دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

المجلد 9، العدد 3 | سبتمبر 2025 م

ISSN: 9746-2785

nama-journal@nama-center.com

## الدراسات والأبحاث

**تحليل بنية علوم الحديث في ضوء التكامل المعرفي**
فراس بن ساسي

**قواعد نقد المتن بين التنظير والتطبيق**
وقفات نقدية مع أطروحة جوناثان براون النافية لوجود قواعد لنقد المتن
سامي فسيح

**علـم الكـلام الجـديـد في السيـاق التركي**
إبراهيم إسماعيل

**تجديـد المنهـج في علـم الكـلام المعاصر**
إشكالية الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة وآليات التوظيف
سفيان الحنفازي

**حوار الحضارات: الإشكالية والمفاهيم والمُقْتَرَح**
عبد الرحمن بودرع

**السياسة بين أفلاطون وابن رشد:**
حضور أفلاطون في الفكر السياسي لابن رشد
رشيد ايت تزروالت

**المنهج الفينومينولوجي بين إدموند هوسرل ومارتن هيدغر**
زهير بورحى

### ترجمات

**التأريخ للقواعد الفقهية من الشيباني إلى الكرخي**
محمد شاهين

**جمع القرآن الكريم ١\3**
(خلفية نقدية: الحفظ المبكر للقرآن والجماعة العلمية الغربية)
يوسف وهب
ترجمة: أحمد شكري مجاهد

### مراجعات

مراجعة نقدية لكتاب سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية
مصطفى بوكرن

مصطلح «التكامل المعرفي» وإشكال التنازع الدلالي في الدراسات الحديثة
مراجعة لكتاب (التكامل المعرفي) في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية
مصطفى العادل

دورية
نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الفهرسة والتصنيف الدولي

## Editor–in–Chief — رئيس التحرير

**Said Bentajar**
(Hassan II University, Morocco)

**د. سعيد بنتاجر**
(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

## Managing Editor — مدير التحرير

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

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

## Editorial Board Members — هيئة التحرير

**Ahmed Mahmoud Ibrahim**
(Cairo University, Egypt)

**أ.د. أحمد محمود إبراهيم**
(جامعة القاهرة، مصر)

**Ilyas Amharar**
Jacques Berque Center, Rabat

**د. إلياس أمحرار**
(مركز جاك بيرك، الرباط)

**Abderrahmane Boudra**
(Abdelmalek Essaadi University, Morocco)

**أ.د. عبد الرحمن بودرع**
(جامعة عبد المالك السعدي، المغرب)

**Noura Bouhannache**
(Constantine University, Algeria)

**أ.د. نورة بوحناش**
(جامعة قسنطينة، الجزائر)

**Mohamed Anas Sarmini**
(Istanbul 29 May University, Turkey)

**أ.د. محمد أنس سرميني**
(جامعة إستانبول 92 مايو، تركيا)

**Mohammed Eriouiche**
(Mohammed V University, Morocco)

**د. محمد الريوش**
(جامعة محمد الخامس، المغرب)

**Esam Wasel**
(Dhamar University, Yemen)

**أ.م.د. عصام واصل**
(جامعة ذمار، اليمن)

**Abderrahmane Zaatri**
(nama center)

**د. عبد الرحمان زعتري**
(مركز نماء للبحوث والدراسات)

## Copy Editor — سكرتير المجلة

**Saad khedr**
(nama center - Egypt)

**سعـــد خضـــر**
(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 9, Issue 1), 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
298 ص، (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 9، العدد 3)، 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: سعد خضر
Proofreading in Arabic: Saad khedr
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


**أ. د. بدران مسعود بن الحسن**
(جامعة قطر)

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

**أ.د. حاتم بن عارف العوني**
(جامعة أم القرى، السعودية)

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

**أ.د. رضوان السيد**
(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

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

**أ. د. فريدة زمرد**
(جامعة القرويين، المغرب)

**Farida Zemmourred**
(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

**أ.د. محمد محمد أبو موسى**
(جامعة الأزهر، مصر)

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

**البروفيسور محمد فاضل**
(جامعة تورنتو، كندا)

**Mohammed Fadel**
University of Toronto, Canada)

**البروفيسور 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 9، العدد 3، سبتمبر 2025 م

## الدراسات والأبحاث

تحليل بنية علوم الحديث في ضوء التكامل المعرفي
فراس بن ساسي ..... 12

قواعد نقد المتن بين التنظير والتطبيق
وقفات نقدية مع أطروحة جوناثان براون النافية لوجود قواعد لنقد المتن
سامي فسيح ..... 36

علم الكلام الجديد في السياق التركي
إبراهيم إسماعيل ..... 68

تجديد المنهج في علم الكلام المعاصر
إشكالية الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة وآليات التوظيف
سفيان الحنفازي ..... 92

حوار الحضارات: الإشكالية والمفاهيم والمُقْتَرَح
عبد الرحمن بودرع ..... 132

## Research Papers

Analysis of the Structure of Hadith Sciences in Light of Cognitive Integration
Firas Ben Sassi ..... 12

Rules of Matn Criticism: Between Theory and Practice
Critical Reflections on Jonathan Brown's Thesis Denying the Existence of Rules for Matn Criticism
Sami Fassih ..... 36

New Theology in the Turkish Context
Ibrahem Ismail ..... 68

Renewing the Approach to Contemporary Theology
The Problem of Deriving from Modern Western Approaches and Employment Mechanisms
Sufian Elhanfazi ..... 92

Dialogue of Civilizations: The Problem, Concepts, and Proposal
Abdurrahman Boudraa ..... 132

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 9، العدد 3، سبتمبر 2025 م

السياسة بين أفلاطون وابن رشد:
حضور أفلاطون في الفكر السياسي لابن رشد
رشيد ايت تزروالت..... 160

Politics between Plato and Ibn Rushd:
The Presence of Plato in Ibn Rushd's Political Thought
Rachid Aiat Tazeroulat..... 160

المنهج الفينومينولوجي بين إدموند هوسرل ومارتن هيدغر
زهير بورحى..... 180

The Phenomenological Method between Edmund Husserl and Martin Heidegger
Zouhir Bourhai..... 180

التـرجمات

التأريخ للقواعد الفقهية من الشيباني إلى الكرخي
محمد شاهين..... 202

Translations

The History of Jurisprudential Rules from Al-Shaybani to Al-Karkhi
Muhammed Şahin..... 202

جمع القرآن الكريم
(خلفية نقدية: الحفظ المبكر للقرآن والجماعة العلمية الغربية) 1\3
يوسف وهب
ترجمة:
أحمد شكري مجاهد..... 226

Collection of the Holy Quran
(Critical Background: Early Preservation of the Qur'an and the Western Scientific Community) 1/3
Yousuf Wahb
Translated by:
Ahmed Shukri Mujahid..... 226

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 9، العدد 3، سبتمبر 2025 م

## المراجعات

مراجعة نقدية لكتاب سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية
مصطفى بوكرن ..... 256

مصطلح «التكامل المعرفي» وإشكال التنازع الدلالي في الدراسات الحديثة
مراجعة لكتاب (التكامل المعرفي) في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية
مصطفى العادل ..... 274

## Book Reviews

A Critical Review of the Book The Question of Terminology in Islamic Sciences
Mustafa Bukern..... 256

The Term "Cognitive Integration" and the Problem of Semantic Conflict in Modern Studies : A Book Review of Cognitive Integration in Arab-Islamic Civilization: Issues andRepresentative Models
Mustapha El Adel..... 274

# الدراسات والأبحاث
# Research Papers

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.462

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 29-1-2025
تاريخ القبول: 9-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# تحليل بنية علوم الحديث في ضوء التكامل المعرفي

**فراس بن ساسي**[1]
firasbensassi81@gmail.com

## ملخّص:

يقدّم هذا البحث قراءة خلفيّة لعلوم الحديث في إطار التّكامل المعرفي بينها وبين بقيّة العلوم الإنسانيّة، وينطلق أساسًا من تحليل تطبيقات المحدّثين في توثيق النّصّ وفهمه للوصول إلى اختياراتهم في مجال المعرفة وفي مجال التّأويل، وقد حاولَ العملُ مقاربة علوم الحديث بعين غيرها من التّخصّصات، للوقوف على الاختيارات غير المصرّح بها؛ لذلك كان المنهج المعتمد أساسًا قائمًا على التّحليل العميق للتّطبيقات، ومحاولة تأصيل النّظريّات والاختيارات العلميّة المضمّنة فيها، وقد ركّز البحث على استخراج نظريّة المعرفة عند المحدّثين من خلال بحث مسألة إمكان المعرفة و مصادرها والنّظريّات المتعلّقة بها، وجاء هذا في مبحث أوّل، ثمّ تمّت دراسة المكامن الهرمينوطيقيّة في علوم الحديث البيانيّة للوقوف على مداخل تعاطيهم مع المضامين المتنيّة في الحديث النّبوي، وكان هذا موضوع المبحث الثاني، وقد توصّل البحث إلى إثبات إقرار المحدّثين بإمكان الوصول للمعرفة، واعتمادهم على العقل والحس والخبر، وخاصّة التّجربة باعتبارها مصدرًا لها، واشتمال تطبيقاتهم في علوم الحديث على نظريّات خاصّة في مقاربة المعرفة واختبارها مثل نظريّة الشكّ ونظريّة النّسبيّة ونظريّة اللامركزيّة النّقديّة ونظريّة الإمكان، ونظريّة الإثبات، كما توصّل البحث إلى إثبات اهتمام المحدّثين بمقاربة النّصّ تأويليّا في مستواه المعجمي العام، وفي مستواه السّياقي الزّمكاني، فضلًا عن معالجة قضيّة تنازع القوانين في الزّمان، وتجاوز الاختلافات المعنويّة بين النّصّ وبقيّة المدوّنة.

## الكلمات المفتاحية:

علوم الحديث، تحليل البنية، التكامل المعرفي، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، نظريّة المعرفة عند المحدّثين.

(1) دكتوراة في العلوم الإسلاميّة تخصّص الحديث وعلومه، أستاذ مساعد بالمعهد العالي للحضارة الإسلاميّة، جامعة الزيتونة، تونس.

للاقتباس: بن ساسي، فراس، تحليل بنية علوم الحديث في ضوء التكامل المعرفي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 12-35.

© 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: 2025-1-29
Accepted: 2025-3-9

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Analysis of the Structure of Hadith Sciences in Light of Cognitive Integration

**Firas Ben Sassi**[(2)]
firasbensassi81@gmail.com

## Abstract:

This study offers a contextual exploration of Hadith sciences through the lens of cognitive integration with the broader human sciences. It primarily examines how Hadith scholars document and interpret texts to inform their epistemological and interpretive choices. This study aimed to engage with Hadith Sciences through the lens of other academic disciplines, seeking to interpret their unconventional choices. Accordingly, the methodology relied on an in-depth analysis of scholarly applications, striving to uncover the underlying theories and epistemological foundations shaping those choices. The study began by exploring the epistemological framework of Hadith scholars, analyzing questions concerning the possibility of knowledge, its sources, and associated theoretical foundations. The second section turned to the hermeneutic foundations within the rhetorical dimensions of Hadith sciences, aiming to identify the interpretive strategies employed in engaging with the textual content of Prophetic Hadith. The study demonstrates that Hadith scholars acknowledged the possibility of acquiring knowledge and emphasized the roles of reason, sensory perception, and particularly experience as foundational sources. Their contributions to Hadith sciences reflect distinct epistemological theories for engaging with and evaluating knowledge, including the theory of doubt, relativity, critical decentralization, possibility, and verification. The study further established Hadith scholars' engagement with interpretive approaches to the text, both at the general lexical level and within its specific spatio-temporal context. It also explored their methods for resolving temporal legal conflicts and addressing semantic discrepancies between the Hadith and the broader textual corpus.

## Keywords:

Hadith Sciences, Structural Analysis, Cognitive Integration, Human and Social Sciences, Epistemology among Hadith Scholars.

(2) PhD in Islamic Sciences, Specialization in Hadith and Its Sciences, Assistant Professor at the Higher Institute of Islamic Civilization, University of Zitouna, Tunisia.

**cite this article as:** Ben Sassi, Firas, Analysis of the Structure of Hadith Sciences in Light of Cognitive Integration, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 12-35.

© 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.

## المقدّمة

إنّ الخصائص التداوليّة التي تُبْنَى حول العلوم على أنقاض ما يفرزه مخاض نشأتها من معالم وملامح، قد تحجب عن ممارسيها- من المتأخّرين خصوصا- النّفاذ إلى عمق حقيقتها وطبيعة بنيتها، خصوصا إذا ما كانت هذه العلوم متعدّدة الرّوافد وممكنة التّدخّل في غير ما نيط بها في عُرف الاستعمال.

ولعلّ أهمّ العلوم الإسلاميّة دلالة على ما سبق: علوم الحديث، حيث إنّها- وإن كانت نشأت أساسًا لخدمة حديث الرّسول ﷺ- إلاّ أنّ انتماءها لمجال التاريخ- باعتبارها تختبر مطابقة الأخبار للواقع- واشتغالها بقضايا اجتماعيّة ومعرفيّة تتوسّل بها في عملها التوثيقي، كلّ هذا يجعلها أوّلًا متنافذة مع عدّة علوم أخرى، وثانيًا ذات بنية تجتمع فيها مناهج ومعارف مختلفة المشارب، الأمر الذي يبرز الانفتاح الإسلامي على الآفاق البحثيّة المتاخمة، وإمكان إقحام الميكانيزمات الحديثيّة خارج مجال نشأتها، هذا فضلا عن إثبات صلابة بنيتها من الناحية الإبيستيمولوجيّة.

في هذا الإطار، تتأكّد فكرة تحليل بنية علوم الحديث في ضوء العلوم والمناهج المتقاربة مع هذا التّخصّص لكشف مكامنه وفحص مرتكزاته والوصول إلى إعادة تموقعه في خارطة العلوم المعاصرة، هذا فضلًا عن الإشارة إلى بعض الخصائص الأنثروبولوجيّة لنشأته.

وعليه، يشتغل هذا البحث على إشكاليّة مفادها: «ما هي التجلّيات البنيويّة للتكامل المعرفي بين علوم الحديث والتّخصّصات الأخرى؟»

ويستهدف هذا العمل بحث مسألة راهنة في مجال الإبستيمولوجيا، وهي قضيّة التكامل المعرفي، كما يحاول النّفاذ بعلوم الحديث إلى خارطة العلوم العامّة، ويكشف عمّا ضُمّنَ فيها من المعارف والمناهج التي وارتها قسوة حدود الاختصاص، ولعلّ من أبرز أهداف البحث تثبيت القيمة العلميّة للمحدّثين، وإبراز دقّة منهجهم، ورجاحة عقولهم، فضلا عن دور العقل العلمي الإسلامي في خدمة المعرفة الإنسانيّة عموما.

ولم أقف على دراسات سابقة تُذكر في هذا السّياق، وإن كانت هنالك دراسات قريبة من الموضوع، منها بحث» المنهج النّقدي عند المحدّثين وعلاقته بالمناهج النّقديّة التّاريخيّة» للدّكتور عبد الرّحمن بن نويفع فالح السّلمي، حيث بحث فيه صاحبه بنية علوم الحديث داخليّا بكشف المكامن المنهجيّة فيها، وخارجيّا بمقارنتها بعلم التّاريخ، وهو ما يتقاطع جزئيّا مع بحثي إلاّ أنّ المقصد مختلف، فما أرومه

في بحث قضيّة التكامل المعرفيّ أوسع انفتاحا على بقية العلوم الإنسانيّة، وأكثر ميلا إلى التحليل الإبستيمولوجي والتّأويلي لعلوم الحديث.

وقد عملت على معالجة إشكاليّة البحث من خلال اختبار فرضيّتين هما «وجود تقاطع بنيوي بين علوم الحديث والعلوم الإنسانيّة الأخرى» و«اشتمال البنية الخلفيّة لعلوم الحديث على اختيارات إبستيمولوجيّة وتأويليّة تبرّر دقّة المخرجات».

واعتمدت في معالجة هذه الفرضيّات على خطّة بحثيّة صدّرتها بمقدّمة بيّنت من خلالها الملامح العامّة للبحث، ثمّ بحثت نظريّة المعرفة عند المحدّثين في مبحثٍ أولٍ، وجهودهم التّأويليّة في مبحثٍ ثانٍ، لأنتهي إلى خاتمة ضمنت فيها أبرز النّتائج المتوصّل إليها.

## المبحث الأوّل: نظرية المعرفة عند المحدثين

تتأسس جهود المحدثين وتطبيقاتهم في توثيق الأخبار على جملة من المنطلقات المعرفيّة التي تبرر توجهاتهم، وبقراءة خلفية لهذه التطبيقات يمكن أن نستشفّ تصور المحدّثين حول المعرفة، وهو ما نعبر عنه بنظرية المعرفة عند المحدّثين، التي تمثل المحرك المنهجيَّ لكل القواعد التوثيقيّة والقوانين العلمية التي اشتملت عليها ممارساتهم، ولعل الكشف عن هذا التصور يوجب النظر في جملة من النقاط أهمها ما يلي:

### المطلب الأوّل: إمكان المعرفة عند المحدثين

يستبطن المحدّثون الإقرار بإمكانيّة الوصول إلى المعرفة، ولعل إقرارهم هذا متأسس على انتمائهم إلى الحقل الإسلامي الذي يقرّ بإمكان الوصول إلى المعرفة الحقيقية، وما إثبات وجود الله وصحة النبوة إلا بعض تطبيقات هذا الإقرار، كما يمكن الاستدلال على إمكان المعرفة عند المحدّثين خصوصا من خلال إيراد جهودهم في بناء منهج علمي يوثق الأخبار المراد دراستها؛ إذ إنّ إجماعهم على إمكانية التأكد من مدى موثوقيّة ورود خبر عن النبيّ صلى الله عليه وسلم متحتم في كتبهم، وتصريحهم بإفادة بعض الأخبار للعلم الضروري كالخبر المتواتر، أو العلم النظري كالخبر الآحاد الذي احتفت به القرائن، دليل على ذلك[3]، وحتّى غلبة الظن -كدرجة من درجات الثقة في الأخبار- لا تتعارض مع الإقرار بإمكان

(3) اتّفق المحدّثون على إفادة الخبر المتواتر للعلم، واختلفوا في خبر الآحاد، فمنهم من رأى أنّه يفيد العلم مطلقًا كبعض الظّاهريّة وأبي داود، وقال آخرون بأنّه يفيد العلم النّظري إذا احتفّت به قرائن كابن الصّلاح وابن حجر، ومنهم من قال بأنّه يفيد الظنّ مطلقًا ما لم يتواتر كالنّووي.

المعرفة من حيث كونها ترجيحًا غالبًا لحصول المعرفة التاريخية، كما أنّ الإقرار بإمكان المعرفة يثبت بمجرد التصريح بذلك مرة واحدة، وما انعدام حصول المعرفة فيما عدى ذلك إلاّ عدم تحقيق لمقتضياتها لا غير.

## المطلب الثاني: مصادر المعرفة عند المحدثين

يعتمد المحدثون على جملة من المصادر التي تكوّن المعرفة عندهم، وقد يقع الإفصاح عن المصدرية تصريحا أو تلويحا أو من خلال الممارسة.

فالحواس مصدر للمعرفة عند المحدّثين بدليل الممارسة، حيث إنَّ أحكامهم على الرجال والأحاديث تتأسس على السماع والمشاهدة والتقييم بناء على ذلك، ولم يقع منهم التشكيك في الحواس مصدرًا للمعرفة، وعملهم مُنصبٌّ على مدى تحقق النصاب العلمي المطلوب في مخرجات الحاسّة، ومثال ذلك أنهم لا يشككون في كون السماع موجبا للمعرفة، ولكنهم قد يشككون في مدى تحققه بناء على مؤشرات مختلفة ضبطوها في الغرض.

كما يصرّح المحدّثون أيضًا –تبعًا للأصوليّين- بمصدرية الحواس خصوصًا عند تعريفهم للخبر المتواتر[4] لما يوجبون أن يكون منتهاه الحواس تحرزًا من التخيلات والأحلام وغيرها، وفي ذلك يقول ابن الصّلاح (643هـ): «التواتر لا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلومٍ محسوس»[5].

والمحدثون يعتدّون بالعقل كمصدر من مصادر المعرفة عندهم، بدليل تطبيقاتهم التي أسسها في ضوء منهجهم النقدي؛ حيث إنّ النقل- وإن قدّم جملة من المنطلقات المنهجية في باب التوثق من الأخبار- فإنّه لم يستوعب كل ما نتج عن جهود المحدثين، مما يدل على أنّهم توسّلوا بالعقل في إبداع بعض الأسس والقواعد، من ذلك مثلًا اعتمادهم السبر والتقسيم، فما وضعيات الحديث المردود إلاّ نتيجة سبر عقلي للفرضيات التي لا تتوفر فيها الشروط المطلوبة في الخبر المقبول، وحتى تأسيس الشروط الخمسة كان منبثقًا عن تتبع عقلي لكل الإمكانيات التي تتحقق من خلالها عدم مطابقة الأخبار للواقع،

(4) أوّل من أدخل التّواتر في مباحث علوم الحديث هو الخطيب البغدادي، وإلاّ فالمسألة مطروحة عند الأصوليّين أصالة، وعنهم نقل الخطيب هذا التّعريف، وقد عدلتُ عن سوق تعريفه إلى تعريف ابن الصّلاح؛ لأنّ شرط استناد الخبر إلى الحسّ لم يصرّح به الخطيب، وإنّما نجده أكثر وضوحًا ابن الصّلاح والسّخاوي وغيرهم.
راجع تعريف الخطيب (البغدادي، الخطيب، الكفاية في علم الرّواية، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانيّة (1357هـ)، (ص/16).
وتعريف السّخاوي (السّخاوي، شمس الدّين، فتح المغيث بشرح ألفيّة الحديث، مصر، مكتبة السنّة (2003م)، (ج/4، ص/15)

(5) ابن الصلاح، تقيّ الدّين، فتاوى ابن الصلاح، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، (1407هـ)، (ج/1، ص/86).

هذا فضلا عن اعتمادهم على العقل كجهة نقدية للمتون التي تتعارض معه في مستوى الدلالة.

وليس هذا حكرا على المتأخّرين، فبالرّجوع إلى تطبيقات المتقدّمين، يمكن أن نستشفّ السبر والتقسيم مثلا في عرضهم لأنواع النّاس الذي اتّصفوا بصفات تؤثّر على الخبر ويجب الاحتراز منها، من ذلك قول الإمام مالك: «لا يؤخذ العلم من أربع، ويؤخذ ممن سوى ذلك؛ لا يؤخذ من سفيه معلن بالسفه وإن كان أروى للحديث، ولا يؤخذ من كذاب في أحاديث الناس وإن كنت لا تتهمه أنّه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى هوى، ولا من شيخ له فضل وعبادة إذا كان لا يعرف ما يُحدِّثُ»[6].

ومثل هذه التّقسيمات العقليّة، ما ذكره عبد الرّحمن بن مهدي في معرض الحديث عن مراتب الرّجال من حيث الضّبط، فقال: «الناس ثلاث: رجل حافظ متقن؛ فهذا لا يختلف فيه، وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة؛ فهذا لا يترك حديثه، ولو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس، وآخر يهمُ والغالب على حديثه الوهم؛ فهذا يُترك حديثه»[7].

وأمّا اعتبار المحدثين للمعرفة التاريخيّة فبدهيّ، باعتبار أنّهم يقدمون لغيرهم معرفة تاريخية موثوقة وقابلة للدراسة والإنفاذ والتطبيق، وباعتبار أنّ المعرفة التاريخيّة من مصادر حكمهم على الرواة في مستوى الهويّة والدرجة العلميّة، ويعتمدون التاريخ أيضا كجهة نقدية في مستوى التأكد من الاتصال، وفي مستوى التأكد من تناسق المتن مع حقائقه، هذا فضلًا عن كون علم الحديث فرعا من فروع علم التّاريخ أصالة.

أمّا التجربة فتعدّ أيضًا مصدرًا من مصادر المعرفة عند المحدثين، ولها في عمل المحدّثين حضورٌ عميقٌ جدًّا رغم تبيان المجال الحديثي عن المجالات التجريبيّة، فالتجربة عند المحدّثين مصدر للمعرفة، والتّجريبيّة سمة للمنهج عندهم.

فنجد المحدّثين في عملهم النقدي ينطلقون من ملاحظة الرّواة ورصد تجاربهم في مستوى الضبط العلمي والالتزام الأخلاقي، وينتهون إلى أحكام عامّة حولهم، ثمّ يعيدون اختبار مردودهم بمقارنة مرويّاتهم ببعضها لرصد التباين وبيان جهة الخطأ، وفي هذين المثالين تجليات واضحة للمنزع التجريبي حيث يعتمد المحدّثون على تجارب الرّواة في الرّواية، وهذه التجارب ستكون مُدخلًا من مُدخلات العقل الحديثي للحكم على الرّواة ومرويّاتهم.

(6) ابن شاهين، أبو حفص، تاريخ أسماء الضّعفاء والكذّابين، د.د.ن (1989م)، (ص/41).
(7) ابن عديّ، عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، الكتب العلميّة، (1997م)، (ج/1، ص/264).

وعمومًا؛ فأساسُ عمل المحدّثون قائم على تتبّع مرويّات الرّواة والموازنة بينها، وهذا من صميم المنهج التجريبيّ الذي يقوم هو ذاته على الملاحظة وتحديد المشكل وإجراء التّجارب وتحليل النّتائج.

والتجربة التي يعتدّ بها المحدّثون هي التجربة القائمة على الملاحظة بتردّد مختلف حسب الحاجة، وقد بذل المحدّثون في ذلك الوقت والجهد لضمان نجاعة أحكامهم والتّحوّط لتجاربهم فقد روى الخطيب البغدادي (ت 463هـ) بإسنادِه إلى أبى العباس محمد بن عبد الرحمن الدغولي قال: سمعت محمد بن حاتم بن المظفر يقول: «إن الله أكرم هذه الأمة وشرفها وفضَّلها بالإسناد، وليس لأحد من الأمم كلها قديمهم وحديثهم إسناد، وإنما هي صحف في أيديهم، وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، وليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل مما جاءهم به أنبياؤهم، وتمييز بين ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار التي أخذوها عن غير الثقات. وهذه الأمة إنما تَنُصّ الحديث من الثقة المعروف في زمانه المشهور بالصدق والأمانة عن مثله حتى تتناهى أخبارهم، ثم يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسة لمن فوقه ممن كان أقل مجالسة. ثم يكتبون الحديث من عشرين وجهًا وأكثر حتى يهذّبوه من الغلط والزلل، ويضبطوا حروفه ويعدّوه عدًا، فهذا من أعظم نعم الله تعالى على هذه الأمة نستوزع الله شكره هذه النعمة ونسأله التثبيت والتوفيق لما يُقرب منه ويُزْلف لديه، ويمسكنا بطاعته إنه ولي حميد»[8].

ويرى إميل دوركايم «أننا إذا كنا في العلوم الطبيعية نستطيع التأكد من صدق الارتباطات السببية بين الظواهر عن طريق التجربة؛ فإنّه من الصعب إجراء تجارب مماثلة في العلوم الاجتماعية، ومن ثَمَّ فالطريقة المتاحة لنا هي إجراء تجارب غير مباشرة يتيحها لنا المنهج المقارن»، التوثيق:" مادلين غرافيتز، مناهج العلوم الاجتماعية، دمشق، مؤسّسة الانتشار العربي( 1993)، ص11". فمنهج المُقارنة- عند دوركايم- يُتيح لنَا القيام بالتّجربة على المادّة الإنسانيّة والاجتماعيّة ويُمَكّننا من توظيف المنهج التّجريبي في هذا الحقل مع تَكييفه بما يُلائم طبيعة العلوم محلّ الدّراسة.

وإذا وقفنا على ركائز المنهج النّقدي عند المُحدّثين، وجدناه يُبنى أساسًا على المُقارنة، فلا مناص من الحكم على خبر ما دون مُقارنته، ثمّ إنّ المنهج التّاريخي المُختَصّ الذي أبدعه المُحَدّثون يعتمد على الملاحظة ويسعى إلى نقلها بكلّ أمانة ودقّة عبر سلسلة من المُختصّين في موضوع الملاحظة ذاتها، «وهو- أي منهج النّقد التّاريخي المُختصّ- في هذه الحال لا يختلف كثيرًا عن المنهج التّجريبي في القوّة، فإنَّ الكيميائي(مثلًا) إذا أجرى تجربة مخبريّة...ثمّ نقلها لغيره، فإنّ الآخر ليس له ملاحظة مباشرة، وهو يعتمد على ثقته بصاحب المُلاحظة المُباشرة، والواقع يشهد أنّ المعارف التّجريبيّة لا يقع التّحقّق منها

(8) البغدادي، الخطيب، شرف أصحاب الحديث، أنقرة، دار إحياء السنّة النّبويّة (د.ت.ط)، (ص/42-43).

مخبريّا عند كلّ من بلغته،....، فإذا كان مبنى كلّ العلوم على ذلك، فلا غضاضة ولا ضعف في معارف المُحدّثين، خاصّة وأنّهم يَجبرون ذلك أيضا بمنهج نقدي يُراعي ( الرّوايات في الباب) أي الملاحظات المُباشرة التي لاحظها الآخرون من أقران الرّاوي الأوّل في نفس المعنى، والتي تحكم بمجموعها على روايته، فما روي عن أبي هريرة عندهم محكوم بما رُوي عن غيره من أصحاب رسول الله -ﷺ-»[9]، و بهذا يُتيح لنا منهج المحدّثين نقل التّجربة والملاحظة عبر سلسلة علميّة بشرية و يُمَكّن من إعادة اختبارها بتجربة غير مباشرة قوامها المقارنة كما يسمح بإعادة التّجربة واختبار الفرضيّات بفضل المُعطيات التي توفّرها خزانة الحديث حول الرّواة والمرويّات، ويكرّس مجتمعًا من الباحثين للاشتغال على نفس الوحدات وتقييم أعمال بعضهم، ويفرض ثقافة التّحكيم ويُلزم الباحث بالانضباط الأخلاقي.

كلّ هذه الضّمانات المطروحة عند المحدّثين ليست إلاّ تكريسًا صريحًا للمنهج التّجريبي وأجرأة له في العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، بل إنّ هذه الضّوابط هي غاية منى التجريبيّين في منهجهم، فهذا ويليام برود ونيكولاس واد في كتابهم «خونة الحقيقة: الغشّ والخداع في قاعات العلم» يبحثون صمّامات الأمان التي تمنع تسرّب الغشّ والخطأ إلى النّتائج التّجريبيّة، وحصروها في قولهم: «هناك ثلاث آليّات رئيسة تُشَكّل نظام الرّقابة الذّاتيّة المزعوم للعلم، وهي مراجعة الأقران ونظام التّحكيم وإعادة التّجارب»[10]، وقد حاول الاتّجاه الوضعي الغربي جعلَ التّاريخ علمًا لا يختلف عن العلوم التّجريبيّة العاديّة من خلال وضع ضوابط صارمة لتحقيق «الموضوعيّة المطلقة في علم التّاريخ»، أهمّها الحرص على استخدام المُستندات وإثبات صحّة الأحداث بعمل نقدي من أربع خطوات: تجميع الوثائق ونقدها، وضبط الأحداث وتنظيم الأحداث ضمن سياق سردي، ثمّ السّعي إلى عزل المُؤرّخ عن الأحداث بالتّجرد التّام عن الانتماءات والمشاعر بل حتّى عن المُحسّنات اللغويّة لأنها تنحرف عن الموضوعيّة، إلاّ أنَّ هذه المدرسة لم تَسلم من النّقد والطّعن، لا لعيبٍ نظريٍّ في أساسها البنيويّ وأساسها الفلسفيّ، وإنّما لفشلها التّطبيقي وعدم قدرتها على تنزيل فلسفتها التّجريبيّة بنجاحٍ على الواقع التّاريخي بسبب فقرِ خزانة البيانات وعدم إحكام المنهج مع غياب الوعي السّابق المُمهّد لميدان النّقد، الأمر الذي جعل كارل بيكر يعتبر هذا التّصوّر مكابرة لا تستقيم مع طبيعة البحث التّاريخي، وعَدّه «حُلمًا نَبيلًا»، وهو مُحقّ في نقده إذا ما اطّلعنا على هشاشة التّطبيق التي اعترت هذا المنهج، ولكن المُجازفة الكُبرى هي أن نسحب هذا الحكم على المُحدّثين، فالقياس هنا مع وجود الفارق الواضح، خصوصا وأنّهم- أي

(9) السلمي، عبد الرّحمن، بيروت، مركز نماء للبحوث والدّراسات (2014م)، (ص/ 93).

(10) ويليام برود ونيكولاس واد، خونة الحقيقة: الغشّ والخداع في قاعات العلم، المملكة المتّحدة، مركز براهين للأبحاث والدّراسات (2018م)، (ص/76-77).

المحدّثون- قد اهتمّوا ببناء الخزانة البيانيّة والالتزام بالسّلسلة البشريّة النّاقلة للملاحظة، ومكّنوا من إعادة التّجربة وضبطوا أصول النّقد وكيّفوا المنهج وَفق اختصاصهم العام وهو التّاريخ، والخاص وهو الحديث النّبويّ الشّريف، فما اعتبره كارل بيكر حلمًا نبيلًا في حقّ الوضعيين هو واقع مُشَاهَدٌ في حَقّ المُحَدّثين، وبناءً عليه فإنّ المدرسة الوثائقيّة المُعاصرة- وإن حاولت التّأصيل لمنهج تجريبي تاريخي- فإنّها لم تتجاوز التّنظير إلى تقديم نموذج تطبيقي كما صنع علماء الحديث.

## المطلب الثالث: نظريات التحقّق من المعرفة عند المحدّثين

بتحليل المنهج النقدي عند المحدّثين، نتبيّن أن مسار تحقيقهم للمعرفة اعتمد على نظريّات مركزيّة ألقت بظلالها على كلّ تطبيقاتهم، ومن أبرزها نذكر:

### أ. نظريّة الشك عند المحدّثين

بدأ المُحَدّثون عملهم بالشّكّ واعتمدوا في خضَمّه على الشّكّ ثمّ انتهوا بالشّكّ، فلا توجد مرحلة بحثيّة في عملهم إلاّ وقد نُظر إليها بعين الحيطة والتّوقّي، وعُبّرت بمعيار الشّكّ، وهو الأصل عندهم، فالوحدة مَحَلّ بحث مُتّهَمة حتّى تَثبُتَ بَرَاءَتها، والتّهمة شاملة لم تستثن أحدًا من الرّواية والرّاوي إلى النّاقد ذاته، دون إغفال الضّوابط المنهجيّة والمعايير الموضوعيّة التي تكبح جماح هذا الشّكّ فتمنعه الأحكام الذّاتيّة والمزالق التي قد تُلقي به في بيداء التّحَامل والسّلبيّة فضلا عن السّفسطة والعَدَمِيّة. فالشّكّ مسارٌ منهجيٌّ ضامن لنجاح البحث العلميّ ومُهَدّدٌ لَهُ، ومتى أُسيئَ استعماله أفرزَ نَتَائج عكسيّة؛ لذلك فإنّ الغايةَ ليست مُجَرّد توظيف الشّكّ في البحث العلميّ، وإنّما حسن التوظيف هو المَقصد والمُنى.

أمّا عمليّة الشّكّ ذاتها، فقد جاء التصريح بأصالتها في عمل المُحَدّثين على لسان الكثيرين منهم مسعر بن كدام الذي قيل له «ما أكثر تَشكّك! قال: تلك محاماة عن اليقين. وكان يقول: أنا أشكّ في كلّ شي إلاّ الإيمان»[11]، **فالأصل عندهم الشكّ حتى تثبت البراءة**، والدّليل على ذلك أنَّ حديث المجهول مثلًا مردود حتّى يُعلم راويه أو يُعضد طريقه، فما وَجه ردّه لولا أنّ الشكّ هو الأصل، ولو كان العكس، لقبل حديث المجهول حتّى يثبت ضعفه[12]، وإذا تجاوزنا قضيّة الجهالة، فإنَّ المُحَدّثين يتَوَقّفون حتّى

(11) الرّامهرمزي، أبو محمد، المحدّث الفاصل، بين الرّاوي والواعي، بيروت، دار الفكر (1404هـ)، (ص/552).

(12) القول بأنّ الأصل في الرّاوي الرّدّ إلى أن يثبت قبوله، ومن ذلك الجهالة، ليس محلّ إجماع عند المحدّثين، وإن كان جمهور المتقدّمين وكثير من المتأخّرين على ذلك، فإنّ من العلماء من يرى أنّ الأصل في المسلمين العدالة ما لم يثبت في الرّاوي جرح، ومنهم ابن حبّان الذي جاء عنه قوله: «لأنّ العدل من لم يعرف منه الجرح-ضد التعديل-، فمن لم يعلم بجرح فهو عدل، إذا لم يبيّن ضدّه، إذ لم يكلّف النّاس من النّاس معرفة ما غاب عنهم، وإنّما كُلّفوا الحكم بالظّاهر من الأشياء» (ابن حبّان، محمد، الثّقات، الهند، دائرة المعارف العثمانيّة (1973م)، (ج/1، ص/13).

ويرجع مناط الاختلاف إلى سؤال «هل أنّ الاعتبار بالعلم بالعدالة لقيامها أم بالعلم بالفسق لانتفائها؟»، وإن كان القولان لا

فيمن يعلمون ثقته حتى تتظافر الأدلّة على رُجحان ضبطه، وإلاّ فما وجه تأسيس علم العلل الذي يستهدف حمَالة الثّقات بالتّمحيص والنّقد، فلا أحد يسمو فوق سلطة الشّكّ، كما قال الإمام مسلم (ت 261هـ): «فليس من ناقل خبر، وحامل أثر من السّلف الماضيين إلى زماننا- وإن كان من أحفظ النّاس وأشدّهم توَقّيًا واتقانًا لما يحفظ وينقل- إلاّ والغلط والسّهو ممكن في حفظه ونقله»[13].

ولفهم تجربة الشّكّ عند المُحدّثين، يُستَحسن الإجابة عن أسئلة مركزيّة هي: **فيم أشكّ؟ وكيف أشكّ؟ ومن يشكّ؟ ولماذا أشّك؟**

فأمّا **السؤال الأوّل**، فهو بحث في ميدان الشّكّ عند المُحَدّثين، وهو واسع يشمل كلّ مدخل من مداخل الكذب والغلط الذي يعتري الرّواية، هذا الأصل، ولمّا كانت آفة الأخبار روّاتها، صرنا نتحدّث عن الشكّ في الرّاوي كما نتحدّث عن الشّكّ في الرّواية، ثمّ جاءت فكرة تفكيك الشكّ طلبًا للدّقّة واحتياطًا من مغبّة تسرّب العلل بسبب النّظر المُجمل غير الفاحص، وتمّت هذه العَمَلِيّة التفكيكيّة وَفق معيار موطن التّهديدات، فأمّا الرّاوي فإمّا أن يُحرّف كذبًا أو وهمًا، ومنه جاء الشّكّ في العدالة والشّكّ في الضّبط، وأمّا الرّواية فإمّا تُؤتى من قبل روّاتها-وقد تمّ الحديث عنه-، أو من قبل اتّصال سلسلة روّاتها، أو شذوذها، لا غير، ولذلك اعتمد المُحَدّثون على كُلّ المُعطيات العلميّة والنّقديّة لفحص هذه المواطن لتُفرز شكّ فرعي متعلّق بهذه المسائل، فمثلًا بحث العدالة والضبط يستدعي مسحًا اجتماعيًّا ودراسة حالة منطلقها الشكّ في عينه حتى يُتأكَّدَ منها بمؤشّر الاسم والنّسب والنّشأة، ثمّ الشكّ في انتمائه للحقل العلمي حتّى يُبيّنَ محيطه العلمي من أساتذة وطلبة وأقران، ثمّ الشكّ في عدالته وضبطه حتى تتبيّن البراءة بالاشتهار والاختبار والتّنصيص من أهل الخبرة والاختصاص، ويُشكّ في سلسلة السّند حتّى يثبت اتّصالها زمانيًّا ومكانيًّا وعلميًّا وعقليًّا، فإذا كان فيها سقط في أي موطن من مواطن عدا الصّحابة رُدَّ حتّى يستبين، كما يُشكّ في صيغ التّحمل والأداء حتى تثبت دلالتها على الاتّصال وَفق ضوابط لغويّة وسياقيّة وتداوليّة مضبوطة.

وبلَغَت دقّة المُحَدّثين درجة الشَكَّ في الشّكّ، فشكّوا في أنّ معطيات العدالة والضّبط والاتّصال صحيحة سالمة من الشّوائب، ولذلك جعلوها محل بحث في إطار علم فرعيّ سموّه بعلم العلل، يبحثون فيها صحّة النّتائج الأوّليّة بطريقة نسبيّة من ممارسة حديثيّة مُعيَّنة، فقد يكون الرّاوي ثقة في الحكم الأوّلي ضعيفا في الحكم النّهائي الخاصّ برواية مُعَيّنة، وهذا الشكّ شامل لكلّ ما من شأنه أنّ يوحي بخطأٍ، وسبب هذا الشمول قيامه على المقارنة لاستخراج المُخالفة في أي موضع من هيكل الحديث إمّا في السند أو في المتن.

---

ينفيان عن المحدّثين فعل الشكّ، فحتّى قبول من لم يثبت فيه جرح حصل فيه الشكّ في حاله، ولكنّ رفع الشّك حصل بعدم وجود جرح لا بثوب العدالة.

(13) ابن الحجّاج، مسلم، التّمييز، السعوديّة، مكتبة الكوثر (1402هـ)، (ص/170).

ومع هذا الشكّ في الشكّ، نجد شكًّا آخر يراجع مخرجات الشكّ الثّاني، ويأتي في إطار علم فرعيّ وسمه المتأخّرون بعلم درء العلّة، ويكون خاصّة في إطار مراجعات الأقران، حيث يُعمد فيه إلى المرويّات التي رميت بالعلّة، ويحاول إعادة اختبار صحّة هذا القرار عبر وسائل الدرء الأربعة، وهي «الأولى: هي رد العلة بأساسها على أنها من باب الإعلال بغير علة، أو الإعلال بعلة مدفوعة عن الحديث بأسانيد أخرى، والثانية: الجمع والتوفيق بحيث يزول مع الجمع سبب العلة، ،بين الأسانيد والمتون المتخالفة، التي ذكر إنَّ بعضها يعل بعضًا، والثالثة: الترجيح وتقوية إسناد لا علة فيه على الإسناد المعلول بحيث يزول أثر العلة عن الحديث. أما الرابع: فهو تلقّي الأمّة بالقبول للحديث المعلول بحيث يتقوى ويعمل به ويزول عنه أثر العلة»[14].

حركة الشكّ المتراكمة عند المحدّثين سواء من الناقد ذاته، أو بين النّقاد، ما كانت لتُمارس لولا تهيئة الأرضيّة العلميّة المناسبة لذلك حيث احتاط المُحدّثون من الشكّ الفضفاض غير الدّقيق فأرسوا ضابطًا أساسه **تفكيك الشّكّ**، وهو ضامن ركين لإنفاذ الشكّ وإعماله في أدقّ المواطن وأخفاها، فالمُحَدّثون فكّكوا الوحدة محلّ البحث وهي الرّواية إلى وَحَدات فرعيّة، هي السّند والمتن، وفكّكوا بنية السند إلى وحدات فرعيّة أخرى هي الرّجال، ليقوموا إثر ذلك بالشّكّ المجرّد في الوحدة الفرعيّة الصّغرى وهي رجال السند كلّ على حدة، ثمّ الشكّ التّأليفي في البنية الكُلّيّة للسند مع التّركيز على الرّوابط والعلاقات، ثمّ شكّوا في وحدة المتن شكًّا مُجرّدا، ثمّ شكّوا في علاقة وحدة المتن بالوحدات الفرعيّة للرّجال واختبروا مدى حضور الدّوافع والمنطلقات المُؤذنة بوجود مصلحة الكذب والدّسّ أو الخطأ، لينتهوا في الأخير إلى رفع الشّكّ وإعدامه باليقين أو غلبة الظّنّ بعد أن انتفت كُلّ الفرضيّات السّلبيّة.

كلّ هذا التفكيك، وإن كان أساسًا يخدم دقّة الحكم وتبرير الشكّ، فإنّه في عمقه يؤهّل الشكّ للشّكّ، ويسمح بمناقشة الأقران ومراجعة النّقاد بعضهم لبعض.

وأمّا **السّؤال الثّاني**، فيبحث ضوابط الشكّ المنهجي، وهي مُهمّة لتحديد مسار الشّكّ الصحّي للبحث بعيدًا عن السفسطة والهشاشة، وأوّلها **الاحتياط وعدم التّحامل** كما قال الخطيب البغدادي: «ويجب أن يتثبّت- أي الرّاوي المُتقن- في الرّواية حال الأداء، ويروي ما لا يرتاب في حفظه، ويتوقّف عمّا عارضه الشّكّ فيه»[15]، ووجه الدّلالة في كلامه ليس قوله «والتّوقّف عمّا عارضه الشّكّ فيه» كما قد يُظَنّ، إنّما قوله: «يروي مالا يرتاب في حفظه»؛ ذلك أنَّ عدم الرّيب يستوجب إنفاذ الأمر دون تعنّت في توليد الشك غير الموضوعي.

(14) سرميني، محمد أنس، منهج المحدّثين في درء العلّة، جامعة أنقرة، عدد47، (2014)، (ص/140).
(15) البغدادي، الخطيب، الكفاية في علم الرّواية، (ص/234).

كما يجب **تحديد طبيعة الشّكّ بالتّنصيص على موضعه وسببه ومسلك رفعه**، ومنه جاءت فكرة الاصطلاح على الفرضيّات السّلبيّة، فقد كان يمكن للمحدّثين أن يصفوا الحديث بمجرّد الرّدّ لولا أنّهم قصدوا **ترشيد الشّكّ وتأهيله لقابليّة الزّوال**، إذا ما حُشدت لوازم ذلك، ولا يتمّ ذلك إلاّ بتحديده بما لا يخلطه بغيره، فالشكّ في اتّصال سلسلة السند قد يكون في أوله فيكون معلّقًا وقد يكون في آخره فيكون مرسلًا، هذه الاصطلاحات إنّما هي توصيف للشّكّ بما يُعرّف موضعه من الوحدة المدروسة، وسببه، لتكون مُهمّة رفعه رهينة البحث عمّا يجبر هذا الخلل المُعَيّن، ولولا التّعيين والاصطلاح، لانجبر الخبر بما لا يجبره، أو انخرم بما لا يخرمه.

أمّا الضّابط الثّالث فلعلّه الأهمّ إذا ما نَظَرنا إلى مَزَالق توظيف الشكّ، وهو **تعليل الشّكّ**، ضمانًا لنقاء ساحة الشكّ من المُتَطفّلين غير القادرين على التّعليل، وإتاحة الفرصة لمراجعة الشكّ والشكّ فيه، ولولا هذا الضّابط لقُبِلَ كلام الكُفء مُجاملةً، ولصار روّاد الحقل العلمي أصناما طغَت شهرتها على بشريّتها فراهقت العصمة في نظر المُتَلَقّي، لذلك كان التّعليل تأكيدًا للمكانة العلميّة ومقتضى لها فضلًا عن كونها تنقية للشكّ من الأحكام الذّاتيّة بعرضه على النّقد، ونشأ عن هذا الضّابط مبحث قرائن التّعليل عند المُحَدّثين، فمثلًا سئل الإمام الدّارقطني عن حديث روي عن أبي عبد الرحمن السلمي عن أبي هريرة عن النبي -ﷺ- قال: «مَنْ ذَكَرَهُ اللهُ عَزّ وَجَلَّ فِي نَفْسِهِ ذَكَرَهُ اللهُ فِي نَفْسِهِ»[16]، فقال: «يرويه عطاب بن السائب واختلف عنه فرواه جرير عن عطاء عن أبي عبد الرحمن عن أبي هريرة وخالفه حماد بن سلمة فرواه عن عطاء بن السائب عن سلمان الأغر عن أبي هريرة هذا من عطاء بن السائب لأنه اختلط في آخرة عمره»[17].

وأمّا الضّابط الرّابع فيبحث مُحَدّدات الشّكّ ومُرتَكَزَته، وقوامه **الثوابت في ميدان الشّكّ**، فالشّكّ المطلق عدميّة مُطلقة[18]، ونقض لمبدأ الشكّ ذاته؛ إذ الشكّ عُرفَ بوجود اليقين، وادّعاء الشّكّ المُطلق -كما هو حال المدرسة النّسبيّة المُعَاصرة- هو ذاته أطروحة إذا طبقنا عليها فحواها نقضتها، ومن ثمّ فإنّ وجود ثوابت ويقينيّات تكون مُنطلق البحث وأساسه وعياره مهمٌّ جدًّا، حتّى أنّ ديكارت رائد مدرسة الشّك الغربيّة جعل ثابتًا أساسيّة في تجربته هي الذّات الإلهيّة، فالله هو الذي يضمن سلامة نتائج العقل عنده[19]، ومثاله عند المُحَدّثين موثوقيّة الحواس وقدرتها على نقل المعارف، ولذلك اشترط ابن حجر أن

(16) الحاكم، أبو عبد الله، المُستَدرك، بيروت، دار الكتب العلميّة (2002م)، (ج/4، ص/275). وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه بهذه السّياقة».

(17) الدّارقطني، أبو الحسن، العلل، بيروت، دار طيبة (1985م)، (ج/8، ص/287-288).

(18) من ذلك قول جورجياس (376 ق.م): «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصرٌ عن إدراكه، وإذا فرضنا أنّ إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من النّاس» (كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسّسة الهنداوي (2014م)، (ص/64).

(19) انظر: إبراهيم، عبد الله، المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التكوّن والتمركز حول الذّات، لبنان، المركز الثقافي الغربي (1997م)، (ص/72).

يكون مستند الرّواة الحسّ في الخبر المتواتر[20]، ومن باب أولى في الخبر الآحاد طبعًا.

أمّا **السّؤال الثّالث**، وهو «من يشكّ؟»، فمن العبث أنّ نتحَدّثَ عن تجربة شكّ دون الحديث عن الشّاك ذاته، أي النّاقد، ممّا دعا المُحَدّثين إلى نقد المعنيّين بالنّقد، أولًا من خلال ضبط شروط الممارس لعمليّة الشّكّ، ثمّ ضبط قائمة من يقبل شكّهم، ثمّ نقد أحكامهم شدّةً وليناً واعتدالًا، وهو من المباحث التي اهتمّ بها الإمام الذّهبي مثلًا في كتابه «ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتّعديل».

وأخير **السّؤال الرّابع**، «لماذا نشكّ؟»، الذي يُعَدُّ سؤالًا وُجوديًّا يبحث في جدوى طرح الشكّ أصلًا، وقد درج المُحَدّثون في عملهم على اتّباع منهجيّة منضبطة تمنع رميهم بالعبث والعشوائيّة، وتوجب النظر العميق في موجبات الشكّ عندهم، وهي موجبات سوسيولوجية وسيكولوجية وثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة ودينيّة، فالخبر- وهو مجال عمل المحدّثين- تُؤثّر فيه العوامل السّابقة، وتدفع به نحو التّحريف والتّشوّه بما لا يُطابق الواقع ولا يُراهق الحقيقة الموضوعيّة، وقد اطُّلع في الحضارات الإنسانيّة عموما وفي الحضارة الإسلاميّة خصوصا على مثل هذا الخرم، الذي يعود إلى الكذب أو الوهم مهما كانت الأسباب، ومن ثمّ فلا مناص من الشّك في كلّ ما يصل من الأخبار إذا ما رُمنا الأمانة والموثوقيّة الضّامنة للاتّصال النّقيّ بين المُتَلَقّي وفحوى العقيدة التي يؤمن بها ويتبنّى أركانها المُحَدّدَة لرؤيته الكونيّة وممارساته التّشريعيّة وعلاقاته الحياتيّة، وعليه فإنّ دافع الشكّ عند المُحَدّثيّن عقليّ وديني.

## ب- نظريّة الإثبات عند المحدثين

لا يُقتصر في هذا المقام على المعنى الدّقيق للإثبات، والمتعلّق بالرّواية، وإنّما يستغرق كلّ عمليّة تحقّق سابقة لحكم، حيث يسعى المحدّثون في مختلف مخرجاتهم النقدية إلى الإثبات، سواء في مستوى الرواة أو في مستوى الأخبار، ولعلّ الإشكال المطروح في الإثبات عمومًا هو موضوع الإثبات الذي يتحقق به إثبات القضيّة المستدل عليها، فمثلا المحدثون لما أرادوا التوقي من الكذب، كان المنطقيّ اشتراط انعدام الكذب في الراوي، وهو ديدنهم ضمنيًّا، إلا أنَّهم في إثبات انعدامه اعتمدوا على السيرة الذاتية كسجلٍ تاريخيٍّ مهم في تقديم انطباع عام حول الراوي، واعتمدوا على التنصيصات المختصّة

---

ويقول رضا زيدان: «أمّا إثبات وجود الإله في الواقع فهي القضيّة التي استدلّ لها ديكارت بوجوده نفسه، فوجودي يستلزم سببيّا وجود خالقي، وحيث إنّني أعتقد أنّ تصوّراتي وأفكاري عن العالم مثل الامتداد والحركة مطابقة للعالم الخارجي، فهذا الاعتقاد صحيح بالضمان الإلهي» (زيدان، رضا، موثوقيّة السنّة عقلًا: حجّيّة النّقل الشّفوي فلسفيّا وأنثروبولوجيّاً، الرياض، مركز دلائل (2020م)، (ص/37)).

(20) ابن حجر، أحمد، نزهة النّظر، دمشق، مكتبة البشرى (2011م)، (ص/40).

من النقاد، والاشتهار المجتمعي، ولكن المميّز في الأمر أنَّ المحدثين في سياق إثباتهم لانعدام الكذب اشترطوا توفر العدالة وليس مجرّد الصدق، وفي هذا دلالة على منهج التوقّي في الإثبات عند المحدّثين، حيث وسعوا نطاق الشرط للتحرّز والتثبت المطلوب، خصوصًا وأنّ موضوع الإثبات -الكذب- مسألة قد يستدلّ على حصولها بواقعة، وعند انعدام هذه الواقعة -فيما يعلم- لا يمكن الجزم باستقراء كل أحوال الرّاوي، ومن ثم تحتم إعمال مؤشرات أخرى على إمكان الكذب، فجاءت قضية العدالة في إطار توسيع المؤشرات الدالة على الصدق، وهذا من باب الإثبات تقوي مرجحات الإمكان؛ إذ إنّ الراوي قد لا يثبت عندي كذبه، ولكن عدم استقامته والتزامه بالتشريعات الدينية والمقتضيات الأخلاقيّة قوى إمكان اتصافه بالكذب وإن لم تحصل معاينة ذلك مباشرة.

ومن هنا نتبيّن أنّ الإثبات عند المحدثين قائم على التوقي والاحتياط لصالح الحديث النبوي، ومثل هذا قائمٌ في كل إثباتات المحدثين المتعلقة بالضبط والاتصال وغير ذلك، حيث يتواطؤون على معايير تحقق في ذاتها أكثر من المتطلبات المنهجيّة عندهم، وينوطون بها أحكامهم.

ثم إنّ من مميزات الإثبات عند المحدّثين قابليّته للتجزئة في مستوى الأحكام المتعلّقة به تبعًا لتجزئة موضوع الإثبات وفق مؤشرات سياقيّة وذاتيّة اقتضاها الحال، ومن هنا جاء الحكم النّسبي عند المحدّثين، وهو «حُكمٌ مقيّد يطلقه المُحدّثون على حال الرّاوي أو المرويّ مُراعين في ذلك معيار الزّمان أو المكان أو المُدوّنات أو الأهليّة الأخلاقيّة والصّحّيّة والعلميّة أو الاختيارات السّياسيّة والعقديّة والعلميّة أو المحيط العلمي أو موضوع الرّواية أو مسائل معيّنة أو التّخصّص أو المهن أو المُصطلحات»[21]. ويمكن مراجعة تطبيقات هذه النّسبيّة في كتابي الحكم النّسبي عند المحدّثين.

## ج- نظرية اللامركزية

يؤسس المحدثون لمبدأ اللامركزيّة النقديّة باعتبار أنَّ جهة نقد الرواة أو المرويّات ليست منتصبة مركزيًّا في هيكل أو قطر أو زمان معيّن، وإنما المتدخّلون في العمليّة النقديّة متوزّعون جغرافيًّا وزمنيًّا بطريقة تمنع عنهم الاتفاق والتواطؤ المخلّ بالموضوعيّة والنزاهة، ثمّ إنَّ عددَ النقاد الكبير يجعل عمليّة الانحياز غير ممكنة، حيث أوصلهم الإمام الذّهبي (748هـ) إلى 715 ناقدًا ممن يقبل كلامه في الجرح والتّعديل في كتابه «ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتّعديل» بل إنّ هذه الكثرة مع تباين الاجتهادات واختلاف العقول أدّت إلى خلق حركة نقديّة موضوعها أحكام النقاد ذاتها.

(21) ابن ساسي، فراس، الحكم النّسبي عند المحدّثين، تونس، مجمع الأطرش (2020م)، (ص/ 10).

ولهذا فإنَّ موضوع النقد -راويًا كان أو حديثًا- يُحكم عليه من عدّة نقاد متفرقين ومتأهلين، ومتدخلين في الراوية ذاتها باعتبارهم رواة أيضًا، وهم أيضًا عرضة للنقد باعتبارهم ناقلين للأخبار، كما أنّهم محل مراجعة باعتبارهم نقادًا.

ثمّ إنّ فكرة اللا مركزيّة يمكن أن يُستدلّ بها على عدم تزوير الأسانيد ووضع المرويّات، فتشابك مسارات التّحمل والأداء بين الرّواة، وتعددّ الشّيوخ الذين أخذ عنهم الرّاوي الواحد، وتباين حجم المرويّات عنهم دون حصرها في مركز واحد يدلّ على وجود الانتقاء كمنهج أساسي في عمل المحدّثين، ولو كان المحدّثون قد اختلقوا أسانيدهم لما كان يلزمهم سوى تكريس المركزيّة من خلال الأخذ عن أفراد معيّنين دون هذا التفريق غير المبرر للمرويّات إلاّ بالمطابقة للواقع، وهذا من المداخل التي اعتمدها هرلد موتسكي في تحليله لمصنّف عبد الرّزاق، حيث تناول عيّنة من رجاله، منهج ابن جريج ودرس توزّع مرويّاته حسب شيوخه في المصنّف، لينتهي إلى أنّه يروي 4% عن عطاء، 25% عن خمسة هم عمرو بن دينار وابن شهاب وابن طاووس وأبو الزّبير وعبد الكريم، 8،1% عن خمسة معدودين على المدينة أو مكّة هم هشام بن عروة ويحيى بن سعيد وابن أبي مليكة وموسى بن عقبة وعمرو بن شعيب، وعشرة آخرون يروي عنهم بنسبة 6،9% فيما تتوزّع النسبة الباقية 21،5% على 86 شخصًا منهم عراقيّون كالحسن البصري ومجهولون[22].

وقد عقّب موتسكي بقوله: «لا يشير هذا التّوزيع الملفت لرجال ابن جريج، في رأيي، إلى الافتراض المحتمل بأنّه قد يكون مزوّرًا أسقط آراءه الفقهيّة والآراء الفقهيّة الرائجة في وقته في مكّة أو في غيرها على أجيال العلماء المتقدّمين ونسبهم إليهم زورًا، فلماذا يمكن أن يكون قد حمّل نفسه مشقّة عمل كهذا؟ ألا ينتظر أن يعتمد تقريبًا على واحد أو على أكثر تقدير على قلّة من الفقهاء والرّواة القدماء أصحاب القدر بشكل متساو؟ ولماذا يعرّض نفسه مع هذه الجحافل من الثّقات لخطر أن يكشف كذبه»[23]، وما انتهى إليه في آخر كلامه مهمّ جدّا، فكثرة الشّيوخ وعدم المركزيّة في الأخذ هي خطر على كلّ كذّاب، حيث إنّ الرّاوي المزوّر يزيد من احتمالات كشفه كلّما عدّد شيوخا زعم أنّه أخذ منهم، وبهذا فأمارة الوضّاعين والمزوّرين مركزيّة الأخذ، وهذا مالا نجده عند الرّواة المتقنين، والثّقات المشهورين، وحتّى الضّعفاء عدا الكذّابين.

(22) انظر: موتسكي، هرلد، بدايات الفقه الإسلامي وتطوّره في مكّة حتّى منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة (2010م)، (ص/165-167)

(23) المرجع السّابق، (ص/167-168)

## هـ- نظريّة الإمكان الحديثي (من الإمكان العقلي إلى الإمكان الواقعي)

إنَّ خصوصيّة المجال ومميّزاته التطبيقيّة تفرض على المنشغلين به احترام حدوده والتّقيّد بما تُمليه مقتضياته، والمحدّثون لمّا خبروا مساقات رواية الحديث وطرق النّقل وحمولة النّقلة ومسارات أسانيدهم، تكوّنت عندهم ملكة حديثيّة تضبط «عادات الرّواية» الخاصّة بكلّ راو في علاقة بمحيطه، ومن هنا تمّ توظيف هذه العادّة في الترجيح والنّقد عند قيام الموجب، إعمالا للإمكان المجالي.

وتبرير الاهتمام بهذا الإمكان الخاصّ بالمجال جليّ، فالإمكان العقلي دائما أوسع، ولا يسمح دائما بالدّقّة في النّقل، فقد تكون الحادثة ممكنة الوقوع عقلًا، إلاّ أنّ السجلّ التّاريخي يضبط عادة حديثيّة تقيّد الإمكان العقلي في صور معيّنة تمثّل الإمكان الحديثي.

والمقصود من ذلك البحث في المسألة التي تأتي بأكثر من وجه -كأن يُروى الحديث مرّة موقوفا ومرّة مرفوعًا- حسب ضوابط وحدود وذاكرة المُمارسة الحديثيّة، فهل يُمكن قبول هذه الأوجه كلّها وعدّها كلّها صحيحة من غير تخطئة أحدها؟ أم أنّنا نرجّح بعضها؟

والاحتمال الحديثي ليس هو الاحتمال العقلي المطلق وإنّما احتمال خاصّ بالمُحدّثين مبني على حوادث مُشابهة سابقة لكي يُمكن أن نقول بهذا الاحتمال أو نقيس عليه[24]، لذلك يقول ابن حجر في تأكيد هذا المَعنى: «فإن قيل: «إذا كانَ الرّاوي ثقة، فلم لا يجوز أن يكون للحديث إسنادان عند شيخه حدّث بأحدهما مرويًّا وبالآخر مرارًا». قلنا: هذا التّجويز لا نُنكره، لكنّ مبنى هذا العلم على غلبة الظّنّ وللحفّاظ طريق معروفة في الرّجوع إلى القرائن في مثل هذا، وإنّما يُعوّل في ذلك على النّقّاد المُطّلعين منهم»[25]. ومثال ذلك في عمل المُحدّثين ما ورد في علل ابن أبي حاتم: «سألت أبي عن حديث رواه نصر بن عليّ عن أبيه عن إبراهيم بن نافع عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عمر قال: خَطب رسول الله -ﷺ- فذكر الخمر، فقال رجل: يا رسول الله، أرأيت المزر؟ قال: حبّة باليمين، قال: هل يُسكر؟، قالوا: نَعم، قال: كلّ مُسكر حرام. قال أبي: هذا حديث مُنكر لا يُحتمل عندي أن يكون من حديث ابن عمر، وبعبد الله بن عمرو أشبه»[26].

(24) محمود، إبراهيم صالح، الإمكان عند المُحدّثين: حدوده وضوابطه، الإمارات، عدد19، (2022م)، (ص/75).

(25) ابن حجر، أحمد، النّكت على مُقدّمة ابن الصّلاح، المدينة المنوّرة، عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلاميّة (1984م)، (ج/2، ص/876)

(26) ابن أبي حاتم، عبد الله، العلل، الرياض، مؤسّسة الجريسي(2006م)، (ج/4، ص/458).

## المبحث الثاني: الجهود التّأويليّة عند المحدّثين

لئن كان للعلوم الحديثيّة التوثيقيّة القيمة الأعظم في حفظ الموروث النّبوي وصيانته إلاّ أنّها تبقى علوم آلة محبوبةً لغيرها، فالإسلام مُتبلور في كلام النّبي -ﷺ- لا في مُصطلحات التّصحيح والتّضعيف أو في مباحث العلل –على أهمّيّتها-، فالمقصود الأساسيّ هو اللفظ النّبوي، الأمر الذي أدركه المُحدّثون وأسّسوا خدمةً لهُ علومًا بيانيّة تُعنى بالكلام النّبويّ من حيث فهم ألفاظه وإدراك مُشكله والإحاطة بسياقه واستنباط أحكامه ورصد مقاصده، فظهرت علوم خاصّة بكلّ جانب من الجوانب المذكورة، منها، علم سبب الورود وعلم غريب الحديث وعلم مختلف الحديث ومشكله وعلم ناسخ ومنسوخ الحديث، وعلم شرح الحديث الذي يُعدّ علمًا تأليفيّا لجميع العلوم البيانيّة، وكون أنَّ لسان النّبيّ صلّى الله عليه عربيّ فصيح، فهو ما يُفسّر توجّه بعض الجهود الحديثيّة لجُملة من الدّراسات اللغويّة التي يستدعي فهم الحديث النّبوي الإحاطة بها.

وبالنّظر إلى علاقة المحدّثين بالمعنى الذي تشتمل عليه ألفاظ الأحاديث، نجد أنّ لهم تصوّرًا حول المنزع التأويلي الواجب توخّيه للوصول إلى الدلالة الحقيقيّة للفظ، حيث يعتبرون أنّ الحديث النّبويّ الشّريف يجب أنّ يفسّر في مستواه الأوّل من خلال ضبط المعنى العام وتجاوز الغرابة الممكنة في بعض الألفاظ، وهذا درجة أوّليّة في المعالجة تمكّن من فتح الباب أمام الولوج إلى مكامن الألفاظ؛ لأنَّ الغرابة حاجز دلالي يمنع التّوسع في استخراج المعاني المُضمّنة.

ثمّ بحث المحدّثون قضيّة السياق نتيجة إدراكهم الضّمني أنّ طبيعة السنّة النّبويّة -باعتبارها أحداثا متّصلة بشخصيّة النّبيّ ﷺ- تستوجب العناية بالسيّاق الذي وردت فيه هذه الأحداث، ثمّ إنّ طريقة نقل السنّة النّبويّة قد يجرّد الحدث من سياقه مما يؤثّر على الدّلالة، لذلك تحتّمت العناية بحيثيّات وملابسات النّصّ لمزيد فهم دلالاته.

وعُنوا أيضًا بضمان التّناسق الدّلالي للمدوّنة الحديثّة داخليًّا بين الأحاديث النّبويّة ذاتها، وخارجيًّا بين الحديث وغيره من النصّ القرآني أو العقل أو التجربة أو التاريخ أو الواقع أو غيرها من جهات المعارضة الممكنة. كما اهتمّ المحدّثون بقضيّة النّسخ في مستوى تنازع القوانين والأحكام في الزّمان، وفي مستوى الترتيب الكرونولوجي للأحاديث خصوصًا

وجاء في تتويج الجهود التّأويليّة للأحاديث تأسيس علم تأليفي جامع لكلّ ما يتعلّق باستخراج المدلول من النّص النّبوي.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ أهل الحديث في شرحهم للأحاديث يعتمدون كثيرًا على مناهج الأصوليّين في

استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التّفصيليّة، مع اختلاف في زوايا المعالجة وآليات التّرجيح تبعا لاختياراتهم في تزاحم الأدلّة وهو ما يطرح إشكاليّة استئثار المحدّثين بمدارس خاصّة في شرح الحديث تتمايز عن غيرهم من الاختصاصات تبعًا لهذه الاختلافات، وليس المجال يسمح بالتوسّع في معالجة هذه الإشكاليّة، ولكن الذي نقرّ به أنّ المحدّثين كانت لهم جهود محيطة بالنّصّ لا يمكن غضّ الطّرف عنها وإن استفادوا من غيرهم في بعض المسائل.

ولمزيد التّعريف بالعُلوم الحديثيّة التي أسهمت في إثراء الجانب الدّلالي نذكر:

**علم غريب الحديث**: هو علم يُعنى بشرح الألفاظ الغامضة التي تقع في حديث الرّسول -ﷺ- لسبب من الأسباب التّداوليّة أو الجغرافيّة أو الذّاتيّة[27]، وسبب نشأة هذا العلم تعود إلى فصاحة الرّسول -ﷺ- وتمكّنه من الأساليب اللغويّة، فقد أوتي -ﷺ- جوامع الكلم، وقد مثّل انتقاؤه -ﷺ- لما يفهمه الوفود من الكلام الذي قد يكون خاصّا بقبائلهم أحد الأسباب التي استدعت الإفصاح عن مكامنها.

كما أسهم في نشأة هذا العلم أيضًا التّراخي الزّمني عن زمن النّبوّة وما أحدثته من شرخ علميّ في ظلّ الفتوحات الإسلاميّة والتلاقح الثّقافي، بالإضافة إلى تأثير الرّواية بالمعنى على تداوليّة اللفظ، فغالب ما يستعمله الرّواة الذي يروون بالمعنى مفردات مُنسجمة مع الحقل المُعجمي المُنتشر في إطارهم الزّمكاني، فينتقون من الكلام ما قد يستشكل عن غيرهم ممّن هم في بيئة مُغايرة.

وأرى أنَّ من أبرز أسباب الحركة التّأليفيّة في هذا الفنّ وعي المُحدّثين بكونيّة الدّعوة النّبويّة واستطالتها الزّمانيّة والمكانيّة، وأنّ أبرز التّحدّيات بل الحواجز في هذا المقام اللغة، فرأوا أن يكوّنوا قاعدة بيانات يُستلهم منها المعنى النّبوي في كلّ وقت ويُشارك في هذا العمل مُختصّون من مُختلف الأقطار وبمختلف الانتماءات واللهجات مُرَاعين خصوصيّة واقعهم.

ثمّ إنّ المُحدّثين أيضًا كانوا على تمام الوعي بظاهرة التّطوّر الدّلالي للغة العربيّة خصوصًا، الذي يُمثّل خطرًا قد يُؤدّي إلى مزالق هدر النّص وتضييع معناه الأصلي.

وقد بدأ التّصنيف فيه مُتأخّرًا بسبب تأخّر استقرار المُصنّفات الحديثيّة نسبيًّا، فذهب أغلب العلماء إلى أنّ أوّل من صنّف في هذا الفنّ أبو عبيدة معمر بن مُثنّى (209هـ) وقال بعضهم النّضر بن شُميل المازني (203هـ) ثمّ تَتَابعت الكتابات مع أبي عبيد القاسم بن سلامّ (224هـ) وابن قُتيبة(279هـ) والخطّابي (344هـ) والزّمخشري (538هـ) وابن الجوزي (597هـ) وابن الأثير (606هـ) وغيرهم[28].

(27) انظر: ابن الصّلاح، المُقدّمة، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (1974م)، (ص/195).

(28) راجع قائمة كتب علوم الحديث التي ذكرها الدكتور علي العلايمي حيث ذكر ما يربو عن 100 مؤلّف (العلايمي، علي، علم غريب الحديث: قراءة في المُصطلح والمنهج، تونس مؤسّسة GLD 2020م)، (ص53-62).

والمُلاحظ بعد استقراء هذه الكُتب أنّها لم تقتصر على مُجرّد شرح ألفاظ الحديث النّبويّ كما يُوهم بذلك تعريف الفنّ، وإنّما استطالت إلى الكلام على مختلف المسائل النّحويّة والتّراكيب الصرفيّة والنّواحي البنيويّة والتّطوّرات الدّلاليّة والظّواهر اللسانيّة والمسائل البلاغيّة وغيرها من مفردات اللغة، فكانت منهلا أصيلا في الدّراسات اللغويّة عموما.

وكان علم الدّلالة من صميم اهتمامات المحدّثين في علم غريب الحديث، وقد أشارَ المُختصّون في علوم اللغة إلى شيوع ظاهرة تُسمّى بـ» التّطوّر الدّلالي» وتُعنى باستعراض ما طرأ على الألفاظ من المُتغيّرات الدّلاليّة بسبب الاستعمال وتطبيقاته كسوء الفهم وبلى الألفاظ والابتذال، أو الحاجة إلى هذا التّطوّر نظرا للمُتَغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية[29].

وكان نزولُ القرآن وورود الحديث وما نيط بهما من حركة علميّة لغويّة تتويجا لما وصلت إليه العربيّة من نضج ونموّ، فعُكس في الألفاظ والتّراكيب كلّ الخصائص اللغويّة الدّقيقة وأضيف زاد جديد جعل من الإسلام أهمّ حدث في تاريخ اللغة كما أكّد ذلك كبار المُستشرقين[30]، ومن مظاهر الازدهار اللغوي بروز ظاهرة التّطوّر الدّلالي وانتشارها في العربيّة إبان الإسلام، فقد نُقلت عدّة ألفاظ من قوالبها اللغويّة القديمة إلى قوالب اصطلاحيّة أضفت عليها دلالات جديدة وردت في النّصّ القرآني والنّص النّبوي، وباعتبار أنَّ اللغة لا تعدو أن تكونَ قناة تواصليّة مقصدها الإفهام، فإنّ إغفال هذه الظّاهرة يحيد بمقصد اللغة عموما، فكان من موجباتِ الحفاظ على مصادر المعرفة الإسلاميّة النّقليّة عموما والسنّة النّبويّة خصوصا، رصد هذه التّطوّرات وبيانها، الأمر الذي لم يُغفله علماء الحديث في بحوثهم المُتعلّقة بشرح الحديث وبيان الغريب، واهتمّوا بأبرز أشكال التّطوّر الدّلالي للألفاظ من تضييق وتوسيع ونقل للدّلالة، إلى أنواع الدّلالة صوتيّة وصرفيّة ومعجميّة ونحويّة، بالإضافة إلى السّياق وأثره في توجيهها[31].

**علم سبب ورود الحديث**: هو أحد فروع علوم الحديث البيانيّة التي يُتَوسّل بها لفهم المدلول النّبوي من الخطاب، ويُعنى أساسًا ببيان الحيثيّات السّياقيّة والزّمكانيّة المُتعلّقة بورود حديث ما، حيث عرّفه العلماء بكونه «علمًا يهتمُّ بما ورد الحديث مُتَحدّثا عنه أيّام وُقوعه»[32].

(29) راجع للتّوسّع: أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مصر، مكتبة الأنجلو (1976م)، (ص/134-151)

(30)فك، يوهان، العربيّة: دراسات في اللهجات والأساليب، مصر، مكتبة الخانجي (1980م)، (ص/13-14)

(31) راجع للتوسّع: ابن ساسي، فراس، دور الحديث وعلومه في خدمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة الزيتونة (2022م)، (ص/92-99)

(32) عتر، نور الدّين، منهج النّقد عند علوم الحديث، دمشق، دار الفكر (1997م)، (ص/334).

ولهذا العلم أهمّيّة بالغة في رصد الحكم الباعث على التّشريع، والمعني المُرادة من التّشريع ويُفيد أيضًا في بيان مدلولات الألفاظ من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتّقييد، ما يجعل هذا العلم أحد أبرز المُسهمين في بلورة العقل السّياقي في الثّقافة اللغويّة عموما والعربيّة خصوصًا، وهو بمثابة الذّاكرة السّياقيّة للألفاظ اللغويّة، ونجد في تطبيقات هذا العلم خدمة جليلة لمباحث علوم اللّغة، ومن أبرز مصنّفاته التي وصلتنا «اللمع في أسباب ورود الحديث» للإمام السّيوطي (911هـ) و«البيان والتّعريف في أسباب ورود الحديث الشّريف» لابن حمزة الحسيني الحنفي الدّمشقي (1120هـ).

**علم ناسخ الحديث ومنسوخه:** هو علم فرعيّ يتوسّل بالمعطى الزمني وترتيب الأحداث كرونولوجيّا لدراسة إمكان الإنتهاء إلى إلغاء الحكم الوارد في الحديث المتقدّم، وتُعنى هذه المسألة أساسا بتنازع الأحكام بحيث لا يمكن الجمع بينها ويكون إعمال أحدها حلًّا، وموقع المنهج من الجهاز التّاويلي للحديث يقع في رصد التّغيّرات الحكميّة الناتجة عن النّص في ظلّ الزّمن وبقرائن دالّة على ذلك.

وقد صنّف المحدّثون في ذلك عدّة كتب منها: كتاب الناسخ والمنسوخ من الحديث لابن شاهين (385هـ).

**علم مختلف الحديث ومُشكله:** يُعالج هذا العلم قضيّة الإشكال الدّلالي في النّص النّبوي من خلال رفع الالتباس عمّا ظاهره التّعارض أو بيان الإشكال في المُفردات والصّيغ التي تلتبس على النّاس لاستحالتها العقليّة أو معارضتها النّقليّة أو غيرها من العوارض التي تمنع استساغة المعنى الظّاهر، ولعلّ النّاظر لأوّل وهلة يغيب عنه علاقة هذا العلم بعلوم اللغة، إلاّ أنّ الواقع العلمي يشهد بتشابكهما في عدّة محطّات، فالمدخل اللغوي هو أبرز الميكانيزمات المُوظّفة في رفع التّعارض وحلّ الإشكال، ومن ثمّ فإنّه من الطّبيعي أن تكون كُتب هذا العلم زاخرة بما يُثري المُعطى اللغوي ويدعمه، ومن أبرز مؤلفات هذا الفنّ كتاب «اختلاف الحديث» للإمام الشّافعي (204هـ) و«تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (279هـ) ومشكل الآثار للطّحاوي (321هـ).

**علم شرح الحديث:** «هو معرفة مجموع الوسائل والأصول الكليّة المُتَعلّقة ببيان معاني وفقه ما أضيف إلى النّبيّ -ﷺ-[33]» وهو مجتمع كافّة العلوم البيانيّة التي يتمّ توظيفها توافقيّا وتكامليًّا لفهم مدلول النّصّ النّبوي.

وفي تحديد الطّرق المنهجيّة السّويّة في التّعاطي معه، نجد حضورا بارزًا للمدخل اللغوي، ومن نظر نظرة فاحصة إلى كُتب الشّروح المُحقّقة، رأى عناية ظاهرة باللغة وعلومها، فهي أصل عندهم لا يُستغنى عنه، كما تراه في الاستذكار لابن عبد البرّ (463هـ) وشرح النّووي على مُسلم (676هـ) وفتح

(33) بازمول، محمّد، علم شرح الحديث وروافد البحث فيه، السعوديّة، د.د.ن (د.ت.ن)، (ص/7).

الباري لابن حجر(852هـ)،...، بل قد تقع المُفاضلة أحيانًا بين كتب الشّروح بما تشمل عليه من مباحث علم اللغة»[34] وما يُميّز علم شرح الحديث في علاقته باللّغة، تجاوزه لبيان معاني الألفاظ إلى بيان المُراد وهذا إيغال في مباحث فقه اللغة واهتمام بالتّطوّر الدّلالي والخصائص الدّلاليّة كالتّرادف والتّضاد والاشتراك والمُعرّب والدّخيل، وعلاقة السّياق بالخطاب، وغيرها من المسائل اللغويّة التي وردت في كتب هذا العلم، ويمكن اعتبار شرح الحديث ضمن الدراسات التطبيقيّة للعلوم اللغويّة وموردا مُهمّا لما لحق هذه الجهود من مُحاولات التّقعيد والتّنظير اللغوي.

## النتائج

نخلص من هذا البحث إلى جملة من النّتائج أبرزها أنّ بنية علوم الحديث تتجاذبها تخصّصات مختلفة خارج الحقل الإسلامي، وأنّها تتأسّس على منطلقات إبستيمولوجيّة مضبوطة وجّهت مسارات النّقد الحديثي، وقد أثبت البحثُ أنَّ المحدّثين لهم نظريّة معرفة قوامها إثبات إمكان الوصول إلى المعرفة التاريخيّة تحديدا، ومصادرها عندهم لا تخرج عن العقل والحسّ والخبر ذاته وخصوصا التجربة، حيث بيّنَ البحثُ أنّ المحدّثينَ في عمق نقدهم لا يختلفون عن المنهج التجريبي من خلال قيام عملهم على الملاحظة وتحديد الإشكاليّات واختبار الفرضيّات وتحليل النّتائج مع إمكان إعادة التجربة وقيام نظام تحكيم ونقد للأقران في الغرض

كما توصّل البحث إلى اشتمال علوم الحديث على نظريّات مُضمّنة تُسهم في دقّة مقاربة المعرفة التاريخيّة، أهمّها نظريّة الشكّ المؤطّرة لعمليّة النّقد، ونظريّة النّسبيّة الحاكمة لآرائهم في الرواة بالنسبة إلى ما يكتنف حالهم من أحوال تؤثّر على ضبطهم خصوصًا، ونظريّة اللا مركزيّة النّقديّة باعتبارها مدخلًا رقابيًّا غير قابل للتّواطؤ يباشر عمليّة النّقد دون قداسة لأحد، ويخضع هو ذاته للنّقد، فضلًا عن نظريّة الإمكان الحديثي التي تكرّس المنحى التّداولي لمنهج المحدّثين، ونظريّة الإثبات التي تُفصح عن توجّهات المحدّثين في إقامة الأدلّة على أي حكم يُصدرونه.

هذا واشتملت علوم الحديث على توجّه خاصّ في الجانب التأويلي من خلال علوم بيانيّة استغرقت كلّ المتعلّقات المعرفيّة المنوطة بالنّصّ النّبوي في مستواه المعجمي والسّياقي والكرونولوجي وتنازع الأحداث والقوانين في الزّمان، بالإضافة إلى ضمان تناسق المضامين الدّينيّة مع بقيّة المدوّنة داخليّة مع الحديث، وخارجيّا مع القرآن والعقل والحسّ والتّاريخ.

(34) الصّفدي، بسّام بن خليل، علم شرح الحديث: دراسة تأصيليّة منهجيّة، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلاميّة غزّة (2015م)، (ص/84).

## المراجع

إبراهيم، ع. (1997). المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التّكوّن والتمركز حول الذّات. المركز الثقافي الغربي.

ابن أبي حاتم، ع. (2006). العلل. مؤسّسة الجريسي.

ابن الحجّاج، م. (1402ه). التّمييز. مكتبة الكوثر.

ابن الصّلاح، ت. (1974). المُقدّمة. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

ابن الصلاح، ت. الدّين. (1407ه). فتاوى ابن الصلاح. مكتبة العلوم والحكم.

ابن حبّان، م. (1973). الثّقات. دائرة المعارف العثمانيّة.

ابن حجر، أ. (1984). النّكت على مُقدّمة ابن الصّلاح. عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلاميّة.

ابن حجر، أ. (2011). نزهة النّظر. مكتبة البشرى.

ابن ساسي، ف. (2020). الحكم النّسبي عند المحدّثين. مجمع الأطرش.

ابن ساسي، ف. (2022). دور الحديث وعلومه في خدمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس).

ابن شاهين، أ. ح. (1989). تاريخ أسماء الضّعفاء والكذّابين. د.ن.

ابن عديّ، ع. (1997). الكامل في ضعفاء الرجال. دار الكتب العلميّة.

برود، و.، & واد، ن. (2018). خونة الحقيقة: الغشّ والخداع في قاعات العلم (ترجمة: مركز براهين). مركز براهين للأبحاث والدّراسات.

البغدادي، الخطيب. (1357ه). الكفاية في علم الرّواية. دائرة المعارف العثمانيّة.

البغدادي، الخطيب. (د.ت). شرف أصحاب الحديث. دار إحياء السنّة النّبويّة.

الحاكم، أ. ع. (2002). المستدرك. دار الكتب العلميّة.

الدّارقطني، أ. ح. (1985). العلل. دار طيبة.

الرّامهرمزي، أ. م. (1404ه). المحدّث الفاصل بين الرّاوي والواعي. دار الفكر.

زيدان، ر. (2020). موثوقيّة السنّة عقلاً: حجّيّة النّقل الشّفوي فلسفيًّا وأنثروبولوجيًّا. مركز دلائل.

السّخاوي، ش. د. (2003). فتح المغيث بشرح ألفيّة الحديث. مكتبة السنّة.

سرميني، م. أ. (2014). منهج المحدّثين في درء العلّة. دوريّة كلّيّة الإلهيّات، جامعة مرمرة، (47)، 133–150.

السلمي، ع. ر. (2014). المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية. مركز نماء للبحوث والدّراسات.

الصّفدي، ب. خ. (2015). علم شرح الحديث: دراسة تأصيليّة منهجيّة (رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلاميّة، غزّة).

عتر، ن. الدّين. (1997). منهج النّقد عند علوم الحديث. دار الفكر.

العلايمي، ع. (2020). علم غريب الحديث: قراءة في المُصطلح والمنهج. مؤسّسة GLD.

فك، ي. (1980). العربيّة: دراسات في اللهجات والأساليب. مكتبة الخانجي.

كرم، ي. (2014). تاريخ الفلسفة اليونانية. مؤسّسة هنداوي.

محمود، إ. ص. (2022). الإمكان عند المُحدّثين: حدوده وضوابطه. مجلة كليّة العلوم الإسلاميّة، كليّة الدراسات الإسلاميّة، جامعة الموصل، 17(19)، 68–102.

موتسكي، هـ. (2010). بدايات الفقه الإسلامي وتطوّره في مكّة حتّى منتصف القرن الهجري الثاني/ الميلادي الثامن. دار البشائر الإسلاميّة.

## Reference

Ibrāhīm, ʻA. (1997). *Al-Markaziyya al-Gharbiyya: Ishkāliyat al-Takawwun wa al-Tamarkuz Ḥawla al-Dhāt*. al-Markaz al-Thaqāfī al-Gharbī.

Ibn Abī Ḥātim, ʻA. (2006). *Al-ʻIlal*. Muʼassasat al-Juraysī.

Ibn al-Ḥajjāj, M. (1402 AH). *Al-Tamyīz*. Maktabat al-Kawthar.

Ibn al-Ṣalāḥ, T. (1974). *Al-Muqaddima*. al-Hayʼa al-Miṣriyya al-ʻĀmma lil-Kitāb.

Ibn al-Ṣalāḥ, T. al-Dīn. (1407 AH). *Fatāwā Ibn al-Ṣalāḥ*. Maktabat al-ʻUlūm wa al-Ḥikam.

Ibn Ḥibbān, M. (1973). *Al-Thiqāt*. Dāʼirat al-Maʻārif al-ʻUthmāniyya.

Ibn Ḥajar, A. (1984). *Al-Nukat ʻalā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*. al-Madīna al-Munawwara: ʻImādat al-Baḥth al-ʻIlmī, al-Jāmiʻa al-Islāmiyya.

Ibn Ḥajar, A. (2011). *Nuzhat al-Naẓar*. Maktabat al-Bushrā.

Ibn Sāsī, F. (2020). *Al-Ḥukm al-Nisbī ʻinda al-Muḥaddithīn*. Majmaʻ al-Aṭrash.

Ibn Sāsī, F. (2022). *Dawr al-Ḥadīth wa ʻUlūmihi fī Khidmat al-ʻUlūm al-Insāniyya wa al-Ijtimāʻiyya* (PhD dissertation, Jāmiʻat al-Zaytūna, Tūnis).

Ibn Shāhīn, A. Ḥ. (1989). *Tārīkh Asmāʼ al-Ḍuʻafāʼ wa al-Kadhdhābīn*. Dār Nashr: D.N.

Ibn ʻAdī, ʻA. (1997). *Al-Kāmil fī Ḍuʻafāʼ al-Rijāl*. Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya.

Broad, W., & Wade, N. (2018). *Khawnat al-Ḥaqīqa: al-Ghishsh wa al-Khadāʿ fī Qāʿāt al-ʿIlm* (Trans. Markaz Barāhīn). Markaz Barāhīn lil-Abḥāth wa al-Dirāsāt.

Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. (1357 AH). *Al-Kifāya fī ʿIlm al-Riwāya*. Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya.

Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. (n.d.). *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*. Dār Iḥyāʾ al-Sunna al-Nabawiyya.

Al-Ḥākim, A. ʿA. (2002). *Al-Mustadrak*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Dāraqutnī, A. Ḥ. (1985). *Al-ʿIlal*. Dār Ṭība.

Al-Rāmahurmuzī, A. M. (1404 AH). *Al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wāʿī*. Dār al-Fikr.

Al-Sakhāwī, Sh. D. (2003). *Fatḥ al-Mughīth bi-Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth*. Maktabat al-Sunna.

Saramīnī, M. A. (2014). Manhaj al-Muḥaddithīn fī Darʾ al-ʿIlal. *Dūriyya Kulliyat al-Ilāhiyyāt, Jāmiʿat Marmara*, (47), 133–150.

Al-Sulamī, ʿA. R. (2014). *Al-Manhaj al-Naqdī ʿinda al-Muḥaddithīn wa ʿAlāqatuh bi al-Manāhij al-Naqdiyya al-Tārīkhiyya*. Markaz Namāʾ lil-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

Al-Ṣafadī, B. Kh. (2015). *ʿIlm Sharḥ al-Ḥadīth: Dirāsa Taʾṣīliyya Manhajiyya* (PhD dissertation, al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, Ghazza).

ʿItr, N. al-Dīn. (1997). *Manhaj al-Naqd ʿinda ʿUlūm al-Ḥadīth*. Dimashq: Dār al-Fikr.

Al-ʿAlāʾimī, ʿA. (2020). *ʿIlm Gharīb al-Ḥadīth: Qirāʾa fī al-Muṣṭalaḥ wa al-Manhaj*. Muʾassasat GLD.

Fikk, Y. (1980). *Al-ʿArabiyya: Dirāsāt fī al-Lahajāt wa al-Asālīb*. Maktabat al-Khānijī.

Karam, Y. (2014). *Tārīkh al-Falsafa al-Yūnāniyya*. Muʾassasat al-Hindāwī.

Maḥmūd, I. Ṣ. (2022). *Al-Imkān ʿinda al-Muḥaddithīn: Ḥudūduhu wa Ḍawābiṭuh*. *Majallat Kulliyat al-ʿUlūm al-Islāmiyya, Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Jāmiʿat al-Mawṣil*, 17(19), 68–102.

Motzki, H. (2010). *Badāyāt al-Fiqh al-Islāmī wa Taṭawwuruh fī Makka ḥattā Muntaṣaf al-Qarn al-Hijrī al-Thānī/al-Mīlādī al-Thāmin*. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.463

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 27-11-2024
تاريخ القبول: 21-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# قواعد نقد المتن بين التنظير والتطبيق

## وقفات نقدية مع أطروحة جوناثان براون النافية لوجود قواعد لنقد المتن

سامي فسيح[1]

Sami.fassih.ka@gmail.com

## الملخص:

ينخرط هذا البحث في جدل قائم حول حضور أو غياب نقد المتن في المنهج النقدي لعلماء الحديث، ويهدف إلى تفكيك الإشكالية القائمة في تصور هذا الموضوع ومقاربته من خلال ما كتبه جوناثان براون في بحثه المعنون بـ: قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة، الذي يؤكد فيه غياب هذا النمط النقدي عند نقاد الحديث في مقابل حضور شمولي للنقد الإسنادي عندهم. حيث يتلخص الإشكال في السؤال الآتي: هل أُهمل نقد المتن من حيث التنظير والتطبيق عند علماء الحديث؟ وقد قُسِّمَ البحثُ إلى مقدمة ثم مناقشة براون من جهة الإشكالات في استدلالاته، ثم تناول موضوع الممارسة النقدية الحديثية عند متقدمي المحدثين، وخُتِمَ البحث بذكر نتائجه، وتبيّن العديد من الكتابات التي تناولت هذا الموضوع حيث إنه كان موضع جدل دقيق حتى بين المدارس النقدية الحديثية المتأخرة، ومن أبرز نتائج البحث: حضور نقد المتن في المدرسة الحديثية المتقدمة تنظيرا وتطبيقا. وأن معايير نقد المتن تدور على السلامة من مخالفة: العقل، القرآن الكريم، التواتر، ما توارد الثقات على روايته، الإجماع، المحفوظ، والسلامة من مشابهة بعض الأنماط من المرويات كحديث القصاص، وغيرها من المعايير. وبيان أصالة هذه القواعد عند المحدثين ونقد الزعم الاستشراقي الكلاسيكي الذي تبناه الباحث.

## الكلمات المفتاحية:

الحديث النبوي، القرآن، المتن، الإسناد، قواعد.

(1) حاصل على درجة الدكتوراة في الفكر الإسلامي، جامعة الحسن الثاني، بنمسيك، المغرب.

للاقتباس: فسيح، سامي، قواعد نقد المتن بين التنظير والتطبيق: وقفات نقدية مع أطروحة جوناثان براون النافية لوجود قواعد لنقد المتن، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 36-67.

© 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 : 2024-11-27
Accepted : 2025-3-21

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Rules of *Matn* Criticism: Between Theory and Practice

## Critical Reflections on Jonathan Brown's Thesis Denying the Existence of Rules for *Matn* Criticism

**Sami Fassih**[2]

Sami.fassih.ka@gmail.com

## Abstract

This study contributes to the ongoing scholarly discourse surrounding the existence—or lack thereof—of *Matn* (textual) criticism within the methodological framework of Hadith scholars. It seeks to critically examine and deconstruct the conceptual and analytical challenges associated with this issue, particularly through the lens of Jonathan Brown's article, "The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules." Brown contends that Hadith scholars largely neglected *Matn* criticism, favoring instead a robust and systematic focus on Isnad (chain of transmission) analysis. The central question guiding this inquiry is: Have Hadith scholars theoretically and practically overlooked *Matn* criticism? The research is structured into several sections: an introductory overview, a critique of Brown's arguments and their underlying assumptions, followed by an exploration of the critical practices employed by early Hadith scholars. The study concludes with a synthesis of findings, highlighting the extensive scholarly engagement with this topic, including its contentious reception among modern Hadith critics. Among the key findings is the affirmation that *Matn* criticism was indeed present in the classical Hadith tradition, both in theory and in practice. The evaluative criteria for *Matn* criticism include its consistency with reason, the Qur'an, *Mutawatir* reports, narrations from reliable transmitters, scholarly consensus, and established memorized texts. Additionally, it must avoid resemblance to certain narrative forms, such as those found in storytellers' Hadiths. The study demonstrates the legitimacy of these criteria within the Hadith tradition and offers a rebuttal to the classical Orientalist perspective adopted by Brown.

## Keywords

Prophetic Ḥadīth, Qur'an, Matn (Text), Isnād (Chain of Transmission), Principles.

(2) PhD in Islamic Thought from Hassan II University, Ben M'Sik, Morocco.

cite this article as: Fassih, Sami, Rules of Matn Criticism: Between Theory and Practice. Critical Reflections on Jonathan Brown's Thesis Denying the Existence of Rules for Matn Criticism, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 36-67.

© 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

تُنتقد علوم الحديث وما يتفرع عنها من مساحات نقدية تتعلق بعدالة الرجال وقياس ضبطهم، واتصال الإسناد، بأنّها لم تُعن واحدة منها بدراسة نقدية للمتن، ومن بين البحوث التي وقفت عليها في هذا الموضوع بحث للباحث الأمريكي **جوناثان براون** بعنوان: قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة[3]، حيث صدَّر نتيجة بحثه في العنوان، ومفادها أنّ نقد المتن أهمله علماء الحديث إلا في تطبيقات يتيمة لا تضبطها قواعد، أو فيما ظهر بعدهما من تنظير لنقد المتن مع الخطيب البغدادي -الأشعري- (463 هـ=1071م) في الكفاية في القرن الخامس بتأثر من المعتزلة حسب رأيه، ومن هنا كان الإشكال الدافع لكتابة هذا البحث هو: هل أُهمل نقد المتن من حيث التنظير والتطبيق عند علماء الحديث؟

يهدف هذا البحث إلى التفاعل النقدي مع أطروحة جوناثان براون، لبيان الإشكالات القائمة في استدلالاته على نفي قواعد المتن عند المحدثين، وكذا إظهار هذه القواعد والممارسات عند النقاد المتقدمين، والتفاعل مع بعض القضايا التفصيلية كالحديث عن المدد المنهجي للنقاد الأوائل.

وقد تعددت الأطروحات المتناولة لهذا الموضوع قديمًا وحديثًا بين كتب تناولت القواعد النقدية عند المحدثين وتضمنت موضوع نقد المتن، أذكر من بينها شرح العلل لابن رجب، وتحرير علوم الحديث للجديع، ودراسات أخرى تناولت هذا الموضوع منفردًا وأغلبها أطروحات جامعية.

نفترض أنّ بحثَ جوناثان براون ينطوي على عدة إشكالات في مقاربة الموضوع لا بُدَّ من إضاءتها وتحرير موضع اللبس والغلط فيها، منها تعميم نتيجة البحث -انعدام قواعد لنقد المتن- على جميع المدارس الحديثية المتقدمة منها والمتأخرة، وإشكالات في الاستدلال لموضوع البحث، وإغفال لمعطيات كثيرة مثبتة لوجود هذا النَّفس النقدي عند المحدثين.

وقد انتهجت في هذا البحث المنهج الوصفي في عرض المادة العلمية المثبتة لوجود نقد المتن عند المحدثين، والمنهج التحليلي لكلام النقاد وقواعدهم، وكذلك النقد للبُعد المعرفي والاستدلالي في أطروحة جوناثان براون. وقسمته إلى مقدمة ثم مناقشة لبراون من جهة الإشكالات في استدلالاته، ثم تناولت موضوع الممارسة النقدية الحديثية عند متقدمي المحدثين، وختمت البحث بذكر نتائجه.

---

(3) Jonathan A.C. Brown; The Rules of *Matn*. Criticism: There Are No Rules, Islamic Law and Society, 19 (2012), BRILL; pp: 356.
براون، جوناثان، قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة، ترجمة: مصطفى عبد الظاهر، **مجلة نماء**، مركز نماء، مصر، ع2، 2017)، 338.

## المبحث الأول: الاستدلال في أطروحة جوناثان براون:

يزعم بحثنا حصول عدة إشكالات في مقاربة **جوناثان براون** لموضوع قواعد نقد المتن عند المحدثين، ومن تلك الإشكالات:

**أولا:** تقييد المنهج الفيلولوجي للباحث، فلم يخرج من حيز الوصف إلى النقد، فالاقتباسات وفيرة والاستشهاد بها لا يسلم من إشكال، ومن ذلك مثلًا:

استدلاله بالمعايير النظرية التي وضعها الخطيب البغدادي باعتبارها أول معايير مباشرة لنقد المتن استلهمها الخطيب من المعتزلة، وهذه المعايير النظرية هي:

- أن يقضي العقل باستحالتها كالتي تتضمن فكرة تنكر وجود الخالق.
- تعارض القرآن أو متواتر السنة، أو إجماع المسلمين.
- مروية على عدد محدود من الرواة في حين أنها تعبر عن موضوع بالغ الأهمية لحياة المسلمين؛ لأنّ رواية بهذه الأهمية كانت ستروى متواترة.
- إخباره عن مشهدٍ عظيم، ثم لا ينقل متواترا.

قلت: نقل الباحث لشروط **الخطيب** لا يخدم فكرته لثلاثة أسباب:

**الأول:** التتبع التاريخي لاستمداد نقاد الحديث لقواعدهم وتطورها الزمني لا يخدم الافتراض الاستشراقي الكلاسيكي في التأثير العقلاني للمعتزلة على أهل السنة، كما يزعم الباحث.

فالمتن إذا كان معارضًا لقضية عقلية كنفي وجود الخالق فمما يبده العقل ضرورة أنَّ المتن ساقط، فلا يوجد حديث صحيح فيه أنّ الله غير موجود، وفي مثل هذا لا يُحتاج إلى المعتزلة.

وإذا كان معارضًا للقرآن، فالرجوع إلى جذور هذه الممارسة عند الصحابة ووفرة تطبيقاتها يدحض ذلك، وهذا ما يُفترض أن يقتضيه البحث الفيلولوجي الذي ينهجه الباحث، ويمكن تقديم أمثلة على ذلك:

منها ما كان سؤالًا مباشرًا للنبي ﷺ فيه توهُّم مُعارضة حديثٍ لظاهر القرآن، ومن ذلك الحديث المروي في الصحيحين أنّ عائشة ﵂ كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيْئًا لَا تَعْرِفُهُ، إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ». قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: أَوَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾، قَالَتْ: فَقَالَ: «إِنَّمَا ذَلِكِ الْعَرْضُ، وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكْ»[4].

(4) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من سمع شيئا فراجع فيه حتى يعرفه، ح103. وصحيح مسلم، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: إثبات الحساب، ح2876.

ومنها ما فيه عرض لكلام الصحابة بعضهم لبعض على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، كقول عمر بن الخطاب ﷺ المخرج في صحيح مسلم حول قضية السكنى والنفقة للمطلقة ثلاثا: «لا نترك كتاب اللَّه وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت»[5].

وكتاب بدر الدين الزركشي (794هـ= 1392م): الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة يقدم نماذج لهذه الممارسة المبكرة.

**الثاني**: أنّ بعض هذه الشروط لا تخصُّ المتن فقط، بل النظر في الإسناد مُتضمن في النقد:

فاستنكار المتن مُشعر بالخلل في الإسناد، رغم أنّ الباحث يُظهر حساسية من حضور لغة الإسناد في نقد المتن، فالأمر ينطبق أيضًا على قواعد الخطيب المتضمنة للنقد بلغة الإسناد، فمثلًا منطقة الاشتباك النقدي في الشرط الثالث تقع على الإسناد، حيث يتوجب تعدد طرق الرواية ذات الموضوع المهم، فتكون غرابة الإسناد قادحة في المتن، خصوصًا إذا كانت الغرابة في طبقة متأخرة عن طبقة التابعين.

وقد تُعكس الصورة فيُستحسن المعنى ويصح، ويستفيض إسناده وتكثر طرقه، ثم لا تُقبل أسانيده لغرابتها ونكارتها، كحديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[6]، فلا يُترك النقد بلغة الإسناد لمجرد حُسن المعنى حتى في حالة التواتر المعنوي؛ فإنّ الأسانيد التفصيلية المقوّية للمعنى المتواتر لا تسلم من النقد الإسنادي.

فالنقد المتني متصل ضرورة بمنبعه الإسنادي الذي هو محل الإشكال، وصياغة المحدثين لنقدهم المتني بلغة الإسناد لا ينفي عنهم اهتمامهم بجانب المعنى في الحديث ورده إذا قدح فيه قادح، وسنأتي لبيان هذه الممارسة النقدية عند المحدثين المتقدمين من حيث التنظير والتطبيق.

**الثالث:** بعض كلام الخطيب من التنظير الأصولي الذي تسلل عبر الكفاية -وغيرها- إلى علوم الحديث ولا صلة له بالواقع النقدي التطبيقي، فالحديث المتواتر اللفظي؛ لا يدخل ضمن صنعة المحدثين، والشروط التي اشترطها الخطيب في الكفاية للحديث المتواتر لا تكاد تنطبق على حديث[7].

ووجه الرد هنا على جوناثان براون من حيث حُكمه على المدرسة النقدية الحديثية بانعدام قواعد لنقد المتن عندهم، ثم أورد عليهم هنا كلامًا من خارج علمهم؛ يتكلم فيه الخطيب البغدادي انطلاقًا

(5) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، وبوب عليه النووي بقوله: باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، ح1480.

(6) لمراجعة كلام ابن القيم حول صحة معناه انظر: **مفتاح دار السعادة**، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (ص/1- 156).

(7) لمراجعة شروط المتواتر انظر: البغدادي، الخطيب، **الكفاية في علم الرواية**، حيدر آباد- الدكن، جمعية دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الأولى، 1357 هـ، (ص/16).

من خلفيته الأصولية، فعندما تكلم الخطيب عن المتواتر جاء ابن الصلاح ليبين أنه لا يدخل في صنعة المحدثين وأنه مما نقل من كتب أصول الفقه، فقال: «ومن المشهور: المتواتر، الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يُشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث. ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في روايتهم»[8].

فالأحاديث جلها من مسالك الظنون وقد تحصل غلبة الظن ببعضها، وقد يستشعر المحدث في رواية؛ القطع نظريًّا بعد ممارسة النقد ومقارنة طرق الحديث. بينما المتواتر -الأصولي- قطعي ولا يخضع للنقد الإسنادي، بل ولا يُشترط فيه عدالة النقلة ولا حتى إسلامهم، يقول **ابن حبان** في مقدمة صحيحه: «الأخبار كلها أخبار الآحاد، ومن تنكب عن قبول أخبار الآحاد فقد عمد إلى ترك السنن كلها لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد»[9]، فلا يستقيم الاستدلال بهذا أيضًا، ولعل في هذا إجابة لاستغراب الباحث من عدم تطبيق الخطيب لقواعده هذه في نقد المتن في كتابيه الكفاية والجامع لأخلاق الراوي وأدب السامع، وعجبه كذلك من صوغه لرد الأحاديث بلغة الإسناد، فالشعور بنكارة في المتن يدفع إلى البحث عن مصدرها عند رواته[10]، فما آفة الأخبار إلا رواتها، قال شعبة بن الحجاج (160هـ= 777م): «لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ»[11].

ثم ذكرَ الكاتب تأثر **ابن الصلاح** (643هـ=1245م) **بالخطيب**؛ وإضافته لعلامات أخرى دالة على الوضع: كركاكة اللفظ والمعنى، وسياق كلام ابن الصلاح يُشعر بأنّ ذكره للركاكة ضمن القرائن التي يُفهم منها أن الحديث موضوع ليس على إطلاقه، حيث قال: «وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوي أو المروي، فقد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها»[12] فركاكة اللفظ مثلًا؛ لا تدل دائمًا على الوضع؛ لرواية الأعاجم لحديث الرسول ﷺ بالمعنى، فلابد من رجوع الناقد إلى

(8) ابن الصلاح، **معرفة أنواع الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، سوريا- دار الفكر، بيروت- دار الفكر المعاصر، 1406هـ- 1986م، (ص/91).

(9) ابن حبان، **المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غيروجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها**، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م، (ص/1- 112).

(10) قال عبد الله الجديع: «واعلم أن (العلة) في المتن، توجب طعنًا في الإسناد ولا بُدَّ، حتى وإن كان ظاهر الإسناد السلامة من العلل، فإنه لا بُدَّ أن يكون أخطأ فيه راوٍ، أو دلس، والنقاد يبينون ممن يكون الخطأ والوهم، أو التدليس، من رواة الإسناد الثقات». انظر: عبد الله الجديع، **تحرير علوم الحديث**، بيروت- لبنان، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1424هـ- 2003م، (ص/2- 642).

(11) الجرجاني، ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت- لبنان، الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1418هـ 1997م، (ص/1- 151).

(12) ابن الصلاح، **معرفة أنواع الحديث**، (ص/99).

السند لكشف طبيعة الخطأ.

ولا يُسلّم للباحث أن ابن الصلاح هو أول من وضع معيار ركاكة اللفظ قرينة على الوضع، فقد ذكر الخطيب ما ذهب إليه من عدم جواز الرواية بالمعنى إلا إذا كان اللفظ الذي ينوب عن اللفظ النبوي يؤدي المعنى نفسه، واشترط أن يكون الراوي عالما بموضوع ذلك اللفظ في اللسان، وذكر المحترز من شرطه هذا بقوله: «فأما الدليل على أنه ليس ذلك للجاهل بمواقع الخطاب وبالمتفق معناه والمختلف من الألفاظ، فهو أنه لا يؤمن عليه إبدال اللفظ بخلافه، بل هو الغالب من أمره»[13].

قلت: وتغير المعنى أو فساده بسبب الرواية بالمعنى يقدح في صحة الحديث، وهذا مُشعر بأنَّ هذا المعيار معتبر قبل ابن الصلاح.

وأقدِّم هنا مثالًا آخر على الاستدلال المشكل، وإن كان هذا المثال يتعلق بشكل أوضح بالمنهج العلمي المتبع من قِبل مصنفي كتب السنة، إلا أنّ له ارتباطًا بفكرة بحثه -انعدام قواعد لنقد المتن- حيث نقد مسند أحمد بن حنبل بما هو خارج عن شرطه في مصنفه، فأورد كلامًا ساخرًا لمحمد الغزالي (1416هـ= 1996م) يقول فيه: «إنّه يخيل إليه أحيانًا أنّ أصحاب المسانيد من أمثال أحمد بن حنبل (241هـ= 855م) قد جمعوا مسودات لكل ما قيل تتضمن أساطير ثم ماتوا قبل أن يتموا أعمالهم" ومع أنّ نقد مصنفٍ يقتضي دراسة شروطه، ومقصد صاحبه من التأليف، ثم مساءلته إن لم يفِ بشرطه فيه، لا محاسبته على خلاف مقصده وشرطه، إلا أن جوناثان براون اكتفى بذلك النقل عن الغزالي واعتبره دليلا.

