

# دورية نماء

فصلية محكمة متخصصة في  
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



## الفهرسة والتصنيف الدولي



Crossref



DOAJ

معرفة  
e-Marefa



OpenAlex



دار المنظومة  
DAR ALMANDUMAH  
الرواد في قواعد المعلومات العربية

Arcif  
Analytics

ROAD  
DIRECTORY  
OF OPEN ACCESS  
SCHOLARLY  
RESOURCES

EBSCO

Google Scholar

JASPER:  
JOURNALS  
PRESERVED

Mir@bel

MIAR



## 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)

## Copy Editor ————— سكرتير المجلة

**Saad khedr**

(nama center - Egypt)

**سعد خضر**

(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 4), 17 × 24

1. Islamic Studies

2. Human Studies

a. Title

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين 362 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 9، العدد 4). 17 × 24

1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان

ISSN: 2785-9746

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

تصميم وإخراج: آية الحسيني

Design and Layout: Aya El-Hussieny

## دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

### The Advisory Board ————— الهيئة الاستشارية

**Badran Masoud bin Al-Hassan**

(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

**أ. د. بدران مسعود بن الحسن**

(جامعة قطر)

**Hatem bin Aref Al-Awni**

(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

**أ.د. حاتم بن عارف العوني**

(جامعة أم القرى، السعودية)

**Ridwan Al-Sayyid**

(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

**أ.د. رضوان السيد**

(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

**Farida Zemmoured**

(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

**أ. د. فريدة زمرد**

(جامعة القرويين، المغرب)

**Mohamed Mohamed Abu Mousa**

(Al-Azhar University, Egypt)

**أ.د. محمد محمد أبو موسى**

(جامعة الأزهر، مصر)

**Mohammed Fadel**

University of Toronto, Canada)

**البروفيسور محمد فاضل**

(جامعة تورنتو، كندا)

**Wael Hallaq**

(Columbia University, USA)

**البروفيسور وائل حلاق**

(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

[nama-journal@nama-center.com](mailto:nama-journal@nama-center.com)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## Research Papers

The Ash'ari Theological Foundations of the Relationship between Intentions and Ethics: A Study of the Psychological and Social Dimensions of the Theory of Good and Evil in Later Ash'ari Thought

MOHAMED BEN KADDOUR..... 12

Walid Saleh's Reception of the Interpretations of Ibn Jarir and Al-Tha'labi in his book

The Formation of Classical Interpretation - Critical Observations

Mohamed Abaida ..... 42

Mohammed A'abed Al-Jabri and the Critique of the Orientalist Reading of Science in Islam

Yasin Eghlalou ..... 70

The Theological Foundation Codification: Traditional Characteristics and the Attractions of Modernity

Hamza Fazry ..... 92

Computerized Interpretation of the Content of Visions and Dreams in Ta'teer Alana'am fi Ta'beer Al-Ro'yah wal Mana'am

"Perfuming the Senses in the Interpretation of Visions and Dreams"

Hassan Muthaffar Al-Rezzu..... 116

## الدراسات والأبحاث

التأصيل الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق:

دراسة في الأبعاد النفسية والاجتماعية لنظرية التحسين والتقبيح في الفكر الأشعري المتأخر

محمد بن قدور ..... 12

تلقي تفسير ابن جرير والثعلبي لدى وليد صالح في كتابه

تشكل التفسير الكلاسيكي- ملاحظات نقدية

محمد عبدة ..... 42

محمد عبد الجابري ونقد القراءة الاستشرافية للعلوم في الإسلام

ياسين اغلالو..... 70

عقدية التقعيد الأصولي:

معالمه التراثية ومثارته الحداثية

حمزة فزري..... 92

التعبير المحوسب لمحتوى الرؤى والمنامات في كتاب

"تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام"

حسن مظفر الرزو ..... 116

Paleographic and Codicological Observations  
on a Rare Manuscript Copy of Al-Shifa by  
Qadi lyadh

ملاحظات باليُوغرافية وكُوديكولوجية  
على نسخة مخطوطة نادرة لكتاب  
الشفأ للقاضي عياض

Khalid Zahr..... 146

خالد زهري.....

The Notion of Friendship in Rasā'il Ikhwān  
al-Ṣafā':

مُتصوّر الصّداقة في رسائل إخوان  
الصّفاء:

Political Ethics and the Construction of Human Assembly

إيتيقا السّياسة وبناء الاجتماع الإنسانيّ

Mehdi Chehbi..... 180

مهدي الشهبني.....

Natural Logic and the Formalization of Prag-  
matic Phenomena according to Lykoff

المنطق الطبيعي وصورنة الظواهر  
التداولية عند ليكوف

Ahmed Jouhari..... 208

أحمد جوهاري.....

### Book Reviews

### المراجعات

A Review of Alioune Bah's Book: Ratio-  
nal Islam in the Thought of Souleymane  
Bachir Diagne

قراءة في كتاب: «الإسلام العقلاني  
عند سليمان بشير ديان» لعليون باه

Amina Dialo..... 234

آمنة جالو.....

### Translations

### الترجمات

The Compilation of the Holy Quran 2/2  
(Oral Compilation during the Prophetic Era and the  
Early Islamic Period)

جمع القرآن الكريم 2\2

(الجمع الشفهي في عهد النبوة وصدر الإسلام)

Yousif Wahb

يوسف وهب

Translated by:

ترجمة:

Ahmed Shukri Mujahid..... 248

أحمد شكري مجاهد.....

What Do We Want from A Theory of  
Justice?

Amartya Sen

Translated by:

Abdelaziz Elkhal

Review by:

Mohammed Belqasim Mezian..... 310

ما الذي نبتغيه من نظرية في  
العدالة؟

أمارتيا سن

ترجمة:

عبد العزيز الخال

مراجعة:

محمد بلقاسم مزيان.....

### Dossier

Translation and Culture in a Global Context:  
A Study on Globalization and Cross-Cultural  
Interaction

Tarek Zoheir..... 360

الترجمة والثقافة في سياق  
العولمة: دراسة في التفاعل بين  
الثقافات

طارق زهير.....



# الدراسات والأبحاث Research Papers



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-12-9

تاريخ القبول: 2025-3-14

## التأصيل الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق: دراسة في الأبعاد النفسية والاجتماعية لنظرية التحسين والتقييح في الفكر الأشعري المتأخر

محمد بن قدور<sup>(1)</sup>[benmed27@gmail.com](mailto:benmed27@gmail.com)

## الملخص:

يروم هذا البحث العلمي إثارة سؤال العلاقة بين المقاصد والأخلاق من خلال تحليل شبكة مفاهيم الحسن والقبح في النظرية الأخلاقية الأشعرية، هذه النظرية التي استطاعت بفضل اكتشاف الأصول النفسية والاجتماعية للتحسين والتقييح الأخلاقي أن تتيح للفكر المقاصدي إمكانية إثبات الترابط بين غائية الفعل الإنساني وقصدية الحكم الشرعي، من حيث إن هذا الأخير قاصد، لا إلى الاستجابة لحاجيات الإنسان التي تتطلبها فطريته النفسية والاجتماعية، وإنما أيضا إلى ضبطها بضابط الحكمة الإلهية حتى لا يضل سعي الإنسان في الحياة، وهو يحسب أنه يحسن صنعا. لتحقيق هذه البغية انتهجنا منهجًا تحليليًا، عملنا من خلاله على تفكيك شبكة مفاهيم نظرية الحسن والقبح، قصد تجلية أبعادها النفسية والاجتماعية، وهو ما أسعفنا في إبراز عمق الخطاب المقاصدي الذي يكمن في رعاية أغراض الإنسان النفسية والاجتماعية بما يجعلها مسددة بقصد الشارع وحكمته. وقد قمنا بذلك من خلال محورين اثنين مؤخرين بمقدمة وخاتمة؛ تناول الأول منهما الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهوم الحسن والقبح عند متأخري الأشاعرة، فيما تناول الثاني بالتحليل علاقة الأخلاق بالأغراض بين التأصيل الكلامي والاستثمار المقاصدي. وقد خلصنا في الدراسة إلى نتائج هامة تواردت على إثبات واقعية الطرح الأشعري الذي يؤكد أن قوة الشريعة تكمن في قصدها إلى تحصيل مصالح الإنسان النفسية والاجتماعية، في انسجام تام بين المصالح العامة والمصالح الخاصة.

## الكلمات المفتاحية:

مقاصد الشريعة، الأخلاق، الفعل الإنساني، الحكم الشرعي، الحسن والقبح.

(1) أستاذ باحث / دكتوراة في العقيدة والفكر الإسلامي، مؤسسة دار الحديث الحسنية - الرباط - المغرب.

للاقتباس: بن قدور، محمد، التأصيل الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق: دراسة في الأبعاد النفسية والاجتماعية لنظرية التحسين والتقييح في الفكر الأشعري المتأخر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 4، 2025، 41-12.

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

## OPEN ACCESS

Received: 2024-12-9

Accepted: 2025-3-14



## The Ash'ari Theological Foundations of the Relationship between Intentions and Ethics: A Study of the Psychological and Social Dimensions of the Theory of Good and Evil in Later Ash'ari Thought

MOHAMED BEN KADDOUR<sup>(2)</sup>[benmed27@gmail.com](mailto:benmed27@gmail.com)

### Abstract:

This research explores the link between intentions and ethics through an analysis of the concepts of good and evil in Ash'ari ethical theory. By uncovering the psychological and social roots of moral behavior, the study demonstrates how intentionality connects human actions to legal rulings, which are designed not only to meet human needs but also to align them with divine wisdom, preventing misguided efforts. Using an analytical method, the study deconstructs these moral concepts to reveal their deeper psychological and social dimensions, emphasizing how Islamic law harmonizes human needs with its ethical objectives. Structured around two main themes—Ash'arite interpretations of good and evil, and the interplay between ethics and purpose within Islamic theology—the research supports the Ash'arite view that Islamic law's strength lies in its capacity to promote holistic human well-being by balancing individual and collective interests.

### Keywords:

Objectives of Islamic Law, Ethics, Human Action, Legal Ruling, Good and Evil.

(2) Researcher/PhD in Islamic Creed and Thought, Dar Al-Hadith Al-Hassania Foundation - Rabat - Morocco.

Cite this article as: BEN KADDOUR, MOHAMED, The Ash'ari Theological Foundations of the Relationship between Intentions and Ethics: A Study of the Psychological and Social Dimensions of the Theory of Good and Evil in Later Ash'ari Thought, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 12-41.

© 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:

لقد شكل سؤال التأصيل للعلاقة بين مقاصد الشريعة ونظرية التعليل الكلامية الأصولية، ولا يزال، سؤالاً إشكالياً، إذ تستند شرعية القول المقاصدي إلى إشكالية تعليل الأفعال الإلهية بما فيها الأحكام الشرعية. وهي إشكالية ظلت محل خلاف بين العلماء والدارسين، وذلك أن تقصيد الأحكام الشرعية يستبطن القول بمراعاة الشارع، وجوباً أو تفضلاً، للمعاني الكلية التي تناسب مصالح الإنسان في الحياة، وهو ما يلزم عنه الاستكمال بالغير. غير أن متأخري الأشاعرة قد مالوا إلى القول بالتعليل تفضلاً استظهاراً باستقراء الشريعة الذي يفيد ثبوت التعليل بالمصالح الذي يقتضيه وصف الرحمة الذي اختصت به هذه الشريعة، وهو ما يضفي على التكليف الشرعي معنى معقولاً يجعله مستحسنًا، وذلك من حيث إن تعقل مصالح الأحكام أدعى إلى الانقياد من التعبد المحض<sup>(3)</sup>.

ومن هنا نفهم عبارة التغليب في قول الرازي في التعليل بالمصالح: «وإن كنا لا نوجب رعاية المصالح، فلا ننكر حصول الأحكام على مطابقتها في الأكثر، وذلك يفيد ظن تعليل الحكم في الأصل بالوصف»<sup>(4)</sup>، علماً أن طريق كون الوصف علة هو «المناسبة» التي تعني عند الرازي الاستدلال بكون الوصف مشتقاً على المصلحة على كونه علة<sup>(5)</sup>، وهو ما يفيد «أن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للمصالح العام للمجتمع والأفراد»<sup>(6)</sup>. بحيث يجعل هذا الاستصلاح الحياة ببعديها الروحي والاجتماعي تصطبغ بجمالية مكارم الأخلاق التي يتجلى بها العبد سواء في محراب تعبده لربه أو في فضاءات معاملاته مع خلقه.

من هنا تبدو لنا تلك العلاقة التأصيلية بين الكلام والمقاصد والأخلاق، علاقة ثلاثية الأبعاد من حيث إن جوهر التقصيد يكمن في مراعاة قصدية الفعل الإنساني وغائته، وهي قصدية محركة للفعل

(3) يقول الإيجي شارحاً مختصر ابن الحاجب: «لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما: إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوباً كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم، ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء: 107، وظاهر الآية التعميم؛ أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة، لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم. ولو سلمنا انتفاء قولنا: لا بد للحكم من علة، فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع، وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفض إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم، فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللاً بمعنى معقول لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الغالب على الظن» شرح مختصر ابن الحاجب، الإيجي عضيد الدين، تحقيق: محمد دكوري، نيجيريا - مكتبة دار الثقافة، (1443هـ/2022م)، (102/3 - 103).

(4) الرازي، نهاية العقول، (288/3).

(5) الرازي، المحصول، 291/5.

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص/17).

نحو تحصيل المصالح التي تلائم فطرته النفسية والاجتماعية والأخلاقية التي جبل عليها، والتي بها يتم نظام الحياة الإنسانية في أكمل صورته. وهكذا فالأحكام الشرعية بما هي موجّهات للفعل الإنساني نحو غايات مقاصدية تراعي الصلاح النفسي والاجتماعي للإنسان يمثل معها المقصد الشرعي معياراً أخلاقياً حاكماً على تفاصيل الحياة، وذلك ما دام أن قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً إنما هو تحصيل المصالح استجابة لمقتضيات القانون الطبيعي والفطري الذي يحرك فاعلية الإنسان القاصدة بحسب النظر الكلامي الأشعري<sup>(7)</sup>.

ونحن إذ نروم الكشف عن التأسيس الكلامي الأشعري للعلاقة الجدلية بين المقاصد والأخلاق، سنعمل، اعتماداً على المنهج التحليلي، على تحليل الجهاز المفاهيمي المرتبط بالبنية المعرفية التي تلتقي عندها الأبعاد الكلامية والمقاصدية والأخلاقية للفعل الإنساني، وذلك من خلال إعمال النظر في الإشكالات المؤثرة لنظرية التحسين والتقبيح، والتي يمكن اختزالها في الأسئلة الكبرى الآتية:

ما هي الأبعاد الأخلاقية والمقاصدية لشبكة مفاهيم الحسن والقبح وما يدور في فلكهما في الفكر الكلامي الأشعري؟

كيف أسست هذه الشبكة المفاهيمية لعلاقة جدلية بين البعد الأخلاقي للفعل الإنساني والبعد المقاصدي للحكم الشرعي، وما دورها في توجيه وتقويم السلوك الإنساني تقويماً أخلاقياً عند الأشعرة؟ إلى أي مدى مكن اعتبار غائية الفعل الإنساني وقصدية الحكم الشرعي كلامياً من إدراك التداخل المعرفي بين المقاصد والأخلاق؟

يحملنا اعتبار هذه الإشكالات على أن نفترض أن إثبات دعوى التأسيس الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق في الفكر الأشعري ينبني على الاستدلال على أربع مقدمات كلامية؛ تقرر الأولى أن الفعل الإنساني فعل غائي، فيما تفيد الثانية أن غائية الفعل الإنساني تتصور نظرياً في استحسان كل ما يلائم غرضه حالاً أو مآلاً، واستقباح كل ما ينافر غرضه حالاً أو مآلاً، بينما تقرر الثالثة أن هذه الغائية تتشخص عملياً في توجيه فعل الإنسان نحو تحصيل المصالح التي تلائم غرضه ودرء المفساد التي تنافر غرضه، وتقرر الرابعة أن الاستحسان والاستقباح الطبيعيين لا يعتبران شرعاً إلا بالأمر والنهي

(7) يقول ابن التلمساني مبيناً الأبعاد الأخلاقية لأحكام الشريعة: «والشارع أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحث العباد عليها، وربطها بما تميل النفوس إليه أو تنفر عنه طبعاً» ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد (ت658هـ)، شرح معالم أصول الدين، تحقيق: نزار حمادي، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، (1431هـ/2010م)، (ص/476). المطرفي، ياسر، كتاب الغنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطأبي (ت: 388) لعلم الكلام، مجلة الآداب، جامعة ذمار، اليمن، 2025، (4)13، 362-387.

الشرعي فلا حسن شرعاً إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح شرعاً إلا ما قبحه الشرع. صحيح أن إشكال العلاقة بين المقاصد والأخلاق قد تناولته بعض الدراسات العلمية الهامة، بيد أن قليلاً منها اهتم بالتأصيل الكلامي لهذه العلاقة، مع هذا يعيننا منها هنا نموذجين اثنين هما:

- الأول: كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ومقالة بعنوان: «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، مجلة المسلم المعاصر، س 26، ع 103. كلاهما لطفه عبد الرحمن. قارب من خلالهما إشكال العلاقة بين المقاصد والأخلاق مقارنة نقدية فريدة، غير أنه ظل فيهما متهماً ببيان منزلة الأخلاق من مقاصد الشريعة، راميًا إلى إعادة الاعتبار للأخلاق في المنظومة المقاصدية، غير حافل بالكشف عن الأساس الكلامي لهذه العلاقة التكاملية بين هذين المبحثين العلميين.

- الثاني: أطروحة دكتوراة تحمل عنوان: «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» أعدتها الباحثة نورة بوحناش. لقد حاولت الباحثة مناقشة الأساس الكلامي الذي بنى عليه الشاطبي نظريته في المقاصد بما جعلها نظرية أخلاقية بامتياز، فانتهدت إلى أن ذلك راجع إلى تهوين الشاطبي من شأن النظر الكلامي، والذي بلغ أحياناً درجة التناقض اللامعقول، مثلما تجسد في الموقف الأشعري المتضارب بين رفض القول بتعليل الأفعال وقبول القول بتعليل الأحكام، وهو ما جعل الشاطبي يستبدل بالجدل الكلامي الاستقراء من حيث هو منهج قرآني هادف إلى بحث المعاني الأخلاقية المنهضة للعمل بالشريعة.

وهكذا يبدو أن تبرئة ساحة الفكر الأشعري من هذه التهمة يتطلب الكشف عن التأصيل الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق بما فيها تجلياتها في المشروع الشاطبي نفسه. من ثم اقتضى منا فحص هذه الدعوى، فضلاً عن تمحيص الفرضية التي انطلقنا منها أعلاه، تحليل مفاهيم الحسن والقبح في الفكر الأشعري المتأخر، بغية الكشف عن أبعادها المقاصدية والأخلاقية وإدراك الوشائج المعرفية التي تجمع بينهما، وذلك من خلال تفصيل القول في محورين اثنين: يتعلق الأول ببيان الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهوم الحسن والقبح عند متأخري الأشاعرة، فيما يتناول الثاني علاقة الأخلاق بالأعراض بين التأصيل الكلامي والاستثمار المقاصدي.

## 1. الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهومي الحسن والقبح عند الأشاعرة:

يقتضي الكشف عن الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهومي الحسن والقبح في النظرية الأشعرية تفكيك المفهومين واستكناه دلالاتهما في علاقتهما بالفعل الإنساني، ولما كان منهج النظر المعرفي في العلوم الإسلامية عموماً ينطلق في بناء المفاهيم الشرعية من دلالات الألفاظ في اللسان العربي، كان لا مناص لاستكناه مدلولات مفاهيم نظرية التحسين والتقبيح من الانطلاق من البحث في الدلالات اللغوية قبل الشروع في البحث عن المعاني الاصطلاحية، فلنشعر في بيان معنى الحسن والقبح في اللسان العربي لئتمهد لنا تبيين خصوصية دلالاتهما في الاصطلاح الكلامي.

### 1. دلالة الحسن والقبح بين اللسان والقرآن:

تفيد مادة «حسن» و«قبح» في لسان العرب دلالتين لغويتين متضادتين<sup>(8)</sup>؛ حيث تدل الأولى على مطلق الجمال المبهج الذي يثير نفس الإنسان ويبعث فيها الرغبة التي تقتضي الإقبال على الشيء أو الفعل المستحسن، في حين تدل الثانية على مطلق الذمامة التي تثير نفس الإنسان وتبعث فيها النفور الذي يقتضي الابتعاد عن الشيء أو الفعل المستقبح.

فالحَسَن والقبيح من الأشياء والأفعال هو ما حُكِمَ عليه بالحسن أو القبح ممن يصح منه الاستقباح والاستحسان بناء على معايير مرتبطة بجمالية الصور أو جمالية القيم والمقاصد، من هنا يقال في الأشياء: «يَسْتَحْسِنُ الشيءَ أَي يَعُدُّهُ حَسَنًا»<sup>(9)</sup>، ويقال: «استقبحه: رآه قبيحًا»<sup>(10)</sup>، وذلك من حيث التعبير الطبيعي عن الانفعال النفسي الذي يثيره حسن صورة الشيء أو قبحها استناداً إلى الذوق الجمالي ببعديه المادي والمعنوي.

وهكذا يقال في تقييم الأفعال تقييماً سلبياً: «أَقْبَحَ: أثنَى بِقَبِيحٍ»<sup>(11)</sup>، ويقال في من أثنى بفعل التقييم: «قبح عليه فِعْلُهُ تَقْبِيحًا: بَيَّنَّ قُبْحَهُ»<sup>(12)</sup>. ويقال في تقييم الفعل تقييماً إيجابياً: «أحسنن بفلان...أي

(8) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، (1399هـ/1979م)، مادة «حسن»، (57/2). ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (د.ت)، مادة «قبح»، (552/2)، مادة «حسن»، (114/13).

(9) لسان العرب، مادة «حسن»، (117/13).

(10) المرجع السابق، مادة «قبح»، (552/2).

(11) الفيروزآبادي، محمد، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط.8، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1426هـ/2005م)، مادة «قبح»، (ص/235).

(12) المرجع السابق، مادة «قبح»، (ص/235).

أحسنت إليه»<sup>(13)</sup>، وذلك كله من حيث التعبير الطبيعي عن الانفعال النفسي الذي يثيره حسن مقصد الفعل أو مآله أو قبحهما اعتماداً على الحس الأخلاقي الذاتي أو الاجتماعي، فكان بذلك «الاستقباح: ضد الاستحسان»<sup>(14)</sup> صورة أو أخلاقاً، وكان تقابل دلالتيهما، وفق الاستعمال العربي، عاماً في الأشياء والأفعال. على أنه رغم ارتباط التحسين والتقييح بقيمة الجمال ببعدها الحسي والأخلاقي، فإنه عندما يتعلق الأمر بتقييم الأفعال الإنسانية فإن أشد ما يكون التقييم ارتباطاً بجمال الأخلاق وقبحها، حتى إذا ما احتيج إلى ضرب مثل لما يُستقبح ويُستحسن منها غالباً ما يسبق إلى الذهن البعد الأخلاقي فيقال: «والمقايحُ: ما يُسْتَقْبَحُ من الأخلاق، والممادِحُ: ما يُسْتَحْسَنُ منها»<sup>(15)</sup>. ذلك أن التحسين والتقييح عند تعلقهما بالفعل الإنساني إنما يدلان على حكمين أخلاقيين يرتبطان بميول المستحسن والمستقبح وطباعه وعادات مجتمعه، لا بموضوعية الفعل في ذاته وصورته، وهكذا فمن أحسن فقد أتى بفعل حسن في نظر المستحسن، كما أن من أقبح فقد أتى بفعل قبيح في نظر المستقبح، من جهة عقله أو هواه أو حسه أو عاداته<sup>(16)</sup>.

وعلى هذا السنن العربي سار الخطاب الشرعي في استعمال مادتي «حسن» و«قبح» في تقييم الأفعال، فإن «أكثر ما جاء في القرآن من الحسن فللمستحسن من جهة البصيرة، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 18]، أي: الأبعد عن الشبهة ... ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]، أي: كلمة حسنة، وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: 8]»<sup>(17)</sup>.

ومن هذه الدلالة الأخلاقية يستعمل «القبح» بمعنى الإقصاء والإبعاد عن كل خير<sup>(18)</sup>، فيقال مثلاً: «قَبَحَهُ اللهُ عن الخير، أي: نحاه»<sup>(19)</sup>، ومن ذلك في التنزيل قوله تعالى: ﴿وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾<sup>(20)</sup> القصص: 42؛ أي من المبعدين عن كل خير<sup>(20)</sup>، أو «من الموسومين بحالة منكرة، وذلك إشارة إلى ما وصف الله تعالى به الكفار من الرجاسة والنجاسة إلى

(13) لسان العرب، مادة «حسن»، (115/13).

(14) المرجع السابق، مادة «قبح»، (552/2).

(15) لسان العرب، مادة «قبح»، (553/2).

(16) الراغب الأصبهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، ط.4، دمشق، دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1430هـ/2009م)، (ص/236).

(17) مفردات الراغب، (ص/236).

(18) لسان العرب، مادة «قبح»، (552/2).

(19) مفردات الراغب، (ص/651)، لسان العرب، مادة «قبح»، (552/2).

(20) لسان العرب، مادة «قبح»، (552/2).

غير ذلك من الصّفات، وما وصفهم به يوم القيامة من سواد الوجوه، وزرقة العيون، وسحيم بالأغلال والسلاسل ونحو ذلك»<sup>(21)</sup>، بحيث «يجازون بقبيح الآلام على قبح آثامهم»<sup>(22)</sup>.

إن هذا التأسيس اللغوي والقرآني لدلالات مادتي «حسن» و«قبح» يبني على مقتضى قاعدة أصولية مقررة عند الأشاعرة تقتضي «وجوب استعمال الكلام على ما استعملوه أي العرب ووضعه حيث وضعوه»<sup>(23)</sup>، وهو ما يسعفنا هنا في إبراز البعد الأخلاقي والمقاصدي للتحسين والتقبيح في الاستعمال القرآني، حيث لا اعتبار لحسن الصور وقبحها في تقييم أفعال الإنسان، وإنما يتم ذلك بالنظر إلى حسن العمل وقبحه مقصداً ومآلاً، ولعل في هذا ما حدا بمتكلمي الأشاعرة وأصوليهم إلى حصر الحسن والقبح بدلالتهما على التكليف الشرعي والأخلاقي في الأمر والنهي الشرعيين، تمييزاً لهما عن الدلالة الطبيعية التي لا تقتضي تكليفاً يستوجب مدحاً أو ذمّاً.

فما الفرق بين الدلالة الطبيعية والدلالة الشرعية للحسن والقبح في الفكر الأشعري؟

## 2. دلالة الحسن والقبح في الفكر الأشعري

تناول الأشاعرة، في سياق سجالهم مع الخصوم، مفهومي الحُسن والقبح، وما يدور في فلكهما من مفاهيم أخلاقية؛ من قبيل الحُسن والقبيح والتحسين والتقبيح والاستحسان والاستقبح، ضمن نظرية الأفعال الكلامية من حيث قابليتها للتعليل بالأغراض والمقاصد، وهو ما يبرز بجلاء وثاقفة الترابط بين الأبعاد الأخلاقية والتشريعية؛ العقدية والعملية، لهذه المفاهيم في الفكر الأشعري. وقد قسم الأشاعرة دلالات الحُسن والقبح إلى أقسام لخصها الرازي (ت606هـ/1210م) في قوله: «اعلم أن الذي ذهب إليه في الحُسن والقُبح أنه قد يراد بذلك ملاءمة الطبع ومنافرته، وقد يراد به كون الشيء صفة كمال وصفة نقص، وقد يراد به أيضاً كون الفعل معاقباً عليه أو غير معاقب عليه. أما القسمان الأولان فلا شك أنهما يعرفان بالعقل. وأما الثالث فنقول: إن الحُسن والقبح بذلك المعنى لا يجوز أن يكونا صفتين عائدتين إلى الفعل، ولا أن يكونا معلّين بوجوه عائدة إلى الفعل»<sup>(24)</sup>.

(21) مفردات الراغب، (ص/651).

(22) السبتي، ابن خمير، مقدمات المرشد إلى علم العقائد، تقديم وتحقيق: جمال علال البختي، ط.1، تطوان، مطبعة الخليج العربي، (1425هـ/2004م)، (ص/248).

(23) الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط.1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (1407هـ/1987م)، (ص/33).

(24) الرازي، محمد بن عمر، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد فودة، ط.1، بيروت، دار الذخائر، (1436هـ/2015م)، (247/3).

يدل هذا التعقيب الرازي على أقسام الحسن والقبح على أنه، وإن كان الأشاعرة يقرون بنوع من الاستحسان والاستقباح العقليين في مجال الأخلاق، إلا أنه لا يتحدد المعنى الشرعي التكليفي للحسن والقبح عند هم استنادا إلى العقل المحض، وإنما إلى خطاب الشارع؛ إما من جهة بيان مآل الفعل على الفاعل ثناء وذما، فيكون «معنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله»<sup>(25)</sup>، وإما من جهة بيان وجه تعلق الخطاب به، من حيث هو مأخذ الأحكام الشرعية، فيقصد «بالقبيح المنهي عنه شرعا، وبالحسن ما لا يكون منهيًا عنه شرعاً»<sup>(26)</sup>.

وينبغي القول في التفريق بين دلالات الحسن والقبح عند الأشاعرة على مبدأ الفصل بين المعرفة والتكليف، فإن أحدهما لا يستلزم الآخر عند شيخ المذهب استلزاما منطقيًا، ف«قد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل، لكنها تجب بالسمع. إنما دليله في هذه المسألة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل، لا لنفي حصول العقلي عن العقل»<sup>(27)</sup>.

والسر في هذا التمييز الدقيق أن الحسن والقبح بالمعنى التكليفي الذي يقتضي استحقاق المدح والذم شرعا لا يدخل في حقيقة الفعل، إذ يمكننا أن نتصور حقيقة أي فعل بإدراك صفاته الذاتية دون أن نجد ذهننا مضطرا إلى استحضار كونه فعلا حسنا أو قبيحا لتحصيل تصور كامل لحقيقته. ومما يوضح ذلك «أن الصدق والكذب مثلا على حقيقة ذاتية لا تتحقق ذاتهما إلا بأن كانت تلك الحقيقة. مثلا كما يقال: إن الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به. ونحن نعلم أن من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقق، ولم يخطر بباله كونه حسنا أو قبيحا، فلم يدخل الحسن والقبيح إذا في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتهما، ولا لزمتهما في الوهم بالبدئية كما بينا، ولا لزمهما في الوجود ضرورة»<sup>(28)</sup>.

فالصدق والكذب إذن يتصور مفهوماهما بمطابقة الخبر للواقع بالنسبة للأول وبمخالفة الخبر للواقع بالنسبة للثاني، دون أن يتوقف إدراك المفهومين معا على تصور الحسن والقبح فيهما؛ بمعنى

(25) الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، وحققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، د.ط، مصر، مكتبة الخانجي، (1369هـ/1950م)، (ص/258).

(26) الرازي، فخر الدين محمد، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، ط.2، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1412هـ/1994م)، (1/108).

(27) الشهرستاني، محمد، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، ط.1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، (1430هـ/2009م)، (ص/363).

(28) المصدر السابق، (ص/364).

استحقاق المدح والذم عليهما. ومن هنا «فإن من الأخبار الصادقة ما يُلام عليه، كالدلالة على نبي هرب من ظالم، ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يُثاب عليها، كإنكار الدلالة عليه»<sup>(29)</sup>. فاستحقاق الفعل إذن لحكم قيمي يقتضي الاستحسان أو الاستقباح، أو لحكم شرعي يقتضي المدح والذم ويستوجب الثواب أو العقاب، مستمد من وجوه خارجة عن حقيقته، فيحكم عليه بالحسن والقبح إما من حيث ملاءمته للطبع الإنساني أو منافرته له، بمقتضى ما ينتج عنه في العادة من مصالح ومفاسد عامة أو خاصة، وإما من حيث إن الشرع أمر به ورتب الثواب على فعله، أو أنه نهى عنه ورتب العقاب على تركه.

يترتب على هذا أن الوعي الأخلاقي لدى الإنسان يمر عبر ثلاث مستويات:

**مستوى التمييز الصوري؛** حيث يدرك الإنسان بمقتضى عقله المجرد الفروق الجوهرية بين المفاهيم القيمية بما هي اعتبارات ذهنية مجردة، فيتصور مثلاً أن «الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به»<sup>(30)</sup>، كما يتصور أن «العدل وضع الشيء في موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده»<sup>(31)</sup>. وهذا التمييز ليس له أثر من حيث الحث على الفعل والإقبال عليه، فضلاً عن أن يكون له أثر في التكليف به والجزاء عليه مدحاً أو ذمّاً.

**مستوى التمييز الطبيعي؛** حيث يدرك الإنسان حسن فعل وقبح آخر استناداً إلى عادة العقلاء في استحسان ما يوافق طباعهم من الأفعال واستقباح ما ينافرها، أو استحسان ما يوافق أغراضهم ومقاصدهم واستقباح ما يخالفها، ومن هنا كانت نفرة الإنسان من الكذب والجهل والظلم وغيرها من الأخلاق المستقبحة «لأجل ما يحصل عن هذه الأمور الثلاثة من حصول المضار إما نظراً إلى الشخص، أو نظراً إلى النوع و الجنس»<sup>(32)</sup>، وكذلك إنما كان «استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني»<sup>(33)</sup>. ولذلك نجد أن «الذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً، ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه»<sup>(34)</sup>، و«كل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح»<sup>(35)</sup>.

(29) المصدر نفسه، (ص/364).

(30) المصدر نفسه، ص نفسها.

(31) الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، (1414هـ/1993م)، (1/55).

(32) الرازي، نهاية العقول، (282/3).

(33) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/370).

(34) الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ومعه: عمران مصطفى، كتاب السداد في الإرشاد على الاقتصاد في الاعتقاد، ط.1، القاهرة، دار البصائر، (1430هـ/2009م)، (ص/420).

(35) المصدر السابق، (ص/421).

ولا اعتبار هنا للاعتراض بالإضافات فيقال: إنَّ الفعل قد يستحسنه هذا ويستقبه آخر بمقتضى اختلاف الأزمنة والأمكنة والأغراض والأحوال، لأنَّ هذا النوع من الاعتراض صحيح في الجملة، ما لم يبين على مغالطة منطقية ومعرفية ناتجة عن الخلط بين أحكام الأصول وأحكام الفروع، ذلك أنه اعتراض إنما يتوجه على إطلاقات الحسن والقبح على أفعال جزئية، وذلك باعتبارهما أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات، أما الأصل الكلي من حيث هو عقلي فلا يقع الاختلاف فيه، والأصل الكلي هنا هو أن الإنسان يستحسن ما يلائم طبعه ويحقق أغراضه ويستقب ما ينافر طبعه وينافي أغراضه، وهو ما يفسر «أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدناها جازمة بحسن العدل والصدق والإنصاف، وقبح الكذب والجهل والظلم، ومتردة في كون هذه الأفعال واقعة على وجوه لأجلها يجب على الله تعالى أن لا يأمر ولا ينهى إلا على وجوه مخصوصة»<sup>(36)</sup> «<sup>(37)</sup>.

مستوى التمييز التكليفي؛ حيث يدرك الإنسان أن هذا الفعل ممدوح يثاب فاعله وذاك الفعل مذموم يعاقب فاعله. وهذا إنما يدركه العقل تلقيا عن الوحي؛ لأن الحسن والقبح بمعنى المدح والذم الشرعيين ليسا صفتين ذاتيتين للفعل حتى يتوقف تصوره العقلي عليهما، كما أنهما من حيث العادة والطبع لا يفيدان تكليفا أيضا، لأن ملاءمة الفعل للطبع في العادة لا يستوجب فعله على مستحسنه، كما أن منافرة الفعل للطبع في العادة لا تستوجب تركه في كل، حال كما هو مشاهد من اعتبار أحوال الناس، ومن ثم لا يستوجبان مدحا ولا ذمًا.

هذا فضلا عن أن أفراد الاستحسان والاستقباح المستندة إلى الأغراض أمور إضافية كما تقدم، ليس بسبب اختلاف عوائد الناس وأزمانهم وأماكنهم وأشخاصهم وحسب، وإنما، بدرجة أدق، بسبب تغيير الأحوال من حيث موافقة الطبع ومخالفته، ومن ثم فالاستحسان، كما الاستقباح، «يختلف في حق شخص واحد بالأحوال، ويختلف في حال واحد بالأغراض؛ فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه، فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه»<sup>(38)</sup>. ولما كان الأمر كذلك فـ «ما من معنى يستنبط من فعل وقول لربط حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الدرجة أو يفضل عليه في المرتبة، فيتحير العقل في الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتبارا، فحينئذ

(36) هذا النص وارد عند الرازي في سياق الرد على دعوى الاستحسان والاستقباح العقليين من خلال التفريق بين استحسان بعض الأخلاق قبل ورود الشرع، مبينا أن هذا الاستحسان والاستقباح لا يرجعان على صفات ذاتية توجب على الله أن يأمر أو ينهى لأجلها.

(37) الرازي، نهاية العقول، (276/3 – 277).

(38) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/420 – 421). ينظر أيضا: السبتي، ابن خمير، مقدمات المرشد، (ص/247).

يجب على العاقل اعتباره واختياره»<sup>(39)</sup>، «لا بد إذا من شارع يقرر من المعاني ما وجب على العبد وحيًا وتزيلاً، وأنها كلها رجعت إلى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير أن كان الفعل مشتملاً عليها»<sup>(40)</sup>. يبدو إذن أن الاقتضاء الأخلاقي والتكليفي للفعل الإنساني في الفكر الأشعري ليس اقتضاء منطقيًا، فلا شيء في المنطق العقلي المجرد يقتضي من الإنسان تخلقًا، ناهيك عن أن يقتضي منه تعبدًا، وإنما هو اقتضاء مصلي؛ طبيعي أو تشريعي. بمعنى أن تخلق الإنسان إما أن يكون بمقتضى المصالح التي يجلبها بالتخلق والمضار التي يدفعها به في العادة، أو بمقتضى التكليف الشرعي الذي «أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحث العباد عليها، وربطها بما تميل النفوس إليه أو تنفر عنه طبعًا»<sup>(41)</sup>.

فانحصر معيار إطلاق الحسن والقبح على أفعال الإنسان في مراعاة الغرض النفسي والمصلحة الشرعية؛ «فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان أو آجلاً. وقائل يخصه بما يوافق الغرض في الآخرة، وهو الذي حسنه الشرع؛ أي حث عليه ووعد بالثواب عليه. وهو اصطلاح أصحابنا أي الأشاعرة. والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن، فالأول أعم وهذا أخص»<sup>(42)</sup>.

غير أنّ التكليف الشرعي الذي جاء ليرتقي بالإنسان إلى درجة في التخلق أعلى من درجة هذا التخلق الطبيعي المتفاوت، لم يكتف بربط التكليف بتحصيل المصالح التي تلائم طبعه ودفع المفسدات التي تنافره في الدنيا وحسب، وإنما ضبطه بمستوى أعلى من الاستصلاح ينقل همّة الإنسان من مستوى التطع إلى الاستصلاح الذاتي الأدنى إلى مستوى التطع إلى الكمال الإنساني الأعلى، بمعنى أن التكليف الشرعي إنما هو زيادة حث للإنسان على بلوغ أعلى ما تقتضيه طبيعته من جلب للمصالح والمنافع ودفع للمفسدات والمضار بالتطلع إلى أعلى مراتب المصالح والقيم التي قد لا يدركها العقل ولا يستحث عليها الطبع، فسمّا بذانك الاستحسان والاستقباح من درجة التخلق الطبيعي إلى درجة التخلق الشرعي التعبدية. من هنا كانت مراعاة القيم العليا وطلب التحقق بالأخلاق المنبثقة عنها وعدّها من أعلى مقاصد الشريعة إنما هو استجابة لمقتضى فطرة الإنسان الذي جبل على النظر إلى العواقب جلباً للمصالح والملاذ ودفعاً للمفسدات والألام تطلعاً للكمال.

فكيف أصل الفكر الكلامي لهذا الترابط بين التخلق الفطري والتخلق الشرعي، وما تجليات

### استثماره في الفكر المقاصدي؟

(39) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/379).

(40) المصدر السابق، (ص/380).

(41) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/476).

(42) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/422).

## 11. علاقة الأخلاق بالأغراض: من التأصيل الكلامي إلى الاستثمار المقاصدي

قد رأينا أن الحسن والقبیح عند الأشاعرة قد يطلقان ويراد بهما ملاءمة الفعل لطبع الإنسان ومنافرتة له، بمعنى موافقته لأغراضه ومنافاته لتلك الأغراض في مواقع الوجود، فكل فعل وافق أغراض الإنسان ومصالحه في العادة استحسنه، وكل فعل خالف أغراضه استقبجه. ويبدو أن أبرز ما يستحسنه العقلاء ويتفوقون في الغالب على استحسانه هو مكارم الأخلاق، وغالب ما يستقبهونه هو مساوئ الأخلاق، لذلك جاءت الشريعة، في أحكامها الكلية والجزئية، حافظة للأخلاق الحميدة ومراعية لها وزاجرة عن مساوئ الأخلاق ومحدرة منها، حفظاً لفطرة الإنسان النفسية الاجتماعية. فكانت مراعاة كليات مكارم الأخلاق مؤصلة في العقيدة ومحفوظة في الشريعة. فلنبرز هذا التأصل والحفظ بشيء من التفصيل.

### 1. في منزلة الأخلاق من نظرية التحسين والتقبيح الأشعرية

يقضي تحقيق النظر في المسألة الرجوع إلى مفهوم الحسن والقبیح بمعنى الملاءمة والمنافرة. فقد تبينا أنفاً أن الاستحسان والاستقباح اللذين يتوافق عليهما العقلاء في التداول العام إنما يرجعان في النظر الأشعري إلى اعتبار عادات الناس في استحسان الأفعال التي تلائم طباعهم وتوافق أغراضهم واستقباح الأفعال التي تنافي طباعهم وتخالف أغراضهم.

وهذه التوافقات إنما تتحقق في الغالب حول مكارم الأخلاق من حيث يتوقف عليها صلاح الإنسان؛ إما نظراً إلى الشخص وإما نظراً إلى النوع، وذلك من حيث إن الإنسان جبل ميلاً إلى ما يوافق طبعه وما يحفظ نفسه حفظاً مباشراً أو من خلال حفظ المجتمع، معرضاً عما ينافي طباعه ويفوت نفسه تفويتاً مباشراً أو من خلال فساد المجتمع. من هنا يبرز البعدان النفسي والاجتماعي للتخلق في علاقته بالتحسين والتقبيح. فلنبين تجلياتهما.

### 1.1 البعد النفسي للتحسين والتقبيح

يُسَلَّم الأشاعرة أن العقلاء يتفوقون على استحسان مكارم الأخلاق؛ كالصدق والعدل والوفاء والإحسان وإنقاذ الهالك، واستقباح مساوئها؛ كالكذب والظلم والخيانة وإهمال الهالك، غير أنهم لا يسندون ذلك الاتفاق إلى العقل المحض أو إلى ذات الأفعال أو صفاتها؛ كما هو عند المعتزلة، وإنما

ينسبونه إلى الطباع والجيالات النفسية التي فطر الله عليها الإنسان، وإن سمي ذلك عند بعضهم اقتضاء عقليا<sup>(43)</sup>، حتى قال فيه الجويني (ت478هـ/1085م): «لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة»<sup>(44)</sup>، فهو إطلاق فيه تجوز من حيث إن العاقل من النوع الإنساني وإن كان يميل إلى اللذات وينفر من الآلام فإنما ذلك باعتبار الطباع والجيالات الحيوانية المركوزة في فطرة الحيوانات بأسرها، والتي تنفعل بها بفضل غرائز الحس والوجدان والتخيل، غير أن نفرة الإنسان وميله يزيدان على الميل والنفرة الطبيعيين «باعتبار التمييز العقلي الذي ينظر به إلى العواقب»<sup>(45)</sup>، فإن القدرة على استشرف مآلات الأفعال وربطها بمقاصدها ولو بغالب الظن هو الذي جعل تمييز الإنسان الطبيعي بين المحاسن والمقايح في الأفعال أشبه بالتمييز العقلي بين الصدق والكذب في القضايا، سيما وأن «من المصالح ما لا يدرك إلا بالعقل، فيكون توجه الشهوة إلى وجهته مشروطا بإدراك العقل له»<sup>(46)</sup>، ومن ثم إنما كان «حظ العقل فيه تمييزه، فإذا ميزه مال إليه الطبع»<sup>(47)</sup>. إن هذا التحليل النفسي هو مستند الأشاعرة في القول بأن حظ العقول من الميل إلى المصالح التي تتضمنها مكارم الأخلاق مجرد الإدراك الذي لا يبلغ درجة الاستحاث، ناهيك عن بلوغ مقام التكليف المفضي إلى المدح على الامتثال والذم على الاستنكاف. وتبرز هذه الدلالة النفسية على أن الاستحاث منشأه ميل الطبع ونفرته في أن دعاوى الاستحسان والاستقباح تظل أمورا إضافية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، لهذا فالأدق في التعبير عنها أن يقال: «اتفق العقلاء على أن الطباع مستقلة بإدراك هذا القسم، ويسمى الحسن والقبح الطبيعي»<sup>(48)</sup>، مع التنبيه على أن المقصود بالإدراك هنا إنما هو التصور المقارن للاستحاث على الفعل أو الترك، لا مجرد التصور الذهني المجرد.

فمیل العقلاء إلى الأخلاق الحسنة التي تلائم الطبع والنفور من الأخلاق السيئة التي تنافر الطبع مندرج ضمن قضية نفسية راجعة بالأساس إلى «ما جبل عليه الإنسان من شهوة ما ينفعه وكراهة

(43) ينظر مثلاً: الرازي، فخر الدين، الأريعي في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السقا، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (1406هـ/1986م)، (1/346). ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص 471.

(44) الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط1، قطر، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير قطر، (1399هـ)، (1/91).

(45) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/476).

(46) المقترح، المظفر بن عبد الله، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، دراسة وتحقيق: نزهة معارج، د.ط، المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء - مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، (د.ت)، (2/702).

(47) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/473).

(48) ابن بزيمة، عبد العزيز، الإسعاد في شرح الإرشاد، تحقيق: عبد الرزاق بسرور، عماد السهيلي، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، (1435هـ/2014م)، (ص/469).

ما يضره»<sup>(49)</sup>، غير أنَّ الإنسان بسبب من شغفه بجلب منافع نفسه ودفع مضار نفسه، في ذهول عن منافع غيره ومضاره، قد يعتقد أن استحثاث الشهوة النفسية للإنسان على جلب ما يوافق أغراضها واستحثاثها له على الاحتراز مما يخالف أغراضها هو من قبيل استحثاث العقول، فيطلق الحكم بالتحسين على الفعل الذي لاءم طبعه ووافق غرضه في حال من أحواله، ويطلق الحكم بالتقييح على الفعل الذي نافر طبعه وخالف غرضه في حال من أحواله، ناسباً هذا الحكم أو ذلك إلى العقل، وساحباً إياه على ما يناظره في الصورة من الأفعال والمواقف<sup>(50)</sup>.

فلما لم يكن استحسان الطباع واستقباحتها في حرز عن الغلط في غمرة الأوهام والشهوات والتخيلات التي تحيط بالطباع من كل جانب فتجعلها تسيء في تقدير الأغراض، لا غرو أن يقع الإنسان من هذا الجانب في الغلط فيستقبح أو يستحسن أشياء وأفعالاً لمجرد اقترانها بما يعاكسها في الوهم، فيستصحب ذلك الاقتران بإطلاق الحكم، ومثاله أن الإنسان قد ينفر عن أكل الخبيص الأصفر لشبهه بالعدرة، فيكاد يتقيأ عند قول القائل إنه عدرة، ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به، وذلك لسبق الوهم إلى العكس، فإنه أدرك المستقدر رطباً أصفر، فإذا رأى الرطب الأصفر حكم بأنه مستقدر<sup>(51)</sup>.

ومثلما يحصل ذلك في الحكم على الأشياء يحصل في الحكم على الأفعال والأخلاق، ف«كم من شجاع يمتطي متن الخطر، ويتهجم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته. وكذلك الامتناع عن نقض العهد يسببه ثناء الخلق على من يفى بالعهد، وتواصمهم به على مر الأوقات لما فيها من مصالح الناس. فإن قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث إنه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيد، والمقرون باللذيد لذيد، كما أن المقرون بالمكروه مكروه»<sup>(52)</sup>.

وهكذا نخلص إلى أن أصل الاستحسان والاستقباحت طباع النفس، وأن إرجاعهما إلى العقول سببه الذهول عن أسرار النفس وأخلاقها المجبولة على التلذذ بالمدح والثناء على فعل ما يجلب الصلاح من الأفعال، والنفرة من الذم على فعل ما يجلب المضار.

غير أن السؤال الذي تثيره هذه النتيجة هو كيف تشكل هذه الأمور الانطباعية الإضافية مشهورات

(49) المقترح، شرح الإرشاد، (695/2).

(50) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/424). ينظر أيضاً: المقترح، شرح الإرشاد، (701/2).

(51) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/426).

(52) المصدر السابق، (ص 432 – 433).

يتفق حولها العقلاء اتفاقهم حول المعقولات، اتفاقا يجعلهم يرون فيها قوانين كلية حاکمة على كل الإرادات استحساناً واستقباحاً؟

## 1.2 البعد الاجتماعي للتحسين والتقبيح

للجواب عن هذا السؤال نفترض أن اشتهار استحسان القضايا الأخلاقية بين العقلاء ليس يؤول في الفكر الأشعري إلى العامل النفسي استقلالاً، فهذا الأخير إنما يتعلق بالتحسين والتقبيح الراجعين إلى طباع الفرد في خاصة نفسه، من حيث إقباله على ما يوافق طبعه من الأغراض وإعراضه عما يخالفه، وهو أمر يتعلق بالأخلاق من جهة أن حفظ النفس وتحقيق كثير مما يوافق طباعها متوقف على شيوع محاسن الأخلاق، ومن هنا تقرر عندهم أن التزام العقلاء لمحاسن الأخلاق إنما يكون «لأجل دفع الضرر عن النفس مثل استحسان إنقاذ الغريق، فإن من شاهد حيوانا في محنته، فإن كان رقيق الطبع تأذى من مشاهدة ذلك البلاء، فلا جرم يستحسن إنقاذه من ذلك البلاء، لأن ذلك الإنقاذ يتضمن دفع الضرر عن النفس»<sup>(53)</sup>.

وهكذا فاتفاق العقلاء على استحسان محاسن الأخلاق واستقباح مساوئها راجع إلى «اتباع العرف العادي»<sup>(54)</sup>، ذلك أن للعرف سلطاناً على إرادة الإنسان وأثراً عميقاً في ترسيخ عقائده وأفكاره وتوجيه سلوكه وتشكيل أخلاقه، وبقوة هذا السلطان تتقوى عقائد الفرد ويشتد تمسكه بأخلاقه حتى يعتقد اليقين فيها، والحال أنها مقدمات مشهورة ليست تبلغ مرتبة اليقين. ومن هنا غدا من القواعد المقررة عند الأشاعرة أن «الإلف والعادة يوجبان تأكد العقائد والأخلاق»<sup>(55)</sup>.

ومما يوضحون به هذه القاعدة أنه «قد يتربى الإنسان من حين صغره بتواتر على سماعه من تأديب المؤدب وتعليم الأستاذ حسن هذا والحث عليه وقبح هذا والتحذير منه، فيرسخ في ذهنه ذلك، ولو اهتدى لعلم أنه نظر مصلحي تعارف العقلاء الحمل عليه، توسلا إلى تحصيل منافعهم، وسعياً في نيل مرادهم»<sup>(56)</sup>. ومن ثم كانت قضايا الأخلاق من المشهورات لا من المعقولات، وعلى هذا «فليس للمعتزلة

(53) الرازي، نهاية العقول، (277/3).

(54) الأمدي، علي، أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، ط.2، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، (1402/هـ/2004م)، (140/2).

(55) الرازي، فخر الدين، المطالب العلية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط.1، بيروت، دار الكتاب العربي، (1407/هـ/1987م)، (38/9).

(56) المقترح، شرح الإرشاد، (702/2).

فيما ذكره مستند عقلي ولا مستروح شرعي إلا مجرد اعتبار العادة في الشاهد»<sup>(57)</sup>، فإنهم إنما أخطأوا من حيث «جعلوا المشهور الذي يرجع إلى الآراء في حكم المعقول الذي لا يكون في العقل إلا كذلك، ولا يصح أن يكون وجوده محسوساً إلا على حكمه معقولاً»<sup>(58)</sup>.

فقد ذهلوا عن أن السر في تعارف العقلاء على حمل الناس على محاسن الأخلاق يرجع إلى اعتبار قضية الصالح العام وليس يرجع إلى اقتضاء قضية العقل المحض، فإن العقلاء كلما تعلقت المصالح العامة بخلق ما استحسنوه وحملوا الكافة على استحسنه لأجل تلك المصلحة العامة، وكلما تعلقت المصلحة العامة بالمنع من خلق استقبحوه وحملوا الكافة على استقباحه لأجل تلك المصلحة العامة، «أما الأول فمثاله بر الوالدين والإنصاف والعدل والوفاء بالعهد، فإن هذه الأشياء لو أتى بها غيره لأجله، فإنه يلتذ بها وينتفع بها، فلا جرم تواضع الناس على تحسينها لذلك النفع المتوقع. وأما الثاني فمثاله قبح الظلم، فإن كل أحد يعلم أنه لو أفتى بحسنه فإنه ربما يظلم ويناله ألم عند ذلك، فلا جرم أنهم تواضعوا على قبحه دفعا لذلك الضرر المتوقع. وأما الكذب والجهل والهيذان فكل أحد يعلم بالضرورة أن النفرة عنها ليست مثل النفرة عن الظلم، وأما ذلك القدر من النفرة فهو لأجل ما يحصل عن هذه الأمور الثلاثة من حصول المضار إما نظراً إلى الشخص أو نظراً إلى النوع»<sup>(59)</sup>.

فالبعد الأخلاقي لنظرية التحسين والتقييح بعد نفسي واجتماعي في الآن نفسه؛ بعد نفسي من حيث ارتباطه بميل الإنسان المركوز في جبلته إلى ما يلائم طباعه من مكارم الأخلاق لما يترتب عليها من مصالح ومنافع وملاذ للنفس، ونفوره مما لا يلائم طباعه من مساوئ الأخلاق واحترازه منها لما يترتب عنها من مفساد ومضار على النفس، وبعد اجتماعي من حيث إن حفظ المصالح العامة والخاصة يتوقف على حمل الكافة عن طريق التنشئة الاجتماعية على مكارم الأخلاق وتنفيرهم من مساوئها.

ومن هنا يتبين أن استحسان مكارم الأخلاق واستقباح مساوئها نظر مصلحي وليس نظراً عقلياً محضاً. إذ حظ العقل منه مجرد الإدراك دون الاستحاث، وهو ما يعنى حاجة هذا النظر إلى ما يكون به نظراً منضبطاً مطرداً سالمًا من أوهام النفوس وعاما مستجيباً لتفاوت المصالح في الاجتماع. فهل لبي النظر المقاصدي للأخلاق هذه الحاجة إلى الضبط والاطراد والعموم؟

(57) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/399).

(58) ابن ميمون، أبو بكر، شرح الإرشاد، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط.1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (1407هـ/1987م)، (ص/490).

(59) الرازي، نهاية العقول، (282/3).

## 2. في علاقة الأخلاق الطبيعية بنظرية مقاصد الشريعة

تبرز منزلة الأخلاق من المقاصد من خلال مراعاة أحكام الشريعة لكليات الأخلاق التي تلائم طبع الإنسان. غير أنها تختلف عن النظر الطبيعي في مراعاة الأخلاق من جهتين؛ من جهة ضبط الأحكام التفصيلية بتقديم العام على الخاص، ومن جهة اعتبارها في تصارييف الشريعة كافة.

### 1.2 المصالح بين التحسين الطبيعي والاستصلاح الشرعي

قد رأينا أن التحسين والتقبيح الطبيعيين أمران إضافيان يختلفان باعتبار تفاوت الطباع النفسية والمصالح الاجتماعية. لذلك فإنه رغم اتفاق العقلاء على استحسان مكارم الأخلاق واستقبح مساوئها من حيث هي كليات عامة مجردة عن الاعتبارات النفسية الاجتماعية، فقد ظل اعتبار ما يتعلق بالأخلاق من مصالح ومفاسد خاضعا لهذه الاعتبارات النفسية والاجتماعية على مستوى الممارسة الواقعية. وهو ما جعل معيارية الأخلاق المستندة إلى الاستحسان والاستقبح الطبيعيين معيارية غير منضبطة ولا مطردة.

فظهر من هذا أن التحقق بالأخلاق في مواقع الوجود متوقف على وازع أخلاقي موضوعي يهذب نوازع النفس ويضبط مقتضيات الاجتماع بضوابط وأحكام قد لا تهتدي إليها العقول ولا تستحث عليها الطباع غير أنها من جنس ما يلائمها، ذلك أنه «لئن تشوفت العقول إلى كليات المصالح لم تقف على تفاصيلها، والشرائع توضحها»<sup>(60)</sup>. لأجل هذا صار من مقررات الأشاعرة أن «ما يأتي به النبي معقول في نفسه؛ أي جنسه معقول، ويمكن أن يدركه العقل. وليس كل ما هو معقول الجنس يجب أن يعقله الإنسان»<sup>(61)</sup>، أي من حيث التفصيل والتنزيل في مواقع الوجود.

لقد أدرك الأشاعرة، بناء على ملاحظة هذا التفاوت نسبية أحكام الطباع والأعراف الأخلاقية، وقرروا أنها لا تستقل في تععيد قواعد التحسين والتقبيح الأخلاقي الحاكم على كل الإيرادات، لأنه «ما من معنى يستنبط من فعل وقول لربط حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الدرجة أو يفضل عليه في المرتبة، فيتحير العقل في الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتبارا، فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره»، فظهر أنه «لا بد إذا من شارع يقرر من المعاني ما وجب على العبد

(60) الجويني، أبو المعالي، العقيدة النظامية في الإركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط1، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، (1412هـ/ 1992م)، (ص/ 61).

(61) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/ 389).

وحياً وتنزيلاً»<sup>(62)</sup>.

من هنا جاءت الشريعة باعتبارها وازعاً موضوعياً يضبط التنزيل الواقعي للأخلاق العامة التي تدركها العقول في صورة قيم عليا سامية وتستحث عليها الطباع والفطر في صور مكارم أخلاق رفيعة، وذلك من خلال حمل الإنسان على ما يحصلها من أحكام وتكاليف وتشريعات تحصيلاً منضبطاً غير خاضع لتفاوت الطباع النفسية والأغراض الاجتماعية، وهو ما يفسر تعزيز التكليف بترتيب الثواب على الامتثال وترتيب العقاب على العصيان، حيث جعلت الشريعة «مناطق الشرائع الوعد والوعيد»<sup>(63)</sup>. وذلك مراعاة لجلبة الإنسان في الميل إلى اللذة والنفور من الآلام، حتى إن «مرجع حسن الطاعات يؤول إلى التذاذ المطيعين في الدنيا بمدح الله ورسوله إياهم، وإلى حسن الثواب عليها بالذات في الآخرة، قال تعالى: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنَ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلٍ وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾ آل عمران: 195، وقبح المعاصي يرجع إلى الجزاء عليها والألم في الآخرة، قال تعالى: ﴿وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾ القصص: 42 أي يجازون بقبيح الآلام على قبح آثامهم»<sup>(64)</sup>.

وهكذا فليس يقتصر مقصد الشريعة على تأكيد مكارم الأخلاق التي يميل إليها الإنسان فطرةً وتحقق أغراضه اجتماعياً وحسب، وإنما مقصدها أيضاً ضبط الأحكام التفصيلية بحيث تنطوي على تحقيق تلك الغايات الأخلاقية السامية بما يحقق النفع العام للأمة والجماعة ونظام العالم، وذلك من خلال ربطها بأوصاف وعلل منضبطة ربطاً يمكن من تجاوز معضلة التفاوت الحاصل في الاستحسان والاستقباح المستند إلى الطباع النفسية أو الأعراف الاجتماعية.

وقد تم ذلك من خلال إجراءين منهجين اثنين: الأول: اشتراط الثبات والظهور والاطراد والانضباط في المصالح والمفاسد حتى تعتبر شرعاً<sup>(65)</sup>، فلم يعتبر من الأوصاف والعلل الدالة على الحكم والقيم إلا ما كان ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً، والثاني: اعتبار المقاصد الخاصة التي تحث عليها الطباع النفسية

(62) المصدر السابق، (ص/ 379 - 380).

(63) الجويني، العقيدة النظامية في الإركان الإسلامية، (ص/ 61).

(64) السبتي، ابن خيمر، مقدمات المرشد، (ص/ 248).

(65) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط.2، الأردن، دار

النفائس، (1321هـ/ 201م)، (ص/ 252).

والأعراف الاجتماعية بالمقاصد العامة التي تحددها الشريعة<sup>(66)</sup>. ومن هنا نفهم عبارة التغليب في قول الرازي في التعليل بالمصالح: «وإن كنا لا نوجب رعاية المصالح، فلا ننكر حصول الأحكام على مطابقتها في الأكثر، وذلك يفيد ظن تعليل الحكم في الأصل بالوصف»<sup>(67)</sup>. فعلمنا من ذلك «أن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد»<sup>(68)</sup>.

ومعنى هذا أنه لا يعتبر من المصالح والأخلاق التي تميل إليها الطباع أو تنتجها الأعراف إلا ما كان منضبطاً وعماماً. وبفضل الانضباط والاطراد الذي تتميز به المصالح والمفاسد في نظرية مقاصد الشريعة عنها في نظرية التحسين والتقيح الطبيعي نعلم أنه «ليست المصلحة هي مطلق الملائم ولا المفسدة هي مطلق المنافر والمشقة»<sup>(69)</sup>، ولا هي مطلق جلب المنافع ودفع المضار، وإنما المراد بالمصلحة في هذا النظر المحافظة على مقصود الشرع في حفظ الضروريات الخمس<sup>(70)</sup> التي تقوم عليها حياة الناس ويحفظ بحفظها نظام العالم.

فرغم أن الأشاعرة قد يطلقون القول بأن «الشارع أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحث العباد عليها، وربطها بما تميل النفوس إليه أو تنفر عنه طبعاً»<sup>(71)</sup>، فهو إطلاق محمول على كون العادات والطباع حافظة لمقصود الشريعة، بدلالة أننا نجد عندهم فصلاً واضحاً بين إطلاق المصلحة والمفسدة بالمعنى الشرعي وإطلاقات الحسن والقبح بالمعنى الطبيعي، فإذا كان المراد بهما بالمعنى الطبيعي مطلق «ملاءمة الغرض ومنافرتة»<sup>(72)</sup>، فإنه «قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة»<sup>(73)</sup>، فيقال: «الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة»<sup>(74)</sup>، وذلك إشارة منهم إلى الفرق بين المصلحة الشرعية والأغراض النفسية والاجتماعية، من حيث إن المصلحة منضبطة بقيد مراعاة مقصود الشارع، ولا تطلق من الأغراض النفسية والاجتماعية إلا على ما كان كذلك.

وبهذا أدرك الأشاعرة أن إناطة التحسين والتقيح التكليفي بالخطاب الشرعي، فضلاً عن أنه يحفظ

(66) المرجع السابق، (ص/279).

(67) الرازي، نهاية العقول، (3/288).

(68) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص/17).

(69) المرجع السابق، (ص/290).

(70) الغزالي، أبو حامد، المستصطفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط.1، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1417هـ/1997م)، (1/416 - 417).

(71) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/476).

(72) الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم لكتب، (د.ت.)، (ص/324).

(73) المرجع السابق، ص نفسها.

(74) الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.)، (8/203).

الميول الفطرية ويهذبها، فإنه يخرج الفعل الإنساني من العبيثية والفوضى التي يورثها الانصباع المطلق لمقتضيات الطباع النفسية إلى العقلانية المنضبطة التي يقتضيها نظام العالم بما فيه نظام حياة الإنسان، كما يجعل سلوك المسلم سلوكاً أخلاقياً نابعا من التزام ذاتي حر سالم من دوافع الأغراض وعوارض الانحراف.

نخلص من هذا إلى أن التمييز بين الاستحسان والاستقباح الطبيعي الذي يرجع إلى اعتبارات إضافية تتعلق بطباع الناس وجبلاتهم أو بما جرت عليه عاداتهم في تحصيل المنافع والاحتراز من المضار، والاستحسان والاستقباح الشرعي المبني على اعتبار المصالح والمفاسد العامة التي لا تتقيد بالإضافات، كما أثبتته نظرية التحسين والتقييح الكلامية، يكشف عن علمية الموقف الأشعري وعمقه. فهذا الموقف الكلامي المقاصدي فضلاً عن أنه يكشف عن علاقة وثيقة بين الطباع النفسية والعادات الاجتماعية من جهة ومقاصد الشريعة من جهة ثانية، فإنه يشير من طرف خفي إلى سر التمايز بينهما من حيث إن مقاصد الشريعة لا تحفظ الفطرة وحسب، وإنما تضبط مقتضياتها من نوازع الهوى والشهوة، وتحفظ أخلاقيتها التي تميز حياة الإنسان عن حياة سائر الكائنات. لهذا فهي لا تعتبر ما استند إلى الهوى والشهوة من ميول ونزوات مهما تزينت بلبوس المقاصد الكلية والأخلاق العامة. هل معنى هذا أن الأخلاق النفسية والاجتماعية لم تتبوأ من النظرية المقاصدية إلا منزلة الكمال الذي يقتضي المنطق العلمي والوجودي أن يترتب بعد الضروري كما يوحي به ظاهر التصنيف المقاصدي؟

## 2.2 نظرية المقاصد واعتبار الأخلاق في تفاصيل الشريعة

تترتب مكارم الأخلاق في النظرية المقاصدية الأشعرية في المرتبة الثالثة ضمن المقاصد التحسينية، ويبدو أن البعض<sup>(75)</sup> قد رأى في هذا الترتيب غضا من شأن الأخلاق التي تعتبر عمدة الدين في التشريع حتى جمع فيها النبي ﷺ كلية البعثة بقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»<sup>(76)</sup>. غير أن الناظر في الأساس الكلامي الذي بنيت عليه نظرية المقاصد سرعان ما يدرك العامل المنهجي الذي حدا بهم إلى

(75) ينظر: طه، عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مقالة ضمن مجلة: المسلم المعاصر، العدد 103 خاص بمقاصد الشريعة، (2002م)، (ص/ 51).

(76) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الشهادات، بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، رقم 20782، (10/323). ورواه مالك في الموطأ بلاغا بلفظ: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق»، كتاب الجامع، ما جاء في حسن الخلق، رقم 1885، (2/75). وقال عنه ابن عبد البر: «هذا الحديث يتصل من طرق صحاح، عن أبي هريرة وغيره» التمهيد، (24/333).

سلوك هذا المسلك، وهو ترتيب الأخلاق ضمن مرتبة التحسينيات لا الضروريات ولا حتى الحاجيات. لقد بنيت النظرية المقاصدية على مبدأ أخلاقي مسلم من علم الكلام، وهو «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا»<sup>(77)</sup>. لأجل ذلك فهذا التأسيس الكلامي، فضلا عن أنه يكشف عن المشروعية الدينية للفكر المقاصدي، فإنه يختزل جماع مقاصد الشريعة في جلب المصلحة بما يحمله هذا المفهوم من أبعاد أخلاقية تتجلى في حرص التشريع الإسلامي في كل تفاصيله على ترسيخ الصلاح العام في حياة الإنسان ونظام العالم من خلال تركية الوجدان الإنساني وتوجيه إرادته وتقويم سلوكه، وهو الصلاح الذي يبدأ بهذيب النفس وينتهي بتنظيم حياة الأمة، مروراً بتنظيم الأسرة والجوار والصحة والجماعة والدولة؛ أي المجتمع بكل أبعاده وتفصيله، ومن ثم فإن «التشريع الإسلامي؛ بفرائضه ومحرماته، ومندوباته ومكروهاته، وآدابه ومستحباته، إنما هو تقنين وتصريف عملي للأخلاق والقيم الأخلاقية»<sup>(78)</sup>، وهو مقتضى حصر مقاصد البعثة في قول النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»<sup>(79)</sup>.

فهذا الحديث يلخص مقاصد بعثة الرسول بأبعادها العقدية والتشريعية في البعد التخليقي، ثم إنه لا يحصر معنى التخليق في البعد السلوكي إنما يجعله شاملاً من حيث كان المقصد إتمام تخليق الحياة الإنسانية بمكارم الأخلاق المركوزة أصولها في النفوس فطرة، وهو ما يفيد أن الوعي الأخلاقي لدى الإنسان ووعي فطري كما تقرر في النظر الكلامي آنفاً، غير أن أزمته المزمنة تكمن في حاجته الماسة إلى دوام التوجيه نحو طرق تصريف ذلك الوعي الأخلاقي عملياً في علاقته مع ربه ومع نفسه ومع محيطه ومجتمعه، لهذا كان «المقصود من بعثة الرسل إلى الخلق إرشاد الخلق إلى النمط الصواب والطريق الأصح في الأعمال والأفعال...، مثل أن يذكروا أن من أراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالفعل الفلاني.... والمراد من الحكمة الخلقية معرفة الفضائل والرذائل، لتحفظ الفضائل حال حصولها وتزال الرذائل حال حصولها»<sup>(80)</sup>.

من هنا كانت المقاصد الأخلاقية النظرية مؤسسة للأحكام الحافظة للمقاصد الضرورية والحاجية

(77) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي، د.ط، المملكة العربية السعودية، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، (د.ت)، (4/2).

(78) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط.1، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، (1434هـ/2013م)، (ص/97).

(79) الحديث سبق تخريجه، ينظر: الصفحة السابقة، هامش 2.

(80) الرازي، فخر الدين، شرح عيون الحكمة، ط.1، طهران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، (1415هـ)، (15-14/2).

من حيث الاعتبار الشرعي، كما كانت الأخلاق العملية موجبة للأفعال ومكملة للمقاصد من حيث الامتثال الواقعي، إذ لما كان المقصد الكلي شرعا هو حفظ نظام الحياة وصلاتها، اقتضى ذلك أن تصطبغ الحياة الإنسانية اعتقاداً وفكراً وتعبداً ومعاملة بمحاسن الشريعة وجمالها الأخلاقي بدلالة الحديث النبوي الأنف الذكر، غير أن حصول هذا المقصد الكلي وتغلغله في تفاصيل الحياة الإسلامية إنما يتأتى من خلال انبناء الامتثال الحي والممتد لأحكام الشريعة في التعبد والمعاملات على مقتضيات الأخلاق النظرية، واصطبغها بتجليات الأخلاقية العملية.

ولذلك نجد أنه لا اعتبار في الشريعة للتصرفات الحافظة للضروريات والحاجيات إلا بتلبسها بالأخلاق. وهكذا فالدين أو التدين الصحيح هو الدين الخالص لوجه الله، فلا دين ولا تدين بدون التخلق فيه بقيمة الإخلاص، والنفوس المعتبرة هي النفوس المتمثلة لقيمة الصلاح، لذا تهون ويسقط اعتبارها بإخلالها بأخلاق الصلاح، كالاعتداء والظلم والإجرام، والمال المعتبر هو المال الطيب الحلال كسبا وإنفاقا، ولا اعتبار له بغير هذين الوصفين الأخلاقيين، وهكذا سائر الضروريات والحاجيات يتوقف اعتبارها في الشريعة على تلبسها بمكارم الأخلاق.

وقد عبر الشاطبي عن هذا التلازم بين الأحكام والأخلاق الذي يقتضيه التحقق بالشريعة فقال: «مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات، وذلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة، من غير تضيق ولا حرج وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخل بذلك، لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة، وذلك ضد ما وضعت عليه»<sup>(81)</sup>.

حاصل القول إن المقاصد الأخلاقية تنزل منزلة أعلى من كليات الشريعة وتغلغل في تفاصيل أحكامها بما يشمل ما يحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات من حيث إن كل حكم شرعي متضمن لمصلحة أو مرتبط بها، ما يجعل المقاصد تندمج في السلوك عند الامتثال فتشكل منه فعلا أخلاقيا بامتياز.

## النتائج:

لقد أدى بنا استشكال موضوع التأصيل الكلامي لعلاقة المقاصد بالأخلاق إلى تحصيل نتائج معرفية ومنهجية تكشف عن عمق الطرح الأشعري للمسألة عقلا وشرعا، من هذه النتائج نذكر ثلاثة هامة:

1. يستدعي القول بجريان الشريعة في الجملة على مجاري العادات المرتبطة بطباع الإنسان وجبلاته التسليم بتوافق الفعل الإنساني والحكم الشرعي في القصدية الراجعة إلى تلبية ما تقتضيه الطباع والجبلات والعادات الحسنة من المصالح والمنافع، من هنا تأتي شرعية القول بتعلق الفعل الإنساني والحكم الشرعي بالتحسين والتقبيح من حيث هو نقطة الالتقاء بين قصدية الأفعال والأحكام. غير أنه لما كان العقل المحض إنما يدرك كليات القيم المادية ولا يحث عليها، وإنما تحث عليها الأهواء والشهوات، جاءت الشريعة لتنبئ الإنسان إلى ما تقوم به إنسانيته وهو القيم الروحية، فتثبت أن كمال إنسانية الإنسان لا يستقل به العقل، ومن ثم لا تصلح معياريته حكماً على كل الإرادات.

2. تبرز أهمية التأصيل الكلامي في هذه المسألة في إبراز الحاجة الملحة إلى بعث الروح في الاشتغال الفقهي والمقاصدي ليكونا حافزاً للإنسان على التحقق بأحكام الشريعة والتخلق بأخلاقها، فإن إثبات فطرية الميول الأخلاقية لدى الإنسان في الخطاب الكلامي مهد الطريق للتدليل على فطرية مقاصد الشريعة من حيث هي تخليق بمكارم الأخلاق التي تلائم طبع الإنسان وتناسب أغراضه في الحياة، ومن المعلوم أن الوعي بمدى الانسجام القائم بين حاجات الإنسان الروحية والمادية ومقتضيات أي خطاب تشريعي وأخلاقي له دور في إقبال الإنسان على الامتثال له والتخلق بأخلاقه، وربما كان من عوامل تفشي الانحلال الأخلاقي غياب الشعور الوجداني بدخول الأخلاق في مفهوم إنسانية الإنسان وفي تمثيل عقيدته وكيانوته، هذه المفاهيم التي أضحت، بفضل الانتشار الواسع للفلسفات المادية العدمية، محصوراً في البعد المادي الصرف.

3. تبين من خلال هذا البحث أن الطرح الأشعري المتعلق بنظرية التحسين والتقبيح حقيق بوصف العقلانية بدل اللاعقلانية التي طالما اتهم بها، فإن ربط الاستحسان والاستقباح بالجانبين النفسي والاجتماعي وتفسيره بالأغراض والإضافات يكشف عن عقلانية القول بمقاصد الشريعة، وهي العقلانية التي يزكها أمران مشاهدان؛ تفاوت الناس في تقدير الأخلاق والقيم والأفعال المنبثقة عنها، وعجز العقل المحض، بما فيه عقل الفيلسوف، عن تحديد

القيم والأفعال القمينة بتكميل نوع الإنسان. أما القول بأن أساس التحسين والتقييح في مجال الأخلاق هو العقل المحض فإنه يقتضي ألا يختلف الناس حوله مهما اختلفت أحوالهم وهو مالا يشهد له شاهد من التجربة، كما يقتضي ألا يحتاج العقل إلى شريعة تبين له الأخلاق التي يستقل بمعرفتها في تكميل نفسه، وإن جاءت فإنما تكون مؤكدة لا منشئة. وهو ما يخالف وصف الشريعة عقيدة وتشريعاً وأخلاقاً.

## المراجع:

- القرآن الكريم. (رواية ورش عن نافع، من طريق الأزرق).
- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد. (2010م/1431هـ). شرح معالم أصول الدين (تحقيق نزار حمادي، ط. 1). دار الفتح للدراسات والنشر.
- ابن بزيمة، عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي. (2014م/1435هـ). الإسعاد في شرح الإرشاد (تحقيق عبد الرزاق بسرور وعماد السهيلي). دار الضياء للنشر والتوزيع.
- ابن خمير السبتي. (2004م/1425هـ). مقدمات المرشد إلى علم العقائد (تقديم وتحقيق جمال علال البختي، ط. 1). مطبعة الخليج العربي.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (2001م/1321هـ). مقاصد الشريعة الإسلامية (تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط. 2). دار النفائس.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979م/1399هـ). معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام هارون). دار الفكر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب. دار صادر.
- ابن ميمون، أبو بكر. (1987م/1407هـ). شرح الإرشاد (تحقيق أحمد حجازي السقا، ط. 1). مكتبة الأنجلو المصرية.
- الأمدي، علي بن أبي علي. (2004م/1424هـ). أبكار الأفكار في أصول الدين (تحقيق أحمد محمد المهدي، ط. 2). دار الكتب والوثائق القومية.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. (د.ت). المواقف في علم الكلام. عالم الكتب.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب. (1987م/1407هـ). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط. 1). مؤسسة الكتب الثقافية.

- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1950م/1369هـ). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد). مكتبة الخانجي.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1979م/1399هـ). البرهان في أصول الفقه (تحقيق عبد العظيم الديب، ط. 1). طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1992م/1412هـ). العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط. 1). المكتبة الأزهرية للتراث.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1415هـ). شرح عيون الحكمة (ط. 1). مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1986م/1406هـ). الأربعين في أصول الدين (تحقيق أحمد حجازي السقا، ط. 1). مكتبة الكليات الأزهرية.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1994م/1412هـ). المحصول في علم الأصول (تحقيق طه جابر العلواني، ط. 2). مؤسسة الرسالة.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (2015م/1436هـ). نهاية العقول في دراية الأصول (تحقيق سعيد فودة، ط. 1). دار الذخائر.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن مفضل. (2009م/1430هـ). مفردات ألفاظ القرآن (تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط. 4). دار القلم، الدار الشامية.
- الريسوني، أحمد. (2013م/1434هـ). الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (ط. 1). دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (د.ت). الموافقات في أصول الشريعة (شرح عبد الله دراز، تراجمه محمد عبد الله دراز، تخرىج آياته عبد السلام عبد الشافي). وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد. (د.ت). شرح المواقف، ومعه حاشيتنا السيالكوتي والجلبي (ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي). دار الكتب العلمية.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (1993م/1414هـ). الملل والنحل (تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور). دار المعرفة.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (2009م/1430هـ). نهاية الأقدام في علم الكلام (تحرير

وتصحيح ألفريد جيوم، ط. 1). مكتبة الثقافة الدينية.  
 طه، عبد الرحمن. (2002م). «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة». مجلة المسلم  
 المعاصر، (103)، عدد خاص بمقاصد الشريعة.  
 الغزالي، محمد بن محمد. (1997م/1417هـ). *المستصفى من علم الأصول* (تحقيق محمد سليمان  
 الأشقر، ط. 1). مؤسسة الرسالة.  
 الغزالي، محمد بن محمد. (2009م/1430هـ). *الاقتصاد في الاعتقاد، ومعه كتاب السداد في الإرشاد  
 على الاقتصاد في الاعتقاد* (تحقيق عمران مصطفى، ط. 1). دار البصائر.  
 الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005م/1426هـ). *القاموس المحيط* (تحقيق مكتب تحقيق  
 التراث بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط. 8). مؤسسة الرسالة.  
 المطرفي، ي. ب. م. ا. (2025). كتاب الغنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطابي (ت: 388)  
 لعلم الكلام. مجلة الآداب، 13 (3)، 362–387. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2770>  
 المظفر بن عبد الله المصري (ابن المقترح). (د.ت). *شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد* (تحقيق نزهة  
 امعاريح). الرابطة المحمدية للعلماء – مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية.

## Reference

- Āmidī, ‘Alī ibn Abī ‘Alī. (2004 CE/1424 AH). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, Ed., 2nd ed.). Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmiyyah.
- Bāqillānī, al-Qāḍī Abū Bakr ibn al-Ṭayyib. (1987 CE/1407 AH). *Tamhīd al-Awā’il wa-Talkhīṣ al-Dalā’il* (‘Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar, Ed., 1st ed.). Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya’qūb. (2005 CE/1426 AH). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Maktab Taḥqīq al-Turāth, under the supervision of Muḥammad Na’īm al-‘Arqasūsī, Ed., 8th ed.). Mu’assasat al-Risālah.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1997 CE/1417 AH). *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, Ed., 1st ed.). Mu’assasat al-Risālah.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2009 CE/1430 AH). *Al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, with

*Kitāb al-Sadād fī al-Irshād ‘alā al-Iqtiṣād fī al-’Itiqād* (Imrān Muṣṭafā, Ed., 1st ed.). Dār al-Baṣā’ir.

Ibn al-Tilmisānī, Sharaf al-Dīn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. (2010 CE/1431 AH). *Sharḥ Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn* (Nizār Ḥammādī, Ed., 1st ed.). Dār al-Faṭḥ li-al-Dirāsāt wa-al-Nashr.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2001 CE/1321 AH). *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, Ed., 2nd ed.). Dār al-Nafā’is.

Ibn Buzayzah, ‘Abd al-‘Azīz ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Qurashī. (2014 CE/1435 AH). *Al-Is‘ād fī Sharḥ al-Irshād* (‘Abd al-Razzāq Bisrūr & ‘Imād al-Suhaylī, Eds.). Dār al-Ḍiyā’ li-al-Nashr wa-al-Tawzī’.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1979 CE/1399 AH). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah* (‘Abd al-Salām Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Khumayr al-Sabtī. (2004 CE/1425 AH). *Muqaddimāt al-Marāshid ilā ‘Ilm al-‘Aqā’id* (Jamal ‘Allāl al-Bukhtī, Ed., 1st ed.). Maṭba‘at al-Khalīj al-‘Arabī.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisān al-‘Arab*. Dār Ṣādir.

Ibn Maymūn, Abū Bakr. (1987 CE/1407 AH). *Sharḥ al-Irshād* (Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Anglū al-Miṣriyyah.

Ījī, ‘Aḍud al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (n.d.). *Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām*. ‘Ālam al-Kutub.

Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh. (1950 CE/1369 AH). *Al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adillah fī Uṣūl al-’Itiqād* (Muḥammad Yūsuf Mūsā & ‘Alī ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd, Eds.). Maktabat al-Khānjī.

Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh. (1979 CE/1399 AH). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (‘Abd al-‘Azīm al-Dīb, Ed., 1st ed.). Printed at the expense of Shaykh Khalīfah ibn Ḥamad Āl Thānī.

Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh. (1992 CE/1412 AH). *Al-‘Aqīdah al-Nizāmiyyah fī al-Arkān al-Islāmiyyah* (Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Ed., 1st ed.). Al-Maktabah al-

Azharīyah li-al-Turāth.

Muẓaffar ibn ‘Abd Allāh al-Miṣrī (Ibn al-Muqtarīh). (n.d.). *Sharḥ al-Irshād fī Uṣūl al-I’tiqād* (Nazīhah Ma‘ārīj, Ed.). Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyah li-al-‘Ulamā’ – Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī li-al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-‘Aqdiyyah.

Qur’an al-Karim. (n.d.). *Riwayāt Warsh ‘an Nāfi’, min ṭarīq al-Azraq* [Qur’an, Warsh narration from Nāfi’ through al-Azraq].

Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn al-Mufaḍḍal. (2009 CE/1430 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur’an* (Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Ed., 4th ed.). Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah.

Raysūnī, Aḥmad. (2013 CE/1434 AH). *Al-Kulliyāt al-Asāsīyyah li-al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (1st ed.). Dār al-Kalimah li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar. (1415 AH). *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah* (1st ed.). Mu’assasat al-Ṣādiq li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar. (1986 CE/1406 AH). *Al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn* (Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar. (1994 CE/1412 AH). *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, Ed., 2nd ed.). Mu’assasat al-Risālah.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar. (2015 CE/1436 AH). *Nihāyat al-‘Uqūl fī Dirāyat al-Uṣūl* (Sa‘īd Fūdah, Ed., 1st ed.). Dār al-Dhakhā‘ir.

Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. (1993 CE/1414 AH). *Al-Milal wa-al-Niḥal* (Amīr ‘Alī Muhannā & ‘Alī Ḥasan Fā‘ūr, Eds.). Dār al-Ma‘rifah.

Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. (2009 CE/1430 AH). *Nihāyat al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām* (Alfred Guillaume, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

Sharīf al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. (n.d.). *Sharḥ al-Mawāqif, ma‘a Ḥāshiyat al-Siyālūtī wa-al-Jalabī* (Maḥmūd ‘Umar al-Dimyāṭī, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah* (‘Abd Allāh Darrāz,

Ed.; Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz, Bio.; ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi, Index.). Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah wa-al-Awqāf wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād.

Al-Matrafi, Y. B. M. A.-R. (2025). The Book Al-Ghunyaḥ ‘an Al-Kalam wa Ahlul-Kalam: A Study of Al-Khattabi’s (d. 388) Opposition to Theology. *Journal of Arts*, 13(3), 362–387.

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2770>

Ṭāhā, ‘Abd al-Raḥmān. (2002 CE). *Mashrū‘ Tajdīd ‘ilmī li-Mabḥath Maqāṣid al-Sharī‘ah* [A Scientific Renewal Project for the Study of the Maqāṣid of Sharī‘ah]. *Al-Muslim al-Mu‘āṣir*, (103), Special issue on Maqāṣid al-Sharī‘ah.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-9-10

تاريخ القبول: 2025-2-22

## تلقي تفسيري ابن جرير والثعلبي لدى وليد صالح في كتابه تشكل التفسير الكلاسيكي - ملاحظات نقدية

محمد عبدة<sup>(1)</sup>[medabayda51@gmail.com](mailto:medabayda51@gmail.com)

### الملخص:

تسعى هذه الورقة إلى تقديم مراجعة حول بعض القضايا التي أثارها دراسة وليد صالح: تشكل التفسير الكلاسيكي، وخاصة تلك المتعلقة بمدى تأثير الثعلبي في التفاسير اللاحقة عليه، واستمرار حضور تفسير ابن جرير الطبري. ويمكن صوغ إشكالات البحث في السؤالين التاليين: ما مدى تأثير الثعلبي على التفاسير اللاحقة عليه؟ وهل كان اعتماد المفسرين على الثعلبي في نقل أقوال المفسرين سبباً في عزوفهم عن ابن جرير؟ وبناء على هذين الإشكاليين، يهدف هذا البحث إلى بيان أن تأثير الثعلبي كان محدوداً في السياقات اللاحقة عليه، وأيضاً، تهدف الورقة إلى بيان أن المفسرين اللاحقين على الثعلبي اعتمدوا عليه في نقل الأقوال والروايات التفسيرية، واستمروا في الاعتماد على ابن جرير أيضاً، ولم يكن اعتمادهم على الثعلبي سبباً في اختفاء تفسير الطبري. وقد خلص البحث إلى أن الزمخشري وإن استفاد من الثعلبي، فقد اعتمد على مصادر تفسيرية أخرى سواء في الأحاديث والروايات، أم في البلاغة والنحو، أم في التأويل الاعتزالي، كما خصلت إلى تأثر المصادر التفسيرية اللاحقة بالزمخشري، وانفتاحها أيضاً على مصادر أخرى، ولم يكن الثعلبي هو المؤثر المحوري فيها. وخلصت الدراسة أيضاً إلى استمرار حضور تفسير ابن جرير إلى زمن السيوطي دون انقطاع.

### الكلمات المفتاحية:

التفسير، ابن جرير الطبري، الثعلبي، مصادر التفسير، التأثير والاستمرار.

(1) حاصل على الدكتوراة، في تكوين التأويلات والدراسات الثقافية، من جامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: محمد عبدة، تلقي تفسيري ابن جرير والثعلبي لدى وليد صالح في كتابه تشكل التفسير الكلاسيكي - ملاحظات نقدية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 42-69.

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

## OPEN ACCESS

Received : 2024-9-10

Accepted : 2025-2-22



## Walid Saleh's Reception of the Interpretations of Ibn Jarir and Al-Tha'labi in his book *The Formation of Classical Interpretation - Critical Observations*

Mohamed Abaida<sup>(2)</sup>[medabayda51@gmail.com](mailto:medabayda51@gmail.com)

### Abstract:

This paper reviews key issues from Walid Saleh's *The Formation of Classical Interpretation*, focusing on Al-Tha'labi's impact on subsequent Quranic commentaries and the enduring relevance of Ibn Jarir Al-Tabari's interpretations. It explores whether Al-Tha'labi's role in transmitting exegetical traditions diminished reliance on Al-Tabari, ultimately arguing that Al-Tha'labi's influence was limited and did not eclipse Al-Tabari's legacy. While later scholars, such as Al-Zamakhshari, drew from Al-Tha'labi, they also incorporated diverse sources including hadith, rhetoric, grammar, and Mu'tazilite thought. The study concludes that Al-Zamakhshari shaped later exegesis more significantly than Al-Tha'labi, and that Al-Tabari's interpretations remained influential through to Al-Suyuti's era.

### Keywords:

Interpretation, Ibn Jarir Al-Tabari, Al-Tha'labi, Sources of Interpretation, Influence and Continuity.

(2) PhD in Interpretation and Cultural Studies from Abdelmalek Essaadi University, Morocco.

Cite this article as: Abaida, Mohamed, Walid Saleh's Reception of the Interpretations of Ibn Jarir and Al-Tha'labi in his book *The Formation of Classical Interpretation - Critical Observations*, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025 , 42-69.

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

## مقدمة:

تذهب دراسات كثيرة جداً إلى مركزية تفسير ابن جرير الطبري، وتأثيره البالغ في تاريخ علم التفسير. وهذا الرأي ليس وليد اليوم، بل قد كان شائعاً تراثياً أيضاً، ولذلك فقد كان يلقب ابن جرير بشيخ المفسرين وإمامهم. لكن، مؤخراً، سعى الباحث وليد صالح إلى زحزحة هذه المسلمة ومناقشتها، في دراسته المهمة: «تشكل التفسير الكلاسيكي»، الصادرة مؤخراً عن مركز نماء.

وقد سعى في كتابه إلى التآريخ لتطور علم التفسير في الحقبة الكلاسيكية، من خلال النظر إلى تفسير الثعلبي، بوصفه تفسيراً محورياً في تاريخ علم التفسير، بل إنه التفسير الأكثر تأثيراً في تاريخ هذا العلم، خلافاً للرأي الشائع الذي يعطي هذه المكانة لتفسير الطبري. وأيضاً، فقد درس الباحث منهج الثعلبي في التفسير والأسس المعرفية لطريقته في التفسير، وتجديداته وإضافاته في التفسير، التي استمرت لدى التفاسير اللاحقة عليه، مع تحليل تأثير الثعلبي في التفاسير اللاحقة عليه، وكيفية تلقيه والتفاعل معه. ونظراً لاتساع البحث، فإنّ هذا البحث لا يسعى إلى تقديم مراجعة شاملة للكتاب، بل يحصر غرضه في مناقشة بعض آراء الأستاذ وليد صالح، وخاصة تلك المتعلقة بتأثير الثعلبي على المفسرين المتأخرين، وبمدى تأثير انتشار تفسير الثعلبي على انتشار تفسير الطبري؛ وعلى هذا الأساس، يهدف البحث إلى بيان أمرين:

الأول، أن تأثير الثعلبي انحصر تقريباً في كونه جامعاً للأقوال التفسيرية والروايات، ولم يكن التفسير الوحيد الذي قام بهذا الدور، إذ وجدت مصادر أخرى لها الأهمية نفسه، كتفسير الطبري، وابن النقيب مثلاً.

والثاني، أنّ المفسرين المتأخرين، بسبب انتمائهم لنظم معرفية لم تكن سائدة في الأزمنة المتقدمة، كالبلاغة والنحو والكلام والفلسفة، قد أعادوا قراءة المصادر التفسيرية، وأدمجوا معها مصادر معرفية أخرى: فلسفية وكلامية ومنطقية وبلاغية، ومن ثم، فقد ظهرت سمات جديدة ميزت التفاسير لم تكن في التفاسير المتقدمة، عدا عن التحول الذي مسّ طرائق التأليف، وتنظيم المعرفة واللغة والاصطلاح. وهو ما يجعل مساحات التأثير التي مارسها الثعلبي محدودة، وأقل من العصور التي سبقت سيادة هذه السمات الجديدة.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ اختصت المقدمة ببيان سياق البحث وإشكاله وأهدافه وافتراضاته؛ وأما المبحث الأول فاخص بعرض حجج الباحث وليد صالح التي تثبت مركزية

الثعلبي وتأثير الكبير في المفسرين المتأخرين؛ وخصصنا الثاني لمناقشة حجج الباحث وبيان الإشكالات التي تعترضها. وأما الخاتمة فخصّصت لنتائج البحث وخلصاته.

## 1- سمات تفسير الثعلبي وتأثيره في التفاسير اللاحقة عليه لدى د. وليد صالح:

### 1.1. سمات المنهج التفسيري للثعلبي:

رصد الباحث لدى تحليله لطرائق الثعلبي التأويلية أنه اعتمد من الطرائق التأويلية، منها تركيزه على السمة الخلاصية للقرآن، وقد تجلّى حرصه عليها في أمرين: الأول، توظيف أحاديث الفضائل؛ وفي نظر الباحث، فإنّ هدف الثعلبي منها هو جعل القرآن محوريًا في حياة المسلم وفي القلب من تصوره الديني، وهي مكانة لم تكن مسبقًا في التقليد التأويلي الإسلامي؛ لكن نقاد الحديث المتشددون لم يدركوا هذه الغاية الخلاصية للقرآن حين انتقدوا إيراد هذه الأخبار<sup>(3)</sup>. والثاني: إبراز خلاصية القرآن في معانيه. ويستدل الباحث على هذا البعد الخلاصي باستثمار الثعلبي لمختلف الإشارات القرآنية لربطها بالموعظة والخلاص وإن كان ظاهر الآية بعيدا.

كما رأى الباحث أن أكثر الأطروحات تأثيرًا في علاقة اللغة بالتفسير ظهرت في القرن الرابع، مع الأزهري في مقدمة معجمه: «التهديب»، حين ذهب إلى أن اللغة ضرورية للتفسير، وأنها تجنب المفسر من البدعة والفهم الخاطى. وفي منتصف هذا القرن كانت الفيلولوجيا قد بلغت أوجها. ومن هذه المدرسة الفيلولوجية سيتخرج الثعلبي والواحد وغيرهم ممن جمع بين الأدب والتفسير. وقد لاحظ الباحث أن كثيرًا من التفسيرات المأثورة تبين خطأها من وجهة فيلولوجية، لكونها صادرة عن الاعتقاد. والتالي، صار المفسرون أمام أزمة: إما الفيلولوجيا أو المعنى الديني. ورغم أن العلوم اللغوية ظهرت بتأثير تفسيري لخدمة القرآن، إلا أنّ الباحث يفترض أن القدماء رفضوا جعل القرآن خاضعًا للفيلولوجيا<sup>(4)</sup>.

(3) لا يمكن التسليم للباحث بهذه النتيجة، فالتأليف في فضائل القرآن قديم، ومرويات الفضائل كانت متداولة، إلى جانب البعد التعبدي بالقرآن حفظًا وجمعا في الصدور وتلاوة وقراءة في الصلاة منذ العهد الأول؛ وفي صحيح البخاري المتوفى في منتصف القرن الثالث كتاب خاص بفضائل القرآن، انظر: البخاري، الجامع الصحيح المسند، القاهرة، دار التأصيل، ط1، 2012، ج6، ص529. فليس هذا مما انفرد به الثعلبي، وإنما انتقد عليه إدخال مرويات موضوعة في الفضائل في تفسيره وعدم اقتضاره على الصحيح.

(4) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، بيروت، مركز نماء، ط1، 2022، ص176. والحال أن هذا المثال لا صلة له باعتزال الزمخشري، وإنما يظهر الفرق بين التفسير الفيلولوجي المراعي لدلالات الألفاظ اللغوية والملائمة للسياق، وهو المعتمد عند غالب المفسرين، وبين التفسير الناظر في احتمالات دلالة اللفظ بغض النظر عن سياقه النظمي بحثًا عن دلالة باطنية أو خفية، وهو المسلك الصوفي الذي انتقده مفسرون سنيون آخرون على الثعلبي، كأبي حيان، وابن جزي مثلا كما سترى.

ودليل الباحث أنّ كتب المعاني والمجاز والنحو لم ينظر إليها ككتب تفسير. لكن في منتصف القرن الرابع تغير الوضع. واضطلع المفسرون بالمهمة الصعبة، وصار بالإمكان الاعتماد على الفيلولوجيا. بيد أن الباحث لاحظ أن الثعلبي كثيراً ما لجأ إلى الفيلولوجيا الزائفة لتبرير مرويات السلف وإنقاذها، منها مثلاً: أن الثعلبي حين تعرض لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾، وجد رواية عند الطبري أن النبي قال: «لن يغلب عسر يسرين»؛ فلجأ إلى حيلة فيلولوجية، مقتضاه أن الكلمة إذا تكررت معرفة بأل فهي تحيل على المعنى نفسه، وإذا كانت نكرة أحالت على معنى مختلف<sup>(5)</sup>.

ومن السمات التي ميزت تفسير الكشف والبيان، حضور التأويل الصوفي فيه، وتعدد المعاني، حيث يرى الباحث أنّ التفاسير التراثية المتقدمة كانت تستهجن التأويلات الصوفية، بيد أن الثعلبي استطاع إدماجها في تفسيره، وأحياناً كان يقدم تأويلات صوفية جديدة على غرار المتصوفة<sup>(6)</sup>.

ومن السمات: حضور التأويلات السردية الخيالية، ويقصد بها الباحث تلك الحكايات التي لا تتعلق بسياق الآية. وقد وجد هذا التأويل منذ بداية التفسير، لكن ما ميّز الثعلبي هو إكثاره الشديد منه. ومما ميز الثعلبي أن تفسيره كان عبارة عن هرمينوطيقا وظيفية، حيث شكل الوعظ الخاصية الأكثر تمييزاً لتفسير الثعلبي؛ بل إنه كثيراً ما استنتج دلالات وعظية من آيات سياقاتها غير وعظي<sup>(7)</sup>. ومن سمات الكشف: حضور التفسير السياسي، وخاصة الصراع السني- الشيعي؛ فحين حلل الباحث حضور مرويات الشيعة في تفسير الثعلبي، لاحظ أن الثعلبي لم يوردها تأييداً للشيعة، بل أزاح عنها حملتها الشيعية، وأدمجها في الرؤية السنية للعالم، حيث تصبح مودة آل البيت طريقاً آخر من طرق التزكية<sup>(8)</sup>.

ويختتم الباحث سمات تفسير الثعلبي بالسمة التنظيمية والمدرسية في تفسير الكشف، حيث أبرز الباحث أنّ الثعلبي قدم إسهاماً تنظيمياً للمادة التفسيرية، فلأول مرة نجد تفسيراً يتضمن فصولاً

(5) تشكل التفسير الكلاسيكي، ص 181. ما سماه الباحث وليد هنا حيلة فيلولوجية أمر راجع إلى الدلالة اللغوية، ف «أل» تأتي في كلام العرب للاستغراق، كما تأتي للعهد، وهي هنا محمولة على العهد، لذلك اعتبرت دالة على الشيء نفسه (العسر نفسه)، وأما اليسر فجاءت نكرة، والتنكير يفيد من بين معانيه- التغير إذا تكررت اللفظة: فقولك: أكلت تفاحة وخبأت تفاحة، يفيد أن المأكولة ليست هي المخبأة، وبالتالي، فرواية لن يغلب عسر يسرين دالة على أن الفهم العربي القديم هو عينه المعنى الفيلولوجي المفهوم من الظاهر، وليست حيلة فيلولوجية.

