِّلة، وانقسم الناس في حقه إلى فريقين على طرفي نقيض، فكأن التراث نفسه تجلّى في شخصيته رحمه الله، فقلَّ مَن عرفه وفهم مقاصدَه ومراميَه، كما هو الحال في التراث نفسه.

وثمة جانب ثالث يرجع إلى أثره في تكوين شخصيتي العلمية، حيث كنتُ أتتبّع كتبه ومقالاته وتعليقاته في مرحلة الطلب، منذ تعرَّفتُ على اسمه من كتب تلميذه الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، فبادرتُ إلى قراءة ما كان متوافرًا منها في مكتبة السيد الوالد، والبحث عن سائرها في المكتبات العامة أو متاجر الكتب، فكنت أطالعها وأُعاوِدُ النظر فيها، مما أسهم إسهامًا كبيرًا في بناء شخصيتي العلمية.

لعل الدرس بمعناه العام عبارة عن إدامة القراءة لعلم ما وتناول أثر هذه القراءة بالحفظ لما في المدروس من خفاء أو لكونه موضوعًا أُنفًا. وكما لا يخفى عليكم حدد علماء التربية اليوم معنى أكثر تفصيلًا للدرس حين بينوا أنه عبارة عن كلٍّ منسجم من الأهداف والمضامين وطرائق التدريس ووسائله وأساليب التقويم، وهذا الكل يستند في اختيار عناصره إلى مقاربة معينة، أو لنقل إلى فلسفة توجِّه اختيار المدرس لكل عنصر منها. نظرًا لانشغالكم بتدريس الكلام على الطريقة الكلاسيكية، ولكي نقرب القارئ من طبيعة هذا الدرس؛ هل يمكن سيدي حمزة البكري أن تقدموا لنا تصورًا عامًّا عن عناصر الدرس الكلامي الكلاسيكي والفلسفة التي توجه العلماء في اختيار هذه العناصر؟

الدرس الكلامي التراثي بالمعنى الذي ذكرناه سابقًا يستند إلى عناصر.

منها أنه درس تدريجي، ينقل الدارس من مستوى إلى آخر نقلاتٍ هادئة، ولا يقفز به قفزات مفاجئة، من شأنها أن تترك عنده فجوات يصعب سَدُّها، وإشكالات يشقُّ التخلُّص منها.

ومنها أنه درسٌ شمولي، يقوم على استيعاب مباحث الفن كلها بحسب الكتاب المقرَّر في مستوى من مستويات التعليم، ولو على سبيل مطالعة الطالب نفسه في بعض الحالات، بخلاف الدرس الأكاديمي مثلًا الذي يسود فيه الاكتفاء ببعض المباحث دون بعض، والاقتصار على عدد من المسائل تكون أنموذجًا لِمَا سواها.

ومنها أنه درس تكاملي، ترتبط فيه الفنون فيما بينها، ويستمدُّ بعضها من بعض، فعلم الكلام مثلًا لا ينفكُّ عن المنطق وأصول الفقه والفلسفة، فضلًا عن صلته بالبلاغة وآداب البحث. ومن هنا تتشابك في الدرس التراثي (الكلاسيكي) الأنظار في المسألة الواحدة من جهات مختلفة، فالنصُّ النقليّ مثلًا ينظر فيه اللغوي من جهة، والبلاغيّ من جهة أخرى، والأصولي من جهة ثالثة إجمالًا، والفقيه أو المتكلِّم من تلك الجهة تفصيلًا، والمفسِّر أو المحدِّث من جهة رابعة، إلى غير ذلك.

ومنها أنه درس نقدي بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد الذي هو فحص الشيء واختباره والبحث عن أدلته وإشكالاته لإثبات صحته أو ردِّه، فالكتب المعتمدة في الدرس التراثي لا تخلو غالبًا عن إيراد إشكالات وبيان حلِّها، وذِكر اعتراضات والإجابة عنها، وسَوْق الشواهد والأدلة مع بحث في وجوه دلالتها، وما إلى ذلك، وتلك الكتب الدرسية تكثر عليها الشروح والحواشي، وفيها من تدريب الذهن على مناقشة الأقوال ومحاورة الأفكار شيء كثير.

هذه الصورة المثالية للدرس الكلامي التراثي، أما واقعه اليوم فقد يقترب من هذه الصورة وقد يبتعد، تبعًا لعوامل عديدة ليس هذا محل تفصيلها.

ولا ينبغي أن نغفل عن أن الدرس التراثي ممتدّ إلى مئات السنين السابقة، وقد جرى تطبيقه في أزمنة متعددة، وبيئات مختلفة، ومدارس متنوعة، وهو ما أدى إلى تطويره وتكييفه حتى استقرَّت مناهجه العامة، واتضحت معالمه الكبرى، مع انفتاحه على قبول التغيرات في تفاصيله الكثيرة، ومرونته مع استحداث أساليب وإلحاق مُستَجَدّات، ومن هنا ظهرت هذه العناصر في صورتها المثالية كما أسلفت.

إلى جانب تدريسكم الأكاديمي لعلم الحديث، لكم جهد نوعي في تدريس الكلام على الطريقة الكلاسيكية ضمن مراكز علمية تحتضنها بعض المؤسسات الوقفية، هل يمكن أن تقربنا أكثر من أسباب نشأة هذه المؤسسات الوقفية، وتطورها التاريخي، وبنيتها، وأهدافها، ومخرجاتها؟

المؤسسات العلمية الوقفية في تركيا لها تاريخ طويل، ولكنها تطورت في السنوات العشرين الأخيرة تطوُّرًا نوعيًّا لافتًا للأنظار، وأهدافها متنوعة بحسب رؤية القائمين على المشروع الوقفي والعاملين في المؤسسة نفسها، كما أن الشريحة المستهدفة لها متفاوتة تبعاً لذلك، ومن تلك المؤسسات العلمية الوقفية ما يتقيد بالجانب التراثي (الكلاسيكي)، ومنها ما يتقيد بالجانب الأكاديمي، ومنها ما يمزج بينهما باتخاذ المادة العلمية التراثية أصلاً والكتاب التراثي مُقرَّرًا، وسلوك طريقة متوسطة في إلقاء الدرس بين الأسلوبين: التراثي والأكاديمي، وفي مناقشة الأفكار القديمة والحديثة. وهذا النوع المذكور أخيرًا من تلك المؤسسات يستهدف إجمالًا طلبة العلم الجامعيين، ويُقدِّم لهم دعمًا علميًّا رديفًا ومساعدًا للتعليم الجامعي، وقد يكون فيه تقديم دعم مادي على مستوى سكن الطلاب أو منحة مالية أو نحوهما، لكن بشروط صارمة تقصد إلى التزام الطلاب بمواصلة التعليم في الطريقين المذكورين حتى التخرُّج في الجامعة التي ينتسبون إليها، والمؤسسة الوقفية التي يتعلمون فيها.

المتتبع لمخرجات الدرس الكلامي اليوم؛ أعني ما يُنتَج من كتب ومقالات وأبحاث، يجد نوع نزوع إلى الدراسات التاريخية لعلم الكلام في مقابل العزوف عن الدراسات التي تعنى بتحرير مسائله العلمية، في تقديركم ما أسباب هذا النزوع إن سُلِّمَ؟ وما أثره على تطور الدرس الكلامي الكلاسيكي؟

دراسةُ تاريخ العلم بالوقوف على مراحله الزمنية وتطوراته الفكرية وسِمات مدارسه وما يتصل بمسائله من ملابسات وأبعاد أمرٌ في غاية الأهمية في الحقيقة، وهو أحد الجانبين اللذين لا يتمُّ إتقان علم من العلوم إلا بهما،

كما أن دراسة محتوى العلم وفهم مباحثه وتحرير مسائله وتحقيق أدلته هو الجناح الآخر في سبيل هذا الإتقان.

ويعود السبب الأكبر في النزوع إلى الدراسات التاريخية في علم الكلام إلى المنهج الأكاديمي الذي يسود المؤسسات التعليمية، وإلى ما خلفه من دراسات استشراقية، فإن محلّ بحوث المستشرقين في العلوم الإسلامية يكون عن العلم، أي: في قضايا تتعلق بنظرة خارجية إلى العلم، كنشأته وتاريخه والعوامل المؤثرة فيه وأثره في غيره ونحو ذلك، لا في العلم، أي: لا في مسائل العلم وقضاياه ودلائله والنقاشات التفصيلية فيه، بخلاف الدرس التراثي (الكلاسيكي) الذي يُعنى بالجهة الثانية غالبًا، ولا يكاد يُعرّج على الجهة الأولى.

نعم، الدارس للعلم دراسةً تراثية إذا رَسَخت ملكتُه العلمية، وقوي نظره فيه، وكان اطلاعه على نصوصه ومصادره واسعًا، مع جودة القريحة وحُسن التحليل، تحصل له معرفة بالجهة الأولى إلى حدٍّ كبير، ولكن قد تبقى متفرّقةً تحتاج إلى ترتيب وتنظيم. ومن هنا، صار الجمعُ بين الدرس التراثي والدرس الأكاديمي أمرًا ضروريًّا جدًّا لطالب العلم في عصرنا.

ما أهم موضوعات علم الكلام التي ترون أن لها أولوية في المباحثات الكلامية اليوم؟ وهل ترون أن الخوض في النقاشات الكلامية التاريخية أصبح غير ذي جدوى وأن فائدته تنحصر في شحذ أذهان الطلاب لا غير؟

الحكم على مبحث من مباحث الكلام بأولويته على غيره أولويةً مطلقةً مَظِنّةُ الخطأ والزلل، وذلك لأن الأولوية لها اعتبارات مختلفة، فإذا نظرنا من جهة تكوين الطالب وتنمية ملكته العلمية فالأولوية تابعة حينئذ إلى ترتيب المسائل وتسلسلها منهجياً، فأقسام الحكم العقلي مثلًا له أولوية على مبحث إثبات وجود الله ومباحث الصفات، لابتناء تلك المباحث عليه، أما إذا نظرنا إلى الأسئلة الشائعة بين الشباب فقضايا أخرى لها أولوية كمسألة الشر وخلود الكافر في النار، ولكن تبقى مباحث الكلام الكبرى كإثبات وجود الله وإثبات النبوة على رأس الأولويات في علم الكلام على كل حال.