قلت: إن أول من طعن في صحة الكثير من الأحاديث المُخرَّجة في المسند هو أحمد بن حنبل نفسه، أي ليس كل ما رواه فيه يصلح للاحتجاج، وهذا معلوم، قال ابن الجوزي (597هـ=1201م): «فإنّ الإمام أحمد روى المشهور والجيد والرديء، **ثم هو قد ردَّ كثيرًا مما روى ولم يقل به**، ولم يجعله مذهبًا له، ومن نظر في كتاب *العلل* الذي صنفه أبو بكر الخلال رأى أحاديث كثيرة كلها في *المسند* وقد طعن فيها أحمد»[14]، وقال عبد الله -راوي المسند وابن المصنِّف- (290هـ=903م): «هذا *المسند* أخرجه أبي رحمه الله من سبع مئة ألف حديث، وأخرج فيه أحاديث معلولة، بعضها ذكر عللها، وسائرها في كتاب *العلل* لئلا يخرج في الصحيح»[15].

---

(13) البغدادي، الخطيب، **الكفاية في علم الرواية**، (ص/199).

(14) ابن الجوزي، أبو الفرج، **صيد الخاطر**، اعتنى به: حسن المساحي سويدان، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م، (ص/312).

(15) الإشبيلي، ابن خير، **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، تحقيق: بشار عواد معروف - محمود بشار عواد، تونس، دار الغرب الاسلامي، الطبعة: الأولى، 2009م، (ص/180).

لقد بيّن أحمد بن حنبل نوع الأحاديث التي أراد روايتها، في قوله لابنه عبد الله: «قصدت في *المسند* الحديث المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى، ولو أردت أن أقصد ما صح عندي، لم أرو من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء» ثم بيّن أحد أسباب تخريجه لها: «ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث، لست أخالف ما ضعف إذا لم يكن في الباب ما يدفعه»[16]. وهذا من الأصناف التي قصد روايتها في المسند وهي أشبه بالحديث الحسن عند الترمذي، ومن منهجه أنه لا يُقدِّم عليه رأيًا، إذا لم يكن في الباب شيء يرده.

ومن أسباب تخريجه لها: الحِفاظ على الثروة الإسنادية اللازمة للممارسة النقدية، فالحديث الضعيف يُحتاج إليه في الاعتبار، مع عدم صلاحه في الاحتجاج، قال الإمام أحمد: " قد أكتب حديث الرجل لأعتبره" [17]، ومعنى ذلك أنّ الناقد يحتاج لكي يكشف العلة في الحديث سندًا ومتنًا أن يقارنه بشواهده وطرقه المتعددة التي جاء منها فيقف على الاختلافات فيما بينها ويتتبع الخيوط التي توصله إلى رصد مصدر العلة، ومن هذه البوابة يُفهم كلام الذهبي حين قال عن المسند: «فيه جملة من الأحاديث الضعيفة مما يسوغ نقلها، ولا يجب الاحتجاج بها»[18].

وهذا كان شأن العلماء المتقدمين في الحفاظ على هذه الثروة الروائية لأهميتها في العلمية النقدية، ومن الأمثلة على ذلك أنَّ أبا زرعة الرازي سئل عن سلامة بن روح الأيلي فقال عنه: «ضعيف منكر الحديث»، فقال له ابن أبي حاتم: يُكتب حديثه؟ قال: «نعم، يكتب على **الاعتبار**»[19]، يقول ابن تيمية (728هـ=1328م): «لكن هذا ينتفع به كثيرًا في علم أحوال الناقلين، وفي مثل هذا ينتفع برواية المجهول، والسيئ الحفظ، وبالحديث المرسل، ونحو ذلك. ولهذا كان أهل العلم يكتبون مثل هذه الأحاديث ويقولون: إنه يصلح للشواهد والاعتبار ما لا يصلح لغيره»[20].

والفائدة مما تقدم، أنّ حذف هذه الأحاديث التي لا تصلح للاحتجاج لعيون من يرى أنّها أساطير لا تصلح لشيء= يغلق باب الاجتهاد في النقد الذي يستوجب وجود الطرق والأسانيد ووفرتها لاستنطاق

---

(16) الأصبهاني، أبو موسى، **خصائص مسند الإمام أحمد**، مكتبة التوبة، الطبعة: 1410هـ-1990م، (ص/21).

(17) ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، جمعه ورتبه: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة- السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425 هـ - 2004م، (ص/13- 352).

(18) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، سوريا- مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ/ 1985 م، (ص/11- 329).

(19) الرازي، ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، حيدر آباد الدكن – الهند- طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت- دار إحياء التراث العربي – الطبعة: الأولى، 1271 هـ- 1952م، (ص/4- 302).

(20) ابن تيمية، تقي الدين ، **مجموع الفتاوى**، (ص/13- 352).

العلل الكامنة وراء نكارة المتون، فما يُظن أنه من باب الأساطير هو في واقع الأمر -علميًّا- وسيلة لنقد المتن، وما زال العلماء إلى اليوم يعتبرون المسند من أهم الروافد للأسانيد في عملية المقارنة الدقيقة، وما تأتت جودة النقد ودقته لدى المتقدمين إلا بالاستفادة مما توفر لديهم من الأسانيد الكثيرة التي تكشف مقارنتها ببعضها عن الخلل في الرواية.

**ثانيا:** في العنوان حكم عام على منهج النقد الحديثي؛ ينفي عنه وجود قاعدة في نقد المتن، هذا مع كون: التنقيب الزمني في بحثه يشمل فقط من التأسيس النظري لعلوم الحديث وما أفرزه من **مصادر نظرية ومصطلحية** في هذا الفن إلى الممارسات النقدية التطبيقية لمدرسة المنار، فبعد أن ذكر المعيار الذي أضافه ابن الصلاح تتبَّع الباحث تطور النقد المتني إلى أن بلغ مرحلة جمع الأحاديث الموضوعة في الأبواب التي لم يصح منها شيء، وذكر مساهمة **ابن القيم وغيره** وأكمل تتبعه للموضوع على الطريقة الوصفية الفيلولوجية في جمع المصادر والمقابلة بينها لما يثبت هذا الافتراض ابتداء من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي، إلى أن يصل إلى الصراع حول المتن الذي ثَوَّرَته الحداثة في وجه علماء السنة التقليديين، وشبه هذا بالصراع الهرمينوطيقي لعلماء المسيحية مع الحداثة في القرن 17 والقرن 18، كل هذا دون أن يتطرق لمرحلة التأسيس التطبيقي في القرون الثلاثة الأولى التي هي مظنة الممارسة النقدية للمتن، فلم يتطرق لمظان هذه التطبيقات كمقدمة صحيح مسلم، أو رسالة أبي داود إلى أهل مكة، أو العلل الصغير للترمذي وشرح ابن رجب له لما عهد على هذا الشارح من تقفٍّ لعلوم المتقدمين وتتبعها وإبرازها. أو التي تضمنت الممارسة التطبيقية للنقد كـ: الجرح والتعديل والعلل لعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (327هـ=938م) في نقله لعلم كلٍّ مِن والده أبي حاتم (277هـ= 890م) وكذلك أبي زرعة الرازي (264هـ=878م).

فلا يصح إطلاق أحكام عامة والحال أنّ البحث يوجه نقده لمدرسة حديثية لا تمثل النَّفَس النقدي لمؤسسي هذا العلم.

**ثالثا:** استشهاده بالضعيف والموضوع مشيرًا إلى إشكالات في المتون، مع أنّ المفترض الاستشهاد بأحاديث صحيحة استشكل متنها، لإثبات انعدام النقد المتني في منهج المحدثين، وإلا فإن الاستشهاد بما ضُعِّف وحُكم عليه بالوضع يُثبت أنّ الأحاديث الصحيحة المستشكلة من حيث المتن قليلة ولا تُسعف في الاستدلال على الأمر، فمثلًا أتى بمذهب السيوطي (911هـ=1505م) في أنّ أبوي النبي ﷺ من أهل الجنة، ورفضه لنقد ابن دحية لمتن الحديث المختلف فيه ما بين الوضع والضعف، الذي فيه أنّ أمّ النبي ﷺ عادت للحياة فآمنت به ﷺ، وإعلاله له بالمخالفة العقلية والشرعية، حيث قال

السيوطي عن تعليل ابن دحية له: «ثم إنّ تعليل ابن دحية للحديث بمخالفة القرآن ليس على طريقة أهل الحديث».

ومن يقرأ هذا الكلام المجتزأ يتوهم أنّ الحديث صحيح الإسناد أصلًا. وهو ليس كذلك، بل السيوطي نفسه يقر بضعف الحديث، وإنّما كان عمله في كتابه التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله في الجنة أنّه: صَرَفَ حُكم الوضع عن الحديث، واعتبره من قسم الضعيف الذي يُتسامح بروايته في الفضائل، وأنّ **العقل والشرع** لا يحكمان باستحالته، وأنّ معناه تؤكده الأشباه والنظائر، ثم سحب الأمر إلى البحث العقلي الكلامي لينتصر إلى أنّ شكر المنعم -بامتثال أوامره واجتناب نواهيه- ليس بواجب عقلًا خلافًا للمعتزلة، ونقل في ذلك كلام ابن السبكي (771هـ=1370م) أنّ مسألة مصيرهما تتخرج على مسألة شكر المنعم فمن لم تبلغه الدعوة عندهم يموت ناجيا.

وهذا نقد متني غرضه إثبات صحة معنى الحديث بعرضه على الشرع، والعقل وتأكيده بكلام العلماء.

وعَرَضَ الأحاديث التي فيها أنّ أبوي النبي ﷺ في النار كحديث: «أمي مع أمكما»، على متون أخرى تحكم بعكس ذلك، وحشد لذلك مجموعة من الروايات اللينة والموضوعة، ومجموعة من النظائر؛ كمسألة دخول أطفال المشركين للجنة، ومسألة أهل الفترة، وأكد هذا الحديث الضعيف وعارض دخولهما النار بقوله عز جلاله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15][21] وأعلّ حديث: «إن أبي وأباك في النار»، من جهة المعنى بأنّه محمول على التورية؛ إلا أنَّ ناقله وهم في نقله على الحقيقة، وأثبت صحة الحديث إسنادا، في نقد متني خالص. وغيرها من المسائل الأخرى، كل هذا لتعزيز معنى دخولهما الجنة.

فقوله إنّ نقد المتن ليس من منهج المحدثين مُسْتَشْكل بالضرورة، فقد مارسه السيوطي نفسه لإثبات دخول أبوي النبي ﷺ للجنة، فحسمه بانعدام قواعد لنقد المتن انطلاقا من عبارة قالها السيوطي لا يُسلّم للباحث، ثم إنّه وبالبداهة؛ من شروط الحديث الصحيح أن يسلم من الشذوذ -الذي من معانيه أن يخالف الراوي من هو أوثق منه- فكيف إذا خالف القرآن؟

**خامسًا**: الاختزال المخل بالمعلومة في الاستشهاد لفكرته، حيث جاء لحديث أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ الذي يُحدث فيه عَنْ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ، فقال: **جَاءَ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ وَهُوَ**

(21) السيوطي، جلال الدين، **التعظيم والمنة في أن أبوي الرسول في الجنة**، تعليق: سعيد عبد العظيم، مصر، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، (ص/138).

نَائِمٌ فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَقَالَ أَوَّلُهُمْ: أَيُّهُمْ هُوَ؟ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ: هُوَ خَيْرُهُمْ. وَقَالَ آخِرُهُمْ: خُذُوا خَيْرَهُمْ. **فَكَانَتْ تِلْكَ، فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى جَاءُوا لَيْلَةً أُخْرَى فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ**، وَالنَّبِيُّ ﷺ نَائِمَةٌ عَيْنَاهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ، وَكَذَلِكَ الْأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ، فَتَوَلَّاهُ جِبْرِيلُ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ.[22] فقال في الصفحة 352: «هذا الحديث رواه شريك بن عبد الله حول رحلة الإسراء والمعراج، ويصفها بأنها حدثت **قبل أن يوحى إليه وهذا** بالطبع يبدو أنه معارضة صارخة للإجماع على أنّ الإسراء والمعراج كان في بداية البعثة في الفترة المكية».

وهذا مُشكل من وجوه:

1. فالرواية تصف أنّ مجيء الملكين هو الذي كان قبل الوحي وليس الإسراء والمعراج، والمجيء هنا تحديدًا المجيء الأول لهما، فجاء في اللفظ الأول عند البخاري: **فَكَانَتْ تِلْكَ، فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى جَاءُوا لَيْلَةً أُخْرَى** فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ، وجاء في اللفظ الثاني: **فَكَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ، فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخْرَى** فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ. وكلا اللفظين عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن أنس بن مالك.
2. جاء أنّها ليلة أخرى، وفيها مجال للتأويل دون موجب رد للمتن، ومن تلك التأويلات التي قدمها ابن حجر (852هـ=1449م) قوله: أولا: المدة لم تُعيَّن في لفظ: ليلة أخرى، فيُحمل ذلك على أنّ المجيء الثاني كان بعد أن أوحي إليه وحينئذ وقع الإسراء والمعراج، وفي الصحيح روايات تذكر المجيء الثاني وتحكي أحداث الإسراء والمعراج بألفاظ تدل على أنّها بعد البعثة.
3. كلام الباحث مُوهِم بأنّ ابن حجر رفض النقد المتني للحديث لمجرد كونه متني، واقتصر في النقل عنه وجها تأويليا واحدا وهو: أنّ النبي ﷺ أسري به دون أن ينبه قبلها بالوحي، بينما الصحيح أنّ ابن حجر أكّد أنّ العبارة الموهمة بمعنى أنّ الإسراء والمعراج كان قبل البعثة مشكلة **وأنها خلاف الإجماع**، وما دام خلاف الإجماع ولفظها يُمكن تأويله فلا إشكال.
4. أمّا رفض ابن حجر لنقد من نقدوا هذا الحديث فقد كان من جهة الإسناد لعدم وجود موجب ردّ فيه، فنقد قول الخطابي وابن حزم والنووي وغيرهم

(22) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب كان النبي تنام عينه ولا ينام قلبه، ح 3570.

بتفرد شريك بذلك، فقال: «وصرح المذكورون بأن شريكا تفرد بذلك وفي دعوى التفرد نظر فقد وافقه كَثِيرُ بْنُ خُنَيْسٍ، كما أخرجه سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي في كتاب المغازي من طريقه»(23) إذن فنقده لهم من جهة بيان عدم وجود علة التفرد في الإسناد لا كما يوهم الباحث، وأن لفظ الحديث يُمكن حمله على أوجه صحيحة.

5. أما ما أكد به فرضية البحث من أن المتن ليس محل نقد عند المحدثين: قول أبي الفضل المقدسي (507هـ=1113م) عن ابن حزم (456هـ=1046) في نقده لهذا الحديث: إنه لم يسلك طريقة الحفاظ في تعليل الحديث؛ لأن الحفاظ يعللون الحديث من طريق الإسناد. فيحتمل أن يكون نقده لابن حزم نابعا من فكرة تتبناها مدرسة حديثية متأخرة تكتفي في الحكم على صحة الحديث بشروطه الظاهرة فقط، أو قد يكون نابعا من أنّ ابن حزم لم يسلك طريقة الحفاظ في جمع الطرق وعرضها على بعضها البعض، لأنه لو فعل ذلك لما أعله بالتفرد لوجود متابع لطريق شريك، لأن مدار الاشتغال في علم العلل عند الحفاظ على جمع طرق الحديث والمقارنة بينها، وتحرير القول في إسناده هو ما فعله ابن حجر.
6. وأخيرا أقول إنّ الحديث لو كان يفيد القطع في دلالته لسقط لمخالفته إجماع المسلمين، وسيأتي معنا تفصيل هذا.

ولا يخفى أثر ما سبق في إيهام المتلقي بسبب الاجتزاء الحاصل في الكلام وعدم عرض التصور الشامل للمسألة.

## المبحث الثاني: الممارسة النقدية الحديثية عند متقدمي المحدثين

تكرر من الباحث الحديث عن الحِس المنهاجي لدى المحدِّث المبني على الرهبة مما نُسب إلى الوحي، فلذلك يمارس عملية هرمينوطيقية يهيمن عليها جو إحسان الظن، ولفحص هذا الافتراض نرجع إلى قواعد النقد عند المتقدمين وممارستهم النقدية.

فلإثبات أو نفي نسبة الحديث إلى رسول الله ﷺ **يكون المحرك الأساس في هذه العملية: إساءة**

(23) العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة 1379م، (ص/13- 480).

**الظن**؛ لأنّ نسبة الحديث إليه ﷺ لم يوصل فيها بعد إلى نتيجة، وعند التحقق من شروط السلامة الظاهرة -العدالة والضبط واتصال الإسناد، ينتقل الناقد لرصد الشذوذ والعلة، وهو أمر مركزي مقدم عند حُذّاق النقاد على الاستكثار من المرويات، يقول عبد الرحمن بن مهدي(198هـ=814م): «لأن أعرف علة الحديث هو عندي، أحبُّ إليَّ من أن أكتب عِشرين حديثًا ليس عندي»[24] وهنا تُبحث العلل الخفية إسنادًا ومتنًا في الأحاديث التي ظاهرها السلامة، وفي هذا يقول ابن مهدي: «**خصلتان لا يستقيم فيهما حسن الظن**: الحكم، **والحديث**» [25]، أمّا حمل دلالة الحديث على أحسن أوجه دلالتها فلا يكون إلا لما ثبتت صحته وسلامته من القوادح السندية والمتنية.

ويرى الباحث أيضا -من خلال مثال الصرَّاف- أنّ رد الحديث من جهة المتن خبرة غامضة ليس لها ضابط علمي، ومع أنّ صاحب مثال الصرّاف هو أحد ممثلي مدرسة المتقدمين -عبد الرحمن بن مهدي- إلا أنّ الباحث ذهب يُمثِّل على غموض هذه الممارسة بأمثلة من المدرسة الحديثية المتأخرة، ومن هنا لم يُفهم المثال على وجهه الصحيح.

ذكر علي بن المديني (234هـ=849م) أنّ رجلًا جاء لعبد الرحمن بن مهدي، فقال: يا أبا سعيد، إنك تقول للشيء: هذا صحيح، وهذا لم يثبت، فعمن تقول ذلك؟ قال عبد الرحمن: «أرأيت لو أتيت الناقد فأريته دراهمك، فقال: هذا جيد، وهذا ستوق، وهذا نبهرج، أكنت تسأل عمن ذلك، أو كنت تسلم الأمر إليه؟»، قال: لا، بل كنت أسلم الأمر إليه، قال: «فهذا كذلك؛ لطول المجالسة أو المناظرة والخبرة»[26].

لا بُدَّ لفهم هذه المقولة من مُراعاة هذه الاعتبارات:

**أولًا:** الظاهر أنّ السائل ليس ممن يشتغل بهذا العلم، والمثال الذي قدمه ابن مهدي يقرب المعنى ولا يصفه على الحقيقة، والمعنى مداره على التخصص وخبرة الناقد العلمية.

**ثانيا:** أنّ كلامه مع ذلك لا يردّ الأمر إلى خبرة سائلة غير منضبطة، بل ردّه إلى أمر عملي يتعلق بـ: طول المجالسة لأهل هذا العلم، أو المناظرة، والخبرة، وكلها سياقات تعالج قواعد النقد وتقويها، كما أنَّ خبرة الصرَّاف مبنية على معرفة بقرائن يحكم بها على الصحيح من المزيف وقد اكتسب معرفته

(24) الرازي، ابن أبي حاتم، **العلل**، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية سعد الحميد، خالد الجريسي، الرياض- السعودية، مطابع الحميضي، الطبعة: الأولى، 1427- 2006، (ص/1- 387).

(25) البغدادي، الخطيب، **الكفاية في علم الرواية**، تصحيح: أبو عبد الله السورقي، مقابلة: إبراهيم حمدي المدني، حيدر آباد، الدكن، جمعية دائرة المعارف العثمانية - الطبعة: الأولى، 1357 هـ، (ص/233).

(26) المرجع السابق.

بهذه القرائن بملازمة طويلة ومعالجة، فيلزم من ذلك أنّ كلامه ليس كهانة، لكنها قواعد.

**ثالثًا:** النظر في مقولات علماء هذه المرحلة لفهم كلام بن مهدي في ضوئه، ومن ذلك مقولة تلميذه يحيى بن معين (233هـ=848م) حين سأله إسماعيل بن علية يوما: «كيف حديثي؟» فقال له: «أنت مستقيم الحديث» فقال: «وكيف علمتم ذاك؟»، فقال له: «عارضنا بها أحاديث الناس فرأيناها مستقيمة»[27] فدلّ ذلك على أنّها عملية مقارنة تعرض فيها المتون والأسانيد بعضها على بعض، وكثير من كلام العلماء في قولهم أحاديث فلان مستقيمة، أو فلان مستقيم الحديث، منبئة بهذه الممارسة النقدية.

**رابعًا:** تتبع الممارسة النقدية التطبيقية من مظانها لهؤلاء النقاد المتقدمين وعلى رأسهم صاحب المقولة عبد الرحمن بن مهدي، وغيره كيحيى بن سعيد القطان (198هـ=814م)، ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل، وعلي ابن المديني (234هـ=849م) الذي قال: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه» [28] وغيرهم..

ولابن كثير توضيح على مثال الصرّاف يُظهر فيه ارتباط هذه الممارسة النقدية بقواعد مُحكمة، ويُفسر علة اختلاف النقاد الذي استشكله الباحث في تساؤله: لماذا يقبل ناقد رواية في حين يرفضها آخر[29]، ورده ذلك إلى السيولة المنهجية. في حين أنّ ابن كثير يردّه إلى التفاوت المعرفي، يقول: «وإنما يهتدي إلى تحقيق هذا الفن الجهابذة النقاد منهم، يميزون بين صحيح الحديث وسقيمه، ومعوجه ومستقيمه، كما يميز الصيرفي البصير بصناعته من الجياد والسيوف، والدنانير والفلوس، كما لا يتمارى هذا، كذلك يقطع ذاك بما ذكرناه، ومنهم من يظن، ومنهم من يقف، حَسَبَ مراتب **علومهم وحذقهم واطلاعهم على طرق الحديث**، وذوقهم حلاوة عبارة رسول الله ﷺ التي لا يشبهها غيرها من الألفاظ»[30].

وقد سلكت مسارين عمليين يُفندان دعوى الكهانة وإحسان الظن بالمتن الحديثي، كما يُفندان

---

(27) ابن معين، يحيى، **معرفة الرجال عن يحيى بن معين وفيه عن علي بن المديني و أبي بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير وغيرهم- رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز**، تحقيق: محمد كامل القصار، دمشق، مجمع اللغة العربية، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م، (ص/2- 39).

(28) البغدادي، الخطيب، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان، الرياض- السعودية، مكتبة المعارف، (ص/2- 212).

(29) براون، جوناثان، قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة، (ص/340).

(30) ابن كثير، أبو الفداء، **اختصار علوم الحديث**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، (ص/64).

دعوى وضع الخطيب لقواعد نقد المتن متأثرًا في ذلك بالمعتزلة:

المسار الأول في إثبات حضور النظر النقدي إلى المتن عند علماء الحديث المتقدمين.

المسار الثاني في استقراء وتتبع قواعد نقد المتن في الممارسة النقدية التطبيقية للنقاد المتقدمين.

**أما المسار الأول:** فقد كثر من الأئمة التعبير عن استنكارهم للمعنى في متون أسانيدها صحيحة، كما كثر التعبير منهم عن ذكر نكارة المتن مصحوبة بمصدرها من الإسناد من حيث الضعف.

وقد أتى مسلم في كتابه التمييز بأمثلة لروايات رواها الثقات وقع الغلط في متونها، وضعها تحت عناوين من قبيل:

ذِكر الأحاديث الَّتِي نقلت على **الْغَلَط فِي متونها**.

وَمن الأخبار المنقولة على **الْوَهم فِي الْمَتْن دون الاسناد**.

الْخَبَر الْمَنْقُول على **الْوَهم فِي مَتنه**.

وَمن الاخبار المنقولة على **الْوَهم فِي الاسناد والمتن جَمِيعًا**.

وَمن الحَدِيث الَّذِي نقل على **الْوَهم فِي مَتنه وَلم يحفظ**.

ذكر خبر لَيْسَ **بِمَحْفُوظ الْمَتْن**.

وغيرها من العناوين في هذا الصدد.

وقد وجدت لابن عدي (365هـ= 976م) خمسة وعشرين موضعًا في الكامل يحكم على الرواة فيه، ويُعل متون الأحاديث بقوله: منكر المتن، متنه منكر، منكرة المتن، وهذا منكر المتن ومنكر الإسناد، ويتكلم عن الرواة فيه بقوله: لم أجد له حديثًا منكر المتن، لا أعرف له حديثًا منكر المتن فأذكره، أحاديثه كلها إما منكر المتن أو منكر الإسناد، وقوله وهذا خلاف القرآن.

ولهم في رد المتن معايير واضحة يعللون بها ذلك، فمثلا إذا وقع اضطراب في معنى حديث يرجحون متنا بناء على من ثبت إتقانه وحفظه فيقولون مثلا: كان فلان حافظا، فلان عندي أحفظ، أو بناء على عدد الرواة المتقنين الذين تواردوا على رواية متن بلفظ معين فيرجحونه على من خالفهم في اللفظ ممن هم دونهم عددا وإتقانا، ويعلون الحديث إذا رواه الراوي ثم خالفه، ويتركون المتن الذي خالف الأحاديث الصحيحة أو الإجماع، ومن التعبيرات التي استعملها أحمد بن حنبل على هذا النوع قوله: «شاذ مطرح». وقد أورد ابن رجب (795هـ= 1395م) هذا المثال في معرض كلامه عن الحديث شاذ المتن كالأحاديث التي صحت الأحاديث بخلافها، أو أجمعت أئمة العلماء على القول بغيرها[31].

(31) الحنبلي، ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الزرقاء – الأردن، مكتبة المنار، الطبعة: الأولى،

أما عن قول ابن عدي: «لم أجد له حديثا منكرا»؛ فهذا يدل على أنّ من أوجه الحكم على الراوي النظر في متون أحاديثه وهل تحقق فيها شيء مما يُستنكر، وهو كثير في كلام الأئمة ولنأخذ عليه أمثلة من الناقد أبي حاتم الرازي، فمثلًا حين عرض عليه ابنه عبد الرحمن أحاديث أحمد بن إبراهيم الحلبي وسأله عنه، قال: «**لا أعرفه** وأحاديثه باطلة موضوعة كلها ليس لها أصول يدل حديثه على أنه كذاب»[32] وسأله عن أحمد بن المنذر بن الجارود القزاز فقال: «**لا أعرفه**، وعرضت عليه حديثه فقال حديث صحيح»[33]، وسأل أباه عن آخر فقال: «**لا أعرفُه**، والحديث الذي رواه منكر»[34]، وقوله عن حديث: «هذا حديث كذب، **والشيخ لا أعرفه**»[35]، وقوله: «**لا أعرفه**، والحديث الذي رواه خطأ»[36].. وغيرها من الشواهد الكثيرة التي كان فيها مُنطلق النقد على الراوي من المتن، وحكمهم كما سنبين منبنٍ على معايير واضحة، يقول ابن حبان: «ولا يجوز أن يحكم على مسلم بالجرح، وأنه ليس بعدل، **إلا بعد السبر**»[37].

ويعبرون كذلك على استنكارهم للمتن بعبارات أخرى كقولهم: فلان ينفرد بما لا يُتابع عليه، لا يشبه أن يكون عن النبي ﷺ، يروي عن الأثبات ما لا يُشبه حديث الثقات، وقولهم فلان خلط في متن الحديث، ويتردد في كلامهم: فلان منكر الحديث= وفيها إسقاط للراوي باعتبار حديثه، وهناك عبارات أخرى تصحح الإسناد في إشارة إلى سلامة رجاله من القوادح واتصال إسناده -شروط الصحة الظاهرة-، وتقدح في المتن، فيقولون: إسناده صحيح ولكن فيه علة، أو إسناده مستقيم وفيه نكارة في المتن، وقد يدل قولهم: صحيح الإسناد، حسن الإسناد، إسناده جيد، متصل الإسناد، على وجود علة أو شذوذ.

ويدخل في نقد المتن كشف المدرجات، وزيادات الثقات، وترجيح ألفاظ المتون المختلفة بعضها على بعض، وتصحيح ألفاظ المتن المروي بالمعنى، والكشف عن دخول حديث في حديث، وتصحيح التصحيف، وغيرها..

---

1407هـ - 1987م، (ص/2- 625).

(32) ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (ص/2- 40).

(33) المرجع السابق، (ص/2- 78).

(34) المرجع السابق، (ص/2- 240).

(35) ابن أبي حاتم، **العلل**، (ص/4- 432).

(36) العراقي، عبد الرحيم، **ذيل ميزان الاعتدال**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995م، (ص/24- 48).

(37) البستي، ابن حبان، **المجروحين من المحدثين والضعفاء المتروكين**، تحقيق: محمود زايد، حلب، دار الوعي، الطبعة: الأولى، 1396، (ص/2- 123).

فهذا جانب من نقدهم للمتن، وفيما يلي أمثلة تطبيقية عملية حول المعايير النقدية التي يردون بها متن الحديث:

**المسار الثاني:** فللمحدثين في دراسة علل الحديث معايير يعرفون بواسطتها ثبوت الحديث من عدمه، تتبعتها عند المتقدمين من علماء الحديث فوجدتهم يُعمِلونها، ولا يد للمعتزلة ولا للخطيب الذي جاء بعدهم فيها، وهذه الشروط: هي كالآتي:

- **عرض المتن على القرآن الكريم، من جهة الإثبات والنفي:**

- **من جهة الإثبات:** وهذا يفعله البخاري (256هـ=870م) كثيرا في صحيحه، حيث يأتي بالآيات في الترجمة؛ لتأكيد معنى الرواية، ولبيان وجود المعنى في الوحيين.

- **من جهة النفي:** وهي ممارسة مبكرة، وهذه أمثلتها:

في رواية: «عليكم بالعدس فإنه مبارك يرقق القلب ويكثر الدمعة قُدس فيه سبعون نبيًا» أعلها ابن المبارك (181هـ=797م) بمخالفتها القرآن الكريم، فقال: «وقد سماه الله أدنى وذم من اختاره على المن والسلوى وجعله قرين الثوم والبصل»[38].

وفي رواية: «النبيذ شراب وطهور»، أو «تمرة طيبة، وماء طهور» فقال عنه البخاري: «أبو زيد الذي روى حديث ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ مجهول لا يعرف بصحبة عبد الله ولا يصح هذا الحديث عن النبي ﷺ، **وهو خلاف القرآن**»[39]، ولأبي بكر النيسابوري (319هـ= 931م) كلام قريب من هذا يقول فيه عن هذا الحديث: «**ولا يجوز ترك ظاهر الكتاب** وأخبار النبي ﷺ لرواية رجل مجهول»[40]. يقصدون قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43].

ورُوي أيضا أنّ النبي ﷺ مسح على جوربيه ونعليه، فضعف مسلم (261هـ=857م) هذا الخبر وقال: «أبو قيس الأودي وهزيل بن شرحبيل: لا يحتملان هذا مع **مخالفتهما** الأجلة الذين رووا هذا الخبر عن المغيرة فقالوا: مسح على الخفين»، ثم قال: «**لا نترك ظاهر القرآن**»[41].

---

(38) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1390هـ- 1970م، (ص/58).

(39) الجرجاني، ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، (ص/9- 190).

(40) النيسابوري، ابن المنذر، **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق: أحمد بن محمد حنيف، الرياض- السعودية، دار طيبة، الطبعة: الأولى - 1405 هـ، 1985م، (ص/1-255).

(41) البيهقي، أبو بكر، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1442 هـ - 2003 م، (ص425/1)

وقد لا يُفصح المحدّث عن استنكاره للمتن، فيردُّ الحديث ببيان علته من إسناد، فإذا وقفت على متنه لاح لك وجه الاستنكار ووجه اجتهاد الناقد في الكشف عن مصدره الإسنادي، ومن ذلك الحديث المروي في صحيح مسلم: عن أبي هريرة، أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال «خلق الله، عز وجل، التربة يوم السبت. وخلق فيها الجبال يوم الأحد. وخلق الشجر يوم الإثنين. وخلق المكروه يوم الثلاثاء. وخلق النور يوم الأربعاء. وبث فيها الدواب يوم الخميس. وخلق آدم، عليه السلام، بعد العصر من يوم الجمعة. في آخر الخلق. في آخر ساعة من ساعات الجمعة. فيما بين العصر إلى الليل»[42].

ومع صوغ النقاد لنقدهم بلغة الإسناد إلا أنّ مُنطلقهم هو المتن للمخالفة الواضحة للقرآن الكريم، فذهب علي ابن المديني إلى أنّ الحمل في هذا الحديث على إبراهيم بن يحيى الذي وصفه يحيى بن معين بـ: «الكذاب الرافضي»، وقال عنه أحمد: «كان قدريًّا معتزليًّا جهميًّا، كل بلاء فيه ترك الناس حديثه وكان يضع» فيكون هذا الحديث موضوعا. بينما يرى البخاري وقوع الخطأ في إسناده حيث نسب إلى رسول الله ﷺ بينما هو من كلام كعب؛ لأن بعض الرواة رواه عن كعب فيكون من الإسرائيليات المنقولة عنه، قال: «وقالَ بَعضُهُمْ: عنْ أَبِي هُريرةَ، عنْ كَعبٍ، وهوَ أَصحُّ»[43].

وقد بيّن ابن كثير العلة المحركة لهم من كشفهم عن علة هذا المتن، فقال: «والله تعالى قد قال في ستة أيام؛ **ولهذا تكلم البخاري وغيرواحد من الحفاظ في هذا الحديث**، وجعلوه من رواية أبي هريرة، عن كعب الأحبار، ليس مرفوعًا، والله أعلم»[44] وبين البيهقي أنّ علة رده؛ السبب نفسه: «هذا حديث قد خرجه مسلم في كتابه وزعم بعض أهل العلم بالحديث أنه **غير محفوظ لمخالفته ما عليه أهل التفسير** وأهل التواريخ»[45]، وقد جرى النقاد على بيان مخالفته للقرآن، فقال ابن تيمية: «فإنّ هذا الحديث قد بين أئمة الحديث كيحيى بن معين وعبد الرحمن بن مهدي والبخاري وغيرهم أنه غلط، وأنه ليس في كلام النبي ﷺ بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأحبار؛ كما قد بسط في موضعه، **والقرآن يدل على غلط هذا، ويبين أن الخلق في ستة أيام**»[46]، وقال ابن القيم: «الحديث

(42) أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، وبوب عليه النووي بـ: باب ابتداء الخلق، وخلق آدم عليه السلام، ح2789.

(43) البخاري، أبو عبد الله، **التاريخ الكبير**، تحقيق بإشراف محمود النحال، الرياض، الناشر المتميز للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1440هـ - 2019م)، (ص/2- 171).

(44) ابن كثير، أبو الفداء، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد شمس لدين، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة: الأولى - 1419 هـ)، (ص/3-383).

(45) البيهقي، أبوبكر، **الأسماء والصفات للبيهقي**، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدة- السعودية، مكتبة السوادي، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993م، (ص/2- 250).

(46) ابن تيمية، تقي الدين، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، السعودية، دار العاصمة، الطبعة: الثانية، 1419هـ/ 1999م، (ص/2-445).

وهو في صحيح مسلم ولكن وقع الغلط في رفعه وإنّما هو من قول كعب الأحبار كذلك قال إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه الكبير وقاله غيره من علماء المسلمين أيضا وهو كما قالوا؛ **لأنّ الله أخبر أنّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وهذا الحديث يقتضي أن مدة التخليق سبعة أيام**، والله تعالى أعلم»[47].

ومن ذلك قول ابن كثير في نقده لحديث عن يأجوج ومأجوج: «وهذا إسناده قوي، ولكن في رفعه نكارة؛ **لأن ظاهر الآية يقتضي أنهم لم يتمكنوا من ارتقائه ولا من نقبه**، لإحكام بنائه وصلابته وشدته. ولكن هذا قد روي عن كعب الأحبار: أنّهم قبل خروجهم يأتونه فيلحسونه حتى لا يبقى منه إلا القليل، فيقولون: غدا نفتحه. فيأتون من الغد وقد عاد كما كان، فيلحسونه حتى لا يبقى منه إلا القليل، فيقولون كذلك، ويصبحون وهو كما كان، فيلحسونه ويقولون: غدا نفتحه. ويلهمون أن يقولوا: «إن شاء الله»، فيصبحون وهو كما فارقوه، فيفتحونه. وهذا متجه، **ولعل أبا هريرة تلقاه من كعب. فإنه كثيرًا ما كان يجالسه ويحدثه**، فحدث به أبو هريرة، فتوهم بعض الرواة عنه أنّه مرفوع، فرفعه، والله أعلم»[48].

وهنا أنبه لبعض الأمور التي قدحت في الذهن خلال تتبعي لما سبق:

الأول: يعز وجود حديث مناقض للقرآن بعد سلامته من القدح بالشروط الظاهرة والخفية حسب شرط المتقدمين.

الثاني: أنّ النصيب الأكبر في النقد وفق الشروط المذكورة كان لمصلحة أحاديث الأحكام التي ينبني عليها العمل التعبدي، يقول ابن مهدي: «إذا روينا عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام شدّدنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال. وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات، تساهلنا في الأسانيد»[49]، وللمتأخر أن يتوسع في ذلك في غير أحاديث الأحكام.

الثالث: وفرة الأسانيد عند المتقدمين هيأت أرضا خصبة لمقارنتها وكشف عللها، وقد لا يتبين للمتأخرين وجه إعلال المتقدمين لحديث لقلة ما وصلنا من الأسانيد في مقابل ما توفر لديهم، فيحكم المتأخر بصحته مع وجود إشكال في متنه.

الرابع: يُتنبه إلى بعض القواعد الأصولية قبل رد الحديث الصحيح، كالنسخ وقواعد التأويل والترجيح.

---

(47) ابن القيم، **المنار المنيف**، (ص/86).

(48) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، (ص/5- 198).

(49) النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411 – 1990، (ص/1- 666).

الخامس: أنّ ذكر القرائن الإسنادية الدالة على كذب الحديث أو ضعفه، يضع حدا أمام سيولة التأويل، فقد يرى الإنسان أن متن حديث يعارض القرآن، ويرى الآخر بوجه تأويلي أنه لا يعارضه، وما قيل في معارضة القرآن يقال في معارضة العقل والحس، والعلم، والتواتر المعنوي، والإجماع.

- **عرض المتن على ما تواتر معناه، أو ما توارد الثقات على روايته:**

ومن ذلك:

روي أنّ النبي ﷺ كان إذا قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال: «آمين، وأخفى صوته».

قال مسلم: «أخطأ شعبة في هذه الرواية حين قال: وأخفى صوته... **وقد تواترت الروايات كلها أنّ النبي جهر بآمين**»[50].

وما ورد عنه ﷺ: «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: عند افتتاح الصلاة، واستقبال البيت، والصفا والمروة، والموقفين، والجمرتين».

قال الحاكم: «**وقد تواترت الأخبار** بأنّ الأيدي ترفع في غير ذلك..»[51].

وعن أبي بن عمارة أنّ رسول الله ﷺ قد صلى في بيته القبلتين كلتيهما، وأنه قال لرسول الله ﷺ: أمسح على الخفين؟ قال: «نعم»، قال: يومين، قال: «وثلاثا» حتى بلغ سبعا، قال له: «وما بدا لك».

قال الطحاوي: «والآثار **قد تواترت عن النبي** ﷺ بالتوقيت في المسح، **فليس ينبغي لأحد أن يترك مثل هذه الآثار المتواترة إلى مثل حديث أبي بن عمارة**»[52].

ومن طريقتهم تأكيد الحديث الصحيح بالتواتر، ومن ذلك قول ابن رجب عن الرجل الذي سَأَلَ رَسولَ اللهِ ﷺ: أرأيتَ إذا صَلَّيتُ المَكتُوبَاتِ، وصُمْتُ رَمَضانَ، وأحْلَلْتُ الحَلالَ، وحَرَّمْتُ الحَرامَ، ولم أَزِدْ على ذلكَ شيئًا، أأدخُلِ الجنَّةَ؟ قال: «نَعَمْ». قال: «وبكلِّ حالٍ، فهذا الحديثُ يدلُّ على أن من قام بالواجبات، وانتهى عن المحرَّمات، دخلَ الجنة، **وقد تواترتِ الأحاديثُ عَنِ النبيِّ** ﷺ **بهذا المعنى، أو ما هو قريبٌ منه**»[53].

---

(50) ابن الحجاج، مسلم، **التمييز**، تحقيق: **محمد الأعظمي**، السعودية، مكتبة الكوثر، الطبعة: الثالثة، 1410، (ص/180).

(51) مغلطاي، علاء الدين، **الإعلام بسنته عليه السلام شرح سنن ابن ماجة الإمام**، تخريج وتعليق: أحمد بن إبراهيم، (دار ابن عباس، الدقهلية – مصر، الطبعة الثانية 1427- 2007، (ص/5- 293).

(52) المرجع السابق، (ص/2- 270).

(53) الحنبلي، ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: ماهر الفحل، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، الطبعة: الأولى، 1429 - 2008، (ص/478).

ومن الممارسات التي فيها عرض المتن على ما رواه الثقات، قول البخاري عن الحديث: «أمتي أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، وإنما عذابها في الدنيا»: «والخبر عن النبي ﷺ في الشفاعة، وأن قوما يعذبون ثم يخرجون. **أكثر و أبين وأشهر**»[54].

وقاعدة هذه الممارسة، في قول مسلم: «علامة المنكر في حديث المحدث: إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضى خالفت روايته روايتهم، أو لم تكد توافقها، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك، كان مهجور الحديث، غير مقبوله ولا مستعلمه»([55]).

## • عرض المتن على الإجماع:

روي عن عَلِيّ: «من قَرَأَ خلف الإِمَام فقد أَخطَأَ الْفطْرَة».

قال ابن حبان: «وهذا شيء لا أصل له عن علي؛... وابن أبي ليلى هذا رجل مجهول ما أعلم له شيئًا يرويه عن علي غير هذا **الحرف المنكر، الذي يشهد إجماع المسلمين قاطبة ببطلانه**، وذلك أنَّ أهل الصلاة **لم يختلفوا** من لدن الصحابة إلى يومنا هذا ممن ينسب إلى العلم منهم: أن من قرأ خلف الإمام تجزيه صلاته، وإنما اختار أهل الكوفة ترك القراءة خلف الإمام فقط، لا أنهم لم يجيزوه، **ففي إجماعهم على إجازة القراءة خلف الإمام دليل على بطلان رو اية ابن أبي ليلى هذا**»[56].

وورد أنّ الله تعالى يقول: «إِنَّ عَبْدًا وَسَّعْتُ عَلَيْهِ الرِّزْقَ، فَلَمْ يَفِدْ إِلَيَّ فِي كُلِّ أَرْبَعَةِ أَعْوَامٍ لَمَحْرُومٌ».

قال القرطبي: «والحديث باطلٌ لا يصح، **والإجماع صادٌ في وجوههم**»[57].

قلت: يقصد من قال بوجوب ذلك بناء على تلك الرواية.

وفي قاعدة بينها بدر الدين العيني (855هـ=1451م) تؤطر جدلية العلاقة بين الحديث وإجماع المسلمين في سياق ورود حديث في نجاسة الماء وطهوريته، حيث رد حديث القلتين لأنه ورد مخالفًا لإجماع الصحابة، واستدل بقول **عَلِيّ بن الْمَدِينِيّ: «لَا يثبت هَذَا الحَدِيث عَن النَّبِي ﷺ، وَكفى بِهِ قدوة فِي هَذَا الْبَاب»**، ثم بكلام لأبي داود يقول فيه: «لَا يكَاد يَصح لوَاحِد من الْفَرِيقَيْنِ حَدِيث عَن النَّبِي ﷺ، فِي تَقْدِير المَاء».

---

(54) البخاري، أبو عبد الله، **التاريخ الكبير**، (ص/1- 259).

(55) ابن الحجاج، مسلم، **مقدمة الصحيح**، (ص/7).

(٥٦) البستي، ابن حبان، **المجروحين من المحدثين والضعفاء المتروكين**، (ص/٢- ٥).

(57) القرطبي، أبو عبد الله، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، مصر- القاهرة، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 - 1964، (ص/4- 142).

وَقَالَ صَاحب (الْبَدَائِع): «**وَلِهَذَا رَجَعَ أَصْحَابنَا فِي التَّقْدِير إِلَى الدَّلَائِل الحسية دون الدَّلَائِل السمعية**»[58].

- **عرض المتن على المحفوظ:**

وهّم ابن المسيب ابن عباس، فقال: «وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم»[59].

ومن المحفوظ أنَّ النبي ﷺ إنما صلّى في حياته الكسوف مرة واحدة، ويمتنع تعدد الصفة لصلاة واحدة، والسنن المحفوظة عنه أنّه صلاها ركعتين في كل ركعة ركوعان وسجودان، كما صح من حديث عائشة، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عباس، وأبي هريرة، وغيرهم، أما ما روي من طريق بعض الثقات من صفات أخرى لهذه الصلاة فلا يصح لهذا الاعتبار[60].

وقال مسلم عن حديث ابن عباس: أنّ رسول الله ﷺ قَامَ فصلى فَقُمْت عَن يَمِينه فجعلني عَن يسَاره: **وَهَذَا خبر غلط غير مَحْفُوظ لتتابع الاخبار الصِّحَاح بِروَايَة الثِّقَات على خلاف ذَلِك** أَنَّ ابْن عَبَّاس إنما قَامَ عَن يسَار رَسُول الله ﷺ فحوله حَتَّى أَقَامَهُ عَن يَمِينه، **وَكَذَلِكَ سنة رَسُول الله ﷺ فِي سَائِر الاخبار** عَن ابْن عَبَّاس أَن الْوَاحِد مَعَ الامام يقوم عَن يَمِين الامام لَا عَن يسَاره.

ووهَّم مسلم الزهري في روايته لحديث ذي اليدين في سهو النبي ﷺ في الصلاة ونفيه أن يكون سجد سجدتي السهو، فقال: «وَخبر ابْن شهَاب هَذَا فِي قصَّة ذِي الْيَدَيْنِ **وهم غير مَحْفُوظ لتظاهر الاخبار الصِّحَاح عَن رَسُول الله ﷺ فِي هَذَا**»، ثم أتى بالطرق المثبتة لذلك، وقال: «**فقد صَحَّ بِهَذِهِ الرِّوَايَات الْمَشْهُورَة المستفيضة فِي سُجُود رَسُول الله ﷺ** يَوْم ذِي الْيَدَيْنِ أَن الزُّهْرِيّ واهم فِي رِوَايَته إذ نفى ذَلِك فِي خَبره من فعل رَسُول الله ﷺ»[61].

وقال الطبراني عن حديث قال فيه عبد الله بن عمر عن صوم يوم عرفة: «كُنَّا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَعْدِلُهُ بِصَوْمِ سَنَةٍ»: «الحديث بالوجه الأول **متنه منكر** حيث دل على أن صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَة يعْدِل صَوْمِ سَنَة، **وهذا خلاف المحفوظ عَنْ النبي ﷺ** كما ورد في صحيح مسلم وغيره كما سيأتي أن صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ يُكَفِّرُ السَّنَةَ الْمَاضِيَةَ وَالْبَاقِيَةَ»[62].

---

(58) العيني، بدر الدين، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر- بيروت، (ص/3- 169).

(59) السجستاني، أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، مصر- دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م، (ص/3- 242).

(60) الجديع، عبد الله، **تحرير علوم الحديث**، (ص/2- 703).

(61) مسلم، **التميز**، (ص/183).

(62) الطبراني، أبو القاسم، **المعجم الأوسط**، تحقيق: محمد فوزي محمد السعدني، رسالة: ماجستير، قسم الحديث وعلومه،

وطرح ابن كثير حلًّا نقديًّا للإشكال القائم في الحديث المخرج في صحيح البخاري عن زينب بنت جحش قوله ﷺ: «لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه»، وكما سبق وتبين أن القول إنّ يأجوج ومأجوج قدروا على فتح شيء من الردم معارض للقرآن الكريم، لذلك رأى ابن كثير أنّ الحديث مشكل، فإمّا أن يؤوّل بأنّه استعارة محضة فهو إشارة إلى فتح أبواب الشر والفتن، أو يؤول بأنّ النفي في الآية؛ في ذلك الزمان لأنه صيغة خبر ماض، فلا ينفى وقوعه فيما يستقبل بإذن الله لهم في ذلك قدرًا وتسليطهم عليه بالتدريج قليلًا قليلًا حتى يتم الأجل وينقضي الأمر المقدور فيخرجون، ثم حكم معيار تحقق المعارضة للمحفوظ بقوله: «إذا لم يكن **رفعه محفوظًا و إنّما هو مأخوذ من كعب الأحبار فقد استرحنا من المؤنة، وإن كان محفوظًا** فيكون محمولًا على وقوعه في آخر الزمان عند اقتراب خروجهم، أو يكون المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱسۡتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقۡبٗا﴾ [الكهف: 97] أي نافذًا منه، فلا ينفي أن يلحسوه ولا ينفذوه. والله أعلم[63].

## • إعلال المتن بالتفرد.

ومن ذلك أنّ التفرد كلما كان في طبقة بعيدة عن مصدر الحديث -رسول الله ﷺ - كان موضع شك وردٍّ من قبل النقاد، وقد يعدون مفرد الصدوق منكرا كذلك كما ذكر الذهبي في الموقظة[64]، فالتفرد فيما شأنه الاستفاضة والشهرة قادح من القوادح في المتن عند المحدثين.

وإذا استُنكر المعنى في المتن، بحثوا في الإسناد فإن وجدوا من تفرد نظروا هل يصح إعلال الحديث به فإذا كان ممن لا يحتمل التفرد منه أعلوا الحديث به، يقول ابن رجب: «وأما أكثر الحفاظ المتقدمين، فإنهم يقولون في الحديث -إذا تفرد به أحد- وإن لم يرو الثقات خلافه-: إنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضًا[65].

ومن الأمثلة عليه الحديث الذي انفرد به العلاء عن أبيه، لكون علاء ليس ممن يحتمل التفرد، وفيه: «إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا».

---

كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر، (ص/3- 519).

(63) ابن كثير، أبو الفداء، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1408هـ - 1988م، (ص/2- 133).

(64) الذهبي، شمس الدين، **الموقظة**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة: الثانية، 1412 هـ، (ص/42).

(65) الحنبلي، ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، 2- 582.

قال ابن الجوزي: «وقد خرج مُسلم كثيرا من حديث العلاء في الصحيح وترك هذا وأشباهه ممَّا انفرد به العلاء عن أبيه»[66].

## • عرض المتن على الحس والمشاهدة:

ومن ذلك نزول المحدث إلى الميدان للوقوف على أمر استشكله في متن حديث، ومن ذلك أنَّه قيل للنبي ﷺ: إنَّه يُستَقَى لكَ من بئرِ بُضاعة، وهي بئرٌ يُلقَى فيها لحومُ الكِلابِ والمَحايضُ وعِذَرُ النَّاس، فقال رسولُ الله ﷺ: «إنَّ الماءَ طَهورٌ لا يُنجِّسُهُ شيءٌ».

قال أبو داود بعد روايته للحديث بأنه قدر بئر بضاعة بردائه مده عليها، ثم ذرعه، فإذا عرضها ستة أذرع، وسأل الذي فتح له البستان، فأدخلنه إليه: هل غير بناؤها عما كانت عليه؟ قال: لا، ورأى فيها ماء متغير اللون.

وقام قبله قتيبة بن سعيد (240هـ=854م) باستطلاع أمرها من قيمها، فقال: سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها، قال: أكثر ما يكون فيها الماء إلى العانة. قلت: فإذا نقص. قال: دون العورة[67].

فهذا مما يصح فيه الاستطلاع، بالنظر في الماء هل تغيرت بعض أوصافه، والنظر في المسافات بين الأماكن التي يرد في الحديث الشريف تعلق حكم بها، وعرض وقائع السيرة النبوية على تضاريس الأماكن الواقعة فيها للنظر في إمكان وقوع الخطأ في وصف الحدث، وغيرها من أوجه الاجتهاد الميداني.

ولا يدخل في هذا الباب الأحاديث التي فسرت أحد المدركات الحسية بتفسير آخر إضافي خارج حدود الحس والمشاهدة -الغيب-، ولا يصح عرضه على الحقائق العلمية لكون هذا المتن يفسر بمصدر إبيستيمولوجي غيبي خارج مدركات العلم التجريبي، فلا يُردُّ حديث سجود الشمس مثلا بدعوى عدم موافقة العلم، فالقرآن يخبر عن سجود الشمس والقمر والنجم والشجر والدواب، وعن تسبيح كل شيء بحمد الله سبحانه، مما كان يراه العربي شاخصًا دون حراك كالشجر مثلًا، فيفهم أن سجودهم غيب لا صلة له بالمُشاهد.

كما قد يُؤول ذلك بأن سجود الشمس هو خضوعها لأمر الله بفعل ما خُلقت من أجله، ويكون استمرار شروقها وغروبها على مختلف أجزاء الأرض = دوام خضوعها لله، والكون كله تحت العرش، فسجودها الدائم مستمر تحت عرشه سبحانه، والقرآن الكريم فيه نظائر ذلك، كحديثه عن أمر

(66) ابن الجوزي، أبو الفرج، **الموضوعات**، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م، (ص/1- 33).

(67) السجستاني، أبو داود، **سنن أبي داود**، (ص/1- 51).

السماوات والأرض بأن يأتيا طوعا أو كرها وإجابتهما: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11] فخضوعهما سيرهما على النظام الذي أراده الله لهذا الكون حتى ينتفع منه العباد، وهذا المعنى عليه مدار أقوال المفسرين الذين حملوها على المجاز.

ومثله منع العقل من البت في قضايا لا يتأتى له تصورها، ولا مصدر له -حسّي- لتحصيل معرفة عنها إلا من جهة الوحي، وهذا لا يُعد قادحًا في منهجهم كما يتصور الكاتب حين يصف هذا بثانوية العقل لديهم، فبالعقل ثبت وجود الله سبحانه وبه ثبتت صحة الدين، فأصبح العقل تابعا لما أيقن صحته من نصوص هذا الدين، فكلام ابن قتيبة (276هـ=889م) الذي استدل به الباحث على ذلك والذي مفاده توقف العلماء فيما لا مجال للعقل فيه إلا بالمقدار الذي تأتي فيه بمحالات العقول، وذلك فيما يتعلق بصفات الله، فالعلماء يحكِّمون فيها ما صح من روايات، دون ردها لأنها ليست محل نظر عقلي، وإلا دخلت الأهواء في ذلك[68]. واستعماله لمصطلحات من قبيل: أوهام- الأهواء في قوله: «لأنه لا يقوم في أوهامنا ولا يستقيم في نظرنا... والتخلص من الأهواء»، دليل على وعي علمي ومنهجي بقصور العقل في هذا الحقل المعرفي، بل هو منهج تطبيقي مأثور عن الرسول ﷺ حيث وجدناه لم يُعمل عقله في أمور الغيب، فحينما سئل عن الروح سكت؛ ولم يتجرأ على الخوض في أمر غيبي لا مصدر لمعرفته إلا الوحي[69].

وهذا نابع من وعي إبيستيمولوجي؛ لا من حضور الذاتية والرهبة وإحسان الظن لدى الناقد في تأويل المتون، بل إنني أرى أن حضور الذاتية في رد الأحاديث من المتون دون بحث مصدرها من الإسناد هو عين حضور الذاتية والرهبة من الآخر، والخوف من الظهور بمظهر متخلف أمام الغرب، وهذا ينسحب على من ينقد المتن بنَفس حداثي علماني مادي، حيث يتولد إحراج لدى هذا التوجه الذي يرى أن ما أفرزته الحداثة من تصور للوجود وقيم ومواثيق دولية، وما توصل إليه العلم الحديث (science) مبادئ مطلقة يتوجب إخضاع النص لها، ورده إذا ما عارضها، حتى وإن ظهر أن المتن يتحدث من مصدرية معرفية مفارقة للمادة.

وبالرجوع إلى حديثنا عن معايير نقد المتن عند المحدثين، فهناك أنماط أخرى من النقد كردهم الحديث لشبهه بحديث القصاص، لما اتسمت به أحاديثهم من المبالغات في الجزاء والثواب وغيرها، وقد

(68) الدينوري، ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سوريا، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م، (ص/301).

(69) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب قول الله تعالى: وما أوتيتم من العلم إلا قليلا، ح125.

ذكر الباحث أمثلة لرفض الذهبي لمتون روايات منها ما هو وضعيف ومنها ما إسناده كالشمس وبعضها مخرج في كتب الحديث، وأرجع رفضه لها إلى معايير منها: مخالفتها التاريخ، والاستحالة الجسدية/ الفيزيائية، وكذلك رفضه لما يؤثر عن بعض الأعلام بعد عرضه على المنهج العام لهذا العلم. ورفض ابن القيم لما تهافت معناه.

ولو خصص الباحث مدرسة حديثية متأخرة ممن تكتفي بالنظر إلى الشروط الظاهرة دون التحقق من العلل الخفية لوافق صيحة الناقمين على هذا النَّفَس النقدي ولما وقع في التعميم، ومن هؤلاء ابن رجب: «وأما الفقهاء المتأخرون فكثير منهم نظر إلى ثقة رجاله فظن صحته، وهؤلاء يظنون أن كل حديث رواه ثقة فهو صحيح، ولا يتفطنون لدقائق علم علل الحديث، ووافقهم طائفة من المحدثين المتأخرين كالطحاوي والحاكم والبيهقي»[70]، والأرناؤوط في كلامه عن الألباني: «ما أستغربه منه حقًّا أنه قرأ في علم مصطلح الحديث أن الحديث الصحيح وهو الذي اتصل إسناده من راويه إلى النبي، وخلا من شذوذ أو علة، ولم يعتد بهما في نقده متن الحديث، فالإسناد طالما صح عنده، فالحديث صحيح، زمن تم صحح أحاديث كثيرة للعلماء كلام في متونها»[71] وساق أمثلة على ذلك.

## نتائج البحث:

في ضوء الإشكال الذي دفع إلى بحث هذه المسألة: هل مارس المحدثون النقد المتني؟ وانطلاقا من نظرة نقدية لبحث جوناثان براون، نخلص إلى أن في بحثه المعنون بـ: قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة، إشكالات في الاستدلال حول هذا الموضوع، ورددت وجود هذه الإشكالات إلى ضيق عدسة المنهج الفيلولوجي الذي لا يُخرج صاحبه من خندق عرض الأقوال والوصف دون نقد وتحرير للإشكالات. بالإضافة إلى الاستقراء الناقص، حيث لم يتناول بالدراسة والبحث التنظير والتطبيق عند متقدمي المحدثين، ومع ذلك فقد عمم نتيجة بحثه على جميع المدارس النقدية الحديثية.

وقد تبين من خلال العرض للفكر النقدي عند متقدمي علماء الحديث سواء من جهة التنظير أو من جهة الممارسة أنّ نقد المتن ليس ضربًا من الكهانة والعرفان الصوفي، وإنما هو قواعد واضحة ومطردة في ممارسة وتنظير المتقدمين، وهذا له شواهد كثيرة ذكرنا نماذج منها، وبينا أنها كانت مبكرة وطرحنا أمثلة عليها من أهمها كتاب التمييز للإمام مسلم بن حجاج النيسابوري. كما مورس هذا النقد

(70) الحنبلي، ابن رجب، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (ص363/3).

(71) الزيبق، إبراهيم، **المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط- سيرته في طلب العلم وجهوده في تحقيق التراث**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى 1433هـ- 2012م، (ص/199).

وكان مداره على المخالفة، حيث كان المنطلق في رد المتن هو مخالفته للقرآن، العقل، الحس، الإجماع، المحفوظ وغير ذلك، كما تبين أيضا أن نقد المتن لا يلزم منه رده، بل قد ينتهي الأمر إلى إثبات صحته، وقد تدخل هنا بعض القواعد الأصولية في التأويل والجمع والناسخ والمنسوخ وغيرها.

وهذه الممارسة النقدية والتقعيد النظري الذي وضعه المتقدمون يمكن تطبيقها في كل عصر، ومن تلك المعايير ما يُمكن الاستعانة فيه بحقائق العلم التجريبي كمعيار مدى مخالفة المتن للحس والمشاهدة، فهذا اللون مورس من طرف المتقدمين كما تبين، إلا أن في الأمر محاذير تتعلق بالحدود الإبيستيمولوجية لموضوع المتن، فالمتن إذا تكلم عن أمر غيبي لا وجه لإدراكه حسا ومشاهدة لا يُرد بدعوى مخالفته للمعطى الحسي، أما إذا كان المتن متحدثا عن معطى حسي فحينها يمكن نقده من الخلفية المعرفية نفسها، كالنقد التجريبي الميداني الذي قام به أبو داود السجستاني وقبله قتيبة بن سعيد رحمهما الله.

## المراجع:


ابن أبي حاتم الرازي. (1952). *الجرح والتعديل* (ط 1). دار إحياء التراث العربي.

ابن أبي حاتم، ع. ر. (2006). *العلل* (بإشراف س. الحميد و خ. الجريسي) (ط 1). مطابع الحميضي.

ابن الجوزي، أ. ف. (1966). *الموضوعات* (ع. ر. عثمان، محقق) (ط 1). المكتبة السلفية.

ابن الجوزي، أ. ف. (2004). *صيد الخاطر* (ح. م. سويدان، عناية) (ط 1). دار القلم.

ابن الصلاح. (1986). *معرفة أنواع الحديث* (ن. عتر، محقق). دار الفكر المعاصر.

ابن القيم الجوزية. (د.ت). *مفتاح دار السعادة*. دار الكتب العلمية.

ابن المنذر النيسابوري. (1985). *الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف* (أ. م. حنيف، محقق) (ط 1). دار طيبة.

ابن تيمية، ت. د. (1999). *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح* (ع. ح. الحلبي وآخرون، محققون) (ط 2). دار العاصمة.

ابن تيمية، ت. د. (2004). *مجموع الفتاوى* (ج. ع. قاسم، جامع ومرتب). مجمع الملك فهد.

ابن حبان البستي. (1976). *المجروحين من المحدثين والضعفاء المتروكين* (م. زايد، محقق) (ط 1). دار الوعي.

ابن حبان. (2012). *المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع* (ط 1). دار ابن حزم.

ابن حجر العسقلاني. (1959). *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. دار المعرفة.

ابن خير الإشبيلي. (2009). *فهرسة ابن خير الإشبيلي* (ب. ع. معروف & م. ب. عواد، محققان) (ط 1). دار الغرب الإسلامي.

ابن رجب الحنبلي. (2008). *جامع العلوم والحكم* (م. الفحل، محقق) (ط 1). دار ابن كثير.

ابن رجب الحنبلي. (1987). *شرح علل الترمذي* (هـ. ع. سعيد، محقق) (ط 1). مكتبة المنار.

ابن عدي الجرجاني. (1997). *الكامل في ضعفاء الرجال* (ع. أ. عبد الموجود & ع. م. معوض، محققان) (ط 1). دار الكتب العلمية.

ابن قتيبة الدينوري. (1999). *تأويل مختلف الحديث* (ط 2). المكتب الإسلامي.

ابن قيم الجوزية. (1970). *المنار المنيف في الصحيح والضعيف* (ع. أ. غدة، محقق) (ط 1). مكتبة المطبوعات الإسلامية.

ابن كثير، أ. ف. (1998). *البداية والنهاية* (ع. شيري، محقق) (ط 1). دار إحياء التراث العربي.

ابن كثير، أ. ف. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (م. ش. لدين، محقق) (ط 1). دار الكتب العلمية.

ابن كثير، أ. ف. (د.ت). *اختصار علوم الحديث* (أ. م. شاكر، محقق) (ط 2). دار الكتب العلمية.

أبو داود السجستاني. (2009). *سنن أبي داود* (ش. الأرنؤوط & م. ك. قره بللي، محققان) (ط 1). دار الرسالة العالمية.

الأصبهاني، أ. م. (1990). *خصائص مسند الإمام أحمد* (ط 1). مكتبة التوبة.

البخاري، أ. ع. (2019). *التاريخ الكبير* (بإشراف م. النحال) (ط 1). الناشر المتميز.

البخاري، م. ب. إ. (2019). *الجامع الصحيح* (م. الفحل، محقق). دار ابن الجوزي.

براون، ج. (2017). قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة (م. عبد الظاهر، مترجم). *مجلة نماء*، (2). ص 338-385.

البيهقي، أ. ب. (1993). *الأسماء والصفات* (ع. م. الحاشدي، محقق) (ط 1). مكتبة السوادي.

البيهقي، أ. ب. (2003). *السنن الكبرى* (م. ع. عطا، محقق) (ط 3). دار الكتب العلمية.

الحاكم النيسابوري، أ. ع. (1990). *المستدرك على الصحيحين* (م. ع. عطا، محقق) (ط 1). دار الكتب العلمية.

الخطيب البغدادي. (1938). *الكفاية في علم الرواية* (ط 1). جمعية دائرة المعارف العثمانية.

الخطيب البغدادي. (د.ت). *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع* (م. الطحان، محقق). مكتبة المعارف.

الذهبي، ش. د. (1985). *سير أعلام النبلاء* (بإشراف ش. الأرنؤوط) (ط 3). مؤسسة الرسالة.

الذهبي، ش. د. (1992). *الموقظة* (ع. أ. غدة، محقق) (ط 2). مكتبة المطبوعات الإسلامية.

الزيبق، إ. (2012). *المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط: سيرته في طلب العلم وجهوده في تحقيق التراث* (ط 1). دار البشائر الإسلامية.

السيوطي، ج. د. (د.ت). *التعظيم والمنة في أن أبوي الرسول في الجنة* (س. عبد العظيم، تعليق). دار الإيمان.

الطبراني، أ. ق. (د.ت). *المعجم الأوسط* (م. ف. السعدني، محقق). رسالة ماجستير، جامعة الأزهر.

العراقي، ع. ر. (1995). *ذيل ميزان الاعتدال* (ع. م. معوض & ع. أ. عبد الموجود، محققان) (ط 1). دار الكتب العلمية.

العيني، ب. الد. (د.ت). *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. دار إحياء التراث العربي.

القرطبي، أ. ع. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (أ. البردوني & إ. أطفيش، محققان) (ط 2). دار الكتب المصرية.

مسلم بن حجاج. (1990). *التمييز* (م. الأعظمي، محقق) (ط 3). مكتبة الكوثر.

مسلم، م. ب. ح. (1955). *صحيح مسلم* (م. ف. عبد الباقي، محقق). دار إحياء التراث العربي.

المغلطاي، ع. الد. (2007). *الإعلام بسنته عليه السلام شرح سنن ابن ماجة الإمام* (أ. إ. إبراهيم، تحقيق) (ط 2). دار ابن عباس.

يحيى بن معين. (1985). *معرفة الرجال* (م. ك. القصار، محقق) (ط 1). مجمع اللغة العربية.

## Reference

Abū Dāwūd al-Sijistānī. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (Shuʿayb al-Arnaʾūṭ & Muḥammad Kāmil Qara Billi, Eds., 1st ed.). Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

al-Asbahānī, A. M. (1990). *Khaṣāʾiṣ musnad al-Imām Aḥmad* (1st ed.). Maktabat al-Tawbah.

al-ʿAynī, Badr al-Dīn. (n.d.). *ʿUmdat al-qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Bayhaqī, A. B. (1993). *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt* (ʿAbd al-Muḥsin al-Ḥāshidī, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Sawādī.

al-Bayhaqī, A. B. (2003). *al-Sunan al-kubrā* (Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾ, Ed., 3rd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Bukhārī, A. ʿA. (2019). *al-Tārīkh al-kabīr* (Maḥmūd al-Naḥḥāl, Ed., 1st ed.). al-Nāshir al-Mumtāz.

al-Bukhārī, A. ʿA. (2019). *al-Tārīkh al-kabīr* (Maḥmūd al-Naḥḥāl, Ed.). al-Nāshir al-Mumtāz.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (2019). *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* (Muṣṭafā al-Faḥḥāl, Ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1985). *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (Supervised by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, 3rd ed.). Muʾassasat al-Risālah.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1992). *al-Mūqiẓah* (ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, Ed., 2nd ed.). Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah.

al-Ḥākim al-Naysābūrī, A. ʿA. (1990). *al-Mustadrak ʿalā al-ṣaḥīḥayn* (Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾ, Ed., 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-ʿIrāqī, ʿAbd al-Raḥīm. (1995). *Dhīl mīzān al-iʿtidāl* (ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd & ʿAlī Muʿawwaḍ, Eds., 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Khaṭīb al-Baghdādī. (1938). *al-Kifāyah fī ʿilm al-riwāyah* (1st ed.). Jamʿiyyat Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah.

al-Khaṭīb al-Baghdādī. (n.d.). *al-Jāmiʿ li-akhlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmiʿ* (Muḥammad al-Ṭaḥḥān, Ed.). Maktabat al-Maʿārif.

al-Maghlāṭāy, ʿAlāʾ al-Dīn. (2007). *al-Iʿlām bi-sunnatihi ʿalayhi al-salām sharḥ Sunan Ibn Mājah* (Aḥmad ʿĪsā Ibrāhīm, Ed., 2nd ed.). Dār Ibn ʿAbbās.

al-Qurṭubī, A. ʿA. (1964). *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* (Aḥmad al-Bardūnī & Ibrāhīm Aṭfaysh, Eds., 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (n.d.). *al-Taʿẓīm wa-l-minnah fī anna abaway al-rasūl fī al-jannah* (Sāmī ʿAbd al-ʿAẓīm, Annot.). Dār al-Īmān.

al-Ṭabarānī, A. Q. (n.d.). *al-Muʿjam al-awsaṭ* (Muḥammad Fāruq al-Saʿdanī, Ed.). (Master's thesis, al-Azhar University).

al-Zaybaq, I. (2012). *al-Muḥaddith al-ʿallāmah al-shaykh Shuʿayb al-Arnaʾūṭ: Sīratuhu fī ṭalab al-ʿilm wa-juhūdahu fī taḥqīq al-turāth* (1st ed.). Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah.

Brown, J. (2017). Qawāʿid naqd al-*matn*: Laysa thamma qāʿidah (M. ʿAbd al-Ẓāhir, Trans.). *Namaa Journal*, (2), 338–385.

Ibn ʿAbd al-Barr. (1987). *al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-maʿānī wa-l-asānīd* (Muṣṭafā b. Aḥmad al-ʿAlawī, Ed.). Wizārat ʿUmūm al-Awqāf.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī. (1952). *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl* (1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Abī Ḥātim, ʿA. R. (2006). *al-ʿIlal* (Supervised by Ṣāliḥ al-Ḥamīd & Khālid al-Juraysī, 1st ed.). Maṭābiʿ al-Ḥumayḍī.

Ibn ʿAdī al-Jurjānī. (1997). *al-Kāmil fī ḍuʿafāʾ al-rijāl* (ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd & ʿAlī Muʿawwaḍ, Eds., 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān. (1966). *al-Mawḍūʿāt* (ʿAbd al-Raḥmān ʿUthmān, Ed., 1st ed.). al-Maktabah al-Salafiyyah.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān. (2004). *Ṣayd al-khāṭir* (Ḥusayn M. Suwaydān, Annot., 1st ed.). Dār al-Qalam.

Ibn al-Ṣalāḥ. (1986). *Maʿrifat anwāʿ al-ḥadīth* (Nūr al-Dīn ʿIṭr, Ed.). Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (1959). *Fatḥ al-bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Maʿrifah.

Ibn Ḥibbān al-Bustī. (1976). *al-Majrūḥīn min al-muḥaddithīn wa-l-ḍuʿafāʾ wa-l-matrūkīn* (Maḥmūd Zāyid, Ed., 1st ed.). Dār al-Waʿy.

Ibn Ḥibbān. (2012). *al-Musnad al-ṣaḥīḥ ʿalā al-taqāsīm wa-l-anwāʿ* (1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.

Ibn Kathīr, A. F. (1998). *al-Bidāyah wa-l-nihāyah* (ʿAlī Shīrī, Ed., 1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Kathīr, A. F. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* (Muḥammad Shaykh al-Dīn, Ed., 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Kathīr, A. F. (n.d.). *Ikhtiṣār ʿulūm al-ḥadīth* (Aḥmad Muḥammad Shākir, Ed., 2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Khayr al-Ishbīlī. (2009). *Fahrasat Ibn Khayr al-Ishbīlī* (Bashshār ʿAwwād Maʿrūf & Maḥmūd Bājis ʿAwād, Eds., 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ibn Māʿīn, Yaḥyā. (1985). *Maʿrifat al-rijāl* (Maḥmūd Khālid al-Qaṣṣār, Ed., 1st ed.). Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah.

Ibn Mundir al-Naysābūrī. (1985). *al-Awsaṭ fī al-sunan wa-l-ijmāʿ wa-l-ikhtilāf* (Aḥmad Muḥammad Ḥanīf, Ed., 1st ed.). Dār Ṭaybah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1970). *al-Manār al-munīf fī al-ṣaḥīḥ wa-l-ḍaʿīf* (ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (n.d.). *Miftāḥ dār al-saʿādah*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Qutaybah al-Dīnawarī. (1999). *Taʾwīl mukhtalif al-ḥadīth* (2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī. (1987). *Sharḥ ʿilal al-Tirmidhī* (Hamdī ʿAbd al-Majīd al-Sayyid, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Manār.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī. (2008). *Jāmiʿ al-ʿulūm wa-l-ḥikam* (Muṣṭafā al-Faḥḥāl, Ed., 1st ed.). Dār Ibn Kathīr.

Muslim b. al-Ḥajjāj. (1990). *al-Tamyīz* (Muḥammad al-Aʿẓamī, Ed., 3rd ed.). Maktabat al-Kawthar.

Muslim, M. b. al-Ḥajjāj. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.464

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 31-1-2025
تاريخ القبول: 14-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# علم الكلام الجديد في السياق التركي

إبراهيم إسماعيل[1]

ibrahem.isma3el@gmail.com

## ملخص

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على مفهوم علم الكلام الجديد في السياق التركي، ويرصد بدايات تشكله والتنظير له ومدى استقراره، ويعرض إسهامات شخصيات علمية وفكرية محورية في الثقافة التركية في هذا المجال لكنها شبه مجهولة في العالم العربي، فهو بذلك يمثل نافذة تمكن من الاطلاع على شيء من الجهود الفكرية في أحد حواضر الإسلام الكبرى. ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور: محور يعرض للتحولات الفكرية التي طرأت في حقبة بدايات الدعوة لعلم الكلام الجديد، ومحور يبين المراد بعلم الكلام الجديد، ومحور يعرض لأفكار بديلة في مجال تجديد الدرس العقدي. ولمقاربة هذا الموضوع استُخدم المنهج الوصفي لعرض الواقع وبيان التحولات وفهم سياق دعوات علم الكلام الجديد، والمنهج التحليلي لبيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي. وقد توصل البحث إلى أنَّ المؤثرات الغربية بعد عصر النهضة الأوروبي هي التي حفزت ظهور طور كلامي جديد نتيجة لما أشاعته من تحولات جديدة، وأن هذا الطور استقرت تسميته بعلم الكلام الجديد، كما توصل إلى أن علم الكلام الجديد في السياق التركي ليس مقطوع الصلة بعلم الكلام التقليدي وإنما هو استئناف لوظيفة علم الكلام دون التقيد بأساليبه أو الاقتصار على خصومه القدماء، فهو اسم لطور من أطوار الدرس العقدي له سماته الخاصة، ولا يراد به أنه علم جديد مستقل تمامًا له تعريف خاص مختلف عن علم الكلام التقليدي.

## الكلمات المفتاحية:

علم الكلام الجديد، علم الكلام الاجتماعي، مجلة سبيل الرشاد، إسماعيل حقي إزميرلي، الفكر الوافد.

(1) باحث في العقائد والأديان والتيارات الفكرية، حاصل على الدكتوراة في العقيدة وعلم الكلام من جامعة إسطنبول، قطر.

للاقتباس: إسماعيل، إبراهيم، علم الكلام الجديد في السياق التركي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 68-91.

© 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 : 2025-1-31
Accepted : 2025-3-14

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# New Theology in the Turkish Context

**Ibrahem Ismail**(2)

ibrahem.isma3el@gmail.com

## Abstract

This study investigates the development of new theology within the Turkish context, tracing its historical emergence, theoretical framing, and intellectual significance. It highlights the contributions of key Turkish thinkers whose work has remained relatively obscure in Arab scholarly discourse, thereby offering insight into theological innovation in a major Islamic cultural center. Employing both descriptive and analytical methodologies, the research examines the intellectual transformations that prompted the rise of this theological trend, defines its conceptual basis, and explores alternative approaches to doctrinal renewal. The findings reveal that Western philosophical and cultural influences following the European Renaissance spurred this new theological phase, which, rather than abandoning traditional theology, seeks to rejuvenate its role through updated methods and perspectives. Ultimately, new theology is presented not as a separate discipline but as a distinct stage in the evolution of Islamic doctrinal study.

## Keywords

New theology, Social Theology, Sabil Al-Rashad Magazine, Ismail Hakki Izmirli, Imported Thought.

(2) Researcher in beliefs, religions, and intellectual movements, holds a PhD in theology from Istanbul University, Qatar.

cite this article as: Ismail, Ibrahem, New Theology in the Turkish Context, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 68-91.

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

## المقدمة

يُعدُّ علم الكلام الجديد من المفاهيم الإشكالية؛ ذلك أنَّ تعريفه وحدوده وتمايزاته عن علم الكلام التقليدي ليست واضحة تمامًا وليست محل اتفاق بين المتحمسين لمفهوم الكلام الجديد أنفسهم، والحقيقة أنَّ مصطلح علم الكلام الجديد مصطلحٌ ولد وتطور خارج البلاد العربية، ولم يُتداول في البلاد العربية إلا بعد عقود طويلة من ظهوره، وإذا استثنينا الباحثين الشيعة في العراق يمكننا القول إنَّ علم الكلام الجديد في العالم العربي بقي في خانة الأفكار التي ينظر لها بكثير من الريبة والشك في قدرتها على أن تعبر عن نفسها بشكلٍ واضحٍ وجليّ، على أنّنا إذا أجلنا النظرة العربية السنية لهذا المفهوم وانتقلنا إلى فضاءات أخرى قبلته؛ نجد اختلافات جوهرية لمفهوم الكلام الجديد بين الفضاءين السني والشيعي، وعلى سبيل المثال فإنَّ أبرز دعاة علم الكلام الجديد ورواده الأُوَل في الفضاء السني، هم شبلي النعماني (1857-1914) صاحب أول كتاب عنوانه «علم الكلام الجديد»، وإسماعيل حقي إزميرلي İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) صاحب ثاني كتاب يحمل العنوان ذاته؛ يَعُدُّ عبد الجبار الرفاعي كتابيهما خارجَ نطاق علم الكلام الجديد[3]. مفهوم عبد الجبار الرفاعي لعلم الكلام الجديد يعبر عن المعنى الشيعي المغاير للمعنى المنتشر في الفضاء السني، ولا يلغي هذا التمايز عَدُّ الرفاعي جهود محمد إقبال ومحمد عبد الله دراز أنها تقع ضمن علم الكلام الجديد لاعتبارات سنفردها في مقالة منفصلة عن مفهوم علم الكلام الجديد في الفضاء الشيعي، غير أننا نقدم اليوم مقالة عن علم الكلام الجديد في الفضاء السني وتحديدًا في السياق التركي.

قلنا من قبل إنَّ علم الكلام الجديد وُلد وتطور خارج البلاد العربية، ونزيد فنقول إنَّه ظهر أولًا في الفضاء السني لا الفضاء الشيعي؛ فالواقع يثبت أنَّ علمَ الكلام الجديد من حيث الدعوة والاسم والتنظير ظهر أولًا ووجد قبولًا ورواجًا في الهند واستعمل الاسم أول مرة شبلي النعماني في كتابه «علم الكلام الجديد» الذي أصدره 1902م، كما لقي القبول والرواج ذاته في تركيا العثمانية حيث استعمل إسماعيل حقي إزميرلي العنوانَ نفسه الذي استعمله النعماني من قبل، ونشر إزميرلي كتابه «علم الكلام الجديد» باللغة العثمانية 1922م، وأما علم الكلام الجديد من حيث الممارسة فيؤرَّخ له باعتباره أقدم من التسمية، وقد ظهرت بواكيره بمؤلفات عديدة سبقت النعماني وإزميرلي، منها آثار السيد أحمد خان (1817-1898) وأفكاره في الهند، وسري جيردي Girîdî-Sırrî i (1844-1895) وإسماعيل

(3) عبد الجبار، الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، إصدارات مؤسسة هنداوي، (2024م)، (ص/103-106).

حقي مناستيرلي Manastırlı İsmâil Hakki (1846-1912) في تركيا العثمانية، ومحمد عبده في مصر، وحسين الجسر في سورية العثمانية وغيرها.

تتمثل إشكالية هذه الدراسة ببيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي، وبيان إن كان علمًا جديدًا مستقلًا، أم مسمى لطورٍ جديدٍ من أطوار الدرس العقدي. وهي بذلك تهدف لتسليط الضوء على هذا المفهوم في السياق التركي وبيان الأسباب والمبررات الداعية له، وعرض أبرز الجهود المنظرة له، والإشارة للجهود الجديدة القريبة منه. ولمقاربة هذا الموضوع استخدم المنهج الوصفي لعرض الواقع وبيان التحولات وفهم سياق دعوات علم الكلام الجديد، والمنهج التحليلي لبيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي.

أما الدراسات السابقة؛ فمنها: مبحث «علم الكلام في الأراضي العثمانية» لمحمد سعيد أوزر فارلي، وهو بحث منشور ضمن كتاب «المرجع في تاريخ علم الكلام» الصادر عن مركز نماء، 2018م.

ومنها مبحث «علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر» وهو بالأصل مقابلة أجراها ياسين أكتاي مع بكر طوبال أوغلو ونشرها في كتابه «الإسلام في تركيا بين التراث والحداثة» الصادر عن دار أك يول، 2022م. وقد استفدنا من كلا البحثين وأشرنا لذلك.

تنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة، يُعنى المحور الأول ببيان التحولات الفكرية التي أشعرت علماء الكلام بالحاجة للدعوة إلى علمِ كلامٍ جديدٍ، ويعنى المحور الثاني ببيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي، ويعنى المحور الثالث بعرض أفكارٍ سعت لتجاوز نمط علم الكلام الجديد كما ينظّر له وتقديم مقاربات مختلفة في تجديد الدرس العقدي.

## أولًا: التحولات الفكرية والوعي بها

لم يمر القرن التاسع عشر مرورَ الكرام على العالم الإسلامي، فواقع الضعف والتبعية الذي عانت منه البلاد الإسلامية؛ لم يكد يسلم منه أحدٌ، ولذلك كان هذا القرن قرن الهزيمة العسكرية والصناعية للدولة العثمانية ولعموم العالم الإسلامي[4]. ففي هذا القرن تعرضت بلادٌ إسلامية كثيرة للاحتلال المباشر، وعلى الرغم من بقاء الدولة العثمانية وعدم انهيارها؛ غير أنّ جغرافيتها تآكلت، ومُنيت بخسائر عسكرية وسياسية واقتصادية، وواجهت فشلًا في هذه الميادين التي تفوق بها الغرب،

(4) İbrahim, Alismaiel, Ramazan, Yıldırım, "Devrü't-terceme fî binâi tasavvurâti's-sahîha beyne'l-'Arabi ve'l-Etrâk", İlâhiyat Akademi Dergisi, (2022), no. 15, (p/177).

حتى بدأت تدب بين العثمانيين فكرة خلاصتها أنَّ الحل يكمن في التغريب لتجاوز ذلك الفشل[5]. وقد نتجَ عن الجهود الرامية لتصحيح المشاكل الاقتصادية والإدارية؛ دعوات للإصلاح والتجديد، وتكرست فيما عرف بعهد التنظيمات، وكان الغالب عليها أنها دعوات إصلاح ذات طبيعة اقتصادية وعسكرية[6]. فكانت الغاية تنظيم شؤون الدولة على غرار الدول الغربية، وقد أدَّى ذلك لشيوع رأي خلاصته أنَّ أخذ الدولة بأشكال الحكم الأوروبية سيتلوه تلقائيًا قيام دولة قوية حديثة[7].

بدأت المساعي لنقل الخبرات الغربية والاستفادة منها عبر تأسيس الدولة العثمانية مكتبًا للترجمة عام 1832م بهدف تخريج أجيال تستطيع الدولة الاعتماد عليها في القيام بمهمة ترجمة ما في اللغات الأجنبية من ثقافات ومعارف وتنظيمات مختلفة، وخاصة ما يتعلق بالمباحثات الرسمية وعلاقات الدولة بغيرها، على أن هذا المكتب تحول بعد فترة إلى مدرسة فكرية وصار يمارس دورًا تغريبيًا[8]. وبذلك فلم يقتصرْ هذا الاتصال على الحد الوظيفي، ومع استمرار مشاكل الدولة بالرغم من ترجمة الخبرات الغربية في المجالات الاقتصادية والعسكرية والإدارية؛ توهمت بعض الشخصيات أنَّ المشكلة فكرية، وبالتالي فثمة حاجة لاستيراد أساليب التعليم، والتعامل مع الدين على الطريقة الغربية[9].

ويرى الأكاديمي التركي محمد سعيد أوزرفارلي أنَّ رواد التغريب في تلك الحقبة لم يروا في الدعوة إلى التغريب أي محذور، بل إنَّهم رأوا أنه حتمية لا مفر منها، وكانوا يعتقدون أنّ الحضارة هي الحضارة الغربية، وأنَّه لا وجود لحضارة أخرى أساسًا، وأن الدولة العثمانية -شاءت أم أبت- ستستورد كل المنتج الحضاري الغربي؛ إذ لا خلاص ولا رقي للدولة إلا به، وأن دعاوى الحفاظ على الهوية العثمانية والبحث في كتب التراث عن نهضة منشودة هو من العبث الذي لا قيمة ولا حاجة له[10]، ولقد كان بهاء توفيق Bahâ Tevfik (1884-1914)، وبشير فؤاد Beşir Fuad (1852 -1887)، وجلال نوري Celâl Nuri İl-eri (1882-1936) وغيرهم يدافعونَ عن التغريب ويرون أنَّه لا بُدَّ من استيراد المدنية الغربية بكل ما

(5) Rabiye, Çetin, "Tanzīmattan Günümüze Kelāmī Yenileme Çalışmaları II." Dinî Araştırmalar, İstanbul, July-Dec. (2013), vol. 16, no. 43, (p/12).

(6) Faruk, Sancar, Muhammet Hanefi, Suluoğlu. "Kelāmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil." Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, vol. 19, no. 2, (p/519).

(7) سهيل، صابان، تطور الأوضاع الثقافية في تركيا في عهد التنظيمات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (2010م)، (ص/14).

(8) المرجع السابق، (ص/113).

(9) Faruk, Sancar, "Kelāmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil." (p/591).

(10) M. Sait, Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafeddin'in 'İçtimā'ī 'ilm-ı Kelām'ı." İslam Araştırmaları Dergisi, (İstanbul, 1999), no. 3, (p/159).

فيها، فكما نأخذ العلم والتكنولوجيا عن الغربِ؛ ينبغي أخذ الثقافة والفكر الغربي[11]. وبالفعل بدأت عمليات ترجمة كتبِ الفكرِ والفلسفةِ الغربية تنتشر على نطاق واسع، فبدأتْ تنتشرُ الفكرة المادية، والفلسفة الوضعية؛ ومع الوقت وجدت الفلسفات والنظريات والأفكار الغربية أتباعًا متحمسين لها ومبشرين بها[12].

إذن لم تعد المسألة تقتصرُ على حدود الإفادة من النظم الإدارية والعسكرية وما شابهها، بل تعدت ذلك إلى استيراد الأفكار، وقد لاحظَ بكر طوبال أوغلو Bekir Topaloğlu (1932-2016) أنَّ الفكرَ المادي فكرٌ مستورد بدأ يتسرب نهاية القرن التاسع عشر بدايةً عبر بوابة الأدب، ولاحقًا عبرَ أعمال فلسفية، حيث ترجمَ بهاء توفيق مع آخرين كتابَ «المادة والقوة force and matter» للفيلسوف الألماني بوشنر إلى اللغة التركية، كما أُلّفَت وتُرجمت مجموعة من الكتب المخالفة للدين والمنطلقة من خلفيات مادية ولا سيما من بعض ما عُرِف بـ«الشباب المتنور».[13]

وبذلك يظهر أنّ الانفتاح الرسمي للدولة العثمانية على العالم الغربي؛ أدى إلى واقع جديد، «واجه فيه العالم الإسلامي -دون استعدادٍ- ثقافة وحضارة أخرى؛ الأمر الذي أدى لظهور مشكلات أثَّرت تأثيرًا مباشرًا على الدين والتدين، فالنقاشات والصراعات التي عاشها العالم الغربي لعدة قرون، والجدل الذي أثير حول طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين؛ نُقِلتْ من سياقها الغربي إلى السياق الإسلامي، حيث ألقت نقاشات حول التقدمية والرجعية أو الدين والدولة أو الدين والعلم وما شابه ذلك من المواضيع والثنائيات بظلها على الطبقة الاجتماعية والثقافية، كما حملت الترجمات الفلسفية والثقافية من اللغات الأوروبية بما فيها من نظريات وفلسفات جديدة تأثيرًا واسعًا أدَّى إلى تشكّلِ بيئةٍ بعيدة عن الدين»[14].

أدرك رواد التجديد ودعاته هذه التحولات ورأوا أنَّ الزمن يحتاج مقاربات تناسبه، فعلى سبيل المثال يرى أحمد حلمي فليبلي Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914) أنّ التغيرات السياسية التي حصلت أواخر الدولة العثمانية ولا سيما بعد إعلانِ المشروطية، فتحت المجالَ للحرية؛ والحريةُ ميدانٌ يمكن أن يستعمله الإنسان بالخير أو الشر، وعليه ستظهر نقاشات وكتابات يعبر أصحابها

(11) İlyas, Çelebi, "Modern Dönemde Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine." In: Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-, (İstanbul, İSAM, 2007), (p/78).

(12) سهيل، صابان، تطور الأوضاع الثقافية في تركيا في عهد التنظيمات، (ص /116-117، 130).

(13) Bekir, Topaloğlu, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), (p/153).

(14) İbrahim, Alismaiel, "Devrü't-terceme", (p/177).

عن أفكارهم، وهذا سيؤدى إلى تغيير، ولحماية هوية الأمة من التغيير فإنّ ذلك لن يحصل بالتلقين واستخدام منطق العصور السابقة، ولذلك فلا بُدّ من التسلح بأدوات منطقية وفلسفية تناسب الجيل الجديد، ويشير حلمي إلى الحاجة لعدم القطيعة بين الأجيال بحيث يبقى التفاهم بينها ممكنًا على الدوام، ويسأل: «لو جرى حوار بين أحد العاملين للدين وبين أحد الماديين هل يمكن أن يتفاهما؟ ففي مثل هذا الوضع الجديد هل سيكفي الاستدلال بالنصوص النقلية أمام شاب منكر للألوهية؟» وبرأي حلمي فلكل عصرٍ طريقةُ تفكيرِه، وهذا العصر ليس استثناء، وعليه فمن الواجب استعمال لغة العصر[15]. إذن أرادَ حلمي لعلماء ودعاة الإسلام أن يفهموا حجم التغيرات الجديدة، وأن يكونوا قادرين على التعامل معها بأدوات تناسبها، وهذا يتطلب تجديدًا في هذا الميدان.

وفي الوقت نفسه لم يكن حلمي ليوافق على دعوات التغريب باعتبارها بوابة للمدنية والتقدم، فهو يرى أنّ للتقدم شروطه، وليس الأمر مجرد تقليد أعمى للغربيين، «فمثل هذا التقليد ليس إلا وليدًا للوهم ولن ينتج غير الخيبة، وهو في حقيقته من آمال الجهال حتى وإن كان أصحابها من ذوي النيات الحسنة، فذلك لن يغير من واقع الأمر؛ لأنّ الخضوع الذليل أمام منتجات الآخرين والتقليد الهزيل لهم؛ لا يمكن أن يحقق تقدمًا حقيقيًا، فمثل هذا الطريق البائس هو تغيير شكلي ليس له علاقة بالتقدم الحقيقي»[16] وأما موسى كاظم Mûsâ Kâzim Efendi (توفي 1920) -الذي كان يشغل منصب شيخ الإسلام في الدولة العثمانية- فقد حاول بيان أنّ أخذ العلم والأمور التكنولوجية والصناعية عن الأوروبيين لا يقتضي قبول عاداتهم وأخلاقهم وأعرافهم، فأخذ التكنلوجيا لا يستلزم أخذ الأعراف والعادات بالضرورة[17].

إذن مشكلة التحمس للتغريب من جهة، والوعي بأن الزمن تغير وأن السوق الفكرية فُتِحَت لكل الدعوات والفلسفات والنظريات الجديدة من جهة أخرى؛ حتَّمت مثل هذه التحديات على عدد من علماء تلك الحقبة أن يعوا مقدار الحاجة لمواجهة تلك الموجة التغريبية، «ورأوا أنه من الضروري تنشيط الفكر الديني المتمثل في علم الكلام، فالأمر بات ضرورة ملحة، وقد اتفق دعاة التجديد على أنَّ مناهج الدراسة الكلامية الكلاسيكية فقدت بريقها مع القرن التاسع عشر، وسبب ذلك أنّ الكتب الجديدة كانت أقل دقة من تلك التي صنفت في القرون الأولى، كما أنّها لم تفلح في مجاراة ظروف الحداثة المتغيرة، ولذلك رأوا الحاجة لتنشيط الفكر الإسلامي من بوابة علم الكلام، طلبًا لمواجهة

(15) Filibeli Ahmet, Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, Ed. Necip Taylan, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 2015), (p/9,10,15).
(16) Ibid. (p/16).
(17) Musa, Kazım, Külliyât Dînî ve İctimâî Makaleler, Haz: Ferhat Koca, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2022), (p/336).

التحديات التي فرضتها الفلسفات والعلوم الحديثة»[18].

والحقيقة أنَّ جهود تجديد علم الكلام تضافرت واشتركت فيها الجهود الفردية والمؤسسية بالوقت نفسه، فقد رأت مؤسسة مشيخة الإسلام العثمانية أن الفكر الغربي المتسلل عبر المدارس والمطبوعات وجهود المستشرقين ليس متسامحًا مع الدين، ولذلك فقد أنشئت أكاديمية علمية عام 1918م باسم دار الحكمة الإسلامية، هدفت لمكافحة الفكر الوافد المغاير للفكر الإسلامي[19]. وفي الحكومة التي تشكلت في 3/5/1920 استُحدِثَتْ وزارة باسم الشريعة والأوقاف، كانت هذه الوزارة حلقة بين مؤسسة مشيخة الإسلام العثمانية ورئاسة الشؤون الدينية التي أُسست في 3/3/1924 وخلال فترة هذه الوزارة أُعيد هيكلة دار الحكمة الإسلامية للغاية ذاتها، تحت اسم «التحقيق والتأليف الإسلامي»، وقد حضت هذه المؤسسة منذ نشأتها باسم دار الحكمةِ العلماءَ على المساهمة في مشروعها، فأُنشئت لجان علمية لتفعيل العلوم الإسلامية وتنشيطها عمومًا، وكان إسماعيل حقي إزميرلي رئيسًا للجنة أُسِّستْ عام 1915م مهمتها إعادة النظر في علم الكلام ومحاولة تفعيله بما يناسب احتياجات العصر[20]. وحتى كتابه المشهور «علم الكلام الجديد» أشار أزميرلي في مقدمته أنه أعده بإشراف مؤسسة التأليف والتحقيق الإسلامي[21]. كما أنَّ جهود إزميرلي في التنظير لعلم كلام جديد لم تقتصر على هذا الكتاب، وإنما نشر مقالات ودخل في حوارات نشرت في مجلة «سبيل الرشاد Sebîlürreşâd» دافع فيها عن أطروحته الداعية إلى تجديد علم الكلام في المنهج والمضمون.

ويرى الأكاديمي التركي محمد سعيد أوزرفارلي أنَّ إزميرلي هو «أبرز رواد التجديد الكلامي في تركيا نتيجة لما أبداه من حرص ودافعية تجلت في كتابه علم الكلام الجديد وبقية مقالاته التي تصب كلها في التنظير لعلم الكلام الجديد»[22] والحقيقة أن الجهود لم تقتصر على ما بذله إزميرلي بل شاركه في الدعوة للتجديد الكلامي مجموعة من الشخصيات منهم: عبد اللطيف الخربوتي: Harpûtî, Abdüllatif (1842-1916) وموسى كاظم، وأحمد حلمي فليبلي، ومحمد شرف الدين يالتكايا Yaltkaya, Mehmet Şerefettin (1880-1947) وشخصيات أخرى كثيرة منهم من عاش في العهد العثماني، ومنهم من عاش في العهدين أي

(18) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية. منشور ضمن كتاب: المرجع في تاريخ علم الكلام، بيروت: مركز نماء، (2018م)، (ص/955).

(١٩) İbrahim, Alismaiel, "Devrü't-terceme", (p/178).

(20) Rabiye, Çetin, "Tanzīmāt'tan Günümüze Kelām'ı Yenileme Çalışmaları I." Dinî Araştırmalar, Jan.-June (2013), vol. 16, no. 42, (p,15); Adnan, Bülent Baloğlu, "Sebîlürreşād Dergisinde Yeni 'İlm-i Kelām Tartışmaları" In: İzmirli İsmail Ḥaḳḳı, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), Appendix-2. (p/265).

(21) İzmirli İsmail, Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, Ed. Sabri Hizmetli, (Ankara, Umran Yayınları, 1981), (p/7).

(22) M. Sait, Özervarlı, Kelamda Yenlik Arayışları, (İstanbul, İSAM, 1998), (p/90).

العهد العثماني وعهد الجمهورية، ومنهم من عاش في عهد الجمهورية فقط من أمثال بكر طوبال أوغلو وشرف الدين غولجوك Şerefeddin Gölcük (1940- ) وحسين أتاي Hüseyin Atay (1930- ) الذين كانوا من أوائل المدرسين في كليات الإلهيات في الجامعات التركية، ولا شك أنّ بعض الشخصيات التي ذكرناها ليست الوحيدة في الميدان، بل ثمة أسماء أخرى كثيرة سبقت هذه الشخصيات أو عاصرتها، على أنّ المجال لا يسمح بتقصيها، وغايتنا مجرد الاطلاع على تلك الجهود بالمجمل.

كانت حالة التأكيد على قصور علم الكلام التقليدي عن الإيفاء بمتطلبات العصر مقولة دارجة، حيث «كان مصطلح التغيير هو المصطلح الأبرز في القرن الأخير للدولة العثمانية»[23] فالكل يريد التغيير، ولكلٍّ طريقته وتصوره فثمة من يراه بالتغريب كما مرَّ معنا، وثمة من يراه بالإصلاح المنضبط بضوابط الإسلام والمنسجم مع هوية الأمة وتاريخها. لم يكن الفريق الأول الذي يرى أنَّ التغيير بالتغريب فريقًا هامشيًا؛ بل إنه اخترق النخبة السياسية والعسكرية بالإضافة لقاعدة جماهيرية تنمو وتزداد، ولقد أدرك هذا الخلل مجموعة من المفكرين الكبار أمثال سعيد حليم باشا Said Halim Paşa (1864-1921)[24] الذي دبَّج مجموعة من الرسائل سعى فيها للتحذير من هذا المسلك في التقليد والنتائج التي يمكن أن تترتب عليه.

وفي واقعٍ كهذا لاحظ دعاة التجديد أنّ علم الكلام التقليدي لم يعد يفي بمتطلبات العصر، ومن باب التجربة الشخصية يذكر عبد اللطيف الخربوتي في مقدمة كتابه «تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام» أنّه حين طُلِبَ منه تدريس علم الكلام في دار الفنون العثمانية، حاول البحث عن كتاب جامع لأصول العقائد كافيًا في الرد على المبتدعين المعاندين، كافلًا لطرد المعاصرين من الملحدين؛ غير أنّه لم يجد طلبه في كتب المتقدمين من المتكلمين، وسبب ذلك بحسب الخربوتي «أنّ المتكلمين السابقين انحصرت مهمتهم فيما وجب عليهم من الرد على ما حدث في عصرهم، من بدع الفرق الإسلامية الضالة أو من بواطل الفلاسفة اليونانية القديمة» لكن هذه الكتب كما يرى الخربوتي لا يوجد فيها ردود على ما ظهر من بدع هذه العصر العديدة، ومن زندقة الفلسفة الجديدة، والحال يتطلب كما يذكر الخربوتي أن يدوَّن الكلام على مقتضى الحال والمقام، ولذلك حاول أن يجعل كتابه هذا نموذجًا للرد على الملحدين المعاصرين[25].

(23) Rabiye, Çetin, "Ḥüseyin Kāẓım Ḳadrī'nin Yeni 'İlm-i Kelām Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme." Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, (Sivas, Dec. 2018), (p/810).

(24) تُرجمت رسائل سعيد باشا إلى اللغة العربية 2022 عبر مؤسسة وعي في قطر.

(25) عبد اللطيف، الخربوتي، تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام، دار سعادت نجم استقبال مطبعة سى، (1330هـ)، (ص/8-9).

إذن من دواعي التجديد: ظهور إشكالات جديدة ينبغي الاشتباك معها، أو موت إشكالات قديمة يكون الاشتباك بها من العبث، ولذلك دعا الخربوتي للتفاعل مع مشكلات العصر، كما فعلَ المتكلمون القدامى، فكما ناقش المتكلمون القدامى فلاسفة اليونان؛ يجب أن يناقش المتكلمون المعاصرون الفلسفات الجديدة؛ ذلك أنّ التوقف عند كتب القدامى خطأ، فهي إن ناسبت زمنًا مضى، فهذا لا يعني ألا يرد عليها القصور في أزمان لاحقة، والواقع أنّ جهود الخربوتي وأسلوبه، ولا سيما في كتابه «تنقيح الكلام» تبدي كما يرى بكر طوبال أوغلو أنه أول مؤلف -في السياق التركي- يظهر رغبة بالتجديد في علم الكلام، وقد نشر كتابه هذا بالعربية ثم لما ترجمه للتركية وضع عليه كثيرًا من الحواشي في محاولة منه لإغنائه فيما يبدو[26].

ولأن الرد الرصين على الشيء فرع عن تصوره وفهم حقيقته، فقد كان الخربوتي يرى ضرورة أنْ يطلع العلماء المشتغلون بالعقائد وعلم الكلام على الفلسفة الحديثة والعلوم العقلية الجديدة ولا سيما تلك التي قد تتسبب بنقاشات كلامية، ورأى أنّ ذلك من الفرض الكفائي الذي لا بُدَّ من أن يقوم به من يمتلك أهلية لذلك، فتلك بوابة لدفع الانتقادات الجديدة الموجهة للدين، وبحسب الخربوتي فهذا المسلك ليس غريبًا بل هو سبيل سلكه المتكلمون السابقون من قبل[27] وكأنه يشير لمثل ما فعله الإمام الغزالي وغيره قبل أن يكتبوا في نقد الفلاسفة وبعض آرائهم.

ويتفق موسى كاظم مع الخربوتي، فهو يرى أنَّ كتب الكلام ينبغي «أن تكتب وفقًا لمقتضيات العصر، وحتى يحصل ذلك فمن واجب علماء الكلام الجدد أن يطلعوا على الفلسفات والنظريات الحديثة المخالفة للنظرة الإسلامية وأن يفهموها فهمًا دقيقًا حتى يتمكنوا من تفنيدها والرد عليها، ورأى أنه كما أدرك المتكلمون المتأخرون حاجتهم لإصلاح الأساليب الكلامية أو مناقشة مواضيع جديدة بعد ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية؛ فإننا اليوم في نفس الحاجة لذلك الإصلاح والتجديد»[28] وفي لقاء علمي عقده عام 1908م أكّد على مدى الحاجة لإصلاح الكتب الكلامية، ورأى أنّ هذه المسألة بقدر ما هي مهمة بقدر ما ينبغي أن تتم بسرعة، فالمتوفر من كتب الكلام ظهر قصورها وعدم قدرتها على تقديم حلول للمشاكل المعاصرة[29]. ويبدو أنَّ استعجال موسى كاظم محاولة لمجاراة العصر وعدم التأخر عنه في زمن كان التحول فيه سريعًا للغاية، حتى إن بكر طوبال أوغلو شبه ذلك الواقع الجديد بتدفق

(26) Rıdvan, Özdinç, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni 'İlm-i Kelâm Literatürü." Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, vol. 14, no. 27, (2016), (p/238).

(27) Abdullatif, Harputi, Kelâm Tarihi, Ankara, (Ankara Okulu Yayınları, 2019), (p/133-134).

(28) Musa, Kazım, Külliyât. (p/351-355).

(29) Faruk, Sancar, "Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil." (p/592).

تيارات الماء من الجبال، فهي في نهاية الأمر ستشكل نهرًا، وستصب هذه الأنهار في البحر يومًا ما، وليس بوسع أحدٍ أن يجلسَ عند الشاطئ ويعيد تدفق المياه قهريًا نحو الجبال والهضاب التي جاءت منها؛ لذلك كان الحل بأن تعالج هذه الأفكار الجديدة في علم، الأمر الذي استدعى العودة إلى علم الكلام، وهذا التيار بدأ مطلع القرن العشرين مع إسماعيل حقي إزميرلي وعبد اللطيف الخربوتي[30].##

إذن المطلوب من علم الكلام أن يبقى حيويًا، فيتجدد مع المستجد من الإشكالات، ويكف عن الخوض فيما مات منها ولم يعد إشكالًا كما كان في العصور السابقة، وفي مقالة في كتابه «الكليات» تحت عنوان «ترتيب وكتابة علم الكلام وفقًا للحاجات المعاصرة» سرد موسى كاظم لتطور السؤال العقدي مع كل مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، وبين أن الإجابة كانت تتناسب مع الزمن الذي يطرح فيه السؤال أو الإشكال، وبين أن المتكلمين أنفسهم طوروا أدواتهم وردودهم بحسب تبدل الخصوم المواجهين لهم، ولذلك فمن واجب متكلمي اليوم أن يفعلوا كما فعل أسلافهم، وبين أن الاقتصار على ردود السابقين لم يعد مفيدًا، ذلك أن كثيرًا من أقوال فلاسفة اليونان ظهر بطلانها -ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الطبيعي- فما الداعي للانشغال برد أفكارهم ما دام الزمن تجاوزها وخلت الساحة منها؟![31]

ولذلك كان إسماعيل حقي إزميرلي يدعو لمناقشة الفلاسفة الجدد من الإنكليز والفرنسيين والألمان بدلا من مناقشة فلاسفة اليونان القدامى[32]. وسبب ذلك بحسب بكر طوبال أوغلو لأن التغيرات التي حصلت في أوروبا بعد عصر النهضة في ميادين الفكر والفن والعلم أفقدت الفلسفة اليونانية القديمة بريقها تمامًا، وبما أنَّ كتب الكلام من بعد الغزالي ولثمانية قرون كاملة بُنيت على أساس الرد على الفكر اليوناني؛ وبما أنَّ الفكر الغربي من بعد الإنكليزي بيكون والفرنسي ديكارت دخل مرحلة جديدة؛ وانتشر في جميع أنحاء العالم الإسلامي؛ فهذا يعني أن التجديد الكلامي صار حاجة ملحة[33].

## ثانيًا: علم جديد أم طور جديد؟

ليس لعلمِ الكلام الجديد في السياق التركي تعريف مختلف عن علم الكلام التقليدي، وليس فيه دلالة على ولادة علم جديد وإذا استثنينا فكرة «علم الكلام الاجتماعي» التي سنشير لها لاحقًا، فإن

(30) بكر، طوبال أوغلو، علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر. منشور ضمن كتاب: الاسلام في تركيا بين التراث والحداثة، دار2022) ،، pakyol)، (ص/56).

(31) Musa, Kazım, Külliyât. (p/351-355).

(32) İzmirli İsmail, Hakkı, Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş, (İstanbul, Ötüken Yayınları, 2014), (p/37).

(33) Bekir, Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, (İstanbul, Damla Yayınevi, 1981), (p/137).

علم الكلام الجديد في السياق التركي مجرد دلالة على طور جديد في الدرس الكلامي، فغالب المنظرين لعلم الكلام الجديد في السياق التركي يقسمون تطور الدرس العقدي إلى مراحل زمنية لكل مرحلة اسمها وصفاتها، ويجعلون علم الكلام الجديد في المرتبة الأخيرة، فكما يعرف عصر الرازي بأنه عصر «علم الكلام الفلسفي» بما فيه من تمايزات عن الأطوار السابقة، فعلم الكلام الجديد كذلك هو طور جديد تمايز فيه الدرس الكلامي عن الأطوار السابقة وبدأ بالظهور منذ منتصف القرن التاسع عشر من خلال اقتحام مسائل ومواضيع مستجدة، واشتباك مع تيارات وشخصيات جديدة، وبحسب دعاة التجديد؛ فإن حديثهم عن الحاجة لطور جديد في الدرس الكلامي؛ ليس هدمًا لأفكار السابقين، بل سيرٌ على نهجهم، فالتجديد الكلامي حصل بالفعل في عصور سابقة، وعليه فدعاة التجديد إنما يسيرون على نهج أسلافهم من المتكلمين القدامى أمثال الرازي، فبحسب موسى كاظم: «قام العلماء المتقدمون بترجمة الأعمال الفلسفية إلى العربية حين حزبتهم الحاجة إلى إصلاح علم الكلام، وإلى زيادة موضوعات جديدة عليه تبعًا لذلك؛ فما أشبه الليلة بالبارحة؛ ذلك أنَّ الحاجة ماسة إلى إحياء جهود العلماء وإلى بعث جديد لهذا العلم»[34].