(6) يطرح هذا الأمر إشكالاً حول نتيجة الباحث المتعلقة بنفي التصوف عن الثعلبي، فاعتماده على حقائق التفسير للسلي، وإدخاله لمرويات المتصوفة، واعتماده على الموضوعات في فضائل القرآن تؤكد نزوعه للتصوف. خاصة وأن المتصوفة هم من بادر أولاً إلى الترغيب في القرآن من خلال أحاديث الفضائل كما ذكر العراقي في ألفيته فيما سيأتي معنا.

(7) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص 215.

(8) المرجع نفسه، ص 235.

مفردة للحديث عن قضايا عقدية أو فقهية أو نحوية... وأيضاً، لاحظ الباحث لأول مرة حضور نظام المسائل في التفسير، حيث يعنون بـ «مسألة في...» ثم يناقش ذلك الإشكال ويستطرد فيه، وهو النظام الذي سيتطور لاحقاً، وخاصة مع الفخر الرازي.

## 2.1. تأثير تفسير الثعلبي في المفسرين اللاحقين عليه:

في سعيه لإثبات تأثير الثعلبي في الجيل اللاحق من المفسرين، انطلق الباحث وليد صالح من استقراء بعض مظاهر هذا التأثير في التفاسير المتأخرة عنه؛ مبتدئاً بالإشارة إلى التفاسير التي وُضعت تلخيصاً أو تهذيباً عليه، فذكر من هؤلاء: مجد الدين ابن الأثير الذي صنف كتاباً جمع فيه بين الكشف والكشاف، وملخص الطرطوشي<sup>(9)</sup>. ويقرر الباحث أنّ المفسرين الذين جاءوا بعد الثعلبي اعتمدوه مرجعاً للأقوال التفسيرية؛ وتوقّفوا عاجلاً عن الاستخدام المباشر لأحاد التفاسير السابقة لابن جرير؛ ومما يدل على هذا في نظره عدم وجود نسخ خطية لهذه الأعمال المبكرة إلى أنها لم تعد تنسخ عند مرحلة ما<sup>(10)</sup>.

وبما أن هذه التفاسير المتقدمة -رغم غياب نسخها الخطية- كانت متاحة للمفسرين المتأخرين؛ إذ نقلوا عنها، فمن المنطقي حسب الباحث افتراض أنهم استعانوا إما بالطبري أو الثعلبي أو غيرهما من الكتب الجامعة لأقوال السلف التفسيرية، أو بمزيج من هؤلاء للوصول إلى هذه التفاسير. وحاصل أطروحة الباحث أنّ المفسرين السابقين على ابن تيمية استطاعوا الوصول إلى التفاسير السابقة على الطبري باستعمال تفسير الثعلبي والتفاسير المعتمدة عليه بشكل مباشر.

ويلاحظ أيضاً في تحليله أن مكانة تفسير ابن جرير كانت متراجعةً لدرجة أن إعادة إحياء الاهتمام به قد احتاج إلى حرب سجالية بين السنة والشيعية وإلى تخندق الدوائر السنية على إثر الدمار الذي

(9) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص 256.

(10) ثمة إشارات كثيرة تظهر أن مؤلفات المتقدمين التفسيرية بقيت حاضرة إلى زمن ابن تيمية وابن القيم، فابن القيم مثلاً كان يطالع تفسير عبد بن حميد الكشي -كان معاصراً لأحمد وقبل الطبري- وفيه قرأ الروايات الشهيرة حول فناء النار، يقول: «فمضى على ذلك زمن حتى رأيت في «تفسير عُبد بن حُميد الكشي» بعض تلك الآثار التي ذُكرت، فأرسلتُ إليه الكتاب وهو في محبسه الآخر، وعلمتُ على ذلك الموضوع، وقلتُ للرسول: قل له: إن هذا الموضوع يُشكل عليه». ابن القيم، شمس الدين، شفاء العليل، تج: زاهر بن سالم، بيروت، دار ابن حزم، ط 2، 2019، ج 2، ص 327؛ وابن تيمية نفسه يقول إنه طالع أكثر من مئة تفسير من تفاسير السلف، يقول: «وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث ووقف من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير»، ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ط 1، 2004، ج 6، ص 394.

خلفه الغزو المغولي. أشير هنا بالطبع إلى ابن تيمية<sup>(11)</sup>. بيد أن دعوة ابن تيمية لم تزد الاهتمام بالطبري بشكلٍ كبيرٍ، فقد ظل حقلُ التفسيرِ غيرَ مبالٍ بهذا العملِ الهائلِ، فباستثناء ابن كثير والسيوطي اللذين أعادَا إحياءَ الاهتمامِ الحقيقيِّ بالطبري، لم يكن ثمة اهتمام حقيقي به، وما يعزز هذا الاستنتاج حسب د. صالح: غياب نسخ تفسير ابن جرير وقلة مختصراته، ويخلص د. صالح إلى استنتاج أنه «من المفارق إذن أن نعتبر تفسير الطبري درة الإنتاج العلمي في العصر الوسيط وأن نزن أن التراث الإسلامي اعتبره مثلنا، مع أنه لم يكن تفسيراُ مستخدماً بكثرة»<sup>(12)</sup>.

بعد هذا البيان، انتقل د. صالح إلى رصد مظاهر تأثير الثعلبي في تفاسير: البغوي، والزمخشري، والخازن، والطبري الذي اشتهرت حاشيته في الآفاق، وهو الذي حمل معه تأثيرات الثعلبي.

وفيما يتعلق بموقف ابن تيمية من تفسير الثعلبي، فقد أرجعه الباحث إلى أمرين: الأول، استخدام المعتزلة للفيلولوجيا في نصرة أقوالهم، وتبعاً لذلك أفصح ابن تيمية «عن أنه لا توجد حجة لغوية صحيحة، ومهما وافقت عموم لغة العرب»<sup>(13)</sup>؛ وأيضاً، فقد استشهد بعبارة ابن تيمية عن المعتزلة الذين: «عمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه». ويستنتج الباحث أنه لم يكن للفيلولوجيا «أي دور على الإطلاق في نظرية ابن تيمية التأويلية»<sup>(14)</sup>. ويجب على المعتقد أن يلتمس الفيلولوجيا إذا أراد أن يعيش<sup>(15)</sup>.

وقد انتهج ابن تيمية حسب الباحث نهجا تأويلياً شدد على أهمية طبقات المفسرين الأولى، وإلى رفض معظم «ما جاء بعد ذلك باعتباره حشواً». ولذلك، فقد ابن تيمية تشدد في معايير قبول المنقول، وتبعاً لذلك انتقد العديد من المفسرين، لكنه رأى أن «حق» ابن تيمية كان موجهاً نحو الثعلبي، ولاحظ أن المفارقة هي عدم اتهامه له والواحد بتعمد البدعة؛ كما لاحظ أن ابن تيمية تناقض حين أثنى على ابن مردويه رغم أنه روى الأحاديث نفسها في تفسيره. ويفترض الباحث أن قسوة ابن تيمية على الثعلبي كانت بسبب إيراد مرويّات شيعية ستصير مادة أساسية للشيعية في المؤلفات المتأخرة، كابن بطريق وابن طاووس، وابن المطهر الحلي، صاحب منهاج الكرامة الذي خصص لنقده ابن تيمية كتابه منهاج السنة<sup>(16)</sup>.

(11) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص 258.

(12) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص 259.

(13) المرجع نفسه، ص 269.

(14) المرجع نفسه، ص 269.

(15) المرجع نفسه، ص 270.

(16) المرجع نفسه، ص 273.

## 2 . ملاحظات نقدية حول تصور وليد صالح لتأثير الثعلبي في المتأخرين:

تثير دراسة وليد صالح جوانب مهمة جدا في التأريخ للتفسير الكلاسيكي وتحليل سماته وخصائصه التأويلية ورصد تطوره، من خلال التركيز على أحد أهم التفاسير الكلاسيكية: تفسير الثعلبي. ونحن في هذا البحث لا نسعى لتقديم مراجعة شاملة للكتاب، وإنما غرضنا مناقشة بعض القضايا التي أثارها الباحث، وهي المتعلقة بكيفيات تلقي المتأخرين لتفسير الثعلبي، ومدى تراجع مكانة تفسير ابن جرير بالموازاة مع هذا الانتشار الواسع للثعلبي. ونشير هنا إلى أننا سنناقش مسألتين: الأولى، مدى تأثير تفسير الثعلبي في المتأخرين؛ والثانية، تراجع حضور تفسير الطبري لدى المتأخرين.

### 1.2. حدود تأثير الثعلبي:

قدّم الباحث حججاً قوية على تأثر الزمخشري بالثعلبي والقرطبي ومفسرين آخرين، كما بين استمرار هذا التأثير مع شراح الزمخشري ومحشيه، وأشهرهم: الطيبي الذي كثرت نسخته. بيد أن ما يشكل على مسألة تأثير الثعلبي أن هذا التأثير كان محدوداً؛ وسنسعى في هذه المناقشة إلى معالجة إشكاليين: الأول، ما حدود ممارسة الثعلبي تأثيره على الشراح والمحشين؟ وهل كان المؤثر المحوري في هذه التفاسير إلى حد وصفه بالمركزية؟ والثاني: ما الاتجاهات التي كان لتفسير الثعلبي التأثير الأكبر عليها؟

وما يعطي لهذين الإشكاليين وجاهتهما أنك تجد مثلاً مدارس تفسيرية كان للثعلبي تأثير محدود عليها، تمثل في كونه جامعاً للأقوال التفسيرية، وللأخبار والروايات والأشعار وغيرها؛ في حين، كان لهذه المدارس تركيز بالغ على جوانب أخرى في التفسير لم يكن للثعلبي اهتمام بها. ومن هذه المدارس: الزمخشري وشراحه ومُحشوه، والفخر الرازي ومن سار على طريقته، والمدرسة الأندلسية. وهاتان الأخيرتان مرتبطتان بالزمخشري ومعتمدتان عليه؛ والزمخشري نفسه تذكر بعض المصادر اعتماده على مصادر أخرى في التفسير كالرمانى والزجاج، إلى جانب تركيزه على بلاغة الجرجاني وتطبيقه لها في تفسيره. وما ندافع عنه في هذا المستوى هو أنّ تأثير الثعلبي بقي محدوداً في ذكر الأقوال، وأما في الترجمات والاختيارات، وفي التحليل البلاغي والنحوي، فقد كان للزمخشري التأثير الأكبر، إلى جانب أمور أخرى عقلية وحكمية أدرجها الرازي وتبعه فيها آخرون. وفيما يلي بعض الإضاءات حول ما ذكرنا:

## تفسير الزمخشري:

رصد د. وليد في بحثه مظهرًا بارزًا يدل على نقله عن الثعلبي الأقوال التفسيرية والروايات، حيث وجده ينقل أحاديث وروايات توجد لدى الثعلبي ولا تحضر لدى الطبري. بيد أن هذا النقل لهذا الجانب لا ينفي أن ثمة جوانب شديدة المركزية في تفسير الزمخشري لا تحضر لدى الثعلبي، ومن أهمها: التركيز على الجوانب البلاغية-الإعجازية للقرآن، وخاصة علما المعاني والبيان؛ التحليل النحوي للتراكيب القرآنية؛ التوجيه الاعتزالي للآيات المتصلة بالاعتقاد. وفي الجانبين الأول والثاني، تذهب بعض الدراسات إلى تأثره ببلاغة عبد القاهر الجرجاني المبنية على علم النحو بناء واضحًا<sup>(17)</sup>، وهو مصدر يغيب عن الثعلبي لسبقه عليه، فقد توفي الثعلبي سنة 428، والجرجاني لم يصل إلى الثلاثين بعد. كما يذكر بعض المحشيين التراثيين أن الزمخشري تأثر بعلمين نحويين مفسرين كبيرين ونقل عنهما، وهما: الرماني، والزجاج؛ يقول الشهاب الخفاجي:

«وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره أجل تفسير للمتقدمين، ثم استفاض التأليف حتى انتهى للزجاج والرماني، ومنهما أخذ الزمخشري، ثم جاء بعدهم من كثر السواد بأقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء إلا التفسير»<sup>(18)</sup>.

وبالنظر في تفسير الزمخشري، يتحقق الباحث فعلاً من اعتماده على تفسير الزجاج حيث يذكر أقواله ويعتني بها على الأقل فيما صرح به<sup>(19)</sup>، وقد ينقل عنه بدون تصريح باسمه<sup>(20)</sup>؛ وكل من الرماني والزجاج لم يعتن الثعلبي بذكرهما وذكر أقوالهما في تفسيره. فظهر أن للزمخشري مصادر تفسيرية أخرى غير الثعلبي، وأن المؤثرات البلاغية والنحوية -وهي السمة الأبرز في تفسيره، كانت لتأثره بعبد القاهر -البلاغي النحوي-، وبالرماني -النحوي المعتزلي-، والزجاج النحوي- اللغوي.

ولتجلية هذا التأثير المحدود للثعلبي، سنعقد مقارنة لتفسير كل من الثعلبي والزمخشري لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾؛ حيث يقول الثعلبي:

(17) انظر مثلاً الفصل الثاني في: أبو موسى، محمد محمد، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، القاهرة، دار الفكر العربي (د-ت)، ص 187 فما بعدها. وسيأتي معنا أن أبا حيان رأى أن أهم علمين يُعينان على التفسير: هما علما المعاني والبيان وذهب إلى تمييز الزمخشري وابن عطية في العناية بهذين العلمين في تفسيريهما.

(18) الخفاجي، شهاب الدين المصري، عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، بيروت، دار صادر، ج 1، ص 14.  
(19) انظر مثلاً: الزمخشري، جار الله، الكشاف، إشراف: أيمن عبد العظيم، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط 1، 2019، ج 4، ص 157.  
(20) ثمة مخطوط ظنه بعض الدكتور مصطفى الجويني تفسيراً للزجاج ينقل عنه الزمخشري كثيراً، لكن محمد أبو موسى شكك في كونه للزجاج لقرائن ظهرت له. انظر: أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص 66 فما بعدها.

قوله عز وجل ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾: عمد إلى خلق السماء وقصد تسويتها، والاستواء من صفة الأفعال على أكثر الأقوال، يدل عليه قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾. {وَهِيَ دُخَانٌ} بخار الماء ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ أي: جئنا بما خلقت فيكما من المنافع، وأخرجها، وأظهرها لمصالح خلقي. قال ابن عباس رضي الله عنه: قال الله تعالى للسموات: أطلعي شمسك وقمرك ونجومك، وقال للأرض: شققي أنهارك، وأخرجي ثمارك، ف﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾. ولم يقل: طائعتين؛ لأنه ذهب به إلى السموات والأرض ومن فيهن، مجازه: أتينا بمن فينا طائعين، فلما وصفهما بالقول أجراهما في الجمع مجرى من يعقل. وبلغنا أن بعض الأنبياء قال: يا رب لو أن السموات والأرض حين قلت لهما: اتئيا طوعًا أو كرهًا، عصتاك، ما كنت صانعًا بهما؟ قال: كنت أمر دابة من دوابي فتبتلعهما، قال: وأين تلك الدابة؟ قال: في مرج من مروجي... وقرأ ابن عباس رضي الله عنه: أتيا، وآتينا بالمد، أي: أعطيا الطاعة من أنفسكما، قالتا: أعطينا طائعين. ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ أي: أتمهن وفرغ من خلقهن؛ ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ قال قتادة والسدي: يعني: خلق فيها شمسها وقمرها ونجومها، وخلق في كل سماء خلقها من الملائكة والخلق الذي فيها من البحار وجبال البرد، وما لا يُعلم. وقيل: معناه وأوحى إلى أهل كل سماء من الأمر والنهي بما أراد<sup>(21)</sup>.

ففي هذا المقطع، اعتمد الثعلبي على شرح المراد بالاستواء وأنه صفة من صفات الأفعال، ثم شرح دلالة التركيب، ثم ذكر قول ابن عباس معللاً سبب العدول عن طائِعَتَيْنِ إلى «طائِعِينَ»، ثم ذكر مروية إسرائيلية تخبرنا عن عقاب الله للسماء والأرض لو رفضتا الأمر الإلهي. وأما الزمخشري، ففسر الآية بما يلي<sup>(22)</sup>: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ من قولك: استوى إلى مكان كذا، إذا توجه إليه توجها لا يلو على شيء... والمعنى: ثم دعاه داعي الحكمة إلى خلق السماء بعد خلق الأرض وما فيها من غير صارف يصرفه عن ذلك». والملاحظ هنا أن الزمخشري لاعتزاله فسر الاستواء هنا بالتوجه والقصد، أي أرجع الاستواء للإرادة، خلافاً للثعلبي الذي جعل الاستواء من صفات الأفعال لسنيته.

(21) الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، إشراف: صلاح باعثمان وآخرون، جدة، دار التفسير، ط1، 2015، ج23، ص259.

(22) تنظر هذه النقول التي ستأتي في: الزمخشري، تفسير الكشاف، ط1، ج4، ص158-160.

ثم يتابع: «قيل: كان عرشه قبل خلق السماوات والأرض على الماء، فأخرج من الماء دخاناً، فارتفع فوق الماء وعلا عليه، فأببس الماء فجعله أرضاً واحدة، ثم فتقها فجعلها أرضين، ثم خلق السماء من الدخان المرتفع». والملاحظ أنّ هذا الأثر الذي ذكره الزمخشري غير موجود في الكشاف، وهو ما يدعو إلى افتراض أنه اعتمد تفسيراً آخر نقل منه الروايات، ولم يقتصر على تفسير الثعلبي. وقد يكون هذا المصدر هو تفسير الحاكم الجشعي، فقد ذكر محمد أبو موسى أنّ الزمخشري اعتمد عليه ونقل عنه بعض الروايات والتحليلات النحوية<sup>(23)</sup>. ثم قال بعدها:

ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما: أنه أراد تكوينهما فلم يمتنع عليه، ووجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل. ويجوز أن يكون تخيلاً ويبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلم السماء والأرض وقال لهما: اتيا شئتما ذلك أو أبيتماه، فقالتا. أتينا على الطوع لا على الكره. والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب. ونحوه قول القائل: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال الوند: أسأل من يدقني، فلم يتركني، ورائي الحجر الذي ورائي.

هنا، ناقش الزمخشري الإشكال نفسه الذي أشار إليه الثعلبي، وهو كون الله نزل السماء والأرض منزلة من يعقل -أي إن مخاطبة مجازية-، بيد أنّ الزمخشري هنا قدم تحليلاً بلاغياً للآية، معتمداً فيه على أليّتي: التخيل، والتمثيل، جرياً على اصطلاحات الجرجاني البلاغية؛ فرأى أن مخاطبة هنا تحتمل التخيل، وكأن الله تعالى خيل لنا نفاذ أمره فبهما في صورة مخاطبة؛ كما تحتمل التمثيل: أي إنه مثل لنفوذ أمره بالمخاطبة والجواب اللفظي.

بيد أنّها هنا أمرًا جديدًا بالملاحظة، وهو أنّ الزمخشري حين رأى أن مخاطبة والجواب تمثيل وتخيل، ضرب صفحا عن الرواية الإسرثيلية التي أوردها الثعلبي، وهي أن أحد الأنبياء سأل الله تعالى عن مصير السماء والأرض لو رفضنا أمره، فأخبره أنه كان سيأمر دابة من دوابه بابتلاعهما. والسبب أن معنى هذه الرواية مستحيل عقلا على أصول الزمخشري. وكان الزمخشري هنا يتبنى موقفاً نقدياً لهذه الرواية، سببناه الكثيرون من بعده، كالرازي والبيضاوي وابن عطية وابن حيان وآخرون، وهو رفض -بتعبير الرازي: «الحكايات الفاسدة». ثم يتم الزمخشري تفسيره للآية، فيقول: «فإن قلت، لم ذكر الأرض مع السماء وانتظمها في الأمر بالإتيان، والأرض مخلوقة قبل السماء

(23) أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص76.

بيومين؟ قلت: قد خلق جرم الأرض أولاً غير مدحوة، ثم دحاها بعد خلق السماء، كما قال تعالى وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا فالمعنى. أتتيا على ما ينبغي أن تأتي عليه من الشكل والوصف: أتت يا أرض مدحوة قراراً ومهاداً لأهلك، وأتت يا سماء مقببة سقفا لهم. ومعنى الإتيان: الحصول والوقوع، كما تقول: أتت عمله مرضياً، وجاء مقبولاً. ويجوز أن يكون المعنى: لتأت كل واحدة منكما صاحبتهما الإتيان الذي أريده ونقتضيه الحكمة والتدبير: من كون الأرض قراراً للسماء، وكون السماء سقفا للأرض. وتنصره قراءة من قرأ: أتتيا، وأتينا: من المؤنثة وهي الموافقة: أي: لتوات كل واحدة أختها ولتوافقها. قالتا، وافقنا وساعدنا. ويحتمل وافقا أمري ومشيئتي ولا تمتنعا».

هنا أمر آخر لم يكن عند الثعلبي، وهو الفنقلة: فإن قلت، قلت؛ وهذا الأسلوب في الاعتراض والجدل أسلوب كلامي، تميز به المتكلمون؛ وسيحضر عند الرازي بغزارة كما سنرى؛ والغرض منه: إبراز بلاغة القرآن ومتانة تركيبه وإعجازه وحسن تصويره وترتيبه للمعاني؛ فهنا يعلل الزمخشري سبب ذكر الأرض والسماء معا في نسق واحد، وسبب تقديم ذكر الأرض على السماء، كما يذكر احتمالاً دلالياً آخر للآية وينصره بقراءة تذكر أتينا بالمد: أتينا، وهي قراءة ابن عباس التي ذكرها الثعلبي في الأعلى؛ فهنا، استثمر الزمخشري قراءة ابن عباس التي ذكرها الثعلبي لكنه وجهها بنفس توجيهه بمزيد شرح وبيان. ثم يكمل:

فإن قلت: ما معنى طوعاً أو كرهاً؟ قلت: هو مثل للزوم تأثير قدرته فيهما، وأن امتناعهما من تأثير قدرته محال، كما يقول الجبار لمن تحت يده: لتفعلن هذا شئت أو أبيت، ولتفعلنه طوعاً أو كرهاً. وانتصابهما على الحال، بمعنى: طائعتين أو مكرهتين. فإن قلت: هلا قيل: طائعتين على اللفظ؟ أو طائعات على المعنى؟ لأنها سماوات وأرضون. قلت: لما جعلن مخاطبات ومجيبات، ووصفن بالطوع والكره قيل: طائعتين، في موضع: طائعات، نحو قوله السَّاجِدِينَ.

يورد الزمخشري هنا إشكالاً كلامياً على الآية، وهو تخيير الله للسماء والأرض في الإتيان إما طوعاً أو كرهاً، فذكر توجيهه الثعلبي، ثم أضاف إليه توجيهها كلامياً، وهو أن الآية تصوير لنفوذ القدرة، ولاستحالة خروجها عنها. ويختم تفسيره، بتوجيهه نحوي للضمير: فقضاهن، وبرواية تذكر اليومين اللذين خلقت فيهما السماوات، وخلق آدم في آخر ساعة من الجمعة؛ وهي رواية لم يذكرها الثعلبي. وهو ما يؤكد نقله كما قلنا تفاسير نقلية أخرى:

فَقَضَاهُنَّ يَجُوزُ أَنْ يَرْجَعَ الضَّمِيرُ فِيهِ إِلَى السَّمَاءِ عَلَى الْمَعْنَى كَمَا قَالَ طَائِعِيْنَ وَنَحْوَهُ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ضَمِيرًا مَهْمًا مَفْسَرًا بِسَبْعِ سَمَاوَاتٍ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ النَّصْبِيِّينَ أَنْ أَحَدَهُمَا

على الحال، والثاني على التمييز، قيل خلق الله السماوات وما فيها في يومين: في يوم الخميس والجمعة، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة، فخلق فيها آدم وهي الساعة التي تقوم فيها القيامة.

والحاصل أن الزمخشري وإن استفاد من الثعلبي، فلم يكن هو التفسير المعتمد لديه، بل اعتمد على تفاسير أخرى حتى في الروايات والأخبار، وأعرض عن بعض روايات الثعلبي؛ إلى جانب تركيزه الكبير على الجوانب النحوية والبلاغية واستفادته من مصادر تفسيرية أخرى، وإدخاله نظام المسائل والجوابات الكلامي في التفسير. وبهذا، تظهر محدودية تأثير الثعلبي في الزمخشري، كما يرجح صدق قول الخفاجي، باعتماد الزمخشري الكبير على الرمانى والزجاج، إلى جانب مصادر أخرى.

### تفسير الرازي ومن تابعه:

كان الفخر الرازي منفتحاً على مختلف المدارس التفسيرية، فتجده يتحدث عن الظاهرية من المفسرين، وعن المفسرين من المعتزلة، وعن أهل التحقيق من الصوفية. ويتحدث عن أصولي المفسرين، والمفسرين من أهل الأخبار، وعن المفسرين من الأدباء وأهل اللغة، وعن أهل المعاني: «قال كثير من المفسرين الأصوليين: هذه الآية مجملة من وجوه»<sup>(24)</sup>، «فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد»<sup>(25)</sup>، «وهو قول أكثر المفسرين من أهل الأخبار»<sup>(26)</sup>. وفيما يتعلق بالثعلبي، فإن النظر في تفسير الرازي يظهر أنه كان قليل الاستفادة المباشرة من الثعلبي في تفسيره فلم يذكره إلا في مواضع قليلة<sup>(27)</sup>، وأيضاً، فهذه الاستفادة تكاد تنحصر في المرويات التفسيرية، وفي ذكر أقوال المفسرين، وفي ذكر أقوال اللغويين، أي فيما يتعلق بمواد التفسير الأدبي. وأما أقوال متكلمي المفسرين، ومن يُسمِّهم الرّازي بالأصوليين وأهل التحقيق، فقد كان الرّازي يأخذها من مصاديرهم مباشرة، وقد كان أخبر بأقوالهم من الثعلبي الذي لم يكن له انشغال كلامي معروف، والرّازي نفسه وصفه بأنه من أهل الأخبار، ما يعني أنه ليس عنده من متكلمي المفسرين وأصوليهم. ولذلك، فلم يعتمد

(24) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب- التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420هـ، ج 14، ص 352.

(25) المصدر نفسه، ج 06، ص 415.

(26) المصدر نفسه، ج 16، ص 148.

(27) أشار الدارسون إلى عناية الرّازي بتفسير البسيط للواحدى وكثرة نقله عنه، بتصريح في مواضع كثيرة، وبتصرف ودونما تصريح في مواضع أخرى: انظر: جودة محمد المهدي، الواحدى ومنهجه في التفسير، القاهرة، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، (دون تاريخ)، ص 412. وانظر أيضاً: وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص 30. وبالاستعانة بمحركات البحث الرقمي، نجد أن الرّازي أحال على الثعلبي في تفسيره 11 مرة؛ وذكر الواحدى في 518 موضعاً. فلعله استفاد من الثعلبي من طريق تلميذه: الواحدى؛ لكن الحاصل أنه كان قليل الإحالة عليه.

الرازّي على الثعلبي إلى الحدّ الذي يُمكن أن يُقال بتأثره به، بل في الجانب الذي ميّز الثعلبي، وهو الموادّ الأدبية، كان الرّازي أكثرَ اعتمادًا على الواحدي.

وإلى جانب الواحدي، كانت له مصادر تفسيرية أخرى اعتمد عليها، وخاصّة تفسيري المعتزلة، كتفسيري: القاضي عبد الجبار والمخشي؛ ويُقرّ الشاطبي هذه النتيجة فيقول: «حدثني الأستاذ أبو علي الزّواوي عن شيخه الأستاذ الشّهير أبي عبد الله المُسفر أنه قال إن تفسيري الخطيب احتوى على أربعة علومٍ نقلها من أربعة كتب، مؤلّفوها كلهم مُعتزلة... والتفسير من كتاب القاضي عبد الجبار، والعربية والبيان من الكشاف للمخشي»<sup>(28)</sup>. وبالإضافة إلى استفادة الرّازي من المعتزلة، فقد كان له ميلٌ إلى توظيف المعارف الفلسفية -سواءً الطبيعية منها أو الإلهية- في تفسير القرآن، وهذا التّزوع الفلسفي انفرد به الرّازي عن سابقه من مفسري السّنة -إذا استثنينا الغزالي الذي لم يترك تفسيراً كاملاً-. ويُعدُّ من إضافاته في علم التفسير. وتبعاً لهذا التحليل، فقد كان تفسير الرّازي جامعاً بين الموادّ الأدبية للتفسير، والمصادر الكلامية والاعتزالية، والمعارف الفلسفية. وكان ياقوت الحموي كان يُشير إلى تعدّد هذه المواد وهو يصف الرّازي بهذه الألقاب في ترجمته له، حيث يقول: «أبو عبد الله الرّازي: الفقيه الحكيم الأديب المتكلم المفسر العلامة فريد دهره ونسيح وحده فخر الدّين أبو عبد الله القرشي التيمي البكري الطبرستاني الأصل، الرّازي المولد، ابن خطيب الرّي الشافعي الأشعري»<sup>(29)</sup>.

وإجمالاً، يلخص الرّازي موقفه التفسيري في هذا القول: «فإذا كان الأمر كذلك، ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النّحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة، ونسأل الله العون والعصمة»<sup>(30)</sup>. ولا شك هنا أنّ الرّازي يشير من طرف خفي إلى الاتجاه الذي مثله الثعلبي وغيره من الأثريين واللغويين والأدباء، حيث ينتقد الرّازي الاقتصاد على هذه الجوانب، ويرى أن الكتاب لم ينزل لكي يعتني المفسرون بجوانبه اللغوية ويتكثروا من الحكايات «الفاسدة»، وإنما لاستنباط الأسرار العقلية والمعارف الحكمية. فواضح هنا أنّ للرّازي اتجاهًا تفسيريًا مستقلاً، مع توظيفه لهذه المواد واستكثاره منها، لكنه لا يجعلها مركز العناية لتفسيره. وهذا الاتجاه الذي سار فيه الرّازي، تبعه فيه البيضاوي، ونظام الدين النيسابوري ومفسرون آخرون، وافقوه على إدخال المعارف العقلية- الكلامية والفلسفية في التفسير. وهو الأمر الذي كان الثعلبي

(28) الشاطبي، أبو إسحاق، الإفادات والإنشادات، تح: محمد أبو الأحنان، سوريا، مؤسسة الرسالة، ط1، 1983، ص100-101.

(29) الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993، ج6- ص2585.

(30) الرّازي، مفاتيح الغيب- التفسير الكبير، ج14، ص274.

متجانماً عنه. وعلى هذا الأساس، يظهر أن إضافات الثعلبي: وخاصة الجانب «الأقوال والروايات التفسيرية» لم تكن محط الانشغال الرئيس للرازي ومدرسته -رغم أهميته-، ولنضرب على ذلك مثلاً من تفسير الرازي؛ ففي تفسيره للآية المذكورة أعلاه يلحظ الناظر تتبع الرازي للزمخشري، مع ذكر مصادر تفسيرية أخرى، وتركه الثعلبي إلى الواحدي؛ وفيما يلي بعض الإشارات الدالة على تتبعه للزمخشري؛ يقول الفخر<sup>(31)</sup>:

البحث الثالث: قوله ثم استوى إلى السماء وهي دخان مشعر بأن تخليق السماء حصل بعد تخليق الأرض، وقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [التَّائِيَاتِ: 30] مشعر بأن تخليق الأرض حصل بعد تخليق السماء وذلك يوجب التناقض، واختلف العلماء... والجواب المشهور: أن يقال إنه تعالى / خلق الأرض في يومين أولاً ثم خلق بعدها السماء، ثم بعد خلق السماء دحا الأرض... واعلم أن هذا الجواب: مشكل عندي من وجوه الأول: ...

واضح هنا أنّ الرازي ابتداءً بالإشكال الذي أشار إليه الزمخشري، ثم ذكر جوابه عليه، ثم ذكر اعتراضاته على جوابه وترجيحه الخاص معتمداً على بعض المعقولات والمعارف الطبيعية، وقد حذفناها اختصاراً. ثم يتابع: «ونقل الواحدي في «البيسط» عن مقاتل أنّه قال: خلق الله السماوات قبل الأرض وتأويل قوله ثم استوى إلى السماء ثم كان قد استوى إلى السماء وهي دخان، وقال لها قبل أن يخلق الأرض فأضمر فيه كان... هذا ما نقله الواحدي وهو عندي ضعيف، لأنّ تقدير الكلام». ينقل الرازي هنا عن الواحدي أمراً انفرد به عن الثعلبي ولم ينقله عنه، وهو سعيه لتوجيه الآية التي يشي ظاهرها بخلق الأرض قبل السماء مع تيقن خلق السماء قبلها، وهو توجيه نحوي يروم منه الواحدي بيان أن الآية دالة على خلق السماء قبل الأرض من خلال القول بوجود حذف في الآية تقديره: «كان»، ليصير المعنى: «ثم كان قد استوى».

ثم يكمل الرازي ذاكراً ثلاثة أسئلة سبق أنّ ذكرها الزمخشري، وهي: «السؤال الأول: ما الفائدة في قوله تعالى: فقال لها وللأرض انثيا طوعا أو كرها؟ الجواب: المقصود منه إظهار كمال القدرة والتقدير: انثيا شئتما ذلك أو أبيتما، كما يقول الجبار لمن تحت يده لتفعلن هذا شئت أو لم تشأ، ولتفعلنه طوعا أو كرها، وانتصاهما على الحال بمعنى طائعين أو مكربين قالتا أتينا على الطوع لا على الكره». فيها هنا يستحضر الرازي إشكال الزمخشري وجوابه عليه، وهو إشكال لم يذكره الثعلبي؛ وهو تعليل الخطاب الإلهي الموجه للسماء والأرض، ثم ذكر إثره تعليلاً آخر لعله نقله من مصدر آخر

(31) جميع هذه النقول في: الرازي، مفاتيح الغيب، ج 27، ص 546-550.

ذي طبيعة فلسفية: «وقيل إنه تعالى ذكر السماء والأرض ثم ذكر الطوع والكره، فوجب أن يتصرف الطوع إلى السماء والكره إلى الأرض بتخصيص السماء بالطوع لوجوه أحدها: أنّ السماء في دوام حركتها على نهج واحد لا يختلف بخلاف الأرض... وثالثها السماء موصوفة بكمال الحال في جميع الأمور، قالوا إنها أفضل الألوان وهي المستنيرة، وأشكالها أفضل الأشكال وهي المستديرة، ومكانها أفضل الأمكنة وهو الجو العالي، وأجرامها أفضل الأجرام وهي الكواكب المتألثة بخلاف الأرض فإنها مكان الظلمة والكثافة واختلاف الأحوال وتغير الذوات والصفات...».

فواضح من هذا التعليل أن فيه تفضيلاً للعالم العلوي -السماء- على العالم السفلي - الأرض-؛ عالم المجردات والمعقولات على عالم الكون والفساد. وهذا تصور فلسفي مشهور حاضر عند الفلاسفة الإسلاميين.

ثم يكمل الرازي باقي الأسئلة التي طرحها الزمخشري ويناقش إجاباته عليها، خاتماً تفسيره للآية بأثر ورد ملخصاً عند الزمخشري -كما مر معنا- لكنه أورده تأملاً، وهو ما يدل على أخذه من مصدر آخر، لعله نفس مصدر الزمخشري الذي أورده منه مختصراً، وأضاف إشكالاً آخر متعلقاً بمقدار اليوم الذي خلقت فيه السماوات والأرض علماً أن الشمس التي يقاس بها اليوم لم تكن قد وجدت بعد، وذكر جوابه عليه:

« ذكر أهل الأثر أنه تعالى خلق الأرض في يوم الأحد والاثنين وخلق سائر ما في الأرض في يوم الثلاثاء والأربعاء، وخلق السماوات وما فيها في يوم الخميس والجمعة وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة فخلق فيها آدم وهي الساعة التي تقوم فيها القيامة، فإن قيل اليوم عبارة عن النهار والليل وذلك إنما يحصل بسبب طلوع الشمس وغروبها، وقبل حدوث السماوات والشمس والقمر كيف يعقل حصول اليوم؟ قلنا معناه إنه مضى من المدة ما لو حصل هناك فللك وشمس لكان المقدار مقدراً بيوم».

وفي الآية الموالية، ذكر الرازي هذه الآثار عن مقاتل وقتادة والسدي، وهذه النقول لا تحضر كاملة عند الثعلبي، وإنما وردت عند الواحدي، فأخذها الرازي عنه، وأخذ ناقش توجهه لبعض مسائلها: «ثم قال تعالى: وأوحى في كل سماء أمرها قال مقاتل أمر في كل سماء بما أراد، وقال قتادة خلق فيها شمسها وقمرها ونجومها، وقال السدي خلق في كل سماء خلقها من الملائكة وما فيها من البحار وجبال البرد، قال ولله في كل سماء بيت يحج إليه ويطوف به الملائكة كل واحد منها مقابل الكعبة ولو وقعت منه حصاة ما وقعت إلا على الكعبة، والأقرب أن يقال... هذا ما نقله الواحدي وهو عندي ضعيف...».

ويختم الرازي بأثر مروى عن ابن عباس لم يذكره الثعلبي: -ولعله أيضا عن الواحدى أيضا: «وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْيَهُودَ سَأَلُوا الرَّسُولَ ﷺ عَنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَقَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَرْضَ فِي يَوْمِ الْأَحَدِ وَالْإِنْتَيْنِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ وَالشَّجَرَ فِي يَوْمَيْنِ وَخَلَقَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ السَّمَاءَ، وَخَلَقَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ النُّجُومَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْمَلَائِكَةَ، ثُمَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَسْكَنَهُ الْجَنَّةَ- ثُمَّ قَالَتِ الْيَهُودُ ثُمَّ مَاذَا يَا مُحَمَّدٌ؟ قَالَ- ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ- قَالُوا: ثُمَّ اسْتَرَاحَ- فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» فَتَزَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38]».

وإذا ذهبنا إلى البيضاوي وجدناه متابعا للرازي وللزمخشري، حيث يلخص أقوالهما ويرجح بينهما، فوجدناه مثلاً يتابع البيضاوي الزمخشري في تأويل الاستواء بالتوجه والقصد. ويوافقه تعليقه للنداء والخطاب بكمال القدرة ونفوذها، ويميل إلى رأيه في كون المخاطبة تمثيلاً وتخبيلاً. ويذكر توجيهات الزمخشري النحوية والبلاغية نفسها، ويختم تفسيره بمتابعة الفخر الرازي في دلالة اسم العزيز على القدرة والعليم على العلم. ومما يلفت النظر أيضاً، أن البيضاوي تابع الزمخشري ثم الرازي في عدم ذكر الرواية الإسرائيلية التي أشرنا إليها في الأعلى، بل لم يذكر أي أثر من الآثار التي ذكرها الرازي والزمخشري، وأيضاً، فقد تابع الزمخشري في المسائل النحوية والبلاغية، وتابع الرازي في بعض الإشارات الطبيعية.

## المدرسة الأندلسية:

كانت للأندلسيين نظرتهم الخاصة للتفاسير المركزية، وكان الأندلسيون متفاعلين مع التفاسير اللغوية والبلاغية، ولذلك، فقد وجدنا ابن عطية مثلاً يقدم رؤيته الخاصة للمؤلفات المحورية في تاريخ التفسير كالتالي: «ثم إن محمد بن جرير الطبري رحمه الله جمع على الناس أشتات التفسير، وقرب البعيد وشفى في الإسناد. ومن المبرزين في المتأخرين أبو إسحاق الزجاج، وأبو علي الفارسي فإن كلاهما منخول».

وما يلفت انتباهنا في هذا النص أن ابن عطية حين ذكر انعطافات التفسير الكبرى لم يذكر الثعلبي في عداد المفسرين الكبار المؤثرين من وجه نظره، مع أنه أكثر النقل كثيراً عنه. وهذا الإكثار لا يعارض موقفه منه ولا يناقضه، وإنما يُحمل على كون القدماء كثيراً ما نظروا إلى الثعلبي من حيث هو قدرته على جمع الأقوال التفسيرية للسلف، فكانت تُنقل عنه، وهذه الميزة التي رأينا حضورها لدى الزمخشري، في حين، كانت ثمة جوانب أخرى في التفسير، كالبحث اللغوي والبلاغي، لم تكن حاضرة

عند الثعلبي، اعتنى بها الأندلسيون؛ ولتأكيد هذا التصور، نورد تفسير ابن عطية لنفس الآية السابقة، للكشف عن صلته بالمصادر التفسيرية المتقدمة عليه؛ يقول<sup>(32)</sup>: اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ مَعْنَاهُ بِقَدْرَتِهِ وَاخْتَرَعَهُ أَي إِلَى خَلْقِ السَّمَاءِ وَإِجَادَهَا. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَهِيَ دُخَانٌ رَوَى أَنَّهَا كَانَتْ جِسْمًا رَخْوًا كَالدُّخَانِ أَوْ الْبَخَارِ، وَرَوَى أَنَّهُ مِمَّا أَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يَصْعَدَ مِنَ الْمَاءِ، وَهَذَا لَفْظٌ مَتْرُوكٌ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ، وَتَقْدِيرُهُ: فَأَوْجَدَهَا وَأَتَقْنَهَا وَأَكْمَلَ أَمْرَهَا، وَحِينَئِذٍ قِيلَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اثْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا.

يذكر ابن عطية هنا قولين لم يذكرهما الثعلبي، الأول أَنَّ السَّمَاءَ كَانَتْ جِسْمًا رَخْوًا كَالدُّخَانِ أَوْ الْبَخَارِ، فِي حِينِ ذِكْرِ الثَّعْلَبِيِّ بَخَارِ الْمَاءِ فَقَطْ؛ وَالثَّانِي، الرَّوَايَةُ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ الْمَاءَ أَيْضًا أَمْرٌ بِالصُّعُودِ، وَهُوَ مَا يَرْجَحُ اعْتِمَادُهُ عَلَى مَصَادِرٍ أُخْرَى غَيْرِ الثَّعْلَبِيِّ فِي نَقْلِ الرَّوَايَاتِ. كَمَا يَظْهَرُ تَوَجُّهُهُ النَّحْوِي لِلآيَةِ وَأَنَّ فِيهَا حَذْفًا، قَدَّرَهُ بِ: فَأَوْجَدَهَا وَأَتَقْنَهَا وَأَكْمَلَ أَمْرَهَا. وَهُوَ أَمْرٌ غَائِبٌ عِنْدَ الثَّعْلَبِيِّ كَمَا رَأَيْنَا. ثُمَّ يَكْمَلُ: وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: «إِيتِيَا» مِنْ أَتَى يَأْتِي «قَالَتَا أَتَيْنَا» عَلَى وَزْنِ فَعَلْنَا، وَذَلِكَ بِمَعْنَى إِتِيَا وَإِرَادَتِي فِيكُمَا، وَقَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ جَبْرِ وَمَجَاهِدٌ: «أَتِيَا» مِنْ أَتَى يَأْتِي «قَالَتَا أَتَيْنَا» عَلَى وَزْنِ أَفْعَلْنَا، وَذَلِكَ بِمَعْنَى أُعْطِيَا مِنْ أَنْفُسِكُمَا مِنَ الطَّاعَةِ مَا أَرَدْتَهُ مِنْكُمَا، وَالْإِشَارَةُ بِهَذَا كُلِّهِ إِلَى تَسْخِيرِهِ وَمَا قَدَّرَهُ اللَّهُ مِنْ أَعْمَالِهَا». يَذْكُرُ ابْنُ عَطِيَّةٍ هُنَا الْقِرَاءَةَ الَّتِي نَسَبَهَا الثَّعْلَبِيُّ لِابْنِ عَبَّاسٍ، غَيْرَ أَنَّهُ أَضَافَ قَارِئَيْنِ آخَرَيْنِ هُمَا: ابْنُ جَبْرِ وَمَجَاهِدٌ، وَهُوَ مَا يَدُلُّ عَلَى تَنَوُّعِ مَصَادِرِهِ كَمَا رَأَيْنَا وَأَنَّهُ لَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَحْدَهُ. ثُمَّ عَيَّرَ عَنْ مَعْنَى الْآيَةِ بِكُونِهَا إِشَارَةً إِلَى دُخُولِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ تَحْتَ الْقُدْرَةِ. ثُمَّ يُكْمَلُ:

«وَقَوْلُهُ: أَوْ كَرْهًا فِيهِ مَحْذُوفٌ وَمَقْتَضِبٌ، وَالتَّقْدِيرُ: اثْتِيَا طَوْعًا وَإِلَّا أَتَيْتُمَا كَرْهًا. وَقَوْلُهُ: قَالَتَا أَرَادَ الْفَرْقَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ، وَجَعَلَ السَّمَاوَاتِ سَمَاءً وَالْأَرْضِينَ أَرْضًا، وَنَحْوُ هَذَا قَوْلُ الشَّاعِرِ: أَلَمْ يَحْزَنْكَ أَنْ حَبَالَ قَوْمِي ... وَقَوْمُكَ قَدْ تَبَايَنَتَا انْقِطَاعًا؛ جَعَلَهَا فَرْقَتَيْنِ، وَعَبَّرَ عَنْهَا بِإِثْتِيَا. وَقَوْلُهُ: طَائِعِينَ لِمَا كَانَتْ مِمَّنْ يَقُولُ وَهِيَ حَالَةٌ عَقْلٍ جَرَى الضَّمِيرُ فِي طَائِعِينَ ذَلِكَ الْمَجْرَى، وَهَذَا كَقَوْلِهِ: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4] وَنَحْوَهُ».

يحلل ابن عطية هنا التركيب القرآني ويبيِّن أَنَّ فِيهِ حَذْفًا وَاقْتِضَابًا وَقَدَّرَهُ، وَهَذَا الْمَلْمَحُ لَمْ يَذْكُرْهُ الزَّمَخْشَرِيُّ؛ ثُمَّ عَلَّلَ سَبَبَ قَوْلِهِ تَعَالَى طَائِعِينَ: بِكُونِهِ نَظْرًا إِلَى السَّمَاءِ كَفَرْقَةٍ (عَدَّةُ سَمَاوَاتٍ) وَالْأَرْضِ كَذَلِكَ (الْأَرْضِينَ)؛ وَهَذَا الْقَوْلُ هُوَ الثَّانِي الَّذِي ذَكَرَهُ ابْنُ جَبْرِ (ذَكَرَ ثَلَاثَةَ أَقْوَالٍ)، وَلَمْ يَذْكُرْهُ الثَّعْلَبِيُّ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى نَقْلِ ابْنِ عَطِيَّةٍ عَنِ ابْنِ جَبْرِ مَبَاشَرَةً. ثُمَّ ذَكَرَ بَيِّنَاتٍ شَعْرِيًّا لَمْ يَرِدْ عِنْدَ ابْنِ جَبْرِ وَلَا

(32) تنظر هذه النقول متتابعة في: ابن عطية، أبو محمد، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، ج5، ص6-7.

### الثعلبي ولا الزمخشري.

ويقول مواصلاً تفسيره: واختلف الناس في هذه المقالة من السماء والأرض، فقالت فرقة: نطقت حقيقة، وجعل الله تعالى لها حياة وإدراكاً يقتضي نطقها. وقالت فرقة: هذا مجاز، وإنما المعنى أنها ظهر منها من اختيار الطاعة والخضوع والتذلل ما هو بمنزلة القول أئتنا طائعين والقول الأول أحسن؛ لأنه لا شيء يدفعه وإنما العبرة به أتم والقدرة فيه أظهر».

يذكر ابن عطية هنا خلافاً لم يذكره الثعلبي ولا الزمخشري، وإنما ذكره الطبري، وهو كون الكلام هنا مجازاً أو حقيقة ورجح المذهب القائل بأن السماء والأرض تكلمتا كلاماً حقيقياً. خلافاً للثعلبي والزمخشري.

ثم يواصل: وقوله تعالى: فَقَضَاهُنَّ مَعْنَاهُ: صنعهن وأوجدهن، ومنه قول أبي ذؤيب: وعليهما مسرودتان قضاهما ... داود أو صنع السوابع تبع؛ وقوله تعالى: وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا قال مجاهد وقتادة: أوحى إلى سكانها وعمرتها من الملائكة وإليها هي في نفسها ما شاء تعالى من الأمور التي بها قوامها وصلاحتها. قال السدي وقتادة: ومن الأمور التي هي لغيرها مثل ما فيها من جبال البرد ونحوه، وأضاف الأمر إليها من حيث هو فيها، ثم أخبر تعالى أن الكواكب زين بها السماء الدنيا، وذلك ظاهر اللفظ وهو بحسب ما يقتضيه حسن البصر. وقوله تعالى: وَحَفِظْنَا بِأَضْمَارِ فَعْلٍ، أي وحفظناها حفظاً. وقوله: ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى جَمِيعِ مَا ذَكَرَ، أو أوجده، بقدرته وعزته، وأحكمه بعلمه». يذكر هنا ابن عطية بيتاً شعرياً يعلل به العدول عن قضاها إلى قضاهن، وهذا لم يرد عند الثعلبي، ثم ذكر قول مجاهد وقتادة بأنه أوحى إلى سكان السماء من الملائكة ثم إلى السماء نفسها، وهذا أيضاً لم يذكره الثعلبي، وإنما ذكره الطبري مختصراً حيث نقل عن مجاهد تفسيره ل أوحى بأنه الأمر بما أراد، ففهم منه ابن عطية أنه أمر لسكان السماء. ويختتم ابن عطية تفسيره بالتوجيه النحوي لقوله: «وحفظاً».

وما يلفت الانتباه هنا أنّ ابن عطية أعرض عن ذكر الرواية الإسرائيلية التي تخبر عن سؤال أحد الأنبياء عن مصير السماء والأرض لو رفضنا الأمر، وهو ما يشي بموقفه النقدي الراض لها، تماماً كموقف الزمخشري الذي رأيناه في الأعلى.

وهذا الموقف الناقد للإسرائيليات سنجد مفسراً أندلسياً آخر يلمح إليه، وهو أبو حيان الغرناطي، إذ نجده في مقدمة البحر المحيط ينتقد بعض المفسرين، لإيرادهم سمات خارجة عن صنعة التفسير، يقول: «وربما ألمت بشيء من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبة لدلول اللفظ، وتجنبنا كثيراً من أقاويلهم ومعانيمهم التي يحملونها الألفاظ... هذيان افتروه على الله تعالى وعلى علي كرم الله وجهه...»

وكذلك أيضا ذكروا ما لا يصح من أسباب نزول وأحاديث في الفضائل وحكايات لا تناسب وتواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير»<sup>(33)</sup>.

فمن هم المفسرون الذين يقصدهم أبو حيان، ويشير إلى أنهم ذكروا ما لا يصح من أحاديث الفضائل ومرويات أسباب النزول والإسرائيليات والحكايات التي لا تناسب الآيات وأكثرها من التصوف؟ إنَّ أول مفسر سيخطر ببال القارئ لدراسة د. وليد هو الثعلبي، ذلك أنَّ هذه السمات المنتقدة هي عينها السمات التي حللها الأستاذ وليد ورأى أنَّها تميز تفسير الثعلبي؛ حيث أكثر الثعلبي من أحاديث الفضائل، وقد ذكر د. صالح أن الزمخشري وغيره أخذوا هذه الأخبار عن الثعلبي؛ وكذلك الشأن في الحكايات والإسرائيليات، إذ اعتنى الثعلبي -كما لاحظ صالح- بالقصص والحكايات الأدبية في تفسيره. وما يلفت الانتباه أيضا أن السمة الأقوى المميزة لتفسير الثعلبي -كما يلاحظ ابن تيمية- وهي عنايته بأقوال المفسرين، لم تدفع أبا حيان إلى اعتماده، بل اعتمد على تفسير ابن النقيب كمصدر لأقوال المفسرين، حيث يقول: «واعتمدت، في أكثر نقول كتابي هذا، على كتاب التحرير والتجيب لأقوال أئمة التفسير، من جمع شيخنا الصالح القدوة الأديب جمال الدين أبي عبد الله محمد بن سليمان بن حسن بن حسين المقدسي، عرف بابن النقيب، رحمه الله تعالى، إذ هو أكبر كتاب رأيناه صنف في علم التفسير، يبلغ في العدد مائة سفر أو يكاد، إلا أنه كثير التكرير، قليل التحرير»<sup>(34)</sup>. وأما الجانب اللغوي من التفسير فأبو حيان جار فيه على طريقة الزمخشري وابن عطية، والرازي، وهو يعد الزمخشري وابن عطية من كبار المفسرين لهذا السبب: أعني العناية بعلمي البيان والمعاني، حيث يقول:

«وهذا أبو القاسم محمود بن عمر المشرقي الخوارزمي الزمخشري، وأبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المغربي الغرناطي، أجل من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرض للتنقيح فيه والتحرير. وقد اشتهرا ولا كاشتهار الشمس، وخلدا في الأحياء وإن هداني في الرسم»<sup>(35)</sup>.

وبخصوص تفسير الآية التي اتخذناها مثلاً، فالناظر في تفسير أبي حيان لها يجد مصداق ما نقلناه عن أبي حيان؛ فمن جهة، اعتمد كلياً على تفاسير: الزمخشري وابن عطية، ونقل بعض تأويلات الرازي، ونقل عن الواحدي في البسيط توجهها نحوياً لم يرد عند الثعلبي. ومن جهة أخرى،

(33) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تج: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ط 1420 هـ، ج 1، ص 13.

(34) أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 22.

(35) المصدر نفسه، ج 1، ص 20.

-وهذا مما يلفت الانتباه- لم يذكر أبو حيان المروية الإسرائيلية التي ذكرها الثعلبي وأعرض عنها ابن عطية والزمخشري<sup>(36)</sup>؛ وهنا احتمالان: إما أنه لم يعتمد على تفسير الثعلبي، إذ لم يرد ذكر مؤثر له في تفسير هذه الآية، وإنما ذكر الواحد؛ وحتى الواحد فمن المحتمل أنه نقل عن ابن النقيب الذي نقل عنه. وإما أنه رآها وأعرض عنها، وهو ما يظهر تطبيقه للحكم الذي أصدره فيما نقلناه عنه من رفض المرويات الضعيفة والإسرائيليات والاحتراز عنها. والحاصل أن أبا حيان مندرج في الاتجاه الأندلسي الذي افتتحه ابن عطية، وهو اتجاه قريب من الزمخشري في اعتماده على الجوانب النحوية والبلاغية. إلى جانب اعتمادهما على مصادر تفسيرية أخرى ومناقشتها كتفسير الفخر الرازي.

في نهاية هذا التحليل، نخلص من هذه المقارنات إلى أن التفاسير التي هيمنت في العصر الكلاسيكي، بدءاً من الزمخشري، فابن عطية، فالرازي، والبيضاوي، وأبي حيان، كانت تجري على نسق متقارب من حيث ذكر أقوال السلف، وذكر الروايات، ثم التركيز على الأسرار البلاغية والنحوية، مع اختصاص كل تفسير بسماته التي ينفرد بها. والمشارك بينها أنها اعتمدت على اللغة-المعجم، والنحو والبلاغة بدرجة شديدة، وهذان الأخيران كانا غائبين عن تفسير الثعلبي (رغم عناية الثعلبي بالنحو لكن لم يتوسع فيه ولم يبحث عن أسراره البيانية والمعنوية كما توسع الزمخشري ومن تلاه). وأيضاً، فقد أضاف الرازي وتبعه البيضاوي بعض المعارف الفلسفية والطبيعية. مما يعني أن تأثير الثعلبي ظل محدوداً في ذكر الأقوال، إذ لم يحضر لديه بوضوح البعد البحثي والتحليلي، ولم يسع لتعليل الصيغ والتراكيب القرآنية كما حرص المتأخرون؛ وهذه السمات كما رأينا مصدرها التفاسير اللغوية التي اعتمد عليها الزمخشري وطورها وانتشرت بعده نتيجة لمتابعة الرازي والبيضاوي وابن عطية وأبي حيان وباقي الشراح والمحشين، ولا شك أنها تعززت بما حصل من تطور في التحليل البلاغي والنحوي زمن السكاكي والقزويني والتفتازاني وغيرهم<sup>(37)</sup>.

ومما يمكن ملاحظته أيضاً، أن تفسير الثعلبي لم يكن وحده المصدر الذي اعتمده المفسرون المتأخرون في نقل أقوال السلف، فقد كان ابن عطية يعود إلى تفسير ابن جرير مباشرة، ورصدنا حضور بعض الأقوال لديه وغياها لدى الثعلبي، وكذلك الشأن بخصوص أبي حيان الذي صرح باعتماده لآراء ابن النقيب، والرازي أيضاً الذي اعتمد على تفسير البسيط للواحد، ورصدنا حضور روايات لديه لم تكن عند الثعلبي. والحاصل مما سبق أمران؛ الأول، أن تفسير الثعلبي كان حاضرًا، لكن ثمة

(36) المصدر نفسه، ج 9، ص 288-292.

(37) ذكر أبو موسى زمرة من الشراح والمشحين ذوي العناية بالبلاغة والبيان في تحشيتهم على الكشاف، كالطبي والتفتازاني وآخرين، انظر: أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص 62-64.

تفاسير نقلية نافسته وحظيت بالحضور لدى المفسرين. والثاني، أن التفسير اتجه نحو وجهتين -بعيدا عن الثعلبي: وجهة نحوية بلاغية، بفعل تفسير الزمخشري والمصادر التفسيرية اللغوية والنحوية التي اعتمد عليها، ووجهة عقلية كلامية بفعل مدرسة الرازي والبيضاوي والشراح والمحشين من المتكلمين المتأخرين، وهي أيضًا بعيدة عن الثعلبي.

## 2.2 استمرار حضور الطبري كمصدر تفسيري:

نروم في هذا المستوى إبراز بعض مظاهر استمرار حضور تفسير ابن جرير إلى ما بعد زمن ابن تيمية، خلافا لما ذهب إليه د. وليد صالح، من أن مكانة تفسير ابن جرير قد تراجعت، مستدلا بأمرين: غياب مخطوطاته وندرتها الشديدة، وقلة الاعتماد عليه -باستثناء ابن كثير والسيوطي- رغم مناداة ابن تيمية باعتماده وأفضليته على باقي التفاسير. بيد أن هذين التعليلين غير كافيين لإثبات ابتعاد المفسرين عن هذا التفسير؛ فأولاً، استمر العلماء بنسخه وتلخيصه؛ وثانياً، بقيت العناية بهذا التفسير منذ زمن ابن جرير إلى ما بعد زمن ابن تيمية، ودون أي تأثير مباشر من ابن تيمية في كثير من الحالات، مع تأثيره في بعضها الآخر. ويمكن إثبات حضور تفسير ابن جرير واشتغال العلماء به بأمرين: تتبع ما وضع عليه من مختصرات؛ والنظر في إحالات المفسرين عليه ونقلهم عنه.

فبالنسبة إلى اختصاراته، يلحظ الناظر في بعض كتب التراجم، أن الاعتناء بتفسير الرازي لم ينقطع إلى ما بعد زمن ابن تيمية؛ حيث وضعت عدة تلخيصات عليه، ففي القرن الرابع الهجري -وتحديداً زمن الثعلبي- وضع ابن الإخشيد المعتزلي (ت 326هـ) مختصراً لتفسير الطبري<sup>(38)</sup>؛ وفي هذا القرن نفسه بالأندلس، وضع أحمد بن عبد الله بن أيوب الذهبي الأموي اختصاراً لتفسير الطبري<sup>(39)</sup>. وفي القرن الخامس وضع محمد بن اللجالش (ت 490هـ) مختصراً آخر<sup>(40)</sup>. وقد استمرت عناية المغاربة بتفسير الطبري، فأخذ ميمون بن ياسين اللمّونّي (ت 530هـ): عن أبي عبد الله محمد بن أحمد الأندلسي المجاور بمكة اختصاره لتفسير الطبري<sup>(41)</sup>. وفي زمن ابن تيمية وضع ابن الخراط، علاء الدين

(38) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، إشراف: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985، ج15، ص218.  
(39) ابن بشكوال، أبو القاسم، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تج: السيد عزت العطار، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط2، 1955، ص24.

(40) الداوودي، شمس الدين، طبقات المفسرين، تج: لجنة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983، ج2، ص75.  
(41) الأوسي المراكشي، أبو عبد الله، الذيل والتكملة، لكتابي الموصول والصلة، تج: إحسان عباس، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2012، ج5، ص319.

الدمشقي الشاغوري (ت 739 هـ) اختصاراً لتفسير ابن جرير بخط يده<sup>(42)</sup>. ويمكن أن يفضي مزيد من التتبع إلى الكشف عن مختصرات أخرى للطبري، وحسبنا أن نظهر أنه إلى حدود زمن ابن تيمية وما قبله بقليل كانت المختصرات توضع حول تفسير ابن جرير. وكان العلماء يتداولونه؛ ومما يدل على هذا الانتشار الواسع للتفسير أن الذهبي يقول عنه -في معرض فنيه لوجود تفسير كبير لأحمد بن حنبل: «قلت -أي الذهبي-: مازلنا نسمع بهذا (التفسير) الكبير لأحمد على ألسنة الطلبة وعمدتهم حكاية ابن المنادي هذه... لكن ما رأينا أحداً أخبرنا عن وجود هذا التفسير... ولو كان له وجود... ولتنافس أعيان البغداديين في تحصيله، ولنقل منه ابن جرير فمن بعده في تفاسيرهم... وأنا أعتقد أنه لم يكن... وقد اشتهر ببغداد تفسير ابن جرير، وتزاحم على تحصيله العلماء، وسارت به الركبان، ولم نعرف مثله في معناه، ولا ألف قبله أكبر منه، وهو في عشرين مجلدة، وما يحتمل أن يكون عشرين ألف حديث، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، فخذ، فعد، إن شئت»<sup>(43)</sup>.

ففي هذا النص يذكر الذهبي أن نسخ الطبري اشتهرت جداً من زمن الطبري إلى زمنه هو، ويصف عدد مجلداته بل ويقدر عدد أسانيد. وقد لاحظنا أنه كان موجوداً في زمن الذهبي ببلاد الشام، ونقله الأندلسيون مبكراً إلى بلادهم ولخصوه، وكان موجوداً بمكة حيث نسخه ميمون اللمتوني المغربي من أبي عبد الله الأندلسي بمكة. وبقي في مصر إلى زمن السيوطي في القرن العاشر الذي رغب في تلخيصه كما ذكر د. وليد.

وأما بخصوص نقل العلماء عنه، فقد استمر هذا النقل في العصور المتأخرة؛ وفيما يلي بعض الأمثلة: يقول أبو عبد الله البُلُنْسِي الأوسِي (ت 782 هـ) -وقد عاش إلى أواخر القرن الثامن بالأندلس-: «﴿وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ﴾: وقع في التاريخ الكبير للطبري أنها بعثت إليه بخزرة غير مثقوبة، وقالت: اتق هذه؟ قال: فسأل سليمان الإنس فلم يكن عندهم علم... ووقع في تفسير الطبري أنها بعثت إليه بمائتي غلام ومائتي جارية فألبست الغلمان لباس الجواري...»<sup>(44)</sup>. فلاحظ قوله: وقع في تفسير الطبري، فهي عبارة دالة على نظره فيه بنفسه لا على كونه ناقلاً عنه بواسطة.

وممن اعتمد على تفسير ابن جرير: أحمد ابن حجر في القرن التاسع، فقد اطلع على تفسير ابن

(42) الصفدي، صلاح الدين، أعيان العصر وأعيان النصر، تح: علي أبو زيد وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط 1، 1998، ج 3، ص 462.

(43) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 13، ص 522.

(44) البُلُنْسِي، أبو عبد الله، تفسير مهمات القرآن، تح: حنيف بن حسن القاسمي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1991، ج 2، ص 296.

جرير واعتمد عليه في نقده لأسباب النزول للواحد؛ يقول مثلاً:

«وأخرج الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس قال: لم ينزل الله السحر. ومن طريق أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس مثله قال الطبري: «فعلى هذا فالمراد بالملكين جبريل وميكائيل، وهاروت وماروت: رجلان من أهل بابل، وفي الكلام تقديم وتأخير والتقدير وما كفر سليمان وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل، وهاروت وماروت بدل من الناس» والقراءة المشهورة أن الملكين بفتح اللام، وبني الطبري الاختلاف فيها على تفسيرها، فمن قرأ بالفتح قال: هما هاروت وماروت، أو جبريل وميكايل، ومن بالكسر قال: هما علمان ملكا بابل أو شيطانان»<sup>(45)</sup>.

فواضح جدا هنا اعتماد ابن حجر على تفسير الطبري، وقد أحصى محقق الكتاب 610 إجابة لابن حجر على تفسير ابن جرير، وهو ما يعكس في نظره أهمية هذا المصدر بالنسبة إليه<sup>(46)</sup>. ومن النماذج أيضاً: المفسر اليمني: الشوكاني (ت 1250هـ): «وقد أذكر ما في إسناده ضعف، إما لكونه في المقام ما يقوّيه، أو لموافقته للمعنى العربي، وقد أذكر الحديث معزّواً إلى روايه من غير بيان حال الإسناد، لأنني أجده في الأصول التي نقلت عنها كذلك كما يقع في تفسير ابن جرير والقرطبي وابن كثير والسيوطي وغيرهم»<sup>(47)</sup>. فهو هنا يصرح بالأصول التي نقل عنها تفسيره، وهي: تفسير الطبري، والقرطبي، وابن كثير، والسيوطي.

## خاتمة:

في نهاية هذه المراجعة، يمكننا إجمال الخلاصات التي توصلنا إليها في النقاط التالية: يمثل كتاب الباحث وليد صالح أنموذجاً متميزاً للدراسات الجادة التي تروم إعادة النظر في التراث التفسيري، والنظر في تطوراته، والتفاسير التي أدت دوراً بارزاً في مساره. وقد اعتمد الباحث على طرائق تحليلية مركبة، رام فيها بيان تلقي الثعلبي للتفاسير السابقة، وإضافاته عليها، وتأثيره في التفاسير اللاحقة. كما رام الباحثُ تحديد أهم السمات الموضوعية والمنهجية التي ميزت تفسير الثعلبي، مع مراجعة حكم ابن تيمية على الثعلبي. وقد سعينا في هذه المراجعة إلى تحليل بعض القضايا التي تطرق إليها ومناقشتها.

(45) العسقلاني، ابن حجر، العجائب في بيان الأسباب، تح: عبد الحكيم محمد الأبيس، السعودية، دار ابن الجوزي، ط 1، 1997، ج 1، ص 315.

(46) المصدر نفسه، ج 1، ص 143 (من مقدمة المحقق ودراسته).

(47) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، بيروت-دمشق، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، ط 1، 1998، ج 1، ص 15.

وقد خلصنا من هذه المناقشة إلى إبراز أن بعض نتائج الباحث تتطلب مزيداً من البحث، كموقف العلماء من تفسير الثعلبي ومدى اعتمادهم عليه وحضوره لديهم كتفسير مركزي، وهل اعتمدوا إضافاته في التفسير أم كان لهم موقف نقدي منها، إذ من خلال النظر في تفسير الزمخشري وابن عطية والرازي وأبي حيان للآيتين: 9 و10 من سورة فصلت، بدا لنا أنّ السمات المشتركة بين هذه التفاسير، التي استمرت مع الشراح والمحشين كانت تبتعد عن الثعلبي، ولم تكن مأخوذة عنه، وأنهم نقلوا عنه الأقوال التفسيرية والروايات كما نقلوها عن غيره، وأنهم تجنبوا بعض المرويات الإسرائيلية التي ذكرها، وذكروا مرويات ليست عنده.

وأيضاً، توصل البحث إلى أن تفسير ابن جرير استمر في الحضور منذ زمنه إلى ما بعد زمن ابن تيمية، وأن الاهتمام به شمل نسخه وتلخيصه والنقل عنه، وأن العناية بالتفاسير المتقدمة لم تنقطع إلى ما بعد زمن ابن تيمية واستمر نسخها...

## المراجع:

- ابن القيم، شمس الدين. (2019). *شفاء العليل* (تحقيق: زاهر بن سالم؛ ط. 2). دار ابن حزم.
- ابن بشكوال، أبو القاسم. (1955). *الصلة في تاريخ أئمة الأندلس* (تحقيق: السيد عزت العطار؛ ط. 2). مكتبة الخانجي.
- ابن تيمية، تقي الدين. (2004). *مجموع الفتاوى* (جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم؛ ج 6، ص 394). مجمع الملك فهد.
- ابن عطية، أبو محمد. (2001/1422هـ). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي). دار الكتب العلمية.
- أبو موسى، محمد محمد. (د.ت). *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري*. دار الفكر العربي.
- الأوسي المراكشي، أبو عبد الله. (2012). *الذيل والتكملة لكتابتَي الموصول والصلة* (تحقيق: إحسان عباس). دار الغرب الإسلامي.
- البخاري. (2012). *الجامع الصحيح المسند*. دار التأسيس.
- البلنسي، أبو عبد الله. (1991). *تفسير مهمات القرآن* (تحقيق: حنيف بن حسن القاسمي). دار الغرب الإسلامي.
- الثعلبي، أبو إسحاق. (2015). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (إشراف: صلاح باعثمان وآخرون؛

ط. 1). دار التفسير.

جودة محمد المهدي. (د.ت). الواحدي ومنهجه في التفسير. وزارة الأوقاف المصرية.

الحموي، ياقوت. (1993). إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (تحقيق: إحسان عباس؛ ط. 1). دار الغرب الإسلامي.

الخفاجي، شهاب الدين المصري. (د.ت). عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي. دار صادر.

الداوودي، شمس الدين. (1983). طبقات المفسرين (تحقيق: لجنة من العلماء؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

الذهبي، شمس الدين. (1985). سير أعلام النبلاء (إشراف: شعيب الأرنؤوط؛ ط. 3). مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين. (1999/1420هـ). مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) (ط. 3). دار إحياء التراث العربي.

الزمخشري، جار الله. (2019). الكشف (إشراف: أيمن عبد العظيم؛ ط. 1). دار ابن الجوزي.

الشافعي (الشاطبي)، أبو إسحاق. (1983). الإفادات والإنشادات (تحقيق: محمد أبو الأجنان؛ ط. 1). مؤسسة الرسالة.

الشوكاني، محمد بن علي. (1998). فتح القدير (ط. 1). دار ابن كثير – دار الكلم الطيب.

صالح، وليد. (2022). تشكل التفسير الكلاسيكي (ترجمة: محمد إسماعيل خليل). مركز نماء.

الصفدي، صلاح الدين. (1998). أعيان العصر وأعوام النصر (تحقيق: علي أبو زيد وآخرون؛ ط. 1). دار الفكر المعاصر.

العسقلاني، ابن حجر. (1997). العجائب في بيان الأسباب (تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس؛ ط. 1). دار ابن الجوزي.

الغرناطي، أبو حيان. (1999/1420هـ). البحر المحيط في التفسير (تحقيق: صدقي محمد جميل). دار الفكر.

## References:

- Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī. (1999/1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Dār al-Fīkr.
- Abū Mūsā, Muḥammad Muḥammad. (n.d.). *Al-Balāghah al-Qurʾāniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī*. Dār al-Fīkr al-ʿArabī.
- Al-Awsī al-Marrākushī, Abū ʿAbd Allāh. (2012). *Al-Dhail wa-al-Takmilah li-Kitābay al-Mawṣūl wa-al-Ṣīlah* (I. ʿAbbās, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Balansī, Abū ʿAbd Allāh. (1991). *Tafsīr Mubhamāt al-Qurʾān* (Ḥ. al-Qāsimī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Bukhārī. (2012). *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad*. Dār al-Taʿṣīl.
- Al-Dāwūdī, Shams al-Dīn. (1983). *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* (Committee of Scholars, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1985). *Siyar Aʿlām al-Nubalāʿ* (Sh. al-Arnāʿūt, Supervisor; 3rd ed.). Muʿassasat al-Risālah.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt. (1993). *Irshād al-Arib ilā Maʿrifat al-Adīb* (I. ʿAbbās, Ed.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Khafājī, Shihāb al-Dīn al-Miṣrī. (n.d.). *ʿInāyat al-Qāḍī wa-Kifāyat al-Rāḍī ʿalā Tafsīr al-Bayḍawī*. Dār Ṣādir.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999/1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* (3rd ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn. (1998). *Aʿyān al-ʿAṣr wa-Aʿwān al-Naṣr* (ʿA. Abū Zayd et al., Eds.; 1st ed.). Dār al-Fīkr al-Muʿāṣir.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. (1983). *Al-Ifādāt wa-al-Inshādāt* (M. Abū al-Ajfān, Ed.; 1st ed.). Muʿassasat al-Risālah.
- Al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī. (1998). *Faṭḥ al-Qadīr* (1st ed.). Dār Ibn Kathīr – Dār

al-Kalima al-Ṭayyib.

Al-Tha'labī, Abū Ishāq. (2015). *Al-Kashf wa-al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* (Ş. Bā'uthmān et al., Supervisors; 1st ed.). Dār al-Tafsīr.

Al-Zamakhsharī, Jar Allāh. (2019). *Al-Kashshāf* (A. 'Abd al-'Aẓīm, Supervisor; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn 'Aṭīyyah, Abū Muḥammad. (2001/1422 AH). *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (A. 'Abd al-Shāfī, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim, Shams al-Dīn. (2019). *Shifā' al-'Alīl* (Z. bin Sālim, Ed.; 2nd ed.). Dār Ibn Ḥazm.

Ibn Bashkuwāl, Abū al-Qāsim. (1955). *Al-Şilah fī Tārīkh A'immāt al-Andalus* (S. I. al-'Aṭṭār, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Khanjī.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1997). *Al-'Ujāb fī Bayān al-Asbāb* (A. M. al-Anīs, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. (2004). *Majmū' al-Fatāwā* (A. b. M. b. Qāsim, Ed.; Vol. 6, p. 394). Muḥamma' al-Malik Fahd.

Jūdah Muḥammad al-Mahdī. (n.d.). *Al-Wāḥidī wa-Manhajuhu fī al-Tafsīr*. Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyyah.

Şāliḥ, Walid. (2022). *The Formation of Classical Qur'ānic Interpretation* (M. Ismā'īl Khalīl, Trans.). Markaz Namā'.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-11-2

تاريخ القبول: 2025-7-24

## محمد عابد الجابري ونقد القراءة الاستشرافية للعلوم في الإسلام

ياسين اغلالو<sup>(1)</sup>[ghlalou@gmail.com](mailto:ghlalou@gmail.com)

### الملخص:

تناقش هذه الدراسة موقف المفكر المغربي محمد عابد الجابري من تاريخ العلوم عند المستشرقين؛ وبالضبط موقفهم من العلم في السياقات العربية الإسلامية. فتاريخ العلوم اليوم هو تاريخ أوروبي النزعة، هذه هي الخلاصة التي خلص إليها الجابري في تتبعه للموقف الذي تبناه الأوربيون من المرحلة العربية الإسلامية. مثلما يعالج البحث وبصفة عرضية، الأسباب التي جعلت العلم في نظر الجابري يبقى على الهامش، ولم يسهم في تشكيل العقل العربي. وبهذا، فهذه الدراسة تقوم على منهج تحليلي نقدي، يروم تتبع محاولة الجابري في تقويم تاريخ العلوم، لبيان المساهمة العربية الإسلامية، موضحاً كيف أن بقاء العلم في السياقات العربية الإسلامية على الهامش، لا يعني غياب هذه الممارسة العلمية، وإنما يعني أن العلم لم يكن طرفاً في الصراع الأيديولوجي في الإسلام. وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة عامة، ومحورين أساسيين؛ تطرقنا في المحور الأول للموقف العام من العلم في الإسلام من طرف المستشرقين، وكيف أن هذا الموقف تسرب إلى الفكر العربي، وموقف الجابري من هذا التوجه. أما المحور الثاني فتطرقنا فيه إلى منزلة العلم في الإسلام بالنسبة للجابري، وكيف أن الموقف الإشتراقي يؤسس للقطيعة التاريخية، في حين تاريخ العلم هو تاريخ كوني. ويمكن القول أن تأكيد الجابري على الطابع التراكمي والكوني هو من أهم نتائج هذه الدراسة، بالإضافة إلى تأكيده على أهمية الروح العلمية في التنمية والتقدم.

### الكلمات المفتاحية:

تاريخ العلوم، إيبيستمولوجيا، الاستشراق، العلم، المركزية الأوروبية.

(1) أستاذ وباحث في الفلسفة والفنون، حاصل على دكتوراة في الفلسفة، جامعة ابن طفيل، المغرب.

للاقتباس: اغلالو، ياسين، محمد عابد الجابري ونقد القراءة الاستشرافية للعلوم في الإسلام، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 4، 2025، 70-91.

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

## OPEN ACCESS

Received : 2024-11-2

Accepted : 2025-7-24



## Mohammed A'abed Al-Jabri and the Critique of the Orientalist Reading of Science in Islam

yassine ghlalou<sup>(2)</sup>[ghlalou@gmail.com](mailto:ghlalou@gmail.com)

### Abstract:

This study critically explores Mohammed A'abed Al-Jabri's perspective on the Orientalist portrayal of science in Arab-Islamic history, highlighting his conclusion that contemporary narratives are predominantly Eurocentric. Through an analytical lens, it investigates Al-Jabri's critique of the European framing of the Arab-Islamic scientific legacy and his assertion that science, though present, was sidelined in shaping Arab intellectual traditions due to its detachment from ideological conflicts. Structured in two main sections, the research first addresses Orientalist views and their influence on Arab thought, then delves into Al-Jabri's argument for recognizing science as a cumulative and universal endeavor. Ultimately, the study underscores Al-Jabri's belief in the vital role of scientific spirit in fostering progress and development.

### Keywords:

History of Science, Epistemology, Orientalism, Science, Eurocentrism.

(2) Professor and researcher in philosophy and arts, holds a PhD in philosophy, Ibn Tufail University, Morocco.

Cite this article as: ghlalou, yassine, Mohammed A'abed Al-Jabri and the Critique of the Orientalist Reading of Science in Islam, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 70-91.

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

## مقدمة:

لا يمكن تحقيق نهضة بعقل غير ناهض<sup>(3)</sup> تلك هي «المسلمة» التي أوحى للمفكر المغربي محمد عابد الجابري بإنجاز مشروعه الأساس «نقد العقل العربي». هذا الأخير الذي ينتظم في سياق المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ التي رامت استئناف النظر في مشروع النهضة العربية<sup>(4)</sup>، وتصفية الحساب مع المشاريع النهضوية السابقة التي لم تستوعب أسس الحداثة بشكلٍ صحيح وعميقٍ. فرامَ الجابري تحقيق قطيعة مع المشاريع السابقة؛ التي كانت تنظر للعوائق التي حالت دون تحقيق النهضة العربية الحديثة، وتفعيل «سلاح النقد» دون أن «تنقد السلاح» مثلما لاحظ الجابري. فوقف هذا الأخير عند الخطاب العربي المعاصر مبرزاً؛ خصائصه، ومناهجه، والموقف العقلي الذي يؤسسه في التفكير، وإنتاج المعرفة. لينتهي إلى فكرة مفادها أن العقل العربي المعاصر، ما زالت تؤسسه آليات فكرية تعود إلى العصر الوسيط، وبالضبط إلى المرحلة التي انتهى خلالها العقل في السياقات العربية الإسلامية إلى الجمود والتكرار.

بمعنى آخر، أنها آليات تعود إلى أقل مراحل الإنتاج الفكري في تاريخ الثقافة العربية إبداعاً، وهذا يعني أننا أمام ثقافة لم تعرف قطائع فكرية، تؤسس لممارسة وفعالية عقلية جديدة تستجيب لشروط العصر الحديث والمعاصر. ويمكن القول إن السبب الرئيسي لهذا الجمود يعود في نظر الجابري إلى أن العلم في السياقات العربية الإسلامية بقي خارج الصراع الإيديولوجي، وأن السياسة هي التي أدت إلى الاهتمام بالفلسفة. وغرضنا في هذه الورقة لا يتعلق ببحث الأسباب التي جعلت العلم في السياقات العربية هامشيّاً، وإنما الوقوف عند موقف المفكر المغربي محمد عابد الجابري من تاريخ العلوم،

(3) تعتبر هذه القولة فاتحة المشروع الكبير لمحمد عابد الجابري، وهي قولة تبين كيف أن الجابري سيتوجه إلى العقل لفحص ونقد آلياته المعرفية... الخ. انظر: محمد، تكوين العقل العربي، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، (الطبعة العاشرة، 2009)، (ص/ 5).

(4) ربما يتساءل البعض: هل يكون الجابري وغيره من المفكرين المعاصرين قد ورثوا السؤال نفسه، وبنحوتهم في إشكالية عصر النهضة نفسها، رغم فارق الزمن بين رواد النهضة وهؤلاء أم لا؟ في هذا السياق نورد جواباً للجابري الذي يؤكد أن الإشكالات ما زالت هي هي، والأسوأ أنه تُردد الأحلام والمطامح نفسها على شكل تمنيات فقط. حيث يقول: «أكيد >أن< هناك فارقاً كبيراً» بين اللغة التي تحدث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشرُوا بها، واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم عن «الثورة» -أو «النهضة»- التي نحلم بها، ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً. فعلاوة على أنه لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المنتج له، بل يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر «الأخر»، الفكر الأوروبي، فإن القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدنا اليوم الفكر العربي المعاصر ولكن لا ليعيد طرحها جديداً على ضوء ما مر من تجارب وتطورات، داخل العالم العربي وخارجه، وبعقل جديد تماماً، بل ليعود فيجترها اجتراراً، واقفاً في الغالب عند حدود المطالبة والتمني، وبأسلوب أدبي «عربي»، الأسلوب الذي يترنم بالهجاء ويسكر بالمدح». انظر: محمد عابد الجابري، محمد، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، (مارس 1994)، (ص/ 9).

ونقده للدراسات الاستشراقية التي اعتبرت روح الحضارة العربية الإسلامية روحًا منافية للعلم. هذه السردية التي كرستها الدراسات الاستشراقية في قراءتها لتاريخ العلوم، إلا أننا نجد لها حضورًا حتى من داخل الفكر العربي نفسه.

بناء على ما سبق وجد الجابري نفسه مضطراً لبيان تهافت هذه السردية الاستشراقية التي تقراً تاريخ العلوم قراءة متحيزة؛ قراءة تؤكد المركزية الأوروبية، المعتمدة للعلم ولكل ما يمت للتفكير العقلي بصلة خاصة أوروبية خالصة<sup>(5)</sup>، وأما باقي الحضارات فلم تؤدي دوراً مهماً في هذا السياق، اللهم دور الوسيط. صحيح أن هناك بعض الدراسات الاستشراقية التي رامت إنصاف الفكر العربي الإسلامي، والإقرار له ببعض المساهمات العلمية، إلا أنها دراسات قليلة. والجابري خصوصاً لا يعترف بهذه القراءات لأنها لا تروم الاعتراف لكل حضارة معينة بإسهامها في الفكر البشري، وإنما تروم إكمال النهج الخالد للثقافة الأوروبية، والبحث عن الحلقة المفقودة في التاريخ التي يراد بها تأكيد المركزية الأوروبية. فهو يضع كل الكتابات الأوروبية المتعلقة بتاريخ العلوم في كفة واحدة، في حين هناك العديد من المفكرين من داخل أوروبا الذين راموا إنصاف الثقافة العربية الإسلامية، والذين كانوا موضوع إشادة من قبل العديد من مفكري النهضة العربية الإسلامية. إلا أن الجابري يضع مجهودات المستشرقين في كفة واحدة، ويعتبر الاستشراق مشروعاً يروم بشكل مسبق الإقصاء؛ فهو ينطلق من فكرة التفوق، ولا يروم الإنصاف، أو الاعتراف بحدود غير أوروبية للعقل والعلم.

من هذا المنطلق يفتح الجابري النار على الجميع، ويصدر حكماً جامعاً مانعاً مفاده: إن تاريخ العلوم اليوم هو أوروبي النزعة. ويرفض أن تكون المرحلة العربية الإسلامية مجرد حلقة وصل، لتزكية مسار العلم الذي رسمت حدوده بشكل مسبق، وهي طبعاً حدود أوروبا التي تعتبر اليونان جزءاً منها. أما المرحلة العربية الإسلامية فهي مجرد وسيط، وخزانة، احتفظت بشيء ليس لها، سرعان من استعادته أصحابه. مثلما يرفض الجابري تلك المقاربة الرومانسية التي تدغدغ العواطف، والتي تريد إشباع ذلك

(5) رحلة اكتشاف الشرق كانت من مداخل متعددة: هناك من ركز على اللغة، فمَيَّزَ بين اللغات واعتبر بعضٌ منها قاصرة، وغير قادرة على إنتاج المعرفة العلمية. وهناك من ركز على البيولوجيا؛ وميَّزَ بين أجناس بشرية نقية، ومؤهلة لإنتاج الحضارة، والبعض الآخر غير قادر على إنتاج الحضارة، ولا يتوفر على المؤهلات الطبيعية التي تمكنه من التحضر... الخ. وهذا النوع من القراءات لم يبق حكرًا على بعض المستشرقين، وإنما سقطت فيه بعض الدراسات من داخل السياق العربي الإسلامي النهضوي والحديث والمعاصر. في هذا السياق طرح مهدي عامل سؤاله المشهور: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ هذا السؤال الذي جاء عنواناً لأحد كتبه الذي يحاول فيه أن يبين كيف أن واحداً من كبار نقاد الاستشراق وهو المفكر إدوارد سعيد، سقط من حيث يوعي أو بدون وعي في هذه الثنائية. انظر: عامل، مهدي، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، بيروت، دار الفارابي، (ط. الثالثة، 2006).

النقص في الذات العربية الإسلامية، والتي تعترف بحضور المساهمة العربية الإسلامية في تاريخ العلم الأوروبي، حضور الوسيط لا حضور المؤسس.

رفض الجابري فكرة التماهي الكلي مع الخطاب الأوروبي، مثلما رفض الخطاب العربي المضخم للدور العربي في تاريخ العلوم، وفعل سلاح النقد ضد الخطابين، مؤكداً في مشروعه على رهان ربط الأصالة والمعاصرة؛ الذي يهدف إلى ربط الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل، وهذا الهدف لن يتحقق في نظر الجابري إلا بجعل الصراع في شخصيتنا ينتصر لصالح الفكر العلمي والعقلاني. إلا أنه رهان يلاقي مجموعة من العوائق يمكن إجمالها في: آفة الاستشراق. هذه الأخيرة التي ولدت لنا آفة الاستغراب، وآفة الأصالة الارتكاسية<sup>(6)</sup>. فالاستشراق في نظر الجابري جعل الفكر العلمي والعقلاني سجين النزعة الأوروبية، «وإذا مال بعض المستشرقين إلى «الإنصاف» صرحوا بأن العرب كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا، وهم يجعلون حلقة الوصل هذه «مؤقتة» استغنت عنها أوروبا سريعاً للعودة إلى الأصل اليوناني»<sup>(7)</sup>. وهذه القراءة هي التي سيطرت على الفكر العربي الذي يسعى وراء المعاصرة، والذي يعيش في الحقيقة وبشكلٍ واعٍ أو لا واعٍ نوعاً من الاستغراب؛ لأنه يعيش منزوعاً عن ذاته وتراثه، لكونه لا يُعتبر مشاركاً في الثقافة العالمية المعاصرة، ولا يمتلك فيها سهماً. أما الأصالة «الارتكاسية» فهي التي رامت العودة إلى الوراثة؛ للتراث، لتبحث فيه عن بذور الأصالة والعبقرية، مُولية وجهها عن الحاضر، الذي يبقى في نظرها صناعة غربية، لا تعيننا في شيء. وقد صارع الجابري على الجهتين محاولاً تقويم النظر؛ ليس تجاه التراث فقط، ولكن تجاه الثقافة العالمية. ساعياً إلى إنتاج نظرة موضوعية؛ تقرأ تاريخ العلوم قراءة تكون خلالها الذات العربية فاعلة، ومؤسسة ومساهمة في مسيرة التقدم. وبالتالي ففرضنا يتجلى في الوقوف على الطريقة التي سلكها الجابري للتصدي لمشروع الاستشراق في الفكر العربي، والإنساني بصفة عامة. خصوصاً وقضية الاستشراق في سياقنا هذا هي قضية الحقيقة؛ حقيقة تاريخ العلوم، والفكر الإنساني بشكلٍ عام. مثلما سنتعرف في هذه الدراسة على جهود الجابري في هذا الباب، وحدود مساهمته، والنواقص المسجلة على محاولته.

(6) نقصد بالأصالة الارتكاسية، ذلك التوجه المنفعل إلى الماضي، بسبب الضغوط الخارجية، الذي بدل أن يتعامل مع الحاضر، ويبسط أسباب البقاء للمستقبل، فضل أن يُدير ظهره لكل جديد، ويعود إلى كوخ الأجداد. وقلنا عن هذه الأصالة أنها ارتكاسية، تمييزاً لها عن الأصالة التي قال بها الجابري والعديد من المفكرين الآخرين.

(7) عابد الجابري، محمد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (سبتمبر 1990، ط. الثانية)، (ص/39).

## 1- الجابري والنزوع إلى القطع مع آثار الاستشراق في الفكر العربي

وقف الجابري عبر دراسته للإبستيمولوجيا المعاصرة<sup>(8)</sup>، على حقيقة مفادها: إن آليات التفكير، وطرق النظر، لا تتجدد إلا بالعلم. إلا أن هذا الأخير في السياقات العربية الإسلامية لم يرق إلى أداء هذا الدور، وبقي العلم خارج الصراع الأيديولوجي، ولم يسهم في تجديد الآليات المعرفية «للعقل العربي» بتعبير الجابري. وغرضنا هنا لا يتعلق ببيان الأسباب التي جعلت العلم يبقى خارج الصراع في نظر الجابري، وإنما بيان الإشكالات التي صادفت الجابري لحظة بنائه لهذه الخلاصة. ومن هذه الإشكالات مثلما وضحنا في المقدمة؛ هي تلك السردية القائلة: «إن تاريخ العلوم السائد الآن تاريخ أوروبي النزعة تتجه أنظاره من اينشتين وماكس بلانك، إلى نيوتن، وغاليليو ومنهما إلى أوقليدس وأرسطو. أما العلم العربي، فهو لا يحظى في أحسن الأحوال إلا بإشارات عامة عابرة. أما المسار العام فلا يتخذ منه سوى قنطرة، مر عليها التراث الاغريقي إلى العالم الغربي. ومن هنا كان القديم – في هذا المنظور التاريخي الأوروبي – يعني العلم الأرسطي، وكان العلم الحديث يعني العلم الغاليلي»<sup>(9)</sup>.

بهذا الأمر وجد الجابري نفسه أمام سردية استشراقية تعبر عن مركزية أوروبية في قراءة تاريخ العلوم، التي تنبني على منهج يروم تركيز التفوق الأوروبي، بالبحث لكل صغيرة وكبيرة في التراث العربي الإسلامي عن جذور لها في الثقافة اليونانية. سردية تقوم على الإقصاء، وتمجيد الذات الأوروبية، وتركيز الهيمنة، وتكريس سيكولوجية التخلف والدونية عند الآخر. نظرة تجعل الآخر خارج التاريخ، غير مشارك في الثقافة الإنسانية بأي شيء إيجابي. وقد لخص المفكر رشدي راشد هذا التوجه في مقدمة «موسوعة العلوم العربية»، بالقول إن الاستشراق ينطلق من فكرة أن «العلم، كنظرية، يوناني؛ وهو من حيث التجربة والتطبيق، وليد القرن السابع عشر. أما العلم العربي حسب هذه العقيدة، فقد

(8) يستثمر الجابري نتائج الإبستيمولوجيا المعاصرة في مشروعه النقدي، وإذا كان أغلب الباحثين يعودون إلى الجزء الأول من مشروعه نقد للعقل العربي أي: «تكوين العقل العربي» للوقوف على هذا الاستثمار، فإننا في هذه الدراسة نريد التأكيد على أهمية أحد أعمال الجابري الذي غالباً ما يُتجاهل ونقصد: «مدخل إلى فلسفة العلوم – العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي». هذا العمل الذي نعتبره جوهرياً ومؤسساً في مشروع الجابري؛ لأنه يعطي الدليل على تكوين الجابري في هذا الباب، مثلما يتضمنه الإشارات الأولى لمشروعه النقدي، والخطوط العامة لمقارنته التي تنتصر للعلم والعقل والفكر «التقدمي» بتعبيره. ونشير في هذا السياق إلى أن العديد من الباحثين، يتجاهلون هذا العمل المركزي في مشروع الجابري، بدعوى أنه ليس عملاً أكاديمياً رصيناً، بل مجرد تجميع لدراسات كان قد قدمها الجابري لطلبته في الجامعة. وهذا مبرر واهٍ؛ لأن الدروس الجامعية هي دروس أكاديمية، وفيها استثمار للنصوص والأعلام، وعرض وبناء لخلاصات، وهناك من يرضى بهذه الأخيرة، وهناك من يعود لأسس تلك الخلاصات والغرض منها بالنظر إلى مشروع الرجل.

(9) عابد الجابري، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط. الخامسة 2002)، (ص/ 234).

يشكل حقلاً للتنقيب يحفر فيه المؤرخ بحثاً عن آثار الحضارة اليونانية»<sup>(10)</sup>.

خلافًا لهذه الدراسات الاستشرافية التي تقرأ تاريخ العلم قراءة متحيزة، نجد الجابري يؤكد عبر فقرات هنا وهناك من كتاباته على مدى مساهمة الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة العالمية، موضحًا كيف أن بيان هذه المساهمة رهين بالأجيال القادمة، والباحثين من المجالات العلمية المختلفة الذين يجب أن يضطلعوا بمهمة بيان العبقورية العربية الإسلامية، ودورها في الفكر العالمي. إلا أنه ينبه إلى صعوبة هذه المهمة، خصوصًا «ونحن العرب في العصر الحاضر - سجناء رؤيتين: الرؤية الأوروبية التي فتحنا عليها أعيننا منذ بدء يقظتنا الحديثة، وهي تكيف - بل تهيمن على - جانب المعاصرة في شخصيتنا العلمية والحضارية. والرؤية الغزالية - الشهرزورية - العثمانية التي تشوش جانب الأصالة في تفكيرنا، وتقف حاجزًا بيننا وبين ربط ماضيها بحاضرنا، في اتجاه المستقبل المنشود. فما العمل لجعل الصراع الذي يحتدم في شخصيتنا الراهنة ينتهي لصالح الفارابي وابن سينا والرازي وابن الهيثم والخوارزمي وابن رشد؟»<sup>(11)</sup> هكذا، يحاول الجابري أن يوضح كيف أن الفكر العربي يعيش حالة الزيف، وأنه واقع تحت رؤيتين؛ ولا واحدة تعكس الواقع الحقيقي لتاريخ العلوم. فالفكر العربي في جزء كبير منه يعيش سجين المركزية الأوروبية، والتي كما يقول الجابري تهيمن على جانب المعاصرة في شخصيتنا. الأمر الذي يعني أنه يعيش نوعاً من الاستغراب، يعيش منفصلاً عن الذات، ولا يجد في ماضيه أي شيء يصله بحاضره. على أساس أن العلم والتقدم هو صناعة أوروبية فقط، ولا دور لباقي الشعوب في هذا الأمر، اللهم دور الوسيط. والجزء الآخر من الفكر العربي يعيش رومانسية الأصالة، التي تتجلى في التراث الإسلامي الخالص، الذي يميزنا في نظرهم عن الغرب. التراث الديني الذي كَيَّف العلم مع النظرة الدينية، وقيّد العقل بمعقول سابق على العقل. هذا التوجه الأخير هو الذي سنركز عليه في هذا الجزء من العمل، وسنحاول تقصي آثار هذه الرؤية في الفكر العربي، وموقف الجابري من دعاة الأصالة، ومن دعاة المعاصرة الذين سقطوا في تماء مع السردية الاستشرافية.

بالحديث عن أصحاب الأصالة؛ لا بد من العودة إلى الفكر النهضوي في السياقات العربية الإسلامية، هذا الفكر الذي تجند للإجابة عن السؤال التاريخي لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟<sup>(12)</sup> محاولاً بسط

(10) انظر: المقدمة العامة التي وضعها رشدي راشد لموسوعة العلوم العربية التي أنجزت تحت إشرافه وبمعاونة ريجيس مورلون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ومؤسسة عبد الحميد شومان، (2005، الطبعة الثانية، الجزء الأول)، (ص/14).

(11) محمد عبد الجابري، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (ص/234).

(12) اشتهر هذا السؤال بين رواد النهضة العربية الإسلامية، وهو يعبر عن واقع التأخر التاريخي للعرب والمسلمين مقارنة مع باقي الشعوب التي تقدمت. وبالضبط الغرب الأوروبي الذي دخل الديار العربية الإسلامية مستعمراً، كاشفاً عن الخلل والهوة القائمة بين الشرق والغرب. مع بعض التحفظ على ثنائية (الشرق والغرب)، فإن سؤال: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ شكل

أسباب التأخر وسبل التقدم، بعدما استفقنا على واقع «التأخر التاريخي»<sup>(13)</sup> بتعبير عبد الله العروي، بالمقارنة مع حضارة أخرى حازت لنفسها كل شروط التقدم والنجاح. في هذا السياق برزت «مدرسة التجديد» مع محمد عبده وآخرين، التي كان هدفها تحرير الفكر من التقليد، مؤكداً أصالة العقلانية الإسلامية واستقلاليتها؛ وذلك عبر دراسة منطقتها الداخلي وتاريخها، في المرحلة السابقة على تعرفها على الفلسفة اليونانية، وعلى مختلف الأفكار والعوامل الخارجية التي أغنت لاحقاً الفكر الإسلامي وأدمجها هذا الأخير ضمن منظومته. في هذا السياق برزت العديد من المحاولات التي رامت كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، لرد الاعتبار للفلسفة الإسلامية ضدًا على القراءات الاستشراقية، والدراسات العربية الإسلامية التي تأثرت أيضاً بالمنهج الاستشراقي<sup>(14)</sup>. وتتلخص الفكرة الأساسية التي هيمنت على أغلب المستشرقين الأوائل في كون الفلسفة والعلوم العقلية بشكل عام ليست من صميم الحضارة العربية الإسلامية، بل هي علوم وأفكار دخيلة، ولا تشكل المرحلة العربية الإسلامية في هذا السياق إلا خزانة لتراث الآخرين سرعان ما تم استعادته<sup>(15)</sup>. لقد تم نفي أي أصالة وإبداع عن العقل في السياقات العربية الإسلامية، ويعتبر مصطفى عبد الرازق من أبرز مناهضي هذه الفكرة، وتصدى للقراءات التقليدية للتراث التي تنفي عنه كل أصالة. وبشكل أدق يعبر عبد الرازق عن مشروعهِ بالقول: «هذا

عنوان الرسالة التي كتبها شكيب أرسلان في رده على الشيخ محمد بسيوني عمران إمام مهراجا جزيرة سمبسي برنيو (جاوة)، الذي كان قد أرسل بمضمون السؤال عبر محمد رشيد رضا مؤسس مجلة المنار. انظر: أرسلان، شكيب، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ قطر، وزارة الثقافة والفنون والتراث، (يناير 2015).

(13) العروي، عبد الله، نقد المفاهيم، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، (ط. الأولى، 2018)، (ص/ 88).

(14) من أشهر الأسماء في هذا السياق نذكر المفكر المصري عبد الرحمن بدوي (1917-2002م)، ممثل الفلسفة الوجودية في السياقات العربية الإسلامية الحديثة. «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبائها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح...» انظر: بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (الطبعة الثانية 1946)، (ص/ ز).

مثلما أن الجابري يجر هذا الانتقاد ليسقطه على مدرسة مصطفى عبد الرازق، ومجمل الفكر العربي الذي لم ينفلت من آثار الاستشراق، ولم يع الأساطير المؤسسة للاستشراق كنمط تفكير. وهذا ما سنحاول توضيحه لاحقاً.