أما النقاشات الكلامية التاريخية فلها أهمية في موضعها من العلم، سواء في المرحلة التعليمية من حيث تدريب الطلاب وشحذ أذهانهم أو في تكميل صورة المسألة العلمية، فإن تلك الأقوال التي تناقش هي في نهاية الأمر أحد الاحتمالات الذهنية التي يمكن أن تُقال في المسألة المبحوثة، فكونُ أصحابها قد أفل زمانهم واندثر مذهبهم لا يحول دون فائدتها، لكونها احتمالًا يَرِدُ إلى الذهن في أيّ عصر كان، سواء وُجِدَ من يقول به فعلًا أم لا.

ما تقويمكم لدعوات تجديد الكلام عمومًا؟ وهل ترون أن الكلام السني اليوم مواكب لعصره؟ ما هي في تقديركم حدود وظيفة المتكلم؟ وهل من وظيفته الخوض في مسائل من قبيل حقوق المرأة والطفل والمساواة كما تقترح بعض الدراسات؟

كلمة (التجديد) لفظ مُجمَل، كلٌّ يسوقُه إلى ما يريده، ويدَّعي أن ما يقوم به هو التجديد الحقيقي، ولكن يمكننا أن نميِّز بين اتجاهين رئيسين في التجديد في علم الكلام:

اتجاه يدعو إلى التجديد في هذا العلم انطلاقًا من بِنية العلم نفسه وتبعًا لمنهجيته النظرية ومبادئه المعرفية، وتتجلى مظاهر التجديد عنده في تغيير أسلوب التعبير ولغة الخطاب، وإعادة صياغة بعض الأدلة، وإلحاق قضايا جديدة، وتحديث طرق التصنيف في علم الكلام ومسالك ترتيب مباحثه ومسائله.

واتجاه يدعو إلى التجديد فيه انطلاقًا من التحوُّلات المعرفية الحديثة والتغيرات الفكرية المعاصرة، فلا تقتصر مظاهر التجديد عنده في أمور جزئية أو مظاهر خارجية من هذا العلم كما ذكرناه آنفًا في الاتجاه السابق، بل تتعداه إلى الأصول الفكرية لهذا العلم ومناهجه الاستدلالية ونظريته المعرفية، حيث يطالبون بإحلال الأدلة التجريبية التي عليها الاستناد في العلوم التطبيقية الحديثة محلَّ الأدلة العقلية التي عليها الاستناد في العلوم العقلية، ويطلقون الدعوات المتتالية إلى الاستغناء عن علم المنطق مع وصفه بالمنطق القديم أو الصُّوري أو الأرسطي، إلى غير ذلك من أمور جذرية من شأنها أن تُغيِّر ماهية علم الكلام.

وفي رأيي، فالدعوة إلى تجديد علم الكلام باتجاهها الثاني فيها إجحافٌ بعلم الكلام، ومبالغةٌ في ادعاء انفكاكه عن الواقع المعاصر، ونوعٌ من الظاهرية في التعامل مع الشبهات المعاصرة، حيث يعزلونها عن المستند الفلسفي ويجعلونها شبهات حقوقية أو حضارية أو تاريخية ونحوها، والمتأمل فيها بدقة يرى أن كثيرًا من تلك الشبهات لا تنفكُّ عن مفاهيم أو أسس فلسفية، وإن طُرحت بصيغة حقوقية أو حضارية أو تاريخية أو غيرها، كمفهوم الحرية مثلًا أو قضية مركزية الإنسان في الوجود باعتبارها أساسًا من أسس الفكر الحداثي في مقابل قضية مركزية الله في الوجود باعتبارها أساسًا من أسس الدين، بل نلحظ في عصرنا تغيُّرًا واضحًا في مفهوم الإله ومفهوم الدِّين ينبني عليه كثير من تلك الشبهات الحقوقية ونحوها.

ولا شك أن وظيفة المتكلم هي الدفاع عن العقائد الإسلامية، بإيراد حُجَجها وترتيب أدلتها من جهة، وبدفع الاعتراضات عنها والإجابة عن الشبهات الموجَّهة إليها من جهة أخرى، ومن هنا يكون البحث في أيِّ مسألة كحقوق الأطفال وحقوق المرأة والميراث والحجاب والفتوحات الإسلامية من مباحث علم الكلام فيما إذا كانت تُوظَّفُ في سياق الاعتراض على عقيدة دينية، كالتشكيك في وجود الله أو في إرادته وحكمته، أو التشكيك في

صدق النبي وصحة رسالته، أما طرحُها في سياق أعمَّ من هذا، كحكمة التشريع فيها أو النظرية الفكرية التي تستند تلك المسائل إليها، فليس محله علم الكلام.

وعلم الكلام السُّني تعرَّض لهزّات عنيفة من أطراف مختلفة منذ أواخر القرن التاسع عشر، أدَّت إلى استبعاده من مناهج التعليم في بعض البلاد أو التزهيد من تعلُّمه في بلاد أخرى، كما أدَّت إلى قلة الاهتمام به في مستويات البحوث والدراسات أو نشر الكتب وتحقيق المخطوطات، واجتمع مع ذلك صعوبةُ هذا العلم، مع تغيُّرات جذرية في الفلسفة الغربية، مما حال دون مواكبة علم الكلام السني لعصره في كثير من القضايا على المستوى المطلوب.

طلبًا للموضوعية تتجه بعض الدروس الأكاديمية نحو تدريس العقيدة دون التزام بمذهبية معينة؛ فهل ترون إمكان وضع درس كلامي دون التزام بمذهبية ما؟ وهل التزام المذهبية في هذا الدرس منافٍ للموضوعية؟

المقصود من الموضوعية هو إبراز الحقائق العلمية بأدلتها وشواهدها والتجرُّد من تأثير الأهواء الشخصية والميول المذهبية، وهذا حاصل في تدريس العقيدة من خلال مذهب معيَّن إذا كانت منهجية الدرس منضبطة بالمعايير العلمية الرصينة والقواعد البحثية الدقيقة، وكان المدرِّس معتنيًا بإيراد الحقائق وبيان الأدلة وذكر الشواهد، وكونُه يتخذ مذهبًا من المذاهب الاعتقادية أساسًا للتدريس ليس سببًا للإخلال بهذه المنهجية، بل الإخلال بها يعود إلى شخصية المدرِّس أو أهليته العلمية أو نظام المؤسسة التي يدرِّس فيها ونحوها من عوامل خارجة عن موضوع المذهبية نفسه، وهذه العوامل قد تقع في التدريس غير المذهبي كما قد تقع في التدريس المذهبي على حدّ سواء.

ومن هنا يظهر أن التدريس المذهبي لا ينافي الموضوعية، كما أن الموضوعية لا تقتضي أن يكون التدريس غير مذهبي في الحقيقة، فالموضوعية ضابطٌ فكري وقيدٌ بحثي وخُلُق علمي يمكن تطبيقها على الدرس، مذهبيًّا كان أم غير مذهبي.

أما حرصنا على التزام المذهبية في التدريس فيرجع إلى أن هذا الالتزام من شأنه ترتيبُ الذهن وتأسيسُ النظر على أرضيةٍ واضحةِ المعالم معلومةِ الأصول ظاهرةِ الحدود، ويحصل في أثناء ذلك ترتيب الأفكار والآراء الأخرى، كلُّ فكرة في موضعها وكلُّ رأي في محله وبناءً على أصوله وتبعًا لأُسُسه وقواعده، فيخرج الطالب بنتائج واضحة لا اختلاط فيها بين أصل من مذهب وفرع من مذهب آخر، وفكرة من فرقة ورأي من فرقة أخرى، وأساس علمي من طرف ومسائل تطبيقية من طرف آخر، وهو مما يكثر حصوله في الدرس غير المتقيِّد بمذهبية ما، على ما يظهر للمتأمل في الطريقتين.

أجدد شكري لكم، وجزاكم الله عنا وعن المسلمين خيرًا.

تقارير
Reports

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.409

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 5-11-2024
تاريخ القبول: 10-11-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية

تقرير:

محمد أمين خلال[1]
Khoulal.amine@gmail.com

يوسف عكراش[2]
y.aakrache@gmail.com

الملخص:

يأتي هذا التقرير متابعة لمجريات أشغال الندوة الدولية الموسومة بـ«أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية»، من تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين - الرباط. للإجابة عن عدة إشكالات تهم المجتمع البحثي، مثل نشأة علم الكلام، والوظيفة التي يؤديها في الحضارة الدينية الإسلامية، وكيف تطورت مباحثه وموضوعاته، وسؤال مشروعيته والحاجة إليه، ومدى تأثيره في المعرفة الإسلامية عامة، وما يستتبع ذلك من قضايا تتعلق بانتقال «مؤسسة علم الكلام» من تحصين عقائد المسلمين إلى تحصين المجتمع الإسلامي، وضمان استقراره، وحماية انتمائه الديني، وبيان إلى أي حد يمكنه أن يسهم -في ظل الأوضاع الفلسفية والدينية المعاصرة- في تقويم الفكر وتحصين النظر، من دعاة الإلحاد والغلو على حد سواء.

الكلمات المفتاحية:

علم الكلام - العلوم الإسلامية - التحديات الفكرية

(1) باحث في علم الكلام وفلسفة العلوم، سلك الدكتوراه - مؤسسة دار الحديث الحسنية /جامعة القرويين.
(2) باحث في التفسير وعلوم القرآن، سلك الدكتوراه - جامعة شعيب الدكالي.

للاقتباس: عكراش، يوسف، خلال، محمد أمين، أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 200 - 209.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-11-5
Accepted: 2024-11-10

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Impact of Theology on Islamic Sciences

A report by:

Mohammed Amin khoulal[3]

Khoulal.amine@gmail.com

Yousuf Ekrash[4]

y.aakrache@gmail.com

Summary:

This report is a follow-up to the work of the international symposium marked "The Impact of Speech Science in Islamic Science", organized by the Dar Al-Hadith Hassaniya Foundation under the supervision of the University of Villagers, to answer several questions about the research community regarding how speech science originated? What functions did he perform? How has his discussions and purposes evolved? How legitimate is speech science? How does it explain the negative attitude of advanced scientists to speech science? How does he respond to the negative attitude of contemporaries? How does speech science affect Islamic knowledge in general? What manifestations of cognitive complementarity between speech science and the rest of Islamic science? How did the "Foundation of Speech Science" move from fortifying Muslim beliefs to fortifying the Islamic community, ensuring its stability and protecting its religious affiliation? To what extent can speech science contribute -- in contemporary philosophical and religious situations -- to the evaluation of thought and the fortification of perception, from advocates of extremism and atheism alike?

Keywords:

speech science-islamic science-intellectual challenges.