ويشير الخربوتي إلى مسألة أنَّ التعامل مع الإشكالات العقدية يتغير بتغير العصر، فبداية ومع بدء ظهور البدع والانحرافات بين المسلمين كانت تدفع بمذهب السلف عبر الأدلة النقلية، غير أنّه ومع ترجمة فلسفة اليونان أضاف المتكلمون أدلة عقلية ومبادئ منطقية، وبحسب الخربوتي فمع الفلسفة الحديثة حان وقت الانتقال إلى مرحلة ثالثة للتدوين الكلامي؛ بل إنه سعى ليكون كتابه «تنقيح العقائد» محاولة لاقتحام ميدان الكلام الجديد، متأملًا من علماء عصره إسهامات مشابهة في هذا المجال[35]. إنَّ مثل هذا التدوين صار حاجة من حاجات العصر كما يبين أحمد حلمي فليبلي؛ إذ لا بد لمثل هذا التجديد أن يتوافق مع علوم العصر، «وهذا لا يعني بطبيعة الحال هدم الدين أو اختلاق الشك والريبة؛ لأنه لا أحد يتحدث عن أسس الدين والمعتقد، وإنما المعالجة المطلوبة هي لمواضع الخلل، فبمثل هذا السبيل تتم خدمة الإسلام ويتحقق التقدم المنسجم مع مبادئه»[36].

ويرى إسماعيل حقي إزميرلي أنه كما استبدل في القرن الثاني عشر الميلادي المذهب الكلامي لفخر الدين الرازي بمذهب الباقلاني؛ لأنَّ مذهب الباقلاني لم يعد ملائمًا لمواجهة المنهجية الجديدة في عصر الرازي؛ فكذلك لا بُدَّ من أن تحل صيغة جديدة محل مذهب الرازي حين يعجز مذهبه عن

(34) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/955-956).

(35)Abdullatif, Harputi, Kelâm Tarihi, (p/134-135).

(36)Ahmed, Hilmi, Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalaleti, (Konya, Çizgi Kitabevi, 2013), (p/197).

الوفاء بمتطلبات العصر، ولما كانت الفلسفة الأرسطية التي اعتمد عليها الرازي قد كسفت شمسها في القرون الحديثة، وظهرت فلسفات جديدة حديثة، فإن طريقة الرازي الكلامية لم تعد ملائمة، ولذلك تعين على علماء الكلام المحدثين دراسة الفلسفة الحديثة، واختيار أفكار وأدلة ومناهج جديدة لمفكرين مختلفين، شريطة أن تتناسب مع الفكر العقدي الإسلامي، مع رد الأفكار المادية التي لا توافق الإسلام[37].

وتحت عنوان تجديد علم الكلام في مقدمة كتابه: «علم الكلام الجديد»، يرى حقي أنَّ وظيفة علم الكلام هي الرد على الخصوم والمعاندين، لكن هؤلاء يمكن أن يتبدلوا باختلاف العصور، ولذلك فلا بُدَّ لعلم الكلام أن يتجدد ليتابع ذلك الحراك ويقوم بوظيفته الأصلية، وليس شرطًا أن ما قدمه المتكلمون القدامى يبقى صالحًا ليستعمله المتكلمون المتأخرون[38]. وبرأي حقي فكما واجه علم الكلام الفلسفة اليونانية والفرق المنحرفة والضالة قديمًا، فلا بد من تفعيله وتجديده ليؤدي مهمته ويواجه الدعوات الإلحادية والهدامة المعاصرة كالمادية والداروينية والفلسفة الوضعية[39].

في الواقع لم يكن التجديد الذي نادت به مجموعة من الشخصيات العلمية يمس الفكرة العقدية، وقد صرح أكثر من واحد بذلك، فهذا إسماعيل حقي إزميرلي يبين أنَّ الثابت في علم الكلام الجديد هو العقيدة ومسائل الإيمان فهي مصونة من الاندراس وغير قابلة للتبدل والتغيير[40]. فمجالات التجديد قد تكون في توسيع دائرة المسائل والمواضيع المستجدة، وقد تكون في تجديد الوسائل والمناهج أثناء عرض المسائل والمواضيع ومناقشتها، وقد يكون التجديد في ترتيب أولويات علم الكلام، بحيث يكون التركيز على بعض المسائل وتوسعتها مقابل تحجيم أو إهمال لبعضها الآخر، وعلى سبيل المثال فقد كان إسماعيل حقي إزميرلي يدعو لتجاوز بعض مواضيع الكلام القديمة مثل مناقشة الفرق المندثرة[41].

وبرأي بكر طوبال أوغلو فإن «علم الكلام شبيه بعلم الفقه، فكما في الفقه عبادات لا تتغير كالصلاة والصيام والحج والزكاة، ففيه في المقابل أمور أخرى قابلة للتغير ذات صلة بالتجارة والسياسة وغيرها، وهذا الحال نفسه في علم الكلام؛ إذ ثمة أركان الإيمان الستة وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، وفي المقابل فيه قسم آخر هو عبارة عن وسائل يمكن عدها ثقافة فرعية، وهذه هي الجانب المتغير في علم الكلام، فقد أنتج المعتزلة ثقافة فرعية وفقًا لأفكارهم

(37) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية (ص/956). İzmirli İsmail, Hakkı, Muhassal (p/35-36).
(38) İzmirli İsmail, Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, (p/4-5).
(39) Adnan, Bülent Baloğlu, "Sebîlürreşâd Dergisinde Yeni İlm-i Kelam Tartışmaları", (p/265).
(40) İzmirli İsmail, Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, (p/5).
(41) İzmirli İsmail, Hakkı, Muhassal, (p/38-39).

عبر الاستدلال العقلي، بالمقابل أعطى السلف أهمية للنصوص، فكأنه أداتهم الفرعية، ولما دخلت الفلسفة في علم الكلام كانت ثقافة فرعية، أما وأن الفلسفة تغيرت في المرحلة الجديدة كما تغير المنطق الكلاسيكي مع تغير التيارات القديمة في كل العالم، الأمر الذي أدى لانزياح نحو الإلحاد لأسباب كثيرة، فما كان من الثقافة الفرعية أو الوسائل إلا أن تتغير، ولذلك بدأت فترة علم الكلام الجديد»[42].

وما أسماه بكر طوبال أوغلو بالثقافة الفرعية كان هو الميدان المطالَب بتجديده، فهو يشمل الأساليب والموضوعات، ولذلك نلاحظ أن إسماعيل حقي إزميرلي كان يرى أنّ الفترة التي كانت كتب الكلام والملل والنحل تفرد فيها مساحات لنقد أفكار طاليس وأرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط وزينون وغيرهم؛ صارت بحاجة لإفراد مساحات جديدة لبيكون وديكارت واسبينوزا ولوك وكانط وهيجل وأوغست كونت وغيرهم، كما أنَّ الردود على الطبيعيين والمشائيين والرواقيين والدهريين والسفسطائيين ينبغي أن تتحول للمذاهب الجديدة مثل المادية والوضعية والأرواحية والتركيبية والمثالية والنشوئية وغيرها[43].

ومن المسائل التي وجدت اهتمامًا خاصًا بها وتركيزًا كبيرًا عليها في علم الكلام الجديد؛ مسألة الألوهية، وحول أهمية هذه المسألة يرى بكر طوبال أوغلو أنه «مهما كانت المساحات التي أفردت في كتب الكلام لقضية الألوهية وإثبات الواجب إلا أنها لم تعد كافية، والسبب في ذلك أن العالم في العصور الوسطى كان خاضعًا للدين، وأما عصرنا هذا فمختلف، ولذلك صار مبحث وجود الله في عصرنا أحد أهم مواضيع علم الكلام لأن إنكار الله شاع وتوسع ولا سيما مع ظهور الشيوعية، وقد بدأ بالتسرب إلى العالم الإسلامي من خلال المادية الميكانيكية، والنظرية الداروينية والفلسفة الوضعية والنظرية الفرويدية»[44].

وبذلك يظهر لنا أنَّ «علم الكلام الجديد» في السياق التركي هو طورٌ جديد من أطوار الدرس العقدي ولا يقصد به ميلاد علم جديد تمامًا منبت الصلة بعلم الكلام القديم، فعلم الكلام علم واحد له أطوار، فالشخصيات التي عرضنا لها تصب جهودها جميعًا في استئناف علم الكلام لدوره عبرَ طورٍ جديدٍ، فهي لا تدعو لإلغائه ولا إلى تجاوزه تمامًا، وإنما ترى أنّه كما هو؛ ابن أطوار سابقة ولذلك لم يعد يؤدي دوره بفعالية، ولا بد من تطويره ليناسب العصر، فالعبرة بوظيفةِ الكلام وهي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج والبراهين المناسبة، لا التمسك بأساليبِ المتكلمين وأعرافهم في الأطوار

(42) Ibid. (p/52-53).
(43) Ibid. (p/36).
(44) Bekir, Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, (p/37-38).

السابقة، وفي ذلك يقول إسماعيل حقي إزميرلي: «إن وظيفة علمِ الكلام تتطلب تبدلًا مع تبدل الخصوم المعاندين أو المسترشدين، وقد حصل قديمًا أن متقدمي المتكلمين لم يستعملوا المنطق ولكن المتأخرين جعلوا القوانين المنطقية من مبادئ هذا العلم، وما حصل ذلك إلا لتبدل الأحوال»[45]. إذن يُتَمسَّك بالوظيفة والدور لا بالأساليب والأعراف، وهذا التجديد وإن سمي بـ «علم الكلام الجديد»، إلا أنَّه في حقيقته مجرد دلالة على مرحلة جديدة من مراحل علم الكلام، وهو كما سماه بكر طوبال أوغلو؛ عبارة عن الثقافة الفرعية لهذا الطور وهذا العصر، تمامًا كما كانت تسمية «علم الكلام الفلسفي» هي الثقافة الفرعية لعلم الكلام في فترة الرازي، أو هو المرحلة الثالثة للتدوين الكلامي التي دعا إليها عبد اللطيف الخربوتي.

من ميزات هذا الطور التخفف من القضايا التاريخية واقتحام قضايا مستجدة، فبحسب طوبال أوغلو «لا يقف اليوم في مواجهتنا المعتزلة الذين تأخذ مضامين كتب الكلام ربع حجمها في الرد عليهم، فقد انتهوا ولذلك لماذا نرمي بأحجارنا أشخاصًا غير موجودين؟!»[46] فالكلام الجديد يشتبك مع خصوم معاصرين، ويتوسع في مسائل تفرض نفسها على العصر، ويستعمل في سبيل ذلك ما يتيحه العصر من أساليب وآليات.

ومن باب التطبيق العملي للكلام الجديد نجدُ أنَّ أحمد حلمي فليبلي حاول في كتاباته أن يقدم نموذجًا عمليًا للوعي بالفكر الغربي والقدرة على تقييمه ونقده، ولذلك أفرد في كتابه «هل إنكار الله أمر ممكن؟» مساحات واسعة لعرض ونقد أشهر الفلاسفة الغربيين مثل اسبينوزا وهوبز ولوك كما قدَّم تعريفًا بأشهر المدارس والمذاهب الفلسفية الجديدة، وناقش مسائل تطرح في قوالب إشكالية مثل الفلسفة والدين والعلم والدين وما شابهها[47]، كما خصَّ مناقشة نظرية أوغست كونت في مراحل تطور الفكر البشري بأغلب كتابه «أس الإسلام»[48] ولم يكتفِ فليبلي بنقد الفكر الغربي، بل نقد فكر دعاة التغريب والمادية مثل جلال نوري في كتابه «حضور العقل»[49] والخلاصة التي أراد فليبلي أن يخرج بها هي أنه من المستحيل الزعم بأن إنكار الله يستند إلى أسس عقلية، وأن الإيمان هو نتيجة جهد عقلي وفلسفي وليس مجرد تسليم لا يسنده دليل[50]. وكما فليبلي؛ وقف كثير من المتكلمين الجدد على

(45) Ibid. (p/5).

(46) بكر، طوبال أوغلو، علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر، (ص/56).

(47) Ahmet, Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (p/69,80,181).

(48) Ahmed, Hilmi, Üss-i İslâm, (İstanbul, Büyüyen Ay), (p/13،32).

(49) Ahmed, Hilmi, Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalaleti, (p/123).

(50) Çetin, "Tanzīmāt'tan Günümüze Kelām'ı Yenileme Çalışmaları I, (p/21).

الفلسفات والنظريات الجديدة وقيموها وبينوا آثارها وما يمكن أن تؤدي إليه.

فهم يرونَ أنَّ علم الكلام الجديد يتطلب من المتكلم أن يتناول مباحث، ويستعمل وسائل تناسب عصر المؤلف وثقافة زمانه، ولذلك كان إسماعيل حقي إزميرلي يرى أنه «كلما اختلف الخصوم وتبدل المعاندون فالواجب أن طريقة علم الكلام تتبدل وفقًا لتلك المستجدات، وأما الثابت الوحيد الذي لا يمكن تغييره هو مقاصد علم الكلام لأن العقائد الإسلامية مصونة من التغير والتبدل، وحتى الأدلة الكلامية فإنَّه من الممكن التعديل فيها»[51].

ولأنَّ علم الكلام الجديد وُلد في فترة بريق العلم التجريبي، فقد رأى بعض المتكلمين الجدد إمكان الإفادة من المكتشفات العلمية في الأدلة الكلامية، بل إنَّ الخربوتي كان مولعًا بعلم الفلك الحديث وكتب رسالة في انسجام المعلومات الفلكية الحديثة مع القرآن الكريم[52] لكن إزميرلي كان يرى ضرورة صيانة القرآن عن ربطه بالتفسيرات العلمية الصرفة، فهو يرى أنَّ علم الكلام القديم خاض في بعض هذه المسائل؛ لأنَّها كانت تناقش ضمن كتب الفلسفة، لكن العلوم انفصلت عن الفلسفة وصارت لها مناهجها، لذلك لا يصح ربط النص ذي الحقيقة الأزلية الأبدية بجزئيات العلم التجريبي المبني على نظريات وفرضيات قابلة للتغير فذلك يخالف روح القرآن كما أنَّ عواقبه قد تكون وخيمة، هذا مع الإشارة إلى أن العلم الصحيح لا يمكن أن يخالف الحقيقة القرآنية [53].

## ثالثًا: أفكار بديلة لتجلي الفكر العقدي

علم الكلام الجديد بحسب ما عرضنا له هو المفهوم السائد والمقبول من شخصيات علمية كثيرة، على أن ذلك لا يلغي أنه ثمة أفكار وجهود أخرى منها مشروع علم الكلام الاجتماعي الذي نظَّر له محمد شرف الدين يالتكايا، ومنها الدعوة لتجاوز علم الكلام بالمطلق التي تبناها حسين كاظم قدري Hüseyin Kâzim Kadri (1870-1934)، أما محمد شرف الدين يالتكايا فيبدو أنه لم يَرُقْ له أن يكونَ علم الكلام الجديد مجرد دلالة على طور زمنيٍّ، فهذا مجرد استئناف للكلام ولا يحدث قطيعة مع علم الكلام القديم، فكأنه يرى أنَّ التجديد الكلامي لا يكون بالسير في الطريق الكلاسيكي ذاته، والاقتصار على تجديد محدود في الوسائل والأدوات، بل لا بُد من مشروع جديد بالفعل، يتفق محمد شرف الدين يالتكايا مع علماء عصره على ضرورة تجديد علم الكلام؛ غير أنه يختلف عنهم بمضمون التجديد الذي

(51) İzmirli İsmail, Hakkı, "Yeni İlmi Kelâm", Sebîlürreşâd, İstanbul, Bağcılar Belediyesi, vol. 21, no. 521-546, (p/78).

(52) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/955).

(53) İzmirli İsmail, Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, (p/7).

يسعى إليه، فقد كان يقترح مشروعًا بديلًا لمشروع الخربوتي وإزميرلي وموسى كاظم وفليبلي، وكان مشروع يالتكايا يهدف لتلبية احتياجات العصر من خلال الاستفادة من لوامع الفكر الغربي، والدافع الذي جعله يخالف متكلمي عصره الداعين للتجديد، أنَّه كان يعتقد أن محاولات الجمع بين الدين والعلوم الطبيعية أمر غير ممكن، فالرغبة بالجمع بين الدين والعلم حلم يواجه صعوبات نظرًا لاختلاف المجالات، فالقرآن ليس كتابَ علمٍ، بل كتاب يعرف بمبادئ الإيمان والعبادة، في حين أنَّ مصدر العلم الطبيعي هو العقل، وبالرغم من إمكانية التوافق بينهما في بعض النقاط، غير أنَّ ذلك لا يعني أنهما على وفاق تام.[54]

لكن بالرغم من عدم تحمسه لمحاولات التوفيق بين الدين والعلم ورأيه في كونهما مسارين مختلفين فقد كانت حجته أنّ العلم يتغير؛ لأنه يترقى، وبالتالي يبقى نسبيًا، ولذلك لا يصح ربط الدين به، وهذه الفكرة لم تمنعه من رفض المادية ونقدها وإن تسربلت بالعلم، وله مقالة عنوانها «من أين أتت الحياة؟» يفند فيها الفكر المادي.[55] وبنفس المنطق كان يرى أنه بالرغم من توافق ديننا مع العقل والمنطق، وأنه دين معقول لكنه لا يستند إلى العقل، بمعنى أنه ليس منتج العقل، فالدين مصدره الوحي لا العقل[56]. ولذلك لم يجد من الصواب أن ينشغلَ علم الكلام الجديد بالمقاربات المستندة إلى العلم أو العقل، وأراد الاشتغال في مساحة أخرى ألا وهي تفعيل المعتقد في الحياة الاجتماعية.

ونظرًا لكون يالتكايا لم يكن يرى أنَّ وظيفة علم الكلام تقتصر في الرد على الخصوم، بل إنَّ من وظائفه تقوية عقائد المسلمين، لذلك كان الحل برأيه عبر مفهوم علم الكلام الاجتماعي، فالمجتمعُ عبرَ تفعيل مقدساته يُبْقي الدين حيًّا في النفوس، ويرى يالتكايا أنَّ شعائر الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج إنَّما هي من مظاهر تجلي قداسة العقيدة في النفوس، وهذا الجانب حرص الصحابة الكرام على ظهوره وتجليه في المجتمع وهو الجانب الذي ينبغي أن يتأسس علم الكلام بناء عليه[57]. ولذلك سعى يالتكايا إلى إيجاد توليف بين علم الكلام والعلوم الاجتماعية الحديثة دون الفلسفة، وأطلق على مشروعه «علم الكلام الاجتماعي» وقد ذهب تأثرًا بضياء كوك ألب Gökalp (1876-1924) الذي اتبع عن كثب نظرية دوركايم (1855-1917) في الدين إلى أنَّ المعتقدات الدينية يوجدها (يفعِّلها) المجتمع، وأنَّ فكرة القدسية في الرموز أو في الأفعال مستمدة من جانبها الاجتماعي، ولذلك فثمة صلة وثيقة

(54) Rabiye, Çetin, «Tanzīmattan Günümüze Kelāmī Yenileme Çalışmaları II.” (p/88).

(55) M. Şerefeddin, Yaltkaya, Dinî Makalelerim, (İzmir, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), (p/37-50).

(56) Yaltkaya, Dinî Makalelerim, (p/56).

(57) M. Sait, Özervarlı «Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafeddin’in ‹İçtimā’ī ‘ilm-ı Kelām›ı.» (p/281-282).

برأيه بين نوع التركيب الاجتماعي للمجتمع وتشكيل المعتقدات التقليدية أو الدينية، ومن الأمور التي ناقشها محمد شرف الدين طريقة الاستدلال واستخدام الدليل العقلي في إثبات وجود الله في علم الكلام الكلاسيكي، فهو يؤثر -خلافًا للمتكلمين الكلاسيكيين- التأكيد على التجربة الدينية، وعلى قدرة الإنسان الداخلية في الإيمان بالله، بدلًا من براهين العقول[58]. ولعل ذلكَ عائدٌ لفكرته غير المرحبة بالسعي للتوفيق بين العلم والدين، فبما أنَّ العلم مصدره العقل؛ فهذا يعني أنَّ العقل لا يعول عليه في جانب معرفة وجود الله، وبذلك لم تبق غير التجربة الدينية طريقًا لذلك[59].

وقد كان يالتكايا شاعرًا يضمن أفكاره في أشعاره، وفي أشعاره تتجلى فكرته بمحورية التجربة الدينية وأن الإحساس بالخالق يحرك الوجدان تلقائيًا، وفي ذلك يقول:

ما الله؟ حين تُقالُ  مـن عينيْ دمعي يسيلُ
ما الله؟ حين تُقالُ  مـن صدريْ قلبي يزولُ[60]

والحقيقة أنَّ التجربة الدينية قد تُهمل في الدرس الكلامي الذي يميل غالبًا إلى المحاكمات المجردة والصور الذهنية، ولذلك نجد أنَّ أحمد حلمي فليبلي يرفض استبعادها، فالمعرفة المجردة لوحدها لا تطمئن روح الإنسان، ولذلك فهو يرى أن الدين ليس مجرد معرفة الله، بل لا بد من أن يجمع مع جانب المعرفة معاني المحبة والالتزام وعدم الخروج على التعاليم الإلهية[61].

كما كانَ يالتكايا يرى ضرورة التركيز على النص القرآني ومنهجيته في علم الكلام، وكان يرى أنَّ استشهاد المعتزلة والأشاعرة بالقرآنِ لم يكن قويًّا، ولذلك لم يكن منتجهم الفكري قرآنيًا[62]. والحقيقة أنَّ العناية بالفكر القرآني المليء بالحجج العقلية والمحاكمات المنطقية في المجال العقدي تطورت

(58) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/959).

(59) قيل كلام شبيه بهذا في مصر، حيث رأى أحمد أمين وغيره أنَّ التصوف أجدى من العقل في مسألة معرفة وجود الله، وقد أعاد مصطفى صبري تقديم التجربة الدينية على الاستدلال العقلي؛ لـ «تقليد العقلية الغربية المتولدة من العقلية المسيحية، التي هي في حاجة إلى استضعاف العقل ليخلص الدين من محاربته» فكأن صبري يرجع أصحاب هذا الرأي لمن يساوي الإسلام بالمسيحية، وليس الأمر كذلك، فالعقلُ لا يحارب الإسلام كما يحارب المسيحية حتى يهمَّش. يُنْظَر: مصطفى، صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (1981م)، (ج/1)، (ص/274).

(60) Yaltkaya, Dinî Makalelerim, (p/16).

أصل البيتين بالتركية كالتالي:

Allah, nedir? denince döker gözlerim yaşı
Allah, nedir? denince kanar bağrımın başı

وقد حاولت ترجمتهما شعرًا، ولكن لا بُدَّ من عدم لفظ الياء في كلمتي دمعي وقلبي والاكتفاء بكسر العين والباء فيهما لاستقامة الوزن.

(61) Ahmed, Hilmi, Üss-i İslâm, (p/14).

(62) M. Sait, Özervarlı, Kelamda Yenlik Arayışları, (p/102).

لاحقًا مع جهود حسين آتاي الذي ألف مجموعة من الكتب أبرزها رسالته للدكتوراه «أركان الإيمان في القرآن» Kuran'a Göre İman Esasları وكذلك جهود شرف الدين غولجوك الذي كان يرى ضرورة أن يأخذ القرآن دورًا واسعًا في علم الكلام بحيث لا يقل عن خمسين بالمئة، «ذلك أنَّ القرآن يعالج العلاقة بين الله والإنسان، وهو موجه بشكلٍ مباشر للإنسان، وهو في الوقت نفسه يعرف الناس بالله، فهو يقدم نظرة وجودية مفادها أنَّ الله هو الخالق وأن الإنسان والكون وجودهم مرتبط بإرادة الله، وفيه من الرؤى الموجهة للأفراد والمجتمعات، بما يضمن هدايتها وتمدنها»[63].

في الواقع لم تسلم الجهود المنظرة والداعية لعلم الكلام الجديد من النقد، ولعل المثال الأبرز لهؤلاء النقاد هو حسين كاظم قدري[64]، وهو سياسي وعالم ذو اتجاهات سلفية في المسائل الاعتقادية، وقد ردَّ على إسماعيل حقي إزميرلي وتبادل معه سلسلة من المقالات حول علم الكلام الجديد ومدى الحاجة إليه من عدمها نشرت في صحيفة «سبيل الرشاد» عبر قدري في مقالاته عن قناعته بأن القرن العشرين لا يحتاج إعادة تدوين علم الكلام سواء بطريقته القديمة أو تلك الجديدة التي ينادي بها إزميرلي، فعلم الكلام بحسب قدري ليس سوى عبث لا لزوم له ولا فائدة فيه، والحقيقة أنَّ موقف قدري من علم الكلام سلبي عمومًا بشكله القديم أو الجديد، وقد كان يرى أنه مستورد عن اللاتينية حتى في اسمه «الكلام» فليست هذه التسمية إلا ترجمة لكلمة «لوغوس Logos» اليونانية، وهو في مجمله عبارة عن أدلة اليونانيين وطرق استنباطهم، وبالتالي فهو يختلف عن مبادئ العقيدة والإيمان كما جاء بها القرآن؛ لأنه في نهاية الأمر ابن الأفكار الفلسفية اليونانية وقواعدها العقلية كمنطق أرسطو، ولذلك فليس ثمة فائدة من الدخول في جدال مع الفلسفة الغربية الحديثة تمامًا كما لم يفد الخوض مع الفلسفة اليونانية القديمة.

وقد كان قدري يرى أن الجهود العقلية لم تحل أيًا من مسائل الغيب أو ما بعد الطبيعة، هذا عدا عن معارضة المسالك الفلسفية بعضها لبعض، وتخطئة كل فلسفة لغيرها، وبالتالي فكيف يتأمل أن توصل إلى الحق وهي على هذه الحال من الاختلاف؟ ولذلك فإنَّ ما يحتاج إليه واقع المسلمين في هذا العصر هو الاستناد لمبادئ القرآن والأحكام الإسلامية، فالأدلة النقلية تكفي وتفيد العلم واليقين، كما أنَّ ارتباط المسلمين بنصوص القرآن الأبدية يحفظ لهم وحدتهم، التي يمكن أن تتبعثر ويحل محلها النفاق والشقاق بسبب الاختلافات التي يتسبب بها علم الكلام، وقد احتج قدري لأفكاره بمواقف

(63) Şerafeddin, Gölcük, Kelâm Tarihi (Kişiler, Görüşler, Eserler), )Konya, Esra Yayınları, 1992(, (p/277).

(64) كان يستعمل اسمًا مستعارًا وهو الشيخ محسن فاني الظاهري، وبهذا الاسم ترك مجموعة من المقالات، كان ذا ميولٍ سلفية وشديد الدعوة للعودة لفهم القرآن والإفادة من أفكاره في إنقاذ المسلمين من التخلف.

أعلام المسلمين مثل الإمام أبو حنيفة وبقية أئمة المذاهب في اعتراضهم على علم الكلام، ورأى أنَّ بعض المتقدمين الذين اشتغلوا بالكلام بدأوا ذلك بحسن قصد وطوية[65].

كما أعرب قدري في نقده لحقي عن خيبة أمله في المحاولات التي فعلها الأخير لتجديد علم الكلام وفقًا للفكر المعاصر، وعلى الرغم من تقبله لضرورة تصنيف العلماء المسلمين كتبًا جديدة، وإسهامهم في التراث الفكري الإسلامي؛ فإنَّه كان يعتقد أنَّ مثل هذه الجهود ينبغي أن تنحصر في تفسير القرآن وفي ترجمته، على أن يفعلَ ذلك فريق من المسلمين ذوي الخبرة ممن لم يتعرضوا البتة إلى أي تأثير غربي، وذكر أنه دعا شيخ الإسلام موسى كاظم في فترة سابقة أن يتخلى عن محاولة مماثلة لتحديث علم الكلام، وقد استحث قدري علماء المسلمين على الانصراف إلى الدراسات الفقهية والقرآنية دون علم الكلام والفلسفة[66].

## النتائج:

تعد دراسة علم الكلام من التقاليد الراسخة والعريقة في التعليم الديني بين الأتراك منذ دخولهم الإسلام وبداية اشتغالهم العلمي في العلوم الإسلامية، ونلاحظ أنَّ حقبة ما عرف بعلم الكلام الجديد بدأت ممارسة -بالنظر لطبيعة الاشتغال والمعالجة- في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قبل ذيوع التسمية، وكان علم الكلام الجديد ولا يزال مادة للاشتغال والتأليف، ولقد أحصى الأكاديمي التركي رضوان أوزدينتش أكثر من عشرين رسالة ماجستير ودكتوراه تناولت إسهامات المتكلمين الجدد في أواخر العهد العثماني فقط[67] والحقيقة أنَّ الرقم يتضاعف إن ضممنا لها المقالات والمؤتمرات والكتب، كما أنَّ عناية الأتراك بعلم الكلام عمومًا وعلم الكلام الجديد خصوصًا جعلهم يراقبون أي مساهمة في هذا المجال داخل تركيا وخارجها فيترجموه ويتدارسوه ويكتبوا عنه، وفي المكتبة التركية اليوم مؤلفات كثيرة عن علم الكلام الجديد، نذكر منها كتاب الأكاديمي التركي محمد سعيد أوزرفارلي «التجديد الكلامي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين» Kelâmda Yenilik Arayışları (19. Yüzyil Sonu - 20. Yüzyil Başı وهو في الأصل رسالة علمية حصل عبرها على درجة الدكتوراه. وثمة مواد ببليوغرافية تشير للمدون من الكتب والأبحاث والمقالات والرسائل العلمية المتعلقة بعلم

(65) Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, "Sebîlürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesi'ne/ İzmirli İsmail Ḥaḳḳı'ya" Sebîlürreşâd, vol. 21, no. 521-546, (p/261-262).

(66) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/963-965).

Rabiye, Çetin, "Tanzīmāt'tan Günümüze Kelām'ı Yenileme Çalışmaları I" (p/14).

(67) Rıdvan, Özdinç, «Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü», (p/247).

الكلام الجديد، ذكر بعضها بكر طوبال أوغلو في كتابه «مدخل إلى علم الكلام»[68] وفعل الشيء نفسه شرف الدين غولجوك وسليمان طوبراك في كتابهما «الكلام»[69].

وكما هو معلوم فإنَّ علم الكلام هو تخصص أساسي في كليات الإلهيات في الجامعات التركية، وفي هذا التخصص تفرد ساعات دراسية لعلم الكلام الجديد، وتنجز المقالات والرسائل العلمية ولقد طورت أقسام علم الكلام في الجامعات التركية نشاطها منذ عام 1996 عبر تنظيم مؤتمر سنوي دوري يعقد في إحدى كُليات الإلهيات المنتشرة في أكثر الجامعات التركية، ويحضر هذا المؤتمر العلمي أساتذة علم الكلام ويؤدون أنشطة مختلفة تصب في نهاية الأمر بإغناء هذا العلم وتفعيله.

يتضح لنا في نهاية هذا البحث أنّ علم الكلام الجديد في السياق التركي هو طور جديد في الدرس الكلامي له ملامحه وميزاته التي اختلفت عن أطوار التأليف الكلامي السابقة، وأنَّ أغلب الجهود المبذولة فيه تنصب في إطار استئناف وظيفة الكلام دون التقيد بأساليبه، يضاف لها محاولات أقل تقترح سبل بديلة لتجلي الفكر العقدي أو دراسته.

## المراجع

الإسماعيل، إ.، يلدرم، ر. (2022). دور الترجمة في بناء تصورات صحيحة بين العرب والأتراك. *مجلة إلهيات أكاديمي*، (15)، 167–186. جامعة غازي عنتاب، تركيا.

أوزرفارلي، م. س. (2018). علم الكلام في الأراضي العثمانية. في ز. شميتكه (تحرير)، *المرجع في تاريخ علم الكلام* (ترجمة أ. شفيع السيد، ص ص 939–971). بيروت: مركز نماء.

الخربوتي، ع. ل. (1330هـ). *تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام*. دار سعادت نجم، استقبال مطبعة سي.

الرفاعي، ع. ج. (2024). *مقدمة في علم الكلام الجديد*. إصدارات مؤسسة هنداوي.

صابان، س. (2010). *تطور الأوضاع الثقافية في تركيا في عهد التنظيمات*. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

صبري، م. (1981). *موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين* (ط. 2). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

طوبال أوغلو، ب. (2022). علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر. في ي. أقطاي

(68) Bekir,Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, (p/41-43).

(69) Şerafeddin, Gölcük, Süleyman, Toprak, Kelâm, (Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları/İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), (p/54-58).

(تحرير)، *الإسلام في تركيا بين التراث والحداثة* (ص ص 45–59). دار Akyol.

كاظم، م. (1910، فبراير). *تصنيف كتب في الكلام ملائمة لحاجة العصر*. مجلة المنار، 13(1).

## Reference

Al-Ismail, I., & Yildirim, R. (2022). The role of translation in building accurate perceptions between Arabs and Turks. *Ilahiyat Akademi Journal, 15*, 167–186. Gaziantep University, Turkey. (in Arabic)

Al-Kharbuti, A. L. (1330 AH). *Tanqih al-Kalam fi 'Aqa'id Ahl al-Islam [Refinement of Kalam in the Beliefs of the People of Islam]*. Dar Sa'adat Najm, Istiqbal Matba'at Si. (in Arabic)

Al-Rifa'i, A. J. (2024). *An introduction to the new Ilm al-Kalam*. Hindawi Foundation for Education and Culture. (in Arabic)

Baloğlu, A. B. (1996). Debates on the new 'Ilm al-Kalam in the journal *Sebîlürreşâd*. In *İzmirli İsmail Hakkı* (Appendix 2). Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications. (in Turkish)

Çelebi, İ. (2007). On the fundamental problems of Kalam studies in the modern period. In *The fundamental issues of religious sciences in the modern period – Academic meeting* (pp. 73–104). Istanbul: ISAM. (in Turkish)

Çetin, R. (2013a). Renewal efforts in Kalam from the Tanzimat era to the present I. *Religious Studies, 16*(42), 9–38. (in Turkish)

Çetin, R. (2013b). Renewal efforts in Kalam from the Tanzimat era to the present II. *Religious Studies, 16*(43), 87–104. (in Turkish)

Çetin, R. (2018). An evaluation of Hüseyin Kâzım Kadri's discourse opposing the new 'Ilm al-Kalam. *Cumhuriyet Theology Journal*, December, 807–831. (in Turkish)

ez-Zâhirî, Ş. M. F. (n.d.). To the Islamic journal *Sebîlürreşâd* / To İzmirli İsmail Hakkı. *Sebîlürreşâd, 21*(521–546), 261–262. (in Turkish)

Filibeli, A. H. (2013). *The false path of the materialist doctrine in light of reason and sci-*

*ence*. Konya: Çizgi Publishing. (in Turkish)

Filibeli, A. H. (2015). *Is denial of God possible?* (N. Taylan, Ed.). Istanbul: Çağrı Publications. (in Turkish)

Filibeli, A. H. (n.d.). *The foundation of Islam* (pp. 13–32). Istanbul: Büyüyen Ay. (in Turkish)

Gölcük, Ş. (1992). *History of Kalam: Figures, views, works*. Konya: Esra Publications. (in Turkish)

Gölcük, Ş., & Toprak, S. (1998). *Kalam*. Konya: Selçuk University Faculty of Theology Publications. (in Turkish)

Harputī, A. (2019). *History of Kalam*. Ankara: Ankara School Publications. (in Turkish)

İzmirli, İ. H. (1981). *The new 'Ilm al-Kalam* (S. Hizmetli, Ed.). Ankara: Umran Publications. (in Turkish)

İzmirli, İ. H. (2014). *Muḥaṣṣal: An introduction to the new Kalam science*. Istanbul: Ötüken Publications. (in Turkish)

İzmirli, İ. H. (n.d.). *Sebîlürreşâd: The new 'Ilm al-Kalam*. *Sebîlürreşâd*, *21*(521–546). (in Turkish)

Kazem, M. (1910, February). Classification of Kalam books suited to the needs of the age. *Al-Manar Journal*, *13*(1), 50–59. (in Arabic)

Kāẓım, M. (2022). *Collected religious and social articles* (F. Koca, Ed.). Ankara: Ankara School Publications. (in Turkish)

Özdinç, R. (2016). The literature of the new 'Ilm al-Kalam in late Ottoman thought. *Journal of Turkish Studies Literature*, *14*(27), 233–248. (in Turkish)

Özervarlı, M. S. (1998). *Pursuits of innovation in Kalam*. Istanbul: ISAM. (in Turkish)

Özervarlı, M. S. (1999). Searches in late Ottoman thought: Mehmet Şerafeddin's "Sociological Kalam". *Journal of Islamic Studies*, *3*, 157–170. (in Turkish)

Ozrefarli, M. S. (2018). Kalam science in the Ottoman lands. In S. Schmidtke (Ed.), *The handbook of the history of Kalam* (A. Shafie Elsayed, Trans., pp. 939–971). Beirut: Nama

Center for Research and Studies. (in Arabic)

Saban, S. (2010). *The development of cultural conditions in Turkey during the Tanzimat period*. Virginia: International Institute of Islamic Thought. (in Arabic)

Sabri, M. (1981). *The position of reason, science, and the scholar regarding the Lord of the Worlds and His sent messengers* (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)

Sancar, F., & Suluoğlu, M. H. (n.d.). An analysis of the debates opposing the renewal of Kalam. *Academic Journal of Religious Sciences*, *19*(2), 589–614. (in Turkish)

Topaloğlu, B. (1981). *Introduction to Kalam science*. Istanbul: Damla Publishing. (in Turkish)

Topaloğlu, B. (1995). *The existence of God according to Muslim theologians and philosophers*. Ankara: Presidency of Religious Affairs Publications. (in Turkish)

Topaloglu, B. (2022). Kalam in Islamic history and contemporary Turkish context. In Y. Aktay (Ed.), *Islam in Turkey between tradition and modernity* (pp. 45–59). Akyol Publishing. (in Arabic)

Yaltkaya, M. Ş. (2020). *My religious articles*. Izmir: Presidency of Religious Affairs. (in Turkish)

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.465

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 16-12-2024
تاريخ القبول: 2-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# تجديد المنهج في علم الكلام المعاصر

## إشكالية الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة وآليات التوظيف

سفيان الحنفازي[1]

Soufian.elhanfazi@etu.uae.ac.ma

## ملخص:

يناقش البحث إشكالية استمداد المناهج الغربية الحديثة في تجديد علم الكلام المعاصر، متسائلًا عن حدود وشرعية هذا الاستمداد في ظل التفوق العلمي والمعرفي الغربي، والقصور الذي تعانيه الأمة الإسلامية على المستوى الحضاري والديني، ويعرض البحث وجهتي نظر متناقضتين: الأولى: تيار تغريبي، يسعى إلى استبدال علم الكلام بفلسفة الدين أو توظيف المناهج الغربية دون تمحيص، مما أدى إلى نقل المفاهيم الغربية بصيغتها الأصلية، متجاهلًا الخصوصيات الثقافية والدينية الإسلامية، ونزع القداسة عن النصوص الشرعية. الثانية: تيار توفيقي، يمثله مفكرون كطه عبد الرحمن، يسعى إلى تجديد علم الكلام من داخل التراث الإسلامي، مع استثمار المناهج الغربية بوعي نقدي، في ضوء القيم والمقاصد الإسلامية. ينتقد البحث الاتجاهات التي نقلت المناهج الغربية بشكل أعمى، مستعرضًا معيقات الاستمداد كاختلاف السياق التداولي، وقصور فهم المناهج الغربية، والجهل بآليات إنتاج التراث. كما يحلل آثار هذا الاستمداد على مستوى المنهج (كالفصل بين الدين والعقل)، وعلى مستوى المضمون (تغريب المضامين الكلامية وفقدان الهوية). في المقابل، يستعرض البحث آليات استمداد توفيقية تهدف إلى بناء خطاب كلامي معاصر متجدد دون إخلال بأصول الوحي، مع تخصيص محور مهم لنموذج المنطق الحواري الحديث كما وظّفه د. طه عبد الرحمن في تطوير المنهج الكلامي. وينتهي البحث إلى أن التجديد الأصيل لا يكون إلا من خلال استيعاب التراث والمناهج الحديثة معًا، وتوظيف ما يتوافق مع المرجعية الإسلامية والمجال التداولي العربي الإسلامي.

## الكلمات المفتاحية:

علم الكلام المعاصر، الاستمداد، المناهج الغربية، تجديد المنهج، المنطق الحواري.

(1) طالب باحث بسلك الدكتوراه، كلية أصول الدين- تطوان، المغرب.

للاقتباس: الحنفازي، سفيان، تجديد المنهج في علم الكلام المعاصر: إشكالية الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة وآليات التوظيف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 92-131.

© 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 : 2024-12-16
Accepted : 2025-7-2

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Renewing the Approach to Contemporary Theology

## The Problem of Deriving from Modern Western Approaches and Employment Mechanisms

**Sufian Elhanfazi**[2]

Soufian.elhanfazi@etu.uae.ac.ma

## Abstract

This research investigates the integration of modern Western methodologies into contemporary Islamic theology, questioning the validity and limitations of such adoption amid Western intellectual dominance and the challenges facing the Islamic world both religiously and civilizationally. It contrasts two key approaches: one that uncritically embraces Western concepts—often replacing theology with the philosophy of religion and disregarding Islamic cultural and spiritual contexts—and another, represented by thinkers like Taha Abdel Rahman, that seeks renewal from within Islamic heritage while engaging Western thought through critical, value-driven analysis. The study critiques blind Westernization, highlighting obstacles such as contextual misalignment, superficial understanding of Western frameworks, and neglect of heritage production mechanisms. It examines the methodological and content-level consequences, including the separation of faith and reason and the erosion of Islamic identity. In response, it proposes a reconciliatory model rooted in revelation and Islamic epistemology, emphasizing dialogic logic as a foundation for a renewed theological discourse. Ultimately, the research concludes that authentic renewal requires a synthesis of Islamic tradition and modern insights, guided by the principles and objectives of the Arab-Islamic worldview

## Keywords

Contemporary Theology, Derivation, Western Approaches, Methodological Renewal, Dialogical Logic.

(2) PhD Scholar, Faculty of Theology, Tetouan, Morocco.

cite this article as: Elhanfazi, Sufian, Renewing the Approach to Contemporary Theology: The Problem of Deriving from Modern Western Approaches and Employment Mechanisms, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 92-131.

© 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

كثرت دعاوى تجديد علم الكلام في السنوات الأخيرة، لما يَرى فيه مجموعة من المفكرين المحدثين والمعاصرين، العلم الأقدر على استيعاب قضايا العصر على اختلافها وتشعبها وفي قدرته على تكييف المناهج الغربية ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية، ولتداخله مع مجموعة من العلوم الشرعية لما يكتسبه من خصوصية آلية إسلامية تمدها بالآلية العقلية الشرعية، خصوصا إذا ثبت لدينا أن هذا العلم نشأ في بيئة إسلامية خالصة لم تتعرف بعد بشكل جدي على المنطق الأرسطي، وما عرف هذا التداخل إلا في القرن الخامس الهجري مع الإمام الغزالي، منتقلا بذلك بعلم الكلام من الجدل والإفحام إلى مستوى البرهان والإقناع، ثم التداخل الفعلي مع المباحث والمناهج الفلسفية فيما بعد، انتهاء بمنطق الحوار، وقياسا على هذا التداخل، حاول مجموعة من المفكرين المحدثين استئناف النظر في علم الكلام تجديدا لمناهجه وتوسيعا لمضامينه، مستثمرين مجموعة من المناهج الغربية والمعارف العلمية الحديثة وتسليطها على القضايا الكلامية، غير أن هذا التجديد لا يمكن أن نأخذه على إطلاقه، إذ أن من الأعمال المستجدة ما أنتج لنا فكرًا تغريبيًّا يخرج عن مبادئ الفكر الإسلامي، ويضرب في شرعية المناهج الإسلامية الأصلية، وفي قدرة الوحي أو المنهج القرآني على التجديد وبعث روح الحداثة في العلوم الشرعية خصوصا والعلوم الإنسانية عموما.

ونحن لا ننقمُ على المناهج الغربية الحديثة بقدرِ ما نرى فيها مسلكًا علميًّا لتطوير الدراسات الشرعية وحلِّ الإشكالات (العقدية والأخلاقية...)، لكن نتساءل عن مسالك التوظيف الحداثي السليم لهذه المناهج وجعلها خادمة لعلوم الوحي لا حاكمة عليها؟ وكيف يمكنُ أن تُؤثرَ هذه المناهج على توجه البحث العلمي الشرعي، وعلى منظومة القيم الإسلامية؟

وهو ما يدفعنا للتساؤل أيضًا عن مدى حاجتنا للمناهج الغربية في استئناف التجديد في علم الكلام؟ وكيف يمكن تقريبها إلى مجالنا التداولي الإسلامي دونَ إخلالٍ بأصولِ هذا المجال، ودونَ إغفالٍ لمناهج علوم الوحي التي مصدرها الوحي نفسه؟

لذلك سأعملُ من خلال هذه الدراسة العلمية، على استقصاءِ جملة الإشكالات التي تعترض الباحثين عند تجديد علم الكلام متوسلين بجملة من المناهج الغربية الحديثة، وأثرها على توجه الدرس الكلامي إن سلبًا أو إيجابًا، من خلال بعض النماذج الجادة. وهذه الازدواجية في اختيار النماذج ستمكننا من الوقوف على إشكالات الاستمداد من المناهج الغربية وآثرها التغريبية على علم الكلام

خاصة وعلوم الوحي عامة، كما نستخلص آليات الاستمداد الصحيحة التي تتقدم بعلم الكلام دونما إخلال بخصوصياته ولا أن تخرق مبادئه وقيمَه الإسلامية، ممثلين لها بنموذج عملي يتجلى في جهود طه عبد الرحمن من خلال استثماره للمنطق الحواري الحديث والمعاصر وتقريبه-وفق آليات، يصطلح عليها بآليات التقريب التداولي- في توسيع البنية الاستدلالية لآلية المناظرة الكلامية.

وقد أثيرت الكثير من الدراسات في هذا الموضوع، نظرًا للوضعِ المعرفيّ العلميّ والحضاريّ الذي يميز الغرب عن العربِ، فكانَ من الضروريّ أن تتجهَ الجهودُ إلى توصيفِ هذه الإشكالية المنهجية التي أثّرت بدورها على المضمون المعرفي والثقافي الإسلامي، فمن أبرزِ الدراساتِ في هذا الباب، نجدُ كتابَ «أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر» لصاحبِه السيد هاشم الميلاني، ومن المقالات، مثلًا، مقال مشترك لفاطمة الزهراء بوزاهر ومحمد الشهي تحت عنوان «سؤال المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن»، حيثُ تناولا فيها جهودَ طه في تجديد المنهج الكلامي، غير أنّ الدراسة الأولى تناولت الموضوع بإطلاق دون تخصيص ولم تُول علمَ الكلام حيزًا مهمًّا من جهودها، والدراسة الثانية حصرت جهود المفكر طه عبد الرحمن فيما تضمنه كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» وكأنها تقدم لنا مُلخصًا لما تضمنه الكتاب دون ربطه بباقي جهوده التأصيلية والتجديدية، ومن هذا المنطلق، تأتي هذه الدراسة لتسد هذه الثغرة بتوصيف شامل لواقع التجديد المنهجي لعلم الكلام، وكيف تأثر بالمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة إن سلبًا أو إيجابًا، من خلال مجموعة من الآليات الاستمدادية نتتبعها لنقف على آثارها على علم الكلام منهجًا ومضمونًا، وممثلين لها بنموذج المنطق الحواري الحديث عند طه عبد الرحمن، من خلال انتقاده للمناهج الغربية، سواء التقليدية منها-المنطق الأرسطي، أو المعاصرة -مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية- والتأصيل لها بمنطق حواري/ أخلاقي من داخل التراث الإسلامي.

وحتى نحقق الجدة والدقة والموضوعية، فقد عمدنا إلى تطبيق عدة مناهج تتماشى مع طبيعة كل مبحث، خصوصًا وأننا بصددِ دراسة المنهج، وفي مقدمتها يأتي المنهج الوصفي التحليلي النقدي، ذلك أنّنا نحاولُ تتبعَ جهود المفكرين العرب في تجديد المنهج الكلامي من خلال المبحث الأول الذي يقدم نظرة عامة عن واقع الاستمداد من المناهج الغربية، أما المبحث الثاني، فيفرض علينا تقديم قراءة تحليلية نقدية لمختلف آليات الاستمداد لنستنبط منها الآثار التغريبية على المنهج الكلامي، وكذلك تمييزها عن الآليات التوفيقية التي تنهض بعلم الكلام منهجًا ومضمونًا، وهذا المبحث، يفرض علينا أيضًا، المقارنة بين الآليات التوفيقية والتغريبية والمضمون المعرفي الذي تقدمه لنا كلّ من هذه الآليات، أما المبحث

الثالث، فقد سلكنا فيه مسلكًا تركيبيًّا، حيث تتبعنا جهودَ طه عبد الرحمن في كتبه حول المنهج، ثم التركيب فيما بينها لنُبرزَ دوره في تجديدِ المنهج الكلامي، بتقريبه إياه للمنطق الحواري الحديث والتأصيل له من داخل التراث الإسلامي.

وتبعا لذلك سيُتَناول الموضوع من خلال المباحث الآتية:

**المبحث الأول:** واقع الاستمداد: إشكالاته وآثاره.

أولًا: معوقات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة.

ثانيًا: آثار هذه المناهج على علم الكلام المعاصر وقضاياه.

**المبحث الثاني:** آليات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة في تجديد المنهج الكلامي.

**المبحث الثالث:** نموذج المنطق الحواري الحديث في تطوير المنهج الكلامي عند المفكر طه عبد الرحمن.

## المبحث الأول: واقع الاستمداد: إشكالاته وآثاره

نظرًا للخاصية المنهجية التي ميزت علم الكلام، فكان بذلك أداةً استدلالية وبحثية، تستندُ عليها جُلُّ علوم الإسلام في الدفاع عن قضاياها وتقريرها وفي بحث إشكالات عقدية وسياسية واجتماعية وحضارية وحلها، فإنَّ هذا العلم كان لا بُدَّ له أن يتطورَ بتطورِ العلوم والمناهج المعاصرة له في كل فترة من فترات التاريخ، وهو ما حدث له عندما دخلت الفلسفة والمنطق إلى العالم الإسلامي بعد عمليات الترجمة وحركات المثاقفة، فأصبح منهجا فلسفيًّا يستعين بالآليات المنطقية اليونانية، ليستمرَ هذا التأثر بالمناهج والآليات الاستدلالية الأجنبية المنقولة إلى العالم الإسلامي إلى عصرنا الحاضر، بل إنَّ هذا التأثر ازدادَ في الفترةِ المعاصرة لما يشهده الغرب من مظاهر التطور والتفوق الحضاري، نظرًا للتراكمات المعرفية التي عرفتها جل العلوم الإنسانية والتطبيقية، لينظر مجموعة من المفكرين العرب المسلمين على أنَّ السبيلَ الوحيدَ لخروج الأمة الإسلامية من تقهقرها الحضاري وأزمتها الدينية والثقافية هو الاستعانة بالمناهج والعلوم الغربية التي كانت وراء تفوقها.

فإذا كان المنهجُ الكلاميُّ قد استفادَ من الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي خصوصًا مع الغزالي وابن رشد وغيرهم، تبعًا للسياقات التي أفرزت قضايا اضطر معها متكلمو تلك الفترة إلى استثمارِ ما بين أيديهم من مناهج معاصرة، تستجيب لحاجتهم المنهجية؛ فإنَّ علم الكلام اليوم يعيش تلك النكسة المنهجية التي بعدت به عن ركب الحضارة، لذلك نظروا إلى كيف يمكن الاستفادة بما استجد من مناهج بحثية جديدة، خاصة تلك التي ظهرت في الغرب.

ويتجلى هذا التأثيرُ في مجموعة من الأعمال التي حاولت أن تقدم البديلَ المنهجيَّ، أي استبدال المناهج التراثية بالمناهج الغربية، وسعت إلى «تأسيس الدين تأسيسا فلسفيًّا، عن طريق المصالحة بين ما جاءت به الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة وما هو موجود في الدين الإسلامي»[3].

ويمثل هذا التيار جل المفكرين المحدَثين والمعاصرين، بل منهم من دعا إلى استبدال علم الكلام بفلسفة الدين، فجاءت دراساتهم الداعية إلى النظر في قضايا علم الكلام بمنظور الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الفصل بن أجزاء التراث الإسلامي، رغم ادعاءهم أن مشاريعهم التجديدية تنحى تلك النظرة الشمولية للتراث، والتي تحاول تطويع قضايا الدين الإسلامي لتساير تطورات العصر، فكانت ربما النشأة الفلسفية التي تلقوها بسبب تعليمهم العالي بالجامعات الغربية، وتشبعهم بالثقافة الأوروبية، دافعهم الرئيس لإسقاط إنتاج الفكر الغربي والتقدم العلمي الذي يعيشه الغرب على واقع المسلمين؛ لذلك دعوا إلى وضع قطيعة معرفية مع الآليات الكلامية القديمة ونسبها إلى السفسطة واللاعقلانية، والانتصار للعقل البرهاني المجرد في مقابل العقل الديني العملي والأخلاقي.

ويمثل هذا التيار أغلب فلاسفة العرب المسلمين أمثال الجابري الذي عمل على النقل المجرد للمناهج الغربية وإنزالها على التراث الإسلامي، متناسيا فوارق المجال التداولي المنقولة منه تلك المناهج مع المجال التداولي الإسلامي المسلطة عليه؛ ذلك أنَّ «المعارف التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهي معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره»[4].

ثم إنَّ هنالك من سعى إلى التوفيق بين الدين والعلم، بفعل انفتاح المسلمين على النظريات العلمية الجديدة، ومحاولتهم لتحديد العلاقة بينها وبين ما جاءت به الشريعة الإسلامية[5]، ونجد من أنصار هذا الاتجاه المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، الذي سعى إلى التوفيق بين العلم والدين مستعينًا بمكتسبات العلم الحديث في الطبيعيات والفيزياء، كما طرح محمد مجتهد شبستري تساؤله حول علاقة الدين بالعلم: هل يجب وضع المفاهيم الدينية خطًّا أحمر ونتائجَ نهائية أمام العلم، أم نمنح العلم حق الاستقلال، متأثرًا في ذلك بالتوجه الغربي، ليعمل على استمداد مجموعة من الأدوات والآليات لتطويع المتن الديني للعلم.

---

(3) حنفي، حسن، **الاتجاهات الجديدة في علم الكلام**، ضمن كتاب علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، إعداد عبد الجبار الرفاعي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، 2006م، ص501.

(4) عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، د.ت، ص10.

(5) حنفي، حسن، **الاتجاهات الجديدة في علم الكلام** (مرجع سابق)، ص501.

وقد تبدو بعض الدراسات المعاصرة الداعية إلى نقد العقل العربي الإسلامي تثور ضد هذا العقل، إلا أنَّها نحت منحًى كلاميًّا صِرفًا إذا ما قِسناها بالنشأة الأولى لعلم الكلام، وكأنَّ هذه المحاولات المعاصرة دعوة للرجوع إلى الأصل الاعتزالي الذي ظهر معه العقل المجرد والقضايا العقدية والسياسية، ويبدو ذلك واضحًا عند معظم مفكريّ الإسلام الجدد الذين برزوا أساسًا في سياق المدرسة الأركونية، فقد عملَ محمد أركون على إحياء الفكر الاعتزالي وقولهم بخلق القرآن مستندًا إلى مناهج غربية حديثة، نتجَ عنها نزعُ القداسة عن النصِّ المقدس والقول بتاريخية القرآن، مستمدًا آليات التأويل الحديثة التي يرجع أصلها إلى هيرمنيوطيقا شلايرماخر وديلتاي، وقد تابع أركون في هذا النهج عددٌ كبيرٌ من المفكرين المعاصرين أمثال عبد الوهاب المؤدب الذي تأثرَ هو الآخر بالمناهج الغربية وإنزالِها على القرآن الكريم كما حدث مع النصوص المقدسة لليهودية والمسيحية، جاعلًا البداية إلى إصلاحِ العقل العربي الإسلامي هي تحطيم صنمية القرآن على حدِّ تعبيره[6].

ولم يكن هذا التجرؤ على القرآنِ برفعِ القداسة عنه وتنزيل آليات عقلانية مجردة عليه إلا بداية لأغراض أيديولوجية وسياسية، تنظرُ إلى الدين باعتباره عائقًا أمام تحقيق التطور المنشود كما حدث في الغرب، مما ينم عن قصورٍ في ضبطِ وتوظيف الآليات التي أنتجت الفكر الغربي، والجهل بآليات إنتاج التراث الإسلامي.

غير أنَّ هذا التصور المنهجي الذي تبناه هؤلاء المتكلمون الجدد، يقوم على الفصل بين مضمون النص الديني المقدس والمناهج العلمية المطبقة عليه، وعلى رأسها مناهج التأويل المعاصرة أو ما يصطلح عليه اليوم بالهيرمنيوطيقا التي وضع أول أسسها الفيلسوف الألماني شلايرماخر، النابذة للمسلمات الغيبية والحقائق الإيمانية، ومتوسلة بآليات عقلية تخرج النص المقدس عن روحه الغيبية ومصدره الرباني، محاولة تطويع النص الديني ليتواءم وروح الثقافة الغربية والغايات السياسية والأيديولوجية المبطنة تجاه الإسلام والمسلمين.

وهذا الحكمُ لا يستقيمُ بالنظر إلى التداخل النظري والقيمي بين النص الديني والعدة التأويلية التي تتناوله، وطبيعة المناهج التأويلية ذاتها[7]، ذلك أنَّ المناهجَ التأويلية التراثية ذات بُعدٍ أخلاقيٍّ وعمليٍّ، تأخذ بالمقاصد والحكم الربانية.

---

(6) Abelouahhab MOADDAB, **La Maladie de L'Islam**, Seuil 2002

(7) ولد أباه، عبد الله السيد، **تجديد علم الكلام من منظورفلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة**، مقال إلكتروني، موقع الرابطة المحمدية للعلماء- المملكة المغربية، 2019م، الرابط:
https://www.arrabita.ma/blog/%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%86%D8%B8%D9%88%D8%B1-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A3%D9%88-2/

وأخذًا بهذا المعيار المنهجي، يتجلى لنا بوضوح، كيف أنَّ هؤلاء المفكرين العرب المعاصرين لم يستوعبوا حقيقة المناهج الغربية وكيف طبقها فلاسفة الغرب، وهو ما يؤكده طه عبد الرحمن بعد عقودٍ من استقصاء لمناهج هؤلاء المتكلمين الجدد وتحليله للمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، فيقول، قبل التأكيد على ذلك عمليًّا: «..وحتى لو قدرنا أنَّ المناهجَ الحديثة لا يضاهيها غيرها، ويبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصيةَ تقنياتها وتفننوا في استعمالها، حتى جازَ لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها ويفتون بإلغائه أو حصره»[8].

بل إن واقع الممارسة العقلانية في الأوساط الأوربية يؤكد على التداخل الوثيق بين الدين والعقل، واستحالة الفصل بينهما، بدءا بديكارت الذي أسس لأرضية الحداثة الغربية من خلال مبدأ التجسيد اللاهوتي المسيحي، لأنه وجد نفسه مضطرا إلى هذا الربط بين العقل الفلسفي والدين المسيحي.

ثم كانط الذي اعتبر الدين شرطًا للقول بأهلية الإنسان وقدرته على الفعل، فهو مرجعية الأخلاق، والمطلوب من الفلسفة هو الترجمة العقلانية للقيم الدينية المطلقة، وهو ما عمل على التأسيس له في كتابه الدين في حدود العقل وحده[9].

أما فلسفة هيغل فليست سوى صياغة نظرية للتثليث المسيحي، وطلبًا لتناسب العقل الذاتي المجرد مع الروح المطلق، ويُقرُّ هيغل بهذه الحقيقة مُصرّحًا بأن كل فلسفة هي تطبيق موضوعي للروح المسيحية.

بل إن الفلسفات الإلحادية نفسها تندرج في السياق ذاته، إما محاولة لاستكمال حركية للاهوت المسيحي(استبدال الإله الأعلى بالإنسان الكامل) كما هو الشأن لدى فيورباخ، والفلسفات الوجودية بحثًا عن لاهوتٍ جديدٍ طلبًا للكمال الإلهي برفض صورة الإله- الإنسان، كما لدى نيتشه مثلًا[10].

وهو الأمر ذاته نجده عند فلاسفة اليهود كما هو الحال عند إيمانويل لفيناس وجاك دريدا، التي يظهر فيها التداخل الكبير للعقلانية مع التصوف اليهودي.

هذه النماذج، تعكس وعي الغرب بمناهجهم، ودراستهم لمناهج المسلمين واستثمارها في التأسيس لمناهج تتلاءم مع خصوصياتهم الدينية والحضارية.

تيار آخر، قد يكونُ أكثرُ توفيقًا في استمداده من المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يحاول أصحاب هذا التيار إعادة الاعتبار للمناهج التراثية الإسلامية بإحيائها، وبعث روح الحداثة فيها من جديد،

(8) عبر الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص10-11.

(9) عبد الله السيد ولد أباه،**تجديد علم الكلام من منظورفلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة**، مقال إلكتروني.

(10) المرجع السابق

مستعينين بما استجد في باب اللسانيات والمنطقيات والمناهج العلمية المعاصرة، متجاوزين القصور الذي لحق التيارات السابقة، ذلك أنهم، وإن استمدوا من بعض المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة ونظرياتها العلمية، إلا أنهم لم يأخذوها على إطلاقها، ولا سلطوها على النص الديني المقدس حتى تنزع عنه قداسته أو تحكم عليه، ولا أن تنقص من قيمة المناهج والآليات الإسلامية الأصيلة، بل إن الأصل الذي احتكموا إليه في قبول هذه المناهج الغربية هو مدى توافقها مع أصول الشريعة الإسلامية وقربها من المجال التداولي الإسلامي العربي، فعملوا على صبها ضمن قوالب منهجية، حددوا لها أصولا ومبادئ من داخل التراث، فما وافقها أخذوا به وما خالفها قاموا بحذفه وتقويمه، وما وجدوا أصله في القرآن والمناهج التراثية الإسلامية ردوه إليها، فأبانوا عن تفوق المناهج الإسلامية العربية الأصيلة على مناهج الغرب الحديثة، مؤكدين على سبق المتكلمين الأول لزمانهم، وامتياز منطقهم وآلياتهم الاستدلالية التي أبانت النظريات الحديثة عن صلاحيتها لهذا الزمان، بل وتفوقها عن منطق المعاصرين.

ويعتبر المفكر طه عبد الرحمن، أبرز من مثل هذا الاتجاه التجديدي لعلم الكلام والمنهج الإسلامي عموما في البحث والاستدلال، من خلال إعادة الاعتبار لمنهج المناظرة الإسلامي، وفق ما استجد من نظريات اللسانيات والمنطقيات المعاصرة، وكذلك الدكتور أبو يعرب المرزوقي الذي حاول هو الآخر تجديد المنهج الكلامي من خلال إعادة الاعتبار للآليات الكلامية التقليدية، مع بعض التجاوز مستفيدا من النظريات الفلسفية المعاصرة.

## - معوقات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة

1- تباين المجالين التداوليين الإسلامي العربي والغربي الحداثي، ذلك أن «المعرفة التي تحملها – المناهج الغربية- ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهي معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره»[11]

فلا ينفع إذن، النقل المجرد للمناهج الغربية وتنزيلها على القضايا الإسلامية والعربية، دونما النظر إلى الواقع الذي استدعى من الغربيين تبني تلك المناهج، لأن هذا النقل المجرد، لن يقتصر على إخراج النص الديني عن قداسته أو الفصل بين التراث والآليات المسلطة عليه، وإنما قد يجر علينا نقل الميتافيزيقا الغربية والفكر الديني المسيحي واليهودي والإلحادي، إذا تبين كما سبق، ضرورة تداخل العقل الحداثي مع الفكر الديني الغربي.

(11) عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص10.

2- قصور المتكلمين الجدد في التحقق بمعاني التراث، وعدم إيجاد لغته وآلياته التي أنتجته، والتقليل من قيمتها.

3- قصورهم أيضًا في معرفة أسرار المناهج الغربية، ومجالات توظيفها، وقد تبين لنا كيف أنَّ جُلَّ فلاسفة الغرب يربط بين العقل والدين، بل قدموا الدين في تقويم مبادئ العقل وأحكامه، في حين أن المتكلمين الجدد غفلوا عن هذه الحقيقة وانتزعوها من وسطها الديني، ونسبوا لها الاستقلالية المطلقة في توليد الحضارة وقراءة النص الديني قراءة هيرمنيوطيقية مجردة، تنزع عنه قداسته وتعمل على تطويعه ليتوافق ومعتقداتهم ومبادئهم المبتدعة ونواياهم المستبطنة ضد الدين الإسلامي.

4- التأثر بأقوال المستشرقين وأعمالهم حول الإسلام والتراث الإسلامي، حتى ظنَّ نقادُ التراث بأنهم إذا توسلوا بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون والمعاصرون من مفاهيم ومناهج ونظريات، فقد استوفوا بهذا التقليد شرائط النظر العلمي الصحيح، فصاروا «عاجزين عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع العلم أنه لا استيعاب بغير تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل، مثلًا أو ضدا، فهل أمنهم تحصيل ضروب من المنهجيات يحصلونها بتعديل المنهجيات المنقولة، إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة إليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة من مقتضيات صناعية تحفظ إجرائية هذه المنهجيات المحصلة؟[12].

5- التراكم المعرفي، الذي أصبح يفرض نفسه على التوجهات العالمية المعاصرة في مختلف مجالاتها، مما أثَّر على المسلمين، على اختلاف توجهاتهم الفكرية والمنهجية، وجعلهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم تخلفوا عن ركب الحضارة، ثم صعوبة التخلي عن التراث مطلقًا، جعلهم في حيرة من أمرهم، وكانت سبب تفرقتهم إلى تيارات واتجاهات تجديدية متباينة.

## - آثار هذه المناهج على علم الكلام المعاصر وقضاياه

### أولا- على مستوى المنهج

**العقلانية المفرطة**: التركيز على العقل كمرجع أساسي وإغفال الجانب الروحي والأخلاقي والعملي للدين.

**الفصل بين الدين والعقل والعلم**: أدى الأخذ بالآليات العقلانية الغربية المجردة إلى الفصل بين

(12) المرجع السابق، ص11.

حقائق الدين والسياقات التي أفرزت الحقائق الدينية والإيمانية، ومحاولة فهم الدين والوحي والإيمان فهما تجريبيا يقوم على الحواس وحدها، متغافلين عن الجانب الغيبي للحقائق الإيمانية ومصدرها الرباني.

**تراجع القيمة المرجعية للدليل النقلي (القرآن والسنة)**: حيث أضحى تحت سلطة الواقع وحكم العقل، مسلطين عليه الآليات العقلانية الغربية المستحدثة التي تنظر إلى النص الديني كنص جامد، وجب النظر فيه بآليات تأويلية جديدة، تنطلق من مبدأ نزع القداسة عنه أو كما عبروا عنه بتحطيم صنمية القرآن الكريم، مما أدى ببعض التيارات التجديدية إلى القول بتاريخية القرآن، أي أنَّه كتاب صالح لزمانه الذي أنزل فيه، لذا وجب تجاوزه اليوم والأخذ بأقانيم العقل والعلوم التجريبية والحسية.

لكن، إذا كانَ الاستمداد وفق ضوابط وآليات تنطلق من داخل التراث، وتعمل على توظيف المفاهيم والنظريات الحديثة والمعاصرة في تجديد المنهج الكلامي، أو تجديد الهوية السردية للمسلمين، حسب عبارة ريكو، فإن آثار هذا الاستمداد لابد أن تنعكس إيجابا على تطور المنهج الكلامي وإكسابه خصائص إقناعية ودفاعية أكثر من سابقه، بل يتعدى دور الجديد حد الدفاع والإقناع إلى الغوص في قضايا المسلمين وحل إشكالات المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي يفرضها الواقع الحضاري والثقافي والعلمي الجديد، فهنالك قضايا ينبغي المبادرة إلى حلِّها، لا أن ننتظر أن تثار الشبهات حولها حتى يقوم المتكلمون الجدد بالمبادرة إلى رد هذه الشبه مستندين إلى آليات الجدل والشقاق التي تهدف الإفحام، لا الإقناع والإنهاض إلى العمل والتخلق بأخلاق الإسلام كما مارسها النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وهو ما حاولَ أن يستدركه وحيد الدين خان حينما عرف علم الكلام الجديد، على أنه: «استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد»[13].

ففي هذا التعريف حاول وحيد الدين خان تجاوز الأساليب الجدلية العقيمة، وإزاحة تلك الصبغة السجالية التي طبعت علم الكلام القديم، ف»عند توصيفه وظيفة العلم باستعمال لفظة (استجلاء)- التي تعني في اللغة البيان والإيضاح- بدلًا من ألفاظ أخرى تنم عن الحدة الدفاعية من قبيل (نصرة الآراء) و(الرد على المبتدعة) وغيرها، كما أن استعماله لفظ (تطمئن) في وصف آثر الأدلة المراد استعمالها- بدلًا عن لفظ (الإفحام) و(إقامة الحجة)- يستحضر الجانب الوجداني، إذ لا يخفى أن من

(13) خان وحيد، الدين، **تجديد علوم الدين**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة، دار الصحوة، الطبعة الأولى، د.ت، ص71

معاني الاطمئنان السكينة والارتياح...وعلى مستوى الموضوع في استعمال عبارة (حقائق الدين) عوض عبارة (العقائد) مما يجعل مجال موضوعه مفتوحا على ثوابت الدين العقدية والفقهية والأخلاقية، وعلى الرد على كل ما يستعمل لإنكار الدين، أما (العقل الجديد) فهو الذي يستهدف الحقائق العلمية وآثارها العملية»[14].

## ثانيا: على مستوى المضمون

**نقل الثقافة الغربية بكل مضامينها إلى المجتمعات الإسلامية**، مما نتج عنه تغريب العلوم الإسلامية وفقدان الهوية العربية، متأثرين بالنزعات الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة، مثل السببية مما أدى إلى التشكيك في الثوابت الدينية التي مصدرها الوحي.

**توهمهم بأنهم بتقليدهم هذا، أضافوا قضايا جديدة إلى علم الكلام المعاصر**، وعلى رأسها قضايا الإنسان، وكأنَّ علم الكلام القديم لم يجعله ضمن اهتماماته، رغم أنَّ الخطاب الكلامي موجه للإنسان بالإنسان مع اختلاف السياقات أو مع خصوصية ثقافية وحضارية سابقا، فالمدافع عن العقائد الإيمانية هو الإنسان بعقله فهما للشرع وإبداعا، والمدافع عنه هو الدين أو العقائد الإيمانية أصولا وفروعا على مستويين: الإطلاقي كوحي، والنسبي كتدين ممارس من قبل الإنسان تحقيقًا لسعادة الإنسان في العاجل والآجل.

فالإنسان كان حاضرًا، بل مركزًا ومحورًا في علم الكلام القديم مع اختلاف التجليات لاختلاف السياقات والأسئلة تبعا لذلك، إذن قد تبدو مسألة عدم الاهتمام بالإنسان مغالطة مردها إلى الأسر في شرانق المتغلب الحضاري.

**تجزيء التراث**: فما وافق الآليات المنقولة أخذوا به، وما خالفها تركوا النظر فيه، فقسموا المضامين التراثية «إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يعد، بحسب هذه النزعة، مقبولا يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل، ومنها ما يعد، على العكس من ذلك، مردودًا لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميّت ينبغي قطع صلاته بالحاضر حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية»[15].

---

(14) بوزاهر، فاطمة الزهراء – الشهي، محمد، **سؤال المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن**، دراسة في فقه علم الكلام، دورية نماء، المجلد7-العدد3 ، سبتمبر2023.

(15) طه، عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص24.

## المبحث الثاني: آليات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة في تجديد المنهج الكلامي

### أولًا: آليات الاستمداد التغريبية

وهي آليات استند إليها مجموعة من المفكرين والمتكلمين الجدد، نتج عنها تغريب علم الكلام منهجًا ومضمونًا، بل إلى تغريب علوم الإسلام إجمالًا منهجا ومضمونًا؛ لأنهم باستمدادهم للمناهج الغربية دونما تمحيص ونقد وتقويم لها، أدى إلى نقل الثقافة الغربية بإيجابياتها وسلبياتها، مما أدى إلى فصل المضمون التراثي عن آليات إنتاجه وإقصاء الهوية الإسلامية، في مقابل الانتصار للثقافة الغربية، والنظر إلى مناهجها ونظرياتها الحديثة والمعاصرة على أنها سبب تفوق الغرب، وبتوسلهم بها يتحقق للمسلمين والعرب النهضة العلمية والغلبة الحضارية، مما ينم عن جهلهم بالتاريخين الإسلامي والأوربي وآليات إنتاج الحضارة الإسلامية، وكيف استمدها الغرب لتحقيق نهضتهم.

ومن جملة هذه الآليات، نذكر:

#### - الآليات العقلانية:

يذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التراث، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة، حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير العقلانية[16].

النقل المجرد للمناهج الغربية دونما إحاطة شاملة بتمام تقنياته وآليات اشتغالها ومجالات عملها، ومتجاهلين للأصل الأخلاقي والعملي للعلوم الإسلامية، فالميزان الحق الذي توزن به نتائج الاستدلال في مناهج التراث هو مدى إنهاضها للعمل وتوافقها مع مقاصد الشرع وأخلاق الإسلام، في حين أنهم وزنوا التراث بميزان العقل البرهاني الصوري، فما أقره العقل أخذوا به وإن خالف مبادئ الإسلام، وما خالفه، إما حكموا عليه بالموت، فيجب تركه واستبداله، أو تأويله ليتوافق مع منجزات الحضارة الغربية وفق آليات تأويلية حداثية تقدم العقل على المقاصد والحكم والقيم الروحية والأخلاقية.

(16) المرجع السابق، ص25.

## - آلية الترجمة

كانت حركة الترجمة السببَ الأولَّ في نقل كثيرٍ من العلوم والمناهج من مجالات تداولية إلى أخرى، فليس المسلمون وحدهم من ترجموا كتب اليونان والغرب وغيرهم، بل إنَّ الغرب أنفسهم عملوا على ترجمة التراث الإسلامي، فما استقام لهم منه أخذوا به وبنوا عليه في تأسيس مناهجهم المستحدثة، من هنا نطرح سؤال إشكالية الترجمة؛ ذلك أنَّ من الترجمات من نقلت إلينا تلك المناهج والعلوم بكل ما تحمله من خلفيات أيديولوجية وميتافيزيقية، عملت على تغريب العلوم الإسلامية، وطمست هويتها، بل وإخراجها عن مجالها التداولي، متأثرة بالنزعات الفكرية المستقطبة إليها، ولعل ذلك راجع إلى سوء الترجمة، وإن صح القول، أنها ترجمة حرفية لم تراعي خصوصيات المجال الذي تعمل فيه تلك المناهج والفلسفات، في مقابل المجال المنقولة إليه، فكان «من أثار هذا التقليد والتشبيه أن استحوذ على العقول نموذج واحد في التفكير ضيق آفاق التفلسف أيما تضييق، وقلص إمكانات الإبداع أيما تقليص، وتوضيح ذلك أن الأسباب التعبيرية والسلوكية لهذا النموذج متعلقة بأمة بعينها في سياق اجتماعي وتاريخي بعينه، فلما نقل هذا النموذج الفكري المخصوص إلى أمم غيرها من دون مراعاة خصوصية هذه الأسباب ولا تنبيه المنقول إليهم على هذه الخصوصية، فقد انساق هؤلاء إلى تقليد مسالك هذا النموذج والتشبه بمواضيعه»[17]. ولا عجب عندئذ أن يقال إن الفلسفة لم تحدث في العرب عن قريحتهم، وإنما أخذوها من غيرهم[18].

وهنا يجب التنبيه على أنواع الترجمة، حتى تتبيّن طبيعة هذه الآلية، وكيف أثرت على المنهج الإسلامي والكلامي منه على الخصوص، وكيف أسهمت في نقل المناهج الغربية المستحدثة إلى العلوم الإسلامية، فمنها من غرّب المناهج والعلوم الإسلامية بطبعها بالفلسفة الغربية كما مارسها أهلها، ومنها من جعل منها أصحابها مسلكا تجديديا منطلقا من داخل التراث، بتقويم تلك المناهج والفلسفات وإكسابها خصائص تداولية إسلامية خالصة.

نبتدئ من التقسيم الذي أشار إليه صلاح الدين الصدفي في شرحه للامية العجم[19]:

أ- الترجمة الحرفية: أن ينظر الناقل إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينتقل إلى أخرى حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وباختصار: مقابلة اللفظ باللفظ.

(17) طه، عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة**، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995م.
(18) الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، دار الشروق، د.ط، 1969م.
(19) الصفدي، خليل بن ايبك، **الغيث المنسجم في شرح لامية العجم**، المطبعة الأزهرية المصرية، د.ط، 1305هـ،

ب- الترجمة الحرة: أن يأتي الناقل بالجملة، فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ الألفاظ أم خالفتها. وباختصار: مقابلة المعنى بالمعنى.

لكن إذا نظرنا إلى حقيقة الترجمة الحرة، نجدها لم تقدم أي جديد في طريق التأسيس لفلسفة إسلامية خالصة، إذ بقيت في إطار الترجمة الحرفية إما ملخصة إياها، أو شارحة لألفاظها، أو مفسرة لمغاليقها، وهذا أيضا يسد من باب الإبداع الفلسفي والمنهجي ككل، على اعتبار أن الفلسفة أساس أغلب المناهج وفي مقدمتها المنهج الكلامي.

غير أننا نجد تقسيما أخر، اجتهد الدكتور طه في وضعه[20]، منتقدًا ترجمة فلاسفة الإسلام ومتكلميهم للفلسفة اليونانية في العصور المتقدمة، كابن رشد، بل حتى الغزالي لم يقدم الإبداع المطلوب حسب تعبير الدكتور طه، والترجمات الحديثة والمعاصرة للمفكرين الجدد، وما أكثرها اليوم، وهي ما اصطلح عليه بالترجمة التحصيلية، ليضع في الأخير أسس الترجمة السليمة التي تحفظ خصوصيات المجال التداولي الإسلامي العربي، وهي ما عبر عنه بالترجمة التأصيلية.

## ثانيًا: آليات الاستمداد التوفيقية

الاستمداد من المناهج الغربية لا يعني نهاية صلاحية المناهج التراثية لعلماء الإسلام المتقدمين، بل إنها الأصل في طريق أي تجديد، وذلك لما كان لها من دور في تطور الإنتاج المعرفي للمسلمين وحضارتهم بما أسسوه من هذه المناهج والآليات الإسلامية، بل إن النظريات العلمية المعاصرة في اللسانيات والمنطقيات، أثبتت جدواها وتفوقها على غيرها من المناهج الاستهلاكية، لذلك فإن أول خطوة في طريق الاستمداد من المناهج الغربية، هي:

- تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء المسلمين ومفكريهم في مختلف العلوم[21].

فمن أسباب الأزمة المنهجية التي يعيشها مفكرو العصر الجديد، عدم تحصيلهم لمعرفة كافية بآليات إنتاج التراث الإسلامي، نظرًا لغياب الدراسات التي تحاول استنباط المناهج من خلال المدونات الكلامية، فقد اقتصرت جهودهم في تتبع ما كتب حول المنهج من قبل المتقدمين، لا كما طبقوها في أعمالهم ومناظراتهم، مما أدى بهم إلى الحكم عليها باللاعقلانية وعدم قدرتها على الإيفاء بشرائط البرهان وإنتاج المعرفة اليقينية.

- تحصيل معرفة كافية بالمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة؛ لأنَّ هذه المعرفة تمكن من استثمار

(20) انظر: **فقه الفلسفة**، 1، ص 404.

(21) طه، عبر الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص20.

هذه المناهج بما يخدم القضايا الإسلامية دونما إخلال بأصول ومبادئ الشريعة الإسلامية، ودونما نقل أعمى للميتافيزيقا الغربية وتعاليمها المسيحية والإلحادية، بما أن العقل الغربي لا ينفصل في أحكامه عن روح الفكر الديني الغربي.

فالمستمد، إذن، بتحصيله معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء المسلمين ومناهج فلاسفة الغرب ومفكريهم، أمكنه تجاوز هذه المناهج الأخيرة واستثمارها في اصطناع مناهج جديدة، تتضمن آليات استدلالية ونظريات معرفية تميز الفكر الإسلامي وتضمن له الاستقلالية المنهجية والمعرفة النظرية والعملية.

ولنا في الإمام الغزالي خير نموذج، فقد عمل على الاستمداد من مناهج اليونان، مستثمرًا المنطق الأرسطي في تجديد المنهج الكلامي في عصره، مصطنعا لآليات منطقية جديدة ميزت علم الكلام الإسلامي ومكنت له من حل إشكالات وقضايا استعصت على معاصريه، فما تحصلت له هذه المرتبة إلا بعد أن درس الفلسفة والمنطق الأرسطي ووقف على دقيقها وجليلها، وهو يقول: «إنه قد عكف -قبل أن يناقش الفلاسفة- على دراسة الفلسفة حتى وقف على غورها وغائلها، وأدرك من أسرارها ودخائلها ما لم يفطن له الفلاسفة أنفسهم، وأقام على ادعائه هذا شاهدًا عمليًّا، فألف كتابه المسمى مقاصد الفلاسفة صور فيه الفلسفات المنطقية والطبيعية والإلهية، تصويرا يشهد له ببلوغ مرتبة في الفلسفة تسمح له بإبداء الرأي فيها أو عليها»[22].

فكان أنْ عَمِلَ الغزالي على تهوين المنطق وتشغيله في علم الكلام، بإيراد أصله الإسلامي، مؤكدًا على أن المنطق ليس مخصوصًا بفلاسفة اليونان، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام «كتاب النظر»، فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلًا، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك العقول»، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه إلا المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة[23].

## - منهج التقريب التداولي

اشتهر هذا المنهج عند الدكتور طه عبد الرحمن، وإن كان ليس هو وحده من استثمر العلوم المعاصرة له وتقريبها إلى مجال التداول الإسلامي العربي، إلا أنَّه اجتهد في استنباط آلياته من خلال الأعمال التقريبية التي استثمرت علوم عصرها في تجديد مناهج العلوم الإسلامية، كما فعلَ الغزالي وابن حزم وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، مما مكنهم من اصطناع مناهج جديدة والتأسيس لآليات

(22) الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتاب العلمية، الطبعة الثانية، 2013م، ص13.

(23) المرجع السابق، ص14.

معرفية أصيلة، نتج عنها توسيع طرق البحث والمعرفة وطرق الاستدلال وآلياته، وتطوير العلوم الشرعية والحضارة الإسلامية ككل.

## المبحث الثالث: نموذج المنطق الحواري الحديث في تطوير المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن

لما كان الدكتور طه عبد الرحمن يهتم بالحوار، بل إنَّ جُلَّ أعماله تؤسس لنموذج حواري تداولي يجد أصوله من داخل التراث الإسلامي العربي، إيمانًا منه بأنَّ هذا التراث مستغنٍ عن غيره من المنقول الخارجي، لكن لا يضر الاستعانة بما استجد من نظريات الحوار والحجاج المعاصرة في تجديد المنطق الحواري وتوسيعه ليستجيب لخصوصيات وقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي، لذلك عمل على تقريب هذا المنطق وإكسابه الخصائص التداولية اللغوية والعقدية والمعرفية، فما صلح منه أخذ به وما عارض أصلًا من هذه الأصول أو قاعدة منها بأن أخل بشرط أو قاعدة تداولية، وجب تقويمه وتقريبه بآليات التقريب التي وضع أسسها في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث.

### أولًا: تداخل المنطق الحواري مع المنهج الكلامي «المناظرة»

بالنظر إلى الخصائص التداولية التي اكتسبها المنطق الحواري، وقيامه على مبادئ نظرية وعملية ترجع أصولها إلى مبدأ التصديق الإسلامي، فإنَّ المنطق الحواري، رغم الانتقادات التي وجهت إليه والتغيرات التي طرأت عليه في الفترة المعاصرة، إلا أنَّه يعتبر الأقرب من الناحية الآلية والمنهجية إلى علم المناظرة الإسلامي، نظرًا لتشاركهما في مجموعة من المبادئ والآليات الاستدلالية، بل حتى في أركانهما وأفعالهما التكلمية الثلاث –العرض، الاعتراض، التدليل-، كما أنّه ينظر إلى مقاصد الخطاب وقصود المتكلمين في إطار التحاور والتناظر من أجل تحقيق معرفة مشتركة تضيق من هوة الخلاف والاختلاف، على الأقل، إن لم توصل إلى الاتفاق، فيكون قد أوفى بشرط الإقناع والإنهاض إلى العمل.

#### 1- المبادئ العامة المشتركة بين المنطق الحواري والمناظرة

إنَّ الحوارَ بارتباطه بالمنطق اكتسب الصفةَ الاستدلالية، فصار خطابًا استدلاليًّا له مبادئ نظرية وتداولية، أساسها المقابلة والمفاعلة، وكل خطابٍ استدلاليٍّ يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة.

وانطلاقًا من هذه الصفة الاستدلالية التي اكتسبها الحوار في ثوبه الجديد، أضحى المحاور مناظرًا؛

لأنه يسلك سبل الاستدلال والإقناع، والمناظر محاور و»المناظر من كان عارضًا أو معترضًا وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره سعيا وراء الإقناع والاقتناع برأيٍ سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره»[24].

وعليه، فكل من يمارس الحوار ولا بُدَّ أنَّه داخل في المناظرة؛ ذلك أنَّ مقتضى المحاورة أنه «لا خطاب إلا بين اثنين لكل منهما مقامان، هما مقام المخاطِب ومقام المخاطَب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض، وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعيا إلى حمل الكلام على معنى المكالمة والمناظرة، وإلى تسمية علم الكلام بعلم المقالات الإسلامية»[25].

من هذا المنطلق، سيجدد الدكتور طه آلية المناظرة بإقحامها المنطق الحواري الحديث، وإكساب هذا المنطق الصفة التداولية الإسلامية العربية، وبالتالي تجديد المنهج الكلامي المعاصر، يقول: «قد يستفاد من هذا الاتجاه الحواري للمنطق في وصف المناظرة وصوغ بعض الوظائف الاعتراضية للمتناظرين، وتحديد العلاقات القائمة بينهما في كل مرتبة من مراتب تواجههما الخطابي»[26].

وقد اجتهد الدكتور طه في تقريب المنطق الحواري إلى مجالِ التداول الإسلامي العربي من باب المناظرة الكلامية، منطلقًا من المقابلة بين المبادئ النظرية والمنطقية لكل منهما، حيث عمل على المقابلة بين الأفعال التكلمية الثلاث (العرض الادعاء، التدليل) للمناظرة وشروطها التداولية مع مراتب الحوارية ونظرياتها الخطابية (العرضية والاعتراضية)، انتهت به إلى تأسيس نظريته التعارضية القائمة على نموذجي التبليغ والتفاعل والمنهج الاستدلالي التّحاج.

- فالادعاء في المناظرةِ يقابله النظرية العرضية للحوارية، أي أن المحاور أو المناظر العارض لا بُدَّ له من دعوى.

- والاعتراض أو المنع يقابله النظرية الاعتراضية للحوارية، أي أنَّ المحاور أو المناظر المعترض لا بُدَّ وأن يعترض على هذه الدعوى.

- والتدليل، أي الاستدلال على صدق الدعوى، الذي يعتبر الخاصية الأكثر تمييزا للمناظرة أضحى يقابلها قواعد الروابط القضوية والأسوار للمنطق الحواري، باكتساب الحوار للصبغة الاستدلالية، أي أن المنطق الحواري بتقريبه لمنهج المناظرة أضحى الآلية الاستدلالية التي بموجبها يحكم على صدق الدعوى.

---

(24) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000م، ص47.

(25) المرجع السابق، ص71.

(26) المرجع السابق، ص84.

## 2- التداخل الآلي للمنطق الحواري مع منهج المناظرة

حدَّد الدكتور طه مجموعة من القواعد للروابط القضوية والأسوار للمنطق الحواري، ثم بيَّن كيف يمكن الاستفادة من هذه القواعد والمقدمات في صياغة المناظرة، لينشأ تعريفٌ جديدٌ للمناظرة[27] وفق قواعد المنطق الحواري الذي يضبط عملية الاستدلال بين العارض والمعترض.

وإذا نظرنا إلى وظائف المتناظرين (بين المدعي والمعترض) كما حدَّدها طه عبد الرحمن، تبيَّن لنا كيف أنَّها لا تنفك عن قواعد الروابط القضوية للمنطق الحواري، بل كيف أنَّ هذه القواعد تشكل القالب الصوري الذي يحكم سير مجموع الدعاوى والاعتراضات وقدرتها التدليلية والإقناعية. ويتجلى هذا التداخل الوظيفي الآلي والمنطقي بين المنطق الحواري ومنهج المناظرة في مجموع الاعتراضات المنطقية على صحة نقل الدعوى ومضمون هذه الدعوى.

فمجموع الاعتراضات على صحة نقل الدعوى تجعلنا نميز النموذج الأقرب إلى التحقق بالأصول التداولية والقواعد العامة لمجال التداول الإسلامي العربي (الاستعمال، الإيجاز، الإنهاض..)، وقد ميز الدكتور طه بين نموذجين غربيين: نموذج البلاغ[28] ونموذج الإبلاغ[29]، محددًا جوانب تداخلهما مع منهج المناظرة وأقربهما إلى مجال التداول الإسلامي، جاعلًا مرتبة الحوار ونظريته العرضية في أدنى مراتب الحوارية وأبعدها عن مجال التداول، ثم مرتبة المحاورة ونظريتها الاعتراضية التي تقرب إلى مجال التداول الإسلامي وتداخلها مع منهج المناظرة، ذلك أنَّ نموذج الإبلاغ يفضل نموذج البلاغ، فإذا كان الثاني يقصد الخبر وحده، فإن الأول يقصد إبلاغه إلى المعترض، وهذا مناط المناظرة.

وبهذا، فإنَّ مجموع الاعتراضات على صحة نقلِ الخبرِ تنظر لا إلى مجرد الخبر، وإنما إلى قصدِ العارض إبلاغ دعواه إلى المعترض إنهاضا له على الجواب بما فهمه من قصد المتكلم.

ورغم تداخل هذا النموذج الحواري مع الفعل التكلمي للمناظرة «الاعتراض»، فإنَّه يظلُ قاصرًا في نظر الدكتور طه؛ لذا وجبَ التأسيس لنموذج أبلغ منه وأقدر على الإيفاء بالشرائط والقواعد التداولية، وسيأتي الحديث عنه في موضعه.

أما فيما يخص مجموع الاعتراضات على مضمون الدعوى، فإنها تقوم على نماذج نظرية ومنطقية،

---

(27) انظر: المرجع السابق، ص87.

(28) أسس هذا النموذج في إطار نظرية المواصلات الإعلامية الأمريكيان شانونSHANNON, C. وويفرWEAVERk W. واستخدمه في اللسانيات جاكوبسنJACKOBSON, R. وكاتزKARZ. ولاينسLYONS, J.

(29) اشتهر بهذه الفرضية اللساني روسROSS.J.R. وأخذها عنه الدلاليون التوليديون وغيرهم ممن لهم ميول منطقية.

يحكم بموجبها على صدق مضمون هذه الدعوى، وقد انطلق الدكتور طه من استحضار هذه النماذج مقرونة بأصلها الغربي قبل أن يستمد منها نموذجه التفاعلي، الذي عمل على تأسيسه في إطار تجديده لمنهج المناظرة وإكسابه خصائص نظرية وعملية تقارع النماذج الغربية إن لم تتفوق عليها.

فنموذج الصدق، يرجع أصله إلى المنطقي والرياضي البولوني تارسكي، يقوم على مواضعة معروفة باسم ((ص))، وتفيد أنَّ صدقَ الجملة قائمٌ في شروط صدقها، وصورتها: ((تصدق جا إذا وفقط إذا كان ش ))[30].

ثم نموذج القصد، الذي اشتهر به الفيلسوف غرايس وطبقه على نظرية أغراض الكلام، والأفعال اللغوية مع سورل، ويقتضي هذا النموذج تأسيس الدلالة اللغوية على قصود المتكلمين، ويلزم عنه أنَّ تتعدد المقاصد ومستوياتها، وبأن ينهض المقول له بالجواب أو الاعتراض على الدعوى مستندا إلى تعرفه على قصد القائل[31].

فبموجب هذه النماذج النظرية، تشكل مجموعة الاعتراضات على مضمون الدعوى، المجموعة الاعتراضية المنطقية الحقيقية، إذ بموجب مجموعة من القواعد النظرية والمنطقية لنموذجي الصدق والقصد، يحكم على صدق الدعوى، وإن باين نموذج الصدق الخصائص التداولية، إلا أنه يتم تقويمه بموجب قواعد الروابط القضوية للمنطق الحواري بالنظر إلى مضمون الدعوى (نموذج الصدق) لا إلى قائلها (نموذج القصد).

## ثانيًا: توسيع البنية الاستدلالية للمنهج الكلامي «المناظرة»

### 1- التأسيس للنظرية التعارضية للحوارية

انطلق الدكتور طه عبد الرحمن من توجيه مجموعة من الانتقادات للنظريتين العرضية والاعتراضية للحوارية، وبين كيف أنها تحد من توغل المنطق الحواري في تحليل الخطاب الطبيعي ومسايرة أطوار المناظرة التي تتسم بالحيوية وتغير الأحوال والأدوار العرضية والاعتراضية، ذلك أنَّ النظريتين السابقتين تتخذان اتجاهًا واحدًا في توصيف البنية الاستدلالية للمناظرة؛ لأنها تعتبر أقوال العارض دون المعترض وإن أشركه معه في الحوار وتوجه إليه بالقصد إلا أنَّ المعترض يبقى وفيًّا لوظيفته الاعتراضية.

(30) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص40.
(31) المرجع السابق، ص45.

## 1-1- التأسيس لنماذج نظرية تداولية

### 1-1-1- نموذج التبليغ[32] ومبدأ أسبقية العلاقة التخاطبية (مبدأ التعاون)

يقوم هذا النموذج على أساس المشاركة في إنشاء الكلام وتجاوز الخلاف مع تقدم أطوار الحوار بحثا عن تحقيق معرفة مشتركة وفق مبدأ التعاون الذي نجد أصوله ضمن نظريات التواصل والحجاج المعاصرة، وهو أساس النظرية التعارضية، وتأتي أهمية هذا النموذج في قيامه على مبدأ أسبقية العلاقة التخاطبية، التي تتجاوز المعنى الصوري لألفاظ المتكلمين، وتأخذا بعدًا دلاليًّا لمقتضيات الخطاب وقصود المتكلمين والغاية من الحوار، وهنا تتجلى أهمية المنطق الحواري في حكمه على المضمون القضوي للخطاب، مستعينًا بقواعد الروابط القضوية في ممارسة الادعاء والمنع.

### 1-1-2- نموذج التفاعل[33] ومبدأ المغايرة (التعارض الذاتي أو الاشتقاق الاعتباري للذات)

يقوم هذا النموذج على المغايرة الذي يقتضي خروج الذات إلى ما يغايرها، والاعتراض عليها بمقتضى المقام الذي تأخذه تلك الذات، فيكون عارضا ومعترضا على دعواه في ذات الوقت، وقد دافع الدكتور طه عن هذه الأطروحة بما استجد في باب الحجاج والتواصل، مؤسسا للنموذج الاتصالي للحجة[34]، والذي تستأثر به الحجة المقومة في ممارسة العملية التواصلية، هذا المبدأ الذي يقضي بتحقق الذات في كافة مستوياتها الحوارية ادعاءً واعتراضا.

وهذا مناط الحجة التقويمية، حيث إنَّ العارض يستحضر في ذهنه جملة الاعتراضات التي قد يتوجه بها المعروض عليه، فيعمد الأول إلى تقويمِ دعواه بأدلة أقوى من التي أدلى بها في بداية الدعوى إلى أنْ يتحقق نوعٌ من التفاعل الإيجابي الذي يهدف إلى نزع أنماط الشقاق والاختلاف، فيتدرج كل من المتكلم والمستمع في ممارسة الحوارية بانتزاع الذات لتسلطها وتجبرها على سير عملية الحوار والمناظرة، بوضع كل منهما نفسه مكان الآخر وإعطاء كل منهما حقوق الآخر والالتزام بواجباتهما التي

(32) انظر: المرجع السابق، ص50.

(33) انظر: المرجع السابق، ص50.

(34) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م، ص265.

تفرضها عليهما الفاعلية الخطابية المزدوجة متحققين بذلك بمختلف أركان التخاطب (ازدواج القصد في التكلم/في الاستماع/في السياق).

وينشأ عن هذا المبدأ، اعتبار قصدية كل من المتكلم والمستمع، واعتبار أدوارهما معًا في بناء العملية الحوارية، وعليه، فإنَّ الانشقاق الاعتباري للذات بهذا الاعتبار، يلزم كلًّا من المتكلم والمستمع، مما يزيد من القوة التفاعلية للتواصل والتحاور إلى أنْ يصل إلى مرتبة التزاوج الذي تتداخل فيه ذواتهما، فبموجبهما ينسب الدكتور طه للمتكلم ذاتين: إحداهما ظاهرة تستقل بمبادرة الادعاء؛ لأن المتكلم يجيء برأيه في صورة دعوى من عنده يدعيها بمحضر المستمع، والذات الثانية باطنة تشترك مع ذات المستمع في ممارسة الاعتراض؛ لأن المتكلم قد يتعاطى –ولو ذهنيًّا على الأقل- تصور مواطن النقد في الدعوى وتقدير مختلف الأسئلة التي يجوز أن يوجهها المستمع إليها، والانشقاق الاعتباري لذات المستمع إلى شقين، أو قل بالأحرى إلى ذاتين: إحداهما ظاهرة تستقل بمبادرة الاعتراض، لأنَّ المستمع يجيء برأيه في صورة اعتراض من عنده ينتقد به الدعوى المعروضة عليه، والذات الثانية باطنة تشترك مع ذات المتكلم في ممارسة الادعاء؛ لأن المستمع قد يتعاطى –ولو ذهنيا على الأقل- تصور إمكانات الادعاء فيما يدور من كلام بمحضره، مستبقا بذلك ما يبادر به المتكلم من أقوال»[35].

وبالنظر إلى أعمال الدكتور طه، نجدُ أنَّ هذا النموذج التواصلي المتعلق بمبدأ التفاعل والحجة المقومة، هو الغالب على جل أعماله في ممارسة العقلانية التناظرية، ذلك أنَّه يعرض أقوالًا وينشئ دعاوى، وسرعان ما يتوجه إليها بتقدير الاعتراضات التي يمكن أن توجه إليها، فيبادر إلى التدليل عليها، وهو ما يعبر عنه مفهوم الحجة التقويمية.

غير أنَّ هذا المبدأ، انشقاق الذات إلى عارضة وأخرى معترضة، يطرح إشكالية التعارض الذاتي الذي يجعل من قول العارض ممارسة سفسطائية لا عقلانية، يبتغي بها التضليل لا الاهتداء إلى الحق.

لكنْ بموجب الحجة التقويمية، يرتفع التعارض ويصبح القول أقرب إلى الائتلاف والتناسق منه إلى الاختلاف؛ لأنَّ العارض يستخدم آليات استشكالية يستأنس بها المعروض عليه، كما أنَّ الغاية من دخول الحوار، تتجاوز مجرد تصحيح المعرفة، إلى تحصيل معرفة جديدة.

بحيث إنَّ الذات العارضة حتى تنزع عن دعواها كل جوانب الاعتراض والتخفيف من حدة الخلاف، تتوقع جوانب المنع التي يمكن أن تقع على دعواه فيتجه إلى تقويمها بكل أنواع الأدلة، حتى إنَّه يستبدل دليله بدليل أقوى.

(35) المرجع السابق، ص265.

وقد استمد الدكتور طه هذا النموذج، من النموذج الاتصالي للحجة الذي وضع أسسه انطلاقًا من تقويمه لنماذج التواصل والحجاج الغربية المعاصر، وإن كان قد أشار إلى هذا النموذج الأخير في فترة متأخرة عن نظريته التعارضية، إلا أنَّه يمكن توسيع نموذج التفاعل وفق ما استجد من النموذج الاتصالي للحجة، الذي أساسه الحجة المقومة، فما دام العارض يتجه أثناء المحاورة والمناظرة إلى تقويم دليله بوضع نفسه في مقام المعترض مشاركا معه وظيفة الاعتراض، فإن التفاعل هنا يصير ممارسة حية للحجة، متجاوزة الوضع الحقيقي للحجة إلى ما تقتضيه عبارتها المجازية.

## 2-1- توسيع وظائف المتناظرين (مبدأ التساوي والتقلب الوظيفي للمتناظرين)

تجاوزًا للقصور الذي طبع الجانب الوظيفي للنظريتين العرضية والاعتراضية، بقيامهما على علاقة تخاطبية أحادية الاتجاه، أو تذهب في اتجاه واحد بحصر دور كلٍّ من العارض والمعترض، فقد حاول الدكتور طه توسيع وظائف المتناظرين، وقد ظهر لنا في المبدأ السابق- مبدأ المغايرة (التعارض الذاتي أو الاشتقاق الاعتباري للذات)- كيف تتزاوج القصود والأفعال التكلمية التي تشكل أركان التخاطب، حيث إن العارض يصير معترضا والمعترض عارضا، فيتناوبان على الأدوار التدليلية، فكما أن العارض يتوجه إلى المعترض بحجته في إثبات دعواه، فإن المعترض هو الآخر يلقي بحجته في إبطال دعوى العارض، فيكون كالعارض في إثبات إبطاله والعارض كالمعترض في إبطال إبطال المعترض، وهكذا إلى أن ينتهي الحوار بالوصول إلى تحقيق معرفة مشتركة؛ لأن حدَّ العرض والاعتراض لا يقف عند حد الإثبات والإبطال، وإنما يتجلى في الصورة السابقة التي تستند إلى الحجة التقويمية وفق مبدأ التعارض الذاتي، الذي يقضي بتقويم العارض لاعتراضه بافتراضه، ولو مجازا مجموعة الاعتراضات التي يتوجه بها إليه المعترض، فيعمد إلى تقويمِ ما من شأنه أن يكون سببًا في الخلاف، مما يجعل عملية الحوار والتناظر تأخذ بعدًا تداوليًّا، يتجاوز المقامات التخاطبية المجردة والبنيات المنطقية الصورية الضيقة، كما يكون مسلكًا لتوسيع طرق الاستدلال والحقائق والمعارف التي تزيد من قدرة المتناظرين الاستدلالية.

## 3-1- توسيع طرق الاستدلال وتعددها

معلوم أنَّ الدكتور طه ينتقد طرق الاستدلال التقليدية البرهانية على الخصوص، وعلى رأسها المنطق الصوري، نظرًا لضيق هذا المسلك الاستدلالي، لذلك نجده في وضعه أسس النموذج الاتصالي للحجة، استند إلى نظريته الحوارية، لما تعرفه من طرق استدلالية جديدة تتسع لتشمل أنماط الخطاب

الطبيعي؛ ذلك أنَّ من «الاستدلالات الخطابية ما لا تكفي أدوات المنطق الصوري لتحليله وصوغه؛ إذ تبدو هذه الأدوات الصورية، إما بالغة الضيق والتقييد أو بالغة التنظير والتجريد أو بالغة التنقيب والتحسيب، فنحتاج إما إلى تطويرها أو توسيعها، وإما إلى تركها وطلب غيرها»[36].

كما أنَّ الخاصية التفاعلية التي ميزت النظرية التعارضية والنموذج الاتصالي للحجة، والتي جعلت من الحوار والمناظرة عملية دينامية تتطور أساليبها الاستدلالية وتتقلب فيها الحجج بتقلب وظائف المتناظرين، أوجبت الاستعانة بأساليب استدلالية غير صورية، تتماشى مع الفاعلية التخاطبية، ومقاصد المتكلمين، ومآلات المناظرة.

ولا أنسب لهذا النموذج التواصلي والتعارضي، في تقويم وتصحيح أدلته، من الآلية الحجاجية التي تستوفي شروط التداول وتأخذ بجانب الأخلاق وتنهض إلى العمل، مما يجعل الممارسة الاستدلالية ممارسة حية تأخذ بإشارة الحجة لا مجرد معناها الحقيقي، وإنما بما تحمله من قيم أخلاقية وعملية، تجعل من الاستدلال الحجاجي ينبني على «حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد»[37]، نظرا إلى أن الغاية من المناظرة قصد التوجه إلى المعترض وإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بكل وسائل الاعتراض، وهذه القصود الأربعة مجتمعة، «قصد التوجه» و«قصد الإفهام» والقصدين الحواريين «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض»، هي ما يشكل البنية الأساس للاستدلال الحجاجي، من هنا نجد د. طه استند في توسيع طرق الاستدلال إلى خصائص خطابية ولغوية، ومبادئ إسلامية وإيمانية، تتجلى في طلب العمل من وراء المعرفة والتخلق بفضائل الأقوال والأفعال في طلب المعرفة والوصول إلى الحقيقة.

## ثالثًا: إسناد القياس للحجاج والمنطق الحواري

### 1- التأصيل المجازي للحجاج

الأصل في النموذج الاتصالي، التفاعل وازدواج القصد، أي قصد المتكلم إفهام دعوى للمستمع، وكذل الأصل في الحجاج - كما سبق- الاستدلال على الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد.

وعلى هذا، فالحجاج لا ينظر إلى ظاهر القول -منطوقه- وإنّما إلى مقاصد الكلام بما ينطوي عليه

(36) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص270.
(37) المرجع السابق، ص230.

من قيمة علمية وعملية، وعليه، فحد المجاز كما خلص إليه الدكتور طه: «أنَّه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها»[38].

وقد عمد الدكتور طه على ربط الحجاج بالمجاز حتى يتسع الحجاج لمنطوق النص ومفهومه، والحكم على مقاصد المتكلمين، ويتجلى هذا الاتساع للحجاج في توسيع وظائف المتناظرين ادعاءً واعتراضًا، وقد جمعها الدكتور طه في ست صور، عكس البرهان الذي يختزلها في صورة واحدة هي الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي.

والصور الست للممارسة الحجاجية في وصفها للعلاقة المجازية هي[39]:

أ- الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الجلي على المعنى القيمي.

ب- الاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي والادعاء الجلي للمعنى القيمي.

ج- الاعتراض الجلي على المعنى القيمي الادعاء الخفي له.

د- الاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي والادعاء الخفي له.

هـ- الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الخفي عليه.

و- الادعاء الجلي للمعنى القيمي والاعتراض الخفي عليه.

ومن هذا المنطلق، أي تعدد الذوات المتحاورة، يخلُص الدكتور طه إلى أنَّ العلاقة المجازية سبب في تكوثر الحجاج وتعدد طرق الاستدلال، فإذا صح معه أن الحجة الحية تعتمد أساليب البيان، صح معه أيضًا أنَّ هذه الحجة خطاب أوسع من أنْ تحيط به معايير الوضوح والظهور التي تختص بها الحجة المجرة، وإنما خطاب يأخذ بأسباب الاشتباه والالتباس والخفاء، ذلك أنَّ هذه الأسباب تمكن الحجة من اكتساب مرونة يدعو إليها التكيف المستمر مع تقلب سياقات النص، ومن اكتساب خصوصية يستدعيها التلاؤم المفيد مع تجدد مقتضيات مقام الكلام.

## 3- التأصيل القياسي للحوار.

عَمِلَ الدكتور طه على تحديد العلاقة التي تربط بين الاستدلال القياسي والصبغة الحوارية للخطاب، في إطار توسيعه لمسالك الاستدلال المتعلقة بالخطاب الطبيعي، هذا الخطاب الذي لا يمكن لأي حوار أن يستغني عنه، فإذا ثبتت هذه العلاقة، أمكنَ إسناد آليات استدلالية منطقية تداولية جديدة إلى المنطق الحواري الحديث.

(38) المرجع السابق، ص231.

(39)المرجع السابق، ص 234.

## - الاستدلال القياسي أوفى بالتباسية الخطاب الطبيعي.

نظرًا إلى أنَّ الخاصية المميزة للخطاب الطبيعي عن غيره من المقالات الصناعية هي أنَّ جمله مركبة من ألفاظ تحمل تأويلات مختلفة، سواء بأن يطلق اللفظ الواحد على مسميات مختلفة ويُدل به على معان متعددة.