(15) قامت أبحاث المستشرقين الكلاسيكية على التمييز بين عقليتين: الأولى خاصة بالغرب وأخرى بالشرق؛ لكل واحدة خصائص معينة، يُنسب للأولى للعلم والمنطق والإبداع، وينسب للثانية للأوهام والتقليد والطاعة العمياء. وقد تصدى مصطفى عبد الرازق للرد على مزاعم الغربيين كما يسميهم، ومن بينهم: تينمان (1761-1919م) خصوصاً في كتابه «Histoire de la philosophie»، ثم فكتور كوزان (1792-1867م) في محاضراته في تاريخ الفلسفة، وإرنست رينان (1823-1892م) في كتابه «ابن رشد ومذهبه» و«تاريخ اللغات السامية»، وجوستاف دوجا (1824-1894م) خصوصاً كتابه «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين... الخ. وقد حاول عبد الرازق إثبات أصالة العقلانية الإسلامية بالنظر في التراث الإسلامي قبل التعرف على الفلسفة اليونانية، مبرزاً «الجرائم الأولى للعقلانية الفلسفية الإسلامية الأصيلة. ثم النظر في أقوال بعض المستشرقين الذين أصدروا أحكاماً تعترف بأصالة الإسلاميين في الفلسفة، عاملاً بالكلام القائل: «شهد شاهد من أهلنا».

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي. أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين. ويتلو هذا البيان شرح لمنهجه في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، مغاير لهذه المناهج، فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره»<sup>(16)</sup>.

يتعلق الأمر إذن، بمحاولة لتصحيح وضع معين، قضيته الأساسية هي: التراث العربي الإسلامي وموقعه، وأهميته بالنسبة لتاريخ الفكر الإنساني الكوني. وغرض عبد الرازق ومن نحى نحوه هو تجديد الفكر العربي الإسلامي، وبيان أصلاته العقلانية ضدًا على القراءات التي تختزله في بعده النقلي، أو في تبعيته المطلقة للفلسفة اليونانية، واختزاله في استنساخها حذو النعل بالنعل، بلغة عربية. وقد حاول مصطفى عبد الرازق بحث البواكير الأولى للنظر العقلي الإسلامي قبل احتكاكه بالثقافة اليونانية، بحيث يؤكد أن «البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية، حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»<sup>(17)</sup>. ومنه، يتعلق الأمر بمحاولة لسبر أغوار الفكر العربي واتجاهاته وقت ظهور الإسلام، باعتباره عصراً زاخراً بالنقاشات الفكرية، والمواضيع الجدالية التي -حين ننتبه إليها ونقبض على خيطها الناظم وتتبع تفرعاتها- يتبين لنا كيف أنها تؤسس لعقلانية إسلامية أصيلة برزت أساساً ضمن الحضارة العربية الإسلامية وفي مناخها الفكري. هذه العقلانية التي تفجرت في كنف الدين الإسلامي، وتجلت أساساً في الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية. هذا الاجتهاد الذي «نشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه»، ونبت في تربته التصوف أيضاً كما سنبينه، وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة»<sup>(18)</sup>. هكذا، ذهب مصطفى عبد الرازق في اتجاه التأصيل للفلسفة الإسلامية من الداخل؛ معتبراً النظر العقلي من صميم الدين الإسلامي، وليس فقط استنساخاً لما سبق، أو اقتداء

(16) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم حلمي عبد الوهاب، القاهرة، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، (2011)، (بدون رقم الطبعة)، (ص/94).

(17) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص/153).

(18) المرجع نفسه، (ص/185).

بهدية، حيث إن الاجتهاد بالرأي من داخل الشرع هو العلامة البارزة على التفلسف، وعلم أصول الفقه كنسق وأساليب وقواعد هو الممثل لهذا الشكل من التفلسف الإسلامي. وهي «فلسفة يسيرة سمحة كالإسلام نفسه»<sup>(19)</sup> بتعبير طه حسين، قبل أن يدخلها بعض التعقيد الذي لحقها من تعرفها على الفلسفة اليونانية لاحقاً، واشتباكها مع مواضيعها ومناهجها تأثراً وتأثيراً.

تبنى علي سامي النشار<sup>(20)</sup> منهج أستاذه مصطفى عبد الرزاق وطوره؛ مبرزاً أن الفلسفة الإسلامية هي عبارة عن فكر إسلامي نما وتطور في ظل الإسلام، ولم تكن مجرد تكرار ونقل وتأويل للفلسفة اليونانية، مدافعاً عن استقلاليتها ومنافحاً عن أصالتها. فمنذ «أن نادى المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة في كتابات المسلمين الأصلية، وأنا معني بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، والنشأة هي البنية التي يقوم عليها أساس الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي»<sup>(21)</sup>. هكذا، اعتبر علي سامي النشار نفسه استمراراً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق؛ وعدّ إسهاماته حلقة من حلقات سلسلة تطورها، بعدما كرس جهوده في اتجاه البحث عن جذور الإبداع الأولى داخل الفكر الإسلامي ونشأته الأولى. مؤكداً أنّ المسلمين طوروا فلسفة خاصة بهم قبل أن يتعرفوا على الفلسفة اليونانية، وقد نشأت فلسفتهم تلك وتطورت في ظل الإسلام. وقد تجلت هذه الفلسفة وبلغت غايتها مع المذهب الأشعري مثلما يؤكد علي سامي النشار. فالأشعرية «هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، المعبر عنها في أصالة وقوة. وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة»<sup>(22)</sup>. فيكون المذهب الأشعري، بمقتضى تصور النشار، هو المسجد للعقلانية وللإسلامية، لكونها عقلانية خالصة من صميم الدين الإسلامي ولم تمزج خطابها بالفلسفة اليونانية. وبهذا فكل الفلاسفة المسلمين الذين ارتبط اسمهم بالفلسفة اليونانية هم مجرد مقلدين، و«متفلسفة وليسوا فلاسفة»<sup>(23)</sup>. وبناء على هذا الأساس يكون الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد خارج إطار الفكر الإسلامي حسب علي سامي النشار، باعتبارهم مجرد مقلدين للفلسفة اليونانية وبالضبط لأرسطو، وهم

(19) عبد الرزاق، علي، من آثار مصطفى عبد الرزاق، مصر، دار المعارف، (1957)، (دون تاريخ الطبعة)، (ص/11).

(20) سامي النشار، علي، (1917-1980م) مفكر مصري، ومن أشهر تلامذة مصطفى عبد الرزاق. ويعد من رواد الدرس الفلسفي بالعالم العربي، بحثاً وتعليماً.

(21) سامي النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، (الطبعة التاسعة، د.ت) الجزء الأول، (ص/23).

(22) المرجع نفسه، (ص/25).

(23) نفسه، (ص/18).

«أصحاب الفلسفة الإسلامية، وليسوا بأصحاب الفلسفة المسلمة»<sup>(24)</sup>.

بموجب ما سبق، فقد سار علي سامي النشار على خطى أستاذه مصطفى عبد الرازق في تقفي أثر الفلسفة «المسلمة»؛ التي نشأت في كنف الإسلام وتطورت في سياقه. مؤكداً أنها تتجلى في أصول الفقه وعلم الكلام، وبالضبط في المذهب الأشعري الذي يعتبره أصدق تعبير عن روح العقلانية الإسلامية. لكونه تجسيدا واضحا للعقلانية الإسلامية الخالصة؛ التي رفضت كل العناصر الخارجية، وخصوصا مزجها بعلوم الأوائل ومزاجتها بالفلسفة اليونانية. فمن حيث إن الفلسفة ليست إلا «تعبيراً عن روح الحضارة لمجتمع من المجتمعات»<sup>(25)</sup>. فقد أكدت مدرسة مصطفى عبد الرازق، أن لكل حضارة فلسفتها الخاصة، وفلسفة حضارة الإسلام تجسدت في أصول الفقه، والفكر الأشعري حسب النشار.

لقد شقت أفكار علي سامي النشار طريقها، لتجد لها صدى واضحاً عند المفكر إبراهيم مدكور، الذي عدّ هو الآخر من أبرز أعلام مدرسة مصطفى عبد الرازق. فقد تبني الرجل المنهج التاريخي باعتباره كفيلاً بالكشف عن الجذور الأولى للفلسفة الإسلامية، كما استثمر المنهج المقارن الذي يسمح بمقارنة الأعلام والآراء والكشف عن الحياة الداخلية لنشأة الفكر الإسلامي. ليؤكد أن التراث الإسلامي ما زال ينتظر تضافر الجهود للتعريف به وتقديمه للقارئ العربي أولاً، وللقارئ العالمي ثانياً، ما دامت الفلسفة الإسلامية هي الحلقة المفقودة في سلسلة تاريخ الفكر الإنساني، مع إشارته إلى ما قدمته بعض الدراسات الاستشرافية الرصينة من خدمة جلييلة في هذا السياق، على مستوى إبرازها وتبسيط الضوء عليها، والتعريف بإنتاجات روادها. في هذا السياق يؤكد: «لو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر»<sup>(26)</sup>. هكذا، يعترف مدكور بفضل المستشرقين<sup>(27)</sup> على الفكر العربي الإسلامي، لكنه لا يحيد

(24) نفسه، (ص/18).

(25) سامي النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، (ص/59).

(26) مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مصر، دار المعارف، (الطبعة الثالثة، د.ت)، الجزء الأول، (ص/32).  
(27) رغم اعتراف إبراهيم مدكور بفضل المستشرقين على الفكر الإسلامي وإخراج ذخائره وتحقيقها، فإنه في الوقت نفسه ينبه إلى الظلم وأشكال القصور التي لحقت بالدراسات الإسلامية على يد المستشرقين. خصوصاً تلك التي سادت القرن التاسع عشر، التي رامت تقسيم العالم إلى شرق وغرب، ونسبت كل الصفات الإيجابية للأول والصفات السلبية للثاني. وفي هذا السياق يذكر مدكور محاولة كوزان Victor Cousin (1792-1867 م) في كتابه: «دروس الفلسفة، مقدمة لتاريخ الفلسفة»، وارانست رينان (Ernest Renan 1823-1892 م) في كتابه: «التاريخ العام للغات السامية ونسبها المقارن». الأول في قوله إن روح الإسلام تتنافى مع النظر العقلي الحر، والثاني في نظريته عن الأجناس البشرية التي فطر بعضها على العلم والتفكير المركب والأخرى على البساطة والتفكير الأولي. وقد تأثر بهذه الطروحات مجموعة من المستشرقين، أنكروا الإبداع والعقلانية عن جزء كبير من العالم. وبالتالي، قراءة تاريخ البشرية قراءة غير موضوعية من داخل مركزية أوروبية، نمت هذه القراءات وبرزت بشكل أكبر زمن الحركات الاستعمارية الأوروبية على البلدان العربية الإسلامية.

عن التصور العام الذي خطه أستاذه مصطفى عبد الرازق؛ والمتعلق بالكشف عن جذور الفلسفة الإسلامية الخالصة. هذه الأخيرة التي ارتبطت بالسياقات الداخلية للحضارة الإسلامية، وذلك ضدًا على القراءات التي تختزل الفلسفة الإسلامية في المؤثرات الخارجية. بحيث يقرر إبراهيم مذكور «أنه ليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية؛ بدأ أولاً في ضوء تعاليم الإسلام، وشب تحت كنفه، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي، فنما وترعرع وتفرع وتشعب، لكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به»<sup>(28)</sup>. هكذا، فإن كان مذكور لا ينكر فضل البحث الاستشراقي، فهو من جهة أخرى يؤكد بخلاف التوجه العام والغالب على البحث الاستشراقي - على أصالة النظر العقلي من داخل الحضارة العربية الإسلامية؛ لأنه وضع نصب عينيه هدفاً أساسياً تمثل في التأسيس لعلم وفلسفة إسلاميتين، من منظور اعتبار أن كل العناصر الأجنبية قد تم استيعابها وإدماجها في روح الحضارة الإسلامية، لأنها درست بعقلية وروح إسلامية.

وفي سياق متصل، ما دام غرض مذكور تمثل في الكشف عن «جوانب تلاق متعددة بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، والواقع أن هذه الشعب الثلاث وثيقة الصلة، وهي أوضح معبر عن الحياة الفكرية في الإسلام»<sup>(29)</sup>. كان من الطبيعي أن يعيد الاعتبار نوعاً ما للفلاسفة وللمعتزلة، مؤكداً وحدة الفكر الإسلامي وتنوعه، وذلك بخلاف علي سامي [سامي] النشار الذي أقام تمايزاً من داخل الفكر الإسلامي، بل أقصى المعتزلة والفلاسفة من دائرة التمثيل الأصيل لروح العقلانية المسلمة بعدما لخصها في الفكر الأشعري أساساً.

أشرنا سابقاً إلى أن الجابري فتح النار على المشاريع التي تقدمته، معلنا عن مشروعه نقد العقل العربي<sup>(30)</sup>، نقداً إبستمولوجياً. إذ بدل التركيز على المعرفة ونقدها، فإنه ركز على الأداة المنتجة لهذه المعرفة (العقل). هذا الأخير الذي بقي يخضع لنفس آليات الاشتغال التقليدية التي تمتد من الماضي، نظراً لغياب تلك القطاعات المعرفية في حياة العقل العربي، والتي نجدها تؤسس لما يسمى بالعقل الحديث

(28) مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (ص/200).

(29) المرجع نفسه، (ص/6).

(30) تجدر الإشارة إلى الطريقة التي برز بها مفهوم «النقد» في الساحة الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة؛ وكيف صار عنواناً للعديد من المشاريع الفكرية، بشكل يؤسس لفكر نقدي من داخل الساحة الفكرية. وهو أولاً نقد للذات، مثلما أنه نقد للآخر. وفي هذا الصدد لا نكون أمام الجابري وأركون فقط بل تبرز أسماء وعناوين أخرى: «نقد العقل الديني» مع صادق جلال العظم، ونصر حامد أبو زيد؛ و«نقد العقل الغربي» مع مطاع صفدي، و«النقد المزدوج» مع عبد الكبير الخطيبي، و«نقد المفاهيم» مع عبد الله العروي... الخ.

والمعاصر في السياقات الغربية. فقد دشّن الجابري لعملية نقد شاملة للعقل من داخل السياقات العربية الإسلامية، في محاولة لتخطي الجمود والتبعية والتقليد. هذا الجمود الذي ظهر بشكل جلي بعد الاطلاع على الدلالات المعاصرة للعقل، وكيف أنه صار فعالية ونشاطاً متجدداً... إلخ. الأمر الذي جعل الجابري يستعيد تلك التصورات الحديثة والمعاصرة للعقل، محاولاً استنباطها والتأصيل لها من داخل الفكر العربي الحديث والمعاصر. وبما أن النقد من الخصائص الجوهرية للعقل المعاصر، فقد راح الجابري يضع أسس مشروع فلسفي متكامل يتخذ من النقد عنواناً مركزياً. وذلك بعدما قام بنقد كل المناهج والقراءات السابقة، تلك التي كانت سائدة في عصره، وشاركته هموم النظر والتنظير للنهضة العربية الإسلامية. وهي قراءات كلها سلفية مثلما يؤكد، «الفكر العربي الحديث والمعاصر... كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع «السلف» الذي يتحصن به كل منها»<sup>(31)</sup>. وبشكل عام فإنّ الجابري يتخذ موقفاً من كل المناهج السائدة، والتي يلحقها عيب الافتقار إلى الروح النقدية، والنظرة التاريخية. وفي سياقنا هذا فلن نعرض لموقف الجابري من كافة المناهج والتيارات، بل فقط موقفه من ممثلي الأصالة، أصحاب «الفهم التراثي للتراث»، الذين يشكلون الصورة التقليدية التي سادت عصر النهضة<sup>(32)</sup>. وهم بالأساس المتخرجون من المعاهد التقليدية العتيقة (الزيتونة أسست سنة 737 والقرويين بالمغرب أسس 859 والأزهر بمصر أسس سنة 972). وهو منهج يقوم على تأكيد إرث السلف والانتصار للذات بطريقة منفعة نتيجة ظروف معينة، وبهذا يؤكد الجابري أن «المنهج السلفي - بالمعنى الواسع لكلمة سلفية - منهج انتقائي؛ يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى شيء آخر. وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجّد الماضي بمقدار ما يبقى في الحاضر. ومن هنا تظل «الذات» التي يريد تأكيدها هي «ذات» الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال، تحت ضغط «ويلات» الحاضر و«انحرافات»<sup>(33)</sup>. حيث يقوم هذا التوجه على الأخذ بأقوال الأقدمين كما هي، والانخراط في الإشكالات التقليدية دون تمحيص أو مراعاة للتاريخ. وهذا ما جعل الجابري يؤكد أن

(31) عابد، الجابري، محمد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط. السادسة، 1993)، (ص/ 16).

(32) في هذا السياق يؤكد الجابري أن هذا التيار «لبس أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، وإصلاحية متفتحة، مع الأفغاني وعبد، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد. إن ترك التقليد يكتسي هنا معنى خاصاً، إنّه إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من «عصر الانحطاط»، والحذر، في ذات الوقت، من السقوط فريسة الفكر الغربي... أما التجديد فيعني بناء فهم «جديد» للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقاً من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصراً لنا وأساساً لهضنتنا وانطلاقاً منها». انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (ص ص. 12-13).

(33) عابد الجابري، محمد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، لبنان، مركز دراسة الوحدة العربية، (الطبعة الأولى، 1991)، (ص/ 42).

العقدة التي حكمت رواد المنهج التاريخي وفي طبيعتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق هي عقدة «الأصالة»، وليست عقدة «الاستشراق»<sup>(34)</sup>. حيث رام الشيخ تأكيد الذات تحت ضغوط خارجية، دون الانطلاق من رؤية نقدية تمكن رواد المنهج التاريخي من الانفلات من المركزية الأوروبية. إن الحديث عن مصطفى عبد الرازق في هذا السياق جاء نتيجة اشتغاله بذلك السؤال المتعلق بكيفية استعادة مجد حضارتنا؟ وهو السؤال الذي وحد مجموعة من الأسماء، تلامذة مصطفى عبد الرازق، الذين راحوا منشغلين بكيفيات إحياء التراث. وقد انتهى بهم الأمر إلى إنتاج قراءات سلفية، تفتقد إلى الروح النقدية، والنظرة التاريخية مثلما يرى الجابري. هذا الأخير الذي يؤكد في سياق حديثه عن إبراهيم مذكور تلميذ عبد الرازق قائلاً: «هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب، أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونوا قد تحرروا من هيمنة الرؤية الاستشراقية، بل ربما لم يكونوا على وعي كاف بطبيعتها ومكوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومنهاج، بل انطلقا من ردود فعل... من الرد على بعض المطاعن. وهكذا، إن كان واجبا من الناحية الوطنية والقومية، فهو لا يكفي من الناحية العلمية»<sup>(35)</sup>. فقد وجد الجابري أن الفكر العربي الحديث لم ينتبه إلى الأبعاد المنهجية الإيديولوجية التي تحكم الرؤية الاستشراقية، ولم ينتبه رواد هذا الفكر إلى أن الأمر يتعلق بالبحث عن تلك الحلقة المفقودة في التاريخ التي تؤكد المركزية الأوروبية. وبهذا الأمر بقيت المحاولات السابقة عليه قاصرة عن إبراز مساهمة العلماء الذين كتبوا بالعربية، ودورهم في تقدم مختلف الحقول العلمية، وكيف أنهم لعبوا دورا محوريا في الثقافة العالمية<sup>(36)</sup>. وهذا

(34) يرُدُّ هذا الكلام في حديث الجابري عن مصطفى عبد الرازق فقط، أنظر محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، (ص/ 66). لكنه قول نجعله يمتد ونراه يشمل كل تلامذته من بعده، الذين اشتغلوا وطورا مثلما رأينا سابقاً تصور استأذهم في اتجاه البحث عن العقلانية الإسلامية الأصيلة.

(35) عابد الجابري، محمد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، (ص/ 73).

(36) يمكن القول إن الجابري كان سباقاً إلى فتح ورش التساؤلات حول مصير العلم في السياقات العربية الإسلامية، ودوره في تشكل البني الفكرية للعقلانية خلال تلك الفترة. إلا أن المحاولات الأساسية في التأريخ للعلوم العربية لا يمكن أن نجد لها عند الجابري؛ بل نجد لها عند مجموعة من الباحثين المهتمين بتاريخ العلوم، سواء الذين اشتغلوا بشكل فردي أو الذين اشتغلوا من داخل مجموعات، أو مؤسسات. وفي هذا الباب نجد أسماء يصعب حصرها، سواء دولياً وبمختلف اللغات أو عربياً. إلا أننا نستحضر في هذا الهامش بعض الأسماء التي قدمت مساهمات، مؤكدة أنها تتحرك منفصلة من سردية الاستشراق. في هذا السياق نذكر مجهودات المفكر والباحث رشدي راشد سواء في أعماله الفردية، أو جهوده من داخل مركز تاريخ العلوم والفلسفات العربية والعصر والوسيط، الذي تمكن رفقة مجموعة من الباحثين إصدار موسوعة تاريخ العلوم العربية. مثلما نستحضر في هذا السياق مجهودات المفكر والباحث جورج صليب الذي اهتم بتاريخ العلوم في السياقات العربية الإسلامية تدريسا وتأليفاً، وقدم مجموعة من الكتب في هذا الباب. مثلما نجد في هذا السياق مجهودات عالم الرياضيات الفلسطيني أحمد سليم سعيدان، الذي قدم مساهمات مهمة عن العلم في السياق العربي الإسلامي، وأهميته في الثقافة العالمية. مثلما نستحضر مجهودات الباحث محمد أبلخ، خصوصاً كتابه: رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي، وأعماله الأخرى من مقالات ودراسات. مثلما نستحضر مساهمة المفكر والباحث محمد أبطوي الذي قدم مجموعة من الأعمال والترجمات التي تكشف عن التراث العلمي المكتوب بالعربية... إلخ.

ما جعل الجابري يؤكد «أن محاولات التأريخ للعلوم عند العرب<sup>(37)</sup>، في الأدبيات العربية الحديثة، ما زالت محاولات (وطنية قومية) ترمي إلى إبراز مآثر العرب الجزئية في هذا الميدان العلمي أو ذاك. ولكنها لم ترق إلى مستوى التأريخ لتطور الفكر العلمي العربي ككل، وبيان أسسه الفكرية وأدواته الذهنية، وتأثيره في الحضارة العربية ككل»<sup>(38)</sup>. هل يعني هذا أن الجابري استطاع أن يقدم مساهمة ترقى بالعلم العربي إلى مستوى يظهر أنه لعب دور المؤسس في مرحلة معينة من تاريخ العلوم؟

## 2- القطيعة التاريخية وتقويم النظر في تاريخ العلوم

دليل الجابري على أن تاريخ العلم يُقرأ قراءة متحيزة، يكمن في كون الباحثين اليوم عندما يتحدثون «عن» القطيعة الإبيستمولوجية» التي أحدثها اينشتين وماكس بلانك، فهي قطيعة بالنسبة إلى علم نيوتن وغاليليو. وإذا أشادوا بـ«القطيعة الإبيستمولوجية» التي أحدثها غاليليو فهي قطيعة بالنسبة إلى علم أرسطو. أما العلم العربي فلم يدخل بعد في الحساب، بكيفية جديدة. من هنا يبدو أن القطيعة الغاليلية ربما ليست في حقيقتها قطيعة إبيستمولوجية، بل «قطيعة تاريخية» تلغي استمرارية التاريخ وتطوره، وتقفز مباشرة من غاليليو إلى أرسطو»<sup>(39)</sup>. بهذا نكون أمام تعبير جديد وهو: القطيعة التاريخية. استعمل الجابري هذا التعبير لبيان تهافت القراءة الاستشرافية، التي تقفز على مراحل مهمة من تاريخ العلوم، وتُقبّر بالتالي مساهمة ثقافات أخرى، مؤكدة أن النهر الخالد للعقل والإبداع محدود في حدود جغرافية وثقافية، لا تتعدى الثقافة الغربية، وكل الثقافات الأخرى لم تلعب إلا دور الوسيط. لكن السؤال الذي يبقى معلقاً عند الجابري: هل فكّر العلماء العرب والمسلمون خارج النسق العلمي الأرسطي؟ هل ترقى المساهمة العربية الإسلامية في تاريخ العلم، إلى مستوى تشكيل مرحلة قائمة الذات مستقلة عن المرحلة اليونانية، حتى تدخل في الاعتبار أثناء الحديث عن القطيعة الإبيستمولوجية التي تساعدنا في ضبط المراحل الكبرى لتاريخ العلوم؟

بالنسبة للجابري، فإنَّ «الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة، بل كانت بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة)، وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلومًا. وإذا فحضور

(37) قد يبدو للقارئ أنّ الجابري في هذا السياق يتحدث عن تاريخ العلوم، ونحن نعرض موقفه هنا في سياق نقده لدعاة الأصالة الذين نجد عندهم حديثاً عن الفلسفة. ولكن حديث دعاة الأصالة عن الفلسفة يضم في جوفه حديثهم عن العلوم، وهذا ينسجم مع تصورنا للفلسفة في الأدبيات الكلاسيكية التي كانت تحوي كل التخصصات، قبل أن تستقل كل واحدة بذاتها.

(38) محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (ص/41). (هامش الصفحة).

(39) المرجع السابق، (ص/234).

الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي «الأوروبي» هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. وعلينا نحن أن نثبت ذلك، ليس بمجرد الادعاء والتنويه الذاتي، الرومانسي، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبين التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى، وعلى أسس علمية وبروح نقدية<sup>(40)</sup>. تعكس هذه الفقرة أطروحة الجابري الأساسية في تصوره لتاريخ العلوم، والمساهمة العربية الإسلامية في الثقافة العالمية. فعندما يؤكد أنّ الثقافة العربية لعبت في مرحلة معينة دور المؤسس، فهو يريد أن يقول بأن الاكتشافات والأسس العلمية الجديدة التي ظهرت في أوروبا العصر الحديث، ما كانت لتظهر، وتحقق، إلا على ضوء ما أتاحتها الثقافة العربية للثقافة العالمية. وبهذا، فالأمر يقتضي منا تتبع أثر المساهمة العربية الإسلامية في الفكر العالمي، خصوصاً خلال العصر الوسيط التي كانت خلاله الثقافة العالمية في أعلى قممها تكتب بالعربية<sup>(41)</sup>. وإذا تحقق هذا الهدف يمكن القول إن العقل البشري في أعلى مراتبه اليوم، لا يخلو من المساهمة العربية الإسلامية، فهي تملك حصّة، وأدت دوراً محورياً فيما وصل إليه العقل اليوم، وما وصلت إليه البشرية بشكل عام. الأمر الذي يعني أنه إذا أردنا فعلاً أن نتمثل المرحلة العربية الإسلامية كمرحلة مستقلة، فإنه يجب علينا بيان أوجه الإبداع التي تحققت في العلم في السياقات العربية الإسلامية. وبالتالي فالقطيعة الإبيستمولوجية التي يستعملها البعض لضبط المراحل الكبرى لتاريخ العلوم، يجب ألا تستثني المرحلة التي كان خلالها العلم في قمة ازدهاره يكتب بالعربية. هل استطاع الجابري أن يحقق هذا الهدف، أم أنه بقي في حدود الدعوة الرومانسية، وتأكيد الذات من الخارج، دون أن يجعل العلم من صميم الحضارة العربية الإسلامية؟ بتعبير آخر ما هي مساهمة الجابري في إبراز المساهمة العلمية للعقل في السياقات العربية الإسلامية، وهو صاحب السؤال: «لقد قطع غاليليو مع أرسطو، ولكن هل «قطع» مع ابن الهيثم والرازي مثلاً؟»<sup>(42)</sup>.

نجد عند الجابري وعياً بمنزلق المبالغة في الشعور الرومانسي بدور الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة العالمية، وأكد في فقرات عديدة ضرورة تحري الدقة، ومراعاة السياق التاريخي، والتسلح بنظرة تاريخية نقدية. على أساس أن بعض المفكرين العرب والمسلمين حتى وإن وجدنا عندهم حديثاً

(40) عابد الجابري، محمد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (ص/ص 39-40).

(41) «وحتى عندما كان العالم يكتب بلغته الأم، خاصة بالفارسية - مثل النسوي أو نصر الدين الطوسي - كان يقوم بنفسه بنقل مؤلفه إلى العربية. باختصار، ابتداء من القرن التاسع كان للعلم لغة هي العربية؛ حتى إن هذه اللغة بدورها أخذت بعداً كونياً؛ فلم تعد لغة لشعب بل لعدة شعوب، ولا لغة لثقافة معينة إنما لغة كل المعارف.» انظر: المقدمة العامة لرشدي راشد، التي وضعها لموسوعة العلوم العربية - الجزء الأول علم الفلك النظري والتطبيقي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، (فبراير 2005)، (ص/ص 16).

(42) عابد الجابري، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (ص/ص 234).

في الشؤون العلمية، فهو حديث بقي سجين النظرة الدينية. ولتجنب القراءة اللاتاريخية، التي تحاكم الماضي بالحاضر، نجد الجابري يؤكد: «أما في الإسلام فلقد خاض المتكلمون في مسألة الذرة... ولكن علينا ألا ننساق مع الهوى فنعمد إلى مقارنات لا يبرها المنطق ولا التاريخ. فالإطار الذي طرحت فيه مسألة الذرة سواء عند الفلاسفة اليونان أو عند المتكلمين في الإسلام غير الإطار الذي طرحها فيه العلم الحديث. هذا فضلاً عن أن القول بهذا الرأي أو ذلك لم يكن في العصور القديمة والوسطى ناتجا من البحث العلمي، بقدر ما كان تبريرا وتأييدا لنظرية فلسفية أو تأويل ديني، تبريراً يعتمد التأمل لا التجربة. ومع ذلك، وفي هذا الإطار نفسه يجب أن ننوه بأصالة آراء المفكرين المسلمين، التي يحاول بعض المستشرقين أن يربطوها بكيفية تعسفية بآراء اليونانيين»<sup>(43)</sup>. هذه قراءة يفرضها منطق التاريخ في نظر الجابري، الذي يحاول تحري الدقة في أحكامه، بحيث تكون موضوعية، ومنسجمة مع التاريخ والتقدم في العلم. فالمرحلة العربية الإسلامية متقدمة على المرحلة اليونانية، وعصر النهضة متقدم على العصر الوسيط... الخ.<sup>(44)</sup> فزمن الثقافة العالمية واحد عند الجابري عندما يتعلق الأمر بالعلم، ويؤكد أن المساهمة العلمية للعرب والمسلمين في تاريخ العلم هي رائدة وجدية، وليست تكراراً لما وجد عند اليونان. وإن كان الأمر كذلك، فإنه يجب الإقرار بأن طريقة تعاطي العقل في السياقات العربية الإسلامية مع بعض القضايا العلمية، لا يرقى إلى مستوى التعاطي العلمي الدقيق، كما هو الأمر في العصر الحديث والمعاصر. ويمكن القول إن المقاربة الإبيستمولوجية التي توطر الجابري في نظرتة لنمط حضور العلم في الثقافة العربية الإسلامية، جعلته في بعض الأحيان يجعل العلم غريباً عن الحضارة العربية الإسلامية، وليس من صميمها<sup>(45)</sup>. خصوصاً وأننا نجده يبين أن العقل ظل تابعاً لعقل

(43) المرجع السابق، (ص/318).

(44) لتوضيح فكرة التراكم عند الجابري، وكيف أنّ العلم في السياق العربي الإسلامي عرف فتوحات جديدة. نجده يؤكد «إن البحث عن الأصالة والإبداع في الميدان الرياضي، يتطلب منا الاتجاه لا إلى إخوان الصفا، ولا حتى إلى الفلاسفة المشهورين (من الكندي إلى ابن رشد) بل إنما نجد الأصالة والإبداع في هذا المجال، لدى أولئك الذين نفتقد كثيراً من آثارهم ومؤلفاتهم، والذين لم تصلنا منهم إلا أخبار مشوقة وشذرات قليلة متفرقة. ونقص ذلك أمثال الخوارزمي، والبتاني، والبوزجاني، وثابت بن قرة، ومحمد الخازن، وابن الهيثم، وعمر الخيام، وابن البناء وغيرهم من الرياضيين، والفلكيين، والفيزيائيين العرب الذين أغنوا الرياضيات بمبتكرات واكتشافات يدين لها عصر النهضة في أوروبا. لقد تعرف هؤلاء على حساب الهندود رياضيات اليونان معاً، فلم يسجنوا أنفسهم في هذا ولا في ذلك، وإنما استندوا عليهما معاً في دفع العلم الرياضي خطوات إلى الأمام. ويكفي هذا أن نشير إلى أن كلمة «لوغاريتم» مشتقة من اسم الرياضي الكبير الخوارزمي»، الذي اخترع الجبر، وهو الاسم نفسه الذي أطلقه على هذا الفرع الهام من الرياضيات. لقد استعمل الخوارزمي طريقة سماها «الجبر والمقابلة»، واللفظ الأول وحده هو الذي كتب له الخلود. والجبر والمقابلة طريقتان متكاملتان خاصتان باستخلاص المجهول من المعلوم. وذلك بأن يجبر أو يكمل كل طرف من طرفي المعادلة بنقل المقادير السالبة من طرف إلى آخر بالزيادة فلا تبقى في الطرفين غير المقادير الموجبة. وأما المقابلة فهي طريقة أخرى تقوم على حذف المقادير المتماثلة أي المتقابلة في طرفي المعادلة». انظر: عابد الجابري، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (ص/65).

(45) لا يجعل الجابري العلم وحده غريباً على الحضارة العربية الإسلامية، بل العقل أيضاً. في هذا السياق نجده يُعنون الفصل العاشر من كتابه «تكوين العقل العربي» بـ«تنصيب العقل في الإسلام»، وهو في الحقيقة عنوان «مستفز» ومثير للعديد من

مطلق، ولم يستقل العلم بذاته كممارسة علمية، إلا عند بعض الأعلام الذين ظلوا أيضا على الهامش، ولم تكن لهم القدرة على التأثير في المجتمع وطريقة التفكير السائدة.

يحاول الجابري في مواضع كثيرة تحديد الأعلام الذين نجد عندهم ممارسة علمية بالمعنى الدقيق، مؤكداً أنه «من مبتكرات الرياضيين العرب استعمالهم الأرقام العربية وهي المستعملة الآن دولياً، واكتشاف الصفر، أو على الأقل إدخاله في سلسلة الأرقام، مما سهل كثيراً العمليات الحسابية، هذا بالإضافة إلى حل كثير من المعادلات والعبارات الجبرية. (توصل ثابت بن قرة إلى حساب الدالة... واشتغل الخريكي، والبيروني بحل معادلات من الدرجة الثالثة، وتمكن البيروني من حل المعضلات المتعلقة بالسرعة والتسارع، وتوصل عمر الخيام إلى جمع القوى من الدرجة الرابعة، إلى غير ذلك من المكتشفات التي مازالت في حاجة إلى بحث ودراسة»<sup>(46)</sup>. يريد الجابري من كل هذه الإشارات التأكيد على مسألة التراكم في العلم، مبرزاً المساهمة العربية الإسلامية في تاريخ العلوم. في هذا السياق نجده يؤكد أنه مثلما «كانت أبحاث ابن الهيثم أساساً لفيزياء الضوء في أوروبا الحديثة، كانت آراء البطروجي الفلكية حاضرة في الثورة التي عرفها علم الفلك بأوروبا على يد كوبرنيك وكبلر. وهكذا، يجب التأكيد مرة أخرى على أن النهضة الأوروبية الحديثة، إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية»<sup>(47)</sup>. يربط الجابري بين أبحاث البطروجي والثورة العلمية في مجال الفلك التي قلبت التصور الكسومولوجي القديم للكون، ووضعت الشمس في المركز والأرض في الهامش. وغرضه هو أن يبين كيف أن العلم يقوم على التراكم، وكيف أن الشيء الكامن في هذه الحضارة، يجد طريقه للتحقق في حضارة أخرى.

يمكن القول إنَّ محاولة الجابري لبيان المساهمة العربية الإسلامية في تاريخ العلوم ظلت تنحو منحنىً عموميّاً، مركزاً على عَلم من الأعلام، أو مجال من المجالات العلمية، وبالأحرى يمكن القول إنه فتح ورشات للبحث في هذا المجال بكثرة الإشارات، والأسئلة التي طرحها. ويعود هذا الأمر لمجموعة من الأسباب؛ أولها أنه كان واعياً بأن تاريخ العلوم اليوم هو أوروبي النزعة، وبأن تقويم النظر في تاريخ العلوم ورش جماعي، رهين بمجهودات الباحثين والأجيال القادمة. وثانياً لأنَّ إشكاليته الأساسية كانت متعلقة بمحاولة استخلاص الآليات المعرفية التي تحكم فعالية العقل في السياقات العربية الإسلامية، ودور العلم في تشكل هذه الآليات وتغيرها. ويمكن القول إن اهتمامه بتاريخ العلوم جاء عرضياً، بعدما

الإشكالات. بحيث يتكلم الجابري طول الفصول السابقة لهذا الفصل عن العقل العربي وأنظمتها المعرفية، لكنه مع ذلك يرى مثلما يبين عنوان هذا الفصل أن العقل لم يكن قد تم تنصيبه بعد في الإسلام. والسؤال الذي يبقى مطروحاً: هل ما كان يسميه الجابري في الفصول السابقة عقلاً، هل ذلك يقال باشتراك الاسم فقط كما يقول المناطقة، أم ماذا؟

(46) عابد الجابري، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (ص/66).

تجدد الإشارة أن الجابري في هذا المقطع ربما يقصد أبا بكر محمد بن الحسن الكرجي، إلا أنه كتب الخريكي.

(47) عابد الجابري، محمد، تكوين العقل العربي، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، (الطبعة العاشرة، 2009)، (ص/351).

وجد نفسه مدفوعاً إلى الرد على بعض الادعاءات التي تقيم قطيعة تاريخية في قراءتها لتاريخ العلوم، وتقفز على العلم في السياقات العربية الإسلامية.

بالعودة إلى إشكالية الجابري الأساسية المتعلقة بدراسته لتاريخ الأنظمة المعرفية من داخل الثقافة العربية الإسلامية، نجد غياباً تاماً للعلماء العرب المسلمين اللذين تركوا بصمتهم في مجالات علمية مثل: الرياضيات، والفيزياء، والفلك... إلخ. وبتعبير آخر غياب العلم بالمعنى الدقيق، ومساهمته في تكوين العقل العربي. ويبرر الجابري عدم اهتمامه بالممارسة العلمية من داخل الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي مساهمة العلم في تكوُّن العقل العربي، بكون الأمر لا يتعلق بغياب ممارسة علمية متقدمة همت مجالات مختلفة، لكن «العلم العربي بهذا المعنى قد بقي من أول الأمر حتى نهايته خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية»<sup>(48)</sup>. بناء على هذا الأمر، يقرر الجابري أن الممارسة العلمية بالمعنى الدقيق للكلمة لم يكن لها أي دور في تكوين العقل العربي، لأن العلم بقي خارج الصراع من داخل الثقافة العربية الإسلامية. ويقصد الجابري علوم «البرهان» باعتبارها العلوم المؤهلة لتشكيل أسباب النهضة الممكنة من داخل الثقافة العربية الإسلامية، والتي كانت تؤسسها خلال العصر الوسيط المنظومة الأرسطية. هذه الأخيرة التي تحقق الاستيعاب النظري لها بشكل كامل وصحيح في الضفة الأخرى - بأوروبا، عندما انتقل إلى هناك العلم الأرسطي مع الرشدية (نسبة إلى ابن رشد) التي «خلقت هناك تياراً فكرياً ثورياً حرك عجلة التقدم بالصورة التي مكنت العلم فيها من أن يقوم بدوره التاريخي في النهضة الأوروبية الحديثة»<sup>(49)</sup>. هكذا، يجعل الجابري من ابن رشد دعامة أساسية من دعائم الفكر الكوني، مثلما أنّ عدم تركيزه على الممارسة العلمية يعود مثلما رأينا سابقاً إلى كون العلم في سياق الثقافة العربية الإسلامية بقي على هامش الصراع. ولكن ماذا يقصد الجابري بالصراع؟ إنّه يعني أنّ الصراع كان في الثقافة العربية الإسلامية بين «النظام البياني والايديولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفاني والايديولوجيا الشيعية (الاسماعيلية خاصة) من جهة أخرى، وعندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث دخل ليقوم بوظيفة في ذلك الصراع «حلم المأمون»، وأصبح منذ اللحظة الأولى موجهاً بذلك الصراع محكوماً به. أما العلم، بمعنى الكلمة، فقد بقي على هامش المنظومات الفكرية والايديولوجية المتصارعة، وبالتالي فلم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل»<sup>(50)</sup>.

ينفي الجابري أن يكون للعلم مساهمة في تكوين العقل العربي، بمعنى أنه بقي على الهامش، ولم يكن طرفاً في الصراع. ولم يكن الخطاب العلمي يثير ردوداً واعتراضات في الأوساط الثقافية، وذلك خلافاً

(48) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (ص/345).

(49) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (ص/344).

(50) المرجع نفسه، (ص/345).

لما حصل في أوروبا، وتلك الصراعات، والمتابعات، والمحاكمات، التي لحقت العديد من العلماء على يد محاكم التفتيش التي قادتها الكنيسة مثلما يذكر الجابري. هذه المحاكمات التي كانت تعكس الصراع الذي كان قائماً بين الكنيسة والعلم، حول بناء تصور للكون، وهدم آخر. «أما في الإسلام حيث لا كنيسة، فلم يكن العلم خصماً مباشراً، وبالتالي فلم يكن طرفاً في الصراع... أما العلم، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم فكان يقع خارج حلبة الصراع، ولذلك لم يكن له أي دور يذكر في المعارك الفكرية والإيديولوجية، وبالتالي فهو لم يسهم في تغذية العقل العربي، ولا في تجديد قوالبه، وفحص قنانيه، ومسبقاته. فبقي الزمان الثقافي العربي هو هو، بقي ممتداً على بساط واحد من نهاية عصر التدوين إلى بداية عصر ما بعد ابن خلدون إلى قيام النهضة العربية الحديثة... إلى أيامنا هذه»<sup>(51)</sup>. لقد بقي العلم هامشياً في الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن الصراع لم يكن «من أجل هدم تصور للكون وبناء آخر، وإنما كان الصراع في الثقافة العربية صراعاً إيديولوجياً سياسياً بصورة مباشرة»<sup>(52)</sup>. إن السياسة هي صانعة الثقافة، بحيث «الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي كان للسياسة؛ لقد قامت السياسة في الساحة الثقافية العربية بالدور ذاته الذي قام به العلم في الثقافة الأوروبية»<sup>(53)</sup>.

## خاتمة:

تنتهي بنا هذه الدراسة إلى فكرة مفادها أنّ نقد الجابري لموقف المستشرقين من العلم في الإسلام، هو من جهة محاولة لتقويم النظر في تاريخ العلوم، وتأكيداً على الطابع الكوني للعلم، بعيداً عن المركزية الأوروبية التي تحاول قراءة تاريخ العلوم قراءة متحيزة. مثلما أنّ محاولة الجابري في هذا السياق هي نقد للفكر العربي الحديث والمعاصر الذي يروم قراءة التاريخ قراءة لا تاريخية، في محاولة لتأكيد الذات بشكلٍ منفعلٍ، في حين أنّ العقل العربي الذي ورثناه ما زال بعيداً عن الروح العلمية بالنسبة للجابري. هذه الروح العلمية التي تعتبر أساس كل تقدم، وأنه لا يمكن النهوض إلا بالدفاع عن العلم والعقلانية، وجعل التفكير العلمي من صميم الحضارة العربية الإسلامية، لأنه أساس التنمية.

## المراجع:

أبلاغ، م. (1994). رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب (تقديم ودراسة وتحقيق). منشورات كلية

(51) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (ص/61).

(52) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (ص/345).

(53) المرجع نفسه، (ص/61).

## الأدب والعلوم الإنسانية.

- أرسلان، ش. (2015، يناير). لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ وزارة الثقافة والفنون والتراث. بدوي، ع. الز. (1946). التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين (الطبعة الثانية). مكتبة النهضة المصرية.
- راشد، ر. (2005، فبراير). موسوعة العلوم العربية: الجزء الأول، علم الفلك النظري والتطبيقي. مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان.
- النشار، ع. س. (د.ت). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الطبعة التاسعة، الجزء الأول). دار المعارف. الجابري، م. ع. (1990، سبتمبر). إشكاليات الفكر العربي المعاصر (الطبعة الثانية). مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. ع. (1991). التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (الطبعة الأولى). مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. ع. (1994، مارس). الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (الطبعة الخامسة). مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. ع. (2002). مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (الطبعة الخامسة). مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. ع. (1993). نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (الطبعة السادسة). المركز الثقافي العربي.
- عامل، م. (2006). هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراف إدوارد سعيد (الطبعة الثالثة). دار الفارابي.
- عبد الرازق، ع. (1957). من آثار مصطفى عبد الرازق. دار المعارف.
- عبد الرازق، م. (2011). تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (تقديم حلمي عبد الوهاب). دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني.
- العروي، ع. (2018). نقد المفاهيم (الطبعة الأولى). المركز الثقافي العربي.
- مدكور، إ. (د.ت). في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه (الطبعة الثالثة، الجزء الأول). دار المعارف.

## Reference:

Ablagh, M. (1994). *Raf' al-hijab 'an wujuh a'māl al-hisāb* [Removing the veil from the

aspects of arithmetic works] (Introduction, study, and critical edition). Faculty of Arts and Humanities Publications.

Arslan, S. (2015, January). *Why did Muslims fall behind and others advance?* Ministry of Culture, Arts, and Heritage.

Badawi, 'A. R. (1946). *The Greek heritage in Islamic civilization: Studies by leading Orientalists* (2nd ed.). Egyptian Renaissance Library.

Rashed, R. (2005, February). *Encyclopedia of Arabic sciences: Vol. 1, Theoretical and applied astronomy*. Center for Arab Unity Studies; Abdul Hameed Shoman Foundation.

Al-Nashar, 'A. S. (n.d.). *The emergence of philosophical thought in Islam* (9th ed., Vol. 1). Dār al-Ma'ārif.

Al-Jabiri, M. 'A. (1990, September). *Issues of contemporary Arab thought* (2nd ed.). Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabiri, M. 'A. (1991). *Heritage and modernity: Studies and discussions* (1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabiri, M. 'A. (1994, March). *Contemporary Arab discourse: An analytical and critical study* (5th ed.). Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabiri, M. 'A. (2002). *Introduction to the philosophy of science: Contemporary rationalism and the development of scientific thought* (5th ed.). Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabiri, M. 'A. (1993). *We and the heritage: Contemporary readings in our philosophical legacy* (6th ed.). Arab Cultural Center.

'Amil, M. (2006). *Is the heart for the East and the mind for the West? Marx in Edward Said's Orientalism* (3rd ed.). Dār al-Fārābī.

'Abd al-Rāziq, 'A. (1957). *From the works of Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq*. Dār al-Ma'ārif.

'Abd al-Rāziq, M. (2011). *Introduction to the history of Islamic philosophy* (Presented by Hilmī 'Abd al-Wahhāb). Egyptian Book House; Lebanese Book House.

Al-'Arwī, 'A. (2018). *Critique of concepts* (1st ed.). Arab Cultural Center.

Madkour, I. (n.d.). *In Islamic philosophy: Method and its application* (3rd ed., Vol. 1). Dār



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-1-7

تاريخ القبول: 2025-5-4

## عقدية التععيد الأصولي: معالمه التراثية ومثاراته الحداثية

حمزة فزري<sup>(1)</sup>[fazryhamza@gmail.com](mailto:fazryhamza@gmail.com)

## الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الجانب العقدي في التععيد الأصولي بمعناه الإضافي لا في مستواه الصناعي، وبشكل أدق فهو يجلي العقدية في وضع قواعد أصول الفقه لا في وضع العلم الذي عُيِّ ببحث قواعد أصول الفقه المسمى (علم أصول الفقه)، وقد كُشِفَ ذلك بإبراز معالمه في التراث الإسلامي بذكر المضامين التي تحدد طبيعة العقدية وتشهد لها فتبين أن عقدية التععيد الأصولي في التراث الإسلامي هي عقدية إلهية، ثم عُرِضَتْ أهمّ المثارات الحداثية حول العقدية التععيدية الإلهية في التراث ومناقشة مثارتين اثنتَين: مثار الإنسانية ثم مثار النسبية والاجتهاد البشري في الوضع والموضوع، إلى أن خُلِّصَ المقال إلى نتيجة جوهرية في عقدية التععيد أنها إنسانية في الفكر الحداثي وخطاباته التجديدية.

## الكلمات المفتاحية:

العقدية، التععيد، الثبوت، الإلهية، الإنسانية.

(1) دكتوراة في العلوم العقدية والفكرية، باحث بجامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: فزري، حمزة، عقدية التععيد الأصولي: معالمه التراثية ومثاراته الحداثية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 4، 2025، 92-115.

© نُشِرَ هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يتيح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف فيه مجاناً، مع وجوب نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، وبيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received : 2025-1-7

Accepted : 2025-5-4



## The Theological Foundation Codification: Traditional Characteristics and the Attractions of Modernity

Hamza Fazry<sup>(2)</sup>[fazryhamza@gmail.com](mailto:fazryhamza@gmail.com)

### Abstract:

This study seeks to uncover the doctrinal dimension of foundational jurisprudential principles in their deeper, non-technical sense, focusing on the theological underpinnings of rule formulation rather than the systematic science known as the principles of jurisprudence. By examining Islamic heritage, the research identifies key elements that reflect and affirm the divine nature of this doctrinal aspect. It then engages with modernist critiques, particularly those questioning the divine origin by emphasizing human agency and the relativity of legal constructs. Ultimately, the study concludes that within contemporary renewal discourses, the doctrinal aspect of foundational principles is increasingly viewed through a human-centered lens.

### Keywords:

Doctrine, Foundation, Proof, Divinity, Humanity.

(2) PhD in Creedal and Intellectual Sciences, researcher at Abdelmalek Saadi University, Morocco.

Cite this article as: Fazry, Hamza, The Theological Foundation Codification: Traditional Characteristics and the Attractions of Modernity, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 92-115.

© 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:

تُعدُّ قواعدُ أصولِ الفقه آليَةً ضَبْطٍ لِعَمَلِيَةِ النَظَرِ فِي الدَلَالَاتِ اللفظية ذاتِ الخصوصية التشريعية بالمعنى العام للتشريع عقائد وعبادات ومعاملات، فهي من جهةٍ أداةٌ كَشَفٍ لما تَخَازَنُهُ هذه الدلالات من معانٍ، ومن جهةٍ ثانية هي أداةٌ لإنتاجِ الأحكامِ التشريعية طبقاً للمعاني التي تمَّ الكَشَفُ عنها. لذلك كانت قواعدُ أصولِ الفقه تُمَثِّلُ (الفقهَ الأوَّلَ) و(فقهَ الفقه) أو بتعبيرٍ جملَةٍ من الدراسات الحديثة (منطقِ الفقه) إذ هي أساسه وقاعدته حيثُ تَحْتَمُّ عِلْمياً عدُّ هذه الأصولِ محوراً مُهمّاً وجزءاً لا يتجزأ من العقل الإسلامي بما جَعَلَهَا محلَّ سجالٍ ومناقشةٍ في الأبحاثِ والمشاريع التي عُنيَتْ بفحصٍ وتحليلِ الفكر الإسلامي عموماً.

والحديثُ عن التقعيدِ الأصوليِّ ليس حديثاً عن منطقِ الفقه وقواعده وأصوله؛ فالتقعيدُ المرادُ في هذا البحثِ مصدرُ الثلاثيِّ (فَعَلَ) دالًّا على الحَدَثِ ومستلزمًا للمحدَثِ، بمعنى أنه حديثٌ في مستوى إحدَثِ (وضع) قواعدِ أصولِ الفقه، وهو يَنقُلُنَا إلى سؤالٍ واضحٍ القواعدِ الأصوليةِ ومحدَثِ آليَةِ النَظَرِ فِي الدَلَالَاتِ اللفظية ذاتِ الخصوصية التشريعية ومن له الآن ومن قبل أحقية وضعِ قواعدِ وأصولِ فهمِ الدلالة، أعني الوضعِ في الأمرِ نفسه ذي الصبغة العقدية لا الوضعِ اللاحقِ للتبُّعِ والاستقراءِ والجمعِ ذي الصبغة الصناعية، ولتُفَلِّحَ إنه استشكالٌ في مستوى وضعِ أصولِ الفقه لا في مستوى وضعِ علمِ أصولِ الفقه.

وقد اختلفَ القولُ في التقعيدِ الأصوليِّ بمعنى وضعِ قواعدِ أصولِ الفقهِ اختلافَ اتجاهينِ اثنين: اتجاهٍ يجعلُ الإلهَ محوراً في المعارفِ القبليةِ وما تتأسسُ على وفقها من علومٍ وسائلٍ ومقاصدَ، واتجاهٍ آخرَ ناقدٍ للاتجاهِ الأولِ في محوريةِ الإلهِ ابتداءً معتبراً ذلك خطأً من قيمةِ الإنسانِ وملكاتِهِ، ثم هو بعد ذلك يسعى لتجديدِ هذه العلومِ حدائثاً بما يجعلُ الإنسانَ محوراً. وعليه كان حرياً بالاتجاهِ الثاني أن يَنسُبَ وضعَ قواعدِ أصولِ الفقه للإنسانِ مقابلَ الأولِ الذي نسبَ الوضعَ واقعاً وأحقيةً لله تعالى. وبعد إبرازِ جهةِ عقديةِ التقعيدِ في هذه النبذة وأنه نقاشٌ في وضعِ القواعدِ الأصوليةِ في مستواه الوجودي لا في مستواه العلمي، فلنا أن نتساءل:

كيف يكون التقعيدِ الأصوليِّ وضعاً عقدياً يرجعُ إلى فعلِ الله تعالى؟ وما مدى انعكاساتِ هذه العقديةِ التقعيديةِ على التشريعِ؟ وهل كانت لهذه العقديةِ التقعيديةِ معالمٌ ظاهرة في التراثِ الإسلامي قبل أن يتجه إليه النقدُ وتطالهُ مشاريعُ الحداثة والتجديدِ؟ وما أهم المثارَاتِ الحداثيةِ في هذا المستوى العقديِّ من التقعيدِ؟

وإذ إنّ النظَرَ في النظر في هذه التساؤلات يتطلَّب الكشفَ عن معالم عقديّة التععيد الأصولي في التراث الإسلامي وكذا عن مثرات هذه العقديّة في الفكر الأنسني الحدائي، فقد لَزِمَ ابتداءً اتخاذَ الوصفِ منهجاً، على أنّ المقابلةَ بينهما قصدَ الاستنتاجِ تُحَيِّمُ نهجَ التحليل والاسترشادَ بأسلوب المقارنة؛ وذلك أنّ الهدفَ هو إبرازُ معالم العقديّة التععيدية في التراث والتباحث في أهم مثراتها في الفكر الأنسني الحدائي دون ادعاء الإحاطةِ بجميع رموز هذا الفكر. لذلك اختير للبحث عنوان: «عقديّة التععيد الأصولي: معالمه التراثية ومثراته الحدائية». وإذ لم نجد في حدود الاطلاع الجهيّد- دراسةً تفي أو على الأقل تقارب- هذا التععيد من مستواه العقدي المطروح في التساؤلات الأنفة، فإننا نرى أنّ الوفاءَ بمضامين هذا البحث يمكن أن يتحقق وفق خطةٍ من محاور ثلاثة: الأول في المعالم التراثية لعقديّة التععيد الأصولي، والثاني في طرق نقل التععيد الأصولي إلى الفهم الإنساني، ثم الثالث في المثرات الحدائية لعقديّة التععيد الأصولي، ثم بعده خاتمة للبحث في خلاصة وتوصية.

## 1. المعالم التراثية لعقديّة التععيد الأصولي:

### تمهيد في المعلم التراثي العام لعقديّة التععيد الأصولي:

ردّ جملةً من المحققين في التراث الإسلامي الأدلّة الشرعيةً إلى دليلٍ واحدٍ هو دليل كتاب الله تعالى، وذلك بطريق بيان أنّ باقي الأدلّة من حديثٍ وإجماعٍ وقياسٍ ونحوها هي أدلّةٌ مضافةٌ إلى بيان الكتاب<sup>(3)</sup>، وهو ملحظٌ لطيفٌ مُحكّم. وأحكّم منه من حيث بسطُ التحقيقِ أن يُلاحِظَ إمامُ الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) استنادَ الكتابِ نفسه إلى قول الله تعالى حيث قال ما نصّه في سياق سرد الأدلّة: «نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومُستند جميعها قول الله تعالى»<sup>(4)</sup>. بمعنى أنّ الأدلّة من كلام الله تعالى، وهي قديمةٌ قِدَمَ الصفة، أو على الأقل نَصِلُ إلى نتيجةٍ قِدَمَ أدلّة الكتاب قِدَمَ الكلام. ومما علِمَ في التراث الإسلامي أنّ جوهرَ الدليل هو الإرشادُ إلى المطلوب حسياً كان أو شرعياً، قطعياً كان أو غير قطعي، لذلك لوحظَ الإرشادُ من أصله اللغوي في ما نُقِلَ إليه من اصطلاحاتٍ في العلوم الإسلامية بما في ذلك علمُ أصول الفقه<sup>(5)</sup>، ومعنى ذلك أنّ الدليلَ نُصِبَ للدلالة على المطلوب، ولا

(3) انظر: بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، (2010م)، (ص/18-19)، سيف الدين، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار ابن حزم، (2019م)، (ص/100).

(4) عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، (1997م)، (ص/08-01).

(5) انظر: عبد الملك الجويني، التلخيص في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، (2003م)، (ص/10-11) / فخر الدين،

يتحقَّق كونه منصوبًا بحالةٍ تجعله دالًّا على المطلوبِ إلا أن يكونَ دالًّا وفق كيفيةٍ مخصوصةٍ مقارنةً لنصبه وإلا لم يكن منصوبًا بحالةٍ الإرشاد، فتكون الأدلة ملقاةً في الكلام باعتبارٍ، ولا ينتفي هذا الاعتبارُ إلا أن يجتمعَ في مدلولِ النصبِ كلُّ من الدليل وكيفية دلالتِهِ. وسؤالُ الكيفية هاهنا هو سؤالُ الأصولِ التي يُتَحَقَّقُ على وفقها من دلالةِ الدليلِ على المطلوب، وما دامت الكيفيةُ مقارنةً للنصبِ وملاحظةً فيه فإنَّ طبيعتها من طبيعته، وعليه تكون قواعدُ أصولِ الفقه المعبَّرةُ عن كيفيةٍ إرشادِ الدليلِ للمطلوب قديمةً قَدَمَ الكتابِ وصفةِ الكلامِ باعتباره الدليلِ المنصوب. وبتعبيرٍ تمثيليٍّ آخر؛ ما دام العامُّ قديمًا والخاصُّ قديمًا فتخصيصُ العمومِ قديمٌ بقدمِهِما، وما دام الناسخُ قديمًا والمنسوخُ قديمًا فنسخُ المتقدمِ بالمتأخِّرِ قديمٌ بقدمِهِما، وهكذا يُقالُ في باقي قواعدِ أصولِ الفقه وما تحتمها من تفاريع وتفاصيل تجعلُ من الأدلة موضوعًا تحليليًّا لإدراكِ المطلوبِ أنها راجعةٌ إلى ذاتِ الله تعالى وصفاته.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ المرادَ بالمطلوبِ هاهنا المستدلُّ عليه؛ وهو كما قال إمام الحرمين «الحكم المدلول بالدليل لا غير»،<sup>(6)</sup> ثم إنَّ الأحكامَ هي الأخرى قديمةٌ وإن كانت متعلقاتُها التنجزية مُحدثةً<sup>(7)</sup>، ومن دقيقِ التحقيق قولُ العلامة البناني في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع: «إنَّ ذواتِ الأحكامِ قديمة، والمنفِيُّ قبل البعثة تعلقاتها، وهو يرجعُ إلى أنَّ للحكمِ معنيتين، فليُتَأَمَّلْ»<sup>(8)</sup>. فإذا كان الحكمُ نفسه -لا إنتاجِ الحكم أو تعلقاته- قديمًا وكان الدليلُ المنصوبُ أمانةً عليه قديمًا فلا غرو أن تكون القاعدةُ الأصوليةُ الجامعةُ بينهما بكبرى القياس كذلك، الأمرُ الذي يجعلنا نلحظُ في التراثِ الإسلاميِّ تَأَصُّلَ القواعدِ الأصوليةِ في الإلهيات بما يركي عقديةَ التععيد، ويزداد هذا التَأَصُّلُ تجليًا في جملةٍ من مضامينِ القواعدِ الأصوليةِ التي نَعْرِضُ منها بعضَ النماذجِ الشاهدةِ على عقديةِ التععيدِ الأصوليِّ في ما يلي:

الرازي، المحصول في أصول الفقه، القاهرة، دار السلام، (2019م)، (ص/70) / بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/34-35).

(6) عبد الملك، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (ص/11). إيمان بنت سالم قبوس، الخلف وأثره في التععيد الأصولي: دراسة تأصيلية تطبيقية، (ص/431-439).

(7) انظر: فخر الدين، الرازي، المحصول في أصول الفقه، (ص/73)، بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/118-119).

(8) محمد، المحلي، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع بتقريرات الشربيني، بيروت، المكتبة العصرية، (2011م)، (ص/63/01).

## 1-1 مَعْلَمُ الأَمْرِ والنَهْيِ:

مما هو مقرر في التراث الإسلامي أَنَّ الأَمْرَ والنَهْيَ يرجعان إلى كلام الله تعالى بقطع النظر عن اختلاف المدارس الكلامية في ماهية الكلام، إذ لا يقدح قولهم برجوعهما إليه أن يختلفوا فيه بين قائلٍ بالمعنى القائم بالنفس أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح، فالأوامر والنواهي قديمةٌ قِدَمَ الكلامِ صادرةٌ عنه سبحانه وتعالى للتكليف بمقتضاها مع ملاحظة أن لا خلافَ في مستوى وجودها معاني قائمةً بالنفس، لذلك لم يصحَّ في هذا المستوى التساؤلُ عن الصيغة نفيًا وإثباتًا إذك ليس من شأن المعنى القائم بالنفس وإنما ذلك شأنُ الألفاظ، وهو ما وَقَعَ وصحَّ جريانُ الخلافِ فيه.

ومن بديع التحرير في هذا الموضوع نقلُ الإمام بدر الدين الزركشي (ت794هـ) عن أبي حامد الإسفراييني (ت406هـ) من الأئمة الذين خالفوا الأشاعرة والمعتزلة في صفة الكلام قوله: «لا خلافَ بيننا وبينهم في المعنى، لأنه إذا كان الأَمْرُ عندهم هو المعنى القائم بالنفس، فذلك المعنى لا يُقال: إنه له صيغةٌ أو ليست له صيغة، وإنما يُقالُ ذلك في الألفاظ، ولكن يَنعُ الخلافُ في اللفظ الذي هو عندهم عبارةً عن الأَمْرِ، ولا دالًّا على ذلك بمجردِ صيغته، ولكن يكونُ موقوفًا على ما بيَّنه الدليل»<sup>(9)</sup>. فالتحقيق هاهنا بما هو مطلوبٌ في هذا الباب أن يُنظرَ في الجهةِ العقديةِ المتفقِ عليهما خَلَفَ اللفظ والتسمية، وهو عينُ ما أشار إليه سيف الدين الأمدي (ت631هـ) بقوله: «إجماعُ العقلاء أَنَّ الأَمْرَ قِسْمٌ من أقسامِ الكلام وأنه واقعٌ موجودٌ لا ريبَ فيه، وقد بيَّنا امتناعَ تفسيره بالصيغة والإرادة بما سبق؛ فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب، والنزاعُ في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده، فأيلُ إلى خلافٍ لفظي»<sup>(10)</sup>.

وليس القصدُ هاهنا استظهارُ الأَمْرِ والنَهْيِ نَفْسَهُمَا شاهدين على العقدية التعقيدية وإن كانت العقدية ماثلةً فيهما في غير التعقيدِ الأصوليِّ بشكلٍ مباشرٍ حين يُطالعنا أوَّلُ ما نستفتح صفةَ الكلام في أصول الدين استهلالُ إمام الحرمين تأصيله لصفة الكلام في (الإرشاد) بقوله: «فصل: الله متكلمٌ أمرٌ ناهٍ»<sup>(11)</sup>. كما نجدها ماثلةً أيضًا في التعقيدِ الأصوليِّ بشكلٍ غير مباشرٍ؛ إذ الأَمْرُ والنَهْيُ ليسا قاعدتين أصوليتين؛ إنما القصدُ تشهيدُ القواعدِ الأصوليةِ المندرجةِ تحت الأَمْرِ والنَهْيِ وبيانُ أَنَّ تعقيدَ تلك القواعد راجع إلى الله تعالى إن في فعله أو في ذاته، فالبحتُ مثلًا في صيغة الأَمْرِ-وكذا يُقالُ في النهي- ومقتضاها حالٌ وجودِ القرائنِ وعروها عنها وما إلى ذلك هو بحثٌ هذا الأَمْرُ أو هذا النهي الذي يرد في

(9) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/354-355).

(10) سيف الدين، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (ص/267-268).

(11) عبد الملك، الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الأردن، دار النور المبين، (2016م)، (ص/144).

الأدلة المنصوبة من الكلام الإلهي القديم ومحاولة لفهم كيفيات دلالاته الربانية وتتبع سنة الله تعالى في كلامه. وما كيفيات دلالات هذا الأمر والنهي إلا تلكم القواعد الأصولية المندرجة تحتهما، فالأمر إلى كونها منه وإلى عقدية إلهية للتعقيد الأصولي في الأمر والنهي.

## 2.1 فَعَلَمُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ:

يجري الكلام في العموم والخصوص على نحو ما جرى في الأمر والنهي، وذلك أن كلاً منهما راجعان إلى الله تعالى، وفي ذلك ينقل الإمام الزركشي عن القاضي أبي بكر ما نصه: «اعلم أن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام»<sup>(12)</sup>. والكلام موضوع الأصول هو كلام الله في المنتهى وإن تمّ التوسل إليه بمطلق الكلام في المبتدا. وإثبات هذا الرجوع هو عمل المحققين في التراث بين يدَي التحقيق في القواعد الأصولية المندرجة تحت العموم والخصوص كما ألفت إليه إمام الحرميين بقوله: «وأثبتوا ذلك -أي: رجوع العموم والخصوص إلى الكلام الإلهي- في صدر هذا الكتاب -يعني: كتاب العموم والخصوص- إثباتهم الأمر المقتضي النفسي في مفتتح كتاب الأوامر»<sup>(13)</sup>.

ولا نعني بذلك الرجوع إلى اللفظ والعبارات المختلف فيها، وإنما نعني به الرجوع إلى المعنى القائم بالنفس المتفق عليه وعلى قدمه بين القائلين باللفظ والمعنى على حدّ سواء، ومن الأمثلة التطبيقية لهذا الرجوع ما يُقرّره الأصوليون في تخصيص العام بدليل العقل وإن كان دليل العقل متقدماً في الوجود على دليل السمع، فقال الإمام الباقلاني (ت403هـ) في دفع هذا الاعتراض: «إنّ الكلام الذي يُبيّن في العقل خصوصه هو كلامه عز وجلّ، وهو عندنا قديم غير مخلوق سابق لوجود العقل»<sup>(14)</sup>.

ويكشف هذا النموذج عن عقدية إلهية للعموم والخصوص بكونهما معنيين قائمين بالنفس، وذلك شأن قيام الأمر والنهي بها، وفي هذه الجهة توهّم ينبغي دفعه في مسألة تنوع الكلام الإلهي إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبارٍ ونداءٍ ووعدٍ ووعيدٍ، فإنّ محلّ النزاع والإشكال الذي يُخرِجنا من وفاق العقديّة ليس قائماً في كون الكلام الأزليّ في نفسه أمراً وخبراً وعموماً وخصوصاً ونحو ذلك، إنما الخلاف في تسميته بذلك وكونه مسمّى به في الأزل مَظَنَّةً اعتقاداً أنّ الاختلاف في التسمية وتنوعها راجع إلى نفس الكلام بإثبات كلامين في الأزل، وكأنّه دفع لتعدد الكلام دون أن يكون دفعا لتنوعه، لذلك أجمعوا على نفي

(12) بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/08/03) / وانظر أيضاً: عبد الملك، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (ص/160).

(13) عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ص/111/01).

(14) محمد، الباقلاني، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1998م)، (ص/03/175).

كلامٍ ثانٍ قديم كما حكاها إمام الحرمين<sup>(15)</sup>.

ثم إنَّ العمومَ والخصوصَ واقعان في كلام الله، ومعلومٌ أنَّ الجوازَ من فروعِ الوقوع، إذ كما جازَ أن يقومَ الخاصُّ بالنفس جازَ أن يقومَ العامُّ بها، ولا يُرجَّحُ المعنى القائمُ في أحدهما إلا بالإرادة، وتدخلُ الإرادة هاهنا للترجيحِ دليلٌ على كيفية من كيفية تحديدِ المراد الإلهي (وهو المسمى: المطلوبُ أو الحكم) إن بتخصيصِ العموم أو بإبقائه على استغراقه، وهو عينُ التععيدِ الأصولي حيث يتبينُ أنَّ مستواه هاهنا مستوئ عقدي، فمعنى تخصيصِ العام في هذا المستوى أنَّ الله تعالى-وهو المتكلم به سبحانه- قد خصَّه بالإرادة فكان هو مراده، وفي ذلك يقول الإمامُ الفخرُ الرازي (ت606هـ) في (المحصول): «أما المخصَّصُ للعموم فيُقَالُ على سبيلِ الحقيقةِ على شيءٍ واحدٍ، وهو إرادةُ صاحبِ الكلام؛ لأنها هي المؤثرةُ في إيقاعِ ذلك الكلام لإفادةِ البعض، فإنه إذا جازَ أن يردَّ الخطابُ خاصاً وجازَ أن يردَّ عاماً لم يترجَّحْ أحدهما على الآخرِ إلا بالإرادة»<sup>(16)</sup>.

ولا يُتوهَّمَنَّ أنَّ هاهنا خلافاً حقيقياً في حقيقةِ المخصَّصِ؛ هل هو المتكلم بإرادته أم هو اللفظ وعبارته؟ لأنَّ الإسنادَ الحقيقيَّ في الأول إسنادٌ إلى المخصَّصِ في نفس الأمرِ والإسنادُ في الثاني إسنادٌ إلى المخصَّصِ في الاصطلاح، وهو الدليلُ الذي يجري في مصنفاتِ الأصول تقسيمُ مخصَّصاته إلى متصلةٍ ومنفصلة، وقد نبَّه إليه الإمامُ الزركشي في (البحر المحيط) فقال: «إن المخصَّصَ حقيقةً هو المتكلمُ، لكن لما كان المتكلمُ يُخصَّصُ بالإرادة أُسندَ التخصيصِ إلى إرادته، فجُعِلَت الإرادةُ مخصَّصةً، ثمَّ جُعِلَ ما دلَّ على إرادته وهو الدليلُ اللفظيُّ أو غيره مخصَّصاً في الاصطلاح، والمراد هنا إنما هو الدليل، فنقول: المخصَّصُ للعامِّ إما أن يستقلَّ بنفسه فهو المنفصل، وإما أن لا يستقلَّ؛ بل يتعلَّقُ معناه باللفظِ الذي قبله، فالمتصل»<sup>(17)</sup>.

وبناءً على ما تقدَّم يتبيَّنُ أنَّ الأمرَ والنهيَ والتخصيصَ والتعميمَ ترجع جميعها إلى الله تعالى على الحقيقة وأنَّ كلَّ ما يندرج تحتها من قواعد كذلك، وأنَّ الله تعالى أرادَ المأمورَ به والمنهيَّ عنه فأمرَ ونهى، وأرادَ الخاصَّ كما أرادَ العامَّ وأنَّ ما بينهما من قواعد ثابتةٌ ثبوت معاني العموم والخصوص القائمة بالنفس المنكشفة على وفق علمِ الله سبحانه وتعالى. وبمثل ذلك يُقالُ في المجلد الذي أرادَ الله إجماله وأن يعقَّبَه البيانُ في الإفهام لا في العلم والمعنى القائم بالنفس إذ لا تعاقبَ في المعلوم من علمه سبحانه، وكذا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم المكلفِ بها بنصِّ الكتابِ ويكون صدقَه صلى الله عليه وسلم

(15) انظر: عبد الملك، الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (ص/176).

(16) فخر الدين، الرازي، المحصول في أصول الفقه، (ص/576).

(17) بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/373/03).

وحجّيته منزّلٌ منزلةً المعنى القائم بالنفس أن هذا رسوليّ وفعله أو قوله أو تقريره وما يتفرّع عن ذلك مرادٌ لي استقلالاً أو في بيان مجملٍ أو تخصيص عامٍّ أو نسخٍ وتقييدٍ ونحو ذلك.

لكن لنا أن نتساءل عن هذا التعقيدِ الأصوليِّ الثابت كمعنى في الكلام والعلم الإلهي؛ إذا ظهرت ضرورته على اعتبار كونه أساساً لإدراك المراد الإلهي، وتحقق التكليف بالشرائع وما أنزله الله سبحانه وتعالى من الأدلة الدالة على المطلوب، فكيف تمّ نقله إلى نفوس المكلفين ليتأتى إيجاد المراد الإلهيّ عقيدةً وسلوكاً على وفق ما أراد سبحانه وتعالى؟ أو لنقل كيف تمت عملية نقل وسائل الإيفهام؟

## 2. طرق انتقال القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني:

### تمهيد في إثبات ضرورة انتقال القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني:

تتحدّد أساسيات التكليف في ثلاثية المكلف والمكلف والمكلف به، وإذا كان أساس المكلف هو عمدتها إذ لا تكليف ابتداءً دون فعلٍ منه، وكان المكلف هو منتهأها ولو على سبيل فرض الوجود (كما في تكليف المعدوم)، فإنّ المكلف به هو الواسطة الجامعة للأساسيات بحضور كلٍّ من المكلف والمكلف فيها. أما حضور المكلف فهو حضور إيفهام وإلزام، وأما حضور المكلف فهو حضور فهمٍ والتزام، ومن المحال أن يتحقّق التكليف دون تحقّق مقومات الفهم والإيفهام والإلزام والالتزام، لذلك كانت شروطه بمثابة الفحص التفصيلي لوجود هذه المقومات علماً وقدرةً وإسلاماً وبلوغاً وما إلى ذلك، وهي مقومات عينية، وليست على سبيل البدلية؛ وذلك أنّه بانعدام أحدها ينعدم التكليف.

ومن الأمثلة النموذجية التي تجمّع المكلف والمكلف بمقومات الفهم والإيفهام في المكلف به أنهم أحوالوا تكليف المكلف بالمجمل الذي أبقاه المكلف على إجماله سواء في الحكم أو في المحلّ، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإنّ ذلك يجزّئ إلى تكليف المحال. وما لا يتعلق بإحكام التكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه واستئثار الله تعالى بسره فيه، وليس في العقل ما يُحيل ذلك، ولم يرد الشرع بما يُناقضه»<sup>(18)</sup>. فظهر من كلامه حالان: إما أن لا تكليف بما غاب فيه الإيفهام، وإما أن لا بُدّ للتكليف من وقوع البيان. وفي الحالين فإنّ الفهم والإيفهام مقومان أساسيان في العلاقة التكليفية بين المكلف والمكلف، وبه تظهر ضرورة نقل القواعد

(18) عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ص/01/156).

الأصولية إلى الفهم الإنساني بعد ثبوت كونها معاني قائمة بالذات من الكلام الإلهي وذلك ليتأتى إحكام أساسيات التكليف.

والسؤال بعد إثبات هذه الضرورة هو: كيف نُقلت هذه القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني؟ بعد التأمل والتتبع يظهر أن الطرق التي تمّ على وفقها نقلُ القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني هما طريقتان ذاتيان في الإنسان، وقبلهما طريقٌ أصيلٌ خارجيٌّ هو طريقُ النبوة حيث تُعدُّ النموذج الأتمثل في الاستخلاص منهما؛ وهما اللغة والعقل:

## 1.2 الانتقال عن طريق اللغة:

يُعتبر الإنسان بطبيعته الأصيله موجوداً متكليماً حيث تميّز بالنطق الذي فصله عن الأحياء المخلوقة، فهو من جهةٍ مهيئاً لقبول اللغة كما يشهد به واقعه تهيئاً في ذاته لحملها وتهيئاً في آلياته لاكتسابها، ومن جهةٍ أخرى فالكون مسخّرٌ له بشكلٍ يتحقق به كماله، وقد خصَّ الفخر الرازي هذا الموضوع بالبيان في فصلٍ من تفسيره الكبير عنوانه بمعرفة الإنسان الحق لذاته، فقال: «إن المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعلَ هذا الأمر المطلوب على سبيل الغرض -يعني بذلك الهواء المسخّر الخارج من قلب الإنسان- الواقع في المرتبة السابعة مادةً للصوت وخلق محابسه ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والأسنان والشفتين. وحينئذٍ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيبها الكلمات التي لا نهاية لها، ثم أودع في هذا النطق والكلام حكماً عاليةً وأسراً عجزت عقول الأولين والآخريين عن الإحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها»<sup>(19)</sup>.

ولا شك أن هذا التهيؤ سابقٌ على مستوى الوضع التنزيلي مما يجعل البحث في واضع اللغة أمراً غير ذي صلةٍ بمقامنا هذا، وما ينفع هاهنا هو أن ننظر في تناسق اللغة من حيث هي وخاصة الإفهام بحمل اللغة في طبيعتها قواعد أيّاً قيل في واضعها؛ إنه هو الله سبحانه وتعالى أو إنهم الأقوام أو عليّهم باصطلاح وتواطى، وفي تحقيق الواضع سعة إذ الجواز حكمها حيث لا مدخل للعقل فيها من إحالة أو إيجاب كما أن لا قاطع من سمع يقضي بأحد المحتملات<sup>(20)</sup>. وقد كانت هذه القضية من القضايا التي نوقشت في الفلسفة في باب (العبارة) حيث تبين أن لا بُد من تناسق بين ما في النفس من معاني الشرع- بمعناه الاجتماعي- وبين اللغة، فأشار إلى ذلك أبو نصر الفارابي (ت339هـ) في التراث الفلسفي الإسلامي

(19) فخر الدين، الرازي، التفسير الكبير، بيروت، إحياء التراث العربي، (1420هـ)، (ص/39/01).

(20) انظر في جواز القول بالتوقيف والاصطلاح في وضع اللغات: عبد الملك، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (ص/32) / عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ص/44).

قائلاً في شرحه على كتاب (العبارة) لأرسطو ما نصّه: «واضعوا الألفاظ هم أيضاً واضعوا الشرائع، فكما أنّ الشرائع ربما كانت باصطلاح جماعةٍ من جمهورٍ أمةٍ أو مدينةٍ أو بأن تشرعها لهم جماعةٌ مدبّرون لهم أو يشرعها لهم مدبّرٌ واحدٍ يحملهم عليها؛ كذلك الألفاظُ وكذلك الخطوط»<sup>(21)</sup>.

وبالخلف من هذا النص الأخير، نستخلص أنّ واضعَ الشرائع يجعلُ مضامينها في اللغة في اللغة التي تُفهمها بتمامها على نحوٍ بيّن، وبمعنى آخر فإنّ اللغةَ تحملُ في ثناياها قواعد الفهم والإفهام للشرائع حتى عدّها أبو سعيد السيرافي منطقاً في قالب لغويّ حين قال في منظارته الشهيرة للنصراني النسطوري: «النحو منطقٌ ولكنّه مسلوخ من العربية، والمنطقُ نحوٌ ولكنه مفهومٌ باللغة»<sup>(22)</sup>. لذلك لم يكن بمستغربٍ أن يجعلَ الإمام تاج الدين السبكي (ت771هـ) غايةَ عملِ الأصوليين في علم الأصول تدقيقَ أشياء زائدةٍ على ظاهر العبارة في اللغة إذ تُعبّر عن الارتباط والتناسق بين اللغة ومنطق الفهم المتمثل في أصول الفقه، فيقول: «إنّ الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإنّ كلام العرب متسع جداً والنظر فيه متشعب، فكتبُ اللغة تضبط الألفاظَ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظرِ الأصولِ واستقراءِ زائدٍ على استقراءِ اللغوي»<sup>(23)</sup>.

هذه العملية تُنبئ عن وجودِ معانٍ إفهاميةٍ كامنةٍ في اللغة، وما اختيارُ اللغة من حيث هي لتكون المعبرَ عن التنزيل في سائر الكتب المنزلة إلا إقراراً لتلك اللغة من جهةٍ بأنها حاملةٌ لتلك المعاني الإفهامية والقواعد الأصولية، وإلا لخلقَ الله في الإنسان علوماً ضروريةً لا تفتقرُ إلى مقدمات وآليات مكتسبة من أجل الفهم عنه سبحانه وتعالى. ومن جهةٍ أخرى بأن الله تبارك وتعالى قد جعل العلاقةَ بين اللغة والتنزيل علاقةً جليةً تسمحُ بالمرونة التي تُناسبُ إدراك الإنسان حالَ اكتسابه للمعاني، وفرقٌ بين نقاشِ وضعِ اللغة للتخاطب المورّد في مبحثِ نشأة اللغات، وبين وضعِ اللغة للتنزيل المورّد هاهنا في طرق نقل القواعد الأصولية.

## 2.2 الانتقال عن طريق العقل:

يُقصدُ بالعقلِ هاهنا العقل في مبادئه الأولية، وهو العقلُ المنطقي، والعقل بالمعنى المصلي وهو العقلُ الذاتي؛ إذ يُعتبرُ كلامها طريقين لنقل القواعد الأصولية. فلنبدأ القولَ فيهما بما يُجلي كونهما طريقين لنقل القواعد إلى الفهم الإنساني:

(21) محمد، الفارابي، شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة، بيروت، دار المشرق، (1986م)، (ص/27).  
 (22) نقله أبو حيان التوحيدي في كتابه: الإمتاع والمؤانسة، القاهرة، دار الغد الجديد، (2009م)، (ص/92).  
 (23) تاج الدين، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، (2013م)، (ص/10/01).

أما العقل الذاتي فمن الواضح اليّين أنّه أحد طُرُق نقلِ القواعدِ الأصولية، إذ مبناه على التقدير الذاتي من الإنسان للمصالح وما يندرج تحت ذلك من قواعد، وهي ظاهرةٌ في جملة من المباحث من قبيل المناسبِ المرسل من القياس والاستحسان والقواعدِ المفدرة لأوجه المصالح ضرورةً وحاجةً وتحسينًا، وفيه يجري الكلامُ في الحسن والقبح بين يديّ التععيدِ الأصوليِّ داخلَ علمِ الأصول.

وأما العقلُ المنطقيُّ فإننا نجدُه مركَّبًا على مبادئٍ تُعبرُ عن الوجودِ تعبيرًا سليمًا فلا تخرجُ عنه لثبوتها في نفسها أيًا كان الموجودُ معنىً أو ذاتًا، وذلك أنّ هذا العقلَ يوجبُ المصيرَ إلى هذه المبادئِ ويُحيلُ كلّ نتيجةٍ مستخلصةٍ على غيرِ ميزانه، فإننا لن نجدَه يُصحِّحُ معنىً مستنبطًا ببناءٍ استدلالِيٍّ قائمٍ على إمكانِ التناقضِ أو قادحٍ في مبدأ الهوية أو مثبتٍ للثالثِ المرفوعِ أو ملغٍ لقانونِ السببية والعلية.

هذا العقلُ المنطقيُّ الذي يكونُ ربنا سبحانه وتعالى هو قانونه الأولُ تُعتبرُ شموليَّته وإطلاقيَّته أجليّ مظهرٍ من مظاهرِ نقلِ البناءِ السليمِ والتععيدِ الأصوليِّ الأمين، بمعنى أنه هو نفسه قانونٌ فطريٌّ في الاستنباطِ يختزنُ أولياتِ القواعدِ التي تحكّمُ الموجوداتِ معاني وذواتًا، ومعنى فطريَّتها وثبوتها وإطلاقيَّتها وشموليَّتها أنها قواعدٌ في الفهمِ تمّ إفهامُها ونقلُها بطريقِ العقل. ولا أجليّ تعبيرًا عن هذا النقلِ بطريقِ العقل من قواعدِ الأصولِ التي عنيت بالتعادل والترجيح. لكن ينبغي أن نستحضرَ أنّ هذه القواعدَ نُقلتْ بوضعها في صورٍ وأشكالٍ عقليةٍ ثابتةٍ في نفسها بقطعِ النظرِ عمّا صارَ فيها من موادٍّ بالجعل، فإنّ ما ينتقلُ إلى علمِ الإنسان وفهمه يصطبغُ بصبغةِ الإمكانِ فيغدو مؤثّرًا ومتأثّرًا، قد يضمُرُ تارةً وينمو ويتطوّرُ تاراتٍ أخرى، وهو ما يُحيلنا إلى ختمِ هذا المحورِ بضبطِ مستوياتِ تدجّجِ هذه القواعدِ إلى النقلِ والوضعِ مما قد تُخطّؤه الأفهام، وهي حسب التقديرِ أربعُ:

المستوى الأول: مستوى الثبوتِ العقدي، وهو المستوى الذي تكون فيه هذه القواعدُ معاني قائمةً بالنفسِ قيامَ الدليلِ وراجعةً إلى الكلامِ الإلهي كما تقدّمَ بيانه.

المستوى الثاني: مستوى الوضعِ التنزيلي، وهو مستوى يجمعُ بين نزولِ الدليلِ الشرعيِّ اللاحقِ بالوحي وبين الدليلِ العقليِّ السابقِ بالفطرة، حيث تكون القواعدُ ثابتةً في نفسها غيرَ مجعولةٍ بالنظرِ إلى التنزيلِ والفطرة من الداخل في حين تكون مجعولةً ممكنةً بالنظرِ إليها من خارج. ونعني بهذا المستوى الداخلَ دون الخارجِ إذ الخارجُ من المستوى الثالث.

المستوى الثالث: مستوى الوضعِ التبييني، وهو المستوى الذي لاحظَ فيه النبيُّ صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم عن طريقِ الاستشكالاتِ المتبادلة في دلالاتِ الأدلة لتوضيحِ بذلك اللبنة الأولى والإجمالية للبيان، ووضعِ القواعدِ وفقًا للملاحظِ من عادةِ المتكلمِ سبحانه وتعالى في التنزيلِ، وما فطرَ

عليه العقل من أشكالِ وصورِ التدليل.

المستوى الرابع: مستوى الوضع الصناعي، وهو المستوى الذي جُمِعَت فيه تلك القواعد بالرجوع إلى الوضع التبيني من متناثرِ تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وفتاوى الصحابة والأئمة المجتهدين، وهو المستوى العلمي من أصول الفقه الذي قيل إنه بدأ بالشافعي وانتهى بالشاطبي. إنه بالنظر في مستويات تدوُّج هذه القواعد نلاحظ كيف أنها تنتقل من العقدية إلى الصناعية، من الثبوت إلى الجعلية، من الوحي إلى العلمية، ومن ثمَّ من الله إلى الإنسان! ويُعدُّ هذا الانتقال إلى الإنسان سببًا رئيسًا ومؤثِّرًا في ظهور جملة من مثارات الفكر الحدائِي في عقدية التعقيد الأصولي، وقد تمَّ عرضها فيه تارةً تحت الدراسات النقديّة المسماة باسم إصلاح العقل الإسلامي أو مشاريع تجديد العلوم الإسلامية أو الأبحاث التحليلية للفكر الديني، وهي المثارات التي نسعى لملامستها في أصولها بعرضها ومناقشتها في المحور الموالي.

### 3- مثارات الفكر الحدائِي في عقدية التعقيد الأصولي:

#### تمهيد جُملي في الحدائيه ووجه التوصيف بالمثارة:

تعرِّفُ الحدائيه أحيانًا مختلفةً، لكن جميعها يندرج في قالب واحد من حيث الثورة عبر التاريخ، بادئاً بعصر النهضة ثم عصر الأنوار الفرنسي ثم عصر الثورة الصناعية الألمانية ثم عصر الثورة التقنية والمعلوماتية، وهو اختلاف لا يجوز معه وضع تعريف للحدائيه بناءً على لونٍ من ألوانها؛ ففي الغرب من حيثُ الخصوصيةُ الجغرافيةُ وحسبِ الواقع التاريخي للحدائيات هناك حدائيه فرنسية وحدائيه ألمانية وحدائيه إنجليزية وحدائيه أمريكية، وباعتبار اختلاف الاهتمامات هناك حدائيه اقتصادية وحدائيه سياسية وحدائيه اجتماعية وأخرى قانونية.. وجميعها حدائيات اتفقت على إقامة ثورة تقوم على عنصري القطع والسيطرة؛ أعني قطع الصلة بالمرورث خصوصاً الديني منه، والسيطرة على المجتمع والذات والطبيعة.

ولئن كانت الحدائيه لدى الغرب تتشكّل بما يُعبّرُ وضع تعريف جامع لها، اللهم إلا بعض دعائمها، فإنَّ الحدائيه العربية كانت شفافةً لدرجة أن كان لها لونٌ من مختلف ألوانها من فرط التقليد والتلقي عن الغرب دون اهتبالٍ بالخصوصيات الجغرافية أو الاهتمامات المجالية. وقد أبدع الدكتور الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في توصيفهم بعد أن جعلهم على نوعين: نوع هم مقلدو المتقدمين عملهم

إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة، وهؤلاء ينتهي بهم الأمر إلى محو خصوصية المفاهيم المنقولة (أي: ما يُنقل من مجالات تداولية أخرى غير المجال الإسلامي). ونوع ثانٍ هم مقلدو المتأخرين عملهم إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، وهؤلاء ينتهي بهم الأمر إلى محو خصوصية المفاهيم المأصولة (أي: ما يؤخذ من المجال التداولي الإسلامي). ثم قال في توصيفهم: «ظاهرٌ أنّ كلا النوعين من المقلّدة لا إبداعَ عنده، إذ مقلّدة المتقدّمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يُبدعون ما أبدعوه؛ ومقلّدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يُبدعون ما أبدعوه»<sup>(24)</sup>.

ولعلّ هذا الضعف في تحصيل أسباب النظر العلميّ السليم هو أحد العوامل التي تجعل النقد في التخصصات الدينية والشرعية لا ينبني على إشكالاتٍ حقيقية بما يحمله لفظ الإشكال من دلالاتٍ عميقة في البحث العلمي، إنّ هي إلا مثاراً تُعبّر عن اقتناصٍ سطحيٍّ لفكرةٍ عجلّة لم تنضج بالتأمل فيها في نفسها فضلاً أن يتيمّ عرضها على موازين تلك التخصصات عرضاً حقيقياً لا عرضاً صورياً ليُتحقق من مدى متانتها وقابليتها للارتقاء إلى مستوى التوصيف بالإشكال العلمي.

ومن السندات الواقعية في الدلالة على هذا المعطى بُعد تخصصاتٍ جملة من ممارسي النقد الحديثي -ولا أصفهم بالنقاد إذ النقد نضجٌ كاملٌ في التخصص-، وقد أشار إلى ذلك محمد أبو سمرة ضمن دراسات البروفسور مائير هاتينا في كتابه (حراس العقيدة) بما نصه: «وفي حالاتٍ قليلة حظي هؤلاء الكتاب بتأهيلٍ علميٍّ في مجال الدراسات الإسلامية، من أمثال (نصر حامد أبو زيد)، و(خليل عبد الكريم)، و(محمد عابد الجابري)، و(عبد المجيد الشرفي)، وغيرهم. لكن هذا ليس هو الحال مع معظمهم الذين يفتقرون إلى التأهيل العلميّ الرسمي في ذلك المجال، فمن القانون جاء (محمد سعيد العشماوي)، ومن علم الاجتماع (فاطمة مرنيسي)، ومن الفلسفة جاء (فؤاد زكريا) و(سيد محمود القمني) و(صادق جلال العظم) و(خليل أحمد خليل)، ومن الأدب الإنجليزي جاء (لويس عوض)، ومن الطب جاءت (نوال السعداوي)، ومن الهندسة المدنية جاء (محمد شحرور)، ومن العلوم السياسية جاء (أحمد البغدادي) و(تركي الحمد)، ومن الزراعة جاء (فرج فودة) المتوفي عام 1992م، وهذا غيض من فيض»<sup>(25)</sup>.

إنّ التوصيف بالثمار في هذا البحث يرجع إلى أمرين اثنين تمت ملاحظتهما: الأول أنّه تبين بعد فحص

(24) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (2016م)، (ص/12).

(25) محمد، أبو سمرة، الجدل بين الكتاب الليبراليين والعلماء حول الإسلام في العالم العربي المعاصر، ضمن كتاب: حراس العقيدة، تحرير: مائير، هاتينا Maer Hatina، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، (2019م)، (ص/344-345).

فعل المفكر الحدائيه أنه فعلٌ لا يعدو أن يكون إثارةً دون الارتقاء إلى أن يكون استشكالاً علمياً، وذلك بالنظر إلى تخصصه وكذا بتبع كيفية ترتيب نظره في القضية، مع الإشارة إلى أن التضعيف من قوة المثار بضعف التخصص ليس دفاعاً عن معقلٍ من معاقل التقليد في الفكر الإسلامي وتخصصاته، إنما هو تضعيفٌ بضعف الاجتهاد في قطع أوصال التقليد، وذلك بالدعوة المسلمة القائمة في جميع الحقول المعرفية على ضرورة السعي ابتداءً في تحصيل الأسباب العلمية والتخصصية التي تؤهل المفكر إلى إفادة التخصصات الأخرى النقد بالاستشكالات لا بالمثارات. الثاني أن الفكرة أو الدعامة في نفسها تحمل من الضعف وتتكشف عن ثغراتٍ بادية لأول نظرة بما يجعلها بعيدة المنال عن جعلها محلاً للنقد ووصفها بالاستشكال، وهو ما سيتجلى من خلال عرض أصول مثارات الفكر الحدائيه في عقدية التعقيد الأصولي.

### 3.1 مثار الإنسانية في القبلية المعرفية:

أول تلك المثار هو مثار الإنسانية؛ ونعني به الاستقلالية التامة للإنسان وذاتية إنتاجه للمعاني والأدوات، وذلك متفرغ عن قدرته وعن قطع صلة إرادته بأي إرادة خارجية عنها بما في ذلك إرادة الله تعالى، لذلك كان حرياً بأصول إلهام مراد الله تعالى أن تكون مفصولة الوضع عن الله بأن تكون من خالص إنتاج الإنسان واقعاً وأحقيّةً، إذ يُعد أي تدخل في علومه وإرادته خطأً من قدر الإنسانية وقدحاً في استقلاليتها وحرّيتها والحال أن المراد الإلهي وأدوات إدراكه يُعتبران عن تبعية وتقويض لإرادة الإنسان حيث يكتفي بالبحث عن ما أراد الله وعن القواعد الموضحة لإرادته، فيكون القول بنقل قواعد الفهم إلى العقل إضعافاً للعقل بجعله عقلاً مبرراً ومبرراً في آن واحد، وهو ما يقده في استقلاليتها هو الآخر كونه تابعاً للنقل والوضع، وفي ذلك يقول الدكتور حسن حنفي في أحد مشروعاته الثورية على التراث والمعبرة عن شكلٍ من أشكال الحدائيه: «إن هدم العقل في إدراك الحسن والقبح هو عودٌ إلى الإرادة والعلم المسبق وبهما ينتفي الفعل الحرُّ أساساً وليس العقل وحده. وإن جعل العقل تابعاً للإرادة الإلهية أي للرضى والسخط هو جعله عقلاً تابعاً لشيء آخر سواه، وبالتالي يفقد العقل قدرته على الإدراك ويتحوّل إلى عقلٍ مبرّرٍ تابعاً لإرادة الأمر والنهي»<sup>(26)</sup>.

إن تصور حسن حنفي للإنسانية على أنها متعالية ومستغنية عن كل تدخل يُنتج لا محالة عقدية إنسانية؛ عقدية تستغرق الإنسان في إراداته وفعله أن لا هي للإله أصالةً فضلاً عن تدخله فيها، بل إن

(26) حسن، حنفي، من العقيدة إلى الثورة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، (1988م)، (ص/401/03).

ما يكون من شأن الله تعالى بصيرُ شأنًا للإنسان، وأيُّ عكسٍ أو أدنى ربطٍ بينهما يكون موعلاً في عقديّة إلهية مُتملّقةٍ وقادحةٍ في عقديّة إنسانيةٍ حقّة! لذلك فلا علم ولا فهم ولا إفهام ولا تعقيد إلا من الإنسان للإنسان. وهو إذ يُعبّر عن العلم الإنساني إزاء العلم الإلهي يقول في هذا الشأن: «إننا لا نعلمُ علمًا آخر سوى العلم الإنساني بل إنَّ الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يُصيحُ علمًا إنسانيا سواء كان أصول دينٍ أو أصول فقه، علومَ حكمةٍ أو علومَ تصوّفٍ، والعلمُ الإنساني لا حدود له. وكلُّ عصرٍ يُضيفُ إلى العلم علمًا. تقدّمُ العلومُ إذن غيرُ محدود. لقد استطاعَ العقلُ الإنسانيُّ أن يُدرِكَ التنزيهَ وأن يتصوّرَ اللانهاييَّ ويتمثّلَ اللامحدود. وإنَّ تصوّرَ العلمِ الإنسانيِّ محدودًا و(العلمِ الإلهي) غيرَ محدود لهو تصوّرٌ يقوم على احتقارِ الذاتِ وتملُّقِ الغيرِ، وتعذيبِ النفسِ والرضا بالغير. ليس العلمُ الإنسانيُّ محدودًا، ولن يزداد ((الله)) فرحًا بأن نجعلَ علمه لا محدودًا»<sup>(27)</sup>.

وبناءً على ذلك فإنَّ علمَ الإنسان هو علم الواحد الأحد حيث يقول: «لا يُقسّمُ العلمُ إذن إلى إلهيٍّ وإنسانيٍّ، قديمٍ وحادثٍ، علمِ خالقٍ وعلمِ مخلوق، فهذه قسمةٌ دينيةٌ تقوم على التشخيص بالنسبة إلى العلم الإلهي وعلى احتقار الذات بالنسبة إلى العلم الإنساني. كما أنها قد تقوم على التملُّق والمداهنة والنفاق فتجعلُ العلمَ الإنسانيَّ محدودًا والعلمَ الإلهيَّ غيرَ محدود وتكونُ غايةَ الإنسانِ التقربُ إلى الله وسؤاله العطاءَ المعرفيَّ أولاً ثم الشيءَ ثانياً»<sup>(28)</sup>.

ولا يستهويّننا ولا يستهويّننا من حنفي إقراره بتنزيل الوحي، إذ الخبيرُ بكتاباتهِ يعلمُ أنّ الوحي في تأويله هو العقلُ بعد نظريّته في ختم النبوة حيث عدّ الختم في التراث الإسلامي معبرًا عن شكلٍ من أشكال أصالة العقلِ واستقلالية الإنسان وتحزُّره، إذ النبوة ذاتها والوحي نفسه يُعتبران تجربتان معاشتان تحت مظلة العقل، وهذا ظاهرٌ في ثورته التحديثية على المفاهيم والعلوم الإسلامية سواء في أصول الفقه في كتابه (من النص إلى الواقع) أو في أصول الدين في كتابه (من العقيدة إلى الثورة) أو في الفلسفة في كتابه (من النقل إلى الإبداع) أو في التصوف والسلوك في كتابه (من الفناء إلى البقاء). وقد انعكس ذلك بشكلٍ جليٍّ على خوضه في قواعد أصول الفقه لدرجة أن جعلَ إطارها العام عبارةً عن تجارب إنسانيةٍ محضة، فالمصادر الأربعة قرآنا وسنة وإجماعًا وقياسًا تُعدُّ وعيًا إنسانيا بالتاريخ وتجاربِهِ، لذلك بَوَّبَ للقواعد الأصولية المندرجة تحت القرآن ب(التجربة الإنسانية العامة)<sup>(29)</sup>.