(3) PhD researcher at Dar Al Hadith Al Hassania Foundation, researcher in theology and philosophy of science.
(4) PhD researcher at Chouaib Doukkali University, researcher in interpretation and Quranic sciences.

ite this article as: **Aakrach, Youssef, khoulal ,Mohammed Amin** , The Impact of Speech Science on Islamic Science, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 200 - 209.

© 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.

موضوع الندوة الدولية: أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية.

الجهة المنظمة: دار الحديث الحسنية- جامعة القرويين- المملكة المغربية.

تاريخ الندوة: 26-25 ربيع الثاني 1446هـ/ الموافق لـ 29 و30 أكتوبر 2024.

انعقدت برحاب مؤسسة دار الحديث الحسنية-المملكة المغربية أشغال الندوة الدولية الموسومة بـ: «أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية»، من تنظيم مؤسسة دار الحديث-جامعة القرويين بمشاركة نخبة من الأساتذة والباحثين من داخل البلد وخارجه، وقد استمرت أشغال الندوة يومين متتاليين.

اليوم الأول:

الأربعاء (25 ربيع الثاني 1446هـ، الموافق لـ 29أكتوبر2024م)

الجلسة الافتتاحية بتنسيق الدكتور أحمد السنوني (مؤسسة دار الحديث الحسنية)

استُهلت الجلسة الافتتاحية بتلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، وإسماع النشيد الوطني، لتنطلق بعدها الكلمات الافتتاحية التي دار الحديث في مجملها عن أهمية موضوع الندوة والحاجة إليه، بدءًا بكلمة **السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الدكتور أحمد التوفيق** الذي شدد على أهمية ربط علم التوحيد بواقع المسلمين وتاريخهم، وضرورة الاهتمام بالعلوم الإنسانية المرتبطة على نحو وثيق بالعلوم الإسلامية. ثم تلتها كلمة فضيلة **الدكتور سعيد شبار الكاتب العام للمجلس العلمي الأعلى**، وكلمة سماحة **الدكتور إدريس الفاسي الفهري نائب رئيس جامعة القرويين** متحدثا عن أهمية موضوع الندوة ودورِ علم الكلام في الحفاظ على ثوابت الأمة والذود عن حياض الإسلام.

وبعدها ألقى السيد **الدكتور عبد الحميد عشاق مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية** كلمته التي تناولت البواعث التي حملت المؤسسة على تنظيم هذه الندوة الدولية، وأبرز ذلك في جواب سؤالين: **لماذا علم الكلام الآن؟ وما ثمرته في العلوم الشرعية؟** مشيرًا أن الكلام هو علم إثبات العقائد الدينية والحجاج عنها والدفاع عن مقتضاها، وأنه العلم المنوط بإثبات أصول علوم الشريعة وهندسة فروعها وفق نظام استدلالي ومنهجي منضبطين. وهو ما أكدته كلمة اللجنة المنظمة للندوة التي ألقاها **أستاذ**

التعليم العالي بالمؤسسة الدكتور الناجي لمين، مذكرًا بمركزية الدرس الكلامي في قلب علوم الشريعة وحرص مؤسسة دار الحديث على بعث هذا الدرس والاهتمام به ورد وظيفته الشرعية إليه.

الجلسة العلمية الأولى: علم الكلام المفهوم والمشروعية

رئيس الجلسة الدكتور عبد الله الرشدي (مؤسسة دار الحديث الحسنية)

مقرر الجلسة: الدكتور عبد الله بن رقية (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)

افتُتحت الجلسة بمداخلة **الدكتور مصطفى بن حمزة** (رئيس المجلس العلمي الجهوي بالشرق، عضو المجلس العلمي الأعلى-المغرب) التي حملت عنوان: **الوظيفة الحمائية لعلم الكلام**. أشاد فيها بفكرة الندوة وأهمية الموضوع على مرّ التاريخ وجهود مؤسسة دار الحديث الحسنية في هذا الباب، ثم أبان الوظيفة الحمائية التي ظل علم الكلام ينهض بها على مر التاريخ إلى الآن في مستويات عدة، ونبه إلى الحاجة إليه في خضم السياق الخاص الذي يشهده العالم، مؤكدًا على ضرورة الاهتمام بهذا الفن وخدمته بجدية لإعادة الاعتبار إليه ورده إلى وظيفته الشرعية المنوطة به.

تلتها مداخلة **الدكتور أحمد نور الحلو** (مفتي جمهورية التشاد)، التي كان عنوانها: **علم الكلام: المفهوم والنشأة**، بيّن من خلالها ماهية علم الكلام وظروف نشأته التي كانت لتحقيق غاية تربية المسلمين على حفظ الدين ودفع الشبه العارضة بين الفينة والأخرى، وبخاصة في بعض الأزمنة التي عرفت شبها فكرية تضرب في صميم عقيدة المسلم.

ثم ختمت الجلسة بمداخلة **الدكتور جمال علال البختي** (مدير مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية-المغرب) والتي كانت بعنوان: **الإمام أبو الحسن الأشعري: مشروعية البحث الكلامي وموقعه النسقي**، منطلقًا من رسالة أبي الحسن الأشعري الموسومة بـ«استحسان الخوض في علم الكلام»، عارضًا بعض شبه المعارضين للبحث الكلامي وبيان جواب أبي الحسن عن ذلك، وشارحًا إشكالية سكوت الرعيل الأول عن الخوض في علم الكلام ومناقشة ذلك بما يسهم في بيان مشروعية البحث في هذا الفن، ولا سيما مع ما يشهد من عزوف عنه في العصر الراهن.

الجلسة العلمية الثانية: علم الكلام: المقاصد، الوظائف العلمية، وسؤال التحيز

رئيس الجلسة الدكتور إبراهيم رضا (جامعة القاضي عياض-مراكش)

مقررة الجلسة: الباحثة حكيمة الشريف (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)

استهلت مجريات الجلسة الثانية بمداخلة عنوانها: «**مقاصد علم الكلام عند أشاعرة المغرب**» من تقديم **الدكتور عبد القادر بطار** (جامعة محمد الأول وجدة-المغرب)، الذي أبرز في مطلعها فائدة علم الكلام على طالب العلم، وأقسام علم الكلام عند أصحاب دعوى تجديد علم الكلام، ثم مقاصد علم الكلام عند أهل المغرب وصلتهم الوثيقة بما قرره أبو الحسن الأشعري مركزًا القول حول الشروط العلمية والخلقية لدى المغاربة قبل الخوض في علم الكلام، ومبينًا أيضًا أن منهج المغاربة الواقعي في الاهتمام بالبحث الكلامي يصب في المقصد الأسمى وهو الدفاع عن العقائد الإيمانية، كما ختم القول بضرورة الاعتناء بتراث علماء المغرب وخاصة ما له صلة بعلم الكلام وهو كثير جدًّا.

وبعدها كانت مداخلة **الدكتور عبد العالي بلامين (جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء-المغرب)** التي حملت وسم: «**البحث الكلامي بالمغرب: دوافعه الشرعية، ومقاصده التحصينية**». بيَّن من خلالها تاريخية ملامح البحث الكلامي في المغرب، والدوافع الشرعية والأدوار التحصينية لعلم الكلام بالمغرب، كما وقف على النضال العقدي في المذهب الأشعري وما يروم تحقيقه من الذب عن حياض العقيدة، ومؤكدًا أن الانتساب إلى العقد الأشعري الذي يمثل أحد الثوابت المغربية هو انتساب للأئمة الأربعة في الفروع، ثم وقف مع أبرز أعلام علم الكلام في المغرب وما كان لهم من منهج تكاملي في البحث الكلامي.

أما المداخلة الثالثة فقدمها **الدكتور عمر مبركي** (مؤسسة دار الحديث الحسنية)، التي حملت عنوانًا: «**مناقشة دعوى إهمال المتكلمين للمباحث الإنسانية**»، استهلها بفحص دعوى إهمال المتكلمين للمباحث الإنسانية ومستنداتهم التي يرومون من خلالها إنشاء علم كلام جديد، بدعوى أن المباحث الكلامية عند المتقدمين كانت جافة المغزى وعاجزة عن المواكبة، وأنها تنزع إلى الجدل العقلي

مع إهمال الجانب الإنساني، منتقدًا كل ذلك ومبينًا تخلف تلك الدعاوى بما ينقضها من أدلة وحجج.

أما المداخلة الأخيرة في هذه الجلسة فقد كان عنوانها: «**جذور الدعوات المعارضة لعلم الكلام في القرن العشرين**» من تقديم **الدكتور يوسف مدراري** (جامعة محمد الأول وجدة-المغرب) الذي بيَّن من خلالها مصدر الدعوات المعارضة لعلم الكلام المتمثلة في رواد مدرسة المنار؛ رشيد رضا ومحمد عبده، ونقد هذه مدرسة التي همشت علم الكلام وهاجمته، كما بيَّن أن من مرتكزاتها إهمال المذاهب الفقهية التي يرونها محطة لانحطاط المسلمين... وشدد القول على ضرورة فهم الدعوات والحركات الإصلاحية ضمن سياق ظهورها والمرجعيات المؤسسة لها.

في ختام الجلسات العلمية لليوم الأول أُفسحَ المجال للمناقشة والإثراء والتعقيب والتساؤلات؛ بما يغني الموضوع ويوسع القول فيه أخذًا وردًّا واستكمالًا.

اليوم الثاني:

الأربعاء (16 ربيع الثاني 1446هـ، الموافق لـ 30أكتوبر2024م)

الجلسة الرابعة: قضايا منهجية في علم الكلام

رئيس الجلسة الدكتور إدريس الفاسي الفهري (نائب رئيس جامعة القرويين-فاس)

مقررة الجلسة: الباحثة مريم أزنفار (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)

استفتحت أولى الجلسات في اليوم الثاني بمداخلة حملت عنوان: «**مبحث: أسباب العلم**» قدمها **الدكتور حمزة البكري** (جامعة ابن خلدون-إسطنبول-تركيا)، بيَّن فيها نشأة نظرية المعرفة في علم الكلام والتطور التاريخي الذي عرفته، وجهود أهل السنة في نشأة النظرية المذكورة وأسسها المتوازنة والمنضبطة في الحد ذاته وأبعادها الوظيفية التي تتجلى على مستويات عدة من أبرزها تحديد الهوية والمذهبية... ليخلص من مداخلته إلى ثلة من الأفكار منها: التكامل بين الدليل العقلي والدليل النقلي السمعي، والتوازن بين أساب العلم العامة والخاصة، والتمايز بين علم الكلام السني وعلم الكلام المعتزلي.