فإنَّ هذه الخاصية، كان لا بُدَّ أن يصطبغ بها الحوار والتناظر، أي أنَّ المتحاورين ولا بُدَّ متوسلين بألفاظ فيها شيء من الالتباس، وهذا الالتباس من شأنه أن يكسب اللغة، الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا تحصى[40].

ولما كان الحوار يقوم على الخطاب الطبيعي، هذا الأخير الذي اختص بالالتباس، «فلا يوافقه من الاستدلال إلا ما كان يحافظ على الصفة الجوهرية، ومعلوم أنَّ القياس من دون البرهان -الذي يلتزم التواطؤ والاطراد- قادر على تحصيل الاستنتاج بألفاظ فيها شيء من الاشتباه والاشتراك والإجمال والإشكال، حيث إن المقيس والمقيس عليه، يجتمعان من وجوه ويفترقان من وجوه، وهذا الائتلاف المصاحب للاختلاف، هو بالذات ما جمع بين القياس والالتباس»[41].

## - التباسية القياس أساسُها مبدأ المغايرة:

استنادًا إلى مبدأ المغايرة الذي استقرأناه من خلال النموذج التواصلي والنظرية الحوارية للدكتور طه عبد الرحمن، يتبين كيف يتداخل القياس مع الحوار، وأنه أنسب طرق الاستدلال؛ ذلك أنَّ «القياس في إظهاره لوجوه الشبه بين الشيئين لا يرفع الاختلاف بينهما، وما دامت معالم الحدود بين مجموعة الصفات المشتركة بينهما ومجموعة الصفات الخاصة لكل منهما غير قارة ولا بينة، صار من المتعذر تحويل القياس إلى متوالية حسابية يقع فيها الاستغناء عن تداول الناطقين وتستند فيها العمليات إلى الآلات الحاسبة كما هو الشأن بالنسبة للاستدلالات الاستنباطية الخالصة»[42].

ولما كان من المستحيل تحسيب القياس لأخذه بمبدأ الاختلاف والمغايرة، لزم أن يستند إلى طريقة خطابية تختص بضبط هذا الاختلاف ورفعه إن أمكن، وما تلك إلا طريقة الحوار كما هو معلوم[43].

---

(40) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص99.
(41) المرجع السابق، ص99.
(42) المرجع السابق، ص99-100.
(43) المرجع السابق، ص100.

فإبراز د. طه للعلاقة التي تربط القياس بالحوار، أمكنه إسناد القياس للمنطق الحواري وإخراجه من ضيق البرهان إلى سعة الخطاب الطبيعي بما يحمله من خصائص التباسية وديناميةة، تجعل من عملية الحوار عملية تطورية تتميز بالاختلاف ِالتقلب الوظيفي للمتناظرين، مما يجعل الاستدلال البرهاني غير قادر على استيعاب هذه الخصائص والمسلمات، بينما تبين لنا كيف أوفى بها القياس بأخذه بتلك الخصائص والمسلمات، فأمكن إذن، إدراج القياس ضمن آليات الاستدلال في المنطق الحواري الحديث، أو قل المنطق الحواري الجديد الذي وضع أسسه، منتقدا التصورات السابقة والمعاصرة له، وموسعا إياه بما اكتسبه من خصائص تداولية إسلامية عربية خالصة.

## رابعًا: التأسيس الأخلاقي والعملي للمنطق الحواري

### أولًا- التأسيس العملي والأخلاقي للنموذج الاتصالي للحجة

إنَّ أبرز ما ميز النموذج الاتصالي للحجة، كما وضع الدكتور طه أسسه، هو قيامه على الحجة الحية التي تأخذ بجانب الأخلاق وتدفع للعمل، متلافيًا بذلك جوانب القصور الذي دخل على النماذج السابقة للحجة، فكان أن اجتهد الدكتور طه في تقويمها والتأسيس لنموذجه الاتصالي، مستفيدًا من الجوانب اللغوية والمنطقية الحديثة، ومستندًا إلى مقوماتِ التراثِ الإسلامي الذي أساسه البعد الأخلاقي والإنهاض إلى العمل الصالح وتحقيق النفع الآجل والعاجل والمتعدي للغير.

وأخذًا بالجانب الأخلاقي والعملي للتواصل، فلا يفي في وصف الدليل الأخلاقي العملي بالحجة المجردة «لمحوها آثار المتكلم والمستمع بإظهار المضمرات الخطابة مع الجمود على الخصائص الترتيبية والصورية للحجاج... فتكون نتيجة هذا التجريد تحويل الحجاج إلى بنية دلالية مجردة»[44]، لا تراعي جانب الأخلاق ولا تدعو إلى عمل، ولا الحجة الموجهة في النموذج الإيصالي، الذي يركز على قصدية المتكلم من جهة ارتباطها باللغة، مما يجعل الحجاج بنية موجهة، تعمل على تصحيح قصدية المتكلم وفق بنية لغوية تأخذ بالجمل لا بالنص في كليته، مغفلة جانب التخلق والتعليل الغائي الذي يربط جمل النص.

لذلك اجتهد الدكتور طه في نقد نظريات التواصل والحجاج المعاصرة، ومستفيدًا منها في جوانب لغوية ومنطقية، ومقومًا لها وفق آليات التراث الإسلامي، ومسندًا لها خصائص هذا التراث، عملًا بمنهج التقريب التداولي، ليضع أسس الحجة المقومة، مستندا إلى نظرية الحوار، مقوما لها ومقربا إياها من مجال التداول الإسلامي العربي، فتكون ثمرة هذا الاشتغال كما عبَّر عنه: «إحياء الحجاج

(44) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص271.

وجعله بنية تداولية يجتمع فيها التوجيه المقترن بالأفعال والتقويم المقترن بالأخلاق»[45].

ومن هذا المنطلق، يمكن توسيع الإمكانات الاستدلالية للمنطق الحواري؛ إذ إنَّ الفعل الذي يميز الحجة المقومة، هو فعل حركي، يقوم على التغيير الذي يباشره المتكلم والمستمع لإمكاناتهما التخاطبية قصد الوصول إلى تحقيق الغرض المطلوب من تعاطي التخاطب فيما بينهما[46]، وبالتالي فالمنطق الحواري لا ينحصر عمله بالآيات الصورية التي لا تستجيب لهذا الفعل الحركي، وإنما هو الحجاج بما يكتسبه من مرونة في التفاعل مع أطوار الحوار والمناظرة، كما أن المنطق الحواري، يتخذ آليات استدلالية تقدم التعليل الغائي والقيمي للدليل على كل قيمة صورية مجردة.

## ثانيًا- إسناد الخاصية العملية للمنهج الاستدلالي «القياس»

يقوم المشروع الطاهوي في مجمله على التأسيس الأخلاقي والعملي، تنظيرًا وتفعيلًا، فأعماله في المنهج، تسعى كلها إلى إضفاء الصفة العملية والأخلاقية للمنهج الإسلامي وآلياته الاستدلالية، ذلك أنَّ الغاية من دخول الحوار والمناظرة في نظره، لا تكون قد أوفت بنتائجها إلا إذا تأسست على مبادئ أخلاقية تضبط وظائف المتناظرين، وتنهض إلى العمل النافع في العاجل والآجل والمتعدي للغير، لذلك فإن أساس تقييم الأدلة والحكم عليها، بما انطوت عليه من مقاصد علمية وعملية، بغض النظر عن بنياتها اللغوية والصورية.

وإذا كان الأصل في الاستدلال عنده، يقوم على مبدأ الإنهاض إلى العمل، فإن أي آلية استدلالية تدخل في بناء المناظرة، لا بُدَّ لها أن تصطبغ بهذه الصفة العملية، لذلك نجده عمل على إسناد هذه الخاصية أو الصفة إلى قياس المماثلة، بما أنها صارت عنده آلية من آليات المنطق الحواري الجديد، الذي يدخل في تقويم أدلة المتناظرين والحكم عليها صدقًا وكذبًا.

وعلى هذا، فلا تكتمل البنية الاستدلالية العميقة المقوِّمة للقياس إلا إذا ظهر فيها عنصر ((القيمة العملية)) المرتبطة به والتي توجه سلوك الغير[47].

فإذا كان الاستدلال بالقياس المماثل في المنطق الصوري يقوم على استخلاص النتيجة بناء على مقدمات تبرز أوجه الشبه بين المقيس والمقيس عليه، والتي تحمل جميع أوصاف المقيس عليه إلى المقيس، مما يجعل هذا الأخير يحمل جميع الأوصاف سواء منها النافعة أو الضارة، بينما تأتي عملية القياس في النموذج الطاهوي مقيدة بالقيمة العملية التي يؤديها، وبالتالي حصر الأوصاف المنقولة

(45) المرجع السابق، ص272.

(46) المرجع السابق، ص267.

(47) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص111.

فيما يفيد النتيجة، فصار القياسُ بمقتضى الوظيفة العملية التي اكتسبها مع د. طه، «مصدرًا لقواعد تقويمية تحدد للناطقين العاملين أنماط السلوك التي ينبغي اتباعها حسب مقتضى الحال»[48].

وهذا لا يعني إفراغ الدكتور طه للقياس من خصائصه الصورية التي تزيد من قوته الاستدلالية، وإنَّما زاوج بين الاستدلال الصوري المطابق -الأرسطي- والاستدلال المماثل المقيد -بالقيمة العملية-، فأضحى قياس المماثلة في النموذج الطاهوي، نموذجًا «تتحكم فيه القوانين الصورية للمنطق العملي (المنطق الشرعي ومنطق الأوامر ومنطق الأفعال، ومنطق النفع..)[49].

## ثالثًا- رد مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية[50] إلى مبدأ التصديق الإسلامي[51]

بوقوفنا على المبادئ السابقة، نجدها تؤسسُ لعمليةِ التواصل في كل مستوياتها الدلالية والاستدلالية، وكيف أنها ساهمت في تطوير الحوار والمناظرة، بوضعها أسس وقواعد التخاطب التبليغية والتهذيبية، مما أكسب المنطق الحديث في علاقته بالحوار، خصائص تداولية طبعتها قواعد التهذيب والتبليغ، غير أنَّ هذه المبادئ كما بينا من خلال جهود الدكتور طه، لزمها القصور العملي والأخلاقي وإن حاولت اعتباره في بناء أسسها الجديدة.

وبالنظر إلى مبدأ التصديق الإسلامي كما سيأتي، سيتبين ما ادعيناه سابقا من تميّزِ مناهج متقدمي الإسلام ومفكريهم، وهيمنتها على كل جوانب المبادئ والنماذج والنظريات الحوارية والحجاجية والتواصلية الحديثة والمعاصرة.

### 1- مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية مردودة إلى مبدأ التصديق الإسلامي

بالمقابلة بين قواعد مبدأ التصديق الإسلامي -التواصلية والعملية- نجدها تشمل المبادئ التبليغية والتهذيبية الغربية، مع أنَّها تسبقها زمنيًّا؛ ذلك أنَّها تأسست مع مفكري الإسلام المتقدمين، أمثال الغزالي[52] والماوردي، مما يؤكد التفوق الفكري والاستقلال المنهجي في وضع آليات التواصل والتحاور والتفكير المنطقي السليم.

(48) المرجع السابق، ص113.

(49) المرجع السابق، ص114.

(50)مبدأ التعاونل»غرايس»، مبدأ التهذيب ل»لاكوف»، مبدأ التواجه ل»براون وليفنسن»، مبدأ التأدب الأقصى ل»ليتش"

(51) استقرأه د. طه من التراث الإسلامي (الماوردي والغزالي)، واستنبط قواعده من كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي.

(52) الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، دار الفكر، القاهرة، د. ط، 1975م، ص2694-2746.

### 1-1- شمول قواعد التواصل[53] لمبدأ التعاون ل«غرايس»[54].

بتدقيق النظر في قواعد التواصل، نجدها تهيمن على قواعد مبدأ التعاون ل«غرايس»، وهذه القواعد التبليغية نجدُ أصولها في التراث الإسلامي كما استنبطها الدكتور طه من كتاب أدب الدين والدنيا للماوردي[55]، وكما طبّقها المسلمون في حواراتهم ومناظراتهم، وهذا يجعل مبدأ التعاون يرجع في أصله إلى قواعد التواصل لمبدأ التصديق الإسلامي؛ ذلك أنَّ كل قاعدة من قواعد مبدأ التعاون تقابل أو ترجع إلى قاعدة من قواعد التواصل التصديقية:

- فقاعدة الغاية من الحوار اجتلاب النفع ودفع الضرر تشمل قاعدة تحديد الهدف قبل دخول المناظرة.

- وقاعدة العلاقة، تقتضي بأن يكون لكل مقام قول يناسبه.

- وقاعدة الكم لمبدأ التعاون، مردودة إلى قاعدة الاقتصار من الكلام على قدر الحاجة.

- والقاعدة الأخيرة، تقتضي الوضوح في الألفاظ وصحة المعاني وتجنب الاشتباه، وهو ما عبر عنه الماوردي بتخير اللفظ الذي يتكلم به.

### 1-2- شمول قواعد التعامل لقواعد التّواجه والتأدب الغربية

انطلاقًا من استقراء التراث، استطاع الدكتور طه أن يستخلص قواعد التعامل لمبدأ التصديق الإسلامي، التي حصرها في ثلاث قواعد[56]:

قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قول تلقيه إلى الغير.

قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقل إلى الغير.

قاعدة الإخلاص: لتكن في تودك للغير متجردًا عن أغراضك.

هذه القواعد الثلاث، كانت كافية لتهيمن على قواعد مبادئ التواصل والتعامل الغربية مجتمعة، وبالنظر إلى الفترة الزمنية التي أُنتجت فيها هذه القواعد، يظهر لنا كيف أن مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية مردودة إليها ومؤسَّسة عليها، مما يظهر الحس الإبداعي لعلماء المسلمين في بدايات نشأة العلوم الإسلامية، حتى إنّ علماء الغرب ومفكريهم استثمروا تلك الجهود في تأسيس مناهجهم وعلومهم،

(53) انظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص249.

(54) Paul Grice "**Logic and Conversation**" in cole, Peter and Morgan, Jerry, L. (eds): Speech acts in syntax and semantics, Vol 3, Academic press, New York, 1975, pp 41-59

(55) الماوردي، أبو الحسن، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، بيروت، ص266-270.

(56) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص250.

إلا أنّهم تمكنوا منها وأخرجوها في قوالب منهجية جديدة انطبعت بخصوصيات مجالهم التداولي وحضارتهم الفكرية والعقدية، حتى أضحت تلك المنقولات تنسب إليهم خالصًا.

ولعل المهمة المنوطة بعلماء الإسلام اليوم، استثمار ما بين أيديهم من علوم ومعارف، وتطويعها لتخدم التراث الإسلامي بما يحمله من أصول ومبادئ، لا بما تحمله تلك العلوم والمناهج المستهلكة، فيكونون بذلك قد عملوا على التأصيل والتأسيس لمناهج جديدة تحاكي مناهج الغرب على الأقل إن لم تتفوق عليها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالانطلاق من داخل التراث لا من خارجه.

### 1-2-1- شمول قاعدة الصدق لمبدأ التهذيب لـ«لاكوف»[57].

حاولت لاكوف تجاوز القصور الأخلاقي الذي طبع مبدأ التعاون، فعملت على وضع قواعد التهذيب إلى جانب التبليغ، فجمعت بذلك من خلال هذا المبدأ بين التبليغ والتهذيب، وهو ما يترتب عن قاعدة القصد من وصل المستوى التبليغي بالمستوى التهذيبي للمخاطبة، ذلك أن المتكلمَ «متى تبين حقيقة قصده من قوله، أثمر عنده هذا التبيين نتيجتين تقوم إحداهما في تعيين وظيفته العملية أو قل تحدد مسؤوليته الأخلاقية، وتقوم النتيجة الثانية في صيانة قوله عن اللغو بجعله يعمل عمله في إفادة المخاطب المعنى المقصود منه، وواضح أن النتيجة الأولى متعلقة بالجانب التهذيبي، والنتيجة الثانية متعلقة بالجانب التبليغي، فإذن يكون تفقد القصد جامعا لهما جميعا»[58].

### 1-2-2- شمول قاعدة الصدق لمبدأ التواجه لـ«براون» و «لفنسن »[59]:

الأصل في قاعدة الصدق ممارستها في مستويات ثلاث: الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للفعل[60]. ومعلوم أنَّ مبدأ التواجه الحديث، يقتضي الأخذ بجانب التبليغ ودفعًا إلى العمل من خلال قواعد تهذيبية أو خطط خطابية[61]، تقل من حدة آثار التهديد الذي يطبع مبدأ التواجه، فيكون من دخل الحوار ولابد مهدد بقد ماء الوجه (كما جاء في هذا المبدأ، والذي كان سببا في تسميته بمبدأ

(57) Robin LAKOFF: "**The logic of politeness: or, Minding your P's qnd Q's**" in the press from the ninth regional meeting Chicago LanguisticK Society, Chicago 1973K, pp. 292-305.

(58) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص251.

(59) Penelope BROWN and Stephen LEVINSON: "**Universals in Language use: Politeness phenomena**", in GOODY, Esther, N: **Questions and Politeness**, Cambridge University Press, 1978K pp. 56-289.

(60) انظر: طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، ص251.

(61) انظر الخطط التخاطبية المتفرعة عن مبدأ التواجه، في «المرجع الأجنبي السابق»، و«اللسان والميزان»، ص244.

التواجه)، فلزمه الاستعانة بخطط خطابية تهذيبية تدفع عنه الاعتراضات وتجلب له الاعترافات، فأضاف هذا المبدأ جانب العمل الذي غاب عن المبدأين السابقين، وإن كان قد حصر مجال العمل.

وبالرجوع إلى المستويات الثلاث التي تميزت بها قاعدة الصدق التصديقية، نجدُ قواعدَ التواجه مردودة إليها، بل وتفوقها إجرائية وقدرة تواصلية أرقى وأقوى، سيأتي تفصيلها فيما يلي.

### 3-2-1- شمول قاعدة الإخلاص لمبدأ التأدب الأقصى لـ«ليتش»[62]

تقتضي قاعدة الإخلاص، تجرد الذات عن ذاتيتها إلى ما يغايرها، ما يجعلها تعطي للغير حقوقًا، وتلزم نفسها بواجبات، بل إنَّه بموجب هذا التجرد الذاتي، يقدم المتكلم حقوق المخاطَب على حقوقه، وقد استفاد الدكتور طه من هذه القاعدة الإسلامية التراثية في تأسيس نموذجه التواصلي ونظريته التحاورية، بتأسيسه لنموذجي التفاعل والتزاوج، المبني على التأدب المتبادل واتّباع المعايير الأخلاقية المُفضية إلى التقرب الصادق والخالص.

ومعلوم أنَّ مبدأ التأدب الأقصى لـ«ليتش»، حاول إسناد البعد التقربي للتخاطب، متجاوزًا القصور الذي طبع المبادئ السابقة، بتوسيعه للوظيفة العملية للمتناظرين، مما يجعله مردودًا في أصله إلى قاعدة الإخلاص التصديقية، وإن فضله هذا الأخير، في جانب الإخلاص العملي، كما سيأتي في موضعه.

## 2- مبدأ التصديق الإسلامي أوسع من مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية

### 2-1- أخذُ قاعدة القصد بالمعنى الباطن (المضمر)

بالرجوع إلى القواعدِ التخاطبية لمبدأ التعاون، فإنَّها توجب من جهة الخبر التحرز من الالتباس والاشتباه وتحري الوضوح في التعبير، غير أنَّ واقع الممارسة الطبيعية للخطاب يؤكد تجاوز القصد لمضمون القول وتباين معناه الظاهر مع ما يتوجه به المتكلم من مقاصد، وهو ما يترتب عن قاعدة القصد في جانبها التبليغي، فتكون بذلك هذه القاعدة أوسع من قواعد مبدأ التعاون مجتمعة، تتسع لتشمل منطوق القول ومفهومه.

(62) Geoffrey LEECH: "**Principales of Pragmatics**", Longman, London, 1983, pp. 79-151.

## 2-2- إنهاض القصد إلى العمل من جانب التهذيب

لما كان بالإمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة للقول والتعويل على القصد، فإنَّ المخاطب يحتاج إلى «الدخول في العمل وتحمل مسؤولية المراد من القول كما تحمله المتكلم تفقده لقصده، نظرًا؛ لأن المتكلم يكون قد بلغه إليه بطريق التلميح، لا بطريق التصريح، فيكون المخاطب مطالبا بتعقبه بمعونة القرائن المقالية والمقامية التي تتعلق بهذا القول، من غير أن يحصل له اليقين بأنه عين مقصود المتكلم، ولا يأمن رد المتكلم له[63].

وهكذا يبين د. طه، كيف أنَّ إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة، ينهض إلى العمل للظفر بالمقصد سواء من جهة المتكلم أو من جهة المستمع، فتكون بذلك أوسع من مبدأ التأدب لـ«لاكوف» الذي وإن اعتبر الجانب التهذيبي من الكلام، فقد صار بموجب نزعته التجريدية إلى إسقاط عنصر العمل الحي منه[64].

## 2-3- توسيع الوظيفة العملية لمبدأ التصديق

عمل د. طه على توسيع الوظيفة العملية لمبدأ التصديق من داخل التراث الإسلامي، متجاوزًا القصور العملي الذي طبع مبدأ التواجه، هذا المبدأ الذي حاول من خلاله كل من براون وليفنسن، إسناد عنصر العمل للتخاطب، إلا أنهما ضيقا من مجال العمل بحصره في التخفيف من آثار التهديد الذي يحمله الكلام، بينما مبدأ التصديق الإسلامي يطلب التقرب الصادق والخالص.

وقد انطلقَ د. طه في توسيعه للوظيفة العملية لمبدأ التصديق، من قاعدة الصدق برفعها إلى مستويات ثلاث، تتجلى في: الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للعمل.

- الصدق في القول: وهو أن يحفظَ المتكلمُ لسانَه عن إخبار المخاطب بأشياء على خلاف ما هي عليه[65].

- فإذا كان نقلُ الخبر يتفرع عن الجانب التبليغي، كما هو الشأن عند غرايس، إلا أنَّ نقل الخبر في مبدأ التصديق الإسلامي اكتسب خصائص تهذيبية وعملية، جعلته يفضل مبدأ التعاون، وإن كان يشترط الصدق كما جاء في قاعدة الكيف، إلا أنَّ تجرده من عنصر التهذيب، قد يحول دون تحقق

(63) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، ص251.
(64) المرجع السابق، ص251.
(65) المرجع السابق، ص251.

الصدق في القول والتثبيط عن العمل.

- الصدق في العمل: وهو أن يصون سلوكه عن إشعار المخاطب بأوصاف هي على خلاف ما هي عليه[66].

يشترط مبدأ التصديق الإسلامي، الصدق في العمل، ويقصد بها علماء الإسلام، السلوك العملي في التعاطي مع المخاطب، حتى يستأنس به ويطمئن إليه، فيحص التقارب بينهما، بوجه لم يتحصل لمبدأ التواجه، رغم إدراجه لجانب العمل؛ «ذلك أنَّ هذا المبدأ الأخير يقوم على طلب التقرب من جهة الحد من وعيد الأقوال وتهديد الأفعال»[67] مما يحصر وظيفة المتحاورين في العمل على التقليل من حدة الخلاف وآثار التهديد التي يحملها الخطاب.

- نقل قاعدة الصدق من التبليغ إلى التهذيب

قد رأينا كيف أنَّ قاعدة الصدق تقتضي ممارسة الصدق في مستويات ثلاث: الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للعمل، فإذا أردنا مطابقة هذه القاعدة بمستوياتها الثلاث مع مبادئ التهذيب والتبليغ الغربية، نجدها تقابل قاعدة الكيف في مبدأ التعاون، مما يفرض علينا إدراجها ضمن عنصر التبليغ؛ ذلك أنَّها تتعلق بكيفية نقل الخبر قولًا وعملًا، لكن الماوردي، كان له رأي آخر حينما أدرجها ضمن عنصر التهذيب أو بالأحرى نقلها من التبليغ إلى التهذيب، عندما أسند إليها خصائص تهذيبية، تقوم على ربط العمل بالسلوك الأخلاقي الذي يضبط عملية التواصل، كما يسند للقول خصائص أخلاقية تتجلى في تحري الصدق في نقل الخبر، فيكون مناط الحكم على الخبر فيما يحمله من مقاصد لا فيما يحدد بنيته الصورية والبلاغية.

ومن هذا المنطلق أيضًا، تسنى لهم ربط القصد بالصدق في مبدأ التصديق الإسلامي؛ إذ لا انفصال للقصد عن الصدق في الحكم على صدقية الخبر قولًا وعملًا، بمطابقة القول للعمل، بأن «يحفظ المتكلم سلوكه عن إشعار المخاطب بوجود تفاوت بينهما»[68].

فمتى طابق القول العمل سلوكًا وأخلاقًا، حُكم عليه بالصدق، ومتى خالف القول للعمل تهافت القول وإن صحت بنيته الصورية والبلاغية؛ إذ الأصل في دخول الحوار من خلال مبدأ التصديق الإسلامي، تحصيل التقارب بين المتخاطبين والإقناع الباعث على العمل والتخلق بمكارم الأخلاق.

(66) المرجع السابق، ص252.
(67) المرجع السابق، ص252.
(68) المرجع السابق، ص251.

## 3- التأسيس الأخلاقي للممارسة الحوارية (قاعدة الإخلاص)

إنَّ أهم الجوانب التي عمل الدكتور طه على نقدها وتقويمها لنظريات التواصل والحجاج والحوار والمبادئ التخاطبية المعاصرة، هي جانب الأخلاق، ناظرًا إلى أنَّ هذه النظريات والمبادئ، يمكن الاستفادة منها، شريطة إسناد الخاصية الأخلاقية والعملية إليها حتى تصبح صالحة للاستعمال في تجديد مناهج التراث، وقد بيّنا سابقًا، كيف أنَّ الدكتور طه توجه إليها بالنقد لا من حيث بنياتها البلاغية أو المنطقية، بقدر ما حاول استثمار هذه الجوانب التبليغية والدلالية والاستدلالية، وإنما من حيث حصرها مجال عمل الحجة في تصحيح القول أو الخبر بناء على البنية الدلالية للأفعال اللغوية وجمل النص منزوعة عن سياقها التخاطبي ومقاصد المتحاورين التي قد يتضمنها باطن النص لا ظاهره.

لذلك كانت المهمة الأكبر التي تصدى لها الدكتور طه في مجمل أعماله، هي التأسيس الأخلاقي لمناهج التراث إجمالا، بل إنه حاول تأسيس فلسفة إسلامية خالصة، وعيا منه بأن الأخلاق هي السبيل الوحيد لخروج الأمة الإسلامية من مأزقها الديني وتقهقرها الحضاري، كيف لا وأن دلالة صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم تجلت في أخلاقه وتصرفاته وأقواله ومعاملاته، فلا ينفع دليلُ عقلٍ مجردٍ ولا تفسير علمي لظاهرة الوحي، فمتى كان المحاور الإسلامي أكثر تخلقا في القول والعمل، بأن يصدِّق عمله قوله، كان أدعى للإقناع والتأثير في نفوس المخالفين وتحصيل الألفة والتقرب الصادق والخالص، الباعث على التأثير والتأثر، فيكون الاستدلال صادقا متى التزم المستدل بمكارم الأخلاق، وطابق قوله عمله.

فإذا نظرنا إلى جهودِ الدكتور طه في تقريب المنطق الحواري والحجاجي المعاصر إلى مجال التداول الإسلامي العربي من باب المناظرة الكلامية، نجدها تؤسس في جميع مراحلها لهذا البعد الأخلاقي، انطلاقًا من نقده لنظريات الحوار المعاصرة، والتأسيس للنموذج التحاوري الذي يقوم على مبدأ التفاعل والتبليغ اللذين أساسهما تجرد الذات عن ذاتها بإعطائها حقوقا للمستمع والتزامها بواجبات تمحو الفوارق وتقدر المخاطب وتتوجه إليه بالقصد، مرورًا بنماذج التواصل والحجاج وما لزمها من قصور أخلاقي وعملي، ليؤسس نموذجه التواصلي القائم على الحجة التقويمية التي أساسها التزاوج في القصد والتكلم والاستماع والسياق، ما يزيد من أسباب التقرب الصادق والخالص، مستفيدًا من مبدأ التصديق الإسلامي الذي نجد أصوله من داخل التراث الإسلامي تنظيرًا وعملًا، هذا المبدأ الذي أرسى قواعد تواصلية وتعاملية، هيمنت على كل المبادئ التخاطبية الغربية وتفوقت عليها بإضفائها للعنصر

الأخلاقي والتهذيبي، الذي وإن حضر عند أصحاب تلك المبادئ إلا أنه لم يصل إلى درجة التخلق الصادق والخالص، ذلك أنَّ قواعد مبدأ التصديق تتضافر جميعا للتأصيل الأخلاقي، من خلال نقل مبادئ التبليغ إلى التهذيب، فقاعدة القصد لا تنفك عن الصدق، حكما على الخبر بما يحمله من مقاصد لا علي بنيته اللغوية كما جاء في قاعدة القصد عند غرايس التي تعتبر صدق نقل الخبر في صحة بنيته اللغوية بناء على نظرية الأفعال اللغوية، وليس الصدق في مبدأ التصديق الإسلامي كالصدق في مبدأ التعاون، وإنما للصدق التصديقي مستويات ثلاث كما سبق، صدق الخبر وصدق العمل ومطابقة القول للعمل، ثم قاعدة الإخلاص التي تخرج القول في أقوى صور الصدق؛ إذ إنها «تقضي بأن يقدم المتكلم حقوق المخاطب على حقوقه»* مما يورثها تقربا صادقًا وخالصًا بوجه لا يستقيم للمبادئ التبليغية والتهذيبية الغربية.

وبهذا التأسيس الأخلاقي للحوار، تمكن الدكتور طه من توسيع مجال عمل المنطق الحواري من خلال إكسابه خصائص تداولية إسلامية، طبعت آلياته الاستدلالية، حتى أصبحت هذه الآليات تتجاوز الحدود الصورانية والبرهانية المجردة، إلى الأخذ بمقاصد الحجة الحية وتقلباتها في جميع أطوار الحوار والتناظر وبما تحمله من معاني مضمرة، مؤسسة على مبادئ أخلاقية وعملية تهدف تحقيق التأثير والتأثر والتقرب، لا الإفحام والتفرق.

## خاتمة:

- إنَّ واقع الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة في تجديد علم الكلام الإسلامي، يؤكد على تضارب الاتجاهات وتباينها في استثمارها لما بين أيديها من مناهج ونظريات علمية غربية، فمنهم من نقلها كما هي، دونما ضبط لحقيقتها ومجالات استعمالاتها، مما نتج عنه نقل الثقافة الغربية بكل حمولتها، فأدى ذلك إلى تغريب علم الكلام الإسلامي ومقاربته بالفلسفات الغربية الحديثة. بينما سعى تيارٌ إلى استثمار تلك المناهج في تجديد المنهج الكلامي، منطلقًا من داخل التراث الإسلامي، وجاعلا منه الأصل في تقويم المناهج الغربية وتقريبها إلى مجال التداول الإسلامي العربي.

- تعددت طرق الاستمداد، بين من عمل على النقل المجرد وفق آليات عقلانية صورانية، جردت العلوم الإسلامية من أخلاقياتها، ولم تهتم بجانب العمل الذي يميز التراث الإسلامي، والذي جاءت الشريعة من أجل تحقيقه والحث عليه؛ إذ الأصلُ في تجديد العلوم وتطويرها، الحث على العمل النافع العاجل والآجل والمتعدي للغير.

لكن، هنالك من المفكرين الجدد من كان استمداده وفق آليات مضبوطة، تراعي خصوصية المجال الإسلامي أصوله وقواعده، وقد تبينا ذلك من خلال نموذج تقريب المنطق الحواري إلى علم الكلام المعاصر من باب المناظرة الكلامية، من خلال أعمال الدكتور طه الرحمن، الذي يعتبر بحق، أبرز من جدد التراث من داخل التراث، مستندا إلى مبدأ التصديق الإسلامي الذي يجد أصوله عند علماء الإسلامي المتقدمين، ومنتقدا للمناهج الغربية الحديثة ونظرياتها العلمية ومبادئها التخاطبية، ومقوما لها، سعيًا منه إلى تأسيس نماذج نظرية وعملية تضاهي تلك المناهج الغربية وتتفوق عليها، وذلك من خلال إضفاء خاصيتي الأخلاق والعمل، واللتين بموجبهما يتم تصحيح الأقوال وتحصيل القصود والغايات والحكم، سالكا في ذلك مسلك التقريب التداولي بما خطه له من آليات ضمنها ضمن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث».

فإذا كانَ مفكرو الغرب، هم أنفسهم استثمروا المناهج الإسلامية في تأسيس مناهجهم، لكنهم عكفوا على دراستها وتنقيحها وتقريبها إلى مجالهم التداولي لتنصهر مع فكرهم الديني والحضاري، مؤسسين بذلك لمناهج جديدة صارت تنسب إليهم.

فإنَّ مهمةَ مفكري الإسلام الجدد، تتجلى في استثمار مناهج الغرب وتطويعها لتخدم قضايا الدين الإسلامي بما يتناسب مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأخلاقها النظرية والعملية، وذلك لن يتأتّى لهم إلا إذا انطلقوا من داخل التراث، ذلك أن مناهج المتكلمين الأول ومنطقهم على الخصوص، يؤكد على تميزهم وسبقهم لعصرهم باستنادهم إلى منطق متعدد القيم، يأخذ بالحِكم ويهدف تحقيق التقرب الصادق والخالص، لا مجرد الإقناع والإفحام.

وبناءً على ما تم تناوله في البحث، يمكن تقديم مجموعة من التوصيات والمقترحات التي تساهم في تحقيق تجديد فعّال وممنهج لعلم الكلام المعاصر، مع ضمان استثمار المناهج الحديثة بطريقة سليمة:

1. ضبط معايير الاستمداد: ينبغي وضع أطر منهجية واضحة للاستفادة من المناهج الحديثة، بحيث تُوظَّف وفق رؤية متوازنة تحافظ على الهوية الأصيلة لعلم الكلام دون الوقوع في تفكيكه أو تهميش مقولاته الأساسية.

2. إعادة قراءة التراث الكلامي: تشجيع الدراسات التي تسعى إلى إعادة فهم التراث الكلامي في ضوء المستجدات الفلسفية والعلمية الحديثة، مما يتيح إمكانية تطويره دون القطيعة مع جذوره.

3. التكامل بين العلوم: تعزيز الحوار بين علم الكلام وحقول المعرفة المختلفة، مثل الفلسفة، وعلم الاجتماع، واللسانيات، مما يساهم في إثراء النقاشات الكلامية ويوفر أدوات تحليل جديدة.

4. تطوير مناهج تعليم علم الكلام: العمل على تحديث المناهج التعليمية في المؤسسات الأكاديمية والشرعية، بحيث تتضمن دراسة المناهج الحديثة وأساليب توظيفها دون أن يكون ذلك على حساب الأسس التراثية.

5. تشجيع البحث الكلامي المعاصر: دعم المشاريع البحثية التي تعالج قضايا معاصرة من منظور كلامي حديث، مثل قضايا الهوية، والدين والعلم، والتعددية الثقافية، بما يضمن استمرارية هذا العلم في تقديم إجابات تتناسب مع تحديات العصر.

6. إنشاء مراكز بحث متخصصة: تأسيس مراكز ومجلات بحثية متخصصة في الدراسات الكلامية المعاصرة، تعمل على الجمع بين الأصالة والتجديد، وتنظم مؤتمرات وندوات علمية لمناقشة المستجدات في هذا المجال.

7. الاستفادة من التجارب الفكرية العالمية: دراسة التجارب الفكرية والفلسفية العالمية في تجديد العلوم الدينية والفكرية، والاستفادة من مناهجها النقدية والتحليلية مع مراعاة خصوصية الفكر الكلامي الإسلامي.

إن تجديد علم الكلام المعاصر ليس خيارًا فكريًا فحسب، بل هو ضرورة معرفية تستوجب التعامل مع التراث بوعي والانفتاح على المناهج الحديثة بحذر منهجي، ومن خلال هذه التوصيات، يمكن تحقيق تجديد يحقق التفاعل الإيجابي بين الأصالة والمعاصرة، مما يسمح لعلم الكلام بمواصلة دوره في تقديم إجابات عقلانية لقضايا الإيمان والفكر في العصر الحديث.

## المراجع:

بوزاهر، ف، الزهراء، ف.، & الشهبي، م. (2023). سؤال المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن: دراسة في فقه علم الكلام. *دورية نماء*، *7*(3)، سبتمبر 2023.

حنفي، ح. (2006). الاتجاهات الجديدة في علم الكلام. في عبد الجبار الرفاعي (إعداد)، *علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين* (ط. 1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.

خان، و. ا. (د.ت). *تجديد علوم الدين* (الإسلام خان، مترجم). القاهرة: دار الصحوة.

السيد ولد أباه، ع. (2019). *تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة*. الرابطة المحمدية للعلماء. https://www.arrabita.ma

صفدي، خ. ب. آ. (1305هـ). *الغيث المنسجم في شرح لامية العجم*. القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية.

طه عبد الرحمن. (1995). *فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة* (ط. 1). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (1998). *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي* (ط. 1). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (2000). *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام* (ط. 2). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (د.ت). *تجديد المنهج في تقويم التراث* (ط. 2). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

الغزالي، أ. ح. (1975). *إحياء علوم الدين* (ج. 5). القاهرة: دار الفكر.

الغزالي، أ. ح. (2013). *معيار العلم في فن المنطق* (أ. شمس الدين، تحقيق) (ط. 2). بيروت: دار الكتاب العلمية.

الفارابي، أ. ن. (1969). *كتاب الحروف* (م. مهدي، تحقيق). بيروت: دار الشروق.

الماوردي، أ. ح. (د.ت). *أدب الدنيا والدين* (م. السقا، تحقيق). بيروت: دار الفكر.

## Arabic reference

Bouzahir, F., Al-Zahraa, F., & Al-Shahbi, M. (2023). *The question of the theological methodology in Taha Abderrahmane's thought: A study in the jurisprudence of kalam*. Nama Journal, **7**(3), September 2023. (in Arabic)

Hanafi, H. (2006). *New directions in Islamic theology*. In A. J. Al-Rifa'i (Ed.), *New Ilm al-Kalam: An introduction to the study of the new theology and the science-religion debate* (1st ed.). Baghdad: Center for the Study of Philosophy of Religion.

Khan, W. A. (n.d.). *The renewal of religious sciences* (Islam Khan, Trans.). Cairo: Dar Al-Sahwa.

Weld Abah, A. S. (2019). *Renewing Islamic theology from the perspective of herme-*

*netic philosophies and contemporary human sciences*. Mohammadia League of Scholars. https://www.arrabita.ma

Safadi, K. B. A. (1887). *Al-Ghayth al-Munsjim fi Sharh Lamiyyat al-'Ajam*. Cairo: Al-Azhariyya Press.*(Original work published in 1305 AH). (in Arabic)*

Taha Abderrahmane. (1995). *Jurisprudence of philosophy 1: Philosophy and translation* (1st ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Taha Abderrahmane. (1998). *Tongue and balance, or intellectual multiplicity* (1st ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Taha Abderrahmane. (2000). *On the principles of dialogue and the renewal of Islamic theology* (2nd ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Taha Abderrahmane. (n.d.). *Renewing the methodology in evaluating heritage* (2nd ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Al-Ghazali, A. H. (1975). *Ihya' 'Ulum al-Din [Revival of the Religious Sciences]* (Vol. 5). Cairo: Dar Al-Fikr. (in Arabic)

Al-Ghazali, A. H. (2013). *Criterion of knowledge in the science of logic* (A. Shams Al-Din, Ed.) (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. (in Arabic)

Al-Farabi, A. N. (1969). *Kitab al-Huruf [The Book of Letters]* (M. Mahdi, Ed.). Beirut: Dar Al-Shorouq. (in Arabic)

Al-Mawardi, A. H. (n.d.). *Adab al-Dunya wa al-Din [The Ethics of Religion and Worldly Affairs]* (M. Al-Saqqa, Ed.). Beirut: Dar Al-Fikr. (in Arabic)

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.466

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 1-1-2025
تاريخ القبول: 1-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# حوار الحضارات: الإشكالية والمفاهيم والمُقْتَرَح

عبد الرحمن بودرع [1]

abderrahmane39@hotmail.com

## الملخص:

يسعى هذا البحث -من خلال مقاربة مفهومية- إلى رصد بعض القضايا المتصلة بإشكالية الثقافة والحضارة، من هذه القضايا ما يُسمّى بأطروحة "صدام الحضارات أو حرب الثقافات"، ومن القضايا إشكاليةُ "حوار الحضارات أو حوار الثقافات"، وما إذا كانت الظروف المعاصرة صالحةً لتطوير مبادرات الحوار الحضاري المعاصر، المُثمر خاصةً، لتجاوز أطروحات القائلين بصدام الحضارات ونهاية التاريخ. ومن القضايا أيضًا أنّ البحثَ يتناولُ حديثًا عن العوائق التي تَحولُ دون تأسيس مبادئ "حوارٍ ثقافي إيجابي"، وعلى رأس العوائق ظاهرة العولمة الثقافية التي غَزَت العالَمَ بأسرِه واخترقت الحدودَ الثقافيّةَ، فأصبحَت مفهوما أو نظريةً عابرةً للقارات Transcontinental مُهدِّدةً مفهومَ الهويات الثقافية، ويؤكد البحث ألا حديثَ عن حوار الحضارات إلا من خلال المفاهيم الكثيرة التي تدور في السياق الثقافي لكل مجتمع، ويقتضي البحثُ عن الحضارات وما بينها من علاقات مختلفة –سواء أكانت علاقات توافق وتحاور وتجاذب أم علاقات صراع وتضارُب– البحثَ في المفاهيم الثقافية الاجتماعيةِ كالهوية الثقافية والعولمة الحضارية وصراع الحضارات أو حوارها، وصراع الثقافات أو حوارها. وتعكسُ هذه المفاهيمُ قضايا قديمةً متجذّرة ولكنّها على قِدَمها ظلّت تتنامى في المَجال الحضاري والفكري المعاصر، بين الفضاء العربي الإسلامي والفضاء الغربي.

## الكلمات المفتاحية:

حوار / صراع الحضارات، الهوية الثقافية، العولمة الثقافية، المناظرة، نهاية التاريخ.

(1) أستاذ اللغة واللسانيات، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، المغرب.

للاقتباس: بودرع، عبد الرحمن، *حوار الحضارات: الإشكالية والمفاهيم والمُقْتَرَح*، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 132-159.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل 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 : 2025-1-1
Accepted : 2025-3-1

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Dialogue of Civilizations: The Problem, Concepts, and Proposal

**Abdurrahman Boudraa**[2]

abderrahmane39@hotmail.com

## Abstract

This study adopts a conceptual framework to explore key issues surrounding the dynamics of culture and civilization, notably the tension between the "clash of civilizations" thesis and the potential for meaningful intercultural dialogue. It examines whether current global conditions allow for constructive civilizational engagement that counters narratives of inevitable conflict and historical finality. Central to this inquiry is the challenge posed by cultural globalization, which, by transcending borders and diluting distinct identities, complicates efforts to establish principles of positive cultural dialogue. The research emphasizes that any serious discourse on civilizational interaction must be rooted in the cultural specificities of societies, engaging with foundational concepts such as identity, globalization, and the dialectic of conflict versus dialogue. These enduring themes, though historically entrenched, remain vital in shaping contemporary intellectual exchanges between the Arab-Islamic and Western spheres.

## Keywords

Dialogue/Clash of Civilizations, Cultural Identity, Cultural Globalization, Debate, End of History.

(2) Professor of Language and Linguistics, Abdelmalek Essaâdi University, Faculty of Arts, Tetouan, Morocco.

cite this article as: Boudraa, Abdurrahman, Dialogue of Civilizations: The Problem, Concepts, and Proposal, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025 , 132-159.

© 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:

يدورُ موضوعُ البحث حولَ إشكاليّةِ «حوار الحَضاراتِ» والمَفاهيم الدّائرة في فَلَكِها، ومن هذه المَفاهيم: حوار الحَضارات أو صِراعُ الحَضارات أو حَربُ الحضارات؟ – المناظَرَةُ والتَّواصُل والحِجاج - المُباحَثَة – المُثاقَفَةُ والتَّثاقُف – الوَعْي بالمُشتَرَك الإنسانيّ... وسننتقي منها أشهَرَها: وهي حوار الحضارات والمناظَرَة:

**الحوارُ: «تتحاور الحضارات كما يتحاور الإنسان»**[3]. وتحاوُر شخصين من حضارتين مختلفتين عبارةٌ عن حوار مصغر بين حضارتين، كلّ واحدةٍ منهما تُبيّن خصائصَها للأخرى وتدافع عن وجهة نَظرِها، وتستعملُ مُعجمَ مَفاهيمها ومصطلحاتها، كاشفًا عن المعاني الدقيقة لدلالات هذه المُصطلحات رَفعًا للَّبس وتجنبا لسوء الفَهم.

ولكنّ حوار الحضارات اليوم في حاجة إلى ترشيد وتَعقيلٍ؛ لِما اعترى العالمَ من صراع وحروبٍ ومَطامعَ وتوجُّسٍ تركته حروبُ الماضي العسكريةُ والباردَةُ وأصنافُ الهيمنَة والغَزو وحملاتُ الاستعمارِ والاضطهاد.

وإذا اقتصرْنا على المُحاورات والاجتماعيّة الناعمَة، فإنها قد لا تَخلو من استخدام أسلحة معنوية فتاكة. وأهم سلاح يُستعمل في هذا النوع من المُحاورات هو المصطلحاتُ اللغوية؛ لِما تحملُه من طاقة سلبية أو إيجابية ومن قدرة على خلخلة النسق المفهوميّ الحضاري للحضارة المُقابلة أو المناوئة. فالمصطلحُ مجردُ وعاء يحملُ ما يُملأ به من مَفاهيمَ ذهنيةٍ، ولا يُمكنُ تصور مصطلح حضاري من غير حمولة حضارية وفكرية ودينية.

وقد ابتُليت الأمة العربية والإسلامية اليوم بمُعجَم من المصطلحات الموجهة قصدًا لخلخلة ثوابتها الحضارية، وأسسها العَقَدية، وما أكثر ما غَزا المُصطلَحُ الوافدُ على الأمّة من خارِجها المجالات الفكريةَ والعلمية والإعلامية، لسانا ومفهوما ومنهجا.

ويمكن تقسيم المصطلحات الوافدة باعتبار الظرف الحضاري الراهن إلى ثلاث أنواع:

- **مصطلحات و افدة بطرق طبيعية غيرقسرية**، يُراد منه التقارب الفكري الحضاري، وهي مُتَّصفة بعلاقة التأثير والتأثر والأخذ والعطاء

(3) السطي عُمَر، «**المُصطلحات وحوار الحضارات**»، موقع الجزيرة، ركن مدونات، 27-11-2016
https://tinyurl.com/yu9x59uc

- **ومصطلحات مستوردة للحاجَة إليها ولنقص المعجم الحَديث** الذي ينبغي أن توجَدَ فيه، فهي تُستَعارُ لسدّ الخَصاص، ويكون ذلك في مجال العلوم الدقيقة النظرية والتطبيقية وأسماء، أو في حال الترجمة.

**ومصطلحات مَفروضة قسرًا من المَتبوع على التابعِ**، كالتبعية الاستعمارية وما بعدَها، وهو ما عليه أكثر البلدان التي كانت تدور في فَلَك الناطقين بالإنجليزية أو الناطقين بالفرنسية. فهي مصطلحات مفروضة على التابعين ومُعترَفٌ بها ولا يُعترفُ بغيرها كشأن المصطلحات العربية عند الأوروبيين، وهذا نوع من الإلزام الحضاريّ الناعم، لا الاختياري. وهذا واقع الوطن العربي الإسلامي اليوم. ويقتضي الأمر ألا تذوبَ هذه البلدانُ في اختيارات الدول المهيمنة حضاريا، بل يتعينُ عليها وضعُ منهج لمعالجة المصطلحات الحضارية الوافدة، حمايةً للذّات الثقافية.

## في تعريف الحَضارَة:

لم تعُد الحضارَةُ اليومَ تنحصرُ في العُمرانِ ومُنجَزاتِ المَدنيّةِ ولكنّ المفهومَ اتّسَعَ عند علماء الاجتماع وباحثي الحضارات والتاريخ، وتَبيَّن أنّ العُمرانَ والبَدائعَ والصنائعَ والعلومَ ليسَت سوى مظاهرَ ومُنتَجاتٍ للحَضاراتِ، «وإذا صحّ هذا فلا يجوز أن نُحددَ وزنَ حضارةٍ وقدْرَها وقيمَتَها على أساسِ ما لَها من هذه الصورِ الظّاهرةِ والملابسِ العارِضَة»[4]، ولتحقيق الحَضارَة سُبُلٌ متعددة؛ منها ما ينزلُ به الوحي، أو الإلهام، ومنها ما يَتوصَّل إليه العَقلُ بالبحث العلميّ، ومنها ما يُكتَسَب عن طريق التجربة والاختبار والتطبيق. وهذا الأخير صنفٌ ماديّ من أصناف الحَضارَة؛ «وبالنظرِ إلى الثَّمراتِ التي يجنيها الإنسانُ من كلِّ صنفٍ من أصنافِ التّقدّم والرّقيّ السابقة، لا بدّ أن نلاحظَ أنّ سلَّمَ الرقيّ مُرتَّبُ الدَّرجاتِ بشكلٍ صاعد، بدءًا من الصنف الأوّل الذي يخدمُ الجسَد الفاني، وارتقاءً إلى الصّنفِ الثاني الذي يخدمُ المجتمعَ الإنسانيّ، ثمّ إلى الصّنفِ الثالث الذي تنضوي تحتَه أسبابُ سعادةِ الإنسانِ الخالدة، بما فيه من سموّ المعرفة الكبرى»[5].

**أمّا مُصطلح «الحَضارة»** Civilization **فَمن أوائل مَن استعمَلَه:** الكاتبُ والسياسيّ الفرنسي فيكتور ماركيز دي ميرابو (Victor Riquetti de Mirabeau 1715-1789)[6] أو المُلَقَّب بـ L'Ami des

(4) الميداني عبد الرحمن بن حبنَّكَة، **الحَضارة الإسلاميّة أُسُسُها ووسائلُها وصور من تطبيقات المُسلمين لها**، دمشق، دار القَلَم، 1418/1998، (ص/ 19).

(5) حبنكة، **الحَضارة الإسلاميّة أُسُسُها ووسائلُها**، (ص/ 21-22)

(6) **L'Ami des hommes, ou Traité de la Population**, Hambourg: Chretien Hérold, 1756-1762, 6, vol. in-12

ذكَر **ذلك موريس آرنو** فيما كَتَبَه بالنشرة الأكاديمية المَلَكية البلجيكية:

hommes؛ فهو الذي يعود إليه الفضل عام 1756 في الاستخدام الأول للحضارة كتطور المجتمع نحو دولة أكثر انسجامًا. ولكنه تعريف بسيط يُناسبُ المرحلةَ (ق.18م) التي شَهدَت الثورةَ الفرنسيةَ الشهيرَة.

أمّا عبد الرحمن ابن خلدون صاحبُ علم العُمران فقَد نظر إلى الحضارَة في مقابلَة وموازنةٍ مع البَداوَة، ويكاد مفهومُها يتَّجه إلى التَّرف في العيش، فقَد عقدَ فصولًا كثيرةً منها أنّ البَداوَةَ أقدَمُ من الحضارةِ وأسبقُ مرحلةً، وأن البادية أصل العمران والأمصارُ مدد لها، وأنّ الحضارةَ نوعٌ من الرِّقّةِ والتّفوُّق على خشونةِ البَداوةِ في الاعتناءِ بحاجات التّرف والكمال في أحوالِ الناسِ وعوائدهم[7]، ومن خصائص الحَضارةِ أنّ الدّولَ تنتقلُ إليها بعدَ مرحلةٍ بدائيّةٍ في أطوارِ نموّها وتطوُّرِها. ورأى ابنُ خلدونَ أنّ الحضارةَ إنّما هي تفنّن في التّرف وإحكام الصّنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفُرُش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، وضرب لذلك مثلًا بالعَرَب عندَما فَتَحوا الأمصارَ فَمَلَكوا فارسَ والرّومَ واستخدموا أهلَها في تسيير أمورِها ومهنِ الناسِ وحاجات منازلهم[8]، ومن أهمّ خصائصِ الحَضارةِ كما تَصوَّرَها ابنُ خلدونَ أن العلومَ إنما تكثر حيث يكثر العمرانُ وتعظمُ الحضارةُ، والسّبب في ذلك أنّ تعليم العلم من جملة الصّنائع، والصّنائعُ إنّما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف تكون نسبةُ الصّنائع في الجودة والكثرة لأنّه أمر زائد على المعاش. فمتى فَضلَتْ أعمالُ أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الإنسان وهي العلوم والصّنائع[9].

**وفي العصر الحديث عَرَّفَ وِلْ ديورانتْ** الحضارةَ بأنها «**نظامٌ اجتماعيّ يُعين الإنسانَ على الزيادةِ من إنتاجِه الثّقافيّ، وإنّما تتألفُ الحضارةُ من عناصرَ أربعةٍ: الموارد الاقتصاديّة، والنُّظُم السياسيّة، والتّقاليد الخُلُقيّة، ومُتابَعة العُلوم والفُنون**؛ وهي تبدأ حيثُ ينتهي الاضطرابُ والقلقُ؛ لأنّه إذا ما أمِنَ الإنسانُ من الخوفِ تحرَّكَت في نفسه دوافعُ التّطلُّع وعَواملُ الإبداعِ والإنشاء، وبعدئذٍ لا تنفكُّ الحوافزُ الطّبيعيّةُ تستنهضُه للمضيّ في طريقه إلى فهمِ الحياةِ وإزهارِها. والحضارةُ مشروطةٌ

---

Maurice-A. Arnould, **Propos sur la civilisation**. In: Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques, tome 1, n°5, 1990. pp. 101-109.

وأكّد ذلك قبلَ آرنو الباحثُ اللسانيُّ الفرنسيُّ **إميل بنفنست في بحثه:**

Émile Benveniste: **Hommage à Lucien Febvre. Eventail de l'Histoire vivante,** t.1 Paris, 1953, pp:47-54

(7) ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من كتابه: «ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومَن عاصَرهم من ذوي الشأن الأكبر»**، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 1408/ 1988، (ص/ 152-153).

(8) **مقدمة ابن خلدون، (**ص/ 215-216).

(9) **مقدمة ابن خلدون، (**ص/ 548).

بطائفةٍ من عواملَ هي التي تستحثُّ خُطاها أو تَعوقُ مَسراها، **وأوّلها العواملُ الجيولوجيّةُ... وثانيها العَواملُ الجغرافيّةُ... والعواملُ الاقتصاديّةُ أهمّ من ذلِك**... فقد يكونُ لشعبٍ مُؤسساتٌ اجتماعيّةٌ منظَّمةٌ، وتشريعٌ خُلُقيّ رفيع... ومع ذلك فإنّه إن ظلّ في مرحلة الصّيدِ البدائيّة، فإنّه يستحيل أن يتحوَّلَ إلى المدنيّةِ تحوُّلًا تامًا[10].

**وما هذه العواملُ الماديّةُ إلا شروطٌ لازمةٌ لنشأةِ المَدنيّة، لكنّها لا تكوّنُ مدنيّةً ولا تُنشِئُها من عدمٍ، إذ لا بدّ من أن يُضافَ إليها العواملُ النفسيّة الدّقيقةُ، لا بدّ أن يسودَ الناسَ نظامٌ سياسيّ مهما يبلغْ من الضّعفِ**... كما كانت الحالُ في فلورنسا وروما أيامَ النّهضة... ولا مندوحةَ أيضًا **عن وحدةٍ لغويّةٍ لتكونَ بين الناسِ وسيلةُ تبادلِ الأفكار، ثم لا مندوحةَ أيضًا عن قانونٍ خُلُقيّ أو دينيّ يربطُ بينهم**، ويرفَع الأخلاقَ من مرحلةِ التوازنِ إلى مرحلة الإخلاصِ في العملِ. حتى تتوفَّرَ قاعدةٌ يرعاها الناسُ، وبهذا يطّردُ سلوكُ الناسِ وينتظمُ ويتّخذُ له هدفًا في الحَياةِ، وإذا انعَدَمَت هذه العواملُ تقوَّضَ أساسُ المَدَنيّة[11].

## في تعريف مفهوم الحوار:

«المُحاوَرَة المجاوَبَة والتَّحاوُرُ التجاوب»[12]. والحِوارُ حديثٌ بينَ مُتكلِّمٍ ومُخاطَبٍ. والفعلُ حاورَ يُحاورُ محاوَرةً جادَلَ، وكُلُّ خِطابٍ مُرْتَبِطٌ عَلى وجْهِ الاطِّرادِ والاتِّساقِ بِفِعْلِ التَّواصُلِ[13]، لذلكَ «كان لا بُدّ في الحوارِ من وُجودِ متكلِّمٍ ومُخاطَب، ولا بدّ فيه من **تَبادُل الكلام ومُراجعَتِه، وغايةُ الحوارِتَوليدُ الأفكارِ الجديدةِ في ذهنِ المتكلّم، لا الاقتصارِعلى عَرضِ الأفكارِالقَديمة، وفي هذا التّجاوُبِ تَوضيحٌ للمعاني وإغناءٌ للمفاهيم، يُفضيانِ إلى تَقدُّم الفكرِ**[14]. وإذا والعِبارةُ الحِواريّةُ وسيلةٌ تعليميّةٌ لإبلاغِ الأفكارِ أو المقاصد أو المبادئِ[15]، يُشْرِكُ فيها المُتَكَلِّمُ المَخاطَبينَ أو الحاضِرينَ في تَبادلٍ كلاميّ يُثيرُ انتِباهَهم، ويُهيّءُ نفوسَهم لسَماعِ المَبادئِ سَماعَ قَبولٍ واقتناعٍ؛ فعِنْدَئذٍ يأتي جَوابُه r شافيًا كافيًا موجَزًا مُرَكَّزًا، عَلى قدْرِ

(10) وِلْ وايريلْ ديورانت، **قصّة الحَضارة، نشأة الحَضارَة**، ترجمة زكي نجيب محمود، المنظمة العربي للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، (ج/ 1، ص/ 3-4).

(11) ديورانت، **قصّة الحَضارة، نشأة الحَضارَة**، (ص/ 6-7). ويُنظَر أيضًا:
صليبا، جَميل، **المُعجَم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982. (ص/ 477-475).

(12) الأفريقي، ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، مادة حور، (ج/ 4، ص/ 217).

(13) دايك، فان، **النّصُّ والسِّياق**، تَرْجَمَة: عبد القادر قنيني، بيروت، أفريقيا الشّرق، 2000، (ص/ 20).

(14) **المُعجَم الفلسفي**، (ص/ 501).

(15) **الحِوارُوسيلَةٌ من الوَسائلِ التّعليميّةِ** التي تُهيّءُ المُخاطَبَ للتّلَقّي والانتفاعِ مِمّا يُلْقى إليه من مَبادِئَ، انظُرْ في بسْطِ الكَلامِ عنِ الجانِبِ التّعليميّ في «الحوار» كِتابَ: فضل إلهي: **النّبيّ الكَريمُ ﷺ مُعَلِّمًا**. (ص/ 30).

السّؤالِ، موافِقًا لأحْوالِ المُخاطَبِ، فيسهُلُ إدراكُه لوَجازَتِه وواقعيّتِه.

والتّحاوُرُ يقرّبُ السّامعَ مِن المُتكلّمِ، وهو سُلوكٌ بارزٌ في المُحادَثَة اقتضته الرّسالةُ اللغويةُ، والحوارُ في الحديث النبويّ الشريف يَميزُ الأَحاديثَ الصَّحيحَةَ مِنَ المَوْضوعَةِ[16]؛ فالنّبيُّ r نبيٌّ إلى أمّتِه، يعلّمُهم ويُلقّنُهم بوساطَةِ الأداةِ التّعليميّةِ النّاجعةِ، وهِيَ العِبارةُ الحِواريّةُ التي تُجيبُ عَنِ السّؤالِ وتُصحّحُ الأفهامَ وتلقّنُ الدّروسَ والمَبادئَ، وتَصلُ بالمُخاطَبِ إلى مَقاصدِ المُتكلّمِ من الكَلامِ، وهو الحَملُ على الفِعلِ أو التّركِ، بأسلوبٍ متدرّجٍ يشترِكُ فيه السّائلُ والمُجيبُ، ولا يَعتمِدُ عَلى التّقريرِ؛ لأنّ أسلوبَ التّقريرِ أو الخِطابِ المُباشرِ لا يَطْرُقُ بابَ القلوبِ، ولا يَفتَح النّفوسَ للتّقبّلِ، مِثْلَما تَفتَحُه العِبارَةُ الحواريّةُ.

## في تعريف مفهوم الصراع:

الصّراعُ في الأصل نزاعٌ بين شخصين يحرصُ كلٌّ منهما على التّغلُّب على الآخَر بقوتِه المادّيّة، كصراعِ الرياضيّين أو صراع الدّولِ في الحُروب. ويُطلَقُ مجازًا على النّزاعِ بين قوّتَيْن معويّتَين تُحاولُ كلُّ واحدةٍ منهما أن تتغلّبَ على الأخرى وتحلَّ محلَّها، كصراعِ رَغبَتَيْن أو نزعَتَين أو مَبْدأين أو غايتَيْن، أو الصراع بين هَوى النَّفس والواجبِ، وللصراعِ النفسيّ بين مَنزَعَيْن عند عُلَماء النفسِ أثر بالغٌ في تفسيرِ مظاهرِ الشخصيّة السّويّة أو الشّاذّة[17].

أمّا صراعُ الأفكار أو صراعُ المذاهبِ أو صراعُ الحضاراتِ فهو صراعٌ مَجازيٌّ مَعنويّ، يَزعُم فيه القائلون به أنّ حضارَتَهم مُقدَّمةٌ في المراتبِ العقليّة والمَدنيّة والتّحضُّر على غيرِها.

## الأسسُ التي بُنِيَت عليها الحضاراتُ الإنسانيةُ[18]،

**إذا استقرَيْنا الحَضارَة وجدنا أنّها:**

- كانت عند **اليونان الإغريق** قائمةً على تمجيد العَقل، وقد أثمَرَت هذه الأسسُ على مرّ التاريخ عُلومًا فلسفيةً ورياضيةً وطبيّةً، وفُنونًا جَماليةً،

- وكانَت أسسُ **حضارة الرومان** كانَت قائمةً على تَمجيد القُوّة وبَسط سلطان الرومان على العالَم، فأنتَجَت هذه الحضارَة أجسادًا قويةً وجيوشا نظاميةً جيدةَ التدريب، فبسطوا هيمنَتَهم على شعوبٍ كثيرة وسَنّوا مجموعةً من القَوانين المدنية والعسكرية.

(16) حبنكة، **الحَضارة الإسلاميّة أُسُسُها ووسائلُها**، (ص/ 29-32).
(17) صليبا، **المُعجَم الفلسفي**، (ص/ 725).
(18) حبنكة، **الحَضارة الإسلاميّة أُسُسُها ووسائلُها**، (ص/ 29-32).

- وقامَت **حضارةُ الفرسِ** على تَمجيد المُتعَة الجسديّة والسلطان، فأنتجوا على مرّ القرون قصورًا فَخمةً وميادين للتَّرَف وجيوشا حربيةً منظَّمةً.

- وقامَت **حضارَة الهنودِ** على تمجيد القُوى الروحيّة، أعطَت فِرَقا من الملل والنحل والدياناتِ ووجهتهم نحو التعلق بفنون السحر وخداع الحواسّ.

أمّا عن **حضاراتِ القُرون الحَديثَة** فقَد وَرِثَت الحضارةُ الأوروبيةُ نزعةَ تمجيد العلوم المادّية وتَسخير طاقاتِ الكونِ لنَفع الجَسَد وإمتاعه ودَفْع الألَم الحسّيّ عَنه، واستبعاد أثرِ الدّين[19] والروح في تنمية الحضارات، وأسهَمَت الحضاراتُ الحديثةُ في اختصار الزّمن وطَيّ المسافاتِ لبلوغ غاياتِ إمتاع الجَسَد وإقناعِ العَقل، وقادَتها هذه الغاياتُ إلى غَزو كثير من البلدان واستغلال ثرواتها. لكنّ المتخصصين في دراسات الحضارات البشريّة يلاحظونَ أنّ الحضارَة المادّيّةَ لم تستطعْ أن تقدّمَ الأنموذجَ الأمثلَ للحضارة المتكاملة المتوازنة، وأنّ تركيزَها على إشباع مطالبِ الجَسَد يقودُها إلى مَخاطر التآكُل والأزمات.

أمّا **الحَضارةُ الإسلاميّةُ** فهي التي تشتملُ أسُسُها الفكريةُ والنفسيةُ على «حاجاتِ الحياةِ كلِّها، في مختلف جوانبِها الفكريّةِ والروحيّة والنّفسيّة والجسديةِ والمادّيةِ، الفرديّةِ والاجتماعيّةِ، وفي جميع المَجالاتِ العلميّة والعَمَليّة»[20].

ولا شكّ في أنّ **سلبياتِ الحضارَة ليسَت بالضرورة صادرةً عن الحضارَة نفسِها؛ ولكنّها تكون في الأغلب الأعمّ صادرةً عن صور التطبيقِ وأشكالِ التنزيلِ** وما يُخالطُ ذلكَ من أهواءِ النفسِ وتدخُّل مصالِح الذّاتِ، فما أكثر جوانبَ التقصير والانحرافِ عن المسارِ الصحيح والتعاليم المبدئية المَرسومة في العصور التي تَلَت عصرَ صدرِ الإسلامِ، ولكنّ ذلك لم يَمنع العلماءَ والفُقَهاءَ من طَلَب الحقّ والتزامِ

(19) الحقيقة التي برهن عليها كثير من العُلَماء والمفَكّرين أنه لا استمرارَ للحضارة الإنسانية من دون أخلاق كونية، ولا سلام للعالَم من دون سلام دينيّ، ولا يحصل السلام الدّينيّ إلا بالحوارِ بين الدّيانات: يُنظَر كتاب الكاتب والباحث السويسري:
هانس كينغ: Hans Küng: **مَشروع أخلاقيّ عالَمي، دور الدّيانات في السلام العالَميّ**، ترجمه عن الألمانية جوزيف مَعلوف، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 1998.
ينتقدُ هانس تجربة الحداثة المتجرّدة عن الدّين، لا سيما في أوروبا، وما خَلَّفَ ذلك من أزماتٍ روحيّةٍ وتيه وارتباك في المجتمع. ولذلك حان الوقتُ لإخضاع الحَداثة الغربيّة «لقراءة نقدية على غرار ما حصل مع الديانة المسيحية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، فعلى الرغم من الوعي الكبير لحقوق الإنسان في هذا القرن، لم تشهد الإنسانية فوضى واضطرابات كالتي حصلت في القرن العشرين». ويسعى هانس في كتابِه هذا إلى مُجاوَزَة عصر الحداثة والانتقال إلى عصر ما بعد الحداثة، الذي بدأ تلوح معالمُه في أمور عدة، منها تخطي المحورية الأوربية والاستعمار، وتجاوز الرأسمالية النهمة والشيوعية المضلّلة والإيديولوجيات العقيمة، وبروز مجتمع دولي متعدد الأديان المذاهب والاتجاهات، وذلك لوجود ضمانة الأخلاقِ جامعًا مُقرّبًا بين الديانات، وإن اختلَفَت العَقائد.
(20) حبنكة، **الحَضارة الإسلاميّة أُسُسُها ووسائلُها**، (ص/ 31).

التعاليمِ، ولا شكّ في أنّ **البناءَ الحضاريَّ تكاملٌ وارتقاءٌ مستمرٌّ** بحثًا عن المنهج الأقوَم لتطبيق المبادئ على الوجه الصحيح الذي يوافقُ المقاصدَ العُليا للحضارةِ، فالحضارَة الإسلاميةُ أصابَها على مرِّ التاريخِ ما أصابَها بسبب أخطاء التنزيل، من انتكاس وانحرافٍ وتقهقرٍ وسلبيات، يُساعد على تقويتِها أعداؤُها الذين يَحمون حَضاراتهم بهدم أخرى.

## أهمُّ ما يُمكن ذكرُه عند استعراضِ نَماذج من الحوارِ بين الحضارات وفنّ المُناظَرَة:

### 1- تجربة «أدب المناظَرات» في التراث العَرَبيّ الإسلاميّ وأثره في الانفتاح على الثقافات وحماية الذّات:

المناظرة لغة مشتقة من النظر، ويدورُ هذا الجذر (ن.ظ.ر) على معانٍ كثيرةٍ أشهرُها: النظر الحِسّي، بالبَصَر، والنظر بمعنى التفكر في الشيء، والتأمُّل فيه.

وهو نوعان: طلبي، واستدلالي؛ قالَ ابن تيمية: «النظر تجريد العقل عن الغفلات، وقيل: هو تحديق العقل نحو المرئي. والأول هو النظر الطلبي؛ وهو طلب ما يدلّه على الحق، والثاني هو النظر الاستدلالي؛ وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق. وهذا الثاني هو الذي يوجب العلم»[21].

أمّا المناظرة فمَعناها استخراجُ مذهب المخالف وأدلَّتِه، وتُدعَى أيضًا مُماراة، قال ابن الأثير: «يقالُ لِلْمُناظَرَة: مُمَاراة؛ لِأَنَّ كلَّ واحِدٍ مِنْهُمَا يَسْتَخْرِجُ مَا عِنْدَ صاحِبِه ويَمْتَرِيه، كَمَا يَمْتَرِي الحالِبُ اللَّبَنَ مِنَ الضَّرْعِ»[22].

والمناظرة: هِيَ النّظرُ بالبصيرة من الْجَانِبَيْنِ فِي النِّسْبَة بَين الشَّيْئَيْنِ إِظْهَارًا للصَّوَاب، وَقد يكون النظرُ بينَه وبين نَفسه. والمجادلة: هِيَ الْمُنَازعَة فِي الْمَسْأَلَة العلمية لإلزام الْخصم سَوَاء كَانَ كَلَامه فِي نَفسه فَاسِدا أَو لَا[23].

---

(21) ابن تيمية، أحمد، كتاب النبُوّات، **النبوات**، تح. عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض، أضواء السلف، 1420هـ/2000م، (ج/ 2، ص/ 659).

(22) ابن الأثير، مجد الدّين، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تح. طاهر أحمد الزاوي-محمود الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م، (ج/ 4، ص/ 322).

(23) الكَفَويّ، أبو البَقاء، **الكلّيّات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تح. عدنان درويش-محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ص/ 849).

## قيمة فَنّ المُناظَرَة في التُّراث الإسلاميّ على العهد الأندلسيّ:

**أولًا:** لعل المناظراتِ الأدبيةَ التي أنتجت لنا المعلقاتِ الشعريةَ على العَهد الجاهليّ، أهمّ مصدر من مصادرِ التواصُل الأدبي والثّقافيّ على ذلك العصر، ثُمّ ما كان من تَقاليدِ الأسواق الأدبيةِ وأعرافِها كسوق عُكاظ وذي المَجاز والمربد وغيرها من ساحات التناظُر الشعري والسجالاتِ الأدبية والنقدية والمُنافَرات، كَما كان لدار الندوة، التي كانت مركزَ الحُكم والسياسة لقريش في مكة في مرحلة ما قبل الإسلام دورٌ أدبي وثقافي كبير. وما كانت عليه حواضرُ الدول الإسلامية في الخلافة العباسية وما تلاها من دول، فكانَت شاهدًا حقيقيًا على قُوة المناظرات الأدبية والإبداعية والشعرية وكبار الأدباء والشعراء لم يبرزوا للعامة إلا من خلال تلك المناظرات، وكان بعضُها يَحْظى بتشريف الخلفاء والأمراء وكبار القوم، وحُضورهم. كما كانت الأندلسُ بمراكزها العلمية والثقافية كإشبيليةَ وقُرطُبةَ وغرناطةَ، منارةً للسجال العلمي والأدبي، مما أنتج مؤلفاتٍ وكتبًا ودراسات علميّة عظيمة، خلدها ذلك العصر حتى يومنا هذا، في تخصصات كالفلسفة والأدب والتاريخ والعلوم الطبية والطبيعية والرياضية. والمُطَّلعُ على كتب التاريخ الاجتماعي والحكايات مثل العقد الفريد والمبتدأ والخبر والمقابسات وغيرها الموثقة للحياة الاجتماعية في أزمنة عربية وإسلامية سابقة يجدُ أهمّيّةَ تلك السجالات والمناظرات وما بَعَثته من حراك ثقافي وأدبي وعلمي كبير، وما زال أثرُه ممتدًا إلى عصرِنا[24].

**ثانيًا: ظهرَ فنُّ المُناظَرَة بصفتِه طَريقةً حواريّةً حضاريّةً عند الكتابِ العربِ المُسلمينَ لغَرَضيْن،** أولُهما الرّدُّ على تيّار الشعوبية الذي نشأ أواخرَ العهد الأمويّ والعصر العباسيّ والأندلسيّ، لرميِ العربِ بالمَثالبِ والنَّقائصِ، وللجاحظ (المتوفَّى سَنة 255هـ) رسالة في الرّدّ على الشُّعوبيّة ونَقضِ دَعْواهم بالحُجّةِ والبرهان. ثمّ إنّ المناظَرَة ازدَهَرَت مع اتساعِ البلدان التي اعتَنَقَت الإسلامَ وحصلَ اتصالٌ عريضٌ بالدّيانات الأخرى التي أثارَ كثير منها مشكلاتٍ تتعلقُ بعقيدة المُسلمين، فأُلِّفَت رسائلُ وكتُبٌ كثيرة في مُجادَلَة أهلِ الكتابِ وردِّ مَزاعِمهم، فنشأ علمُ الكلامِ علمًا أصيلًا كعلوم الفقه والأصول والتفسير، بموضوعه ومنهجه ومصادِرِه، وسُمِّيَ بعلم العَقيدة وعلم التَّوحيد وعلمِ أصولِ الدّين. ويعتمدُ علم الكَلامِ على المناظَرَة والحِجاجِ لردِّ دَعْوى الخَصمِ بالبراهين، والدفاعِ عن العَقيدَة. وقد ألفَ فيه خَلْقٌ كثيرٌ من العُلَماء منهم الشهرستاني في الملل والنحل، والغَزالي في المُستصفى، وابنُ تيمية في كثير من مصنَّفاتِه، والإبانَة عن أصول الدّيانَة لأبي الحَسن الأشعريّ، والمنهاج في ترتيب الحِجاج لأبي الوليد الباجي.

(24) الغريب، عبد العزيز بن علي: **أدب المناظَرات... أهمّ الفُنون الأدبية**، مجلة الجزيرة السعودية، ع:17538، 17-18 يناير 2021.

ومن المؤلَّفات المعاصِرَة: ضوابط المعرفَة وأصولُ الاستدلال والمُناظَرَة لعبد الرحمن حَبَنَّكَة المَيْدانيّ، وأصول الجَدَل والمُناظرة في الكتاب والسّنّة لمحمد بنِ إبراهيم العُثمان، وفي فنّ آداب البحث والمناظَرَة لهارون بن عبد الرزاق المالكي، وأدب الحوار والمُناظَرَة لعليّ جريشة، وفنّ المناظَرَة لأمال حَسَن، وكتاب: في أصول الحوار وتَجديد علم الكلام لطَه عبد الرحمن.

وقد نشط فنُّ المناظَرَة على عهد الأندلسيين[25] بسبب ازدهارِ الحياةِ الثّقافيّة وظهرِ المَجالسِ الأدبية حيثُ مالَ كثيرٌ من أمَراءِ الأندلُس إلى مَجالس العلم والمعرفة، وشارَكوا أهلَها فيها، وشجَّعوا عليها واحتَرَموا عُلَماءَها. ومن عَوامل ازدهارِ المناظَرَة على عهد أمراءِ الأندلسِ: الانفتاحُ على الثقافاتِ الأخرى، وظُهور بَوادرِ الانفتاح الدّينيّ والثّقافي، خاصّة أنّ البيئةَ الأندلسيّةَ جَمَعَت عَناصر شتّى من الأمم والديانات، فاقتضت شروط التعايُش والتَّساكُن الميلَ إلى عَقدِ مَجالسِ المناظرات لإجراء المُحاوَرات، فكان ذلك الجوُّ الحَضاريُّ والاجتماعيُّ سببا قويّا في ازدهار المناظرة والجدل. ولا ننسى ما عَرَفته الأندلُسُ من التقاءِ الدّياناتِ الثلاثِ، وما كان لهذا التلاقي من أثرٍ في إثراءِ التُّراثِ الكلاميّ الجَدَليّ، فأصبحَت المناظَرَةُ منهجًا للدّفاعِ عن العَقيدَة، بطرقٍ عَقليّة ونَقليّةٍ مُتَحضِّرةٍ. كما نشطَت التياراتُ الفكريّةُ والفلسفيّةُ الإسلاميّة والمذاهبُ الكلاميّةُ، وتأثَّرَ أهلُ الأندلُس بالمؤلَّفاتِ العلميّة والأدبيّة التي وَفَدَت عليهم من المَشرِق، وانفَتحوا على ثقافاتٍ أخرى ورَدَتهم عن طَريق التَّرجَمَة.

## من شروط المناظراتِ وآفاتِها:

الجَدَلُ (أو المناظرة) تَردُّدُ الكلامِ بين اثنَيْن يقصد كلُّ واحدٍ منهما تصحيحَ قولِه وإبطالَ قولِ صاحبِه. وهو سبيلٌ إلى معرفةِ الاستدلالِ، ولولا تصحيحُ الوَضعِ في الجَدَل لَما قامَت حُجَّةٌ ولا اتّضَحَت مَحَجّةٌ ولا عُلِمَ صحيحٌ من سَقيمٍ، وللجدلِ والمُناظرةِ شروطٌ[26]، فَمَن لا علمَ له بها لا يَلِجُ فيها، منها تقديم تَقْوى الله، على جَدَلِه، ويتَوَقَّرَ في جُلوسه، ويُقبلَ على خصمِه بأدَب ويُحسن الاستماعَ إليه، ولا يتكلَّم عَمّا لم يَقَعْ له به علمٌ من جهتِه، ولا يتكلمُ إلا عَن المقصود من الموضوع، فإنّ الكلامَ عن غير المقصود عُدولٌ عن الغرضِ المطلوبِ، وذلك كلُّه لينتفعَ بجَدَلِه كما تحدثَ عُلَماءُ المسلمين عن آفات المناظرة والجَدلِ، فهذا الإمامُ الشافعيّ يضعُ شروطًا ينبغي أن تتوافرَ في المناظرةِ ويُراعيها المُناظر لضمان استثمارِ المناظرة وإدراكِها نتائجَها، فمن ذلك أن تُعقدَ في هُدوء واتّزانٍ، ومن غيرِ شجارٍ ولا حَماس زائد أو تصرُّفٍ مَقيت أو انفعالٍ مُدمّرٍ أو تَطاولٍ أو تَهجُّمٍ سافرٍ، كما ينبغي له أن يكونَ سهلًا ليّنًا، قالَ الذّهبيّ: «وعلى كلِّ

(25) سلامي، عبد اللطيف، **المَدخَل إلى فَنّ المُناظَرَة**، مناظرات قَطَر، الدّوحَة، مؤسسة قَطَر للنشر، 2014م، (ص/ 46-47).
(26) الباجي، أبو الوليد، **المِنهاج في تَرتيب الحِجاج**، تح. عبد المَجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، (ص/ 7-10).

تقديرٍ احذَر المِراءَ في البحثِ وإن كنتَ مُحقًّا ولا تُنازِعْ في مسألةٍ أنت لا تعتقدُها»[27].

وقد تركّت لنا المصادرُ مناظراتٍ بين المسلمين والنصارى، **كالتي جَرَت في الأندلُس بين التُّرجمان الميورقي مع القس نقلا ومرتيل**، القسيس أنسلم تورميدا الذي أسلَمَ وكان قبلُ قسيسًا يُدعى أنسلم تورميدا، أكبر علماء النصارى في القرن الثامن للهجرَة، أسلَمَ وتعلمَ العربيةَ وهو الذي ألفَ كتابَ «تُحفة الأريب في الرّدّ على أهل الصّليب»[28]، ومُحاوَرَة رَحمة بورنومو الأندونيسي مع مُعلّمٍ للقُرآن[29]. والمُناظرَة التي **جَرَت بين غَرسية و ابن الدّودين البلنسيّ**، في عصر ملوك الطوائف[30].

## فَنُّ «المُباحثَة» شكلًا من أشكالِ المُناظَرة:

تمتازُ «المُباحَثَةُ» عن بقيّة أنماط الحوارِ من حيثُ غايتها؛ «فهي تتوخّى تحصيلَ المعرفةِ العلميّةِ والموضوعيّة. ويندرجُ في هذا النّمطِ الحوارِ عددٌ من الأعمالِ والنصوص الإسلاميّة، وخاصّةً تلك التي تتعلّقُ بالمِلل والأهواءِ والنِّحَل. ويُسجّلُ في هذا السياقِ تفوُّقُ المسلمين على غيرِهم من أهلِ الدّيانات والحضاراتِ الأخرى.

ومن أشهرِ الأعلامِ الذين بَرَزوا في هذا الميدان أبو محمد ابنُ حَزم الظاهريّ (ت.456هـ) بكتابِه المعروفِ «الفصل في المِلَلِ والأهواءِ والنِّحَل»، الذين حاور فيه بأسلوب علميّ رصين أهلَ الدّياناتِ الأخرى... اعتمَدَ في نقدِ الآراءِ والعَقائدِ على حُجَجٍ عقليّةٍ واستدلالاتٍ منطقيّةٍ متينة»[31].

## 2- العلاقاتُ بين الحضارات، أهي قطيعة وصراع أم هي تواصل وحوار؟

**انتشَرَت مَفاهيمُ كثيرةٌ في موضوع «العلاقَة بين الحضارات»** أهي قطيعة وصراع أم هي تواصُل وحوار، منذ صرَّحَ المفكر الياباني الأصل الأمريكي الجنسية فرانسيس فوكوياما في كتابه «صدام الحَضارات وإعادة تَشكيل النظام العالَمي»[32] بنهاية التاريخ وموت الإنسان، وهي صراعات ما بعدَ

(27) نَقلًا عن: الزغبي، محمد بن عبد الملك **أصول المُناظَرَة ورَوائع المُناظَرات**، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، 1432-2011، (ص/ 27-28).

(28) انظرْ: **أصول المناظَرَة ورَوائع المناظَرات**، (ص/ 603).

(29) انظرْ: **أصول المناظَرَة ورَوائع المناظَرات**، (ص/ 610)

(30) انظر بحثًا في الموضوع: **فَنّ المناظَرَة في التراث الأندلسيّ خلال عصر ملوك الطّوائف-قراءة في رسالَتَي ابن غَرسية و ابن الدودين البلنسي**، بوصوار خيرة – حميدي مليكة، مَجلّة البُحوث التاريخيّة، المج:7، ع:1، ص: 216-245

(31) جَبرون، امحمّد: **تجربة الحِوار الثَّقافي مع الغرب**، بيروت، مركز نماء للبُحوث والدّراسات، 2014، (ص/ 135-136).

(32) Samuel P. Huntington, **The Clash of Civilization and the Remaking of Word Order,** Simon & Schuster 1996.

الحربِ الباردَة، ذاتُ طابَع مَذهبيّ ثقافيّ حضاريّ مَحض. ثم تَراجَعَ عن ذلك سنة 2006 كَما سبق أن صرَّحَ هنتنغتون بفكرته حول «صدام الحضارات»، وكان وراء كلّ فكرةٍ مذهبٌ أو إيديولوجيا مُوجِّهَة. فصدام الحضارات تحفز إلى الصراع وتدعو إلى الاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الليبرالي، من خطر جديد مُغايِر للحضارة الغربية.

## نماذج من نظريات الحضارات والحوار:

انتشَرَت مَفاهيمُ كثيرةٌ في موضوع «العلاقَة بين الحضارات» أهي قطيعة وصراع أم حوار وتواصُل، منذ صرَّحَ المفكر الياباني الأصل الأمريكي الجنسية فرانسيس فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» بنهاية التاريخ وموت الإنسان، ثم تَراجَعَ عن ذلك سنة 2006 كَما سبق أن صرَّحَ هنتنغتون بفكرته حول «صدام الحضارات»، وكان وراء كلّ فكرةٍ مذهبٌ أو إيديولوجيا مُوجِّهَة. فصدام الحضارات فكرةٌ تحفز إلى الصراع وتدعو إلى الاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الليبرالي، من خطر جديد مُغايِر للحضارة الغربية.

**ولم يُكتبْ لمثل هذه النظريات الانتشاروالعَيش الطويل**؛ وذلِك لِما كانت تنطوي عليه من عيوب واقعيّةٍ ومنهجيّةٍ كعدم الدّقّة، وكثرة الغموض والتعميم والانتقال من قضية إلى أخرى من غير رابط ولا مناسبَة. وما جَعَلَ هنتغتون يُروّجُ لنظريّة «صدام الحضارات» إلا المُسارَعَةُ إلى محاولة إثباتِ أنّ الصراعَ لن يَعودَ مَذهبيا أيديولوجيًا بعد انهيار المُعسكر الشرقيّ، بل أصبحَ صراعًا حضاريًا بين حضارة غربيّةٍ وأخرى تُناقضُها. وطفقَت المَدَنية الغربية الحديثةُ تُنتجُ المَشاهدَ المُفترَضَة لتهديدات مُتوَقَّعَة.

**والحقيقةُ أنّ صراعَ الحضاراتِ فكرةٌ صداميّةٌ عنيفةٌ مُميتةُ**، تُنشئُ حالاتِ العَداء والتّوتُّر بين الشعوب، ولن تصلحَ لتكونَ أطارًا نافعًا للعلاقاتِ الدّوليّة، ولا تفسيرًا منطقيًا واقعيا مُقنعًا لِما يُتصوَّرُ أن يكون عليه مُستقبلُ العالَم، ولن يُنجيَ العالَمَ بأسرِه إلا تأسيسُ العلاقاتِ على التكامُل البَنّاء والحوارِ الإيجابيّ والتواصُل النافِع، خاصةً في عصر التّكتُّلاتِ وتقارُب المَصالح وسُرعةِ انتقالِ آثارِ الأزمات من مكانٍ إلى آخر.

**والغايةُ من هذا البحث البرهنةُ على أهمّيّةِ المفاهيم الحضاريّة في معالَجَة إشكالِ «الحواربين الحضارات»**، من هذه المَفاهيم التي تَدور في فَلَك «**حوار الحضارات**»: مفهوم **صدام الحضارات** أو **حرب الثقافات**، ومفهوم **الهوية الثقافية** و**العولمة الحضارية**. ومفهوم **عوائق الحوار**، وعلى رأس العوائق ظاهرة العولمة الثقافية التي أصبحَت مفهوما أو نظريةً عابرةً للقارات Transcontinental

مُهدِّدةً مفهومَ الهويات الثقافية.

**أهمُّ نقاط الضّعف في كثيرٍ من النظريات** التي صيغَت حول الحضارات والثقافات، ادّعاءُ الشموليّةِ والكَمالِ وعَدمُ التّسليم بالنسبيّةِ الثّقافيّة Cultural Relativism وما يتفرَّعُ عنها من حاجة الثقافات والحضاراتِ إلى تَكامُلٍ وتَحاوُر، وغياب المفهوم العلمي لحوار الحضارات عند كثير من المثقفين، وتزايُد الأحداث السياسية التي تزيد من حدّة الاستقطاب بين الحضارات المختلفة، وأهمية وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي في مواجهة الموجة السلبية «للصراع بين الحضارات» وتعويضها بنزعَة إيجابية تقوم على فكرة الحوار والتكامُل بين الحضارات.

**والغايةُ الكبرى من كل حديث حول حوار الحضارات والثقافات والأديان**، غرسُ مفهوم الحِوار وليس الصراع؛ لأنّ الحوارَ أساسُ العلاقات السوية بين الحضارات، واحترامُ الاختلاف والتنوُّع أساسُ التحضُّر والعقلانية[33].

وأهمّ الأسئلةِ والإشكالات التي ينبغي أن تُثارَ في حديثِ حوار الحَضاراتِ ما تأثير الإعلامِ في تثبيت مفهوم الصراعِ بدلًا من الحوارِ، وكيفَ يُمكن إعادةُ تَدوير الإعلامِ وصياغتِه لتُستثمَرَ به قيمٌ جديدةٌ هي قيمُ الحوارِ والتّقارُب وتَقبُّلِ التَّنوُّع والاختلاف والنّسبيّةِ بين الثقافاتِ. ثُمّ كيف يُمكن صناعةُ رأي عالَميّ جديدٍ يَدعمُ الحوارَ والتنوُّعَ وينبُذ الصراعَ والتّفوُّق.

## مَفهومُ «الحوار بين الثقافات» بوصفِه مكوِّنا من مكوِّناتِ البنية الدّوليّة:

يُعدُّ الحوارُ بين الحَضارات جزءًا من بنيةِ الأمم المتحدة الرئيسَة؛ «فقد أنشِئت الأممُ المتحدة إيمانًا منها بأن الحوارَ يمكن أن ينتصر على الخلاف، وأن التنوع فضيلة عالمية، وأنَّ لشعوب العالم أهميةً كبيرةً في هذا الصدد». إن ارتباطهم بمصير مشترك أكثرُ من انقسامهم بهوياتهم المتباعدَة»[34].

وتنشأ معظمُ الصراعات من التعصب، الذي يكون أصلُه الجهلَ، أمّا تنوعُ العالم فيَقودُ إلى تجربة ثريّة في المشاركة ومعرفة الاختلاف. ثمّ إنّ هذه التجربةَ يمكن أن تُعززَ قيمَ المُساكَنَةِ والتعايش السلمي بين الناس. ويتضمن الحوارُ بين الثقافات تبادلَ الأفكار والتَّعرُّفَ على أوجهِ الخلافِ بين الشُّعوب،

(33) جماعة من الباحثين، **حضارات العالَم، حوار لا صراع**، رسالة علمية أشرف عليها بسيوني حماده، جامعة قَطَر كلية الآداب والعلوم، 2015، (ص/ 9).

(34) United Nations, Academic Impact: **Intercultural Dialogue.**
]https://www.un.org/en/academic-impact/inter-cultural-dialogue[ *Site contacted on 02/01/2024*

بهدف تطوير «فهمٍ أعمقَ لوجهات النظر» وما يترتَّبُ عليْها من أفعالٍ وتَقاليدَ. وفي نَظرِ منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، يُعزِزُ الحوارُ بين الثقافات التماسكَ الاجتماعيَّ ويساعد على إيجادِ بيئة مُناسبة للتنمية المستديمة. وتتمتع الجامعات ومؤسسات التعليم العالي بقدرة فريدة على تعزيز هذا الحوار لأنها مراكز للمعرفة والنقاش. وذلِكَ لأنّ ناشئةَ العالَم المُعاصر وهم الشباب؛ يُريدونَ بناء مجتمعات تقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية والإدماج والمستقبل المشترك. وكل هذا يتطلب نموا اجتماعيا واقتصاديًّا شاملًا، قائمًا على أنظمة حكم عادلةٍ وشاملة، فضلًا عن احترام القوانين والحقوق والحريات الأساسية، واحترام التنوع الثقافي. ويمكن أن يُسهِمَ الشبابُ بجهودٍ حاسِمةٍ في الدفع بهذا الحوار إلى الأمام وتحقيق التفاهم الثقافي، ويمكنهم أن يُساعدوا على تشكيل الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافيّة لبلدانهم.

## مفهوم الحوار بين الثّقافات: من عهد الاستعمارِ إلى ما بعد الاستعمار:

**الحوار بين الثقافات:** من خلال عَمَل علميّ جَماعيّ أشرفَ عليه كلٌّ من هانس يورغن لوسبرينك وسارجا موسى (Hans-Jürgen Lüsebrink, Sarga Moussa) **منظورًا إليه من بُعد ثقافيّ وأدبيّ أدقّ** من البُعد الأمميّ الدّوليّ: وذلِك من **مُنطلَقات مَرجعية معرفية جديدة**، وهو «الحوار الثقافيّ والأدبيّ» عبر التاريخ الممتدّ بين حقبَتَيْن حاسمَتَيْن في تاريخ كثيرٍ من شعوبِ العالَم، الحوار بين الثقافات في الحقبة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. من خلالِ تجلّياته الأدبية والثقافية، ومن النماذج البارِزَة: الشرقُ والمغرب العربي وغرب أفريقيا (ابتداءً من 1830 إلى يومنا هذا)[35].

ولَقَد أسهم كثيرٌ من الباحثين في إنجاز أعْمالٍ علميّة تُلقي الضَّوءَ على حوارِ الثقافاتِ في هذه الحقبةِ التاريخيّة من حياةِ المُجتَمَعاتِ، فتناوَلَت إسهاماتُهم العلميّةُ قَضايا **التَّبادل الثقافي** من خلال عبور ثلاث مناطق جغرافية وثقافية رئيسية: الغرب والشرق وإفريقيا؛ ولَم تكتفِ هذه الدراساتُ فقط بالدفاع عن المواقف الفكرية أو العلمية التي تُستخدم لتوضيح سماتِ الخَصائص المغلَقَة، بل تستدعي بوضوح المصادرَ المتنوعة لمقاربة تنتبه إلى تعقيد الظواهر الإنسانية والمكانية والزمانية، والتي توضح

(35) **Dialogues interculturels à l'époque coloniale et postcoloniale.** Représentations littéraires et culturelles. Orient, Maghreb et Afrique occidentale (de 1830 à nos jours)
Sous la direction de Hans-Jürgen Lüsebrink, Sarga Moussa. Détours littéraires, Éditeur: Éditions Kimé. 2019

ما ينبغي أن يسمى بمفهوم «**التبادل الثقافي**». ذلكَ أنَّ العمقَ التاريخي للمجالات الزّمنيّة المَدروسة (العصور الاستعمارية وما بعد الاستعمارية)، التي أنجَزَها مُتَخصصون مُرتبطون بالمشروع يرسم خريطةً لحَرَكيات الاتصالات والتبادل والصراعات بين الشعوب أو المواجَهاتِ بينَها. وهذا الإطار التاريخي المُحَدَّد في الدِّراسات، يُسائلُ أيضًا طقوس التواصُل والعلاقات الثقافية المركَّبة، للإمبراطورية الاستعمارية مع البلدانِ المحتلة، ولكنه يفتح أيضًا منظوراتٍ جديدةً ولدت في خضمّ النظام الاستعماريّ والهيمنة ولكنّها ذات أثر إيجابيّ. وتنطوي هذه حتمًا على «تَغيير النظرة» وقَلبِها لإعادة التفكير في التّجلّيات والقوالب النمطية والخطابات المطروحة للنقاش في مرحَلَة ما بعد الاستعمار. وبهذا المعنى، فإن العمل الذي حرره هانز يورغن لوسبرينك وسارجا موسى -المتخصصان الكبيران في الدراسات الاستعمارية والاستشراقية، والأصوات المُنبعثة من أفريقيا في الصحافة الاستعمارية، وتجليات الثقافاتِ البينية المُعاصرَة والتاريخيةcontemporary and historical intercultural representations على حد سواء- تستكشف بعمق التكويناتِ المعرفيةَ التي تنشأ من «كيمياء» التداول بين الثقافات والتواصُل بينها، كما قُدِّمت، سواء في نصوص الخيال السردي (الروايات والقصص الغَرائبية القصيرة)، أو في الأعمال غير الخيالية (الرحلات، والمقالات عن موضوع النوع الإثنوغرافي) وكذلك في وسائل الإعلام الأخرى الداعمة.

## الباحث الأنثروبولوجي فرانز بواسF.Boas والنسبية الثقافية Cultural Relativism:

وضع فرانز بواس(F. Boas (1858-1942[36] نصبَ عينيه **الثقافات المتعددة وليس الثقافة الواحدة؛ والنسبية الثقافية** هي الفكرة التي مؤداها أنَّ الثقافات أو الظواهر الثقافية تعبر تعبيرًا متميزًا عن الجماعات (الأمم) صاحبة هذه الثقافات أو الظواهر، وأنه ليست هناك قيم شاملة مطلقة.

مبدأ **النسبية الثقافية** الذي يعني في أحد أبعاده احترامَ الثقافات الأخرى وعدم تقويم أي ثقافة أو الحكم عليها في ضوء ثقافة أخرى (أو في ضوء الثقافة التي ينتمي الباحث الانثروبولوجي إليها) ومحاولة فهم تلك الثقافات الأجنبية والغريبة في ذاتها وضمن إطار الظروف والأوضاع العامة التي أنتجتها. ومبدأ احترام الثقافات الأخرى مبدأ رئيس في الأنثروبولوجيا يفرض على الباحث التعمق في دراسة الثقافات

(36) الثقافة عند الباحث الأنثروبولوجي فرانز بواس عبارة عن مجموع معتقدات ومؤسسات اجتماعية تُخَصُّ بالتحليل والبحث، ومن مؤلفاته:

**Primitive Art** (1927), traduction française par Marie Mauzé: L›Art Primitif, Adam Biro, Broché, 2003

**Race, Language and Culture** (1940), New York, Maxmillan.

**Race and Democratic Society** (1945), New York, J. J. Austin.

التي يتعرض لها وتحليلها الى عناصرها المكونة وتتبع عمليات التفاعل بين هذه العناصر.

بواس أول أنثروبولوجي يقوم باستطلاعات ميدانية عبر الملاحظة المباشرة والطويلة للثقافات البدائية. وبهذا المعنى يكون **مخترع علم وصف الأجناس البشرية** Ethnography وندين لـ )بواس) بالمفهوم الأنثروبولوجي حول (النسبية الثقافية) فهي عنده مبدأ منهجي؛ للإفلات من كلّ أشكال العرقية المركزية ethnocentrism في دراسة ثقافة معينة، فقد أوصى بدراسة تلك الثقافة دون أفكار مسبقة دون مقارنتها قبل الأوان بثقافات أخرى. وكان ينصح بالحيطة والحذر والصبر في البحث. وكان واعيًا لتعقيد كل منظومة ثقافية ويقول إن المعاينة المنهجية لمنظومة ثقافية في حد ذاتها من شأنها أن تقضي على تعقيدها.

لكل ثقافة «أسلوب» خاص يتضح من خلال اللغة والمعتقدات والأعراف والفن أيضًا وغير ذلك. وهذا الأسلوب نمطٌ يخص كل ثقافة ويؤثر في سلوك الأفراد. وكان بواس يظن أن مهمة الإناسي (عالِم الأعراق) تنطوي أيضًا على توضيح العلاقة التي تربط الفرد بثقافته.

كما اهتم بواس بتوضيح عبث الفكرة التي كانت مهيمنة في عصره والمستترة خلف مفهوم «العرق». وهي فكرة وجود علاقة بين السمات الفيزيائية والسمات العقلية. ويعتبر تايلور أن المجالين ينشآن عن تحليلين شديدي التباين. وللوقوف في وجه هذه الفكرة اعتمد مفهوم الثقافة الذي كان يبدو له الأصلح لبيان تنوع البشرية. وهو لا يرى أي اختلاف «طبيعي»(بيولوجي) بين البدائيين والمتحضرين إلا الاختلاف الثقافي. وهو اختلاف مكتسب وليس غريزيًّا. يتضح إذًا، أنَّ بواس يعتبر مفهوم الثقافة لا يعمل بشكل يخفي معه مفهوم «العرق» مخالفًا بهذا ما قاله البعض آنذاك، ووضع بواس هذا المفهوم في مقابل الآخر. وقد تخلى بواس عن مفهوم «العرق» في تفسير التصرفات البشرية.

## ريتشارد مارشاند ومفهوم المُثاقفة والتواصل الثقافي:

وتَحدثَ ريتشارد مارشاند[37] في أطروحته، عن مفهوم الهوية والهويات الجماعية، الثقافية والاجتماعية والعِرقية، وعن النماذج الثقافية كالفردية والجَماعية، والمسافة الهَرَمية، والذكورية والنسوية، وأهم من ذلك كله تعرضَ لمفهوم التواصل بين الثقافات وتأثيراته، ومفهوم المُثاقفَة L'in-terculture ومفهوم بناء وعي تثاقفي، وإرساء روح الجماعة في التعلم والتثاقُف لبناء حوار جَماعيّ،

(37) Rachal Marchand: **Influences de la Culture et de l'Identité du F.L.E**.: Etude Comparative des Enseignements/Apprentissages en France et en Chine. Mémoire de Thèse sous la direction de Richard Duda. Université de Nancy2. U.F.R Sciences du Langage. Année univ. 2008/2009

ومفهوم تحسيس المتعلمين بأهمية المثاقفة الجماعية، وقادَه تحليل عينة من تعليم طلاب فرنسيين وصينيين وتدريبهم، إلى أهمية المُدرّس وتأثيرِه في تطوير مَلَكات المُثاقَفَة والتبادُل الاجتماعي، وأهمية التحسيس ولَفت النظرِ إلى هذا التفاعُل التعليمي والاجتماعي في إرساء ثقافةٍ حوارية وحضارةٍ إنسانية تَفاعليّة، تقومُ على تغيير مَعايير الثقافَة وتحويلها من صراعٍ ومركزيّةِ ذاتٍ إلى مُثاقفَةٍ وحوار تَقارُبيّ عابرٍ للثقافاتِ Intercultural communication.

## جاكوب لورينك ومفهوم التواصُل الثقافي عبر المجموعات الافتراضيّة[38]

عالَجَ جاكوب لورينك Lauring Jakob في بحثِه الموسوم بعنوان: «التواصل التنظيمي بين الثقافات: التنظيم الاجتماعي للتفاعل في الاجتماعات الدولية» مفهومَ **التواصل بين الثقافات** بوصفِه شكلًا من أشكال الاتصال الذي يُقصَدُ منه تشارُكُ المعلومات والمعرفة بين الثقافات والمجموعات الثقافية المختلفة. ويُستخدَم **مُصطلحُ التواصل بين الثقافات لوصف عمليات الاتصال** والمشكلات التي تنشأ من تنوُّع التنظيماتِ الدينية ا لمختلفة أو المجتمعات أو الأعراق المتباينة أو ما شاكلَ ذلك مما تكون فيه خصائص الخُصوصيّة سمةً عامّةً. والغَرَضُ من التواصل بين الثقافات الوصولُ إلى فَهم الطرُق والأساليبِ التي يتصرَّفُ بها الأشخاصُ المنتَمون إلى ثقافات مختلفة في سياق العالم المحيط بهم، وكيفَ يتواصلونَ مع هذا العالَم المُحيط ويُدرِكونه. ويذهبُ كثيرٌ من المُشتغلينَ في مجال الاتصالات التجارية بين الثقافات أن الثقافة تحدد كيفَ يستطيعُ الأفرادُ تَرميز الرسائل والوسائط التي يختارونها لنقل رسائلهم وكيف يفسرونها.

هذا، ويجبُ أخذُ **السياق التنظيمي المحلي** بعين الاعتبار. وقد ضرَبَ جاكوب لورينك مَثلًا، لإيضاح فائدة **نظرية التواصل التنظيمي بين الثقافات**، بنتائج دراسة ميدانية إثنوغرافية مع المغتربين الدنماركيين في إحدى الشركات الخليجية العربية التابعة، واستنتجَ أنّ اختلافَ الثقافَتَيْن يُعالَج بنوع من التواصُل الثقافيّ الذي يُنظمُ أساليبَ الاتصالِ والتفاعُل حتى يُتَجنَّبَ الاصطدامُ الذي قد يضرُّ بمصالحِ الطَّرفين: الطَّرف المُغتَرِب والطَّرف المُضيف.

وكَتَب لورينك أيضًا بَحثًا مُشتركًا بعنوان: «**عندَما تتقاسم الفِرقُ الافتراضية العالمية المعرفةَ:**

(38) Lauring, Jakob (2011). **"Intercultural Organizational Communication: The Social Organizing of Interaction in International Encounters"**. in: Journal of Business and Communication. Vol. 48, n° 3, pp: 231–255

**الثراءُ الإعلاميُّ والاختلافُ الثقافي والمجتمعُ اللغوي»**[39].

فقَد أسهمَ التطورُ التكنولوجيّ وعالَميّةُ التواصل الافتراضي في حركات التواصُل والتّحاوُر، بل أصبحَ ذلك عنصرًا رئيسًا في الحياة اليومية للعديد من المنظمات الكبرى. وفي السنوات الأخيرة، تزايد هذا الاتجاه بسبب تخفيض الميزانية التي فرضتها الأزمة المالية العالمية. ونتيجة لذلك، أصبح استخدامُ الوسائط الافتراضية لتبادل المعرفة الداخلية الآن أكثرَ أهمية مما مضى. وقد قدمت الدراساتُ الحالية نظرياتٍ مفيدةً ووثائقَ تجريبية حول كيفية إدارة الفرق الافتراضية العالمية.

وهذا بُعد جديدٌ في التَّحاوُر والاتصالِ؛ نظرًا لأن القضايا الثقافيةَ واللغويةَ[40] تُعَدُّ أساسية لعمليات تبادل المعرفة في الفرق الافتراضية العالمية. والأهم من ذلك، أن إدراجَ هذه الأبعادِ قد يُجبرنا على إعادة التفكير في العلاقة بين وسائل الإعلام وتبادل المعرفة كما ينعكس في الأبحاث الحالية. ولكن ظلَّت مسألةُ التقاطُع بين الثقافة واللغة وتبادل المعرفة في المَجموعاتِ والفِرق الافتراضية من غير دراسة مُستفيضة.

ولاستكشاف العلاقة بين الثقافة واللغة في **الفرق الافتراضية العالمية**، تم استخدام طريقة العمل الميداني الإثنوغرافي المتعمق. وقبل البدء بجمع البيانات، اختيرت الشركة المناسبة، وكان لدى الباحثين إمكانيةُ وصول واسعة لإجراء بحث نوعي في شركة دنماركية كبيرة تضم أكثر من 20 ألف موظف، بما في ذلك شركة هندية فرعية توظف حوالي 300 شخص.

وكان يعقدُ قادةُ فِرقٍ من الفرق الافتراضية العالمية الموجودة في الهند، في كلِّ صباحٍ «اجتماعًا وقوفيًا» لمدة عشر دقائق في زاوية مساحة العمل المفتوحة. وكانَت تُناقَشُ خلال هذه اللقاءاتِ التحدياتُ والمهام الموزَّعة، وكان الموضوع المتكرر هو صعوبات التواصل مع الأعضاء الدنماركيين في الفرق الافتراضية العالمية. نظرًا لأن انهيار التواصل بين الفرق قد يؤدي إلى تفويت المواعيد المُبرمَجَة للمشروع، وما يتبع ذلك كلَّه من سلبيات.

الغرضُ من هذه الدراساتِ الاستكشافيّة دراسةُ أثر الثقافة واللغة ودورِهما في العلاقات بين الفِرَق الافتراضية العالمية. وتشير نتائجُ الدّراسات المُجْراةِ إلى أن كُلا من الثقافة واللغة مُهم لفعالية تبادل المعرفة. قد يكونُ التفاعل الحُضوريُّ (وجهًا لوجه) مُفَضلًا لتبادل المعرفة الملتبسة، عند تعذّر

(39) Klitmøller, Anders & Lauring, Jakob (2013); **When global virtual teams share knowledge: Media richness, cultural difference and language commonality. In:** Journal of World Business Volume 48, Issue 3, July 2013, Pages 398-406.

(40) **في أهمّيّة البُعد اللغويّ في التواصُل الثقافي بين الفِرَق يُنظَر:**

Lauring, Jakob & Jan Selmer (2012). **"International language management and diversity climate in multicultural organizations"**, in: International Business Review

Volume 21, Issue 2, April 2012, Pages 156-166.

التواصُل الإيجابيّ، ولأن طُرقَ الاتصال تسمحُ للأعضاء باستخدام الإشارات غير اللفظية ولغة الجسد، ولكن الاتصالَ الافتراضيّ لا يَخلو في هذا الزمان من أهمّيّة في تبادُل المعرِفَة وتقليل الخلافات وحلّ المشكلات وإتاحَة التعارُف واستكشاف التنوُّع.

بل يُمكن أن تُعمَّم هذه التجاربُ المُجراةُ على الفِرَق الافتراضيّة في ميدان الشركات المتباعدة جغرافيًا، إلى تجاربَ أخرى تتعلقُ بالندوات والمؤتَمَرات الدّوليّة التي تُعالجُ قضايا وإشكالاتٍ تدخلُ في نطاقِ مُعاناة الإنسانِ اليومَ، كالتعصُّب الثقافيّ والتّشدُّد العَقَديّ والهجرَة السريّة والحاجَة إلى تبادُل الثقافات الخاصّة والتّعريفِ بها.