(27) المرجع السابق، (ص/234/01).

(28) المرجع السابق، (ص/261-262/01).

(29) حسن، حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، (2000م)، (ص/99/02).

وللحديث بـ(التجربة الإنسانية النموذجية)<sup>(30)</sup>، وللإجماع بـ(التجربة الإنسانية المشتركة)<sup>(31)</sup>، وللاجتهاد بـ(التجربة الإنسانية الفردية)<sup>(32)</sup>، ثم عدَّ مباحث الألفاظ وعياً إنسانياً نظرياً<sup>(33)</sup> في حين تُعدُّ المقاصد والأحكام وعياً عملياً<sup>(34)</sup>.

ومن آثار هذا المثار الإنساني الذي يُمثِّلُ عقديةً إنسانيةً في التعقيد الأصولي ألا يتوقَّفَ التكليفُ على وجود المراد الإلهيِّ فضلاً عن إنزاله فضلاً عن فهمه.. أولى وأحرى ألا يكون متوقِّفاً على تعقيدٍ أصوليٍّ منقولٍ من الله تعالى بالواسطة لإفهام مراده سبحانه، وذلك أنَّ التكليف الطبيعيَّ ممكنٌ وأنه هو ما ينبغي المصيرُ إليه؛ بمعنى أنَّ التكليف الذي هو محورُ التعقيدِ الأصوليِّ -كما سلف بيانه- ذاتيٌّ في الإنسان ولا عمديةٌ فيه للمكلفِ أيًا كان إلاها أو غيره، فالتكليف ممكنٌ وواقعٌ من ذات الإنسان وطبيعته، وذلك أنَّ الطبع يدفع في الشرعيات والعمليات كلَّ إرادةٍ خارجية عن الإنسان، ثم هو لا يُناقِضُ التكليفَ كما أنه لا يُناقِضُ حرية الأفعال<sup>(35)</sup>.

لذلك كان التعقيدُ الأصوليُّ ذو العقدية الإنسانية هاهنا يكشفُ عن الأصلِ العام الذي تندرجُ تحته جميعُ قواعدِ الفهم الناشئة من الإنسان ذاته، أو لنقلُ القاعدةَ الوحيدةَ لاستخلاصِ الشرعيات والعمليات، وهي قاعدةُ المصلحة العامة، وفي ذلك يقولُ: «العقلُ قاديٌّ على إعطاءِ أكثرِ الاستدلالاتِ دقةً وتفصيلاً.. وإذا استحالَ الترجيح بين تصوُّرين فإنه يمكن أخذُ أنفعهما للناس وأقلِّهما ضرراً دفاعاً عن المصلحة العامة والأقرب لتحقيقِ مصالحِ الأغلبية... وبدلاً من أن تُؤخِّدَ بالبختِ والمصادفة فتكونَ عشوائيةً عامةً يلزمُ الترجيحُ إن لم يكن بالدليلِ النظريِّ فبالمصلحة العامة. وقد نشأ علمٌ بأكمله في علم أصول الفقه لهذا الغرض وهو علم التعارض والتراجيح بين الروايات والأدلة»<sup>(36)</sup>.

### 3.2 مثار النسبية والاجتهاد البشري في الوضع والموضوع:

يتفرَّعُ عن مثارِ الإنسانية مثارٌ آخرٌ يُقابِلُهُ هو مثارِ النسبية والاجتهاد في الوضع والموضوع، مفادهُ أنَّ أصولَ الفقه ليس علمًا حقيقياً له وجودٌ معلومٌ حتى نقولُ في عقديَّته بأنه إلهيٌّ، وذلك أنَّ التاريخَ يشهدُ بشافعيَّته حيث يُعتَبَرُ محمد بن إدريسَ الشافعيُّ (ت204هـ) واضعَهُ ومبتكرَهُ لأسبابٍ عدةٍ ترجعُ

(30) المرجع السابق، (ص/02/139).

(31) المرجع السابق، (ص/02/191).

(32) المرجع السابق، (ص/02/215).

(33) المرجع السابق، (ص/02/247).

(34) المرجع السابق، (ص/02/483).

(35) المرجع السابق، (ص/02/278-279)..

(36) المرجع السابق، (ص/02/241).

في مجملها لدى الفكر الحدائبي إلى محاولة إنهاء أزمة تضارب الوحي التي تُنمي عند بعضهم عن بشرية الوحي هو الآخر وكونه إحدى التجارب الخاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وعند آخرين يكون دلالة على وحدة الوحي في القرآن دون غيره من سنة وإجماع ونحوهما، فالإمام الشافعي يغدو في نظريهم هو مخلص التراث الإسلامي من إشكالاته الأولى باعتباره الموفق بين الخلافات السابقة بين المدارس المختلفة ظاهراً في المنزلة التشريعية للمصادر الثانوية عن القرآن وما يستتبع ذلك من قواعد<sup>(37)</sup>.

وقد تناول هذه القضية الأخيرة الدكتور نصر حامد أبو زيد في دراسة مستقلة بعنوان (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية) حيث يرى أن الشافعي ابتكر فكرة الحديث النبوي والإجماع وما يندرج تحتهما من قواعد باعتبارها كيفية لحل اضطراب واختلاف في نظريته الأصولية<sup>(38)</sup>، والأهم عند نصر حامد- أن الشافعي حاول أن يضيف على القواعد الأصولية التي ابتكرها من عنديته «طابعاً دينياً أزهياً»<sup>(39)</sup> أي: عقدياً إلهياً، وهي- حسب تعبيره- قواعد متى طُبِّقَت إلا جعلت «الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقتها حَكَمَ على نفسه بالخروج من الإنسانية»<sup>(40)</sup>.

وقريباً من مثارة نصر حامد مثارة الدكتور محمد أركون الذي رأى في كتابه (تاريخية الفكر العربي) أن أصول الفقه من مبتكرات الشافعي التي أحدثت أزمة منهجية بإحداث قواعد أسهمت في سجن العقل الإسلامي<sup>(41)</sup>، والدكتور محمد شحرور في كتابه (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي) أن وضعه لتلك القواعد كان وضعاً لبذرة التحريم في الفكر الإسلامي<sup>(42)</sup>، والدكتور علي مبروك في كتابه (ما وراء تأسيس الأصول) حيث رأى أن تقييده كان بنفسية تطبعها القداسة<sup>(43)</sup>، ثم الدكتور عبد المجيد الشرفي الذي جعل تقييد الشافعي للأصول تقييداً بشرياً يجوز عليه الخطأ والصواب وأنه مهما يكن من أمر فإن العصر قد تجاوز تقييده التقليدي<sup>(44)</sup> وأن الفكر العربي الحديث يتحسس تقييداً يأتي بحلول ملائمة لمشاكل معرفية تُناسبُ الحدائثة<sup>(45)</sup>. وقد كان هؤلاء هم الآخرون من نوع مقلدة الحدائثة المتأخرين الذين يُسقطون المفاهيم والآليات الغربية المنقولة على المفاهيم والآليات الإسلامية

(37) انظر: المرجع السابق، (242-151/02).

(38) انظر: نصر حامد، أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، القاهرة، مكتبة مدبولي، (1996م)، (ص/112-117).

(39) المرجع السابق، (ص/190).

(40) المرجع السابق، (ص/182).

(41) محمد، أركون، تاريخية الفكر العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، (1996م)، (ص/67-79).

(42) محمد، شحرور، نحو أصول جديدة للفكر الإسلامي، دمشق، الأهالي للتوزيع، (2000م)، (ص/171).

(43) علي، مبروك، ما وراء تأسيس الأصول، دمشق، رؤية للنشر والتوزيع، (2007م)، (ص/105-107).

(44) انظر: عبد المجيد، الشرفي، الإسلام والحدائثة، تونس، الدار التونسية للنشر، (1991م)، (ص/150).

(45) المرجع السابق، (ص/180).

المأصولة، حيث أفادوا من مروّجي هذا الطرح في الفكر الاستشراقيّ المعاصر كغولدزهيبر وجوزيف شاخت كما يصرّح بذلك الدكتور محمد أركون<sup>(46)</sup>.

إنه لمن الواضح بأدنى تأملٍ في مثارة الوضع الشافعيّ (الإنسانيّ/الاجتهادي) الاضطرابُ الحاصل في ضبط مستويات الوضع والنقل كما تمّ تقريره في المعالم التراثية لعقدية التعقيد الأصوليّ، لكن ضعف هذه المثارة ليس ناشئاً عن هذا الاضطراب فحسب إذ نلحظه أيضاً في ازدواجية المعايير، وذلك أنّ العقديّة الإنسانية التي تجعلُ للإنسانِ الأحقية بالتعقيد ليُقنينة معارفه ولا محدودية علمه وسُمُو قدرته لم تلبث إلا قليلاً حتى تكشّفت عن عيب التجزيء في ما تدّعي فيه الإطلاقيّة والشمولية، فإنها حين تروم الهدمَ بالتظنين ترى التعقيد شافعيّاً! في حين عندما تضعُ معالمَ التجديد على دعائم اليقين تطلبه إنسانياً! وكأنّ تعقيد الشافعيّ وما نشأ عنه من تراثٍ خارج عن كلية الإنسانية! بمعنى أننا أمام الإنسان المتعيّن لا أمام الإنسان الخالص، أمام العلم المحدود لا أمام العلم اللامحدود، أمام التعقيد الجزئيّ لا أمام التعقيد الشمولي، عقديّة لا إطلاقيّة فيها، لذلك لم تكن معايير هذه المثارة في النقد والتجديد متّحدة وموضوعيّة، وهو أمرٌ طبيعيٌّ ينسجمُ مع السمات الحقيقية للإنسان، وعلى الأقلّ فإنه ينسجمُ مع ذاتية اليقين الذي تنشده وكذا مع سلطوية النخبة الحدائرية التي ترقبها مشتقات الثورة!

إذا كان الدليلُ من حيثية دلاليته على مراد الله تعالى هو موضوع أصول الفقه في التراث الإسلاميّ، فإنّ التجارب الإنسانية هي أدلةُ أصول الفقه بصيغته العقديّة المؤنّسة، وقد تقدّم في هذا البحث أنموذجٌ تحديثيٌّ حيٌّ في نقد وتجديد الدكتور حسن حنفي وتأويله الأدلة وما يندرج تحتها بالتجارب، لكننا هنا نكون بإزاء أنسنة حدائرية سبقت إلى الدليل قبل أن تطال آية الفهم والاستدلال، وما الحديث عن مدخلية الشافعي في التعقيد الأصوليّ إلا مرحلة متأخرة في الفكر الحدائري عن مرحلة تجريبية الوحي الذي يُعدُّ أصل الأدلة، فهو في انتمائه اللغويّ والثقافيّ ظاهرةً عربيّة كما يراه الدكتور محمد عابد الجابري<sup>(47)</sup>. ويضيف الدكتور هشام جعيط أنّ هذا الروحيّ المجرب يعْتَبِرُهُ الأنبياء موجوداً مشاهدًا وهو في الحقيقة موجود لا يُشاهد<sup>(48)</sup>، كما أنهم أناسٌ يُخاطرون بعقلهم ليرتفعوا بالتجربة الشخصية إلى اللانهائي؛ أي إلى ما فوق العقل والذي يُقال ويُعبّر عنه بلغة العقل<sup>(49)</sup>.

وهكذا، فإنّ الانفصال الحدائريّ عن العقديّة الإلهية في التعقيد الأصوليّ يبدأ من موضوعه. ولئن

(46) انظر: محمد، أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، بيروت، مركز الإنماء القومي، (1996م)، (ص/175).

(47) محمد عابد، الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (2006م)، (ص/26-27).

(48) انظر: هشام، جعيط، في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، (2000م)، (ص/97).

(49) انظر: المرجع السابق، (ص/98).

كان الدليل إنساني المنشأ فإنَّ عمومته وخصوصه وإطلاقه وتقييده وما يحويه من أمرٍ ونهيٍ لحريٍّ به أن يرجع بعقدية التععيد إلى الإنسانية بعد أن استبانَت معالمُ رجوعه في التراث الإسلامي إلى الإلهية، وذلك ناجم في مجمله عن اضطرابٍ في ضبط مستويات الوضع، وسرعانَ ما يؤثّر هذا الاضطراب في صبغة طرقِ نقلِ القواعد التي تصطبغُ هي الأخرى بالإنسانية في الفكر الحدائحي حيث تعمّد إلى إلغاء النبوة وجعلها معبّرةً عن تجربة إنسانية وكذا إلى تحليل لغة الدليل باعتباره إنساني المنشأ في ضوء لسانيات تكفكيكية أو بنيوية أو ما بعدهما حسب تطور الفكر الحدائحي وانتقاله إلى ما بعد الحدائحي، ثم العقل تارةً بإخضاعه إلى المتناقض من الفلسفات حتى غدا عقلاً حسابانياً لا يقينَ منطقيّ فيه فضلاً عن أن يكون عقلاً يُكسبُ قواعدَ فهمٍ وآلياتِ استنباطٍ يقينية.

وقبل ختام هذا المحور، لا بُدَّ من الإلفات إلى أنه إن كان الفكر الحدائحي قد دنا بما هو إلهيٌّ إلى الإنسانية باضطرابٍ في ضبط مستويات الوضع، فإنَّ عيباً مماثلاً يقع في الطرف المقابل فيرتقون بما هو إنسانيٌّ إلى الإلهية بالاضطراب نفسه، وذلك أنَّ القواعد الأصولية آيةٌ لاستخلاص الأحكام وبناء الحقائق في الشرع، وهي آيةٌ ذاتُ عقدية إلهية كما تقدّم، إلا أنَّ تطبيقاتها تقع في مراتب علمية مختلفة تتردّد بين ما هو ثابتٌ في نفس الأمرٍ تظهَرُ عليه سمّة القطع واليقين وبين ما هو ثابتٌ في أذهان الناظرين من المجتهدين، وهذا الأخير منه ما هو ثابتٌ في أذهانهم جميعاً فيلحق بالأول وبين ما يتردّد بينهم لظهور سمات الظنّ فيه مما قد يجري فيه الخلاف إن في الحقائق أو في الأحكام أو في القواعد، فيعمّد الناظر في هذا الأخير إلى نقله من مستواه الإنسانيّ ملجئاً إياه ومرتقياً به إلى العقدية الإلهية، وهو أمرٌ جللٌ. ومن ذلك أن ينفلت للناظر الخيط الرفيع المميّز بين الحقيقة العرفية الخاصة والحقيقة الشرعية فيعمّد إلى وسم حقيقة عرفية مبنية وفق الاجتهاد الإنسانيّ بالحقيقة الشرعية ثم يرتب على ذلك اللوازم المترتبة على القدر في العقدية الإلهية للتععيد، وهو التباسٌ يرجع إلى عدة أسباب أهمّها أصالة التراث الإسلامي التي اقتضت أن لا يحيد علماؤه عن الشرعية وإن في الوضع، فكانوا يجتهدون قدر الإمكان في الحفاظ على ألفاظ الشرع الواردة في الوحي فيضعونها للمعاني سواء كانت ثابتة أم اجتهادية، ثم راجت تلكم الألفاظ العرفية في الأزمنة الأولى لتشكّل التراث لتتكوّن بعد ذلك نواة العلوم بما في ذلك الفقه وأصوله على قوالب تلك الألفاظ، فكان اللفظ الشرعيُّ يوحى بعقدية إلهية في المعنى الموضوع تحته باطرادٍ والحالُ أنَّ معناه مصطبغٌ بعقدية إنسانية! وقد ألفت الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى هذا التشكل فقال: «إنَّ رواج الألفاظ العرفية الفقهية غير الواردة في لسان الوحي لم يشع

إلا من القرن الثاني، وإنَّ بعضَ تلك الحقائق العرفية هي التي تكوَّنت بها نواة علم أصول الفقه<sup>(50)</sup>. فبعضُ ألفاظِ العرفِ الفقهيَّة قبل القرن الثاني تشكَّلت من لسانِ الوحي، وبعضُها الآخرُ تشكَّلَ من غير لسانه بعد القرن الثاني، وكلاهما كان نواةً لتشكُّلِ نواةِ أصول الفقه، الأمرُ يجعل من اللفظِ الشرعيِّ الظاهرِ مظنةً للالتباسِ في رُتبةِ المعنى الباطنِ فيُنسَبَ إلى الشرعيةِ والإلهيةِ والحالُ أنه لم يبرحُ العرفيةُ والإنسانيةُ، وهو مزلقٌ وجبَ التنبيهُ إليه إذ لا يقلُّ ضررًا عن أضرارِ مثاراتِ الفكرِ الحدائريِّ المتقدمة.

## خاتمة:

لقد تمَّ من خلالِ هذا البحثِ استخلاصِ مجموعةٍ من النتائجِ نجمها في النقاطِ التالية:

- إنَّ الحديثَ عن التععيدِ الأصوليِّ ابتداءً هو حديثٌ عن مستويين اثنيين؛ مستوى علميٍّ ومستوى وجودي.

- التععيدِ الأصوليِّ في مستواه الوجودي تععيدٌ عقديٌّ، بمعنى أنه يرجعُ إلى فعلِ الله تعالى لا إلى فعلِ الإنسان، ويشهدُ لذلك مجموعةٌ من المعالمِ في التراثِ الإسلاميِّ.

- ينتقلُ التععيدُ الأصوليُّ إلى الفهمِ الإنسانيِّ بثلاثيةِ النبوةِ والعقلِ واللغةِ تبعًا لضروراتِ العلاقةِ التكليفيةِ الجامعةِ بينِ المكلفِ والمكلفِ.

- ألقى الفكرُ الحدائريُّ مجموعةً من المثاراتِ في شأنِ عقديةِ التععيدِ الأصوليِّ حيث جعلَ هذه العقديةَ مصطبغةً بالصبغةِ الإنسانيةِ، وهي ترجعُ إلى مثارَيْن يتفرَّعُ ثانيهما عن الأوَّل: مثارِ الإنسانيةِ في القبليةِ المعرفيةِ، ثم مثارِ النسبيةِ والاجتهادِ البشريِّ في الوضعِ والموضوعِ، فعرضنا المثارَيْنِ بإجمالٍ غيرِ مخِلٍّ محلِّلينه في ضوءِ ما تقرَّرَ من كلياتِ تراثيةٍ في العقديةِ الإلهيةِ للتععيدِ، وتبيَّنَ ضعفُ هذينِ المثارَيْنِ وأنَّ سببَ ضعفِهما في الفكرِ الحدائريِّ راجعٌ إلى أمورٍ أبرزها اضطرابُ ضبطِ مستوياتِ الوضعِ في التععيدِ الأصوليِّ حينَ يؤنَّسُ ما هو إلهيٌّ.

وفي ضوءِ هذه النتائجِ، أختتمَ البحثُ بتوصيةٍ علميةٍ لعلها تكونُ فاتحةً مشروعِ بحثيٍّ يضطلعُ به الباحثون؛ وهي أن يُنتقلَ بهذه العقديةِ من التععيدِ في أصولِ الفقه إلى التععيدِ في علمِ أصولِ الفقه ما دامت المثاراتُ تتأسَّسُ على وفقِ هذا الأخيرِ، فيُميَّزُ فيه التععيدُ الذي يرجعُ إلى العقديةِ الإلهيةِ الثابتةِ عن التععيدِ الذي يرجعُ إلى العقديةِ الإنسانيةِ النسبيةِ. وليس هذا من قبيلِ البحثِ في التععيدِ هل له

(50) محمد الطاهر، بن عاشور، المصطلح الفقهي في المذهب المالكي، جبهة مقالات الطاهر ابن عاشور، جمعها: محمد الطاهر، الميساوي، الأردن، دار النفائس، (2015م)، (ص1010).

سنداتٌ علميةٌ من الشرع حتى يُظنَّ أنَّ سندا تهِ العلميةَ سهلةُ المنال قريبةُ المآخذ، إنما هو من قبيل البحث في هل التقييدُ في هذا الموضوع يرجعُ إلى فعلِ الله أم يرجعُ إلى فعلِ الإنسان؟ وفي مواضعٍ منه يمكن أن نتساءلَ من قبيل تقابلِ العدم والملكة؛ هل هذا التقييدُ أصلاً من شأنِ الله تبارك وتعالى ومن شأنه أن يُقرَّرَ فيه بالعقدية الإلهية أم هو شأنٌ للإنسان الحادث.

## المراجع:

- أبوزيد، نصر حامد. (1996). الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. مكتبة مدبولي.
- أركون، محمد. (1996). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد. (1996). تاريخية الفكر العربي. المركز الثقافي العربي.
- الباقلاني، محمد. (1998). التقريب والإرشاد في أصول الفقه. مؤسسة الرسالة.
- بن عاشور، محمد الطاهر. (2015). جمهرة مقالات الطاهر ابن عاشور (جمعها: محمد الطاهر الميساوي). دار النفائس.
- التوحيد، علي. (2009). الإمتاع والمؤانسة. دار الغد الجديد.
- الجابري، محمد عابد. (2006). مدخل إلى القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية.
- جعيط، هشام. (2000). في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة. دار الطليعة.
- الجويني، عبد الملك. (1997). البرهان في أصول الفقه. دار الكتب العلمية.
- الجويني، عبد الملك. (2003). التلخيص في أصول الفقه. دار الكتب العلمية.
- الجويني، عبد الملك. (2016). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. دار النور المبين.
- حنفي، حسن. (1988). من العقيدة إلى الثورة (ط. 1). دار التنوير للطباعة والنشر.
- حنفي، حسن. (2000). من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (ط. 1). مركز الكتاب للنشر.
- حنفي، حسن. (2002). التراث والتجديد (ط. 5). المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- الرازي، فخر الدين. (1420 هـ). التفسير الكبير. دار إحياء التراث العربي.
- الرازي، فخر الدين. (2019). المحصول في أصول الفقه. دار السلام.
- الزركشي، بدر الدين. (2010). البحر المحيط في أصول الفقه. وزارة الأوقاف الكويتية.
- السبكي، تاج الدين. (2013). الإبهاج في شرح المنهاج (تحقيق: محمود السيد أمين). دار الكتب العلمية.

- سيف الدين، الأمدي. (2019). *الإحكام في أصول الأحكام*. دار ابن حزم.
- شحرور، محمد. (2000). *نحو أصول جديدة للفكر الإسلامي. الأهالي للتوزيع*.
- الشرفي، عبد المجيد. (1991). *الإسلام والحداثة*. الدار التونسية للنشر.
- طه، عبد الرحمن. (2016). *روح الحداثة*. المركز الثقافي العربي.
- الفارابي، محمد. (1986). *شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة*. دار المشرق.
- قبوس إ. ب. س. (2024). *الخلف وأثره في التععيد الأصولي: دراسة تأصيلية تطبيقية*. مجلة الآداب، 12(2)، 531-589. <https://doi.org/10.35696/arts.v12i2.1976>
- مبروك، علي. (2007). *ما وراء تأسيس الأصول. رؤية للنشر والتوزيع*.
- المحلي، محمد. (2011). *حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع بتقاريرات الشريبي*. المكتبة العصرية.
- هاتينا، مائير (2019). *(Maer Hatina)*. حراس العقيدة. مدارات للأبحاث والنشر.

## Reference

- Abu Zayd, N. H. (1996). *Al-Imam al-Shaf'i wa ta'sis al-idiyulujyiah al-wasatiyyah*. Maktabat Madbuli.
- Al-Amidi, S. al-D. (2019). *Al-Ihkam fi usul al-ahkam*. Dar Ibn Hazm.
- Al-Baqillani, M. (1998). *Al-Taqrif wa al-irshad fi usul al-fiqh*. Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Farabi, M. (1986). *Sharh kitab Aristutalis fi al-'ibara*. Dar al-Mashriq.
- Al-Jabiri, M. 'A. (2006). *Madkhal ila al-Qur'an al-karim*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.
- Al-Juwayni, A. al-M. (1997). *Al-Burhan fi usul al-fiqh*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Juwayni, A. al-M. (2003). *Al-Talkhis fi usul al-fiqh*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Juwayni, A. al-M. (2016). *Al-Irshad ila qawaṭi' al-adillah fi usul al-i'tiqad*. Dar al-Nur al-Mubin.
- Al-Mahalli, M. (2011). *Hashiyat al-Banani 'ala sharh al-Mahalli 'ala jam' al-jawami' bi-taqrirat al-Sharbini*. Al-Maktabah al-'Asriyyah.

Al-Razi, F. al-D. (1420 AH). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Al-Razi, F. al-D. (2019). *Al-Mahsul fi usul al-fiqh*. Dar al-Salam.

Al-Sharafi, A. al-M. (1991). *Al-Islam wa al-hadathah*. Al-Dar al-Tunisiyyah lil-Nashr.

Al-Subki, T. al-D. (2013). *Al-Ibhaj fi sharh al-minhaj* (M. al-Sayyid Amin, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Tawhidi, A. (2009). *Al-Imta' wa al-mu'anasa*. Dar al-Ghad al-Jadid.

Al-Zarkashi, B. al-D. (2010). *Al-Bahr al-muhit fi usul al-fiqh*. Ministry of Awqaf of Kuwait.

Arkoun, M. (1996). *Al-fikr al-islami: Qira'ah 'ilmiyyah*. Markaz al-Inma' al-Qawmi.

Arkoun, M. (1996). *Tarikhyyat al-fikr al-'arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Gapos, E. S. (2024). Analogical Inference Deduction Impact on Deriving Jurisprudential Fundamental Rulings: An Applied Theoretical Study. *Journal of Arts*, 12(2), 531–589.

<https://doi.org/10.35696/arts.v12i2.1976>

Hanafi, H. (1988). *Min al-aqidah ila al-thawrah* (1st ed.). Dar al-Tanwir lil-Tiba'ah wa al-Nashr.

Hanafi, H. (2000). *Min al-nass ila al-waqi': Muhawala li-i'adat bina' 'ilm usul al-fiqh* (1st ed.). Markaz al-Kitab lil-Nashr.

Hanafi, H. (2002). *Al-turath wa al-tajdid* (5th ed.). Al-Mu'assasa al-Jami'iyya lil-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi'.

Hatina, M. (2019). *Hurras al-'aqidah*. Madarat lil-Abhath wa al-Nashr.

Ibn Ashur, M. al-T. (2015). *Jumharat maqalat al-Tahir Ibn Ashur* (M. al-T. al-Missawi, Ed.). Dar al-Nafa'is.

Ja'it, H. (2000). *Fi al-sirah al-nabawiyyah: al-wahy wa al-Qur'an wa al-nubuwwah*. Dar al-Tali'ah.

Mabrouk, A. (2007). *Ma wara' ta'sis al-usul*. Ru'ya lil-Nashr wa al-Tawzi'.

Shahrur, M. (2000). *Nahw usul jadidah lil-fikr al-islami*. Al-Ahali lil-Tawzi'.

Taha, A. al-Rahman. (2016). *Ruh al-hadathah*. Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-5-15

تاريخ القبول: 2025-7-29

**التعبير المحوسب لمحتوى الرؤى والمنامات في كتاب "تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام"**حسن مظفر الرزو<sup>(1)</sup>[halrizzo@gmail.com](mailto:halrizzo@gmail.com)**الملخص:**

يهدف هذا البحث إلى تحليل محتوى كتاب "تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام" للإمام عبد الغني النابلسي باستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغة الطبيعية المحوسبة. تتمحور إشكالية الدراسة حول الحاجة إلى إعادة قراءة النصوص التراثية في تعبير الرؤى وفق منهجية علمية محوسبة تكشف عن الأنساق المعرفية والدلالية المستبطنة في هذا التراث الثري. استخدمت الدراسة منهج التحليل المحوسب للنصوص، حيث تم تحويل النص من صيغته غير المهيكلة إلى بيانات رقمية مهيكلة قابلة للمعالجة الخوارزمية. شمل التحليل معالجات سطحية تضمنت تفكيك النص إلى 164,223 وحدة لغوية موزعة على 33,248 فئة متميزة، واستبعاد 21,434 وحدة من كلمات التوقف. كما تضمن معالجات عميقة شملت التحليل النحوي والصرفي والدلالي، مع الكشف عن 328 علمًا و87 مكانًا في النص. أظهرت النتائج أن منهجية النابلسي في تعبير الرؤى تركز على ستة محاور: سياق التعبير (اللغوي والشعري والرمزي التأويلي)، تبويب المنامات، أبعاد معاني الرؤيا، عناصر المحتوى الرمزي، ارتباط المحتوى بالبعدين الزمني والمكاني، والقواعد التفسيرية. كما كشف التحليل المقارن عن تطور نهج النابلسي مقارنة بابن سيرين من خلال دمج المرجعيات الثلاث والتوسع في التصنيفات والتأويلات. تؤكد الدراسة إمكانية تطوير نظام ذكاء اصطناعي لتعبير الرؤى وفق النهج الإسلامي، يجمع بين الموروث التراثي وأدوات الحوسبة الذكية، مما يسهم في إرساء علم رقمي متكامل لتعبير الرؤى في العصر الحديث.

**الكلمات المفتاحية:**

الرؤى والمنامات، تعبير الرؤيا، الذكاء المحوسب، التحليل اللساني، الرموز المنامية.

(1) المعهد العالمي لحوسبة القرآن والعلوم الإسلامية، العراق.

للاقتباس: الرزو، حسن مظفر، التعبير المحوسب لمحتوى الرؤى والمنامات في كتاب "تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام"، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 116-145.

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

## OPEN ACCESS

Received: 2025-5-15

Accepted: 2025-7-29



## Computerized Interpretation of the Content of Visions and Dreams in Ta'teer Alana'am fi Ta'beer Al-Ro'yah wal Mana'am "Perfuming the Senses in the Interpretation of Visions and Dreams"

Hassan Muthaffar Al-Rezzu<sup>(2)</sup>[halrizzo@gmail.com](mailto:halrizzo@gmail.com)

### Abstract:

This study explores the application of artificial intelligence and natural language processing to analyze Ta'teer Alana'am fi Ta'beer Al-Ro'yah wal Mana'am by Imam Abdul Ghani Al-Nabulsi, aiming to reinterpret classical Islamic dream interpretation texts through a computational lens. By converting the unstructured manuscript into structured digital data, the research uncovers underlying cognitive and semantic patterns using both surface-level and deep linguistic analysis, identifying over 164,000 linguistic units, 328 personal names, and 87 locations. The findings highlight Al-Nabulsi's interpretive framework, which is structured around six key dimensions, including linguistic and symbolic contexts, dream classification, and temporal-spatial relevance. A comparative study with Ibn Sirin's work reveals Al-Nabulsi's methodological evolution through broader classifications and integration of diverse sources. Ultimately, the research demonstrates the feasibility of building an AI-driven system for dream interpretation rooted in Islamic tradition, bridging classical scholarship with modern computational tools to lay the foundation for a digital science of dream analysis.

### Keywords:

Visions and Dreams, Dream Interpretation, Artificial Intelligence, Linguistic Analysis, Dream Symbols.

(2) International Institute of Qur'an and Islamic Sciences Computation, IRAQ.

Cite this article as: Al-Rezzu, Hassan Muthaffar, Computerized Interpretation of the Content of Visions and Dreams in *Ta'teer Alana'am fi Ta'beer Al-Ro'yah wal Mana'am* ("Perfuming the Senses in the Interpretation of Visions and Dreams"), Journal of Namaa, Namaa Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 116-145.

© 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:

تشهد الدراسات التراثية الإسلامية في العقود الأخيرة تحولاً نوعياً في منهجيات البحث والتحليل، حيث تتجه نحو توظيف أدوات الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغة الطبيعية المحوسبة لاستنتاج النصوص التراثية والكشف عن أنساقها المعرفية المستبطنة. وفي هذا السياق، يبرز علم تعبير الرؤى والمنامات كأحد الحقول المعرفية الثرية في التراث الإسلامي، والذي أرسى قواعده النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وطوره علماء أجلاء أمثال محمد بن سيرين وعبد الغني النابلسي، حيث تراكمت عبر القرون مصنفات ضخمة تحوي منهجيات متقنة لتأويل الرؤى وفق المرجعية الإسلامية.

لقد ظلت مصنفات تعبير الرؤى، رغم أهميتها المعرفية وثرائها الدلالي، خارج دائرة الدراسات الأكاديمية المعمقة، حيث اقتصر التعامل معها على الطباعات التجارية التي تفتقر إلى التحقيق العلمي أو الدراسة المنهجية. وقد تحولت هذه المصنفات إلى مادة استهلاكية يقبل عليها العامة لتفسير الأحلام دون مراجعة نقدية أو تمحيص علمي، مما أدى إلى تشويه المحتوى العلمي لهذا التراث وعدم إبراز عمقه المعرفي ونظريته المتكاملة في تعبير المنامات.

تتمحور إشكالية هذا البحث حول الحاجة الملحة لإعادة قراءة النصوص التراثية في تعبير الرؤى وفق منهجية علمية محوسبة تكشف عن الأنساق المعرفية والدلالية المستبطنة في هذا التراث، خاصة في ظل بروز تطبيقات الذكاء الاصطناعي المعاصرة لتعبير الرؤى التي تعاني قصوراً واضحاً في فهم السياقات الثقافية والدينية المعقدة، وعدم قدرتها على تحليل اللغة الرمزية الكامنة في المنامات. كما تكمن الإشكالية في غياب دراسات تحليلية معمقة تبرز النظرية الإسلامية المتكاملة في تعبير المنامات مقابل النظريات الحديثة التي تختزل الرؤى في انعكاسات فيزيولوجية أو نفسية، مما يجردها من أبعادها الروحية والمنتعالية.

يهدف هذا البحث إلى تحليل محتوى كتاب «تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام» للإمام عبد الغني النابلسي باستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغة الطبيعية المحوسبة، والكشف عن المنهجية العلمية التي تبناها النابلسي في تعبير الرؤى من خلال تحليل الأنساق اللغوية والدلالية والمفاهيمية في النص، وإبراز تطور نهج النابلسي مقارنة بسابقه وخاصة ابن سيرين، وبيان إمكانية تطوير نظام ذكاء اصطناعي لتعبير الرؤى وفق النهج الإسلامي يجمع بين الموروث التراثي وأدوات الحوسبة الذكية.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة، فقد شهد مجال تعبير الرؤى تطورات لافتة في السنوات الأخيرة نتيجة دمج تقنيات الذكاء الاصطناعي، حيث ظهرت منصات رقمية مثل MuslimDream.net و Tafseir.com و A7lamy.com التي تعتمد على خوارزميات مستندة إلى نصوص قرآنية وحديثية وموسوعات تعبير تقليدية. غير أن المراجعة النقدية لهذه المنصات تكشف عن فشلها في كثير من الأحيان في إعطاء تعبير دقيق للرؤى، نظرًا لمحدوديتها الواضحة في تأويل تفاصيل محتوى الرؤيا، خاصة عند التعامل مع السياقات الثقافية والدينية المعقدة. كما تفتقر هذه المنصات إلى التحليل النحوي والصرفي لمضامين الرؤى، ولم تمر بمعالجات شبكات المفاهيم والعلاقات الدلالية التي تربط المفردة المنامية ببقية المفردات في سياقات متعددة.

وتنطلق هذه الدراسة من فرضية أساسية مفادها أن كتاب «تعطير الأنام» يحتوي على نظرية إسلامية متكاملة ومنهجية علمية متقنة في تعبير الرؤى تتفوق على النظريات الحديثة في فهم أبعاد الرؤى الروحية والمعرفية، وأن هذه المنهجية قابلة للاستخراج والتحليل باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي المعاصرة. كما تفترض الدراسة أن النابلسي قد طور نهجًا تكامليًا يجمع بين المرجعيات اللغوية والشرعية والرمزية التأويلية، وأن هذا النهج يمكن أن يشكل أساسًا لتطوير نظام ذكاء اصطناعي متقدم لتعبير الرؤى وفق المنظور الإسلامي.

ومن الناحية المنهجية، تعتمد هذه الدراسة على منهج التحليل المحوسب للنصوص، حيث تم تحويل نص «تعطير الأنام» من صيغته غير المهيكلية إلى بيانات رقمية مهيكلية قابلة للمعالجة الخوارزمية. وتشمل المعالجات مستويين: الأول معالجات سطحية تتضمن تفكيك النص إلى وحدات لغوية أولية واستبعاد كلمات التوقف وإعداد سحابة الكلمات، والثاني معالجات عميقة توظف خوارزميات برمجية ذكية للتحليل النحوي والصرفي والدلالي مع الكشف عن هوية الكيانات الموجودة في النص وإنشاء خرائط المفاهيم التي تعبر عن الأنساق المعرفية.

وتتكون خطة البحث من خمسة محاور أساسية: يبدأ بمراجعة للتوجهات المعاصرة في التعبير المحوسب للرؤى والمنامات لبيان أوجه القصور في المنصات الحالية، ثم ينتقل إلى التحليل المحوسب لمحتوى كتاب تعطير الأنام من خلال إعادة قراءته بلسان اللغة الطبيعية المحوسبة والتحليل اللساني المحوسب لمحتواه، ويتطرق بعدها إلى تشكيل خرائط المفاهيم والأنساق المعرفية في تعبير الرؤى لدى النابلسي مع عقد مقارنة بين نهجه ونهج ابن سيرين.

## 2. مراجعة للتوجهات المعاصرة في التعبير المحوسب للرؤى والمنامات:

شهد مجالُ دراسة الرؤى في الفضاء المعرفي الإسلامي تطورًا ملحوظًا مع بروز تقنيات الذكاء الاصطناعي وتكاملها مع علوم الشريعة. وقد تأرجحت الجهود بين مبادرات تطبيقية تستند إلى الموروث التأويلي، وأخرى تحليلية نقدية تسعى إلى استكشاف إمكانات الذكاء الاصطناعي وحدوده في مجالٍ تتداخل فيه المعاني الرمزية، والمرجعية النصية، والدلالات الشخصية.

فقد قام الباحثان مينزر وفارول (Menzer & Varol, 2014) بدراسة عبر شبكة الإنترنت تهدف إلى تجديد طبيعة العلاقات بين رموز الأحلام عبر ثقافات متعددة، منها الثقافة العربية. واعتمدت الدراسة على أدوات تحليل الشبكات النصية (Text Networks) لاكتشاف الأنماط البنيوية المتكررة في رموز الأحلام. وقد كشفت النتائج عن وجود تقاطعات دلالية بين الرموز ذات الطابع الديني، مثل: النار، والماء، والطير، كما طرحت تساؤلات حول مدى ثبات هذه الرموز في الثقافة الإسلامية، مما يشير إلى إمكانية دمج المناهج الشبكية مع السياقات الإسلامية في التأويل.

وفي السياق ذاته، قام الباحث حسن مظفر الرزو (الرزو، 2023) بتطوير نهج تحليل الشبكات النصية (Text Network Analyses) الذي استخدمه الباحثان، وذلك في تحليل الشبكات الدلالية المرتبطة بتفسير الرؤى والمنامات لدى كلٍّ من ابن سيرين والناقليسي، مع مقارنة بين دلالات الرموز في تأويليهما.

بالمقابل، ركزت ورقة بحثية صادرة عن مؤسسة الأخلاق الإسلامية المعاصرة (Al-Amin Ethics Institute, 2024) على تحديات ما يُعرف بـ«الانفجار التركيبي» (Combinatorial Explosion) في تفسير الرؤى. فقد بيّن الباحثون أن العدد الهائل من المتغيرات المرتبطة بالحالم، مثل: العمر، والجنس، والثقافة، والظروف النفسية، والخلفية الدينية، يجعل من الصعب على أنظمة الذكاء الاصطناعي تقديم تفسيرات دقيقة دون استحضار البعدين الإنساني والشرعي. وقد حذّروا من ظاهرة «التسطيح التأويلي» للرؤى عند الاعتماد الحصري على الخوارزميات.

ولا تزال المكتبة العربية تعاني من غياب البحوث الموسّعة أو الدراسات المنهجية التي تتناول سبل تسخير الذكاء الاصطناعي في تعبیر الرؤيا، رغم توافر مدوّنة تعبيرية ثرية تنتظر من ينقّب في محتواها البياني، ويستخرج مادتها المعرفية، بما يُسهّم في تحليل رموز الرؤى وتوليد تأويلاتها من خلال المعالجات الذكية.

### 3. التحليل المحوسب لمحتوى كتاب تعطير الأنام:

يعد كتاب تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والأنام (الناقلي، 1359هـ) من أشهر الكتب المتأخرة التي صُنِّفت في حقل تعبير الرؤى والمنامات، بعد أن حرص الناقلي أن يودع فيه كل ما كتبه السابقين في هذا الموضوع، فأصبح موسوعة ضخمة لتعبير مفردات الرؤى التي يراها الإنسان المسلم في منامه. ولكي يصبح النص جاهزاً لعملية الاستنطاق المحوسب فمن الضروري تحويل مادته الى فضاء رقمي مهيكّل ليتحول من النسق العادي غير المهيكّل Unstructured Text الى بيانات رقمية مهيكلة - Structured Data (Praveen & Chandra, 2017).

#### 3.1. إعادة قراءة تعطير الأنام بلسان اللغة الطبيعية المحوسبة:

تلتحق معالجات اللغة الطبيعية المحوسبة بحقل الذكاء الاصطناعي والتي تتركز اهتماماتها على إعادة تشكيل الخطاب اللغوي التقليدي بواسطة مجموعة من الخوارزميات الذكية لكي تتحول مادتها الى بنية رقمية يمكن للحواسيب والبيئات البرمجية التي تقيم فيها أن تفهم وتحلّل مضامينها، وتكشف عن هوية الأنماط السائدة فيها، وتتبع التوجهات المستودعة في سياقها، والكشف عن المعاني والدلالات المستوطنة فيها.

اعتمدنا في هذه الدراسة على النسخة الرقمية<sup>(3)</sup> لكتاب «تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام» المتوفرة في موقع المكتبة الشاملة<sup>(4)</sup>، بالإضافة الى النسخة التي تتوفر في موقع تراث<sup>(5)</sup>، فأضحت هاتان النسختان مورداً أساسياً لعمليات المعالجة المحوسبة.

بصورة عامة تتألف معالجات اللغة الطبيعية من (Jurafsky & Martin, 2024):

- معالجات سطحية تتضمن تفكيك النص الى وحدات أولية Tokens، وممارسة سلسلة من عمليات الفرز، واحتساب تكرارات حضورها في النص، ثم استبعاد كلمات التوقّف<sup>(6)</sup> التي لا تمتلك معنى بذاتها Stop Words للتقليل من حجم المعالجات المحوسبة وزيادة كفاءة

(3) اعتمدت النسخة الرقمية للكتاب؛ لأن النماذج المحوسبة لا زالت غير قادرة على قراءة النصوص العربية مباشرة من النسخ المصورة على الأصل.

(4) تتوفر هذه النسخة على الموقع: <https://shamela.ws/book/1217>.

(5) تتوفر النسخة على الموقع: <https://app.turath.io/book/1217>.

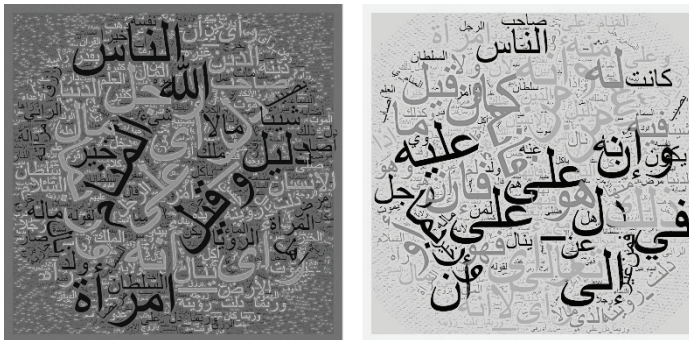
(6) يُطلق مصطلح «كلمات التوقّف» (Stop Words) على مجموعة من الكلمات التي تشمل أدوات التعريف، وحروف الجر، والروابط، وغيرها من الكلمات التي تُستخدم بشكل متكرر، مثل: «ال»، «هو»، «في»، «و»، «و». وهي كلمات يشيع استخدامها في توليد السياقات، لكنها غالباً ما تُستبعد في معالجة اللغة الطبيعية، لأنها لا تحمل قيمة معرفية تُذكر في مهام تحليل النصوص أو استعلامات البحث، حيث يكون التركيز على الكلمات الأكثر دلالة.

الخوارزميات البرمجية في تعاملها مع محتوى النص، وضمان خلوه من العلامات والرموز والأرقام، وإعداد سحابة الكلمات Words Cloud التي تمنحنا معاينة المشهد الصوري لمحتوى النص والكلمات الأساسية فيه<sup>(7)</sup>.

• معالجات عميقة توظف خوارزميات برمجية ذكية تقوم بعمليات التحليل: النحوي، والصرفي، والدلالي لمادة النص، مع الكشف عن هوية الكيانات الموجودة في النص (أعلام وأماكن)، وممارسة عملية الكشف عن شبكة المفاهيم Concept Map التي تعبّر عن الأنساق المعرفية التي أودعها النايلسي في النص (Bird, Klein, & Loper, 2009).

أسفرت المعالجة الأولية التي نفذتها الخوارزميات الذكية عن تفكيك نص تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام إلى وحدات لغوية أولية (Tokens)، بلغ عددها 164,223 وحدة، صُنّفت ضمن 33,248 فئة لغوية متميِّزة. وقد قامت الخوارزميات بتحديد كلمات التوقّف (Stop Words)، والتي بلغ عددها 21,434 وحدة موزعة على 1,347 فئة، ثم استبعدت من قاعدة البيانات المُعدّة خصيصًا لإجراء معالجات لغوية لاحقة على النص.

وقد خضعت الوحدات اللغوية لمعالجة قبلية (Preprocessing) شملت تنظيف النص وتوحيد الصيغ، ثم معالجة بعدية (Postprocessing) أعقبت إزالة كلمات التوقّف، بهدف توليد سحابة الكلمات (Word Cloud) التي تعكس توزّع التكرارات وديناميات الحضور الدلالي للمفردات الأساسية ضمن النص الكامل للكتاب. (انظر الشكل (1)).



الشكل (1). سحابة كلمات كتاب تعطير الأنام قبل رفع كلمات التوقّف وبعد استبعادها<sup>(8)</sup>.

(7) يطلق اصطلاح سحابة الكلمات (Words Cloud) على التمثيل المرئي للكلمات الأكثر تكرارًا في نص معين. تُعرض الكلمات بأحجام مختلفة، حيث تكون الكلمات الأكثر تكرارًا أكبر حجمًا، مما يشير إلى أهميتها أو تكرارها في النص.

(8) الشكل أعده الباحث بواسطة خوارزميات برمجية قامت بمعالجات مفردات النص قبل استبعاد كلمات التوقّف وبعده.

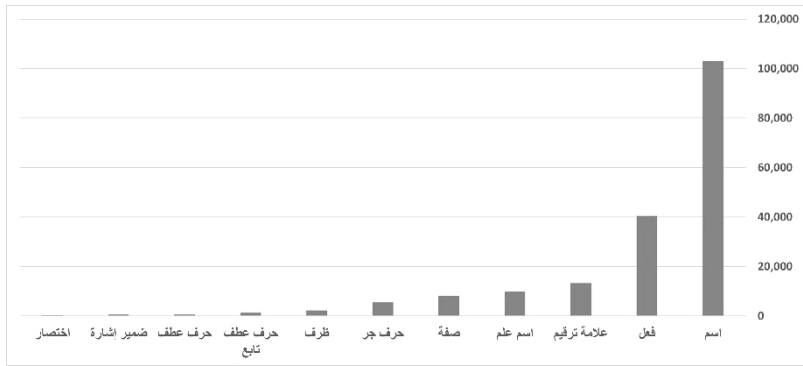
ويبدو واضحًا من حجم الكلمات في الشكلين أن إزالة كلمات التوقف قد أبرزت أن أكثر المفردات حضورًا فيه هي «المنام»، و«الناس»، والمرأة» ولفظ الجلالة، والتي تعكس انطباعًا أوليًا عن موضوع الكتاب، ومشاغله، ومرجعياته.

أما عملية الكشف عن هوية الكيانات الموجودة في نص الكتاب (أعلام وأماكن) فقد كُشف عنها بواسطة خوارزميات ذكية أخرى، قامت بعملية التنقيب ببيانات النص Text Mining فأعلنت نتائجها أن عدد الأعلام قد بلغ 328 علمًا، بلغ مجموعة تكراراتها 717 مرة، أما الأماكن فقد بلغ عددها 87 مكان، وبلغ عدد تكراراتها 189 مرة.

### 3.2. التحليل اللساني المحوسب لمحتوى الكتاب:

تضم المعالجات العميقة للنص مجموعة من المعالجات المحوسبة اللسانية التي تستخدم فيه حزمة من الخوارزميات الذكية التي تقوم بطيف واسع من المعالجات التي تتضمن: التحليل الصرفي المحوسب، والتحليل النحوي المحوسب، والتحليل الدلالي الذي انبثقت عن بياناته الخرائط المفاهيمية التي أعلنت عن الذخيرة والأنساق المعرفية التي يتميز بها سياق النص<sup>(9)</sup>.

وفر التحليل النحوي المحوسب قاعة بيانات مفصلة عن أقسام الكلام المستودع في كتاب تعطير الأنام، مع تحديد أكثرها حضورًا في نص الكتاب. أنظر الشكل (2).



الشكل (2). أكثر أقسام الكلام حضورًا في تعطير الأنام<sup>(10)</sup>.

ولاستثمار التحليل النحوي وتحديد أقسام الكلام في كتاب «تعطير الأنام في بيان نهج النابلسي في

(9) تتولد عن معالجات التحليل اللساني للنصوص كميات كبيرة من البيانات التي يمكن توظيفها في تحليلات لغوية متعددة. ومع

ذلك، فقد عمدنا إلى انتقاء جزء محدود منها، بما يتناسب مع أهداف هذه الدراسات وغاياتها.

(10) أعد الشكل من بيانات تحليل أقسام الكلام لنص كتاب تعطير الأنام مع احتساب عدد تكراراتها بعموم النص.

تعبير المنامات والرؤى والمنامات»، يمكن اتباع المنهجية التالية:

### 1. الدراسة النحوية للعناوين والأبواب:

يمكن البدء بتحليل العناوين الرئيسية والفرعية في الكتاب نحوياً، وتحديد:

- التراكيب الإضافية (مثل: تعطير الأنام).
- الجمل الاسمية والفعلية.
- أنواع المبتدأ والخبر.
- أدوات الربط والعطف المستخدمة.
- صيغ الجمل المستخدمة في التبويب.

### 2. تحليل لغة التعبير ودلالاتها:

- تحديد الأفعال المستخدمة في عملية التعبير وفق أنماطها الزمنية (الأفعال الماضية: للدلالة على أحداث وقعت واكتملت في زمن سابق، الأفعال المضارعة: للتعبير عن أحداث مستمرة أو متجددة أو واقعة حالياً أو في المستقبل القريب، وأفعال الأمر: تُستخدم للتوجيه أو الطلب أو إصدار التعليمات).
- رصد الصيغ الشرطية وأدواتها (إذا رأى... فإنه...).
- تحليل أسلوب النابلسي في استخدام المصادر والمشتقات.
- دراسة أنماط الجمل التي يستخدمها في التعبير.

### 3. دراسة المصطلحات التأويلية:

- تصنيف الألفاظ المستخدمة في التأويل حسب أقسام الكلام.
- تحليل الصفات والنوعت المستخدمة في وصف الرؤى.
- دراسة التقديم والتأخير في جمل التعبير ودلالاتها.

### 4. توظيف التحليل النحوي في فهم منهجية النابلسي:

- كيف يؤثر الأسلوب النحوي في بناء التعبير.
- العلاقة بين التركيب النحوي والدلالة التعبيرية.

- الخصائص النحوية المميزة لأسلوب النابلسي.

## 5. إنشاء معجم لغوي تأويلي:

- تصنيف الكلمات حسب أقسامها (أسماء، أفعال، حروف).
- تحديد الحقول الدلالية المرتبطة بكل قسم.
- دراسة التطور الدلالي للألفاظ المستخدمة في التعبير.

## 6. تحليل أسلوب الإقناع النحوي:

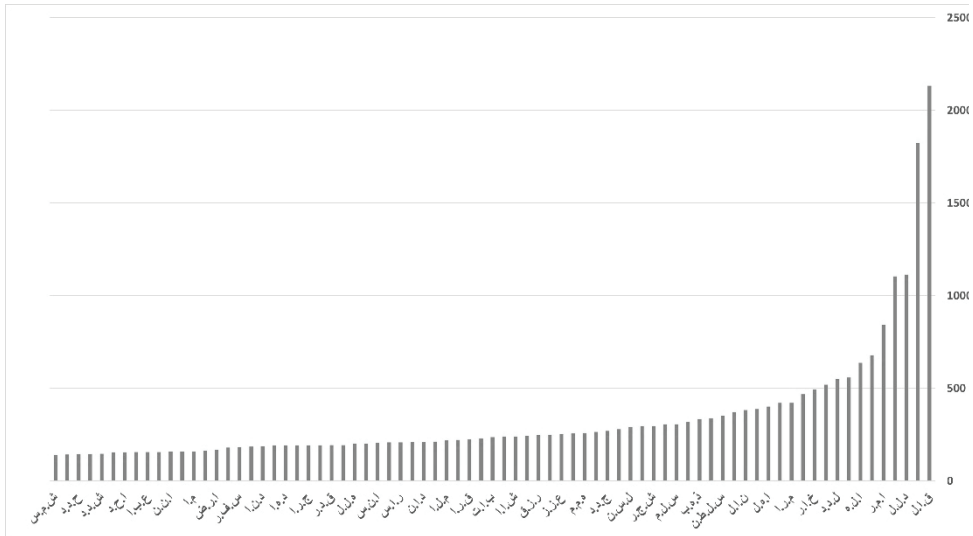
- دراسة أساليب التوكيد المستخدمة.
- تحليل أدوات الربط المنطقي بين الرؤيا وتعبيرها.
- رصد الأساليب الإنشائية (استفهام، تعجب، نداء) ودلالاتها.

## 7. المقارنات النحوية:

- مقارنة الأسلوب النحوي للنابلسي مع مفسري المنامات والرؤى الآخرين.
- دراسة تأثير النابلسي بالأساليب النحوية في كتب التعبير والفقه.

## 8. توظيف النتائج في:

- إعداد دليل لفهم منهجية النابلسي التعبيرية.
  - استخراج القواعد الضمنية في تحليل الرؤى.
  - تقديم نموذج لغوي معاصر يستفيد من منهجه.
  - تطوير برامج حاسوبية لتحليل النصوص التراثية في تعبير المنامات والرؤى.
- وسيساعد هذا المنهج الباحث على فهم أعمق لطريقة النابلسي في تعبير المنامات والرؤى، وسيكشف عن الأبعاد الدلالية والمعرفية التي تحملها التراكيب النحوية في الكتاب.
- بالمقابل تضمنت عملية التحليل الصرفي المحسوب استخدام مجموعة من الخوارزميات الذكية التي عالجت كل مفردة من مفردات الكتاب، من خلال إزالة اللواحق الملتحقة بالكلمات Affixes، سواء كانت سوابق Prefixes أو لواحق Suffixes، لتحديد الجذر اللغوي الذي اشتقت منه الكلمة، ثم أحصيت عدد السبائك اللغوية التي اشتقت من كل جذر من جذور الكلمات، مع تحديد أكثر الجذور اللغوية حضورًا في نص الكتاب (Kurdi, 2013). انظر الشكل (3).



الشكل (3). أكثر الجذور اللغوية حضورًا في كتاب تعطير الأنام<sup>(11)</sup>.

وتوفر قواعد البيانات التي أنتجها التحليل الصرفي، لمحتوى كتاب تعطير الأنام فرصة سانحة لدراسة تكرار جذور الكلمات المرتبطة بالتأويل والتفسير فتسهم في الكشف عن منهجه في تعبير الرؤى، كما تساعد على رصد الألفاظ المستخدمة في الربط بين الرموز المنامية ودلالاتها، بالإضافة إلى تحليل الحقول الدلالية المهيمنة في تفسيراته للرؤى.

أما بالنسبة للتحليل النحوي والكشف عن أقسام الكلام في خطابه لتعبير الرؤى، فتكشف عمليات تحليل نسب استخدام الأسماء والأفعال بالكشف عن طريقته في الشرح والتوضيح، بينما تفصح أنماط الجمل والتراكيب النحوية التي استخدمها في السياق التعبيري حيث ربط الرموز بالتأويلات، كذلك تعلن عن طبيعة الأساليب البلاغية المفضلة لديهم عندما تعبیره لمضامين الرؤى والمنامات. أما مخرجات التحليل الدلالي المحوسب فتفصح عن البعد الدلالي للاصطلاحات المستخدمة لديه، وتحليل الجذور المرتبطة بالفضاء الدلالي لمفردات الرؤى، وتصنيف التعبيرات حسب مجالاتها الدلالية.

ولعرض جزء يسير من مخرجات التحليل الصرفي لمحتوى كتاب تعطير الأنام، وبيان الذخيرة اللغوية للنابلسي في معالجته لمسألة تعبير المنامات والرؤى، حاولنا انتخاب 10 جذور لغوية من مجموعة الجذور اللغوية، مع إحصاء مستوى تكراراتها في نص الكتاب، وإدراج 15 بنية صرفية فقط

(11). أعد الشكل من بيانات التحليل الصرفي المحوسب لمحتوى الكتاب، وتحديد الجذور اللغوية التي اشتقت منها الكلمات، مع تحديد تكرارات حضورها في نص الكتاب.

من العدد المذكور قبالة كل جذر من هذه الجذور للبنيات اللغوية والصرفية التي استخدمها باشتقاق المعاني التي عبّر من خلالها عن مضامين الرؤى والمنامات، فأودعناها في الجدول (1).

الجدول (1). شريحة محدودة من مخرجات التحليل الصرفي لكتاب تعطير الأنام.

الجذر	مستوى الحضور	عدد البنيات اللغوية	أمثلة على البنيات اللغوية
ح.ك.م	3336	385	أحكم/ محكمة/ يحاكمه/ الحكماء/ الإحكام/ أحكم/ التحكم/ محكما/ يحكم/ حكيمًا/ الحكم/ مستحكم/ حكمته/ الحاكم/ والحكومة.
د.ل.ل	12144	306	فدليلها/ فدليلها/ دلالة/ ودليل/ يدلان/ أدلي/ دلائل/ دليلهم/ أدلة/ يدلون/ دله/ دلة/ أدله/ دلوا/ الدال.
ر.ز.ق	4056	112	ورزق/ والرزق/ للرزق/ ويرزقه/ يرزق/ ترزقه/ ورزق/ يرتزق/ رزقه/ أرزاقها/ مرزوقا/ ورزقا/ ورزقه/ أرزاقهم/ رزقا.
س.ل.م	4715	366	وسلامة/ يسلم/ ويسلم/ سلمت/ تسلم/ إسلام/ سلم/ يسلمون/ وسلامه/ السلم/ إسلامه/ وتسلم/ الاستلام/ ويسلمون/ السليم.
ص.د.ق	2198	331	صديقا/ صديقا/ بالصدقة/ صديقه/ صديقه/ الصديق/ وصديقه/ الصدق/ تصديق/ صداق/ بالصدق/ بصدقة/ صداقة/ ويتصدق/ كصدقة.
ع.ل.م	9345	589	عالمين/ بعالم/ وعلما/ وعلمه/ العلم/ عالمين/ معلوم/ وعلمة/ علم/ تعلمه/ العلوم/ علامات/ بعلمة/ وعلماءه/ يعلم.
ف.ه.م	219	72	مفهوما/ فهمه/ وفهم/ فهما/ فهم/ الأفهام/ مفهوم/ فهم/ وفهما/ يفهم/ والفهم/ ويفهمها/ الفهم/ يفهمه/ يفهم.
ق.ر.ا	2527	215	قرانا/ تقر/ قرانا/ قرانا/ قرأنا/ قرأنا/ القراءة/ وقراءته/ قراءته/ قرية/ استقرت/ نقره/ فقرأ/ قارئ/ يقر.
ك.ت.ب	1599	279	مكتوبه/ مكتوبة/ كاتب/ الكتاب/ مكتوبه/ الكتابة/ كتابي/ كتابه/ كتبت/ يكتبها/ كتب/ كتبها/ فكتبها/ بكتاب/ وكتبنا.
ن.ا.ر	1808	246	والنورة/ والنورة/ المنير/ بنار/ النار/ أنواره/ منيرة/ نور/ النورة/ ناره/ نارًا/ تنور/ بالنار/ والنور/ نورة.

وتكشف سمة تعدد البنيات اللغوية للجذور عن أبعاد دلالية مهمة في تفسير الرؤى عند النابلسي،

ويمكن ملاحظة ذلك من خلال سبر السمات التالية:

## 1. الأبنية الصرفية وتنوعها:

- صيغ اسم الفاعل مثل:
  - «حاكم، عالم، فاهم، قارئ، كاتب» تدل على من يقوم بالفعل، مما يشير في الرؤيا إلى الفاعل الحقيقي للحدث.
- صيغ المصدر مثل:
  - «حكم، علم، فهم، قراءة، كتابة» تشير إلى أصل الفعل وجوهره، مما يعكس حقيقة الرؤيا وأصلها.
- صيغ المفعول مثل:
  - «محكوم، معلوم، مفهوم، مقروء، مكتوب» تدل على وقوع الفعل وتحققه، مما يشير إلى تحقق التأويل.

## 2. التحولات الدلالية:

- من المادي إلى المعنوي:
  - «كتاب» (مادي) → «مكتوب» (قدر).
  - «نار» (مادية) → «نور» (معنوي).
  - «رزق» (مادي) → «مرزوق» (حال).

## 3. الصيغ المزيدة ودلالاتها:

- بناء «أفعل» مثل:
  - «أحكم، أسلم، أعلم» يدل على القوة والتمكن في الفعل.
- بناء «افتعل» مثل:
  - «احتكم، استلم، اتصل» يشير إلى المشاركة والتفاعل.

## التحولات الزمنية:

- الفعل الماضي:
  - «حكم، علم، فهم، قرأ، كتب» يدل على تحقق الأمر في الرؤيا.
- الفعل المضارع:

◦ «يحكم، يعلم، يفهم، يقرأ، يكتب» يشير إلى استمرارية الحدث أو توقعه.

◦ دلالات الجموع:

• جمع التكسير:

◦ «حكماء، علماء، كتب» يدل على الكثرة والتنوع في التأويل.

• جمع السلامة:

◦ «عالمين، مسلمين» يشير إلى العموم والشمول.

## 6. الصفات المشبهة:

• مثل:

◦ «حكيم، عليم، سليم» تدل على ثبوت الصفة وتأصلها.

## 7. المركبات الإضافية:

• مثل:

◦ «أهل العلم، دار السلام» تشير إلى علاقات معنوية خاصة في التأويل.

## 8. دلالات التضعيف:

• في مثل:

◦ «عَلَم، حَكَم» تدل على التكثير والمبالغة في المعنى.

ويسهم هذا التنوع في البنيات اللغوية في:

1. ثراء محتوى التأويل وتعدد مستوياته.

2. دقة في تحديد المعنى المقصود في الرؤيا.

3. مرونة في ربط الرؤيا بالواقع.

4. عمق في فهم دلالات الرؤيا وأبعادها.

5. قدرة على التمييز بين المعاني المتقاربة.

6. إمكانية تتبع تحولات المعنى وتطوره.

هذا النظام المعقد من البنيات اللغوية سمح للنابلسي بتقديم تفسيرات دقيقة ومتعددة الأبعاد

للرؤى، مع مراعاة السياقات المختلفة والدلالات المتنوعة.

ولبيان هذه المسائل حاولنا مراجعة دلالات الجذور اللغوية لمفردات الرؤى التي انتخبناها في

الجدول (1)، لبيان نهجه في توظيفها على صعيد تحديد المعنى اللغوي، والدلالات التعبيرية، وتطبيقاتها لديه. انظر الجدول (2).

الجدول (2). تحليل الجذور الصرفية ودلالاتها في تعبير الرؤى المنامية لدى النابلسي.

الجذر	المعنى اللغوي	الدلالات في الرؤيا	التطبيقات التعبيرية
ن.و.ر	الإضاءة والوضوح	الهداية، العلم، البصيرة	رؤية النور: هداية وعلم
ع.ل.م	المعرفة والإدراك	العلم، الفقه، الفهم	رؤية العالم: علم نافع
ح.ك.م	الإنقاذ والضبط	الحكمة، القضاء، العدل	رؤية الحاكم: قضاء عادل
س.ل.م	السلامة والأمان	النجاة، الصحة، الإسلام	رؤية السلام: أمان وسلامة
ر.ز.ق	العتاء والكسب	الرزق، البركة، الغنى	رؤية الرزق: توسعة في المال
ص.د.ق	الحق والصواب	الصدق، الوفاء، الأمانة	رؤية الصادق: نجاح وفلاح
ك.ت.ب	التدوين والتسجيل	العلم، التوثيق، القدر	رؤية الكتاب: علم وحكمة
ق.ر.أ	التلاوة والفهم	العلم، الفهم، البصيرة	رؤية القراءة: علم وفهم
ف.ه.م	الإدراك والوعي	العلم، الذكاء، الفطنة	رؤية الفهم: ذكاء وفطنة
د.ل.ل	الإرشاد والتوجيه	الهداية، الإرشاد، التوفيق	رؤية الدليل: هداية وإرشاد

ويبدو واضحاً أن هذه الجذور تشكل منظومة متكاملة في تفسير الرؤى عند النابلسي، حيث تتداخل

دلالاتها لتعطي معانٍ عميقة تتعلق بالهداية، والعلم والخير والصلاح. ويمكن بيان ذلك مما يلي:

### 1. العلاقة بين جذور المعرفة والإدراك:

- يمكن ملاحظة التكامل بين (ع.ل.م) و(ف.ه.م) و(ق.ر.أ) و(ك.ت.ب)
- تشكل منظومة معرفية متكاملة في تفسير الرؤى:
  - (ع.ل.م) يمثل أساس المعرفة «العلم، معلوم، يعلم».
  - (ف.ه.م) يمثل إدراك المعنى «يفهم، مفهوم».
  - (ق.ر.أ) يمثل تلقي المعرفة «القراءة، قارئ».
  - (ك.ت.ب) يمثل توثيق المعرفة «كتاب، يكتب».

### 2. التداخل بين الهداية والنور:

- جذر (ن.و.ر) يرتبط مع:

- (د.ل.ل) في معنى الإرشاد والهداية.
- (ع.ل.م) في معنى وضوح المعرفة.
- (ف.ه.م) في معنى انكشاف المعنى.
- في تفسير الرؤيا، رؤية النور تدل على:
  - الهداية بعد الضلال.
  - العلم بعد الجهل.
  - الوضوح بعد الغموض.

### 3. منظومة الحكم والعدل:

- جذر (ح.ك.م) يتقاطع مع:
  - (ع.ل.م) في الحكمة المبنية على العلم.
  - (ف.ه.م) في القدرة على إصدار الأحكام الصائبة.
  - (ص.د.ق) في العدل والصدق في الحكم.
- دلالات مهمة في تعبير المنامات والرؤى:
  - رؤية القاضي أو الحاكم.
  - رؤية مجلس القضاء.
  - رؤية إصدار الأحكام.

### 4. شبكة الأمان والسلامة:

- جذر (س.ل.م) يتصل بـ:
  - (ر.ز.ق) في الأمان المادي والمعنوي.
  - (ص.د.ق) في السلامة من الغش والخداع.
  - (ح.ك.م) في العدل والأمان الاجتماعي.
- تفسيرات مرتبطة في الرؤيا:
  - النجاة من المخاطر.
  - السلامة في الدين والدنيا.
  - الأمان والاستقرار.

## 5. دائرة الصدق والوفاء:

- جذر (ص.دق) يرتبط بـ:
  - (س.ل.م) في السلامة من الكذب.
  - (ح.ك.م) في العدل والإنصاف.
  - (ع.ل.م) في صدق المعرفة.
- دلالات في تعبير المنامات والرؤى:
  - الأمانة في المعاملات.
  - صدق الحديث والوعد.
  - نقاء السريرة.

## 6. منظومة الرزق والعتاء:

- جذر (ر.زق) يتقاطع مع:
  - (س.ل.م) في الرزق الحلال.
  - (ص.دق) في البركة والصدقات.
  - (ح.ك.م) في العدل في توزيع الأرزاق.
- تفسيرات مهمة:
  - البشارة بالرزق.
  - توسع في المال الحلال.

## 7. البركة في العمل والتجارة

- التكامل بين القراءة والكتابة:
- الترابط بين (ق.ر.أ) و(ك.ت.ب):
  - في تلقي العلم ونشره.
  - في توثيق المعرفة وحفظها.
  - في البركة والخير.
  - دلالات خاصة في الرؤيا:

- البشارة بالعلم والمعرفة.
- تحقق الأمنيات المكتوبة.
- النجاح في التعليم والدراسة.

ويكشف هذا التحليل المفصل عن شبكة معقدة من العلاقات بين الجذور في تعبير المنامات والرؤى عند النابلسي، حيث تتداخل المعاني وتتكامل لتشكل نظامًا متماسكًا في تفسير الرؤى. فكل جذر يضيف بُعدًا خاصًا للتفسير، ولكنه يعمل أيضًا ضمن منظومة متكاملة مع الجذور الأخرى.

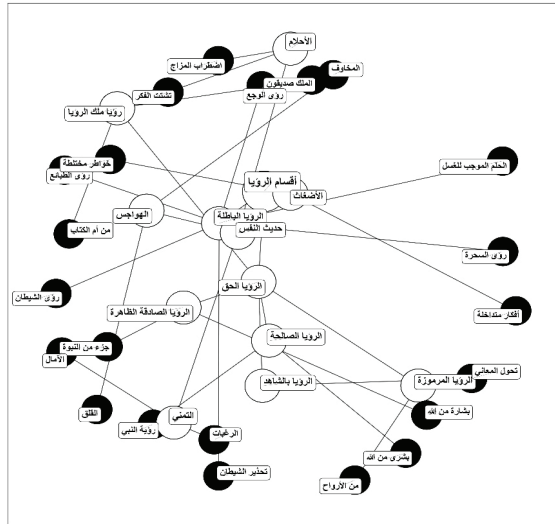
#### 4. تشكيل خرائط المفاهيم والأنساق المعرفية في تعبير الرؤى لدى النابلسي:

تعد خرائط المفاهيم Concept Maps نمطًا من أنماط التمثيل الرسومي التي تعبر عن هوية المفاهيم المودعة بالنصوص، وطبيعة العلاقات المعرفية التي تربط فيما بينها، بواسطة عقد من المفاهيم ومستويات متعددة من العلاقات البيئية التي تعلن عن طبيعة العلاقات والترابطات التي يتشكل منها النسق المعرفي للمسألة التي نروم سبر معانيها ودلالاتها (Novak & Gowin, 1984).

ويمكن أن توفر لنا عملية تشكيل خرائط المفاهيم فرصة ثمينة لسبر الفضاء المعرفي، وشبكة العلاقات على مستوى المبادئ والمفاهيم التي تشكّل عنها خطاب النابلسي في دائرة تعبير الرؤى والمنامات، وتلقي الضوء على الكثير من المسائل التي طرحها في كتابه تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام. حاولنا أن نضع مجموعة من المحاور الرئيسية المتصلة بالنسق المعرفي الذي تبناه عبد الغني النابلسي في كتابه تعطير الأنام ضمن قائمة منتخبة المشاغل المعرفية التي تخص علم تعبير الرؤيا لديه، مع إعداد مقارنة بين نهجه ونهج إمام تعبير الرؤى محمد بن سيرين، وإعداد مقارنة أخرى بين نهجه ونهج النظريات المعاصرة في تفسير الأحلام، قبل أن نلج إلى مرحلة تحليل تعبيره لرؤية الشمس في المنام. وقد أعدت هذه التمثيلات والخرائط المفاهيمية من بيانات كتاب تعطير الأنام المهيكلة، ومن قواعد البيانات التي أنتجتها التحليلات اللسانية، حيث حدت أهم المفردات الاصطلاحية، وتكراراتها، وطبيعة العلاقات الرابطة فيما بينها داخل حدود النص، ثم استخدمنا مجموعة من الخوارزميات الذكية التي مارست عملية تحليل العلاقات وتحويلها إلى أنساق شبكاتية تعبر عن الأنساق المفاهيمية وخرائطها التي تعبر بجلاء عن مستويات العلاقات الرابطة بين المفردات الاصطلاحية وتداعياتها على إنشاء المفاهيم والبنى المعرفية.

## 1.4. أنواع المنامات والرؤى:

لم يخرج النابلسي في تقسيمه لأنواع المنامات والرؤى عن نهج أئمة التعبير الذي أعلنوا عنه في مصنفاتهم، والذي استمد مادته من الأحاديث المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. أنظر الشكل (4).



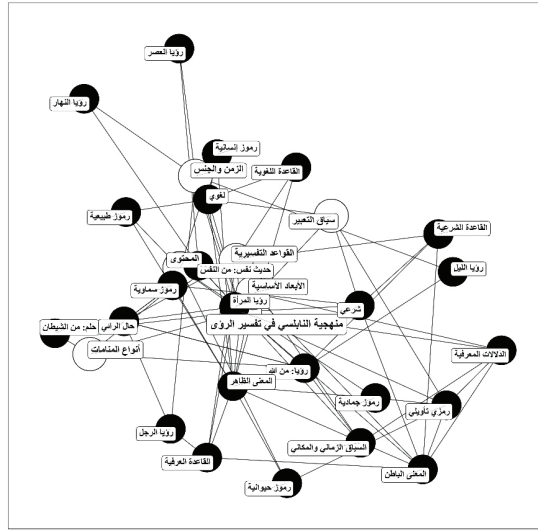
الشكل (4). أنواع المنامات عند النابلسي<sup>(12)</sup>.

بيد أنه قد أضاف تفصيلات جديدة لأنواع المنامات، سوى الرؤى، والأحلام، وحديث النفس، فنجد لديه عدة مستويات من الرؤى، مثل: الرؤيا الحق، والرؤيا الصادقة الظاهرة، والرؤيا الصالحة، والرؤيا بالشاهد، والرؤيا المرموزة، مما أسهم في زيادة البعد المعرفي لاصطلاح الرؤيا والأقسام التي تفرعت عنها. كذلك فقد توسّع في بيان التدايعات التي تنشأ عنها مختلف المنامات بمختلف مراتبها فمنح لنفسه فرصاً تعبيرية أكثر ثراء، وأضحت مضامينها متعددة الدلالات والمعاني.

## 2.4. قراءة نهج تعبير الرؤيا عند النابلسي:

سخرنا البيانات المهيكلة لكتاب تعطير الأنام، وقواعد بيانات التحليل اللساني لمحتوى الكتاب لكي تكون مورداً للخوارزميات الذكية بقصد استنطاقها للروح بنهج تعبير الرؤيا والمنامات عند النابلسي، فمئنتنا الشكل (5).

(12) الشكل من إعداد الباحث.



الشكل (5). خارطة المبادئ والمفاهيم التي استخدمها النابلسي في إرساء نهجه لتعبير الرؤى  
والمنامات<sup>(13)</sup>.

أظهر التحليل اللساني، وشبكات المفاهيم التي حاولنا التنقيب عنها في نص كتاب تعطير الأنام أن البنية المنهجية التي تبناها النابلسي في تعبیر الرؤى والمنامات التي طرح مفرداتها في سفره الجليل قد ارتكزت الى شبكة معرفية متكاملة، سعى من خلالها الى تأسيس نسقه المعرفي في تعبیر الرؤى والمنامات. وتبين أن هذه المنهجية قد تألفت من ستة محاور رئيسة:

√ المحور الأول: سياق التعبير: اعتمد في مرجعيته الى الجوانب: اللغوية، والشرعية، والرمزية التأويلية.

√ المحور الثاني: تبويب المنامات: صنّف فيه ما يراه النائم في منامه الى رؤيا من الله، تتعدد مراتها بضوء توافق محتواها الكلي أو الجزئي مع الواقع، وحلم من الشيطان، وحديث نفس ينبثق عن معاناة جسد الانسان في دائرة حواسه باليقظة أو المنام.

√ المحور الثالث: أبعاد ذات صلة بمعاني الرؤيا، تتأرجح بين معنى ظاهر، أو باطن، تسود فيه شبكة من الرموز التي تتنوع دلالاتها المعرفية.

- √ المحور الرابع: عناصر المحتوى التي تتشكل عن الرموز المنبثة في وقائع الرؤيا، والتي تتنوع مصادرها الطبيعية، والإنسانية، والحيوانية، والنباتية، والجمادية، والسماوية.
- √ المحور الخامس: ارتباط البعد المعرفي للمحتوى بالبعدين: التوقيت الزمني حين رأى النائم رؤيته، وهوية الرائي سواء كان ذكراً أو أنثى.
- √ المحور السادس: القواعد التفسيرية التي تستخدم بوصفها الأداة التي تعبر عن الخطاب المنامي، سواء استندت الى القواعد اللغوية، أو الشرعية، أو العرفية، أو حال الرائي، أو السياق الزمني والمكاني.
- وقد سعى النايلسي الى إنشاء علاقات معرفية بين عناصر الرؤى من خلال بيان شبكة الترابطات من خلال النسق الذي حاولنا ملمة دلالة نسيج العلاقات والترابطات الظاهرة فيه بالجدول (3).
- الجدول (3). الترابطات المعرفية بين عناصر الرؤى في نهج النايلسي بالتعبير.

الوصف	طبيعة العلاقات المعرفية
ارتباط السياق اللغوي بالقاعدة اللغوية والمعنى الظاهر. ارتباط السياق الشرعي بالقاعدة الشرعية والمعنى الباطن. ارتباط السياق الرمزي التأويلي بالدلالات المعرفية والمعنى الباطن للرموز.	التداخل بين سياق التعبير والقواعد التفسيرية
الرؤيا ترتبط بالقاعدة الشرعية، وحال الرائي، والسياقين الزمني والمكاني. الحلم مرتبط بحال الرائي. يرتبط حديث النفس بالسياقين الزمني والمكاني.	العلاقة بين أنواع المنامات والقواعد التأويلية
المنامات الليلية تميل لأن تلتحق بالرؤى. منامات النهار والعصر تلتحق بحديث النفس. يرتبط البعد التأثيري لجنس الرائي بالعرف السائد في بيئة الرائي.	الزمن والجنس بوصفها عوامل تفسيرية
ربط الرموز الطبيعية والإنسانية بالسياق اللغوي والمعنى الظاهر. تأويل الرموز الحيوانية والجمادية بالنهج الرمزي التأويلي. ترسيخ البعد الشرعي للرموز السماوية.	تأويل المحتوى الرمزي



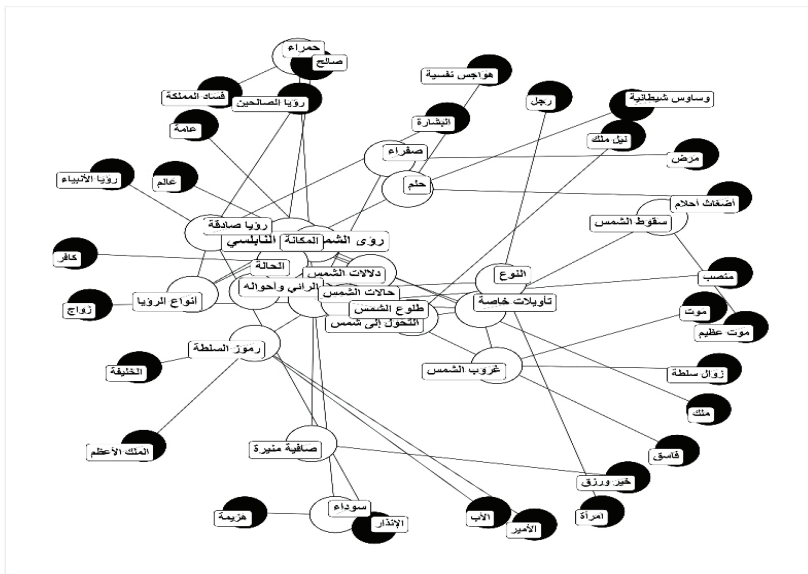
المحور	نهج عبد الغني النابلسي	نهج ابن سيرين
الأبعاد الأساسية للرؤيا	ميّز بين المعنى الظاهر، المعنى الباطن، والدلالات المعرفية، حيث أعطى أهمية كبيرة للبعد الباطن والتأويل المعرفي.	ركّز على المعنى الظاهر أكثر، وكان أقل اهتمامًا بالمعاني الباطنية، حيث فضّل التفسير المباشر للأحلام.
المحتوى الرمزي	صنف الرموز إلى طبيعية، إنسانية، حيوانية، جمادية، وسماوية، وأعطى لكل نوع تأويلًا خاصًا بناءً على حال الرائي وسياق الرؤيا.	لم يكن لديه تصنيف صارم للرموز، لكنه اعتمد على القيم المتوارثة في الثقافة والتفسير الفقهي لكل رمز.
تأثير الزمن والجنس	اعتبر أن وقت الرؤيا وجنس الرائي لهما تأثير على التفسير، فمثلاً رؤيا الليل أكثر صدقًا من رؤيا النهار.	لم يُركز كثيرًا على توقيت الحلم، لكنه أخذ في الاعتبار جنس الرائي في بعض الحالات.
القواعد التفسيرية	استخدم خمس قواعد رئيسية: القاعدة اللغوية، القاعدة الشرعية، القاعدة العرفية، حال الرائي، والسياق الزمني والمكاني.	اعتمد بشكل رئيسي على القاعدة الشرعية والقاعدة اللغوية، وكان أقل اهتمامًا بالقاعدة العرفية أو الظروف الشخصية للرأي.
الأسلوب التفسيري	استخدم أسلوبًا تركيبياً يعتمد على دمج الأدلة من مختلف السياقات، مما يجعل تفسيره أكثر تعقيدًا لكنه أكثر شمولية.	استخدم أسلوبًا تحليليًا مباشرًا حيث فسر كل حلم بناءً على النصوص الدينية واللغة، دون دمج السياقات المختلفة بشكل واضح.
العلاقة بين الرؤى والواقع	ركّز على أن الرؤى تعكس المعرفة والمستقبل والمعتقدات، ورأى أنها قد تحمل دلالات نفسية وفلسفية.	رأى أن الرؤى انعكاس للواقع وظروف الرائي، وأعطى أهمية أقل للتحليل الفلسفي أو النفسي للرؤى.
استخدام النصوص الدينية	استشهد بالقرآن والسنة، لكنه استخدمها إلى جانب التأويل الرمزي والمعاني الباطنية.	اعتمد بشدة على القرآن والسنة، ورأى أن تفسير الرؤى يجب أن يكون مستندًا أساسًا إلى النصوص الشرعية.
مستوى التعقيد في التفسير	تفسيره أكثر تجريدًا ومعرفيًا، حيث يعتمد على التحليل الرمزي والتأويل العرفي مع دمج الأبعاد الثلاثة.	تفسيره أكثر بساطة ومباشرة، حيث يعتمد على المعنى اللغوي والشرعي الظاهر.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول إنّ النابلسي قد قدم منهجًا شاملًا وأكثر تعقيدًا، من نهج الإمام

ابن سيرين، حيث دمج بين دلالة مفردات الخطاب الشرعي، واللغوي، والتأويل الرمزي، وعمق التجربة الصوفية. أما ابن سيرين فقد كان أكثر التزامًا بالدلالة الظاهرة التي كان يستنبطها من مفردات الأدلة الشرعية، واللغة، بعيدًا عن التأويلات الرمزية أو الصوفية فأضحى أكثر قبولًا لدى العامة، بينما كان نهج النابلسي أشد عمقًا وشمولًا.

#### 4.4. نهج النابلسي في تعبير رؤية الشمس في المنام:

تُعدُّ رؤية الشمس في المنام من الرموز المهمة في علم تفسير الرؤى، وقد تناولها الإمام عبد الغني النابلسي في كتابه «تعطير الأنام في تعبير المنام» بعمق ودقة، حيث أدرج مجموعة من التفسيرات التي تعتمد على سياق الرؤية وحالة الرائي. ولبيان نهجه في تعبير الرؤى التي ترى فيها الشمس عمدنا الى توجيه دفة الخوارزميات المحوسبة الى سبر مستويات حضور كلمة «الشمس» في كتاب تعطير الأنام، وتحديد علاقتها ببقية المفردات التي يحفل بها مشهد الرؤيا، مع احتساب تكرارات المعاني، وعمق العلاقة فيما بينها، وأودعنا حصيلته الحوسبة الذكية في الشكل (7).



الشكل (7). البعد التأويلي لرؤية الشمس في المنام عند النابلسي<sup>(15)</sup>.

بصورة عامة، شكل نهج النابلسي في تعبیر رؤية الشمس في المنام نموذجًا متكاملًا وظّف خلاله الحقل اللغوي، والدلالة الشرعية، والرموز التأويلي، وقواعد التعبير التي شاعت في دائرة تعبیر الرؤى والمنامات عند سابقيه، فأنتج عنها نسقًا معرفيًا أحاط بالفضاء الدلالي لحضور الشمس في مجال الرؤيا. ولغرض توضيح نسيج التعبير الدلالي لرؤية الشمس الذي أعدناه بواسطة الحوسبة الذكية آثرنا عرض دلالة رؤية الشمس في الجدول (5)، لحلحلة سمة التعقيد المقسمة مادة النسيج الذي عرضناه في الشكل السابق.

الجدول (5). بيان تفاصيل نهج تعبیر رؤية الشمس في الرؤى لدى النابلسي.

المجال التفسيري	التفسير الديني (القرآن والسنة والتأويل الشرعي)	التفسير اللغوي والرمزي (البلاغة والمجازات)	التفسير الواقعي والاجتماعي (الحياة والمجتمع)
الشمس والسلطة	الشمس ترمز إلى الحاكم أو السلطان، كما في رؤيا يوسف (عليه السلام): «رَأَيْتُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ سَاجِدِينَ لِي»	الشمس تدل على القوة والسيادة، والظهور العلني في المجاز البلاغي	إذا رآها الحاكم مشرقة، دل على قوته، وإن رآها تغيب أو تكسف، دل على زوال حكمه
الشمس والعدالة	الشمس نور الله في الأرض، فإذا رآها الحاكم مشرقة، دل ذلك على عدالته	في الأدب العربي، الشمس رمز الهداية والكشف عن الحقائق	اختفاء الشمس قد يدل على انتشار الفساد أو الظلم في المجتمع
الشمس والتحويلات الشخصية	الشمس إذا رآها الإنسان فوق رأسه، قد تدل على علو شأنه بقدر نورها	التعبير المجازي عن العلو والرفعة: «بلغ شأوه الشمس»	رؤية الشمس في المنام قد تدل على الترتي في الوظيفة أو المكانة الاجتماعية
الشمس والموت	في الحديث: «انكساف الشمس عند موت العظماء»، مما يربطها بالأحداث الكبرى	الشمس ترمز للحياة، وغروبها يدل على الفناء	رؤية الشمس تغرب قد تعني وفاة شخص مهم في حياة الراي
الشمس والصراع بين القوى المختلفة	في القرآن: «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا» ترمز للحق، مقابل القمر الذي قد يرمز للباطل أحيانًا	في المجاز: الشمس والقمر قد يدلان على قوتين متصارعتين	إذا رأى الشخص الشمس والقمر في نزاع، فقد يشير إلى خلاف بين أهل الحكم والعلماء

يُظهر نهج النابلسي في تفسير رؤية الشمس في المنام توازنًا بين التأويل الديني، البلاغي، والاجتماعي، مما يجعله تفسيرًا شاملًا ومترابطًا يعتمد على مختلف مصادر المعرفة لفهم رمزية الشمس ومعاني حضورها في المنام.

## 5. فرصة استخدام الذكاء الاصطناعي لتعبير الرؤى والمنامات:

تزخر المكتبة الإسلامية بعدد كبير من المصنفات التي عني أصحابها بتعبير المنامات، وأودعوا فيها مفردات الرؤى ونهج تعبيرها، الذي أرسى لبناته الأولى محمد بن سيرين، وأكمل بنيانه عبد الغني النابلسي في كتابه تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام. إن هذه الذخيرة الثرية من المفردات المنامية والنهج الذي استخدم في تأويلها يشكل موردًا خصبًا يمكن أن يعالج بأدوات الذكاء الاصطناعي ضمن إطار معرفي متكامل يجمع بين الموروث الإسلامي، وفق الأنساق الدلالية التي تستعير دلالاتها من موارد الشريعة، واللسان العربي، والرمزية التأويلية.

ويمكن أن تستثمر هذه الذخائر المعرفية الخصبة بواسطة أدوات الذكاء الاصطناعي، وخوارزمياته المحوسبة في ترسيخ فضاء معرفي رصين لتعبير المنامات والرؤى وفق نهج متماسك يبرز النهج الذي يعتمد في علوم النفس والاجتماع والتي لم تفلح في قراءة رموز المنامات بنهج يتسم بالقبول بعد أن أدرجت جل المنامات في دائرة حديث النفس والإعلان عن رغبات مكبوتة غير متزنة.

وسيقوم الإطار المعرفي للنسق المحوسب في تعبير المنامات والرؤى باللسان العربي على ثلاثة أركان أساسية:

1. الإطار الشرعي الذي يستمد مادته من موارد الشريعة الإسلامية: القرآن والسنة، مع ربط الرؤى بالمنظور العقدي الإسلامي الذي يفرق بين الرؤى الصادقة، وحديث النفس، وأضغاث الأحلام. فيستبعد تخليط المنامات ويوجه عنايته الى الرؤيا كونه من تباشير النبوة، ويسعى الى استنطاق رموزها وتأويل الخطاب المستبطن فيها.
2. الإطار اللغوي: الذي يستثمر الخطاب اللغوي وثناء اللغة العربية في تحليل المعاني، الجذور، والاشتقاقات لمفردات الرؤى التي أودعها أئمة هذا الشأن في مصنفاتها لسبر دلالاتها وإثراء تأويل المحتوى بمزيد من المعاني والدلالات.
3. الإطار الرمزي التأويلي: الذي يركز الى عملية تحليل الرموز المنامية وفق شبكة معرفية توضح أنماط الترابط بين الرموز وتأويلاتها.

ويمكن تحقيق هذه الغاية من خلال:

٧ استثمار كتب تعبير المنامات والرؤى وإعادة هيكلة المحتوى لكي يتوافق مع متطلبات معالجات اللغة الطبيعية، والخوارزميات المحوسبة لاستخراج الأنماط الدلالية، والتوجهات، وتحديد

المفاهيم المفتاحية، والكشف عن نسيج الارتباطات بين المفردات وتداعياتها على إنتاج محتوى التعبير.

✓ تطوير نظام ذكاء اصطناعي تفسيري يعتمد على شبكات العلاقات الدلالية داخل مصنفات تعبیر المنامات والرؤى، والاستفادة من خوارزميات تحليل المشاعر والتنبؤات اللغوية لفهم طبيعة الرؤى ومدى ارتباطها بحال الراي.

✓ تحليل الأنماط الزمنية والمكانية للرؤى من خلال دراسة تأثير الزمن والمكان على طبيعة الرؤى والتأويلات المختلفة.

✓ توحيد الأسس التأويلية لتعبير الرؤى والمنامات وفق النهج الإسلامي من خلال إرساء نهج مقارنة يتبع التطور الدلالي للمفردة المنامية، وطبيعة العلاقات التي تربطها ببقية مفردات الرؤيا، ومحيطها الاجتماعي، والزماني والمكاني يمكن للخوارزميات المحوسبة أن تمارس عليها سلسلة من معالجات التعلم العميق Deep Learning لتفسير الرموز المنامية وفق نهج رصين. وستوفر بين أيدينا مصادر متنوعة ستتحول شيئاً فشيئاً الى بيانات ضخمة Big Data ستشكل قاعدة معرفية لعمليات التحليل والتعبير. انظر: الجدول (6).

الجدول (6). موارد البيانات الضخمة التي ستستثمر في تعبیر المنامات والرؤى في المستقبل القريب.

المورد	المصادر	طبيعة البيانات المتوفرة	الذخيرة المعرفية المستمدة	مدى مقاربتها لعلم التعبير عند المسلمين
نصوص التراث الإسلامي	كتب تفسير الأحلام التراثية (ابن سيرين، النابلسي، الكرمانلي...)	نصوص تفسيرية تاريخية، تصنيفات الرموز المنامية، قواعد التأويل	المناهج التقليدية في التأويل، أصول الفقه في تعبیر الرؤى	عالية: تعتمد على مصادر إسلامية تقليدية
الذكاء الاصطناعي وتحليل البيانات	التعلم العميق، معالجة اللغة الطبيعية، قواعد بيانات ضخمة	أنماط لغوية، دلالات متكررة، تحليل مشاعر الراي	تحليل البيانات الضخمة واستنتاج الأنماط التعبيرية	متوسطة: تحتاج إلى ضبط وفق الفهم الشرعي

المورد	المصادر	طبيعة البيانات المتوفرة	الذخيرة المعرفية المستمدة	مدى مقاربتها لعلم التعبير عند المسلمين
المعاجم اللغوية المحوسبة	مشاريع مثل Word-Net، ArabicWord-Net، وقواميس الذكاء الاصطناعي	مرادفات، اشتقاقات، جذور الكلمات المستخدمة في الرؤى	استكشاف المفردات والاشتقاقات في اللغة العربية	متوسطة: توفر بيانات لغوية تدعم التأويل الإسلامي
التفسير القرآني والحديثي	القرآن الكريم، شروحات الحديث، تفسير الأحلام في الفقه الإسلامي	أمثلة قرآنية وحديثية للرموز المنامية	تفسير الأحلام في إطار الإسلام والشريعة	عالية: تستند إلى الوحي الإسلامي والحديث
النظريات النفسية الحديثة	تحليل فرويد، يونغ، المدارس الحديثة في علم النفس	تحليل السلوك النفسي، علاقة الأحلام بالعقل الباطن	تحليل الأحلام من الناحية النفسية وتأثيرها على العقل الواعي	منخفضة: تعتمد على نظريات غير شرعية تحتاج إلى إعادة تأويل
النماذج الحاسوبية للرؤى	نماذج ذكاء اصطناعي مدربة على بيانات تفسير الرؤى	أنماط تكرار الرؤى، استخراج رموز ومعاني جديدة	تطوير نماذج تعتمد على تقنيات الذكاء الاصطناعي	متوسطة: تعتمد على بيانات حديثة لكنها تحتاج إلى ضبط شرعي
تحليل البيانات الزمنية والمكانية	البيانات الزمنية والمكانية للرؤى المحفوظة في السجلات الرقمية	تحليل الإحصاءات الزمنية والمكانية لتكرار الرؤى	العلاقة بين البيئة الزمانية والمكانية والتفسير	عالية: توفر رؤية أوسع لسياق الرؤى وفق المنظور الإسلامي
شبكات المعاني والذكاء الاصطناعي	خرائط دلالية وشبكات معرفية تعتمد على البيانات التراثية والنماذج اللغوية	أنظمة شبكية تربط المفاهيم القرآنية واللغوية بالتفسيرات المنامية	توليد خرائط معرفية لعلم تأويل الأحلام	مرتفعة: تجمع بين التراث والذكاء الاصطناعي لتفسير أكثر دقة

وعلى هذا الأساس ستوفر أماننا فرصة سانحة على صعيد إنشاء منصات ذكاء اصطناعي تقوم بتحليل الرؤى بناءً على قواعد معرفية. رصينة، وتطوير شبكات تحليل دلالي للرؤى والمنامات عبر العصور المختلفة، وإنتاج نماذج تفسيرية قابلة للتحديث وفق البيانات الجديدة المستخلصة من بيانات

متنوعة. وبذلك سيصبح علم تعبير الرؤى علمًا رقميًا متكاملًا يجمع بين الخبرة التراثية والتحليل الذكي المحوسب، مما يساهم في بناء تفسير أكثر دقة وشمولية للرؤى في العصر الحديث.

## المراجع:

ابن سيرين، محمد (د.ت). *منتخب الكلام من تفسير الأحلام*. مطبعة مصطفى البابي الحلبي.  
 الرزو، حسن مظفر. (2023). معالجة محوسبة لتحليل شبكة المعاني والمفاهيم في كتب تعبير  
 الرؤيا. موقع مركز نماء، بتاريخ 27 فبراير.  
 النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. (1359هـ). *تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام*. مطبعة مصطفى  
 البابي الحلبي.

## References

Al-Amin Ethics Institute. (2024). *Combinatorial Explosion in Dream Interpretation*. Retrieved June 29, 2025, from <https://alaminethics.org/combinatorial-explosion-in-dream-interpretation>

Al-Nābulusī, 'A. ibn Ismā'īl. (1359 A.H.). *Ta'ṭīr al-anām fī ta'bīr al-ru'yā wa-al-manām* [Perfuming humanity in interpreting dreams and sleep]. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Press. (in Arabic).

Al-Razzu, H. M. (2023). A computational treatment for analyzing the semantic and conceptual network in dream interpretation works. *Namā'*, February 26, 1–23. (in Arabic)

BaHammam, A. S., Al-Shimemeri, S. A., & Al-Khairi, S. M. (2018). Dream interpretation from an Islamic perspective and its significance in modern psychology. *Journal of Religion and Health*, 57(1), 367–380. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0415-9>

Bird, S., Klein, E., & Loper, E. (2009). *Natural language processing with Python*. O'Reilly Media.

Ibn Sīrīn, M. (n.d.). *Muntakhab al-kalām min tafsīr al-aḥlām* [Selections of speech from the interpretation of dreams]. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Press. (in Arabic)

Jurafsky, D., & Martin, J. H. (2024). *Speech and language processing: An introduction to natural language processing, computational linguistics, and speech recognition with language models* (4th ed.). University of Colorado at Boulder.

Karoo, K., & Jogi, M. (2023). Syntactic and semantic analysis in natural language processing: Unveiling the underlying mechanisms. *International Journal of Research Publication and Reviews*, 4(12), 381–395.

Kibble, R. (2009). *Natural language processing* (Report CO3354). University of London.

Kurdi, M. Z. (2013). *Natural language processing and computational linguistics: Speech, morphology and syntax*. John Wiley & Sons.

Maas, J., & Leaub, B. (2003). Concept mapping – Exploring its value as a meaningful learning tool in accounting education. *Global Perspectives on Accounting Education*, 2, 75–98.

Novak, J. D., & Gowin, D. B. (1984). *Learning how to learn*. Cambridge University Press.

Praveen, S., & Chandra, U. (2017). Influence of structured, semi-structured, unstructured data on various data models. *International Journal of Scientific & Engineering Research*, 8(12), 67–69.

Varol, O., & Menczer, F. (2014). *Connecting Dream Networks Across Cultures*. arXiv preprint. <https://arxiv.org/abs/1402.2297>



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-2-6

تاريخ القبول: 2025-8-6

## ملاحظات باليُوغرافية وكوديكولوجية على نسخة مخطوطة نادرة لكتاب الشفا للقاضي عياض

خالد زهري<sup>(1)</sup>[k.zahri@uae.ac.ma](mailto:k.zahri@uae.ac.ma)

## الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة نسخة مخطوطة خزائنية ملكوية نادرة من "كتاب الشفا" للقاضي عياض، وهي النسخة المحفوظة في الخزنة الحسنية بالرباط تحت رقم "986"، من أجل فتح آفاق معرفية جديدة مُخترَنة في عنصرين من العناصر المادية للمخطوط، وهما: 1 - الخطوط وأشكالها ووظائف استعمالها، وهو ما تهتم به "الباليوغرافيا". 2 - البيانات المسجَّلة في "خوارج النص" (بطن الغلاف، الورقات البيض، الورق، العلامة الورقية، المداد، الحَبْكة، إلخ). وهو ما تهتم به "الكوديكولوجيا". ومن ثمَّ جاء البحث مرتبًا على قسمين، يندرج تحتهما العنصران المذكوران. وقد خُصَّ البحث إلى نتائج، منها ما أفضت إليه المعطيات الباليوغرافية، وأبرزها احترام كاتب النسخة محل الدراسة لمقاصد استعمال الأصول الخمسة للخط المغربي (المبسوط، المجوهر، الثلث المغربي، الكوفي المغربي، الزمامي)، إذ توسَّلت بالخط المجوهر في كتابة المضامين العلمية للكتاب، وبالثلث المغربي للكتابة داخل السرلوحه واللوحات الزخرفية والعنوانات ورؤوس الفقرات. ومنها ما أفضت إليه البيانات الكوديكولوجية (العدد الهائل لنسخ "الشفا" المخطوطة، وانشغال كبار العلماء بنساخته، وتصحيحاتهم لنسخه، ومقابلاتهم، وقراءاتهم، وسماعاتهم، وتوقيفاتهم، وتملُّكاتهم، وتملُّكات السلاطين والأمراء والوزراء والأعيان، والجدولة، والتعقيب)، وأبرزها تأكيد هذه المعطيات لشدة عناية المغاربة والأندلسيين بـ "الشفا"، وعظْم شغفهم به.