ثم تلتها مداخلة بعنوان: «**دراسة كتب علم الكلام المخطوطة في ضوء الباليوغرافيا**» من تقديم **الدكتور خالد الزهري** (جامعة عبد المالك السعدي-تطوان)، الذي استهلها ببيان أهمية الباليوغرافيا ومركزيتها في خدمة الدرس الكلامي عمومًا ودراسة الكتب الكلامية على وجه الخصوص، مستشهدًا بجملة من الأمثلة المتنوعة من المخطوطات المغربية وبيان صلة مضامينها بالعقد الأشعري.

وختمت الجلسة بمداخلة **الدكتور عبد الحميد مومن** (خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب) بعنوان: «**القيمة المعرفية للدليل النقلي في الخطاب الكلامي الأشعري**»، استهلها ببيان حجية هذا النوع من الأدلة بين القطع والظن، ثم عطف الكلام بعده في بيان القيمة المعرفية للدليل النقلي ممثلًا ببعض الأعلام كأبي حامد الغزالي.

ليتم بعدها منح جلسة استراحة للمشاركين والحاضرين استعدادًا للجلسة العلمية الخامسة.

الجلسة الخامسة: علم الكلام والعلوم الإسلامية والإنسانية: رؤى في العلائق وفي الآفاق

رئيس الجلسة الدكتور جمال علال بختي (مدير مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية-المغرب)

مقررة الجلسة: الباحثة ماجدة بدوي (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)

بدأت أشغال الجلسة بمداخلة **الدكتور إدريس الفاسي الفهري** (جامعة القرويين-فاس) التي حملت عنوان: «**أثر علم الكلام في علم مقاصد الشريعة**»، وقد ركز فيها القول حول عرض مقدمات كلامية لعلم مقاصد الشريعة عند الشاطبي، أما المقدمة الأولى فقد تعلقت بمسألة الإرادة، والمقدمة الثانية بمسألة التعليل، ثم المقدمة الثالثة بقضية التحسين والتقبيح، وأبرز صلة العلمين بعضهما ببعض وأثر أحدهما في الثاني.

كانت المداخلة الثانية من إلقاء **الدكتور ياسين السالمي** (باحث بالخزانة الحسنية-الرباط)، وسمها بـ: «**التكامل المعرفي بين علم الكلام والعلوم الإسلامية**»، وناقش من خلالها أربعة محاور رئيسة: المحور الأول: خاصية الكلية في علم الكلام وأثرها في صناعة التأليف الفقهي. المحور الثاني: بيان مهمة الإمداد والاستمداد في التكامل بين علم الأصول وعلم الكلام من جهة، وعلم الفقه وعلم الكلام من

جهة أخرى، ثم المحور الثالث: في بيان منهجية التأصيل وآلية التأويل وأثرها في التفسير والحديث، في حين تولى المحور الرابع: بيان أثر علم الكلام في علم مقارنة الأديان والانتصار للقرآن.

أما المداخلة الأخيرة من الجلسة فقدمها **الدكتور عبد المجيد الصغير** (جامعة محمد الخامس-المغرب) بعنوان: «**أثر علم الكلام في العلوم الإسلامية: ملاحظات إجمالية و اقتراحات استشرافية**» بيَّن من خلالها بشكل مفصل رؤية نظرية تجديدية للخطاب الكلامي وآفاق دراسته المنهجية التي خلص من خلالها إلى ضرورة مراجعة وتمحيص المتن الكلامي المتداول وعدم التسليم به جملة، مع ضرورة التمييز والتفرقة بين مصنفات الفرق، مع مراجعة ضعف العلاقة بين التراث الكلامي في مقابل التطورات التي عرفتها مختلف العلوم، وكذا مع الإشارة إلى أن المتكلم المعاصر هو مفكر في حد ذاته، مما يوجب عليه معرفة مختلف التحولات الفكرية المعاصرة لزمانه.

الجلسة السادسة: محاضرة ختامية

رئيس الجلسة الدكتور إبراهيم مشروح (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)

مقررة الجلسة: خديجة بنت محمد (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)

قدم المحاضرة الختامية الدكتور **سعيد عبد اللطيف فودة (زميل فخري في جامعة العلوم الإسلامية الماليزية)**، بعنوان: «**المآخذ الكلامية في البناء الفكري وتحصين الإنسان في ظل التحديات الفكرية المعاصرة**»، استهلها ببيان ماهية علم الكلام وعدم الاكتفاء ببعض التعريفات المشهورة التي تعتريها إشكالات عدة، ثم سعى إلى مقارنة علم الكلام بالفلسفة التي استند في تعريفها إلى الكندي وابن رشد مع التعليق على تعريفهما وبيان وجه القصور فيهما من جهة نظره. ثم انتقل للحديث عن التحديات الفكرية ودور علم الكلام في معالجتها من خلال بيان أصول هذه التحديات مع بسط القول في كيفية تحصين الإنسان من المثارات الحديثة والشبهات المعاصرة.

ثم تلتها الجلسة الختامية التي ترأسها الدكتور **أحمد بن الأمين العمراني (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)**، وفيها تمت قراءة البيان الختامي من الدكتور **عمر مبركي (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب)**، ثم رفع برقية ولاء لأمير للملك محمد الساس نصره الله، قرأها الدكتور بوشتي

الزفزوفي (مؤسسة دار الحديث الحسنية-المغرب).

خلصت أشغال الندوة إلى النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج:

- إن لعلم الكلام أثرًا عميقًا في العلوم الإسلامية؛ في الفقه، وأصول الفقه، والتفسير، وشرح الحديث وغيرها؛ وهذا التأثير عائد إلى موقعه ورتبته من علوم الإسلام وإلى الخصائص المنهجية التي تفرد بها.

- اضطلع علم الكلام منذ نشأته الأولى ولا يزال؛ بوظائف ريادية؛ من أهمها: تسديد العقل المسلم، والذود عن حياض الدين، وتحصين العقائد الإسلامية.

- إن علم الكلام بشقيه الأشعري والماتريدي، كغيره من العلوم الإسلامية، ما يزال قادرًا على مواكبة الحاضر والاستمرار في المستقبل، بفضل منهجه الاستدلالي القويم وبنيته المعرفية الموسومة بالتوازن والتكامل؛ والتي يمكن توظيفها في الأبحاث والنقاشات المعاصرة.

- إن المباحث التي بحثها المتكلمون المتقدمون، ما زالت كفيلة بحل المشكلات والجواب عن الشبهات المعاصرة؛ شريطة تحديث صياغتها، وتقوية بنيانها، وتوظيفها على الوجه الصحيح.

- إن علم الكلام علم مُؤَسس للحوار مع الآخر وممهد للتعرف على آرائه الفلسفية والدينية.

- إن من خصائص علم الكلام الأشعري التي تستحق مواصلة الاعتناء بالبحث فيها مقاصد وتأصيلًا وتفصيلًا خصيصة النأي عن التكفير والتماس الأعذار لأهل الملة.

- إن البحث الكلامي بالمغرب امتداد لجهود الإمام أبي الحسن الأشعري ومن انتسب إلى مذهبه من الأئمة في ترسيخ معتقد السلف وتحصينه والذب عنه بقواطع المنقول والمعقول.

- إن لأهل المغرب تميزهم وبصمتهم الخاصة في عرض المباحث العقدية بأدلتها اليقينية؛ إذ أسهموا في إغناء البحث الكلامي الأشعري بتحقيقاتهم النفيسة وأبحاثهم الرصينة ومؤلفاتهم الفريدة، الشاهدة على علو كعبهم في العلوم العقلية عمومًا وفي علم الكلام على وجه الخصوص.

التوصيات:

- النهوض بمنزلة علم الكلام في الحقل الأكاديمي؛ ليقتدر الفاعلون فيه والمشتغلون به على مواجهة الفلسفات الوافدة والأفكار الهدامة على مستوى الاعتقاد.

- حثُّ الباحثين في علم الكلام على الاستفادة مما تزخر به الخزانة الكلامية التراثية من النفائس،

مع الاستفادة من معارف العصر في الرد على الشُّبه الجديدة والتحديات المعاصرة التي تعترض العقائد الدينية الإسلامية.

- توجيه الباحثين إلى إنجاز دراسات موضوعية في الأسباب العلمية والتاريخية التي فرضت دمج علم الكلام في العلوم الإسلامية.

- توجيه الباحثين إلى إنجاز بحوث تنصب على بيان الفيصل في قضايا علم الكلام بين ما هو أصلي ثابت لا يطاله التبديل، وما هو فرعي قابل للتغيير والتجديد؛ بسبب تلبسه بظروف تاريخية وزمنية طارئة.

- توجيه الدارسين إلى البحث في نظرية المعرفة المعتمدة في علم الكلام، والإفادة منها في الإجابة عن المشكلات العقدية والفكرية المستجدة.

- الانفتاح على أعمال العلماء والباحثين الغربيين المهتمين بالفكر الكلامي، وتشجيع الباحثين على التفاعل معها: وصفًا، وتحليلًا، ونقدًا.

- تشجيع الباحثين المقتدرين على إنجاز كتب ورسائل لتقريب المذهب الأشعري من عموم المتعلمين والمثقفين، وعلى فتح منصات في مواقع التواصل الاجتماعي موجهة للشباب على وجه الخصوص.

- تعزيز مكانة الدرس الكلامي الأشعري بمؤسسة دار الحديث الحسنية خاصة وبمؤسسات التعليم العالي عمومًا، باعتباره مكونًا أساسيًّا من أسس الثقافة الإسلامية وثابتًا من ثوابت الأمة المغربية.

- طبع أعمال هذه الندوة لتعم بها الفائدة في الأوساط الجامعية والأكاديمية.

promote dialogue and obviate conflict. We have also recognized the crucial role of teachers and educators in this process. Their commitment is indispensable for cultivating in students a positive identity and an ability to interact with empathy and respect in increasingly diverse environments.

This Conference has shown that peace education, far from being a *utopia*, is indeed a possible and necessary path to meet contemporary challenges. By basing programs and courses on universal values, the participants asserted that they had the opportunity to train generations that are ready to coexist with the Other peacefully, to accept difference, and to participate in building a fairer, more harmonious world. All the participants are convinced that the exchanges that have taken place here will leave a lasting imprint on our educational practices and inspire new initiatives. Each contribution, however modest, is a stone in the edifice of a better world. Equipped with patience and determination, participants are convinced that various stakeholders can make peace education a driving force for positive change.

In closing, we, the organizers, would like to thank the Director of *Dar El Hadith El Hassania* Institution for his constant support and for making this Conference possible. Our commendation also goes to all the speakers for the quality of their contributions and the richness of the ideas and proposals they shared with the audience.