وهناك نماذجُ متعددة من القُرون الماضية ومن العصرِ الحديثِ تُثبتُ بما لا يَدَعُ مَجالًا للشّكّ أنّ الحوارَ بين الأديانِ والحضاراتِ سمةٌ عُليا من سماتِ الحضاراتِ الإنسانيّةِ والثَّقافاتِ الأصيلَة، وما من ثَقافَةٍ كُتِبَ لها في التاريخِ البشريّ أن تَسودَ وتنتشرَ وتتسعَ بين المُجتَمَعاتِ وتَتقَبَّلَها بقَبولٍ حَسَنٍ، إلا وتجدُ لها مقوّماتٍ كلّيّة شاملةٍ تَستوعبُ الاختلافاتِ والتَّنوُّعَ وتَقْبَل به، وتفتح التواصُل بين الشعوبِ والثقافاتِ على مصراعَيْه للتكامُل والاستكشافِ واستكمالِ النقائصِ والاستفادَةِ من التَّجاربِ، ولم يُكتبْ للحضاراتِ التي فُرِضَت بالقُوّةِ أن يكون لها امتداد في الزَّمانِ والمكانِ إلا في حدودٍ ضيّقة، وإنّ التاريخَ يُحدّثُنا عن سُقوطِ كثيرٍ من الحضاراتِ التي جعَلَت التّسلُّح شعارًا للانتشارِ والانتصارِ.

## مُقاربَة أخرى تَحليليّةٌ نَقديّة لإشكاليّة الثَّقافَة في الفكرِ المُعاصِر: نموذج العالم الأنثروبولوجي «كلود ليفي ستروس»:

**عن حرب الثّقافات، حوار الهوّيّات الوطنيّة في زمن العولَمَة**[41]: تقترحُ هذه المُقاربةُ التّحليليّةُ النّقديّةُ تحليلَ مَفاهيمَ في صَميمِ الموضوع مثل الهوّيّة الثّقافيّة والمُثاقفَة والهيمنَة الثّقافيّة والعَولَمَة الثّقافيّة، والصّراع والحوار بين الثقافاتِ.

أُصيبَت المَفاهيمُ في عصرِنا بتغيُّر وتَطوُّرٍ كبير؛ فقد اكتسَبَ مفهومُ الثَّقافةِ اليومَ دلالاتٍ غنيّةً، في فضاءِ الفكرِ المُعاصِرِ، العَرَبيّ والغَربيّ؛ إذ أصبحَت المفاهيم تتداخلُ وتتفاعلُ، وقد **اجتَمَعَت اليومَ في مركّبٍ واحدٍ أسئلةُ الهويةِ الثّابتَة والمُتغيّرات، أسئلة الاختلافِ والوَحدةِ والتعدُّد، أسئلة الجُمود والتطوُّروالإبداع.**

(41) عبد الرزّاق الدّوّاي: **في الثّقافة والخِطاب، عن حرب الثّقافات، حوار الهوّيّات الوطنيّة في زمن العولَمة**، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

اختلافُ الثقافاتِ البشريّةِ ظاهرةٌ اجتماعيّة وتاريخيّة، ولكنّ هذا الاختلافَ الواقعيَّ لا يَحولُ دونَ إمكانِ وجودِ تَجاذبٍ وتَقاربٍ وتعاونٍ بين مجموعاتٍ مُعيّنةٍ منها، مع قدرٍ واضحٍ من التّجاهُل والتنافُر بين مجموعاتٍ أخرى... ولكن عندَما تتحوّلُ ظاهرةُ الاختلاف الثقافيّ إلى ذريعةٍ لنشرِ أفكارٍ حول التّفوُّق الثّقافيّ والامتياز الحَضاريّ، فإنه تترتبُ على ذلك تداعياتٌ أخلاقيّةٌ ومواقفُ سياسيّةٌ تجاه الثقافاتِ المُغايِرَة[42].

وهذا موضوعٌ أَوْلاه العالِم الأنثروبولوجي كلود ليفي ستروس[43] عنايةً كبيرةً وانتَهى إلى عَدَم وجودِ علاقةٍ مباشرةٍ ولا ضروريّةٍ بين ازدهارِ الثقافاتِ البشريّةِ وما يُزعَمُ أنّه امتيازٌ لها وتَفوُّقٌ على غَيْرِها، وأنّ الازدهارَ الثقافيَّ لا يتحقَّقُ إلا إذا انفتَحَت الثقافاتُ بعضُها على بعضٍ، وأنّ التواصُلَ بينها مصدرٌ من مصادرِ الإثراء أمّا العُزلةُ فتؤدّي إلى الجمودِ والعُقم الثَّقافيين.[44]

عُدَّت أفكارُ كلود ليفي ستروس جديدةً في وقتِها، ثُمّ مُقدِّماتٍ لأدبيّاتِ الحوارِ بين الثّقافات، ثمّ استلهَمَت منها منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثّقافَة (اليونسكو) أفكارًا كثيرةً أصبحَت مَرجعًا لها في صياغةِ «**إعلان اليونسكو العالَمي بخصوص التّنوُّع الثَّقافيّ**»[45].

## خاتمة:

**الوَعْي بالمُشتَرَك الإنسانيّ[46] والانتصار له، سبيلٌ إلى بناءِ ثقافةٍ حواريّةٍ عالَميّة جديدةٍ:**

إذا تأمَّلْنا المَفاهيم التي سبقَ الحديثُ عنها (المناظَرَة - التَّواصُل – الحِجاج – الحوار والتَّحاوُر والمحاوَرَة –المُثاقَفَةُ والتَّثاقُف- حوار الحَضارات لا صراعُها ولا حربُها...) ومَدى استعمالِها في التواصُل الثّقافيّ والحَضاريّ منذ الأمس القَريب إلى اليوم، تبيَّنَ لَنا أنّ **المُشتَرَك Common بين الأمم أكثر من المُعْتَرَك**[47]، فما أكثر مساحاتِ التاريخِ المُشتَرَك بينها اتِّساعًا، ما داموا شُرَكاءَ في الخِلْقَة والآدَميّةِ والأرضِ

(42) الدواي، **في الثّقافة والخِطاب**، (ص/ 29-30).

(43) Claude-Lévi Strauss, **Race et Histoire: Race et Culture**, Bibliothèque Albin Michel, Ed. UNESCO. Idées, 2002.

(44) الدواي: **في الثّقافة والخِطاب**، (ص/ 30).

(45) UNESCO ; Les Grandes voix de l'UNESCO. 05 - Claude Lévi-Strauss: **le risque d'une culture mondialisée. Diversité culturelle: Patrimoine commun Identités plurielles**. Publié en 2002 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. 7, Place de Fontenoy - 75700 Paris Coordination et révision: Michèle Garzon. UNESCO 2002

(46) انظرْ مَفْهوم «**الوَعْي بالمُشتَرَك الإنسانيّ**»: شبّار، سعيد، **الثّقافة والعَولَمة قراءة في جدَل المَحلّيّ والكَونيّ أو ظاهرة التّثاقُف**، مجلّة الإحياء، الرابطة المحمدية للعُلَماء بالمغرب، ع:25، جمادى الآخِرَة 1428/يوليوز 2007، (ص/ 163)

(47) الفرّاك، أحمد، **المُسلمون والغَرب والتأسيس القُرآني للمُشترك الإنسانيّ**، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، منشورات المعهد العالَمي للفكر الإسلاميّ، 1442-2021، (ص/ 35-36).

والفطرةِ والدّين والعَقل، وإنّهم **ينتمون إلى الإنسانيّةِ ابتداءً** قبل أن تَختلِفَ بينهم الثّقافاتُ وتتمايز، ثُمّ «لا شكّ في أنّ الحَياةَ في عالَم يسودُه التعارُف والتبادُلُ والحوارُ تقتضي التّخلّيَ عن تلك النّظرة الصِّداميّةِ التي تُقسّمُ العالَم إلى كياناتٍ عَدائيّةٍ متكارهَة، والاقتناع بضرورة العَملِ **بمنطقِ المُشترَك الإنسانيّ** الذي يُراعي القواسمَ الكبرى المُتَّفَقَ عليْها، كالمَقاصد الكلّيّة والقِيَم الأخلاقيّة الجامعةِ.

وإذا كانت الميادينُ المختلفةُ التي تساعدُ على تنميةِ التّبادُل والتّعاون بين الدّولِ والشعوبِ كثيرةً ومختلفةً؛ فإنّ الرّاجحَ أن يكونَ الحوارُ الحضاريُّ والتبادُل الثّقافيّ، أنسبَ وأكثرَ ملاءمةً لتعبيدِ الطّرُق أمامَ باقي أشكالِ التّعاون؛ «لأنّ هذا الضّربَ من الحوارِ يقومُ من الناحيةِ الأخلاقيّةِ على مبدأ التساوي بين الثّقافاتِ المُتحاوِرةِ من حيثُ القيمة المعنويّة... أي على مبدأ التّكافُؤ بين الشّعوبِ المنتميةِ إليها، والحوارُ من هذا الزّاويةِ يُعدُّ بَديلًا حَضاريًا للُغة الصّراع والعُنفِ السائدَة»[48]

ويقترحُ الباحثونَ استثمارَ بعض قِيَم أصول الفقه الإسلاميّ للتَّقريبِ بين الأمم، وذلكَ بالانتصارِ «لفقه المُشترَك دَرءًا لمَفاسد «التَّركيز على المُختلِف» وجَلْبا لمصالِح «التَّركيز على المؤتَلِف» وضمانًا لتحقيق المصالِحِ والغايات المُشتركَة... نحنُ مَدعوّونَ إذًا إلى التأصيلِ لنظريّةٍ تستوعبُ القضايا العالَميّةَ الكُبرى المطروحةَ اليومَ من قبيلِ: فلسفَة الدّين، وحُقوق الإنسان ونَبْذ العُنف، والمَعرفَة والأخلاق، والعالَميّة والعَولَمَة، والكونيّةُ والخُصوصيّة، ومُشكلات البيئة، والسِّلم والحرب، والأزمة الغِذائيّة... هذه النّظريّةُ مدعوّةٌ إلى تُقدّمَ إمكاناتٍ عُليا على مستوى التأصيل، وعلى مستوى التَّقعيد، وعلى مستوى التّفعيل، وعلى مستوى القِيَم والأفكار، وعلى مستوى السُّنَن والقوانين الكونيّة؛ ليتجَدَّدَ النظرُ في جملةٍ من القَضايا التي تهمُّ الجميعَ قصدَ تحقيق عُمرانٍ مُشتر... دون الوقوعِ في الذّوبانِ أو التنميطِ أو العولَمَة، بل يحفظُ الخصوصيّةَ والاختلافَ»[49].

كما يُقْتَرَح أن تُعمَّمَ تجربةُ دولِ الاتّحادِ، كالاتّحادِ الأوروبيّ الذي وُلدَ بعد الحرب العالَمية الثانية بدَوافع التعاوُن السياسيّ والاقتصاديّ والأمنيّ المُشتَرك، فأصبحَ فاعلًا دوليًا جديدًا، ذا قَوانينَ وتكاملٍ إقليميّ في ظلّ فَوضى دوليّةٍ[50]، له أثر قويّ في السياسات العالَمية كالشرط الأوسط والقضية الفلسطينية وأزمات عالمية كالهجرة غير الشرعيّة، والنزاعات الساخنة والباردَة، ولكن يُقتَرَح على الاتّحاد الأوروبيّ، كما بَنَى جوارَ كلّ دولةٍ من دُولِه على الحوارِ الائتلاف حول القواسم المُشتركَة، أن

(48) الدواي: **في الثّقافة والخطاب**، (ص/ 97)

(49) **المَرجعُ نفسُه**، (ص/ 35-36).

(50) قاسم حسين، أحمد، **الاتّحاد الأوروبيّ والمنطقة العربية، القضايا الإشكاليّة من منظورٍ واقعيّ**، المركَز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، قَطَر، 2021م

يُشجّعَ على بناءِ اتّحاداتٍ أخرى لدولٍ يُجاورُ بعضُها بعضًا بدلًا من إنتاجِ الأزماتِ وصناعةِ الصِّراعاتِ الحدوديّة، فالاتحادُ الأوروبيّ مَدعوٌّ إلى نقلِ تجربَته إلى خارجِ حدوده، بما هي تجربةٌ حواريّةٌ حَضاريّةٌ تعالجُ الصراعَ الدّوليّ بالتّفاهُم والتّقارُب. كتجربَة انخراطِ جيرانِ الاتحادِ الأوروبيّ في حلقةٍ سُمّيَت بـ«حَلْقَة الأصدقاء» Ring of Friends وإن كانَت محصورة في تنمية المبادلات الاقتصاديّة، ولم تمتدَّ إلى الحوار الثّقافيّ الذي ظلَّ الجزءَ الأفقرَ في الشراكَة الأوروبية-المتوسّطيّة[51]، واقتراح الباحثَة دوروثي شميت الباحثة في قضايا العلاقات الأوروبية المتوسطية، الذي يَقضي بتحسين اتفاقية الشراكة الأوروبية المتوسطية[52] (التي عُقدَت ببرشلونة عام 1995) بهدف ضمان السلام والاستقرار في هذا الجزء من العالم، بل لِمعرفةٍ أفضلَ للثقافات المختلفة الموجودة على الجانبين الآخرين من منطقة البحر الأبيض المتوسط، وإقامة حوارٍ ثقافيّ حضاريّ[53]. لم تتحقق أهداف هذه الاقتراحاتِ في الوقت الحاضر، ولهذا يبدو من المناسب تنشيطها. ثُمّ إنّ المطلوب توسيع الجوار الجغرافي إلى حوارٍ ثقافيّ حضاريّ، وتشجيع المُتجاورين لأن يُصبحوا متحاورينَ، حوارًا يُفضي بهم إلى تكثيفِ التَّعاون الثّقافيّ والتّفاهُم المُتَبادَل والإسهام في تطوير مجتمَع مَدَنيّ مُزدهرٍ مُستقرّ[54].

## المراجع

ابن الأثير، م. الدّين. (1979). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي & محمود الطناحي، تحقيق). المكتبة العلمية. (الأصل توفي 606هـ).

ابن تيمية، أ. (2000). *كتاب النبوات* (عبد العزيز بن صالح الطويان، تحقيق، ط.1). أضواء السلف. (الأصل توفي 728هـ).

ابن خلدون، ع. (1988). *مقدمة ابن خلدون* (خليل شحادة، تحقيق، ط.2). دار الفكر. (الأصل توفي 808هـ).

(51) **الاتّحاد الأوروبيّ والمنطقة العربية**، (ص/ 65).

(52) Shmid, Dorothée: «**Optimiser le Processus de Barcelone**», Occasional Paper (Istitue d'étude de Sécurité) n°36 Juill. 2002, p: 42

(53) أنشأ مؤتَمَر برشلونة سنة 2004 «**مَجموعةَ الحُكَماء من أجل الحوارِ بين الشعوبِ والثقافاتِ في المتوسط**» وتمّ تثبيت «المؤسسة الأوروبية المتوسطيّة لحوار الثقافات» وسُمّيَت أيضًا بمؤسسة أنّا **ليندت** Anna Lindt واتخذَت مقرَّها بالإسكندريّة. **الاتّحاد الأوروبيّ والمنطقة العربية**، (ص/ 168).

(54) خضر، بشارة، **أوروبا من أجل المتوسّط من مؤتَمَر برشلونة إلى قمّة باريس (1995-2008)**، ترجمة: سليمان الرياشي، بيروت، منشورات مركَز دراسات الوحدة العربيّة، 2010م، (ص/ 182-184).

ابن منظور. (د.ت). *لسان العرب*. دار صادر.

الباجي، أ. الوليد. (د.ت). *المِنهاج في ترتيب الحِجاج* (عبد المجيد تركي، تحقيق). دار الغرب الإسلامي. (الأصل توفي 474هـ).

بوصوار، خ.، & حميدي، م. (د.ت). فَنّ المناظَرة في التراث الأندلسي خلال عصر ملوك الطوائف: قراءة في رسالتي ابن غرسية وابن الدودين البلنسي. *مجلة البحوث التاريخية*، *7*(1).

جبرون، ا. (2014). *تجربة الحوار الثقافي مع الغرب* (ط.1). مركز نماء للبحوث والدراسات.

جماعة من الباحثين. (2015). *حضارات العالم: حوار لا صراع* (ب. حماده، إشراف). جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم.

خضر، ب. (2010). *أوروبا من أجل المتوسّط من مؤتمر برشلونة إلى قمّة باريس (1995-2008)* (س. الرياشي، ترجمة، ط.1). مركز دراسات الوحدة العربية.

دايك، ف. (2000). *النص والسياق* (ع. قنيني، ترجمة). أفريقيا الشرق.

الدوّاي، ع. الرزاق. (2013). *في الثقافة والخطاب: عن حرب الثقافات، حوار الهويّات الوطنية في زمن العولمة* (ط.1). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ديورانت، و.، & ديورانت، أ. (د.ت). *قصة الحضارة: نشأة الحضارة* (ز. ن. محمود، ترجمة). المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل.

الزغبي، م. ب. ع. (2011). *أصول المناظرة وروائع المناظرات* (ط.1). دار التقوى.

السطي، ع. (2016، نوفمبر 27). المصطلحات وحوار الحضارات. *الجزيرة – مدونات*. https://url-shortener.me/3E3P

سلامي، ع. اللطيف. (2014). *المدخل إلى فن المناظرة* (ط.1). مناظرات قطر، مؤسسة قطر للنشر.

شبار، س. (2007). الثقافة والعولمة: قراءة في جدل المحلي والكوني أو ظاهرة التثاقف. *مجلة الإحياء*، (25)، جمادى الآخرة 1428/يوليو.

صليبا، ج. (1982). *المعجم الفلسفي*. دار الكتاب اللبناني.

الغريب، ع. ب. ع. (2021، يناير 18-17). أدب المناظرات... أهم الفنون الأدبية. *مجلة الجزيرة السعودية*، (17538).

الفراك، أ. (2021). *المسلمون والغرب والتأسيس القرآني للمشترك الإنساني* (ط.1). المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

قاسم حسين، أ. (2021). *الاتحاد الأوروبي والمنطقة العربية: القضايا الإشكالية من منظور واقعي* (ط.1). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الكفوي، أ. البقاء. (د.ت). *الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* (ع. درويش & م. المصري، تحقيق). مؤسسة الرسالة. (الأصل توفي 1094هـ).

كينغ، هـ (1998). *مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي* (ج. معلوف، ترجمة). دار صادر.

الميداني، ع. ح. (1998). *الحضارة الإسلامية: أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها* (ط.1). دار القلم.

## Arabic reference

Al-Bājī, A. al-Walīd. (n.d.). *Al-Minhāj fī tartīb al-ḥijāj* (ʿA. Torki, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī. (Original work published d. 474 H).

Al-Dawwāy, ʿA. al-Razzāq. (2013). *Fī al-thaqāfa wa-al-khiṭāb: ʿAn ḥarb al-thaqāfāt, ḥiwār al-huwiyyāt al-waṭaniyya fī zaman al-ʿawlama* (1st ed.). Arab Center for Research & Policy Studies.

Al-Farrāk, A. (2021). *Al-muslimūn wa-al-gharb wa-al-taʾsīs al-qurʾānī lil-mushtarak al-insānī* (1st ed.). International Institute of Islamic Thought.

Al-Gharīb, ʿA. b. ʿAbd al-ʿAzīz. (2021, January 17–18). Adab al-munāẓarāt... Aham al-funūn al-adabiyya. *Al-Jazeera Magazine (Saudi Arabia), 17538*.

Al-Kafawī, A. al-Baqāʾ. (n.d.). *Al-Kulliyyāt: Muʿjam fī al-muṣṭalaḥāt wa-al-furūq al-lughawiyya* (ʿA. Darwīsh & M. al-Miṣrī, Eds.). Muʾassasat al-Risāla. (Original work published d. 1094 H).

Al-Maydānī, ʿA. Ḥ. (1998). *Al-ḥaḍāra al-islāmiyya: Ususuha wa-wasāʾiluha wa-ṣuwar min taṭbīqāt al-muslimīn lahā* (1st ed.). Dār al-Qalam.

Al-Saṭī, ʿA. (2016, November 27). Al-muṣṭalaḥāt wa-ḥiwār al-ḥaḍārāt. *Al-Jazeera Blogs*. https://url-shortener.me/3E3P

Al-Zughbī, M. b. ʿAbd al-ʿAzīz. (2011). *Uṣūl al-munāẓara wa-rawāʾiʿ al-munāẓarāt* (1st ed.). Dār al-Taqwā.

Bouswar, Kh., & Ḥumaidī, M. (n.d.). Fann al-munāẓara fī al-turāth al-Andalusī khilāl ʿaṣr mulūk al-ṭawāʾif: Qirāʾa fī risālatay Ibn Gharsiyya wa-Ibn al-Dūdīn al-Balansī. *Majallat al-Buḥūth al-Tārīkhiyya, 7*(1).

Dijk, T. A. van. (2000). *Al-naṣṣ wa-al-siyāq* (ʿA. Qinīnī, Trans.). Afriqiyā al-Sharq.

Durant, W., & Durant, A. (n.d.). *Qiṣṣat al-ḥaḍāra: Nashʾat al-ḥaḍāra* (Z. N. Maḥmūd, Trans.). ALECSO & Dār al-Jīl.

Ibn al-Athīr, M. al-Dīn. (1979). *Al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* (Ṭ. A. al-Zāwī & M. al-Ṭanāḥī, Eds.). Al-Maktaba al-'Ilmiyya. (Original work published d. 606 H).

Ibn Khaldūn, ʿA. (1988). *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (Kh. Shahāda, Ed., 2nd ed.). Dār al-Fikr. (Original work published d. 808 H).

Ibn Manẓūr. (n.d.). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ṣādir.

Ibn Taymiyya, A. (2000). *Kitāb al-nubuwwāt* (ʿA. b. Ṣ. al-Ṭuwayʿān, Ed., 1st ed.). Aḍwāʾ al-Salaf. (Original work published d. 728 H).

Jabroun, I. (2014). *Tajribat al-ḥiwār al-thaqāfī maʿa al-gharb* (1st ed.). Namāʾ Center for Research & Studies.

Jamāʿat min al-bāḥithīn. (2015). *Ḥaḍārāt al-ʿālam: Ḥiwār lā ṣirāʿ* (B. Ḥammāda, Supervising Ed.). Qatar University, Faculty of Arts & Sciences.

Khuḍr, B. (2010). *Ūrūbbā min ajl al-mutawassiṭ: Min muʾtamar Bārshalūna ilā qimmat Bārīs (1995–2008)* (S. al-Riyāshī, Trans., 1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Küng, H. (1998). *Mashrūʿ akhlāqī ʿālamī: Dawr al-diyānāt fī al-salām al-ʿālamī* (J. Maʿlūf, Trans.). Dār Ṣādir.

Qāsim Ḥusayn, A. (2021). *Al-ittiḥād al-Ūrūbbī wa-al-minṭaqa al-ʿarabiyya: Al-qaḍāyā al-ishkāliyya min manẓūr wāqiʿī* (1st ed.). Arab Center for Research & Policy Studies.

Salāmī, ʿA. al-Laṭīf. (2014). *Al-madkhal ilā fann al-munāẓara* (1st ed.). QatarDebate, Qa-

tar Foundation Publishing.

Ṣalība, J. (1982). *Al-Muʿjam al-falsafī*. Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Shabbār, S. (2007). Al-thaqāfa wa-al-ʿawlama: Qirāʾa fī jadal al-maḥallī wa-al-kawnī aw ẓāhirat al-tathāquf. *Majallat al-Iḥyāʾ, (25)*, Jumādā al-Ākhira 1428/July.

## مَراجع أجنبية

Arnould, M.-A. (1990). Propos sur la civilisation. *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques, 1*(5).

Benveniste, É. (1953). Hommage à Lucien Febvre. In *Eventail de l'histoire vivante* (Vol. 1). Paris.

Boas, F. (1927/2003). *L'art primitif* (M. Mauzé, Trad.). Adam Biro. (Œuvre originale publiée en 1927 sous le titre *Primitive Art*).

Boas, F. (1940). *Race, language and culture*. New York: Macmillan.

Boas, F. (1946). *Race and democratic society*. New York: J. J. Augustin.

Hérold, C. (1756–1762). *L'ami des hommes, ou Traité de la population* (Vols. 1–6). Hambourg.

Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.

Klitmøller, A., & Lauring, J. (2013). When global virtual teams share knowledge: Media richness, cultural difference and language commonality. *Journal of World Business, 48*(3), 398–406. https://doi.org/10.1016/j.jwb.2012.07.023

Lauring, J. (2011). Intercultural organizational communication: The social organizing of interaction in international encounters. *Journal of Business Communication, 48*(3), 231–255. https://doi.org/10.1177/0021943611406500

Lauring, J., & Selmer, J. (2012). International language management and diversity climate in multicultural organizations. *International Business Review, 21*(2), 156–166. https://doi.

org/10.1016/j.ibusrev.2011.02.014

Lüsebrink, H.-J., & Moussa, S. (Eds.). (2019). *Dialogues interculturels à l'époque coloniale et postcoloniale: Représentations littéraires et culturelles (Orient, Maghreb et Afrique occidentale, de 1830 à nos jours)*. Paris: Éditions Kimé.

Marchand, R. (2009). *Influences de la culture et de l'identité du F.L.E.: Étude comparative des enseignements/apprentissages en France et en Chine* (Mémoire de thèse, Université de Nancy 2, U.F.R. Sciences du langage).

Schmid, D. (2002, juillet). Optimiser le processus de Barcelone. *Occasional Paper, 36*. Institut d'étude de sécurité.

Lévi-Strauss, C. (2002). *Race et histoire: Race et culture*. Paris: UNESCO/Albin Michel.

UNESCO. (2002). *Les grandes voix de l'UNESCO. 05 — Claude Lévi-Strauss: Le risque d'une culture mondialisée. Diversité culturelle: Patrimoine commun, identités plurielles* (M. Garzon, Coord. & rév.). Paris: UNESCO.

United Nations. (2024, janvier 2). *Academic impact: Intercultural dialogue*. https://www.un.org/en/academic-impact/inter-cultural-dialogue

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.467

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 4-10-2024
تاريخ القبول: 10-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# السياسة بين أفلاطون وابن رشد: حضور أفلاطون في الفكر السياسي لابن رشد

رشيد ايت تزروالت[1]

rachid.aitazeroualt@gmail.com

## الملخص:

ترمي هذه الدراسة إلى الكشف عن دواعي عودة ابن رشد إلى كتاب "الجمهورية" لأفلاطون، وهي عودة لم تقتصر على التلخيص، وإنما تجاوزته نحو تطبيق أهم نصوص الكتاب على المجتمع الإسلامي الذي ينتمي إليه، ولا سيما ما يتعلق منه بأنواع السياسات أو أنظمة الحكم، التي أسهب ابن رشد القول فيها ضمن كتابه "الضروري في السياسة"، مُضيفًا إليها كثيرًا من الأفكار الجديدة التي تعكسها سياسات بيئته الإسلامية، وما يتطلبه أمرُ إصلاحها من لدن فلاسفة أعدّهم أهلًا لرئاستها لتلقيهم معارف بلغت بهم درجة الحكمة الحقة. لكن، هؤلاء الفلاسفة لم تُسعِفهم الظروف المحيطة بهم في الإسلام، ممّا جعل الكثير منهم يميلون إلى الوحدة والعزلة عن الحشود، لممارسة حقهم في التفكير الفلسفي. وفي سبيل تحقيق الهدف الذي كُتبت من أجله هذه الدراسة، قسّمناها إلى محورين، الأول مخصص للحديث عن جمهورية أفلاطون الفاضلة، من زاوية الموضوعات المهمة التي ناقشتها، وكانت مدعاة لعودة ابن رشد إليها. والثاني مرتبط بهذا الأخير، من حيث التركيز على دواعي انفتاحه على جمهورية أفلاطون، وكيف جعلها أرضيّتَهُ لنقد أنظمة الحكم في بلاد الإسلام، ولا سيما الأندلس منها.

## الكلمات المفتاحية:

السياسة، الفضيلة، الحكمة، العدالة، أنظمة الحكم.

(1) طالب باحث بسلك الدكتوراه (شعبة الفلسفة)، بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية (المغرب).

للاقتباس: ايت تزروالت، رشيد، السياسة بين أفلاطون وابن رشد: حضور أفلاطون في الفكر السياسي لابن رشد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 160-179.

© 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: 2024-10-4
Accepted : 2025-3-10

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Politics between Plato and Ibn Rushd: The Presence of Plato in Ibn Rushd's Political Thought

**Rachid Aiat Tazeroulat**[(2)]

rachid.aitazeroualt@gmail.com

## Abstract

This study explores Ibn Rushd's engagement with Plato's Republic, not merely as a summary but as a philosophical framework applied to the political realities of his Islamic society. In his work The Necessary in Politics, Ibn Rushd incorporated key Platonic concepts, adapting them to reflect the governance structures and reform needs of his time, and envisioning philosophers—endowed with true wisdom—as ideal leaders. Yet, the sociopolitical climate in the Islamic world often marginalized such thinkers, pushing them toward isolation. To unpack this dynamic, the study is divided into two parts: the first examines the central themes of Plato's Virtuous Republic that inspired Ibn Rushd's return to it, while the second investigates how he used these ideas to critique and reimagine political systems in Islamic regions, especially in Andalusia.

## Keywords

Politics, Virtue, Wisdom, Justice, Governance Systems.

(2) PhD researcher in the Department of Philosophy at Cadi Ayyad University, Faculty of Letters and Human Sciences (Morocco).

cite this article as: Aiat Tazeroulat, Rachid, The Influence of Plato on Ibn Rushd's Political Philosophy, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 160-179.

© 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:

ألّفَ أفلاطون كتاب الجمهورية عندما اكتشف صعوبةَ الانخراط الفعلي في إصلاح الأوضاع السياسية والأخلاقية لمجتمعه، بحيثُ وجدَ البديل المناسب للتعبير عن أفكاره بكلِّ حرية في المثال، وإبداء رأيه بخصوص أنظمة الحكم التي عرفتها بلاده، وما جعلها غير قادرة على إحلال العدالة محل الظلم والجور. لذلك؛ ففكرُ أفلاطون السياسي شخَّصَ أمراض الواقع السياسي الأثيني، قبل أن ينتهي إلى عالم المثل لإبداء متطلبات النظام السياسي الناجح.

عادَ ابن رشد إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون، ولخَّصهُ في كتاب أسماه «الضروري في السياسة» بطريقةٍ جديدة، جعلته يستغني عن بعض أفكار الكتاب لصالح أخرى رآها ضرورية في تشييد صرحِه السياسي. تبعًا لذلك، فهذه الدراسة تهدفُ إلى الكشفِ عن أشكالِ تلقّي ابن رشد لفكر أفلاطون السياسي كما هو متجسّد في كتاب الجمهورية، وما إذا كان قد احتفظ بمحتوياته الأصلية واكتفى بشرحها، أم أنَّه أوَّلَها استنادًا إلى محيطه العربي الإسلامي.

بناء على ذلك؛ فالدراسةُ تحاول الإجابة على إشكالية يمكن التعبير عنها من خلال التساؤلات الآتية: لماذا عادَ ابنُ رشد إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون ضمن موضوعة السياسة بالذات؟ هل الأمر يُبرَّرُ بعدم عثوره آنذاك على كتاب السياسة لأرسطو فقط أم أنَّه قد يُبرَّر بشيء آخر؟ وهل اكتفى بتلخيص متن الكتاب أم تعدَّى ذلك نحوَ تكييفِهِ مع طبيعة بيئته الإسلامية؟ وما الغرض الذي ينوي بلوغه وهو يتجاوز بنية الكتاب الأصلية نحو بنية أخرى هو من خط معالمها الكبرى؟ ولماذا استهدفت أهم التعديلات التي أجراها فيلسوف قرطبة على كتاب الجمهورية لأفلاطون الجانب المتعلق بالسياسات أو أنظمة الحكم؟

تجدر الإشارة إلى أنَّنا سنعتمد في هذا البحث على منهج تحليلي مقارناتي، نلاقي من خلاله بين نصين فلسفيين، الأول مرتبط بجمهورية أفلاطون، والثاني متعلق بالضروري في السياسة لابن رشد، آملين من ذلك إبراز طبيعة الاستعادة الرشدية لهذا النص السياسي في متنه، وكيف جعله ركيزته الأساسية في مساءلة أوضاع بيئته السياسية. استنادا إلى ذلك، جاءت الدراسة متفرعة إلى محورين، الأول مُفرد لقضية «الجمهورية الفاضلة عند أفلاطون»، والثاني مخصص لمسألة «ابن رشد ونقد أنظمة الحكم في الإسلام».

## المحور الأول: الجمهورية الفاضلة عند أفلاطون

### 1_ الفضائل في الدولة كالفضائل في النفس

خطّ أفلاطون معالم جمهوريته الفاضلة بروح مثالية، حاولت البحث عن إمكانات بديلة للارتقاء بالوضع السياسي المقلق داخل المجتمع الأثيني. وعليه، فهو لم ينفكّ كُليًّا عن هذا الأخير، وإنما ظلّت عيناه عليه من خلال بحث جملة الاختلالات التي تواجهه. فأفلاطون أظهر اهتمامه الشديد بالمجتمع البشري، وأسندَ إلى الفلسفة مهمة تشكيله لإقامة نظام تسوده العدالة ويخلّص البشرية من حظها السيء[3]. ولا سيما، ما يتعلق بطبيعة أنظمة الحكم التي تعاقبت على الشعب الأثيني، وآلت إلى تمزيق استقراره، مما جعلَ صيحاتِ مختَلَفِ طبقاته تنادي بضرورة البحث عن نماذج حكم مثالية لهم[4].

عاش أفلاطون أزمة المدن، وخاصة ما كان متعلقًا منها ببلده، من حرب أهلية بلوبونيزية كارثية (Guerre de la Péloponèse)، حدثت ما بين سنتي (404 و 431 قبل الميلاد)، أدَّت إلى انتصار إسبرطة على أثينا، تاركة إياها في حالة من الإنهاك الاقتصادي والسياسي التام، وهو ما دفع أفلاطون إلى تطويرِ نظرية سياسية تستبعد الحروب الأهلية وكل ما يفسد المجتمع السياسي، ويسهر على سعادة الجميع وليس فقط طبقة معينة[5].

يقوم جوهر النظرية السياسية التي طوّرها أفلاطون على أربع فضائل، هي على التوالي: **الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة**. وقد وضعَ معالمها الكبرى في محاورته العمدة في مجال الفكر السياسي «**محاورة الجمهورية**»، مُبتدِئًا بالحكمة التي تعتبر بالنسبة إليه رأس هذه الفضائل؛ لأنَّها تُحيلُ على المعرفة، لكن ليس المعرفة الخاصة بحرف الجمهورية، بما في ذلك النجارة، أو صناعة الأثاث، أو زرع المحاصيل، وغيرها؛ وإنَّما المقصود بالمعرفة الحكيمة تلك التي حدّدها أفلاطون بقوله: «**إنها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها، وهي تتمثل لدى الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حرّاسًا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة**»[6].

إذا عدنا إلى هؤلاء الحرّاس، لتأمّل طبيعة المعرفة التي أسندها إليهم أفلاطون في جمهوريته، سنجدها

---

(3) Vlachos, Georges, **Histoire des théories politiques**, Cerjemas, Université de Perpignan, 1997, p 14.

(4) غوش، ريمون، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008، ص13.

(5) Vlachos, Georges**, Histoire des théories politiques,** pp 14_15.

(6) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني محمد سليم سالم، القاهرة، دار الكتاب العربي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1969، ص132.

تقوم على محبة الحكمة، أي الفلسفة. إنَّ دراسة هذه الأخيرة من شأنه أن يُعرِّف الحاكم بالفضائل الحقيقية، مما سيمكّنه من قيادة الناس نحو العافية والازدهار[7]، وبيَّن أفلاطون ذلك بقوله: «**وإذن، فمن أردناه أن يكون حارسًا صالحًا لدولتنا، لا بُدَّ أنْ يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة**»[8].

تتطلب هذه المعرفة تعليم الحراس الموسيقى منذ نعومة أظفارهم لصحة نفوسهم، وكذا الرياضة لصحة أبدانهم، مع ضرورة الامتناع في تعليم الأدب عما يتعلق بالأساطير، ولا سيما تلك التي تروّج لها أشعار هوميروس وهزيود؛ لأنها تغرس الكذب في نفوس الأطفال، وتُصوّر الآلهة بطريقة سيّئة عندما تعتبرها مصدر الشرور والآثام. وخلُص أفلاطون إلى قاعدةٍ اعتبرها ضرورية في ضبط مرويات الناس عن الآلهة، حين اطلاع الحرّاس عليها، مفادها أنَّ الله «**ليس علة لكل شيء، و إنما علّة الخير فحسب**»[9].

بعدها مضى أفلاطون إلى الإشعارِ بأهمية تعليم الموسيقى للحراس، وجعلها تخضع لمنطق الضرورة حينًا، والحرية حينًا آخر. فعلى مستوى الأولى يُنصت لأنغام تصوّر رجلًا ملطخًا بالدماء وهو في ساحة الحرب يقاوم الأعداء بكل عزيمة ورباطة جأشٍ؛ أما الثانية فيكون فيها الحراس أمام أنغام أخرى تصور رجلًا في وضع من السّلم يستعين في قضاء أغراضه بالصلاة، والابتهال إلى الله ويسعى إلى تحقيقِ أغراضه بالحكمة، ويتصرف في كل أموره بالحكمة والاعتدال، ويكون متهيّئًا للتكيّف مع كل الظروف[10].

بعد التربية الموسيقية، يأتي الدور على التربية البدنية التي تمنح الحُراس قوة حراسة الدولة، لكن ذلك يتطلب الالتزام بنظام غذائي معتدل، وتفادي الأطعمة المختلطة والمتنوعة التي قد تؤثر عليهم سلبًا، وتُعرِّض صحتهم للكثير من الأمراض التي يمكن أن تنهكها أو تضعفها. كما يتطلب الأمر أيضًا الامتناع عن الإسرافِ في شرب الخمر إلى حدِّ الثّمالة. فضلًا عن ذلك، فعندما يتهيأ هؤلاء الحرّاس الحكماء بهذه الشاكلة لممارسة مهامهم في السلطة، فإنَّه لا محالة سيسود الحكم الرشيد والحكمة الحسنة[11].

يكتسي هذا التعليم أهميته في تمكين المقاتلين مناعة الدفاع عن الدولة، وذلك من خلال التصدي لكل «**الهجمات التي تتعرض لها الدولة من الداخل وكذا من خارج الحدود... وعليهم أن يكونوا رحماء في الحكم على رعاياهم، الذين هم أصدقاؤهم بالطبيعة، لكن جبّارين على أعدائهم، حينما يلتقونهم في المعركة**»[12].

(7) Topaloglu, Aydin, «**The Politics of Plato and His Objection to Democracy**», Turkey, Mayis University, Vol.XXI.1, 2014, p 77. (View Papers at **core.ac.uk**).

(8) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص64.

(9) المرجع السابق، ص70.

(10) المرجع السابق، ص ص93_94.

(11) جونستون، ديفيد، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012، ص67.

(12) أفلاطون، **محاورة طيماوس**، ضمن: **المحاورات الكاملة**، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع،

هذه، إذا، أهم المعارف التي يجب تعلمها واكتسابها من لدن الحراس المنوط بهم حماية الدولة من كل المخاطر التي تحدق بها، ومن هؤلاء الحراس يُختارُ كلُّ من أهّلته طبيعته للقيام بمسؤولية ما داخل الدولة، وخاصة ما يتعلق بالجنود والرؤساء الذين يتوقف عليهم أمر الدفاع عنها أمام كل المتربّصين بها.

بعد فضيلة الحكمة، تأتي الفضيلة الثانية المتمثلة في **الشجاعة**، التي تستمد معناها من نمط التربية الموسيقية والرياضية الذي حث عليه أفلاطون منذ البداية؛ لأنها تمكنهم من بناء معرفة معقولة لا تزول حول ما يخشون عاقبته وما لا يخشون منه شيئًا؛ لذلك يقول أفلاطون: «**فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأي الصحيح المشروع، بشأن ما ينبغي أن نخشى عاقبته وما لا ينبغي ألاّ نخشى منه شيئًا، هي التي أسميها الشجاعة**»[13].

أما ثالث الفضائل التي تفترضها الجمهورية المثالية فهي **الاعتدال**، والتي عرّفها أفلاطون من خلال التعبير الشائع الذي يقول: «**سيطرة المرء على نفسه**»، ويريد به ضرورة التحكم في اللذات والانفعالات وضبطها بجعل الجزء الأخس خاضعًا للجزء الأفضل، أي جعل جانب الرغبة يستند على العقل ويسترشد به. ويوجد اختلاف بين الفضيلتين الأوليتين وفضيلة الاعتدال؛ لأن الأوليتين يكفي أن تتحققا في بعض الأشخاص حتى تتحققا في الدولة ككل، في حين أنَّ الاعتدال ينبغي أن يطالَ الجميع. مردُّ ذلك إلى كونِ الاعتدال منبع التوازن والانسجام بين الأدنى والأعلى حول من يجب أن يحكم منهما[14].

أنهى أفلاطون فضائلَ دولته بالعدالة، التي شكّلت محور اهتمام المحاورة ككل، وقد بيّن ذلك منذ بداية المحاورة عندما قال: «**سأُخبرك الآن أنَّ العدالة وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنَّها توجد أيضا في الدولة**»[15].

إنَّ العدالة هي التي تتيح لكل الفضائل السابقة أنْ تحتلَّ مكانها في الجمهورية؛ لأنها تمكّن كل واحد من الانفراد بمهمته التي أهلته الطبيعة للقيام بها، فليس من العدالة في شيءٍ أن يقوم شخص واحد بأكثر من مهمة، أو تبادل مهمته مع شخصٍ آخر له مهمة مختلفة؛ لأنَّ ذلك يشكل وبالًا على الدولة[16].

بهذه الشاكلة توصل أفلاطون إلى معنى العدالةِ الحقةِ، التي من شأنها أن تُحيي النظام المفقود في المجتمع، بحيث تجعل الجميع يحتفظ بأماكنهم، ويمارسون وظائفهم اعتمادًا على مهاراتهم وكفاءاتهم، بما ينسجمُ مع المصلحة العامة[17]. وهذا يدلُ على ضرورةِ تقسيم الشغل بين الأفراد حتى يستطيع كل

المجلد الخامس، 1994، ص398.

(13) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص134.

(14) المرجع السابق، ص137.

(15) المرجع السابق، ص53.

(16) المرجع السابق، ص140.

(17) Luccioni, Jean, **la pensée politique de Platon**, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p 10.

واحد الانفراد بممارسة وظيفته الخاصة بكل تفانٍ.

لم يكن هذا البحث الأفلاطوني لأشكالِ الفضائل في الدولة باعتبارها كيانًا عامًّا، إلا محاولة وضع اليد عليها داخل النفس الإنسانية. لذلك، فعندما اعتبر أنَّ الدولة تقوم على ثلاث مجموعات: **الحكام، والصناع، والمحاربون**، لم يكن يستخدم ذلك إلا صورةً لإلقاء الضوء على حالة النفس، من خلال الأجزاء الثلاثة: **العقل، والرغبة، والغضب**. بهذا المعنى، فإنَّ الحكام العقلانيين المحبين للحكمة يحكمونَ الدولة ويتخذون القرارات المناسبة لها، لكي يمثلوا بذلك الرأس من الجسد، أي العقل. أما الصناع، مثل: النجارين، والسباكين، والبنائين، والتجار، والمزارعين، ومربي المواشي، وما إلى ذلك، فهم يمثلون البطن من الجسد، أي الجزء المرتبط بالرغبة. في حين أنَّ الفئة الأخرى الأخيرة المتمثلة في المحاربين فهم يمثلون الصدر من الجسد؛ لأنهم أقوياء وشجعان ومغامرون في ساحة الحرب[18].

## 2_ أنظمة الحكم: أيُّها أنسب للدولة الفاضلة؟

تطرّق أفلاطون لأربعة أنظمة في الحكم ضمن «**كتاب الجمهورية**»، عرفتها اليونان آنذاك، قبل أنْ يختم بنظامٍ خامس جعله الموافق لطبيعة دولته الفاضلة. ويتحدّد أولها في النظام السائد في كريت، الذي كان يطمحُ إليه غالبيةُ أهلِ اليونان، ويسميه أفلاطون **بالتيمقراطية** أو **التيماركية**.

نشأت التيماركية عن النظامِ الأرستقراطي، فهي توجد في موقع وسط بين الحكومة الأرستقراطية والحكومة الأوليجارشية. وعليه، يرى أفلاطون أنَّها شكّلت مزيجًا من هاتين الحكومتين، فهي استمدت من الأولى احترام سلطة الحكام، وامتناع المحاربين فيها عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية، وتنظيم الوجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية. كما استمدّت من الثانية تقديس رجاله للذهب والفضة، وميلهم إلى حفظ الكنوز سرًّا في المنازل والأوكار، واستغلال أموال الآخرين وتبذيرها مقابل تكديس أموالهم والحفاظ عليها[19].

إلى جانبِ هذه السمات التي استمدتها التيماركية من هاتين الحكومتين، فإنَّ لها أيضًا صفاتها الخاصة بها، من قبيل خوفها من تسليم مقاليد الحكم لأصحاب الحكمة، وتفضيل النفوس المندفعة والمائلة إلى الحرب عوض السلم، وصرف طاقاتها في سبيلِ بحثِ كل ما يرتبط بالحرب من حيلٍ وخُدعٍ[20].

تناول أفلاطون نموذجًا ثانيا يدعى بالدولة الأوليغارشية، التي ميَّزها بقولِهِ: «**إنَّها ذلك النوع القائم**

(18) Topaloglu, Aydin, «**The Politics of Plato and His Objection to Democracy**», p 77.

(19) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص ص291_292.

(20) المرجع السابق، ص291.

**على الثروة، الذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق»**[21]. وعليه؛ فرجال هذا النظام يولونَ أهمية للمال، ويقِلُّ تقديرهم للفضيلة.

لن تكون، على حدِّ تعبير أفلاطون، هذه الدولة دولة واحدة، وإنَّما هي بمثابة دولتين، الأولى يمثلها الأغنياء، والثانية يمثلها الفقراء. علاوة على ذلك، فهذه الدولة ستعجز عن خوضِ أي حرب ضد الخصوم؛ لأنَّها ستضطرُ إما إلى تسليح الشعب الذي يعتبر من أشدِّ أعداء ممثليها الأغنياء، وإمّا إلى خوضِ هؤلاء الممثلين الحرب على قِلَّتِهم، مما قد يُنذِر بخسارتهم.

انتقلَ أفلاطون بعدها إلى مناقشة النموذج الثالث المتمثل في النظام الديمقراطي، الذي يرتبط ظهورُه بانتصارِ الفقراء على أعدائِهم من أصحابِ الثروة والمال، لكي يتولوا أمورَ الرئاسة بالتساوي، وغالبا ما يُختارُ الحكّامُ في هذا النظام باعتماد آلية القرعة[22].

يعتبرُ أفلاطون هذه الحكومة أفضل نسبيًّا من الحكومتين السابقتين؛ لأنها تتميز بسيادة الحرية، كما تتضمن خليطًا من الدساتير يمكن للمرءِ أن يختارَ منها ما يريده بنفسه. لكنَّها وإن كانت رائعة فهي «**حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، وتقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معًا**»[23].

تعرَّض أفلاطون كذلك لنظام رابع يُنعتُ بنظام الطغاة، الذي ينشأ عن النظام الديمقراطي المعروف بسيادةِ الحرية، إلا أنَّ هذه الأخيرة عندما تتجاوز حدودها تسود الفوضى ويختل التوازن، مما ينجمُ عنه ظهور ارتباك في علاقات الحكام بالمحكومين، بحيثُ يسلك الحكام كأنهم محكومين، والمحكومين كأنهم حكام. وسيتغلغل هذا الاضطراب شيئًا فشيئًا داخل الأسر، لكي يشمل في الأخير كل الكائنات الأخرى داخل الدولة.

تطرق أفلاطون إلى نظامٍ أخيرٍ في الحكم اعتبره المناسب لدولته الفاضلة؛ لأنه هو الأفضل بالمقارنة مع كل الأنظمة الأخرى التي تحدث عنها، والأمرُ يتعلق بنظام الملكية الدستورية، الذي يُنتقلُ إليه من النظام الطاغي.

يدعو هذا النظام الأفلاطوني العادل إلى انتشال السعادة من معناها المبتذل الذي يُختزل في تكديس الأموال ومراكمتها، لجعلها (السعادة) من شيم ذلك الإنسان الذي يرعى الدولة، ويحرِص على منع حدوث الاضطراب فيها، ويجعل ممتلكاته منظمة وفق هذا المبدأ، ويَكسِب أو يُنفق على قدر دخله[24]. وعليه، فلذة الملك الفاضل موجهة بالحكمة، ومسترشدة بالعلم والعقل، لا بالطمع والجشع.

(21) المرجع السابق، ص295.
(22) المرجع السابق، ص305.
(23) المرجع السابق، ص307.
(24) المرجع السابق، ص358.

بناء على ذلك؛ فأفلاطون لم يتعالَ على همومِ مجتمعه الأثيني، وإنما حاول المشاركة الفاعلة في معالجة أوضاعه السياسية، وإحلال العدالة محلَّ الظلم والجور الذي عمَّ البلاد جرّاء أنظمة الحكم الفاسدة التي تعاقبت عليه. لكنَّ عزيمته استضمت برجال مفسدين لا يهمهم الإصلاح في شيء[25]، لكي ينتهي به المطاف إلى فكرته الأساسية التي تؤكد أنَّ تأسيس مثل هذه الدولة صعب، ما لم يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم[26].

على هذا المنوال، شيَّد أفلاطون الجمهورية التي يأمل رؤيتها في الواقع قد تشكلت فعلا. لكن، ما دام الوضع يشي بوجود أشخاص متحيّزين لمصالحهم الخاصة، وكانت أنظمة الحكم المتاحة تقوم على حبِّ المالِ والجاه، فإنَّ أفلاطون سيهربُ إلى عالمٍ مثاليٍّ ليجدَ فيه ضالته، ويفجر فيه آماله بكل حرية، مُعربًا عن استحالة قيام الدولة العادلة التي فكر فيها، ووضع مبادئها قائلًا: «**ولكن المرء قد يجدُ في هذا أنموذجًا في السماء لمن شاءَ أنْ يطالعه، ويبعث مثيله في نفسهِ بعدَ تأمله. أمّا أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت، فهذا أمرٌ لا أهمية له؛ إذ إنَّه لن تخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها، لا أية دولة غيرها**»[27].

## المحور الثاني: ابن رشد ونقد أنظمة الحكم في الإسلام

### 1_ وضع الفيلسوف في الإسلام «رأس الدولة الفاضلة»

يتفقُ ابنُ رشد مع أفلاطون في كون الشخص المناسب لرئاسة الدولة الفاضلة هو الفيلسوف؛ لأنَّه في نظرِه هو الذي يتلقى تكوينًا يضمّ العلوم النظرية والعملية، وكذا الفضائل الخلقية والعلمية، وهو ما يوضّحه بالقول: «**وبيّن أنَّ هذا لن يتمّ له (رئاسة المدينة الفاضلة) إلا إذا كان حكيمًا حاصلًا على العلم العملي، ويكون له مع هذا الفضيلة العلمية التي عنها تصدر تلك الأمورُ التي لا يَتبيَّنُ أمرها**

(25) لّما كان أفلاطون في عمر 23 من عمرِه، وصل الطغاة الثلاثون بقيادة عمه كريتياس (Critias) إلى السلطة عام 404 قبل الميلاد، واستدعاه كل من عمه وابن عمه، وأقاربه، وأصدقائه في الحكومة لمساعدتهم على حلِّ مشاكل الناس الاجتماعية، وقد أبدى تفاؤله في البداية ببعض التغييرات المقامة لمحاربة الفساد في الإدارة، وكان حريصًا على تصديقهم بشأن هدفهم المتمثل في تصحيح شرور الديمقراطية. لكن، سرعان ما أصيب بخيبةِ أملٍ كبيرة لما تبيّن له أنَّ الشعوب ليست لها القدرة على الحكم العادل؛ لأن اختيار المسؤولين فيها يتمُّ بالقرعة مما يعطي سلطة غير مبررة لمن هم أقل قدرة ومعرفة. وستزيد صدمته بعد متابعته لمحاكمة سقراط، لكي يفقد إيمانه بالديمقراطية، ويشكك في كل ما يتعلق بالدولة والحياة الاجتماعية. لقد أدركَ أنَّه من الصعب المشاركة في الحياة العامة والحفاظ على استقامتها، وكلما زادت مراقبته للأوضاع تقدم في السن. والخلاصة، أنَّه لا يمكن فعل أي شيء دون أصدقاء وزملاء مخلصين، وبأنَّ متاعب البشرية لن تتوقفَ أبدًا حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون إلى السلطة السياسية، أو يصبح حكام الدولة بفضل العناية الإلهية فلاسفة حقيقيين. انظر بهذا الخصوص:

(Topaloglu, Aydin, «**The Politics of Plato and His Objection to Democracy**», pp 74_75).

(26) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص283.

(27) المرجع السابق، ص358.

**عند الأمم والمدن إلا بالعلمِ العملي، كما لا يتمُّ له ذلك إلا بالفضيلة الخلقية الرفيعة التي بها يعرف الفضل في سياسة المدن والعدل»**[28].

لكن، الفلسفة التي اضطهدت في الشرق بحكم ابتعادها عن الشرع، ستجدُ أيضًا صعوبة في إيجادِ موطئ قدمٍ آمن لها في الأندلس للسبب نفسه؛ لأنَّه «**كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإنَّ لهما حظًّا عظيمًا عند خواصهم، ولا يُتظاهر بهما خوف العامة؛ فإنه كلما قيل «فلان يقرأ الفلسفة »أو «يشتغل بالتنجيم» أَطلقت عليه العامة اسم زنديق وقَيَّدَت عليه أنفاسه، فإنَّ زلَّ في شبهةٍ رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمرُه للسلطان، أو يقتله السلطان تقربًا لقلوب العامة، وكثيرًا ما يأمرُ ملوكهم بإحراقِ كتب من هذا الشأن إذا وُجدت»**[29].

سيكون لهذا التزمت والانغلاق، وقعٌ كبير في حرق كثيرٍ من الكتب التي تنحو هذا المنحى، بحيث تُقام لذلك طقوس احتفالية يحضرها الناس حتى يستمتعوا بلحظاتها المأساوية حقا. ويشهد تلميذ ابن ميمون المُفضَّل يوسف بن عقنين يهوذا[30] على هذا المنظر، عندما قال بأنه رأى في يد «عالِمٍ« كتاب ابن الهيثم في الفلك، وهو يصيحُ بأعلى صوته مشيرًا إلى مجال اهتمام الكتاب «الفلك« ناعتًا إيّاهُ بالبلاء العظيم، وبالمصيبة التي عجز اللسان عن وصفها، لكي يُمزِّق الكتاب بعد ذلك ويُلقيه في النار[31].

غير أنَّ تأويلَ الفقهاء والمتكلمين لمنطوق الدين هو الذي قادهم نحو بلورة هذا الفهم، والخروج بعدم استباحة الخوض في علومٍ يرتبطُ منبعها بحضاراتٍ غير إسلامية؛ لأنَّها تُدلي بأطروحات مُناقضة لما جاءت نصوص الشريعة بمهمة تقريره، خاصة ما يرتبط منها بالإلهيات، وقد» **كان فقهاءُ الأندلس المالكيون من أشدِّ الناس كراهة لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ما كانوا سائرين عليه**«[32].

---

(28) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1998، ص136.

(29) أحمد بن محمد المُقرّي التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، المجلد الأول، 1968، ص221.

(30) عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي أبي الحجاج (1150م_1220م)، وقد ذكر ابن أبي أُصيبعة أنه كان بارعًا في صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم. عندما كانَ في بلاد الإسلام كتم دينه اليهودي، إلى أن ارتحلَ إلى مصر، حيث سيجتمع برئيس اليهود هناك موسى بن ميمون في مدينة الفسطاط بالذات، الذي ذاع صيته في الأرجاء آنذاك، لكي يصبح أحب المُستمعين لابن ميمون، وأحد أفضل أخِلاَّئه بعد ذلك، وكان يوسف من الذين استمعوا محاضراته في الفلك والرياضة والفلسفة. انظر: (إسرائيل ولفنسُون، **موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1936، ص11).

(31) Renan, Ernest, **Averroès et L'averroïsme**, Paris, Harvard Collège Library, deuxième édition, 1861, p 31.

(32) جنثالث بلنثيا، آنخل، **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1955، ص ص323_324.

يعتبر الدين الإسلامي السلاح المفضّل في يد كل الفئات المُناهضة للفكر الفلسفي، فهم يعقِدون مقارنات بينهما لتبيان مدى التباعد الذي يطبعهما، ومنه الإعلان عن أهمية القضاء على هذا الفكر اليوناني، واستمالة المزيد من الأنصار نحو أطاريحهم. إلى أن غدا الفيلسوف بذلك عدوَ الجميع، بحيث يكون مقيدًا، لا يملكُ حقَّ التفكير الفلسفي إلا في عزلة عن الحشود، وهو وضع سيوضّحه ابن رشد نفسه عندما قال: «**وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوشٍ ضارية، فلا هو قادرٌ على أن يُشاركها فسادها، ولا هو يأمن من نفسه منها. ولذلك فإنَّه يُفضّلُ التوحّد ويعيش عيشة المُنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنَّما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول**»[33].

واجهت العلوم العقلية الكثير من الصعوبات والعراقيل، التي طوّقت أصحابها وحاصرتهم حتى لا تطالها أقدامهم بأمان، وهو ما دفع بالبعض، مثل مالك بن وُهَيب الإشبيلي[34]، إلى تفضيل إخفاء اهتمامهم بالفلسفة، والعلوم اليونانية القديمة عموما، خوفا من العقاب، خاصة وأن المقياس المُعتمد في الحكم على صلاحية نمط فكري معين من عدمه، هو مدى تقربه من الدين. تُشكّل هذه الفكرة الأخيرة، نقطة تماس أغلب الفئات الاجتماعية المحاربة للفكر الفلسفي، من فقهاء ومتكلمين وعامة الناس، فالكل يرى في الدين معيارًا للقضاء على طرق التفكير المُخالفة لما يُميّز توجهه.

تتأثرُ جميع معارفنا بسياق إنتاجها، فلا يمكنها أن تخرج عنه، وإنما تعكسه وتترجمه، وذلك بإعادة تشكيل الممارسات الاجتماعية[35]. فالسياقُ، بهذا المعنى، هو الذي يتحكّم في الأفكار المُنتجة ويؤطّرها، بحيث يجد المفكّرُ نفسَه مقيّدًا به، لا يملك خيار الخروج عنه، ولا سيما إذا كان يقوم على محدّداتٍ حسَّاسة من قبيل الدين. ففي بعض الأحيان، لا يُمثَّلُ ما يقع فحسب، بقدر ما يُقيَّمُ، وإسناد أغراض معينة إليه، بل ويُبرَّر[36].

(33) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص141.

(34) هو من كبار فقهاء الأندلس والمغرب في زمن المرابطين، ولد بإشبيلية سنة (453هـ)، وتوفي سنة (525 هـ)، وقد عاصر الفيلسوف ابن باجة، عينه الأمير المرابطي علي بن يوسف في ديوانه كمستشار سياسي وقضائي، وهو الذي أمره بقتل ابن تومرت لخطورة أفكاره، إلا أنه رفض ذلك. لم يستطع أن ينتج إلا النزر القليل في مجال الصناعة العقلية، حيث تجنب الخوض كثيرًا في هذه العلوم، وعن التكلم فيها، لما لحقه من المطالبات في دمه لسببها، لكي يقصر اهتمامه بمجال العلوم الشرعية. وقد قال المراكشي في المُعجب أنه لا يُظهر من العلوم إلا ما ينفق في ذلك الزمان، وبأنه رأى له كتابا بعنوان «**قُراضة الذهب، في ذكر لئام العرب**»، وتحقيقات لكتب أخرى فلسفية مثل كتاب الثمرة لبطليموس في الأحكام، وكتاب المَجسطِي في علم الهيئة. انظر: (المراكشي، عبد الواحد، **المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب**، ضبطه وصححه وعلق عليه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1949، ص185).

(35) Theo Van Leeuwen, **Discourse and practice, New Tools for critical discourse analysis**, New York, Oxford University Press, 2008, p vii.

(36) Ibid, p 6.

تبعًا لهذا المنطق؛ فخطاب الفلاسفة العرب المسلمون مُطالب بمساندة محددات بيئتهم الاجتماعية، التي ترتكزُ أساسًا على الدين الإسلامي. وبالتالي، فهم مدعوون للعمل على توظيفه وتبريره والاستناد إليه في فلسفتهم. وهو ما دأبت عليه الفلسفة منذ بدايتها الأولى داخل الحضارة العربية الإسلامية. فالكِندي يعتقدُ بأنَّ صدق المعارف الدينية يُعرف بالمقاييس العقلية، معرفة لا ينكرها إلا الجاهل، وأنَّ المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل، وأنَّ غرض العقل ما هو إلا تأييد لما أتى به الوحي[37]. وهو المنحى نفسه الذي سيسير فيه الفارابي كذلك عندما لاحظ اتفاقَ الدينِ والملةِ جوهرًا واختلافهما معنى؛ لأنَّ الدينَ يستدعي صلة الإنسان بالله، والملّة تُنسب إلى النبي مؤسس المجتمع الديني. لذلك، فمن الأفضل النظر إلى الدين عند الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين[38].

كان خطابُ هؤلاء الفلاسفة في غالبِ الأحيان موازيًا لمنطوق الشرع، بحيث لم يجرؤ أحدهم على الانصراف كليًّا إلى معالجة قضاياه الفكرية بمنأى عن الشريعة، التي لطالما أثقلت كاهلهم، وفوّتت عليهم إمكانية استنباطِ حقائقهم بحياديةٍ تامّةٍ. وهو مبتغى يصعب الوصول إليه، ما دام الفاعلون الاجتماعيون ليسوا أحرارًا؛ لأن هناك قيودًا تُخضع هذه الحرية وتحُدّ منها[39].

كيف يمكنُ للفيلسوفِ أن يعالجَ إشكالاته الفكرية بحيادية تامة وهو يعيش هذا الوضع، فهو وإنْ نالَ حظوة الملك وثقتِه، إلا أنَّه مطالب بتوخي الحذر الشديد، حتى لا ينقلب عليه، ولا سيما أنّ عليه مساومات من قِبلِ اللاهوتيين والجمهور. فقبل شرح، شفهيًّا أو كتابيًّا، أبسط الأسئلة الفلسفية، مثل مصنّفات أرسطو في القياس المنطقي، يجبُ على الفيلسوف أن يبدأ بإثبات، بمعية النصوص المُوحى بها، أنَّ دراسةَ العلمِ والفلسفة مسموح بهما بموجب القانون الإلهي، وأنَّ العقل البشري والوحي، المنبثق من الله، لا يمكن أن يتناقضا، وأن الفلسفة والدين هما تعبيران مختلفان على نفس الحقيقة[40].

يصعب إذًا أن يكونَ منبعُ أفكار الفيلسوف، والحالة كذلك، مرتبطًا باستنتاجاته العقلية والمنطقية؛ لأنَّ تقديمها يقتضي تبريرًا شرعيًا. بل والفلاسفة المسلمون على هذا العهد سائرون، لم يسلموا من نقمة الحكام؛ لأنَّ ابن رشد مثلا الذي كان من أشد المقربين يوما إلى الخليفة المنصور

(37) خليل، أحمد خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1981، ص46.

(38) المرجع السابق، ص46_47.

(39) Fairclough, Norman, **Analysing Discourse, Textual analysis for social research**, London and New York, Routledge Taylor and Francis group, First Published, 2003, p 22.

(40) Gauthier, Léon, **Les grands philosophes : Ibn Rochd (Averroès),** paris, Press Universitaire de France, 1948, p 19.

الموحدي سينقلب عليه هذا الأخيرُ هو وبعض الشخصيات ممّن سموا بـ» **الفضلاء الأعيان**«، الذين ذكرهم ابن أبي أصيبعة قائلا: «... **ثم إنَّ المنصور، فيما بعد، نَقَمَ على أبي الوليد بن رشد وأمر أن يُقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة، وكانت أولًا لليهود، وألا يخرج منها. ونَقَمَ أيضًا على جماعة أُخر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أُخر، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدَّعى فيهم من أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد بن رشد، و أبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، و أبو الربيع الكفيف، و أبو العباس الحافظ الشاعر القرابي، وبقوا مدة**»[41].

عمّم المنصور الموحّدي منشورًا في الأندلس، حرّمَ بواسطته أمرَ الاشتغال بعلوم الأوائل، ووعد كلَّ من اهتمَ بكتبٍ تسير في هذا المنحى بالعذاب الأليم، ومن بين ما جاء في هذا المنشور نذكر:»... **فاحذروا، وفقكم الله، هذه الشِّرذِمة على الإيمان، حِذرَكُم من السُّمُومِ السَّارِية في الأبدان، ومن عُثِرَله على كتابٍ من كُتُبِهِم فجزاؤُه النارُ التي بها يُعذَّب أربابُه، وإليها يكون مآل مؤلِّفِه وقارئه ومآبُه، ومتى عُثِر منهم على مُجرٍ في غُلَوائِه، عَمٍ عن سبيل استقامتِه واهتدائِه، فليُعاجِل فيه بالتَّثقِيف والتَّعريف:** ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ **[هود: 113]...**«[42].

## 2_ محاكاة ابن رشد لسياسات الجمهورية الأفلاطونية في قراءة أنظمة الحكم في الإسلام

يتبيّن أنَّ ابن رشد، الذي لخّص «**كتاب الجمهورية**» لأفلاطون في ثلاث مقالات عوض عشرة كتب التي يتكون منها في الأصل، قد استعملَ أفكارَ هذا الكتاب بغرضِ نقد الوضع السياسي الذي تتميز به بيئته الإسلامية، ولا سيما ما يتعلق بالمقالة الثالثة التي تناولت أنواع السياسات أو أنظمة الحكم، بحيث نجدُ ابنَ رشدٍ قد أطلق فيها العنان لقلمه، إلى درجةِ أنَّ بدا وكأنه لا يقوم بالتلخيص، وإنما هو نفسه من يكتب وينتقد. لذلك، فهو تعدى التلخيص نحو «**التطبيق على ظروف عصره، وتراث السياسة والحكم عند العرب والمسلمين**»[43]. وقد سمى الدكتور الجابري هذه العملية بـ»**تبيئة**

(41) ابن أبي أُصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نقله وصححه امرؤ القيس بن الطحان، المطبعة الوهبية، الطبعة الأولى، 1882، ص76.

(42) يوجد النص كاملًا في: ابن عبد الملك، الأنصاري المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق وتعليق إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشّار عوّار معرف، تونس، دار الغرب الإسلامي، المجلد الرابع، الطبعة الأولى، 2012، ص27 وما بعدها.

(43) عمارة، محمد، **مسلمون ثوار**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1988، ص283.

**السياسة عند اليونان مع السياسة عند العرب»**[44].

يبدو أن ابن رشد وجد مبتغاه المنهجي في كتاب الجمهورية لأفلاطون، فهو وإن صرّح بكونه رام تلخيصه لمّا يئِس من الحصول على كتاب المعلم الأول في السياسة[45]، إلا أنَّه رآه الأقرب إلى خطته المعمولة في مساءلة سياسات زمانه، بحيث أخذَ مصطلحاته السياسية وأنتجَ نموذجًا خاصًّا مكّنه من انتقاد تاريخ الدول والأمم الإسلامية وتحليله [46].

انطلقَ ابنُ رشد في مساءلة نظم الحكم في الإسلام من السياسة الفاضلة، التي اعتبرها أفلاطون كما مرّ معنا أفضل الطرق في الحكم، وفضيلتها تستمدها من الحكمة السائدة فيها، والحكمة تقتضي العلم بنوعيه: النظري والعملي. والجزء الذي يجب أن تتوفرَ فيه الحكمة هو أقل أجزاء الدولة عددًا، بمعنى الفلاسفة. لذلك، يجبُ أن يكون هذا الصنف الأخير هم حُكّام هذه المدينة، كما صرّح ابن رشد بذلك قائلًا: «**فبديهي إذن أنَّ الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة وأن تكون المدبّرة لأمورها. لذا فبالضرورة رؤساء هذه المدينة هم فلاسفة**»[47].

كما تتطلب هذه السياسة أيضًا كل الفضائل الأخرى التي تجعلها تقطع مع الجشع والطمع ومراكمة الأموال. وتسهر، بدلَ ذلك، على حمايةِ حقوقِ الناس، وإحلال العدالة محل الظلم والجور. وإجمالًا، فالسياسة الفاضلة تتطلبُ أن يجتمعَ في ممثلها شروطٌ خمسةٌ، حتى يسودَ الحق، وهي: الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة على الجهاد ببدنه[48]. ويرى ابنُ رشد أنَّ الرئيس قد لا تجتمع فيه كل هذه الخصال التي يتمتع بها الملك، إلا أنَّه يكون محاطًا بالأحكام الشرعية، وقادرًا على استنباط الأحكام بخصوصِ ما لم يُصرّحُ به الشرع، وهو ما تنص عليه صناعة الفقه، كما ينبغي أن يكونَ قادرًا على الجهاد، كشرطِ الحكم في مذهب السنة. بل فقد يشترك رجلان في الرئاسة عندما يتعذر اجتماع هاتين الخاصيتين في رجلٍ واحدٍ «**كما كان عليه الأمر عند كثيرٍ من ملوك الإسلام**»[49]. بهذا المعنى، فعاملُ الاتفاقِ الذي نصَّ عليه ابن رشد بين الشريعة والفلسفة[50]، يحضر

(44) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص63.

(45) المرجع السابق، ص73.

(46) Shahidipak, Mohammadreza, «**Averroes and His Using Plato's Republic in History**», in: Journal of Social Sciences and Humanities, American Institute of Science, (Vol. 1, No. 3, pp 229-234, 2015), p 230.

(47) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص117.

(48) المرجع السابق، ص ص168_169.

(49) المرجع السابق، ص169.

(50) يؤكد ابن رشد على تآخي الشريعة والفلسفة من خلال قوله: «**وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإنَّ الحقَّ لا يُضاد الحق، بل يُو افقه ويشهد له**». انظر: (ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،**

بقوة في موضوع السياسة، وهو ما دفعه لاستحضارِ روحِ عصرِه الإسلامي في مناقشة أفكار الجمهورية لأفلاطون[51].

تحدَّثَ ابنُ رشد عن هذه السياسة الفاضلة لأفلاطون، مُلوّحًا من خلالها إلى ما ينبغي أن يكون عليه حال السياسيات في الأندلس إذا أرادت فعلًا أن تكونَ عادلة. لذلك، نجدُهُ حين حديثه عن نظمِ الحكم اليونانية يحاولُ أن يُعرّي عيوبَ واقعه السياسي، وهو ما يتبيّن في حديثه عن النموذج الثاني الذي تطرّق إليه أفلاطون في جمهوريته، والذي سمّاه فيلسوف قرطبة بسياسة الكرامة، من خلال إشارته إلى أنّ مثله ساد كثيرًا في بيئته[52]، وهو نموذج لا تقوم فيه الكرامة على الفضائل كما هو الحال بالنسبة للسياسة الفاضلة، وإنَّما الكرامة فيه مقصودة لذاتها، من خلال مواتاة أسباب اللذة، وحب القتال والغلبة، وأن يظلَّ الإنسانُ سيّدًا لا مَسُودًا.

يُسقِطُ ابن رشدٍ أفكارَ أفلاطون، بعد إسنادها معاني أخرى من عندِه، على المجتمع الإسلامي، إمّا بشكلٍ صريح، وإما بشكلٍ ضمني. لذلك، فهو لمّا تحدث عن سياسةِ الخِسّة (أو سياسة الأقلية من الأغنياء مع أفلاطون) فهو كان يُحذر حكماء زمانه مما أسماه بـ «**جمع الخراج والثروة، والأخذ من ذلك بما يفوق الحاجة، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحدًا ممن هو خارج عنهم**»[53]، وإلا فالإقبالُ على ذلك سيجعلُ رئاستهم توُصف بالنذالة والاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، بحيثُ لا يمكن للأكفاء رئاستها، وإنَّما ذلك موكول فقط لأصحاب المال الوافر[54].

انتقلَ ابنُ رشد إلى السياسة الجماعية وعينُه لم تُرفع عن مجتمعه السياسي؛ لأنه عندما حلّل هذا النموذج وبيَّن مدى ارتباطه بالحرية المطلقة، بحيث تسعى كل نفس إلى ما تشتهيه، وبيّن أنَّ البيت في هذه السياسة هو الغرض الأول؛ جاء لكي يُسقط ذلك على الممالك الإسلامية، من خلالِ اعتبارِ أغلبها تكون اجتماعاتها، وقوانينها وأموالها لا تخرج عن إطار أسر وبيوتات معينة، وبأن كل المدن الأخرى تكون في صالح هذه الأخيرة لا غير.

كما يُوظّف ابن رشد صيغًا وتعابير تحيل على بيئته، عندما يكون بصدد تحليل سياسات الجمهورية لأفلاطون، وهو ما نلمسه من التفريع الذي أقامه على فئات هذا النموذج الجماعي: العامة والسادة، وما ينجم عنه من فرض هذه الأخيرة لنوع من التسلّط وسلب ممتلكات الأولى؛ ومضمون هذا التعبير

---

بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1986م، ص35).

(51) Shahidipak, Mohammadreza, «**Averroes and His Using Plato's Republic in History**», p 231.

(52) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص172.

(53) المرجع السابق، ص ص172_173.

(54) المرجع السابق، ص185.

هو: «**كما يُعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه**»[55].

أفرد ابن رشد بعد ذلك حيّزًا خاصًّا للبتّ في سياسة التسلّط والغلبة (يسميها أفلاطون في كتاب الجمهورية بنظام الطغاة)، لكي يبيّن أنها تتنافى كُليًّا مع السياسة الفاضلة من خلال كون هذه الأخيرة تحث على سعادة الجميع، وجلب المنفعة لهم، كحال الطبيب الذي لا تشغله منفعته الخاصة فحسب، وإنما يحرصُ كذلك على شفاء المرضى، أو كحال الملاح الذي لا يهمه نجاة نفسه فقط من الغرق، وإنّما نجاة كل الركاب. هذا على عكسِ المُتسلّط الذي يميل فقط إلى أهوائه ورغباته الخاصة.

يبيّن ابن رشد أنَّ مدينة الغلبة والتسلط نشأت في زمانه على أنقاض المدن الامامية، وكأنه هنا يشير إلى الإمام المهدي ابن تومرت مؤسس دولة الموحّدين، الذي تنكّر له حكام هذه الدولة لمّا أصبحوا يحتكمون في رئاستهم للمدن إلى الغلبة والتسلط[56]، مما يجعل من سياسة هذه الدولة جائرة، تصب فقط في خدمة البيت لا المجتمع ككل.

تطرق ابنُ رشد إلى الكيفية التي تتحول بها كل سياسة من هذه السياسات إلى أخرى، وبيّن أنَّها لا تخضع للترتيب نفسِهِ الذي أقرّه أفلاطون في جمهوريته ضرورة؛ لأنَّ الضرورة «**توجد في الأشياء الطبيعية؛ إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلات فيها عن طريق الوسائط. وأما هذه الأمور، وهي إرادية كليًّا وجميع هذه الطبائع، أعني التي وصفنا، توجد في هذه المدن، فكيف أمكن لكل مدينة منها أن تتحول إلى الأخرى؟**»[57].

يهدف تحليل ابن رشد لأنواعِ نُظم الحكم الأفلاطونية، إلى تشخيص أمراض المجتمعات الإسلامية، وقد استفاضَ كثيرًا في مناقشة هذه الأنظمة، خاصة ما يخص الانتقالات التي تحدُث على مستواها من نموذج لآخر، بحيث لا يفتأ يستحضر أهل زمانه في ذلك. وعليه، فهو لما وقف على كيفية تحوّل سياسة الكرامة إلى سياسة القلة من الأغنياء، ضربَ مثالًا بدولة المرابطين، التي كانت في بداية أمرها سياسة شرعية يرأسها يوسف بن تاشفين، قبل أن تتحول مع ابنه إلى سياسةٍ كرامية مهووسة بجمع المال، ثم مع حفيده إلى سياسةٍ شهوانية آلت بها إلى الفساد، وفسْح المجال لظهور نظام الحكم الموحدي[58].

علاوة على ذلك، فالتكييفُ الرشدي للفكر السياسي الأفلاطوني لصالح المجتمع الإسلامي كان يهدفُ إلى جعلِ الأوضاع السياسية والاقتصادية والفكرية لهذا المجتمع في محكِّ التحليل والنقد،

(55) المرجع السابق، ص176.
(56) المرجع السابق، الهامش، ص178.
(57) المرجع السابق، ص203.
(58) المرجع السابق، ص ص187_188.

متخذًا بذلك أفلاطون غطاءً يتخفى وراءه. ولعل ذِكره لحكومة الخلفاء الراشدين، بوصفها حكومة أفلاطون الفاضلة، وما وقع لها من تحول على يد معاوية إلى حكومة كرامية قائمة على الشرف والجاه والمجد[59]، وكذا حديثه عن المنصور بن أبي عامر، ويحيى بن غانية، ودولة المرابطين وأسباب سقوطها وكذلك انتصار العرب المسلمين في أول قيام دولتهم عل حكومة الفرس إلا تطبيق لأفلاطون مع التاريخ السياسي للإسلام[60].

## خاتمة:

خلاصة القول، فكتاب «الجمهورية» شكّل مشروعًا سياسيًّا غير منفصلٍ كليًا عن هموم الواقع الاجتماعي والسياسي الذي ينتمي إليه أفلاطون، من خلال مناقشته لأنظمة الحكم التي تولّت شؤونه، وما جعلها تعجز على تمتيعها بالعدالة الحقة، والسبل المعقولة لوضع حد لمتاعبها. وهو كتاب ألّفه أفلاطون عندما أُصيب بالإحباط من إمكانية انخراطه الفعلي في معالجة أوضاع مجتمعه السياسي في ظل كون القائمين على السلطة آنذاك يميلون إلى لذة الاغتناء ومتعة الظهور، لكي يجعله سبيله النظري المناسب للتعبير عن أفكاره بكل حرية.

لقد تميز كتاب «الجمهورية» لأفلاطون بروحه النقدية لأنظمة الحكم السائدة في اليونان، حيث طرحها للنقاش مُبرزًا عيوبها، الواحد تلو الآخر. ولعل ذلك هو ما دفع بابن رشد إلى جعله نقطةَ انطلاقه نحو مناقشة سياسات زمانه، من خلال إبراز العيوب التي لازمتها وآلت إلى التسلط والطغيان في كثير من الأحيان، وكذا ما يتطلبه أمر إصلاحها ومعالجتها. لذلك، تعدّت استعادة ابن رشد لنصوص «الجمهورية» مجرد شرح أفكاره وتلخيصها، إلى تطبيق نصوصه على بيئته الإسلامية.

اقتفى ابنُ رشد أثرَ أفلاطون في مسألة تأكيد ضرورة رئاسة الفلاسفة للجمهورية الفاضلة، إلا أنَّ هؤلاء الفلاسفة غير مرحّب بهم في الإسلام، لكون بعض أصحاب الفقه والكلام روّجوا لضرورة الابتعاد عن علوم اليونان لأنَّها مشبوهة، وهو ما دفع بالكثير من الفلاسفة إلى إخفاء اهتمامهم بالفكر الفلسفي خوفا من العقاب.

---

(59) قال ابن رشد في هذا الشأن: «**و أنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحوّلوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك اليوم في هذه الجزر (جزيرة الأندلس)**». انظر: (ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة**، ص184).

(60) العبيدي، حسن،» **تقديم كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية**«، ضمن: أبي الوليد بن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية**، نقله إلى العربية حسن مجدي العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1998، ص36.

## المراجع:

### باللغة العربية:

أفلاطون. (1969). جمهورية أفلاطون (فؤاد زكريا، ترجمة؛ محمد سليم سالم، مراجعة). دار الكتاب العربي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

أفلاطون. (1994). محاورة طيماوس (شوقي داود تمراز، ترجمة). في المحاورات الكاملة (المجلد 5). الأهلية للنشر والتوزيع.

ابن أبي أُصيبعة. (1882). عيون الأنباء في طبقات الأطباء (امرؤ القيس بن الطحان، نقل وتصحيح). المطبعة الوهبية.

ابن رشد. (1986). فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. دار المشرق.

ابن رشد. (1998). الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون (أحمد شحلان، ترجمة؛ محمد عابد الجابري، إشراف وشروح). مركز دراسات الوحدة العربية.

الأنصاري المراكشي، ابن عبد الملك. (2012). الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة (إحسان عباس، محمد بن شريفة، وبشار عوّاد معروف، تحقيق وتعليق؛ المجلد 4). دار الغرب الإسلامي.

جونستون، د. (2012). مختصر تاريخ العدالة (مصطفى ناصر، ترجمة). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

جنثالث بلنثيا، آنخل. (1955). تاريخ الفكر الأندلسي (حسين مؤنس، ترجمة). مكتبة الثقافة الدينية.

خليل، أ. خ. (1981). مستقبل الفلسفة العربية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

العبيدي، ح. (1998). تقديم كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية. في ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية (حسن مجدي العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ترجمة). دار الطليعة للطباعة والنشر.

عمارة، م. (1988). مسلمون ثوار (ط. 3). دار الشروق.

غوش، ر. (2008). الفلسفة السياسية في العهد السقراطي. دار الساقي.

المراكشي، ع. ا. (1949). المعجِب في تلخيص أخبار المغرب (محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ضبط وتصحيح وتعليق). مطبعة الاستقامة.

المُقرّي التلمساني، أ. بن م. (1968). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (إحسان عباس، تحقيق؛ المجلد 1). دار صادر.

ولفنسون، إ. (1936). موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

## Reference

Plato. (1969). *The Republic of Plato* (Fouad Zakaria, Trans.; Muhammad Salim Salim, Rev.). Dar Al-Kitab Al-Arabi, Egyptian General Organization for Authorship and Publishing.

Plato. (1994). *Timaeus dialogue* (Shawqi Daoud Tamraz, Trans.). In *The Complete Dialogues* (Vol. 5). Al-Ahliyyah for Publishing and Distribution.

Ibn Abi Usaybi'ah. (1882). *Uyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ* (Imru' al-Qais ibn al-Taḥḥān, Ed. & Rev.). Al-Wahbiyyah Press.

Ibn Rushd. (1986). *Faṣl al-Maqāl wa-Taqrīr mā bayn al-Sharīʿah wa-al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* [The decisive treatise and the connection between law and wisdom]. Dar Al-Mashriq.

Ibn Rushd. (1998). *Al-Ḍarūrī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb al-Siyāsah li-Aflāṭūn* [The essential in politics: Abridgement of Plato's Politics] (Ahmad Shahlan, Trans.; Muhammad Abed Al-Jabri, Ed. & Commentary). Center for Arab Unity Studies.

Al-Ansari al-Marrakushi, Ibn ʿAbd al-Malik. (2012). *Al-Dhayl wa-al-Takmilah li-Kitābay al-Mawṣūl wa-al-Ṣilah* (Iḥsān ʿAbbās, Muhammad bin Sharīfah, & Bashshār ʿAwwār Maʿrūf, Eds. & Commentary; Vol. 4). Dar al-Gharb al-Islami.

Johnston, D. (2012). *A Brief History of Justice* (Mustafa Nasser, Trans.). National Council for Culture, Arts and Letters.

González Palencia, Ángel. (1955). *History of Andalusian Thought* (Hussein Moanes, Trans.). Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.

Khalil, A. Kh. (1981). *The Future of Arab Philosophy*. University Institution for Studies and Publishing.

Al-ʿUbaydi, H. (1998). Introduction to the book *Summary of Plato's Politics: The Republic*

*Dialogue*. In Ibn Rushd, *Summary of Plato's Politics: The Republic Dialogue* (Hassan Majdi Al-ʿUbaydi & Fatimah Kadhim Al-Dhahabi, Trans.). Dar Al-Taliʿah for Printing and Publishing.

ʿImarah, M. (1988). *Revolutionary Muslims* (3rd ed.). Dar Al-Shorouk.

Ghosh, R. (2008). *Political Philosophy in the Pre-Socratic Era*. Dar Al-Saqi.

Al-Marrakushi, ʿAbd al-Wāḥid. (1949). *Al-Muʿjib fī Talkhīṣ Akhbār al-Maghrib* (Muḥammad Saʿīd Al-ʿAryān & Muḥammad Al-ʿArabī Al-ʿAlamī, Eds. & Commentary). Al-Istiqaamah Press.

Al-Muqri al-Tilmisani, Ahmad ibn Muhammad. (1968). *Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al-Raṭīb* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.; Vol. 1). Dar Ṣādir.

Wolfenson, I. (1936). *Moses Maimonides: His Life and Works*. Committee for Authorship, Translation, and Publishing Press.

## باللغات الأجنبية:

Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge Taylor and Francis Group.

Gauthier, L. (1948). *Les grands philosophes: Ibn Rochd (Averroès)*. Presses Universitaires de France.

Luccioni, J. (1958). *La pensée politique de Platon*. Presses Universitaires de France.

Renan, E. (1861). *Averroès et l'averroïsme* (2e éd.). Harvard Collège Library.

Shahidipak, M. (2015). Averroes and his using Plato's Republic in history. *Journal of Social Sciences and Humanities, 1*(3), 229–234. American Institute of Science.

Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and practice: New tools for critical discourse analysis*. Oxford University Press.

Topaloglu, A. (2014). The politics of Plato and his objection to democracy. *Mayis University, 21*(1). Retrieved from https://core.ac.uk

Vlachos, G. (1997). *Histoire des théories politiques*. Cerjemas, Université de Perpignan.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.468

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 22-1-2024
تاريخ القبول: 10-2-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# المنهج الفينومينولوجي بين إدموند هوسرل ومارتن هيدغر

زهير بورحى[1]

zouhir.bourha1992@gmail.com

## الملخص:

يروم هذا البحث تسليط الضوء على بعض جوانب الالتباس الحاصل حول المذهب الفينومينولوجي؛ فقد ساد اعتقاد مفاده أنَّ موقع هيدغر في تاريخ الفلسفة يتحدد بانتمائه إلى هذا التيار الذي استحدثه هوسرل، في حين أن علاقته بهذا الأخير ليست علاقة مذهب، بل علاقة منهج؛ ذلك أن هيدغر لم يكن مهتما بفضّ الإشكالات التي أعجزت هوسرل واستكمال النسق الفلسفي للفينومينولوجيا، وإنما كان يصبو إلى خلق مجال للتفكير مختلف تماما عن مجال تفكير أستاذه، وما كان انتماؤه إلى هذا التيار إلا من أجل انتزاع الأهلية الفلسفية للمنهج الفينومينولوجي وتوظيفه لإحياء التفكير في الموضوع المنسي؛ وهو موضوع الوجود. كان هذا هو الدافع إلى كتابة هذا البحث الذي تألف من مقدمة وثلاثة مباحث؛ اهتم الأول بموقف هيدغر من تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ التيه عن موضوعها الأصلي؛ أي البحث في حقيقة الوجود، في حين ركز الثاني على نقد هيدغر لهوسرل كونه كرّس هذا التيه، وأخيرا انصبّ المبحث الثالث على تطبيق هيدغر للمنهج الفينومينولوجي باعتباره تأويلًا جديدًا لنمط وجود الإنسان. وخلص البحث إلى نتيجة مفادها أنَّ المنهج الفينومينولوجي مع هيدغر أصبح موصولًا بالهرمنيوطيقا مما نتج عنه اتجاه جديد هو الفينومينولوجيا التأويلية.

## الكلمات المفتاحية:

الذاتية، نسيان الوجود، الدازين، الفينومينولوجيا، الهرمنيوطيقا.

(1)أستاذ الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي، وطالب دكتوراه في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة محمد الخامس، (المغرب).

للاقتباس: بورحى، زهير، المنهج الفينومينولوجي بين إدموند هوسرل ومارتن هيدغر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 180-200.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-1-22
Accepted: 2025-2-10

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Phenomenological Method between Edmund Husserl and Martin Heidegger

**Zouhir Bourha**[(2)]

zouhir.bourha1992@gmail.com

## Abstract

This study seeks to clarify certain ambiguities surrounding phenomenology, particularly regarding the widespread assumption that Heidegger's role in philosophical history is rooted in his association with the Husserlian school. However, his engagement with Husserl was methodological rather than doctrinal. Heidegger did not aim to resolve the philosophical dilemmas that hindered Husserl or to complete the phenomenological project. Instead, he sought to establish a distinct intellectual trajectory—one that appropriated phenomenological method solely to recover and revitalize inquiry into the long-neglected question of being. This motivation underpins the structure of the study, which comprises an introduction and three chapters. The first examines Heidegger's view of the history of philosophy as a deviation from its foundational concern—the quest for the truth of being. The second chapter addresses his critique of Husserl, whom he saw as contributing to this deviation. The final chapter explores Heidegger's implementation of the phenomenological method as a novel framework for interpreting human existence. The study concluded that Heidegger's phenomenological approach became intertwined with hermeneutics, ultimately giving rise to a distinct orientation known as interpretive phenomenology.

## Keywords

Subjectivity, Oblivion of Being, Dasein, Phenomenology, Hermeneutics.

(2) High school philosophy teacher and PhD candidate in philosophy at the Higher Normal School, Mohammed V University (Morocco).

cite this article as: Bourha, Zouhir, The Phenomenological Method between Edmund Husserl and Martin Heidegger, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 180-200.

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

## مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أهمية حضور المنهج الفينومينولوجي في فلسفة هيدغر، ولئن كان هذا المنهج ليس شأنًا هيدغريا محضًا؛ لأنه مأخوذ من أستاذه هوسرل، فقد كان من الضروري التطرق إلى الفروقات بين الفلسفتين للوقوف على خصوصية المنهج الفينومينولوجي بالصيغة التي طرحها هيدغر؛ فهذا الأخيرُ وإن كان يستعير المنهج الفينومينولوجي من أستاذه هوسرل؛ فإنه لا يوافق على مجمل فلسفته، ذلك أنه يريد أن يقطع مع تقليد عريق في التفكير الفلسفي وهو التقليد الذي تُعد فيه فينومينولوجيا هوسرل استثمارًا واستمرارًا له.

وعليه فإذا كان كل منهج يتحدد بالغاية التي يسعى إلى بلوغها، فإنَّ اختلاف الغايات بين الفيلسوفين أدَّى إلى اختلافات عميقة حول المنهج نفسه؛ فغاية هوسرل يعبر عنها عنوان أحد كتبه الذي صدر سنة 1911: "الفلسفة كعلم صارم"، وفي سبيل هذه الغاية جعل من الوعي الخالص (الأنا الترنسندنتالية) بداية المعرفة ونهايتها، أما غاية هيدغر فيعرضها في كتابه الصادر سنة 1927: "الوجود والزمان"؛ إذ اعتبر قطارَ الفلسفة قد زاغ عن مساره وأنّه آن الأوان ليعودَ إلى سِكته، ولأجل هذه الغاية جعل من الوجود بداية المعرفة ومآلها.

وعلى هذا الأساس كانت الفرضيات التي ننطلق منها ترتبط أساسًا بالإشكالية التي نريد معالجتها، وهي إشكالية في غاية الأهمية نظرًا للخلط الشائع بين الفلسفتين، والتي يمكن بسطها في ضوء الأسئلة التالية: ما طبيعة هذا التقليد الفلسفي الذي يريد هيدغر أن يتجاوزه؟ وبأي معنى تعدّ فينومينولوجيا هوسرل استمرارًا واستثمارًا له؟ وما الصيغة المناسبة التي أوجدها هيدغر للمنهج الفينومينولوجي حتى يصلح منهجا للبحث في الوجود؟ وما هي النتائج التي تمخض عنها هذا البحث حول علمية العلوم الإنسانية والحقل الهرمنيوطيقي المرتبط بها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، وتماشيا مع طبيعة الموضوع، قُسِّمَ هذا البحث إلى ثلاثة مباحث: خصص الأول لبيان موقف هيدغر من تاريخ الفلسفة، وعرض المسوغات التي دفعته إلى إعادة النظر فيه، بينما تعرض الثاني إلى النقد الذي وجهه هيدغر إلى أستاذه هوسرل بعدّه ستارًا إبستمولوجيا للفلسفة الديكارتية، على حين اتجه الثالث صلبا إلى التطبيق الذي أوجده هيدغر للمنهج الفينومينولوجي في إعادة الفلسفة إلى مسلكها الأصلي، وهو التطبيق الذي بزغ عنه استبصار عميق في مجالات عديدة حول الفهم والفن والتأويل.

وسيلحظ القارئ أنَّ المنهج المتّبع في كل هذه المباحث هو منهج نقدي تحليلي يعنى بتقريب المفاهيم المستغلقة على الفهم ووضعها في سياقها الفلسفي، مع الغوص في طيّات المنهج الفينومينولوجي الخاص بكل فلسفة، وتتبع مساراته، ورصد غاياته، واستكناه دلالاته، بغرض ضبط الفروقات بين الفلسفتين، وبالتالي بناء تصور واضح حول الإشكالية.

## المبحث الأول: تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان الوجود

يفتتح مارتن هيدغر Martin Heidegger كتابه "الوجود والزمان 1927" بعبارة هي بمثابة الإعلان عن ميلاد فلسفةٍ جديدةٍ، وكشفت عن الأطروحة المركزية لفلسفته، وهي العبارة التي تقول إنَّ "مسألة الوجود أضحت اليوم في طيّ النسيان"[3]، وبذلك فهو يلفت الانتباه ومنذ السطور الأولى للكتاب، إلى أنَّ موضوع فلسفته هو الأنطولوجيا ومسألة الوجود؛ فلا نستغرب بعد ذلك إن أصبح مفهوم الوجود هو المفهوم الأساسي، بل المركزي الذي لم تتوقف تحليلاته عن الدوران حوله[4]. إنَّ النسيانَ معناه أنَّ شيئًا كان حاضرًا لكن اختفى فجأة ولم يعد له حضور، فكيف حدثَ هذا النسيانُ الذي لا يلبث هيدغر يدعوه بالسقوط والانحطاط والغياب والاغتراب؟ ولماذا كل الفلسفات في نظر هيدغر، بما فيها فلسفة أستاذه هوسرل، محددة بهذا النسيان لمسألة الوجود؟ وبأي معنى يعدّ المنهج الفينومينولوجي هو سبيل استعادة التفكير في هذا المنسي الذي هو الوجود؟

يقول هيدغر: "إنَّ الشيءَ العظيم يبدأ بداية عظيمة، ويحافظ على ذاته فقط من خلال العودة والتكرار الحر للعظمة الكامنة فيه، وإذا كان عظيمًا حقًّا فإنَّ نهايته كشأن بدايته تتحدد معالمها وسط العظمة، وهكذا فإنَّ تلك العظمة التي ولدت وبدأت مع فلسفة الإغريق بطرح سؤال الوجود، سرعان ما انتهت وأسدل عليها الستار وسط أجواء العظمة مع أرسطو بنسيان سؤال الوجود[5]"؛ ومن ثم لا يسعنا إلا أن نفهمَ أنَّ الشيء العظيم الذي بدأت به الفلسفة الإغريقية هو سؤال الوجود، لكن هذا السؤال سرعان ما أضحى ضمن المنسيات وسط أجواء أخرى من العظمة، هي الأجواء التي أسّس لها أفلاطون وأرسطو.

إنَّ العَظمة إذن، مصاحبة لسؤال الوجود في حضوره كما في غيابه، لكن الغياب أقوى وأشد؛ لأنَّه يطول عكس الحضور، لذلك كانت محاولة هيدغر ترمي إلى إثبات أن الفلسفة (الميتافيزيقا) طيلة مسارها الطويل، منذ أرسطو الذي يعتبره هيدغر متابعًا لأفلاطون، ظلت هي نفسها، محددة بالغياب والسقوط والنسيان، وما التحولات والتغيرات التي حدثت خلال مجرى تاريخها إلا ضمانًا للقرابة والنسب التي تشدّها إلى أفلاطون وأرسطو، بل كانت كلما خالجها الشك في مسلكها بما يوحي ببصيصٍ من الأمل، تخطو خطوة إلى الأمام في نفس الاتجاه؛ لتظل أمينة على الإرث الأفلاطوني دون أن تفكر أبدا في العودة إلى الوراء لتؤصّل ذاتها. ولما كان أفلاطون أوّل من خطا الخطوات الأولى تجاه نسيان

(3) Heidegger,Martin, BEING AND TIME, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford.1962 , P21.

(4) الدّواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر ستروس فوكو**، بيروت، دار الطليعة، ط1، (1992م)، (ص/46).

(5) هيدغر، مارتن، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ترجمة عماد نبيل، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، (2015م)، (ص/36).

الوجود والتعلق بالموجود؛ من حيث ذهابه إلى أن الوجود الحقيقي هو عالم المثل، وأن الذات العاقلة هي القادرة على كشف هذا العالم المحجوب، فإنَّ هيدغر لا يتورّع في اعتبار الأفلاطونية منشأ كل الميتافيزيقا الغربية[6].

نفهم إذن، أنَّ الأساس الذي تعود إليه كل المذاهب الميتافيزيقية الغربية، وأنَّ الخيط الناظم لمسار الفلسفة طيلة مراحل تشكلها هو البحث في الموجود (الذات العاقلة) وإهمال الوجود، ورغم أن الفلسفة الغربية في حركتها التاريخية العظيمة وفي تراثها العظيم، كان بإمكانها أن ترتبط بالوجود، وتستعيد إرثها المفقود، إلا أنَّها في كل مرة تحيد عن مسارها المعقول، أو بالأحرى تصحح خطواتها في نفس المسار المسدود؛ فيزداد بعدها عن الوجود دون أن تعرفه أو تلمّ به[7].

وإذا كانَ أفلاطون بجعلِهِ العقلَ موضوعًا رئيسًا للتفكير الفلسفي هو أول من هيّأ الأجواء الفلسفية لنسيان الوجود، فإنَّ هذا النسيان سيكتسي شرعية ابستمولوجية في مطلع العصر الحديث بداية مع ديكارت، حيث صار الوجود بعد الكوجيطو الديكارتي تابعا للفكر، بل إن الفكر هو أساس يقين وجود الإنسان ومتى غاب الإنسان عن الفكر غاب عن الوجود. وبذلك كان قطبُ الرحى الذي تدور حوله كل المذاهب الفلسفية هو النزعة الذاتية، أو الموجود الذي أصبح يفهم بداية مع الفلسفة الحديثة (الديكارتية) على أنه ذاتية، ومعنى ذلك تبويئ الذات مكانة متميزة؛ باعتبارها جوهرًا واعيًّا مفكرًا، ينتج المعنى ويقعّد القيم ويسيطر على الطبيعة ويتحكم في صيرورة التاريخ، وهو ما يطلق عليه النزعة الإنسانية، أي ارتقاء الإنسان إلى مرتبة الإله؛ فصار ماهية ميتافيزيقية. لذلك فإنَّ المتأملَ في الفلسفة الحديثة سيلحظ أن عصبها هو النزعة الإنسانية أو الذاتية التي تقوم على جعل الذات مركزًا للمعرفة ومعيارًا لإنتاج المعنى، كما تقوم على الإعلاء من شأن العقل وشأوه، والارتقاء به إلى مقام الأسطورة، وتنصيبه قاعدة للمعرفة والوجود والقيم[8].

وفي نظرِ هيدغر كان لهذا الانتصار نتائج خطيرة على المعرفة وعلى الإنسان نفسه، وهي النتائج التي يطلق عليها وسومات من قبيل: السقوط، الاغتراب، الانحطاط، النسيان، الغياب، التي تفيد كلها فقدان المكانة الأصلية للإنسان، حيث لم يعد هذا الأخير يحتل مكانه الطبيعي في الوجود، وإنما يتوهم أنَّه هو صانع الوجود، أي أنه بدأ يستمد ماهيته من كونه يؤدي دورًا محوريًّا في الوجود؛ بحيث يصبح كل شيء في الوجود مرتبطًا بإنجازاته، وكل موجود يجد سند وجوده في معرفته وتصوره له[9]، وقد انعكس ذلك سلبًا

(6) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر الوجود والموجود**، دار التنوير، د. ط، (2009م)، (ص/12-13).
(7) هيدغر، مارتن، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، (ص/57).
(8) الشيكر، محمد، **هيدغر وسؤال الحداثة**، المغرب، دار إفريقيا الشرق، دط، (2006م)، (ص/17).
(9) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر الوجود والموجود**، (ص/15).

على نمط عيشه، حيث شكل هذا الانتصار الذي يعبر عن نسيان الإنسان للعلاقة الأصلية التي تجمعه بوجوده حيرة وعجز ويأس واغتراب في مواجهة أخطار التقنية[10]* التي ما فتئت تنشر المحنة على العصر الذي نعيش فيه[11]. وفي هذه النقطة بالذات تنكشف غاية هيدغر، من حيث أنه يسعى إلى إعادة تسكين الإنسان في عالمه بعد أن اغترب عنه، وهذا معناه أن ما فعله الفلاسفة تجاه الذاتية التي بنوها وصنعوها بأكثر من طريقة، يجب هدمه؛ لأن هيدغر يعتقد أنهم فقدوا الكائن يوم بنوه على وعي الذات[12].

لقد كتب هيدغر في "رسالة في النزعة الانسانية": "طالما بقيت حقيقة الوجود منسية، فإنَّ الأنطولوجيا تبقى بدون أساس"[13]، وفي هذا السياق نفهم بوضوح لماذا يريد هيدغر أن يقوّض أسس التفكير الفلسفي منذ اللحظة الأفلاطونية إلى هوسرل الذي يلحقه هو الآخر بنسيان الكينونة؛ فهو يريد تأسيس أنطولوجيا جديدة تجعل محور تساؤلاتها الفلسفية منصبّة حول معنى الوجود وحول حقيقة الوجود، فكانت فلسفته تسعى إلى نقل مركز الاهتمام الفلسفي من الإنسان والذات، عقلًا أو وعيًا أو إرادةً، إلى الوجود الذي أصبح في نظرها نسيًا منسيًّا، وإلى إحياء التساؤل الفلسفي الأساسي الذي يجدد طرح السؤال عن معنى الوجود وينفض عنه غبار النسيان، ويصرف النظر عن إشكالية الذات، وعن الأسئلة التقليدية لتلك الإشكالية، وذلك حتى تتفرغ وتنقطع إلى التأمل في حقيقة الوجود[14].

هكذا يظهر أمامنا فكر لا يتردّد في الكشف عن هويته منذ البداية، أو على الأقل عن بعض الملامح الأساسية لتلك الهوية، فكر لم يعد يشعر بالإحراج في أنْ يقول صراحة أنه جاء لزعزعة استقرار الإنسان، وإزاحته عن مركزه، وتفكيك ما يتوهم أنه من صنع إرادته وتاريخه، وتدبير عقله وإبداع ثقافته، وتبديد جميع تلك الهالات التي أضفتها عليه النزعة الإنسانية وميتافيزيقا الذاتية، لذلك فهو فكر يسير في طريق نزع السلطة عن الذات المتعالية، والسير في طريق يمهد لتجاوز الميتافيزيقا[15].

لا مرية إذن، في أن فكرة مجاوزة الميتافيزيقا تُشكِّلُ محورًا تدور حوله فلسفة هيدغر، غير أنّ هذا التجاوز أو التقويض كما يحلو للبعض تسميته في وصف فلسفة هيدغر، لا يتم إلا من خلال إطلاق

(10)* من بين أهم السمات التي تطبع الحداثة الغربية أو الوعي الحداثي الغربي هو نزع الطابع السحري عن العالم، ونسف العلاقة التعاطفية بين الانسان والعالم، وتحويلها إلى منطق حسابي موضوعي رياضي محكوم بعلل عقلية وحتميات فزيائية لا دخل فيها لقوى متعالية، والنزوع إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الانتاج والمردودية، بحيث أُفرغ العالم من شحنته الدينية وعلاقاته الاجتماعية وطابعه الرومانسي السحري وتلاشي القيم البطريركية، وأُلبس لبوس المعقولية العلمية والدقة الرياضية والتجرد الموضوعي، فصار العالم منظورا إليه كمجال هندسي فارغ من كل معنى... انظر: الشيكر، محمد، **هيدغروسؤال الحداثة**، (ص/14-15).

(11) هيدغر، مارتن، **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، (1977م)، (ص/163).

(12) ميرلوبونتي، موريس، **تقريظ الفلسفة**، ترجمة قرحيا خوري، بيروت، منشورات عويدات، ط1، (1983م)، (ص/171).

(13) الدواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (ص/46)

(14) المرجع السابق، (ص/42).

(15) المرجع السابق، (ص/44).

صراح المنسي في المقولات الميتافيزيقية، وهو الوجود، أو بالأحرى عبر استبدال نور العقل بنور الوجود. وحقيق بنا في هذا السياق أن نشير إلى مسألة كثيرا ما أسيئ فهمها، وهي أن ما يجعل الميتافيزيقا موضع نقد وتساؤل بالنسبة لهيدغر ليس لأنها تنكر الوجود، فتاريخ الميتافيزيقا كما يصرح بذلك هيدغر هو نفسه تاريخ الأنطولوجيا؛ لأن الأنساق الفلسفية دائمًا ما كانت تتصور الموجود في وجوده وتعترف بوجوديته، كما أنَّها عنيت بالتنوير خاصة مع بداية عصر النهضة، وبالتالي فالأمر لا يتعلق بهدم الميتافيزيقا في صيغة من إنقاذ العالم من ظلاميتها؛ لكنها مع ذلك توضع موضع تساؤل وتجاوز لأنها وقفت عند الموجود دون أن تعود إلى الوجود بما هو وجود؛ ولأنها فكرت في نور العقل دون أن تعنى بإنارة الوجود[16]. وما يؤكد عليه هيدغر هنا هو أن الطريقة التي تسلكها الميتافيزيقا عند تفكيرها في الوجود، تمثل عائقا أمام محاولة الإنسان في إقامة علاقة أصيلة بالوجود[17].

من الواضح إذن، أنَّ هيدغر يدعو إلى ضرورة أن يكون موضوع تفكيرنا هو حقيقة الوجود في ذاته لا وجود الموجودات فقط، وهي المهمة التي لم تستطع الميتافيزيقا الغربية النهوض بها؛ لأنها ظلت متعلقة بالتفكير في الموجود متناسية الوجود وحقيقته، فلا مناص إذن من مجاوزتها بالرجوع إلى أساسها، وهو التفكير في معنى الوجود وحقيقته. إنَّ هيدغر يرى أنَّ التفكير في نور الوجود وحقيقته هو الكفيل بإخراج العالم من ليله الذي بدأ يدخل فيه، ولإنقاذ أوروبا من عدميتها المهلكة، وانتشال الإنسان من عجزه ويأسه وغربته التي صار قابعا فيها جراء مواجهة أخطار التقنية[18]. فكيف توصل هيدغر إلى هذا النمط من التفكير؟ وما هو منهجه في الكشف عن معنى الوجود؟

## المبحث الثاني: نقد هيدغر لفينومينولوجيا هوسرل

لقد ذكرَ هيدغر في إحدى مراسلاته الفلسفية 1962 بأن قراءته المبكّرة خلال سنة 1907 لكتاب فرانز برنتانو[19] Franz Brentano** حول المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو، كانت بمثابة النور الذي وجه مساره الفكري كله، والذي قاده إلى الاهتمام بمسألة الوجود، وجعله يبحث في معنى الوجود.

---

(16) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر: الوجود والموجود**، (ص/12-13).

(17) Heidegger, Martin, *Questions 1 et 2*, traduit par kostas Axelos, Gallemard, Paris, 1968, p30.

(18) هيدغر، مارتن، **نداء الحقيقة**، (ص/175).

(19)** برنتانو فرانز (1917/1838) فيلسوف وعالم نفس ألماني كان يدرس الفلسفة في فرايبورغ، تقوم أطروحته الأساسية على ضرورة إعادة النظر في منهجية الفلسفة وكأنها جزء من العلوم الطبيعية، وأن السيكولوجية الحقيقية هي تلك التي تستند إلى التجربة، وفي سبيل ذلك بلور منهجا وصفيا يهدف إلى وصف الظواهر من أجل الوصول إلى الحقائق الفلسفية. يرى أن المعرفة في أصلها ظاهرة نفسية لها قصد معين، أي أن لها علاقة قصدية مع الظواهر الأخرى، لذلك يقال إن هوسرل أخذ مفهوم القصدية عن برنتانو. من أهم كتبه: "السيكولوجية من وجهة نظر أمبريقية". أنظر: غراندان، جان، **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجية**، ترجمة عمر مهيبل، الجزائر، منشورات الاختلاف، (2007م)، (ص/24).