## الكلمات المفتاحية:

الشفا، المخطوط، الباليوغرافيا، الكوديكولوجيا، النسخة المخطوطة النادرة.

(1) أستاذ العقيدة والفكر، كلية أصول الدين بتطوان، المغرب.

للاقتباس: زهري، خالد، ملاحظات باليوغرافية وكوديكولوجية على نسخة مخطوطة نادرة لكتاب الشفا للقاضي عياض، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 146-179.

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

## OPEN ACCESS

Received: 2025-2-6

Accepted : 2025-8-6



## Paleographic and Codicological Observations on a Rare Manuscript Copy of Al-Shifa by Qadi Iyadh

Khalid Zahr<sup>(2)</sup>[k.zahri@uae.ac.ma](mailto:k.zahri@uae.ac.ma)

### Abstract:

This study investigates a rare royal manuscript of Kitab al-Shifa by Qadi Iyadh, housed in the Hassanian Library in Rabat (no. 986), aiming to uncover new insights through two key material dimensions: the script and its functions (paleography), and the physical features surrounding the text—such as the cover, blank pages, ink, and binding (codicology). Structured accordingly, the research reveals that the scribe adhered meticulously to the five Maghrebi script styles, notably using Majohar for the main text and Maghrebi Thuluth for marginalia and headings. Codicological analysis further highlights the manuscript's widespread reproduction, scholarly engagement, and esteemed ownership, ultimately affirming the profound reverence and enduring devotion of Moroccan and Andalusian scholars and elites to Al-Shifa.

### Keywords:

Al-Shifa, Manuscript, Paleography, Codicology, Rare Manuscript Copy.

2) Professor of Creed and Thought, Faculty of Fundamentals of Religion, Tetouan, Morocco.

Cite this article as: Zahri, Khalid, Paleographic and Codicological Observations on a Rare Manuscript Copy of Al-Shifa by Qadi Iyadh, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 146-179.

© 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

يحتوي عنوان البحث على ثلاثة مصطلحات، تتوقفُ على معرفتها كلُّ عناصر البحث، وهي: «الباليووغرافيا» التي تعني بالخطوط وأشكالها ووظائف استعمالها. و«الكوديكولوجيا» التي تهتم بالمعطيات المادية للمخطوط، وبالبيانات المسجَّلة في «خوارج النص» (بطن الغلاف، الورقات البيض، الورق، العلامة الورقية، المداد، الحَبْكَة، إلخ). و«النسخة المخطوطة النادرة»، وهي كلمة مشتركة تُؤخَذُ باعتبارات مختلفة، يهمننا منها في بحثنا: اعتبارُ الزخرفة والجمال.

فما علاقة هذه المصطلحات ببعضها؟ وإلى أي حد تصلح «الباليووغرافيا» و«الكوديكولوجيا»، لتكوِّنا مسلكين في استخراج البيانات المعرفية، التي يزخر بها التراث العربي المخطوط؟ لا سيَّما أن التعامل مع هذين المسلكين، والاشتغال بأدواتهما في التراث المخطوط، ما زال حديثا العهد في الوطن العربي.

وبذلك، فإن هدفَ البحث، هو تقديم رؤية منهجية في التعامل مع المسلكين المنوَّه بهما، وتنزيلهما على نسخة مخطوطة نادرة من كتاب «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السَّبَّتي (ت. 544 هـ / 1149 م)، وهي المحفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم «986».

وسينصب تنزيلهما على معالِمها الزُّخْرُفِيَّة والجمالية، استخراجا لبياناتها الخَطِيَّة والمادية، وتشخيصا وتحليلا لهذه البيانات، واستنباطا لفوائدها، وإثراءً للمُنْجَز المعرفي المتعلق بالمخطوط العربي. مع الإشارة إلى أن الكتاب المذكور نال عناية فائقة على كل المستويات، عدا المستوى الذي نَطْرُقُ بابه وُفُق هذه الرؤية، فإنه ما زال بِكْرًا، وغيَّرَ مشمولٍ بعناية سابقة.

وعليه، فإننا سنرتب البحث على مبحثين: يتولَّى أولهما بيان الكلمات المفتاحية الثلاث المنوَّه بها، مع التمثيل لها بنماذج مخطوطة من «الشفا»، وينبهي ثانيهما للكلام على النسخة النادرة المقصودة بالأصالة، وهي النسخة المشار إليها أعلاه.

## المبحث الأول: بيان الكلمات المفتاحية

ينخرط بيان الكلمات المفتاحية المشار إليها في سلك مطلبين:

### المطلب الأول: بيانها بالتعريف

نعني بـ «الباليوغرافيا» (Paléographie): «علم الخطوط القديمة»<sup>(3)</sup>، وهو «العلم الذي يتناول نشأة الخط، وتطوره، وأشكاله»، ويقال له أيضاً: «علم الخطاطة»<sup>(4)</sup>. وتكمن أهمية هذا العلم في كونه يساعدنا في استخراج الكثير من القضايا الفكرية والتاريخية<sup>(5)</sup>.

ونعني بـ «الكوديكولوجيا» (Codicologie): مفهومها الحديث، الذي يعني: «دراسة المخطوط باعتباره قطعة مادية»<sup>(6)</sup>، أي: «نوع الورق»، و«التفسير»، و«الجبر»، و«العلامة المائية» (= «العلامة الورقية»، «الفيليجران»)، و«علامة القراءة»، و«اسم الناسخ»، و«تاريخ النسخ»، و«الطُرُر»، و«تقييد الختام»، و«التعقيب»، و«التملُّكات»، و«الوقُفيَّات»، و«السَّماعات»، و«الإجازات»، و«التقميَّشات» المكتوبة في «الأغلفة» و«الأوراق البيض» و«أوراق الوقاية»، و«وَرَق الطير»، إلخ، مما لا علاقة له بالنص الموجود في «المساحة المكتوبة»، وهو ما يضبطه ما يُسَمَّى في المعجم الكوديكولوجي (Vocabulaire codicologique) بـ «خارج النص»<sup>(7)</sup>.

ونعني بـ «النسخة النادرة» (Manuscrit rare): المخطوط «الذي لا توجد منه إلا بضعة نُسخ، أو

(3) مصطلحات الكتاب العربي المخطوط (معجم كوديكولوجي) لأحمد شوقي بنين ومصطفى طوبي، منشورات الخزنة الحسنية، دار أبي رقرق، الرباط، ط. 1، 1440 / 2008، ص. 54.

(4) المرجع نفسه، ص. 314.

(5) انظر مثلاً على ذلك القضايا التي استخرجناها من بعض النسخ المخطوطة المكتوبة بالخط الأندلسي في فصل: «ملاحظات حول مخطوطات أصلية مكتوبة بالخط الأندلسي» من كتابنا «الكتاب العربي المخطوط وآفاق معرفة جديدة: دراسات في الوعاء والنص»، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط. 1، 2020، ج. 2، ص. 3-21، وكذا القضايا التي استخرجها أحمد شوقي بنين من بعض المخطوط الإفريقية في فصل «الكتاب العربي المخطوط في شمالي إفريقيا وجنوب الصحراء» من كتابه «في الكتاب العربي المخطوط»، لأحمد شوقي بنين، دار أبي رقرق، الرباط، ط. 1، 2013، ص. 93-126.

(6) Muzerelle (Denis), Vocabulaire codicologique, éd. CEMI, Paris, 1985, pp. 8-9.

(7) مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 315، 385، في الكتاب العربي المخطوط، ص. 51-66، دراسات في علم المخطوط والبحث الببليوغرافي، لأحمد شوقي بنين، منشورات الخزنة الحسنية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط. 3، 1440 / 2018، ص. 27-53، 201-212، تقنية التعامل مع الكتاب المخطوط: مخطوط العقيدة نموذجاً، لخالد زهري، سلسلة «ندوات ومحاضرات (1)»، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان - الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 2012 / 1433، ص. 33-88، تقنيات التعامل مع كتب أصول الفقه المخطوطة: الكوديكولوجيا، الفيلولوجيا، الفهرسة، لخالد زهري، منشورات الأكاديمية الجاوية في ماليزيا، بالتعاون مع مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية في تطوان، والرابطة المحمدية للعلماء في الرباط، ط. 1، 1442 / 2021، ص. 14.

يتميز بصور وزخارف قد تميزه عن باقي المخطوطات»<sup>(8)</sup>. لكن المثالين المشار إليهما في التعريف لوسم المصطلح بهما، لم يُذكر إلا على سبيل المثال، لأن نُدرة المخطوطات تتخذ أشكالاً متعددة، أهمها: «كتابتها بخط المؤلف أو عليها خطه»، «كونها منقولة من خط المؤلف، أو من نسخة منقولة من نسخة المؤلف»، «كتابتها بخط بعض كبار العلماء»، «كونها مكتوبة بخط بعض الأعيان»، «كونها تشتمل على طرر نفيسة»، «كونها مكتوبة برسم بعض السلاطين، أو الأمراء، أو الأعيان، أو العلماء»، «اشتغالها على قراءات، وسماعات، وإجازات»، «التملُّكات»، «كونها أصلاً للانتساخ في بلد من البلدان، أو أصلاً يُستنسخ منه»، «الزخرفة والتذهيب»، «الصناعة الأثرية»<sup>(9)</sup>.

## المطلب الثاني: بيانها بالتمثيل

حازت نُسخُ «الشفا» المخطوطة نصيباً وافراً من المُعطيات الباليوجرافية والكودبولوجية، التي تفيدنا في استخراج الكثير من القضايا المعرفية والحضارية. وسنُدلي بنماذج من هذه المُعطيات، مع الإشارة إلى أنها من الكثرة، بحيث لا يمكن أن يضبطها قانون العدِّ والحصر.

فعلى المستوى الباليوجرافي، نعرض المعطيات الآتية:

1 - من المعلوم أن الخط المغربي المبسوط كان يُستعمل - وما زال - لكتابة المتون والمؤلفات التي تُحفظ في الصدور، كالمصاحف الكريمة، وكتب الأدعية والصلوات<sup>(10)</sup> كـ «دلائل الخيرات»، والمتون التعليمية كـ «صغرى السنوسي»، إلخ. وذلك لأن هذا الخط - بسبب اتساعه ووضوحه - يُحوّل الكلمة إلى صورة، مما يؤمن رسوخها في الذهن، بحيث لا تتلاشى بسرعة، بخلاف الرسم بالكلمات التي سرعان ما تُنسى وتتلاشى عند عدم المراجعة والمذاكرة.

ولا غرؤ أن «كتاب الشفا» لم يَشُدَّ عن هذه القاعدة، حيث انتسخ كثير من نسخِه المخطوطة بالخط المغربي المبسوط، مما فيه تقرير بأن هذا الكتاب بلغ من العناية عند المغاربة، بحيث كانوا يحفظونه كاملاً في صدورهم<sup>(11)</sup>. ويمكن أن نمثل له بنسخة مخطوطة، تُعدُّ من نوادر مخطوطات الخزانة الحسنية،

(8) مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 414.

(9) انظر تفصيل الكلام على هذه الأشكال، مع عرض نماذج لها من المخطوطات، في: فهرس الكتب المخطوطة في علم أصول الفقه المحفوظة في الخزانة الحسنية لخالِد زُهري وعبد المجيد بوكاري، منشورات الخزانة الحسنية - دار أبي قرقاق، الرباط، ط. 1، 1436 / 2014، ص. 12 - 23، الكتاب العربي المخطوط وآفاق معرفة جديدة، ص. 92 - 103.

(10) الخط المغربي: تاريخ وواقع وآفاق، لعمر أفا ومحمد المغراوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1428 / 2007، ص. 58.

(11) ممن كان يحفظ «كتاب الشفا» في صدره الفقيه النوازي السوسي سيدي مبارك الذيب البفلي الأخصاصي (ت 1331هـ / 1913 - 12م) (روضة الأفنان في وفيات الأعيان وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجيب البنيان لمحمد بن أحمد الإكراري، تحقيق

لأنها نسخة خزائنية سلطانية، وهي المسجّلة تحت رقم «2620»، كتبها محمد بن عبد الله اللّمطيّ برسم خزانة الأمير المأمون بن السلطان المولى إسماعيل العلوي (ت. 1139هـ / 26 - 1727م)، وهي مكتوبة بخط مغربي، مبسوط، حسن، ملوّن، مشكول، مُجدول<sup>(12)</sup>، وهذه صورة من أوّلها:



2 – كانت تحتوي خزانة جامع الأندلس بفاس على نسخة من «الشفاء» بخط القاضي عياض<sup>(13)</sup>.

3 – احتواء كثير من نسخ «الشفاء» على زخرفات في غاية الروعة والإتقان؛ إذ يذكر محمد عبد

حمدي أنوش، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، 1998، ص. 246.

(12) منتخبات من نوادر المخطوطات لمحمد عبد الهادي المنوني، منشورات الخزانة الحسنية، الرباط – المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط. 2، 2004، ص. 69 - 70.

(13) تاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألف في الكتب لمحمد عبد الهي بن عبد الكبير الكتاني، ضبط وتعليق أحمد شوقي بنين وعبد القادر سعود، «سلسلة: دراسات وأبحاث (13)»، الرابطة المحمدية للعلماء – مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرباط، ط. 1، 1434 / 2013، ص. 196.

الحي الكتاني؛ مثلاً: أنه مَلَكَ نسخة من «الشفا» في غاية العَجَب والنفاسة، يقول: «وقد مَلَكَتُ - بحمد الله - أخيراً نسخة عجيبة من «الشفا» في غاية الزخرفة والتذهيب، صغيرة الجِزْم جداً، على ورق جميل، في غِلْظ أصبع وطول سبابة ونصف، كلما وقع فيها الاسم المفرد واسم «محمد» أو «رسول الله» أو «نبي الله» أو «الهيئلة الشريفة»، كُتِب بالذهب، بل جميع فصولها وأبوابها وجدولها ورؤوس مسائلها بالذهب، بخط واضح، يقرؤه حتى الصبيان، وفي آخرها أنها نُسخت عام 1134 هـ، بقصد خزانة عين أعيان الشرفاء مولاي زين العابدين بن أمير المؤمنين، يعني المولى إسماعيل. وزين العابدين هذا أحد مَنْ بُويع من أولاد السلطان المذكور، ولم يتم له أمر...»<sup>(14)</sup>.

أما على المستوى الكودولوجي، فنَعْرُض المعطيات الآتية:

1 - العدد الهائل المُنْتَسَخات «كتاب الشفا» في خزائن حفظ المخطوطات العامة والخاصة؛ إذ إنها تُعدُّ في الخزنة الواحدة بالعشرات، بل أحياناً بالمئات. ويمكن أن نمثّل لذلك بالخزانة الحسنية التي يبلغ عدد محفوظاتها من منتسَخات الكتاب المنوّه به خمسا وستين ومائتين (265) نسخة مخطوطة<sup>(15)</sup>، مع ملاحظة أنّ كثيراً منها معدود من نوادر<sup>(16)</sup> المخطوطات بجميع الاعتبارات المشار إليها عند تعريفنا لـ «النسخة النادرة».

وهذا الافتتان بكثرة استنساخ الكتاب المنوّه به، مَرَدُّهُ إلى شغفهم الكبير بشمائل وخصائص سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، والاجتهاد في التخلق بأخلاقه، علاوة على سبب آخر يُعدُّ من مجرّباتهم الطبية، وهو كون الكتاب المذكور مفيداً لقارئيه وحافظيه والناظرين فيه من الوباء<sup>(17)</sup>. ولا شك أن كثرة الانتساخ، والوفرة الهائلة لنُسخِ «الشفا» المخطوطة، يقف شاهداً على عناية المغاربة الفائقة به. كما يفسّر سِرّاً مغالاتهم في شراء هذا الكتاب، ويمكن أن نمثل لذلك بنسخة من «كتاب الشفا»، توجد مع نسخة من «موطأ» الإمام مالك، في سفر واحد في قالب كبير، أُخِذَتْ من أحد الولاة، وهو الشنواني، اشْتَرِيَتْ بمائة مثقال ذهباً<sup>(18)</sup>.

(14) المرجع نفسه، ص. 221.

(15) كشف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية لعمر عمور، منشورات الخزانة الحسنية، الرباط - المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط. 1، 1428 / 2007، ص. 285. فهرس الكتب المخطوطة في السيرة النبوية المحفوظة بالخزانة الحسنية لمحمد سعيد حنشي وعبد العالي مدير، سلسلة «فهارس الخزانة الحسنية»، دار أبي رقرق، الرباط، ط. 1، 1431 / 2010، ص. 183 - 291.

(16) انظر نماذج من هذه النُسخ النادرة، في كتابنا «المصادر الأندلسية لعلم الكلام: المسار والتحويلات والخصائص»، لخالد زُهري، سلسلة «دراسات بليوغرافية: 2»، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان - الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 1414 / 2020، ص. 242 - 275.

(17) تاريخ المكتبات الإسلامية، ص. 418.

(18) المرجع نفسه، ص. 206.

2 - انشغال الأمراء وأعيان القوم بنساخته هذا الكتاب، ويمكن أن نمثل له بنسخة مخطوطة فريدة<sup>(19)</sup>، محفوظة في خزانة جامع القرويين بفاس، وهي في ثلاثين جزءاً، مكتوبة بخطٍ آخرٍ أمراء بني وطاس: أبي عبد الله محمد بن محمد بن زيان الوطاسي (ت. 932 هـ / 1525 م)<sup>(20)</sup>.

3 - كتابة «الشفاء» بخطوط بعض كبار العلماء، وتصحيحاتهم، ومقابلاتهم وقراءاتهم، وسماعاتهم، وتملُّكاتهم، وتملُّكات السلاطين والأمراء والوزراء<sup>(21)</sup>. ويمكن التمثيل لهذه المعطيات بالنسخ المخطوطة، المحفوظة في الخزانة الحسنية تحت الأرقام الآتية: "1094"، "1133"، "1422"، "1442"، "1598"، "2077"، "2497"، "2552"، "2630"، "2894"، "3131"، "3340"، "3797"، "5763"، "11179"، "11270"، "11455"، "11913"، "13846"، "13945".

4 - استعمال الرُّفُوق في الكتابة: من قبيل النسخة المحفوظة في الخزانة الحسنية تحت رقم «11913»، وهي مكتوبة على رَقِّ مصنوعٍ صناعةً مُتَقَنَةً جداً، ومصقول صقلاً جيداً.

5 - التحبيسات: يمكن التمثيل لها بالنسخة المخطوطة، المحفوظة في خزانة ابن يوسف بمراكش، المسجَّلة تحت رقم «18»، وهي مكونة من أجزاء، وأقسام، وأنصافٍ، وأزْبَاعٍ، مختلفة، وعليها تحبيسات السلطانين العلويين محمد بن عبد الله وعبد العزيز بن الحسن<sup>(22)</sup>.

6 - التقيمِشات<sup>(23)</sup>: الشَّغْف الشديد للنُّسَاح الأندلسيين والمغاربة باستنساخ «كتاب الشفاء»، وافتخارهم بذلك، في منظوماتٍ وقصائدٍ رائقة، مكتوبة في بطون الأغلفة، وفي ورقة العنوان، والورقات البيض، وأوراق الوقاية، وغيرها. ويمكن الرجوع إلى بعضها في آخرِ صفحةٍ مِنَ الورقاتِ البيضِ، الموجودة في أوَّلِ النسخة، المسجَّلة في الخزانة الحسنية تحت رقم «34»<sup>(24)</sup>.

(19) «النسخة الفريدة: هي النسخة الوحيدة المتبقية من مؤلف معين»، أو المخطوط «الذي لا توجد منه نُسخٌ أخرى في الخزانات» مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 412، 463.

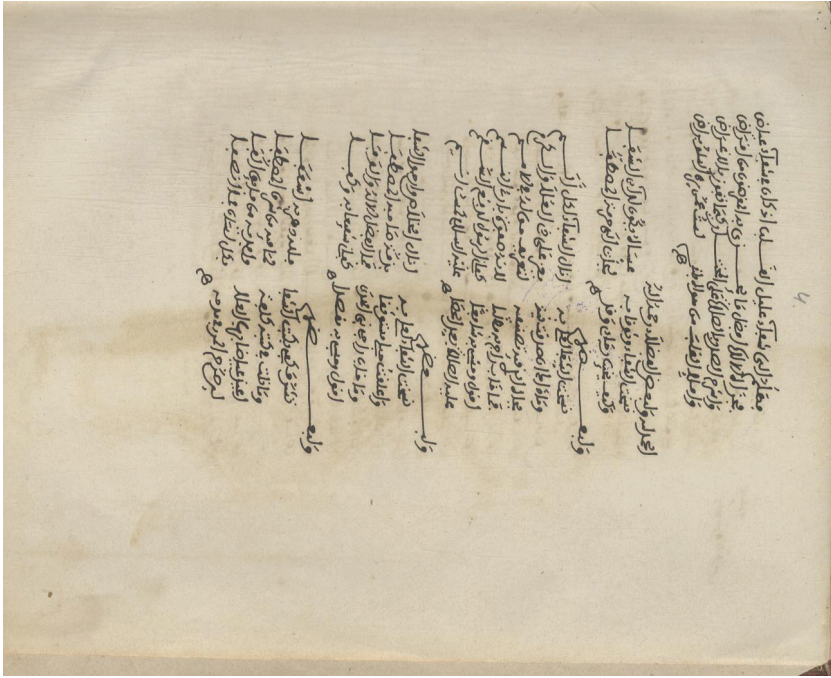
(20) دُور الكُتُب في ماضي المغرب لمحمد بن عبد الهادي المنوني، منشورات الخزانة الحسنية، الرباط - المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط. 1، 2005، ص. 33 - 34، 61.

(21) انظر أهمية هذا المُعطى الكوديكولوجي في الفصل السادس من «كتب الكلام والفلسفة المخطوطة: مقارنة كوديكولوجية» لخالد زهري، مركز نبوغ للدراسات والأبحاث، طنجة - دار ركاز للنشر والتوزيع، عمّان، ط. 1، 2022، ص. 233 - 269.

(22) انظر بيانات هذه التحبيسات مع صُورٍ لها في «المصادر الأندلسية لعلم الكلام»، ص. 268 - 275.

(23) «التقيمِشات»، ويُقال لها أيضاً: «القَمْش»، وهي الفوائد الشاردة، والمعلومات المتفرقة، والتقييدات المختلفة، التي تُسجَّل في خوارج النص، من قبيل بطن الغلاف، وورقة العنوان، والورقات البيض، وأوراق الوقاية، وورق الطير، وغيرها (انظر تفصيل الكلام عليها في: «تقنيات التعامل مع كتب أصول الفقه المخطوطة»، ص. 411 - 458، «كتب الكلام والفلسفة المخطوطة»، ص. 307 - 324).

(24) وانظر أيضاً وَجْهَ الورقة الأولى من النسخة المسجَّلة في الخزانة الحسنية تحت رقم «4011»، والورقتين «192 ب - 193 أ» من السفر الثاني من النسخة «3334» المحفوظة في الخزانة نفسها.



## المبحث الثاني: معطيات النسخة النادرة محلّ الدراسة

بعد عَرَض هذه المفاهيم، ننتقل لتنزيل بعض قضاياها على المقصد المشار إليه في العنوان، وهو النسخة المخطوطة من «كتاب الشفا». والقصد إلى النسخة المخطوطة، المحفوظة في الخزانة الحسنية، المسجّلة تحت رقم «986». وهي نسخة خزائنية ملوكية، عارية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، عدد ورقاتها: 198 ورقة، مقياسها (طولا وعرضا): 22.5 / 18 سم، ومسطرتها: 21 سطرا في كل صفحة، وتعقيبتها مائلة. وقد انتخبها العلامة محمد المنوني ضمن نوادر مخطوطات الخزانة الحسنية<sup>(25)</sup>.

وسيتولى هذا المبحث تنزيل المفاهيم الثلاثة المذكورة في المبحث الأول على النسخة المنوّه بها من خلال مطلبين:

(25) منتخبات من نوادر المخطوطات، ص. 70.

## المطلب الأول: المعطيات الباليوغرافية

قبل الكلام على المعطيات الباليوغرافية، التي تفيدينا بها النسخة المنوّه بها، يكون لزاما علينا أن نوطئ لها - على جهة الإيجاز - بمقدمة نظرية حول «الخط المغربي».

تَجْمَع الخطوط المغربية خمسة أصول، وهي: «الخط المجوهر»، و«الخط المبسوط»، و«الثلاث المغربي»، و«الكوفي المغربي»<sup>(26)</sup>، و«الخط الزّمامي» (= الخط المُسند)<sup>(27)</sup>.

وتندرج تحت هذه الأصول الخمسة أنواع كثيرة من الخطوط المغربية، تُعدُّ بالعشرات، وهي تتجاوز خمسين نوعا على أقل تقدير، منها ما هو نتيجة للمزج بين خطين أو ثلاثة، وهو الذي يسمّى بـ«الخط المدمج»، كـ«الخط السوسي»، و«الحاحي»، و«الدرعي»<sup>(28)</sup>، و«الصحراوي» الذي هو عبارة عن خط مغربي يجمع بين خصائص الخط المجوهر وخصائص الخط المبسوط، ومنه ما هو تسريع لأحدها، كالخط السوسي - المعروف أيضا بـ«الخط البدوي» - الذي هو عبارة عن تسريع للخط المجوهر، بحيث يمكن وصفه بأنه «خط مغربي مجوهر سريع»، وهو خط كان يستعمله طلبة سوس في انتساخ الكتب، وأسهم في تحصيل تراكم مهم من الكتب المخطوطة، خاصة تلكم التي كانت متداولة بين علماء وطلبة سوس. وتوجد أنواع أخرى كثيرة من الخط المغربي، بعضها ارتبط بمناطق معيّنة، كالخط الفاسي، والخط المراكشي، إلخ، ولا يعنينا في هذه العجالة خوض غمارها.

أما عن وظائف الأصول المذكورة، فتختلف بحسب المقصد من التأليف. وقد تتنوّع هذه الوظائف داخل المؤلف الواحد. أما الخط المبسوط، فقد سبقت الإشارة في المبحث الأول إلى أنه يُستعمل في كتابة المصاحف والمتون المعدّة للحفظ، وبيننا أن فلسفة استعماله هو أنه يحوّل الكلمة إلى صورة، مما يُسهم في ترسيخها في الأذهان، فلا تُنسى أو تكاد، بخلاف استعمال الحروف الذي يكون عرضة للنسيان، لتلاشيها من الأذهان بتقادم الزمان.

وأما الخط المجوهر، فمحلّ استعماله هو المساحة المكتوبة، وهو المستعمل في كتابة العلوم، وهي الوظيفة نفسها التي استعمل من أجلها خط النسخ المشرقي في المشرق، واعتُمِد في الطباعة اعتماداً

(26) سماه محمد المنوني «الخط الكوفي المتغرب»، كما سعى «الثلاث المغربي» بـ«الخط المشرقي المتمغرب».

(27) تاريخ الوراقة المغربية: صناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة، لمحمد المنوني، سلسلة بحوث ودراسات رقم 2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1412 / 1991، ص. 13 - 14، الخط المغربي: تاريخ وواقع وأفاق، ص. 57 - 64.

(28) انظر الكلام على «الخط المدمج» في «الخط المغربي: تاريخ وواقع وأفاق»، ص. 64 - 65.

المغاربة على المجوهر في الطباعة الحجرية.

وأما الثلث المغربي والكوفي المغربي، فَيُسْتَعْمَلان في العبارات الموجودة داخل اللوحات الافتتاحية، وفي كتابة عنوان الكتاب في ورقة العنوان، وعلى رؤوس الفقرات، والعنوانات الفرعية، ورؤوس المسائل، وبعض الأسماء كاسم الجلالة واسم «محمد»، إلخ.

وأما الخط الزمّامي، فَيُسْتَعْمَلُ في كتابة الأجوبة الفقهية، والفتاوى، والأحكام القضائية، والوثائق العدلية، وما له صلة بذلك.

ثم ننتقل - بعد هذا العَرَض - إلى القسم التنزيلي، المتمثل في اقتناص بعض الملاحظات من النسخة مَحَلِّ المعايينة، والتي نَصَلُ بها إلى بعض ضوابط ومعالم «علم المخطوط»، مما لا غنى للباحث والمحقّق عنه.

يقول محمد المنوني في وصف الخط المستعمل في النسخة مَحَلِّ المعايينة: «خط مغربي، مجوهر، جميل، ملوّن مُجَدِّول»<sup>(29)</sup>. وتفصيل ذلك أن نقول: افْتَتِحَتْ هذه النسخة بهذه «الزخرفة الافتتاحية»<sup>(30)</sup>:



وقد اسْتُعْمِلَ الثلث المغربي في الكتابة الموجودة داخلها، حيث وُزِعَتْ في ثلاثة مواضع: المستطيل العلوي كُتِبَ فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم»، والمستطيل السفلي كُتِبَ فيه: «صلى الله على سيدنا محمد وآله»، ورُسِمَ في وسط الدائرة الموجودة بينهما هذه العبارة: «قال القاضي أبو الفضل عياض بن

(29) منتخبات من نوادر المخطوطات، ص. 70.

(30) سيأتي الكلام عليها في المطلب الثاني المتعلق بالمعطيات الكوديكولوجية.

موسى بن عياض اليحصبي رحمه الله».

وَأُتْبِعَ النِّظَامُ نَفْسَهُ فِي الشَّقِّ الْأَيْسَرِ مِنَ اللُّوْحَةِ، حَيْثُ وَزَعَتْ فِيهِ الْعِبَارَاتُ الَّتِي ابْتَدَأَ بِهَا الْقَاضِي عِيَاضُ مَقْدَمَةَ «الشِّفَا»، فَكُتِبَ فِي الْمُسْتَطِيلِ الْعُلُوي: «الحمد لله المنفرد»، واستمرت في وسط الدائرة، هكذا: «باسمه الأسمى المختص بالملك الأعز الأحمى الذي [ليس<sup>(31)</sup>] دونه»، وتتمتة الكلام في المستطيل الأسفل: «منتهى ولا وراءه مرمى»، لِيَأْخُذَ الْكَلَامُ مَسَارَهُ الطَّبِيعِي فِي صَفْحَةِ اللُّوْحَةِ الْمُوَالِيَةِ لَهُ إِلَى آخِرِ الْكِتَابِ. مَعَ مَلاحِظَةِ أَنْ الْخَطَّ سَيَتَغَيَّرُ مِنْ «الثَلْثِ الْمَغْرِبِي» إِلَى «الْخَطِّ الْمَجُوهَرِ»، عِدا كَلِمَاتٍ وَحُرُوفٍ كُتِبَتْ بِالثَلْثِ الْمَغْرِبِي فِي مَوَاضِعٍ مُتَفَرِّقَةٍ مِنَ اللُّوْحَةِ، وَهِيَ: «فَأَمَّن»، «صَلَّى اللَّهُ»، «محمد»، «أما بعد» (اتخذت لها سطرًا كاملاً)، «قل الله»، «فإنك»، «فاعلم»، «وهاهنا»، «لاكني»، «حدثنا»، حرف الواو (مرتين)، «فبادرت»:



ثم استعمل الثلث المغربي في اللوحات الزخرفية المُحَلَّاة في جانبها بـ «الإبط»، وفي عنوانات الأبواب في البرنامج الذي وضعه المؤلف للكتاب:

(31) ليس: ساقطة من الأصل.



واستمر هذا النظام الباليوجرافي في المزاجية بين حَظِّي الثلث والمجهر، مع الفصل بين الجُمَل بَهِيرَة مُدْهَبَة، من أول الكتاب إلى آخره، حيث مُلئ «حَرْدُ المَتْنِ»<sup>(32)</sup> بعبارة دعائية مكتوبة بالثلث المغربي أنهى بها الناسخ عمَلَه، وهي: «انتهى كتاب الشفا بحمد الله تعالى، وحسن عونه، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلّم»:

(32) يُقصد به الحيزُ المرسوم في آخر الكتاب المخطوط، المخصَّص للعبارات التي يختم بها الناسخ نساخة الكتاب، وسيأتي الكلام عليه في المطلب الثاني من هذا المحبث.



## المطلب الثاني: المعطيات الكوديكولوجية

تشتمل نسخة «الشفاء» التي بين أيدينا على عدة معطيات كوديكولوجية، وسنكتفي باستنطاق ..... معطيات منها، وهي: «الغلاف»، و«الزخارف والألوان»، و«حَرْدُ المتن»، و«الجَدْوَلَة»، و«التصحیحات»، و«التوقيفات»، و«التعقيبية». وقد خصَّصنا عنصرا مستقلا لكل معطى من المعطيات الثلاثة الأولى، وأدرجنا سائرها تحت عنصر واحد، فجاء هذا المطلب مرتبًا على أربعة عناصر:

### العنصر الأول: الغلاف:

أول ما يُثير انتباهنا في النسخة المدروسة، طريقة تسفيرها<sup>(33)</sup>. وقبل بيان ذلك، يجدر بنا تسليط بعض الضوء على أهم خصائص الغلاف المغربي والأندلسي، والتي يمكن إجمالها في الوصف الآتي: تسفير أصلي بجلد أحمر فاتح -أو أحمر داكن، أو أخضر فاتح، أو أخضر داكن، أو بني فاتح، أو

(33) التسفير عند المغاربة والأندلسيين هو «التجليد» عند المشارقة (مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 79، 98).

بني داكن، أو أسود<sup>(34)</sup> - تتوسطه تُرُنْجَة مضغوطة مذهبة في شكل ليمونة، بها زخارف نباتية، وتحيط بها خيطية مذهبة تصلها بالجدول، والدفتان العليا والسفلى موصولتان بكُغْبٍ مُسَطَّحٍ، ومُجَدَوْلَتان بثلاثة جداول متراكبة، زُيِّنَت زواياها الأربع بأشكال نباتية مذهبة. والدفة السفلى موصولة بلسان مزدان بالزخارف نفسها. والواصلُ بين الدفةِ واللسانِ عبارةٌ عن مرجعٍ أصغرٍ مُزْدَانٍ بِزُهَيْرَاتٍ<sup>(35)</sup> مذهبةٍ موصولةٍ فيما بينها بخيطية مذهبة أيضا<sup>(36)</sup>. وهذا مثال للغلاف المشتمل على الخصائص المذكورة<sup>(37)</sup>:



وقد تتسع الزخرفة المُذهَّبة، الموجودة في زوايا الدفة الأربع، زاحفةً نحو الوسط، مقترية من الترنجة، وهو ما يسمَّى بـ «التبحير»<sup>(38)</sup>، كما نراه في الغلاف الممثل به أسفله<sup>(39)</sup>:

(34) هذه الألوان هي المستعملة غالباً في التفسير المغربي والأندلسي، ونادراً ما يُستعمل فيه غيرها من الألوان.

(35) يكون عددها - في الغالب - تسع زُهَيْرَاتٍ.

(36) انظر معاني المصطلحات المذكورة في هذا الوصف في: «مصطلحات الكتاب العربي المخطوط»، ص. 95، 98، 187، 195، 383، 391، 420، «الكتاب العربي المخطوط وأفاق معرفة جديدة»، ص. 115، مقدمة «فهرس الكتب المخطوطة في علم أصول الفقه»، ص. 37.

(37) هذا الغلاف هو للنسخة المخطوطة، المحفوظة في الخزانة الحسنية تحت رقم «1807»، وهي نسخة من «شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للتاج السبكي».

(38) «التبحير»: من مصطلحات التفسير، وهو وَضْعُ البحور الزخرفية على الجلد» (مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 76).

(39) هذا الغلاف هو لنسخة مخطوطة من كتاب «الموطأ» للإمام مالك، محفوظة في الخزانة الحسنية.



وقد تكبر الترنجة، وتنبعث منها نحو الزوايا الأربع خطوط في شكل أشعة، كما هو ملحوظ في الغلاف

الآتي<sup>(40)</sup>:

(40) هذا الغلاف هو للنسخة المخطوطة المحفوظة في الخزانة الحسنية تحت رقم «11760»، وهي نسخة من «حاشية ابن أبي الشريف على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للتاج السبكي».



أما غلافُ النسخةِ مَحَلِّ دراستنا في هذا البحث، فقد اتخذت شكلا مغايرا تماما للخصائص المعتاد مراعاتها في صناعة الغلاف المغربي أو الأندلسي، وهذه صورته:



وصف المنوني هذا الغلاف بقوله: «تسفير مغربي منمَّق بالذهب الخالص على أرضية حمراء»<sup>(41)</sup>. وهذه الأوصاف التي ذكرها يمكن تفصيلها في الآتي:

تسفير أصلي، مصنوع من جلد أحمر ملكي، تتوسطه تُرْنَجَة في شكل مُعَيَّن مُحاط بمثلثات، وتخلله زخارف نباتية وهندسية مُدْهَبَة، وَزُيِّنَت الزوايا الأربعة للدفتين بأشكال نباتية مذهبة اتسع تبحيرها المُدْهَب إلى أن اقترب من الترنجة، ومُلئت الفسحة الموجودة بينهما بستة معيّنات ذهبية، وكاد التذهيب يُخفي الخلفية الحمراء. أما الكعْبُ فهو مُسَطَّح، والدفة السفلى موصولة بلسان مزدان بزخارف الدفتين نفسها.

وهكذا، فإن أهمَّ ما يُلَاخِظ على هذا الغلاف ثلاثة أمور:

الأول: أن صناعته أكثر تعقيدا - بسبب دقة أشكاله الهندسية - من الطريقة المعتادة التي أشرنا إليها أعلاه لدى كلامنا على خصائص الغلاف المغربي والأندلسي.

الثاني: المبالغة في تذهيبه، بحيث لم يَخُلْ من التذهيب إلا الكعْب.

الثالث: أنه خالف الشكل المعتاد في الأغلفة المغربية والأندلسية، والذي يعتمد على توسيط الغلاف بترنجة.

ولا شك أن هذه الأمور الثلاثة تطبع غلافَ النسخة المدروسة بطابع الخصوصية، وتجعله متميزا عما اعتاد الناس مشاهدته في سائر الأغلفة. وهذا التميز راجع إلى طبيعة الكتاب الذي يحتل مكانة معرفية منقطعة النظير - كما أُلْعِنَا إليه سابقا - كما يُشِير إلى أن السلطان أو الأمير أو الوزير الذي صُنِعَت هذه النسخة بِرَسْمِهِ له مكانته المتميزة بين سائر السلاطين أو الأمراء أو الوزراء، لكن للأسف الشديد لم يسجّل الناسُخُ في حرد المتن ما يفيدنا بشيء من ذلك.

## العنصر الثاني: الزخارف والألوان

مما وصف به المنوني هذه النسخة: أنها «نسخة خزائنية ملوكية: خطأ، وزخرفة، وتجليداً، وتذهيباً [...] وتزدان طالعتهما وخاتمتهما بثلاث لوحات مزخرفة بالذهب والألوان في وضع رائع، مع زخرفات صغيرة ومتماثلة في أثناء الكتابة، إلى زخرفة - بشكل متناسب - تغطّي جوانب الكتاب»<sup>(42)</sup>. وقد سبقَت الإشارة في صدر هذا البحث إلى أن النسخة المخطوطة تُوسَم بأنها «نادرة» باعتبارها متعددة، وأهم ما

(41) منتخبات من نوادر المخطوطات، ص. 70.

(42) المرجع نفسه، ص. 70.

يميز نسخة «الشفا» التي بين أيدينا جمال زخرفاتها وألوانها وتذهيبها، ونقلنا عن المنوني أنفاً وَصَفَهُ لها بقوله: «نسخة خزائنية ملوكية خَطًّا، وزخرفة، وتجليداً، وتذهيباً».

لكن السؤال الذي يعترضنا هو: ما هي أهم الملامح التي تُسَوِّغُ نَعْمَتَهَا بأنها خزائنية ملوكية؟ إذا دققنا النظر في «اللوحة الافتتاحية»<sup>(43)</sup> التي سبقت المساحة المكتوبة، نلاحظ فيها ثلاثة معالم بارزة:

المعلم الأول: استعمال المزخرف للألوان الملوكية الأربعة، وهي: الأخضر الداكن، والأحمر الداكن، والأزرق الداكن، واللون الذهبي. وهذه الألوان هي التي تُسْتَعْمَلُ في كل الزخرفات النباتية التي تُزَيَّنُ بها الكتبُ المُسْتَنْسَخَةُ برُسْمِ السلاطين والأمراء والوزراء. والنسخة التي بين أيدينا ليست ببدعٍ منها.

المعلم الثاني: أن الألوان المَلِكِيَّةِ المذكورة طغى عليها اللون الأخضر، حتى كاد يُخْفِيها، ولعل ذلك راجع إلى ثلاثة أمور:

أ - أنه لَوُنُ الجنة كما ورد في بعض الآثار. وهذا يدل على حضور العمق الروحي في صناعة هذه النسخة لدى المزخرف والناسخ والمنسوخة له.

ب - طبيعة الموضوع المعالج في الكتاب، وهو شمائل المصطفى عليه الصلاة والسلام وخصائصه، مما يُعَدُّ تذكيراً بأهل الجنة، كما يُعَدُّ اللونُ المختار في الزخرفة تذكيراً بلون الجنة.

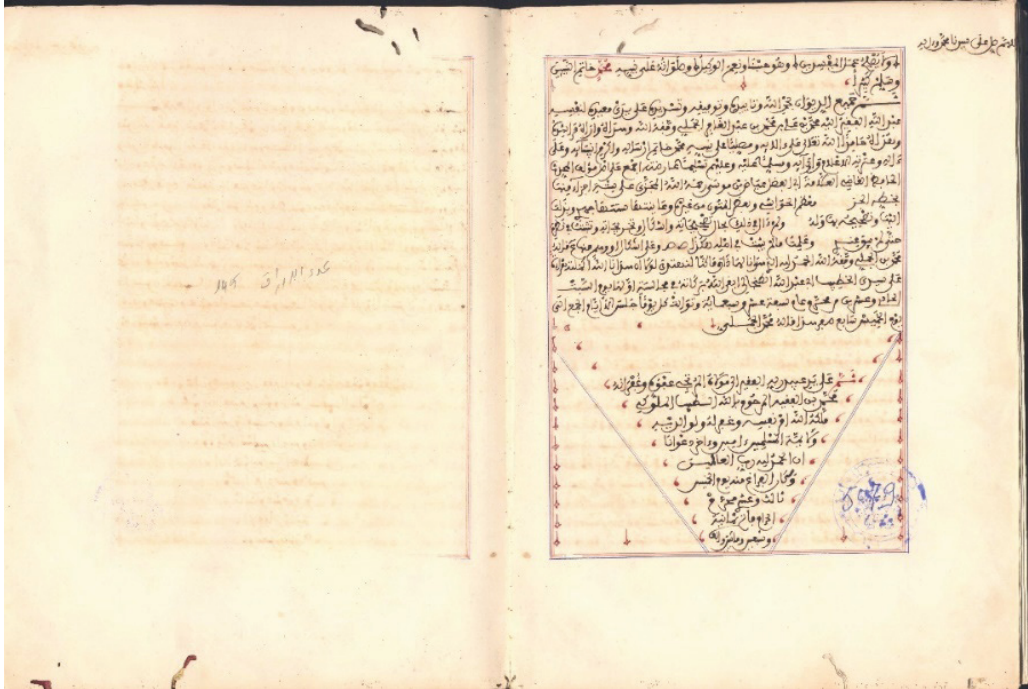
ج - يُحيل عنوان الكتاب إلى أن في الاقتداء بأخلاق المصطفى صلى الله عليه وسلم شفاء للروح والبدن، كما أن في النظر إلى اللون الأخضر راحة للبصر.

المعلم الثالث: الخطوط المتوازية والمتقاطعة، والأشكال الهندسية من دوائر ومرَبَّعات ومستطيلات ومثلَّثات ومعَيَّنات، تميَّزت بأنها في غاية الدقة، يُشير إلى أنها خضعت لعمليات حسابية في غاية التعقيد. وهذا ما يجعلنا نحكم على أن الزخارف التي حُلِّيَتْ بها نُسخَتُنَا نسخة فاسية بامتياز. وبذلك، نستخلص أنها نسخة ملوكية خزائنية بامتياز، وتداخلت فيها الأبعاد الهندسية والأعماق الروحانية بشكل منقطع النظير.

(43) يقال لها أيضاً: «لَوْنُ الصدارة»، و«السَّرْلُوْح»، و«السَّرْلُوْحَة»، وتعني: الصفحتين الأولى والثانية من الكتاب المخطوط «مزخرفتين مذهبتين، وهي مركبة من «سر»، وتعني «رأس» بالفارسية، والكلمة العربية «لوحة» (مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 239، 393).

## العنصر الثالث: حرد المتن

اعتاد النساخ أن يُنْهَوْا منتسخاتهم بـ «حرد المتن»، وهو الحيز المخصَّص للمعطيات المتعلقة بالناسخ، كتاريخ النسخ، واسم الناسخ، ومكان النسخ، ودعاء الختم، إلخ. وهو يتخذ شكل هرم منكوس في الغالب الأعم، ويمثل له بالصورة الآتية<sup>(44)</sup>:



يبيد أن نسخة «الشفاء» التي بين أيدينا خالفت هذه القاعدة الأغلبية، فاتخذت شكل مربع تتوسطه دائرة محاذية لأضلاعه الأربعة، وكُتِبَ في وسطها العبارة الدعائية التي صاغها الناسخ هكذا: «انتهى كتاب الشفاء بحمد الله تعالى، وحسن عونه، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وسلّم»، دون ذكر اسمه، ولا تاريخ نسخته للكتاب. أما وزخرفة هذا الكولوفون، فهي من جنس زخرفة اللوحة الافتتاحية، تزويقا وتلوينا وتذهيبا وهندسة، وما قلناه في عناصرها الجمالية ودقة صناعتها نقوله هنا، سواء بسواء، وهذه صورتها:

(44) هذا الكولوفون هو لنسخة مخطوطة من «كتاب الشفاء»، مسجَّلة في الخزانة الحسنية تحت رقم «5079»، وهي من نوادر المخطوطات، لكونها منقولة من أصل محمد بن علي بن محمد بن عبد الغافر الجملي، المقابل بأصل المؤلف، المقروء على الخطيب أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الهاشمي الطنجالي اللؤمبي المألقي (ت. 724هـ / 1323م).



إن هذا التميُّز لحدرد المتن في هذه النسخة عما هو معتاد في سائر حُرُود المتن، يقف شاهداً على أنها نسخة مخصصة، كُتِبَتْ وصُنِعَتْ برَسْمِ رجلٍ متميِّز، له من الثروة ما يَجُود به ويُغالي من أجل الحصول على هذه النسخة، أو له من الجاه والنفوذ والهَيِّبة ما يجعله خليقاً بأن تُقدِّم له هذه التحفة الجميلة والعجيبة، وهذا لا يمكن أن يتصف به إلا سلطان، أو أمير، أو وزير.

### العنصر الرابع: معطيات كوديكولوجية أخرى

سيكون الكلام على هذه المعطيات في النقاط الأربع الآتية:

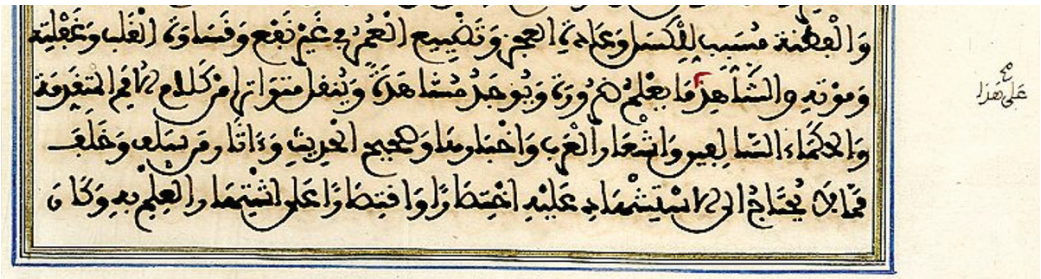
1 - الجدولة: والقصد إلى الجدول الذي يميز المساحة المكتوبة عن الحواشي. بالنسبة للنسخة التي بين أيدينا، فإن صحائفها جُذولت بالألوان الأحمر والأزرق والذهبي. والغاية من استعمال هذا المعطى الكوديكولوجي تحقيقُ ثلاثة مقاصد على الأقل:

أ - أنها تمنع يدَ الناسخ من أن تَشطَّ على الورقة، فتتجاوز المساحة المخصَّصة لها - وهي المساحة المكتوبة - لترتفع في المساحة المخصَّصة للمُحَشَّين والمُطَرِّبين والمصحِّحين والمقابلين.

ب - أنها تحقّق المرمى الجمالي المنوّه به أعلاه.

ج - أنهم كانوا يستعملون في المداد المخصّص للجدولة مادة مأخوذة من بعض النباتات<sup>(45)</sup>، والغرض منها منع الأرضة وسائر الحشرات من أن تتسرب إلى المساحة المكتوبة، فيبقى المتن محفوظاً من التلف<sup>(46)</sup>.

2 - التصحيحات: من الرموز المُستعملة في النسخ المخطوطة المصحّحة هذا الرمز: «صح»، إذ يوضّع في الحاشية بإزاء الخطأ أو مكان السَّقْطِ<sup>(47)</sup>، ويوضّع فيهما رمز في شكل رُبع دائرة -وهو المعروف بـ «العطفة»<sup>(48)</sup>- يتجه نحو رمز التصحيح الذي يُكتَب تحتها الكلام المصحّح<sup>(49)</sup>. والنسخة التي بين أيدينا حازت هذا الامتياز، فهي نسخة مصحّحة، وهذا ما يجعلها نسخة معتبرة ومعتمدة في القراءة. ولا شك أن هذا المعطى الكوديكولوجي يؤكّد أن هذه النسخة لم تكن مملوكة لصاحبها من أجل الزينة فقط. وسنرى تقرير هذا عند كلامنا وشيكا على معطى «التوقيفات». ونمثل للرمز المذكور من النسخة المنوّه بها بالسطر الثالث ما قبل الأخير من الورقة «21 ب»:



(45) قيل: «الكافور»، وقيل: «الزعفران»، ولكن لا توجد دراسة معمّقة يمكن الاعتماد عليها في تعيين تلك النبتة. (46) تُقَدِّم لنا هذه الطريقة في حفظ المخطوطات من الأذى الذي تُلحقه بها الأرضة والحشرات نظرية إسلامية في التعامل مع هذه الحشرات، وهي نظرية قائمة على مبدأ طرد الحشرات لا قتلها، بخلاف النظرية الغربية القائمة على مبدأ إبادة الحشرات بالمبيدات الكيميائية التي ثبت خطرها على الطبيعة، وبدأ التوجه العام حالياً بالعدول عن هذه الطريقة، إلى التصدي للآفات التي تقع في الطبيعة بعناصر طبيعية، تماماً كما كان يفعل أبائنا وأجدادنا في صيانتهم للمخطوطات من الآفات. (47) «السَّقْطُ: ما ينقص من النسخة، كلمة كانت، أو جملة، أو سطراً كاملاً، أو أكثر من ذلك» (مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص. 243).

(48) انظر الكلام بتفصيل على «العطفة»، وعلى علاقتها بعلامة التصحيح «صح»، في «باب التخرّيج والإلحاق للنقص» من كتاب «الإلحاق إلى معرفة أصول الرواية وتقبيد السماع» للقاضي عياض بن موسى البحصبي السبتي، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة - المكتبة العتيقة، تونس، ط. 1، 1389 / 1970، ص. 162 - 165.

(49) يقول القاضي عياض: «أما تخرّيج المُلْحَقَات لما سقط من الأصول، فأحسن وجوها: ما استمر عليه العمل عندنا، من كتابة خط بموضع النقص صاعداً إلى تحت السطر الذي فوقه، ثم يعطف إلى جهة التخرّيج في الحاشية انعطافاً يشير إليه، ثم يبدأ في الحاشية باللّخّ مقابلاً للخط المنعطف بين السطرين، ويكون كتابها صاعداً إلى أعلى الورقة، حتى ينتهي اللّخّ في سطر هناك أو سطرين أو أكثر على مقداره، ويكتب آخره: صح» (الإلحاق، ص. 162).

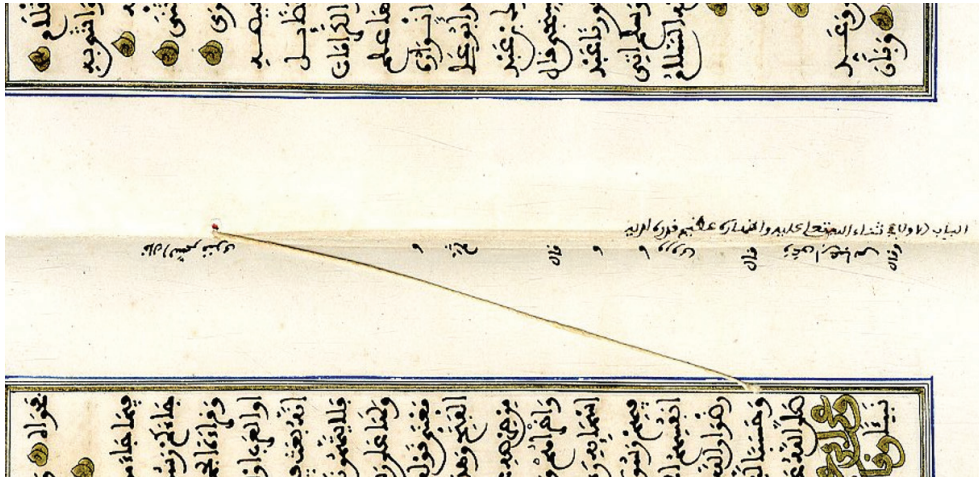
3 – التوقيفات: وهي التنبهات التي يكتبها المؤلف أو الناسخ أو القارئ، لبيان الأهمية المعرفية أو التاريخية للشيء المنبّه عليه، وقد تكون بمثابة عنوان تفصيلية لمضامين الكتاب، ويُرْمَز إليها في الحاشية بـ «قف»<sup>(50)</sup>. ونلاحظ أنها كُتبت في حواشي النسخة التي بين أيدينا بخط مغربي دقيق منمّل، ونمثل لها بالنموذج الآتي:



كُتِبَ في الحاشية اليسرى من الصفحة الأولى هذه العبارة: «الباب الأول في ثناء الله تعالى عليه وإظهاره عظيم قدره لديه»، وهو نقل للعنوان الموجود بإزائها في المساحة المكتوبة. وكُتِبَ في الحاشية اليمنى من الصفحة الثانية الكلمات والحروف الآتية: «قال السمرقندي»، «الواو» (ثلاث مرات)، «ثم»، «قال» (مرتين)، «وعن ابن عباس»، «وقال». وقد كُتِبَ متباعدين عن الجدول، ومتظاهرين مع بعضهما، بحيث التصقبا بـ «الميزاب»<sup>(51)</sup>.

(50) كتب الكلام والفلسفة المخطوطة، ص. 393.

(51) يُقصد بـ «ميزاب الكتاب»: الحافة الممتدة وسط الكتاب من أعلاه إلى أسفله، بين ظهر كل ورقة ووجه الورقة التي تليها، وهي كلمة من أصل فارسي.



مما تفيدنا به هذه التوقيفات أن هذه النسخة، التي بلغت الغاية القصوى في الزخرفة والتنميق والتجويد، لم يُقصد بها مجرد الافتخار بتملُّكها، ولا مَحْضُ تزيين خزانة الكتب بها، بل حازت أيضا نصيبا وافرا من النظر فيها وقراءتها والاستفادة من مضامينها. كما نلاحظ أن هذه التوقيفات كُتبت بخط واحد من أولها إلى آخرها، ولعل ذلك بسبب أن مالِكها كان يَضُنُّ بها بقدر ما كان يُديم النظر فيها. ومَن يستطيع أن يُعبر هذه التحفة الرائعة لغيره؟! أليس في ضياعها، أو في وضعها في أياد غير آمنة، مصيبة وطامة عظمى قد تأتي على صاحبها؟!

4 - التعقيبية: وتُعرف أيضا بالأسماء الآتية: «الوصلة»، و«الرابطة»، و«الرِكابة»، و«الرِقابة»، وتُعرّف عند المغاربة بـ«الرِّقاص»، وهو النظام الذي كان معتمدا في ترقيم ورقات الكتب المخطوطة، حيث يُكتَب في الحاشية السفلى الحرف الأول أو الكلمة الأولى من السطر الأول في الصفحة الموالية<sup>(52)</sup>، وقد تكون مائلة، أو عمودية، أو أفقية، أو معكوسة<sup>(53)</sup>، كما قد تكون مكوّنة من حرف أو كلمة واحدة أو مركبة من أكثر من كلمة. أما النسخة محل الدراسة، فتعقيبتها مائلة، ومكوّنة من كلمة واحدة، ونمثل له بالتعقيبية الموجودة في يسار الحاشية السفلى من الورقة «22 ب»، وهي كلمة «الشهوات» الموجودة أيضا في بُدءة السطر الأول من الورقة «23 أ»:

(52) كتب الكلام والفلسفة المخطوطة، ص. 152 - 153، وانظر البحث الذي أنجزه أحمد شوقي بنين حول نظام التعقيبية في الكتاب العربي المخطوط في كتابه «دراسات في علم المخطوط والبحث الببليوغرافي»، ص. 261 - 272.  
 (53) التعقيبية المعكوسة لا تثبت في الحاشية، بل تكون الكلمة الموجودة في أول سطر من الصفحة الموالية مدمجة في آخر السطر الأخير من الصفحة التي قبلها، وقد عُرفت في «مصطلحات الكتاب العربي المخطوط» هكذا: «هي أن يثبت الناسخ في بداية الصفحة الكلمات الأخيرة من الصفحة السابقة»، ص. 108.



### خاتمة:

أفادتنا ملاحظتنا الباليوجرافية على نسخة «الشفاء» مَحَلَّ الدراسة بفوائد مهمة، بعضها يُعدُّ تقريرا لما هو مسلّم، كشدّة عناية المغاربة والأندلسيين بهذا الكتاب، وعِظْم شغفهم به وبعضها مستفادٌ من رِبْط خطوطه بتقاليد النسخة في الغرب الإسلامي، حيث احترام الناسخ مقاصد استعمال الأصول الخمسة للخط المغربي، فتوسّل بالخط المجوهر في كتابة المضامين العلمية للكتاب، وبخطّي الثلث والكوفي المغربيين للكتابة في السرلوحه واللوحات الزخرفية والعنوانات ورؤوس الفقرات، إلخ، وبعضها لم تكشف عنه لكونه أجنبيا عن بحثنا ويحتاج إلى بحث مستقل، وهو أهمية الباليوجرافيا في «التحقيق العلمي».

أما الملاحظات الكوديكولوجية التي كشفنا عنها، فإنها تفتحُ آفاقا بحثية أخرى تؤكد أن التراث الإسلامي المخطوط مَعِين لا ينضب، وما زال مجاله خصبا لإنجاز بحوث غير مسبوقه، تُميط اللثام عن قضايا معرفية وتاريخية غزيرة ما زالت مخبوءة في المعطيات الكوديكولوجية المكوّنة للكتاب المخطوط. وقد اكتفينا باستخراج بعضها من نسخة «الشفاء» مَحَلَّ عنايتنا، وهي تُعدُّ مجالا خصبا لاستخراج معطيات أخرى لا تقل أهمية عما ذكرنا، ولا تَضِنُّ علينا بما تختزنه من حقائق معرفية وتاريخية، ك«بطن الغلاف»، و«الورقات البيض»، و«الورق»، و«العلامة الورقية»، و«المداد»، و«الحبّكة»، وغيرها.

## المراجع:

- ابن أبي شريف، محمد بن محمد. (n.d). حاشية ابن أبي الشريف على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للتاج السبكي [مخطوط]. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 11760.
- أفا، ع.، و المغراوي، م. (2007/1428). الخط المغربي: تاريخ وواقع وآفاق. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ مطبعة النجاح الجديدة.
- الإكراري، م. ب. أ. (1998). روضة الأفتنان في وفيات الأعيان وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجيب البنيان (تحقيق ح. أنوش). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر.
- بنين، أ. ش. (2013). في الكتاب العربي المخطوط. دار أبي رقرق.
- بنين، أ. ش. (2018/1440). دراسات في علم المخطوط والبحث الببليوغرافي (ط. 3). منشورات الخزانة الحسنية؛ دار أبي رقرق للطباعة والنشر.
- بنين، أ. ش.، و طوي، م. (2008/1440). مصطلحات الكتاب العربي المخطوط (معجم كوديكولوجي). منشورات الخزانة الحسنية؛ دار أبي رقرق.
- حنشي، م. س.، و لمدير، ع. (2010/1431). فهرس الكتب المخطوطة في السيرة النبوية المحفوظة بالخزانة الحسنية. دار أبي رقرق.
- زهري، خ. (2012/1433). تقنية التعامل مع الكتاب المخطوط: مخطوط العقيدة نموذجاً (سلسلة ندوات ومحاضرات، 1). مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان؛ الرابطة المحمدية للعلماء.
- زهري، خ. (2020). الكتاب العربي المخطوط وآفاق معرفة جديدة: دراسات في الوعاء والنص. الدار العالمية للكتاب.
- زهري، خ. (2020/1441). المصادر الأندلسية لعلم الكلام: المسار والتحويلات والخصائص (سلسلة دراسات ببليوغرافية، 2). مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان؛ الرابطة المحمدية للعلماء.
- زهري، خ. (2021/1442). تقنيات التعامل مع كتب أصول الفقه المخطوطة: الكوديكولوجيا، الفيلولوجيا، الفهرسة. الأكاديمية الجاوية، ماليزيا؛ مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث

- العقدية، تطوان؛ الرابطة المحمدية للعلماء.
- زهري، خ. (2022). *كتب الكلام والفلسفة المخطوطة: مقارنة كوديكولوجية*. مركز نبوغ للدراسات والأبحاث، طنجة؛ دار ركاز للنشر والتوزيع.
- زهري، خ.، و بوكاري، ع. م. (2014/1436). *فهرس الكتب المخطوطة في علم أصول الفقه المحفوظة في الخزانة الحسنية*. منشورات الخزانة الحسنية؛ دار أبي رقرق، الرباط.
- عمور، ع. (2007/1428). *كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية*. منشورات الخزانة الحسنية، الرباط؛ المطبعة والوراقة الوطنية.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أ. ف. (1970/1389). *الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع (تحقيق أ. صقر)*. دار التراث؛ المكتبة العتيقة.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 34.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 986.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 1094.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 1133.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 1422.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 1442.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 1598.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط]*. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 2077.

- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 2497.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 2552.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 2620.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 2630.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 2894.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 3131.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 3334.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 3340.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 3797.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 4011.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 5079.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].  
الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 5763.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].

- الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 11179.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].
- الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 11270.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].
- الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 11455.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].
- الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 11913.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].
- الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 13846.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].
- الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 13945.
- عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو الفضل. (n.d). الشفا بتعريف حقوق المصطفى [مخطوط].
- خزانة ابن يوسف، مراكش، رقم الحفظ 18.
- الكتاني، م. ع. ح. ب. ع. ك. (2013/1434). تاريخ المكتبات الإسلامية ومن أُلّف في الكتب (ضبط وتعليق أ. ش. بنين، و ع. ق. سعود). الرابطة المحمدية للعلماء – مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث.
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. (n.d). شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للتاج السبكي [مخطوط]. الخزانة الحسنية، الرباط، رقم الحفظ 1807.
- المنوني، م. (1991/1412). تاريخ الوراقة المغربية: صناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة (سلسلة بحوث ودراسات، 2). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط؛ مطبعة النجاح الجديدة.
- المنوني، م. ب. ع. هـ. (2004). منتخبات من نوادر المخطوطات (ط. 2). منشورات الخزانة الحسنية، الرباط؛ المطبعة والوراقة الوطنية.
- المنوني، م. ب. ع. هـ. (2005). دور الكتب في ماضي المغرب. منشورات الخزانة الحسنية، الرباط؛ المطبعة والوراقة الوطنية.

## References

Afā, 'A., & al-Maghrāwī, M. (2007/1428). *al-Khaṭṭ al-maghrībī: Tārīkh wa-wāqi' wa-āfāq*. Manšūrāt Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmiyyah; Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah. (in Arabic)

al-Ighrārī, M. B. A. (1998). *Rawḍat al-afnān fī wafayāt al-a'yān wa-akhbār al-'ayn wa-takḥīṭ mā fihā min 'ajīb al-bunyān* (H. Anūsh, Ed.). Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-Insāniyyah, University of Ibn Zahr. (in Arabic)

al-Kattānī, M. 'A. H. B. 'A. K. (2013/1434). *Tārīkh al-maktabāt al-islāmiyyah wa-man allafa fī al-kutub* (A. Sh. Binbīn & 'A. Q. Sa'ūd, Eds.). al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li-al-'Ulamā' – Markaz al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth wa-lḥyā' al-Turāth. (in Arabic)

Al-Mahalli, Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Jalal al-Mahalli's commentary on al-Subki's Jam' al-Jawami'* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 1807. (in Arabic)

al-Manūnī, M. (1991/1412). *Tārīkh al-warāqah al-maghrībiyyah: Šinā'at al-makḥṭūṭ al-maghrībī min al-'aṣr al-wasīṭ ilā al-fatrah al-mu'āširah* (Silsilat Buḥūth wa-Dirāsāt, 2). Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-Insāniyyah bi-al-Ribāṭ; Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah. (in Arabic)

al-Manūnī, M. B. 'A. H. (2004). *Muntakhabāt min nawādir al-makḥṭūṭāt* (2nd ed.). Manšūrāt al-Khizānah al-Ḥasanīyah, Rabat; al-Maṭba'ah wa-al-Warraqah al-Waṭaniyyah. (in Arabic)

al-Manūnī, M. B. 'A. H. (2005). *Dūr al-kutub fī māḍī al-Maghrīb*. Manšūrāt al-Khizānah al-Ḥasanīyah, Rabat; al-Maṭba'ah wa-al-Warraqah al-Waṭaniyyah. (in Arabic)

'Amūr, 'A. (2007/1428). *Kashshāf al-kutub al-makḥṭūṭah bi-al-Khizānah al-Ḥasanīyah*. Manšūrāt al-Khizānah al-Ḥasanīyah, Rabat; al-Maṭba'ah wa-al-Warraqah al-Waṭaniyyah. (in Arabic)

Binbīn, A. Sh. (2013). *Fī al-kitāb al-‘arabī al-makhṭūṭ*. Dār Abī Raqrāq. (in Arabic)

Binbīn, A. Sh. (2018/1440). *Dirāsāt fī ‘ilm al-makhṭūṭ wa-al-baḥṭh al-bibliūghrāfī* (3rd ed.). Manšūrāt al-Khizānah al-Ḥasanīyah; Dār Abī Raqrāq li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr. (in Arabic)

Binbīn, A. Sh., & Ṭūbī, M. (2008/1440). *Muṣṭalaḥāt al-kitāb al-‘arabī al-makhṭūṭ (Mu‘jam kōdikūlūjī)*. Manšūrāt al-Khizānah al-Ḥasanīyah; Dār Abī Raqrāq. (in Arabic)

Ḥanshī, M. S., & Lamdabir, ‘A. (2010/1431). *Fahras al-kutub al-makhṭūṭah fī al-sīrah al-nabawīyyah al-maḥfūzah bi-al-Khizānah al-Ḥasanīyah*. Dār Abī Raqrāq. (in Arabic)

Ibn Abi Sharif, Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). *Margin notes of Ibn Abi Sharif on al-Jalal al-Mahalli’s commentary on al-Subki’s Jam‘ al-Jawami‘* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 11760. (in Arabic)

Iyāḍ ibn Mūsā al-Yaḥṣubī al-Sabtī, A. F. (1970/1389). *Al-Ilmā’ ilā ma’rifat uṣūl al-riwāyah wa-taqyīd al-samā’* (A. Ṣaqr, Ed.). Dār al-Turāth; al-Maktabah al-‘Atīqah. (in Arabic)

Muzerelle, D. (1985). *Vocabulaire codicologique*. Paris: Éditions du CEMI.

Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa’ bi-Ta’rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 34. (in Arabic)

Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa’ bi-Ta’rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 986. (in Arabic)

Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa’ bi-Ta’rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 1094. (in Arabic)

Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa’ bi-Ta’rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 1133. (in Arabic)

Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa’ bi-Ta’rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 1422. (in Arabic)

Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa’ bi-Ta’rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 1442. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 1598. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 2077. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 2497. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 2552. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 2620. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 2630. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 2894. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 3131. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 3334. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 3340. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 3797. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 4011. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 5079. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 5763. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 11179. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 11270. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 11455. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 11913. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 13846. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. al-Khizana al-Hasaniyya, Rabat, Shelf No. 13945. (in Arabic)

Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yahsubi al-Sabti, Abu al-Fadl. (n.d.). *Al-Shifa' bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa* [Manuscript]. Ibn Yusuf Library, Marrakech, Shelf No. 18. (in Arabic)

Zahri, K. (2012/1433). *Taqniyat al-ta'āmul ma'a al-kitāb al-makhtūṭ: Makhtūṭ al-'aḳīdah namūdhajan* (Silsilat Nadawāt wa-Muḥāḍarāt, 1). Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash'arī li-al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-'Aḳdiyyah, Tetouan; al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li-al-'Ulamā'. (in Arabic)

Zohri, K. (2020). *al-Kitāb al-'arabī al-makhtūṭ wa-āfāq ma'rifah jadīdah: Dirāsāt fī al-wi'ā' wa-al-naṣṣ*. al-Dār al-'Ālamiyyah li-al-Kitāb. (in Arabic)

Zohri, K. (2020/1441). *al-Maṣādir al-Andalusiyyah li-'ilm al-kalām: al-masār wa-al-taḥawwulāt wa-al-khaṣā'is* (Silsilat Dirāsāt Bibliūghrafiyyah, 2). Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash'arī li-al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-'Aḳdiyyah, Tetouan; al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li-al-'Ulamā'. (in Arabic)

Zohri, K. (2021/1442). *Taqnīyāt al-ta'āmul ma'a kutub uṣūl al-fiqh al-makhṭūṭah: al-kōdikūlūjiyā, al-filūlūjiyā, al-fahrasah*. al-Akādīmiyyah al-Jāwiyyah, Malaysia; Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash'arī li-al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-'Aqdiyyah, Tetouan; al-Rābiṭah al-Muḥammadīyah li-al-'Ulamā'. (in Arabic)

Zohri, K. (2022). *Kutub al-kalām wa-al-falsafah al-makhṭūṭah: Muqārabah kōdikūlūjiyyah*. Markaz Nuboogh li-al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth, Tangier; Dār Rukāz li-al-Nashr wa-al-Tawzī'. (in Arabic)

Zohri, K., & Būkārī, 'A. M. (2014/1436). *Fahras al-kutub al-makhṭūṭah fī 'ilm uṣūl al-fiqh al-maḥfūzah fī al-Khizānah al-Ḥasanīyah*. Manšūrāt al-Khizānah al-Ḥasanīyah; Dār Abī Raqrāq, Rabat. (in Arabic)



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-9-3

تاريخ القبول: 2025-7-6

## مُتصوّر الصّدّاقة في رسائل إخوان الصّفاء: إيتيقا السّيّاسة وبناء الاجتماع الإنسانيّ

مهدي الشهبى<sup>(1)</sup>[mehdichehbi@yahoo.fr](mailto:mehdichehbi@yahoo.fr)

## الملخص:

يهدف هذا البحث إلى مقارنة مُتصوّر الصّدّاقة في رسائل إخوان الصّفاء باعتباره نموذجًا لإيتيقا السياسة وبناء الاجتماع الإنساني في التراث الإسلامي. ولبلوغ هذه الغاية اعتمدنا منهجًا تحليليًا تأويليًا ذا بعد تاريخي وقسمنا العمل إلى تأطير تاريخي وفكري لجماعة إخوان الصّفاء ثم مُتصوّر الصّدّاقة في مدونة الرسائل فسياسة الأصدقاء. وقد أفضى البحث إلى إدراك صوغ إخوان الصّفاء مُتصوّرًا صميمًا ضبّط الشكل الأمثل لرابطة الصّدّاقة ما يجعل مقالتهم فيها ومذهبهم في التآلف والمصاحبة من أبلغ ما خلفه السجل التراثي في هذا الباب كما خلصنا إلى أنّ المنزغ الأخلاقي عندهم شرطٌ أساسٌ لاتخاذ الأصدقاء مع تطويق الجماعة بشروط إيتيقية صارمة وبهذا وُقّق إخوان الصّفاء في المناسبة بين الممارسة والفكرة بناءً لاجتماع إنساني سريّ ينتظم في بنية هيكلية دقيقة مدارها الالتزام بقواعد سلوكية متينة.

## الكلمات المفتاحية:

التراث الإسلامي، الرابطة الاجتماعية، مُتصوّر الصّدّاقة، إخوان الصّفاء، إيتيقا السياسة.

(1) باحث، جامعة الزيتونة، تونس.

للاقتباس: الشهبى، مهدي، مُتصوّر الصّدّاقة في رسائل إخوان الصّفاء: إيتيقا السّيّاسة وبناء الاجتماع الإنسانيّ، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 180-207.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبة إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجري عليه أي تعديل، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2024-9-3

Accepted: 2025-7-6



## The Notion of Friendship in Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā': Political Ethics and the Construction of Human Assembly

Mehdi Chehbi<sup>(2)</sup>

mehdichehbi@yahoo.fr

### Abstract:

This study explores the concept of friendship in Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' as a foundational model for ethical politics and societal organization within Islamic heritage. Using a historically grounded analytical and interpretive method, the research examines the intellectual framework of the Epistles, the meaning of friendship within them, and the political dynamics among companions. It reveals that the Epistles articulate a deep and refined vision of friendship, emphasizing harmony and ethical companionship as central to their legacy. The authors viewed ethical integrity as essential for forming friendships, embedding their group within strict moral boundaries. Ultimately, the Epistles demonstrate a successful fusion of theory and practice in constructing a covert, ethically structured human society.

### Keywords:

Islamic Heritage, Social Bond, Concept of Friendship, Ikhwān al-Ṣafā', Political Ethics.

(2) Researcher, University of Ez-Zitouna, Tunisia.

Cite this article as: Chehbi, Mehdi, The Notion of Friendship in Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā': Political Ethics and the Construction of Human Assembly, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 180-207.

© 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

ما تزال المدونة التراثية الإسلامية العربية حقلاً خصباً يجدرُ بحثه لما يحويه من فكر ظلَّ يحافظ في أغلبه الأعمم على راهنية وجدّة رغم ما انقضى عن زمن وضعه وبؤن ما بين المُصنّف والمتلقّي الآن وهنا. وليس أدلّ على هذا من النصوص التراثية الخام البكر ما اتّصل منها بالروابط الاجتماعية من مثل الصداقة في تعبير إخوان الصّفاء وعلان الوفاء، يدفعنا إلى ذلك الأنهجاس بالبحث في الإنسان «الجُرم الصغير» و«العالم الكبير» لما يشهده عالمنا اليوم من سرعة متكتّفة ولدت سيولةً في الروابط الاجتماعية وهشاشة في الصّلات الإنسانية مع وعينا بما يتخلّل البحث من مزالق منهجية ومحاذير معرفيّة ينبغي تدبيرها على الوجه الأمثل لمُجاوزه آثارها الممكنة ومفاعيلها المحتملة.

وعلى الرغم من كثرة البحوث التي تناولت فكر إخوان الصفاء من حيث انتمائهم المذهبي أو تأثرهم بالفلسفة اليونانية فإنّ التناول المهني لرابطة الصداقة لديهم بوصفها شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي والتربوي لا يزال محدوداً بل يكاد يغيب عن معظم الدراسات التي اكتفت بمقاربات وصفية أو تاريخية. وتأسيساً على هذا يسعى هذا البحث إلى بذل قراءة تحليلية تأويلية لفكرة الصداقة في رسائل إخوان الصفاء بما يتيح الكشف عن بنية التصور الأخلاقي والسياسي الذي انتظم جماعتهم ويضيء من الداخل آليات فرز الأعضاء وتدبير الصلة بين الذات والآخر.

تنطلق إشكالية البحث من سؤال مركزي مؤداه تصوّر إخوان الصّفاء لرابطة الصداقة والوظائف الاجتماعية والأخلاقية والسياسية التي أسندوها إليها في بناء جماعتهم. وتنبثق عن هذا السؤال تساؤلات فرعية تتعلق بهوية الجماعة وشروط الانتماء إليها وصورة الصديق المثالي ومفاهيم التعاون والتوريث والمقابلة بين الصداقة والقرابة.

نرمي من وراء هذا البحث إلى إدراك جملة من المقاصد منها تفكيك بنية مُتصوّر الصداقة في رسائل إخوان الصّفاء واستجلاء خصائصه الأخلاقية والتنظيمية وإظهار الأسس الفلسفية والاجتماعية التي انبنى عليها هذا المُتصوّر باعتباره أداة إصلاحية وغاية أنطولوجية، ونتغّى مع ذلك استقصاء شروط الانتماء إلى جماعة إخوان الصفاء عبّر الصداقة معياراً للتمييز والانتقاء صلّب الجماعة وربط ذلك بمعنى السياسة الأخلاقية في متخيّل الاجتماع لديها.

نقتفي في ذلك كَلّه أثر فكرة الصداقة كما ثبتت في مدونة الرسائل مقتضياتٍ وسياسةً وتكمن أهمية هذا البحث في سعيه إلى إعادة قراءة خطاب تراثي من زاوية تدعم التكامل المعرفي بين العلوم

الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة والتراث الإسلامي في مقابل التصنيفات المذهبية أو التجريدات الفلسفية التي طغت على كثير من القراءات السابقة.

وقد اعتمدنا منهجاً تحليلياً تأويلياً مؤطراً بسياق تاريخي يُحلّل مضمون الخطاب في رسائل إخوان الصّفاء ويتتبع المفاهيم الأخلاقية والاجتماعية فيها مع التوسّل بالتأطير التاريخي والسياقي لفهم الأنساق الفكرية المؤسسة مُتصوّر الصداقة وبيان موقعه ضمن منظومة الروابط الاجتماعية في التراث الإسلامي، ولا يتمّ لنا بلوغ مرام البحث إلا بعملٍ منتظم وفق ما تقتضيه المعالجة المنهجية القويمة في مستويات ثلاثة تبدأ بتأطير تاريخي وفكري لجماعة إخوان الصّفاء، يليه تناول مُتصوّر الصداقة من حيث الفكرة والشروط صُلب الجماعة وخارجها، ثم تتبّع سياسة الأصدقاء باعتبارها نمط تدبير سياسي للرابطة الاجتماعية داخل الجماعة.

## 1- التأطير التاريخي ومحاولة تحديد هوية جماعة إخوان الصّفاء

ظهرت جماعة إخوان الصّفاء وخلان الوفاء في القرن الرابع للهجرة أي في العصر العباسي الثالث، وكان أول عهد ظهورها بمدينة البصرة بالعراق، ولما كان من المحبذ عند البحث في مدونة فكرية ما دينية أو فلسفية أو علمية أن يُشار إلى الحقبة التاريخية التي شهدت إنتاج هذه المدونة على اعتبار أنّ المعرفة هي نتاج لحظتها التاريخية بما تضمّه من معطيات ثقافية وأوضاع سياسية وملاح اجتماعية لأجل الوصل ما بين السجلّ الفكري والبيئة التي أحاطت به نعمدُ إلى إيجاز القول بخصوص الفترة التاريخية التي ظهر إبانها إخوان الصّفاء وخلان الوفاء.

عرف القرن الرابع للهجرة تفاعلاً ثقافياً بالغاً وتداخلاً عرقياً بيننا ما انجر عنه حركية في الأفكار هامة طبعت الثقافة الإسلامية العربية في الجوهر بما يعنيه ذلك من المضمون والمادة المعرفية وفي العرض بما يُحيل إليه ذا من المظهر أي شكل المعارف النظرية والتطبيقية وطرائق التعبير عنها.

ومن هذا يمكن القول إنّ فكر جماعة إخوان الصّفاء تموضع صُلب إطار تاريخي عام جعل منه نقطة وصل أو رابطة فكرية ما بين التراث الإسلامي من جهة والثقافات الشرقية القديمة الفارسية والهنديّة والثقافة اليونانية من جهة أخرى كما سيأتي ذكره، أو بعبارة أخرى يتسّى لنا القول إنّ مدونة إخوان الصّفاء استلهمت فكرتها وصاغتها تماهياً مع اللحظة الذهنية والشخصية الحضارية التي تغشّت القرن الرابع للهجرة إسلامياً.

تبعاً لمُصادرة أنّ لا فكرة من دون خلفية بمعنى أنّ لكلّ صاحب عقيدة دينية أو دعوة فلسفية

حكيمية من أُسس نهل منها وانطلق من ثنائياها سواء كان هذا المُنتلق سياسياً أو فكرياً أو اجتماعياً نلاحظ أنّ جماعة إخوان الصّفاء من خلال قراءةٍ لمدوّنتهم الموسومة بالرّسائل هي جماعة تتخذ من آراء الأقدمين الفلسفية والدينيّة وظلّت رؤاها طاغية على جغرافيا الفكر زمن القرن الرابع للهجرة وما تلاه. وبالعودة إلى السجّل التراثي بالقرن الرابع للهجرة نعثر على مصدر يكاد يكون الأوحّد ممّن أتى على ذكر إخوان الصّفاء وعایشهم أو خالطهم وهو أبو حيّان التوحيدي (ت. 414هـ) الذي يُخبرنا أنّ جماعة إخوان الصّفاء هي عصابة قد تآلفت بالعهرة وتصافت بالصدّاقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنّهم قرّبوا به [الطريق] إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته<sup>(3)</sup>، بما يُفصح عن أنّ الغاية من وجودهم هي تخطّي عقبة الدنيا بسلام شطر دار الخلود ووسائل نيل هذا المُبتغى هي الصّدّاقة والطُّهر والتناصح.

تتخذ جماعة إخوان الصّفاء كما نصّت على ذلك في الرّسائل اسم «إخوان الصّفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد»<sup>(4)</sup> تارةً، واسم «إخوان الصّفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد وأرباب الحقائق وأصحاب المعاني»<sup>(5)</sup> تارةً أخرى، إلّا أنّ التسمية الغالبة عليهم هي إخوان الصّفاء وخلان الوفاء. أفاد التوحيدي أنّ لجماعة إخوان الصّفاء وخلان الوفاء معرفة بأصناف العلم وأنواع الصناعة... إلخ<sup>(6)</sup>، ومن خلال المصدر ذاته نتعرّف على بعض أسماء مؤلّفي مدوّنة رسائل إخوان الصّفاء وهم: زيد بن رفاعة، وأبو سليمان محمد بن معشر البيهسيّ المقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الرّنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفيّ.

وإن لم يكن مطلوباً لذاته معرفة من صنّف مدوّنة رسائل إخوان الصّفاء أسماءً وعدداً؛ إذ لا موجب لذلك الآن وهنا بعد قرون خلت ولا رهان علمي في ذلك، فإنّ الاهتمام يتكتّف حول مطلب استطلاع هويتهم الفكرية واتجاهاتهم المعرفية مدخلاً إلى بحث مُتصوّر الصّدّاقة عندهم وهي الرّابطة الاجتماعيّة التي تعني الإنسان اليوم أزيد من أيّ وقت مضى.

(3) التوحيدي، أبو حيّان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المملكة المتّحدة، مؤسسة هنداوي، (2019م)، (ص/227).

(4) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، مراجعة خير الدين الزركلي، المملكة المتّحدة، مؤسسة هنداوي، (2018م)، ج1، (ص/43).

(5) المصدر السابق، (ص/60).

(6) التوحيدي، أبو حيّان، الإمتاع والمؤانسة، (ص/227).

## 1-1 هوية جماعة إخوان الصّفاء وخلّان الوفاء

تباينت الآراء بين المُحدّثين والقدّامى من دارسي إخوان الصّفاء كما نصّ على ذلك من القدّامى جمال الدين القفطى (ت. 646هـ) في كتابه الموسوم بـ«إخبار العلماء بأخبار الحكماء» حين الحديث عن رسائل إخوان الصّفاء «فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها [...] وقال آخرون: هي تصنيف بعض متكلّمي المعتزلة في العصر الأوّل»<sup>(7)</sup>.

ولئن اختلف أصحاب الرأي من مؤرخي إخوان الصّفاء والباحثين في فكرهم من القدّامى والمُحدّثين عربًا ومستشرقين في ضبط الاتجاه الفكري لهذه الجماعة فإنّه يمكن لنا أن نحصر هذه الآراء في فسطاط ثلاثه حاولت تحديد هويتها والإحاطة باتجاهها الفكري والعقدي والسياسي وهي تبعًا: فُسطاط أوّل يقول بشيعة إخوان الصّفاء وخلّان الوفاء على العموم وإسماعيليتهم على الخاصّة وفسطاط ثان يقول باعتزالهم وفسطاط آخر ثالث يقول بشموليتهم.

### أ. شيعة إسماعيلية:

ينقل القفطى أنّه ثمة من عدّ رسائل إخوان الصّفاء من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها<sup>(8)</sup>، ولم يذكر صاحب النصّ اسم من يقول بهذا من مُزامنيه أو ممّن سبقه، وفي الرّسائل ما يقوم مقام الدليل على هذا ومنه قولهم: «وممّا يجمعنا وإياك -أيّها الأخ البارّ الرحيم- محبّة نبيّنا عليه السلام وأهل بيت نبيّه الطاهرين وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيّين صلوات الله عليهم أجمعين»<sup>(9)</sup>.

ودوّن أحمد أمين في «ظهر الإسلام» أنّ كلّ من يقرأ هذه النصوص [رسائل إخوان الصّفاء] يفهم أنّهم من الشيعة [...] ولكن نراهم في موضع آخر يُنكرون نظريّة المهدي المنتظر مع العلم بأنّها من أسس الشيعة فكيف يكونون شيعة وهم ينكرون ذلك؟<sup>(10)</sup>، ولم يُوقّف أمين في هذا حينما غفل عن الممايزة بين كلّ فرق الشيعة بخصوص الاعتقاد في المهديّ بأنّ ظنّ أنّ كلّ الشيعة يعتقدون هذا والحال

(7) القفطى، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، (2005م)، (ص/67).

(8) المرجع السابق، (ص/67).

(9) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصّفاء وخلّان الوفاء، ج4، (ص/254).

(10) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، (2013م)، (ص/371).

أَنَّ بَيْنَهُمُ اخْتِلَافًا عَظِيمًا كَمَا عَبَّرَ عَنْهُ الشَّهْرَسْتَانِي: «وَمِنَ الْعَجَبِ أَنَّ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَةِ الْمُنْتَظَرِ مَعَ هَذَا الْاِخْتِلَافِ الْعَظِيمِ»<sup>(11)</sup>.

فِي الْإِطَارِ ذَاتَهُ رَأَى الْمُسْتَشْرِقُ هَنْرِي كُورْبَانُ فِي كِتَابِهِ «تَارِيخُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ» أَنَّ جَمَاعَةَ إِخْوَانِ الصِّفَاءِ تَنْتَسِبُ إِلَى الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ لَمْ يَكُونُوا «جَمَاعَةً أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمُ الْمَذْهَبُ الشِّيْعِيُّ وَحَسَبُ، بَلْ كَانُوا جَمَاعَةً فِكْرِيَّةً ذَاتَ نَزْعَةٍ إِسْمَاعِيلِيَّةٍ خَاصَّةٍ بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ كِتَابَاتِهِمُ الْحَذَرَةَ لَا تَكْشِفُ عَنِ الْأَمْرِ إِلَّا لِأَوَّلِيِّ الْعِلْمِ وَالْإِدْرَاكِ»<sup>(12)</sup>.

وَمِنَ الْبَاحِثِينَ الْعَرَبِ الْمَعَاوِرِينَ نَجَدُ مِنْ يَجَادِلُ أَنَّ الرِّسَالَةَ لَيْسَتْ مِنْ تَأْلِيفِ شَخْصٍ وَاحِدٍ بَلْ مِنْ تَأْلِيفِ جَمَاعَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ تَتَبَايَنُ مَعَارِفُهُمْ وَأَسَالِيهِمْ وَهَذَا وَاضِحٌ جَدًّا فِي رَسَائِلِهِمْ، وَرَبَّمَا كَانَ مِنْهُمْ بَعْضُ أُنْمَةِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ الْمُسْتَوْرِينَ، أَوْ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْأُنْمَةَ قَدْ أَوْعَزُوا لِدُعَاتِهِمْ بِكِتَابَةِ هَذِهِ الرِّسَالَةِ لِتَكُونَ لِسَانَ دَعَايَةِ لِمَذْهَبِهِمْ<sup>(13)</sup>، غَيْرَ أَنَّ دَعَاةَ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ يَزْعُمُونَ أَنَّ مُؤَلِّفَ رَسَائِلِ إِخْوَانِ الصِّفَاءِ هُوَ أَحَدُ أُنْمَتِهِمُ الْمُسْتَوْرِينَ الَّذِي يُدْعَى بِأَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ<sup>(14)</sup>، كَمَا يَنْقُلُ مُحَمَّدُ أَحْمَدُ الْخَطِيبُ.

فِي تَوَافُقٍ مَعَ الرَّأْيِ ذَاتِهِ يَذْهَبُ صَادِقُ قَاسِمٌ إِلَى أَنَّ جَمَاعَةَ إِخْوَانِ الصِّفَاءِ اتَّخَذَتْ شَكْلَ انْعِكَاسٍ مُبَاشِرٍ مِنْ حَيْثُ وَضَعَهَا التَّنْظِيمِي لِمَا اكْتَسَبَتْهُ حَرَكَةُ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ مِنْ تَجْرِبَةِ تَنْظِيمِيَّةٍ نَاجِحَةٍ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ التَّجْرِبَةَ قَدْ وَضَعَتْ أَمَامَ الْحَرَكَاتِ ذَاتِ الْإِتْجَاهَاتِ الثَّوْرِيَّةِ فِي الْمَجَالِ الْفِكْرِيِّ وَالْإِيدِيُولُوجِيِّ نَمُودَجًّا تَارِيخِيًّا لِلْمَمَارَسَةِ وَالتَّطْبِيقِ الْعَمَلِيِّ كَانَ مِنْ قُوَّةِ التَّأْثِيرِ وَالْجَذْبِ بِحَيْثُ لَمْ تَقْتَصِرْ انْعِكَاسَاتُهُ فِيهَا عَلَى الْجَانِبِ التَّنْظِيمِيِّ، بَلْ شَمِلَتْ الْمُبَادِئَ نَفْسَهَا كَذَلِكَ<sup>(15)</sup>.

وَبِغَضِ التَّنْسِيبِ اسْتَنْتَجَ قَاسِمٌ أَنَّ الْوَجْهَ الْإِسْمَاعِيلِيَّ الَّذِي ظَهَرَ عَلَى إِخْوَانِ الصِّفَاءِ لَا يُعْطِي الْعِلَاقَةَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ هَذِهِ الصِّفَةِ الْانْعِكَاسِيَّةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ كَانَ لِإِخْوَانِ الصِّفَاءِ وَجُودٌ مُسْتَقِلٌّ عَنِ التَّنْظِيمِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ رَغْمَ مَا نَرَاهُ مِنْ نِقَاطِ الْإِلْتِقَاءِ الْكَثِيرَةِ بَيْنَهُمْ، وَلَكِنْ

(11) الشَّهْرَسْتَانِي، أَبُو الْفَتْحِ، الْمَلِّ وَالنَّحْلُ، تَحْقِيقُ عَبْدِ الْعَزِيزِ مُحَمَّدِ الْوَكِيلِ، الْقَاهِرَةُ، مُؤَسَّسَةُ الْحَلِيِّ وَشُرَكَؤُهُ لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ، (1968م)، (ص/172).

(12) كُورْبَانُ، هَنْرِي، تَارِيخُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، تَرْجَمَةُ نَصِيرِ مَرْوَةَ وَحَسَنِ قَبِيصِي، بِيْرُوتَ، مَنَشُورَاتُ عَوِيدَاتِ، ط2، (1998م)، (ص/210).

(13) الْخَطِيبُ، مُحَمَّدُ أَحْمَدُ، الْحَرَكَاتُ الْبَاطِنِيَّةُ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ: عَقَائِدُهَا وَحُكْمُ الْإِسْلَامِ فِيهَا، عَمَّانَ، مَكْتَبَةُ الْأَقْصَى، ط2، (1986م)، (ص/169).

(14) الْمَرْجِعُ السَّابِقُ، (ص/170) وَمَا يَلِيهَا.

(15) قَاسِمُ، صَادِقُ، حَوْلَ ظَاهِرَةِ إِخْوَانِ الصِّفَاءِ: الْفِكْرُ وَالْعَصْرُ وَالْمَجْتَمَعُ، مَجَلَّةُ عَصُورِ، مَخْبَرُ الْبَحْثِ التَّارِيخِيِّ: مَصَادِرُ وَتَرَاجِمُ، جَامِعَةُ وَهْرَانَ، الْجَزَائِرِ، مَج6، (2007م)، (ص/214).

وجودها المستقل لا ينفي أن يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول إسماعيلية<sup>(16)</sup>. من الباحثين المعاصرين القائلين بإسماعيلية إخوان الصفاء وخلان الوفاء نجد أيضاً الباحث ثابت عيد الذي استنتج من وراء عرضٍ لآراء النقاد ووجهات نظر المؤرخين أن جماعة إخوان الصفاء كانت إسماعيلية الأصل والميول، وأنها تركت أثراً بعيد المدى على كل من جاء بعدها من مؤلفين وفلاسفة<sup>(17)</sup>. ويبدو ختاماً أن ما دونه إخوان الصفاء في جملة رسائلهم لا يعدو أن يكون محض برنامج نظري مجرد أمّا العمل فلم يُجاوز الاعتكاف للتأليف وبذل الوسع في التفكير ما استبد بهم واستغرق كل جهدهم ولم يُتَح لهم الانصراف إلى تنفيذه كما لفت إلى ذلك صادق قاسم.

## ب. معتزلة:

نُطالِع في مصنّف «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» أنه ثمة من النقاد القدامى من اعتبر جماعة إخوان الصفاء جامعة عاملة في إطار التيار الاعتزالي الواسع، حيث ذهب إلى أن «إخوان الصفاء وخلان الوفاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى [...] ولما كنتم مصنفوها أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين [...] هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول»<sup>(18)</sup> إلا أنه أطلق قوله دون تحديد واضح لأسماء هؤلاء النقاد وفي أي من مصنفاتهم أخذوا بهذا الرأي واحتجوا له.

وقد نسب جرجي زيدان وهو من النقاد المحدثين جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء إلى الفلسفة الإسلامية عامة دون تحديد؛ إذ يقول: «وهي [رسائل إخوان الصفاء] تمثل الفلسفة الإسلامية على ما كانت عليه في إبان نضجها»<sup>(19)</sup>، وذكر أن إخوان الصفاء كانوا يجتمعون سرّاً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة أبحاث الفلاسفة المسلمين بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند وتعديلها على ما يقتضيه الإسلام<sup>(20)</sup>، ثم أشار إلى أن «المعتزلة ومن جرى مجراهم كانوا يتناقلون هذه الرسائل ويتدارسونها ويحملونها معهم سرّاً إلى بلاد الإسلام»<sup>(21)</sup> ونفهم من تخصيص المعتزلة دون غيرهم بخبر تناقل مدونة الرسائل وتدارسها بانتساب إخوان الصفاء وخلان

(16) المرجع السابق، (ص/215).

(17) عيد، ثابت، الصداقة عند إخوان الصفاء، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مصر، ج114، (2008م)، (ص/21).

(18) القفطي، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (ص/67).

(19) زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، المملكة المتحدة، مؤسسة هندواي، (2013م)، (ص/778).

(20) المرجع السابق، (ص/778).

(21) المرجع السابق، (ص/778).

الوفاء إلى الاعتزال في المنتهى أو قريهم منه في الأدنى على رأي زيدان.

أرجع يوحنا قمير رأي زيدان إلى أنّ المعتزلة كانوا يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة واستخدام الفلسفة في الدفاع عن الدين وهو ما دحضه بالقول «إنّ تحكيم العقل في شؤون الدين ما كان مقصوداً على المعتزلة بل كلّ من عُني بالفلسفة وتصدّى لشؤون الدين حكّم العقل ومزج الفلسفة بالدين»<sup>(22)</sup> بما ينفي الزعم بانتساب إخوان الصّفاء إلى الاعتزال أو يُنسبه.

## ج- شموليّون أو فوق الانتماء:

بيّنا فيما سبق عن بعض الآراء التي تُرجع جماعة إخوان الصّفاء إلى التشييع الإسماعيلي على وجه الخصوص أو تُموضعها ضمن الاعتزال وثمة خطّ ثالث ينحو منحنى مختلفاً بخصوص تصنيف إخوان الصّفاء وضبط هويتهم الفكرية واتجاههم السياسي وهو المنحى القائل بشمولية إخوان الصّفاء وتعاليمهم عن الانتماء إلى عقيدة أو مذهب.

نجد في هذا الفسطاط من القدامى أبو حيان التوحيدي الذي أجاب لما سُئل عن مذهب زيد بن رفاعة أحد كبار هذه الجماعة، قال «لا يُنسب إلى شيء»<sup>(23)</sup> على ما جاء في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» وهو ما نجد له أصلاً في «الإمتاع والمؤانسة» نصّه «لا يُنسب إلى شيء ولا يُعرف برهط لجيشانه بكلّ شيء وغليانه في كلّ باب ولاختلاف ما يبدو من بسطة تبيانه وسطوته بلسانه»<sup>(24)</sup>، ولعل القول بهذا يتفق وما جاء في رسائل إخوان الصّفاء حيث يقولون «ينبغي لإخواننا أيّدهم الله تعالى ألاّ يُعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب لأنّ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها»<sup>(25)</sup> بما يشي بتبني جماعة إخوان الصّفاء وخلّان الوفاء المذهب الشامل للفرق والديانات.

وممّن قال بذلك من النقاد المعاصرين أحمد أمين الذي استخلص أنّ إخوان الصّفاء جماعة متخيرون يتخيرون من كلّ دين ومذهب ما يناسب عقليتهم لا يتوزعون عن اقتباس من النصرانية واليهودية ووثنيّ اليونان والفرس والهند وما يرون أنّه معقول<sup>(26)</sup>، ولم ينتسبوا إلى فرقة عقدية مخصوصة أو مذهب معيّن بذاته، ولعلنا نجد لهذا الرأي بعض التأييد في ما بثّه إخوان الصّفاء في متن

(22) قمير، يوحنا، إخوان الصّفاء، بيروت، دار المشرق، ط3، (1968م)، (ص/ص 18-19).

(23) القفطي، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (ص/ص 68).

(24) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، (ص/ص 227).

(25) إخوان الصّفاء، رسائل إخوان الصّفاء وخلّان الوفاء، ج4، (ص/ص 137).

(26) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، (ص/ص 372).

الرسائل من مثل قولهم «ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يُعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابًا من الكتب ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب؛ لأنّ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها»<sup>(27)</sup>.

وإلى ما سبق من رأي ينتصر يوحنا قمير أيضًا إذ استنتج في بحث له أنّ مذهب إخوان الصّفاء و«خلان الوفاء كان مذهبًا اختياريًا جامعًا لكلّ ما ظنّوه حقًا فيما عرفوا من شرائع عصرهم ومذاهبها ومن حكماء اليونان وعلمائها»<sup>(28)</sup>.