We hope that this Conference will be the starting point for new collaborations and projects designed to promote the values of peace, dialogue, and tolerance. Each of us, whether in our capacity of educators, researchers, or agents of change, bears an essential responsibility in building a peaceful future.

We would like also to thank everyone for their active participation and commitment throughout these two days. May the ideas and inspirations born here radiate far beyond these walls and enrich our future work and projects.

eration of the abstracts, some papers were discarded, but the majority was retained and the authors of the successful papers were invited to send in their papers. In the meantime, the administration of *Dar El Hadith El Hassania Institution* were active to ensure the success of the Fifth Conference, by taking care of financial, logistical, and organizational matters.

The organizers received around 31 papers and presentation, which, they then categorized by theme, concern, or area and came up with seven sessions spread over two days—the Opening session with a key note speech and three sessions for Tuesday and the remaining four sessions for Wednesday. The areas covered by the papers, range from literature to language, media to pedagogy, cultural representation to course design and much more. And all the participants attempted to locate areas and define methods whereby education and training on peace could be fostered. At the end of each session more than thirty minutes was set aside for questions from the audience. The exchanges between the panelists and the audience were engaging, edifying, and fruitful.

In the course of the presentations, all participants had the opportunity to explore different pedagogical approaches and methodologies for promoting peace, dialogue, and tolerance. The educational models presented showed that peaceful coexistence is not an unattainable dream, but an achievable goal through teaching, intercultural communication and cross-cultural dialogue.

The discussions between specialists, on the one hand, and between academics and the audience highlighted the importance of the following:

- Training young people to accept diversity by overcoming stereotypes and prejudices;
- Enhancing critical thinking to better understand and deconstruct stereotypes, biased discourse, and hate speech;
- Incorporating the values of peace and tolerance into educational programs, not only as theoretical knowledge but as practical skills;
- Building bridges of communication between different cultures and traditions, to

1. What are the conditions and qualifications which enable institutions of higher learning to assume the mission of entrenching peace culture and promoting it?
2. What are the methodologies and pedagogical approaches that can be used to build and consolidate the practical side of the values of peace, dialogue, and tolerance?
3. What are the roles of pedagogical actors in implementing and disseminating values that can contribute to the establishment of peace culture in an effective way and thereby contribute to the building of peace on a wider scale?
4. What are the best means to develop critical skills in the generality of students and increase their capacity to accept the "other," however different they may be, and enhance their disposition to peacefully co-exist with other people and cultures and tolerate them?
5. How can we encourage and foster initiatives and efforts aimed at developing the culture of difference and training students in dialogue management, so that they may not only engage other people "in ways that are fair and gracious" but also build communication bridges conducive to peace?
6. Last but not least, how can we assess the capacity of education and training in building a positive and secure identity, such as would enable students to communicate and empathize with the "Other," in a context which draws on the magnanimous values of Islam, as well as on common universal human values? The said values allow individuals and communities, alike, to respect the "Other," to question various stereotypical images that certain cultures have about others, to obviate violence and clashes, and eventually build a world that enjoys the blessings of peace.

Soon after the theme of the conference was made public, the organizers received scores of replies coming from academics and researchers wishing to participate. After a thorough selection, the organizers selected around thirty papers and asked their authors to send in their abstracts to ascertain the quality and the pertinence of the contribution. After consid-

On Tuesday and Wednesday, November 12 and 13, Dar El Hadith El Hassania Institution organized its Fifth International Conference on the following Theme: "Peace Education and Training: Why it is Important to Teach Peace in a Time of Unrest."

Convinced that peace education and training foster cultural awareness, as well as ready acceptance of difference, cultural diversity, and co-existence between faiths and creeds, the organizers believe that such an awareness is indeed a pre-requisite for peaceful co-existence between peoples and nations. They maintain that it can also provide a propitious ground for intercultural exchanges and cross-fertilization, such as guarantee the welfare and happiness of each and all, and transcend creedal differences —which are, alas, exploited by fanatics to sow the seeds of discord and to fuel the fire of dissension between people. They also think that, more than ever before, it has become necessary to complete the edifice of peace, through education and training. In some parts of the world, peace and education have over time come to constitute the cornerstone of entire communities, whose members pride themselves over their cultural heritage, while opening up to other cultures with confidence and good will, without any sense of arrogance, anxiety or doubt.

In preparation for the conference, the organizers deemed that multi-perspective and multicultural approaches were crucial to any serious consideration of the various cultural and pedagogical theories and methodologies that purport to empower learners by incorporating multicultural principles and values in their curriculum. They came to realize that the emphasis should be on the complex synthesis and interaction of diverse cultural, social, language, religious and humanitarian values that can be used as levers to promote cultural awareness and to create a positive classroom environment for the transmission of truly universal human values.

With these considerations in mind, the organizers agreed that the Conference ought to set for itself a clutch of questions, which it should attempt to answer through scrutiny, study, and analysis, notably:

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS
Received: 2024-11-14
Accepted: 2024-11-16

Conference on Peace Education and Training: An Account

By. Samira Nair [2]

Abstract

Dar El Hadith El Hassania organized the fifth international conference on the theme : " Peace Education and Training : Why it is Important to Teach Peace in a Time of Unrest." Academics and researchers explored methodologies and pedagogical theories which are useful to foster dialogue and tolerance, emphasizing cultural awareness, and empathy which are essential to promoting peace values and building a more inclusive and equitable worldview.

The conference featured Thirty presentations across diverse themes such as pedagogy, media , and cultural representation, with engaging exchanges between panelists and attendees. During this academic journey, participants underscored the importance of integrating peace education in formal learning settings, since this can help societies cultivate generations equipped with the awareness and skills necessary to navigate cultural differences peacefully, hence contributing to a more harmonious global community.

(2) **University Professor of English at Dar El Hadith El Hassania, Rabat.**

ite this article as: **Nair, Samira,** Conference on Peace Education and Training: An Account, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 215 - 210

© 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.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.408

OPEN ACCESS
Received: 2024-11-14
Accepted: 2024-11-16

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

مؤتمر حول التعليم والتدريب من أجل السلام: تقرير

سميرة ناير[1]

الملخص

تحت عنوان «التعليم والتدريب من أجل السلام: ما أهمية تعليم السلام في زمن الاضطرابات؟» نظمت دار الحديث الحسنية المؤتمر الدولي الخامس عشر حيث كشف الأكاديميون والباحثون عن منهجيات ونظريات تربوية مفيدة لتعزيز الحوار والتسامح، مع التركيز على الوعي الثقافي والتعاطف اللذين يعتبران ضروريين لتعزيز قيم السلام وبناء نظرة عالمية أكثر شمولًا وإنصافًا. وقد تضمن المؤتمر ثلاثين عرضًا تقديميًا حول مواضيع متنوعة مثل التربية والإعلام والتمثيل الثقافي، مع تبادل الآراء بين المتحدثين والحضور. خلال هذه الرحلة الأكاديمية، أكد المشاركون على أهمية دمج تعليم السلام في مؤسسات التعليم الرسمية؛ لأن هذا من شأنه أن يساعد المجتمعات على تنشئة أجيال مجهزة بالوعي والمهارات اللازمة للتنقل بين الاختلافات الثقافية بسلام، وبالتالي الإسهام في بناء مجتمع عالمي أكثر انسجامًا.

(1) أستاذة اللغة الانجليزية في دار الحديث الحسنية، الرباط.

للاقتباس: ناير، سميرة، مؤتمر حول التعليم والتدريب من أجل السلام: تقرير، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 210 - 215.

© 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.

Reports

Racevskis, Karlis. "Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances." Research in African Literatures , Autumn, 2005, Vol. 36, No. 3, Edward Said, Africa, and Cultural Criticism (Autumn, 2005), pp. 83-97.

Said, Edward. *Beginning: Intention and Method*. (London: Granta Books, 1985. (1975)).

--------, ---------. *Culture and Imperialism. (*New York: Vintage Books, 1994. (1993)).

--------, ---------. *Humanism and Democratic Criticism*. (New York: Columbia University Press, 2004).

---------, -------. *Out of Place: a Memoir*. Granta Books: London. 2000. (1999).

--------, --------. *Orientalism. (*New York: Pantheon Books, 1978).

-------, --------. *Representations of the Intellectuals*. (New York: Vintage Books, 1994).

-------, ---------. *The World, the Text, and the Critic*. (Massachusetts: Harvard University Press, 1983).

Taylor, Charles. 'Foucault on freedom and truth', in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell. (1986) pp. 69—103.

Taylor, Diana. Ed. *Michel Foucault: Key Concepts*. (Durham: Acumen Publishing Ltd, 2011).

Wooldridge, Adrian. *Aristocracy of Talent: How Meritocracy Made the Modern World*. (New York: Skyhorse, 2021).

intends meaning that came, in modern times and due to changes in societal relations, rather to change, amend or wholeheartedly refute a predecessor's, instead of consolidating a tradition. 2) That criticism, by implication cannot be deserving of the name criticism without being worldly; that is without considering works under criticism as events in themselves, which are shaped by subjective, textual and extra-textual forces as well. 3) that the worldly nature of critical work necessitates projecting ideals proportionate to the amateur critic's brave intervention in public space on behalf of a cause; ideals like telling truth to power and defending justice.

Works Cited

Bové, Paul. "Power and Freedom: Opposition and the Humanities." October , Summer, 1990, Vol. 53, The Humanities as Social Technology (Summer, 1990), pp. 78-92

Foucault, Michel. Trs. Alan Sheridan. *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. (New York: Pantheon Books, 1972).

----------, ----------. Alan Sheridan. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. (New York: Vintage Books, 1995. (1975)).

----------, ---------- Trs. Richard Howard. *Madness and Civilization. (*New York: Vintage Books, 1988).

---------, ----------. Ed. James Faubion. Trs. Robert Hurley et.al. *Aesthetics, Method and Epistemology*. (New York: the New York Press, 1998).

----------, ----------. « The Order of Discourse ». *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston: Routledge. (1981). Pp 48-79.

Macey, David. *The Lives of Michel Foucault: a Biography*.(London: Verso, 2019).

Mills, Sara. *Michel Foucault*. (London: Routledge, 2003).