ولكن ما ساعده على تقوية ذلك الاهتمام وصقله وتعميقه، هو احتكاكه بشكلٍ مباشرٍ وتدريجي بالمنهج الفينومينولوجي الذي استحدثه أستاذه إدموند هوسرل E.husserl والذي استفاد بدوره من "برنتانو" خاصة في مسألة القصدية[20]. إنَّ الوجود إذن هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية والذي يأمل هيدغر في إطلاق سراحه. فهل نجحت الفينومينولوجيا كنظرية ومنهج في أن تقدم له الوسيلة المناسبة؟

وجد هيدغر في فينومينولوجيا هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة لسابقيه، كما وجد فيها منهجًا يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء من خلالها أن يكشف النقاب عن الوجود في ذاته لا فقط وجود الموجودات كما كانت تحاول الأنساق الميتافيزيقية، ذلك أن الفينومينولوجيا قدمت تصورًا جديدًا للعالم، لكن هذا العالم يحمل دلالة مختلفة عند هيدغر عن تلك التي كانت عند هوسرل؛ فبينما كان هوسرل يقارب هذا العالم بغرض كشف عمل الوعي بوصفه ذاتية ترنسندنتالية؛ أي وعيا خالصا، فقد رأى فيه هيدغر الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي، ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود[21]، وهذا الفرق بين التصورين هو ما سنوضحه في السطور التالية.

معلوم أن الفينومينولوجيا[22]***phenomenology بما هي اتجاه فلسفي أسّسه هوسرل، تعنى بالدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في العالم، غير أن المقصود بالظواهر هنا، ليس ظواهر العالم الخارجي أي الظواهر الطبيعية الفزيائية، بل المقصود بالظواهر التي تدرسها الفينومينولوجيا، ظواهر الوعي؛ أي ظهور موضوعات وأشياء العالم الخارجي في الوعي، لذلك عرّفها هوسرل بأنها المنهج الدارس لظهور الماهيات في الوعي، أو هي "العلم الكلي بالوعي الخالص"[23] من خلال بنيته القصدية

(20) الدواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (ص/46).

(21) مصطفى، عادل، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر**، القاهرة، دار رؤية، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/213).

(22)*** من المفارقات الخاصة بمفهوم الفينومينولوجيا عند هوسرل، هو أنّ هذا المفهوم يترجم أحيانًا إلى ظاهرية أو ظاهريات؛ مما يوحي بأن الفينومينولوجيا تبحث فيما هو ظاهري، أي الظواهر العيانية، في حين أنَّ الفينومينولوجيا تهدف. كما سنرى. إلى دراسة ماهيات الظواهر، أو بمعنى أدق، تهدف إلى دراسة هذه الماهيات كما تظهر للوعي. إن الظواهر الفينومينولوجية إذن ليست هي ما يظهر لنا في خبرتنا الحسية، بل هي ما يظهر في خبرة الوعي، وبذلك فإنّ ارتباط الفعل القصدي بموضوعه لا يعد ارتباطا بواقعة تجريبية تحدث في العالم الخارجي، أو بموضوع فيزيقي، أو بمعطيات حسية، وانما هو ارتباط بموضوع قصدي، أي بماهية خالصة تدرك حدسيا، وهذا يعني أنَّ الموضوع يكون حاضرًا حضورًا قصديًا وليس موجودًا وجودًا واقعيا، ولذلك فإن الموضوعات القصدية لا تتأثر بالتغيرات التي تطرأ على نظائرها في العالم الواقعي، وإنما تتأثر بما يطرأ على أفعال الوعي من تغيير أو تعديل، أي بما يحدث داخل تيار الوعي بذاته.

انظر: توفيق، سعيد، **الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (1992م)، (ص/27-30).

(23)Husserl, E, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience*, trad Laurent Journier, Paris, Vrin, 1998, P262.

الثلاثية: أنا+ أفكر+ بموضوع فكري. فمن الواضح إذن، أن هوسرل لا يستعمل لفظ الموضوع للإشارة إلى كيان ذي وجود واقعي فقط، وإنما يضمّنه كل ما يتعلق به فعل من أفعال الوعي.

ولعل أهم مبدأ قامت عليه فينومينولوجيا هوسرل هو "العودة إلى الأشياء ذاتها"، وهو المبدأ أو بالأحرى الشعار الذي أثر كثيرا في جميع أنواع الفينومينولوجيا التي ظهرت فيما بعد، أكان في ألمانيا أم في فرنسا، على الرغم من اختلافها الظاهر في مفهوم الأشياء كما في كيفية العودة إليها. ويستند هوسرل على هذا المبدأ؛ لأنه يرى فيه سبيلا لتحويل الفلسفة إلى علم صارم من شأنه استبعاد كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع، والمعاني الزائفة المستمدة من الماضي والتي هي قمينة بأن تعيق تقدم الفكر الفلسفي[24].

وإذا كان هوسرل يرى أنَّ هذا المشروع ممكن فلأنَّه ينطلق من مفهوم رئيسٍ هو مفهوم قصدية الوعيl'intentionnalité de la conscience الذي يسير في سياق التأكيد على أنه ليس هناك موضوع دون ذات، وأنَّ موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات كما تتوهم النزعة الموضوعية العلمية؛ بل إنَّ موضوع المعرفة يشكل ماهية متعلقة بخبرة الوعي، وبالتالي لا وجود لموضوعية ممكنة إلا باشتراك لقصدية الفهم[25]؛ وهذا هو مضمون قولته الشهيرة: «كل وعي هو وعي بشيء ما[26]»، وفي هذه النقطة يتفق هيدغر مع هوسرل؛ إذ كلاهما يسعيان إلى سحب البساط من التوجه الوضعي الذي يعتبر أنه لا علمية في العلوم الإنسانية إلا بفصل الذات عن الموضوع، ولذلك نجد الطابع الفلسفي للقصدية حاضر في أبحاث هيدغر، لكنه مع ذلك يرفض الاختيار المنهجي الذي نهجه هوسرل في عزل الظواهر عن عالم المعيش، وتحويلها إلى مجرد ماهيات كامنة في الوعي؛ لأنَّه بذلك يكون قد جعل الفينومينولوجيا موجهة إلى دراسة الماهيات الخالصة للظواهر بغض النظر عن وجودها[27]، الأمر الذي يجعل القصدية تفتقر إلى أساسها الأنطولوجي.

يتبين أن شعار العودة إلى الأشياء ذاتها، لا يعني العودة إلى الأشياء في وجودها الفعلي، أي كأشياء مادية، وإنما يعني العودة إلى الخبرة ذاتها؛ أي مواجهة الأشياء كما تحصل في الوعي، وهذه المواجهة لا يمكن أن تتم إلا من خلال ذاتية خالصة، أي الذات الترنسندتالية (الأنا المتعالية). والفينومينولوجيا إن ركزت على تحويل الموضوعات إلى ظواهر في الوعي فلأنها ترى في ذلك سبيلا إلى استنباط حقائق

(24) قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، (1998م)، (ص/35).

(25)Grondin, Jean, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, éd du cerf, Paris, 1999. P115.

(26)Husserl, E, *Méditations cartésiennes*, la conférence de paris, trad par Peiffer et Levinas, Ed vrin, Paris, 1996, p43.

(27) بن سباع، محمد، **تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر**، بيروت، المركز العربي للأبحاث، الطبعة الأولى، (2015م)، (ص/10).

يقينية وضرورية تتعلق بالملامح الجوهرية لهذه الموضوعات، وهي الملامح التي تحدد الطريقة التي لابد أن تكونها الأشياء، فيكون ذلك هو ما يشكل ماهيتها[28]. أما الطريقة التي تتبعها الأنا المتعالية للوصول إلى الماهيات، فتقوم على الاختزال الفينومينولوجي la réduction phénoménologique[29]* الذي من خلاله نعلق الحكم على الوجود العياني، ونضعه بين قوسين "الأبوخية" "L'époché "، فنختزل كل شيء داخل الوعي الخالص، عندئذ نكون إزاء الماهيات فلا يهمنا إن كان وجودها واقعيا أم لا[30]. والغرض من هذا الاختزال في نظر هوسرل هو تخليص الظاهرة من العوالق التاريخية؛ اللغوية والأديولوجية والثقافية، التي تراكمت فوق بنيتها، لكنها ليست من صلب ماهيتها[31].

بناء على هذا التحديد، فإن غاية الفينومينولوجيا هي بلوغ ميدان الوعي الخالص وإبقائه خالصا، وفي سبيل ذلك فهي تتعهد عن طريق «الأبوخية" بعدم قبول اعتقادات تتعلق بالعالم الموضوعي رغم أن هذا الاعتقاد لا يغيب أبدا عن بالنا، كما تتعهد بعدم ادعاء صدق أي قضية من أشياء هذا العالم بما فيها الوقائع التي لا تقبل الشك لأنه بمجرد قبولها نكون قد غادرنا أرض الفينومينولوجيا الخالصة[32]. وعليه، فرغم أنَّه لا يخفى على فيلسوف في مقام هوسرل ما في هذه العملية من معاكسة الطبع، فإنَّه يرى فيها السبيل الوحيد للإظفار بالمعرفة اليقينية، وكأننا به يقول إنَّ ما يهمه هو مبحث المعرفة لا مبحث الوجود[33]. لكن ماذا بشأن الذات Ego، أتسري عليها عملية تعليق الحكم (الأبوخية) كما تسري على جميع موضوعات العالم؟

لقد تقدم معنا القول بأنَّ الفينومينولوجيا كما يريد لها هوسرل تعتمد على التأمل الخالص لأنها علم الوعي الخالص، وطالما أنها كذلك فهي لا تسمح بتسرّب أي عنصر خارجي، وبالتالي فعملية تعليق الحكم تطال كل وجود ذو طبيعة مادية، ووجود كل ما هو جسم، بما فيه وجود جسمي، أي جسم الذات المدركة، فلا يتبقى إذن إلا الوعي المطلق، أي الأنا الترنسدنتالية التي تقف خارج العالم[34].

(28) المرجع السابق، (ص/91).

(29)* الاختزال الفينومينولوجي يمر بمرحلتين: في الأولى يتم تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، وبه يتسنى لنا التركيز عليها كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتبدى للوعي. أما في المرحلة الثانية، فإننا ننظر إلى هذه الموضوعات في كليتها وماهيتها لا في جزئيتها وعرضيتها، وذلك معناه أننا نضع الجزئيات العرضية للظواهر بين قوسين لكي نخلص إلى الماهيات التي بها يكون الشيء كما يجب أن يكون، ويطلق على هذه الخطوة الرد الماهوي Eidetic réduction. أنظر: مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/195).

(30) قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، (ص/36).

(31)Husserl, E, *Phenomenology and crisis of Philosophy*, trans Quentin Lauer, New York, Harper and Row, 1965, p10.

(32) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/172-176).

(33) بن سباع، محمد، **تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مواجهة هيدغر وهوسرل**، (ص/33).

(34) Gadamer, Hans George, *l'herméneutique en retrospective*, Traduit par Jean Grondin, Vrin, Paris, 2005, p134.

وبالتالي فالشيء الوحيد الذي لا يرضخ للاختزال الفينومينولوجي هو الوعي الخالص، فهو بداية التحليل وآخر ما ينتهي إليه التحليل، كما أن هذا الوعي لا ينتمي إلى العالم لأن نمط وجوده يختلف عن نمط وجود الموضوعات، وينبهنا جان غراندان إلى نتيجة هذا الطرح بالقول: "عندما تتسع (الأبوخية) لكل الموضوعات المادية بما فيها جسم الإنسان كموضوع مادي، فإنه لا يبقى أمام العقل إلا الظاهرة الخالصة؛ أي مجموع الدلالات أو الماهيات التي يحدسها الوعي الخالص، وهو ما يجعل فينومينولوجيا هوسرل تتضمن نوعا من المثالية المطلقة"[35].

يمكن القول إنه في هذه النقطة بالذات يؤاخذ هيدغر على هوسرل إعطائه الأسبقية الأنطولوجية للذات على حساب العالم، ورغم أنَّ هوسرل قد انتبه إلى هذا النقد الذي يسقطه في الذاتية وحاول أن يستدركه باستعادة الثقة في الموقف الطبيعي الذي يفترض قبليا وجود العالم، إلا أنَّه مع ذلك لم يستطع أن ينفلت من شراك الذاتية، لأنه جعل العالم تابع للذات ووعيها الخالص، وبالتالي لم يتوصل إلى الأطروحة التي يريدها هيدغر؛ وهي أنَّ فهم الوجود يتم من خلال الوجود ذاته، وأن خبرتنا بالوجود تسبق أفكارنا عنه؛ أي أن المعنى الذي نسقطه على الوجود يتشكل من خلال هذه الخبرة المباشرة.

وبالانفتاح على غادامير الذي يعتبر هو الوريث الشرعي للتأويلية الفينومينولوجية التي دشنها هيدغر، نجده في كتابه الرئيس "الحقيقة والمنهج" يضعنا في سياق واضح للنقد الذي وجهه هيدغر لأطروحة هوسرل، وبالتالي فهم ضرورة أسبقية الوجود (العالم) على الوعي (الذات) في المتن الهيدغري، فهو يرى أن هوسرل؛ بتأثير من مناقشته لكتاب هيدغر "الوجود والزمان 1927"، وجّه نقدا ذاتيا صريحا لكتابه "أفكار: الجزء الأول1913 "؛ حيث تبين له أنَّه حتى في عملية التعليق التام للحكم يظل العالم مع ذلك مشروعا كشيء معطى قبليا، فأكّد أنه لم يعِ أنذاك (1923) أهمية ظاهرة العالم، وقد كان هذا هو السبب في نظر غادامير الذي حدا بهوسرل إلى الاستعاضة عن مفهوم "الوعي" بمفهوم "العالم المعيش"[36].

لكن رغم ذلك فعالم المعيش الذي يفترضه هوسرل ظل تابعا للذاتية ومناقضا لكل وجود موضوعي، "إنه مفهوم تاريخي لا يشير إلى كون موجود أو عالم موجود"[37]. ويشرح جان غراندان هذه المسألة بالقول أن ما جعل غادامير يرى في موقف هوسرل حول افتراض (العالم المعيش) مجرد محاولة لإضفاء

(35) Grondin, Jean, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, Paris, Ed du cerf, 1999, p116.

(36) غادامير، هانز جورج، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، ليبيا، دار أويا، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/345).

(37) المرجع السابق، (ص/346).

طابع جذري على المثالية المتعالية؛ هو أن التصور الهوسرلي ظل وفيا لفكرة أن العالم تابع للذات، وهو ما ترتب عليه أن أصبحت "الحياة تُفهم بوصفها سلوكا للوعي"، كما أنَّ هوسرل وإن كان قد فطن إلى القصور الذي يعتري أطروحته، فإنه لم يقدر على استعادة المضمون الحقيقي للوجود أو العالم؛ ذلك أنَّ احتفاظ هوسرل بمبدأ "الأبوخية" لا يسمح باستعادة الكينونة، وما اعترافه بها إلا رفعًا للاحراج المعرفي؛ إذ كيف نشك في وجود العالم وهو دائم الحضور أمامنا؟ لذلك فرغم اعترافه بوجود العالم، فإن هذا العالم يظل مرهونا بالذات المتعالية[38]. ولا شك بالنسبة لغادامير أنَّ "يورك كونت" كان قد انتبه إلى هذا الخطأ؛ عندما بينت تحليلاته أن الحياة (الوجود) أكثر كلية وشمولية من الوعي الذاتي، بل إنَّ هذا الأخير لا يتشكل إلا ضمن العوامل التي تنتجها الحياة، فكان المطلب المنهاجي الأساسي الذي وضعه يورك كونت على عاتق الفلسفة، هو أن أحاسيس الذات، والتخيل، والإرادة، والوعي، لن توجد من دون وجود الأشياء، ومن هنا ضرورة أن يُفهم «الوعي بوصفه سلوكا للحياة» وليس العكس"[39].

ومن الجدير بالذكر أن هذه النزعة التي عبّر عنها كونت يورك، أي الفهم بمقتضى الحياة أو أن معطيات الوعي نتاج الخبرة المباشرة بالعالم، هي ما ميزت مقاربة هيدغر وشكلت محفزًا لوضع أفكار هوسرل موضع نقد، فأظهر أنَّ الفينومينولوجيا يجب أن تتأسس أنطولوجيا على واقعية الإنسان وواقعية الوجود الذي هو سابق على كل شيء[40]. وما يقصده هيدغر هو أن نعيد ترتيب الأمور على حقيقتها، وهو الترتيب الذي يحتل فيه الوعي أو "الأنا أفكر" المرتبة الثالثة؛ لأنَّ الوعي هو وعي الإنسان، وهذا الإنسان يحتل موقعا في العالم، أي أنه يمارس خبرة مباشرة بالعالم؛ أو يمكن القول: إنَّ الوجود أولا ثم وجود الإنسان ثانيا ثم وعي الإنسان بوجوده ثالثا.

انطلاقًا من هذا الفهم، يمكننا بلا مشاحة أن نكتشف أن هيدغر كان متوجسًا غاية التوجس من رغبة هوسرل في رد كل الظواهر إلى الوعي أي الذات المتعالية، فهو يرى أن مشروع هوسرل وإن كان يهدف إلى تأسيس الفلسفة والمعرفة على أسس صارمة تفضي إلى اليقين مما يجعل مشروعه نظيرًا لمشروعِ ديكارت وامتدادًا له، فإن هذا المشروع ترتب عليه أن أصبح الوجود كله معتمدا على الذات الترنسندنتالية دون أن تكون هذه الذات معتمدة وجوديا على أي شيء آخر؛ فصار من الممتنع الحديث عن الوجود الحقيقي للعالم بمعزل عن المعنى الذي تسبغه هذه الذات على الأشياء، ولا يخفى أن في

(38)Grondin, Jean, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, op. cit, p116.

(39) غادامير، **الحقيقة والمنهج**، (ص/351).

(40) المرجع السابق، (ص/354).

ذلك نزعة ميتافيزيقية حقيقية[41]. وبالتالي إذا كان ديكارت قد أخطأ التوجه وحاد عن مسار استذكار الكينونة شأنه في ذلك شأن كل أنصار الميتافيزيقا الغربية، من فرط احتكامه إلى مسألةِ "الأنا أفكر" بوصفها الحقل الذي يضمن يقين "وجود الموجود"، فإن هوسرل لم ينجو من هذا الخطأ؛ لأنَّه بجعله الوعي الخالص بداية المعرفة ونهايتها، يكون قد سقط في شراك الذاتية ولحق بتاريخ نسيان الكينونة[42].

وبذلك نخلص إلى أنَّ هيدغر وإن كان قد أخذ الكثير عن هوسرل، إلا أنَّه لم يتفق مع مجمل تصورات أستاذه، وإنَّما يسعى إلى وضع هذه التصورات في سياق جديد وفي خدمة غرض مختلف. لذلك فرغم نجاح فينومينولوجيا هوسرل في تحقيق مراجعة تنقيحية طموحة للإبستمولوجيا ما تزال ثمارها ملموسة في مجالات عديدة؛ من حيث ذهابه إلى أنَّ المعرفة اليقينية لا تتعلق بفصلِ الذات عن الموضوع، وإنما بحدس الموضوع داخل الذات طالما أنَّ كل وعي هو وعي بشيء ما، إلا أنها باستنادها على الذاتية لم تكن لتقدم الإطار المناسب لنمط التفكير القديم الجديد الذي يريد أن يؤسسه هيدغر. وبالتالي، سيكون من الخطأ أن ننظر إلى فينومينولوجيا هيدغر على أنها مذهب صاغه هوسرل واستكمله هيدغر، فالحق أن هيدغر أعاد النظر في مفهوم الفينومينولوجيا ذاته، بحيث أخذت عنده طابعا مختلفا اختلافا جذريا، تمثل ذلك في إلباس الفينومينولوجيا لباسا هرمنيوطيقيا[43].

## المبحث الثالث: التأويل الفينومينولوجي لنمط وجود الإنسان

لقد اعتمد هيدغر إلى حدٍّ كبير، على المنهج الفينومينولوجي، وقد وضح ذلك في الفقرة السابعة من "الوجود والزمان" التي تحمل عنوان: "المنهج الفينومينولوجي في البحث"، حيث أظهر أنَّ المنهج الأنطولوجي كما أملته علينا الأنطولوجيات الموروثة لا يستقيم مع مبحث الوجود بالمعنى الذي يريده؛ لأنَّه ظلَّ رهينًا على نحو تاريخي بنتائجها، فيتلقى توجهاتها ويلتمس النصح منها. ولما كانت هذه المذاهب قد حادت عن المسار الأنطولوجي في معناه الصحيح فإن منهجها لا يشذّ عن هذه القاعدة[44]. وإنه لفي هذا السياق، يؤكد هيدغر أنَّ المنهج الفينومينولوجي هو طريق الولوج إلى ما يمكن أن يكون موضوعا للأنطولوجيا، وهذا ما يقصده بالقول: «ليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"[45]. ونحن بصدد التعرف على فلسفة هيدغر لا يسعنا إلا أن نتساءل: كيف يوظف هيدغر المنهج الفينومينولوجي

(41) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/204-207).
(42) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر: الوجود والموجود**، (ص/22).
(43) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/2014-2015).
(44) هايدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، بيروت، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، (2012م)، (ص/86).
(45) المرجع السابق، (ص/100).

في الكشف عن معنى الوجود؟ وهل يتحقق هذا الكشف بدون الانخراط والخوض في نقاش الموجود؟

يقر هيدغر بصعوبة الإحاطة بمعنى الوجود، بل إن فهم الكينونة غالبا ما يكون مضطربا وباهتا ويتحرك بشدة على حدود مجرد معرفة لفظية؛ يقول: "نحن لا نعرف ماذا تعني الكينونة، لكن ما إن نسأل: ما تكون الكينونة؟ حتى نلتزم فهما ما للفظة "يكون" من غير أن نقدر على بناء تصور حول معنى "يكون"[46]. وإذا كان هيدغر يعزو هذا الفهم الفضفاض للكينونة إلى النظريات والآراء التقليدية من جهة كونها مصادر الفهم السائد؛ فلأنه وفقا لهذه التصورات يتم تعيين الكينونة وفقا للكائن أي وفقا للذاتية التي لا يغيب عن بالنا بأن هيدغر يريد أن يقطع معها، لذلك فهو يتساءل: من أي كائن ينبغي استخلاص معنى الكينونة؟ ولا شك أن في هذا السؤال إشارة إلى أن الكينونة من جهة ما هي المسؤول عن كينونة الكائن تتطلب ضربا خاصا من الإبانة يختلف في ماهيته عن التصورات التي رسمت فهمنا للكائن وللكينونة[47]. ونحن بدورنا نستفسر عن طبيعة هذا الكائن الذي يستند عليه هيدغر في استخلاص معنى الكينونة، أليس هو الكائن نفسه الذي شكل محور الأبحاث الفلسفية السابقة، أي الموجود الذي أصبح يُفهم ابتداءً من ديكارت على أنه ذات واعية؟

يجيبنا هيدغر بأنَّ الكائن الذي يراهن عليه في إظهار معنى الوجود ليس هو الموجود الذي تحول إلى نزعة ذاتية في التقليد الحديث، وكما رأينا سابقا فهيدغر يريد أن يقطع مع النزعة الإنسانية وميتافيزيقا الذاتية، أي يريد أن ينسف الذات التي تزعم أن جوهرها هو الفكر ليؤسس أبحاثه الأنطولوجية على الكائن الذي يكون جوهره هو الوجود في العالم. وليميز هيدغر هذا الكائن سيطلق عليه لفظ الدازين[48]****، ويقصد به الكائن الذي يتساءل بشأن الكينونة انطلاقا من أوضاع ومشاريع عينية على أساس من التناهي والفناء[49]. وبهذا الصدد وجدناه يقول: "إن هذا الكائن الذي نستند عليه، الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة، والذي يملك من بين ما يملك إمكانية كينونة التسآل، نحن نصطلح عليه بلفظة الدازين Dazein[50].

---

(46) المرجع السابق، (ص/55).

(47) المرجع السابق، (ص/56).

(48)**** يكتب ألفريد دنكر في كتابه "المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر" مقابلًا إنجليزيًا للدازين هو being / there أي الموجود هناك، يقول: "إن مصطلح الموجود هناك في كتاب الوجود والزمان هو بيّنة شكلية على الموجود المتميز عن بقية الكائنات الاخرى بحقيقة أنه من حيث وجوده هو يضع هذا الوجود موضوع تساؤل، فالموجود هناك (الدازين) هو طريقة في وجود الموجودات الانسانية، وماهية هذا الموجود يحددها وجوده وبنيته الوجودية". وفي السياق نفسه يرى مايكل أنوود في كتابه "معجم هيدغر" أن الدازين في الوجود والزمان يشير إلى كل انسان حتى وان كان إنسانا ليس أصيلا، لكن هيدغر سيميز لاحقا الدازين عن الانسان؛ فالدازين ليس إنسانا إنما هو علاقة بالوجود يحققها الانسان وقد يفقدها". أنظر: غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/17-18).

(49) قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، (ص/09).

(50) هيدغر، مارتن، **الوجود والزمان**، (ص/57).

وانسجامًا مع روح فلسفته، نفهم أنَّ الدازين ليس شعورًا أو وعيًا بالمعنى الذي رسخته الفلسفة الحديثة في أذهاننا، وإنما هو طريقة في الوجود يعيش وفقها الإنسان، وهذه الطريقة ليست من بنات أفكاره، بل أفكاره نتاج هذه الطريقة التي يطلق عليها هيدغر الخبرة المباشرة بالعالم. فهيدغر إذن يفترض أن الوعي ليس بالمقام الأصلي لمعنى وجود الإنسان، وإنما هو مقام مشتق من أرضية سابقة عليه هي وجود الدازين؛ أو بصيغة أخرى: «الأنا أفكر» ليس سوى أحد أنماط «الأنا أوجد»[51]. فلن يكون من الغريب بعد ذلك، أن يعلن هيدغر عن رهانه في الكشف عن معنى الوجود؛ وهو التحول من الذاتية إلى الدازين، من نظرية المعرفة إلى الأنطولوجيا الواقعانية[52].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا "الأنا أوجد" الذي دشنه هيدغر هو الذي سيحدد مصير الهرمنيوطيقا فيما بعد، سواء مع هيدغر نفسه أو كما اكتملت معالمها مع تلميذه غادامير؛ فلن تعود الهرمنيوطيقا نظرية يفتعلها الفكر في سبيل تيسير التأويل وتحصيل الفهم، وإنما واقعة وجودية يصير معها التأويل والفهم نمطان في الوجود وسمة خاصة بالدازين، وبالتالي عوض أن نتساءل عن الشروط التي تتيح فهم نص أو عمل ما، فإننا نتساءل عما يحدث أثناء عملية الفهم، أي أن الفهم هنا لم يعد نمطا من أنماط المعرفة، وإنما أسلوبا من أساليب الكينونة، أي طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم[53]. ثم سيكون لهذا الأنا الجديد القديم القول الأساس في تحديد ماهية الفن والجمال؛ فلن يعود الفن رهين بعبقرية الفنان الفذة في الترفّع عن دائرة الوجود وعالم المعيش، وإنما أصبح أصلا للفنان الأصيل غير المعزول عن وجوده، كما لن يعود الجمال موجها لأغراض استيطيقية في إحقاق اللذة والمتعة اللحظيتين، وإنما سيصير أسلوبًا في الكشف عن الحقيقة، حقيقة الوجود[54].

يبقى الآن أنْ نشير إلى السمات الجوهرية التي تجعل من هذا الكائن مرتبطًا بوجوده مسائلًا إياه، وهي السمات التي ستبين أن فكرة الوعي الخالص، أو فكرة الذات المتعالية، هي فكرة ساذجة من منظور هيدغر: إنَّ ما يميز هذا الكائن الذي هو نحن، هو أنه "كائن تاريخي متناهي"؛ تاريخي لأنه يستمد معنى وجوده من الزمن الذي يعيشه، أي أنَّ الزمن هو شرط تمثلنا للوجود؛ وبالتالي فإنه من السذاجة المعرفية ادعاء قدرة الوعي الخالص على الإمساك بأي موضوع إمساكًا تامًا، لأنَّه ببساطة لا وجود لوعي خالص طالما أن التاريخ لا يحتضن الموضوع فقط، وإنما أيضا حتى الذات، ومن ثم فإن هذا النمط

(51) المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الاله الاخير**، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، (2005م)، (ص/130).

(52) المرجع السابق، (ص/148).

(53) ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، (2005م)، (ص/36-37).

(54) هيدغر، مارتن، **أصل العمل الفني**، ترجمة أبو العيد دودو، كولونيا، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، (2003م)، (ص/120).

من الوجود الخاص بكل إنسان، إنما هو نمط محكوم بالتاريخ[55]، فيغدو هذا الأخير شرطًا لا مناصَ منه في تحديد طبيعة فهمنا، وطريقة توجهنا إلى الأشياء إنما يجب أن تقاس بهذا المقياس؛ أي بمقياس أن الفهم ليس صناعة تقنية تقيمها الذات المفكرة، وإنما طبيعة وجودية محددة بشرط التاريخ كأفق يسبح فيه الفهم.

ثم إنَّ هذه البنية الزمانية التي يكون الإنسان محكوما بها لا تُفهم على حقيقتها إلا باستحضار عنصر أنطولوجي آخر يتلاقى فيه الحضور مع الغياب، أو الوجود مع العدم؛ وهو عنصر الموت الذي هو حقيقة ثابتة في عقل كل إنسان، لأنَّ هذا الأخير على وعي بأن الموت يوشك أن يحدث في كل مرة، فهو يتربص بنا، ويحدق بنا، مما يجعله هو الإمكان الأقصى لنمط وجود الإنسان في الزمان[56].

فما يجعل الإنسان إذن مرتبطًا بوجوده مسائلًا إياه، هو هذا "الهمّ" النابع من فكرة أن الموت هو الحقيقة الثابتة؛ إلى درجة أن "يقين الكوجيطو بأنه موجود ليس سوى يقين ظاهري بالنظر إلى يقين الدازين بموته[57].

لقد شكلت هذه النتيجة تأثيرًا ملحوظًا على مصير العلوم الإنسانية نفسها؛ إذ كفّت هذه الأخيرة عن مواصلة المشروع الوضعي الذي أملاه عليها أغست كونت وستيوارت مل، فلم تعد في حاجة إلى تحقيق العلمية عن طريق تطبيق مناهج العلوم الطبيعية؛ فطالما أن الإنسان كائن زماني متناهي منغمس في وجوده، فإن النتيجة التي يتوصل إليها في كل معرفة إنسانية هي نتيجة احتمالية، نسبية لا موضوعية، وقد آن الأوان للعلوم الإنسانية في أن تتخلص من سطوة المنهج، وسطوة الوعي الخالص، وتعترف بأن طريقها مختلف، لأنه يعتمد على الفهم الذي هو نمط من أنماط وجود الدازين في العالم. ومن هذا المنطلق أظهر غادامير إعجابه الكبير بهيدغر خاصة في مسألة التحليل الفينومينولوجي للدازين، لأن هذا التحليل كان بمثابة ثورة كوبرنيكية في مجال الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية[58].

نصل بعد كل ذلك إلى النقطة المهمة في هذا المقال، وهي دور المنهج الفينومينولوجي في الكشف عن معنى الوجود. فهيدغر رغم اعترافه بصعوبة الإحاطة بخبايا الكينونة وأسرارها، إلا أنَّه وجد طريقة يمكن من خلالها أن ينفذ إلى سؤال الكينونة ومعنى الوجود، وقد تمثلت في المطالبة بضرورة وجود "أنطولوجية تأسيسية" يكون واجبها التحليل الوجودي للدازين، وقد وصف هذه الطريقة بأنها تتبع

(55) هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، (ص/579).
(56) المرجع السابق، (ص/444).
(57) المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي**، (ص/133).
(58) Gadamer, Hans George, *Le Probléme de La conscience historique*, Traduit par Pierre Fruchon, Seuil, Paris, 1996, P50.

المنهج الفينومينولوجي، كدراسة وصفية لنمط وجود الدازين؛ فإذا كان هذا الأخير كائن مسائل للوجود، فإن دور هذه الأنطولوجية التأسيسية هو أن تستجوب هذا الكائن عبر التحليل الفينومينولوجي لنمط وجوده، وبالتالي سيكون الدازين في سياق هذا التحليل هو السائل عن معنى الوجود لكنه يكون في الوقت نفسه "المُستجوَبُ" في هذا السؤال عن معنى الوجود[59].

وعليه، نكتشف أن هيدغر لا يتصور الأنطولوجيا الأساسية إلا باستنادها على المنهج الفينومينولوجي، وذلك معناه أن الكشف عن سؤال الوجود لا يتم إلا على قاعدة الوصف الفينومينولوجي لمعنى وجود الإنسان، ولمعنى فهم الإنسان للوجود، فقد «بدا الإنسان وكأنه الكائن المؤتمن على رعاية حقيقة الوجود والمصدر الوحيد للكشف عنها»[60]، وبدا الوجود كظاهرة تكشف عن ذاتها للكائن المؤتمن، وهو كائن مؤوّل، فيصبح الوجود موضوعا للاستنطاق من خلال تحليل وتأويل الطريقة التي يحدث بها الظهور، أي ظهور معنى الوجود في الأعمال الفنية والأدبية للدازين، ولذلك لم يكن للفينومينولوجيا والأنطولوجيا بدّ من الالتفات إلى عمليات الفهم والتأويل التي تظهر من خلالها معاني الأشياء[61].

وهذا ما يبرر انعطافة هيدغر الكبرى نحو الشعر والشعراء، فكان تأويله لشعراء وفنانين كبار أمثال هولدرين ورانكه وفان خوخ، ينسجم مع المشروع الأنطولوجي الذي ثبته في الوجود والزمان، أي البحث عن معنى الوجود من خلال كشف الطريقة التي يظهر بها أمام هؤلاء الدزينات. ولأن التأويل هو تأويل لآثار خلّفها هؤلاء الدزاينات في أعمالهم الفلسفية والفنية والأدبية، لم يكن مناص من أن يعلن هيدغر أن اللغة، -لغة هؤلاء الدزينات- هي مسكن الوجود.

## النتائج:

ما نخلص إليه بعد كل ما قيل، هو أن هيدغر يعوّل كثيرا على المنهج الفينومينولوجي كما طرحه أستاذه هوسرل، لكنه لا ينخرط في استكمال نسقه الفلسفي، ذلك أن هوسرل قرر عن رويّة ووعي أن يواصل التقليد الفلسفي للميتافيزيقا الغربية، مما يلحقه بتاريخ النسيان، ويؤاخذ عليه أنه فضل البقاء في مجال إشكالية "الذاتية المتعالية"، بينما الفكر الفلسفي الذي يعلن عن نفسه في "الوجود والزمان"، يريد أن يقطع علاقته بهذه الإشكالية.

غير أنَّ الأنطولوجيا الأساسية التي يؤسسها هيدغر لا تقطع مع الذات أو الإنسان بالكلية كما يحلو للبعض قوله في وصف فلسفته؛ إنها تخصّ الإنسان بمكانة ممتازة ومتميزة، طالما أنه هو راعي الوجود،

(59) هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، (ص/57).
(60) الدواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (ص/46).
(61) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/221).

والوسيط الذي عن طريقه تُنار الأشياء بنور الوجود، لكن اهتمام هيدغر الخاص بالإنسان وبتحليل واقع الوجود الإنساني في «الوجود والزمان»، لا يعدو أن يكون مجرد نافذة يطل منها على الوجود[62]. فكانت هذه النافذة هي ما فتح عيوننا على اتجاه جديد؛ هو الفينومينولوجية التأويلية التي سعى من خلالها هيدغر إلى قراءة وتأويل فلسفة فلاسفة كبار من طينة كانط ونتشه وهيغل، وقصائد شعراء عظام أمثال ريلكه وتراكل وهولدرين... أو لوحات فنية عظيمة لفنانين كبار كفان جوخ... وفي كل هذه القراءات والتأويلات كان يحاول أن يمسك بالوجود الذي يكشف عن نفسه من خلال هؤلاء الدازينات، أو بالأحرى عن طريق تحليل اللغة التي يظهر من خلالها الوجود، وفي هذا السياق بالذات يصرح هيدغر أن "اللغة هي مسكن الوجود"[63].

ومما يجب التأكيد عليه بهذا الصدد، هو أن الدازين باعتباره ذاتًا موجودة ومسائلة لوجودها، لا يحيل على كل إنسان، وإنما يقتصر من خلال تصورنا للأنطولوجيا الهيدغيرية على الشخص الذي استطاع أن ينصتَ لنداء الكينونة، وينقل هذا النداء للآخرين؛ أي الإنسان الذي نصّب نفسه لسانًا للكينونة، فليس أي إنسان قادر على الإنصات، بل نادر ذاك الإنسان الذي يستجوب الكينونة وتأتمنه هذه الأخيرة على الإجابة. وعليه فليس من الغريب أن ينتصر هيدغر للشعر على حساب الفلسفة في معركة الإنصات للوجود؛ فالشعر بالنسبة له أقل خضوعا للفكر التقني أو المنهجي، ويندّ عن سلطة المنطق، إنَّه "أخطر ما وهبته الآلهة للبشر كي يكون شاهدا على انتماء الإنسان إلى الكينونة"، فهو "ذكر للأشياء بكينونتها" و"تأسيس للكينونة بالقول والكلمة"[64]. ولا غرابة أيضا في أن يرتدّ فكر هيدغر إلى الفلاسفة الشعراء في الحضارة الإغريقية الما قبل سقراط، ففي نظره كان الفيلسوف هناك يتحدث بلسان الطبيعة، وكانت اللغة هناك خالية من الحدود النحوية التي فرضها المنطق على الفلسفة.

## المراجع:

### العربية:

بن سباع، محمد، (2015) ، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة: ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر (الطبعة 1)، المركز العربي للأبحاث.

توفيق، سعيد، (1992)، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (الطبعة 1)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(62) الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، (ص/46).

(63) هيدغر، مارتن، **رسالة في النزعة الإنسانية**، ترجمة مينة جلال، مدارات.

(64) الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، (1996م)، (ص/48).

الدّواي، عبد الرزاق، (1992)، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ستروس، فوكو (الطبعة 1)، دار الطليعة.

ريكور، بول، (2005)، صراع التأويلات (ترجمة منذر عياشي)، دار الكتاب الجديد المتحدة.

سليمان، جمال أحمد، (2009)، هيدغر: الوجود والموجود (إشراف أحمد عبد الحليم عطية)، دار التنوير.

الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، (1996)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (الطبعة 1)، دار الطليعة.

الشيكر، محمد، (2006)، هيدغر وسؤال الحداثة، دار إفريقيا الشرق.

غادامير، هانز جورج، (2007)، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية (ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره)، دار أويا.

غراندان، جان، (2007)، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا (ترجمة عمر مهيبل)، منشورات الاختلاف.

قارة، نبيهة، (1998)، الفلسفة والتأويل (الطبعة 1)، دار الطليعة.

المسكيني، فتحي، (2005)، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير (الطبعة 1)، مركز الإنماء القومي.

المصدق، إسماعيل، (2008)، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مجلة مدارات فلسفية، (4)، الجمعية المغربية الفلسفية.

مصطفى، عادل، (2007)، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر (الطبعة 1)، دار رؤية.

ميرلوبونتي، موريس، (1983)، تقريظ الفلسفة (ترجمة قرحيا خوري)، منشورات عويدات.

هايدغر، مارتن، (2012)، الكينونة والزمان (ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق)، دار الكتاب الجديد.

هيدغر، مارتن، (2003)، أصل العمل الفني (ترجمة أبو العيد دودو)، منشورات الجمل.

هيدغر، مارتن، (2015)، مدخل إلى الميتافيزيقا (ترجمة عماد نبيل)، دار الفارابي.

هيدغر، مارتن، (1977)، نداء الحقيقة (ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي)، دار الثقافة.

**Arabic References:**

Ben Sebaa, Mohamed, (2015), *Tahawwulat al-faynūmīnūlūjiyā al-muʿāṣira: Merleau-Ponty fī muwājaha Husserl wa Heidegger* (1st ed.), Al-Markaz Al-ʿArabī li-l-Abḥāth.

Tawfiq, Saʿid, (1992), *Al-khibra al-jamāliyyah: Dirāsa fī falsafat al-jamāl al-ẓāhirātiyya* (1st ed.), Al-Muʾassasa Al-Jāmiʿiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.

Al-Dawwī, ʿAbd al-Razzāq, (1992), *Mawt al-insān fī al-khiṭāb al-falsafī al-muʿāṣir: Heidegger, Strauss, Foucault* (1st ed.), Dār Al-Ṭalīʿa.

Ricoeur, Paul, (2005), *Ṣirāʿ al-taʾwīlāt* (Trans. Mundhir ʿAyyāshī), Dār Al-Kitāb Al-Jadīd Al-Muttaḥida.

Sulaymān, Jamāl Aḥmad, (2009), *Heidegger: Al-wujūd wa-l-mawjūd* (Supervised by Aḥmad ʿAbd al-Ḥalīm ʿAṭiyya), Dār Al-Tanwīr.

Al-Shaykh, Muḥammad & Al-Ṭāʾirī, Yāsir, (1996), *Muqārabāt fī al-ḥadātha wa mā baʿd al-ḥadātha: Ḥiwārāt muntakha min al-fikr al-Almānī al-muʿāṣir* (1st ed.), Dār Al-Ṭalīʿa.

Al-Shikkār, Muḥammad, (2006), *Heidegger wa suʾāl al-ḥadātha*, Dār Ifrīqiyā Al-Sharq.

Gadamer, Hans Georg, (2007), *Al-ḥaqīqa wa-l-manhaj: Al-khuṭūṭ al-asāsiyya li-taʾwīliyya falsafiyya* (Trans. Ḥasan Nāẓim & ʿAlī Ḥākim Ṣāliḥ, Rev. Georges Cattoura), Dār Ūyā.

Grondin, Jean, (2007), *Al-munʿaraj al-hermīnūṭīqī li-l-faynūmīnūlūjiyā* (Trans. ʿUmar Mihyibil), Manshūrāt Al-Ikhtilāf.

Qāra, Nabīha, (1998), *Al-falsafa wa-l-taʾwīl* (1st ed.), Dār Al-Ṭalīʿa.

Al-Miskīnī, Fatḥī, (2005), *Naqd al-ʿaql al-taʾwīlī aw falsafat al-ilāh al-ʾakhīr* (1st ed.), Markaz Al-Inmāʾ Al-Qawmī.

Al-Muṣaddaq, Ismāʿīl, (2008), *Al-maḥaṭṭāt al-asāsiyya li-faynūmīnūlūjiyā Husserl*, *Majallat Madārāt Falsafiyya*, (4), Al-Jamʿiyya Al-Maghribiyya Al-Falsafiyya.

Muṣṭafā, ʿĀdil, (2007), *Fahm al-fahm: Madkhal ilā al-hermīnūṭīqā, naẓariyyat al-taʾwīl min Aflāṭūn ilā Gadamer* (1st ed.), Dār Ruʾya.

Merleau-Ponty, Maurice, (1983), *Taqrīẓ al-falsafa* (Trans. Qarḥiyyā Khūrī), Manshūrāt ʿAwīdāt.

Heidegger, Martin, (2012), *Al-kinūna wa-l-zamān* (Trans. & Comment. Fatḥī Al-Miskīnī,

Rev. Ismāʿīl Al-Muṣaddaq), Dār Al-Kitāb Al-Jadīd.

Heidegger, Martin, (2003), *Aṣl al-ʿamal al-fannī* (Trans. Abū Al-ʿĪd Dūdū), Manshūrāt Al-Jamal.

Heidegger, Martin, (2015), *Madkhal ilā al-mītāfīzīqā* (Trans. ʿImād Nabīl), Dār Al-Fārābī.

Heidegger, Martin, (1977), *Nidāʾ al-ḥaqīqa* (Trans. & Intro. ʿAbd Al-Ghaffār Makkāwī), Dār Al-Thaqāfa.

## الأجنبية

Gadamer, Hans George, (1996), Le problème de la conscience historique (Traduit par Pierre Fruchon), Seuil.

Gadamer, Hans George, (2005), L'herméneutique en retrospective (Traduit par Jean Grondin), Vrin.

Grondin, Jean, (1999), Introduction à Hans Georg Gadamer, Éditions du Cerf.

Heidegger, Martin, (1962), Being and time (Trans. John Macquarrie & Edward Robinson), Blackwell.

Heidegger, Martin, (1968), Questions I et II (Traduit par Kostas Axelos), Gallimard.

Husserl, Edmund, (1965), Phenomenology and the crisis of philosophy (Trans. Quentin Lauer), Harper & Row.

Husserl, Edmund, (1996), Méditations cartésiennes: La conférence de Paris (Traduit par Peiffer & Emmanuel Levinas), Vrin.

Husserl, Edmund, (1998), Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (Traduit par Laurent Journier), Vrin.

# ترجمات
# Translations

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.469

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 25-2-2025
تاريخ القبول: 23-6-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# التأريخ للقواعد الفقهية من الشيباني إلى الكرخي

محمد شاهين[1]

ORCID: 0000-0003-1224-8516

muhammedyshahin@gmail.com

## ملخص

يناقش هذا البحث نشأة القواعد الفقهية في الحقبة المبكرة ما بين الشيباني والكرخي، ويهتم بالخصوص ببيان التشكل المبكر للقواعد الفقهية ما قبل القرن الرابع الهجري. ويوضح البحث أن القواعد الفقهية تم التعبير عنها في صور مبكرة في القرن الثاني من خلال كتاب الشيباني الجامع الكبير بالخصوص، وهو ما يتفق مع منهجية الشراح للكتاب نفسه، وهي مرحلة أبكر بكثير من أصول الكرخي (ت. 340/952). كما يوضح صور التعبير عن القواعد الفقهية في تلك الحقبة المبكرة وفق تغير عبارات التعبير عنها في المصادر المتاحة من متقدمي الحنفية. وبالتالي يوضح البحث أن نقطة التأليف المستقل في القواعد الفقهية في الحقبة المبكرة كانت كتاب الشيباني نفسه، وأن صور التعبير تنوعت ما قبل الكرخي، والذي يمكن الإشارة إلى النواة الأولى في صياغة القواعد الفقهية إلى صنيع الشيباني وانتهاء واكتمالا بطبقة الكرخي. يوافق هذا التصور الطبيعة الوظيفية للقواعد الفقهية ضمن المذهب الحنفي، ويتفق مع طبيعة الفقه بصورة خاصة. ويساهم البحث في إلقاء مزيد من الضوء على القواعد الفقهية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، والتي تم تناولهما بصورة إجمالية فيما قبل..

## الكلمات المفتاحية:

الفقه، الأصول، القواعد الفقهية، الشيباني، الجامع الكبير، المذهب الحنفي.

(1) حاصل على الدكتوراة في الفقه من جامعة توبنغن، ألمانيا، مدير مجموعة الحروف العربية في منصة متفرقة، مختص في الفقه الحنفي، تركيا.

للاقتباس: شاهين، محمد، التأريخ للقواعد الفقهية من الشيباني إلى الكرخي، ترجمة: محمد شاهين، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 225-202.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل 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: 2025-2-25
Accepted: 2025-6-23

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The History of Jurisprudential Rules from Al-Shaybani to Al-Karkhi[2]

**Muhammed Şahin**[3]

ORCID: 0000-0003-1224-8516

muhammedyshahin@gmail.com

## Abstract

This study examines the early development of jurisprudential rules within the Hanafi school, focusing on the period between Al-Shaybani and Al-Karkhi and particularly on the formation of these principles before the fourth century AH. It reveals that foundational legal concepts were already present in the second century AH, notably in Al-Shaybani's Al-Jami' Al-Kabir, which reflects a methodological consistency with later commentators and predates Al-Karkhi's Usul (d. 340/952). The research analyzes how these rules were expressed in various forms by early Hanafi scholars, showing that Al-Shaybani's work marked the beginning of independent composition in jurisprudential theory. It argues that the diversity in expression prior to Al-Karkhi represents the initial nucleus of legal rule formulation, culminating in Al-Karkhi's more structured approach. This trajectory aligns with the functional nature of legal principles in Hanafi thought, offering a more detailed understanding of jurisprudential developments in the second and third centuries AH, and expanding on previous general discussions.

## Keywords

*Jurisprudence, Fundamentals,* Jurisprudential *Rules, Al-Shaybani, Al-Jami' Al-Kabir, Hanafi School.*

(1) PhD, affiliated with the University of Tubingen, Muteferriqa Arabic script project Manager. ORCID: 0000-0003-1224-8516, muhammedyshahin@gmail.com.

Cite this article as: Şahin, Muhammed, The History of Jurisprudential Rules from Al-Shaybani to Al-Karkhi, Translated by: Muhammed Şahin, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 202-225.

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

## 1. مقدمة[4]

تناول نشأة القواعد في عصر مبكر الندويُّ في كتابه القواعد والضوابط المستخلصة من كتاب التحرير، وناقش أن القواعد الفقهية وجدت في بعض صورها في كتب الشيباني ونقل بعض القواعد من كتاب **الأصل** مثل قوله: لا يجتمع الأجر والضمان[5]، وغيرها، كما تطرق إلى وجود بعض القواعد الفقهية في كتب الطحاوي[6]، وينص الندوي في سياق كلامه على الجامع الكبير أن الشراح اهتموا بذكر الأصول أولًا ثم شرح الكتاب، حيث أدركوا أنها المفتاح لفهم الكتاب، فقال:

> إن المزية العامة التي يتحلى بها جميع هذه الشروح التي وقفتُ عليها أنها عنيت بتمهيد الأصول من القواعد والضوابط أولًا ثم التفريع عليها، وهذا يدل على حقيقة معينة أدركها الفقهاء وهي أن الوصول إلى مسائل الكتاب، وفهمها على الوجه الصحيح يحتاج إلى وضع أصول تكون بمثابة مفاتيح في فك مسائله العويصة. ولست أدري مدى قدم هذه الظاهرة ومن سنَّ هذه السنة الحسنة... فلا بُدَّ من أن نضع في الحسبان أن الطحاوي أو الكرخي من قبل الجصاص ربما سلك هذا المسلك أيضًا[7].

وقد سمى الندوي هذا المسلك «مسلك التأصيل»، وهو البدء بذكر القواعد الفقهية المختلفة بالخصوص في شرح الجامع الكبير، وأشار إلى أنَّ الكرخي في رسالته والجصاص في شرح الجامع الكبير كانوا من رواد التأصيل بالخصوص[8]. وقد أكد على هذه المسألة لاحقًا نجم الدين قزل قايا[9]، وأشار إلى أنَّ طريقة بناء الجامع الكبير على القواعد الفقهية بصورة محكمة ظهرت من خلال شروحه التي اعتمدت على إرجاع كل مسألة إلى قاعدتها في خلال الشروح[10].

وعلى الرغم من إشارة كلا المؤلفين إلى أنَّ هناك أمرًا ما دفع شراح الجامع الكبير بصورة مباشرة إلى ذكر الأصول قبل شرح كافة المسائل، فإنني لم أقف على تصريح بهذا الدافع، الذي ينص عليه في نطاق

---

(4) هذا البحث مترجم عن أصله بالإنجليزية للباحث نفسه. للبحث الأصلي انظر:
Şahin, Muhammed. "*The Historiography of Legal Maxims from Al-Shaybānī to Al-Karkhī*". Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi 13 (t.y.), 551-576. https://doi.org/10.56720/mevzu.1608935.

(5) انظر: الندوي، علي، القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصيري شرح الجامع الكبير، 139.

(6) انظر: المرجع السابق، 143-144.

(7) الندوي، علي، القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصيري شرح الجامع الكبير، ص 151-152.

(8) انظر: المرجع السابق، ص 150-151.

(9) see Kızılkaya, "Hanefî Mezhebînde Kavâ'îd İlmi Ve Gelişimi", 106-107.

(10) انظر: المرجع السابق، ص 133.

هذا البحث بأنه أن الجامع الكبير نفسه هو كتاب في القواعد الفقهية الحنفية المبكرة بصورة خاصة، وأنه صورة مبكرة للتأليف في القواعد الفقهية سابق على تأليف الكرخي. وبالتالي عمل الشراح بصورة أساسية في الجامع الكبير كان التصريح بما أشار إليه الإمام محمد من خلال مسائله. وهو في الحقيقة في اعتقاد الباحث المفتاح أمام قراءة الحقبة ما قبل الكرخي، أعني ملاحظة التنوع في أساليب التعبير عن القواعد الفقهية، والسياق التاريخي الواردة فيه. وبالتالي يمكن النص أن نطاق هذا البحث يقع في النقطة من الشيباني إلى الكرخي، وبالتالي فهو يهتم بنقطة أسبق مما ركز عليه بحث كل من الندوي وقزل قايا، اللذين ركزا على الكرخي وما بعده، وإن احتوى عملهما على بعض الإشارة إلى أن أسباب ذلك موجودة عند الشيباني بصورة إجمالية. ونحتاج في هذا إلى التقدمة بملاحظة تعريف القواعد الفقهية بالنظر في السياق التاريخي محل البحث، وملاحظة كذلك الوظيفة التي تقوم بها القواعد في عملية بناء المذهب بصورة عامة، والمذهب الحنفي بصورة خاصة، وأخيرًا ينبغي ملاحظة التنوع والتطور الحاصل في صور التعبير عن تلك القواعد في السياق التاريخي محل البحث.

وينبغي في هذا السياق التطرق لنقطة منهجية هامة: وهو أنه سيعتمدُ على المصادر المتوفرة لدينا ابتداءً من الشيباني وصولًا إلى الكرخي. ورغم أن تلك الفترة شهدت العديد من المؤلفات إلا أن المتوفر منها قليل لدينا. ويشكل ندرة المصادر في إطار هذا البحث صعوبة أساسية، حيث إنه لا يمكن الاعتماد على المصادر اللاحقة في تصور الحقبة المبكرة للمذهب الحنفي، حيث إنَّ ذلك ولا شك سيؤدي إلى نتائج خاطئة أو مجتزأة. في محاولتنا لاستكشاف الشيباني سنعتمد على كتبه بالتحديد الكتاب الذي نعتقد أنه ألفه وفق الغرض الملائم للبحث. أما الحقبة السابقة والقريبة من الكرخي فإنه سيتم استكشافها بالخصوص من المصادر التي نقلت صراحة عن الكرخي. وأبرز المصادر التي نقلت عن الكرخي بصورة مباشرة الجصاص تلميذ الكرخي المباشر، وكذلك القدوري في شرحه على مختصر الكرخي. ورغم النقول المباشرة الموجودة في تلك الكتب عن الكرخي إلا أن ذلك يمثل بالتأكيد تركيزًا محدودًا على الكرخي، ولا يشمل بقية فقهاء الحنفية المعاصرين له والسابقين عليه. وسيتعامل مع المصادر في إطار تحليلي متعدد المناهج. كما ستستخدم العديد من النصوص كنموذج لاطراد ما يدعيه البحث، بالخصوص نصوص الحصيري والعتابي كدليلٍ على صحة الدعوى في خصوص الجامع الكبير. ويبقى استكشاف المزيد من التفاصيل حول الفترة السابقة على الكرخي ضمن نصوص الحنفية مرهون بتوفر نصوص أخرى.

## 2. صور التعبير عن الأصول

تناول بصورة إجمالية صياغات القواعد الفقهية الندوي، وذكر أنها كانت تصاغ في الغالب في بضع كلمات[11]، ويذهب هذا البحث إلى أن صور التعبير عن الأصول تدرجت وصولا إلى الصورة التامة النضج الواسعة الاستعمال في القرن الرابع الهجري. في خلال هذه المدة ومنذ الفترة الأولى لم يكن التعبير عن الأصول يتسم بنمط واحد، فكان التعبير عن الأصول ذا صور عديدة، بعضها في صورة مسألة فقهية، وبعضها يعبَّر عنها بتعبيرات خاصة، مثل قولهم «المذهب» أو «الأصل»، ويعنون القاعدة المطردة، ثم انتقل التعبير إلى مرحلة أخيرة بدون ملاحظة هذه الوسائط إلى التعليل بالمعنى المجرد مباشرة، وصار إيراده كافيًا في بيان علة المسألة. ويمكن من خلال تتبع صور التعبير عن الأصول وصولًا إلى القرن الرابع إدراك رسوخ استعمال الأصول في بدايات نشأة المذاهب الفقهية. وبيان الكلام في هذه المراحل الثلاث على ما يلي:

### 2.1. المرحلة الأولى: التعبير بالمسائل

يمكن ملاحظة بداية هذه المرحلة من خلال كتاب **الجامع الكبير** للشيباني، ثم استمرت هذه المرحلة إلى الكرخي ثم الجصاص، ولكن يلحظ أنَّ الجصاص ومن قبله كالكرخي -وحسب النصوص المتوفرة- كان يعبر أحيانًا بالمسائل، وأحيانًا بالصورة النهائية للأصول. وبالتالي لا نستطيع تحديد متى انتُقِلَ إلى الصورة النهائية في التعبير، ولكن يلحظ من خلال النصوص عملية التطور في التعبير عن الأصول. وفي خلال **الجامع الكبير** يعبر الشيباني عن الأصول التي أراد من خلال المسائل التي جمعها في كل باب من الأبواب، ويفهم الناظر أنَّ الباب يدور على معنى مشترك بين هذه المسائل، وإن كان عبر في تبويب هذه الأبواب بمعان إجمالية جَعلت المراد مِن الباب مبهم، وعند النظر في شروح **الجامع الكبير** تجد بصورة مطردة أن الشراح فهموا هذا الأمر -وهو دوران المسائل على معنى مشترك- فنصوا على الأصل الذي أراد الشيباني من المسائل قبل الشروع في شرحها. ويمكن التمثيل بعدد مِن الشراح منهم على سبيل المثال الجصاص والعتابي والحصيري. وأما التعبير الإجمالي الذي بوب به الشيباني الأبواب، التي توهم القارئ إرادة المعاني العامة فهي كلها مرادٌ بها معانٍ خاصة، فنجده يعبر بكتاب الصوم وليس فيه إلا مسائل عن شرطية الاعتكاف للصوم، وهكذا في سائر الأبواب، ولهذا يقول الجصاص معبرًا:

(11) الندوي، علي، القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصيري شرح الجامع الكبير، ص 117.

«إنّ محمدًا يتساهل في العبارة اكتفاء بمعرفة من وُضع له الكتاب ممّن عرف أصوله ولم يضع الكتاب للمبتدئ ولمن لم يقع له ارتياض بمسائله»[12]. فالتساهل في العبارة هو ذكره العام وإرادته الخاص في غالب الظن. وسيأتي مزيد تفصيل بعد قليل.

وعند النظر عند الجصاص نجد كذلك أثرًا من التعبير بالمسائل عن الأصول، وبعضه ينقله عن شيخه الكرخي، ومن ذلك:

> ... قال أبو الحسن: وهذا التقدير خطأ على أصل أصحابنا؛ لأنّهم قالوا: لو أنّ دارًا في يديّ رجل ادّعاها ثلاثة، فأقام أحدهم البيّنة أنّ الدار داره غصبها إيّاه أحد المدّعيين بعينه، وأقام كلّ واحد من الباقيين البيّنة أنّ الدّار داره، أنّه نحكم بها نصفين بين الذي أقام البيّنة على الغصب، والمدّعي الآخر الذي لم يقم عليه البيّنة بالغصب، ولو كان التقدير الذي ذكره هذا القائل صحيحًا لاستحقّ الذي أقام البيّنة على الغصب في هذه المسألة ثلثيّ الدار؛ لأنّ كلّ واحد منهم يستحقّ ببيّنته الثلث، ويستحقّ الذي أقام البيّنة على الغصب عليه ما حكم له به، فيحصل له الثلثان[13].

وكذلك قوله: «وإذا كان من أصلهم: أنّه متى عاد إلى السجود كان في حكم الصلاة وأنّه يفعله بناء على التحريمة وجب أن يسقط عنهم بسقوطه عن الإمام؛ لأنّ كلّ ما كان في حكم أفعال الصلاة يلزمهم اتّباع الإمام فيها»[14] وقوله:

> قال: وهذا على أصلهما في الرجل يتزوّج المرأة على مئة درهم، فوهبت له خمسين منها وقبضت خمسين، ثم طلّقها قبل الدخول أنّه يسقط بالطلاق نصف المقبوض ونصف الموهوب؛ لأنّ النصف الساقط شائع في النصفين، فيردّ نصف الخمسين المقبوضة، قال: فلذلك قلنا: ينبغي أن يكون جواب مسألة الكتاب على قولهما خاصّة من هذا الأصل[15].

هذه الأمثلة وغيرها المنثورة في ثنايا استدلالات الجصاص -وبعضها حكاية عن شيخه الكرخي- تشير إلى وجود نمط تعبير باق ممن قبله بالتعبير عن الأصول بصورة مسائل فقهية. وإن كان الجصاص

(12) الجصاص، أبو بكر، شرح الجامع الكبير، 27و.
(13) المرجع السابق، 159و.
(14) المرجع السابق، 66ظ.
(15) المرجع السابق، 22ظ.

كذلك يعبر عن الأصول من خلال عبارات خاصة مثل «تحصيل المذهب» و«الأصل» ونحوه من التعبيرات، كما يوجد فيه التعبير المباشر عن الأصول دون استخدام أي من الصور السابقة. وعند الانتقال إلى القدوري في **شرحه على مختصر الكرخي** وفي **التقريب**، وكذلك في **شرح الأقطع على مختصر القدوري**، وفي **أسرار الدبوسي**، لم ألحظ في أي منها وجود نمط التعبير بالمسائل عن الأصول بقدر التعقب. وبالتالي يمكن ملاحظة أنه من القدوري والدبوسي تصل الأصول إلى مرحلة تالية في التعبير عن الأصول والتعليل بها.

## 2.2. المرحلة الثانية: التعبير بعبارات خاصة

النمط الثاني في التعبير عن الأصول هو التعبير عنها مسبوقة بكلمة تشير إلى أنَّ هذا الأصل مدار الباب عن الحنفية، أو عند طرف من أطراف الخلاف في المسألة، أبو حنيفة أو صاحبيه، وعند إيراد الأصل الخاص بطرف من الأطراف ينسب هذا الأصل إليه مباشرة. من العبارات المستعملة قبل بيان الأصل ما يلي: «تحصيل المذهب» وذلك كقول الجصاص: «تحصيل المذهب فيه: أن كل ما تيقنا فيه جزءًا من النجاسة، أو غلب ذلك في رأينا: فهو نجس لا يجوز استعماله»[16]، «المذهب» وذلك كقول الجصاص: «المذهب فيه: أنه متى نام على حال من أحوال الصلاة: لم تنتقض طهارته»[17]، كما يعبر بالمذهب عن الراجح والمعتمد. كذلك من التعبيرات المستعملة «الأصل» وينسبونه إلى أحد الأئمة إن لم يكن محل اتفاق، أو ينسب إلى صاحب المذهب إن لم يكن هناك مقابل، وأحيانا ينسب إلى الجميع فيقولون «من أصلهم»، وأحيانا يعبرون بأصلهم في مقابلة أبي حنيفة. ومن ذلك قول الجصاص: «من أصل أبي حنيفة رحمه الله في الخبرين المتضادين، أن الناس متى اتفقوا على استعمال أحدهما، واختلفوا في استعمال الآخر صار ما اتفقوا عليه قاضيًا على ما اختلفوا فيه، عاما كان أو خاصا»[18]. وقوله أيضًا: «من أصلهم: أن المخصوص لا يقاس عليه، إلا أن تكون علته مذكورة في الخبر»، ومنه قوله: «وهذا الاعتبار لا تستمر عليه المسائل، لا على أصله ولا على أصلهم»[19] ومنه قوله: «قال أبو جعفر لا نعلم عن أبي حنيفة وأصحابه في ذلك شيئا منصوصا غير أن أصلهم من فعل شيئا دافعا به

(16) المرجع السابق، 239/1.
(17) المرجع السابق، 375/1.
(18) المرجع السابق، 542/1.
(19) المرجع السابق، 196/8.

عن نفسه فيما له فعله أنه لا يضمن ما تلف به»[20].

يمكن ملاحظة أنَّ هذا النمط وجد بجوار النمط المباشر، وإن صار في صورة أقل كلما اقتربنا من الجصاص، ولكن لا نلحظ بقاء الأنماط الثلاثة إلا عند الجصاص بصورة أساسية، والنمط الأول وهو التعبير بصورة المسائل قليل عنده، ثم يأتي هذا النمط من التعبير، ثم الأكثر الغالب هو التعبير المباشر، ثم مع التقدم زمانيا يلحظ رجحان النمط المباشر، وإن بقي شيء من التعبير بعبارات خاصة.

## 2.3. المرحلة الثالثة: التعبير المباشرة

في هذا النمط من التعبير لا نجد تقدمة قبل ذكر الأصل في التعليل إلا الإشارة إلى القائل، أو سبق الأصل بكلمة من كلمات التعليل، مثل «إذ» و«لأن» ونحوها. فمن الإحالة على القائل تعبيرهم «بوجه القول» فيقول «وجه قول أبي حنيفة» أو «وجه قولهما»، كما ينسبون بصورة أخرى -وهي أوجز حرفًا- وهي: «لأبي حنيفة»، «لأبي يوسف»، غير أن هذه النسبة تُستعمل في الإتيان بالدليل نقليًّا وعقليًّا، ولكن التعبير «بوجه القول» لم أر أنهم يأتون به إلا في الدليل العقلي فقط. كما يُلحظ هنا أن التعبيرَ بنسبة الدليل إلى طرفٍ في العادة يكونُ عند تساوي الطرفين، فيقولون «لأبي يوسف» وفي المقابل «لمحمد» أما عند ترجيح المؤلف قولًا فإنه في العادة يقول «لنا» وفي المقابل «لأبي يوسف»، وهي من طرقهم في الإشارة إلى القول الراجح في المسألة. ومن أمثلة ذلك قول القدوري في التقريب: «لنا: أن حق الإقرار حقٌّ ثبت للآدمي حال الصحة،... لأبي يوسف: أن الإقرار بالاستيفاء إقرار بدين، فلا ينفذ في حق غرماء الصحة، كالدين المبتدأ»[21].

ويمكن أن يكون التعبير ضمن سياق الجملة، فيأتي الأصل ضمن سوق الجملة دون أية إشارة أو تقدمة، ومما يوضح ذلك قول القدوري في التقريب كذلك: «لأبي حنيفة: أن الكثرة تدلُّ على سعة المجرى، والقلة على ضيقه، وليس في ذلك دلالة على أن أحدهما هو الأصل،... وكثرة الشهود لا يقع به ترجيح...»[22]، وقوله كذلك: «لأبي حنيفة وأبي يوسف: أن قطع المولى ليد عبده جناية؛ بدلالة أنه لا يملك ذلك، ومتى اعترف بجناية ثم ادعى معنى يوجب سقوط الضمان لم يُصدَّق،... وكل أمر حادث

(20) الجصاص، أبو بكر، مختصر اختلاف العلماء، 195/5.
(21) القدوري، أبو الحسين، التقريب، المسألة رقم: 516.
(22) المرجع السابق، المسألة رقم: 611.

لا يعلم تاريخه يحكم بوقوعه في أقرب الأوقات...»[23]. هذا النمطُ مِن التعبير الكثير والمنتشر في كتب الفقهاء يمكنُ ملاحظته في خلال الطبقات التالية، حيث صارت الأصول أحد ما يستند إليه الفقيه استنادًا مباشرًا ضمن سَوْقِ الكلام دونَ الحاجة إلى الإتيان بتقدمةٍ أو إشارة، لمناسبة المقام لذلك من جهة، وللانتشار الواسع الذي يمكن ملاحظته من خلال فهارس «القواعد الفقهية» على سبيل المثال في كتاب **التقريب** للقدوري[24] و**شرح الجامع الصغير** للسرخسي[25]، ولعل هذا الانتشار الواسع الذي يمكن ملاحظته في كلا الكتابين هو الذي أَهَّلَ لهذا الاستخدام دون تَقدمة، وهو من مؤشرات الاستقرار في كلٍّ من التعليل وربط الجزئيات.

## 3. التأريخ لنشأة الأصول

ومع إدراك الطبيعة العضوية للأصول في الصنعة الفقهية، نستطيع أن نعود إلى غرض البحث الأساس، وهو التأريخ لنشأة الأصول ما بين الشيباني والكرخي، ليس فقط وجودًا في استعمال الفقهاء ودورانًا على ألسنتهم؛ بل أيضًا استقلالًا بالتأليف. ونشرع في الكلام على التأريخ المستقر في أدبيات القواعد الفقهية، ثم نقدم الطرح الذي يميل إليه هذا البحث.

### 3.1. التأريخ المستقر ومناقشته

تتقارب المقولات المؤرِّخة لنشأة الأصول وتطورها واستقرارها، وتتفق -كما هو طبيعة الأشياء- على مرور الأصول بالمراحل الثلاث: النشأة والتطور والاستقرار. يشير التأريخ السائد إلى وجود الأصول=القواعد الفقهية نشأة في نصوص الكتاب والسنة، وآثار الصحابة والتابعين[26]. ثم تأتي مرحلة النمو والتدوين وهي وجود القواعد الفقهية في أعمال باعتبارها علمًا وتصنيفًا في القرن الرابع الهجري وما بعده، وبالخصوص يشيرون إلى عمل الكرخي وشروح الجامع الكبير، بالإضافة إلى الاستعمال في أمهات الكتب،[27] ثم يأتي طور التنسيق والاستقرار[28]. يتفق التأريخ المذكور للأصول أنها كانت دائرة

(23) المرجع السابق، المسألة رقم: 223.
(24) انظر: المرجع السابق، 2/41-464.
(25) انظر: السرخسي، شمس الأئمة، شرح الجامع الصغير، 2/533-610.
(26) معلمة زايد، 2/283-307.
(27) انظر: المرجع السابق، 2/308-354.
(28) انظر: المرجع السابق، 2/354.

على ألسنة الفقهاء والتابعين، ثم تطورت ونقحت، ثم انتقلت إلى مرحلة التدوين. وهذا التأريخ الذي أعده علي الندوي في **المعلمة** أوفق من التأريخات الأخرى التي تشير إلى أن الأصول ظهرت في عمل الكرخي، ثم انتقلت ظهرت في خلال قرون لاحقة عند الشاطبي وصولًا إلى ابن نجيم، حيث لا يمكن التأريخ للأصول مع وجود هذا القدر من الفجوات.

وبالتالي ومع اتفاق هذا البحث مع تأريخ الندوي القائل بأن الأصول وجدت مع وجود المذاهب ونمت تاريخيًا فإن هذا البحث يتفق معه. وهذا التأريخ من حيث النشأة يتوافق مع هذا البحث في كون الأصول متقدمة النشأة إلى ما قبل الأئمة المجتهدين، ولكن تختلف دعوى هذا البحث عن الدعاوى السابقة ومنها **المعلمة** في مسألة النمو الواسع في القرن الرابع، حيث يمكن ملاحظة أن القواعد المستعملة عند الحنفية من خلال الجصاص ينقل بعضها نصًا عن الطبقات السابقة من الفقهاء، فهناك حركة توسع قبل الجصاص بل حتى قبل الكرخي، وقبل الجصاص دخلت مناقشة حجية القواعد في الاستعمال أصوليًا وترجيحًا بها بين الأقوال، ثم يلحظ دوران الأصول تعليلًا بها في كتب الحنفية على الخصوص من الجصاص إلى القدوري. أما مع القدوري والدبوسي فيلحظ أنَّ الاستعمال المباشر للأصول صار أمرًا طبيعيًا في كتب الخلاف، والتركيز انصب على أمر وراء الأصول وهو الاستناد عليها في بناء مفاهيم وراء هذا، وهو ما يسمى مؤخرًا بالنظرية الفقهية.

ولعل منشأ التردد في مسألة اتساع نطاق الأصول وعدمه، الجمع في أثناء التقييم بين كتب العراقيين وكتب ما وراء النهر، حيث تختلف طبيعة تلك المصنفات نتيجة لتأثيرات التعددية المذهبية والغرض الفقهي ومفهوم الفقه في كلام المنطقتين، وسيأتي تفصيله في النقطة التالية. وعند جمع مؤلفات كلا المدرستين، وملاحظة أن قدرًا كبيرًا من كتب العراقيين مفقود أو لم يطبع خصوصًا في وقت تأليف **المعلمة**، ترى الغلبة للاتجاه في ما وراء النهر ومؤلفاتهم التي لم ترتكز عنايتها على الأصول، فاستخدام **المعلمة** مؤلفات السرخسي والكاساني ومن تلاهم من فقهاء ما وراء النهر لن تشير إلى التطور المتقدم للأصول، على الأقل عند الحنفية، ويمكن قياس بقية المذاهب على هذا النحو.

والمقولة الأساسية التي يرتكز إليها التأريخ الذي يقدمه هذا البحث ترتكز أن الأصول تنموا طردًا وعكسًا مع نمو التعليل والخلاف، وبالعكس فحيث يضعف الخلاف ينحسر التعليل، كيف لا والتعليل غرضه الدفاع وبيان أوجه الأحكام، وأما في حال الاستقرار فلا نزاع يقتضي التدليل لكل فرع، ويشير إلى هذه الفكرة النقاش الدائر بين عدد من أهم فقهاء ما وراء النهر في القرن الخامس الهجري، حيث

اجتمع علي السغدي وعطاء السغدي وأبو شجاع العلوي وغيرهم ليناقشوا مسألة بيع الوفا، ويقرروا القول بفساده بيعًا خلافًا لقول غيرهم من المشايخ فقال علي السغدي: «المعتبر اليوم قولنا، وقد ظهر بين الناس، فمن خالفنا فليدن وليقم دليله»[29]، فالانشغال ببيان الأوجه والتعليلات والأدلة حال النزاع لا يكون من طرف القوي موقعًا وسلطانا مقابل الآخرين، بل يكون عند تساوي النزاع. فأما في العراق فكما سيأتي بيانه من أنَّ التزاحم المذهبي والاختلاف أدى إلى أن يكون الخلاف الفقهي رأس أغراض التأليف العامة بين فقهاء العراق، سواء الحنفية وغيرهم. وبالتالي لا يمكن التأريخ للأصول تأريخًا خطيًّا في سائر الجغرافيا والمدارس، ولا يمكن التأريخ له دون ملاحظة منحنيات التاريخ والمذهب وطبيعة المنطقة الجغرافية، كما يكون التأريخ صحيحًا في حال عدم ملاحظة الصلة المباشرة بين التعليل والخلاف، ودعوى هذا البحث أن الأصول كما شهد نموًا واستقرارًا ثم شهد تجاوزًا للتعليل إلى النظرية الفقهية مع القدوري والدبوسي بالأخص، فإنه بعد ذلك شهد تغييرًا وضعفًا. وعليه فالمقولة الدائرة في الكتب حول التأريخ للأصول سواء في تعيين مراحلها، وإهمال الاختلاف الجغرافي في نموها، وإهمال التغاير في المحتوى، وجعل الانطلاق من الحقبة المتأخرة والحكم بها على المتقدمين: جميع هذا لا يتفق مع دعوى البحث.

## 3.2. التأريخ للنشأة المبكرة للأصول

### 3.2.1. الشيباني

ينبغي حين الكلام عن النشأة المبكرة للأصول إلى التمييز بين وجود الأصول في أذهان الفقهاء وتطبيقاتهم، وبين صور التعبير عنها، التي سبق الإشارة إليها، والتي أقدمها صورة المسائل الفقهية، وبين التشكل النهائي في العبارات الموجزة التي تشتمل المعاني الكلية، والتي استمرت في التطور إلى حين الوصول إلى التعبيرات النهائية المستقرة. وفي جانب آخر التمييز بين وجود هذه الأصول واستعمالها في كتب الفقه، وبين اختصاصها بالتأليف وإفرادها بالشرح والتعليل، أما إفرادها فأمر أتى لاحقًا وإن تعددت الإشارة إليه في العديد من كتب «القواعد الفقهية» التي اعتنت بالتأريخ المبكر لهذه المسألة، والتي نصت في الغالب على أن أبكر نص وصل إلينا هو نص الكرخي المسمى أصول الكرخي[30]، ولكن

(29) النسفي، نجم الدين، فتاوى شيخ الإسلام عطاء بن حمزة السغدي، ص 140.

(30) ينظر: النسفي، نجم الدين، رسالة الكرخي في الأصول مع شواهدها ونظائرها.»publisher»:»مكتبة الخانجي»,»-publish

عند التمييز بين الوجود والاستعمال في طرف، وبين الإفراد بالتأليف في طرف فإن الأصول يرجع التأريخ لها إلى حقبة زمانية أبكر من ذلك، وإلى صور أخرى في التعبير غير الصورة النهائية -العبارة الموجزة- التي جرى التأريخ بها. تشير عدد من النصوص إلى بواكير تشكل التعبير عن الأصول، فعند النظر **شرح الجامع الكبير** للجصاص لاحظنا وجود العديد من النصوص التي نقلها الجصاص عن الكرخي باعتبار التعليل لهذه المسألة محكيًا عنه، ثم مع التتبع أتت مواضع يرويها الكرخي عن مشايخه عن أبي سعيد البردعي فيقول في أحدها على سبيل المثال:

> ونرجع الآن إلى بيان فروع الباب على أصولهم، وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله حصر الباب بمعانٍ قريبة يستمرّ مسائله عليها، وكان يحكي هو وغيره من شيوخنا عن أبي سعيد البردعي رحمه الله أصولًا لهذه المسائل تجري مجرى التوطئة والتقريب على المتعلّم، وأنا أذكرها إن شاء الله تعالى بعد فراغي من آخر المسائل على المعنى الذي كان يحصله أبو الحسن[31].

ويشير هذا الكلام إلى تشكل مبكر للمعاني التي يديرون عليها الأبواب كما عبَّر الجصاص، وهي كما سماها أصول تلك المسائل التي تجري عليها، وتحصر بها. ثم تأتي عبارة هامة عند الجصاص وهي قوله عن كتاب **الجامع الكبير** للشيباني في سياق إيراد على كلام في مسألة نقض وضوء ذوي الأعذار، وأن ما ذكر يخالف منصوص محمد في الكتاب، فقال مجيبًا: «إنّ محمدًا يتساهل في العبارة اكتفاء بمعرفة من وُضع له الكتاب ممّن عرف أصوله ولم يضع الكتاب للمبتدئ ولمن لم يقع له ارتياض بمسائله»[32] تفتح هذه العبارة باب تساؤل حول العديد من المسائل: لماذا عبر الجصاص عن منهجية الشيباني في الكتاب بهذه الصورة، والتي تَلفِت إلى مخالفة الشيباني نهج الفقهاء في الحرص على ضبط العبارة والاعتناء بها، كما أنها بصورة ما -ربما- تلمز الشيباني من طرف، كما أنها -ومع التتبع، ووفقًا لتعليل الجصاص- تفسر غرضًا في الكتاب، ففي تقديري أنه أمر قصده الشيباني بناء على غرضه الفقهي، الذي ينقلنا إلى تأريخ متقدم للأصول، فكان غرض الشيباني في هذا أن يجمع في الباب الواحد مسائل متحدة المدار ليبين أحوال المبحث المراد، والمباحث التي يوردها هي أبرز المباحث التي اختص

place-er»:»القاهرة»,»title»:»رسالة الكرخي في الأصول مع شواهدها ونظائرها»,»short-title»:»أصول الكرخي»,»-»}]:»author
family»:»النسفي»,»given»:»نجم الدين»}],»date»:{«schema»:»https-issued»:[[«1994»]]}}},
citation.json-csl/master/raw/schema/language-style-tion{

(31) الجصاص، أبو بكر، شرح الجامع الكبير، 23ظ.

(32) المرجع السابق، 27و.

بها الحنفية في الغالب عن غيرهم -وهو فهم يوافق مقتضى شرح البزدوي (ت. 1089/482) **للجامع الكبير**[33]- فأراد بهذه المسائل أن يبين أحوال هذه المباحث من خلال المسائل التي يوردها، ويذكر من خلال المسائل أصل المعنى المراد، ثم أحواله من فقدان شرط وتغاير الأحكام الجارية في هذا المبحث. وفي بعض الأحيان يورد مسألة غير متعلقة ظاهرًا بجميع ما سبق من المسائل وهي ليست كذلك إنما أتى بها للاستشهاد للمعنى الذي أراد، وأن المعنى جارٍ في سائر الفروع المستوية الحكم، أو لتقوية المعنى المراد بفرع المعنى فيه أظهر. ثم وجدت هذا المعنى -وهو أن **الجامع الكبير** يُشار بمسائله إلى الأصول التي تدور عليها هذه الأبواب- هو ما فهمه الشُّرَّاح كالجصاص والعتابي (ت. 1190/586) والحصيري (ت. 1238/636)، فتجدهم يشيرون في أثناء شرح الباب إلى الأصول التي بنى محمد عليها الباب، وهذا المسلك في إيضاح الباب من خلال هذا المدخل في بيان الأصول لم يستقر في **شرح الجصاص**، فأحيانًا يذكره بداية الباب، وحينًا في خاتمته، وحينًا أثناء الشرح تصريحًا من عند نفسه أو نقلا عن الكرخي أو عن غيره، كما سبق مثاله. أما عند العتابي والحصيري فهما يقدمان هذا المدخل في بداية الباب[34].

فإن نظرنا في كتاب العبادات نموذجًا نرى ما يلي: يورد الشيباني في بدايته معنونًا «باب الصلاة» وليس فيه من الصلاة إلا اختلاف حال الإمام والمأموم، ويورد في ذلك مسائل محاذاة المرأة الرجل في حالي الاقتداء والانفراد، ودخول المسافر في صلاة المقيم، والمقيم في صلاة المسافر[35]. فهو كما ترى يعنون بالعام ويريد الخاص، وهكذا ستجده بطول الكتاب. ثم يعنون «باب المستحاضة» وهو إن ابتدأ بذكر الكلام عن المستحاضة إلا أنَّ الباب في مسألة مركزية عن الحنفية في الطهارات وهي نقض الوضوء بالدم، فيورد تحت هذا العنوان: الوضوء من الدم السائل وأحواله من انقطاعه وعوده في الوقت وبعده الوقت، وأثناء الأداء وبعض الأداء، ثم يورد أثناء ذلك مسألة استشهد بها، وهي صلاة العريان ثم يجد الثوب هل يعيد الصلاة، وهي نموذج لما سبق من الإشارة إليه في منهجه في إيراد الشواهد أثناء

(33) يمكن للناظر في شروح الجامع الكبير أن يرى أن جميع الفقهاء فهموا الكتاب أنه يدار على أصول تفهم من المسائل المذكورة، وبالتالي يبدأون الأبواب في الغالب، وفي بعض الأحيان يختمونها بذكر المعاني التي يدور عليها الباب. ولكن البزدوي زاد على هذا فذكر تلك المسائل في إطار الخلاف بين الحنفية والشافعية، فمحمد بالإضافة إلى إرادته من المسائل المذكورة أصولًا، فإن هذه الأصول كذلك تركز على بعض تفردات الحنفية البارزة في الأبواب مثل نقض الوضوء بالدم، ويشير إليه قول البزدوي في مقدمة كتابه: «وبدأ محمد رحمه الله بمسألة فيها خلاف تهاونًا بالخصم عند ضعف الحجة واستبدادًا بالمذهب عند وضوح المحجة، وتركًا للتكلف عند صدق النية». البزدوي، أبو العسر، شرح الجامع الكبير ، 2ظ.

(34) انظر على سبيل المثال: العتابي، أبو نصر، شرح الجامع الكبير، 231/1; الحصيري، أبو المحامد، التحرير شرح الجامع الكبير، 2و-2ب.

(35) الشيباني، محمد بن الحسن، الجامع الكبير، ص 9.

سرد المبحث.[36] وكذلك إذا نظرنا في كتاب الصوم نجده عنونه «باب الصيام والاعتكاف» وليس فيه من أحكام الصيام شيئًا، وإنما هو في الكلام على مسألة هامة كذلك في ترابط الصيام بالاعتكاف عند الحنفية وهي شرطية الصوم لصحة الاعتكاف نذرًا بالخصوص[37]. وإذا انتقلنا إلى كتاب النكاح على سبيل المثال نراه يدور على نكاح العبيد والإماء وإنكاح الأولياء، فابتدأ فعنون «باب أمر المولى عبده بالنكاح» ومدار الباب على إذن المولى في نكاح العبد، سواء وقع النكاح بإذن المولى أو لحق الإذن بعد النكاح، وأحوال ذلك وتأثيره في رقبة العبد[38].

وعند النظر إلى شروح **الجامع الكبير**: نجد الجصاص في كتاب الصلاة في مسألة صلاة المسافر قدم بثلاث مقدمات للمسألة في وجوب القصر في السفر، وفي أن المسافر لا يجوز له الإتمام بعد فوات الوقت، وفي أن صلاة المأمور مضمنة بصلاة الإمام[39]، ثم ابتداء بالكلام على المسألة، فقال: «فإذ قد صحّت هذه الأصول التي يثبت عليها مسألة الكتاب رجعنا إلى بيان بنائها عليها، فقلنا...»[40]. كذلك انتهج الجصاص في طول الكتاب، وهو غير مطرد الموضع كما ذكرت قبل قليل، فتجده ختم باب المستحاضة بالكلام على الأصول التي بنى عليها الباب وأدلتها، فقال: «ونرجع الآن إلى بيان فروع الباب على أصولهم. وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله حصر الباب بمعان قريبة تستمرّ مسائله عليها،... وأنا أذكرها إن شاء الله تعالى بعد فراغي من آخر المسائل على المعنى الذي كان يحصله أبو الحسن. فالذي حصلناه عنه في ذلك أنَّ الباب مبنيّ على معنيين»[41].

وهكذا سار الشراح بعد الجصاص غير أنهم يوردون الأصول التي تدور عليها المسائل في بداية الشرح بقدر اطلاعي، وهو ما سبق الإشارة إليه في بداية البحث ضمن عمل الندوي وقزل قايا، فالعتابي يقول بصورة مطردة في بداية الباب «بناه على أن...» فيبين الأصل الذي يدور عليه الباب. ومن هذا ما يورده في بداية باب الصلاة فيقول «بناه على أن محاذاة المرأة الرجل إنما تفسد صلاة الرجل إذا كانت الصلاة مطلقة، وكانا مؤديين خلف الإمام حقيقة أو تقديرًا...»،[42] ويعدد أصولًا أخرى فيقول: «والمسبوق في

(36) المرجع السابق، ص 9–10.
(37) المرجع السابق، 14–16.
(38) المرجع السابق، ص 85–87.
(39) للتفاصيل حول هذا المقدمات انظر: الجصاص، أبو بكر، شرح الجامع الكبير، 1و-8ظ.
(40) المرجع السابق، 8ظ.
(41) المرجع السابق، 23ظ-24و.
(42) العتابي، أبو نصر، شرح الجامع الكبير، 231/1.

قضاء ما سبق منفرد في حق نفسه».[43] وكذلك عند النظر إلى الحصيري فنجده يقول قبل الشروع في المسائل: «أصل الباب أن الشركة متى وقعت بين الإمام والمقتدي، أو بين المقتدين في ابتداءِ التحريمة.. تبقى ما بقي شيء من أفعال الصلاة... وحرف آخر إن اقتداء المفترِض بالمتنفِّل لا يجوز... وحرف آخر أن المغيِّر إذا صادف محلًّا قابلا للتغيير يعمل عمله، وإلا فلا. إذا عرفنا هذا قال محمد رحمه الله...»[44]، وكذلك قدم في «باب المستحاضة» فقال: «أصل الباب أن المستحاضة ومن بمعناها ممن به حدث دائم كسلس البول، واستطلاق البطن، والجرح الدائم، والرعاف الدائم.. يتوضأ لوقت كل صلاة،... ويجعل الوقت مانعًا ظهور حكم الحدث، ويقوم الوقت مقام الأداء تيسيرا وتسهيلا...»[45].

ويظهر أنَّ الشراح فهموا من **الجامع الكبير** على الاطراد أن الكتاب بني لغرض دلت عليه المسائل وأشارت إليه، وبالتالي ليست هذه المسائل مقصودة بالذات؛ بل معتبرة في إطار الغرض الذي ألف له الكتاب. هذا وقد لوحظ وجود تفاوت في الأصول التي أوردها الشراح لأبواب **الجامع الكبير**، كما ورد في الأمثلة المذكورة، فبعضها يرجع إلى اختلاف الحيثية فمن لاحظ المسائل أورد من الأصول ما يناسب كل مسألة مسألة، وكأن الشيباني أتى بكل مسألة دالة على أصل من الأصول، ومن لاحظ مجمل المعنى الذي تدور المسائل في فلكه أورد أصلًا أو أصولًا يدور عليها الباب، كما يلحظ في صنيع الجصاص في نهاية «باب المستحاضة» المذكور قبل قليل، وكما يلحظ في صنيع الحصيري كذلك[46].

ولكون غرض التأليف الخاص في **الجامع الكبير** هو النص على الأصول، وبخاصة الأصول الأخص بالحنفية في تلك الأبواب، لم يتم الاعتناء برواية الكتاب بألفاظه؛ بل الملاحظ في الكتاب التفاوت الواسع في العبارة التي رواه بها الشراح وإن اتحدت المعاني، وذلك يرجع إلى ما ذكر من أن الرواية تابعة للغرض، وغرض الفقهاء ليس الحفاظ على لفظ نقل المسألة؛ بل حفظ صورتها، فكيف إذا كانت المسائل سيقت لغرض يتجاوز الصورة والعبارة إلى المعنى الكلي الذي وراءها، فهو أحرى بالاهتمام من النقل اللفظي للكتاب، وهو ما ساهم في عدم الحفاظ على متن ثابت للكتاب إلا في مساحة محدودة. وهذا يعيدنا إلى قول الجصاص السابق «إنّ محمدًا يتساهل في العبارة اكتفاء بمعرفة من وُضع له الكتاب ممّن عرف أصوله»[47]، ومنه تفهم عدم اعتناء محمد بالعبارة أصالة، وتبعًا له عدم اعتناء

(43) المرجع السابق، 233/1.
(44) الحصيري، أبو المحامد، التحرير شرح الجامع الكبير، 2و.
(45) المرجع السابق، 3ظ.
(46) المرجع السابق، 2و.
(47) المرجع السابق، 27و.

الشراح ابتداء من الجصاص بالحفاظ على هذه العبارة[48]. وبالتالي فإنّه يمكن أن نفهم أن **الجامع الكبير** أول الكتب التي يمكن الإشارة إليها كأحد كتب القواعد الفقهية المبكرة، وهي تتفق كذلك مع بعض الإشارات الواردة في الكتب والتي يأتي الإشارة إلى بعضها من كون التعبير عن الأصول لا يتم بصورة مباشرة، بل تغير على مدار مراحل زمانية.

وعند ملاحظة المذاهب الأخرى يتضح أن القواعد الفقهية وجدت في الفترة الزمانية نفسها في أعمال المالكية والشافعية. 1. عند فقهاء المالكية يمكن ملاحظة سُحنون بن سعيد التنوخي (ت. 240) يروي العديد من القواعد الفقهية عن مالك بن أنس (ت.179 ). وكذلك نجد مالك يذكر بنفسه العديد من القواعد الفقهية أثناء كتابه الموطأ. وقد جمع العديد من هذه القواعد أحسَن زَقُّور. ونلحظ من خلال الأمثلة التي جمعها زقور أن التصور والصياغة والاستعمال للقواعد الفقهية كان حاضرًا من بدايات المذهب المالكي كذلك، سواء عن مالك نفسه أو عن أصحابه الكبار[49]. 2. عند الشافعية كذلك يمكن أن نلحظ قدرًا واسعًا من القواعد الفقهية في كتاب الأم للشافعي (ت.240)، ويلحظ في عمل الشافعي حضور القواعد الكلية مثل اليقين لا يزول إلا بيقين ونحوها، كما نلحظ القواعد الفقهية حاضرة في سائر الأبواب الفقهية[50]. وهذا بالتأكيد لا يمكن إلا بوجود وحضور القواعد الفقهية في مرحلة أبكر من كل من مالك والشافعي بالتأكيد. ومن جانب الآخر عند استحضار هذا الجانب لا يظهر عمل الشيباني غريبًا مقارنة بغيره من الفقهاء المقارنين له زمانيًا. وبالتالي وإن كان عمل الشيباني فريدًا في إطار غرض التأليف إلا إنه ليس خارج إطار عصره.

### 3.2.2. من الشيباني إلى الكرخي

تذكر لنا النقول الواردة في العديد من كتب الحنفية حركة تأليف واسعة النطاق ما بين الشيباني والكرخي، فيذكر لنا الناطفي على الخصوص العديد من الكتب التي يحتمل أن تحول صورًا من التعبير

(48) الرواية بالمعنى لدى الفقهاء حظيت بمكانة مختلفة عما هي عند المحدثين، فبينما نجد المحدثين ينبهون على ضرورة ضبط الألفاظ نظرًا لخطورة الألفاظ، ويحثون على التضييق في الرواية بالمعنى، نجد الفقهاء على النقيض من ذلك وإن لم يصرحوا في هذا الصدد بشيء، ولكن تطبيقهم العملي يتجه إلى التوسع في الرواية بالمعنى، ويميز الحنفية بين الرواية بالمعنى، وخطأ الكتاب وتعدد النسخ والإبرازات.

(49) أحسن زقور، القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى، دار ابن حزم، بيروت، 2005، 1/237-239. ولمزيد من الأعمال حول القواعد الفقهية عند متقدمي المالكية انظر: رشيد المُدَوَّر، معلمة القواعد الفقهية عند المالكية، دار الفتح، بيروت، 2011م، ص 120-123.

(50) للعديد من أمثلة القواعد الفقهية في أعمال الشافعي انظر: عبد الوهاب بن أحمد، القواعد والضوابط الفقهية في كتاب الأم للإمام الشافعي جمعًا وترتيبًا، دار التدمرية، الرياض، 2008م.

عن الأصول، خصوصًا تلك التي اعتنت بالخلاف، ومنها: **اختلاف أبي حنيفة و أبي يوسف** للحسن بن زياد (ت. 880/266) رواية بشر بن غياث (ت. 833/218)[51]، و**اختلاف الفقهاء** لأبي بكر الطبري (ت.؟؟)[52]، و**شرح اختلاف زفر ويعقوب** لمحمد بن شجاع الثلجي (ت. 880/266)[53]، وغيرها من كتب: المسائل مثل **مسائل نمر بن جدار**[54]، و**مسائل أبي علي سجادة**[55]، و**مسائل أحمد القاري**[56]، و**مسائل الفضل بن غانم**[57]، و**مسائل علي الرازي**[58]، و**مسائل علي بن صالح الجرجاني**[59]، و**مسائل محمد بن أبي رجاء**[60]، وكذلك المختصرات مثل **مختصر أبي موسى الرازي الضرير**[61]، والجوامع: **جامع علي بن يزيد الطبري**[62]، و**جامع يحيى الأصفهاني**[63]، و**جامع خلف بن أيوب** (ت. 830/215)[64]، وغيرهم. هذه الكتب وغيرها العديد من الكتب الأخرى الواردة ضمن مصادر الناطفي يمكن من خلالها ملاحظة أن تلك الحقبة الزمانية الممتدة فيما يزيد عن قرن من الزمان شحنت بالمؤلفات والكتب. وبالنظر إلى ظهور الأصول في حقبة مبكرة فإنه لا يمكن القول إنَّ الحقبة ما بين الشيباني وصولًا إلى الكرخي خلت من ذكر الأصول واستعمالها، لتصل في حالة أنضج عند الكرخي وتلاميذه. غير أن النقول المتوفرة لدينا من خلال المصادر المحدودة التي تنقل عن كتب تلك الحقبة تركز على استعمال تلك الكتب في الروايات، وبالأخص الروايات خارج الإطار المعهود في كتب المذهب. وبالتالي فلا يمكن تقييم هذه الحقبة بصورة تفصيلية. إلا أنَّ استقلال الشيباني بهذا التأليف في الأصول من طرف ثم كذلك إفراد

(51) انظر: الناطفي، أبو العباس، الأجناس، 161/1.

(52) انظر: المرجع السابق، 433/1. عرضت منه نسخة في مزادات " christies" يمكن الوصول إلى لوحة من النسخة من خلال الرابط (تاريخ الوصول: 23 أيلول 2024):
https://www.christies.com/lot/lot-1546459?ldp_breadcrumb=back&intObjectID=1546459&from=salessummary&lid=1

(53) انظر: المرجع السابق، 133/1.

(54) انظر: المرجع السابق، 461/1.

(55) انظر: المرجع السابق، 269/1.

(56) انظر: المرجع السابق، 301/1.

(57) انظر: المرجع السابق، 23/2.

(58) انظر: المرجع السابق، 55/1.

(59) انظر: المرجع السابق، 195/2.

(60) انظر: المرجع السابق، 342/1.

(61) انظر: المرجع السابق، 164/1.

(62) انظر: المرجع السابق، 544/1.

(63) انظر: المرجع السابق، 452/2.

(64) انظر: المرجع السابق، 358/1.

الكرخي ذكر الأصول برسالة يشير إلى وجود نوع اهتمام مبكر، وهو الملاحظ في كتب الفروع الأخرى التي سبق النقل منها ويأتي. وبناء على ذلك لا نستطيع أن نقول إن ذلك القرن من الزمان خال من النظر والاهتمام بالأصول بالكلية، ونستطيع وفق المعطيات المتاحة الميل إلى وجود عناية بالأصول، ولكن لا يمكن التأكيد من خلال النقول الواردة لدينا، ويبقى الأمر مرهونًا بتوفر المزيد من النصوص. والنصوص وإن لم تدل على وجود أعمال مستقلة خاصة بالأصول جمعًا وشرحًا، بأي صورة من صور التعبير الآتي ذكرها، فإن نقول الجصاص عن عدد من الفقهاء المتقدمين كعيسى بن أبان (ت. 221/836)[65] ومحمد بن سماعة (ت. 233/848)[66] وأبي خازم (ت. 292/905)[67] وغيرهم: كلها تشير إلى وجود استعمال واسع للأصول بصفتها جزءًا هامًا من البنية الفقهية سواء في التعليل أو التأليف.

## 4. النتائج

يمكن إرجاع التأليف المبكرة في القواعد الفقهية إلى حقبة مبكرة مقاربة لنشأة المذاهب الفقهية، وفي المذهب الحنفي يمكن الإشارة على كتاب الشيباني **الجامع الكبير**، كأول صورة من صور التأليف في أصول المذهب الحنفي بعينه، إن لم يكن في عامة المذاهب. ومع النظر في أعمال المالكية والشافعية الأوائل -مالك والشافعي بالخصوص- يمكن أن نفهم أن عمل الشيباني يتسق تاريخيًا مع وجود القواعد الفقهية في أعمالهما. المقارنة بين نماذج الصياغة واستعمال القواعد الفقهية بين المذاهب الأربعة في الحقبة المبكرة أمر يحتاج إلى بحث مستقل. مع السرد التاريخي يمكن ملاحظة تغير التعبير عن القواعد الكلية، ابتداء بالمسائل المقصود منها الأصل الدالة تلك المسائل عليه، ثم استعمال إشارات وكلمات مفتاحية عند استعمالها، ثم التعبير المباشر. وهذا التغير شكلَّ عائقًا في النص على وجود مؤلفات مستقلة للقواعد الكلية قبل الكرخي.

ومع ملاحظة الجانبين الفقهي الفروعي وأصول الفقه نرى أن الحنفية وصولًا إلى الجصاص توسعوا في استعمال الأصول في نطاقات متعددة. وهذا التطور الذي وصل إليه استعمالهم دليل على حضور الأصول بقوة في السياق الفقهي استعمالًا وتأليفًا.

(65) انظر على سبيل المثال: الجصاص، شرح الجامع الكبير، 24ظ، 50و.
(66) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، 122ظ، 167ظ.
(67) المرجع السابق، 2و.

مع ملاحظة كلا من السرد التاريخي والطبيعية الوظيفية للأصول ندرك أنه لا يمكن انفصال الفروع الفقهية عن معان كلية تعود إليها وتؤدي إلى تساوي وتناسق البناء الفقهي والمذهبي، وبالتالي فإنه لا يمكن بصورة مباشرة إنشاء مذهب فقهي بدون وجود أصول للأبواب والمسائل، سواء عبر عنها الفقيه أم لم فهمت من خلال اجتهاده وتعامله مع المسائل المختلفة.

مع التأكيد على كون التأليف في الأصول مصاحبًا لنشأة المذهب الحنفي من خلال كتاب الشيباني **الجامع الكبير** يظل التأليف المستقل ما بين الشيباني إلى الكرخي أمر محل بحثٍ، حيث إنه ليس من طبيعة الأشياء وجود فجوات تاريخية ممتدة هذا الامتداد، وإنما من الطبيعي حصول تدرج ما بين الشيباني إلى الكرخي، وبالتالي فإن البحث عما يملأ هذه الفجوة من النصوص يحتاج إلى توفر مزيد من النصوص والبيانات، وهو ما لا تساعد عليه المعلومات المتوفرة حاليًا عن تلك الحقبة بينهما بقدر اطلاعي. ولكن تملأ هذه الفجوات النقول الواردة من الجصاص عن متقدمي الحنفية كعيسى بن أبان ومحمد بن سماعة وأبي خازم، ما يدل أن الحقبة ما بين الشيباني والكرخي كانت كذلك غير خالية عن استعمال الأصول والعناية بها، وتشكيلها. وبالتالي يمكن أن يعد الكرخي ذروة ضمن مرحلة عمل في تطوير الأصول في النطاق الزمني الممتد ما بين الشيباني والكرخي.

في ختام هذا البحث، يتبين أنَّ مؤلفات القواعد الفقهية في المذهب الحنفي لم تكن وليدة القرن الرابع الهجري كما هو متداول في التأريخ الفقهي التقليدي؛ بل يمكن إرجاع نشأتها إلى فترات أسبق تعود إلى زمن الشيباني وتلاميذه الأوائل. من خلال تحليل النصوص الفقهية المتوفرة ودراسة طرق التعبير عن القواعد الفقهية في تلك الفترة، يتضح أن مصطلح «الأصول» كان يُستخدم للتعبير عن القواعد التي تُبنى عليها الأحكام الشرعية، حتى وإن كانت هذه القواعد لم تُفرد بالتأليف المستقل في شكلها المتعارف عليه لاحقًا في تلك الحقبة، بل أفردت بالتأليف بصورة مختلفة. كما أظهر البحث أن هناك تطورًا تدريجيًا في طرق التعبير عن القواعد الفقهية، بدءًا من استخدامها ضمن المسائل الفقهية ووصولًا إلى تدوينها بشكل أكثر تنظيمًا في الكتب المستقلة مثل «أصول الكرخي». كما يشير البحث إلى اختلاف الجغرافيا بين العراقيين وما وراء النهر والتي ساهمت في تباين طرق التعاطي مع القواعد الفقهية، فبينما نلحظ أن العراقيين ركزوا على توظيف القواعد الفقهية في الترجيح والتعليل، نجد أن حنفية ما وراء النهر قد طوروا تلك القواعد لتخدم التنظير الفقهي بشكل أوسع.

تدعو نتائج هذا البحث إلى إعادة النظر في الفجوات الزمنية المفترضة في تطور وتاريخ القواعد الفقهية، والبحث عما يمكن أن يسد تلك الفجوات. كما يؤكد البحث على ضرورة فهم تطور القواعد الفقهية باعتباره جزءًا عضويًا من تطور المذاهب الفقهية، فلا يمكن فصل القواعد عن الفروع الفقهية التي بُنيت عليها. ونرجو أن يكون البحث قد ساهم في إعادة التأريخ لنشأة القواعد الفقهية عند الحنفية في حقبة مبكرة، وفتح آفاقًا جديدة لدراسات مستقبلية حول تطور الفقه الإسلامي بشكل عام.

## المراجع

أحمد، عبد الوهاب. (2008). *القواعد والضوابط الفقهية في كتاب الأم للإمام الشافعي جمعًا وترتيبًا*. دار التدمرية.

الندوي، علي. (1991). *القواعد والضوابط الفقهية المستخلصة من كتاب التحرير للحصيري شرح الجامع الكبير*. مطبعة المدني.

المدور، رشيد. (2011). *معلمة القواعد الفقهية عند المالكية*. دار الفتح.

زقور، إحسان. (2005). *القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى*. دار ابن حزم.

البزدوي، فخر الإسلام. (3530). *شرح الجامع الكبير* [مخطوط]. مكتبة قسطموني.

الجصاص، أبو بكر. (1994). *الفصول في الأصول*. وزارة الأوقاف الكويتية.

الجصاص، أبو بكر. (745). *شرح الجامع الكبير* [مخطوط]. دار الكتب والوثائق.

الجصاص، أبو بكر. (2010). *شرح مختصر الطحاوي*. دار البشائر الإسلامية.

الجصاص، أبو بكر. (1417 هـ). *مختصر اختلاف العلماء* (تحقيق عبد الله نذير، ط. 2). دار البشائر الإسلامية.

الحصيري، أبو المحامد. (514). *التحرير شرح الجامع الكبير* [مخطوط]. المكتبة السليمانية، راغب باشا.

الحنبلي، أبو يعلى. (1990). *العدة في أصول الفقه* (تحقيق أحمد المباركي). د.ن.

الدبوسي، أبو زيد. (1019). *أسرار المسائل* [مخطوط]. المكتبة السليمانية، آيا صوفيا.

الدبوسي، أبو زيد. (د.ت.). *تقويم الأدلة في أصول الفقه*. دار الكتب العلمية.

السرخسي، شمس الأئمة. (2021). *شرح الجامع الصغير* (تحقيق أرطغرل بينوكالن). إسام.

الشيباني، محمد بن الحسن. (1356 هـ). *الجامع الكبير* (تحقيق أبو الوفا الأفغاني). إحياء المعارف النعمانية.

العتابي، أبو نصر. (2022). *شرح الجامع الكبير*. الناشر المتميز، دار النصيحة.

القدوري، أبو الحسين. (2006). *التجريد*. دار السلام.

القدوري، أبو الحسين. (563). *شرح مختصر الكرخي* [مخطوط]. المكتبة السليمانية، داماد إبراهيم.

القدوري، أبو الحسين. (2021). *التقريب* (تحقيق محمد ياسر شاهين). دار الرياحين.

الناطفي، أبو العباس. (د.ت.). *الأجناس* (تحقيق عبد الله الطحيس، كريم اللمعي). دار المأثور.

الندوي، علي. (1991). *القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصيري شرح الجامع الكبير*. مطبعة المدني.

النسفي، نجم الدين. (1994). *رسالة الكرخي في الأصول مع شواهدها ونظائرها*. مكتبة الخانجي.

النسفي، نجم الدين. (2020). *فتاوى شيخ الإسلام عطاء بن حمزة السغدي* (تحقيق محمد ياسر شاهين). دار الرياحين.

محمود، عبد الرحمن. (2014). *الاجتهاد بشهادة الأصول ومعامله وأحكامه*. دار المقاصد.

مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، & منظمة التعاون الإسلامي – مجمع الفقه الإسلامي الدولي. (2013). *معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية*.

## Reference

Ahmad, ʿAbd al-Wahhab b. (2008). *Al-qawāʿid wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhiyya fī kitāb al-Umm lil-Imām al-Shāfiʿī: Jamʿan wa-tartīban* [Jurisprudential rules and principles in al-Umm of Imam al-Shafiʿi: Collection and arrangement]. Dār al-Tadmuriyyah. (in Arabic)

Al-Bazdawi, Fakhr al-Islām. (3530 AH). *Sharḥ al-Jāmiʿ al-kabīr* [Commentary on al-Jamiʿ al-kabir] [Manuscript]. Kastamonu, Maktabat Qasṭamūnī. (in Arabic)

Al-Dabbūsī, Abū Zayd. (1019 AH). *Asrār al-masāʾil* [The secrets of legal issues] [Manu-

script]. Istanbul, Al-Maktaba al-Sulaymāniyya, Aya Sofia Collection.

Al-Dabbūsī, Abū Zayd. (n.d.). *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh* [Evaluation of the evidences in legal theory]. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Al-Ḥanbalī, Abū Yaʿlā. (1990). *Al-ʿudda fī uṣūl al-fiqh* (Aḥmad al-Mubārakī, Ed.) [The preparation in legal theory]. No place of publication. (in Arabic)

Al-Ḥuṣayrī, Abū al-Maḥāmid. (514 AH). *Al-Taḥrīr sharḥ al-Jāmiʿ al-kabīr* [Al-Tahrir: Commentary on al-Jamiʿ al-kabir] [Manuscript]. Istanbul, Al-Maktaba al-Sulaymāniyya, Rāghib Pasha Collection. (in Arabic)

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. (1994). *Al-fuṣūl fī al-uṣūl* [Sections in the principles of jurisprudence]. Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya. (in Arabic)

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. (1996/1417 AH). *Mukhtaṣar ikhtilāf al-ʿulamāʾ* (ʿAbd Allāh Nadhīr, Ed.; 2nd ed.) [Abridgment of the disagreement of the scholars]. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya.