في تشاكلٍ مع ذات الرّأي ترى فتيحة قوميد ومازن صباح الأعرجي في دراسة لهما بعنوان «إخوان الصفا و«خلان الوفاء: دراسة في اتجاههم الفكري» أنّ جماعة إخوان الصّفاء لم تعتنق أي مذهب من مذاهب الفرق الإسلامية ولم تشارك في أيّ دعوة سياسية سرّية كدعوات فرق المعارضة بل أسّست دعوة فكرية تعليمية ذات رسالة تنويرية نشرها جهاز تنظيمي مُحكم في معظم أقاليم العالم الإسلامي<sup>(29)</sup>، ولئن بدا المنزع التنويري في مدونة الرسائل جليًا مع حضور للبعد اللاعقلاني في بعض المواضيع منها؛ فإنّه لا يمكن أن نوافق صاحبَي النصّ في نزع معلّم السّرية عن إخوان الصّفاء؛ إذ ليس أدلّ على سرّية الجماعة من جهلنا مُصنّفها إلى حدّ اللحظة التاريخية الراهنة وما يبدو من توقّفها على بنية هيكلية هرمية شديدة الإيغال في التخيّي والمراوغة بما يرجّح فرضية كونها جماعة سرّية لم تعتمد الإعلان والإظهار بقدر ما توسّلت في نشاطها بالإلغاز والإيهام.

ومن جهتنا عند البحث في مدوّنة الرّسائل يظهر لنا وجهة الرّأي القائل بشموليّة إخوان الصّفاء و«خلان الوفاء؛ إذ نجد مثلًا أنّهم ينقلون عن عمر بن الخطّاب ويترضّون عنه «يروى في الخبر أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه كان...»<sup>(30)</sup>، ويمتدحون صنيع الخليفة عثمان عند الرضا بقضاء الله في واقعة مقتله «وانقاد للمقادير طيّبةً بها نفسه»<sup>(31)</sup>، ويقرّنون بعثمان الحسين في سياق تقريظ الرضا بالقدر يوم كربلاء<sup>(32)</sup> مع الأخذ عن عائشة والترضيّ عنها «يروى عن عائشة رضي الله عنها»<sup>(33)</sup>، مما يرجّح تعاليمهم عن

(27) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصّفاء و«خلان الوفاء، ج4، (ص/137).

(28) قمير، يوحنا، إخوان الصفا، (ص/22).

(29) قوميد، فتيحة والأعرجي، مازن صباح، إخوان الصفا و«خلان الوفاء: دراسة في اتجاههم الفكري، المجلة المغربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، مج14، ع02، (2022م)، (ص/589).

(30) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصّفاء و«خلان الوفاء، ج1، (ص/281).

(31) المصدر السابق، ج4، (ص/163).

(32) المصدر السابق، (ص/163).

(33) المصدر السابق، ج1، (ص/289).

التمذهب والاصطفاف العقدي أولاً، ولهذا الرأي ما يدعمه ويُثبتته من مدونتهم أو ضمّهم لمتنّسبين متغايرين في الخلفيات المذهبية والعقدية من متشيعة ومتسنّنة ومتصوّفة وغير ذلك من الفرق والمذاهب ثانيًا وعلى هذا أيضًا ما يقف شاهداً.

## 2-1-2 بنية جماعة إخوان الصّفاء: التنظيم والهيكل

تقوم هيكلية إخوان الصّفاء على بنية هرمية تضمّ أربع مراتب يتدرّج خلالها الصّاحب من مرتبة إلى مرتبة أخرى تليها، فأولى المراتب هي مرتبة الإخوان الأبرار والرحماء وهي مرتبة «أرباب ذوي الصّنائع» في مدينة إخوان الصّفاء، نصّ على ذلك الإخوان في رسائلهم بالقول «أول المراتب صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصوّر، وهي مرتبة أرباب ذوي الصنائع في مدينتنا [...] وهي القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد [...] وهم الذين نُسمّهم في مخاطبتنا ورسائلنا إخواننا الأبرار والرحماء»<sup>(34)</sup>.

فمرتبة الإخوان الأخيار والفضلاء وهي مُخصّصة لمن أسموهم بـ «الرؤساء ذوي السياسات»، وقد لخصّ إخوان الصّفاء هذه السياسات في «مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنّن على الإخوان»<sup>(35)</sup>، والرتبة الثالثة فوق هذه هي مرتبة «الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي» ممّن اصطَلحوا عليهم بـ «الإخوان الفضلاء الكرام» ويتولّون مهام «النصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه»<sup>(36)</sup>، وتلك أمانة على المنزح السّلمي في فكر إخوان الصّفاء وخلان الوفاء.

أما المرتبة الرابعة فوق هذه فهي مرتبة لم يردّ بالرسائل اسمًا لمن هم بها، ولذلك فإنّنا نصطلح عليهم بالإخوان المتسامين المفارقين؛ نظرًا إلى كونه أنفسهم من بلغها «مُفارقةً للهبول»، و«بها تصعد قوة المعراج إلى ملكوت السماء» و«تُشاهد الحقّ عياناً» كما ورد في الرسائل جزأها الرابع، وهي التي يدعو إليها إخوان الصّفاء أتباعهم كلّهم في أيّ مرتبة كانوا ولتقريب البنية من الأذهان نضع الشكل المُرفق.

(34) المصدر السابق، (ج4، ص-ص/148-149).

(35) المصدر السابق، (ص/149).

(36) المصدر السابق، (ص/149).

## الشكل رقم 01: هيكل إخوان الصفاء التنظيمي



المصدر: من إعداد الباحث

ونعي من ذلك أن بنية إخوان الصفاء الهيكلية وإن بدت هرمية فإنها مع ذلك مرنة تسمح بالمجازة وإمكان الترقّي من مرتبة إلى التي تليها أو إلى ما بعدها دون المرور بها.

## 2. مُتصوّر الصداقة في فكر إخوان الصفاء من التمثل النظري

### إلى التنظيم العملي

تتألف رسائل إخوان الصفاء في طبعة مؤسسة هنداوي لسنة 2018 بمراجعة خير الدين الزركلي من اثنتين وخمسين رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعاني عن كلام الخلصاء الصوفية، وهي مقسومة على أربعة أقسام فمنها رياضية تعليمية، ومنها جسمانية طبيعية، ومنها نفسانية عقلية، ومنها ناموسية إلهية<sup>(37)</sup>؛ فالرسائل الرياضية التعليمية أربع عشرة رسالة، والرسائل الجسمانية الطبيعية سبع عشرة رسالة، والرسائل النفسانية العقلية عشر رسائل، والرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية إحدى عشرة رسالة.

أما الهدف أو الغاية من تأليف الرسائل حسب أصحابها فهو «تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق

(37) يُنظر فهرست الرسائل وتقسيمها من رسائل إخوان الصفاء وعلان الوفاء، ج1، (ص/43) وما يليها.

للبلوغ إلى السعادة الكبرى والجلالة العظمى والبقاء الدائم والكمال الأخير»<sup>(38)</sup>، بما يُشرع تصنيف الرسائل ما عُني منها بالصداقة على الأقل ضمن الموروث الأخلاقي في باب التزكية والتطهير الروحي والنفسي أو آداب السلوك، وهي تعاليم تهل من النصوص الإسلامية كما تمتح من الوافد القيمي الفارسي والهندي الذي استدمجته في الثقافة الإسلامية العربية على عهد حكم بني أمية أعمال جملة من أهل القلم أمثال عبد الحميد الكاتب وعبد الله بن المقفع وغيرهما.

عبر إخوان الصفا عن رابطة الصداقة في الرسالة الخامسة والأربعين، التي اتخذت عنوان «في كيفية معايشة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً»، وقد اعتمد إخوان الصفا وعلان الوفاء في تصنيف الرسائل أسلوباً سلساً وتوخوا السفور والجلاء مع الابتعاد عن الاحتجاب والإضمار، وترك السجع والتكلف في بيان يتوسل بالبساطة لأجل إيصال ما يبغونه من معنى إلى المتلقي، هذا عموماً مع اعتماد الغموض والإغراق في التخفي والمراوغة أحياناً، وقد أرجع زكي مبارك في كتابه «النثر الفني في القرن الرابع» سبب اختيارهم هذه اللغة الواضحة السهلة إلى أن «كتابتها أرادوا أن يفهموا الجماهير ما يرمون إليه من الأغراض السياسية والدينية وذلك لا يتم في مثل لغة الصابي وابن العميد، فلم يكن لهم بد من أن يتخيروا تلك اللغة الخالصة من شوائب البديع كالسجع والتورية والجناس، ولكن غلبت عليهم النزعة العامية في بعض الأحيان»<sup>(39)</sup>.

وخاطب إخوان الصفا أعضاء جماعتهم القرييين منهم، ومن انتشروا في الأمصار، وأنحاء الجغرافيا الإسلامية بطريقة مهذبة لطيفة دل على ذلك الإكثار من عبارات جمّة تنم عن رفق وطيب معشر ولين من مثل: «يا أيها الأخ» أو «أيها الأخ الفاضل» مع الدعاء بالخير والفلاح في كثير من الصيغ مثل «أيديك الله»، و«أسعدك الله»، و«وقّك الله للرّشاد وهداك للسّداد»، و«أعاذك الله من عذاب النار وبلغك وإيانا وجميع إخواننا دار القرار مع الأبرار»... إلخ.

## 2-1 صورة الإنسان الكامل أو الصديق المثال

زخرت مدونة رسائل إخوان الصفا وعلان الوفاء بجملة من الأخلاق أو القيم التي حاولنا جمع شتاتها لأجل رسم فسيفساء صورة ما يمكن أن نصطلح عليه ب«الإنسان الكامل» أو «الصديق المثال» وهي خصال أو شمائل ستعكس فيما بعد على ما ينبغي أن يكونه الصديق عندهم، وهي خصال اختصرناها في خمس:

(38) المصدر السابق، (ص/60).

(39) مبارك، زكي، النثر الفني في القرن الرابع، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، (2013م)، (ص-ص/496-497).

## أ. الاعتماد التام على الله:

يذكر إخوان الصّفاء في رسائلهم أنّ من خصال الإنسان الكامل في تصوّرهم «التوكّل على الله والثقة به والطمأنينة إليه، والإخلاص له في العمل، والدعاء والصدق بالقول والتصديق في الضمير والنصح للإخوان والوفاء بالعهد والحزم والعزم في عمل الخير والإحسان<sup>(40)</sup>، وفي هذا توجيهٌ إلى الثّقة المطلقة في الله سواء في الشدّة والرخاء والرّضا بما تجري به مقاديره مع القصد الصّافي والنيّة النقيّة في العمل الصالح وبذل النصيحة والإرشاد الصادق للإخوان مع الثبات على العمل الصّالح.

## ب. الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة:

يبرز إخوان الصّفاء أهمية الزهد في الدنيا قيمةً تُثلى ينبغي أن تكون عليها صورة الصّديق المثال، وذلك في مثل قولهم: «ليس بعد العلم والإيمان خصلة للمؤمنين ولا خُلُق من أخلاق الكرام أشرف ولا أجلّ ولا أفضل من الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة؛ وذلك أنّ الزهد في الدنيا إنّما هو ترك فضول متاع الحياة الدنّيا، وترك طلب شهواتها والرضا بالقليل والقناعة باليسير من الذي لا بدّ منه»<sup>(41)</sup>، وفيه تحديد الزهد على أنّه تجنّب الانخداع بمتاع الحياة الدنّيا وترك الانغماس في شهواتها وملذّاتها والانشغال في مقابل ذلك على حياة الآخرة الأبدية وتفضيلها على الدنيا ومتاعها الزائل.

## ج- العفة:

يشدّد إخوان الصّفاء على أنّه «من خصال الزهّاد وشعارهم العفة والتصوّن فهذه خصلة يتبعها أخلاق جميلة وخصال محمودة وفضائل كثيرة؛ فمنها الكفّ والورع والحفظ والوقار والتّقى والأمانة والمروءة والكرم»<sup>(42)</sup>، في استعراضٍ لقيمة العفة وأثرها في جملة سلوكات الإنسان وأخلاقه من تجنّب ما تطلبه الغرائز الشهوانية والتحكّم في النفس، وضبط حاجاتها، وهو ما ينعكس على عمل الإنسان في الدنيا وحسن سلوك طريق الآخرة.

## د- السّخاء والكرم والرّأفة والرحمة:

وجملة قيم أخرى جعلها إخوان الصّفاء صورة مثالية لإنسان كامل إذ من خصال الزهّاد عندهم

(40) إخوان الصّفاء، رسائل إخوان الصّفاء وعلان الوفاء، ج 1، (ص/290).

(41) المصدر السابق، (ص/288).

(42) المصدر السابق، (ص/290).

أَيْضًا «السَّخَاءُ وَالكَرْمُ وَالْجُودُ وَالْبَذْلُ وَالْمُوَاسَاةُ وَالْإِحْسَانُ وَالْإِيْثَارُ وَالْإِفْضَالُ وَالرَّأْفَةُ وَالرَّحْمَةُ»<sup>(43)</sup> وَمِنْ ذَلِكَ بَذْلُ الصَّدِيقِ مَا يَمْلِكُ لخدمَةِ الْآخَرِينَ دُونَ أَنْتِظَارِ الْجَزَاءِ أَوْ الشُّكُورِ يَغْشَى ذَلِكَ بَذْلُ الْمَالِ وَالْعِلْمِ وَالسَّلُوكِ الْحَسَنِ لِلطَّيْفِ الْمُتَحَنِّينَ، وَالْمِشَارَكَةِ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَتَقْدِيمِ مَصْلِحَةِ الْآخَرِ أَوْ الْجَمَاعَةِ عَلَى الْحَاجَةِ الشَّخْصِيَّةِ.

## هـ - السَّمُورُ الرُّوحِيّ وَالْأَخْلَاقِيّ:

يَعْنِي ذَلِكَ تَقْرِيطُ جَمَلَةٍ مِنَ الْأَخْلَاقِ لِتَعْزِيزِ قِيَمِ السَّلَامِ الْدَاخِلِيّ وَالتَّعَايُشِ الْإِجْبَابِيّ مَعَ الْآخَرِينَ ضَمَّنَ إِيْتِيْقَا التَّسَامُحِ وَالْإِحْتِرَامِ الْمُتَبَادُلِ؛ إِذْ مِنْ خِصَالِ الصَّدِيقِ الْمِثَالُ فِي رُؤْيَا إِخْوَانِ الصَّفَاءِ «الْجَلْمُ وَالْأَنَاةُ وَالتَّثَبُّتُ وَالرِّزَانَةُ وَالتَّؤَدَةُ وَالرَّفْقُ وَالْمَدَارَاةُ وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ وَالْحِيَاءُ وَالصَّفْحُ وَالْعَفْوُ [...] وَالرِّضَا وَالقَّنَاعَةُ وَالتَّجَمُّلُ وَالْكَفَافُ وَالْيَأْسُ مِنَ الطَّمَعِ وَالرَّاحَةُ مِنَ الْعِنَاءِ وَالتَّسْلِيمُ لِلقَضَاءِ وَالصَّبْرُ فِي الشَّدَائِدِ»<sup>(44)</sup>، وَمِنْ هَذَا الصَّبْرِ وَالتَّحَمُّلِ مَعَ التَّأَنِّيِّ وَتَرْكِ الْعِجَلَةِ وَالثَّبَاتِ عَلَى الْإِسْتِقَامَةِ فِي الْعَمَلِ وَاللِّطْفِ بِالْمَخْلُوقَاتِ أَنْسَابِيّ وَحَيَوَانَاتِ مَعَ الْعَيْشِ فِي كِنْفِ الْكِرَامَةِ وَالْعَفْوِ عِنْدَ الْمَقْدَرَةِ وَالرِّضَا بِالْقَدْرِ وَالقَّنَاعَةِ.

هَذَا إِلَى جَانِبِ خِصَالِ أَخْلَاقِيَّةٍ أُخْرَى كَثِيرَةٌ يَحْطِي بِهَا الزَّهَادُ مَا جَعَلَ مِنْهُمْ قَدْوَةً أَوْ نَمُودَجًا يَدْعُو إِخْوَانَ الصَّفَاءِ إِلَى احْتِنَائِهِ، لَيْسَ لِمَجْرَدِ الْمِحَاكَاةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالتَّشَاكُلِ الْقِيَمِيّ، وَإِنَّمَا لِتَبَيُّنِ سَلُوكِهِمْ وَلِتَجْسِيدِ تِلْكَ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي الْحَيَاةِ الْعَمَلِيَّةِ، وَهُمْ فِي ذَلِكَ يَقْتَرِبُونَ مِنَ التَّصَوُّفِ فِي بَعْضِ أَنْحَائِهِ مِثْلَ الزَّهْدِ وَالتَّوَكُّلِ وَالصَّبْرِ وَإِعْلَاءِ قِيَمِ الرُّوحِ فَوْقَ حَاجَاتِ الْجَسَدِ وَشَهَوَاتِهِ.

## 2-2 شروط الانتماء

يَرَى إِخْوَانَ الصَّفَاءِ بِمِثْوِيَّةِ الْإِنْسَانِ؛ إِذْ هُوَ فِي نَظَرِهِمْ «جَسَدٌ جِسْمَانِيٌّ» وَ«نَفْسٌ رُوحَانِيَّةٌ» وَهُمَا «جُوهَرَانٌ مُتَبَايِنَانِ فِي الصِّفَاتِ مُتَضَادَّانِ فِي الْأَحْوَالِ وَمُشْتَرِكَانِ فِي الْأَفْعَالِ الْعَارِضَةِ وَالصِّفَاتِ الزَّائِلَةِ»، وَمِنْ أَجْلِ الْجَسَدِ يَتَمَتَّى الْإِنْسَانُ الْخُلُودُ فِي الدُّنْيَا وَمِنْ أَجْلِ رُوحِهِ يَسْعَى إِلَى الدَّارِ الْآخِرَةِ وَبِذَا كَانَتْ سَلُوكَاتِهِ وَأَخْلَاقُهُ عَامَةً تَتَقَلَّبُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقَطْبَيْنِ فَ«هُوَ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الصَّدَاقَةِ وَالْعَدَاوَةِ»<sup>(45)</sup> عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِهِمْ. وَهَذَا التَّقَلُّبُ بَيْنَ قَطْبِي الْجَسَدِ وَالرُّوحِ تَخْتَلِفُ الطَّبَاعُ وَتَتَبَايَنُ الْأَخْلَاقُ؛ إِذْ «إِنَّ النَّاسَ مُطْبُوعُونَ عَلَى

(43) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/290).

(44) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/290).

(45) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/218).

أخلاقهم بحسب اختلاف تركيب مزاج أجسادهم وبحسب اختلاف أشكال الفلك في أصل مواليدهم»<sup>(46)</sup>؛ فتجد من يتحلّى بخلق واحد أو جملة من الأخلاق محمودة أو مذمومة، ولهذا الاختلاف أثرٌ في الرحمة المُودعة بالإنسان؛ فثمة «من الناس من يرى ويعتقد في دينه ومذهبه أنه حلال له سفك دم كل مخالف له في مذهبه مثل اليهود والخوارج وكلّ من يكفر بالرب»<sup>(47)</sup>، وبالضدّ من ذلك ثمة «من الناس من يرى ويعتقد في دينه ومذهبه الرحمة والشفقة للناس كلهم ويرثي للمذنبين ويستغفر لهم ويتحنّن على كلّ ذي روح من الحيوان ويريد الصلاح للكلّ وهذا مذهب الأبرار والزهاد والصالحين من المؤمنين وهكذا مذاهب إخواننا الكرام»<sup>(48)</sup> بما يُبرز سلمية الجماعة ونزوعها إلى التغيير الهادئ غير العنيف.

يبدو الغرض من منظومة الأخلاق في مدونة رسائل إخوان الصّفاء الدنيا والأخرى مجتمعتان؛ إذ في التضامن أو التعاضد بين أعضاء الجماعة حُسن تدبير الشأن الديني على طريق الفوز بالآخرة، ومن ذلك التعاون على الخير والتناصح وحبّ الخير للغير أو بعبارة مصبّفي الرسائل «ليس من جماعة يجتمعون على المعاونة في أمر من أمور الدين والدنيا أشدّ نصيحة بعضهم لبعض، ولا أحسن من معاملة إخوان الصّفاء؛ وذلك أنّ كل واحد منهم يرى ويعتقد أنه لا يتمّ له ما يريد من إعلاء الدين إلا بمعاونة أخيه، وكلّ واحد منهم يريد ويحبّ لأخيه ما يحبّ ويريد لنفسه وكذلك يكره له ما يكره لنفسه»<sup>(49)</sup>.

كما يجعل إخوان الصّفاء من التطابق في الاعتقاد والرأي والمعاونة المتبادلة على شؤون الدنيا وواجبات الآخرة سبيلاً إلى إقامة بناء سياسي فيما يبدو من ظاهر قولهم «ينبغي لنا [...] أن نتعاون ونجمع قوّة أجسادنا ونجعلها قوّة واحدة ونرتّب تدبير نفوسنا تديراً واحداً ونبني مدينة فاضلة روحانية»<sup>(50)</sup>، ما يوحي بأن الأخلاق التي يدعون إليها ويعتمدها في تنظيرهم هي أخلاق عملية أو تطبيقية قامت أول الأمر على أسس اعتقاديّة نظرية تمثّلوها وحرصوا فيما بعد على تحقّقها عياناً.

من خلال النظر في مدونة رسائل إخوان الصّفاء نبيّن أنّ الانتساب إلى الجماعة ونيل عضويّتها لم يكن بالأمر الهين المتاح للجميع دون شروط مسبقة، لا يُقبل العضو ما لم يتحقّق بها ويتّصف بما ينبغي من الصفات الخلقية والسلوكيّة الظاهرة والباطنة وهم في هذا يُوجّهون إلى الاشتغال على الشباب وترك من هرم، «ينبغي لك أمّها الأخ ألا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقاً وحشة، فإنّهم يتعبونك ثم لا ينصلحون وإن صلحوا قليلاً فلا يُفلحون،

(46) إخوان الصّفاء، رسائل إخوان الصّفاء وخلان الوفاء، ج4، (ص/139).

(47) المصدر السابق، (ص/139).

(48) المصدر السابق، (ص/139) والتّشديد من عندنا.

(49) المصدر السابق، (ص/200).

(50) المصدر السابق، (ص/236).

ولكن عليك بالشباب السالحي الصدور الراغبين في الآداب المبتدئين بالنظر في العلوم الميردين طريق الحق والدار الآخرة والمؤمنين بيوم الحساب المستعملين شرائع الأنبياء عليهم السلام عن أسرار كتبهم التاركين الهوى والجدل غير متعصبين على المذاهب»<sup>(51)</sup>.

وانطلاقاً مما سبق وبناءً عليه استخرجنا جملة من الشروط أو الصفات المستوجبة على من ينبغي الانتماء إلى جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء وهي قبلية أي قبل الانتماء وبعدية.

## 2-2-1 الصداقة حول الجماعة أو شروط ما قبل الانتماء

وهي ستة شروط نُوردها هنا مع تحليلها:

### أ. نفي استئصال الكل أن يكون صديقاً:

نبه إخوان الصفاء وخلان الوفاء أتباعهم إلى أنه ليس كل الناس يصلحون لأن يكونوا أصدقاء؛ وذلك في مواضع عدة من الرسائل من مثل قولهم «وينبغي لإخواننا -أيدهم الله- حيث كانوا في البلاد إذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً مجدداً أو أحماً مستأنفاً أن يعتبر أحواله ويتعرف أخباره ويجرب أخلاقه ويسأله عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا؟ لأن في الناس أقواماً طبائعهم متغايرة خارجة عن الاعتدال وعاداتهم رديئة مفسدة ومذاهبهم مختلفة جائرة، فمنهم خيرٍ وشرير، وكفور وشكور، وذو أمانة وغدار، وحليم وسفيه، وسخي وبخيل، [...] وعدو وصديق»<sup>(52)</sup>، وتبعاً لذلك يستحث إخوان الصفاء من يطلب الانتساب إليهم على الممايزة بين جملة من الطبائع كالشجاعة والجبن، والخير والشر، والسخاء والبخل وغيرها من الطبائع المستزلة ليتسنى عقب هذا التمييز، وذلك التمييز اتخاذ صديقاً.

### ب. الحذر في اتخاذ الصديق:

يوجه إخوان الصفاء إلى أهمية اختيار الأصدقاء أو الإخوة بحرص شديد مع تشبيه فعل الاختيار هذا بالتقييم الذي تحظى به الماديات فيقولون: «ينبغي لك إذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أحماً أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير والأرضين الطيبة التربة للزرع والغرس، وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشرى الممالك والأمتعة التي يشترونها واعلم أن الخطب في اتخاذ الإخوان أجل وأعظم خطراً من هذه كلها»<sup>(53)</sup>،

(51) المصدر السابق، (ص/145).

(52) المصدر السابق، (ص-ص/138-139).

(53) المصدر السابق، (ص/139).

مما يعني أنه يجب تفحص الأصدقاء أو الإخوة بمثل دقة فحص المقتنيات الثمينة ومقارنة عملية الزواج بتخيّر الصداقات بل يذهب إخوان الصفاء إلى اعتبار انتقاء الأصدقاء أهم من الزواج وغيره من المعاملات. ويحثّ إخوان الصفاء في موضعٍ آخر من مدوّنتهم على التأنّي في اختيار الإخوان بالدعوة إلى ضرورة فحص الشخص بعناية قبل التقرب إليه أو ربط الصلة به «اعلم يا أخي أنّ من الناس مَنْ لا يصلح للصدّاقة والأخوة والمقاربة أصلاً البتّة، فانظر من تصحب وتُعاشر، ولا تتعبّر بظواهر الأمور من غير معرفة بواطنها ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها؛ فإذا أردتَ اتّخاذ أخ أو صديق فاعتبر أوّلاً أحواله واختبر أخلاقه، وسله عن مذهبه واعتقاده، وانظر في عاداته وسجيّته وشمائله وحركاته؛ فإنّه لا يخفى على المتفرّس بواطن الأمور إذا نظر إلى ظواهرها<sup>(54)</sup>، ومنه أنّه ثمة من ينبغي الابتعاد عنه وتجنّب صداقته بسبب من طبائعه أو سلوكاته لذا يجب فحص دواخله ومعرفة ما احتجب من أخلاقه ومعتقده.

### ج- مراعاة صفات خلقية مخصوصة:

يلفت إخوان الصفاء إلى أنه لا يصلح للصدّاقة وصفوة الأخوة من كان ذا أخلاق سلبية وصفات سيئة كأن يكون «مُعجباً صلماً، أو نكدًا لجوجًا، أو فظًا غليظًا، أو مُماججًا مماربًا، أو حسودًا حقودًا، أو منافقًا مُرائيًا، أو بخيلًا شحيحًا، أو جبانًا مهينًا، أو مكارًا غديرًا، أو متكبرًا جبّارًا، أو حريصًا شرهًا، أو كان محبًا للمدح والثناء أكثر مما يستحقّ أو كان مُزريًا لنظرانه أو كان مُستحقرًا لأقرانه والناس دأماً لهم أو متكلاً على حوله وقوّته؛ فاعلم أنّه لا يصلح للصدّاقة وصفوة الأخوة؛ لأنّ هذه الأخلاق والآراء والعادات مفسدة لاعتقاده لإخوانه»<sup>(55)</sup>، ويشير الإخوان بهذا إلى تأثير هذه الأخلاق والآراء والعادات على الروابط الاجتماعية؛ لأنّها قد تكون مُفسدة لها، ومن ثمة لزوم التحلّي بمحامد الأخلاق ونفهم من ذلك أهمية الاهتمام بالأخلاق والسمات الشخصية عند اختيار الأصدقاء أو الإخوان.

### د- استثناء من لا يثبت على طبع واحد:

استثنى إخوان الصفاء في بيان مُتصوّر الصدّاقة كثير التلون، ومن لا يثبت على طبع واحد، وهو ذلك الذي يتبدّل سلوكه ويتغيّر خلقه ويتقلّب حاله من الفقر إلى الغنى أو من الصّحة إلى المرض مثلاً<sup>(56)</sup>، وفي السّياق ذاته يقرّ إخوان الصفاء أنّ تقلّب الطبع بتغيير الحال يصيب جميع البشر فيما عدا إخوان الصفاء وخلان الوفاء؛ وهذا لأنّ كلّ صدّاقة تزول عند زوال ما دعا إليها من منفعة، أما

(54) المصدر السابق، (ص/140).

(55) المصدر السابق، (ص/140).

(56) المصدر السابق، (ص/142).

صداقتهم فإنها قرابة رحم/ وبها يعيش بعضهم لبعض ويرث بعضهم بعضًا، وذلك يعود إلى أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة وإذا أحسن واحد منهم إلى أخيه فإنه لا يمنّ عليه بإحسانه؛ لأنه يعتقد أنه بذلك يُحسن إلى نفسه، وإن أساء إليه أخوه لا يغضب منه؛ لأنه يرى أن ذلك منه لنفسه<sup>(57)</sup>.

## هـ - تنافي الأصدقاء وامتناع تشاكلها:

ذَكَرَ إخوان الصِّفاة أتباعهم بأنّه يتعدّر الجمع بين مساوئ الأخلاق ومحامدها بسبب أنّ الضدّين يتعارضان أو يتنافيان ولا يمكن أن يجتمعا، ويضرب إخوان الصِّفاة على ذلك مثال السخيّ والبخيل، «واعلم أنّ الصداقة لا تتمّ بين مختلفين بالطبع؛ لأنّ الضدّين لا يجتمعان، مثال ذلك السخيّ والبخيل فإنّهما متضادّان في الطبع فلا تتمّ بينهما الصداقة ولا تصفو لهما المودّة ولا يهتّهما العيش؛ لأنّه إذا فعل السخيّ شيئاً مما يوجبه سخاؤه من بذل المال أو المعروف رآه البخيل بصورة المضيّع قد فعل ما لا ينبغي ولا يجوز، وإذا فعل البخيل بطبعه شيئاً من إمساك المال ممّا يوجبه بخله رآه السخيّ بصورة من قد أتى منكراً لا يحسُن فعله، فيصير ذلك سبباً لعيب كل واحد منهما على صاحبه حتى يعتقد البخيل في السخيّ سُخْفَ الرأى، وتضييع المال، وترك النظر في العواقب، ويعتقد السخيّ في البخيل النذالة، والدناءة، وصغر النفس، وقصور الهمة؛ فإذا وقع بينهما ودام صارت وحشة وتواترت حتى تصير عداوة وتصير العداوة إلى صرامة»<sup>(58)</sup>، ومنه إبراز فكرة أنّ الصداقة تتأسّس على قيم مشتركة وتوافقٍ في الطبع ضرورةً لاستحالة قيامها على اختلاف القيم وتباين السّجايا.

## و- اتخاذ الصديق الموافق كمثّل اكتساب المال أو هو أجلّ:

قارَنَ إخوان الصِّفاة بين اختيار الأصدقاء والإخوة وبين اكتساب المال والثروات مُشيرين إلى كيفية التعامل معهم وتأثير ذلك في الروابط الاجتماعيّة فقالوا: «واعلم أنّ مثّل اتّخاذ الأصدقاء والإخوان كمثّل اكتساب المال والذخائر؛ وذلك أنّ من الناس مَنْ يُفني عمره في طلب صديق موافق فلا يجد فمثله كمثّل الذي يفني عمره في طلب جمع المال فلا يقدر عليه، ومنهم من يكون مرزوقاً من كثرة المال، ومنهم من يُحسن أن يكسب المال، ولكن لا يُحسن أن يحفظه، فهكذا حكم اتّخاذ الإخوان والأصدقاء، ومنهم من لا يُحسن حفظهم ومراعاة أمورهم فيصيرون إلى العداوة بعد الصداقة، وإلى المُباغضة بعد المودّة»<sup>(59)</sup>، وفيه حديث عن تنوع الأصدقاء والإخوان حيث يوجد أولئك الذين يبذلون جهوداً كبيرة

(57) المصدر السابق، (ص/142).

(58) المصدر السابق، (ص/141).

(59) المصدر السابق، (ص/141).

للعثور على صديق يتوافق معهم بشكلٍ كاملٍ، لكن ينتهي بهم الأمر إلى عدم العثور على هذا الصديق المثالي، مثلما يفشل بعض الناس في بناء ثروات مادية وبالضدّ من ذلك هناك من يكونون محظوظين في اكتساب الأصدقاء بسببٍ من خصوصياتهم اللازمة بالطّبع والحادثه بالاكْتساب.

## 2-2-2 شروط ما بعد الانتماء أو الصداقة داخل الجماعة

وهي شروط ستّة نتولّى التّظر فيها ما يلي:

### أ. الاجتماع حول الدين لإدامة المودّة في الصداقة:

دعا إخوان الصّفاء إلى التأمّل في قيم الإسلام وفضائله عاملاً موحّداً يجمع الأصدقاء ويعزّز العلاقات بين الإخوة ويديم المودّة في قولهم «قد جمع الله بيننا وبينك -أيها الأخ البار الرحيم- في أسباب شتى وخصال عدة ممّا يؤكّد المودّة بين الإخوان ويجمع شمل الأصدقاء في جميع صلاح الدين والدنيا [...] فمن إحدى تلك الخصال والأسباب التي تؤكد المودّة بين الأصدقاء ملّة الإسلام التي هي أكد الأسباب؛ لأنّه خير دين دان به المتألّهون، وأفضل طريق يسلكه إلى الله القاصدون»<sup>(60)</sup>، ومن هذا الإشارة إلى أنّ الله قد جمع بين إخوان الصّفاء في أسباب وخصال كثيرة تعزّز المودّة بينهم وتجمعهم في كل صلاح ديني أو فلاح دنيوي ومنها الإسلام واحداً من العوامل الرئيسة التي تثبت هذه المودّة لما فيه من خير وفضيلة.

### ب. إيثار الغير على الذات أو التضحية بالنفس من أجل الجماعة:

ينبغي على من انتهى إلى جماعة إخوان الصّفاء واتخذهم خلاناً أن يضحيّ بنفسه من أجل الجماعة ويُقدّم الغير على النّفس؛ إذ يعلنون في رسائلهم أنّ «دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أنّ لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصره بعضهم، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصره الدين وطلب الآخرة لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزاءً ولا شكوراً»<sup>(61)</sup>، وفيه وصف دولة أهل الخير التي تتأسّس على قيم وأخلاق عالية حيث يجتمع فيها العلماء والحكماء والأخيار والفضلاء على توحيد الرأي والمذهب والدين مع وضع عهد أو ميثاق بينهم بترك التجادل والتقاعد عن نصره بعضهم بعضاً ومنه الدعوة إلى السعي للانضمام إلى هذه النخبة القائمة على الأخلاق الحميدة والسعي إلى النجاح بمفازتهم في ما يكتّونه من مقاصد.

(60) المصدر السابق، (ص-ص/253-254).

(61) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وعلان الوفاء، (ج1، ص/159).

## ج- بذل الوسع في الإبقاء على الأصدقاء ومراعاة أمورهم:

يوجّه إخوان الصّفاء أعضاء جماعتهم إلى لزوم التمسك بمن اتخذه صديقاً وأن لا يتهاونوا في أداء حقوقه لئلا تنقلب الصداقة إلى ضدها، ونجد ذلك في مواضع عدّة من الرسائل مثل قولهم: «فينبغي لك أن يكون أكثر كدك وعنايتك -بعد اتّخاذ الصديق- حفظه ومراعاة أمره وأداء حقوقه حتى لا تصير الصداقة عداوةً بعد طول الصحبة بملالة أو ضجر أو شكوك أو ظنون أو شبهة تدخل في المودّة أو نميمة ووشاية من مخالف له يسعى بينكما للفساد»<sup>(62)</sup>، أو قولهم: «فإذا أسعدك الله يا أخي بمن هذه صفته فابذل له نفسك ومالك، وق عرضه بعرضك، وافرش له جناحك، وأودعه سرّك، وشاوره في أمرك، وداو برقيته عينك، واجعل أنسك إذا غاب عنك ذكره والفكر في أمره، وإن هفا هفوة فاغفرها له، وإن زلّ زلّة فصعّرْها عنده ولا توحشه فيخاف من حقدك، واذكر من سالف إحسانه عند إساءته ليأنس بك ويأمن غائلتك؛ فإنّ ذلك أسلم لوّدّه وأدوم لإخائه»<sup>(63)</sup>، وهم بذلك يدعون إلى التّضحية والتفاني في خدمة الصديق والإخوان بأن يكون الصديق جزءاً من حياتك في كلّ جوانبها وأنحائها مع أهمية الوفاء والإخلاص وضرورة الإغضاء عن الأخطاء إدامةً للصداقة.

## د- التوارث على اعتقاد أنّ الأصدقاء نفس واحدة في أجساد متفرقة:

غالى إخوان الصّفاء وعلان الوفاء في تحديد كنه الصداقة فجعلوا منها صلة رحم، واعتبروا أنفسهم نفساً واحدةً في أجساد متفرقة في قولهم: «كلّ صداقة تكون لسبب ما، فإذا انقطع ذلك السبب بطّلت تلك الصداقة إلاّ صداقة إخوان الصّفاء، فإنّ صداقتهم قرابة رحم، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ويرث بعضهم بعضاً؛ وذلك أنّهم يرون ويعتقدون أنّهم نفس واحدة في أجساد متفرقة فكيف ما تغيّرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغيّر ولا تبدّل»<sup>(64)</sup>، ونفهم منه كونه الصداقة في تعبير إخوان الصّفاء هي بوجه ما رمز للتضامن العميق الذي يتجاوز الظاهر من الظروف ويتعدّها إلى تعاون أشبه بتفاعل أعضاء الجسم الواحد، أو بعبارة أخرى إنّ صداقة إخوان الصّفاء تنبني على روابط قلبية عميقة تقوم على التضامن والإخلاص بما يُظهر الإيمان بأنّ النفوس المتصلة ببعضها البعض عبّر رابطة الصداقة تبقى ثابتة ومستمرة عبر الزمن.

(62) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصّفاء وعلان الوفاء، (ج4، ص-ص/141-142).

(63) المصدر السابق، (ص/140).

(64) المصدر السابق، (ص/142).

## ه - التعاضد والتعاون:

يعتمد إخوان الصّفاء ممارسةً تقوم على التعاضد والتعاون في ما بينهم؛ إذ «إخوان الصّدق هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعاً [...] وإذا وجدتّ منهم واحداً فتمسّك به فإنّه قرّة العين ونعيم الدنيا وسعادة الآخرة؛ لأنّ إخوان الصّدق نصرة على دفع الأعداء وزين عند الأخلاء وأركانٌ يُعتمد عليهم عند الشّدائد والبلوى وظهراً يُستند إليه عند المكاره في السّراء والضّراء، وكناز مذخور ليوم الحاجة وجناح خافض عند المهمات وسُلّم للصعود إلى المعالي، ووسيلة إلى القلوب عند طلب الشّفاعات وحصن حصين يُلتجأ إليه يوم الروع والفرعات، فإن غبت حفظوك، وإن تضرعت عضدوك، وإن رأوا عدوّاً لك قمعوه [...] فإن ذكرت أعانك وإن نسيت ذكرك، يأمرك بالبرّ ويُسابقك إليه، ويُرغّبك في الخير ويُبادرك إليه ويدلّك عليه، ويبذل ماله ونفسه دونك»<sup>(65)</sup>.

وفيما سبق وصف لعمق الصداقة الحقّة من منظور إخوان الصّفاء، وتعبير عن الخصائص الجوهرية لإخوان الصّدق مع إظهار أنّ تلکم الصداقة ليست تبادلاً سطحياً للود والتعاون بقدر ما هي شراكة عميقة تتجاوز اليومي وما يقتضيه من دعم عند مواجهة التحدّيات في الشدّة والرخاء لتستوي بذلك سبباً إلى التغلب على الصّعاب وأماناً من الخوف والفرع ما يجعل منها أساساً للإسناد والتّقدير المتبادل في كلّ آن وحين.

## و- بذل المال والعلم:

وفي تطبيق عملي لشرط التعاضد والتعاون يدعوا إخوان الصّفاء وخالن الوفاء أعضاء جماعتهم إلى فعل الخير والبرّ عبر بذل المال والعلم بما يعكس مبادئ الإيثار والتضامن الاجتماعي بينهم فيصّرّون أنّه «ينبغي لإخواننا ممّن قد رزق المال والعلم جميعاً أن يؤدّي شكر ما أنعم الله جلّ وعزّ به عليه بأن يضمّ إليه أحداً من إخوانه ممّن قد حرّمهما جميعاً ويؤاسيه من فضل ما أتاه الله تعالى من المال، ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ويرقده ويعلمه من علمه لتحي به نفسه للبقاء في دار الآخرة فإنّ ذلك من أقرب القربات إلى الله وأبلغ لطلب مرضاته»<sup>(66)</sup> ويشير إخوان الصّفاء بهذا إلى واجب الشكر لله بمشاركة النعم من المال والعلم مع الآخرين من المنتسبين إلى الجماعة لضمان الرّفاه وتكريس العدالة الاجتماعيّة داخل الجماعة مع أهميّة نشر العلم والمعرفة قُربى إلى الله.

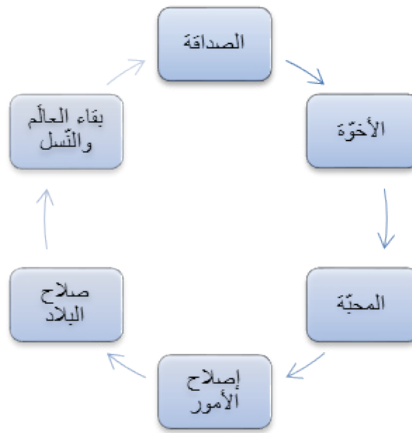
(65) المصدر السابق، (ص-ص/139-140).

(66) المصدر السابق، (ص-ص/145-146).

### 3. سياسة الأصدقاء: نحو تدبير أخلاقي للروابط الاجتماعيّة

يذهب إخوان الصّفاء وعلان الوفاء إلى أنّ في الصداقة بقاء النّسل والعالم ذلك أنّ «الصداقة أمّ الأخوة والأخوة أمّ المحبّة والمحبّة أمّ إصلاح الأمور وإصلاح البلاد وصالح البلاد بقاء العالم وبقاء النّسل»<sup>(67)</sup>، ولنا أن نقول إنّ بقاء العالم والحفاظ على النّسل تُبنى الصداقة بين الناس من جديد في مُتواليّة تنطلق عند إخوان الصّفاء من الصداقة وإليها تعود كما يوضّح الشكل المُصاحب.

#### الشكل رقم 02: مُتواليّة الصّداقة في منظور إخوان الصّفاء



المصدر: من إعداد الباحث

وهم في ذلك يُبرزون سلسلةً من الروابط الاجتماعيّة والقيم التي تترابط مع بعضها البعض أساسها الصداقة جاعلين منها سبباً في بقاء العالم والنّسل إذ الصداقة في تصوّره هي الأساس الذي تقوم عليه روابط الأخوة بين الأفراد التي تتسم بالمحبة الصادقة والتعاطف المتبادل، كما اعتبروا المحبّة سبيلاً إلى حلّ النزاعات ومُجاوزة الصدمات بين بني البشر بما يُسهم في عمران البلاد واستمرار الحضارة وبقاء الإنسان. وإجابةً عن سؤال سياسة الأصدقاء كيف تكون حدّد إخوان الصّفاء جملة من المحدّدات:

#### أ. المعرفة المكثّفة بالأصدقاء:

ويعني ذلك الاطلاع على تفاصيل حياة الواحد منهم وجزئيات معيشه اليوميّ وعبروا عن هذا بالقول إنّ «سياسة الأصدقاء لا تكون إلّا بعد المعرفة بهم والاطّلاع عليهم ومعرفة أحوالهم إلّا يخفى عليك من أمرهم صغيرةً ولا كبيرةً، لتسوس كلّ واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا ودينًا، ومتى كنت جاهلاً بمعرفتهم

(67) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وعلان الوفاء، (ج2، ص/232).

لم تتمّ لك سياستهم، ولم تبلغ رضاهم، ولم يكونوا لك أصحاباً»<sup>(68)</sup> بما يُبرز أهمية المعرفة والاطّلاع على الإخوان جيّداً قبل اتّخاذ أي قرارات أو تبني أيّ سياسات بشأنهم، وهو ما يعكس مفهوماً أساسياً في السياسة والإدارة الفعّالة بلغة عصرنا كما يُحيل محدّد المعرفة للصيقة بالأصدقاء داخل جماعة إخوان الصّفاء إلى الحكمة والتفهم العميق مع التركيز على أهمية العدل والاحترام الشخصي في الروابط الاجتماعية.

## ب. التروّي والتفكير العقلاني في صلات الصداقة:

يُحيل هذا على الحذر في التعامل مع الأصدقاء والحفاظ على مسافة ضرورية من البُعد عنهم أو المروحة بين القرب والبعد نستشفّ ذلك من نصّ إخوان الصّفاء «أحرص أن تُباعد بين معرفتهم [الأصحاب] بك وبينهم لئلا يطلّعوا عليك كما اطّلت عليهم فيأتوك من حيث أمنت لأنّه ليس كلّ من صاحبك يحقّ لك أن تثق به ولا تطمئنّ إليه»<sup>(69)</sup> وفيه ضرورة الحذر والتروّي في التعامل مع جملة الإخوان والخلان والتنبيه إلى أنّه ليس كل من يُعتبر صديقاً يستأهل ثقة تامّة.

## ج- تفضيل الصديق على من سواه:

يُشدّد إخوان الصّفاء على أنّه ينبغي للواحد منهم أن يفضّل صداقة من يشترك معه في الرأي والمتزاع العقلي والاتجاه الفكري والسلوك لأنّ الصداقة عندهم تنبع من الجوهر الإنساني المتسامي ولا تخرج من الذوات الفانية ويُعبّرون عن هذا بقولهم «ينبغي لك إذا ظفرت بواحد منهم أن تختاره على جميع أصدقائك وأقربائك وعشيرتك وجيرانك الذين نشأت معهم فإنّه خير لك من ولدك الذي من ظهرك وأخيك من صُلب أبيك ومن زوجتك التي جعلت كلّ كسبك لها وجميع سعيك من أجلها، فاعرف حقّه كما تعرف حقوقهم بل ينبغي أن تؤثر عليهم كلهم؛ لأنّ هؤلاء يحبّونك من أجل منفعة تصل منك إليهم ويريدونك من أجل مضرّة تدفعها عنهم فإذا استغنوا عنك زهدوا فيك ورغبوا في غيرك وخذلوك أحوج ما تكون إليهم، فأما الأخ فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك بل من أجل أنّه يرى ويعتقد أنك إيّاه وهو نفس واحدة في جسدين متقابلين، يسره ما يسرك ويغمّه ما يغمك، يريد لك منه مثل الذي تريد له منك»<sup>(70)</sup>.

يضع إخوان الصّفاء من خلال هذا المقتطف صاحب في مكانة مقابل الأقارب والعشيرة والزوجة؛ لأنّ الواحد من إخوان الصّفاء وعلان الوفاء لا ينبغي مقابلاً عمّا يبذله أمّا ما دونه فيقوم تفاعلهم

(68) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وعلان الوفاء، (ج4، ص/302).

(69) المصدر السابق، (ص/303)

(70) المصدر السابق، (ص-ص/142-143).

والرابطة الإنسانية التي تشدّ إليهم على المنفعة والحاجة، فإذا انقضت الحاجة فُتِرَتِ الرابطة واهتَزَّتْ أو تلاشت بما يُشَدَّد على أهميّة اختيار الأصدقاء والممايزة بين من يسعى إلى راحة خليله وسعادته دون قيّد ومن هو دون ذلك.

### د- التوازن في الصلات الاجتماعية والأسريّة:

يأتي هذا في محاولة لضبط مفهوم مخصوص لحُسن تدبير هذه الصلات مثل سياسات «القرب بالبعد» و«اللين بالغلظة» و«الأنس بالوحشة» و«الانبساط بالانقباض»... إلخ في إشارة إلى أنّه ينبغي إظهار القرب والتواصل مع الأصدقاء دون تجاوز الحدّ الشخصي، ويقول إخوان الصّفاء في هذا: «يجب أن تُظهر لهم [الأصدقاء] القرب بالبعد واللين بالغلظة والأنس بالوحشة والكرم بالشحّ والانبساط بالانقباض والرحمة بالسخط والوعد على الجميل والوعيد على الذنب [...] ولا يكون اعتقاد أهلك وذريتك وأزواجك وبنيك مخالفاً لما يظهر من اعتقادك لأصحابك وإخوانك، فمتى لم يكن كذلك فلا أهل لك ولا أصحاب ولا دين ولا دنيا ولا علم ولا عمل»<sup>(71)</sup>، وبلغت إخوان الصّفاء بذلك إلى حاجة الفرد إلى العزلة رغم اجتماعيّته المُفرطة، كما يفترض التنظيم ذاته مع الإشادة بالاستقامة الاعتقاديّة دون تضارب بين ما يظهِر من اعتقاد للأصدقاء والخَلان وما يُعبّر عنه للعائلة وذوي القربى.

### هـ- الالتزام بالعقلانية وطرده المخالف من الجماعة:

وفي هذا المحدّد نقض الصداقة ونقضها عقوبةً لمن دخل في الجماعة ولم يلتزم بنظامها الداخلي وقانونها الأساسي إذا ما رُمنا توظيف لغتنا المعاصرة في مقاربة نصوص تراثية عتيقة ومدار إدامة العضوية هو الاستناد إلى مبادئ العقل والقبول والرضا بمن أُختيرَ ليكون رئيساً بناءً على مبادئ العقل والحكمة التي يُفترض أنّها توجّه قرار الاختيار ونصّ إخوان الصّفاء على ذلك بقولهم: «ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا والحكم بيننا العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر، والنهي ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا، فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته [...] ولا نُعاشره في معاملتنا [...] ونُوصي بمجانبته إخواننا»<sup>(72)</sup>، ما يبيّن التزام الجماعة بالمبادئ العقلانية والشروط التي حدّتها للرئيس وعن عقاب من لا يلتزم بهذا الشرط وهو النّفى من دائرة الأصدقاء ومقاطعته.

(71) المصدر السابق، (ص/303).

(72) المصدر السابق، (ص/202) والتشديد من عندنا.

## نتائج البحث:

أفضى بحثنا إلى جملة من النتائج أبانت عن عمق التصوّر الأخلاقي والاجتماعي الذي حملته إخوان الصّفاء وخلائ الوفاء في مدوّنة الرسائل ومدى اتّساق ذلك المتصوّر مع مشروعهم الفكري العام الذي سعى إلى إصلاح الفرد وبناء مجتمع متماسك أخلاقياً وفكرياً من داخل رؤية شمولية تتجاوز الانتماء العقدي والتمذهب.

ولقد تبين من خلال التحليل أنّ إخوان الصفاء جعلوا من الصداقة عماداً بنيوياً لتنظيم اجتماعهم الإنساني، باعتبارها صلة وجدانية ورابطة اجتماعية ونظاماً أخلاقياً ومعرفياً دقيقاً يتأسس على شروط انتقائية صارمة تُعلي من قيم تربية مثل الزهد والصدق والإيثار والتعاضد وتتوسّل بذلك إلى تأسيس نموذج جماعي مغلق يزاوج بين النخبوية والسريّة.

لا تنفصل الصداقة عند إخوان الصفاء عن فلسفتهم في إصلاح النفس والمجتمع، وقد وُظّفت في رسائلهم بوصفها وسيلةً إلى تكوين الفرد الصالح وبناء المدينة الروحية الفاضلة وضمن الانسجام بين أفرادها بما يكشف عن مركزية الأخلاق في تصورهم للروابط الاجتماعية حيث تمثّل الصداقة صورة من صور التركيبة الاجتماعية التي قد لا تقل أهمية عن التركيبة الفردية تتكامل معها وتنتج أثراً جماعياً يُجاوز حدود الفرد.

تكمن جدّة ما اشتغلنا عليه في إعادة طرح سؤال الصداقة في رسائل إخوان الصفاء خارج أطر التصنيف العقدي والمذهبي الذي طالما شغل الباحثين بما فتح على تفكيك آليات تصوّر الرابطة الاجتماعية بوصفها بنية فكرية وتنظيمية تُترجم فلسفة الجماعة في تدبير شؤون الانتماء والترقيّ الأخلاقي ويدفع هذا إلى الاستثمار البحثي المستقبلي في إمكان مقارنة متصوّر إخوان الصّفاء للصداقة بمُتصوّرات مماثلة في الفلسفة اليونانية كأفلاطون وأرسطو مثلاً أو مُتصوّرات التصوف الإسلامي ماضياً أو الدراسات السوسولوجية المعاصرة راهناً أو حاضراً.

ولعلّ بعض هذه النتائج يمكن من طرح إشكالات إضافية تتصل بحدود العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند إخوان الصّفاء وموقع المرأة في الاجتماع الإنساني الذي اقترحوه، ودور الصداقة في الأزمنة الحديثة السائلة على حدّ عبارة زيغموند باومان، ومن ثمة فإنّ بحثنا يفتح على إمكان إعادة التفكير في الرابطة الاجتماعية من صلب التراث الإسلامي بوصفه مشروعاً حيويّاً يمكن أن يُضيء أسئلة الإنسان العربي المعاصر حول الصلة بالآخر والوفاء والانتماء والمجتمع في كليته.

## المراجع

- إخوان الصِّفاء. (2018). *رسائل إخوان الصِّفاء وِخلان الوفاء* (مراجعة خير الدين الزركلي). مؤسسة هنداوي.
- أمين، أ. (2013). *ظهر الإسلام*. مؤسسة هنداوي.
- التوحيدي، أ. ح. (2019). *الإمتاع والمؤانسة* (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين). مؤسسة هنداوي.
- الخطيب، م. أ. (1986). *الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: عقائدها وحكم الإسلام فيها* (ط. 2). مكتبة الأقصى.
- زيدان، ج. (2013). *تاريخ آداب اللغة العربية*. مؤسسة هنداوي.
- الشهرستاني، أ. ف. (1968). *الملل والنحل* (تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل). مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع.
- عيد، ث. (2008). *الصداقة عند إخوان الصِّفاء*. مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 114، 19-36.
- قاسم، ص. (2007). *حول ظاهرة إخوان الصِّفاء: الفكر والعصر والمجتمع*. مجلة عصور، مخبر البحث التاريخي: مصادر وتراجم، جامعة وهران، 6، 210-223.
- القفطي، ج. الد. (2005). *إخبار العلماء بأخبار الحكماء* (تحقيق إبراهيم شمس الدين). دار الكتب العلمية.
- قمير، ي. (1968). *إخوان الصِّفاء* (ط. 3). دار المشرق.
- قوميد، ف.، & الأعرجي، م. ص. (2022). *إخوان الصِّفاء وِخلان الوفاء: دراسة في اتجاههم الفكري*. المجلة المغربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، 14(2)، 572-592.
- كوربان، ه. (1998). *تاريخ الفلسفة الإسلامية* (ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي) (ط. 2). منشورات عويدات.
- مبارك، ز. (2013). *النثر الفتي في القرن الرابع*. مؤسسة هنداوي.

## References

- Ikhwan al-Safa. (2018). *Rasa'il Ikhwan al-Safa' wa Khullan al-Wafa'* [Epistles of the Brethren of Purity and the Loyal Friends] (Khayr al-Din al-Zarkali, Ed.). Hindawi Foundation.
- Amin, A. (2013). *Zuhur al-Islam* [The Rise of Islam]. Hindawi Foundation.
- Al-Tawhidi, A. H. (2019). *Al-Imta' wa al-Mu'anasa* [The Enjoyment and Conviviality] (A.

Amin & A. al-Zayn, Eds.). Hindawi Foundation.

Al-Khatib, M. A. (1986). *Al-Harakat al-Batiniyya fi al-'Alam al-Islami: 'Aqa'idha wa Hukm al-Islam fiha* [Esoteric Movements in the Islamic World: Their Doctrines and the Islamic Ruling on Them] (2nd ed.). Maktabat al-Aqsa.

Zaydan, J. (2013). *Tarikh Adab al-Lugha al-'Arabiyya* [History of Arabic Literature]. Hindawi Foundation.

Al-Shahrastani, A. F. (1968). *Al-Milal wa al-Nihal* [Religions and Sects] (A. M. al-Wakil, Ed.). Al-Halabi & Co. for Publishing and Distribution.

'Id, T. (2008). Al-sadaqa 'inda Ikhwan al-Safa [Friendship among the Brethren of Purity]. *Journal of the Arabic Language Academy in Cairo*, 114, 19–36.

Qasim, S. (2007). Hawl zahirat Ikhwan al-Safa: al-fikr wa al-'asr wa al-mujtama' [On the Phenomenon of the Brethren of Purity: Thought, Age, and Society]. *'Usur: Journal of Historical Research Laboratory – Sources and Biographies, University of Oran*, 6, 210–223.

Al-Qifti, J. al-D. (2005). *Ikhbar al-'Ulama' bi-Akhbar al-Hukama'* [Informing the learned Men Concerning the Reports of the Wise Men] (I. Shams al-Din, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Qumayr, Y. (1968). *Ikhwan al-Safa* (3rd ed.). Dar al-Mashriq.

Qumid, F., & al-'Araji, M. S. (2022). Ikhwan al-Safa wa Khullan al-Wafa: Dirasah fi Ittijahihim al-Fikri [The Brethren of Purity and the Loyal Friends: A Study of Their Intellectual Orientation]. *Maghribi Journal of Historical and Social Studies, University of Sidi Bel Abbas*, 14(2), 572–592.

Corbin, H. (1998). *Tarikh al-Falsafa al-Islamiyya* [History of Islamic Philosophy] (N. Marwah & H. Qubaysi, Trans.; 2nd ed.). 'Uwaydat Publications.

Mubarak, Z. (2013). *Al-Nathr al-Fanni fi al-Qarn al-Rabi'* [Artistic Prose in the Fourth Century]. Hindawi Foundation.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-10-24

تاريخ القبول: 2025-4-6

## المنطق الطبيعي وصورنة الظواهر التداولية عند ليكوف

أحمد جوهاري<sup>(1)</sup>

ahmed.jaouhari15@gmail.com

### الملخص:

يعالج هذا البحث كيف أن المنطق الطبيعي الذي اقترحه ليكوف يشكل آلية صورية لتحديد الشروط التي بموجبها نميز بين التعابير النحوية وغير النحوية، من جهة، وربط الصورة المنطقية لجمل اللغة الطبيعية بما يوافقها من بنيات سطحية، من جهة أخرى. كما أنه أداة تجريبية تمكّننا من صورنة الظواهر اللغوية، سواء كانت تركيبية أم دلالية. غير أنّ المنطق الطبيعي لا يقتصر على دراسة البنيات التركيبية والدلالية للغة الطبيعية فقط، بل يتجاوز ذلك إلى صورنة الظواهر اللغوية ذات طابع تداولي يأخذ بعين الاعتبار دور السياق، والمقام، والذات، في تمثيل الجمل الإنشائية، والاقتضائية. على هذا الأساس، قُسم البحث إلى جزئين أساسيين: تناول الجزء الأول مختلف الصور المنطقية للأفعال الإنجازية، في حين ركز الجزء الثاني على الصور المنطقية لظاهرة الاقتضاء، معتمدين في ذلك على منهج تحليلي نقدي، سعيًا منا إلى بلوغ أهداف تتمثل أساسًا في إمكانية دراسة الظواهر التداولية دراسة منطقية لا تقل أهمية عن الظواهر الدلالية، بل وقد تكون أكثر غنى، لانفتاحها على مختلف القواعد النحوية، من جهة، وانفتاحها أيضًا على الآليات المنطقية الحديثة، من جهة أخرى.

### الكلمات المفتاحية:

المنطق الطبيعي، الظواهر التداولية، الاقتضاء، التمثيل، الصورنة.

(1) أستاذ زائر بجامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: جوهاري، أحمد، المنطق الطبيعي وصورنة الظواهر التداولية عند ليكوف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 208-232.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف فيه مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received : 2024-10-24

Accepted : 2025-4-6



## Natural Logic and the Formalization of Pragmatic Phenomena according to Lykoff

AHMED JAOUHARI<sup>(2)</sup>[ahmed.jaouhari15@gmail.com](mailto:ahmed.jaouhari15@gmail.com)

### Abstract:

This study examines Lykoff's concept of natural logic as a formal framework for distinguishing grammatical from ungrammatical expressions and connecting the logical structure of language to its surface form. Beyond its role in analyzing syntax and semantics, natural logic serves as a versatile empirical tool for formalizing pragmatic aspects of language, such as context, speaker intention, and situational factors in performative and imperative sentences. The research is structured into two main sections: one addressing the logical forms of performative acts, and the other analyzing implication through a critical lens. Ultimately, it aims to demonstrate that pragmatic phenomena can be studied with logical rigor equal to, or even surpassing, that of semantic analysis, thanks to natural logic's adaptability to diverse grammatical rules and contemporary logical methodologies.

### Keywords:

Natural Logic, Pragmatic Phenomena, Implication, Representation, Formalization.

(2) Visiting Professor at Abdelmalek Essaadi University, Morocco.

Cite this article as: JAOUHARI, AHMED , Natural Logic and the Formalization of Pragmatic Phenomena according to Lykoff, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 208-232.

© 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:

ظهرت بداية الخمسينيات من القرن الماضي مجموعة من الدراسات تستهدف صورنة الخطاب الطبيعي باعتماد أدوات منطقية. وقد كان لها تأثير واضح على النتائج التي حققتها اللسانيات، خصوصًا مع تشومسكي، ومدرسته. فقد حاول تشومسكي بناء اللسانيات بناءً رياضيًا متخذًا الأدوات الرمزية سندا أساسيا لتجاوز النحو التقليدي. غير أن لسانيات تشومسكي عرفت تحولات مهمة، سواء على مستوى المنهج المعتمد، أو على مستوى الأهداف المرجوة. إذ سعى خلال المرحلة الأولى التي نعتمها بعض الباحثين بـ «نموذج البنى التركيبية» 1957م، إلى بناء لسانيات بشكل يختلف عن التصورات السلوكية والبنوية معتمداً في ذلك على القواعد الصورية لتفسير الظواهر اللغوية. وبموجب ذلك، حدد تشومسكي هدف اللسانيات في تحديد نسق القواعد والمبادئ الكلية التي تجعل التجارب اللغوية والعقلية ممكنة<sup>(3)</sup>. وتشكل هذه القواعد أسس تسمح لنا بوصف جمل اللغة الطبيعية وصفا تركيبياً، كما تمكننا من التمييز بين الجمل النحوية وغير النحوية، وهو ما يجعل النحو عند تشومسكي آلة توليدية. لقد ركز تشومسكي خلال هذه المرحلة على المجال التركيبي باعتباره مجالاً مستقلاً عن المعنى، مما يجعل الظواهر التركيبية تحتل مكانة مركزية في لسانيات تشومسكي يميزها عن المكونات الأخرى؛ كالمكون الدلالي، والمكون الصرفي- الصوتي. لكن هذا التصور واجه مجموعة من الانتقادات كان لها الأثر المباشر في تعديل بعض مواقفه تجاه قضية الدلالة. لقد دعا كل من كاتز وفودور (1963م)، وكاتز وبوسطال (1964م)، إلى وجوب إدخال الدلالة ضمن التحليل اللساني للخطاب الطبيعي، لأن المكون الدلالي يحتوي على قواعد تأويلية (قواعد الإسقاط) ذات طابع مفهومي<sup>(4)</sup>. وعلاوة على ذلك، تربط النظرية التأويلية التي اقترحها هؤلاء الباحثين بين البنى التركيبية والتمثيلات الدلالية أو التأويل الدلالي عن طريق قواعد الإسقاط التي تمدنا بتأويل معين عندما تُحترم الخصائص الدلالية، وتتم هذه العملية داخل البنية العميقة، والجمل التي لا تحترم قواعد الإسقاط تعتبر جملاً غير نحوية (أو شبه جملة) بحسب تعبير كاتز<sup>(5)</sup>.

شكلت هذه الانتقادات دفعة قوية لتشومسكي من أجل مراجعة نموذج البنى التركيبية ضمن إطار جديد أطلق عليه اسم «نظرية المعيار» 1965م، وخصوصاً مراجعته لمسألة اعتبار الدلالة مكون من

(3) الباهي، حسان، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، دار الأمان، ط، 2، الرباط، 2015، ص، 52.

(4) جحفة، عب المجيد، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، ط، 2، 2014، ص ص، 76-78.

(5) المرجع نفسه، ص، 99. آبل، كارل أوتو، العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية، فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، ص 401-418.

مكونات النحو، مع الإقرار بتوليدية التركيب وتأويلية الدلالة، وربط هذه الأخيرة بالبنية العميقة، وفي الوقت نفسه، احتفظ بفكرة استقلال الصورة عن المعنى أو استقلال التركيب عن الدلالة. وعليه، سيركز تشومسكي في المرحلة الثانية (نظرية المعيار) على تصورات من قبيل: الكفاية والإنجاز، والبنية السطحية والبنية العميقة. إذا كان التمييز بين الكفاية والإنجاز يهدف إلى رفض الدعوى التي تقوم على الاستقراء في استخراج قواعد اللغة، فإن التمييز بين البنية السطحية والبنية العميقة كان يهدف تعديل دور المكون التحويلي عبر اقتراح مستويين للتمثيل: مستوى سطحي، ومستوى عميق، ويمكن الانتقال من مستوى لآخر باستخدام مجموعة من القواعد. وهذه القواعد لا تقتصر على البنى التركيبية في توليد الجمل، بل تشمل مجموعة من القواعد التحويلية تسمح باشتقاق البنية السطحية من البنية العميقة. وبالتالي، أصبح المكون الدلالي مندرجا ضمن المكونات الأخرى: الصوتية والتركيبية. لكن الإشكال الذي بقي مطروحا خلال هذه المرحلة، والذي شكل مصدر خلاف تشومسكي مع تلامذته، وبالأخص ليكوف، يتعلق بطبيعة البنية العميقة، هل هي بنية تركيبية أم دلالية. ففي الوقت الذي ذهب فيه تشومسكي إلى التمييز بين التركيب والدلالة مؤكدا على دور البنية السطحية في إنتاج المعنى، أقر ليكوف في إطار الدلالات التوليدية بعدم الفصل بين التركيب والدلالة، وأسند للقواعد التحويلية مهمة الربط بين التمثيل الدلالي والبنية السطحية، مما يجعل البنية العميقة بنية دلالية وليست تركيبية<sup>(6)</sup>. وبالرغم من الاعتراضات التي قدمها ليكوف على بعض القضايا التي يدافع عنها تشومسكي، إلا أن هذا الأخير ظل متشبثا بموقفه التركيبي مؤكدا على قدرة نظرية المعيار الموسعة على حل المشاكل التي ظلت عالقة في نظرية المعيار، من قبيل: مشكل حصر التأويل في مستوى البنية العميقة، وذلك من خلال توسيع التأويل ليشمل بعض سمات البنية السطحية. وقد أدت أبحاث راي جاكندوف دورا مركزيا في بناء هذا التصور، خصوصا وأن جاكندوف قد نبه إلى الدور الذي تؤديه البنية السطحية في التأويل الدلالي عبر إدخال تأويل الأسوار والنفي ضمن هذا المستوى<sup>(7)</sup>.

من هذا المنطلق، صرح تشومسكي متأثرا بتصورات جاكندوف بأن المشاكل التي تثيرها الجمل؛ حيث يقترن فيها النفي بالأسوار لا يمكن معالجتها في إطار البنية العميقة، لتبقى هذه الأخيرة محصورة في تمثيل العلاقات النحوية، لكونها جزء من التركيب الاسمي. وهو ما لم يقبله ليكوف الذي أكد على ضرورة إعطاء النفي والأسوار تمثيلا عميقا يشبه التمثيل الذي يأخذه في المنطق. الأمر الذي دفع

(6) Lakoff, G, On Generative semantics, to appearing, D, Streiberge, Leon, A, Jakobovits eds, Cambridge University Press, 1969, p. 8.

(7) الباهي، حسان، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، مرجع سابق، ص، 56. كحولي، محمد الناصر، في البلاغة العرفانية، ص

تشومسكي خلال السبعينيات من القرن الماضي إلى إدخال مكون الصورة المنطقية ضمن مكونات النحو، وبالتالي أصبح النقاش بين النحو التوليدي والدلائيات التوليدية منصباً حول دور الصورة المنطقية في وصف البنى النحوية. وبما أن النحو التوليدي مع تشومسكي يكتفي بإسناد الصورة المنطقية دور تركيب، فإن ليكوف يرى أن مكونات البنية المنطقية- التركيبية غير كافية لدراسة الخصائص الدلالية للجمل. وبموجب ذلك، تبقى عاجزة عن معالجة الظواهر اللغوية، بحيث يمكن لجمل أن تختلف على مستوى البنية السطحية بالرغم من تقارب معناهما، مما يسمح بإعطائهما تمثيلين دلاليين متقاربين. وهو ما قاد ليكوف إلى تعويض بعض المفاهيم، مثل؛ تركيب اسمي، وتركيب فعلي، لعدم مسابرتيها للبنية العميقة، ودعا إلى صياغة مقولات جديدة أقل تعلقاً بالبنية السطحية<sup>(8)</sup>.

من هنا تتجلى أهمية الموضوع الذي يعالجه هذا البحث، لكونه يوظف آليات المنطق الطبيعي كإطار نستند إليه في إثبات التشابه الموجود بين البنيات العميقة والصور الدلالية- المنطقية، موظفاً مجموعة من الحجج التجريبية مستمدة من اللغة العادية تثبت أن الجمل التي تختلف على مستوى البنية العميقة تختلف من جهة المعنى. الأمر الذي قاد ليكوف إلى التعامل مع الأسوار كما لو كانت محمولات تحتية، مبرزاً أهمية الوظيفة الدلالية للأسوار على مستوى البنية العميقة. كما سيعتمد ليكوف المنطق التداولي كأساس لوصف الخطاب الطبيعي؛ أي وصف الصورة المنطقية لجمل اللغة الطبيعية، ولأنه يسمح أيضاً بالتعبير عن كل التصورات القابلة لأن يعبر عنها في اللغة الطبيعية، وتحديد كل الاستدلالات الصحيحة التي يمكن أن تنجز داخل اللغة الطبيعية بشكل يتلاءم مع وصف لساني كاف لكل اللغات الطبيعية<sup>(9)</sup>. ولتحقيق هذه الغاية استند ليكوف إلى منطق المحمولات الكلاسيكي ودلائيات العوالم الممكنة في دراسته للظواهر اللغوية، خصوصاً تلك التي تتخذ طابعاً تداولياً، كالاقتقاد، والاقتضاء، وظواهر تداولية أخرى.

إن دراسة مثل هذه القضايا دراسة منطقية يتطلب في نظر ليكوف تجاوز منطق النحو الكلاسيكي إلى منطق حديث للغة الطبيعية؛ أي الخروج من التصور الكلاسيكي للنحو القائم على المنطق الأرسطي من حيث هو منطق الوجود إلى منطق طبيعي كطريقة في التفكير والاستدلال. كما يتطلب منا نسق المنطق الطبيعي استثمار أشكال منطقية ونحوية متعددة لوصف اللغة الواحدة، ويستند إلى حجج تجريبية مأخوذة من اللغة اليومية، بحيث يمكن الاحتكام إلى الوقائع والظواهر اللغوية من

(8) مرجع سابق، ص، 59.

(9) Lakoff, G, Linguistique et logique naturelle, traduit de l'anglais par, Judith Milner et Joelle Sampsy, present par Jidith Milner, paris Editions, Klincksieck, 1976, p. 131.

أجل الكشف عن تحايل اللغة الطبيعية، قصد وصف أحداث الوجود ومظاهره متوسلاً بفروع من النحو، كالحال، والظرف. من هنا، تتجلى أهمية المنطق الطبيعي بالنسبة للبحث اللساني، بشكل عام، والتداوليات، بشكل خاص؛ إذ لا يمكن دراسة طبيعة اللغة الإنسانية دراسة تجريبية دون الجمع بين البنية المنطقية والبنية اللسانية، فكل التحليلات المنطقية ينبغي أن تكون من جهة اللسانيات مطابقة وكافية، والعكس صحيح<sup>(10)</sup>. كما يعمل المنطق الطبيعي على توليد الجمل النحوية وربطها بالصورة المنطقية المماثلة لها، مما يجعله نسقاً كافياً، لكونه يستجيب لخصوصيات اللغة الطبيعية ومقتضياتها، وفي الوقت نفسه يسمح بتمثيل الأبعاد المنطقية التي تتضمنها كل جملة يتلفظ بها المتكلم أخذاً بعين الاعتبار أهمية الفهم والتصوير في تحديد البنيات المنطقية للخطاب الطبيعي. وعليه، إن الإضافة التي يقدمها هذا البحث تتجلى في دراسة التصورات المتضمنة في الخطاب الطبيعي، من خلال الكشف عن البنيات المنطقية للظواهر التداولية.

إنَّ الهدف الأساسي من دراسة المنطق الطبيعي هو إبراز طبيعة العلاقة بين البنية الدلالية-التداولية والبنية المنطقية من أجل الكشف عن بنيات منطقية ضمن الخطاب الطبيعي، وهو ما لم يتحقق في نظر ليكوف دون دراسة التصورات المتضمنة في جمل اللغة الطبيعية بكل أبعادها الدلالية والتداولية. ومن ثم، فالإشكال العام الذي يعالجه ليكوف في هذا الإطار هو ما إذا كانت العلاقة بين البنية اللسانية والبنية المنطقية قائمة على الصدفة أم تعود إلى بنية الفكر ذاته؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن تأسيس البنيات الدلالية والتداولية انطلاقاً من البنيات المنطقية للخطاب الطبيعي؟ وبهذا، يمكن توضيح الدور الذي يقوم به المنطق الطبيعي في معالجة الظواهر التداولية وربطها بالصورة المنطقية<sup>(11)</sup>. على هذا الأساس، قُسم البحث إلى جزئين أساسيين: تناول الجزء الأول مختلف الصور المنطقية للأفعال الإنجازية، من خلال التركيز على الجمل الظرفية والجمل الاستفهامية، في حين ركز الجزء الثاني على الصور المنطقية لظاهرة الاقتضاء، من خلال التمييز بين الوظيفة الدلالية والوظيفة التداولية، وبين الصورة المنطقية والصورة النحوية، معتمدين في ذلك على منهج نقدي-تحليلي؛ إذ نُقدت الفرضيات التي ينطلق منها النحو التوليدي مع تشومسكي ونقد الآليات التي يعتمدها المنطق الكلاسيكي، مع تحليل بنيات اللغة الطبيعية من جهة النحو ومن جهة المنطق. وكنا نسعى إلى إمكانية دراسة الظواهر التداولية دراسة منطقية ونحوية، من خلال انفتاحها على مختلف القواعد النحوية، من جهة، وانفتاحها أيضاً على الآليات المنطقية الحديثة، من جهة أخرى.

(10) Ibid., p. 133.

(11) Lakoff, G, Linguistique et logique naturelle, op, cit, p. 1.

## 1. التمثيل المنطقي للأفعال الإنجازية

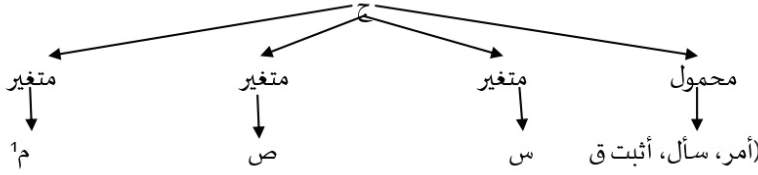
إن اهتمام ليكوف بالأفعال الإنجازية جاء نتيجة للبحث عن مصادر التوليد في الجملة، وذلك في إطار ما يسمى بـ «نظرية الدلالة التوليدية» كما أشرنا إليها سابقاً؛ وهي نظرية تقوم على مبدئين أساسيين: مبدأ عدم استقلال التركيب عن الدلالة، ومبدأ الطبيعة الدلالية للبنية المنطقية. وعلى إثرهما اعتبر ليكوف أن مصدر التوليد لا يتحدد في التركيب بشكل مستقل عن الدلالة، بل يقوم على بنية منطقية دلالية، وضمن هذا، أصبحت البنية المنطقية ذاتها مستوى ملائماً لتمثيل الخصائص التداولية ابتداءً من سبعينيات القرن الماضي. وقد استمد ليكوف المفاهيم التداولية من فلسفة اللغة العادية، كما هو الحال مع مفهوم «الفعل الإنجازي» (أو القوة الإنجازية)، ومفهوم الاقتضاء، وغيرها من المفاهيم ذات الطبيعة التداولية<sup>(12)</sup>. في هذا السياق، عمد ليكوف إلى تمثيل مفهوم الفعل الإنجازي في الصورة المنطقية، من حيث هي مصدر اشتقاق الجملة في اللغة الطبيعية. غير أن هذا يتطلب في نظره إيجاد العلة التي تبين مدى تأثير الظواهر اللسانية في مفهوم القوة الإنجازية للعبارة في صورتها المنطقية. ولاختبار هذا التفاعل استند ليكوف إلى حجج لسانية-تجريبية تبين أن الجمل التي تكون قوتها قوة إنجاز يجب تمثيلها بواسطة فعل إنجاز، سواء كان فعلاً لغوياً صريحاً أو ضمناً، فالجمل الطلبية، والأمرية، والاستفهامية، تحتوي على أفعال لغوية مباشرة، وأفعال لغوية غير مباشرة، فلو قلنا: «أمرك أن تفتح الباب»، ففعل الطلب المذكور في هذه الجملة فعل صريح (أمرك)، وقد يخفي هذا الفعل في الجملة «افتح الباب»، إلا أنها تندرج في العلاقات المنطقية نفسها مع الجملة الأولى<sup>(13)</sup>. على هذا الأساس، فالصورة المنطقية واحدة في الجملة التي تتضمن فعلاً إنجازياً صريحاً في بنيتها السطحية، والجملة التي لا يظهر فيها الفعل الإنجازي صراحة. والوضع نفسه نجده كذلك في حالة الجمل الاستفهامية؛ بحيث يمكن رسم صورة منطقية لمثل هذه الصيغ على نحو مماثل للصيغ الأمرية والطلبية. في الإطار نفسه، يميز ليكوف بين الجمل الخبرية في صورتها المنطقية عن الجمل الإنشائية الطلبية منها والاستفهامية، وأساس هذا التمييز يتحدد في غياب الفعل الإنجازي<sup>(14)</sup>. غير أن ليكوف وجد العديد من البراهين تبين أن الجمل الخبرية تقبل صورتها بواسطة فعل إنجازي أقرب في دلالاته إلى الفعل (قال أو أثبت). وعليه، يبدو أن الصورة المنطقية للصيغ الأمرية، والاستفهامية، والخبرية،

(12) المتوكل، أحمد، اللسانيات الوظيفية، مدخل نظري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 2، 2010، ص، 96. الحمادي، لطيفة عبدالله، السخرية في (المقامة الصورية) لليازجي دراسة تداولية، ص 409.

(13) Lakoff, G, Linguistique et logique naturelle, op, cit, p.21.

(14) Lakoff, G, Pragmatics in natural logic, University Texas, conference on performatives, implication an presupposition, 1973, p. 256.

يمكن أن تمثل جميعها بالشكل «ص»<sup>(15)</sup>:



إن اعتماد الشكل «ص» من شأنه أن يلغي الحدود الفاصلة بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية على مستوى التمثيل المنطقي، ففي كل الجمل يمكن التمييز فقط بين لفظ العبارة (المحمول)، والمتلفظ بالعبارة (المتغير)، ومحتوى العبارة (متغير م<sup>1</sup>). لذلك، يلاحظ ليكوف أن تقويم القضايا بالصدق أو الكذب يخص محتوى الحكم فقط، ولا يشمل الجملة في مجموعها، فلو قال المتهم مثلاً: «أثبتت أنني بريء»، فأجابه القاضي: «هذا كذب»، فإن القاضي ينفي كون المتهم بريء، ولم يتعرض في شيء إلى إثبات المتهم<sup>(16)</sup>. في هذا السياق، يقول ليكوف: «ففي الجمل التي يوجد فيها الفعل الإنجازي الصريح أو ما في معناه، كالقول، والتقرير، والإثبات الخبري، فإن محتوى القضية، صدقاً كان أو كذباً، لا تتناوله الجملة إن نظرنا إليها في مجموعها، بل يتعلق المحتوى فيها بما وقع في حيز الفعل الإنجازي»<sup>(17)</sup>.

بعودتنا إلى المثال السابق، نجد أن المصدر المؤول هو البراءة باعتباره مفعولاً مباشراً، والجملة «أنا بريء» هي جملة مدمجة وتتضمن محتوى القضية. وعليه، يبدو أن الجمل الخبرية تتضمن قوة فعل الكلام المعبر عنه ضمناً بفعل إنجازي، وهذه الجمل تأخذ الصورة المنطقية نفسها التي نجدها في الجمل الأمرية والطلبية. من هنا، يتبين أن النموذج الذي اقترحه ليكوف لتمثيل القوة الإنجازية يسمح بالتقريب بين الصيغ المنطقية لجمل اللغة الطبيعية والصيغ النحوية لها. فإذا كانت الصيغ المنطقية تعبر عن فاعل الأفعال الإنجازية ومفعولها غير المباشر بعبارات رمزية (س، ص) من حيث هي صور منطقية تطابق الأفعال والمفعولات، فإن الصيغ النحوية تحدد فاعل الفعل الإنجازي على أنه ضمير المتكلم، والمفعول غير المباشر على أنه ضمير المخاطب. وعليه، فالصور المنطقية لا تضع حدوداً بين ضمير المتكلم أو المخاطب وضمير الغائب، شريطة أن يكون الضمير العائد عليه مطابقاً له تبعاً لقاعدة المطابقة، التي تقر بضرورة مطابقة الضمير العائد للتركيب الاسمي الذي يوافق الضمير<sup>(18)</sup>.

من هذا المنطلق، فكل أصناف وقوع الضمائر لا تخرج عن كونها فاعلاً أو مفعولاً به مباشراً للفعل

(15) Ibid., p. 257.

(16) Lakoff, G, Linguistique et logique naturelle, op, cit, p.21.

(17) Lakoff, G, Linguistique et logique naturelle, op, cit, p.21.

(18) Ibid., p. 21.

الإنجازي، وأن يكون مطابقاً للتركيب الاسمي الذي يحيل عليه، كما أن النموذج الذي اقترحه ليكوف له القدرة على التنبؤ بوجود حالات أخرى مرتبطة بالأفعال غير الإنجازية، سواء دلت على الطلب، أو الأمر، أو الاستفهام، بحيث يمكن تعميم الأفعال العادية على جميع حالات الأفعال الإنجازية حتى وإن كانت ضمنية وغير مصرح بها في الجمل الطلبية، أو الأمرية، أو الخبرية البسيطة<sup>(19)</sup>.

إنّ النقاش الذي أثاره العديد من الدارسين في مجال اللغويات حول إمكان تحليل الجمل الخبرية البسيطة تحليلًا نحويًا، قاد ليكوف إلى الدفاع عن هذا النوع من الجمل باعتماد حجج لسانية تكشف عن الصور المنطقية للجمل الخبرية بردها إلى الجمل الإنجازية، بعد إدخال الفعل الإنجازي الذي يدل على القول أو ما يقارب هذا المعنى، وتطبيق القواعد النحوية، كقاعدة الإزاحة أو النقل عن المحل الأصلي. فلو قلنا مثلاً: «أحب الحلوى المغربية» تصبح عن طريق تطبيق قاعدة النقل، كما يلي: «يقول زيد بأنه يحب الحلوى المغربية»، وهي جملة جائزة نحويًا، أما إذا قلنا: «كونه يحب الحلوى المغربية، فذلك يقلق زيد»، أو «رأى زيد في منامه أنه يحب الحلوى المغربية»، فهي جمل غير جائزة نحويًا. وهذا يوضح مرة أخرى أنه متى طبقنا قاعدة الإزاحة تطلب منا إدخال التركيب الاسمي في حيز الأفعال المحكية بالقول أو ما يماثلها. أما إذا كان التركيب الاسمي في حيز الأفعال العادية، فلا يجوز تطبيق قاعدة الإزاحة، وفي هذه الحالة لا تكون الجمل جائزة نحويًا<sup>(20)</sup>. ووفقاً لذلك، فقاعدة الإزاحة تخص مفعولات الأفعال المحكية بالقول أو ما يدخل في معناها، والنموذج «ص» يجعل من هذه القاعدة ذات طابع عام، بحيث إنها قادرة على رصد الأفعال الإنجازية، من جهة، ومعالجة الجمل الخبرية التي تكون قوتها الإنجازية مماثلة للأفعال الإنجازية، من جهة أخرى. وعليه، فهي تقوم بوظيفتين أساسيتين: أولها ربط الجمل التي يجري عملها في حيز الأفعال المحكية بالقول، وثانيها تحدد، من جهة النحو، ما هو سائغ وما ليس سائغاً من التراكيب النحوية<sup>(21)</sup>، كما يتبين من الأمثلة الآتية:

## (1)- أ- الحلوى المغربية، أثبتت أنني أحبها.

## ب- الحلوى المغربية، قد أثبتت أنني أحبها.

فبالرغم من بروز الفعل الإنجازي في الجملة (1. أ) «أثبتت»، فلا يجوز تطبيق قاعدة النقل عن المحل الأصلي؛ لأن التركيب الاسمي لا يقع في حيز معمول هذا الفعل المحكي بالقول. وعلى خلاف ذلك، نجد

(19) Ibid., p.22.

(20) Lakoff, G, Linguistique et logique naturelle, op, cit, p.22.

(21) Ibid., p.23.

في الجملة (1. ب) أن الفعل الإنجازي لا يظهر بارزاً، بل ظهر في مكانه الفعل المتصرف في الماضي «أثبتت stated»، وهو فعل غير إنجازي إذا أسند للماضي. وبالتالي، يجوز تطبيق قاعدة النقل (أي نقل التركيب الاسمي) عن المحل الأصلي، لأن التركيب الاسمي يقع في حيز الفعل الإنجازي غير المباشر، وغير المصحح به، فالصورة المنطقية للجملة (1. ب) يمكن أن تؤول عبارة مشتملة على وقوع فعل «أثبتت» مرتين، لتصبح الجملة على الشكل التالي: «أثبتت بأني قد أثبتت حبي للحلوى المغربية». وعليه، يبدو أن التركيب الاسمي انتقل بسبب قاعدة النقل عن الموضع الأصلي إلى نهاية الجملة على أنه وقع مفعولاً (بعد تأويل الجملة) لفعل «أثبتت» الذي كان متضمناً في العبارة. وهذا العمل لم يكن ليتحقق في نظر ليكوف ما لم يوجد نموذج «ص»، بحيث أمكن تفسير الفرق الموجود بين الجملة (1. أ) والجملة (1. ب)<sup>(22)</sup>.

### 1.1 تطبيق نموذج «ص» على الجمل الظرفية

يمكن الإشارة في هذا الإطار إلى أن ليكوف طبق نموذج «ص» على حالات أخرى تتعلق بالظرف المنفي، وحاول من خلاله رصد التغيير الذي يطرأ على القواعد النحوية، مثل؛ قاعدتي الإزاحة والنقل، عندما نعوض الفعل المساعد بضمير المتكلم<sup>(23)</sup>، والشاهد الآتي يبرز ذلك:

(2). أ) لم أر قط، مثل هذه السفاهة\*.

ب) قال زيد أنه لم يرق قط، مثل هذه السفاهة.

يبدو أننا، عندما نستبدل الفعل المساعد بضمير المتكلم، لا يجوز تطبيق قاعدة النقل، كما يبين المثال التالي:

(3). كونه قط لم ير، مثل هذه السفاهة.

نلاحظ أن قاعدة النقل لا تنطبق إلا على الجمل التي تكون قوتها الإنجازية قوة فعل الكلام المحكي بالقول، لأن قاعدة النقل تقتضي فقط مفعولات الأفعال المتضمنة في معنى القول<sup>(24)</sup>. في هذا الإطار، تناول ليكوف الأفعال المتصرفية في الماضي في علاقتها بالظرف المنفي، مبيناً الحالات التي يجوز فيها النقل والحالات التي لا يجوز فيها. وقد توصل إلى أنه متى ظهر الظرف في حيز معمول الفعل الدال على القول أمكن إجراء القاعدة، كما هو الحال في المثال الآتي:

(22) Ibid., p. 23.

(23) Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op, cit, p. 23.

\*Never have I seen such imprudence

(24) Ibid., p. 24.

\*\*He did so eat the hot dog

(4-أ) وهو قد كان أكل كثيرا هذا النوع من الأكل\*\*.\*

- (ب) لقد قال زيد إنه هو ذاته قد أكل ذلك النوع من الأكل.

- (ج) وكونه هو ذاته قد أكل ذلك النوع من الأكل قد انزعج له زيد.

يتضح أن الجملة (4-أ) لا يجري عليها ما يجري على الجملة (4-ب)، بحيث يقع الظرف معمولا لفعل دال على القول. من هنا، توصل ليكوف إلى المبدأ الذي ينص على أن اللفظ الدال على التأكيد يظهر في حيز الأفعال الدالة على القول، وهو مبدأ يطابق نموذج «ص»، وهناك العديد من الحجج اللسانية التي تقوي صحة هذا النموذج الصوري، يمكن إجمالها في الحجة التالية:

متى ظهرت بعض العبارات في جمل بسيطة، مثل: «أغرب بوجهك» إلا واقتضى الأمر وجود ضمير المخاطب مدمج مع الضمائر الأخرى، بحيث يكون الفعل المتعدي يطابق الضمير إفرادا، وتأييئا، وتنكيرا وجمعا، كقولنا مثلا:

(5) - اغرب وجهك\* (تقتضي وجهي، وجهها، ولكنها لا تقتضي، وجههم).

نلاحظ أنه متى وقعت العبارة ضمن الإدماج التعاضلي، فإنَّ مفعول الفعل اللازم يحتم بقاء القيد المتعلق بضرورة تطابق الضمير مع المعمول غير المباشر للفعل الذي وقعت العبارة في حيزه على جه الإدماج التعاضلي<sup>(25)</sup>. ثانيا: وجود تراكيب معينة تستدعي وجود ضمير المتكلم، وهي جمل خارجة عن باب الإدماج التعاضلي، مثل:

(6) - سأكون (ستكون، سيكون) ملعونًا إذا عصيت والدي.

ووفقًا للنموذج «ص» نحتاج إلى قيد عام واحد يقضي بأن الضمير يجب أن يطابق الاسم الأقرب من الفعل الذي يقع مباشرة في أعلى رتبة، أما في حالة الجمل البسيطة، فإن فاعل الفعل الإنجازي الدال على القول وما يمثله هو الذي يطلب ضمير المتكلم أو المخاطب. على هذا النحو، صاغ ليكوف مبدأ عاما واحدا، يتمثل في كون «الضمير يجب أن يطابق الفاعل أو المفعول به غير المباشر للفعل المتصدر»<sup>(26)</sup>، وهذا المبدأ العام في دراسة النحو يدعم الصيغة الصورية للنموذج «ص».

إنَّ العبارات الظرفية يمكنها أن تغَيّر من معنى الأفعال الإنجازية المفهومة من منطوق الكلام، ولا يجوز أن تظهر في الجملة التي وقع التعبير عنها على نحو مخصوص، مثل قولنا:

(7) - لماذا زيد تركنا، إذا كنت أنت تعرف الكثير؟

يبدو من خلال هذه الجملة الظرفية؛ «إذا كنت أنت تعرف الكثير» أنها لا تغَيّر معنى الفعل «ترك»،

(25) \*Shoveit up your

-Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op, cit, p.26.

(26) Ibid., p.27.

وعندما نعتبر منطوق هذه العبارة يصبح معناها في الصورة المؤولة هو:

(8)- لما كنت تعرف الكثير، فإني أسألك لماذا تركنا زيد.

يظهر من خلال مضمون هذه الجملة أننا أبرزنا الفعل الإنجازي الذي كان متضمنا ومفهوما من منطوق العبارة. وعليه، أصبحت العبارة الظرفية «لما كنت تعرف» تغير معنى فعل «سأل»؛ حيث تدل على علة سؤالنا، وتلك هي الوظيفة التي كانت تؤديها الجملة (7)<sup>(27)</sup>، بحيث إن ما وقع من تغيير على هذه العبارة، بوجود الفعل الإنجازي، يطرح عدة إشكالات ترتبط أساسًا بالعلاقة الموجودة بين السبب والعلة. وهو ما يفسر أن العبارة الظرفية تدل على السبب، بينما صيغة السؤال هي صيغة تعليلية. ومن جهة النحو، لا يمكن أن تتناول الجمل البسيطة المتفردة سؤالًا تعليليا وعبارة ظرفية مسببة في الوقت نفسه، وقد تمت هذه المعالجة باعتماد نموذج «ص»<sup>(28)</sup>.

## 2.1. تطبيق نموذج «ص» على الجمل الاستفهامية

بعد أن درس ليكوف التغيير الذي يطرأ على الجمل الظرفية، انتقل إلى دراسة العبارات الاستفهامية بردها إلى جمل غير مباشرة في صورتها المنطقية، بواسطة تطبيق نموذج «ص» على الجمل الاستفهامية المباشرة. فالصورة المنطقية لجمل، مثل: «من انصرف؟» هي الصورة المنطقية نفسها التي نجدها في الجمل، مثل: أسألك من انصرف؟. في هذا الإطار، استند ليكوف إلى الحجج التي قدمها «لوري بيكر»\* حول الوقائع المتعلقة بالاستفهام تؤكد صحة هذه الفرضية، ويمكن إبراز ذلك من خلال المثال التالي:

(9)- س يعرف أين اشترى زيد أيًا من كتبه.

تبدو هذه الجملة مهمة وشديدة الغموض؛ لأنها تتطلب تأويلات متعددة ومختلفة. وعليه، وجب تعيين فاعل فعل «يعرف»، فنقول إن «خالد يعرف من أين اشترى زيد أيًا من هذه الكتب»، والتأويل الثاني يحدد نوعين من الإجابة: فقد نجيب بالقول إن «خالدًا يعرف من أين اشترى زيد كتاب تهافت التهافت لابن رشد، وعمر يعرف من أين اشترى زيد كتاب التعريفات للجرجاني»<sup>(29)</sup>. ولمعرفة مصدر الإبهام، عمد ليكوف إلى إدخال الفعل الإنجازي، لتتحول العبارة الاستفهامية المباشرة إلى عبارة غير مباشرة، كما في قولنا:

(27) Ibid., p.28.

(28) Ibid., p.29.

\*Carl Leroy Baker

(29) Ibid., p. 29.

(10)- سألني خالد عن الذي عرف من أين اشترى زيد أي الكتب.

يتضح أن الأفعال التي وقع بها الاستفهام غير المباشر، مثل: سأل، عرف، تشكل روابط إجرائية، تربط بين العناصر التي يقع عليها السؤال، مثل: من، أين. وبالتالي، فالفعل «سأل» يقع على اسم الموصول «من»، والفعل «عرف» يقع على العنصر «أين»، أما العبارة الموصولة «أي الكتب»، ترتبط بفعل «سأل» أو «عرف». من هنا، يمكن القول إن الأفعال المتضمنة في الجمل الاستفهامية غير المباشرة أفعالاً مهمة<sup>(30)</sup>، لكن هذه الأفعال، مع ذلك، تلعب دوراً أساسياً في ربط العناصر التي يقع بها السؤال بالعبارة الموصولة فتؤدي معنى الربط، كما يقوم الفعل الإنجازي أيضاً بربط الاسمين الموصولين. وهذا، تم إرجاع اسم الجنس المعرف إلى الموصول وصلته<sup>(31)</sup>. وهذه الطريقة تمكننا من نقل أسماء الاستفهام إلى صدر الجمل، كما في قولنا:

(11)- من قال لخالد بأن زيداً قد أمر عمر أن يضرب؟

لكن هناك بعض الحالات لا تكون جائزة من جهة النحو، مثل تلك التي يتم فيها نقل فعل الجملة الاستفهامية إلى صدر الجمل الواقعة معمولاً مباشراً للفعل الدال على الطلب، مثل:

(12)- عمر سأل فاطمة، من قال لخالد إن زيداً أمر عمر أن يضرب؟

انطلاقاً من دراسة هذه الحالات، توصل ليكوف إلى استنتاج مفاده أن الظواهر اللسانية توضح بجلاء أن البنية النحوية- الدلالية المتضمنة في الجمل الإنشائية: الطلبية منها، والاستفهامية، والخبرية، تتوافق جميعها مع التحليل الصوري للنموذج «ص». ومن خلاله، يمكن صياغة تعميمات لسانية، وليس هناك طريق آخر في نظر ليكوف لتحقيق التعميم اللساني، على اعتبار أن التعميم اللساني هو الهدف الذي تسعى إليه نظرية الدلالة التوليدية مع ليكوف. والسبب في نجاح هذا التعميم يعود إلى المساهمة التي قدمها النموذج الصوري «ص» الذي يقوم بوظيفتين أساسيتين: تتمثل الأولى في صياغة ضروب التعميم النحوي، وترتبط الوظيفة الثانية بتبسيط الدلالة الصورية، خصوصاً على مستوى دراسة إحالة العبارة. إذا أردنا تحديد ما تشير إليه العبارة وجب الوقوف على كل المقومات التي ترتبط بالعبارة، وهي المتكلم، والمخاطب، وزمن العبارة، ومكان التعبير، وغيرها من المقومات ذات الطابع التداولي، فبواسطتها يمكن تحديد شروط الصدق لأي عبارة كيفما كانت. غير أن النموذج «ص» يسمح بحذف هذه المقومات ورد شروط الصدق إلى محتوى العبارة<sup>(32)</sup>، كما سبق توضيحه في المثال: «إني

(30) Ibid., p. 29.

(31) طه، عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري، مرجع سابق، ص، 51.

(32) ينبغي التمييز بين شروط صدق القضايا الناتجة عن تأويل العناصر المكونة لها في علاقتها مع بعضها وفي علاقتها مع أشياء العالم الخارجي، وبين شروط صدق الجمل من خلال تحديد التصورات المتضمنة فيها. في الحالة الأولى نحتاج إلى معيار التطابق مع الواقع، وفي الحالة الثانية نحتاج إلى معايير ترتبط بالمتكلم، ومكان، وزمان التلفظ.

بريء» و«أثبت أنني بريء»، وهو المعنى الذي رمزنا له ب (م<sup>1</sup>) في النموذج «ص»، مما يعني أن هذا النموذج يمكنه أن يلغي الحدود الفاصلة بين الصورة المنطقية والصورة النحوية لجمل اللغة الطبيعية.