Pannian, Prasad. *Edward Said and the Question of subjectivity*. (London: Palgrave Macmillan, 2016).

that eventually shadow the big picture from anyone with ambition to combat the system; discourses with newly-invented taboos and let-dos. Foucault's forsaking of subjectivity and humanism led him to believe that the modern citizen/ subject is a lenient cog in the machine of power/ discourse over which no one has any control and which constantly shapes and reshapes him/her for ends of domination, efficiency and productivity. Edward Said, on the other hand, begins from will/ intention of the author as he thinks about, and starts composing meaningful work. By virtue of this premeditated design and method, an author is acting out of a will to produce meaning that is often critical of a tradition and power. Tradition here being the national heritage traditional criticism sought to consolidate through praise, instead of critical appraisal, reaching meanwhile for the aim of taste refinement. Obviously, Racivskis's account of the differences between the two; Edward Said and Michel Foucault, focus – wrongly, I think and wish this article has demonstrated – on the sentimental disenchantment of Said with Foucault's attitude to the Israeli-Palestinian conflict.

True, some of Edward Said's statements in interviews reveal a man who grew dissatisfied with a former idol of his, Michel Foucault, however, construing the dissatisfaction as a sentimental reaction to Foucault's support of Zionism is a grave shortcoming that cannot be excused. It has become the custom that most critics or admirers of Edward Said refer mainly to his groundbreaking work *Orientalism*, in which he is mostly in tandem with Foucault's theory of discourse, which he credits in the introduction to the work, but they often overlook his more theoretical and initial work *Beginnings: Intention and Method*, which, I think, is the work that propounds Said's governing theoretical maxims that show here and there in all of his other works. These were the maxims that he developed mostly after the work of Giambattista Vico and with the help of a keen critical eye for the changes in modernist literature, criticism and culture in general.

The maxims are, I am unabashedly being reductive here of course, as follow: 1) that by virtue of setting pen to paper, an author, a critic, or a philosopher for that matter willfully

human historical narration. The grave ethical shortcoming of the Poststructuralists for Said is that "they take culture for what it rationally appears to be instead of rebelling against it." (Said 1975, 323). No exhaustive account exists today, I think, of Said's idea of the subject as the ultimate shaper of history; an idea which he developed after the work of the Neapolitan philosopher Giambattista Vico, influenced largely by his work *The New Science* (1725), than the Indian comparative literature specialist Prasad Pannian. Pannian published an interesting account of Said's conception of the historical subject in a work he titled *Edward Said and the Question of Subjectivity* (2016).

In this work Pannian argues that Said's lifelong project need to be read as an *oeuvre*, part of which only reveal a piece of the puzzle of humankind in modern history. While Said's *Orientalism* (1978) accounts for the Western discourse on the Orient as it Orientalizes and shapes Orientals, this account fails to deliver the other side of the narrative, the side of resistance to empire. However, the articulated presence of the narrator/ critic in *Orientalism i.e.* Said himself demonstrates the intention of critically dismantling tradition in the process. In *Culture and Imperialism* (1983) Said amended *Orientalism*'s shortcoming in this regard comparing and contrasting the literatures of both the metropole and the empire as it writes back. His main focus here was the contested realms of imperial space over which the two, the colonizer and the colonized, meet and grapple for the minds and hearts of both peoples, creating in the process subjectivities of what he calls overlapping territories and intertwined histories. Venturing further Said, in a drastic attempt to decolonize the minds of both argues for a humanist conception of criticism that initiates opposing power and screaming truth, calling for justice in its face.

Conclusion

Foucault was able to present in his works several examples from modern institution's use and / or creation of the humanities in the service of their imperial ends; endless expansion upon citizens and the realm through the deployment of highly regulated discourses

points in resistant cultures and nations and their histories, giving meanwhile a fresher dose of optimism for the possibility of resistance to negate and ultimately overthrow this dominance. Said's aforementioned work presents the hopeful alternative of anti-imperial resistance as it showcases the rather grim dystopian view of history Foucault's works present.

4- The author; a function of discourse or an active agent intending oppositional meaning

The author, a concept to which Foucault devoted an essay becomes a locus designating several things a given discourse made possible. Apart from an author's name, which designates his person and several physiological and perhaps mannersitic gestures with which he is known, the name of an author stands for several intellectual or artistic traces that stylistically and substantially designates a function the name performs in the discourse of a given discipline. (Foucault 1998, 210). It is a designation which separates groups of texts from others and makes known their form and mode of existence and grants certain status to a corpus within a given cultural milieu: "the function of an author is to characterize the existence, circulation, and operation of certain discourses within a society." (211). Within this realm of authors' functions there exists a hierarchy whereby certain names stand out more. Foucault cites Marx and Freud as examples, founders of discursivity. They are so because they established rules for "endless possibility of discourse." (217).

Unlike Foucault, Said does not stop at demonstrating the mechanisms of work of power/knowledge, discourse, but goes on to complete the narrative, which ends in individual agents/ authors intending emancipation. Foucault for Said provides in his works "a prodigiously detailed set of possible descriptions whose main aim is . . . to overwhelm the individual subject or will and replace it instead with minutely responsive rules of discursive formation, rules that no one individual can either alter or circumvent." (Said 1983, 186). For Said, Foucault's works must have looked like a brilliant part of an incomplete piece of

injustice. (Said 1994, 93) Again while Foucault sees the humanities as a form of knowledge arising out of, and in league with the practices of the coercive institutions and their continuous, reciprocal expansion in modern society, Said agrees to that, but blames it further on the collective conscience of civil society and its sloppy, supine guardians; the intellectuals. (93). In other words, Foucault's works presents a philosopher/ historian preoccupied with demonstrating the most subtle forms of power as it permeates relationships to, and within society and stops there, Said ventures further in accounting for and advocating the intellectual/ meaning producer as the perfect candidate for initiating meaning, which, due to modern conditions, necessitates regrouping ideas, reversing courses and intentionally designing meaning to be opposed to the bother of both tradition and power. (Said 1975, 8).

To extend the comparison further, tradition in Said's words (the humanities in Foucault's terminology) is not the monolithic constituting influence for the oppositional intellectual. It is the object of his criticism. Both his tradition and those of others along with national belonging are impediments to healthy critical thought and practice. Said's ideal intellectual is an exile, whether actual or metaphorical. A critic, for him, cannot achieve the requisite independence from the monolithic historical forces that seek to dominate and subject him for their own ends without choosing exile. An intellectual needs a stable dose of courage and risk-taking to stay faithful to the sufferings of disenfranchised and not succumb to the allure of being a member of yea-saying experts, who do not hesitate to put themselves in the service of the establishment. The public intellectual deserving of the name, for Said, is someone whose work is amateurish, he is always willing to learn, question, adjust or rebel against the establishment, if necessary, guided in all this by the ideals of truth and justice on a human scale. What's more, while Foucault's historiography exposes the working mechanisms of modern humanism in league with power, within the national domain, as it came to penetrate and ultimately dominate modern Western subjects' consciousness, Said unfolds the narrative, especially in his work *Culture and Imperialism* (2003), to account for common

which might have had a hand in his eccentric stance towards power is his academic work in an academic environment (the French philosophical tradition), which boasts a lasting and substantial measure of objectivity, that, though liable to criticism, but claim a formidable history of rigor and erudition.

Normalizing however with the same power as it has operated outside French national borders during Foucault's favorite periods; the Classical age, the Enlightenment and after, is a serious ethical shortcoming. The loss of life involved in the expansion of the French empire and its aftermath, the continents-scale theft of resources and the destruction of entire societies, their cultures and the subsequent exploitation to which most former French colonies are still subject cannot be excused by claims of rigor, coherence and erudition. It was the turn of perhaps one of Foucault's most notorious critics in the West to shed light on the latter's shortcomings in this regard. I mean here Edward Said.

Despite the fact that many intellectuals in the West have voiced the same critical remarks I briefly referred to above, among them Charles Taylor (1986, 69) Edward Said stands out as one of the most vocal of critics of Foucault, but not in the habitual manner of critical attack. We agree that Said was fascinated with Foucault experimental histories and the elegance and efficiency of his method of discourse analysis, but it was, in our opinion, the only two traits that attracted Said to Foucault's work. The differences between the two are deeper in that Foucault's histories are devoted to tracing the meticulous work of the discourse of power, while Said extends his scholarly interest to resistant discourses and describes how both grapple, constituting subjects both agents fighting for emancipation and the others legitimating aggression.

Thus far, the discrepancies between the departure of each; Foucault's and Said's stands starker. While Foucault repudiates humanism and subjectivity as starting points/ beginnings of his historicist project, Said, on the other hand, begins from the subject alleviating to his horizon humanism based on telling truth to power and the ethical condemnation of

conscious and unconscious. Moreover, they spring from a human self under conditions both subjective and objective that form a web of necessity that shapes their contents. (Said 1983, 4).

3- Tradition; active and inert

How does power operates for Foucault? It is through discourse, or articulated consensual tradition that power operates. Discourse is Foucault's elegant measure of accounting for epistemic changes. It is the linguistic and artistic alchemy that shapes subjects, define their ethical judgments and determines who belongs as well as who doesn't. It includes and excludes through prohibition, it separates the acceptable from the unacceptable, and it determines what is true and what is false. (Foucault 1981, 52). What's more, discourse deploys other mechanisms of exclusion and inclusion which include commentary; the parasitic, interpretive redistribution of emphases. More than this, discourse deploys two other items in its magician's basket which are the role of an author as a category that groups dispersed statements in a given discourse under a discursively functional banner/name. The second is discipline, which refers to a domain with established truths and definitions, rules and methods, techniques and instruments by which every member abides. (59). Belonging to a discipline requires the mandatory passage through schooling/ rites of initiation and passage.

Foucault has thus developed a group of nightmarish impersonal orders of power as they operate through institutions and discourses, all added to their internal working mechanisms, which are inescapable for any social human being. In his works, he is ever the detached describer with impeccable verbal wit and an exceptionally gifted way of perceiving and delivering histories and methods. It was perhaps Foucault's disillusionment with the left in his younger days that encouraged in him his suspension of ethical judgment of power and its effects and his avowed consideration of it as a creative alchemy. You will never find in his dystopian works the least of leaning to didacticism or moralizing. Another factor,

restoring agency and initiative to the post World War II period in which most philosophies were advocating the dystopian narratives of the end of the subject, of society and of the potential for resistance.

By implication there are two kinds of criticism for Said. The first is what he calls 'religious criticism': a form of criticism in which the individual intellectual is a supine subject to the dictates of a discourse, which works by "shutting off human investigation, criticism, and effort in difference to the authority of the more-than-human, the supernatural, the other-worldly." (Said 1983, 290). Therefore, cultures organized in the form of revered canons are often mimetic in relation to religion. They are the doping substance behind collective passions that are irrational. The ambition of cultures is to gratify their adherents "need for certainty, group solidarity, and a sense of communal belonging." (290). These creeds, which govern religious discourse, often seep into cultural criticism in the form of "varieties of unthinkabilitiy, undecidability, and paradox together with a remarkable consistency of appeals to magic, divine ordinance or sacred texts." (291).