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. (2010). *Sharḥ mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī* [Commentary on the Mukhtasar of al-Tahawi]. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya. (in Arabic)

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. (745 AH). *Sharḥ al-Jāmiʿ al-kabīr* [Commentary on al-Jamiʿ al-kabir] [Manuscript]. Dār al-Kutub wa-al-Wathāʾiq. (in Arabic)

Al-Madūr, Rashīd. (2011). *Maʿlamat al-qawāʿid al-fiqhiyya ʿinda al-Mālikiyya* [Encyclopedia of jurisprudential rules according to the Maliki school]. Dār al-Fatḥ. (in Arabic)

Al-Nadwi, ʿAlī. (1991). *Al-qawāʿid wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhiyya al-mustakhlasa min kitāb al-Taḥrīr lil-Ḥuṣayrī sharḥ al-Jāmiʿ al-kabīr* [Jurisprudential rules and principles extracted from al-Tahrir of al-Husayri, commentary on al-Jamiʿ al-kabir]. Maṭbaʿat al-Madanī. (in Arabic)

Al-Nadwi, ʿAlī. (1991). *Al-qawāʿid wa-al-ḍawābiṭ al-mustakhlaṣa min al-Taḥrīr lil-Ḥuṣayrī sharḥ al-Jāmiʿ al-kabīr* [Jurisprudential rules and principles extracted from al-Tahrir of al-Husayri, commentary on al-Jamiʿ al-kabir]. Maṭbaʿat al-Madanī. (in Arabic)

Al-Nasafī, Najm al-Dīn. (1994). *Risālat al-Karkhī fī al-uṣūl maʿa shawāhidihā wa-naẓāʾir-*

*ihā* [The treatise of al-Karkhi in legal theory, with evidences and parallels]. Maktabat al-Khānjī. (in Arabic)

Al-Nasafī, Najm al-Dīn. (2020). *Fatāwā Shaykh al-Islām ʿAṭāʾ b. Ḥamza al-Sughdī* (Muḥammad Yāsir Shāhīn, Ed.) [Fatwas of Shaykh al-Islam ʿAtaʾ ibn Hamza al-Sughdi]. Dār al-Riyāḥīn. (in Arabic)

Al-Nāṭifī, Abū al-ʿAbbās. (n.d.). *Al-ajnas* (ʿAbd Allāh al-Ṭaḥīs & Karīm al-Lamʿī, Eds.) [The categories]. Dār al-Maʾthūr. (in Arabic)

Al-Qudūrī, Abū al-Ḥusayn. (2006). *Al-tajrīd* [The abstraction]. Dār al-Salām. (in Arabic)

Al-Qudūrī, Abū al-Ḥusayn. (2021). *Al-taqrīb* (Muḥammad Yāsir Shāhīn, Ed.) [The approximation]. Dār al-Riyāḥīn. (in Arabic)

Al-Qudūrī, Abū al-Ḥusayn. (563 AH). *Sharḥ mukhtaṣar al-Karkhī* [Commentary on the Mukhtasar of al-Karkhi] [Manuscript]. Al-Maktaba al-Sulaymāniyya, Dāmād Ibrāhīm Collection. (in Arabic)

Al-Sarakhsī, Shams al-Aʾimma. (2021). *Sharḥ al-Jāmiʿ al-ṣaghīr* (Ertoğrul Binükaln, Ed.) [Commentary on al-Jamiʿ al-saghir]. ISAM. (in Arabic)

Al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. (1937/1356 AH). *Al-Jāmiʿ al-kabīr* (Abū al-Wafāʾ al-Afghānī, Ed.) [The major compendium]. Iḥyāʾ al-Maʿārif al-Nuʿmāniyya. (in Arabic)

Al-ʿUtābī, Abū Naṣr. (2022). *Sharḥ al-Jāmiʿ al-kabīr* [Commentary on al-Jamiʿ al-kabir]. Al-Nāshir al-Mumtāz, Dār al-Naṣīḥa. (in Arabic)

Ençakar, Orhan. "Hanefî Mezhebi̇ Nevâdi̇r Li̇teratürü". PhD Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.

Kızılkaya, Necmetti̇n. "Hanefî Mezhebi̇nde Kavâ'i̇d İlmi̇ Ve Geli̇şi̇mi̇". Doktora Tezi, konya: Selçuk Üniversitesi, 2011.

Maḥmūd, ʿAbd al-Raḥmān. (2014). *Al-ijtihād bi-shahādat al-uṣūl wa-maʿāmiluh wa-aḥkāmuh* [Ijtihad with the testimony of legal theory: Methods and rulings]. Dār al-Maqāṣid.

Şahin, Muhammed. "The Historiography of Legal Maxims from Al-Shaybānī to Al-Karkhī". Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi 13 (t.y.), 551-576. https://doi.org/10.56720/mevzu.1608935.

Younas, Salman. "Authority in the Classical Ḥanafī School: The Emergence & Evolution of Ẓāhir al-Riwāya". Islamic Law and Society, ed. 29, 1-2 (26 Mayıs 2021):58-122. https://doi.org/10.1163/15685195-bja10010.

Zayed Bin Sultan Al Nahyan Charitable and Humanitarian Foundation, & Organisation of Islamic Cooperation – International Islamic Fiqh Academy. (2013). *Maʿlamat Zāyid lil-qawāʿid al-fiqhiyya wa-al-uṣūliyya* [Zayed encyclopedia of jurisprudential and legal-theoretical rules]. (in Arabic)

Zuqūr, Iḥsān. (2005). *Al-qawāʿid al-fiqhiyya al-mustanbaṭa min al-Mudawwana al-kubrā* [Jurisprudential rules derived from al-Mudawwana al-kubra]. Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.470

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 26-2-2025
تاريخ القبول: 18-7-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# جمع القرآن الكريم

## (خلفية نقدية: الحفظ المبكر للقرآن والجماعة العلمية الغربية) 1\3

**يوسف وهب**

**ترجمة: أحمد شكري مجاهد[1]**

ahmadshokry89@yahoo.com

## الملخص:

تتناول هذه المقالة مسألة نقل القرآن الكريم في مراحله الأولى حفظا وتلاوة وكتابة، مبرزة العناية الفائقة العلمية والعملية والإيمانية التي صاحبت حفظه في زمن النبي ﷺ. وتركّز الدراسة على ثقافتي الشفاهة والتدوين، إلى جانب النقاشات المتعلّقة بمسألتي التأليف والتقنين، مستندةً إلى مصادر إسلامية تراثية وأعمال بحثية معاصرة في الأوساط الأكاديمية الغربية والعالم الإسلامي المعاصر. وهذه المقالة الأولى من سلسلة ثلاثية تمهّد لفهم الكيفية التي وُثّق ونقل بها النص القرآني تاريخيًّا، وتستعرض أبرز النقاشات في الدراسات القرآنية الغربية، ولا سيّما أثر المناهج التاريخية-النقدية والمدارس التنقيحية. وتنتقد المقالة الاتجاه السائدة من تقديم الفيلولوجيا والنقد النصي بمفاهيمها الغربية على النماذج المعرفية الإسلامية بالأصالة، وتفكّك الافتراضات الكامنة وراء ما يُوصف بالحياد الأكاديمي. كما تنتقد المقالة الهيمنة المعرفية التي تؤطّر كثيرًا من الإنتاج الاستشراقي المعاصر، وتدعو إلى مقاربة أكثر توازنًا تُراعي الاتساق المعرفي والأمانة المنهجية في النماذج الإسلامية التراثية. وتحثّ الدراسة القارئ على إعادة النظر في الأطر السائدة، والتعامل الجدّي مع القرآن الكريم ضمن شروطه المعرفية الخاصة.

## الكلمات المفتاحية:

نقل القرآن الكريم، التأليف والتقنين، النقد النصي، المنهج التاريخي-النقدي، التراث الفكري الإسلامي.

(1) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة- الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (1200-1800)- خالد الرويهب، تاريخ الفكر الإسلامي في القرن السابع عشر- خالد الرويهب.

للاقتباس: وهب، يوسف، جمع القرآن الكريم: (خلفية نقدية: الحفظ المبكر للقرآن والجماعة العلمية الغربية) 1/3، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 254-226.

© 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: 2025-2-26
Accepted: 2025-7-18

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Collection of the Holy Quran

## (Critical Background: Early Preservation of the Qur'an and the Western Scientific Community) 1\3

**Yousuf Wahb**

**Translated by: Ahmed Shukri Mujahid**[2]

ahmadshokry89@yahoo.com

## Abstract:

This article examines the early transmission of the Qurʾan through an interplay of memorization, recitation, and transcription, emphasizing the rigorous care, both intellectual and devotional, that shaped its preservation during the Prophet Muḥammad's lifetime. Focusing on oral and scribal cultures, as well as debates around authorship and canonization, it draws on both classical Islamic sources and contemporary scholarship from the West and the modern Muslim world. As the first in a three-part series, the article offers a foundation for understanding how the Qurʾan was historically documented and transmitted. It also surveys key debates in Western Qurʾanic studies, particularly the influence of historical-critical and revisionist approaches. It critiques the privileging of philology and textual criticism over Islamic epistemologies and interrogates the underlying assumptions of academic neutrality. In doing so, it challenges the epistemic hegemony that often frames Western scholarship and calls for a more balanced engagement that respects the internal coherence and methodological integrity of traditional Islamic paradigms. The study invites readers to reconsider prevailing frameworks and to engage more seriously with the Qurʾan on its own terms.

## Key words:

Transmission of the Holy Qur'an, Authorship and Codification, Textual Criticism, Historical-Critical Methodology, Islamic Intellectual Heritage.

(2) An Egyptian doctor and translator, winner of the Sheikh Hamad Award for Translation - Encouragement Category. Among his translations are: The Development of Arabic Logic (1200-1800) - Khaled Al-Ruwayheb, The History of Islamic Thought in the Seventeenth Century - Khaled Al-Ruwayheb.

cite this article as: Wahb, Yousuf, Collection of the Holy Quran: (Critical Background: Early Preservation of the Qur'an and the Western Scientific Community) 1/3, Translated by: Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025 226-254.

© 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[3]

تعتمد عملية نقل النصوص أوليًّا على تمحيص كل روايات النص المروية ومقارنتها ببعضها، وكلما طال الزمن بين قائل النص والناقل الأول له -حفظا شفهيًا أو تدوينًا كتابيًا- احتمل النص التعرض للتغيير أو التحريف. وعلى اختلاف مناهج التلقي والنقل التاريخية اختلافًا كبيرًا بين أهل الأديان المختلفة، لم يُحفظ نص بما حفظ به القرآن من تدقيق سواء في صدور المسلمين أو مدونًا في المصاحف، وليس القول بهذا الحفظ مجرد اعتقاد في وعد الله بحفظ الوحي من التحريف، بل نظرًا مقارنًا لما وقع في تاريخ الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، ومعاينة لجهود المسلمين الأوائل المتقنة في حفظ القرآن رغم تحديات قلة الموارد واتساع اللهجات واللغات.

خضعت النصوص التي تكوّنت منها التوراة العبرية لقرون من التطوير والتحرير والنقل، واتّسمت هذه المرحلة بدرجة كبيرة من السيولة النصّية التي استمرّت حتى أواخر فترة الهيكل الثاني وما بعدها. وتعرّض النصّ خلال هذه الفترة لتحوّلات ملحوظة وفترات من الفقدان ثم إعادة الاكتشافات، لاسيّما في القرن الخامس قبل الميلاد. وربما جاءت هذه الاكتشافات من مصادر مركّبة مما أدّى إلى مزيد من التعديلات، ثم انتهى الأمر باستقرار النص بحلول القرن العاشر الميلادي[4]. وجاءت عملية تقنيين نص التوراة هذه على حساب الصيغة الأصلية التي فُقدت بصورة لا رجعة فيها. ومن ثمّ، لا يوجد أي دليل مادّي يُمكِّن من تتبّع التوراة العبرية إلى أصلها الأول. وتعكس عدم استقرار التقليد النصّي التوراتي حالة الاضطراب الأوسع في التاريخ اليهودي[5]. بل وفي فترات التماسك السياسي، كعهد المملكة الموحدة، لم تَخْلُ عمليّة نقل النصوص التي ستُعرف لاحقًا بالتوراة العبرية من التحدّيات. فقد ساهم التوفيق الديني (السنكريتية) الذي كان يُشجّعه الملوك أحيانًا عبر تبنّي ممارسات تعدّدية في زعزعة استقرار

(3) نُشر أصل هذا المقال بالإنجليزية بعنوان Oral Preservation of the Qur›an during the Prophet›s time على موقع يقين yaqeeninstitute.org، وترجمه أحمد شكري ثم أعاد كاتبه النظر في الترجمة وأضاف إليها تفصيلًا لم يكن في الإبرازة الأولى للمقال الإنجليزي. وعلى هذا فصيغة المقال العربي إجمالًا بين مؤلفه ومترجمه. وسيصدر المقال قريبًا بالإنجليزية في كتاب عن تاريخ جمع القرآن.

(4) Lee McDonald, "Fluidity in the Early Formation of the Hebrew Bible," Hebrew Studies 61 (2020): 73-95.

(5) على سبيل المثال: (أ) تعتبر اللغة العبرية ونظامها الأبجدي مشتقّين من نظام الكتابة الفينيقي؛ (ب) لم يطوّر اليهود نظام كتابة خاصًّا بهم، بل اعتمدوا الخط المربّع الآرامي خلال فترة السبي البابلي، وهو خطٌّ تعود أصوله إلى أشكال آشورية سابقة؛ (ج) يعكس النظام الإعجامي المُستخدم في التوراة العبرية، لا سيّما في علامات التشكيل الصوتي، تأثرًا واضحًا من التقاليد اللغوية العربية؛ (د) تحتوي أجزاء من العهد القديم، مثل «سفر العهد» (خروج 20:22–23:19)، على أوجه تشابه مع شرائع قانونية أقدم، بما في ذلك «شريعة حمورابي»، ممّا يشير إلى احتمال التكييف أو التفاعل ضمن بيئات ثقافية مشتركة.

Muḥammad Muṣṭafā al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 261-2.

النص[6]، حتى مع تأثّره المبكّر بالثقافات والآداب المجاورة التي ساهمت في تشكّله منذ بداياته[7].

وواجه العهد الجديد تحديات مماثلة فيما يتعلّق بالحفظ والنقل. إذ يصعب إثبات الوجود التاريخي ليسوع الناصري اعتمادًا على المصادر المسيحية الأولى، كما تعرّضت تعاليمه للإقحام والتعديل في غضون بضعة عقود من بدء نقلها. وكانت هناك طوائف مسيحية متنافسة، سعت كلٌّ منها إلى ترسيخ هوية لاهوتية متميّزة، فقامت بتعديل بعض النصوص لدعم رؤاها الخاصة حول المسيح. وأدّى ذلك إلى نشوء أنماط نصيّة متباينة تطوّرت وتكاثرت مع مرور الزمن[8]. وكما يشير جورج دي كيلباتريك (ت. 1989)، فإنه بحلول عام 200 ميلادية تقريبًا، كانت معظم التعديلات النصّية المتعمّدة قد أُدخلت بالفعل، ومن ثمّ استمر النسّاخ في نقل النصوص الموجودة بدرجة عالية من الأمانة[9]. غير أنّ هذا يشير إلى أنّ التغييرات اللاهوتية الجوهرية قد وقعت قبل البدء بأي عملية مراجعة ممنهجة. وإلى اليوم، ما تزال الطبعات الحديثة من الكتاب المقدّس تختار تضمين قراءات نصيّة مختلفة، مما يُنتج فروقًا طفيفة في إدراك يسوع ووظيفته. ورغم بقاء بعض تعاليم يسوع الأصلية من حيث الشكل، فإن الأرجح أن جوهرها الأصلي ومقاصدها قد تغيّرت بصورة لا يمكن استعادتها[10].

إن مفهوم تطوّر «الكتاب المقدّس» بمرور الزمن، بوصفه سجلًّا متّصلًا لتفاعل الله مع شعبه، يُعدّ سِمةً مميّزة للتقليدين اليهودي والمسيحي، وإنْ ظهر كلٌّ منهما بصيغة مختلفة. وكما يُلاحظ وليم غراهام، فإن هذا يختلف جوهريًا عن التصوّر الإسلامي للوحي، إذ:

> إن الوحي في الإسلام أُنزِل في مرّةٍ واحدةٍ خاتمة، في سياق سيرةٍ نبوية واحدة، جُمِع خلالها وبعدها مباشرة، بعناية فائقة في صيغة مكتوبة. وقد اعتُرف بهذا النصّ المدَوَّن،

---

(6) على الرغم من أنّه من المسلَّم به أنّ التوراة العبرية بصيغتها الحالية لا تُعبّر عن حالتها الأصلية غير المحرَّفة، فإنّ ذلك لا يُقوّض بالضرورة دعوى الأصالة التي يقدّمها اليهود ضمن تقاليدهم الدينية. ويُعزى هذا إلى عدّة عوامل: (1) التركيز التاريخي واللاهوتي على «التوراة الشفوية» غير الحرفية، والتي تشكّل فهم اليهود للنصوص وتفسيرها، سواء في السياقات التاريخية أو في الممارسات المعاصرة؛ (2) مركزية التوراة الشفوية في التقليد اليهودي، حيث يُنظر إليها غالبًا على أنّها لا تقلّ أهمية عن التوراة المكتوبة، بل قد تفوقها شأنًا في بعض المدارس الفكرية؛(3) الإطار اللاهوتي اليهودي الفريد الذي يُبرز التفاعل الحيوي بين الوحي وتفسيره المستمر عبر الأجيال. لمزيد من التفصيل حول تشكّل التقاليد الشفوية اليهودية ونقلها، بما في ذلك العلاقات المتبادلة بين مضمونها النصّي، والسياقات الاجتماعية لانتقالها، والأطر الأيديولوجية التي تمثلها، انظر:

Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE - 400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

(7) Al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 227-263.

(8) Al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 283-4.

(9) Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 177.

(10) Al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 279-299.

بوصفه كلام الله المباشر، على أنّه كتاب مقدّس منذ عهد النبي محمد نفسه، الذي نزل الوحي في زمانه. ولهذا، لا يعرف المسلمون شيئًا عن عملية تقنين جماعي تدريجي مماثلة لما عرفه التاريخ اليهودي أو المسيحي[11].

وقد لمح بعض علماء المسلمين الأوائل هذه المقارنة بين القرآن وغيره من الكتب السماوية، فحين سُئل القاضي المالكي إسماعيل بن حماد (ت. 900/288) لماذا جاز التحريف على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ أجاب بأن الله تعالى قال في أهل التوراة: {بما استحفظوا من كتاب الله}، «فوكل الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم؛ وقال في القرآن: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}. فلم يجز التبديل عليهم»[12]. وذكر أبو طالب المكي (ت. 386/ 996) في القوت أن مما خصَّ ألله به هذه الأمة ثلاثة أشياء: «حفظ كتابنا هذا - إلا ما ألهم اللّهُ عزيرًا من التوراة بعد أن كان بختنصّر أحرق جميعها، ومنها: تبقية الإسناد فيهم، يأثره خلف عن سلف، متصلًا إلى نبينا صلى الله عليه وسلم، وإنما كان يستنسخون الصُحف، كلما خلقت صحيفة جُددت، فكان ذلك أثرة العلم فيهم، والثالثة: أن كان مؤمن من هذه الأمة يُسأل عن علم الإيمان، ويُسمع قوله مع حداثة سنِّه، ولم يكن مما مضى يسمعون العلم إلا مِن الأحبار والقسيسين والرهبان»[13].

ويتعلق هذا الفرق بين القرآن وغيره من نصوص الوحي القديمة بشقي الحفظ الشفاهي والكتابي، فحيث كانت الأمم السابقة تعتمد على المثبت كتابةً في الألواح والصحف في نقل المعرفة الدينية، كان فقدان هذه الألواح طريق عدم الهداية إلى النص الأصلي، أمّا القرآن الكريم، فقد أعطى الأولوية للنقل الشفهي على التوثيق الكتابي. وأدّى دورًا ثنائيا باعتباره النص الأساس للصلاة والشعائر في الإسلام، وهو دور لم يقم به الكتاب المقدّس اليهودي أو المسيحي، باستثناء سفر المزامير[14]. فلم يعرف في أهل هذه الكتب الحفظ الشفاهي كما عرف في أمة النبي صلى الله عليه وسلم، ويذكر المفسرون أن بني

(11) William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 86.

(12) روى أبو عمرو الداني (ت. 1053/444) هذا الخبر عن أبي الحسن عبيد الله بن المنتاب بن الفضل بن أيوب المالكي البغدادي، المعروف بـ«الكرابيسي»(لا يُعرف تاريخ وفاته) وهو من تلامذة القاضي إسماعيل وقد شهد هذه الواقعة. انظر عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت. محمد بن تاويت الطنجي وآخرين، 8 مجلدات (المغرب: مطبعة فضالة، 1960-1983)، 4: 283؛ أحمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ت. محمد حجي، 13 مجلدًا (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981)، 12: 91.

(13) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ت. محمود الرضواني، 3مجلدات (القاهرة: مكتبة دار التراث، 2001)، 1: 385.

(14) Graham, *Beyond the Written Word*, 88.

إسرائيل -باستثناء موسى وهارون ويوشع بن نون وعزير صلوات الله عليهم- لم تحفظ أو تقرأ التوراة سوى من الكتب، وهو ما تعجَّب منه بنو إسرائيل لما كتب عزير بعض التوراة من حفظه[15]. وقد تعجب سيدنا موسى عليه السلام من حفظ أمة سيدنا محمد صلى الله عليم وسلم، حيث قال مخاطبا ربه - كما يروي قتادة التابعي المفسر (ت. 736/118): «ربِّ إني أجد في الألواح أمة أناجيلُهم في قلوبهم يقرؤونها»[16]. قال قتادة: «وكان من قبلكم إنما يقرأون كتابهم نظرًا، فإذا رفعوها لم يحفظوا منه شيئًا ولم يعوه، وإن الله أعطاكم -أيتها الأمة- من الحفظ شيئًا لم يعطه أحدًا من الأمم قبلكم، فالله خصكم بها وكرامة أكرمكم بها»[17].

وقريب من هذا قول الحسن البصري (ت. 728/110): «أُعطيت هذه الأمة الحفظ، وكان من قبلها لا يقرؤون كتابهم إلا نظرًا، فإذا طبقوه لم يحفظوا ما فيه، إلا النبيين»[18]. فإذ كانت الكتب السماوية السابقة تُحفَظ كتابة بالأصالة، يصف القرآن نفسه بأنه «في صدور الذين أوتوا العلم». وقد مكّن هذا التركيز على الحفظ من صيانةٍ فريدة شاملة للنص القرآني تجاوزت ما كان يُحفظ من الشعر الجاهلي، مع النظر إلى شهرة العرب بنقل النصوص الشفوية الطويلة بدقة بالغة.

ويتجاوز الإيمان بحفظ نص القرآن مجرد الاعتقاد في الحفظ الإلهي؛ إذ يعتضد بالنظر في مراحل تدوينه المختلفة التي ساهمت بمجموعها في حفظ نصه حفظًا حرفيًا دقيقًا. ويبين التتبع التاريخي للنص، منذ نزوله على الرسول ﷺ، ثم تلقي الصحابة له فمن بعدهم، وهلم جرًا، الجهودَ الكبيرة التي بذلها المسلمون الأوائل لحفظ النص، شفاهةً وكتابةً، وكذلك ما توافر في التراث الإسلامي من التدقيق في الأسانيد، والإجازات، والعرض والسماعات والشهادات مما لم يتوافر لغيرها بل وتشير دراسات المخطوطات والاكتشافات الحجرية التي ما تزال تتوالى إلى اليوم اتساقًا عجيبًا بين النص المقروء والمكتوب، وتقطع الآن بحدوث هذا النص في القرن السابع الميلادي، ونقله نقلًا مفردًا متقنًا، حيث تعود هذه المخطوطات إلى أربعة مصاحف أصلية على الأقل، بما يتفق مع مرويات الجمع العثماني للقرآن، مما يدل على أن مصحفًا موحدًا كان قد استُكمل حوالي عام 650م[19]، ونقِل هذا المصحف الأم بأمانة بالغة تعكس الجهد الجماعي الذي بذلته الأمة المحمدية في صيانة كتابها.

---

(15) أحمد الصاوي، حاشية على تفسير الجلالين، تحقيق علي الضباع، 4 اجزاء (بيروت: دار الجيل: .)، 4: 140.

(16) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله التركي، 17 جزء (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003)، 6: 572

(17)السيوطي، الدر المنثور،6: 572.

(18) أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، تحقيق السيد عبد الرحيم، 6 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية: -)، 4:287.

(19) Hythem Sidky, "Consonantal Dotting and the Oral Quran," *Journal of the American Oriental Society* 143, no. 4 (2023): 785.

وترتبط تسمية القرآن نفسه بأنه «القرآن» و«الكتاب» في أصلها اللغوي بمفهومي «التلاوة»، وفيه إشارة إلى التبليغ الشفهي للكلام الإلهي، والكتابة التي تفيد صورته المكتوبة[20]. وفي التسمية بهذين الاسمين أمر ضمني من الله بحفظ القرآن شفاهةً وكتابةً. وطريقتا الحفظ هاتان جزء أصيل من تعريف القرآن بأنه: «كلام الله، المنقول بالتواتر عن رسول الله ﷺ، الموافق للمكتوب في المصاحف العثمانية».

## إعادة النظر في مسألتي التأليف والدلالة في الدراسات القرآنية

كان البحث في أصول القرآن ومصادره في القلب من اهتمام الدراسات القرآنية الغربية الحديثة منذ القرن التاسع عشر[21]. وكان مبدأ «الأصل» و«التأليف» من أسس تطور البحث العلمي للجماعة العلمية الأوروبية في الأدب والتاريخ، بما في ذلك دراسة القرآن وغيره من النصوص المعتمدة دينيًا أو المقدسة مثل الإنجيل، والباغافاد جيتا، وملحمة غيلغامش. وكان مفهومُ «المؤلف»، باعتباره شخصية تاريخية وأدبية مبدأً حاكمًا في كثير من الأعمال المهمة في هذا المجال[22]. وأدَّى مفهوم «المؤلف» في وسط الجماعة البحثية المتخصصة في الدراسات القرآنية في الغرب وظيفةً تشبه ما وصفه ميشيل فوكو في

(20) يرى بعض اللغويين أن لفظ «القرآن» اسم جامد لا اشتقاق له، ويرى آخرون أنّه مصدر مشتق من «قرأ»، بمعنى «تلا» أو «جمع». وعلى الرغم من أن الآيات القرآنية كثيرا ما تستخدم لفظ «قرآن» بمعنى «التلاوة» (كما في: الأعراف 204، يونس 61، النحل 98، الإسراء 106)، فإن اشتقاقات الجذر «قرأ» تتضمّن أيضًا معاني تتعلّق بالفهم، والتدبّر، والتعلّم، والعبادة، والامتثال. أما الاشتقاق من «جمع» فيُشير إلى دلالة الجمع والتنظيم، أي ترتيب السور والآيات في نصّ موحّد ومترابط. انظر: جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، 15 مجلدًا (بيروت: دار صادر، 1997)، 1: 128–133. ويرى وليم غراهام أن أفضل ترجمة لعبارة «القرآن» هي «التلاوة» أو «القراءة المتواصلة»، مؤكّدًا أن دور القرآن الأساسي في التقوى والعبادة ظلّ قائمًا بوصفه نصًّا يُتلى، حتى بعد جمعه وتدوينه في مصحف واحد يضم الوحي بأكمله.

Graham, *Beyond the Written Word*, 88.

(21) تطوّرت الدراسات الغربية للقرآن خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين إلى خمسة مجالات فرعية، تناولها الباحثون بوصفها حقولًا مستقلة ذات طابع تخصصي، مع قدر محدود من التفاعل بين التخصّصات المختلفة. وتضمّنت هذه المجالات: (1) مدخلًا عامًا إلى القرآن، (2) دراسات حول السيرة النبوية، (3) تحليلات للعلاقة بين القرآن والآداب الكتابية (العهدية)، (4) أبحاثًا في التفسير القرآني، و(5) ترجمات لمعاني القرآن الكريم. كما نشأ، إلى جانب هذه الحقول، نوعٌ أدبي موازٍ يُعرف بـ«مدخل إلى الإسلام». وشكّلت ألمانيا المركز الرئيس للدراسات القرآنية خلال تلك الفترة، لا سيّما منذ القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين، حيث لعب العلماء الألمان والنمساويون دورًا محوريًا في ترسيخ هذه التقاليد الخمسة. إلا أنّ أغلب هذه الحقول كانت تعمل بمعزل عن بعضها البعض، مما حدّ من تأثير التقدّم في أحدها على تطوّر الحقول الأخرى. فعلى سبيل المثال، صدر العديد من ترجمات القرآن من قِبل باحثين لم يكونوا على ارتباط وثيق بالجدالات الأكاديمية العامة في ميدان الدراسات القرآنية. ولهذا، لم تتطور هذه التخصصات بوصفها مكونات مترابطة ضمن حقل معرفي موحّد، ولم تُنتج تقليدًا علميًا متكاملاً يمكن للأجيال اللاحقة البناء عليه بشكل منهجي. انظر:

Devin J. Stewart, "Ignoring the Bible in Qur'anic Studies Scholarship of the Late Twenty Century," *Reorient* 9, no. 1 (2024): 141-2.

(22) Islam Dayeh, "Prophecy and Writing in the Qur'an, or Why Muhammad Was Not a Scribe." In The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity, ed. Holger M. Zellentin (Abingdon: Routledge, 2019), 31.

تحليله للنقد الأدبي الحديث، فيرى فوكو أنه:

> يتيح المؤلف أسس تفسير وجود أحداث معينة في العمل، وكذلك تحولاتها، وتغيراتها، وما جرى عليها من تبديل، وذلك من خلال سيرته، وتحديد منظوره الشخصي، وتحليل موقفه الاجتماعي، واستجلاء تكوينه الأساسي. والمؤلف أيضًا مبدأ وحدة ما للكتابة -فكل الاختلافات ينبغي أن تُحل، ولو جزئيًا، من خلال مبادئ التطور أو النضج أو التأثر[23].

لا يُعدّ فوكو وحده في تساؤله عمّا إذا كانت وحدة النصّ ومعناه تنبعان حصريًا من هوية المؤلّف. وفقد تبنى بعض الباحثين مفهوم «موت المؤلف» لرونالد بارثس (ت. 1980)، محوّلين وجهتهم من بواعث المؤلف إلى قضايا تتعلق ببنية النص وتلقّيه، بما في ذلك دور القارئ والمفسر. ويُشكّل هذا التحوّل تحدّيًا للمسلّمة التي تفترض أن سيرة المؤلّف أو سياقه التاريخي كافيان لتفسير دلالة النصّ بصورة شاملة.

تناول حقل الدراسات الدينية المعاصرة العلاقة بين الخطاب والنص من جهتين: البنية، وتتضمن مسائل تتعلق بالتأليف والسياق التاريخي وأصالة النص، والمضمون، ويركز على التماسك السردي والاتساق الموضوعي، فعلى سبيل المثال، ترى باربرا سميث أن النصوص الأدبية لا تعدّ تعبيرات مباشرة عن خطاب المؤلف، بل هي بمثابة «محاكاة» أو «بنى متخيَّلة» تمثل الكلام ولا تستنسخه، ومن ثمّ فإن المفسّر لا يستطيع الوصول إلى معنى النص إلا من خلال فصل الكلمات عن ذات المؤلّف وسيرته الشخصية. وبالمثل، يؤكّد بنيامين هارشاف، في نظريته حول «الحقل الدينامي للإشارات المرجعية»، على تماسك النصّ الداخلي من خلال الإشارات المتبادلة بين أجزائه، بدلًا من الاعتماد على لحظته التاريخية أو سياق مؤلّفه.

وفي سياق الدراسات القرآنية، دعا بعض الباحثين إلى اتباع منهجية أوسع تتجاوز التركيز التاريخي المهيمن على البروتستانتية المسيحية والأطر الفكرية الأوروبية-الأمريكية، لتأخذ في الاعتبار منطلقات التراث الإسلامي. وكان عالِم مقارنة الأديان الكندي والقس البروتستانتي ولفريد كانتويل سميث (ت. 2000) من أبرز المنتقدين للدراسات الغربية للقرآن، لما رأى فيها من تجاهل للدور المحوري الذي أدّاه القرآن في تشكيل حياة المسلمين عبر مناطق وفترات تاريخية متعدّدة. ولاحظ سميث أن كثيرًا من

(23) Michel Foucault, "What Is an Author?" in Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism, ed. Josue Harari (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 141–160.

الباحثين الغربيين يفترضون أن كشف أصول القرآن هو السبيل الأمثل لفهم معانيه. غير أن هذه الفرضية تُغفل الطابع الدينامي الجوهري لمعنى النصوص المقدسة، وهو طابع يتشكّل عبر التفاعل المستمر والتأويل المتجدد عبر الأجيال. وحتى لو استطاع الباحثون إعادة بناء معنى القرآن في سياق الجزيرة العربية في القرن السابع، فإن ذلك لا يمثّل سوى جزء يسير من دلالاته التاريخية واللاهوتية الأوسع[24].

وعلى الرغم من هذه الانتقادات الهامة، ما يزال المنهج التاريخي النقدي، الذي يضع القرآن في سياقه الاجتماعي والتاريخي، ويجعل من مسألة التأليف محورًا في تحليل النص، النهج السائد في الدراسات الغربية للقرآن الكريم. وبالنسبة لكثير من الباحثين العلمانيين، تُعدّ التاريخانية الصارمة السمة الفارقة والمساهمة الأساسية التي تقدّمها الأكاديمية العلمانية في دراسة القرآن. ونظرًا لتطبيق هذا المنهج على نطاق واسع في دراسة النصوص المقدّسة والأدبية الأخرى، فقد أكسب الدراسات القرآنية الغربية مكانة مهنية مرموقة ضمن الحقل الأكاديمي[25].

غير أنّ المنهج التاريخي، وإنْ كان يُسهم في إدماج الدراسات القرآنية ضمن علوم الإنسانيات الأكاديمية الأوسع، إلا أنّه يُهمّش الأبعاد التفسيرية والفقهية للنصّ كما فَهِمها العلماء المسلمون ومجتمعاتهم عبر التاريخ. فبتقليص القرآن إلى نتاج لقوى تاريخية واجتماعية وثقافية متعدّدة، تُركّز الدراسات الغربية على فهمٍ مادي وخطيّ لنشأة القرآن وتطوّره. وتفترض هذه الرؤية المنهجية الغالبة—والتي ترى القرآن نصًّا متحوّلًا تشكّل بفعل ظروف تاريخية متغيرة—افتراضًا جوهريًا يضع البحث العلماني في تعارض أساسي مع الرؤية الإسلامية، التي تنظر إلى القرآن باعتباره كُلًّا متعالِيًا وخارجًا عن الزمن والتاريخ.

## نقدان أساسيان لجمع القرآن في الأكاديمية الغربية

أورد البحث الأكاديمي الغربي نقدين يتعلقان بحفظ النص القرآني في المراحل الأولى من بعثة النبي ﷺ. يتناول النقد الأول مسألة ما إذا كان عدد كافٍ من صحابة النبي ﷺ قد حفظ القرآن

(24) Stewart, "Ignoring the Bible," 150-2.

يُبيّن ستيوارت أنّ عددًا من الباحثين في أواخر القرن العشرين بنوا على نقد سميث، داعين إلى مقاربة أكثر دقة وفهمًا للقرآن، منهم ريوفين فايرستون، ووِليام أ. غراهام، وجين د. مكاوليف، وأندرو رِبّين، وبرانون ويلر، الذين—وإن لم يكونوا من تلامذة سميث المباشرين—ساهموا في جهد أكاديمي أوسع لتناول القرآن كنص ديني حيّ، لا كمجرد أثر تاريخي. وقد مهّد عملهم السبيل أمام تطوّرات حديثة في حقل الدراسات القرآنية تهدف إلى وصل القطيعة بين المناهج الغربية الأكاديمية والدور المستمر للقرآن بوصفه نصًّا مقدّسًا في المجتمعات الإسلامية.

(25) Andrew Rippin, "Academic Scholarship and the Qurʾan," in The Oxford Handbook of Qurʾanic Studies, eds. Mustafa Shah and Muhammad A. Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 31.

كاملا عن ظهر قلب. فيرى ثيودور نولدكه (ت. 1930)، وفريدريخ شڤالي (ت. 1919) أن طبيعة القرآن الشفوية وقلة أصحاب النبي ﷺ في سنوات دعوته الأولى قد أعاقت عملية الحفظ الكامل، وتكهّنا بأن النبي «لقلة أتباعه آنذاك، ربما نسي بعض الوحي قبل أن يطّلع عليه الآخرون »[26]. وبرغم من إقرار نولدكه وشڤالي بأن بعض الصحابة[27] الذين يشار إليهم في المصادر بـ«الجامعين» أو «الحملة» للقرآن، قد حفظوا « أجزاء كبيرة» من القرآن، فإنهما يبقيان متشككين في ما إذا كان هؤلاء قد حفظوا النص كاملا بشكل دقيق [28].

أما النقد الثاني، فيتناول مدى تدوين القرآن الكريم خلال حياة النبي ﷺ. فعلى الرغم من اعتراف الروايات الإسلامية بندرة المواد الكتابية في الفترة المبكّرة، وغياب نسخة موحّدة ومعتمدة من القرآن آنذاك، فقد ذهب العديد من العلماء المسلمين إلى أن كامل النصّ القرآني قد كُتب قبل وفاة النبي ﷺ، وإنْ كان ذلك في مواد كتابية متفرّقة مثل جريد النخل والرق والحجارة المسطّحة. إلا أنّ معظم الدراسات الغربية قد شكّكت في وجود تدوين كامل للقرآن خلال حياة النبي ﷺ، مستندة في ذلك إلى غياب الأدلة المادية الباقية من تلك الفترة، وإلى ما تعده تلك الدراسات تناقضا في المرويات الإسلامية.

ورغم إقرار نولدكه وشڤالي بمساعي النبي ﷺ «لإرساء وثيقة جديدة للوحي وتثبيتها كتابةً»، فإنهما خلصا استنادًا إلى نقص الأدلة حول «تفاصيل الإجراءات ووسائل الحفظ والترتيب»[29] إلى أنه «من المشكوك فيه أن يكون محمد قد كتب جميع الوحي الإلهي منذ البداية»[30]. وبالمثل، ذهب ريجيس بلاشير (ت. 1973) إلى أن آيات القرآن لم تُدوَّن إلا بعد الهجرة إلى المدينة، وأن هذه الكتابة كانت مقتصرة على «مقاطع مهمّة» اختارها الصحابة تبعا لاجتهادهم وتوفّر أدوات الكتابة[31]. أما جون بورتون (ت. 2005)، فقد عزى التباينات في الروايات التاريخية المتعلقة بتدوين القرآن إلى عاملين أساسيين: «عدم قيام محمد بجمع النصوص وتحريرها، واحتمالية، أو واقعية، عدم اكتمال النص لاحقا»[32].

ومع ذلك، فإن بعض الكتابات الغربية تؤيد الرواية الإسلامية التقليدية بشأن تدوين القرآن في مراحله الأولى إجمالا. فيقول شڤالي: «نحن نعلم أن محمدًا نفسه أمر بإعداد نسخة مكتوبة من

(26) Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl, The History of the Qurʾān (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013), 36.

(27) Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, and Pretzl, History of the Qurʾān, 211.

(28) Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, and Pretzl, History of the Qurʾān, 214.

(29) Nöldeke et al., *History of the Qurʾān*, 209.

(30) Nöldeke et al., *History of the Qurʾān*, 36.

(31) Régis Blachére, *Al-Qurʾan: nuzūluh, tadwīnuh, tarjamatuh wa taʾthīruh*, trans. Ridā Saʿādah (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1974), 28–29.

(32) John Burton, *The Collection of the Qurʾān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 118.

الوحي»[33]، كما اعتبر غريغور شولر أن الروايات الإسلامية التقليدية حول حال القرآن عند وفاة النبي ﷺ منطقية، إذا سلمنا أن معظم النصّ «قد كُتب بالفعل على أوراق متماثلة في الشكل والمادة، مع احتمال بقاء جزء أصغر بدون تدوين بهذه الطريقة»[34]. ويُضيف شولر أن الوحي اللاحق قد يكون سُجِّل على مواد متفرّقة دون أن يُجمَع في صيغة موحّدة[35].

وعلى الرغم من أن بعض العلماء المسلمين المعاصرين يرى كذلك أن التدوين الكتابي خلال حياة النبي ﷺ اقتصر على أجزاء من القرآن فقط، فإن الأدلة النقوشية والخطية، إلى جانب إعادة تقييم الروايات التقليدية باستخدام مناهج تاريخية متنوعة، لا تزال تُسهم في تقديم رؤى جديدة تنسجم مع الرواية الإسلامية التقليدية وتُضفي عليها سياقًا أوسع.

تستند مثل هذه الانتقادات إلى ثلاثة تباينات منهجية بين النهجين الإسلامي والعلماني:

1) تباين مناهج توثيق الأخبار التاريخية المؤدي إلى نتائج مختلفة عن وثاقة نقل النص القرآني

2) تباين مناهج تأويل التعارض الظاهري المرويات التأسيسية للمسألة، نحو النص على عدد الحفاظ ورخصة الأحرف السبعة وما يتعلق بها من اختلاف القراءات المسموح به، وظاهرة الآيات المنسوخة، وعرضة القرآن الأخيرة من النبي ﷺ على جبريل، ونحو ذلك مما تختلف فيه أنظار الاتجاهين توفيقًا وردًا

3) تأثير دراسات العهد القديم التي تعتمد أطرا تاريخية أجنبية عن السياق الإسلامي، ومن أبرز أمثلة ذلك الاعتماد السطحي على بعض التأويلات الفيلولوجية المختلفة للمصطلحات التراثية التي تصف «جامعي» القرآن وحفاظه ونقلته وكتبته، مؤدية إلى نتائج غير متسقة مع فهوم التراث الإسلامي وتحليلاته اللغوية.

ينظر هذا المقال في هذه الاتجاهات والتحيزات، بينما يتناول المقالان القادمان تدوين القرآن شفاهيًا وكتابة من بداية بعثة النبي ﷺ، وتنقد المقالات الثلاثة دعوى أن المجتمع العربي المسلم الأول قد خلا من أي نظام فكري أو ثقافي يؤدي إلى حفظ دقيق للنص القرآني، بل تبرز المقالات دقة عرضه ونقله شفاهة وإحكام تدوينه ورسمه كتابة[36].

---

(33) Nöldeke et al., *History of the Qurʾān*, 230.

(34) Gregor Schoeler, "The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough," in *The Qurʾān in Context*, eds. Angelika Neuwirth at al., (Leiden: Brill, 2010), 782.

(35) Schoeler, "The Codification of the Qurʾan," 782.

(36) يناقش المقال القادم ناقدًا الافتراض السائد بشيوع الأمية في المجتمع. ويتصل بذلك صلة وثيقة أن يُميز بين الأمية في سياقها التاريخي وفهمنا الحديث للتعليم. فبينما كان كثير من المسلمين الأوائل لا يحسنون القراءة والكتابة، لكنهم كانوا أبعد ما يكون عن

## إرث الجيل الأول من الأكاديميين الغربيين

ألهم الجهد البحثي التي بذله نولدكه وشـقالي الأجيالَ اللاحقةَ من الأكاديميين في إسـهاماتهم لدراسـة تاريخ القرآن. فمن الأكاديميين اللاحقين: غوتهلف بيرغشترايسر (ت. 1933) الذي اتخذ نهج اللغات السامية؛ وأوتو پرتسل (ت. 1941) الذي صرف اهتمامه إلى القراءات؛ وجون وانسبرو (ت. 2002) الذي أسس نهج «إعادة النظر»؛ وجون بورتون، الذي بحث في تطور النص من حيث تعلقه بالفقه الإسلامي. وما تزال أعمال أولئك الباحثين تهيمن على البحث العلمي الأكاديمي الغربي في يومنا هذا[37].

يناقش المنهج التنقيحي الرواية التقليدية لجمع القرآن، ويشكّك في اكتمال جمعه في زمن الخليفة عثمان بن عفّان، لطروّ تعديلات كبيرة على النص المعتمد بعد وفاته. ويذهب بعض أهل هذا المنهج مثل جون وانسبرو إلى أبعد من ذلك، متسائلين عمّا إذا كان من المناسب أصلًا الحديث عن نص قرآني ثابت قبل فترة متأخرة من عصر عثمان. وتتبنى بعض صور هذا الرأي أسماء بارزة مثل ألفريد لويس دو برمار (ت. 2006)، وباتريشيا كرون (ت. 2015)[38]، وديفيد باورز. وبينما ترى الرواية التقليدية أن النص القرآني استقرّ نحو سنة 650م، يجادل وانسبرو بأن هذه العملية لم تكتمل إلا في القرن التاسع الميلادي على الأقل. ويقترح تنقيحيون آخرون جدولًا زمنيًا أكثر تحفظًا، يُرجعون فيه اكتمال النص أو

---

الجهل. فإن تراثهم الشفهي كان ثريًا ثراءً لم يُعرف مثله، وكان قد ملكوا ناصية الفصاحة فأنتجوا من الآداب شعرًا ونثرًا ما لا يبارى. فترجمة تعبيرات مثل «أمي» أو «جاهل» قد تكون مضللة إن لم يُعتن ببيان سياقها. فالأمية بالمعنى الحديث تفيد غياب التعليم. بينما في السياق الإسلامي المبكر، إنما تعني أن نقل المعرفة كان مشافهة في الأساس لا تدوينًا. وهذا التمييز ضروري لتقدير المنجزات الفكرية والثقافية العميقة التي حققها المجتمع المسلم الأول.

(37) يرى كل من جون وانسبرو وجون بورتون بأن المصاحف المنسوبة إلى بعض الصحابة في الروايات الإسلامية والتي تتضمن قراءات مختلفة لم تكن موجودة في الأصل. ورجحا بدلًا من ذلك أن هذه المصاحف كانت صورا ذهنية اخترعها المسلمون لإسقاط تفسيراتهم على نسخ «افتراضية» من النص القرآني.

See Burton, *The Collection of the Qurʾān*, 228; John Wansbrough, *Qurʾānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004), 44–45, 203–205 (*Qurʾānic Studies* was originally published in 1977).

وبحسب وانسبرو وبورتون، فإن الاختلافات النصية المروية لا تمثل روايات فعلية، بل هي تأويلات تفسيرية—أو، في حالة بورتون، اختيارات عقدية—أُعيد تأطيرها باعتبارها جزءًا من النص القرآني. إلا أن هذا الرأي يواجه إشكالات عدّة، فرغم أن اختلاف بعض هذه القراءات يظهر أثره في المعنى، إلا أن أغلبها لا أثر له كاف لدعم هذه النظرية، كما أن معظم الفروق النصية يمكن تفسيرها من خلال ظواهر مثل التماثل مع مواضع مشابهة، أو التوافق مع السياق، أو الحذف العارض—وهي سمات شائعة في عمليات النقل النصي العضوي، لا في تحوّل تفسيري مقصود. ومما يقوض أطروحة وانسبرو وبورتون تحليل النص السفلي لمخطوطة صنعاء القرآنية، والتي تُظهر وجود تباين نصي مبكر ضمن إطار عام من الثبات النصي.

Benham Sadeghi and Mohsin Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1 and the Origins of the Qurʾān," *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 87, no. 1–2 (2012): 19.

(38) جدير بالذكر أن حجّة كرون في مقالها عام 1994 تختلف عن طرحها في مؤلفها عام 1977 وعن مواقف باقي التنقيحيين، إذ تقترح — بشكل مؤقت — تقنينًا متأخرًا لنص كان مستقرًا في معظمه، لا تأخرًا في استقرار النص نفسه.

تقنينه إلى عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ت. 86هـ/705م). ويستند هؤلاء في أطروحاتهم إلى مجموعة من الأدلة، منها وثائق تاريخية، وكتابات مسيحية، وبعض الروايات الإسلامية. وعلى الرغم من أن هؤلاء الباحثين يعتبرون مقاربتهم ضرورية وموضوعية، فإن منتقديهم يرون أنها تعتمد على مصادر مجتزأة وسياقات محرّفة لدعم استنتاجات مسبقة[39].

ومن المفارقات أن بعض النقاد يرى أن الرواية السنية المعتمدة عن تكوّن القرآن وحفظه هي المهيمنة على الدراسات القرآنية والإسلامية المعاصرة، وأن ذلك يعرقل التقدم في هذا المجال مقارنة بما أحرز من تقدم في مواضع أخرى من الدراسات الدينية. وامتعضت باتريشيا كرون؛ إذ تقرر بأن في مجال دراسة القرآن، عادة ما يبدو كلام «الإسلاميين» الغربيين ككلام المسلمين، وخصوصًا أهل السنة. وأنهم لا يكتفون بقبول المعلومات السنية، بل يبجلونها، وهذا يقوض التحقيق النقدي الذي يزعمون نصرته[40].

وينبه أندرو ريبين، في كلامه على الأهمية الباقية للمساهمات المبذولة في القرنين التاسع عشر والعشرين على أيدي أعلام مؤسسين للدراسات القرآنية الغربية -أمثال أبراهام غايغر (ت. 1874)، ونولدكه، وريتشارد بِل (ت. 1952)، وريجيس بلاشير (ت. 1973)، ورودي پارت (ت. 1983)- إلى أنَّ الإطار التحليلي الذي استعمله أولئك الباحثون مستقى إلى حد كبير من المعلومات المقدمة من التراث المسلم، أو يتسق معه على أقل تقدير. ومدار المسألة، كما يراها ريبين، على أي مدى يمكن إقرار هذه الأفكار التاريخية بدليل على أنها مستقلة عن التراث نفسه. وهذا النهج ضروري للحفاظ على نزاهة البحث الأكاديمي الذي يسعى إلى تمحيص الافتراضات الأساسية عند «المتبِعين»، وفحصها نقديًا[41].

ويتسع نقد تاريخ القرآن الشفهي والمكتوب إلى ما بعد عهد النبي ﷺ إلى كل مراحل جمعه على أيدي خلفائه. ويلفت النظر المحاولة المستمرة لتصوير السردية الإسلامية التراثية بأنها مهمة مضطربة متناقضة. وعادة ما يتخذ هذا الخط من البحث لهجة اتهامية، تظهر في كلام كلود غيليو إذ يقول:

> وبسبب كثرة الأحداث العارضة المروية تفصيلًا عن نقل وتوثيق القرآن - من حيث تبليغه شفاهة ونقله كتابة - فإن السرديات الإسلامية القديمة عن تلك الموضوعات لا توضح شيئًا في الحقيقة عن المقصود بـ«المصاحف العثمانية». وثانيًا، فحتى لو كان المسلمون يؤمنون بأن القرآن الذي بين أيدينا الآن هو نفسه «المصحف العثماني»، فإن تحليلنا

(39) Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿā 1," 3.

(40) Patricia Crone, "Serjeant and Meccan Trade," Arabica 39, no 2 (1992): 239.

(41) Rippin, "Academic Scholarship and the Qurʾan," 31-2.

للسرديات الإسلامية في المسألة لا يورث فينا هذا اليقين نفسه[42].

ويخلص بورتون بزعم متكرر أن المسلمون الأوائل أنفسهم كانوا مرتبكين[43]، وأن عملية جمع القرآن كانت «نتاج عملية طويلة من التطور والمراكمة و«التحسين»»[44]. ومثل هذا النقد الذي امتد على كل من الجوانب الشكلية من القرآن (الترتيب الزمني، ونقله، وتلقيه، واعتماده) ومحتواه (اللغة، والبنية والتماسك والمعنى)، يستقي كثيرًا من المبدأ التاريخي النقدي المقيد والمبدأ الفيلولوجي [اللغوي] المقيدين. ولا يكتفي كل من كرون ومايكل كوك في إبداء هذا الشعور الشائع بالتشكيك في الروايات التراثية المروية عن صدر الإسلام، وإنما رفضاها بالكلية مقررين أن القرآن «تغيب عنه البنية العامة غيابًا صادمًا، تتكرر فيه مواضع الإبهام وغياب الترتيب المنطقي، سطحي في ربطه بين الموضوعات المتفاوتة، وينزع إلى تكرار فقرات كاملة بصيغ متنوعة»[45]. فهم يرون أن القرآن يستحيل تصنيفه؛ لأنه لا يتسق مع أي تصور غير قرآني لما ينبغي أن يكون عليه النص المقدس وما لا ينبغي[46].

## الرد على الكتابات الاستشراقية والغربية الناقدة للقرآن في التراث الإسلامي المشرقي المعاصر

وقد اشتبك البحث العلمي الإسلامي المعاصر مع النُهُج الاستشراقية ونُهُج إعادة النظر في تعاملها مع تاريخ القرآن والدراسات القرآنية. وعادة ما يتضمن هذا الاشتباك الرد على الترجمات العربية للأعمال الاستشراقية ومناظرة مثل هذه الأفكار في اللغات الأوروبية وخصوصًا الإنجليزية والفرنسية. وفي عام 1942، أنشأ الأزهر عددًا من اللجان لترجمة المصادر الأولية في الدراسات الإسلامية إلى العربية من لغات أوروبية عدة. من أبرز ما أنتجته ترجمة كتاب إغناس غولدتسيهر (ت. 1921) الأخير «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن» *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* الصادرة

(42) Claude Gilliot, "Creation of a Fixed Text," in The Cambridge Companion to the Qurʾan, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 46.

(43) Burton, The Collection of the Qurʾān, 229.

(44) Burton, The Collection of the Qurʾān, 225.

(45) Michael Cook and Patricia Crone, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 18.

يجدر بالذكر أن كوك وكرون تبرأا في نهاية الأمر من كتابهما «الهاجرية» Hagarism وأقرا بأن أدلتهما كانت في طورها الأول من النظر، وأن ما خلصا إليه كان تخرصًا في مجمله.

(46) Walid Saleh, "The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity," in The Qurʾān in Context, eds. Angelika Neuwirth et al., (Leiden: Brill, 2010), 667-8.

عام [47]1944. وعلى الرغم من أن هذه الترجمة الأولية لم تكن كاملة، لكنها أشعلت على الفور شرارة مناقشات وردود داخل المجتمع العلمي العربي المسلم[48].

تُرجم كتاب غولدتسيهر كاملًا عام 1955، ترجمه عبد الحليم النجار (ت. 1964) ووشى ترجمته بتعليقات وردود مفيدة. وطلب الشيخ عبد الحليم محمود (ت. 1978)، وزير الأوقاف وقتئذ قبل أن يصير شيخًا للأزهر، من عالم القرآن الجليل الشيخ عبد الفتاح القاضي (ت. 1982) أن يراجعه. ومن ثم نشر القاضي، سنة 1972، تحليله النقدي لكتاب غولدتسيهر في رسالته «القراءات في نظر المستشرقين والملحدين»، حيث أشار إلى الكثير من التناقضات المنهجية في كتاب غولدتسيهر واتهمه بالخطأ في النقل أو إساءة فهم البحث الإسلامي التراثي[49]. واستمرت ترجمة كتاب غولدتسيهر في استنفار ردود عديدة من علماء مسلمين آخرين[50].

وجاء رد معاصر آخر للنقود الاستشراقية والغربية للقرآن، يجاوز حدود النقد التأريخي، من الفيلسوف المصري الراحل عبد الرحمن بدوي (ت. 2002) في كتابه *Défense du Coran contre ses critiques* [دفاع عن القرآن ضد منتقديه][51] الذي تناول نقودًا متعددة وجهت للقرآن في فترة تمتد

(47) إغناس غولدتسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة: علي عبد القادر (القاهرة: مطبعة العلوم، 1944). وقد انتقد العالم العثماني محمد زاهد الكوثري (ت. 1952) الأزهرَ لترجمته أعمال غولدتسيهر من دون توشيحها بالتعليقات المصوبة لما فيها من مغالطات. بل واتهم إغناس غولدتسيهر بالخطأ في النقل، والإساءة في وصف المنظور الإسلامي.

(48) كان من بين أول الردود على كتاب غولدتسيهر، كتاب «تاريخ القرآن» -المنشور سنة 945 - للعالم الكردي السعودي محمد طاهر الكردي (ت. 1980)، والكتاب الجليل «القراءات واللهجات» عام 1948 للأستاذ المصري بكلية الآداب عبد الوهاب حمودة (لم أقف على تاريخ وفاته)، وكتاب «رسم المصحف العثماني» سنة 1961 للعالم المصري الأزهري عبد الفتاح شلبي (ت. 2001). ومن هذه المناقشات ما كان بين المترجم والعالم الأزهري علي عبد القادر (ت. 1990) الذي كان في أول أمره معظمًا لشان غولدتسيهر، وخصوصًا فيما كتبه عن الحديث، وبين تلميذه العالم السوري مصطفى السباعي (ت. 1964). ثم إن السباعي استطاع أن يقنع أستاذه بإعادة النظر في بعض آراء غولدتسيهر والبحث الاستشراقي بالجملة. انظر، مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم (بيروت: دار الوراق، د.ت.)، 12-16.

(49) عبد الفتاح القاضي، القراءات في نظر المستشرقين والملحدين (القاهرة: دار السلام، 2005).

(50) انظر مثلًا، إبراهيم خليفة، دراسات في مناهج المفسرين (القاهرة: جامعة الأزهر، 1979)، حيث استفاض المؤلف في تناوله لتعليقات النجار في ترجمته. انظر أيضًا محمد جبل، الرد على المستشرق اليهودي جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية (طنطا: كلية القرآن الكريم، جامعة الأزهر، 2001). ومن الكتب التي ألفت في القراءات وتاريخ المصحف وتناولت ما جاء به غولدتسيهر، كتب: شعبان إسماعيل، القراءات: أحكامها ومصدرها (مكة: رابطة العالم الإسلامي، 1982)؛ حسن عتر، الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1988)؛ سامي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية (بيروت: دار المدار الإسلامي، 1991).

(51) ʿAbdel Raḥmān Badawī, *Défense du Coran contre ses critiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983).

تُرجم لاحقًا إلى العربية بعنوان «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» (القاهرة: مدبولي الصغير، د.ت.). لكن الترجمة العربية تفتقر إلى الدقة في نقل المصطلحات العلمية من الفرنسية إلى العربية، ولم تورد أصول النقول العربية التي أوردها بدوي في كتابه في عدة مواضع.

من القرن التاسع إلى القرن العشرين. ويهمنا خصوصًا في هذا السياق ما ساقه في الفصل العاشر عن الترتيب الزمني للقرآن[52]. وخلص بدوي، بالموازنة بين التصنيف التقليدي لسور القرآن مكية ومدنية وبين رؤى خمسة مستشرقين من القرنين التاسع عشر والعشرين، إلى أن القرآن بأكمله قد جُمع مدونًا في حياة النبي ﷺ[53]. ويوضح العالم الهندي المسلم محمد مصطفى الأعظمي (ت. 2017) في كتابه «The History of the Qur'anic Text» [تاريخ النص القرآني]، نمطًا متكررًا من الحجج المغلوطة والآراء المسبقة بين النقاد المعاصرين لأصالة القرآن وموثوقيته[54]. كذلك نرى اشتباكًا موجزًا مع الآراء الاستشراقية في كتاب المفتي محمد تقي عثماني، المكتوب بالأردية، «مدخل إلى علوم القرآن»، وتُرجم إلى الإنجليزية[55].

## منهج النقد التاريخي وتهميش التراث الإسلامي

يصوّر الباحثون الغربيون في دراسات القرآن الكريم التراث التفسيري الإسلامي على أنه أدنى منه من الناحية الفكرية أو أنه تابع لتصورات عقدية مسبقة [56]. وعلى الرغم من أن المستشرقين الأوربيين الأوائل اعتمدوا بشكل كبير على التراث الإسلامي، فإن باحثي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اتبعوا مسلكا رافضا لتراث التفسير وعلوم القرآن ومستبعدا للمصادر الأساسية مثل السيرة ومرويات السنة، مفضلين عليها الدراسة المقارنة للنصوص الشرقية القديمة باعتبارها وسيلة أوثق لاستكشاف المعنى «الأصلي» أو «التاريخي» للغة القرآن [57].

والمنهجُ الأكاديمي الغربي المتبع في قراءة تراث علم التفسير من أبرز الأمثلة على هذا التهميش. فيرى غابرييل سعيد رينودز مثلًا، متابعًا حجج جون بيرتون -الذي زعم أن روايات السيرة النبوية نشأت

(52) بدوي، دفاع عن القرآن، 107-124.

(53) بدوي، دفاع عن القرآن، 123-124.

(54) Muḥammad Muṣṭafā Al-Aʿẓamī, The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 3–13.

(55) Muftī Muḥammad ʿUthmānī, Approaching the Qur'anic Sciences (London: Turath, 2023).

(56) Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn," Journal of the American Oriental Society 135, no. 2 (2015): 340.

(57) تنبه أنغيليكا نيوفرث على أن «في نهاية المطاف، وفقًا للأدبيات الغربية في فقه اللغة في القرآن، فإن متن القرآن يبدو للعين غير الخبيرة محتويًا على مجموعة آيات غير منتظمة من دون ترتيب مفهوم فيها».

Angelika Neuwirth, Scripture, Poetry and the Making of the Community: Reading the Qur'an as a Literary Text (New York: Oxford University Press, 2014), 35.

يقدم وليد صالح منظورًا أكثر نقدًا، فيقرر أن المقدمة المستبطنة في النهج البحثي التأثيلي الغربي للقرآن، يصوره وكأنه «كتاب عبارة عن خليط يائس، غير أصيل في مفرداته [على المستوى المعجمي]، فوضوي على المستوى التركيبي، وبديع للغاية إلى حد يستعصي علينا تفسير قدرته غير المفهومة على أسر قلوب المسلمين القائمين يتلونه في جوف الليل». Saleh, "The Etymological Fallacy," 667.

من قلب التفسير طامحة إلى أن تكون علم تاريخ[58]- أن التفسير يخدم غرضًا تعبديًا في المقام الأول، بدلًا من تقديم رؤى تاريخية موثوقة[59]. ورغم أن رينودز يقدّر القيمة الدينية للتفسير لدى المسلمين، فإنه يؤكد أن الباحثين عن فهم معاني القرآن الأصلية يجب أن يلجؤوا إلى الدراسات الإنجيلية وبيئة الشرق الأدنى بدلًا من الاعتماد على التفسير الإسلامي المتأخر. بل ينتقد رينودز أكاديميين مثل وليم مونتغمري واط (ت. 2006)، وأنغيليكا نيوڤيرث، ومحمد عبد الحليم، بسبب اعتمادهم على التفسير، مجادلًا بأن منهجياتهم قد تؤدي إلى دمج القرآن ضمن التقليد الإسلامي على حساب سياقه التاريخي السابق للإسلام[60].

هذا التهميش للتفسير يعكس حالة عامة في الدراسات الأكاديمية للنصوص الدينية، فتلاحظ أنغيليكا نيوڤيرث أن الدراسات الإنجيلية المعاصرة تتجنب النظر في الكتابات التأويلية مثل دراسات مدراش في نصوص العهد القديم أو كتابات آباء الكنيسة الأوائل في دراسات نصوص العهد الجديد. بل الأمر أنه «في مجالي الدراسات الإنجيلية توضع الوحدات المفردة من النص المقدس في سياق الكتابات والتقاليد المعاصر للسياق الذي نشأت فيه»[61]. وعلى هذا النحو يعامل القرآن بالمثل كنص «غريب» عن المعايير الأكاديمية، حيث يُعتبر الاعتماد على التفسير أو التقاليد التفسيرية الإسلامية غالبًا غير متوافق مع الأساليب النقدية الحديثة[62]. فهكذا تُبرز هذه المقارنة التحديات التي تواجه دراسات القرآن، حيث لا يزال دمج التفسير التقليدي مع الأساليب النقدية الحديثة مسألة خلافية متنازع فيها.

ولطالما «أساء العلماء الغربيون وظيفة تفاسير القرآن المكتوبة وأغراضها في العصر الوسيط»[63]، فعادة ما يفترضون أن تفاسير القرآن تعبر مباشرة عن المعرفة المعاصرة بفقه اللغة. ويتجاهل هذا الافتراض الاستراتيجيات المعقدة التي كثيرًا ما استعملها المفسرون لتطويع فقه اللغة بدون أدنى

(58) J. Burton, "Law and exegesis: The Penalty for Adultery in Islam," in *Approaches to the Qur'an*, eds. J. R. Hawting and A. A. Shareef (London: Routledge, 1993), 271.

قوضت الأدلة المادية المستندة إلى المخطوطات المكتشفة لاحقًا أطروحة بيرتون تقويضًا قاطعًا حيث تؤكد هذه الاكتشافات ما تقرر في التراث الإسلامي من وجود مصاحف للصحابة، وترتيب سُورها المختلف، وطبيعة اختلافاتها اللفظية. وهذا ما ينقض نظرية بيرتون التي تزعم أن جميع هذه الروايات أتت من خيالات ما بعد العهد العثماني هادفة إلى معارضة النص العثماني أو توضيحه أو حتى التهرب منه.

Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet," *Arabica* 57 (2010): 412.

(59) *Gabriel Said Reynolds, The Qurʾān and Its Biblical Subtext,* 19.

(60) *Gabriel Said Reynolds, The Qurʾān and Its Biblical Subtext, 13.*

(61) Angelika Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies? Qurʾanic Studies as a Case in Point," Journal of QurʾanicStudies 9, no. 2, (2007): 116.

(62) Neuwirth, Scripture, 38.

(63)Saleh, "The Etymological Fallacy," 652.

مخالفة لمبادئه. ومن ثم أساء العلماء الغربيون ما خلص إليه أولئك المفسرون ورأوه غير جديرٍ بالثقةِ، فرأوا في تراث التفسير دليلًا على جهل علماء العصر الوسيط، وضعف طرائقهم في فقه اللغة[64].

إن البحث الأكاديمي المعاصر الذي يصب اهتمامه على تخرص أصول القرآن، وعادة ما يربطه بمصادر أجنبية أو غير تقليدية، من دون دليل ملموس، يوصف بأنه أكثر التزامًا بقواعد البحث العلمي من البحث في الحقب التالية الأحسن توثيقًا. وكما يلاحظ وليد صالح، فإن هذه الظاهرة في جانب منها بسبب الصيت الذي يجلبه تفسير النصوص في مهدها، إذ يجلب قبولًا وإقرارًا لنظريات جديدة عن الأصول، لا تنالهما أنواع الروايات الأخرى[65]. وبدلًا من هذا النهج التخرصي الذي لا يقوم على شيء، ينبغي أن يقوم المنهج السليم على إنعام النظر في القرآن نفسه، وتنقيح طرق قراءة نصه. بيد أن علماء الغرب عادة ما يصفون النص بأنه غير مقروء أو صعب المراس، فيؤولون إلى النظر التأثيلي. وقد أفضى ذلك إلى وضعٍ بحيث لا تغير حتى الدراسات الجادة التي يقوم عليها أعلام الأكاديميين في المجال طبيعة تناول القرآن ولا طريقته. ومن ثم غاب التدقيق المنهجي في المجال بسبب غياب تراكم الاشتباك العلمي مع أعمال أولئك الباحثين[66].

وكما يلاحظ جوزيف لامبرد «فما يزال المرء، داخل البنية الحالية للدراسات القرآنية في الأكاديميا الأمريكية الأوروبية، مطالبًا بالاعتقاد في التراتبية المعرفية الجامعة الذي تشغل فيه المناهج المتمركزة حول الفكر الأوروبي العلماني المكان الأسمى»[67]. ويسعى هذا الشكل من الاستعمار المعرفي إلى نزع الموثوقية عن حجية التراث الإسلامية وسلطته في تفسير القرآن، مع التأكيد المستمر على أن مِثلَ هذه السلطة لم تكن موجودة على الحقيقة قط أصلًا. ومن ثم يختزل النُهُج المسلمة الأصيلة إلى محض مصادر للمعلومات غير قادرة على توليد خطابات معرفية بديلة. ولم تُقبل النُهُج الإسلامية إلا إذا توافقت مع أولويات إطار العمل المعرفي الأمريكي الأوروبي[68]. وزيادة على ذلك، فإن من يؤكد، من غير الغربيين، على أولوية أو أولية الأساليب التأويلية أو صلاحيتها - حيث يفهم من خلالها نفسه، وتاريخه ونصوصه - عادة ما يوصم بأنه «دفاعي» أو «جوهري» أو «تقليدي» أو «حالم»[69].

(64) Saleh, "The Etymological Fallacy," 652.
(65) Saleh, "The Etymological Fallacy," 657.
(66) Saleh, "The Etymological Fallacy," 663-4.
(67) Joseph Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," Religions 13, no. 167, (2022): 3.
(68) Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," 3.
(69) Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," 7.

## وقفة مع تباين المنهجين الغربي الأكاديمي والإسلامي في دراسة القرآن

بالرغم من أن العلاقة بين المناهج الغربية والإسلامية في دراسة القرآن كثيرًا ما تتسم بالتوتر، إلا أنه لا يلزم أن تكون متعارضة بطبيعتها. يشير ولفريد سميث إلى أن المنهج الأمثل في دراسة القرآن يدمج بين منظور داخلي (*emic*) يفهم النص كما يفهمه المؤمن، ومنظور خارجي (*etic*) يحافظ على الموضوعية الأكاديمية. وإذا لم تُدمج هاتان الرؤيتان، فإن الانقسامات التأويلية ستظل قائمة، تعوق الوصول إلى فهم شمولي للنص.

وتتطلّب الدراسة النقدية للمنهج الغربي في دراسة القرآن التمييز بين حالات الانحياز أو العداء الصريح تجاه التراث الإسلامي، وبين الاختلافات المنهجية والمعرفية الأوسع التي تميز بين المقاربة الأكاديمية الغربية والمقاربة الإسلامية التقليدية. فهاتان المدرستان الفكريتان تختلفان اختلافًا جوهريًّا في الأهداف والافتراضات الأساسية؛ إذ إن الدراسات الغربية، المستندة إلى مناهج تاريخية-نقدية وعلمانية، تميل إلى التركيز على الانقطاع الإسنادي، والتدقيق التجريبي. أما الدراسة الإسلامية التقليدية، فتقوم على منهج تركيبي توفيقي يدمج العقل مع الإيمان، ويؤكد على اتساق الرسالة القرآنية. ولهذا، بينما يرى بعض الدارسين الغربيين أن التحولات الأسلوبية أو التكرار السردي دليل على بشرية النص، يسعى العلماء المسلمون عادة إلى تأويل هذه الظواهر ضمن إطار عقدي يبرز وحدة النص وتماسكه[70].

هذا الاختلاف المعرفي الجوهري يشكّل طريقة قراءة القرآن الكريم وتفسيره لدى كل من المدرستين. فالإقرار بأن القرآن وحيٌ إلهيّ يُعدّ عنصرًا أساسيا في فهم سلطته الدينية لدى المسلمين، إذ لا يقتصر أثره على العقائد اللاهوتية، بل يمتدّ إلى الممارسة الدينية ذاتها. وعليه، فإن أي دراسة أكاديمية جادة للقرآن يجب أن تبدأ من التعامل مع مفهوم الوحي نفسه. وبدلًا من نسبة الاختلافات في التفسير إلى التحيّز أو الجدل، ينبغي الاعتراف بها بوصفها انعكاسًا لمدارس فكرية مختلفة، ومن شان الاعتراف أن يُنتج خطابًا أكثر شمولًا وعمقًا، يُقرّب المسافة بين التراث التفسيري الإسلامي والدراسات الأكاديمية المعاصرة.

(70) Christopher Buck, "Discovering," *The Blackwell Companion to the Qurʾān*, ed. Andrew Rippin (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 20-1.

ومن الفروق الرئيسة الأخرى بين الدراستين الغربية والإسلامية، كما أُشير سابقًا، كيفية التعامل مع ما يُعرف بالمصادر الأدبية. ففي إطار الدراسات الغربية، يمكن التمييز بين مجموعتين بارزتين: التنقيحيين والمشكّكين. يرفض التنقيحيون الرواية الإسلامية التقليدية، ويقترحون نظريات بديلة حول نشأة النص القرآني. أما المشكّكون، فإنهم يرفضون الروايتين، التقليدية والتنقيحية على حد سواء، بوصفهما غير موثوقتين. ويتبنى هؤلاء عادة موقفًا لاأدريًا تجاه تدوين النص القرآني بصيغته المعتمدة بعد عهد عثمان، لكنهم لا يجزمون بذلك. إلا أن شكهم في المصادر الإسلامية المبكرة يجمعهم عمليًا مع التنقيحيين، رغم عدم إعلانهم الصريح الانتماء إلى هذه المدرسة[71]. وعلى عكس التنقيحيين، نادرًا ما ينشر المشكّكون أبحاثًا حول بدايات الإسلام، إذ يركّز كثير منهم على كيفية تذكّر الإسلام المبكر، لا على إعادة بناء مراحله التأسيسية. ويتجلّى هذا التوجّه في قلّة الدراسات الغربية الحديثة التي تعتمد على المصادر الأدبية في دراسة التاريخ الإسلامي المبكر.

وفي المقابل، يدافع بعض الباحثين—وإن كانوا أقلية—في أمريكا الشمالية وأوروبا عن عناصر محورية في الرواية التقليدية، بحجّة أن التحليل النصّي الدقيق يدعم جوانب أساسية من الرواية الإسلامية المعتمدة. وعلى الرغم من أنهم لا يقبلون جميع الروايات دون نقد، فإنهم يرون أن فحص المصادر الأدبية بمنهجية علمية يثبت صحة كثير من ركائز الرواية التقليدية[72]. وغالبًا ما يُطلق على هؤلاء اسم «التقليديين الجدد»، وهم لا يتبنّون الرواية الإسلامية تلقائيًا، بل يسعون إلى إثباتها بأدوات البحث الأكاديمي النقدي[73].

ساهم «التقليديون الجدد» في إنتاج متزايد من الأعمال العلمية التي تنتقد المناهج المتطرفة في التشكيك بأصل القرآن، مما أدى إلى نشوء توافق أوسع بين الباحثين يؤكد على استقرار النص في وقت مبكر. ويمكن تتبع هذا التطور الفكري من خلال نظرية جون وانسبرو التنقيحية- التي ترى أن

(71) Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿā 1," 3-4.

(72) من هؤلاء مايكل كوك (رغم انتمائه أولا للمدرسة التنقيحية) ومحمد محيسن وهارالد موتزكي.

(73) Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿā 1," 3-4.

يناقش صدّيقي وجودرزي، اعتمادا على كتاب توماس كون *بنية الثورات العلمية*، كيف أن التمسك بالنماذج المعرفية في الأوساط الأكاديمية لا يتأثر بقوة الأدلة فقط، بل يتشكل أيضًا بعوامل أخرى اجتماعية ونفسية وغير عقلانية. في مجال الدراسات الإسلامية، تشمل هذه العوامل سمعة الباحث الأكاديمية، وخلفيته الدينية، ومدى توافق آرائه مع الإجماع العلمي، واستراتيجياته البلاغية، ومدى انسجام أطروحاته مع توجهات الأساتذة والزملاء، أو مع الحركات الأكاديمية أو الدينية أو الفلسفية أو الأيديولوجية الأوسع.

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

القرآن لم يكتمل بصيغته النهائية إلا بحلول أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي[74]- إلى أبحاث أحدث تدعم فرضية الاستقرار النصي المبكر. ويعزز مثلًا تحليل فِرد دونر لهذا الاتجاه من خلال تمييزه الواضح بين مضمون القرآن وأسلوبه من جهة، ومرويات الحديث من جهة أخرى[75]، إلى جانب المخطوطات القرآنية المبكرة والإشارات إلى القرآن في الأدب الأموي والعباسي، تعزيزًا لفكرة أن القرآن كان كتابًا مستقلًا معروفة حدوده خلال هذه الفترة التكوينية من التاريخ الإسلامي.

ويدعم تحليل الإسناد والنصوص لهارالد موتسكي (ت. 2019) وجود الروايات التقليدية حول جمع القرآن بحلول أواخر القرن الأول الهجري/السابع الميلادي[76]. ويضاف إلى ذلك أبحاث إستل ويلان حول النسّاخ المحترفين للقرآن، وتحليل مايكل كوك لوصف الإمام مالك لمصحف والده، واللذان يوافقان الأدلة الخارجية على النقل النصي المبكر[77]. كما تدعم تحليلات بهنام صديقي للتأريخ بالكربون المشع للمخطوطة القرآنية صنعاء 1، وتحليل السلالات النصية، الحجة القائلة بأن النص العثماني ونسخه تعود إلى نموذج مشترك مرتبط بشكل وثيق بتلاوات النبي ﷺ[78]. وأكدت أعمال مايكل كوك ونيكولاي سيناي استبعاد احتمال التعديلات اللاحقة الكبيرة على النص العثماني، مع إشارة سيناي إلى قبول مختلف الطوائف الإسلامية للمصحف العثماني كدليل إضافي[79]. وقد أضاف كل من ماريجن فان بوتن وهيثم صدقي عمقًا لهذا النقاش، مؤكدين وجود نموذج مكتوب واحد وتأكيدهم على تاريخية المصاحف العثمانية الأربعة الإقليمية[80].

وتجاوزًا لدراسة التشكل الصوري لنص القرآن، ورغم المحاولات المبكرة في القرن العشرين لتحليل

(74) John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), 1-52.

(75) Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), 35-63.

(76) Harald Motzki, 'The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78, no. 1 (2001): 1–34.

(77) Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ān," Journal of the American Oriental Society 118, no. 1 (1998): 1–14; Michael Cook, "A Koranic Codex Inherited by Mālik from His Grandfather," in Michael Cook, *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition* (Farnham, UK: Ashgate, 2004), 93–105.

(٧٨) Sadeghi and Bergmann, "The Codex of a Companion".

(79) Michael Cook, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran', *Graeco- Arabica* 9–10 (2004): 89–104; Nicolai Sinai, "When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77/3 (2014): 509–21.

(80) Marijn Van Putten, '"The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82, no. 2 (2019): 271–78; Hythem Sidky, "On the Regionality of Qur'ānic Codices," *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5, no. 1 (2020): 133–210.

بنية القرآن من خلال مناهج أسلوبية شعرية وبلاغية، فإن البحث العربي المعاصر في الأوساط الغربية لم يقدّم إلا مساهمات محدودة فيما يتعلّق بانسجام النصّ القرآني وتماسكه. نعم، تناول بعض الباحثين مثل أنجليكا نويڤيرث الأبعاد الأدبية والإيقاعية للنص، إلا أن التحليلات اللغوية الأوسع لبنية السور ما تزال ضعيفة التطوير. وغالبًا ما تُجرى الدراسات القائمة ضمن أطر نظرية ضيقة، متجاهلة المبادئ اللسانية المعتمدة والتقاليد التفسيرية التراثية. ولهذا، لا يكاد يوجد إلى الآن تحليل لغوي شامل يفسّر بصورة منهجية العلاقات النصية الدقيقة والمعقّدة داخل القرآن الكريم. وعلى الصعيد الآخر، فقد شهد العالم الإسلامي منذ منتصف القرن العشرين اهتمامًا متزايدًا بدراسة بنية القرآن كأحد مجالات البحث البارزة.[81]

ويسلط هذا التفاوت الضوء على التوتر الأوسع بين المنهج النقدي-التاريخي من جهة، والمقاربات التأويلية والسيميائية الحديثة من جهة أخرى في دراسات القرآن المعاصرة[82]. وتذهب نويڤيرث إلى أن المنهج التواصلي النظري، ولا سيّما النظرية الإنشائية (*Speech Act Theory*)، قد يقدّم رؤًى أعمق في منطق البنية القرآنية مقارنةً بالمقاربات التاريخية النقدية التقليدية، التي كثيرًا ما تعجز عن تفسير تعقيد النص الخطابي[83]. ومع ذلك، ما تزال المناهج اللسانية التطبيقية غير مُستثمَرة على النحو الكافي، كما أن المناهج التفسيرية القائمة غالبًا ما تُركّز على دراسات حالات جزئية بدلًا من تحليل شامل ومنهجي لبنية النص القرآني بأكمله.

لا تشير هذه الدراسة إلى أن الدراسات الغربية لا تكون معتبرة إلا إذا وافقت التراث الإسلامي، ولكنها تهدف إلى رفض النظرة الثنائية السطحية التي تصف المنهجيات الغربية بأنها بطبيعتها «نقدية» والمقاربات الإسلامية بأنها «إيمانية» بمعنى مجتزأ مخلّ. والإطار العقدي الذي يقوم عليه البحث الإسلامي لا يعيث التحقيق العلمي أو البحث العقلي الدقيق، بل إن التباين بين النماذج الغربية

(81) Salwa M. S. El-Awa, "Linguistic Structure," in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 54.

(82) Mohammed Nekroumi, "The Modern Qur'ānic Debate: An Introduction," in *Modern Controversies in Qur'ānic Studies*, eds Mohammed Nekroumi and Jan Meise (EB-Verlag, 2009), 21-2.

(83) تُشير نويڤيرث إلى أن «ما وراء النص في أجزاء كبيرة من القرآن الكريم يصبح ملموسًا، كاشفًا عن تغايرٍ جوهري بين العناصر النصية الفردية—وهو جانب لم يُولِهِ البحث السابق القدر الكافي من الاهتمام. وعلى عكس افتراض وانسبرو بأن القرآن هو مجموعة غير متماسكة ومتغايرة من المواد، فإن هذا التغاير يستدعي تحليلاً من خلال مناهج التواصل النظرية دقة، ولا سيّما نظرية الإنشاء(*Speech Act Theory*)."

Angelika Neuwirth, "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon," in *The Qur'ān as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden: Brill, 1996), 73.

والإسلامية يعكس اختلاف الفرضيات التأسيسية والأهداف المعرفية، لا تفاوتا في الجدية أو الصرامة العلمية. وحيث أسهمت الدراسات الغربية في توسيع الفهم للسياق التاريخي والبنية الأدبية للقرآن، إلا أنها تستلزم تقييمها نقديًا في ضوء ما تحمله الأطر العلمانية والمركزية الأوروبية من محدوديات منهجية. ويُعدّ النهج الحواري—الذي يدمج بين الدقة التحليلية الغربية والعمق التأويلي للتقليد الإسلامي— مسارًا واعدًا نحو فهم أكثر شمولية وتوازنًا للقرآن الكريم، يُراعي البُعد العقدي والتاريخي والثقافي للنص القرآني، مع انفتاحه على تنوّع المناهج وتكاملها.

## المراجع:


البيهقي، أ. ب. (1988). *دلائل النبوة* (تحقيق عبد المعطي قلعجي، 7 مجلدات). دار الكتب العلمية.

ابن منظور، ج. د. (1997). *لسان العرب* (15 مجلدات). دار صادر.

المكي، أ. ط. (2001). *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد* (تحقيق محمود الرضواني، 3 مجلدات). مكتبة دار التراث.

الماوردي، أ. ح. (د.ت). *النكت والعيون* (تحقيق السيد عبد المقصود، 6 مجلدات). دار الكتب العلمية.

الصاوي، أ. ب. م. (د.ت). *حاشية على تفسير الجلالين* (تحقيق علي الضباع، 4 مجلدات). دار الجيل.

السيوطي، ج. د. (2003). *الدر المنثور في التفسير بالمأثور* (تحقيق عبد الله التركي، 17 مجلدات). مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية.

الونشريسي، أ. (1981). *المعيار المعرب والجامع المغرب* (تحقيق محمد حجي، 13 مجلدات). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية؛ دار الغرب الإسلامي.

اليحصبي، ع. ب. م. (1960–1983). *ترتيب المدارك وتقريب المسالك* (تحقيق ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب، 8 مجلدات). مطبعة فضالة.

بدوي، ع. ر. (1998). *دفاع عن القرآن ضد منتقديه*. مكتبة مدبولي الصغير.

بنت الشاطئ، ع. ع. ر. (2004). *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق*. دار المعارف.

بلاشير، ر. (1974). *القرآن: نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره* (ترجمة رضا سعادة). دار الكتاب اللبناني.

جولدتسيهر، أ. (1944). *المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن* (ترجمة علي عبد القادر). مطبعة

العلوم بشارع الخليج.

الحاج، س. (2002). *نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية*. دار المدار الإسلامي.

إسماعيل، ش. (1982). *القراءات: أحكامها ومصدرها*. رابطة العالم الإسلامي.

عتر، ح. (1988). *الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها*. دار البشائر الإسلامية.

جبل، م. (2002). *الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية*. جامعة الأزهر، كلية القرآن الكريم.

الكوثري، م. ز. (د.ت). *مقالات الكوثري*. المكتبة التوفيقية.

الكوثري، م. ز. (2005). *من عبر التاريخ في الكيد للإسلام*. المكتبة الأزهرية للتراث.

خليفة، إ. (1979). *دراسات في مناهج المفسرين*. جامعة الأزهر، كلية أصول الدين.

القاضي، ع. ف. (2005). *القراءات في نظر المستشرقين والملحدين*. دار السلام.

السباعي، م. (د.ت). *الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم*. دار الوراق للنشر والتوزيع.

## Arabic reference

al-Bayhaqī, A. b. (1988). *Dalāʾil al-nubuwwa* (ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿajī, Ed.; 7 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ibn Manẓūr, J. al-D. (1997). *Lisān al-ʿArab* (15 vols.). Dār Ṣādir.

al-Makkī, A. Ṭ. (2001). *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd* (Maḥmūd al-Raḍwānī, Ed.; 3 vols.). Maktabat Dār al-Turāth.

al-Māwardī, A. al-Ḥ. (n.d.). *al-Nukat wa-l-ʿuyūn* (al-Sayyid ʿAbd al-Maqṣūd, Ed.; 6 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

al-Ṣāwī, A. b. M. (n.d.). *Ḥāshiya ʿalā Tafsīr al-Jalālayn* (ʿAlī al-Ḍibāʿ, Ed.; 4 vols.). Dār al-Jīl.

al-Suyūṭī, J. al-D. (2003). *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-l-maʾthūr* (ʿAbd Allāh al-Turkī, Ed.; 17 vols.). Markaz Hajr li-l-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-ʿArabiyya wa-l-Islāmiyya.

al-Wansharīsī, A. (1981). *al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-jāmiʿ al-mughrib* (Muḥammad Ḥajjī,

Ed.; 13 vols.). Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya bi-l-Mamlaka al-Maghribiyya; Dār al-Gharb al-Islāmī.

al-Yaḥṣubī, ʿI. b. M. (1960–1983). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Ibn Tāwīt al-Ṭanjī, ʿAbd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī, Muḥammad b. Sharīfa, & Saʿīd Aḥmad Aʿrāb, Eds.; 8 vols.). Maṭbaʿat Faḍāla.

Badawī, ʿA. R. (1998). *Difāʿ ʿan al-Qurʾān ḍidd muntaqidīhi*. Maktabat Madbūlī al-Ṣaghīr.

Bint al-Shāṭiʾ, ʿĀ. ʿA. R. (2004). *al-Iʿjāz al-bayānī li-l-Qurʾān wa-masāʾil Ibn al-Azraq*. Dār al-Maʿārif.

Blachère, R. (1974). *al-Qurʾān: Nuzūluhu tadwīnuhu tarjamatuhu wa-taʾthīruhu* (Riḍā Saʿāda, Trans.). Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Goldziher, I. (1944). *al-Madhāhib al-islāmiyya fī tafsīr al-Qurʾān* (ʿAlī ʿAbd al-Qādir, Trans.). Maṭbaʿat al-ʿUlūm bi-Shāriʿ al-Khalīj.

al-Ḥājj, S. (2002). *Naqd al-khiṭāb al-istishrāqī: al-ẓāhira al-istishrāqiyya wa-atharuhā fī al-dirāsāt al-islāmiyya*. Dār al-Madār al-Islāmī.

Ismāʿīl, Sh. (1982). *al-Qirāʾāt: Aḥkāmuhā wa-maṣdaruha*. Rābiṭat al-ʿĀlam al-Islāmī.

ʿItr, Ḥ. (1988). *al-Aḥruf al-sabʿa wa-manzilat al-qirāʾāt minhā*. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya.

Jabal, M. (2002). *al-Radd ʿalā al-mustashriq al-yahūdī Goldziher fī maṭāʿinahu ʿalā al-qirāʾāt al-Qurʾāniyya*. Jāmiʿat al-Azhar, Kulliyyat al-Qurʾān al-Karīm.

al-Kawtharī, M. Z. (n.d.). *Maqālāt al-Kawtharī*. al-Maktaba al-Tawfīqiyya.

al-Kawtharī, M. Z. (2005). *Min ʿibar al-tārīkh fī al-kayd li-l-islām*. al-Maktaba al-Azharīya li-l-Turāth.

Khalīfa, I. (1979). *Dirāsāt fī manāhij al-mufassirīn*. Jāmiʿat al-Azhar, Kulliyyat Uṣūl al-Dīn.

al-Qāḍī, ʿA. F. (2005). *al-Qirāʾāt fī naẓar al-mustashriqīn wa-l-mulḥidīn*. Dār al-Salām.

al-Sibāʿī, M. (n.d.). *al-Istishrāq wa-l-mustashriqūn: Mā lahum wa-mā ʿalayhim*. Dār al-Warrāq li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.

## English reference

al-ʿAẓamī, M. M. (200 3). *The history of the Qurʾānic text from revelation to compilation: A comparative study with the Old and New Testaments*. UK Islamic Academy.

Badawī, A. R. (1983). *Défense du Coran contre ses critiques*. Presses Universitaires de France.

Buck, C. (2006). Discovering. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*. Blackwell Publishing.

Burton, J. (1977). *The collection of the Qurʾān*. Cambridge University Press.

Burton, J. (1993). Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam. In J. R. Hawting & A.-K. A. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qurʾan*. Routledge.

Cook, M. (2004). A Koranic codex inherited by Mālik from his grandfather. In *Studies in the origins of early Islamic culture and tradition*. Ashgate.

Cook, M. (2004). The stemma of the regional codices of the Koran. *Graeco-Arabica, 9–10*, 89–104.

Cook, M., & Crone, P. (1977). *Hagarism: The making of the Islamic world*. Cambridge University Press.

Crone, P. (1992). Serjeant and Meccan trade. *Arabica, 39*(2), 219–240.

Dayeh, I. (2019). Prophecy and writing in the Qur'an, or why Muhammad was not a scribe. In H. M. Zellentin (Ed.), *The Qur'an's reformation of Judaism and Christianity*. Routledge.

Donner, F. (1998). *Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing*. Darwin Press.

El-Awa, S. M. S. (2006). Linguistic structure. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*. Blackwell Publishing.

Foucault, M. (1979). What is an author? In J. Harari (Ed.), *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism* (pp. 141–160). Cornell University Press.

Gilliot, C. (2006). Creation of a fixed text. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge companion to the Qurʾan*. Cambridge University Press.

Goudarzi, M. (2022). The written Torah and the oral Qurʾan in pagan Mecca: Towards a new reading of Q 6:91. In B. Fudge et al. (Eds.), *Non sola scriptura: Essays on the Qurʾan and Islam in honour of William A. Graham*. Routledge.

Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge University Press.

Harshaw (Hrushovski), B. (1984). Fictionality and fields of reference: Remarks on a theoretical framework. *Poetics Today, 5*(2), 227–251.

Jaffee, M. S. (2003). *Torah in the mouth: Writing and oral tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE*. Oxford University Press.

Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.

Lumbard, J. (2022). Decolonizing Qurʾanic studies. *Religions, 13*(167). https://doi.org/10.3390/rel13020167

McDonald, L. (2020). Fluidity in the early formation of the Hebrew Bible. *Hebrew Studies, 61*, 73–95.

Metzger, B. M. (1992). *The text of the New Testament: Its transmission, corruption, and restoration*. Oxford University Press.

Motzki, H. (2001). The collection of the Qurʾān: A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments. *Der Islam, 78*(1), 1–34.

Nekroumi, M. (2009). The modern Qurʾānic debate: An introduction. In M. Nekroumi &

J. Meise (Eds.), *Modern controversies in Qurʾānic studies*. EB-Verlag.

Neuwirth, A. (2007). Orientalism in oriental studies? Qur'anic studies as a case in point. *Journal of Qur'anic Studies, 9*(2), 112–127.

Neuwirth, A. (2014). *Scripture, poetry and the making of the community: Reading the Qur'an as a literary text*. Oxford University Press.

Neuwirth, A. (1996). Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. In S. Wild (Ed.), *The Qurʾān as text*. Brill.

Nöldeke, T., Schwally, F., Bergsträßer, G., & Pretzl, O. (2013). *The history of the Qurʾān*. Brill.

Van Putten, M. (2019). "The grace of God" as evidence for a written Uthmanic archetype: The importance of shared orthographic idiosyncrasies. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 82*(2), 271–278.

Reynolds, G. S. (2010). *The Qurʾān and its biblical subtext*. Routledge.

Rippin, A. (2020). Academic scholarship and the Qur'an. In M. Shah & M. A. Haleem (Eds.), *The Oxford handbook of Qur'anic studies*. Oxford University Press.

Sadeghi, B., & Goudarzi, M. (2012). Ṣanʿāʾ 1 and the origins of the Qurʾān. *Der Islam, 87*(1–2), 1–129.

Sadeghi, B., & Bergmann, U. (2010). The codex of a companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet. *Arabica, 57*, 343–436.

Saleh, W. (2010). The etymological fallacy and Qur'anic studies: Muhammad, paradise, and Late Antiquity. In A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx (Eds.), *The Qurʾān in context*. Brill.

Schoeler, G. (2010). The codification of the Qur'an: A comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough. In A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx (Eds.), *The Qurʾān in context*. Brill.

Sidky, H. (2023). Consonantal dotting and the oral Quran. *Journal of the American Ori-*

*ental Society, 143*(4), 767–794.

Sidky, H. (2020). On the regionality of Qurʾānic codices. *Journal of the International Qurʾanic Studies Association, 5*(1), 133–210.

Sinai, N. (2014). When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 77*(3), 509–521.

Smith, B. (1978). *On the margins of discourse: The relation of literature to language*. University of Massachusetts Press.

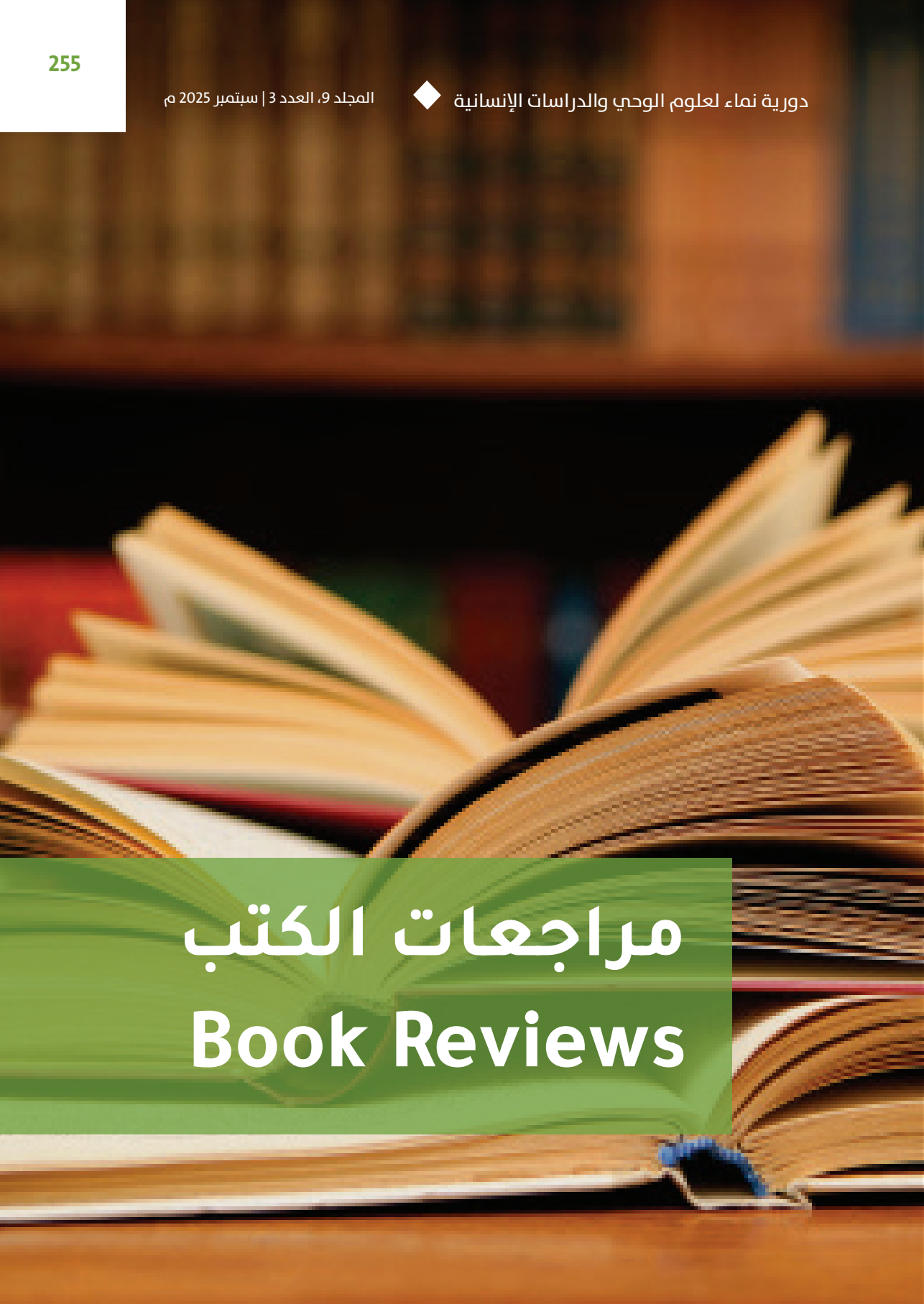
Stewart, D. J. (2024). Ignoring the Bible in Qur'anic studies scholarship of the late twentieth century. *Reorient, 9*(1), 25–45.

ʿUthmānī, M. T. (2023). *Approaching the Qurʾanic sciences*. Turath.

Wansbrough, J. (2004). *Qurʾānic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*. Prometheus Books. (Original work published 1977)

Whelan, E. (1998). Forgotten witness: Evidence for the early codification of the Qurʾān. *Journal of the American Oriental Society, 118*(1), 1–14.

Zadeh, T. (2015). Qur'anic studies and the literary turn. *Journal of the American Oriental Society, 135*(2), 223–243.



# مراجعات الكتب
# Book Reviews

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.471

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 3-2-2025
تاريخ القبول: 9-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# مراجعة نقدية لكتاب سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية

مصطفى بوكرن[1]

docmustaph@gmail.com

## الملخص:

تهدف هذه المراجعة إلى النقد المنهجي، للمنجز العلمي، للباحث الجزائري أحمد ذيب "سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية: فرضيات التكوين وإمكانيات التطوير"، الذي نجح في حصر الإشكال المنهجي في الجهود المعاصرة لدراسة المصطلح في العلوم الإسلامية، وقد عمل الباحث على بذل الجهد في استقصاء دراسة المصطلح الإسلامي قديمًا وحديثًا، للوصول إلى تأسيس نظرية اصطلاحية في العلوم الإسلامية، يكون لها القدرة على مواجهة التحديات المنهجية المعاصرة، ودرَس الباحث ثلاثة مشاريع بحثية معاصرة: الأول: مشروع معهد الدراسة المصطلحية؛ الثاني: مقاربة أهل الحديث؛ الثالث: مقاربة فلسفة العلوم. وتفحص هذه المراجعة قدرة الباحث على الإجابة عن إشكالية البحث، وتُقيِّم الانتقادات التي وجهها إلى هذه الجهود، وترصد الإضافة المنهجية لتطوير الدراسة المصطلحية في العلوم الإسلامية. خلصت هذه المراجعة النقدية إلى أنَّ الباحث قام بجهدٍ مقدرٍ في جمع ما له علاقة بدراسة المصطلح في العلوم الإسلامية قديمًا وحديثًا، لكن إجابته عن الإشكالية المنهجية للبحث لم تكن كافية.

## الكلمات مفتاحية:

المنهج، المصطلح، الدراسة المصطلحية، العلوم الإسلامية، فلسفة العلوم.

(1) باحث في المصطلح الشرعي، دكتوراة من كلية الشريعة آيت ملول، أكادير، المغرب.

للاقتباس: بوكرن، مصطفى، مراجعة نقدية لكتاب سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 255-273.

© 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: 2025-2-3
Accepted: 2025-3-9

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# A Critical Review of the Book The Question of Terminology in Islamic Sciences

**Mustafa Bukern**[(2)]

docmustaph@gmail.com

## Abstract

This critical review offers a methodological assessment of the scholarly work of Algerian researcher Ahmed Dheeb, titled "The Question of Terminology in Islamic Sciences: Hypotheses of Formation and Possibilities of Development." The study successfully identifies a core methodological issue in contemporary approaches to the study of terminology within Islamic sciences. Dheeb endeavors to explore both classical and modern treatments of Islamic terminology with the aim of formulating a theoretical framework capable of addressing present-day methodological challenges. His research engages with three contemporary intellectual projects: (1) the Terminology Institute initiative, (2) the methodological orientation of Hadith scholars, and (3) the perspective of the philosophy of science. This review evaluates Dheeb's capacity to respond to the central research question, critiques the limitations of the approaches he examines, and assesses his contribution to advancing terminological studies within Islamic scholarship. The review concludes that while Dheeb's effort in compiling and analyzing relevant literature—spanning both historical and modern sources—is noteworthy, his resolution of the underlying methodological problem remains incomplete.

## Keywords

Methodology, terminology, terminological study, Islamic sciences, philosophy of science..

(2) Researcher in Islamic legal terminology, PhD from the Faculty of Sharia, Ait Melloul, Agadir, Morocco.

cite this article as: Bukern, Mustafa, A Critical Review of the Book The Question of Terminology in Islamic Sciences, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 255-273.

© 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:

صدرَ كتاب «سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية: فرضيات التكوين وإمكانيات التطوير»، للباحث الجزائري الدكتور أحمد ذيب، وهو أطروحة دكتوراه، عن مركز نماء للبحوث والدراسات، سنة 2022.

درس الباحثُ أحمد ذيب المصطلح في العلوم الإسلامية، بداية من عصر التشريع، ثمّ مرحلة ما بعد التّدوين، وأشارَ إلى متطلّبات المصطلح الشّرعي وخصائصه، وضوابط الدّرس المصطلحي في العلوم الإسلامية، وموارد المصطلح الإسلامي ومحْتكماته، ثم انتقلَ إلى جهود المعاصرين مبيّنًا الأداء المنْهجي، من خلال ثلاث تجارب: تجربة مشروع معهد الدّراسة المصطلحية؛ وتجربة مقاربة أهْل الحديث؛ وتجربة مقاربة فلسفة العلوم، ثمّ أنْهى البحث بمقترحاتٍ لتطوير الدّرس المصطلحي.

وتتجلى أهمية العمل العلمي، في إعادة ترتيب أولويات البحث في العلوم الإسلامية؛ إذ الأولى هو البحث في المصطلح، باعتباره النواة الأولى، التي تتشكل منها العلوم، وإذا كان هذا من المسلمات العلمية، فلا يؤخر الباحث ما حقه التقديم، ولا يقدم ما حقه التأخير. لكن الباحث، لا يكتفي بترتيب الأولويات البحثية، بل يضعنا إزاء أمّ الإشكاليات العلمية في فهم نصوص العلوم الإسلامية وقراءتها، وهي إشكالية المنهج. إذا تأكد أن المصطلح هو الأولى بالبحث، فبأي منهج سيدرس؟ ولهذا، فالدكتور أحمد الذيب، قدم في بحثه خريطة شاملة حول المصطلح في العلوم الإسلامية، يستعرض فيها تجارب القدامى والمعاصرين في دراسة المصطلح، وأضاف لبنة مهمة إلى المكتبة المصطلحية الشرعية.

صاغ الباحث إشكالية الموضوع، كالآتي: «هل استوفى القول المصطلحي في العلوم الإسلامية، **مقتضيات منهجية الدرس المصطلحي مفهومًا ونسقًا ومنهجًا**؛ أم أنه لا يعدو أن يكون **تفكيرًا مصطلحيًّا** لم يرق بعد إلى مستوى **النظرية المتكاملة** والمنهج السوي؟»[3]. بمعنى، هل الدّرس المصطلحي في العلوم الإسلامية، أسّس لنظرية في المصطلح أم أنّه مجرد تفكير فيه؟

من خلال **المراجعة النّقدية**، اتّضح أنّ هذه الإشكالية، ترتبط بموضوع **جهود المعاصرين في الدّرس المصطلحي: مشروع معهد الدِّراسة المصطلحية مِثالًا**، لكنّ الباحث وضع هذا المشروع العلمي الكبير، في كفّة واحدة، مع بحثيْن جامعيّيْن: الأوّل مقاربة أهْل الحديث؛ والثّاني مقاربة فلسفة العلوم. مشْروع المعْهد له بحوث غزيرة في علوم الشّريعة، تحتاج إلى التّقْييم والتّقْويم، ولو ركّز الباحث على هذا المشْروع، لأنجز بحْثًا، يرسم آفاقًا مستقبليةً واعدةً للدّرس المصطلحي.

(3) ذيب، أحمد، سؤال مصطلح في العلوم الإسلامية: فرضيات التكوين وإمكانيات التطوير، القاهرة/ بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، (2022م)، (ص/ 23).

لذلك، ستقْتصر هذه **المراجعة النّقدية**، على كلّ ما له علاقة بمشروع معهد الدّراسة المصْطلحية، هل هذا المشروع في دراسة مصْطلحات علوم الشّريعة، هو تفكير في المصْطلح أمْ أنّه نظريّة مصْطلحيّة متكاملة؟

## 1- تعريف الدّراسة المصطلحية:

ناقش الشاهد البوشيخي أوّل بحْثٍ له في المصطلح سنة 1977، وكان عنوانه: «مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتَّبيُّن للجاحظ»، وقدْ سُجِّلت هذه الرِّسالة الجامعية في سنة 1972، وبعده أُسِّسَت مجموعة البحث في المصطلح النقدي سنة 1985، الّتي نظّمت ندوة في المصطلح النّقدي وعلاقته بمختلف العلوم سنة 1986. هذا المسار أهَّل البوشيخي ليكون مُشرِفًا على الرّسائل الجامعية في المصْطلح بدايةً من سنة 1987. وتلاحقْت منْجزاته العلمية، في محاولة بحْثيّة ثانيّة سنة 1990، حيث ناقش رسالة الدّكتوراه «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهِلِيّين والإسْلاميّين قضايا ونماذج ونصوص»، وتكلّل هذا المجهود البحْثي بميلاد معْهد الدّراسة المصْطلحية التّابع لكلية الآداب جامعة محمد بنعبدالله، بفاس، سنة 1973، **فانخرط الباحثون في هذا المشْروع العلمي، متوسِّلين بمنهج الدّراسة المصطلحية في العلوم الإنْسانية والشّرعية واللّغوية**، فأسّس البوشيخي في سنة 2007، مع ثلّة من الباحثين مؤسسة البحوث الدراسات العلمية (مُبْدِع).

طيلة هذا المسار الذي تجاوز الأرْبعين سنة، أُسِّستْ مدرسة علمية في الجامعة المغربية، أُطْلِق عليها اسْم: «المدرسة الفاسية في الدراسة المصطلحية»، وأنتجت هذه المدرسة بحوثًا غزيرة، ارتضتْ الدّراسة المصطلحية منْهجا لهَا في البحْث. لكنْ، **لمْ يسبق أن وُضِعت هذه المدرسة تحت مجْهر النّقد والتّقويم** منْ أجل التّجديد والتّطوير في بحْث مسْتقل. في هذا السّياق، تأتي أطْروحة الباحث أحمد ذيب «سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية: فرضيّات التّكوين وإمكانات التّطوير».

وللإجابة عنْ إشكالية البحْث، ناقش الباحث مجموعة من تعاريف الدّراسة المصْطلحية، وخلَص إلى صيّاغة هذا التعريف:«**منهاج تصنيفي تقريري، يُعْنى بدراسة المصطلحات في نصوصها، وفق خطوات إجرائية مخصوصة**»[4].

عرض الباحث **تعريف الشاهد البوشيخي**، وسجّل عليه مجموعة من الملاحظات النّقدية، منْها

(4) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/67).

أنّ البوشيخي» لمْ يُفصح بدقّة عن المجال الذي ينْتمي إليْه هذا **العلم**«[5]. وهذه الملاحظة التي أوْردها الباحث، فصّلتها الباحثة **فريدة زمرد**؛ إذْ أفْردت لها بحْثًا، تحاول من خلاله، نسبة الدّراسة المصطلحية إلى علمٍ معيّنٍ، أو تكون **علمًا مستقلًا بذاته**، فقالت: «إنّ هذه التّقاطعات، تدْفعنا إلى تطْوير الدّراسة المصطلحية في اتّجاه إلْحاقها **بعلم الدّلالة** لتصير فرْعًا منْ فروعه«[6]، وتضيف: »فإمّا إمساك لهذه الدّراسة بمعروف العناية بتحْديد هوّيتها العلمية وتسميّتها بما يليق بها، وإمّا إحسان إليها بتسْريحها لتجد ركْنًا علميًّا شديدًا تأْوي إليْه من العلوم المشابهة والمماثلة لها«[7].

وصف الباحث **الدّراسة المصْطلحية بالمِنْهاج لا العلْم**، مستفيدًا منْ تعريف إدْريس الفاسي الفهْري[8]، الذي انتقدتْه فريدة زمرد، حيْث قالت: »لمْ يوضّح مسالك **المِنهاج**، أهي اسْتنباطية أم اسْتقرائية، وصفية أم تاريخية أم مقارنة«[9].