## 2. التمثيل المنطقي للاقتضاء

### 1.2. الاقتضاء بين الوظيفة الدلالية والوظيفة التداولية

إنَّ الاهتمام بظاهرة الاقتضاء<sup>(33)</sup> كظاهرة لغوية بالأساس تعود في جزءٍ كبيرٍ منها إلى النقاش الدائر بين راسل وستروسن بخصوص نظرية الأوصاف المحددة. ففي الوقت الذي قدم فيه راسل تحليلاً منطقياً للأوصاف يقوم على الشرط المادي، ذهب فيه ستروسن إلى تبني مفهوم الاقتضاء عوض الشرط في تحليله للأوصاف، يأخذ بعين الاعتبار ما هو تداولي. ويمكن أن نستحضر بهذا الخصوص المثال المشهور: «ملك فرنسا الحالي أصلع»، من خلاله يمكن أن نوضح التعارض الموجود بين توجيهين: الأول ما صدقي، يدافع عنه راسل الذي يحصر صدق العبارة في إحالتها على الواقع، موطئاً النسق الصوري الكلاسيكي، والاتجاه الثاني مفهومي، يمثله ستروسن الذي يحدد صدق العبارة تبعاً لشروط خاصة، تتعلق بالظروف التي قيلت فيها العبارة، فالتعبير في حد ذاته «لا صادق ولا كاذب» استعماله في سياق محدد، ومن قبل ذات معينة هو الذي يجعله صادقاً أو كاذباً<sup>(34)</sup>. من هنا، يميز ستروسن بين العبارة، والتلفظ بالعبارة، واستعمال العبارة في سياق معين. لو افترضنا أن هذه العبارة «ملك فرنسا الحالي أصلع» صادقة؛ بحيث يوجد ما يماثلها في الواقع، فلا يوجد آنذاك خلاف بين هذين التوجيهين، أما إذا كذبت؛ أي إذا قيلت هذه العبارة في وقت لا يوجد فيه ملك لفرنسا، فإن التحليل سيختلف بين هذين التوجيهين. فتحليل راسل يقضي في هذه الحالة بكذب هذه العبارة، ما دام هناك غياب تام للعلاقة التي تربط الجملة بالظروف المشروطة بقيمة صدقها حتى يتم الحكم عليها<sup>(35)</sup>، أما التحليل الثاني الذي دافع عنه «ستروسن» بشكل خاص، يتمثل في كون هذه الجملة غير قابلة للتقييم

(33) يرى أوستين دال أن مفهوم الاقتضاء يعود، تاريخياً، إلى الرياضي الألماني غوتلوب فريجه. غير أنه لا يلعب الاقتضاء في المنطق الكلاسيكي أي دور؛ ذلك أن القضايا يفترض أن لها قيم الصدق، لكن بإمكان بناء أنواع من المنطق تسمح بأكثر من قيمتي صدق، وهنا يكون الاقتضاء علاقة منطقية هامة. ويمكن أن نميز بين ثلاث حالات من الاقتضاءات في اللغة الطبيعية: الوجودية-existen- tial والواقعية-factive والمقولية-categorial بالإضافة إلى وجود أنواع أخرى. أنظر: دال، أوستين، وآخرون، المنطق في اللسانيات، مرجع سابق، ص، 201.

(34) الباهي، حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، مرجع سابق، ص، 77. الحسين، عبير، رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي مقارنة حجائية، ص 580.

(35) موشلار، ج، روبول، أ، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الباحثين بإشراف عز الدين المجذوب، مراجعة خالد ميلاد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص، 113.

لا بالصدق ولا بالكذب ما دامت غير محددة بدقة، لأن الشخص الذي نتحدث عنه غير موجود بهذه المواصفات في فرنسا حالياً<sup>(36)</sup>.

يمكن تفسير الاختلاف الحاصل بين التوجيهين السابقين، بأن الأول اعتمد الشرط المادي المنطقي، أما التوجه الثاني فيأخذ بعلاقة الاقتضاء. وبموجب ذلك أصبحنا نقول: «ب تقتضي ج عوض ب تشترط ج»<sup>(37)</sup>. فإذا كان الشرط يأخذ بقيمتين محصورة في الصدق والكذب، فإن علاقة الاقتضاء تأخذ بقيم ثلاثة فأكثر، إضافة إلى قيمة صادق وكاذب هناك قيمة ثالثة غير محددة<sup>(38)</sup>.

بالرجوع إلى المثال السابق: «ملك فرنسا الحالي أصلع» نجد أنها عبارة تقتضي حسب تأويل ستروسن «يوجد ملك لفرنسا». وعليه، فالجملة «ملك فرنسا أصلع» لا تلزم عن صدق جملة يوجد ملك فرنسا، بل تقتضيها. على هذا الأساس، يمكن التمييز بين الشرط والاقتضاء، كما يوضح ذلك الجدول الآتي:

علاقة اقتضائية	علاقة شرطية
جملة 1 $\supset$ جملة 2	جملة 1 $\leftarrow$ جملة 2
ص $\supset$ ص	ص $\leftarrow$ ص
ك (ص $\vee$ ك) $\supset$ ك	ك $\leftarrow$ ك
ك $\supset$ ص	ك $\leftarrow$ ص $\vee$ ك

إن الاختلاف الذي نلاحظه بين الشرط والاقتضاء، يبين بجلاء أن دراسة الاقتضاء دراسة منطقية محضبة لا معنى لها في غياب ما هو لساني، حيث يؤثر هذا الأخير بشكل أو بآخر على شروط الصدق، ويمكن أن يظهر هذا الفارق أكثر من خلال المثال التالي:

1. أقلع زيد عن التدخين.

2. لم يقلع زيد عن التدخين.

3. تقتضي: كان زيد يدخن.

(36) كمبسون، راث، نظرية علم الدلالة، ترجمة، مرجع سابق، ص، 200.

(37) الباهي، حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، مرجع سابق، ص، 77.

(38) كمبسون، راث، نظرية علم الدلالة، مرجع سابق، ص، 201.

نلاحظ أن الجملة (1) هي المنطوق، أما الجملة (3) هي اقتضاء من الدرجة الأولى، وتعد بمثابة صورة منطقية للجملة (1)<sup>(39)</sup>. وفي السياق نفسه، يمكن أن نوضح الاختلاف الحاصل على مستوى التحليل الاقتضائي بالنظر إلى العلاقات المتعددة، فإذا نظرنا إليها بناءً على علاقة الشرط التي يدافع عنها راسل، تبين لنا أنه متى كان الاقتضاء (3) كاذبًا كان الاقتضاء (1) كاذبًا أيضًا<sup>(40)</sup>، أما إذا نظرنا إليها من جهة علاقة الاقتضاء التي تبناها ستروسن نجد أنه متى كان الاقتضاء (3) كاذبًا تعذر الحكم على (1).

انطلاقاً من التحليل الذي قدمه ستروسن لظاهرة الاقتضاء في اللغة الطبيعية، وسع ليكوف الاقتضاء ليشمل التصورات المتضمنة في الجمل من خلال الكشف عن الصور المنطقية لهذه التصورات. وبالتالي، أصبح بإمكان دراسة جميع ضروب الاقتضاء في جمل اللغة الطبيعية، سواء كانت جمل موجبة أم سالبة، مثبتة أم منفية. بهذه الطريقة يمكن وصف غموض العبارات الاقتضائية، من قبيل: العبارات التي تتضمن أفعال الوجدان (تأسف، ظن، زعم)، والتي تمثل محمولات تحتية تكشف عن الترابطات التصورية القائمة بين جميع العبارات الاقتضائية التي قد تولد الاقتضاء نفسه، كما في قولنا:

4. تأسف زيد لفشل عمر في الامتحان.

5. لم يتأسف زيد لفشل عمر في الامتحان.

هذه الجمل تقتضي نتيجة واحدة، وهي:

6. أن عمر فشل في الامتحان.

وهو الأمر نفسه يمكن قوله بخصوص الأفعال الأخرى، مثل: ظن، زعم، سأل... إلخ<sup>(41)</sup>.

إن غموض هذه الجمل راجع بالأساس إلى اشتغالها على محمولات غير محددة دلاليًا، مما يجعل تحليل هذه الجمل تحليلاً اقتضائياً يتطلب اعتماد نسق منطقي يستجيب لمقتضيات الخطاب الطبيعي وظواهره، مبرزاً محدودية منطوق ثنائي القيمة في تناول لظواهر اللغة الطبيعية. الأمر الذي قاده إلى مراجعة نظرية الصدق القائمة على التطابق، مرتكزا على منطوق ثلاثي القيم (كما صاغه ستروسن) الذي يسمح بقيم متعددة (ص، ك،  $\neg$  ص  $\vee$  ك)، وأنساق منطقية أخرى، مثل: المنطق الموجه، ونظرية

(39) موشلار، ج، روبول، أ، القاموس الموسوعي للتداولية، مرجع سابق، ص، 113.

(40) اعترض «لايكن» على هذا التحليل الذي قدمه كل من راسل وستروسن، مبرزاً أن تحليل راسل ليس موفقاً، بحيث نجد صعوبة في البرهنة على صدق قضية ما بصدق قضية عارضة أخرى، ومن جهة أخرى اعترض على تحليل ستروسن بالتأكيد على أن التسليم بصحة جملة ما نحويًا ينبغي ربط الجملة بوقائع في العالم الخارجي. وعليه، خلص إلى ضرورة استبعاد مفهوم الاقتضاء، وتوضيحه بمفهوم التضمين المعجمي. (انظر: المرجع نفسه، ص، 113).

(41) كمبسون، راث، نظرية علم الدلالة، مرجع سابق، ص، 207.

العوالم الممكنة، وبعض النظريات اللسانية، بهدف صياغة نظرية المنطق الطبيعي، وهي نظرية تسعى إلى دراسة التصورات الغامضة والمهمة في العبارات بكل أبعادها النحوية والدلالية، من أجل رصد التغيرات التي تطرأ عليها. فقد كان من أهداف المنطق الطبيعي التمييز بين ضروب الاقتضاء من الدرجة الأولى، والثانية، وما فوقها، من خلال الكشف عن الصورة المنطقية للعبارات الاقتضائية<sup>(42)</sup>.

## 2.2. الصورة المنطقية للعبارات الاقتضائية

قدم ليكوف تفسيراً لمختلف الصور المنطقية للعبارات الاقتضائية من أجل بيان ما هو مشترك بينهما، مستشهداً بمجموعة من الحجج اللسانية تؤكد على أن العبارات الاقتضائية مهما كانت طبيعتها؛ مثبتة أم منفية، موجبة أم سالبة، فإنها تؤدي نفس الوظيفة المنطقية<sup>(43)</sup>. فلو قلنا مثلاً:

1. أ- يظن زيد أن خالد من أهل المريخ.

(ب) + ر + (س) ⊃ + س

تقتضي: (ج) كون خالد من أهل المريخ.

2. (أ) لم يظن زيد أن خالد من أهل المريخ.

(ب) - ر + (س) ⊃ + س

تقتضي: (ج) كون خالد من أهل المريخ.

يستفاد من خلال هذا المثال أن كل قضية تقتضي قضية ونقيضها في نفس الوقت، فالعبارة الاقتضائية (1)، وهي عبارة مثبتة تقتضي ما تقتضيها العبارة الاقتضائية (2)؛ يظهر ذلك من خلال تحليل الصورة المنطقية لكل منهما، والتي رمزنا لها بالرمز (+ س)، وتدل على أن خالد من أهل المريخ<sup>(44)</sup>.

يبدو من خلال المثال السابق أنّ النتيجة التي تقتضيها الجمل المثبتة هي نفسها النتيجة التي تقتضيها الجمل المنفية، نظراً للعلاقة الاقتضائية التي تربط العبارات بعضها ببعض، والتي تحددها الصورة المنطقية لكل عبارة من هذه العبارات<sup>(45)</sup>، غير أن التوافق الحاصل بين الصور المنطقية والصور النحوية يظهر أكثر عندما نلاحظ المثال التالي:

3. (أ) إذا كان خالد من سكان المريخ، فإني لمنصرف.

(42) طه، عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري، مرجع سابق، ص. 52.

(43) Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op. cit, p. 32.

(44) يدل الرمز (+) على التركيب النحوي الموجب، والرمز (-) على التركيب النحوي السالب، أما الرمز (ر) يعني المحمول (ظن)، والرمز (س) يدل على مفعول معمول فعل (ظن)، أما الرمز (⊃) يرمز إلى وجود علاقة اقتضاء.

(45) Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op. cit, p. 33.

(ب) + إذا °، (س1، س2) ڍ س1، س2

4. أ) إذا كان خالد من أهل المريخ، فاني لمنصرف.

(ب) + إذا °، (س1، س2) ڍ س1، س2

يتبين من خلال هذا المثال أن العبارات المسبوقة بـ «إذا» لا تغيّر من الصورة المنطقية للعبارات الاقتضائية، سواء كانت مثبتة أم غير مثبتة<sup>(46)</sup>، إلا أن هناك حالة مختلفة عما ذكرنا؛ أي الحالة التي يكون فيها الاقتضاء غير ممكن التحقق، خصوصاً إذا كانت العبارات غير محددة المعنى، والتي يتصدرها المحمول «زعم»\*، كما يوضحه المثال الآتي:

5. أ) يزعم خالد أنه مريض.

(ب) + ز- (س) ڍ س.

6. أ) لا يزعم خالد أنه مريض.

(ب) - ز- (س) ڍ س (محاوّر ك).

(ج) - ز- (س) ڍ س (محاوّر ل).

تخبرنا الصورة المنطقية للجملة (5. أ) أنها تقتضي «خالد مريض»، أما الصورة المنطقية (6. أ) تؤول بطريقتين: الأولى؛ تقتضي أن خالد مريض تبعاً لمحاوّر (ك)، والثانية تقتضي أن خالد ليس مريضاً تبعاً لمحاوّر (ل)، وهذا التعدد في التأويلات يعود إلى استعمال المحمول «زعم» عندما يكون سالباً. بهذا، يعتبر ليكوف أنه لو وقع التشديد عليه وتفخيمه لدلت الجملة (6) على دلالة واحدة للمتحاوّرين معاً؛ بحيث إن اقتضاء «خالد مريض» تستلزم الصدق لا الكذب<sup>(47)</sup>. لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً في نظر ليكوف هو ما إذا كانت الجمل المسبوقة بـ «إذا» غير المحددة يطرأ عليها التغيير نفسه الذي طرأ على العبارات الاقتضائية غير مثبتة؟ وبصيغة أخرى، هل يمكن القول إن الجمل المسبوقة بـ «إذا» لها نفس الصورة المنطقية أم أنها تحتوي على صور منطقية مغايرة؟

لاختبار هذه الفرضية، قدم ليكوف حججاً تبيّن أن مثل هذه العبارات تحمل نفس الصورة المنطقية، ولا يطرأ عليها نفس التغيير الذي نجده في العبارات الاقتضائية غير المحددة<sup>(48)</sup>، فلو قلنا مثلاً:

7. أ- لو كان خالد من سكان المريخ، لوجدتني فارقاً من هنا.

تقتضي أن ب- خالد ليس من سكان المريخ.

(46) Ibid., p. 33.

\*printed

(47) Ibid., p.34.

(48) Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op, cit, p. 34.

إذن، ج- لن أفرّ من هنا.

إن النفي الذي يظهر في المقتضى متضمناً في منطوق العبارة (7. أ)، وحتى لو اتضح النفي على مستوى البنية السطحية للعبارة، فإننا سنحصل على النتيجة نفسها، إذا قلنا:

8- ليس الأمر أنه لو كان خالد من سكان المريخ لوجدتني فاراً من هنا.

يبدو أنّ هذه الجملة الاقتضائية المنفية وغير المحددة تقتضي ما تقتضيه الجملة الاقتضائية المثبتة وغير المحددة، ففي هذه الحالة نحصل دائماً على المقتضى نفسه حتى لو غيرنا من الأفعال المتصدرة لهذه الجملة، مثل؛ «سأل»، «أثبت»، «زعم»... إلخ<sup>(49)</sup>.

على هذا الأساس، يتضح أنّ تحليل الصور المنطقية للعبارات الاقتضائية تبين بجلاء الحالات التي يجوز فيها الاقتضاء والحالات التي لا يجوز فيها، من خلال دراسة جمل اللغة الطبيعية. هذا النوع من التحليل قاد ليكوف إلى ضبط مختلف أنواع الاقتضاء من أجل بيان أن هذه الاقتضاءات هي عبارة عن مجموعة متراتبية من الاقتضاءات، وهو ما سنعالجه في الفقرة الموالية.

### 3.2. ضروب الاقتضاء ومستوياته

قدم ليكوف مجموعة متراتبية من الاقتضاءات يمكن وفقها التمييز بين الاقتضاء من الرتبة الأولى عن الاقتضاء من الرتبة الثانية فما فوقها، فالأقتضاء من الرتبة الأولى يتحدد وفق ما يسميه ليكوف بـ «الأقتضاء الوسيط»، أما الاقتضاء من الرتبة الثانية فما فوق يتحدد بواسطة بعض البنيات الوصفية التقييدية. لذلك، عمد ليكوف إلى توضيح الحالات التي يجوز فيها الاقتضاء بالاستناد إلى العلاقات التي تربط بين الاقتضاء الأول والثاني، وهي علاقات منهجية تتوقف أساساً على العلاقات النحوية، مثل؛ التعديّة، سواء كانت علاقة عامة؛ أي أنّ الاقتضاء الذي تسمح به لا يتعلق بصدق معمولها أو كذبه أم كانت علاقة خاصة مقيّدة. في هذا الإطار، استدل ليكوف بالعديد من الأمثلة مستمدة من لغة التداول اليومي لإبراز طبيعة العلاقات التي تجيز الاقتضاء<sup>(50)</sup>. وبما أنّ علاقة التعديّة تتحكم في العلاقة الاقتضائية، فإن ليكوف ميّز بين ضروب الاقتضاء بناء على فكرة التعدي<sup>(51)</sup>، فلو قلنا مثلاً:

(1). أ) قليل هم الرجال الذين توقفوا عن ضرب أزواجهم.

(49) Ibid., p.35.

(50) Ibid., p.35.

(51) Ibid., p. XIX.

(ب) بعض الرجال توقفوا عن ضرب أزواجهم.

(ج) بعض الرجال قد ضربوا أزواجهم.

يبدو من خلال هذا المثال أن علاقة الاقتضاء مطابقة لعلاقة التعدي، وهي علاقة جائزة منطقيًا ونحويًا. فالاستدلال المنطقي الذي نجده في العبارة الاقتضائية لا يخالف الصورة النحوية للتعدي المسموح به في هذه العبارة. وبالتالي يعتبرها ليكوف علاقة منطقيّة؛ لأن الجملة (1. أ) تقتضي الجملة (1). (ب)، و(1. ب) تقتضي (1. ج). وعليه، فالجملة (1. أ) تقتضي الجملة (1. ج)، وهذه الطريقة في الاستدلال متداولة في مجال المنطق والرياضيات، والتي تأخذ الصورة المنطقية الآتية: إذا كانت س1 تقتضي س2، وكانت س2 تقتضي س3، كانت إذن، س1 تقتضي س3. من هنا، تبدو علاقة الاقتضاء كعلاقة متعدية، فنعتبر الجملة (1. ب) اقتضاء من الرتبة الأولى، و(1. ج) اقتضاء من الرتبة الثانية بحسب فهمنا لمنطوق الجملة (1. أ)<sup>(52)</sup>. وهذا ما دفع ليكوف إلى التمييز بين ضروب الاقتضاء من الدرجة الأولى عن الدرجة الثانية فما فوقها. ولكي يوضح ليكوف الانسجام الحاصل بين مختلف ضروب الاقتضاء استعان بالعديد من التراكيب النحوية التي تحتوي على أوصاف تقيّد علاقة التعديّة. ومن بين أهم الأوصاف التقييدية التي تتحكم في هذه العلاقة هي الأوصاف التقييدية التخصيضية التي تتخذ الصورة التالية: (إن كان أحد...)، (بالرغم، حتى لو...) أو هما معا، ولتوضيح هذه الفكرة نأخذ المثال التالي<sup>(53)</sup>:

(2) قليل هم الرجال الذين كفوا عن ضرب أزواجهم، إن كان أحد منهم قد فعل ذلك على الإطلاق.

(3) كف زيد عن ضرب زوجته، إن كان فعل ذلك قط.

(4) قليل هم الذين كفوا عن ضرب أزواجهم، إن كانت هذه القلة من الرجال قد كفت عن الضرب قط.

يتضح من خلال الجملة (2) أن التركيب الدال على التخصيص التقييدي من قولنا، ((إن كان أحد...)) منع جواز الاقتضاء من الرتبة الثانية فما فوقها، وأجاز فقط الاقتضاء من الرتبة الأولى، أما الجملة (4) فقد تم إبطال الاقتضاء فيها كلياً، فهي جملة شاذة وغير مفهومة عكس الجملتين (2) و(3). السبب في ذلك، يعود إلى كونها عبارة اقتضائية من الرتبة الثانية، فبطلت القيود التي تسمح بجواز علاقة الاقتضاء.

من هذا المنطلق، يمكن القول إنَّ دراسة أنواع الوصف التقييدي، من حيث هي قيود تلزم ضروب الاقتضاء من الرتبة الأولى، تسمح بالجمع بين العلاقات النحوية والمنطقية في تحديد العبارات

(52) Ibid., p.35.

(53) Ibid., p. 36.

الاقتضائية. وهو ما يفسر أن القيود النحوية والمنطقية تتحكم في عملية نقل الاقتضاء من الدرجة الأولى إلى الدرجة الثانية فما فوقها، مما يترتب عن ذلك تعريف جديد للاقتضاء البسيط الذي يحمل عبارة «يقتضي مباشرة»، وهو «أن س1 تقتضي مباشرة س2، ولم يوجد شيء من س3، بحيث تكون س1 مستلزما لس3، وس3 تقتضي س2»<sup>(54)</sup>. وعليه، فهذا التعريف يمكن اعتماده وسيلة تسمح لنا بتحديد ما يجوز أن يكون محتوى الوصف التقييدي، ولكنه في الواقع لا يرقى إلى مستوى تمثيل جل أصناف التركيبات التقييدية للصور المنطقية دون الوقوع في التناقض.

## 4.2. الاقتضاء والتقريب بين الصورة المنطقية والصورة النحوية

اقترح ليكوف طريقة جديدة لتمثيل ظاهرة الاقتضاء من خلال الكشف عن الاقتضاءات التي تتضمن بنيات منطقية، من جهة، وتحديد الاقتضاءات التي تحتوي على محمولات غامضة، من جهة أخرى. وهذه العملية تتم في إطار خطاطة أو رسم منطقي يستجيب لمقتضيات الخطاب الطبيعي، كما توضّح الفارق الموجود بين الاقتضاء والتطبيق المنطقي. فالأول يسمح بالتمييز بين الافتراضات المعممة عن الاقتضاءات غير المعممة، أما التطبيق المنطقي فيحدد مختلف الصور المنطقية المشتركة بين الافتراضات المعممة<sup>(55)</sup>.

وقد استند ليكوف في هذا الإطار إلى منطق الموجهات الثنائي الذي أخذه عن «فون ورايت»\*، ويتخذ هذا المنطق الشكل التالي:

(1). أ) ل (ب / ك).

ب) ض (ب / ك).

وتؤول جملة (1. أ) على الشكل التالي: تكون «ب» لازمة على وجه الضرورة إذا وضعنا (ك)، أما (1. ب) تقرأ كما يلي: تكون «ض» لازمة على وجه الوجوب إذا وضعنا (ك). والملاحظ لهذا المثال يجد تشابها على مستوى الشق الثاني من الجملة (1. أ) و(1. ب)، وهو ما قاد ليكوف إلى بناء نسق منطقي استدلالى للاقتضاء، وافترض وجود خطاطة منطقية متضمنة في الخطاب الطبيعي تسمح لنا بربط علاقة اقتضائية بين الجمل، وهي علاقة لا تقوم بين البنيات السطحية، وإنما بين الصور المنطقية للجمل<sup>(56)</sup>، ليتخذ الاقتضاء إذ ذاك طابعا دلاليا وليس تركيبيا، إلا أن علاقة الاقتضاء لا تكون جائزة

(54) Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op, cit, p. 37.

(55) Ibid., p. XVIII.

\*Wricht, G, H, Von

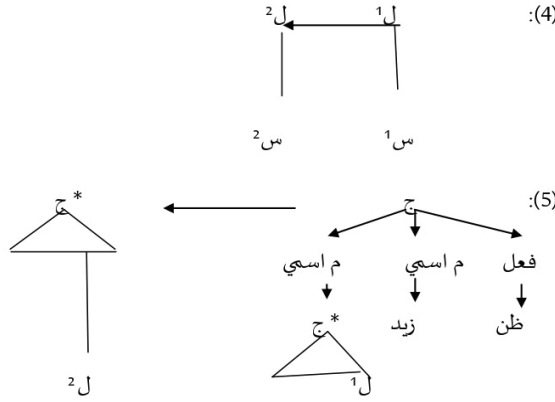
(56) Lakoff, G, *Linguistique et logique naturelle*, op, cit, p. XVIII.

إلا إذا كانت مطابقة لقواعد النحو. ولكي يوضح ليكوف أن الاقتضاء دلالي في طبيعته قدم تمثيلاً صورياً لكل البنيات السطحية التي تتخذ صورة س<sup>1</sup> و س<sup>2</sup>، وضروب الاقتضاء التي تأخذ صورة ل<sup>1</sup> و ل<sup>2</sup>، لتصبح بنية العبارة س<sup>1</sup> مطابقة لاقتضاء ل<sup>1</sup>، وبنية س<sup>2</sup> مطابقة لاقتضاء ل<sup>2</sup>، وقد افترض ليكوف أن بنية س<sup>1</sup> تتكون من جملة فعلية فعلها الرئيسي «ظن»، كما في قولنا:

(2)- ظن زيد على وجه الحقيقة أن عمر كان طالباً.

(3)- عمر طالب.

إذا اعتبرنا الجملة (2) لها بنية س<sup>1</sup>، فلا يمكن حسب ليكوف ربطها بالصورة ل<sup>1</sup> إلا إذا كانت علاقة اقتضاء جائزة نحويًا بين الصورة المنطقية ل<sup>1</sup> و ل<sup>2</sup> (57)، كما هو موضح في الشكل الآتي:



تبين هذه الخطأ أن علاقة الاقتضاء لا تسمح بربط الصور المنطقية للجمل ببنياتها السطحية. ورغم ذلك، فعلاقة الاقتضاء ترسم كعلاقة موجودة بين البنيات السطحية، س<sup>1</sup> و س<sup>2</sup> إذا فقط إذا كانت العلاقة بين الصور المنطقية المقابلة لها جائزة (58). وفي هذه الحالة ليس ضرورياً اعتبار ضروب الاقتضاء كما لو كانت جزءاً من الصور المنطقية للجمل، خصوصاً إذا اجتمعت قواعد النحو وتوافقت مع ضروب الاقتضاء. وعليه، أمكن صياغة قواعد النحو كما لو كانت شروطاً ملزمة لنقل الاشتقاق من جملة إلى أخرى عن طريق التعدي (59).

(57) Ibid., p. 55.

(58) Ibid., p. 55.

(59) Ibid., p. 56.

## النتائج:

إنَّ دراسة الاقتضاء دراسة منطقية ودلالية شكلت محاولة رصينة في مجال المنطق واللسانيات. وعليه فدراسة ظاهرة الاقتضاء يتطلب تفسير الصور المنطقية لجميع العبارات الاقتضائية من أجل تمثيل ضروب الاقتضاء، وقد اعتمد ليكوف في ذلك على منطق الموجهات الثنائي، من جهة، والقواعد النحوية، من جهة أخرى، كقاعدة التعديّة؛ وهي قاعدة توافق بشكلٍ كبيرٍ ظاهرة الاقتضاء، بحيث إن علاقة الاقتضاء لا تستقيم منطقياً إلا إذا كانت علاقة تعدي جائزة. وبهذا الشكل أمكنَ التقريب بين ما هو منطقي، من خلال رصد العلاقات المنطقية بين جمل اللغة الطبيعية، وما هو نحوي من خلال إسناد بعض البنيات السطحية لها القدرة على التوليد الدلالي، وذلك بواسطة وجود علاقة الاقتضاء بين الجمل، سواء كانت جملاً موجبة أم سالبة، فهي تحمل الصورة المنطقية نفسها من خلال الكشف عن المحمولات الذرية باعتبارها أساس الصور المنطقية المقابلة للجمل الاقتضائية، لكن اعتماد الاقتضاء على الصور المنطقية يختلف من لغة لأخرى، ولا يمكن تعميمها على اللغة الإنسانية بشكل عام. ومع ذلك، يمكن الاعتماد عليها لتمييز ضروب الاقتضاء من الدرجة الأولى عنها من الدرجة الثانية فما فوقها وفق ما تسمح به علاقة التعدي المبنية على المحمولات الذرية، من قبيل: ظن، زعم، سأل أن، إذا... فإن، حضر... إلخ.

إنَّ الطابع العام لمثل هذه المحمولات جعل من الاقتضاء أكثر غموضاً والتباساً، مما يصعب معه كل تمثيل لضروبه. وهو ما دفع ليكوف إلى اختبار بعض المقترحات التي قدمها باحثين في اللسانيات والمنطق يكون الهدف منها مراجعة التقويم الموضوعي القائم على المنطق الثنائي، بعدما تبين له وجود الكثير من العبارات الاقتضائية غير قابلة للتقويم باعتماد النسق المنطقي نفسه لكونها عبارات غامضة، وهو في الأساس غموض تصوري، وليس غموض تركيبى، كما ادعى رواد الفلسفة التحليلية ذات النزعة الصورية أو أنصار النحو التوليدي. لذلك، فتقويم العبارات الاقتضائية يتطلب اعتماد طريقة جديدة لتقويم التصورات المتضمنة في العبارات الاقتضائية. وهذا ما دفعه إلى تحليل علاقة الاقتضاء بناء على تحليل العلاقات الممكنة بين الصور المنطقية، وليس على مستوى البنية السطحية، ليتحقق بذلك الهدف الأساسي، وهو تمثيل ضروب الاقتضاء بين الجمل.

## المراجع:

آبل، كارل أوتو. (2023). العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية، فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندننتالية. دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، (7-6)، 418-401.

- الباهي، حسان. (2004). *الحوار ومنهجية التفكير النقدي*. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- الباهي، حسان. (2015). *اللغة والمنطق: بحث في المفارقات* (الطبعة 2). الرباط: دار الأمان.
- جحفة، عبد المجيد. (2014). *مدخل إلى الدلالة الحديثة* (الطبعة 2). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- الحسين، عبير. (2023). *رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي مقارنة حجائية*. *الأداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 5(1)، 600-580.
- الحمادي، لطيفة عبدالله. (2021). *السخرية في (المقامة الصورية) لليازجي دراسة تداولية*. *الأداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 1(12)، 437-403.
- دال، أوستين، وآخرون. (2013). *المنطق في اللسانيات* (ترجمة عبد المجيد جحفة). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- طه، عبد الرحمن. (1983). *المنطق والنحو الصوري*. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- كحولي م. ا. (2024). *في البلاغة العرفانية*. *الأداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1)، 54-36.
- كيمبسون، راث. (2009). *نظرية علم الدلالة* (ترجمة عبد القادر قنيني). الرباط: دار الأمان.
- المتوكل، أحمد. (2010). *اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري* (الطبعة 2). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- موشلار، ج، وروبول، أ. (2010). *القاموس الموسوعي للتداولية* (ترجمة مجموعة من الباحثين بإشراف عز الدين المجذوب، مراجعة خالد ميلاد). تونس: منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة.

## Reference

- Al-Bāhī, Ḥ. (2004). *Al-ḥiwār wa manhajīyyat al-tafkīr al-naqdī* [Dialogue and the methodology of critical thinking]. *Afriqeu Orient*.
- Al-Bāhī, Ḥ. (2015). *Al-lughā wa al-manṭiq: Baḥṭh fī al-mufāraqāt* (2nd ed.) [Language and logic: A study in paradoxes]. Dār al-Amān.
- Al-Hammadi, L. A. . (2021). Irony in Al-Yazji's Al-Maqamah Al-Suarriah A Deliberative Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(12), 403-437. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i12.782>
- Al-Husein, A. . (2023). Ibn al-Tawam's Response to the Letter of Abi al-Aas ibn Abd al-Wahhab al-Thaqafi: An Argumentative Approach. *Arts for Linguistic & Literary Studies*,

5(1), 1–122. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i1.1437>

Al-Husein, A. . (2023). Ibn al-Tawam's Response to the Letter of Abi al-Aas ibn Abd al-Wahhab al-Thaqafi: An Argumentative Approach. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(1), 1–122. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i1.1437>

Al-Mutawakkil, A. (2010). *Al-lisāniyyāt al-waḥīfiyya: Madkhal nazārī* (2nd ed.) [Functional linguistics: A theoretical introduction]. Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥida.

Apple, C. O. (2023). The Relationship between Ethics, Law and Democracy: Habermas's Philosophy of Right from the Point of View of Transcendental Deliberation. *Nama Journal of Islamic Sciences and Humanities*, (6 & 7), 401–418.

Dal, A., Austin, J., et al. (2013). *Al-manṭiq fī al-lisāniyyāt* [Logic in linguistics] ('A. al-M. Jahfa, Trans.). Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥida.

Jahfa, 'A. al-M. (2014). *Madkhal ilā al-dalāla al-ḥadītha* (2nd ed.) [Introduction to modern semantics]. Dār Tūbqāl lil-Nashr.

Kempston, R. (2009). *Nazariyyat 'ilm al-dalāla* [Theory of semantics] ('A. al-Q. Qanīnī, Trans.). Dār al-Amān.

Lakoff, G. (1969). *On generative semantics*. In D. Steinberg & L. A. Jakobovits (Eds.), *Semantics: An interdisciplinary reader in philosophy, linguistics, and psychology*. Cambridge University Press.

Lakoff, G. (1973). *Pragmatics in natural logic*. Paper presented at the Conference on Performatives, Implicatures, and Presuppositions, University of Texas.

Lakoff, G. (1976). *Linguistique et logique naturelle* (J. Milner & J. Sampsy, Trans.; J. Milner, Ed.). Paris: Klincksieck.

Muschlar, J., & Ruboul, A. (2010). *Al-qāmūs al-mawsū'ī li al-tadāwuliyya* [Encyclopedic dictionary of pragmatics] (Trans. group supervised by 'A. al-Majdūb; revised by Kh. Milād). Dār Sinātrā, National Center for Translation.

Ṭāhā, 'A. al-R. (1983). *Al-manṭiq wa al-naḥw al-ṣūrī* [Logic and formal grammar]. Dār al-Ṭalī'a li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.



# مراجعات الكتب Book Reviews



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-10-6  
تاريخ القبول: 2025-11-11

## قراءة في كتاب: «الإسلام العقلاني عند سليمان بشير ديان» لعليون باه

آمنة جالو<sup>(1)</sup>

[dialloamina798@gmail.com](mailto:dialloamina798@gmail.com)

### الملخص:

يهدف هذا البحث إلى مقارنة كتاب الإسلام العقلاني عند سليمان بشير ديان مقارنة تتجاوز العرض التلخيصي إلى مساءلة المفاهيم التي يقوم عليها، من خلال إعادة بناء العلاقة التي يقيمها المؤلف بين العقل والدين في الأفق الإسلامي الحديث. وقد تم اعتماد منهج تحليلي-تفكيكي يوازن بين تتبع البنية الداخلية للنصوص، وربطها بالمقولات الفلسفية التي تستند إليها، مع إبراز مدى قدرتها على الانفتاح على النقاشات الإبيستيمولوجية المعاصرة. أما خطة القراءة فقد توزعت على ثلاث محطات: المقدمة التي تضع الإشكالية في سياقها التاريخي والفكري وتبين ضرورة هذه المقاربة؛ والعرض الذي يسير فصلاً بعد فصل متتبعا جملة المفاهيم التي يوظفها المؤلف في بناء أطروحته، من قبيل العقلانية، الحرية، التعددية، والاجتهاد، مع إظهار شبكة التداخل بينها وبين التراث الإسلامي والفلسفة الحديثة؛ ثم الخاتمة التي تستخلص الدلالات النظرية والعملية لهذا المشروع الفلسفي. وقد انتهت القراءة إلى أن الكتاب يمثل محاولة جريئة لإعادة تأصيل الإسلام ضمن أفق عقلائي يتسع لرهانات الحداثة ويعيد بناء المعنى الديني على أساس نقدي، غير أن بعض المآخذ تظل قائمة. ومن ثم فإن هذه القراءة تفتح المجال أمام إعادة تفكير فلسفي متجدد في إمكانات الإسلام العقلاني اليوم.

### الكلمات المفتاحية:

الإسلام، العقلانية، الفلسفة، الصوفية، سليمان بشير.

(1) دكتوراة في الدراسات الإسلامية، أستاذة باحثة في جامعة الجنرال لنسنا كونتي بكوناكري.

للاقتباس: جالو، آمنة، قراءة في كتاب: "الإسلام العقلاني عند سليمان بشير ديان" لعليون باه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 234-246.

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

## OPEN ACCESS

Received: 2025-10-6

Accepted: 2025-11-11



## A Review of Alioune Bah's Book: Rational Islam in the Thought of Souleymane Bachir Diagne

Amina Dialo<sup>(2)</sup>[dialloamina798@gmail.com](mailto:dialloamina798@gmail.com)

### Abstract:

This study engages Souleymane Bachir Diagne's Rational Islam by moving beyond a mere summary to a critical exploration of its core ideas, particularly the relationship he constructs between reason and religion in the modern Islamic context. Using an analytical-deconstructive approach, it examines both the internal structure of the text and its philosophical underpinnings, while emphasizing its relevance to contemporary epistemological debates. The reading unfolds in three stages: an introduction situating the problem historically and intellectually; a detailed presentation that traces Diagne's use of concepts such as rationality, freedom, pluralism, and *ijtihad*, and their intersections with Islamic tradition and modern philosophy; and a conclusion that draws out the theoretical and practical implications of his project. Ultimately, the research finds the book to be a daring effort to reframe Islam within a rational paradigm responsive to modern challenges and capable of critically reconstructing religious meaning, though it acknowledges certain limitations and calls for further philosophical reflection on the promise of rational Islam today.

### Keywords:

Islam, Rationality, Philosophy, Sufism, Souleymane Bachir.

(2) PhD in Islamic Studies, Research Professor at General Lansana Conté University in Conakry.

Cite this article as: Dialo, Amina, A Review of Alioune Bah's Book: Rational Islam in the Thought of Souleymane Bachir Diagne, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 234-246.

© 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:

يحظى موضوع العلاقة بين الإسلام والعقل باهتمام متزايد في الفضاء الفلسفي المعاصر، وخاصة في السياق الإفريقي، حيث تتداخل الأسئلة حول الهوية والدين والتحديث. ويأتي كتاب «الإسلام العقلاني عند سليمان بشير ديان»<sup>(3)</sup> من تأليف عليون باه كمساهمة فكرية ثرية في هذا المجال، إذ يسعى إلى تقديم قراءة منهجية لفكر أحد أبرز المفكرين الأفارقة المعاصرين، وهو سليمان بشير ديان، الذي يُعد صوتًا عقلانيًا صوفيًا يُعيد طرح الإسلام كدين للعقل والحرية.

يهدف هذا البحث إلى تحليل الكتاب قراءة منهجية، لاستجلاء المفاهيم الأساسية التي يطرحها، والإطار الفلسفي الذي ينطلق منه، والرهانات الثقافية والفكرية التي يتناولها، خاصة في ظل تحديات الحداثة والعولمة.

ويكتسي هذا العمل أهميته من عدة أوجه؛ أولاً: لأنه يعيد تقديم فكر سليمان بشير ديان في صيغة ممنهجة للقارئ، وثانياً: لأنه يسلط الضوء على إسلام تأويلي عقلاني يفتح على قضايا الفلسفة والحرية والإنسان، بعيداً عن الثنائيات الصراعية المألوفة في السجال الإسلامي الحديث. كما أن الكتاب يسعى إلى المساهمة في بناء هوية دينية عقلانية تستجيب لحاجات التحديث دون أن تقع في الاستلاب أو القطع مع التراث.

ومن هنا، تأتي هذه القراءة في سياق تحليل مضامين الكتاب وتفكيك أطروحاته المركزية، وبيان خلفياتها المنهجية والمعرفية، ومناقشة إمكاناتها وحدودها داخل الفضاء الإسلامي الإفريقي الأوسع. والسؤال المركزي في هذه القراءة هو: إلى أي مدى استطاع عليون باه في كتابه أن يقدم تصورا متكاملا وناقدا للعقلانية الإسلامية كما تجلت في فكر سليمان بشير ديان؟ وما هي حدود هذا التصور وإمكاناته في سياق الفكر الإسلامي المعاصر؟

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم قراءة فلسفية معمقة للفكر الإسلامي الحديث من خلال فكر سليمان بشير ديان، مع التركيز على العلاقة بين العقل والوحي، والبحث في إمكانات تأسيس عقلانية إسلامية منفتحة على الحداثة دون أن تفقد جذورها الدينية. ويأتي الكتاب كدعوة إلى تجاوز الثنائية التقليدية بين النقل والعقل، والبحث عن نماذج جديدة للتفكير الديني العقلاني في السياق الراهن.

ويتجلى إتيان المؤلف لموضوعه وقدرته على التنقل بين نصوص الفلسفة وعلم الكلام والتاريخ والتصوف.

(3) تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب نشر باللغة الفرنسية ولم يترجم بعد، ولقد قدم له البروفيسور الفرنسي المتخصص في التصوف: إيريك جوفراي، وكتب الكلمة الختامية: سليمان بشير ديان.

يستند الدكتور عليون باه في كتابه إلى منهج تركيبي يجمع بين التحليل المفاهيمي والتأويل النقدي والمقارنة الثقافية. فهو يحلل المفاهيم المحورية في فكر ديان، كالعقل والوحي والتصوف، ويدخل الكتاب في حوار مقارن مع مفكرين كابن رشد وإقبال وأركون، مما يمنحه بعدا فلسفيا متعددًا. كما يعرض أفكار ديان بشكل منظم يتيح مدخلا تمهيديا، ثم يتجاوز الوصف إلى تأويل نقدي في بعض الأحيان، حيث يُقيم مشروع ديان ويختبر حدوده المعرفية والدينية بطريقة مؤدبة قد لا يلاحظه القارئ العابر.

ويمكن تفكيك عنوان الكتاب وشرحه على النحو الآتي:

الإسلام: يقصد بالإسلام في هذا السياق لا مجرد الدين من حيث العقائد والعبادات، وإنما باعتباره رؤية شاملة للوجود، تؤطر علاقة الإنسان بالخالق والعالم والآخر<sup>(4)</sup>.

العقلاني: تحيل صفة «العقلاني» إلى التوجه الفلسفي الذي يُنزل العقل منزلة مركزية في فهم الدين وممارسته، دون أن يعني ذلك نفي الغيب أو إقصاء الوحي<sup>(5)</sup>.

عند سليمان بشير ديان: تشير هذه العبارة إلى أن الطرح المعروض ليس قراءة عامة أو مذهبا تقليديا، بل هو رؤية فلسفية معاصرة يُعيد من خلالها سليمان بشير ديان فهم الدين من منظور عقلاني وإنساني وأخلاقي<sup>(6)</sup>.

## نبذة عن المؤلف:

يجتمع في هذا الكتاب مفكران إفريقيان معاصران يتقاطعان في الانشغال بسؤال الإسلام والعقل والتجديد، وإن اختلفا من حيث الدور. فسليمان بشير ديان هو فيلسوف سنغالي شهير، انشغل طيلة مسيرته بإعادة بناء تصور عقلاني للإسلام يفتح على الحداثة دون أن يتخلى عن جذوره الروحية. أما عليون باه فهو كاتب ومفكر غيني، وُلد في كوناكري سنة 1979، ويمثل أحد الوجوه الصاعدة في الفكر الإسلامي المعاصر في غرب إفريقيا، خصوصا بين النخب الفرانكفونية. درس الفلسفة والعلوم السياسية والموارد البشرية في فرنسا، وله اهتمام خاص بالفكر الإسلامي العقلاني، والحوار بين الأديان. يعمل حاليا أستاذا مساعدا في جامعة الجنرال لنسنا كونتي بكوناكري، وهو نائب عميد كلية

(4) Souleymane Bachir Diagne, Comment philosophe en islam ? Albin Michel, 2013, pp 14–18. Souleymane Bachir Diagne, Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition, Columbia University Press, 2018, pp. 1–3.

(5) Alioune Bah, L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne, Ed. Riveneuve, 2023, pp. 35–44.

(6) Souleymane Bachir Diagne, Bergson postcolonial: L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et Mohammed Iqbal", Éditions du CNRS, 2011.

الأداب والعلوم الإنسانية المكلف بالبحث العلمي، ومدير ماجستير الفلسفة وعلم النفس في نفس الجامعة، وساهم في منصات فكرية تناقش قضايا الإسلام الإفريقي والهوية.

## أبرز أعمال عليون باه:

- L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne.
- Le Pater Noster et la Fatiha : deux textes, une même prière.
- La réception théologique et philosophique de l'islam en Europe à l'époque moderne.
- La vision islamique de la tolérance, Encyclopédie islamique.
- Inventivité et responsabilité : l'accueil de l'autre selon Derrida.

يتكون كتاب: «الإسلام العقلاني عند سليمان بشير ديان» على مقدمة وخمسة فصول تلها خاتمة، وهذا مجمل ما جاء في فصوله:

## الفصل الأول: نحو أنثروبولوجيا قرآنية<sup>(7)</sup>:

يستعرض الفصل الأول أطروحة مركزية في فكر ديان، وهي أن الإنسان ليس مجرد مخلوق، بل هو فاعل مكلف بتحقيق وجوده في ضوء العلاقة مع الله. ويؤسس ديان رؤيته على مفهوم قرآني أصيل هو الميثاق الأزلي الموجود في آية سورة (الأعراف: 172)، الذي يعكس صلة الإنسان بالله قبل الخلق الأرضي، مما يضفي على الوجود الإنساني طابع المسؤولية والحرية.

يبرز ديان من خلال هذا التصور ما يسميه المؤلف بالأنثروبولوجيا القرآنية، أي التصور القرآني للإنسان ككائن حر، واع، مكرم، يتحمل أمانة الوجود ومسؤولية الكشف عن معاني الحياة. وهذه المقاربة تنبني على تأويل آية الأمانة في سورة (الأحزاب: 72) بوصفها تكليفا أخلاقيا ومعرفيا، لا مجرد اختبار.

ويرى ديان، متأثرا بالفيلسوف محمد إقبال، أن الإنسان في القرآن ليس كائننا سلبيا بل مشارك في الفعل الإلهي عبر وعيه وعمله واختياره. كما أن الله في رؤيته لم يخلق عالما ساكنا بل متجددا ما يدل على كوسمولوجيا مفتوحة تتيح للإنسان مجال الفعل والاكتمال.

(7) Alioune Bah, L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne, pp. 23–48.

يستعرض عليون باه أيضًا توازي هذه الرؤية مع أطروحات معاصرة، مثل ما كتبه إريك جوفراي عن كون الإنسان «مولودا مكرسا لله»، وهي إشارة إلى أن التوحيد أصل في الوعي البشري قبل ظهور الممارسات الوثنية.

ومقابل ذلك، ينتقد ديان التصورات الجبرية للحياة، مثلما ظهرت في تأويلات لايبنتز حول «أفضل العوالم الممكنة»، والتي تُفهم عنده كتنقييد للحرية الإنسانية ضمن نظام مغلق.

وهذا يوافق كذلك ما نجده عند علي شريعتي حيث يقول: «من أعظم خصائص الانسان في نظر القرآن هو إرادته وحرية، فهو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يخرج عن الصورة التي خلق عليها، وهو الوحيد الذي يمكنه أن طبيعته وفطرته، كاحتياجاته المادية والمعنوية وغرائزه الجسدية»<sup>(8)</sup>.

ويختتم الفصل بتأكيد أن حرية الإنسان هي جوهر وجوده، وأن أولى تجليات هذه الحرية كانت في قدرته على قول «لا»، في إشارة إلى العصيان الأول، الذي لا يُعد مجرد تمرد بل تدشينا للوعي الأخلاقي والاختيار.

## الفصل الثاني: منحة العقل وإشكالية الوحي<sup>(9)</sup>:

في هذا الفصل يميز عليون باه بين ثلاثة أنماط من العقل: العقل العلمي: يتميز بطابعه البرهاني والتفسيري، ويقوم على إمكانية إعادة إنتاج التجارب. وقد أشار إلى نماذج من العلماء مثل نيوتن، وكوبرنيك، وغاليلي الذين أسهموا في بناء هذا النمط من العقل. العقل الديني: يفرق فيه باه بين الدين والوحي، ويعتمد غالبا على التقليد، إذ يعيد إنتاج التعاليم والممارسات الموروثة.

العقل الفلسفي: يتميز بالمنهج الجدلي والمنطقي، ويرتكز على انسجام القضايا ورفض كل أشكال الجمود العقائدي أو الدوغما.

يركز هنا على المكانة المحورية للعقل في التصور القرآني كما يقدمه سليمان بشير ديان. فالعقل، في نظر ديان، ليس مجرد أداة مساعدة في فهم الدين، بل هو أساس من أسس الإيمان ذاته، وهو ما يعكسه كثرة ورود مفردات مثل: العقل، الفهم، الفكر، في القرآن، مباشرة بعد اسم الجلالة.

(8) الإنسان والإسلام، علي شريعتي، دار الصحف، طهران، الطبعة الثانية، 1411.

(9) Alioune Bah, L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne, p 49- 82

Entretien avec Alioune Bah, site Oumma.com [https://oumma.com/entretien-alioune-bah-auteur-du-livre-lislam-rationnel-de-souleymane-bachir-diagne] .

يستشهد المؤلف بحادثة مشهورة وردت في السنة، حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل عما يفعل إن لم يجد في القرآن أو السنة حكماً، فأجابه: «أجتهد رأيي ولا آلو»<sup>(10)</sup>، وهو ما يُعد، في نظر ديان، مصادقة نبوية على استخدام العقل في تدبير الحياة. ومن هنا، يرى ديان أن الوحي الإسلامي لم يُوجه إلى الإنسان إلا لأنه مُزود بالعقل الذي يمكنه من فك رموزه.

يناقش الفصل أيضاً أربع دلالات قرآنية متصلة بالعقل:

التمييز العقلي: حيث تتكرر في القرآن عبارات مثل «لأولي الألباب» أو «يعقلون» قرابة خمسين مرة<sup>(11)</sup>، مما يدل على أن العقل أداة تكليف لا يمكن للإنسان أن يعذر بتعطيلها. الذكاء العملي: وترد إشارات قرآنية متكررة إلى أهمية الفهم لاتخاذ القرار السليم في الواقع. التفكير الكوني: حيث يُدعى الإنسان إلى التأمل في الشمس والقمر والنجوم والخلق كآيات للتعلم. نقد ضعف الروح: فالقرآن يقر بضعف بعض العقول حين تُعطل أدواتها نتيجة الغرور أو العصبية، ويدعو إلى تصويب وجهتها لتدرك دلائل الخلق.

يؤيد هذه الرؤية كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين، كمحمد أركون، الذي دعا إلى ما أسماه: إعادة فتح باب العقل في الفكر الإسلامي<sup>(12)</sup>. كما يتفق معها طه عبد الرحمن في دعوته إلى «التفكير الأخلاقي» كجزء من الإيمان<sup>(13)</sup>.

### الفصل الثالث: مقاومة العقل والحرية<sup>(14)</sup>:

يناقش هذا الفصل موقف الفيلسوف السنغالي سليمان بشير ديان من ظاهرة مقاومة العقل والحرية في عدد من التيارات الإسلامية المعاصرة، ويُرجع جذورها إلى النزعة الحصرية التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة باسم الدين، وهو ما يفرغ قيمة التعدد من محتواها ويحول الخلاف إلى صراع. يطل علينا فكر ديان متجاوزاً ثنائيات العقل أو النقل، ليبيّن مشروعاً تأويلياً عقلانياً يُعطي من قيمة الحوار الداخلي داخل الإسلام، مستفيداً من تراث المعتزلة في تقديس العقل وليس منافسته للوحي،

(10) أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأنور وأخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م (22007)، السنن، أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت (3600).

(11) انظر: المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن الكريم، د عبد الرحمن بن محمد الحجيلي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، مادة عقل، فكر، تدبر.

(12) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية: 1996، مركز الانماء القومي، بيروت ص 51 فما بعدها.

(13) روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(14) Alioune Bah, L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne, pp. 83-118.

ومن فكر الفارابي وابن رشد في الإقرار بالتمازج بين المنطق الديني والفكر الفلسفي. ومع نقد الغزالي للفرقة، يطرح ديان نموذج «الفرقة الواحدة الجامعة» عبر تأويل ديمقراطي. يشير ديان إلى أن القرآن والسنة يُقران بأن الاختلاف والتنوع في الفهم والتأويل من سنن الله في الخلق، غير أن الواقع يشيع فيه مبدأ الإقصاء والتكفير لكل رأي مخالف، حيث يعتبر كثير من التيارات أن «الفرقة الناجية» واحدة، والباقي ضالة. وهنا يعيد ديان قراءة الحديث النبوي الذي يذكر «انقسام الأمة إلى 73 فرقة»، ليخرج بفهم مغاير: إذ يرى أن الحقيقة لا تكمن في فرقة بعينها، بل في مجمل هذا التنوع الذي يُمثل تعددية التجارب الروحية والفكرية. يستلهم ديان في هذا السياق تجربة الغزالي<sup>(15)</sup>، الذي تنقل بين الفرق والمذاهب باحثاً عن اليقين، ليصل إلى قناعة بأن النجاة تكمن في تجاوز الحصرية والارتداء في حضن «القلق الإيماني» أو «الحياة الوجودي أمام الله»، وليس في امتلاك صكوك الحق والباطل. وهذا ما يُترجم فلسفياً بفكرة «الفرقة الرابعة والسبعين» التي لا تدعي امتلاك الحقيقة، بل تسعى إلى تأليف رؤى متعددة ضمن أفق روحي واحد.

## الفصل الرابع: إصلاح التعليم في الإسلام<sup>(16)</sup> :

يُقدم سليمان بشير ديان في هذا الفصل رؤيته الإصلاحية الجذرية للإسلام من خلال إصلاح التعليم، معتبراً إياه مفتاحاً لتحرير العقل المسلم من الجمود والانغلاق. ويستلهم في ذلك تجربة محمد إقبال الذي نادى بإحياء الفكر الديني عبر إصلاح داخلي للنفس قبل المؤسسة. ويرتكز هذا الإصلاح على ثلاثة محاور أساسية:

ترسيخ التعددية الداخلية في الفكر الإسلامي، وهي تعددية منصوص عليها في القرآن نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13). ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (النحل: 93).

هذان النصان يعكسان - في رأي ديان - أن التنوع البشري والإيماني مقصودا إلهيا، لا ينبغي محوه أو الهيمنة عليه باسم وحدة وهمية. فالقرآن يُدين رفض الاختلاف، لا الاختلاف ذاته.

نقد الأرثوذكسية الجامدة: يدعو ديان إلى تجاوز الانغلاق المذهبي الذي يخلط بين «الصواب

(15) Reason and Revelation in Harmony or Conflict? Ibn Rushd and al-Ghazali Mohamad Ashrof <https://countercurrents.org/2024/07/reason-and-revelation-in-harmony-or-conflict-ibn-rushd-and-al-ghazali/>

(16) Alioune Bah, L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne, pp. 119-168.

الظني» و«الحق المطلق». هنا يستلهم من إيمانويل كانط فكرة «الخروج من القصور العقلي»، مشيرًا إلى أن الإسلام يدعو إلى العدل لا إلى الشكلائية، وأن الإيمان الحقيقي لا ينفصل عن التفكير الحر والاستقلال العقلي.

القراءة الشبكية للقرآن: يقترح ديان تجاوز التفسير الخطي الأحادي إلى تفكيك شبكي للنص القرآني، يربط بين الآيات المتناظرة لفهم الأهداف الكبرى للوحي، وعلى رأسها ترسيخ الأخوة الإنسانية. وهذا البعد الصوفي - أو «الميتافيزيقا الصوفية» كما يسميه - يجعل الحب الإلهي والرحمة مركزا للتدين لا الخوف والتكفير.

وتُعزز هذه الرؤية دعوات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده<sup>(17)</sup> لإعادة الاعتبار للعقل والاجتهاد. ولقد قال محمد عبده بعد أن أصيب بخيبة أمل عندما التحق بالجامع الأحمدي وقرر الانفصال عن الدراسة: «وقضيت سنة ونصف لا أفهم شيئا لرداءة طريقة التعليم فإن المدرسين كانوا أيضًا يفاجئون باصطلاحات نحوية وفقهية لا نفهمها ولا عناية لهم بتفهم معانيها لمن لم يعرفها فأدركني اليأس من النجاح فهربت من الدرس»<sup>(18)</sup>.

ويختم ديان بدعوة مفتوحة إلى أن الإنسان المسلم له حق في المعرفة مثل غيره، مستشهدًا بالحديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». فبالعقل والعلم والفهم الرحب، يمكن للإسلام أن يبقى دين الحياة لا أيديولوجيا للانغلاق.

## الفصل الخامس: العقل الصوفي<sup>(19)</sup>:

يختم عليون باه مشروع سليمان بشير ديان في «الإسلام العقلاني» بالحديث عن التجربة الروحية الصوفية، بوصفها امتدادًا وتكميلًا للمسار العقلي. ولعل عبارته الشهيرة: «الصوفية تفتتح عند أقصى درجات العقلانية»<sup>(20)</sup> تلخص هذا التصور الذي لا يرى تعارضًا بين العقل والإشراق، بل وحدة في المسار نحو الكمال الإنساني.

في الفلسفة، يقود العقل إلى تساؤل لا نهائي؛ أما في الروحانية الإسلامية، فإن هذا المسار لا يبلغ غايته إلا حينما يتوحد الإنسان مع ذاته، تمهيدًا للتوحد مع الإلهي. هذه الفكرة تجد جذورها في سورة

(17) رسالة التوحيد، محمد عبده، الطبعة الأولى، 1994، دار الشروق بيروت ص 65.

(18) ملخص سيرة الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، مجلة المنار، مصر، المجلد 8، الجزء 1، مارس 1905، ص 318.

(19) Alioune Bah, L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne, pp. 169–204 (19)

(20) Rémi Brague, Souleymane Bachir Diagne, la controverse : dialogue autour de l'islam, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2019, Entretiens menés par Michel Eltchaninoff, p100. Souleymane Bachir Diagne, comment philosopher en islam ? p10.

النور: «الله نور السماوات والأرض...»، وهو ما شرحه الغزالي في مشكاة الأنوار<sup>(21)</sup>، حيث النور الإلهي يضيف على نور العقل البشري - أي: «نور على نور».

بمعنى آخر، كلما نَقَتْ عقلية الإنسان من الأوهام والمسبقات، اقترب من إشراق داخلي يسمو بالحواس والعقل، متجاوزا الماديات إلى ما يسميه المتصوفة التحقق. وفي هذا السياق، تصبح الروحانية الإسلامية مشروعاً تربوياً يهدف إلى بناء الإنسان الكامل، لا مجرد طقوس ظاهرية.

ولأن الأنبياء والأولياء هم النماذج العليا لهذا التحقق، فإن مهمتهم تتجاوز الذات إلى تحرير الجماعة من العنصرية، والقبلية، والانغلاق. فكما يقول الحديث النبوي الذي يستشهد به ديان: «إذا أقبل عبدي إلي شبرا أقبلت إليه ذراعاً». يتضح أن هذا اللقاء بين العقل والنور الإلهي ليس صدفة، بل تدرج روحي يستند إلى عمل أخلاقي وتعليمي أصيل. وبذلك، تتحول الروحانية الصوفية إلى مشروع اجتماعي-سياسي، هدفه خلق مجتمع يتجاوز حدود الانتماء القبلي أو الديني، نحو أخوة إنسانية شاملة. وهذا الطرح ينسجم مع دعوات روحية مشابهة لدى مفكرين كمحمد إقبال<sup>(22)</sup>، وجرن بوكار تال المفكر الإفريقي المالي<sup>(23)</sup>.

إن مشروع ديان في العقلانية الإسلامية لا يتوقف عند حدود الجدل النظري، بل يُحيل إلى مسؤولية أخلاقية شاملة: أن نُعلم ونُحب ونُسعى نحو إنسانية تتسع للجميع، مهما اختلفت عقائدهم أو أوطانهم.

## خاتمة:

عند قراءة كتاب عليون باه، يُخيل للقارئ أنه لا يحتوي على أي نقد لفكر سليمان بشير ديان الفلسفي. إلا أننا نلاحظ أن النقد موجود، لكنه ضمني وذكي، ويأتي مكملاً لفكر الفيلسوف السنغالي. يوضح عليون باه في الفصل الثاني العلاقة بالعقل، حيث يبين بشكلٍ صريحٍ مختلف تمثيلات العقل، وهو ما لا نجده مفصلاً لدى أستاذه.

ورغم الاحترام العميق الذي يُكنه لهذه الفلسفة، يعيد عليون باه قراءة مسار العقل في الديانات التوحيدية، ويبرز الخصوصية التي يتمتع بها كل تقليد ديني في علاقته بالعقل. وتجد هذا التوجه ذاته في تحليله للعقل داخل الفلسفة الألمانية. فمن المعروف أن سليمان بشير ينتقد هيغل، الذي في دروسه

(21) مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الغزالي، شرح ودراسة وتحقيق: الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ص 165-166.

(22) Mohammed Iqbal, la reconstruction de la pensée religieuse en islam. Édition et trad. de l'anglais (Pakistan) par Abdennour Bidar. Préface de Souleymane Bachir Diagne, Collection Bibliothèque des Idées, Gallimard, 2020, p190.

(23) Amadou Hampathé Ba, vie et enseignement de Tierno Bokar le sage de Bandiagara, édition du seuil, Paris, 1980.

عن فلسفة التاريخ، يستبعد إفريقيا السوداء كمصدر لإنتاج المعرفة التي يمكن أن ترقى إلى مستوى الفلسفة. وقد تم انتقاد هذا التمرکز الأوروبي لدى هيغل في العديد من الكتابات الإفريقية. وهنا يعود عليون باه إلى هيغل، لا لرفضه، بل لمصالحته مع سليمان بشير، مع إبراز حدود فكره.

ويلاحظ أيضًا أنه يستحضر مؤلفين مثل شيلينغ (Schelling)، الذين لا نجد لهم أثرًا في أعمال سليمان بشير ديان. وبالتالي، فإن نقد عليون باه لأعمال ديان ليس نقدا هداما، بل يسهم في توضيحها واستكمالها، خاصة وأن فكر ديان يتميز بكتافته، ويُطرح غالبا ضمن مؤلفات حوارية مع مفكرين آخرين حول قضايا محددة لا تتيح مجالًا كبيرًا للتوسع والاستطراد. وتُقدر هذه الطريقة الأنيقة في ممارسة الفلسفة، التي تكمل بدل أن تدين، وتوضح بدل أن تهاجم بأساليب عقيمة أحيانا.

ورغم القيمة الفكرية العالية لعمل عليون باه، وحرصه الواضح على تقديم قراءة شارحة ومكاملة لفكر سليمان بشير ديان، إلا أن الكتاب لا يخلو من بعض الملاحظات النقدية المنهجية. فمن جهة، يُلاحظ أن عليون باه لم يستثمر الإمكانيات الغنية لفكر طه عبد الرحمن في موضوع العقلانية الروحية، وهو ما كان من شأنه أن يُثري المقارنة ويوضح نقاط الالتقاء والافتراق بينه وبين سليمان بشير، خصوصا فيما يتعلق بمفهوم «العقل المجازي».

ومن جهة أخرى، تبدو بنية الكتاب غير متوازنة؛ إذ تختلف الفصول من حيث الحجم بشكل لافت، فبينما لا يتجاوز الفصل الأول 25 صفحة، يمتد الفصل الرابع إلى 40 صفحة، دون تبرير واضح لهذا التفاوت، مما يؤثر على التناسق العام في العرض.

أما على مستوى قائمة المصادر، فإن المؤلف لا يُفرق بدقة بين المراجع بحسب طبيعتها؛ إذ لم يفصل بين تلك التي تتناول الفلسفة تحديدا وتلك التي تندرج ضمن العلوم الدينية. وكان من شأن هذا الفصل أن يُسهم في تسهيل الوصول السريع إلى المصادر بالنسبة للقراء غير المتخصصين في الفلسفة، ممن يهتمهم الجانب الديني. ومع ذلك، يمكننا أن نقدر أن مقارنة المؤلف قامت على إبراز كيف أن مجمل هذه المؤلفات تُضيء إشكالية لا تقتصر على كونها فلسفية فحسب، بل تنفتح أيضا على مقارنة إبستمولوجية تتيح توضيحا أعمق للرهانات النظرية والعملية التي يتناولها المؤلفون.

كان من الأفضل لو أن الكاتب اتخذ مسافة نقدية من أطروحة «الإسلام العقلاني» المقارن لمشاريع فكرية إسلامية أخرى إلا أن ذلك غاب من الكتاب، مما أضعف من القيمة الجدلية لل طرح، وترك القارئ أمام رؤية أحادية لا تكشف عن إشكالاتها إلا ضمن قراءة خارجية أوسع.

## المراجع:

- شريعتي، علي. (1411هـ). *الإنسان والإسلام* (الطبعة الثانية). دار الصحف.  
 عبده، محمد. (1994). *رسالة التوحيد* (الطبعة الأولى). دار الشروق.  
 عبد الرحمن، طه. (2012). *روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية*. المركز الثقافي العربي.  
 أبو داود، سليمان بن الأشعث. (دون تاريخ). *سنن أبي داود* (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد).  
 المكتبة العصرية.  
 أركون، محمد. (1996). *الفكر الإسلامي: قراءة علمية* (هاشم صالح، مترجم؛ الطبعة الثانية). مركز  
 الإنماء القومي.  
 أحمد بن حنبل. (2001/1421). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين؛  
 الطبعة الأولى). مؤسسة الرسالة.  
 الغزالي، أبو حامد. (دون تاريخ). *مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار* (شرح وتحقيق عبد العزيز عز  
 الدين السيروان). عالم الكتب.  
 الحجيلي، عبد الرحمن بن محمد. (دون تاريخ). *المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن الكريم* (الطبعة  
 الأولى). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.  
 رضا، محمد رشيد. (1905). *ملخص سيرة الأستاذ الإمام*. مجلة المنار، 8(1)، مارس.

## References

- 'Abd al-Rahman, T. (2012). *Rūḥ al-dīn: Min ḍayq al-'ilmāniyya ilā sa'at al-i'timāniyya*.  
 Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī. (in Arabic)  
 'Abduh, M. (1994). *Risālat al-tawḥīd* (1st ed.). Dar al-Shuruq. (in Arabic)  
 Abū Dāwūd, S. ibn al-Ash'ath. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd* (M. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd,  
 Ed.). Al-Maktabah al-'Aṣriyyah. (in Arabic)  
 Aḥmad ibn Ḥanbal. (2001/1421 AH). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Shu'ayb  
 al-Arna'ūt et al., Eds.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah. (in Arabic)  
 Al-Ghazālī, A. Ḥ. (n.d.). *Mishkāt al-anwār wa-miṣfāt al-asrār* (A. A. al-Dīn al-Sirwān, Ed.).  
 'Ālam al-Kutub. (in Arabic)

Al-Ḥujaylī, 'A. R. ibn M. (n.d.). *Al-mu'jams al-mufahrasah li-alfāz al-Qur'ān al-karīm* (1st ed.). Mujaḥma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muḥḥaf al-Sharīf. (in Arabic)

Arkoun, M. (1996). *Al-fīkr al-islāmī: Qirā'a 'ilmiyya* (H. Ṣāliḥ, Trans.; 2nd ed.). Markaz al-Inmā' al-Qawmī. (in Arabic)

Ashrof, M. (2024). *Reason and revelation in harmony or conflict? Ibn Rushd and al-Ghazali*. Countercurrents. <https://countercurrents.org/2024/07/reason-and-revelation-in-harmony-or-conflict-ibn-rushd-and-al-ghazali/>

Ba, A. H. (1980). *Vie et enseignement de Tierno Bokar le sage de Bandiagara*. Éditions du Seuil.

Bah, A. (2023). *L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne*. Riveneuve.

Brague, R., & Diagne, S. B. (2019). *La controverse: Dialogue autour de l'islam* (Entretiens menés par M. Eltchaninoff). Stock.

Diagne, S. B. (2011). *Bergson postcolonial: L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et Mohammed Iqbal*. Éditions du CNRS.

Diagne, S. B. (2013). *Comment philosopher en islam ?* Albin Michel.

Diagne, S. B. (2018). *Open to reason: Muslim philosophers in conversation with the Western tradition*. Columbia University Press.

Diagne, S. B. (2020). *Islam et rationalité* [Conférence publique]. Institut du Monde Arabe. Entretien avec Alioune Bah. (n.d.). *Oumma.com*. <https://oumma.com/entretien-alioune-bah-auteur-du-livre-lislam-rationnel-de-souleymane-bachir-diagne>

Iqbal, M. (2020). *La reconstruction de la pensée religieuse en islam* (A. Bidar, Trad.; Préface de S. B. Diagne). Gallimard.

Riḍā, M. R. (1905). *Mulakhkhaṣ sīrat al-ustādh al-imām. Al-Manār*, 8(1), March. (in Arabic)

Shariati, A. (1411 AH). *Al-insān wa-al-islām* (2nd ed.). Dar al-Suhuf. (in Arabic)



# ترجمات Translations



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-2-13

تاريخ القبول: 2025-7-18

## جمع القرآن الكريم 2\2 (الجمع الشفهي في عهد النبوة وصدر الإسلام)

يوسف وهب

ترجمة: أحمد شكري مجاهد<sup>(1)</sup>[ahmadshokry89@yahoo.com](mailto:ahmadshokry89@yahoo.com)

## الملخص:

يتناول هذا الجزء الثاني من سلسلة جمع القرآن الكريم في زمن النبي ﷺ كيف حُفِظ القرآن الكريم ونُقِلَ في حياة النبي ﷺ، مبرزًا الأسس الشفوية لعملية التبليغ والتعليم. يركّز هذا البحث على دور النبي ﷺ بوصفه حافظًا ومعلمًا ومشرّفًا على نشر القرآن، وعلى نشأة الحلق القرآنية الأولى وظهور جماعة القراء الذين تلقوا القرآن مباشرةً منه ﷺ ونقلوه إلى غيرهم. كما يناقش البحث مفهوم التواتر وصلته بالمرحلة الأولى من حفظ القرآن، مبيّنًا كيف أسهمت الجماعة القرآنية المبكرة في موثوقية نقل النصّ القرآني واستمرارية حفظه عبر القرون.

## الكلمات المفتاحية:

نقل القرآن، التقاليد الشفوية، التواتر، القراء، موثوقية النص

(1) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة- الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (1200-1800)- خالد الرومب، تاريخ الفكر الإسلامي في القرن السابع عشر- خالد الرومب، مصر.

للاقتباس: وهب، يوسف، جمع القرآن الكريم 2\2 (الجمع الشفهي في عهد النبوة وصدر الإسلام)، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 248-309.

© 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 أُجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2025-2-13

Accepted: 2025-7-18



## The Compilation of the Holy Quran 2/2 (Oral Compilation during the Prophetic Era and the Early Islamic Period)

Yousif Wahb

Trans by: Ahmed Shukri Mujahid<sup>(2)</sup>[ahmadshokry89@yahoo.com](mailto:ahmadshokry89@yahoo.com)

### Abstract:

This second part in the series on the compilation of the Holy Quran during the Prophet Muhammad's (peace be upon him) time explores the ways in which the Quran was safeguarded and conveyed throughout his life, emphasizing its oral transmission and teaching. It highlights the Prophet's pivotal role as guardian, instructor, and supervisor of its dissemination, while also noting the rise of early Quranic study circles and the community of reciters who learned directly from him and passed the text on to others. Additionally, it examines the principle of *tawatur* (continuous transmission) and its link to the earliest stage of Quranic preservation, showing how this foundational community ensured the authenticity of the Quran's transmission and its enduring preservation across generations.

### Keywords:

Quranic Transmission, Oral Tradition, Continuous Transmission, Reciters, Textual Reliability.

(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, Egypt.

Cite this article as: Wahb, Yousif, The Compilation of the Holy Quran 2/2 (Oral Compilation during the Prophetic Era and the Early Islamic Period), Translated by: Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 248-309.

© 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)

كيف حُفِظَ القرآن الكريم ونُقِلَ في حياة النبي ﷺ؟ يتناول هذا المقال الأسس الشفوية لنقل القرآن من خلال تحليل دور النبي ﷺ نفسه بوصفه حافظاً ومعلِّماً ومشرفاً على تبليغه ونشره. يبدأ الفصل ببحث مسألة الشفهية ومدى موثوقيتها في حفظ النصوص، ثم ينتقل إلى النظر في ذاكرة النبي ﷺ وحفظه المتين، وأساليبه التعليمية المنهجية، مباشرة أو إشرافاً، التي علّم بها القرآن لأصحابه. ثم يتتبع النقاش نشأة الجلق والمدارس القرآنية الأولى، وظهور مصطلح «القراء» لوصف الذين نذروا أنفسهم لحفظ القرآن وتعليمه. كما يرصد المقال الطبقتين الأولى والثانية من القراء الذين تلقوا القرآن مباشرةً من النبي ﷺ ونقلوا قراءته إلى غيرهم. ومن خلال هذا التتبع التاريخي، يسلط المقال الضوء على تكوّن جماعة قرآنية متنامية شاركت جماعياً في حفظ النصّ ونقله. كما يعالج مفهوم «التواتر» ويقيّم مدى صلته بالمرحلة الأولى من حفظ القرآن الكريم.

### سؤال الشفهية وموثوقيتها

لم تحظ الكتابة تاريخياً بالمكانة التي تمتعت بها الشفهية. ففي اليونان وروما والصين والهند القديمة، كانت القدرة على القراءة والكتابة حكراً على نخبة محدودة، بينما كان التعليم يستند أساساً إلى النقل الشفوي. فكان العلم الشفوي موثقاً ومؤيداً بالشهادة الشخصية المباشرة، في حين عدت الكتابة مجرد وسيلة ضعيفة للذاكرة عرضة للخطأ. وليس من المصادفة أن يُنسب إلى سقراط، الذي لم يكتب شيئاً بيده، قوله إنه لا يودّ أن تُودع أفكاره في «جلود الأبقار الميتة» بدلاً من «قلوب البشر الحية»؛ وهي نزعة شاركه فيها أفلاطون وكثير من الفلاسفة الذين ظلّت حلقاتهم التعليمية – كما يذكر حنين بن إسحاق (ت 260هـ/873م) – شفويةً تماماً تتعمد الإعراض عن الكتابة<sup>(4)</sup>. ومن رحم التقليد الشفوي نشأت أعلام الفكر الإنساني من زعماء دينيين وفلاسفة أخلاقيين ومبدعي الأداب الملحمية. وبعبارة أخرى، فإن إعلاء شأن الكتابة الذي يميّز العصر الحديث يُعدّ ظاهرةً تاريخيةً شاذةً، وقد لاحظت باحثات مثل روزالند توماس أنّ هذا التفضيل الحديث للكتابة على الشفهية متجدّر في

(3) نُشر أصل هذا المقال بالإنجليزية بعنوان Oral Preservation of the Quran during the Prophet's time على موقع يقين yaqeeninstitute.org، وترجمه أحمد شكري ثم أعاد كاتبه النظر في الترجمة وأضاف إليها تفصيلاً لم يكن في الإبرازة الأولى للمقال الإنجليزي. وعلى هذا فصيفة المقال العربي إجمالاً بين مؤلفه ومترجمه.

(4) Ibn Ishāq, *Adāb al-fāsifa*, 42. See also, Rosenthal, *The Technique*, 6-7.

تحييزات موروثية حديثة أكثر منه في مقارنة منصفة بين الوسيطين<sup>(5)</sup>. فما بلغت الحضارات القديمة من رقي يدل على أن القدرة على القراءة والكتابة ليست الشرط الأساس ولا الوحيد للنشاط النقدي والإبداعي. ولذا فينبغي أن تفهم الشفهية بوصفها نمطاً قائماً بذاته وصحيحاً لنقل المعرفة، لا علامة على الجهل أو اللاعقلانية.

ويمثل إنجاز غولدزبره مثلاً بارزاً على النزعة الحديثة إلى مساواة «الشفهية» بـ«الأصالة»، ومن ثم النظر إلى نقل المعرفة في الإسلام المبكر على أنه بطبيعته غير موثوق<sup>(6)</sup>. غير أن غريغور شولر يرى أن هذه القضايا – أي ثنائية الكتابة والشفهية، والموثوقية واللاموثوقية – ينبغي أن تُعالج على نحو مستقل، مؤكداً ضرورة وضع معايير للأصالة تتجاوز هذا التقابل بين الشفوي والمكتوب<sup>(7)</sup>.

أفاضت الدراسة الأكاديمية لثقافة المشافهة في فحص جانبيين من الإنتاج اللفظي الفني في السياقات الثقافية الشفاهية: ابتكار التذكيرات mnemonics واستدعاء الكنايات<sup>(8)</sup>. يوضح والتر أونغ في كتابه المهم «المشافهة ومعرفة القراءة والكتابة» *Orality and Literacy* أن التعبير الفكري واللفظي في ثقافة شفاهية لا يشتهر فيها التدوين إنما هو في أصله «تذكيرات» تعتمد على الحفظ أساساً، وتستدعي طرقاً معينة لتناقل المعلومات تعين عليه. يفصل أونغ الكلام في الأسلوب القائم على الحفظ فيقول:

ينبغي لمن هو في ثقافة شفاهية في المقام الأول حتى يحل باقتدار مشكلة حفظ الأفكار المنطوقة واسترجاعها بإتقان، أن يفكر من خلال أنماط من «التذكيرات»، تُشكّل بحيث يتيسر استرجاعها شفاهةً. فينبغي أن يصدر فكري في أنماط موزونة بدقة، وفي تكرار أو تضاد، وسجع وجناس، ونعوت وكنايات وغيرها من أساليب التعبير، في سياق موضوع معلوم ... وفي أقوال مأثورة سمعها الجميع بحيث يفهمون مغزاها بدهاءة. صيغت هي نفسها في أنماط سهلة الحفظ والاسترجاع، أو غيرها من صور «التذكيرات». والفكر الجاد متضافر مع أنظمة الذاكرة ... وفي ثقافة المشافهة يُنظر إلى التفكير في الأمر من غير صياغة أو نظمه في نمط أو سبيل للتذكر،

(5) Thomas, *Oral Tradition and Written Record*, 1.

(6) Qutbuddin, *Arabic Oration*, 52–6.

(7) Schoeler, "Relationship of Literacy and Memory," 125–26.

(8) كان ألبيرت لورد وميلمان باري من رواد مجال دراسات المشافهة. ومؤخراً كان لباحثين أمثال والتر أونغ وجاك جودي وجان فانيسا وجون فولوي وروث فينيغان وإيرك هافلوك ومارتن جافي وفيرنر كيلير وسوزان نيديتش مساهمات معتبرة في استكشاف الأسئلة المركزية في المشافهة. وبينما انصب اهتمامهم أساساً على شعر الملاحم والقصص الشعبي، إلا أن ما وصلوا إليه له تعلق أيضاً بدراسة أشكال أدبية أخرى. انظر

لو كان ممكناً، على أنه إضاعة للوقت، إذ أن مثل هذه الفكرة ما أن يُنظر فيها لم يكن أن تُستعاد استعادة يعول عليها، كما يمكن أن يحدث بمساعدة الكتابة<sup>(9)</sup>.

يورد أونغ عشر خصائص للتعبير القائم على المشافهة. أولها التذكيرات، ثم تفصل التسع الباقية -وكثير منها وسائل للتذكيرات- على أسس من التذكيرات. فيرى أونغ النص الشفهي: (1) أقرب إلى جمع المادة منه إلى ترتيبها، (2) وأقرب إلى المراكمة منه إلى التحليل: (3) يتسم بالتكرار؛ (4) التراثية؛ (5) قريب من حياة الإنسان المعيشة؛ (6) مشوب بصبغة الحجاج؛ (7) أقرب إلى التعاطف والمشاركة منه إلى الموضوعية؛ (8) فيه استباب، فيُبقى حالة مستقرة من الاتزان بين العناصر المتساندة؛ (9) أقرب إلى التعبير عن الظرف منه إلى التجريد. وتفصل ظاهرة قطب الدين في هذه الخصائص بلغة أيسر فيقول: والمقصود من ذلك بلغة العوام أن المتحدث الصادر عن ثقافة المشافهة سيتكلم عن الكرة مثلاً لا «الجسم الكروي»، وعن طبق وليس عن دائرة. وسينشئ أفكاره من العالم المنظور من حوله ويقدمها بصورة مرئية وليس في أشكال مجردة. سيستعمل أسلوب الإرداف، وهو أسلوب أدبي يستعمل الجمل القصيرة بروابط نظامية لا تراتبية. سيكرر الرسالة المقصودة من كلامه، أحياناً باللغة نفسها، وأحياناً بكلمات مختلفة. وسيحرص أن يكون كلامه مسجوعاً ويستعمل التطابق، والأوزان والقوافي. وهذه، كما يقول أونغ، هي المحركات النفسانية للفكر والتعبير الصادر عن الثقافة الشفاهية<sup>(10)</sup>.

ويمكن أن تضاف وسيلة تذكيرية أخرى لما سبق، وهي «طريقة المواضع» (جمع موضع)، وفيها تُربط المعلومات الجديدة بذكريات مكانية مخزنة مسبقاً، سواء كانت مادية أو مجازية<sup>(11)</sup>.

أما الخصيصة الثانية للمشافهة فهي الاستدعاء المجازي (الكنائي)، حيث يستمد المعنى من السياق المحيط أكثر من اعتماده على الشرح اللفظي المفصل<sup>(12)</sup>. فبخلاف التواصل الشفوي، الذي يعتمد فيه المتحدثون اعتماداً كبيراً على المعرفة المشتركة والإشارات السياقية، يميل التواصل الكتابي إلى تضمين مضمون أكثر صراحةً ووضوحاً (مع أنه هو الآخر يعتمد على سياق تأويلي مشترك وعلى أعراف

(9) Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London and New York: Routledge, 1982), 34–35.

وتلاحظ ظاهرة قطب الدين أن: «أونغ - فوق ذلك - يرى أن التفكير التحليلي مرهون بالكتابة: وهي مقولة وُجّهت لها الانتقادات بأنها تشفع لأيدولوجية عنصرية ترى أن الثقافات الشفاهية بدائية وغير عقلانية (أشكر مرينا روستومي على هذه الملاحظة)، وهي أيدولوجيا أعرضها. وبرغم هذه الإشكالات الحقيقية، إلا أنني أجد تقديمه لتذكيرات الثقافة الشفاهية مقنع ومعتبر». Qutbuddin, *Arabic Oration*, 4-5, n. 4.

(10) Qutbuddin, *Arabic Oration*, 5.

(11) Qutbuddin, *Arabic Oration*, 24.

(12) Qutbuddin, *Arabic Oration*, 5.

مكتسبة في القراءة<sup>(13)</sup>. وفي الثقافات الشفوية، يقتصر المتكلم على العناصر الجوهرية في السرد، تاركًا للجُمهور استنتاج بقية التفاصيل. ويضرب أونغ مثالًا على ذلك بالشعر البطولي، مبيّنًا أن أصالة الأداء في التقاليد الشفوية لا تكمن في النصّ الثابت، بل في الطريقة التي يُعيد بها المتكلم صياغته وتكييفه مع السياق الحاضر وجمهوره المباشر<sup>(14)</sup>. كذلك تؤكد نظريات التواصل الحديثة، مثل «نظرية المناسبة» (Relevance Theory) التي وضعها دان سبرير وديردري ويلسون هذا المبدأ نفسه، إذ يرى أصحابها أن المتحدث يصوغ خطابه تبعًا للبيئة المعرفية المشتركة بينه وبين مستمعيه، معتمداً على ما يعرفه المستمعون من قبل وما يمكنهم استنباطه دون حاجة إلى بيان صريح<sup>(15)</sup>.

تتجلى في القرآن الكريم ما سمّاه وولتر أونغ «الأنماط التذكيرية المصوغة لسهولة التكرار الشفوي»<sup>(16)</sup>، من خلال تراكيبه الإيقاعية والتكرارية والصيغ المتواردة، التي يسّرت - وما تزال تيسّر - حفظه ونقله بدقة. فجعلت هذه الأدوات التذكيرية القرآنية الكثيرة النصّ صالحًا على نحوٍ خاصّ للحفاظ في الثقافة العربية التي كانت يغلب عليها الطابع الشفوي.

ويؤكد التراث الإسلامي على أن يُسرّ حفظ القرآن مقصد إلهي ضَمّن في بنية نصه، فالقرآن نفسه يصح: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾. ومما ورد في تفسير الآية أن بنية القرآن، وأنماطه الإيقاعية، ووضوحه الصوتي، ومعانيه العميقة تجعله فريدًا في سهولة الحفظ<sup>(17)</sup>. ومن ثم فإن السؤال: ﴿لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ يخاطب الذين يسعون إلى حفظ القرآن، يضمن لهم العون الإلهي في هذا المسعى ويشجعهم على استيعاب مواعظه ومعارفه. ويرى الإمام الماتريدي (ت. 333هـ/944م) في هذه الآية إشارة إلى أنّ سهولة حفظ القرآن تتعلق بجميع الناس -صغارًا وكبارًا، مؤمنين وغير مؤمنين على حد سواء- مُمَكِّنَةً لأي شخص من السعي لحفظه<sup>(18)</sup>. وبالمثل، ينص الفراء (ت. 207هـ/822م) على أنه ما من كتاب سماوي آخر اتسم بسهولة حفظه مثل القرآن الكريم<sup>(19)</sup>.

(13) ومع أنّ الشفهية تركز على الاستنباط الفوري للمعنى من السياق المباشر، إلا أنّ التواصل الكتابي يعتمد على معرفة خلفية مشتركة. وقد لاحظ منظرو الأدب والبراغماتية أنّ المعنى لا يكون «مشقراً» في النصّ على نحوٍ كامل. فنظرية استجابة القارئ، والتفكيكية، والبراغماتية اللغوية كلّها تؤكد الطبيعة الاجتماعية الأصلية لعملية توليد المعنى في اللغة المنطوقة والمكتوبة على السواء.

(14) Ong, Orality and Literacy, 158.

(15) Qutbuddin, Arabic Oration, 6.

(16) Ong, Orality and Literacy, 34.

(17) محمد بن يوسف بن أبي حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ت. عادل عبد الموجود، 8 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 8: 177.

(18) أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 10 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 9: 449.

(19) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، ت. عبد الفتاح شلبي، 3 أجزاء (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1977)، 3: 107-8.

ونزيد أن ما يجري من أبحاث في علوم الأعصاب عن تكوين الذاكرة، المسمى «التواؤم العصبي»، يُبرز نزوع الدماغ إلى ترتيب المعلومات في أنماط<sup>(20)</sup>. وحتى في عصر النهضة في أوروبا حين كانت الكتابة فاشية بين العلماء، ظلت للحفظ قيمة كبيرة. وتتكلم ماري كاروثرز، في استكشافها لعلم النفس العصبي المتعلق بالذاكرة ودوره في الثقافة القروسطية، عن أنظمة الذاكرة باعتبارها شكلاً من أشكال الذكاء الاصطناعي، وتقَيِّم الاعتبارات الأخلاقية والأدبية المتعلقة بتدريب الذاكرة<sup>(21)</sup>. وفوق ذلك، فأوزان الكلام تُفهم كأنها ظاهرة فسيولوجية نشأت عن أنماط تنفسنا<sup>(22)</sup>.

يملك البشر الذين يعيشون في مجتمعات شفاهية قدرة عقلية لتذكر الكلام الطويل، ولا سيما حين يكون له قيمة جمالية أو انفعالية. أما في المجتمع المعاصر الذي يتسم بمستوى عالٍ من إتقان القراءة والكتابة، وازدهار صور التسجيل، المكتوبة أو المسموعة والمرئية، فقد تقلص الاعتماد على الحفظ إلى حدٍّ بعيدٍ. ومن ثم «صار من الصعوبة البالغة علينا أن نستوعب بالفهم عالم تواصل أو تفكير شفهي إلا كتنوع من عالم كتابي»<sup>(23)</sup>. واليوم نادرًا ما نحفظ نصوصًا طويلة، وقدراتنا الإدراكية المعرفية ليست مدربة على مثل هذه المهمات، وهو ما يصعب فهم إمكانية حفظ الفقرات الطوال، بله حفظها بعد سماعها لأول مرة. وحتى في هذا العصر الذي بلغ فيه إتقان الكتابة مبلغه، ما يزال كثير من الناس يُعملون الحفظ في العديد من الثقافات والتقاليد. وأبلغ دليل على ذلك ملايين المسلمين في أرجاء العالم الذين لا يفتأون يحفظون القرآن كاملاً، حيث تبرز هذه الظاهرة المستمرة البنية الأدبية الفريدة للقرآن الكريم وتوافقه مع القدرات الإدراكية البشرية، مما يضمن حفظه عبر القرون.

## نقل القرآن مشافهة في زمن النبي ﷺ

يمكن فهم حياة النصّ من خلال تسلسلٍ زمنيٍّ رباعيٍّ المراحل: التّأليف، والعرض، والحفظ، وإعادة العرض. يُؤلف النصّ ذهنيًّا أو شفهيًّا أو كتابيًّا، وتكتمل عمليّة تأليفه عند عرضه. أمّا النصّ المعروف فهو الذي يُقدّم في صورةٍ ثابتة ومحدّدة، ضمن أيّ وسيطٍ من الوسائط، بما يتيح حفظه وإمكانية إعادة عرضه لاحقًا عبر الذاكرة أو النسخ أو التسجيل الإلكترونيّ. ورغم أنّ هذه المراحل كثيرًا ما تتداخل، فإنّها تُشكّل إطارًا تحليليًّا مفيدًا لفهم آليات نقل النصوص وتداولها<sup>(24)</sup>.

(20) Qutbuddin, Arabic Oration, 22.

(21) Qutbuddin, Arabic Oration, 29-30.

(22) Qutbuddin, Arabic Oration, 23.

(23) Ong, Orality and Literacy, 2.

(24) Madigan, *Qur'an's Self-Image*, 69-70.

تتجلى الطبيعة الشفوية للقرآن الكريم في استعماله الذاتي لمصطلح «قرآن». ففي عددٍ من الآيات، يرد هذا اللفظ بوصفه مصدرًا يدل على فعلٍ، لا على شيء مادي. كما أن المصطلح لا يشير دائمًا إلى مجمل الكتاب المنزل على النبي ﷺ، بل قد يدل على وحيٍ مخصوص أو نصٍّ كتابيٍّ عامٍّ. ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ﴾ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيَّنَّتْ قَالِ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ﴾. تُبين هذه الآيات المعنيين معًا: المعنى الفعلي لكلمة «قرآن» بوصفها دالة على فعل القراءة أو التلاوة، والمعنى الاسمي لها لا باعتبارها اسمًا خاصًا للكتاب الإسلامي المجموع فحسب، بل أيضًا باعتبارها مصطلحًا يُطلق على مقطعٍ معينٍ من الوحي أنزل للتلاوة.

ومن هذه الجهة، كان النقل الشفهي الوسيلة الأولى لحفظ النص القرآني في حياة النبي ﷺ. وكان تلقيه ﷺ للقرآن إما بالسمع المباشر لتلاوة جبريل أو بوحى يتلقاه فورًا في صدره. وقد أكد القرآن على مفاهيم التلاوة والتبليغ والتلقي داخل سياق شفهي في مواضع كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْءَانَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (25)، و﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ (26). وفي علوم القرآن أبواب وفصول أُفردت لتقصي طرائق الوحي والتلقي المتعددة. أما تبليغ القرآن فقد تكرر أمر الله للنبي ﷺ بأن «يتلو» على الآخرين (27) أو أن يتلوه مطلقًا من دون تحديد مستمع (28). وفي أحيان يأتي التكليف بتلاوة القرآن في صيغة خبرية لا إنشائية أمرية (29). ويؤكد التتبع الزمني لهذا التأكيد على التبليغ الشفهي للقرآن المكي، منذ بدء الوحي ولمدة ثلاث عشرة سنة، أنه كان في المرتبة الأولى من وسائل تبليغ القرآن للناس.

بدأت أول آية أوحيت للنبي ﷺ بالأمر ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾. ثم يبين الله سبحانه وتعالى الحكمة من تنزيل القرآن منجماً: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ (30). وطمان الله تعالى خوف نبيه ﷺ أن ينسى القرآن، فقال ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ وبتتابع نزول الوحي، تكررت طمأنة

(25) سورة النمل: 6.

(26) القصص: 86.

(27) ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَلْوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ الرعد: 30؛ ﴿وَأَنْ تَلْوَا الْقُرْءَانَ﴾ النمل: 92.

(28) ﴿وَأْتَلُّ عَلَيْهِمْ﴾ يونس: 71، القصص: 69؛ ﴿أَتَلُّ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ﴾ العنكبوت: 45.

(29) ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾. البقرة: 151.

(30) الإسراء: 106.

الله تعالى له ﷺ بجمع القرآن في صدره: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ وبنهاية العهد المكي يقول الله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. وفي آخر سورة نزلت في العهد المكي، سورة العنكبوت، يأمر الله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾. وبعدها بوضع آيات، ينفي الله تعالى عن نبيه القدرة على كتابة وحى سبق ويصف القرآن بأنه نص محفوظ شفهيًا: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبِطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴿٣١﴾. وكما يقول ويليام غراهام: «الكتاب المقدس والتلاوة شيان لا ينفصلان، بل يمكن القول إنهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا لا انفكاك له»<sup>(32)</sup>.

وحيث كان نظم القرآن شفهيًا بالأساس، إلا أنه لا ينبغي الخلط بين شفهيته واللسان الدارج أو اللهجات المحلية. فقد نُقل القرآن في سياق شفوي، لكن بلا تطابق كامل مع أي من اللهجات الإقليمية العربية، مثل لهجات مكة أو الطائف أو المدينة. بل يعرف القرآن لغته بـ ﴿لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، حيث تدل كلمة «مبين» على شكل لغوي موحد وفضيح. ويظهر هذا التأكيد على الوضوح اللغوي في كل من السور المكية والمدنية، دون أي اعتراض نقل عن معارضيه خلال فترة الوحي<sup>(33)</sup>.

يؤكد الحسن البصري هذا الفهم إذ يقول «أعطيت هذه الأمة الحفظ، وكان من قبلها لا يقرأون كتبهم إلا نظرًا، فإذا طبقوه لا يحفظون ما فيه إلا النبيين»<sup>(34)</sup>. وحيث كان حفظ الكتب السماوية السابقة جله معتمدًا على الكتابة، وُصفت أمة النبي ﷺ في الصحف الأولى بأن «أناجيلهم في صدورهم»<sup>(35)</sup>، فلم يكن حفظ القرآن مقصورًا على المصاحف والكتب. وقد رفعت هذه الخصوصية مكانة حفظ القرآن عن ظهر قلب فوق مستوى حفظ الشعر الجاهلي وسائر التقاليد الشفوية، على الرغم من شهرة العرب بقدرتهم الفائقة على نقل النصوص الشفوية الطويلة بدقة.

ولقد بشرت أحاديث كثيرة وأخبار متعددة من كلام السلف حملة القرآن وحفظته بالمكانة العليا وخير الجزاء. فمن ذلك حديث النبي ﷺ: «لو كان القرآن في إهاب ثم أُلقي في النار ما احترق»<sup>(36)</sup>. ويعقب القاسم بن سلام (ت. 838/224) على هذا الحديث مبينًا أن الإهاب هنا يرمز إلى قلب المؤمن الذي

(31) العنكبوت: 48-49.

(32) Graham, *Beyond the Written Word*, 19–20.

(33) Mir, "Language," 93.

(34) أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، ت. السيد عبد الرحيم، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 4: 287.

(35) أحمد بن الحسين البهقي، دلائل النبوة، ت. عبد المعطي قلعي، 7 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 1: 379.

(36) أبو عبيد القاسم بن سلام، فضائل القرآن، ت. مروان العطية وآخرين، (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1995)، 54.

قد وعى القرآن<sup>(37)</sup>. وبهذا استدلل الأصمعي (ت. 831/216) وغيره من العلماء على أن حفظ القرآن، إذًا حُفظت حدوده، يقي المرء من النار<sup>(38)</sup>. والفهم الظاهر لمثال حرق المادة التي كُتبت عليها القرآن يفيد أن حرق تلك المواد لا يضر حفظ النص القرآني<sup>(39)</sup>. وهذا الفهم يوافق الحديث الذي فيه يخبر الله تعالى نبيه ﷺ «وأنزلت عليك كتابًا لا يغسله الماء»<sup>(40)</sup>.

وحتى بعد أن دُون القرآن في مصحف جامع في عهد عثمان بن عفان، ظل القراء من الصحابة يُعَلِّمُونَ الْمُسْلِمِينَ الْقُرْآنَ كما تعلموه من النبي ﷺ؛ أي بالحفظ السماعي والنقل الشفهي وهو ما طابق النص المكتوب للمصحف العثماني الذي كان قد اعتُمد لتوّه<sup>(41)</sup>. وروى ابن قتيبة (ت. 889\276) عن الصحابي أبي أمامة الباهلي أنه قال: «احفظوا القرآن، أو اقرؤوا القرآن ولا تغرنكم هذه المصاحف، فإن الله لا يعذب بالنار قلبًا وعى القرآن»<sup>(42)</sup>. يضيف ابن قتيبة «وجعل الجسم ظرفًا للقرآن كالإهاب»<sup>(43)</sup>. وقد سبق لنا أن ذكرنا أن الباحثين في المشافهة قد أفاضوا في فحص تركيب ونقل الملاحم القديمة وغيرها من المواد الشفهية. وقد بينت أبحاثهم أن أفراد الثقافة الشفهية كان بإمكانهم حفظ مجلدات ونقلها، ولا سيما النصوص التي تُعد جزءًا لا يتجزأ من هوية الجماعة وتاريخها وثقافتها<sup>(44)</sup>. وكانت هذه المقدرة أوضح ما تكون حين بذل العرب مجهودًا واعيًا لحفظ نصوص ونقلها وجدوا لها أهمية أدبية أو قبلية أو سياسية أو دينية<sup>(45)</sup>.

(37) ابن سلام، فضائل القرآن، 54.

(38) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ت. محمد النجار (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1966)، 200-2: أبو بكر بن فورك، كتاب مشكل الحديث، ت. دانيال جيماربه (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 2003)، 154-151.

(39) ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، 152-153: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 201-202.

(40) صحيح مسلم، رقم. 5240.

(41) من الروايات المشهورة أن عثمان بن عفان أرسل قارئًا مع كل نسخة من نسخ المصاحف المرسلة إلى الأمصار لتعليم المسلمين بها. ويتكرر ذكر ذلك في الكتابات المعاصرة، مثل كتاب محمد طاهر الكردي، تاريخ القرآن الكريم وقرآنيته وحكمه (القاهرة: مصطفى الحلبي، 1953)، 80؛ محمد جبل، وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله إلى أمته (طنطا: دار الصحابة، 2001)، 194. وأقدم ذكر وقفت عليه لهذه الرواية في كتاب «جميلة أرباب المراصد» للجعبري (ت. 1328\732)، ونسبه إلى «أبي علي»، ولعله الفارسي (ت. 987\377) أو الأهوازي (ت. 1054\446). والفارسي قرأ على ابن مجاهد. فعن أبي علي قال: «أمر عثمان ﷺ زيد بن ثابت أن يُقرئ بالمدني، وبعث عبد الله ابن السائب مع المكي، والمغيرة بن أبي شهاب مع الشامي، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي، وعامر بن عبد قيس مع البصري». برهان الدين إبراهيم الجعبري، جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القضاة، ت. محمد أنور، مجلدان (الناشر: المدينة المنورة: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، توزيع: عمان: أروقة للدراسات والنشر، 2017)، 1: 370-371. وعلى الرغم من غياب الإسناد لهذه الرواية، فإن وجود عدد من الصحابة في تلك الأنحاء يروى عنهم تعليمهم القرآن وفقًا لمصحف عثمان رواه ووثقه الكثير من العلماء. انظر على سبيل المثال، أبو الفضل عبد الرحمن الرازي، معاني الأحرف السبعة، ت. حسن ضياء الدين عتر (دمشق: دار النوادر، 2012)، 494.

(42) سنن الدارمي، رقم 3363.

(43) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 201.

(44) Qutbuddin, Arabic Oration, 29.

(45) Qutbuddin, Arabic Oration, 15-6.

كانت دوافع حفظ القرآن ونقله مشافهة أكبر كثيرًا من دوافع حفظ الشعر الجاهلي على ما حفظ به من دقة بالغة. ويبرز هذا التفاوت نظرية أساسية اقترحها علماء أصول الفقه لتثبيت حجية التواتر: وهي «توافر الدواعي». وفيها أن ما للقرآن من أهمية لا تُضاهى اقتضت حفظًا عريضًا ونقلًا واسعًا على يد عدد كبير من الناس. والتيقن في ثبوت ما نُقل لازم لهذا الاقتضاء. ويقرر هذا الأصل المتكلم الجليل والأصولي أبو المعالي الجويني (ت. 1085/478) فيقول:

القرآن قاعدة الإسلام، وقطب الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجلب خطره ويعظم وقعه، لا سيما من الأمور الدينية، فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتياد رجوع الأمر إلى نقل الآحاد، ما دامت الدواعي متوفرة والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة<sup>(46)</sup>.