On the other hand, there is secular criticism; a worldly form of criticism which is aware of history and is constantly cultivating a healthy sense of skepticism in front of collective symbols of blind and unquestioning solidarity, absolute certainty and consensus. Secular criticism is amateurish, wherein expertise in a given field comes to stand for conformity to a given tradition. Moreover, amateurism stands opposite to all forms of professional expertise, which is often deployed in the service of authority: "the desire to be moved not by profit or reward but by love for and unquenchable interest in the larger picture, in making connections across lines and barriers, in refusing to be tied down to a specialty, in caring for ideas and values despite the restrictions of a profession." (Said 1994, 76). What's more, secular criticism is worldly as opposed to forms of criticism that are textual. Even texts for a secular critic are worldly in the sense that they come to the world as events in at a specific time and in a specific place, and this besides their content, which is shaped by forces both

Nothing explains better the change inside the western culture from viewing tradition as a vertical, temporally-handed content from generation to generation to a horizontal, and equally spatialized content that is critically regrouped, more often criticized, amended, or eschewed than consolidated; meanwhile opening new pathways for critical thought and initiative, than Said concept of the intellectual as a *wanderer*. (Said 8). The modern intellectual, he argues, crosses and re-crosses boundaries of traditions and disciplines searching for his material, but remaining home only in an in-betweenness. He transposes materials from their initial place, which he deforms by placing elsewhere. By borrowing and reciprocity therefore, intellectual material serves in many realms, getting transformed, transposed and reshaped in the process to fit the individual purposes of the intellectual. In Said's work thus, one sees the intellectual/ agent/ subject violating predominant roles and confusing realms of established and formerly-veneered traditions: the modern intellectual, Said argues, "can no longer easily accept — for many reasons, spiritual or sociological — a place in a continuity that formerly stretched forward and backward in time." (Said 1975, 9).

In order to clarify what he means by the concept of beginning, Said contrasts it with the word 'origin'. (5). The latter, he argues is a theological concept, knowledge of which is beyond man's capacity. 'Origin' is the word used to designate a nostalgic point in time when an all-powerful being created the world. It is a privileged word that has strong religious connotations, while 'beginning' is secular, and is, in essence, an act on the part of a man or a woman to interfere, change, amend, destroy or consolidate an argument, an artistic trend... etc. It is the intellectual's worldly intentional act of creating meaning. (5). What distinguishes the two concepts, furthermore, is the fact that 'origin' is ungraspable, mysterious and unknown, while 'beginning', by virtue of being man-initiated is subject to constant revision, amendment, modification or consolidation as the process of meaning-making dictates. 'Beginning' is the act by design on the part of a human subject to complete a world that is secular and lacking in this individual subjective contribution. 'Beginning' is Said's act of

study on modernism and modernist criticism and philosophy. In an extensive appraisal of the rationale that sparked his interest in the phenomenon of modernism, Said argues that this was a time in which radical changes in both the social scene and social relations.

With the usual changes referred to in most books on the modern period in the West like industrialization, domestic displacement of populations,...etc. social relations were dramatically affected. Modernist times were times in which *filial* relations; relations that are justified by "a linear, biologically grounded [bond], that which ties children to their parents" (Said xiii) was receding, giving way meanwhile to a crisis, the solution to which was *affiliation* (Said 1975, xiii); a mode of relationships that is not dictated by natural necessity, but by the conscious choice to belong to a group; a political party, an artistic movement, an academic specialization, a workers' union...etc. These changes in relations also affected the values attached to them. Wherein relations in the old order were grounded in values of sanctity, blood and veneration stemming from often divinely-revealed ordinations, relations in the latter were contractual, consciously chosen and committed to on the basis of the modern morality of duty and right. (Wooldridge 2021).

Within the sphere of meaning production there occurred what Said would characterize as a spatialization of inter-generation relations within a culture that brushed aside inheritance of tradition and with that the effort on the part of meaning-producers to mimic inherited and habitual ways of presenting narrative, critically appraising works of art, or producing meaning within a philosophical tradition. The task for the critic, for example, was no more the refinement of artistic tastes through consolidation of a formidable tradition that define "us" versus "them", but the non-eclectic crossing of boundaries of genres and disciplines in search for suitable subject and the betterment of method. The claw and fang humanities in Foucault's work turn out to be only an inert, lifeless tradition, in Said's work, that suffocates critical thinking and enhances segregationist attitudes from one group towards others.

of sex between married male and female couples was unhindered to the drastic change during the 18th and 19th centuries in the discourse. This, argues Foucault, was a period in which perversity came to dominate the discursive scene (Mills 86). Until this period, moral judgment of sex was centered on the value of abstention as opposed to gratification. Later discursive articulations about and for socially marginal figures like the mad, children and homosexuals shaped the sexual identity of individuals and formed their sexual preferences and practices. (Foucault 1986, 322).

In sum, These institutions, prisons, schools, army bases, factories, clinics and others are the means by which power achieves its ends; creating subdued and docile individuals in the service of its ends: efficiency in economic production and internalization of the domineering panoptic power. Despite the pernicious effects of power and these institutions, Foucault argues that it is wrong on our part to abide by the rather outmoded belief that power is hierarchically-welded from above upon those powerless beneath; rather, power for Foucault is not anyone's property. It permeates all social relations shaping everyone involved in these. Moreover, power is productive of domains of knowledge of man and its development. (Foucault 1975, 194).

3- Restoring subjective agency

While Foucault sees subjectivity as a permanently-constituted and re-constituted entity by power as it permeates and is articulated through discourse; an impersonal order grounded in modern institutions of 'gentle' coercion, Edward Said starts from the subject's active design/ intention to produce meaning in arts, philosophy, literature and other meaning-producing genres as the definitive determinant of opposition to systems of coercion both cultural and historical. Said's theoretical proposition here stems from an interest he developed in beginnings in three genres: narrative prose, criticism and philosophy. In the book with the same title *Beginnings: Intention and Method* (1975), Said focuses his critical

reformers and founders of domains of knowledge were busy devising the best penal means modern rational humanism could aspire to. Concomitant with the fields that intervened in investigating crime from its premeditation to commitment and sentencing, reformers were proposing the most efficient architectural figures and penal procedures to aid in the creation of what Foucault calls 'docile bodies'. Foucault presents the British reformer Jeremy Bentham's panopticon; a maulti-layered circular building consisting of lined cells; all are visible from a minaret positioned at the centre. Guards in the minaret can see the barred inmates, observe and record their behavior and report to the concerned authorities whose work is to insure and develop the 'means of correct training'. (250).

While physiologists proposed penal labor for prisoners to subdue their aggressive impulses, the purpose of surveilliance was to gradually inculcate in the inmates a sense of being monitored, so that they develop a personal mechanism of self-monitoring that insures the automatic work of this surveilliance. (201). The ultimate aim of these penal procedures and the spaces designed for their enactment was the creation of 'docile bodies;' "a body," Foucault explains, "is docile that may be subjected, used, transformed and improved." (136).

Foucault's work is an account of how the new forms of knowledge effected a change in the object of punishment from the body to the soul; "the heart, the soul, the will, the inclinations" (16) of the offender. Though Foucault admits that he does not believe that the human sciences emerged from prison, he argues that their appearance on the scene and the changes they have introduced were possible by virtue of being handy tools for the modern new modality of power (305) and its ends of further domination, efficiency and control.

Like the two previous archaeological works summarized above, Foucault wrote a three-volume work he titled *the History of Sexuality* (1976). In this work Foucault describes the changing perceptions of sexuality and how Western notions of the sexual as they are known in the contemporary era came to be. His interest was to describe the changing moral judgment of the public discourse on sexuality from the classical age when public discussion

In this work, Foucault is writing a history of the changing designations of madness and the roles it has been assigned in this history from period to period. His interest, he states, is not to write the history of the ungrammatical and unsignifying words of the mad, but the archaeology of the silence of the mad as it is documented in "the monologue of reason about madness." (Foucault X). From the veneration it has had during the Middle Ages as an angelic or Godly possession uttering sanctified truths through the vehicle/body of the mad, insanity became a sign of the mad's arrest in a state of animality in the classical period (Foucault 70), then a biological aberration in the brain during the late 19th and 20th centuries (Foucault 274- 75). From administering blood transfusion to immersing the mad in cold water, to forcing him to ingest bitters, to later 'curing' techniques like electric shock therapy and the use of drugs in modern times (Mills 100), insanity became ever the wilderness from which reason and civilization fortified themselves.

Among the many archaeologies that puts Foucault's theoretical propositions to the test there is *Discipline and Punish.* The work is a piece of experimental historiography that brilliantly describes the point in history in France in which penal procedures changed course from the public spectacle of offence punishment to a 'gentler' one; incarceration. Though the change was hailed as a victory of and for modern humanism, what went unnoticed was the arsenal of new domains of knowledge about the offence and the offender and the law that have secured a hand in punishment. (Foucault 1975, 19) These domains included psychology, anthropology, natural history, criminal jurisprudence and physiology. These domains provided authority with Archimedean instruments that took over investigating crime, providing evidence, aiding and facilitating the work of judges. What's more, other domains accompanied punishment once the verdict was issued in courts further into the process of rehabilitating the prisoner. Domains like "clinical medicine, psychiatry, child psychology and educational psychology." (224).

This took place in Europe during the late 18th and early 19th centuries; a time when

phenomena of 'rupture' of 'discontinuity." (Foucault 1972, 4). The traditional historians' "outdated" historiography of ideas for Foucault, work with "an uncertain object, badly-drawn frontiers, methods borrowed from here and there, and an approach lacking in rigor and stability." (136). This form of historiography posits continuity and human consciousness as "the origin of historical development and all actions [which] are the two sides of the same system of thought" (12). For Foucault, this form of historiography has to be eschewed.

To start with, Foucault's first work was *Madness and Civilization* (1961). Among the many issues Foucault addresses in this work, and does so in other works, is the refutation of the modern subject as it was formulated by modern philosophers like Descartes; subject being a thinking and "an active agent, an individual "rational being...that thinks about and acts upon the world (...object) and is a bearer of political rights and moral responsibilities." (Taylor 6). Instead, what asserted first the 'rationality' of this being, his agency, and his moral status are rather discursive statements that foregrounds these discursively constructed attributes and shadowed other negative and negating facets of the same claims. It should be noted that Foucault's work had been influenced by the structuralist theoretical insight into the operative work of language: that it means only by virtue of what it does not articulate.