وبعْد أنْ ناقش الباحث **تعريف البوشيخي** للدّراسة المصطلحية، وخلص إلى أنّ التعريف لا يكشِف عنْ **ماهيّة هذه الدّراسة**، أوْرد **تعريف الأنصاري**، الذي اعتبره أكْثر دِقّة في كشْف عناصر **الو اقع الدّلالي**[10]. لكن إدريس الفاسي الفهري، **يخْتلف** مع الأنصاري، واعتبر أنّ غاية الدّراسة المصطلحية هي **الوصول إلى تعريف** محدّد للمصطلح، وليس معرفة **الو اقع الدّلالي** للمصطلح كما يذْهب إلى ذلك الأنصاري[11]. لمْ يحدّد الباحث في تعريفه **الهدف** من الدّراسة المصطلحية.

أوْرد الباحث **تعريفًا ثالثًا** للدّراسة المصطلحية، للباحث التّونسي **عبْد السّلام المسدّي**: «يرى المسدي أنّ الدّراسة المصطلحية هي **علم** يُعْنى بحصر كشوف الاصطلاحات بحسب كلّ فرعٍ معرفيٍّ، فهو لذلك، علم **تصْنيفي تقريري** يعتمد الوصف والإحصاء مع سعي إلى التّحليل التّاريخي«[12]. تعريف المسدّي **للمصطلحية**، هو ترجمة لـ **Terminologie**، في السياق **الدّرس المصطلحي الغربي**، كما جاء ذلك في مقدّمة قاموس اللّسانيات[13]. وإدْراج الباحث للمسدّي في سياق عرضه لتعريفات ما

(5) المرجع السابق، (ص/63).

(6) زمرد، فريدة، الدراسة المصطلحية وعلم الدلالة، دورية دراسات مصطلحية، (العدد: 11/ 12)، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، ومعهد الدراسة المصطلحية، المغرب، 2011/ 2012، (ص/52).

(7) المرجع السابق، (ص/53).

(8) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/65).

(9) زمرد، فريدة، مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف، المغرب، معهد الدراسة المصطلحية، (2002م)، (ص/28).

(10) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/64).

(11) الفاسي الفهري، إدريس، تعقيب على روقة فريد الأنصاري منهجية دراسة المصطلح التراثي، نحو منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، المغرب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومعهد الدراسة المصطلحية، (2000م)، (ص/ 232، 234).

(12) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/65).

(13) المرجع السابق، (ص/22).

يُسمّى «**المدرسة الفاسية**»، التي كانت تُؤسِّس لمنهج مسْتقل عن المناهج الأجْنبية في قراءة **المصطلح ضمن نصوصه**، إدراجٌ في غير محله؛ لأنّ الباحثين الذين ذَكَرهم لا يتحدّثون عن المصْطلحية أو علم المصطلح كما هو في **الدّرس المصْطلحي الغربي، منْهجًا ووسائل**، بلْ يريدون تأسيس **منْهج يبحثون له عنْ هويّة**، وبحْث **فريدة زمرد** خير دليل على ذلك[14].

وسار على المنْوال نفسه، حين عرض **تعريف خالد اليعبودي**، الذي ينبغي أنْ يدرج في جهود الباحثين الذين تخصصوا في الدّراسات المصطلحية الغربية؛ لأنّ هذه الضّميمة الاصْطلاحية «الدّراسة المصطلحية» بمفهومها، تبْقى اصطلاحًا حصريًّا «**للمدْرسة الفاسية**»، وتأكيدًا لهذه الخصوصيّة، أبْدعتْ فريدة ضميمة اصطلاحية أخرى «**علم اصطلاح النص**»، أما **اليعبودي** فيتحدث عن علم المصطلح بمناهجه ووسائله في **سياقه الغربي**، كما تناوله **علي القاسمي** في كتابه علم المصطلح، **والمسدّي** في مقدمة كتابه قاموس اللسانيات.

خلص الباحث إلى أنَّ أغلب التعريفات التي ناقشها تسْتقي مناهِلها الأولى منْ تعريف **علي القاسمي لعلم المصطلح**[15]. لكن القاسمي، كان مهمومًا **بعلم المصطلح** كما هو في **الدّراسات اللغوية الغربية، من حيث المنهج والوسائل**[16]، بل ينبغي القول إن **الباحثين في المدرسة الفاسية**، تأثروا بتعريف شيخهم، ويَجِب عرض تعريفات: فريد الأنصاري، وإدريس الفاسي الفهري، ومصطفى اليعقوبي، وفريدة زمرد، مسْتقلة عن تعريفيْ: عبد السلام المسدي، وخالد اليعبودي.

ومن المُفارقات، أنّ الباحث قال: «هذا التّحديد -تعريف خالد اليعبودي- هو منْ أشْمل التّعاريف وأدَقّها»[17]. وحين جاء ليضع تعريفًا للدراسة المصطلحية، لمْ يخرج عنْ دائرة تعريف الشاهد البوشيخي وتلامذته!

إنَّ **أدقّ تعريف مطوّل** هو تعريف فريدة زمرد، **وأدقّ تعريف مختصر** هو تعريف البوشيخي؛ لأنّ فريدة استفادت من النّقد الموجه لتعريف البوشيخي ومن بنوا عليه تعريفاتهم. وكان على الباحث إمّا أنْ يصوغ **تعريفا وسطًا** بيْن فريدة والبوشيخي، أو صياغة تعريف جديد مستفيدًا من الانتقادات السابقة.

(14) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/65).
(15) المرجع السابق، (ص/67).
(16) القاسمي، علي، علم المصطلح: أسسه النظرية، وتطبيقاته العملية، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، صائغ، الطبعة الثانية، (2019م)، (ص/11).
(17) المرجع السابق، (ص/67).

## 2- التأريخ للدرس المصطلحي في العلوم الإسلامية

بعد أنْ حدّد الباحث تعريف الدراسة المصطلحية، والذي حصره في: «**منهاج تصنيفي تقريري يعنى بدراسة المصطلحات في نصوصها، وفق خطوات إجرائية مخصوصة**»[18]. انتقل للتأريخ للدّرس المصطلحي، بحسب هذا التّعريف الذي اختاره. بمعنى، أنّه سيؤرخ للدّرس المصطلحي، إذا توفّرت فيه شروط: المنهاج التّصنيفي التّقريري، ودراسة المصطلح في نصوصه، والخطوات الإجرائية المخصوصة.

لكن الباحث، اعترضته صعوبة التّأريخ بهذه الشروط؛ لأنّ الدّرس المصطلحي جاء متأخرًا، غيْر أنَّ تاريخ الاعتناء بالمصطلح كان مبكّرًا، ولذلك قال: «يجدر التّنبيه إلى ضرورة التّفريق بين تاريخ المصطلح، وتاريخ الدّرس المصطلحي؛ فإنّ الأول ظهر رسميًّا في القرْن الثّالث الهجري، حيث ارتصد كثير من العلماء كإدراك مبكر منهم لأهميّة ضبط المصطلحات، إلى تصنيف كتب تُعْنى بشرح المصطلحات، وبيان مفاهيمها وتتبع الألفاظ وأصلها ومردها. وأما الدّرس المصطلحي -**الذي هو مجموعة من النظريات المنهجية المتبعة في دراسة اللفظة الواحدة**- فإنّه لمْ يظهر إلا في مراحل متأخرة»[19].

ولذلك، ارْتباطًا بتصوُّره للدّرس المصطلحي بشروطه، كان عليه، أنْ يُؤرّخ للدَّرس المصطلحي في مشروع معهد الدّراسة المصطلحية، وأنْ يرصد بمقاربة تاريخية، كيف وُلِد البحث بمنهج الدِّراسة المصطلحية في اللغة والأدب، وكيف تطوّر، وكيف نضج، مع التّركيز على البُحوث فِي عُلوم الشّريعة، لا أنْ يُؤرّخ للمصطلح في التّراث، لأنَّ الإشْكالية، تُركِّز على الدَّرس المصطلحي، ومساءلته في العصور المتأخرة، هل استطاع أنْ يُؤسِّس لنظرية ومنهج أمْ أنّه لا يعدو أنْ يكون تفْكيرًا في المصْطلح؟

اختار الباحث الحديث العام والتفصيلي عنِ المُصطلح القُرْآني، والمصطلح النّبوي، والمُصْطلح الكلامي، والمصْطلح القُرآني، والمُصطلح الحَديثي، والمُصطلح الأصولي، والمُصطلح الفقهي، والمُصطلح الصوفي. وتحدّث عنْ متطلبات المصْطلح الشَّرعي وخصائصه، وضوابط الدَرس المُصطلحي في الْعلوم الإسِلامية، وموارد المصطلح الإسلامي ومحْتكماته؛ ووصل الباحث إلى صُلب البَحث الإشكالي في الفصل الثاني، حيث تحدّث عن جهود المعاصرين في دراسة المصْطلح، ومناهج البحث في الدّرس المصطلحي، والدّليل الإجْرائي للدّرس المصطلحي.

(18) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/67).
(19) المرجع السابق، (ص/101).

## 3- نقد جهود مشروع معهد الدراسة المصطلحية

قدّم الباحث عرْضًا شامِلًا، للأرْكان الخمْسة للدِّراسة المُصْطلحيّة، لمؤسِّسها الدكتور الشاهد البوشيخي، وهذه الأركان هي: الإحْصاء؛ الدِّراسة المُعجمية؛ الدّراسة النَصية؛ الدِّراسة المفهومية؛ العرْض. وانتقل الباحث ليقدّم نقدًا تقويميًّا لهذه الأركان، ليُثبِت، هل هذا المشروع يمتلك نظريّة مصْطلحية أمْ أنّه مجرد تفكير في المصطلح؟

أثْبت الباحث لمشروع المدرسة الفاسية أنّها مشروع **إجرائي تنظيمي** في غاية **التّرتيب والتّحرير**[20]، ووجه نقدًا لها حيث قال: «منْ يستقري الدّراسات الفاسية، لا تكاد عينه تُخطِئ إبصار طغيان **المناحي التنظيمية** من عرض وتصنيف، إلى حد يمْكن وصْفها بالعمل **الإجْرائي التّقريري أو المُعجمي**، مع إغْفال واضح لاستكناه الآليّات المنْهجية التي اعتمدها الأقدمون في بناء مصطلحاتهم«[21]. جاء هذا النّقد بعد أنْ قدّم نماذج مختصرة -دون تفصيل ولا تحليل- من البحوث التي اسْتعملت منهج الدّراسة المصْطلحية، ذَكَر على سبيل المثال: المُصطلح الأُصولي عنْد الشَّاطبي للْأنْصاري، خلص الباحث قائلًا: «إنّها كانتْ **تفكيراً في المنْهج لا بالمنْهج**»[22].

أغفل الباحث في نقْدِهِ هذا، موضوع الدّراسة المصْطلحية: **المصْطلح في نصوصه** -وهذا شرط ذكره في تعريفه- كيف تتنوّع معانيه، للْوصول إلى تعريفٍ جامع. ولذلك، لا يدْرس البَاحِثُون في هذا الْمَشْروع المصْطلح مجرّدًا منْ نصه، فيرصدون الآليّات الْمنهجيّة التي اعتمدها الأقْدمون فِي بناء مصْطلحاتِهم، كاستعمالهم للْمجاز، والْاشتقاق، والإبدال، والاقْتراض، والنّحت، والتّركيب، فهذه الآليّات ليْست موضوعًا للْبحث بالأصالة، بل تحْضر في الْبَحث بالتّبع، لرصْد المفاهيم، في مبْحَث الاشْتقاق والتّراكيب خاصّة. وإذا وجد الباحثون في علوم الشَّريعة منْ خلال دراسته لمُصْطلح في متْنٍ مَا، أنَّ المؤلِف له منْهجِية خاصّة في بناء مصْطلحاته، فإنّهم لا يغفلون عن الإشارة إليها في مبْحثٍ خاصٍ، وهذا واضح في أطروحة فريد الأَنْصاري، الذي ترْجم للقِسم الأول بِقوله: «طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي«[23].

وما يستحق الإيضاح والتفصيل في نقد الباحث، هو ما أشار إليه بقوله: «لا تكاد عينه تخْطِئ

(20) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/204).
(21) المرجع السابق، (ص/204).
(22) المرجع السابق، (ص/204).
(23) الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثانية، (2014م)، (ص/115).

إبصار طغيان **المناحي التنظيمية** من عرض وتصنيف، إلى حد يمكن وصفها بالعمل **الإجْرائي التّقريري أو المعْجمي»**[24]. هذا النقد يستلزم ذكر نماذج من البحوث في علوم الشّريعة، التي اعْتمدت منْهج الدّراسة المصْطلحية، ويقوم بتحليلها، وتمحيصها. ولو قام بدراسة ونقْد نماذج تطبيقية، فإنّ نقده سيكون قويًّا؛ لأنّ البحوث التي اسْتَعْملت هذا المنهج، كأنّها معاجم **مفهومية**[25]، ولا يمْكن فهمها إلا إذا كان القارِئ مطَّلعا على هذا المِنْهاج التّنظيمي. وقد يكون الباحث متخصِّصًا في أصول الفقه، لكن يجد صعوبة في قراءة المصْطلح الأصولي عنْد الشاطبي، لأنّه لا دراية له بِمنهج الدّراسة المصْطلحية ومنْهج العرْض المصطلحي.

ويقتضي هذا النقد إبرازَ التفاصيل التّنظيمية، وتقديم نماذج من البحوث في علوم الشّريعة كأمثلة، ويقارن بيْن التّطبيق والمنْهج، هل ظل مُحاصَرا بمنْهج العرض أم تحرّر منْه، بإبداع طريقة أخرى في العرْض، تتخفَّف من السلطة التّقْريرية والمعجمية؟

ومن الانتقادات التي وجّهها الباحث لهذا المشروع، **طغيان المنهج الوصفي**، في مقاربة المصطلحات الإسلامية: «وهذا ما يدعو إلى ضرورة تعزيزها بمسالك منهجية أخرى تكشف **حقيقة المصطلح المدروس وظروف إنتاجه، ومراحل تطوره**«[26]. وهذا النّقد، قد يكون صائبًا، إذا كان منْهج الدّراسة المصْطلحية، لا يدْعو إلى اعْتماد باقي المناهج الأخرى: المنْهج التّاريخي، والمنْهج المقارن. لكن المنْهج يدعو إلى ذلك، وسبب قلة بحوث الدّراسات المصْطلحية، التي اعتمدت المنْهج التاريخي؛ لأنّ الباحث المصطلحي لا يمكن أنْ ينتقل إلى المنْهج التّاريخي إلا بعد إنْجاز بحثه بالمنْهج الوصفي، وهذا يتطلب مجهودًا جبارًا، لأنّ البحث بالمنْهج التّاريخي هو بحث ثان، فتجد في البُحوث التي اعْتَمَدت الدّراسة المصْطلحية، تضمُّ أكثر من بحث، ولذلك نوّه البوشيخي بفريد الأنْصاري، حين قال عن أطروحته: »أنّها رسالة هي في حقيقتها عبارة عن رسائل«[27].

وقد توَّقف الباحث على أهمّ إشكالية في منهج الدّراسة المصطلحية، وهي إشكالية تتعلق «**بالهويّة العلمية**»، فهل هذا المنهج ينْتمي إلى علْم ما، أمْ أنّ هذا المنهج نضج وتطوَّر وأصْبحَ عِلْمًا قائم بذاته؟

أوّل من أثار هذا الإشْكال الباحثة فريدة زمرد، دعتْ جمهور الباحثين في هذا المجال إلى الحسْم

(24) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/204).
(25) الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (ص/239).
(26) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/204).
(27) الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (ص/25).

في «**الهويّة العلمية**» لهذا المنْهج، مع أنّها انحازتْ إلى وصْف هذا المنْهج بالعلم، سمّته بـ«**علم اصطلاح النّص**»، بلْ إنَّ الباحثة امتلكتْ الشّجاعة العلمية لتتحدث عنْ علم جديد وهو **علم المصطلح القرآني**؛ لأنّها متخصصة في الدّرس القرآني[28]. لكن الباحث اعْترض على دعْوى الاستقلاليّة العلمية لهذا المنْهج، وأوْضح أنّ جوهر **منهج الدّراسة المصطلحية لا يختلف عنْ علم الدلالة**، وأنَّ الدّرس المصطلحي قدْ تخلَّق في رحم علم الدلالة، وبالضّبط، نظريّة الحقول الدّلالية، فهي الرّاعي الرّسمي للدّراسة المصْطلحية، ومنْها اقْتبس البوشيخي أطروحته، وعليْها شيّد بنْيانه[29]. **ودافع الباحث عنْ عدم الاستقلالية العلمية لمنْهج الدّراسة المصطلحية**. بمعنى، أنَّ الإشكاليّة التي أثارتها الباحثة فريدة زمرد حول الهوية العلمية للمنْهج، هي إشكالية متوهَّمة! لكن الباحث لمْ يأت بدليل يؤكّد هذا الاقتباس، عكس فريدة زمرد، التي ذكَرتْ أنَّ علم الدلالة ومنهج الدراسة المصطلحية، يتقاطعان في دراسة العلاقة بيْن الألفاظ، مع وجود بعْض الاختلافات بينهما، فيسمّى «**الحقل الدلالي**» في علم الدلالة، ويسمّى «**الأسرة المفهومية**» في منهج الدّراسة المصطلحية[30]، وأكّدت أنَّ المنهج يستحقّ صفة **العلمية لا الدّرس**.

انتقد الباحث اقتباس البوشيخي **لنظريّة الحقول الدلاليّة من علم الدلالة**، وطورها إجرائيًّا في منهج الدراسة المصطلحية، لكنّه بعد هذا النّقد، عاد ليتحدث عن منهج الدراسة المصطلحية كأنّه **علم مسْتقل بذاته**، فقال :»وكيف نرجو أنْ يتقدم **الدّرس المصطلحي** دون أن تتضح أسئلته المنْهجية الكبرى المتصلة بأصول العلم ونواظمه الإبستيمولوجية!»[31]. إذا كان الباحث يدافع عنْ عدم استقلالية المنهج، وأنّه مقتبس منْ علم الدّلالة، فما عليه إلّا أنْ يقوم بما وصفتْه فريدة زمرد، بالإحْسان لمنهج الدراسة المصطلحية، وتسريحها لتجد ركنًا شديدًا تأوي إليه من العلوم المماثلة أو المشابهة[32]. أعني، أنْ يبيّن الروابط التي تجمع بيْن المنْهج والعلم الذي تنْتمِي إليْه، والإجابة عن الأسئلة المنْهجية الكبْرى، وهي متّصلة بعلم الدلالة، في علاقاته بالمنْهج التّطبيقي لدراسة المصطلحات العلمية.

واصل الباحث توجيه النّقد للمنْهج، دون أنْ يطيل التّحليل والاسْتدلال، كأنْ يقول مثلًا: »والمتأمل

(28) زمرد، فريدة، الدرس المصطلحي للقرآن الكريم: بين التأصيل والتطوير، الرباط، المغرب، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الثانية، (2018م)، (ص/18).

(29) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/206).

(30) زمرد، فريدة، الدراسة المصطلحية وعلم الدلالة، (ص/48).

(31) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/207).

(32) زمرد، فريدة، الدراسة المصطلحية وعلم الدلالة، (ص/54).

في معجم المصطلحات المستخدمة في مجال الدّراسات المصطلحية يجدها **منْقولة عنْ علم الدلالة** عدا مصطلحيْن أو ثلاثة»[33]. لكن الباحث لمْ يذكر المصطلحات المنْقولة، ولا المصطلحات المبْتكرة، ويَلْزَمُه الإتْيان -**إن كان مقتنعًا بدعوى نقل البوشيخي لمنهج الدراسة المصطلحية من علم الدلالة**- بالأمثلة على ذلك، ويوضّح المنقول من المبْتكر. والمفاجِئ، أنَّ الباحث لم يتريث، وأطلق حكْمه النّهائي دون دليل، قائلًا: «إنّ الدراسات المصطلحية في صورتها الرّاهنة يصْدُقُ عليها وصف «**الفنّ**» أو «**الممارسة**» أكثر منها وصف بالعلم«[34].

كرر الباحث هذا الأسلوب النقدي، حين قال: «إلّا أنّ الدراسات الفاسية لم تنفتح بالقدر الكافي، على هذه المنجزات المتاخمة، ولم تفد كثيرًا من تبْصراتها العالمية«[35]، ويقْصد بذلك، العلوم اللّسانية والمعْجمية والسيميائيّة، وهذا تناقض، كيف يقول إنّ البوشيخي اقْتبس منْهج الدراسة المصطلحية منْ علم الدّلالة، ويحكم على الدّراسات الفاسية أنّها لم تنفتح على النّظريات الحديثة؟!

لفت الباحث الانْتباه، إلى طغيان الدّراسة المصطلحية في الأدب واللغة، في المقابل هناك بحوث مصطلحية قليلة في العلوم الإسْلامية، وهذا خَلَق تبعية منهجية لدى الباحثين في العلوم الإسْلامية على مستوى منْهج الدراسة. إنَّ هذا النقد، يغْفل المعطى التّاريخي لظهور منْهج الدّراسة المصطلحية، وفي هذا السّياق، تتجلى أهميّة التّأريخ لهذا المنهج؛ لأنّ البوشيخي لمْ يكن باحثًا جامعيًّا في علوم الشّريعة، فهو باحث في النّقد القديم، ودراسته العليا تؤكّد ذلك، حيث اسْتشعر إشكالية المنهج في قراءة التراث الأدبي العربي، شعْرًا ونثْرًا، وأنَّ الباحثين كانوا يستعملون المناهج البنيوية وغيرها في دراساتهم، دون مراعاة لخصوصية النّص في التّداول العربي الإسلامي، وقد كشف عن ذلك في بحثه حول الجاحظ حيث قال: »الدّراسة المصطلحية شرط من شروط **القراءة الثالثة للتراث**، أيْ القراءة الصّحيحة للذات، ذلك بأنّ أمتنا وهي تحاول أنْ تصحو من رقدتها التّاريخية منْذ قرنين، قُرِئ تراثها قراءتيْن: **قراءة كان لغرب الغرب** فيها ومن لفّ لفّه من أبناء جلدتنا قصبَ السَّبْق. و**قراءة كان لشرق الغرب فيها** ومن لفّ لفّه منّا حظ الرائد القائد. وكلتاهما تمّت بغير أعيُننا ووحْينا، وفي غيبة الحظّ الأوفى والأهمّ منْ تراثنا«[36]. هذا المقْطع يكشف الصّراع العلمي الحامي الوطيس، في سبعينيات القرن الماضي، وهو

(33) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/207).

(34) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/207).

(35) المرجع السابق، (ص/208).

(36) البوشيخي، الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيُّن للجاحظ، الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، (1995م)، (ص/02).

مقتطف من رسالته الجامعية التي نُوقِشتْ سنة 1977، حيث كان الصّراع المنهجي بارزًا في شُعْبة اللغة العربية، وهذا ما حكاه الباحث البلاغي الدكتور محمد العمري في مذكّراته، صاحب التوجه اليساري، وهو من أقران البوشيخي، في شعبة اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بنعبد الله، بفاس، حيث قال عن رئيس شعبة اللغة العربية الشيخ عبد السلام الهراس -رحمه الله-: «منْ هنا أيضًا نفْهم حديث الهراس عن **المناهج الرومية** التي نسْعى لإدخالها في برامج الشُّعبة»[37].

يتَّضح أنَّ الإشكال المنهجي في قراءة نصوص التراث انْفجر في شُعُب اللغة العربية، ولم ينتقل إلى شُعُب الدراسات الإسلامية إلا متأخرًا[38]، وهذه المشكلة أدْركها البوشيخي، أوَّلًا في اشتغاله على النَّص الأدبي التراثي، ثم نقلها إلى دراسة نصوص علوم الشريعة، بمعنى أنَّ الباحثين في شعبة اللغة العربية، كانوا على اطلاع بمشكلة المنهج أكثر من الباحثين في شعبة الدراسات الإسلامية، ولذلك، فالقراءات المعاصرة للنّص الدّيني بمناهج جديدة لم يكن أصحابها من ذوي التّخصص في علوم الشّريعة، بل تخصص أصحابُها في الآداب واللغة العربية، كنصر حامد أبوزيد، ومحمد أركون.

وجّه الباحث نقْدًا إلى الباحثين الذين استعملوا منهج الدراسة المصطلحية؛ حيث إنّهم لا يميزون بيْن الكلمة والمصطلح، فهناك مسائل تمْيزية تخصّ الكلمة، ولا تخصّ المصطلح، مثل الترادف بجميع أنواعه، من مطابقة ومساواة وتقريب وغيره، وهي مسائل لا تتّصل بعلم المصطلح في شيء، بل هي منْ شأن دراسة الكلمة العامّة في اللُّغة العامّة[39]. إنَّ موضوع منهج الدراسة المصطلحية، وهو تحْديد مفْهوم المصطلح في النّص، ولا يُسْتخلص هذا المفْهوم، إلا ببيان علاقته مع باقي المصطلحات المؤتلفة أو مختلفة معه، عبر ما يُسمّى بالأسْرة المفهومية، فلا يَدْرس المنهجُ المصطلح مجردًا من نصوصه، ببسط مجموعة من الأسْئلة: ما هي الشروط التي تحكّمت في ميلاد المصْطلح؟، وما هي المرْجعيات التي يستند إليها هذا المصطلح هل هو مصْطلح فريد أمْ أنّه جزء من جهاز مفاهيمي معيّن؟، والإجابة عن هذه الأسئلة تكون من خلال النّص المدروس.

إنّ دراسة المصْطلح بشكْل مجرّد، دون استقراء لنصوصه، هذا ليس موضوعًا لمنْهج الدّراسة

(37) العمري، محمد، زمن الطلبة والعسكر: سيرة ذاتية، الدار البيضاء، المغرب، مركز محمد بنسعيد آيت يدر، (2012م)، (ص/286).

(38) يقول فريد الأنصاري: «ولذلك كله صرت أنظر بعين النقد لبرامج شعبة الدراسات الإسلامية بالمغرب، ومقرراتها، لما تعاني من قصورٍ منهجي شديد، سواء فيما يتعلق بالمادة المنهجية، أو فيما يتعلق بتدريس سائر المواد على العموم « الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، محاولة في التأصيل المنهجي، المغرب، منشورات الفرقان،(1997م)، (ص/08).

(39) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/210).

المصْطلحية عنْد المدرسة الفاسية. ولذلك، لا يمكن نقْد هذه التجربة إلا بما تُلزِم به نفسها.

يقدِّم البحث انتقادات إلى الدّراسات، وينقصه تقديم نماذج تطبيقية على ذلك، كأن يقول مثلًا: »إنّ هذه الدّراسات تشهد حالة من السّكون والتّنميط، بسبب طغيْان المناحي التاريخية والوصْفية، على حساب غرض النّقد والتّقويم«[40]. هذا النقد يتطلب تقديم نماذج، دَرَسَتْ مصطلحات علوم الشريعة، واعتمدتْ منهج الدراسة المصطلحية؛ لأنّ هذا الحكم فيه تعميم، فهلْ درسَ الباحثُ جميع البحوث التي دَرَسَتْ المصطلحات الإسلامية في مشروع المعْهد، واكْتشف غياب النّقد والتّقويم، والسّكون والتّنميط؟ فلوْ درس تجربة الباحثة فريدة زمرد في مفهوم التّأويل، سيتريّث في إطلاق هذا الحكم النقدي.

## 4- نتائج نقد مشروع معهد الدراسة المصطلحية

استنْتج الباحثُ، بعد تقديمه لمجموعة من الانْتقادات، ما يلي: «أنّ هذه المجهودات الجادّة يمكن اعتبارها إرْهاصات نظرية مصطلحية حديثة، بدأتْ تأخذ طريقها نحو التّشكل والبناء، شريطة أن تعزّز بمتابعات وازنة، وجهود داعمة، ليرتفع البناء، ويكتمل التّشييد»[41]. إنّ هذا **الاستنتاج يتنافى مع انتقادات الباحث**؛ فقدْ أشار إلى طغيان المناحي التنظيمية والإجرائية والتقريرية والمعجمية، مع طغيان المنهج الوصفي، وغياب الحديث عنْ ظروف إنتاج المصطلح ومراحل تطوره، ودافع عن عدم الاستقلالية العلمية لمنهج الدراسة المصطلحية، فهو من صميم علم الدلالة، وحَكَم على هذا المنهج، في صورته الراهنة، أنّه «فنّ» أو «ممارسة» ولا يصدق عليه وصف العلم، ووجَّه نقدًا إلى مبحث العلاقات، وأنّ هذا المبحث خاص بدراسة الكلمة وليس المصطلح، وأكدّ أنّ بحوث الدراسة المصطلحية بحوث سكونية تنميطية، ثم جاء في الأخير، ليقول إنّ هذه الجهود، هي «إرهاصات لنظرية مصطلحية حديثة»، فكيف يقول بهذا الحكم، والبحث ينقصه نماذج تطبيقية درَستْ مصطلحات علوم الشريعة؟!

إنّ غالبية الانتقادات التي وجّهها الباحثُ هي انتقادات موجّهة إلى المنهج على المستوى النظري، وليس إلى النماذج التطبيقية، وأن يُصْدِر الباحث حُكْما على جهود الباحثين في هذا المشروع، يلزمه الإحاطة بالتجارب البحثية. واختار الباحث أن يُبشِّرَ الباحثين الذين استعلموا هذا المنهج، بأنّهم في زمن «إرهاصات نظرية مصطلحية حديثة»، فكيف يقول هذا، وقد انتقد المنهج في بعده النظري نقْدًا قاسيًا؟!

(40) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/211).

(41) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/211).

## 5 مقترحات لتقويم منهج الدراسة المصطلحية

بعد هذا الحكم المضطرب على منهج الدراسة المصطلحية، الذي لا ينسجم مع مقدماته النّقدية، انْتقل الباحث ليقترح مقترحات تصحيحيّة لمنهج الدراسة المصطلحية، أو يقدّم بديلًا، ينطبق عليه وصف «النظرية المصطلحية الحديثة»، فاختارَ الباحث أنْ يتحدّث عنْ مناهج الدرس المصطلحي، ففصّل القول في المناهج الآتية: التاريخية، الوصفية، الموازن، المقاصدي. وللباحث فضلٌ متميزٌ في تفصيل هذه المناهج في البحث المصطلحي وشرحها، كما أنّه اقترح المنهج المقاصدي في الدراسة المصطلحية، وفصّل الكلام فيه، وهذا الاقتراح وجيهٌ، خاصة في دراسة المصطلحات الشرعية في القرآن الكريم والحديث النبوي، ينبغي أن يُستحضر الجانب المقاصدي في رصْد المفاهيم. وهذا الاقتراح، يُشار إليه في الركن الثالث من الدراسة المصطلحية، وهو الدّراسة النّصّية، بشكل مختصر، دون تفصيل أو بيان، يقول البوشيخي عن مرحلة الدّراسة النّصّية: «فالنّصوص هاهنا هي المادّة الخامّ التي يجب أنْ تُعالج داخل مختبر التحليلات بكلّ الأدوات والإمكانات، لتقطّر منها المعلومات المصطلحية تقْطيرًا، وتستخرج استخراجًا، فمعطيات الإحصاء، ومعطيات المعاجم، ومعطيات **تحليل الخطاب المقالية والمقامية معا، ومعطيات المعارف داخل التخصص وخارجه**، ومعطيات المنهج الخاص والعام، النظري والعملي.. كلّ أولئك ضروري المراعاة عند التّفهم، وكل ذلك ممّا به يتمكّن من المفهوم وما يجلي المفهوم»[42]. ومنْ هنا، تأتي إضافة الباحث إلى أنّه فصّل الكلام في المنهج المقاصدي، عنْد تحليل الخطاب الشّرعي، وعمله تفصيلي لما أجْمله البوشيخي. ولقد كان الباحث مُوفقًا في الشرح والبيان، وتبسيط ما كان صعب الفهم، وخاصّة ما يتعلّق بمنهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام، فراح يفصّل ويشرح المنهج التاريخي والوصفي والموازن. وحين انتقل الباحث إلى الجانب التطبيقي والإجرائي، أيْ، منهج الدراسة المصطلحية بالمنهج الخاصّ، وتحدث في المبحث الثّالث عن الدّليل الإجْرائي للدّرس المصطلحي، كرَّر منهج المدرسة الفاسية، دونَ أن يستحضر الانتقادات التي وجهّها للمنهج، الذي وصفه، بأنه يطغى عليه المناحي التنظيمية، وأنه منهج إجرائي تقريري معجمي، ويطغى عليه المنهج الوصفي، ويغيب عنه، الحديث عن ظروف إنتاج المصطلح ومراحل تطوره، وأنّ هذا المنهج اقتبسه البوشيخي من علم الدّلالة، وحَكَم على هذا المنهج، في صورته الرّاهنة، أنّه «فنّ» أو «ممارسة» ولا يصدق عليه وصف العلم، وأن مبحث العلاقات، خاصّ بدراسة الكلمة وليس المصطلح، وأنّ بحوث

(42) البوشيخي، الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، المغرب، انفو برانت، (2002م)، (ص/25).

الدراسة المصطلحية بحوث سكونية تنميطية، فلماذا لم يستحضر الباحث الانتقادات التي وجهّها للمنهج حين انتقل إلى الدليل الإجرائي في البحث؟ فكيف يقترح الباحث المنهج نفسه الذي وجّه إليْه الانْتقادات؟ ذكر الباحث مبحث العلاقات وهو يقترح البدائل التي يمْكن أنْ تطور المنهج، لبناء نظرية مصطلحية حديثة، لكنه انتقده باعتبار أنّه يخص الكلمة لا للمصطلح بحسب قوله!

لم يَذْكر الباحث الرّكن الثالث من الدارسة المصطلحية، وهو الدراسة النّصّية، في الدليل الإجرائي؛ لأنّه يشير إليه في بداية الدّراسة المفهومية، ربّما نسيه!

## خاتمة:

انطلق الباحث منْ إشكاليّة واضحة المعالم، وهي: «هل استوفى القول المصطلحي في العلوم الإسْلامية، **مقتضيات منهجيّة الدّرس المصطلحي مفهوما ونسقا ومنهجا**؛ أمْ أنّه لا يعدو أن يكون **تفكيرًا مصطلحيًّا** لم يرق بعد إلى مستوى **النّظرية المتكاملة** والمنهج السوي؟»[43]. هذه الإشكالية، هي الرؤية الكلية المؤطرة للبحث، وفي نهاية البحث، عليه أنْ يحسم القول فيها، إمّا أنْ يقول: إنّ الجهود المعاصرة في الدّرس المصطلحي الشرعي، ظلّت حبيسة التفكير في المصطلح، ولم ترْق لإنتاج نظريّة مصطلحية حديثة، فيقترح البديل؛ وإمّا أنْ يقول: إنّ الجهود المعاصرة في الدّرس المصطلحي الشرعي، هي بحقّ، نظرية مصطلحية متكاملة الأركان، ترتقي إلى علم خاصّ في دراسة المصطلح الشرعي، ويقترح له اسْمًا، فيعزّز اختيار الباحثة فريدة زمرد. لكن، كيف سيحسم هذه الإشكالية وبحثه تنقصه دراسة بحوث تطبيقية في مشروع الدراسة المصطلحية في العلوم الإسلامية، ودرس بحثيْن في الحديث والابستمولوجيا، وركّز على نقد مشروع المعهد من الناحية النظرية؟!

إن الباحث وجه انتقادات لمشروع المعهد، فنقضها بنفسه، حين اقترح الدليل الإجرائي، وهو نفس دليل مشروع المعهد!

ظلت الإشكالية في البحث معلقةً دون إجابة علمية، وهذه الإشكالية البحثية، تستحق بحوثًا أخرى، تبسط القول تقييمًا وتقويمًا بالحجّة والدّليل، تنطلق من دراسة مجْمل الجهود المصطلحية التي طبقت منهج الدراسة المصطلحية في علوم الشريعة: قرآنًا وحديثًا وأصولًا وفقهًا...، فيمكن لباحث

(43) ذيب، أحمد، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، (ص/23).

في أصول الفقه أنْ يدرس مجموعة من البحوث الأصولية المميزة، التي طبَّقت منهج الدراسة، فيقارن بين المنهج النظري والنموذج التطبيقي، كما أنّه يقارن بين هذه الجهود التّطبيقية، في أفق تأسيس «علم المصطلح الأصولي» على شاكلة ما اقترحته فريدة زمرد «علم المصطلح القرآني»، أو ينتهي الباحث من خلال دراسته العلمية للنماذج التطبيقية في أصول الفقه، بالقول: إنّ هذا المنهج لا يساعد على إنتاج نظرية مصطلحية حديثة في علم الأصول وباقي العلوم الأخرى.

إن النقدَ المنهجي لأطروحة سؤال المصطلح للدكتور والباحث المتميز أحمد ذيب، لا يقلل من شأنها، فهي أطروحة غير مسبوقة في تقييم مناهج دراسة مصطلحات علوم الشريعة وتقويمها، وما يميزها أنها خريطة شاملة في دراسة المصطلح الإسلامي ومناهجه، تعيد طرح إشكالية المنهج والمصطلح في قراءة التراث الإسلامي. وهذه الأطروحة أرضية علمية لخوض معركة التجديد والتطوير، لمواجهة التحديات المنهجية المعاصرة.

## المراجع:

الأنصاري، ف. (1997). *أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي*. منشورات الفرقان.

الأنصاري، ف. (2014). *المصطلح الأصولي عند الشاطبي* (ط. 2). دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

البوشيخي، ش. (1995). *مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيُّن للجاحظ* (ط. 2). دار القلم للنشر والتوزيع.

البوشيخي، ش. (2002). *نظرات في المصطلح والمنهج*. انفو-برانت.

ذيب، أ. (2022). *سؤال مصطلح في العلوم الإسلامية: فرضيات التكوين وإمكانيات التطوير*. مركز نماء للبحوث والدراسات.

زمرد، ف. (2002). *مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف*. معهد الدراسة المصطلحية.

زمرد، ف. (2012). *الدراسة المصطلحية وعلم الدلالة. دراسات مصطلحية*، 11–12. مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، ومعهد الدراسة المصطلحية.

زمرد، ف. (2018). *الدرس المصطلحي للقرآن الكريم: بين التأصيل والتطوير* (ط. 2). الرابطة المحمدية للعلماء.

العمري، م. (2012). *زمن الطلبة والعسكر: سيرة ذاتية*. مركز محمد بنسعيد آيت يدر.

الفاسي الفهري، إ. (2000). تعقيب على ورقة فريد الأنصاري «منهجية دراسة المصطلح التراثي». في *نحو منهجية التعامل مع التراث الإسلامي*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومعهد الدراسة المصطلحية.

القاسمي، ع. (2019). *علم المصطلح: أسسه النظرية، وتطبيقاته العملية* (ط. 2). مكتبة لبنان ناشرون.

## Arabic reference

Al-Ansari, F. (1997). *The ABCs of research in Islamic sciences: An attempt at methodological grounding*. Al-Furqan Publications.

Al-Ansari, F. (2014). *The Usūlī term in al-Shāṭibī's thought* (2nd ed.). Dar Al-Salam for Printing, Publishing, Distribution & Translation.

Al-Bushaykhi, S. (1995). *Critical and rhetorical terms in al-Jāḥiẓ's "al-Bayān wa al-Tabyīn"* (2nd ed.). Dar Al-Qalam for Publishing and Distribution.

Al-Bushaykhi, S. (2002). *Reflections on terminology and methodology*. Info-Print.

Dhib, A. (2022). *The question of terminology in Islamic sciences: Formation hypotheses and development possibilities*. Nama Center for Research and Studies.

Zamurd, F. (2002). *The concept of interpretation in the Qur'an and the Prophetic tradition*. Institute for Terminological Studies.

Zamurd, F. (2012). *Terminological studies and semantics. Terminological Studies, 11–12*. Foundation for Research and Scientific Studies (Mabda') & Institute for Terminological Studies.

Zamurd, F. (2018). *Terminological studies of the Holy Qur'an: Between grounding and development* (2nd ed.). The Mohammadia League of Scholars.

Al-'Umari, M. (2012). *The era of students and the military: An autobiography*. Moham-

med Bensaïd Ait Idder Center.

Al-Fassi Al-Fihri, I. (2000). Commentary on Farid Al-Ansari's paper "Methodology for studying classical terminology." In *Towards a methodology for dealing with Islamic heritage*. International Institute of Islamic Thought & Institute for Terminological Studies.

Al-Qasimi, A. (2019). *Terminology science: Theoretical foundations and practical applications* (2nd ed.). Librairie du Liban Publishers.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.473

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 7-9-2024
تاريخ القبول: 1-11-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# مصطلح «التكامل المعرفي» وإشكال التنازع الدلالي في الدراسات الحديثة

## مراجعة لكتاب (التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية)

**مصطفى العادل**[1]

Adilmus93@gmail.com

## ملخص:

يعرض هذا البحث أهم مضامين الكتاب الجماعي (التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية)، ويتتبع أهم الإشكالات المتعلقة بقضية المصطلحات والمفاهيم؛ وذلك في ضوء بعض الدراسات الحديثة في حقل التكامل المعرفي والدراسات البينية، ويسعى إلى اختبار مدى استيعاب الباحثين المشاركين فيه لحقيقة المصطلحات والمفاهيم التي استعملوها في أبحاثهم.

ويهدف البحث من ناحية أخرى إلى الإسهام في المراجعات العلمية لأحدث الإصدارات في ثقافتنا العربية، ونشر ثقافة المراجعة والتقويم والنقد؛ بوضع الكتاب ضمن جهود الباحثين المحدثين ضمن هذا الحقل المعرفي، والإشادة بقيمته العلمية..

## الكلمات المفتاحية:

التكامل المعرفي، التداخل، الدراسات البينية، المصطلح، الدراسات الحديثة.

(1) حاصل على الدكتوراه في اللسانيات العربية، خريج كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول، بوجدة.

للاقتباس: العادل، مصطفى، مصطلح «التكامل المعرفي» وإشكال التنازع الدلالي في الدراسات الحديثة، مراجعة لكتاب (التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 274-298.

© 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: 2024-11-1

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Term "Cognitive Integration" and the Problem of Semantic Conflict in Modern Studies : A Book Review of *Cognitive Integration in Arab-Islamic Civilization: Issues and Representative Models*

**Mustapha El Adel**[(2)]

Adilmus93@gmail.com

## Abstract

This research presents the most important contents of the collective book *Cognitive Integration* in *Arab-Islamic Civilization: Issues and Representative Models*, and traces the most important problems related to the issue of terminology and concepts; in light of some recent studies in the field of cognitive integration and interdisciplinary studies. It also seeks to test the extent to which participating researchers understand the true terms and concepts they used in their research. On the other hand, the research aims to contribute to scientific reviews of the latest publications in our Arab culture, and to spread the culture of review, evaluation and criticism by placing the book among the efforts of modern researchers in this field of knowledge, and praising its scientific value.

## Keywords:

cognitive integration, overlap, interdisciplinary studies, terminology, modern studies.

(2) PhD in Arabic Linguistics, graduate of the Faculty of Arts and Humanities, Mohammed I University, Oujda.

Cite this article as: El Adel ,Mustapha, The Term "Cognitive Integration" and the Problem of Semantic Conflict in Modern Studies : A Book Review of *Cognitive Integration in Arab-Islamic Civilization: Issues and Representative Models*, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 274-298.

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

## مقدمة

يعد مصطلح التكامل المعرفي من المصطلحات الحديثة التي لقيت رواجًا كبيرًا وانتشارًا واسعًا في المعرفة المعاصرة؛ وذلك لتضافر عدة عوامل منها ازدهار العلوم المعرفية(3) Cognitive Science؛ القائمة على التكامل والتداخل، وظهور إشكالات وأزمات اجتماعية واقتصادية وحضارية نتيجة التخصص الضيق، وحاجة المعرفة المعاصرة إلى الانفتاح على أكثر من علم للتصدي لتلك الإشكالات والأزمات.

ولئن كان طابع التكامل والتداخل ملازمًا للمعرفة عبر محطاتها التاريخية، فإن ظهور المصطلحات الحديثة للدلالة على نوع من الدراسات البينية التي تنفتح على أكثر من علم يرجع إلى دراسات علمية كثيرة ظهرت منذ منتصف القرن الماضي في الثقافة الغربية، واتخذت في الدراسات العربية الحديثة تسميات عدة بفعل الترجمة والتعريب.

تكمن أهمية هذه المراجعة في دعم أطروحة التكامل المعرفي من خلال محاورة المضامين التي جاءت في إصدار جماعي حديث في المعرفة المتداخلة؛ هو كتاب (التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية)، ومناقشة أفكاره، مع التركيز على جانب المصطلح والمفهوم، وكذا إثارة الكثير من القضايا التي تحتاج إلى المراجعة في ضوء الدراسات والكتب الصادرة في هذا الباب.

وهنا سنختبر مدى إدراك الباحثين جميعًا لدلالة مصطلح التكامل المعرفي الذي اختاروه لكتابهم وأوردوه في أبحاثهم ودراساتهم، ومدى استيعابهم للفروقات العلمية التي تميزه عن باقي المصطلحات المعتمدة في هذا الحقل، إذ يفترض التأليف الجماعي انطلاق كل المؤلفين من أرضية معرفية ومنهجية موحدة، واعتماد المصطلحات والمفاهيم بالخلفية المعرفية والمرجعية الفكرية نفسها.

وفي المقابل يمكن أن يعتمد الباحثون مصطلح التكامل بمرجعيات مختلفة ومعانٍ متعددة في أبحاثهم، وقد يصادف القارئ استعمال العديد من المصطلحات من الأسرة المفهومية للتكامل تعبيرًا عن المعنى نفسه، وهو ما قد يُسقط الكتاب في إشكالات مصطلحية ومفهومية عدة منها التنازع الدلالي والافتقار إلى أرضية نظرية ومنهجية تُبنى عليها كل الأبحاث التي يضمّها وتنطلق منها.

نسعى من خلال هذه المراجعة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف منها:

- التعريف بالكتاب، وعرض مضامينه وقضاياه في ضوء ما توصّل إليه الباحثون في هذا الحقل

(3) دراسات بينية تتضافر فيها علوم عدة لدراسة العقل البشري، نشأت في الحضارة الغربية منذ خمسينيات القرن الماضي.

المعرفي، ومنها قضية مصطلح «التكامل المعرفي»، والأسرة المفهومية لهذا المصطلح، وعلاقته بباقي المصطلحات المعتمدة من قبل المتخصصين، منها: «التداخل المعرفي»، و«التجسير»، و«الدراسات البينية»، و«اتصال العلوم»، وغيرها.

- تقديم مضامين الكتاب ومراجعتها وتحليلها ونقدها.
- وضع الكتاب ضمن جهود الباحثين المعاصرين في حقل التكامل المعرفي.

وفي السعي لتحقيق هذه الأهداف، اخترنا تقسيم هذه المراجعة إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، ثم خاتمة وتوصيات للباحثين، أما المبحث الأول فقد خصّصناه لعتبات الكتاب ومعلوماته العامة، وذلك في ضوء السياق الذي صَدر فيه، وأهميته في مجاله وموضوعه. وخصّصنا المبحث الثاني لعرض أفكار الكتاب وتحليل قضاياه، وتتبّع قضية المصطلح فيها، في حين خصّصنا المبحث الثالث لإشكالات مصطلح «التكامل المعرفي» في ضوء الكتب المؤلَّفة في الحقل نفسه.

## المبحث الأول: عتبات الكتاب

صَدر كتاب (التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية) فيما يقرب من مئة وسبعين صفحة من الحجم المتوسط 24/17، سنة 2023 في طبعته الأولى بدار فضاءات للنشر والتوزيع بالأردن.

والكتاب مؤلَّف جماعي، نسّق أبحاثه وأعدّه للنشر الباحثان المغربيان مصطفى قدوري وسلام اورحمة، وراجعه عبد المجيد طلحة وقدّم له.

شارك في الكتاب سبعة باحثين، انصبت موضوعات أبحاثهم على قضية التكامل المعرفي من حيث المصطلح والمفهوم، ومن حيث مسألة التصنيف في الحضارة العربية الإسلامية، وكذا بعض تجليات التكامل بين العلوم اللغوية والإسلامية من جهة أولى، وتكامل مستويات اللغة من جهة ثانية.

لقد جاء الكتاب في إطار توجّه معرفي عام نحو البحث في التداخل بين المعارف، وهو توجّه لقي إقبالًا كبيرًا من قبل الباحثين في السنوات الأخيرة، وهو ما تؤكده كثرة الإصدارات والكتب الحديثة في هذا الباب، وكذا الندوات والفعاليات والمحاضرات التي عرفتها الساحة العلمية في مختلف الأقطار الإسلامية.

## المبحث الثاني: موضوع الكتاب وقضاياه الأساس

يظهر التكامل المعرفي موضوعًا للكتاب منذ الوهلة الأولى من تصفحه؛ حيث يلحظ القارئ ذلك من خلال الإهداء الذي افتُتح به الكتاب، وقد جاء فيه: «إلى الذين يخوضون في مختلف العلوم، ولا يعتبرونها جزرًا معزولة عن بعضها... إلى الذين يؤمنون بفكرة التكامل بين مختلف المجالات المعرفية نهدي هذا العمل». ويلاحظ أن الإهداء أشار إلى نوعين من التداخل هما:

- التكامل بين العلوم.
- التكامل بين مختلف المجالات المعرفية.

وقد يُثار هنا سؤال الفرق بين العلوم والمجالات المعرفية في تصور الباحثَين، وهل اختار الباحثان مصطلح التكامل المعرفي أو التكامل بين العلوم من قائمة المصطلحات المعتمدة في هذا المجال عن وعي واقتناع خاص بخصوصيات المصطلح، أم أنه اختيار عشوائي واعتماد اعتباطي لا غير؟

يتقوى هذا الاختيار –كما يبدو- من خلال مسألتين هما:

**أولاهما:** تأكيد موضوع التكامل المعرفي في تقديم الكتاب، سواء في تقديم الدكتور طلحة، أو في تقديم الباحثَين المنسقين، جاء في تقديم الأول: «فالتفكير في التكامل المعرفي استعادة للحقيقة المعرفية الكامنة، وتحيّز «لمنطق الإنسان» في الفكر والتفكير «النصوص» و«الموضوعات» و«القضايا» و«الظواهر» بل و«الأحداث» بأصل «السياق» المعرفي؛ والحدثي؛ والنصي؛ والمنهجي»[4]؛ مبيّنًا سعي الكتاب إلى العودة إلى النص القرآني والعلوم في الحضارة العربية الإسلامية باعتبارها النماذج المثلى في تجسيد ذلك التكامل الذي يسمّيه الكاتب بـ«علاقة الإمداد والاستمداد»، أو «التآخذ المتجدد»[5].

**ثانيتهما:** تأكيد المنسقين في تقديمهما سمة التكامل التي لازمت تفكير العلماء في الحضارة العربية الإسلامية، وهي سمة تميزت بتعدّد المعارف وتكاملها، إذ إن العلوم قبل القرآن الكريم لم تكن متفرقة منفصلة عن بعضها، ولم يعرف علم مستقل بذاته إلا بعد نزول القرآن الكريم، بحيث عدّ المصدر الأساس الذي انبثقت منه العلوم الشرعية وأن بدايات التأسيس للعلوم اللغوية قد ارتبطت به[6].

ولئن اختار الباحثان مصطلح التكامل بين العلوم في هذه الدراسة، فقد وردت في تقديمهما

(4) مجموعة من الباحثين، التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية، تنسيق وإعداد مصطفى قدوري وسلام اورحمة، مراجعة وتقديم: عبد المجيد طلحة، الأردن، دار فضاءات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2023، (ص 11).

(5) المرجع نفسه، (ص 11).

(6) المرجع نفسه، (ص 15).

مصطلحات أخرى منها (التتمة) و(التكميل) و(التضافر) و(التفاعل) و(الالتحام)، وهي في نظرهم تعد أوجهًا من أوجه التكامل بين العلوم والمعارف.

يصادف الباحث في الدراسة الأولى من الكتاب جملة من المصطلحات، مع أن صاحبها عدّها صورًا من صور التكامل المعرفي الذي اختاره في عنوان بحثه؛ فقد أشار إلى مصطلح (الاحتواء) و(الوحدة)، يقول: «إن العلم مبني على الاحتواء، قبل التجاوز، وإن العلوم مهما تفرعت مجالاتها، فإن مبدأ الوحدة يحكم منطلقاتها وغاياتها، ولا مراء في أن نشأة العلوم والمعارف عند العرب وتطورها تجسدت فيها معالم الاحتواء»[7].

تتبع الباحث المعاني اللغوية والاصطلاحية لمصطلح التكامل في مقاييس اللغة لابن فارس، ولسان العرب لابن منظور والمعجم المحيط، ليخلص إلى أن تعريفه اللغوي يلتقي في معاني (التمام) و(الإجمال) الذي هو ضد (التجزئة) و(التقسيم) و(التشطيء)[8]. ثم دعم اختياره لمصطلح (التكامل المعرفي) ببعض التعاريف الاصطلاحية التي تؤكد شموليته على باقي المصطلحات.

استند الباحث على تعريف عكيوي عبد الكريم؛ الذي اعتمد مصطلحات منها الالتماس والالتقاء بين تخصص وغيره من التخصصات وكذا التعاون[9]. وتعريف محمد جبر علاء الذي يرى أن التكامل هو مجمل الإفرازات المعرفية التي يقدمها التداخل بين حقلين أو أكثر من حقول المعرفة للاستعانة بها في تفسير الظواهر[10].

وذكر الباحث جملة من المصطلحات الأخرى منها (التداخل) و(التساند) و(التلاقح) و(الاستمداد)، ليخلص إلى أن التكامل يجمعها، وقد استشهد بما أورده طه عبد الرحمن في تمييزه بين التكامل الداخلي الذي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية بعضها مع بعض، والتكامل الخارجي الذي يحصل بين العلوم التراثية والعلوم المنقولة، مؤكدًا أن اعتماد طه لمصطلح التداخل جاء في سياق خاص جعل فيه التداخل آلية من آليات النظرة التكاملية»[11].

---

(7) صغيري، عبد العلي، التكامل المعرفي وبناء العلوم: دراسة في المفهوم والتجليات، ضمن كتاب التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، (ص 19).

(8) المرجع نفسه، (ص 20-19).

(9) عكيوي، عبد الكريم، معالم التكامل بين العلوم الإسلامية، مقال ضمن كتاب (التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية، الرباط، منشورات دار الحديث الحسنية، فبراير 2009، (ص 13).

(10) جبر، محمد علاء، المدارس الصوتية عند العرب: النشأة والتطور، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2016، (ص 13).

(11) ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (ص 73).

ينتقل الباحث في تعريف مصطلح التكامل إلى ذكر بعض التعريفات الخاصة بالتكامل المعرفي، وقد أورد تعريفات متباينة، دون أن ينتبه إلى اختلاف منطلق كل تعريف ومرجعيته، وأثر ذلك كله في صياغة حده وغرضه وآفاقه، استدل بتعريف للدغامين زياد خليل ورد في سياق دراسة الباحث للتكامل المعرفي في القرآن الكريم، وتعريفين آخرين وردا في سياق حديثه عن التكامل بين العلوم بشكل عام.

جاء في تعريف الدغامين: «الإدراك التام الواعي للحقائق المتصلة بالوجود الإلهي والكوني والإنساني، وما ينتظم به من سنن، وما ينشأ عنه من علوم ومعارف»[12]. وفي تعريف عكيوي عبد الكريم قوله: «العلوم يصادر بعضها على أس البعض ويبنى عليه، ويستثمر بعضها آليات منهجية يقعدها البعض الآخر، ويوظف علماء باب ما من العلم نتائج انتهى إليها غيرهم في باب آخر»[13]. أما التعريف الثالث فهو لعقيلي إبراهيم، وفيه: «جميع طرق المعرفة الممكنة، فلا يلغى بعضها على حساب البعض، وإنما يعمل بكل طريق في مجاله، والنظر إلى كل مصادر العلم على أنها متكاملة ومتداخلة لا مستقلة ومتباينة»[14].

يلاحظ اختلاف هذه التعريفات وتباينها؛ حيث يقدم الأول تعريفًا للتكامل المعرفي في فهم خطاب الله للإنسان، وإدراك تكامل حقائق الوجود الإلهي الذي لا يتم بلوغه إلا بتسخير التكامل، في حين يقدم التعريفان الآخران وجهًا من أوجه التعاون بين العلوم لتحقيق منافع علمية ومعرفية.

ذكر الباحث بعض تجليات التكامل المعرفي بين العلوم في الحضارة العربية الإسلامية، منها سعيها جميعها إلى خدمة النص القرآني، وفهم رسالة الله للإنسان؛ حيث تكاملت العلوم اللغوية في فهم النص القرآني، وتكاملت من أجل الغرض نفسه العلوم اللغوية مع العلوم الشرعية.

وقدم الباحث علاقة المنطق ببناء علم المفردات من خلال كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، باعتباره صورة من صور التكامل المعرفي الخارجي؛ حيث «وظف الفراهيدي مبادئ الفكر الرياضي ومفاهيمه على مستوى التصور والتطبيق في تأليفه المعجمي مستحضرًا فيه علم الأصوات والنغم والموسيقى»[15]، مشيرًا إلى عدد من المصطلحات الرياضية التي استند عليها الخليل من قبيل: (التقاليب) و(الجذر) و(الاشتقاق).

---

(12) الدغامين زياد خليل، التكامل المعرفي في القرآن الكريم، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد التاسع، العدد 1/أ، 2013، (ص 165).

(13) عكيوي، عبد الكريم، معالم التكامل بين العلوم الإسلامية، مقال ضمن كتاب التكامل المعرفي في العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية، الرباط، منشورات دار الحديث الحسنية، الطبعة الأولى، فبراير، 2009، (ص 7).

(14) عقيلي، إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1994م، (ص 384).

(15) صغيري، عبد العلي/ التكامل المعرفي وبناء العلوم: دراسة في المفهوم والتجليات، (ص 27).

ويلاحظ أن المصادر والمراجع التي اعتمد عليها الباحث لا تفي بالغرض، إذ لم يعتمد على أهم المصادر الحديثة في موضوع التكامل المعرفي، أو على المصادر الأجنبية التي أُلّفت في هذا التوجه. كما أنه لم يقدم تمييزًا واضحًا لمصطلح التكامل المعرفي عن باقي المصطلحات التي أوردها ضمن استشهاداته.

يعرض البحث الثاني[16] ضمن الكتاب مسألة تصنيف العلوم، مقارِنًا بين عَلمين من علماء الأندلس هما ابن حزم (ت. 456هـ) وابن خلدون (ت. 808هـ)؛ مؤكدًا أهمية مبحث التصنيف في إبراز معالم الحضارة العربية الإسلامية الدينية والحضارية والمعرفية، وكذا عقلية علمائها الكبار. وقد قسم الباحث دراسته إلى محاور أربعة، أشار في الأول منها إلى اهتمام علماء الإسلام بتصنيف العلوم، ودرس في الثاني مرجعيات ابن حزم في تصنيفه، ومركزية التاريخ في تصنيف ابن خلدون في المحور الثالث، ثم جمع في الرابع بعض أوجه التقاطع بين تصنيف ابن حزم وابن خلدون.

ولئن عرّف الباحث «علم التصنيف» باعتباره «أداة تنظيمية للمعرفة، تسعى إلى ترتيب العلوم، وحصر موضوعاتها ومناهجها وفق تصوّر فلسفي معين»، فإنه لم يبين بدقّة محورية التصنيف في قضية التكامل المعرفي، ولو ركز الباحث على علاقات التكامل المعرفي بمبحث التصنيف في التراث العربي لكانت للبحث إفادة مضاعفة، علمًا أن العلمين لم يهملا في تصنيفهما محورية بعض العلوم في خدمة البعض الآخر، وهو ما يشير إلى حضور خلفية التكامل ومرجعيتها وإن كانت مضمرة في تصنيفي ابن حزم وابن خلدون.

يلاحظ أن الباحث درس أيضًا مسألة التصنيف في معزل عن مسألة التكامل، وهو ما حرمه من بلوغ العلاقة القائمة بينهما، ودور مبحث التصنيف في إبراز العلاقة بين العلوم والمعارف في الحضارة العربية الإسلامية. ويتأكد ذلك من خلال قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها، وهي مراجع عربية في باب التصنيف لا غير.

يرى حسن فتحي ملكاوي أن تصنيف العلوم من المفاتيح المهمة في فهم التراث الفكري الإسلامي، وكذا جهود العلماء في التاريخ الإسلامي في هذا المجال بوصفها محاولات لبيان صور مختلفة من العلاقة بين هذه العلوم، على أساس أن هذه العلاقة هي معيار التصنيف[17]، وأن جهود تصنيف العلوم ترتبط

(16) سعيد، عدنان، تصنيف العلوم في الحضارة العربية الإسلامية «ابن حزم وابن خلدون» أنموذجًا، ضمن الكتاب المدروس، (ص 65-37).

(17) ملكاوي، حسن فتحي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011، (ص 35).

بقضية وحدة المعرفة وتكاملها[18].

أما البحث الثالث[19] فإنه يقدم وجهًا آخر من أوجه التكامل بين العلوم؛ هما علم النحو وعلم التفسير، وتكاملهما لفهم النص القرآني؛ ذلك أن النحو في نظر الباحث من الأدوات الأساس التي استعان بها المفسرون لاستنباط معاني الآيات ودلالاتها المختلفة.

ولم يستطع الباحث -هو الآخر- التخلص من الفوضى والاضطراب المصطلحي في بحثه، فقد اعتمد مصطلح التكامل في العنوان (أوجه التكامل بين علم النحو والتفسير: قضايا ونماذج تمثيلية)، ثم وعد القارئ في المقدمة بتقسيم البحث إلى محورين «أولهما عنونه بـ(تفاعل علم التفسير وعلم النحو لفهم النص الديني)، (...) وثانيهما عنونه بالقواعد التوجيهية ودورها في التحليل النحوي للخطاب القرآني»[20]. لكن الباحث لم يفِ بذلك؛ حيث عنون الأول بـ(تظافر [تضافر][21] علم التفسير وعلم النحو لفهم النص الديني وتحكيم السياق)، فاعتمد التكامل والتفاعل والتضافر دون أن يميز بينها، فضلًا عن عدم تحديده لمصطلح التكامل والمرجعية التي بنى عليها.

لم يعتمد الباحث على أي كتاب في التكامل المعرفي لا بالعربية ولا باللغات الأخرى، وهذا يبرر ضعف البحث من الناحية النظرية والأساس المرجعي الذي انطلق منه الباحث؛ ولو أمعن النظر في نظرة القدامى لأدرك أن النحو أداة لا يقوم التفسير إلا بها، وأن محورية النحو في علم التفسير تحصيل حاصل.

يناقش البحث الرابع[22] مركزية علمي النحو والقراءات في تفسير النص القرآني من خلال كتاب البحر المحيط لأبي حيان (745هـ)، وآليات اشتغال المفسر الناقد، وما ينبغي أن يتسلح به من علوم لتزداد كفاءته اللغوية والنحوية، والاطلاع على القراءات المتواترة والشاذة، حتى لا يفتي بجهله في الأحكام الشرعية، وينتقد دون بيان وتعليل[23].

ولئن بين الباحث بعض جهود أبي حيان في النحو والقراءات، فإنه بالغ كثيرًا في إصدار بعض أحكام القيمة، منها قوله: «لعل انتماء أبي حيان إلى المدرسة الأندلسية جعلته يسخر **كل علوم اللغة** في تفسير

(18) المرجع نفسه، (ص 35).

(19) قدوري، مصطفى، أوجه التكامل بين علم النحو والتفسير: قضايا ونماذج تمثيلية، ضمن الكتاب المدروس، (ص 83-65).

(20) المرجع نفسه، (ص 66-65).

(21) كتبها الباحث (تظافر) وهو تداول شائع لهذا المصطلح مع أن الصواب هو تضافر أي تعاون.

(22) ميري، هشام، مركزية علمي النحو والقراءات في تفسير النص القرآني: كتاب البحر المحيط لأبي حيان أنموذجًا، ضمن الكتاب المدروس، (ص ص 98-84).

(23) المرجع نفسه، (ص 96).

القرآن الكريم، وفتح أبواب التأويل في التعامل مع النص القرآني **لم يصل إليها أحد ممن عاصره أو سبقه**، لأنه لم يتحيز لأي مذهب»[24]! وهو قول يحتاج إلى الكثير من المراجعة. ومن ناحية أخرى فإن الباحث لم يؤسس أفكاره على أرضية نظرية في مسألة التكامل المعرفي؛ إذ لم يبين أوجه التكامل بين العلمين في خدمة التفسير، وإنما بين بعض أهميتهما بالنسبة لعلم التفسير.

ناقش البحث الخامس[25] في الكتاب مسألة الاستدلال النحوي وما يتطلّبه من تضافر آليات الصناعة اللغوية ومستوياتها، وأكد أن التكامل المعرفي بين النحو وباقي حقول المعرفة «مسألة بحثية في تاريخ الفكر اللغوي العربي»[26]. وبين الباحث علاقة الاستدلال النحوي بالصواتة العربية، وأشار في المبحث الثاني إلى علاقة علم التصريف بالاستدلال (اللغوي)، ولم ينج البحث من خلط مصطلحي كبير، واعتماد مصطلحات مائعة ذات دلالات متعددة منها (الاستدلال النحوي) و(الاستدلال اللغوي) و(الممارسة اللغوية) و(الممارسة النحوية) و(التحليل النحوي) و(التحليل اللغوي)، ولم يستطع التمييز بين العلوم اللغوية، وبين مستويات التحليل اللغوي.

ونظرًا لفوضى المصطلح التي كانت وجهًا من أوجه الضَّعف في البحث، يحتاج الباحث إلى فَرش نظري يميز فيه بين المصطلحات التي اعتمدها. ومنها -إضافة إلى التي سبق ذكرها-: (المستويات اللغوية)، و(النسق اللغوي)، و(النظر اللغوي)، و(الاستدلال الحجاجي)، و(المعطيات اللغوية)، و(قضايا الاستدلال)، و(القضايا الخلافية)... إلخ. كما أن الباحث لم يعتمد على بعض المصادر الحديثة في التكامل المعرفي وفي اللسانيات، سواء بالعربية أو باللغات الأجنبية، واعتمد مصادر كلها تراثية، وهو ما أسهم بلا شك في الخلط بين الكثير من المصطلحات والمفاهيم القديمة والحديثة، ومن مرجعيات مغايرة.

يناقش البحث السادس[27] أوجه التكامل بين علم الأصوات وعلم التجويد والقراءات، وقد انطلق الباحث من إشكالية اعتمد فيها مصطلح التكامل مرادفًا لمصطلح التداخل[28]. ثم استعمل كذلك مصطلح (الاتفاق) مرادفًا لهما؛ إذ يرى أن بين العِلمين علاقة «تشكّل محور التكامل والتداخل والاتفاق في تحديد المخارج والصفات الحقيقية للحروف العربية عند النطق بها»[29]. ثم يضيف مصطلح

(24) المرجع نفسه، (ص 84).
(25) قدوري، يونس، تكامل المستويات اللغوية في التحليل النحوي: الاستدلال في القضايا الخلافية أنموذجًا، (ص ص 130-99).
(26) المرجع نفسه، (ص 99.)
(27) العلمي، يوسف، علم الأصوات العربي وعلم التجويد القرآني: دراسة نظرية في أوجه التكامل المعرفي، (ص 150-131).
(28) المرجع نفسه، (ص 131).
(29) المرجع نفسه، (ص 132).

(التقابل) في حديثه عن أهمية البحث، فيجعله مرادفًا للتكامل والتداخل، ويدرج في المبحث الثاني من البحث مصطلح الترابط. مع أن هذه المصطلحات تختلف كثيرًا فيما بينها، بل تتعارض أحيانًا كما هو الشأن بالنسبة للتقابل الذي قد يعني التوازي وعدم الالتقاء في سياقات أخرى.

ويستعمل كذلك (الترابط) و(التكامل) و(التداخل) في حديثه عن علم الأصوات العربي وعلاقته بعلم التجويد؛ فاعتبر الترابط مرادفًا للتداخل وللتكامل، واستخدم في الخاتمة كذلك[30] مصطلح التشارك مرادفًا للمصطلحات السابقة.

وبالنظر في قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها الباحث، يُلحظ الاكتفاء بالكتب القديمة والحديثة في التجويد والقراءات، دون الاعتماد على تأصيل نظري لموضوع التكامل المعرفي في ضوء ما أُلّف فيه من دراسات ومؤلفات.

اعتمد صاحب البحث السابع[31] مصطلح (التكامل) في إظهار العلاقة بين المستوى الصرفي والمستوى الصواتي في بناء الكلمة، واعتمد مصطلح (التداخل)[32] مرادفًا للتكامل في حديثه عن العلاقة بين المستويات اللغوية في الحضارة العربية الإسلامية. ثم أشار إلى التكامل مرة أخرى في الخاتمة بين المباحث الصرفية والصواتية. واستعمل الباحث مصطلح التساند كذلك في المبحث الثالث ليبين التكامل بين المكون الصرفي والصواتي في بناء الكلمة.

خلص الباحث في المبحث الثاني إلى «أن فرضية التفاعل بين المباحث الصرفية والصواتية في الصرف العربي قائمة بقوة النصوص»[33]. وفي الخاتمة استعمل التفاعل كذلك في حديثه عن التفاعل بين مباحث الصرف والصواتة[34]. فاعتبر التفاعل مرادفًا آخر لمصطلح التكامل.

لقد استعمل الباحث تلك المصطلحات جميعها بمعنى التكامل، ولعل ذلك راجع إلى طبيعة المصادر التي اتكأ عليها، إذ لم يعتمد مراجع التكامل المعرفي، وإنما اقتصر على بعض الكتب القديمة والحديثة في علمي الصرف والأصوات.

(30) المرجع نفسه، (ص 146).
(31) المرجع نفسه، (ص 162-151).
(32) المرجع نفسه، (ص 151).
(33) المرجع نفسه، (ص 154).
(34) المرجع نفسه، (ص 158).

## المبحث الثالث: إشكالات مصطلح «التكامل المعرفي» في الدراسات الحديثة

يلحظ الباحث وجودَ نوع من الفوضى في استعمال المصطلح الدال على التكامل بين العلوم، وكذا قلّة إدراك الفروق الحاصلة بين العديد من المصطلحات التي استخدموها في هذا المجال، وقبل مناقشة هذا الإشكال، اخترنا تحديد المقصود بمصطلح «التكامل المعرفي» من الناحية اللغوية في القواميس اللغوية العامة؛ فجذر (ك-م-ل) في لسان العرب لابن منظور يفيد: «الكمال: التمام، وقيل التمام الذي تجزأ منه أجزاؤه (...)، وتكمّل: ككمُل وتكامل الشيء، وأكملته أنا، وأكملت الشيء؛ أي أجملته وأتممته (...) والتكميل والإكمال: التمام: واستكمله؛ استتمه»[35].

يُستفاد من التعريف اللغوي السابق لمصطلح التكامل، المعاني التالية:

- دلالة المصطلح على التمام والكمال والإجمال والتعاون
- اشتماله على أجزاء تشكل في مجملها شيئًا واحدًا
- ارتباط التكامل والتعاون بغرض يُحقَّق، أو منفعة تُبلغ
- ارتباط التكامل في المعنى اللغوي الحديث بعلم الاقتصاد، وتكامل الصناعات وحاجة بعضها للبعض الآخر.

ويُعدّ مصطلح (التداخل) من المصطلحات المرادفة للتكامل في مختلف الدراسات التي اطّلعنا عليها، ونورده هنا لاختياره من قبل بعض الباحثين للدلالة على معنى التكامل.

والتداخل من جذر (د-خ-ل)، وهو في لسان العرب: «الدخول نقيض الخروج (...) والدّخل: خلاف الخرج، وهو في بني فلان دخل إذا انتسب معهم في نسبهم وليس أصله منهم (...) والدخيل الضيف لدخوله على المضيف (...) وتداخل المفاصل ودِخالها: دخول بعضها في بعض (...)، والدِّخلة في اللون: تخليط ألوان في لون»[36]، وفي المعجم الوسيط: «تداخلت الأشياء: داخلت. و-الأمور: التبست وتشابهت»[37].

يستفاد من هذين التعريفين ما يأتي:

(35) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، طبعة جديدة ومصححة، تص أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1999م، ج2، مادة (كمل).

(36) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، (ص ص 311-306).

(37) مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المعجم الوسيط، (ص275).

- انتساب أشياء ليست من أصل واحد.
- دلالة التداخل على الالتباس والتشابه والاختلاط.

وبالمقارنة بين معاني التكامل والتداخل يتبين لنا أن التكامل يدل على تعاون بين بعض الأجزاء، وإكمال بعضها بعضًا في تحقيق غاية معينة، وأن تلك الغاية لا تتحقق إلا بتكامل الأجزاء المتفرقة. بينما يقتصر معنى التداخل على تشابك الأمور وتداخلها، في مرحلة أولى، دون بلوغ الحديث عن تكاملها لتحقيق غاية معينة، ولعل هذا التباين في المعنى اللغوي هو السبب الذي دفع بعض الباحثين إلى اعتماد مصطلح التداخل لا التكامل في الحديث عن علاقات تجسد ترابط المعارف والعلوم وتداخلها وتعاونها.

ولأن المعنى المقصود هو «اندراج العلم الواحد تحت أكثر من علم لكونه يستفيد منها جميعًا، مما يجعله متفرعًا من أكثر من علم»[38]، فإن الباحثين اختلفوا في اختيار المصطلح الأنسب والسليم لهذه العلاقة، حيث يرى البعض أنها علاقة تداخل معرفي لا غير. في حين ينظر إليها البعض الآخر على أن قيمة هذا التداخل تكمن في التكامل والتعاون لغايات محددة.

فإذا ميّز هُمام بين مصطلحي التداخل والتكامل، واعتبر أن التداخل المعرفي هو الأقرب إلى الصواب، «لشمولية مصطلح التداخل واتساعه أكثر من التكامل، ولأن التداخل ليس بالضرورة تكاملًا. ثم إن التكامل لا يحقق بالضرورة المطلب العلمي الأساسي، وهو الإبداع المكثف والتناول الشامل للظواهر المعرفية المعقدة. كما أن التداخل يفتح فرصًا للتواصل بين العلوم، دون تكامل بينها، جزئيًا أو كليًا»[39]، فإن فتحي ملكاوي يرى أن هذا التعدد في المفاهيم يصاحبه قدر من التشويش في السعي لتحقيق الغاية المرجوة من فكرة التكامل، ويرى في المقابل أن «مصطلح التكامل أكثر وضوحا في دلالته (...) وبخاصة إذا كان التكامل يعني أن علما معينا يحتاج إلى أن يتكامل مع علم آخر أو أكثر، من أجل تطويره وتقدمه؛ أو يعني حاجة الإنسان في فهمه لعلم معين إلى علوم أخرى تعين في تحقيق هذا الفهم»[40].

واعتمد محمد بن حسين الأنصاري مصطلح التداخل في كتاب (سؤال التداخل المعرفي)، وإن أشار إلى مصطلح التكامل أحيانًا أخرى مرادفًا له، يقول في المقدمة: «إن التداخل بين العلوم واحتياج بعضها لبعض من الموضوعات الجديرة بالعناية، لما فيه من آفاق بحثية وأفكار علمية لم يكثر طرقها

(38) ناهد، محمد بسيولي سالم، منطق تصنيف العلوم في نظم التصنيف العربية الإسلامية: قراءة تحليلية مقارنة بنظم التصنيف العربية الحديثة، عمان، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، م7، العدد 3، 2016م (ص73).

(39) همام، محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، بيروت-لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات، دراسات فكرية (9)، الطبعة الأولى، 2017م، (ص60).

(40) ملكاوي، حسن فتحي، مفاهيم التكامل المعرفي، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تحرير رائد جميل عكاشة، الطبعة الأولى، 2012م، (ص52).

من قبل»[41]؛ فاختار مصطلح التداخل ليعبّر عن العلاقات المبنية على التكامل بين العلوم؛ وهو ما يؤكّده قوله: «واحتياج بعضها لبعض»، إذ إن الحاجة تبرّر حقيقة التكامل بين العلوم.

والتداخل المعرفي عند الأنصاري هو «وسيلة تفسير وضبط وكشف لعملية الالتقاء والتفاعل بين العلوم المتمايزة، بما يحقق التكامل (غالبًا) بين مسائلها وغاياتها؛ وذلك لغرض معرفي؛ نظري أو تطبيقي»[42]، كما «يراد به الدلالة على نوع محدد من الدراسات التي تهدف لبيان نظرية التكامل بين العلوم وتشابهها، وإبراز علاقاتها وتقاربها»[43]؛ وهو ما يعني أن التكامل المعرفي في تصور الكاتب يعني العلم أي النظرية، في حين يبقى التداخل صورة من صور ذلك التكامل إلى جانب مصطلحات أخرى منها مصطلح التفاعل[44]. يقول: «فالتكامل بحُسبانه مفهومًا ونظرية، والتداخل بوصفه أداةً معرفية يعكسان حالة وجودية بين الأشياء المتباينة»[45].

والتكامل في نظر الأنصاري «أخصّ من التداخل من جهة كونه قيمة إيجابية، وأما التداخل فلا يلزم منه أن يكون تكاملًا إيجابيًّا دومًا، بل منه ما هو خلاف ذلك، فقد يكون سلبيًّا»[46]، واستعمل الأنصاري كذلك مصطلح التلاقح في ذكره لأهمية التكامل بين العلوم[47].

وبين هذا وذاك يستعمل بعض الباحثين مصطلحي التكامل والتداخل بمعنى واحد، فقد استعمل المسكيني المصطلحين في دراسته، وأورد عبارة: (تكامل العلوم وتداخلها)[48] في أكثر من موقع، ومع ذلك، فإنه يعتمد بشكل كبير على مصطلح التكامل. ونجد هذا الترادف كذلك عند طه عبد الرحمن وغيره من الباحثين، كما سيتضح ذلك في التعاريف الاصطلاحية التي سنوردُها فيما سيأتي. واستعمل محمد غاليم مصطلحات منها: التكامل والاتصال والتلاقي والانتظام والترابط[49]، واعتمد الحسان شهيد

(41) الأنصاري، محمد بن حسين، سؤال التداخل المعرفي: العلوم الإسلامية بين الاتصال والانفصال، السعودية، مركز للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 2019، (ص 9).

(42) المرجع نفسه، (ص 26).

(43) المرجع نفسه، (ص19).

(44) أورده الكاتب في الصفحة 19؛ وذهب إلى أن البعض يتوهم أن التفاعل بين العلوم، وإطلاق هذا المصطلح على ذلك لم يولد إلا في العصور المتأخرة.

(45) محمد بن حسين الأنصاري، سؤال التداخل المعرفي: العلوم الإسلامية بين الاتصال والانفصال، (ص 36).

(46) المرجع نفسه، (ص 27).

(47) المرجع نفسه، (ص 10).

(48) المسكيني، محمد، مقدمات العلوم: هم الاستقلال ومقصد التكامل، الكويت، مركز نهوض للدراسات والنشر، (ص3، وص10).

(49) غاليم، محمد، الأنموذج المعرفي إطارا لاتصال العلوم: بحث في وحدة المنهج وترابط الموضوعات، تونس، الدار التونسية للكتاب، ط1، 2021، (ص 8-7).

مصطلح التكامل في كتابه، واستعمل كذلك التشابه والتداخل والتمادد والتبادل[50]. واستعمل بودرع عبد الرحمن مصطلحات منها الاتصال، والانسجام، والمصالحة[51].

ويستعمل محمد بازّي مصطلح التساند في مشروع التأويليات الجديدة، ومنه استمد الكثير من الباحثين مصطلح التساند في الدراسات الحديثة، والتساند التأويلي عند بازّي، يقصد به: «تبادل العون والمساندة في عملية بلوغ المعنى بين العناصر المعتمدة في الفهم؛ فاللغة مثلًا تسند التخريج النحوي أو البلاغي، والاشتقاق يسند اللغة والنحو، والنصوص الموازية تسند الدلالة، والمثل يدعم المعنى... إنه تساند يتأسس لحظة الاشتغال بالتأويل بين الدوائر النصية والدوائر السياقية. وهو تساند تتحقق فيه الملاءمة والانسجام بين العناصر والمستويات»[52].

واستعمل عبد الفتاح الزويني التداخل والتكامل والتوافق بمعنى واحد[53]، ومن الباحثين من يستعمل التداخل والتكامل والتلاحم والتفاعل كذلك[54]، ومنهم من يستعمل مصطلح التجسير للتعبير عن عملية مد الجسور[55] بين العلوم؛ وهو من الجسر الذي يربط بين جزر منفصلة ومتباعدة، ومنه كذلك التفاعل بين العلوم[56]، ونجد من الباحثين من يستعمل مصطلح تمازج العلوم؛ وهو مصطلح يدل على أن العلوم مزيج وخليط متكامل ومتداخل، ومن الباحثين من يستعمل تعدد بنية المعارف، واجتماعها وتواردها[57]، والتفاعل بينها، والتزاوج والتوالد بين العلوم؛ حيث يظهر فرع جديد نتيجة التقاء علمين من قبيل علم اللغة الاجتماعي، حيث تتم معالجة قضية لغوية تتعلق بالمجتمع، أو مقاربة ظاهرة اجتماعية ولغوية من زاوية علم الاجتماع، مما يجعلنا داخل إطار علم الاجتماع اللغوي.

وتلتقي مجموعة من المصطلحات مع مفهوم تكامل المعارف وتداخلها؛ تستمد أصالتها من الفكر

(50) الحسان، شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، الإصدار 72، ديسمبر 2013، الكويت، سلسلة روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، دار الثقافة الإسلامية، (ص 21).

(51) بودرع، عبد الرحمن، نحو قراءة ابستمولوجية معرفية للتراث النحوي العربي، كتاب الندوة الدولية (قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة)، السعودية، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، 27-25 فبراير 2014، (ص 381).

(52) بازي، محمد، التأويلية العربية: نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، بيروت، منشورات ضفاف، ط1، 2015، (ص384).

(53) الزويني، عبد الفتاح، علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل، بيروت، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، السنة الثانية، العدد 5-4، صيف خريف 2018-2017، (ص228).

(54) بنعمر، محمد، المصطلح وأثره في رحلة المفاهيم، بيروت-لبنان، مركز نماء للدراسات والبحوث، (ص4).

(55) المسكيني، محمد، مقدمات العلوم: هم الاستقلال ومقصد التكامل، مرجع سابق، (ص3).

(56) المرجع نفسه، (ص3).

(57) وردت هذه المصطلحات إضافة إلى التداخل عند عبد الرحمن بودرع، في كتابه الأسس المعرفية للغويات العربية، الأردن، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013م، (ص 50 وص 53).

الإسلامي وإسلامية المعرفة، وبخاصة عند رموز المركز العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة، منها وحدة المعرفة، والمعرفة الكونية، والمعرفة الروحية، والرؤية الكونية، وعلم الكونيات، وتجتمع كل هذه المصطلحات في النظرة الشاملة للعالم: التي تأخذ جميع الأجزاء، والعناصر، والمكونات، والنظر بعين الاعتبار، فهي رؤية لحقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد وأطر مرجعية للفكر والسلوك، ضمن نظام القيم العام للمجتمع، وهي الصورة التي يدرك فيها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق والعلاقة بينها»[58].

ويقوم مشروع إسلامية المعرفة على الرؤية الكونية باعتبارها «رؤية شمولية (...) ورؤية حب وخير وتسخير وإعمار: وهي تمثل أساس تفعيل القوة والدافعية والإعمارية لدى الإنسان المسلم؛ الذي تتضافر في تكوينه وفطرته السوية، وفقًا للرؤية القرآنية، قوى الحب والضمير (...) كل ذلك في واقع المجتمع وعلاقته التوحيدية التكاملية، وفي بناء صرح الحضارة الإنسانية الإعمارية الروحانية الخيّرة»[59].

وفي علاقة إسلامية المعرفة بالتكامل المعرفي يقول إبراهيم أبو بكر: «وإذا جاز وصف إسلامية المعرفة بأنها رؤية، فإن التكامل المعرفي يجوز وصفه بأنه حالة تتسم بها العملية التعليمية في المؤسسات الأكاديمية التي تتبنى تلك الرؤية»[60]. ويقول عبد العزيز بوالشعير متحدثًا عن حسن فتحي ملكاوي: «ربط المؤلف مسألة التكامل المعرفي بالرؤية الإسلامية للعالم؛ لأن التكامل المعرفي في مفهومه الصحيح لا يتحقق إلا في إطار رؤية العالم التي مكنت العقل المسلم من تطوير فهمه السليم للكون والحياة والإنسان»[61].

ويعد مصطلح الدراسات البينية من أهم المصطلحات المرادفة للتكامل المعرفي، وهي من أبرز المصطلحات المتداولة بين الباحثين والمؤسسات العلمية اليوم. والدراسات البينية ترجمة لـ-Interdisci plinary المكونة «من مقطعين أساسيين، مقطع «inter» وتعني (بين)، وكلمة «discipline» وتعني مجالًا دراسيًّا معينًا، ومن هذا المنطلق، فقد عُرِّفت الدراسات البينية من قبل كلاين ووليم (2001) بأنها

(58) ملكاوي، حسن فتحي، مفاهيم التكامل المعرفي، مرجع سابق، (ص38).

(59) أبو سليمان، عبد الحميد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009م، (ص63).

(60) إبراهيم، أبو بكر محمد، التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001، (ص121).

(61) بوالشعير، عبد العزيز، مراجعة كتاب (منهجيات التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية لفتحي حسن ملكاوي، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 80، ربيع 2015م، (ص 152).

دراسات تعتمد حقلين أو أكثر من حقول المعرفة الرائدة، أو العملية التي يتم بموجبها الإجابة عن بعض الأسئلة أو حل بعض المشكلات، أو معالجة موضوع واسع جدًّا أو معقد جدًّا يصعب التعامل معه بشكل كافٍ عن طريق نظام أو تخصص واحد»[62]. وتمت ترجمة هذا المصطلح أيضًا إلى مقابلات عربية عدة منها: البين ميدانية، والعبر ميدانية، وتعددية الميادين[63].

فإذا كانت المصطلحات السابقة تعبر عن تلك الأنواع من العلاقات التكاملية التي تجمع العلوم والمعارف، فإن الدراسات البينية يقصد بها خلاصات تلك العلاقات ونتائجها العلمية، أي بمعنى آخر فالدراسات البينية «نوع من الحقول المعرفية الجديدة الناشئة من تداخل عدة حقول أكاديمية تقليدية أو مدرسة فكرية تفرضها طبيعة متطلبات المهن المستحدثة»[64]. وفي تعريف آخر فالدراسات البينية «عملية تقوم على الجمع بين كفاءات أو أفكار آتية من ميادين علمية أو فكرية مختلفة لتحقيق هدف مشترك، وذلك بالتوسل بمقاربات مختلفة لمواجهة مسألة بذاتها أو مشكل بذاته»[65].

من خلال ما سبق نخلص إلى أن الباحثين اختلفوا في التفضيل بين استخدام مصطلحي التكامل والتداخل، ومنهم من استخدمهما بمعنى واحد، وأن ذلك راجع حسب التعاريف اللغوية المستفادة إلى ارتباط مصطلح التكامل بالغاية والهدف، بينما يدل التداخل على التشابك دون أن يعني ذلك بالضرورة تكاملًا، ولإبراز هذه العلاقة بين العلوم والمعارف لجأ الباحثون إلى اعتماد العشرات من المصطلحات، منها التضافر والتعاون والتشارك والتلاقح والتمادد والتبادل والاتصال والتجسير والانسجام والمصالحة والانتظام والتلاقي والترابط ووحدة المعرفة والانسجام والاختلاط وتعدد بنية المعرفة وغيرها كثير.

ويبدو للوهلة الأولى أن بعض هذه المصطلحات لا تؤدي الغرض نفسه حينما تُستعمَل مرادفة للتكامل والتداخل المعرفي، من ذلك تعدد المعارف التي تعني الالتقاء حول موضوع واحد بين مجموعة من الباحثين، ومن تخصصات مختلفة، ولكن مع احتفاظ كل واحد منهم بمفاهيمه ومنهجه. أما رحلة

(62) مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الدراسات البينية، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، وزارة التعليم، 2017م، (ص6). وينظر كذلك: عبد الرزاق مختار محمود، الدراسات والبحوث البينية مدخل لتطوير الدراسات البينية، مجلة جامعة مطروح للعلوم التربوية والتقنية، م 2، ع 4، ج2، أكتوبر 2022م، (ص2).

(63) كاظم، جهاد حسن، في البينية نشأتها ودلالتها، الرياض، مجلة جامعة الملك سعود، م 25، الآداب 2، ص 241، وينظر كذلك خالد حوير الشمس، اللسانيات البينية، الأردن، مركز الكتاب الأكاديمي، 2022م، (ص 18-17).

(64) مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الدراسات البينية، (ص 6).

(65) كاظم، جهاد حسن، في البينية نشأتها ودلالتها، مرجع سابق، (ص 241).

التخصصات فهي تعبّر عن المعرفة المتنقلة بين تخصصات متنوعة[66]. هذا في الوقت الذي تدل فيه باقي المصطلحات عن ذلك التواصل الذي يكون بين العلوم والمعارف لتحقيق غايات محددة وأهداف علمية وبحثية.

إن الحديث عن التكامل بين المعارف اليوم ينبغي أن تُراعى فيه الخلفيات الحضارية والفلسفية، وأن فهم الانتقال من عالم الموسوعية القديمة إلى الإغراق في التخصص الذي برز مع النهضة الغربية، وازداد عمقًا مع رواد الحداثة الغربية، وبداية الخطاب التكاملي في الوقت الراهن، ينبغي أن يستند في حضارتنا العربية الإسلامية إلى مرجعياتنا وخلفياتنا الدينية والعلمية والمعرفية، لا أن يعيد تقليد الغرب وإسقاط توجهاته الجديدة في رسم مستقبلنا.

## خاتمة تركيبية

من خلال ما سبق توصلنا إلى جملة من الخلاصات منها:

- عرف مصطلح التكامل المعرفي انتشارًا كبيرًا في الدراسات الحديثة، وتصدّر قائمة أحدث الندوات والمؤتمرات والفعاليات العلمية، بل تعدّى ذلك فأُسِّسَت مؤسسات باسمه، واهتمت مراكز بقضاياه.

- أدى انتشار مصطلح التكامل المعرفي في المعرفة المعاصرة إلى ظهور العديد من المصطلحات والمفاهيم الحديثة للتعبير عن المعنى نفسه، وقد تأكّد أن فوضى مصطلح التكامل يرجع إما إلى التعدّد في ترجمة المصطلحات الأجنبية، أو في إبداع المصطلحات المناسبة وفق رؤية كل باحث وتصوره لتلك العلاقة.

- يعد كتاب (التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية) من أحدث الدراسات والكتب التي صَدرت في هذا الموضوع، وقد بيّنا بعض عيوبه، وبخاصة ما يتعلق بفوضى المصطلح في الكتاب.

- تُعزى فوضى المصطلح في ثقافتنا العربية المعاصرة إلى أزمة المنهج، وكذا غياب المنهج الابستمولوجي في تتبّع ولادة المصطلحات والنظريات والنماذج، ودراسة علاقاتها بمرجعياتها وأصولها ومنطلقاتها.

- استعمل الباحثون في حقل التكامل المعرفي مصطلحات عدة منها (التكامل المعرفي، التداخل، التساند، الدراسات البينية، التجسير، وحدة المعرفة، التعاون، التلاقي)، وغيرها من عشرات

(66) همام، محمد، التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، تحرير رائد جميل عكاشة، ط1، 2012م، (ص62).

المصطلحات، ولم يقتصروا على مصطلح التكامل المعرفي الذي اختير عنوانًا للكتاب، وعنوانًا لأبحاثهم التي يضمها.

- تختلف هذه المصطلحات لاختلاف المرجعيات التي قامت عليها خلفيات أصحابها الفلسفية والفكرية؛ وهو ما غاب عن أذهان الباحثين في اعتمادهم تلك المصطلحات، إذ يفتقر الكتاب بالفعل إلى أرضية منهجية يحدد فيها الباحثون منطلقاتهم وخلفياتهم التي بنوا عليها مصطلحاتهم.

- إذا كان التكامل يعني أن قيام علم ما يحتاج إلى أن يتكامل مع علم آخر، يتكئ عليه من أجل تحقيق غاياته وأهدافه، فإن التداخل قد يعبر عن علاقات الإمداد والاستمداد بين العلوم. وهو ما لم يكن حاضرًا في معظم أبحاث الكتاب، إذ اعتمد الباحثون المصطلحين معًا بمعنى واحد، كما اعتمدوا على مصطلحات متعددة وبمرجعيات مختلفة ومتنوعة تعبيرًا عن معنى التكامل.

- قد يكون التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية، والتداخل في بعض المصطلحات بين اللغة والرياضيات على سبيل المثال. وهو ما يستدعي اعتماد كل مصطلح في سياقه المناسب، كما تؤدي المصطلحات الأخرى وظائف وصورًا من وظائف التكامل وصوره، وهو ما لم يكن حاضرًا في الكتاب قيد الدراسة.

- يرجع مصطلح وحدة المعرفة إلى مشروع إسلامية المعرفة، ومصطلح التساند إلى المشروع التأويلي لمحمد بازي، كما يطلق مصطلح الدراسات البينية على تلك الدراسات التي تتأسس نتيجة التقاء أكثر من علم. والشأن نفسه بالنسبة للعشرات من المصطلحات المعتمدة في هذا الحقل المعرفي، والباحث مطالب بالتفريق بين تلك المصطلحات اعتبارًا للمجال التي نشأت فيه، والمعاني التي تؤديها في سياقاتها الخاصة.

- يؤثر اختلاف المرجعيات، وتباين المقاصد بين الباحثين والكتّاب في اختيار المصطلح الأنسب للعلاقة التي يدرسونها بين العلوم والتخصصات، واستنادًا إلى ذلك قد يستعمل الكتاب والباحثون المصطلح نفسه بمعانٍ مختلفة لاختلاف سياقات وروده، فمصطلح التساند في النظرية التأويلية عند محمد بازي لا يعني مصطلح التساند عند أي باحث آخر في إطار التكامل المعرفي. وهو ما يفرض على الباحث بالضرورة الاهتمام بالمرجعية التي يشتغل بها، والاعتناء بالمصطلح الذي يعتمده من خلال البحث عن دلالاته عند المبدعين له أو المترجمين له.

## المراجع:


- الأنصاري، محمد بن حسين، سؤال التداخل المعرفي: العلوم الإسلامية بين الاتصال والانفصال، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية، الطبعة الأولى، 2019.
- بازي، محمد، التأويلية العربية: نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، بيروت، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2015.
- أبو بكر محمد، إبراهيم، التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2001.
- بنعمر، محمد، المصطلح وأثره في رحلة المفاهيم، موقع مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت-لبنان، نشر يوم 28 يوليوز 2018، تم الاطلاع يوم 26 أكتوبر 2024م، على الرابط الآتي: https://www.nama-center.com/articles/details/40967
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ط جديدة ومصححة، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، 1999م.
- بوالشعير، عبد العزيز، مراجعة كتاب (منهجيات التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية لفتحي حسنن ملكاوي، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 80، ربيع 2015م.
- بودرع، عبد الرحمن، الأسس المعرفية للغويات العربية، الأردن، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013م.
- بودرع، عبد الرحمن، نحو قراءة ابستمولوجية معرفية للتراث النحوي العربي، كتاب الندوة الدولية (قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة)، السعودية، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، الطبعة الأولى، 2014.
- جبر، محمد علاء، المدارس الصوتية عند العرب: النشأة والتطور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.
- الحسان، شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، الإصدار 72، ديسمبر 2013، الكويت، سلسلة روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، الطبعة الأولى، دار الثقافة الإسلامية.

- حوير الشمس، خالد، اللسانيات البينية، الأردن، مركز الكتاب الأكاديمي، الطبعة الأولى، 2022م.
- الدغامين، زياد خليل، التكامل المعرفي في القرآن الكريم، الأردن، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد التاسع، العدد 1/أ، 2013.
- الزويني، عبد الفتاح، علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل، بيروت، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، السنة الثانية، العدد 5-4، صيف خريف 2017-2018.
- أبو سليمان، عبد الحميد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009م.
- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1993م.
- عقيلي، إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1994م.
- عكيوي، عبد الكريم، معالم التكامل بين العلوم الإسلامية، مقال ضمن كتاب (التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية)، الرباط، منشورات دار الحديث الحسنية، الطبعة الأولى، فبراير 2009.
- غاليم، محمد، الأنموذج المعرفي إطارًا لاتصال العلوم: بحث في وحدة المنهج وترابط الموضوعات، تونس، الدار التونسية للكتاب، الطبعة الأولى، 2021.
- كاظم، جهاد حسن، في البينية نشأتها ودلالتها، السعودية، مجلة جامعة الملك سعود، م 25، الآداب 2، الرياض، 2013.
- مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 2004م.
- مجموعة من الباحثين، التكامل المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية: قضايا ونماذج تمثيلية، تنسيق وإعداد مصطفى قدوري وسلام اورحمة، مراجعة وتقديم عبد المجيد طلحة، الأردن، دار فضاءات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2023.
- محمد همام، التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره

في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تحرير رائد جميل عكاشة، الطبعة الأولى، 2012م.

- محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، دراسات فكرية (9)، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
- مختار محمود، عبد الرزاق، الدراسات والبحوث البينية مدخل لتطوير الدراسات البينية، مجلة جامعة مطروح للعلوم التربوية والتقنية، م 2، ع 4، ج2، أكتوبر 2022م.
- مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الدراسات البينية، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، وزارة التعليم، 2017م، (لم تذكر الطبعة).
- المسكيني، محمد، مقدمات العلوم: هم الاستقلال ومقصد التكامل، الكويت، موقع مركز نهوض للدراسات والنشر، نشر في 17 أبريل 2017، تم الاطلاع في 26 أكتوبر 2024م، على الرابط الآتي: https://linksshortcut.com/nlGkJ
- ملكاوي، حسن فتحي، مفاهيم التكامل المعرفي، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، تحرير رائد جميل عكاشة، الطبعة الأولى، 2012م.
- ملكاوي، حسن فتحي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011.
- ناهد محمد بسيولي سالم، منطق تصنيف العلوم في نظم التصنيف العربية الإسلامية: قراءة تحليلية مقارنة بنظم التصنيف العربية الحديثة، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس. م7، العدد 3، 2016م.

## Arabic reference

- Al-Anṣārī, Muḥammad ibn Ḥusayn, su'āl al-Tadākhul al-ma'rifī : al-'Ulūm al-Islāmīyah bayna al-ittiṣāl wa-al-infiṣāl, Markaz takwīn lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth, al-Sa'ūdīyah, St1, 2019.

- Bāzī, Muḥammad, al-Ta'wīlīyah al-'Arabīyah : Naḥwa namūdhaj tsāndy fī fahm al-

nuṣūṣ wālkhṭābāt, Bayrūt, Manshūrāt Ḍifāf, St1, 2015.

- Abū Bakr Muḥammad, Ibrāhīm, al-Takāmul al-maʿrifī wa-taṭbīqātuhu fī al-Manāhij al-Jāmiʿīyah, Amrīkā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, St1, 2001.

- Bin-ʿUmar, Muḥammad, al-muṣṭalaḥ wa-atharuhu fī Riḥlat al-mafāhīm, Mawqiʿ Markaz Namāʾ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Bayrūt-Lubnān, Nashr yawm 28 Yūliyūz 2018, tamma al-iṭṭilāʿ yawm 26 Uktūbir 2024m, ʿalá alrābṭ al-ātī https://www.nama-center.com/articles/details/40967

- Ibn manẓūr al-Ifrīqī, Lisān al-ʿArab, Ṭ jadīdah wa-muṣaḥḥaḥah, Ed : Amīn Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb, wa-Muḥammad al-Ṣādiq al-ʿUbaydī, Bayrūt, Dār Iḥyāʾ al-Turāth, al-Ṭabʿah al-thālithah, 1999.

- bwālshʿyr, ʿAbd al-ʿAzīz, murājaʿat Kitāb (manhajīyāt al-Takāmul al-maʿrifī : muqaddimāt fī al-manhajīyah al-Islāmīyah li-Fatḥī ḥsnn Malkāwī, Amrīkā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, Majallat Islāmīyah al-Maʿrifah, al-Sunnah al-ʿishrūn, issue 80, Rabīʿ 2015.

- Būdaraʿ, ʿAbd al-Raḥmān, al-Usus al-maʿrifīyah li-lughawīyāt al-ʿArabīyah, al-Urdun, Dār Ward al-Urdunīyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St1, 2013.

- Būdaraʿ, ʿAbd al-Raḥmān, Naḥwa qirāʾah ibistimūlūjīyah maʿrifīyah lil-Turāth al-Naḥwī al-ʿArabī, Kitāb al-nadwah al-Dawlīyah (qirāʾah al-Turāth al-Adabī wa-al-lughawī fī al-Dirāsāt al-ḥadīthah), al-Saʿūdīyah, Jāmiʿat al-Malik Saʿūd, Kullīyat al-Ādāb, Qism al-lughah al-ʿArabīyah wa-ādābihā, St1, 2014.

- Jabr, Muḥammad ʿAlāʾ, al-Madāris al-ṣawtīyah ʿinda al-ʾArab : al-nashʾah wa-al-taṭawwur, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, St1, 2016.

- Al-ḥisān, Shahīd, al-Takāmul al-maʿrifī bayna al-ʿUlūm, al-iṣdār 72, Dīsimbir 2013, al-Kuwayt, Silsilat Rawāfid, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah, Qiṭāʿ al-Shuʾūn al-Thaqāfīyah, St1, Dār al-Thaqāfah al-Islāmīyah.

- ḥwyr al-shams, Khālid, al-lisānīyāt al-baynīyah, al-Urdun, Markaz al-Kitāb al-Akādīmī, St1, 2022.

- Al-Daghāmīn, Ziyād Khalīl, al-Takāmul al-maʿrifī fī al-Qur'ān al-Karīm, al-Urdun, al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, al-mujallad al-tāsiʿ, issue 1 / U, 2013.

- Al-Zuwaynī, ʿAbd al-Fattāḥ, ʿulūm al-waḥy wa-al-ʿUlūm al-daqīqah : Tajallīyāt al-tawāfuq wāltdākhl, Bayrūt, dawrīyah Namā' li-ʿUlūm al-waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah, al-Sunnah al-thāniyah, issue 4-5, ṣayf Khurayyif 2017-2018.

- Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd, al-ru'yah al-kawnīyah al-ḥaḍārīyah al-Qur'ānīyah, Amrīkā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, issue, 2009.

- ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā, Tajdīd al-manhaj fī Taqwīm al-Turāth, al-Dār al-Bayḍā', al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, St2, 1993.

- ʿAqīlī, Ibrāhīm, takāmul al-manhaj al-maʿrifī ʿinda Ibn Taymīyah, Amrīkā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, St1, 1994.

- ʿkywy, ʿAbd al-Karīm, Maʿālim al-Takāmul bayna al-ʿUlūm al-Islāmīyah, maqāl ḍimna Kitāb (al-Takāmul al-maʿrifī bayna al-ʿUlūm al-Islāmīyah : al-Usus al-naẓarīyah wa-al-shurūṭ al-taṭbīqīyah), al-Rabāṭ, Manshūrāt Dār al-ḥadīth al-Ḥasanīyah, al-Ṭabʿah al-ūlá, Fabrāyir 2009.

- Ghālīm, Muḥammad, al-Unmūdhaj al-maʿrifī iṭāran lātṣāl al-ʿUlūm: baḥth fī Waḥdat al-manhaj wtrābṭ al-mawḍūʿāt, Tūnis, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Kitāb, St1, 2021.

- Kāẓim, Jihād Ḥasan, fī al-baynīyah nash'atuhā wa-dalālatuhā, al-Saʿūdīyah, Majallat Jāmiʿat al-Malik Saʿūd, M 25, al-Ādāb 2, al-Riyāḍ, 2013.

- Majmaʿ al-lughah al-ʿArabīyah, al-Idārah al-ʿĀmmah lil-Muʿjamāt wa-Iḥyā' al-Turāth, al-Muʿjam al-Wasīṭ, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, St4, 2004.

- majmūʿah min al-bāḥithīn, al-Takāmul al-maʿrifī fī al-Ḥaḍārah al-ʿArabīyah al-Islāmīyah : Qaḍāyā wa-namādhij tamthīlīyah, Ed: Muṣṭafá Qaddūrī wa-salām awrḥmh, murājaʿat wa-taqdīm ʿAbd al-Majīd Ṭalḥah, al-Urdun, Dār Faḍā'āt lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, al-Ṭabʿah al-ūlá, 2023.

- Muḥammad Hammām, al-Tadākhul al-maʿrifī : dirāsah fī al-mafhūm, ḍimna al-Kitāb al-jamāʿī : al-Takāmul al-maʿrifī : atharuhu fī al-taʿallum al-Jāmiʿī wa-ḍarūratuhu al-ḥaḍārīyah, Amrīkā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, Ed: Rāʾid Jamīl ʿUkāshah, St1, 2012.

- Muḥammad Hammām, Tadākhul al-Maʿārif wa-nihāyat al-takhaṣṣuṣ fī al-Fikr al-Islāmī al-ʾArabī : dirāsah fī al-ʿAlāqāt bayna al-ʿUlūm, Markaz Namāʾ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Dirāsāt fikrīyah (9), Bayrūt-Lubnān, St1, 2017.

- Mukhtār Maḥmūd, ʿAbd al-Razzāq, al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-baynīyah madkhal li-taṭwīr al-Dirāsāt al-baynīyah, Majallat Jāmiʿat Maṭrūḥ lil-ʿUlūm al-Tarbawīyah wa-al-Tiqnīyah, M 2, ʿA 4, j2, Uktūbir 2022.

- Markaz al-Abḥāth al-waʿidah fī al-Buḥūth al-ijtimāʿīyah wa-dirāsāt al-marʾah, al-Dirāsāt al-baynīyah, Jāmiʿat al-Amīrah Nūrah bint ʿAbd al-Raḥmān, Wizārat al-Taʿlīm, 2017m, (lam tdhkr al-Ṭabʿah).

- al-Maskīnī, Muḥammad, muqaddimāt al-ʾUlūm : hum al-istiqlāl wmqṣd al-Takāmul, al-Kuwayt, Mawqiʿ Markaz nuhūḍ lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Nashr fī 17 Abrīl 2017, tamma al-iṭṭilāʿ fī 26 Uktūbir 2024m, ʿalá alrābṭ al-ātī https://linksshortcut.com/nlGkJ

- Malkāwī, Ḥasan Fatḥī, Mafāhīm al-Takāmul al-maʿrifī, ḍimna al-Kitāb al-jamāʿī : al-Takāmul al-maʿrifī : atharuhu fī al-taʿallum al-Jāmiʿī wa-ḍarūratuhu al-ḥaḍārīyah, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, Fīrjīniyā, al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrīkīyah, Ed: Rāʾid Jamīl ʿUkāshah, St1, 2012.

- Malkāwī, Ḥasan Fatḥī, manhajīyah al-Takāmul al-maʿrifī : muqaddimāt fī al-manhajīyah al-Islāmīyah, Amrīkā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, St1, 2011.

- Nāhid Muḥammad bsywly Sālim, Manṭiq taṣnīf al-ʿUlūm fī naẓm al-taṣnīf al-ʿArabīyah al-Islāmīyah : qirāʾah taḥlīlīyah muqāranah bi-nuẓum al-taṣnīf al-ʿArabīyah al-ḥadīthah, Majallat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-ijtimāʿīyah, Jāmiʿat al-Sulṭān Qābūs. m7, al-ʿadad 3, 2016.

# من إصدارات نماء 2025

www. namaa-journal.com

## فلسفة المعرفة

د. صلاح إسماعيل

## فلسفة العقل

د. صلاح إسماعيل

## عقلنة دلائل النبوة (كيف نجعل دلائل النبوة دلائل عقلية)

وبيان وجوه من الدلائل العقلية على النبوة

أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

## تَكْفِيرُ أَهْلِ الشَّهَادَتَيْنِ::

مَوَانِعُهُ ومَنَاطَاتُهُ، والرَّدُّ عَلَى غُلاةِ التَّكْفِيرِ فِيهِ

(وفيه بيانُ انْتِقاضِ النَّقْضِ المزعومِ حولَ مفهومِ شِرْكِ العبادة) الطبعة الثالثة

أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

## الدراسات القرآنية الغربية «المفهوم والتاريخ والاتجاهات» بحوث ودراسات علمية محكمة

ترجمة: د. بدر الحاكيمي

## تلقي فخر الدين الرازي (ت.606هـ) عند المتكلمين في الغرب الإسلامي

إسماعيل أصبّان

## قل لي من يستشهد بك أقل لك من أنت

«كيف تكشف الاستشهادات عن قيمتك الحقيقية؟»

ترجمة: د. بشير زندال

## معركة الكلاسيكيات

«كيف يمكن للنقاش في القرن التاسع عشر أن ينقذ العلوم الإنسانية اليوم»

ترجمة: رضا زيدان

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

ثمن المجلة: 10 دولارات أو ما يعادلها