Madness, argues Foucault, was the golden word that inflated the aura of the classic period's discursive obsession with reason and the romances associated with it: "during the classical period, madness was shown, but on the other side of the bars; if present, it was at a distance, under the eyes of a reason that no longer felt any relation to it and would not compromise itself by too close a resemblance." (Foucault 70). In this process of backgrounding to the shade 'madness and the mad,' reason established itself as the guardian of the new episteme banishing insanity into relative oblivion, yet simultaneously keeping it close for signifying reasons. In doing this, reason developed confining spaces and developed experimental procedures of 'curing' the mad that culminated in the subsequent development of therapeutic practices that gave the Western world "scientific psychiatry" (Foucault 158).

2005, 84), the differences between each figure's theoretical insights into their subjects had an earlier precedent in their respective works. While both developed a healthy hermeneutics of suspicion towards the history of the present, in that both worked on how things as we know them have come to be, they differed in the point of departure of the intellectual project of each. In what follows we will draw out the points of divergence of both figures' scholarly project. Our aim is to address the starting point of the project of each and how each figure's has determined their differing trajectories.

I think that Recvskis's attribution of Said's growing disenchantment with Foucault to the latter stance *vis a vis* the question of Palestine; that Said became aware of Foucault's pro-Zionist attitude only after a meeting about the issue of peace in the Middle East took place in the latter's apartment in 1979 that included Said, Sartre and de Beauvoir (Racevskis 2005, 84). Racevskis in fact spares the rest of his essay to quoting statements from mainly some of Said's published interviews to commit in scholarly form rather Said's sentimental disenchantment with Foucault, which in no way explains the deeper discordance between the two's approach to their subjects of choice.

I will briefly outline below Foucault and Said's beginning stance towards the humanities as determining the constitution of modern subjectivities and the opposite perspective of how agency as a resistant subjectivity opposes the imperial encroachment of the humanities. Said earlier theoretical maxims, I am convinced, explains better the divergence between the two figures' approaches to their topic as they have formulated them, and which evidently have grander roles in the divergence the scholarship of both knew.

1- Impersonal orders constituting subjectivities

A word first about Foucault's histories is necessary here. In methodological terms, Foucault's saw his archaeologies as harbingers of a new period in historiography that turn attention away from traditional historians' "vast unities like 'periods' or 'centuries' to the

to whom, he incessantly reiterates, societal duties hand, in the modern schemes of labor division, the responsibility of guarding ethical ideals of checking power's transgression, supplying the language with which to articulate the immoral nature of the transgression and participating in the dismantling of the offending power in the service of universal humane collective living under the guiding light of these ideals like justice. The privileged individuals mentioned above are the intellectuals. Said's starting point in this project is the intellectual and as he authors an intention and a design to write. Authors nurturing a beginning intention to write from the onset of modernism onward came, due to spiritual and sociological reasons, to stand for initiating meaning opposed to tradition. Until this time criticism for example was restricted to praise of tradition for the role it served as the pride of what the great ancestors of a given nation thought and wrote best.

Therefore, it is fitting that the givens outlined above have a say in the outlook of the scholarship of both. While Foucault covered a smaller geographical area in his works, the modern West, Said boasted of a cosmopolitanism that resuscitated common outstanding turning points in the experiences of the colonized world as they relate to a more comprehensive universal unfolding of history as the modern world subject experienced them, either as a colonizer or a colonized. The one-sided and highly detailed narrower scope of Foucault's scholarly focus extends in Said's view to the world as a stage, with an added dose of highly needed optimism that Foucault's grim and dystopian works attest to among other Western intellectuals and artists like George Orwell. In what is left of the paper, I will expand the comparison to encompass pivotal concepts and theoretical precepts of both to delineate in the end how and in what way they differed, and grounding in the process these differences as the items that defined the trajectory of each, refuting meanwhile the claim advocated by a Foucaultian scholar that the differences stem from Said's dissatisfaction with Foucault's Zionism.

Unlike the sentiments-driven disenchantment Edward Said developed towards Michel Foucault's works after *Orientalism* (1978) that Racevskis paints in his essay (Racevskis

The crux of Foucault's works is that the modern subject was a myth that the pervasive and growing dominance of the modern Western states in league with the human sciences demonstrate amply enough. What modern philosophy inaugurated as the thinking subject performing duties and claiming political rights was none other than the product of a coercive power developing for its ends conditions of possibility for the birth of the humanities, which reciprocate power's creation and sponsorship of its growth with tools to penetrate further the spirit of its citizens, making of them in the process unreflective automatons incapable of, and lacking the will to, resist its encroachment.

On the other hand, Edward Said Was a Palestinian exile who grew up in imperial Cairo, Egypt, witnessed firsthand the oppressive atmosphere of British imperial racism in colonial schools and their segregationist policies in the city. As a teenager he led a rebellion against the colonial staff and teachers of the Gezira Preparatory School and was in consequence expelled from the school, pursued his studies in the US and from there graduated to the profile of the public intellectual with which he is known today. He witnessed the liberation of Egypt and most of the rest of the colonized world, the rise of Nasserism and spared to his dying day a substantial part of his scholarship to the question of the liberation of Palestine.

The second fundamental, rather commonsensical point on which the scholarship of the two developed was their intended individual subject. For Foucault, the preferred subject which his scholarship designates is the modern citizen, regardless of which guild he belongs to as a citizen. Power shapes individuals through cooperation with knowledge through institutions. Individuals like prison inmates, patients, students, soldiers, factory workers; examples that are meant to stand for every citizen as long as it is inescapable for him/ her to not be a member of a society. Society here stands for people functioning collectively under the guardianship of rules superintended by a given institution as it organizes life and work in modern society through the convention of human communication.

Edward Said's preferred subject, on the other hand, is a group of privileged individuals

Introduction

Diverse disciplines of scholarship have grappled with the question: are humans shapers of the world, or are they shaped by the world? While other fields such as psychology and sociology cite raise and social condition as shaped and/ or shaping conditions of man, contemporary philosophy and criticism grappled with the question in the following form: how the modern subject came to be what s/he is? Among the thinkers addressing the question were the French philosopher/ historian Michel Foucault and the Palestinian/ American critic Edward Said. While abundant literature on the differences between the two attests, as admitted by Edward Said at least, to a developing disillusionment with Michel Foucault based on personal political attitudes, a no less abundant and more serious evidence in the scholarship of both points to more fundamental differences on the level of the approach each developed to their scholarly interests.

I Broad and initial differences between Michel Foucault and Edward Said.

While the two share an interest in history, power and discourse, evident differences between them exist, which can be grounded in the autobiographical givens of both first, the preferred individual each saw in their scholarship as either the site of a constituting knowledge/ power or the will initiating subversive attitudes to power, second, the site from which each of them speaks. Foucault was a French national coming of age in post WWII-France. He was involved with the scandalized French left as the blows of the Stalinist Gulag revelations dealt the killing shot to left aspirations in the West, the disillusionment with the 1968 rebellion against the republic, but somehow managed strangely enough to show no interest in the historical developments offshore as the French Empire was giving way to the pressure of resistance.

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS
Received: 2024-4-24
Accepted: 2024-8-24

The Humanities and intellectual agency: Grounding Dissonance between Michel Foucault and Edward Said.

Abdelbassat Mounadi Idrissi[(2)]

Abdu.mounadi@gmail.com

Abstract

In 2005, Karlis Racevkis, a Foucaultian scholar, published an article entitled "Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances." He argues that the dissonances between the two started when Said discovered Michel Foucault's pro-Zionist politics after a meeting between the two in 1979Said grew disenchanted with Foucault and this disenchantment for Racevskis accounts for the divergence of the scholarly project of the two. This article seeks to correct this allegation. The differences between the two figures, I argue, had earlier precedents than this date. The differences originate in the beginning theoretical maxims of each. While Foucault rejects humanism, subjective will and agency, favoring instead a historiography that valorizes system over agency, history over individual will and discourse over intention and method, the latter items in the comparison were Said's theoretical prerogatives as his intellectual project stands on the firmer grounds of premeditated design on the part of meaning-producers to initiate oppositional meaning to the dominant discourse/power.

keywords:

Edward Said, Michel Foucault, subjectivity, system, history, agency.

(2) A PhD candidate, Ibn Toufail University, Kenitra, Morocco.

Cite this article as: Idrissi, Abdelbassat Mounadi, The Humanities and intellectual agency: Grounding Dissonance between Michel Foucault and Edward Said., Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 4, 2024, 237 - 214.

© 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.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i4.419

OPEN ACCESS
Received: 2024-4-24
Accepted: 2024-8-24

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

العلوم الإنسانية والوكالة الفكرية: التنافر الجذري بين ميشيل فوكو وإدوارد سعيد

عبد الباسط منادي إدريسي[1]

abdu.mounadi@gmail.com

ملخص

سنة 2005، نشر كارليس راسيفسكيز -وهو دارس للفيلسوف ميشل فوكو- مقالًا عنوانه «إدوارد سعيد وميشيل فوكو: أشكال الوصال والاختلاف» يقول بأن أشكال الاختلاف بين الاثنين بدأت عندما اكتشف إدوارد سعيد موقف فوكو المناصر للصهيونية بعد لقاء جمع الاثنين سنة 1979، وحسب راسفسكيز، فاستياء سعيد من فوكو كان السبب في اختلاف الاتجاه الذي اتخذه فكر كل منهما. يحاول المقال الحالي تصحيح هذا الادعاء. نحاجّ في المقال بأن الاختلاف بين الاثنين كان له سبق قبل هذا التاريخ، بحيث إنه يمتح من القواعد النظرية الأولية لكل منهما. ففي حين يرفض فوكو الإنسية، والإرادة الذاتية والذات الفاعلة، ويفضل عوضها نمطًا تأريخيًّا يقوم على النسق بدل الذات الفاعلة، والتاريخ عوض الإرادة الذاتية، والخطاب عوض القصد والمنهج الذاتيين، فإن العناصر الأخيرة في المقارنة هي المقومات النظرية لمشروع إدوارد سعيد الفكري، والقصد المتعمد من جانب منتجي المعنى في سعيهم وراء إنتاج فكر معارض للسلطة والخطاب المسيطرين هو الأرضية الأصلب التي يقوم عليها فكر سعيد.

الكلمات مفتاحية:

إدوارد سعيد، ميشيل فوكو، الذاتية، النسق، التاريخ، الذات الفاعلة.

(1) باحث في سلك الدكتوراه في اللغة الإنجليزية وآدابها، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.

للاقتباس: إدريسي، عبد الباسط منادي، العلوم الإنسانية والوكالة الفكرية: التنافر الجذري بين ميشيل فوكو وإدوارد سعيد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع4، 2024، 217 - 237.

© 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.

Research Papers