وسيستقصي الجزء التالي من هذا المقال الدوافع المتميزة لحفظ النص القرآني، وما تعلق به من آداب نقله. وسيعرض بالفحص لتلقي صحابة النبي القرآن مشافهة، وكم منهم حفظه. ثم نعرّج على الطرق الممهدة التي علم بها النبي ﷺ أصحابه القرآن، ولا غنى عن بيان قدرته البشرية على الوفاء بالتكليف الإلهي بتبليغ رسالة الله.

## الرسول والذاكرة البشرية

أدرك النبي ﷺ مع أول نزول للوحي عظمَ مهمة حفظ رسالة الله. وبالرغم من تأكيد الله تعالى على توليه حفظ الرسالة، فقد جدّ النبي ﷺ في حفظ كل كلمة في القرآن وتبليغها، وساورته المخاوف تجاه قدرته على تحمل هذا العبء. وقد أنزل الله تعالى في القرآن الكريم نفسه ما يعالج تلك المخاوف، مطمئنًا نبيه ﷺ بحفظ القرآن نصًّا ومعنى<sup>(47)</sup>. يروي ابن عباس الشدة التي كانت يعالجها النبي ﷺ مع تلقيه الوحي، فكان يحرك شفثيه ولسانه بما يتلقى باذلاً جهده لحفظه.

أنزل الله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، قال [ابن عباس]: جمعه في صدرك ثم تقرأه: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾، قال [ابن عباس: أي] فاستمع وأنصت، ثم إن علينا أن نقرأه، قال [ابن عباس]: فكان رسول الله ﷺ إذا أتاه جبريل، استمع، فإذا انطلق جبريل، قرأه النبي ﷺ كما أقرأه<sup>(48)</sup>.

(46) عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، ت. عبد العظيم الديب، مجلدان (الدوحة: جامعة قطر، 1978)، 1: 667.

(47) سورة القيامة: 16-18.

(48) صحيح مسلم، رقم. 448.

ولما كان الإنسان مجبولاً على النسيان، كان التدخل الإلهي ضرورياً: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى ۝٦١ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾<sup>(49)</sup>. يعقب الرازي (ت. 1210/606) بأن هذه الآية تدل على إعجاز القرآن من وجهين. أولهما حفظ الرسول ﷺ لهذا النص الكبير على أميته ﷺ، من دون توفر على دراسته وحفظه. وثانيهما، أن الآية في سورة مكية تنبئ بما تحقق بعدها بمدة<sup>(50)</sup>.

ومع ذلك، فهل عرض للنبي ﷺ نسيان للقرآن قط؟ من ناحية بشريته، فالنسيان العارض يجوز عليه ﷺ، لكن هذا لم يكن قط إلا في سياق لا يؤثر في مجمل حفظه للقرآن. وقد ورد أن النبي ﷺ سمع رجلاً ذات مرة يتلو القرآن بالليل، فقال: «يرحمه الله، لقد أذكرني آية كذا وكذا كنت أنسيتها من سورة كذا وكذا»<sup>(51)</sup>. ويشير أبو بكر الإسماعيلي (ت. 981/370) - المحدث والقاضي الشافعي إلى أن نسيان النبي ﷺ نوعان. أولهما نسيانه الذي يتذكره عن قرب. وهذا النوع عائد لطبيعته البشرية، كما قال ﷺ: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون»<sup>(52)</sup>. وثانيهما ما يمحوه الله من صدره ﷺ لينسخ تلاوته. وهذا المراد من الاستثناء في قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى ۝٦١ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾. ويفصل الإسماعيلي في ذلك فيقول:

فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَعَارِضٌ سَرِيعُ الزَّوَالِ لظَاهِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ وَأَمَّا الثَّانِي فَذَاخِلٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾<sup>(53)</sup>

وبعد هذا النقل عن الإسماعيلي، يزيد العلامة الحافظ ابن حجر تفصيلاً في أنواع ما قد يطراً للنبي ﷺ من النسيان بحسب ما نسي. فالنسيان جائز إذا تعلق بأمر لا علاقة لها بواجب تبليغه رسالة الله. أما النسيان المتعلق بتبليغ الرسالة، فلا يقع إلا بشرطين: (1) أن ينسى أمراً بعد تبليغه؛ و(2) أن يتذكره بعدها، إما بنفسه أو بتذكير شخص آخر<sup>(54)</sup>. أما في الفترة قبل تبليغه وحياً معيناً، فلا يجوز على النبي ﷺ نسيانه<sup>(55)</sup>.

(49) سورة الأعلى: 6-7.

(50) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 32 مجلدًا (بيروت: دار الفكر، 1981)، 31: 142.

(51) صحيح البخاري، رقم. 5038

(52) صحيح مسلم، رقم 572.

(53) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ت. محب الدين الخطيب وآخرين، 13 مجلدًا (القاهرة: المطبعة

السلفية، 1960)، 9: 86

(54) ذكر ابن حجر رأيين في مسألة قيد التذكر الفوري: فقال البعض إنه يجب أن يكون فوراً، وقال آخرون إن ذلك ليس بلازم.

(55) العسقلاني، فتح الباري، 9: 86.

يعاتب القرآن النبي ﷺ بلطف في غير ما موضع، مع التصريح بالأمر بتبليغ الرسالة كاملة: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾<sup>(56)</sup>. وإن الاعتقاد في النبوة والصفات الواجبة للرسول -مثل الصدق والأمانة وتبليغ الرسالة والفظانة- شرط لفهم وتأكيد حفظ النص القرآني حفظاً لا يتطرق إليه الشك. والتصدير بأن محمداً ﷺ رسول الله حقاً، يستلزم أنه كان مؤتمناً من الله ممدوداً منه تعالى بما يجعله يبلغ الرسالة الإلهية كاملة بأمانة تامة. فالقرآن ثابت صادق لصدق ما أخبر به من نبوءات، وكذلك لصدق وأمانة الرسول الذي بلغه.

## تدرج الوحي ومراجعة القرآن

نزل القرآن الكريم على مرحلتين: نزل كاملاً -النزول الجُملي- إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، قبل أن ينزل منجماً على النبي ﷺ على مدار 23 سنة هي مدة الرسالة -النزول التفصيلي<sup>(57)</sup>. وعلى الرغم من تكفل الله تعالى بحفظ النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ لم يعول على إعجاز نزول القرآن على قلبه وحفظه فيه وحده. بل دأب على تلاوة ما يوحى إليه ومراجعته، وخصوصاً في رمضان، حين كان جبريل عليه السلام يراجع القرآن<sup>(58)</sup>. والظاهر أن هذه المراجعات السنوية اعتنت خصوصاً بما تُلقى من الوحي خلال تلك السنة المنصرمة<sup>(59)</sup>، فترسخ فهم النبي لها، وربما أشارت إلى الآيات المنسوخة لتُحذف<sup>(60)</sup>. ثم إنه في العام الأخير من حياته ﷺ، ورد أنه راجع القرآن الكريم، ربما بأكمله، مرتين مع جبريل. وما ورد في وصف هذه الجلسات يفيد أنها كانت عملية تفاعلية حيث يتلو واحد ويسمع الآخر بالتبادل. وعلى هذا فمن المعقول أن النبي ﷺ كان يراجع القرآن مرتين سنوياً، وأربع مرات في عامه الأخير<sup>(61)</sup>. وتؤسس تلاوة النبي ﷺ على جبريل لطريقة تعلم ونقل القرآن، بالتأكيد على التبليغ الشفهي<sup>(62)</sup>.

(56) المائدة: 67.

(57) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، 7 مجلدات (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، 1: 268-272. ولتوسع أكبر في بحث مسألة نزول القرآن في ليلة القدر، انظر ولي الدين ابن العراقي، شرح الصدر بذكر ليلة القدر (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1405هـ).

Walī al-Dīn ibn al-'Irāqī, The Heart's Joy in Remembering Laylat al-Qadr: A Critical Edition and Annotated Translation, ed. Yousef Wahb (London: Turāth Publishing, 2024), 31-6.

(58) صحيح البخاري، برقم 4997-4998، كتاب فضائل القرآن)، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي).

(59) أبو العباس أحمد بن أبي بكر القسطلاني، لطائف الإشارات في فنون القراءات، ت. مركز الدراسات القرآنية، 10 مجلدات (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2012)، 1: 49.

(60) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9: 5.

(61) محمد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.)، 26.

(62) السيوطي، الإتيان، 2: 632-5.

ونظرًا لطابعه الشفوي وطبيعته التدريجية في النزول، يُشكّل اعتراف القرآن بنفسه على أنّه «كتاب» تحديًا للفهم التقليدي للنصوص المكتوبة. فبينما يوافق القرآن الكتب السماوية السابقة باعتماده مصطلح «كتاب»، فإنه في الوقت نفسه يقاوم حصر نفسه حال نزوله في مصحفٍ محدّدٍ موحد الشكل. وقد طالب كلُّ من أهل الكتاب والمشركون بوجود نصّ مكتوب ثابت لإثبات دعوى النبي ﷺ بالنبوة؛ فأهل الكتاب كانوا يرغبون في نصّ كامل مشابه لكتبهم، بينما كان المشركون يريدون الوصول المباشر إلى الأصل الإلهي دون الحاجة إلى النبي ﷺ كوسيط.

ويدحض القرآن - من خلال شكله ومضمونه معا - توقعات منتقديه الذين يرون أنّ الكتاب السماوي يجب أن يظهر بكامل نصّه دفعة واحدة. فحيث يظهر كحوار مستمرّ أكثر من كونه سردًا أحاديًا، يقدّم القرآن نفسه كخطاب حيّ متفاعل مع متلقيه. ولم يُنزل النصّ على هيئة مصحف ناقص في انتظار الاكتمال، بل كسلسلة من الأقوال الإلهية الموحّدة والموجّهة بحسب الظروف الخاصة لكلّ موقف. ورغم أنّ القرآن جُمع وموحد بعد وفاة النبي ﷺ، فقد كان يُفهم في زمن الوحي على أنّه خطاب إلهي متدرّج ومستمرّ، يبرهن على أنّ كلام الله لم يكن مقيدًا أو محدودًا<sup>(63)</sup>.

لقد خدم التدرّج في نزول القرآن أهدافًا أخرى دينية وروحية وعملية. فعندما سخر مشركوا مكة من آيات القرآن الشفوية المتفرّقة مقارنةً بالنصّ المتكامل للتوراة، أجاب القرآن أنّه لو أنزل نصّ مادي كامل مشابه لألواح موسى ﷺ، لرفضوه واعتبروه سحرًا. وبالفعل، فقد كشف رفض المشركين للقرآن عدم صدقهم، إذ رفضوا كلًّا من القرآن والتوراة واعتبروهما ضربين من السحر<sup>(64)</sup>. ولم تكن اعتراضاتهم في الحقيقة مبنية على شكل أو وسيلة الوحي، بل على امتناعهم عن قبول رسالته والاضطراب الفكري الذي فرضه على معتقداتهم.

ورغم احتمال أنّ المشركين لم يولوا التوراة قدرًا كبيرًا من التبجيل، فإن إشارة القرآن إليها كانت ذات غرض جدليّ، كما في قوله تعالى: «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا». ويبين القرآن بهذا الحجّة أنّه بينما أنزلت التوراة نصًّا مكتوبًا تمّ بعد ذلك تفريقه وإخفاؤه من قبيل حُرّاسها المزعومين، فقد أصبح القرآن متاحًا على نطاق واسع، وبالتالي محفوظًا من التحريف أو الإخفاء، بفضل نقله الشفويّ. ونظرًا لأهميّة التوراة الدينية والاجتماعية، خصوصًا بين الجماعات اليهودية والمسيحية، فإن استدعاء القرآن لها يضع رسالة النبي ﷺ ضمن تقليد

(63) Madigan, *Qur'an's Self-Image*, 53-77.

(64) Qur'an 28:48.

طويل ومستمرّ للاتصال الإلهي، ويجبر المشركين على الاعتراف بشرعيتها واستمراريتها مع الكتب السابقة. وعليه، فكان من أسباب تنزيل القرآن تدريجيًا تسهيل حفظه للنبي ﷺ<sup>(65)</sup>، وطمأنة قلبه كذلك، فقد بيّن الله حكمة عدم نزول القرآن جملة واحدة، للمنكرين من الكفار؛ إذ يقول تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾<sup>(66)</sup>. ويمكن فهم هذه الآية على وجهين: (1) أي لدوام تقوية قلب النبي ﷺ، أو (2) أو عونًا على الحفظ<sup>(67)</sup>. ولأن النبي ﷺ أول متلقٍ للوحي، فقد حُمّل أمانة فريدة في تلقيه وتبليغه. وعلى الرغم من حثه على التدوين، وتعيينه عددًا من الكتاب للوحي، فقد ظل النقل الشفهي الوسيلة الأساسية، حتى بعد تدوين أكثر القرآن.

## الطرائق النبوية في تعليم القرآن

اتبع النبي ﷺ وسائل منهجية متنوعة في تعليم القرآن الكريم، مما ضمن نقله وحفظه بدقة. وكانت من أهم أسس منهجيته تبليغ القرآن بطريقة تزيل أي لبس حول صحته وثبوته، ففي معرض التمييز بين النص القرآني من حيث ما هو منقول بالتواتر، والقراءات المروية بطريق الأحاد، يقرر سيف الدين الأمدي (ت. 631\1233)، المتكلم والأصولي الكردي الأصل، أن النبي ﷺ كان مكلّفًا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم. ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم، لا يُتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه<sup>(68)</sup>.

وقد كان النبي ﷺ يُعَلِّمُ القرآنَ بطريقتين: (1) الإقراء: فكان النبي يتلوه على صحابي، فيعيد الصحابي ما تُلي عليه كما سمعه، (2) العرض: وهو أن يتلو الصحابي على النبي ﷺ ما سبق له تعلمه منه لتثبيت التلاوة ومراجعتها وتصويبها. وقد كان العرض الوسيلة المقدمة في نقل القرآن عبر التاريخ. وبينما تعم هذه الطريقة نقل علوم أخرى، مثل رواية الحديث، فإن عرض القرآن يختص بشروط فريدة:

1. التلاوة من الحفظ: ينبغي أن يكون عرض القرآن من الحفظ، خلافًا لعرض الحديث الذي لا يُشترط فيه ذلك. ونبع هذا الشرط من أن النبي ﷺ لم يكن يقرأ أو يكتب، بل بلغ القرآن الكريم بالنقل الشفهي وحده. وما من دليل على أن أيًا من الصحابة قرأ على النبي ﷺ من نسخة مكتوبة من القرآن. وحتى إن استعملت نسخ مكتوبة، فإنما ذلك للتيقن من دقة النطق

(65) العسقلاني، فتح الباري، 2: 8؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 1: 51.

(66) الفرقان: 32.

(67) غانم قدوري الحمد، أصالة النص القرآني وحيا ورسما ولغة وقراءة (إسطنبول: دار الغوثاني، 2019)، 48.

(68) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت. عبد الرزاق عفيفي، 4 مجلدات (الرياض: مؤسسة النور، 1967)، 1: 160.

الشفهي للنص.

2. التلاوة على معلم: يجب أن تكون التلاوة على شخص آخر، وهو المعلم. فإن القراءة المنفردة لا تُعد عرضاً، وهذا مفهوم من ظاهر معنى المصطلح<sup>(69)</sup>.

3. الضبط: يجب أن تلتزم التلاوة قواعد للتلاوة بعضها عام وبعضها مخصوص. أما القواعد العامة فمنها دقة نطق الآيات المتلوّة بما يكفل النقل الصحيح للنص. أما الضبط المخصوص فهو أن يلتزم في النطق بالتلاوة بقراءة معينة، لها قواعد أداء مخصوصة للنص القرآني.

تبرز هذه السمات المميزة صرامة ودقة التعليم القرآني، الذي لم يقتصر على حفظ النص شفاهياً وحسب، بل شمل أيضاً العناية البالغة بضبط تلاوته ونطقه<sup>(70)</sup>.

ولقد أكد الصحابة على أهمية عبادات معينة بمقارنة تعليم النبي ﷺ لها بتعليمه القرآن. فمن ذلك أن النبي ﷺ كان يعلم أصحابه الاستعاذة بالله من عذاب النار وعذاب القبر وفتنة المحيا والممات «كما يعلمهم السورة من القرآن»<sup>(71)</sup>، وكذلك علمهم دعاء الاستخارة «كالسورة من القرآن»<sup>(72)</sup>. وكان الرسول ﷺ يعلم الصحابة «التشهد» كما يعلمهم «السورة من القرآن»<sup>(73)</sup>. وقد روي التشهد عن جمع من الصحابة، وكانوا يعلمونه لغيرهم على الدوام، باختلافات يسيرة كلها مقبولة<sup>(74)</sup>. ومن ثم اعتنى الفقهاء بصيغة التشهد، وشرحوا كل كلمة وعبارة فيه. وكان تفاني الأمة في صدر الإسلام في نقل القرآن وحفظه أبلغ وأشد إحصاءاً.

وتبين كتب السيرة النبوية والحديث استعمال النبي ﷺ لطريقتي الإقراء والعرض في سياقات متنوعة لتعليم القرآن لأصحابه. وأورد د. محمد حسن جبل (ت. 2015)، علامة اللغة وعلوم القرآن الأزهري، أربع عشرة طريقة نبوية في تعليم القرآن، في كتابه «وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله إلى أمته». ويمكن تصنيف هذه الأساليب التعليمية على نحو عام إلى مجموعتين: التعليم المباشر من النبي ﷺ، وتعليم الصحابة بعضهم بعضها تحت إشرافه. وفيما يلي جمع لما وقف عليه د. جبل مع زيادات من مصادر ومصنفات تراثية أخرى جامعة لأشتات علوم مختلفة.

(69) العرض لغة يفيد إيضاح أمر أو تقديمه على نحو يفهمه الآخرون.

(70) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 18-19.

(71) صحيح مسلم، رقم 590.

(72) صحيح البخاري، رقم 1166.

(73) صحيح مسلم، رقم 403.

(74) روي أن عمر بن الخطاب كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر. موطأ مالك، رقم 203.

## التعليم المباشر من النبي ﷺ

### 1. التلاوة على الصحابة عند نزول الوحي

تروي أحاديث كثيرة وقائع تبليغ النبي ﷺ القرآن لأصحابه فور نزوله. فوصف زيد بن ثابت، وهو من الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، تلاوة النبي ﷺ وأمره بكتابة آية ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(75)</sup>. وتوثق أحاديث أخرى تلاوة النبي ﷺ لآيات وسور، مثل سور الصف والجمعة والمرسلات والكوثر، لجمع من الصحابة حين نزولها.

روى عبد الله بن سلام: «قَعَدْنَا نَقَرُ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَدَاكْرُنَا فَقُلْنَا: لَوْ نَعْلَمُ أَيَّ الْأَعْمَالِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَعَمِلْنَا؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿كَبُرَ مَقْتًا﴾ [الصف: ٢] حَتَّى خَتَمَهَا، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَقَرَأَهَا عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى خَتَمَهَا»<sup>(76)</sup>.

ووصف أبو هريرة سؤاله عن بعض معاني سورة الجمعة فور نزولها على النبي ﷺ وتلاوته لها على جماعة من صحابته<sup>(77)</sup>. وروى عبد الله بن مسعود عن نزول سورة المرسلات، فقال: «بينما نحن مع النبي ﷺ في غار في منى؛ إذ نزل عليه» والمرسلات «وإنه ليتلوها وإني لأتلقاها من فيه، وإن فاه لرطب بها»<sup>(78)</sup>. وذات يوم أغفى النبي ﷺ إغفاءة، ثم رفع رأسه مبتسمًا. فسئل عما أضحكه ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أنزلت عليّ أنفًا سورة»، فقرأ عليهم سورة الكوثر<sup>(79)</sup>.

كذلك كان في السفر فرص عديدة نشر فيها النبي ﷺ القرآن المنزل عليه تَوًّا في أصحابه وتلاه عليهم وعلى غيرهم ممن لقي. فمن ذلك ما رواه ابن مسعود أن أول سورة الفتح نزلت على النبي ﷺ وهو عائد إلى المدينة من الحديبية. وبادر النبي ﷺ بتلاوتها ونشر ما فيها من البشري على أصحابه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾<sup>(80)</sup>. وفي رواية ثانية عن مجمع بن جارية أن النبي ﷺ انتظر حتى اجتمع الناس في مكان يدعى كراع الغميم فتلا عليهم الآية<sup>(81)</sup>. وفي رواية ثالثة عن عبد الله بن المغفل يصف فيها نطق النبي

(75) سورة النساء: 95؛ سنن أبي داود، رقم 2507.

(76) سنن الدارمي، رقم 2445؛ سنن الترمذي، رقم 3309. ينبه ابن الجزري على أنه يروي هذا الحديث بسند عال، بواسطة عشرة فقط بينه وبين النبي ﷺ، مسلسلاً بتلاوة السورة كاملة بعد الحديث، معلِّيًا من شأن السند العالي، وممثلًا للأحاديث المسلسلة.

(77) صحيح البخاري، رقم 4897.

(78) صحيح البخاري، رقم 1830.

(79) صحيح مسلم، رقم 400.

(80) الصالح، سبل الهدى والرشاد، 5: 98. وعزا الصالح الخبر إلى البخاري في تاريخه، والبيهقي وأبي داود، والنسائي، وغيرهم.

(81) أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت. عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 19: 297.

بِحروف معينة بصوته الجميل، قال: «رأيت رسول الله ﷺ يوم فتح مكة على ناقته وهو يقرأ سورة الفتح يُرَجِّع»<sup>(82)</sup>، أي كان يمد الألف المبدلة من التنوين في ختام الآيات «مبينًا، ... مستقيمًا، ... عزيزًا» إلخ<sup>(83)</sup>. وتبين الروايتان السالفتان هيئة تلاوة النبي ﷺ الواضحة الجهرية، التي يُسمع به من حوله<sup>(84)</sup>. وبالإضافة إلى قراءته على أصحابه ما يتلقاه من الوحي مباشرة، كان النبي ﷺ يبعث من يبلغ ما نزل من الآيات إلى التجمعات الكبرى. في السنة التاسعة للهجرة، بعد غزوة تبوك، أراد النبي ﷺ الحج، ولكنه كره ما كان الوثنيون بعدُ يفعلونه من الطواف بالكعبة عراة. وإذ ذاك نزل أول سورة التوبة. فأرسل النبي ﷺ الأربعين آية الأولى من السورة مع أبي بكر، الذي كان جعله أميرًا لموسم الحج، وأن يتلوها علي بن أبي طالب على الحجاج. تلا علي بن أبي طالب الآيات مرارًا على كل جمع وصل إليهم مع تنقله بين مشاعر الحج المختلفة، وما زال ينادي بها حتى بُحَّ صوته<sup>(85)</sup>. ففي مثل هذه الوقائع، شهد الصحابة تنزل القرآن الكريم حضورًا، يتلقونه مباشرة من تلاوة النبي ﷺ، ويتدبرون الوحي فور نزوله.

## 2. اعتماد القرآن في الخطاب الدعوي

كان من أهم ما يدعو به النبي ﷺ إلى الإسلام، أن يتلو القرآن ليشرح به صدور الناس له. وكان لبلاغة القرآن المنقطعة النظير أبلغ الأثر على العرب الذين -لبراعتهم في اللغة وفنون الفصاحة- جعلوا يميزون أسلوب القرآن الذي لا يبارى، ويخضعون لطبيعته المتعالية عن أساليب البشر. فهذا أبو بكر الصديق، يدعو في أول الأمر خمسة من أصحابه للقاء النبي ﷺ والاستماع للقرآن: وهم عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله. وقد أسلم الخمسة جميعًا وكانوا من العشرة المبشرين بالجنة<sup>(86)</sup>.

كذلك استعمل النبي ﷺ تلاوة القرآن وسيلة لدعوة غيرهم من الأعلام إلى الإسلام، مثل أسعد بن زرارة، وذكوان بن عبد قيس<sup>(87)</sup>، والطفيل بن عمرو الدوسي<sup>(88)</sup>، وأبو ذر الغفاري<sup>(89)</sup>، وأبو حرب بن

(82) صحيح البخاري، رقم 4281.

(83) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 76.

(84) المرجع السابق، 76.

(85) مسند أحمد، رقم 7977؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 10: 93-94.

(86) محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ت. فهيم شلتوت وآخرين، 12 مجلدًا. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1992، 2: 405 و409-410؛ جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 73-75.

(87) عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت. محمد البنا وآخرين، (القاهرة: كتاب الشعب، 1970-1973)، 1: 86.

(88) ابن الأثير، أسد الغابة، 3: 78-79.

(89) محمد ابن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبرى، ت. علي عمر، 11 مجلدًا (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، 4: 209.

خويلد بن عامر<sup>(90)</sup>، وستة من الأنصار الذين لاقوه في مكة قبل بيعة العقبة الأولى<sup>(91)</sup>.  
 وحيث يدعو بالقرآن تارة، فقد كان أيضا يقرؤه على من جاء يسلم، فعلم ﷺ رافع بن رفاعه ومعاذ بن عفراء سورة يوسف وسورة العلق حين مقدمهم إلى مكة لاعتناق الإسلام<sup>(92)</sup>. وعلم حوالي عشرين رجلاً قدموا من الحبشة إلى مكة -بعد أن سمعوا بالنبي ﷺ. وأسلموا وأقاموا فيها ثلاثة أيام - كثيرًا مما أنزل من القرآن قبل أن يعودوا إلى بلادهم<sup>(93)</sup>.

كذلك بلغ النبي ﷺ القرآن لمن لقيه في طريقه مهاجرًا إلى المدينة. فمن ذلك حين لقي بريدة بن الحصيب في طريقه، فعرض النبي ﷺ عليه الإسلام فأسلم، فعلمه صدرًا من سورة مريم. ثم حين قدم بريدة إلى رسول الله ﷺ في المدينة، سأله النبي ﷺ «ما معك من القرآن يا بريدة؟» فقال بريدة: «يا رسول الله علمتني بالغميم ليلة لقيتك صدرًا من الصورة التي يُذكر فيها مريم». فأمر النبي ﷺ أبي بن كعب أن يكمل تعليمها له، ثم أوصى بريدة فقال: «يا بريدة تعلم سورة الكهف معها فإنها تكون لصاحبها نورًا يوم القيامة»<sup>(94)</sup>. وقد صار بريدة معلم قومه القرآن، واستعمله النبي ﷺ على صدقاتهم<sup>(95)</sup>، وهو ما ينبي بتقديم رسول الله ﷺ لحفاظ القرآن في المناصب القيادية.

ومن ذلك، أنّ عثمان بن أبي العاص، وقد أسلم مع وفد ثقيف حين جاءوا للنبي ﷺ، فأعجب النبي ﷺ دأبه في تعلم القرآن، فأمره على قومه رغم حداثة سنه<sup>(96)</sup>.

بل وروي أنّ الأشج، من أهل هَجْر [البحرين] أرسل ابن أخته، عمرو بن عبد قيس إلى المدينة ليستعلم عن النبي ﷺ ورسالته. وحين تبين أمارات النبوة أسلم. ثم علمه النبي ﷺ سورتي الفاتحة والعلق، وأمره أن يدعو خاله إلى الإسلام كذلك<sup>(97)</sup>. ويشير الباقلاني (ت. 1013/403) - المتكلم والأصولي البصري الجليل - أنّ النبي ﷺ لطالما قدّم توصية كل مسلم جديد بقراءة القرآن وتعلمه على كل وصية أخرى<sup>(98)</sup>.

(90) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 588.

(91) ابن الأثير، أسد الغابة، 2: 197.

(92) مستدرک الحاكم، رقم 7241.

(93) أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، ت. محمد عصام القضاة، مجلدان. (بيروت: دار ابن حزم؛ عمان: دار الفتح، 2001)، 144.

(94) الباقلاني، الانتصار، 144-145.

(95) الباقلاني، الانتصار، 145.

(96) الباقلاني، الانتصار، 144.

(97) ابن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبرى، 8: 125.

(98) صحيح البخاري، رقم 4542.

### 3. التعليم الفردي والجماعي

ذكر كثير من الصحابة أن النبي ﷺ علمهم القرآن منفردين، اهتماماً بدقة التلقي وقوة العرض. فمن ذلك قول ابن مسعود: «لقد قرأت على رسول الله ﷺ بضعةً وسبعين سورة»<sup>(99)</sup>. وقال له النبي ﷺ ذات مرة «اقرأ عليّ القرآن» فقال ابن مسعود: «اقرأ عليك وعليك أنزل؟» فقال ﷺ «إني أحب أن أسمع من غيري»<sup>(100)</sup>.

وكذا قال النبي ﷺ لأبي بن كعب «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن. قال أبي: الله سماني لك؟ قال: الله سماك لي، فجعل أبي يبكي»<sup>(101)</sup>.

وكان النبي ﷺ كثيرًا يتلو القرآن جهراً على جماعة كبيرة من الناس، وخصوصاً المجتمعين في المسجد. وقد روت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «لما نزلت الآيات من آخر سورة البقرة في الربا قرأها رسول الله ﷺ على الناس»، وفي رواية «خرج رسول الله ﷺ فتلاهن في المسجد»<sup>(102)</sup>. وكذلك خصص النبي ﷺ خيمة في المسجد لوفد ثقيف الذي زاره ليستمعوا للقرآن ويروا صلاة المسلمين<sup>(103)</sup>.

وتعدت قراءته ﷺ على الناس خارج نطاق المسجد كذلك، فبينما كان النبي ﷺ راكباً دابته ذاهباً لعيادة صاحب له مرض؛ إذ مر على عبد الله بن أبي، رأس المنافقين جالساً في جماعة من قومه. فنزل النبي ﷺ عن راحلته وسلم عليهم وجلس قليلاً ثم تلا القرآن ودعا إلى الله عز وجل<sup>(104)</sup>. وهكذا دأب النبي ﷺ على تعليم القرآن حيثما استطاع، فيروي أنس بن مالك أنه ﷺ شد حجراً على بطنه من الجوع وهو يعلم أهل الصفة<sup>(105)</sup>، وهم فئة من الصحابة لم يكن لهم مأوى إلا صفة مسجد النبي ﷺ<sup>(106)</sup>.

### 4. التلاوة في الصلاة والخطب

كان النبي ﷺ يوم أصحابه في الصلاة على الدوام، فكان يتلو عليهم القرآن جهراً في ست ركعات على الأقل من الفروض يومياً، إلى جانب ركعتي الجمعة كل أسبوع. كذلك كان يتلو عليهم القرآن في صلوات

(99) سنن النسائي، رقم 5064.

(100) صحيح البخاري، رقم 5049.

(101) المرجع السابق، 4960.

(102) صحيح البخاري، 4542-4540.

(103) الذهبي، سير أعلام النبلاء، السيرة النبوية، 2: 236-268.

(104) ابن هشام، السيرة النبوية، ت. مصطفى السقا وآخرين، مجلدان (القاهرة: مصطفى الباي الحلي، 1955)، 1: 587.

(105) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 12 مجلداً (بيروت: دار الفكر، والقاهرة: مكتبة الخانجي، 1996)، 1: 342.

(106) صحيح البخاري، رقم 759.

جهرية في مناسبات مثل صلاة العيد، وصلاتي الكسوف والخسوف، وصلاة الاستسقاء، وقيام الليل. ومن المعلوم من أحكام الصلاة أن على الإمام أن يتلو بصوت يسمعه الحاضرون.

وكان الصحابة يواظبون على صلاة الجماعة مع النبي ﷺ، ولم تكن تفوتهم إلا لضرورة. ويوثق كثير من الأخبار سماعهم القرآن من النبي ﷺ في الصلاة. بل وحتى في الصلوات السرية:

«كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين، يطول في الأولى ويقصر في الثانية، ويسمع الآية أحياناً، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين، وكان يطول في الركعة الأولى من صلاة الصبح ويقصر في الثانية»<sup>(107)</sup>.

وقد أفرد أصحاب السنن أبواباً لتلاوة النبي ﷺ في الصلاة، وأوردوا السور التي تكررت تلاوته ﷺ لها في صلوات معينة. من ذلك، ما قاله ابن مسعود، حين تبجح رجل أمامه بسرعة قراءته قسماً كبيراً من القرآن: «إنا قد سمعنا القراءة [أي قراءة النبي ﷺ]، وإني لأحفظ القرناء التي كان يقرأ بهن النبي ﷺ: ثماني عشر سورة من المفصل [من الحجرات إلى نهاية المصحف]، وسورتين من آل حم»<sup>(108)</sup>. ويؤكد مداومة تلاوة النبي ﷺ لسور معينة من القرآن في الصلاة وتلقي الصحابة لها، ما يروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص الذي قال: «ما من المفصل سورة صغيرة ولا كبيرة، إلا وقد سمعت رسول الله ﷺ يؤم الناس بها في الصلاة المكتوبة»<sup>(109)</sup>.

وكذلك رويت صلاة النبي ﷺ بسور، من سوى المفصل، مثل البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والتوبة، والمؤمنون، والروم، والسجدة، وق<sup>(110)</sup>.

وكانت في خطب النبي ﷺ فرصة لإعادة تلاوة آيات القرآن الكريم، والتعريف بما نزل منها جديداً. روت أم هشام بنت حارثة بن النعمان أنها حفظت سورة ق من حضورها خطبة الجمعة مع النبي ﷺ من كثرة ما كان يخطب بها<sup>(111)</sup>. وحين أنزل الله آيات سورة النور مبرئة لأم المؤمنين عائشة من الإفك، خطب النبي ﷺ خطبة فتلا فيها تلك الآيات<sup>(112)</sup>.

(107) اختلف العلماء في سبب تسمية تلك السور بالمفصل، وموضع بدايتها. ولكن لا خلاف في أن منها السور الواقعة في آخر المصحف وتختتم بسورة الناس. ثم إن المفصل ينقسم إلى طوال وأوساط وقصار المفصل. السيوطي، الإتيقان، 2: 413-417.

(108) صحيح البخاري، رقم 5043.

(109) سنن أبي داود، رقم 814.

(110) السيوطي، الإتيقان، 2: 397-400، 408-409.

(111) صحيح مسلم، رقم 873.

(112) ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 302.

## تعليم الصحابة بعضهم بعضا القرآن

### 1. صحابة يُعلِّم بعضهم بعضاً

اشتهرت هذه الطريقة في سير الصحابة. وقد أمر النبي ﷺ صحابته بتعليم القرآن للأفراد والجماعات. وواظب على ذلك في مكة والمدينة وسائر الأنحاء التي فتحها حيث ظهر الإسلام. وحرص على ألا تخلو جماعة من أمته من معلم للقرآن، كحرصه على تعلمهم ضرورات الإسلام وفروضه<sup>(113)</sup>. روى أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ وقف على جماعة من أهل الصفة بينما كان رجل يتلو عليهم القرآن، فدعا لهم النبي ﷺ<sup>(114)</sup>. وقد روى جابر بن عبد الله «خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَقْتَرِي، يَقْرَأُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، كِتَابُ اللَّهِ وَاحِدٌ، فَيَكُمُ الْأَخْيَارُ، فَيَكُمُ الْأَحْمَرُ وَالْأَسْوَدُ»<sup>(115)</sup>، وكذا روى سهل بن سعد قصة مشابهة فيها: «خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَفِينَا الْأَعْرَابِيُّ وَالْأَعْجَمِيُّ، فَقَالَ: اقْرَأُوا فَكُلُّ حَسَنٌ وَسَيِّئٌ أَقْوَامٌ يَقِيمُونَهُ كَمَا يَقَامُ الْقِدْحُ يَتَعَجَّلُونَهُ وَلَا يَتَأَجَّلُونَهُ»<sup>(116)</sup> وورد في روايات أخرى، في أسانيدھا مقال، أن النبي ﷺ أمر أصحابه بتعليم جيرانهم القرآن<sup>(117)</sup>.

ولقد كان الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة يقرؤون القرآن ويراجعون ويتدارسون فيما بينهم. وكان القرآن حاضراً أبلغ حضور في تعاملاتهم ونقاشاتهم مع النصارى الأقباش. وحين أنزلت آية ﴿قُلْ يٰٓأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾<sup>(118)</sup>. - مع آيات أخرى في محاجة أهل الكتاب، أرسل بهن النبي ﷺ إلى جعفر بن أبي طالب، وكان من زعماء المسلمين في الحبشة، وأمره أن يحاج بهن النصارى<sup>(119)</sup>.

(113) الباقلاني، الانتصار، 142.

(114) الأصفهاني، حلية الأولياء، 1: 342.

(115) سنن أبي داود، 830.

(116) سنن أبي داود، 831.

(117) عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، ت. عبد الله الخالدي، مجلدان (بيروت: دار الأرقم، د.ت.)، 1: 103-104.

(118) آل عمران: 64.

(119) الباقلاني، الانتصار، 143-144.

## 2. تعليم الصحابة للداخلين حديثاً في الإسلام

روى عبادة بن الصامت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشْغَلُ، فَإِذَا قَدِمَ رَجُلٌ مُهَاجِرٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَفَعَهُ إِلَى رَجُلٍ مِمَّنَّا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ»<sup>(120)</sup>. وقد عُهد إلى عبادة نفسه بتعليم رجل حديث الإسلام، فكان يضيفه ويطعمه في منزله<sup>(121)</sup>. وعُهد إلى أبي بن كعب بتعليم أشج عبد القيس، الذي جاء من هَجْر [البحرين حالياً] ليتعلم من النبي ﷺ. كذلك عهد النبي ﷺ إلى أبي جماعة من قبيلة غامد<sup>(122)</sup>، كذلك عُهد إلى صحابي آخر بجماعة من قبيلة خولان جاءوا للدخول في الإسلام<sup>(123)</sup>.

## 3. إرسال النبي رسلاً إلى القرى والمناطق المختلفة لتعليم القرآن

بعد بيعة العقبة الأولى في مكة، أرسل النبي ﷺ مصعب بن عمير إلى المدينة، وأمره أن يعلم أهلها القرآن، فكان يُسمى المُقرئ في المدينة<sup>(124)</sup>. وأعانه مضيفه في المدينة أسعد بن زرارة في زيارة بيوت الأنصار، ودعوتهم إلى الإسلام وتعليمهم القرآن<sup>(125)</sup>. وفي فترة لاحقة، أرسل عبد الله بن أم مكتوم أيضاً إلى المدينة ليعين مصعباً في مهمته<sup>(126)</sup>. ومن ثم ترسخ القرآن في المدينة سنتين قبل هجرة النبي ﷺ<sup>(127)</sup>. كذلك أرسل النبي ﷺ معاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري إلى اليمن<sup>(128)</sup>، وعمرو بن حزم إلى نجران مع وفد بني الحارث<sup>(129)</sup>، وأرسل صحابياً إلى الحارث بن عبد كلال في حمير ليتلو عليه وعلى أخيه نُعيم سورة البينة<sup>(130)</sup>. وعقب فتح مكة، أمر النبي ﷺ معاذ بن جبل بالمقام فيها وتعليم الناس القرآن. وعادة ما كان النبي ﷺ يأمر مبعوثيه ورسله بتعليم القرآن إلى جانب أسس الإسلام وشريعته. وقد أفرد عبد الحي الكتاني (ت. 1962/1382) فصلاً كاملاً في كتابه «التراتب الإدارية» في «ذكر من بعثه النبي ﷺ إلى الجهات يعلم الناس القرآن ويفقههم في الدين»<sup>(131)</sup>.

(120) مسند أحمد، رقم 22766.

(121) المرجع السابق، رقم 22665.

(122) الصالح، سبل الهدى والرشاد، 6: 589-599.

(123) المرجع السابق، 6: 505.

(124) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 103.

(125) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 104-105.

(126) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 112؛ الباقلاني، الانتصار، 143.

(127) عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 42-43.

(128) الأصفهاني، حلية الاولياء، 1: 256.

(129) ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 294-6.

(130) الصالح، سبل الهدى والرشاد، 6: 490.

(131) الكتاني، التراتيب الإدارية، 104-105.

## 4. أمر القادة العسكريين بالبقاء في المناطق المفتوحة حديثاً لتعليم القرآن من أسلم حديثاً

في السنة العاشرة للهجرة، أرسل النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى قبيلة بني الحارث بن كعب في نجران، وأمره بدعوتهم إلى الإسلام، وأن يبقى فيهم إذا أسلموا ليعلمهم الإسلام والقرآن. وهو ما كان. ثم أمر النبي ﷺ خالدًا بالعودة إلى المدينة مع وفد ممن دخل منهم الإسلام ليلقوه ﷺ. وبعد أن أتوا النبي ﷺ، أرسل معهم عمرو بن حزم ليعود معهم إلى نجران ليكمل تعليمهم<sup>(132)</sup>.

## 5. المسافرون من المدينة وإليها يعلمون الأعراب المسلمين

وبسبب مداومة النبي ﷺ على تلاوة القرآن وتعليمه، انتشر حفظه في المدينة وغيرها من المدن، حتى بلغ مضارب الأعراب في أنحاء صحراء جزيرة العرب الشاسعة. فكان كثيرٌ من وفود تلك الجماعات يأتي النبي ﷺ ويدخل في الإسلام ويتعلم منه ﷺ القرآن، ثم يُعلمه للأعراب في رحلة العودة. روي أن عمر بن سلامة أمّ قومه في الصلاة وهو بعدُ غلام صغير في عهد النبي ﷺ، وما صار أولى قومه بالإمامة إلا بتعلمه القرآن من المسافرين. يقول:

كان ركباًن يأتيوننا من قبل رسول الله ﷺ فنستقرئهم. فيخبروننا أن رسول الله ﷺ قال: ليؤمكم أكثركم قرأناً «فكنت أؤمهم وكنت من أحدثهم سناً، وكنت من أكثرهم قرأناً»<sup>(133)</sup>.

تشي هذه القصة بتنافس الناس في حفظ القرآن، وكيف قارنَ عمرٌو نفسه بسائر قومه، الذين كانوا في تعلم وتدرّيس دائم للقرآن، على بعد المسافة بينهم وبين مركز الأمة الإسلامية في المدينة. وهكذا، تُبرز هذه الأمثلة مجتمعة النهج المتعدد الجوانب الذي انتهجه النبي ﷺ في تنظيم تعليم القرآن الكريم. فإضافة إلى تعليمه أصحابه بنفسه، فقد عمل على تمكينهم من تعليم بعضهم بعضاً، وكلفَ معلمين بتعليم الجماعات المسلمة الجديدة، وأرسل رسلاً إلى المناطق البعيدة، واستعان بالمسافرين لنشر المعرفة. وبذلك أسس النبي ﷺ نظاماً متيناً لحفظ القرآن ونقله، يكفل وصوله إلى جميع طبقات الأمة الإسلامية بغض النظر عن قربهم أو بعدهم عنه ﷺ.

(132) ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 592-593.

(133) الباقلائي، الانتصار، 146.

## مجتمع قرآني متنوع

لم يكن حفظ القرآن وتلاوته حكراً على طبقة معينة في المجتمع، بل حفظه وتعلمه الرجال والنساء والأطفال، وأناسٌ من ثقافات وأعراق مختلفة، وذوو الإعاقات والأرقاء. وسنخرج عن غرض هذا المقال إن أوردنا سيرَ كثيرٍ من تلك النماذج، لكننا سنورد فيما يلي أمثلة تبين كيف صار بعضهم عمدة يُرجع إليه فيما يتعلق بالقرآن في عهد النبي وما بعده.

لما اقتحم عمر بن الخطاب بيت أخته فاطمة، وواجهها بما عرفه من دخولها الإسلام، وجدها وزوجها يتعلمان سورة طه من مولى -أي عبد معتكف- هو خباب بن الأرت. وكان لوقوع تلاوة سورة طه الشديد عليه، مع شدة تمسك اخته بإيمانها، من الأثر ما هدى عمر إلى دخول الإسلام.

ومن الموالي أيضاً، سالم بن معقل، الذي تبناه بعد عتقه (قبل تحريم التبني) مولاه، فصار سالم يعرف بمولى أبي حذيفة. كان سالم قارئاً مكيناً علّم القرآن كثيراً من الصحابة، منهم أبو حذيفة سيده فيما مضى. وكان في طليعة المهاجرين إلى المدينة قبل هجرة النبي ﷺ، فكان يؤم المهاجرين في الصلاة؛ لأنه كان أعلمهم بالقرآن، وفهم أمثال عمر بن الخطاب<sup>(134)</sup>.

وفي رواية أم المؤمنين عائشة ؓ عن حادثة الإفك، تصف نفسها فتقول: «وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ من القرآن كثيراً»<sup>(135)</sup>. وهذا القول يفيد بأن قلة معرفتها بالقرآن إنما كانت لحدائثة سنّها، وأن النساء الأسنَّ كنَّ في العادة يعرفن كثيراً منه<sup>(136)</sup>. والحقُّ أن أمهات المؤمنين، مثل عائشة وحفصة وأم سلمة، جمعن بين حفظ القرآن وشهود نزوله في بيوتهن. وشاهدن كيف تلقى النبي ﷺ القرآن من جبريل، وكيف علمه لغيره، فتأسين به فكنَّ يُعلمن النساء والرجال. وكانت عائشة وأم سلمة ممن تُروى عنهن القراءات من أمهات المؤمنين<sup>(137)</sup>. وروى كثير من المحدثين قراءات عن النبي ﷺ من خلالهما ؓ<sup>(138)</sup>.

ومن أشهر حافظات القرآن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث الأنصاري، الذي وصفها النبي ﷺ بالشهيدة. وكان يزورها ويحث أصحابه على أن يصحبوه، يقول «انطلقوا بنا إلى الشهيدة فنزورها».

(134) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت. بشار عواد وآخرين، 25 مجلداً (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)، 1: 167-170.

(135) صحيح البخاري، رقم 4141.

(136) الباقلائي، الانتصار، 147.

(137) ابن الجزري، النشر، 1: 6.

(138) انظر على سبيل المثال، سنن الترمذي، 2931 و2938.

وجعل لها مؤذناً يؤذن لها في دارها<sup>(139)</sup>. ولقد صدقت نبوءة النبي ﷺ في مالها، فقتلها غلام لها وجارية في خلافة عمر بن الخطاب<sup>(140)</sup>.

ومن الحافظات المشهورات هجيمة بنت حيي، المكناة أم الدرداء وهي زوج أبي الدرداء. وقفت نفسها على تعلم القرآن وتعليمه، وروي عنها أنها قالت: «إني لأحب أن أقرأه كما أنزل»<sup>(141)</sup>.

وممن اشتهر بإتقان تلاوة القرآن أسماء بنت يزيد بن السكن (وتُعرف بأُم عامر الأشهلية) وكان لها كتبة ينسخون لها أجزاء من القرآن. وشاركت في جمع القرآن في زمن أبي بكر الصديق، وأعانت زيد بن ثابت بما تحفظه وبنسختها التي كتبها أبي بن كعب. وروي عنها أنها قالت: «قرأت قبل أن يقدم رسول الله ﷺ علينا من مكة إحدى وعشرين سورة»<sup>(142)</sup>.

وكان النبي ﷺ كثيرًا ما يأمر أصحابه بتعليم أولادهم القرآن، وحفظ كثير منهم جانبًا كبيرًا منه. فمن ذلك، عبد الله بن عباس، وقد حفظ كل سور المفصل في سن الثالثة عشر. وبعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، أتى له قوم يزيد بن ثابت وقالوا «يا رسول الله هذا غلام من بني النجار، معه مما أنزل الله عليك سبع عشرة سورة». فأعجب النبي ﷺ وقال له: «يا زيد، تعلم كتاب يهود، فإني والله ما آمن يهود على كتابي». فتعلم زيد لغتهم في خمسة عشر يومًا، وكان إذ ذاك ابن إحدى عشرة سنة، فبدأ في ترجمة رسائلهم إلى النبي ﷺ، ويكتب بلغتهم رد النبي ﷺ<sup>(143)</sup>. وكان لزيد بن ثابت يدٌ لا تلحق في حفظ القرآن شفاهة وكتابة.

## نماذج أولية لمدارس القرآن

حث النبي ﷺ على التعلم الجماعي للقرآن قولاً وفعلاً. وقرر الإمام النووي أن قراءة الجماعة مجتمعين مستحبة بالدلائل الظاهرة، وأفعال السلف والخلف المتظاهرة<sup>(144)</sup>.

وصف عبد الله بن عمر جمع النبي ﷺ للصحابة لتلاوة القرآن والتعلم منه ﷺ، يقول ابن عمر: «كُنَّا نَقْرَأُ السَّجْدَةَ عِنْدَ النَّبِيِّ - ﷺ - فَيَسْجُدُ، وَنَسْجُدُ مَعَهُ حَتَّى يَرْحَمَ بَعْضُنَا بَعْضًا»<sup>(145)</sup>. كذلك حض النبي

(139) سنن أبي داود، رقم 591؛ مسند أحمد، رقم 27351.

(140) السيوطي، الإتقان، 2: 472. ويقول السيوطي إنه أول من يذكر أم ورقة في حفاظ القرآن.

(141) الباقلائي، الانتصار، 148.

(142) المرجع السابق.

(143) المرجع السابق، 149-150.

(144) النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، ت. محمد الحجار، (بيروت: دار ابن حزم، 1996)، 1-1.

(145) صحيح ابن خزيمة، رقم 558.

على تعلم القرآن جماعةً بقوله «مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ، وَيَتَدَارِسُونَهُ بَيْنَهُمْ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ»<sup>(146)</sup>. وأثنى ﷺ على أصوات بعض صحابته اليمانيين بقوله: «إني لأعرف أصوات رُفقاء الأشعرين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنتُ لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار»<sup>(147)</sup>.

وحتى قبل أن يكون في مقدور المسلمين الأوائل في مكة أن يلتقوا علانية لتعلم القرآن، كانوا يلتقون في بيوت مختلفة لتلاوة القرآن وتعلمه. وكانت أولى تلك البيوت دار الأرقم، فكانت مكان اجتماع سري لتعلم القرآن من النبي ﷺ لثلاث سنوات. كذلك بنى أبو بكر مصلىً صغيراً في فناء منزله، حيث كان يصلي ويجهر بتلاوة القرآن، مستعملاً صوته في الدعوة، وكان كثيراً ما تغلبه دموعه من الخشوع. فكان كثير من أهل مكة، رجالاً ونساءً، يجتمعون حول منزله للاستماع لتلاوته<sup>(148)</sup>. وقد روت ابنته عائشة ؓ في حديثها البليغ عن فضائل أبيها<sup>(149)</sup>. وبعد أن بلغ عدد المسلمين أربعين، وبعد دخول عمر بن الخطاب الإسلام، صدع النبي ﷺ بالدعوة إلى الإسلام.

وتأسس أول مكان لتعليم القرآن في المدينة على يد رافع بن مالك الزرقي قبل هجرة النبي ﷺ<sup>(150)</sup>. ورافع من أول ستة أسلموا من الأنصار في المدينة، وأحد النقباء الاثني عشر الذين أسلموا في بيعة العقبة. أسس رافع مسجدًا ومدرسة للقرآن بعد أن تعلم آيات من النبي ﷺ وأرسل معه أوراقًا كتب فيها ما نزل من القرآن في السنوات العشرة التي قبلها. وكذلك استضافت دار مخزومة بن نوفل - الصحابي المدني - عبد الله بن أم مكتوم حين قدم إلى المدينة، وسُميت دار القراءة<sup>(151)</sup>. وقد جمع الكتاني الروايات التي تفيد وجود تعليم نظامي على أيدي مصعب بن عمير وابن أم مكتوم في المدينة، قبل هجرة الرسول ﷺ وبعدها، واستخرج من ذلك دليلاً تاريخياً على تأسيس مدارس القرآن<sup>(152)</sup>.

وكانت «الصُّفَّة» من أهم مواضع التعليم القرآني، وفيها تعلم العديد من الصحابة تلاوة كثير من سور القرآن وحفظوها. وكانت الصفة جزءاً من مسجد النبي ﷺ، فكان دوي تلاوتهم القرآن مسموعاً على

(146) صحيح مسلم، 2699.

(147) صحيح البخاري، رقم 4232.

(148) أفرد الباقلاني فصلاً في مناقب أبي بكر، وأبرز فيه حفظه للقرآن وعلمه به. الباقلاني، الانتصار، 181-185.

(149) الباقلاني، الانتصار، 182.

(150) الباقلاني، الانتصار، 182. وروى نحو ذلك ابن حجر نقلاً عن الزبير بن بكار في أخبار المدينة. ابن حجر العسقلاني، الإصابة

في تمييز الصحابة، ت. عادل عبد الموجود وآخرين، 8 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 2: 370.

(151) الكتاني، الترايب الإدارية، 1: 112.

(152) المرجع السابق.

الدوام<sup>(153)</sup>. ولقد آوت الصُفة كثيرًا من الصحابة الذين لم يكن في وسعهم إيجاد مأوى. وكان شغلهم تعلم القرآن وتعليمه والقيام بما يُعلمه النبي ﷺ<sup>(154)</sup>. «وكانت الصُفة مدرسة لتحفيظ القرآن وتدريب أحكامه لا ملجأ للعجزة فقط. وكم كان النبي ﷺ يرسل منهم إلى القبائل لتعليمهم القرآن وتفقيهم في الدين»<sup>(155)</sup>. ويرى الباقلاني أنَّ ظروف أهل الصفة وسماتهم اقتضت أن يحفظوا كل ما نزل من القرآن الكريم مدة مقامهم<sup>(156)</sup>. فكانت ملازمتهم التامة للقرآن ونصرة الإسلام زيادة في يقينهم وعبادتهم فاستحقوا ثناء الله عليهم<sup>(157)</sup>.

وبعد وفاة النبي ﷺ واصل الصحابة إرثه في تعليم القرآن مع تلاميذهم الذين بلغوا الآلاف. يحكي ابن عمر عن أبيه فيقول: «لقد رأيت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وإنه لجالس على المنبر والمهاجرون والأنصار حوله يعلمهم الدين والقرآن كما يعلم الكاتبُ الغلمان»<sup>(158)</sup>. وكان كثير من غيره من الصحابة معلمين متمكنين للقرآن. فكان أبو الدرداء أهم معلم للقرآن في جامع دمشق، وكان له ما يزيد عن 1600 طالب. وكان قد قسم طلابه إلى مجموعات من عشرة طلاب، وجعل على كل مجموعة مساعدًا -«عَرِيفًا»<sup>(159)</sup>. وكان أبو موسى الأشعري والياً على البصرة، وكان يدرّس القرآن هناك. وعلى الرغم من أعباء وظيفته، فقد عُرف بتدريسه اليومي للقرآن، وترتيبه حلقات التحفيظ، وإشرافه المباشر على مساعديه في تدريس القرآن في مسجد البصرة. وجمع يومًا صفوة القراء من تلامذته فبلغوا ثلاثمائة<sup>(160)</sup>. وكان الصحابة شديدي الحرص على اقتiran حفظ القرآن بالعمل بما فيه. ولقد أمضى ابن مسعود اثنتين وعشرين سنة في الكوفة يعلم القرآن والفقهاء للكثير من الطلاب. وقد قامت ثورة شهيرة على الأمويين كان في طبيعتها مجموعة عرفت بجيش القراء تتكون من 400 من تلامذة ابن مسعود وتلامذتهم<sup>(161)</sup>.

ولقد أخذ الصحابة والتابعون بعدهم سنة النبي ﷺ في تعليم الأطفال القرآن، فحذوا طريقة تلاوته بحذافيرها، وهو ما يُعرف اليوم بعلم التجويد. يصف مفتي الديار المصرية الأسبق، الشيخ حسنين

(153) الكوثري، مقالات الكوثري، 24-25.

(154) الباقلاني، الانتصار، 151-152.

(155) الكوثري، مقالات الكوثري، 24.

(156) الباقلاني، 152-153.

(157) للمزيد عن صفات أهل الصفة، انظر: الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 337-347.

(158) الباقلاني، الانتصار، 186.

(159) شمس الدين الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ت. شعيب الأرنؤوط وآخرين، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 20: 1.

(160) الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 256-258.

(161) الكوثري، مقالات الكوثري، 33.

مخلف (ت. 1990)، ما لتعليم القرآن للأطفال من أثر في بناء هويتهم الدينية وفهمهم للدين، فيقول: وأهل الصدر الأول ما كانوا يقرأون القرآن ولا يعلمونه الأطفال إلا مرتلاً مجوداً، حتى لا يخرج الصبي من المكتب إلا على رياضة تامة، ومعرفة بتلاوة القرآن وترتيله، لا ينقصه إلا معرفة الأحكام والاصطلاحات الفنية التي يسمونها الآن علم التجويد. بل كانوا يعلمون أولادهم بالمكتب غريب القرآن، وشيئاً من أخلاقه، وما جاء متضمناً لذلك من أشعار العرب، وجملة من عقائد الدين وأحكام الفقه الواردة في القرآن، وشيئاً من أحاديث الأخلاق النبوية<sup>(162)</sup>.

وعلى هذا فكان الطالب يتخرج في المكتب وقد حصل معرفة كافية في اللغة والحديث والشعر والعقيدة والفقه. فلو اقتصر أحدهم على هذا القدر من التعليم الديني، لكفاه فيما يهمله من أمور دينه ودنياه<sup>(163)</sup>.

ولعل نظم ومدارس تعليم القرآن للأطفال، التي تعرف الآن بالمكتب أو الكتاب في ثقافات إسلامية مختلفة، ثمرة جهود عمر العديدة في تعليم القرآن. يقول الفقيه المالكي شهاب الدين النفاوي (ت. 1714/1126):

أول من جمَع الأولاد في المكتب عمر بن الخطاب، وأمر عامر بن عبد الله الخزاعي أن يلازمهم للتعليم، وجعل رزقه من بيت المال. وكان منهم البليد والفهم، فأمره أن يكتب للبليد في اللوح، ويلقن الفهم من غير كتب. وكان عمر رضي الله عنه يشهدهم على الأمور التي يخاف عليها الانقطاع بطول الزمان كالنسب والجنس والولاء، فسألته الأولاد أن يشرع لهم التخفيف، فأمر المعلم بالجلوس بعد صلاة الصبح إلى الضحى العالي، ومن صلاة الظهر إلى صلاة العصر، ويستريحون بقية النهار<sup>(164)</sup>.

وحين عاد عمر إلى المدينة بعد رحلة دامت شهراً إلى الشام بعد فتحه، ترقب أهل المدينة مقدمه بشوق، وانتظره الأطفال على مسافة حوالي أربعين كيلومتراً من المدينة للترحيب به. فلقوه يوم الخميس، فباتوا معه، وصحبوه في مقدمه إلى المدينة يوم الجمعة<sup>(165)</sup>. فرأى عمر أن يمنحهم إجازة من واجباتهم يومي الخميس والجمعة نظراً لجهدهم وتعهم، فصار ذلك سنة إلى يوم القيامة، ودعا بالخير لمن أحيا هذه السنة ودعا بضيق الرزق لمن أماتها<sup>(166)</sup>. ولكن يجدر بالذكر أن النفاوي روى هذه القصة من دون ذكر إسناد لها.

(162) محمد حسنين مخلوف العدوي، عنوان البيان في علوم التبيان (القاهرة: مطبعة المعاهد، 1925)، 28-29.

(163) المرجع السابق، 29.

(164) أحمد بن سالم النفاوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ت. عبد الوارث علي، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1: 50-51.

(165) المرجع السابق، 51.

(166) المرجع السابق، 51.

## الجيل الأول من القراء

لم يكن مع التوسع في نشر القرآن بين كل طبقات المجتمع المسلم أي تهاون في دقة نقله الشفهي. كان القرآن يقرأ جماعة على الدوام، وكان يعلم على أدق ما يكون في بيان ألفاظه ونطقه. وكما أسلفنا، كانت دواعي حفظ القرآن وتعليمه والحفاظ عليه أكبر كثيرًا من دواعي حفظ الشعر الجاهلي. وتبين روايات كثيرة تفاني الصحابة في حفظ القرآن، ودراسته وتلاوته في الصلاة ليلاً ونهارًا. ويرد في السيرة أسماء وتراجم صحابة كثير لُقّبوا بالقراء أو الحفاظ.

عُرِف لقب «قراء» (جمع: قارئ) منذ العام الرابع بعد الهجرة. وكان يُطلق في بادئ الأمر على أولئك الذين قرأوا شيئًا من القرآن على النبي ﷺ وأتقنوا تلاوته، بقطع النظر عن الكم المقروء. وكذلك وُصف به من كان يحفظ كل ما نزل من القرآن إلى وقته. ثم اقتصر في إطلاقه، بمرور الوقت، على أولئك الذين حفظوا القرآن كاملاً. ويتفق تطور استعمال المصطلح مع سياق تتابع نزول الوحي وانتشار القرآن في المجتمع. ويُفهم هذا من جعل النبي ﷺ الأقرأ للقرآن المقدم للإمامة في الصلاة. ثم تحمّل المصطلح دلالات أخرى في علوم مثل القراءات، فصار يُطلق على درجة معينة رفيعة من إتقان علوم القرآن وقراءاته<sup>(167)</sup>، وفي علم الفقه، وهو فيما يحدد صلاحية إمامة الصلاة، أو في سياق تفسير النصوص والعقود التي يرد فيها المصطلح<sup>(168)</sup>.

وخلالًا للدلالة المستقرة المعروفة للفظ «قراء» القرآن، فقد أخطأ تأويل حديث بأن لفظ «قراء» يعني تاريخيا «أهل القرى». ويرى هذا القول أن الناس قد لبسوا بين المصطلحين ليستفيدوا مكانة سياسية واجتماعية<sup>(169)</sup>. بيد أن هذا التقرير فاسد تاريخيًا وتأثيريًا<sup>(170)</sup>. فحتى لو كان هذا القول الخلط

(167) جعل علماء القرآن درجات لأهل هذا العلم. فمثلًا، المقرئ، عالم تخصص في القراءات المختلفة، ويُقرأ شفاهة. والقارئ المبتدئ يدرس القراءات واحدة واحدة حتى يتقن ثلاثًا منها على الأقل، بينما القارئ المتقدم قد أتقن أكثر القراءات، وخصوصًا الأوسع انتشارًا. أبو الخير ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ت. علي بن محمد العمران (مكة: دار الفوائد، 1998)، 49. (168) اختلف الفقهاء في تعيين القراء المستحقين لعوائد الأوقاف، وخصوصًا حين لا يحدد الواقف شروطًا لذلك. ويكون السؤال: هل تصرف أموال الوقف لكل من يتلو القرآن، بقطع النظر عن حافظًا أم لا؟

(169) Mohammad Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

. وكان للمستشرق الشهير يونبول رأي مشابه: لكنه قصر الأمر على مرحلة معينة من صدر التراث الإسلامي.

G. H. A. Juynboll, "The Qurā' in Early Islamic History," *Journal of the Economical and Social History of the Orient* 16, no. 2 (1973).

وتوسع يونبول في هذه المقولة، فكتب عمليين في مسألة «القراء»:

"The Position of Qur'an Recitation in Early Islam," *Journal of Semitic Studies* 19 (1974), و

"The Qur'an Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues," *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975).

(170) لمناقشة مفصلة لهذا التمييز المفترض، انظر:

Mustafa Shah, "The Quest for the Origins of the Qurra' in the Classical Islamic Tradition," *Journal of Qur'anic Studies* 7, no. 2 (2005).

بين القراءة وأهل القرى معتبرًا؛ فإنه «لا يقوض الوجود التاريخي المواكب لطبقة القراء»<sup>(171)</sup>. ويتجلى في هذا التأويل المزعوم مخاطر النُهج التأويلية الغربية في الدراسات القرآنية، التي عادة ما تعول على تحليلات لغوية سطحية تناقض الثقافة العربية واستعمال اللغة. ومثل هذه الدراسات التأويلية في الأساس أداة أيديولوجية في الدراسات القرآنية كما كانت في الدراسات الإنجيلية<sup>(172)</sup>.

## القراء الشهداء

كان القراء عادة في الصفوف الأولى في الغزوات والمعارك في حياة النبي ﷺ وبعدها، وهو ما أثار مخاوف بعض الصحابة من احتمال فناء حملة القرآن. وفي 4/625، بعد شهور قليلة من استشهاد سبعين صحابيًّا في معركة أحد، قُتل غدراً حوالي ثمانين صحابيًّا من القراء في وقعتي الرجيع وبئر معونة<sup>(173)</sup>. وكان النبي ﷺ قد أرسل أولئك الصحابة استجابة لطلب بعض القبائل غير المسلمة ليعلموهم القرآن وأسس الإسلام.

أما حادثة الرجيع فكانت تديبيرًا غادرًا من قبيلتي عضل وقارة، فقتلوا ثمانية من أصل عشرة أرسلهم الرسول ﷺ، وأسلموا الاثنين الباقيين إلى قريش، فقتلوهما انتقامًا من المسلمين. وقبل أن يصل النبي ﷺ خبر الرجيع، كان قد أرسل سبعين صحابيًّا إلى مالك بن عامر<sup>(174)</sup>، وهو من زعماء العرب، وكان قد طلب مجموعة من القراء ليعلموا قومه. وعلى الرغم من أن مالك قد رفض دعوة النبي ﷺ إلى الإسلام، لكنه أبدى اهتمامًا بتعلم المزيد عن الدين مع قومه. ومع تخوف النبي ﷺ من إرسال جماعة كبيرة من الصحابة في منطقة نجد غير الآمنة، إلا أنه أكبر الجوار الذي وعد به مالك. ومع ذلك، فقد نقض العهد عامر بن الطفيل، ابن أخي مالك، فأغرى حلفاءه بالهجوم على المجموعة، فأسفر ذلك عن مأساة بئر معونة، حيث قتل تسعة وستون صحابيًّا. ولم ينج منهم إلا واحد بلغ المدينة مثنًا بالجراح، وتوفي فيها بعد سنوات. وروي أن الله أنزل آية يثني فيها على أولئك الصحابة لكنها نُسخت<sup>(175)</sup>. ورويت كتب التراجم كرامات كثيرة تتعلق بأولئك الصحابة، قبل وبعد استشهادهم<sup>(176)</sup>.

امتاز قراء بئر معونة بأمرين: معرفتهم بالقرآن، وملازمتهم لخدمة الناس. قال أنس بن مالك: «كنا

(171) Shah, "Quest for the Origins of the Qurra", 20.

(172) Saleh, "The Etymological Fallacy," 670.

(173) الرجيع اسم لبئر يبعد ثمانية أميال من عسفان. وبئر معونة في الحجاز، لكن مكانه الدقيق غير معروف الآن.

(174) لأسماء الصحابة الذين استشهدوا في وقعة بئر معونة وتراجمهم، انظر الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 97-100.

(175) صحيح البخاري، رقم 3064.

(176) انظر مثلاً، الأصهباني، حلية الأولياء، 1: 109-111.

نسميهم القراء، يحطبون بالنهار ويصلون بالليل»<sup>(177)</sup>. فكانوا يشتغلون بالاحتطاب في النهار، فيجمعون الحطب ويخزنونه قرب غرف أمهات المؤمنين والصفة، لحاجة المسلمين. وكانوا في شغل دائم طوال ليالهم في تعلم القرآن والصلاة جماعة: «فكان أهلهم يظنون أنهم في المسجد، وكان أهل المسجد يظنون أنهم في أهلهم»<sup>(178)</sup>. ولقد حزن النبي ﷺ لمقتلهم حزناً بالغاً، قال أنس: «ما رأيت رسول الله ﷺ وجد على سرية ما وجد على السبعين الذين أصيبوا يوم بئر معونة، كانوا يدعون القراء، فمكث شهراً يدعو على قتلهم»<sup>(179)</sup>.

وكان من الشائع معرفة صحابي أو تمييزه بعلاقته بالقرآن، أو أجزاء معينة منه، وهو ما يبين مركزية القرآن في حياة المجتمع. فمن ذلك، أن بعض الصحابة عرفوا بأنهم «أصحاب سورة البقرة»، وهو ما يرى الباقلاني أنه كناية عن حفظ القرآن الكريم كاملاً<sup>(180)</sup>. يفسر الباقلاني بأن سورة البقرة أطول سورة في القرآن وأصعبها في الحفظ، ولم يشع بين الصحابة ابتداءً فهم حفظ القرآن بها. وإنما كانوا عادة يبدأون بقصار المفصل، ولا يحفظون البقرة إلا بعد حفظ أكثر ما نزل سواها من القرآن. تزايدت المخاوف من فقد القراء بمرور الوقت. فمن حادثي الرجيع وبئر معونة، إلى غيرها من المعارك الكبيرة مثل حنين، وإلى بعد وفاة النبي ﷺ وخصوصاً في معركة اليمامة حيث استشهد بين الثلاثين والخمسين من القراء<sup>(181)</sup>، وصارت الحاجة الملحة إلى حفظ القرآن شفاهة وكتابة واجباً كفاً. وبرغم عدد من استشهد من القراء في اليمامة، لكن الغالب أن عدد القراء المتبقين بعدها، كان أكثر من كل من استشهد منهم في المعارك السابقة مجتمعين. يرجح هذا تعبير عمر عن تخوفه بقوله «إني أخشى إن استحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن»<sup>(182)</sup>. كما يدل قوله لأبي بكر الصديق: «إن استحر القتل» المتعلق بالمستقبل، مشدداً على وجوب جمع القرآن نصاً. وأسفرت هذه المناقشة عن بداية عملية متعددة المراحل في جمع ونسخ القرآن.

(177) صحيح البخاري، رقم 3064.

(178) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 92.

(179) صحيح مسلم، رقم 677. كان دعاء النبي، الذي ذكره أنس، في القنوت. وهذا النوع من القنوت يختلف عن غيره، ويسمى «قنوت النوازل»، ويستمر عليه المسلمون حين تنزل بهم نازلة. يُظهر قنوت النبي ﷺ شدة حزنه على فقد القراء، ولم يكن هذا جزءاً لموتهم. وإنما، وكما يبين الفقيه الشافعي جمال الدين الإسنوي (ت. 772\1370)، أن «الحامل على القنوت دفع تمرد القاتل، وجبر مصيبة المسلمين فهم باستخلاف غيرهم، لأنهم كانوا من القراء الشجعان». جمال الدين الإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي، ت. أحمد علي، 10 مجلدات (بيروت: دار ابن حزم، 2009)، 3: 81. وللإستزادة عن القنوت، انظر:

Yousef Wahb, "Qunut Nazilah: A Guide to Making Dua for the Oppressed in Times of War," Yaqeen Institute for Islamic Research, January 2024.

(180) الباقلاني، الانتصار، 151.

(181) خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، ت. أكرم ضياء العمري (الرياض: دار طيبة، 1985)، 111.

(182) صحيح البخاري، رقم 4986.

## عدد الحفاظ في حياة النبي ﷺ

لا نزاع في وجود عدد كبير من حفاظ القرآن وحملته في حياة النبي ﷺ. كان تعليم القرآن عندهم عبادة معظمة، حتى أن الصحابة نُهوا عن قبول أجر على هذه الخدمة، وهو ما سبب الخلاف بين المذاهب الفقهية في جواز أخذ أجر على تعليم القرآن.

تنص بضعة أحاديث -ظاهرها التعارض- على أنه لم يكن الحفاظ في الصحابة إلا أربعة أو خمسة أو ستة<sup>(183)</sup>. حاول العلماء التوفيق بين هذه الأرقام المختلفة، بحمل تلك الأخبار على تأويلات مختلفة: (1) تفضيلات نسبية لفئة معينة من الصحابة [بقصد عدد الحفاظ من فئة معينة من الصحابة كالأنصار مثلاً] أو مقارنة بين فئات معينة منهم، (2) قصد درجة معينة من إتقان القرآن [بقراءته مثلاً]. وبعض العلماء رأى أن من تلك الأخبار ما هو (3) ضعيف السند، أو المتين، بسبب اضطراب العدد أو السياق التاريخي، (4) تعارضها مع أخبار أخرى بحفظ صحابة آخرين (5) بيان صعوبة إحصاء عدد الحفاظ بدقة عملياً، مع ما يعرف من ظروف تتابع نزول الوحي وتعليم الجموع<sup>(184)</sup>.

والجمع بين الروايات المتعددة التي جمعها علماء أمثال الباقلاني والسيوطي والقسطلاني يُثبت أن واحداً وعشرين صحابياً على الأقل قد حفظوا القرآن الكريم كاملاً في حياة النبي ﷺ<sup>(185)</sup>. ويزيد العدد إلى ثلاثة وعشرين إذا أضفنا إليهم مُجمَعاً الذي قيل عنه أنه حفظ القرآن الكريم كله إلا سورتين أو ثلاث<sup>(186)</sup> وعبد الواحد، الذي في صحبته للنبي ﷺ خلاف<sup>(187)</sup>. وهذا العدد لا يدخل فيه الصحابة الذين أتموا حفظ القرآن بعد وفاة النبي ﷺ.

ولكن، إذا كانت عدد الصحابة يقدر بعشرات الآلاف، فلم لم يُعرف منهم إلا قليل من الحفاظ؟ تتطلب تلاوة القرآن كاملاً على النبي ﷺ قرَباً دائماً منه لفترة طويلة، خصوصاً أن القرآن نزل منجماً على ثلاث وعشرين سنة. ولعل تتابع نزول الوحي منع كثيراً من الصحابة ادعاء أنهم حافظون للقرآن

(183) لعرض لتلك الروايات وتحليل للتوفيق بينها، انظر الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 105-107.

(184) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 105-7؛ السيوطي، الإتنان، 2: 458-73؛ الباقلاني، الانتصار، 164-181؛ محمد بن عمر المازري، المعلم بفوائد مسلم، ت. محمد النيفر، 3 مجلدات (تونس: بيت الحكمة، 1987)، 3: 262-265.

(185) وهؤلاء هم أبو بكر الصديق، أبي بن كعب، أبو أيوب الأنصاري، أبو الدرداء، تميم الداري، زيد بن ثابت، أبو زيد قيس بن السكن، سالم بن معقل مولى أبي حذيفة، سعد بن معاذ الأوسي، عقبة بن الصامت، عبد الله بن عمرو، عبد الله بن قيس، عبد الله بن مسعود، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، عمر بن الخطاب، قيس بن أبي صعصعة، معاذ بن جبل، أو ورقة بنت عبد الله بن الحارث.

(186) السيوطي، الإتنان، 2: 468.

(187) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 89-90.

كاملاً، إذ إن أحدهم لا يدري ما لعله سينزل بعدُ على النبي ﷺ أو ما نُسخ مما كان قد حفظه، إلى جانب مراجعة الحفظ مع غيره. وبعد تقرير ما سلف يعلق الباقلاني قائلاً:

وإذا وجب ذلك، لم يستفص بينهم عدد حفاظ جميع ما نزل، ولم يكن لهم إلى ذلك سبيل ولا طريق، ولم يُنكر لأجل هذا أن يكون حفظ القرآن على عهد رسول الله ﷺ جماعة لم يخبروا بذلك عن أنفسهم، ولا خبر به عنهم غيرهم، ولأن ذلك [أي الحفظ] لا ينتشر ويستفيض ويتقرر علمه إلا بعد موت النبي ﷺ، وانقطاع الوحي والعلم بآخر ما نزل، وخُتم به الكتاب، وأن السورة قد كُملت واستقرت، وتم نظمها ورُتبت في مواضعها، وجمعت فيها آياتها<sup>(188)</sup>.

ومن المعقول أيضاً، أن كثيراً ممن حفظ القرآن من الصحابة أخفى ذلك خوفاً من الرياء المحبط للعمل<sup>(189)</sup>. وتبين أخبار عدة توقي الصحابة من إعلان حفظهم للقرآن. روي عن الحسن البصري أنه قال: «لقد أدركنا أقواماً إن أحدهم قد جمع القرآن وما شعر به جاره، ولقد أدركنا أقواماً ما كان في الأرض عمل يقدر على أن يعملونه سراً فيكون علانيةً أبداً»<sup>(190)</sup>.

وبالجملة تحامى الصحابة وصف أحد بحافظ القرآن إن احتمل أن تكون فاتته آية أو كلمة. كما لم ير الصحابة الحفظ وحده كافياً؛ فالحافظ الحق ينبغي أن يفقه أحكام القرآن الشرعية ويلتزم بها. روي أن رجلاً قال لأبي الدرداء إن ابني هذا قد جمع [أي حفظ] القرآن، فقال: «اللهم غُفراً، إنما جمع القرآن من سمع له وأطاع»<sup>(191)</sup>. فلا جرم أن عمر بن الخطاب، حين سمع تلاوة عقبة بن عامر العذبة لسورة التوبة، قال: «ما كنت أظن أنها نزلت»<sup>(192)</sup>. ولا يُعقل أن عمر لم يكن يعرفها، مع شهرتها، وتلاوتها على الناس في موسم الحج، وذيوع تعليمها لما فيها من الأوامر والنواهي. وعلى هذا فمقصود قوله أن مجرد الحفظ لا يجعل المرء من أهل القرآن.

ونجد مثل هذا المقياس الرفيع في التفسير الفقهي لحديث النبي ﷺ في أولوية إمامة الصلاة: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله»<sup>(193)</sup>. هل الأقرأ لكتاب الله هو القارئ المتمكن، أم المتفقه في الدين؟ يقول الجويني مبيئاً مذهب الشافعية في المسألة في تقديم الأفقه للإمامة:

(188) الباقلاني، الانتصار، 176-177.

(189) الباقلاني، الانتصار، 177.

(190) ابن المبارك، الزهد، ت. حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: مجلس إحياء المعارف، 1966)، 45.

(191) الباقلاني، الانتصار، 178. وينقل ابن حجر ذلك في فتح الباري ويشير إلى أن أحمد أورده في الزهد. ابن حجر العسقلاني،

فتح الباري، 9: 51.

(192) الباقلاني، الانتصار، 179.

(193) صحيح مسلم، رقم 673.

وظاهر الحديث الذي رويناه مشعر بتقديم الأقرأ، ولكن الشافعي أول الحديث، ونزله على الوجه الحق، فقال: فإنَّ الأغلب في الصحابة أن من كان أقرأ، كان أفقه. وقد روي أنهم كانوا يتلقون خمسًا من القرآن، ثم لا يجاوزونها حتى يعلموا ما فهمن، ويعملوا بما فهمن، فكان القراءة فقهاء في ذلك الزمان<sup>(194)</sup>.

وعلى هذا، فإن تعظيم الصحابة لكتاب الله وتقديدهم بشرط صارم في وصف الحفظ الحق، كان مانعًا لهم من إعلان أنهم أو غيرهم حفاظًا للقرآن أو جامعين له. وبرغم من أن هذا يزيد من صعوبة التيقن من العدد الدقيق للحفاظ من الصحابة، لكنه يؤكد كثرة عددهم.

### الطبقة الأولى من القراءة (القرن الأول الهجري\السابع الميلادي)

حُفظت تراجم القراءة بطبقاتهم المختلفة، منذ زمن الصحابة إلى القرون المتأخرة، في معاجم تراجم عديدة، مبينة اتصال سلاسل إقراء وتعليم القرآن. من هذه المعاجم كتاب «طبقات القراءة» لأبي عمرو الداني (ت. 1053/444)، وهو مفقود، و«معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار» للذهبي (ت. 1358/748)، وهو من أهم الكتب في هذا الفن، و«غاية النهاية في طبقات القراءة» لابن الجزري (ت. 1429/833) الذي ذكر أنه ضمَّنه ما في كتابي الذهبي والداني. ثم إن «معرفة القراءة» للذهبي قد استرعى نظر علماء مثل تاج الدين ابن مكتوم (ت. 1348/749)، فأضاف إليه عشرين ترجمة أخرى، ونجم الدين عمر بن محمد الهاشمي (ت. 1480/885) فرتبَّه على حروف المعجم.

وقد عد الذهبي في كتابه «معرفة القراءة» ثماني عشرة طبقة منذ عهد النبي ﷺ إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، رتب فيها تراجم 734 قارئًا. وذكر الذهبي في الطبقة الأولى سبعة من الصحابة تلقوا القرآن مباشرة من النبي ﷺ، واثنى عشر من تلامذتهم في الطبقة الثانية. ولمقصود هذا المقال سنقتصر على الاعتناء بالطبقتين الأولى والثانية.

وكان شرط الذهبي في الطبقة الأولى شديدًا، وهو أنهم جميعًا: (1) قرأوا على النبي ﷺ كما يذكر تصريحًا أو ضمَّنًا في الأخبار الصحيحة، (2) تلقوا القرآن مشافهة لا كتابة، (3) حفظوا القرآن كاملاً، (4) علموا عددًا من الصحابة والتابعين، (5) كانوا في أسانيد القراءات العشر المتواترة. فخلص بهذا الشرط للذهبي سبعة من الصحابة<sup>(195)</sup>:

1. أبي بن كعب (ت. 650/30): وصفه النبي ﷺ بأنه الأقرأ لكتاب الله في هذه الأمة. وقال رسول ﷺ

(194) عبد الملك الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت. عبد العظيم الديب (بيروت: دار المنهاج، 2007)، 2: 415-416.

(195) الذهبي، معرفة القراءة، 1: 24-42.

- أَنَّ الله أمره أن يقرأ على أبي. وكان أبي في اللجنة التي اختارها عثمان لنسخ القرآن في كتابته وترتيبه النهائي.
2. عبد الله بن مسعود (ت. 653/32): قال النبي ﷺ «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد [لقب ابن مسعود]»<sup>(196)</sup>. وقال ﷺ «من أراد أن يقرأ القرآن غصًا كما أنزل فليقرأه بقراءة ابن أم عبد»<sup>(197)</sup>. وابن مسعود من أهم المساهمين في تعليم القرآن جماعيًا بين الصحابة<sup>(198)</sup>.
3. أبو الدرداء الأنصاري (ت. 652/32): أسس حلقات تعليم القرآن في مسجد دمشق، وتزعم نشر القرآن في الشام.
4. عثمان بن عفان (ت. 656/35): وهو من كتبه الوحي في عهد النبي ﷺ، والخليفة الذي كان في عهده الجمع النهائي للقرآن المسمى بمصحف عثمان. وكان عثمان معروفًا بدوام التلاوة للقرآن، وروي عنه تلاوة القرآن الكريم كاملاً في ركعة واحدة في قيام الليل<sup>(199)</sup>.
5. علي بن أبي طالب (ت. 661/40): وهو كاتب آخر من كتاب الوحي في عهد النبي ﷺ، كان عليُّ ﷺ أستاذًا لابن عباس وأبو عبد الرحمن السلمي (ت. 693/74)، الذي شهد على أن عليًا كان أقرأ الناس للقرآن<sup>(200)</sup>. وبعد وفاة النبي ﷺ جمع عليُّ القرآن ورتبه بحسب نزوله، وهو ما أخرج بيعته لأبي بكر بالخلافة.
6. أبو موسى الأشعري (ت. 4-62/4-42): أثنى عليه النبي ﷺ لجمال صوته بالقرآن، وقال له ﷺ: «لقد أوتيت مزاميرًا من مزامير آل داود عليه السلام»<sup>(201)</sup>.
7. زيد بن ثابت (ت. 665/45): أحد أهم كتبة النبي ﷺ وكان رئيس لجنة نسخ المصحف في عهد أبي بكر وعثمان. وقد دفع إليه النبي ﷺ راية قومه بني النجار في غزوة تبوك، وقال ﷺ: «القرآن مقدم»<sup>(202)</sup>.
- ويجدر الإشارة إلى أمرين في طبقة القراء الأولى عند الذهبي، وهي التي أصبحت بارزة في كتب

(196) مستدرک الحاكم، رقم. 5387.

(197) سنن ابن ماجه، رقم 138.

(198) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 93. عدّ ابن الجزري اثنا عشر تلميذًا من أصحاب ابن مسعود كانوا يعلمون القرآن. أبو

الخير ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ت. غوتلف برجستراسر، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 1: 458.

(199) أفرد الباقلائي فصلًا في فضائل عثمان، وأبرز فيه حفظه وعلمه بالقرآن. الباقلائي، الانتصار، 189-190.

(200) أفرد الباقلائي فصلًا في فضائل علي، أبرز فيه حفظه وعلمه بالقرآن، الباقلائي، الانتصار، 191-193.

(201) سنن النسائي، رقم 1020.

(202) مستدرک الحاكم، رقم 421.

الطبقات والتراجم اللاحقة حول تاريخ القرآن الكريم وقراءاته، وهما: 1) أنها ليست جامعة، حيث توافر شرط الذهبي في عدد آخر من الصحابة، و 2) أن المعايير صارمة، لاسيما اشتراط الظهور في أسانيد القراءات العشر المتواترة.

ويتوافر في شرط الذهبي ستة آخرون من الصحابة على الأقل، تنطبق عليهم شروط العرض أو الإقراء على النبي ﷺ، وعلموا غيرهم وكانوا في أسانيد القراءات العشر المعتمدة، هم:

1. معاذ بن جبل (ت. 639/18): وهو أحد أربعة من الصحابة أمر النبي ﷺ الناس أن يأخذوا القرآن عنهم. أرسل إلى الشام مع أبي الدرداء لتعليم الناس القرآن، وقد قرأ ابن عامر -أحد القراء العشر- عليهما، وإن خالف في هذا بعض علماء القراءات<sup>(203)</sup>.
2. عمر بن الخطاب (ت. 644/23): وقد صرح أن النبي ﷺ علمه القرآن. وتشهد روايات عدة أن عمر حفظ القرآن كاملاً، وتوثق روايات أخرى إمامته الصلاة بالسور الطوال من القرآن<sup>(204)</sup>. وشهد ابن مسعود على حفظه وقال: «كان أقرأنا لكتاب الله»<sup>(205)</sup>. وعمر في أسانيد ستة من القراءات المعتمدة<sup>(206)</sup>، وهو ما يؤكد تلقيه المباشر عن النبي ﷺ وقيامه بتعليم القرآن<sup>(207)</sup>.
3. فضالة بن عبيد (ت. 672/53): زوي أنه قرأ على النبي ﷺ. وكان ابن عامر يمسك مصحف فضالة وهو يسمع تلاوته ليتثبت من دقة التلاوة ومطابقتها للنص المكتوب<sup>(208)</sup>.
4. عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت. 693/74): ذكر ابن الجزري أنه روى حروفاً مختلفة<sup>(209)</sup>، وأكد قراءته على النبي ﷺ. وابن عمر في أسانيد ثلاثة من القراءات المعتمدة<sup>(210)</sup>.
5. أنس بن مالك (ت. 533/91): كان خادماً للنبي ﷺ عشر سنين. وذكر ابن الجزري أنه «روى

(203) بينما ضعف ابن الجزري والهمداني قراءة ابن عامر على معاذ، إلا أن السخاوي في الخبر المذكور من المنسوب لابن عامر نفسه، وأبا الكرم الشهرزوري قد أكدا وقوع اللقاء والقراء. ابن الجزري، غاية النهاية، 1: 424؛ أبو العلاء الحسن بن الحسن الحمذاني، غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار، ت. أشرف طلعت (الرياض: جامعة الرياض، 1994)، 30؛ أبو الكرم المبارك بن الحسن الشهرزوري، المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر، ت. إبراهيم الدوسري، 4 مجلدات (الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، 2023)، 1: 343-344.

(204) أفرد الباقلائي فصلاً في مناقب عمر وحفظه القرآن وعلمه به، الانتصار، 186.

(205) الباقلائي، الانتصار، 188.

(206) ابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، ويعقوب، وخلف. جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 33-34.

(207) كان عمر معروفاً بتأييد الوحي لرأيه في خمس مناسبات. وهي: 1) اتخاذ مقام إبراهيم صلى، 2) احتجاج أمهات المؤمنين، 3) إمكان أن يبذل الله النبيّ هين نساء خيراً منهن، 4) أسرى بدر، 5) وختام الآية 14 من سورة المؤمنون. وقد أشار السيوطي إلى أحد مباحث علوم القرآن، وهو موافقات القرآن لعمر، وقد أفرد فيه العلماء كتباً بالتأليف السيوطي، الإتيان، 1: 228-232.

(208) المرجع السابق.

(209) ابن الجزري، غاية النهاية، 1: 437-438.

(210) نافع وأبو عمرو، ويعقوب.

القرآن عنه ﷺ «سماعاً». وبينما السماع أقل درجة من العرض، لكنه يُعد بديلاً للعرض، ولا سيما بالنظر لطول صحبة أنس للنبي ﷺ، وهو ما يرجح أنه عرض القرآن كذلك على النبي ﷺ<sup>(211)</sup>.

6. واثلة بن الأسقع (ت. 704/85): روى تلميذه ابن عامر أن واثلة قرأ على النبي ﷺ<sup>(212)</sup>. وهكذا، اقتصر الذهبي في تصنيفه للطبقة الأولى من قراء الصحابة على سبعة، بسبب اشتراطه وجودهم في أسانيد القراءات المتواترة. ومع ذلك، فإن العديد من الصحابة الآخرين يستوفون المعايير الأربعة الأخرى وأسهموا إسهامات بارزة في حفظ القرآن الكريم. وقد أقر الذهبي بذلك بقوله: وقد جمع القرآن غيرهم من الصحابة كعماد بن جبل وأبي زيد وسالم مولى أبي حذيفة، وعبد الله بن عمر وعقبة بن عامر، ولكن لم تتصل بنا قراءتهم فلهمنا اقتصرنا على هؤلاء السبعة - ﷺ، واختصرنا أخبارهم، فلو سقتها كلها لبلغت خمسين كراساً<sup>(213)</sup>.

وكما أشرنا آنفاً، يمكن توسيع قائمة الذهبي لتشمل ثلاثة وعشرين صحابياً ممن حفظوا القرآن الكريم في حياة النبي ﷺ. وقد قدمنا ذكر اثنين منهم ممن ذكرهم الذهبي في استدراكه هذا، وهما عماد بن جبل وعبد الله بن عمر، إذ يستوفيان معايير الطبقة الأولى. وأما أبو زيد، قيس بن أبي صعصعة (ت. غير معروف)، فقد ذُكر في الأحاديث التي تنص على عدد من الحُقاظ<sup>(214)</sup>. ووصف النبي ﷺ سالم مولى أبي حذيفة بأنه من أكفأ معلمي القرآن<sup>(215)</sup>. أما عقبة بن عامر (ت. 678هـ/678م)، وهو أحد أهل الصُّفَّة، فقد ورد أنه قرأ عدة سور من القرآن على النبي ﷺ وعلى عمر بن الخطاب ﷺ. كما يُذكر أنه كان من الحُقاظ في حياة النبي ﷺ، وأنه امتلك نسخة من المصحف كتبها بنفسه<sup>(216)</sup>. وغالب الظن أن هؤلاء جميعاً قد أقرأوا غيرهم كذلك وإن لم تتوافر أسانيد موثقة تربطهم بالقراء العشرة.

وهكذا يمكن إضافة العديد من الصحابة الآخرين إلى هذه القائمة كروابط محتملة في أسانيد القراءات، لا سيما من الطبقة الأولى، مثل عبادة بن الصامت (ت. 34هـ/655م)، الذي ورد اسمه في الأحاديث التي تُشير إلى خمسة من حَمَلَة القرآن من الأنصار<sup>(217)</sup>، كما كان معلماً للقرآن لأهل

(211) جبل، وثاقفة نقل النص القرآني، 42.

(212) علم الدين السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، ت. علي حسين البواب، مجلدان (مكة: مكتبة التراث، 1987)، 2: 445.

(213) الذهبي، معرفة القراء، 1: 42.

(214) البخاري، 5004. اختلف في تعيين اسم الصحابي أبي زيد على خمسة أقوال. انظر السيوطي، الإتقان، 2: 1470-1.

(215) البخاري، 3808.

(216) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 12 جزء (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1907-1909)، 7: 243.

(217) فتح الباري، 9: 52.

الصُّفَّة<sup>(218)</sup>. ويشير إقراءه النشط للقرآن في حمص وفلسطين خلال خلافة عمر إلى احتمال كونه جزءاً من أسانيد بعض القراءات<sup>(219)</sup>.

علاوةً على ذلك، فإنَّ أبا بكر الصديق من أولى من يمكن استدراكه على أهل هذه الطبقة الأولى، كونه أول من جمع القرآن في مصحف واحد. وذكر ابن الجزري أنه دار بينه وبين شيخه -الحافظ ابن كثير - مناقشات في مسألة حفظ أبي بكر، وأن ابن كثير قال:

أنا لا أشك أنه قرأ القرآن. ثم قال: وقد رأيت نص الإمام أبي الحسن الأشعري -رحمه الله- على حفظه القرآن، واستدل على ذلك بدليل لا يرد، وهو أنه صح عنه ﷺ بلا نظر أنه قال: «يؤم القوم أقرء وهم لكتاب الله وأكثرهم قرآنا» وتواتر عنه ﷺ أنه قدمه للإمامة ولم يكن ﷺ ليأمر بأمر ثم يخالفه بلا سبب فلولا أنَّ أبا بكر -ﷺ- كان متصفاً بما يقدمه في الإمامة على سائر الصحابة<sup>(220)</sup>.

## الطبقة الثانية من القراء (القرن الأول، ومطلع القرن الثاني)

أورد الإمام الذهبي في الطبقة الثانية من القراء ثلاثة صحابة وتسعة من التابعين، تنطبق عليهم الخصائص التالية: (1) كلُّ قرأ القرآن على صحابي من الطبقة الأولى أو أكثر، و(2) الاثنا عشر كلهم في سلاسل أسانيد القراءات العشر<sup>(221)</sup>. أضاف محمد جبل لقائمة الذهبي أربعة عشر صحابياً غيرهم، موافقين لشروط تلك الطبقة. تضم قائمة الذهبي:

1. أبو هريرة (ت. 57-67/8-7): أسلم في السنة السابعة للهجرة، وكان من أهل الصفة، ووقف نفسه ووقته على النبي ﷺ. وهو مشهور برواية الحديث، وروي أنه قرأ القرآن على النبي ﷺ مباشرة<sup>(222)</sup>. قرأ أبو هريرة على أبي بن كعب، وأقرأ عبد الرحمن الأعرج، أحد شيوخ نافع المدني (أحد القراء العشرة). كذلك أقرأ أبو هريرة أبا جعفر، وهو بدوره أقرأ أبا عمرو، وكلاهما من القراء العشرة.

2. علقمة بن قيس النخعي (ت. 62/681): تابعي ولد في حياة النبي ﷺ وأخذ عن ابن مسعود، وقد

(218) شرف الدين النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 4 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية)، 1: 265-7.

(219) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 43-6.

(220) ابن الجزري، غاية النهاية، 1: 431. وعزا ابن كثير في تفسيره كلام الأشعري إلى كتاب فضائل الصديق لأبي بكر ابن زنجويه.

انظر إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، 17.

(221) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 60.

(222) المرجع السابق، 42.

- قال له ابن مسعود «لو رأك رسول الله ﷺ لسر بك»<sup>(223)</sup>. وأخذ عنه إبراهيم النخعي وعبيد بن نضلة، ويحيى بن وثاب. وهو في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
3. عبد الله بن عباس (ت. 687/68): وهو أشهر المفسرين من الصحابة. قرأ على أبي بن كعب وزيد بن ثابت. وأقرأ سعيد بن جبير، وسليمان بن قُتة البصري، وعكرمة بن خالد المخزومي، وأبو جعفر. وإلى ابن عباس تصل أسانيد قراءات أبي جعفر، ونافع، وابن كثير، وأبي عمرو.
4. أبو الأسود الدؤلي (ت. 689/69): تابعي، أسلم في حياة النبي ﷺ، ولم يلقه. قرأ الدؤلي على عثمان وعلي، وأقرأ ابنه أبا حرب، ويحيى بن يعمر ونصر بن عاصم. وهو في أسانيد أبي عمرو وحمزة.
5. عبد الله بن السائب (ت. قبل 689/70): وهو من صغار الصحابة، أخذ عن أبي وعمر بن الخطاب. وأقرأ مجاهد بن جبر، وابن كثير. وإلى ابن السائب تنتهي أسانيد ابن كثير وأبي عمرو.
6. حطان بن عبد الله الرقاشي (ت. بعد 689/70-690): وهو تابعي قرأ على أبي موسى الأشعري وأقرأ الحسن البصري، والحسن ممن تنتهي إليهم قراءة أبي عمرو.
7. عبد الله بن عياش المخزومي (ت. بعد 690/70): وهو تابعي، قرأ على أبي وأقرأ أبا جعفر، وشيبة بن نصاح، وعبد الرحمن بن هرمز، ومسلم بن جندب، وي زيد بن رومان - وكلهم من شيوخ نافع. وابن عياش في أسانيد أبي جعفر، ونافع وأبي عمرو.
8. الأسود بن يزيد النخعي (ت. 694/75): تابعي قرأ على ابن مسعود وأقرأ يحيى الأسدي وإبراهيم النخعي، وآخرين. والأسود في أسانيد حمزة والكسائي.
9. أبو عبد الرحمن السُّلبي (ت. بعد 689/70-690): وهو تابعي، وابن صحابي. قرأ السُّلبي على أعلام القراء من الصحابة ومنهم عثمان وعلي وابن مسعود وأبي زيد (وقد قرأ على زيد ثلاث عشرة ختمة). ومن تلامذته الحسن والحسين (سبطا النبي ﷺ)، وعاصم (أحد القراء العشرة)، وعطاء بن السائب وأبو إسحاق السبيعي. يقول عالم القرآن الجليل ابن مجاهد (ت. 936/324): «أول من أقرأ بالكوفة القراءة التي جمع عثمان رضي الله تعالى عنه الناس عليها أبو عبد الرحمن السُّلبي»<sup>(224)</sup>. أقرأ السُّلبي في الكوفة لمدة أربعين سنة إلى وفاته في سن التسعين. وهو في أسانيد عاصم وحمزة والكسائي وخلف.

(223) المرجع السابق، 55.

(224) أبو بكر بن مجاهد، السبعة في القراءات، ت. شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، 1979)، 68.

10. المغيرة بن أبي شهاب المخزومي (ت. 709/91): وهو تابعي قرأ على عثمان وأقرأ ابن عامر.  
 11. أبو العالية الرياحي (ت. 90-708/6-14): وهو تابعي، أسلم في خلافة أبي بكر. قرأ الرياحي على عمر وأبي زيد وابن عباس. ويقول فيه المحدث ابن أبي داود (ت. 929\316): «ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن منه»<sup>(225)</sup>. والرياحي في أسانيد أبي عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف.

12. أبو رجاء العطاردي (ت. 723/105): وهو تابعي أسلم في حياة النبي ﷺ ولكن لم يلقه، توفي في سن 127 أو 130 سنة. قرأ العطاردي على أبي موسى الأشعري وابن عباس وأقرأ أبو الأشهب العطاردي شيخ يعقوب (أحد العشرة).

وأضاف د. محمد جبل أربعة عشر من التابعين، تنطبق عليهم شروط الذهبي في الطبقة الثانية (القراءة على رجل أو أكثر من الطبقة الأولى، وأن يكون في أسانيد القراء العشرة). وقد حاول أن يرتبهم من حيث سبق إدراكهم العصر النبوي [المختلف في صحبتهم، ثم كبار التابعين، ثم سائر التابعين]. وفيما يلي قائمة د. جبل مرتبة زمنياً:

1. مسروق بن الأجدع (ت. 682/63): قرأ على ابن مسعود، وأقرأ ابن وثاب. ومسروق في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

2. عمرو بن شرحبيل الهمداني (ت. 682/63): قرأ على ابن مسعود، وأقرأ أبا إسحاق السبيعي. وعمرو في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

3. عبيدة بن عمرو السلماني (ت. 691/72): أسلم في حياة النبي ﷺ، لكن لم يلقه قط. قرأ على ابن مسعود وأقرأ إبراهيم النخعي وآخرين. والسلماني في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

4. عاصم بن ضمرة السكوني (ت. 693/74): قرأ على علي وأقرأ أبا إسحاق السبيعي. وعاصم في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

5. عبيد بن نضلة الخزاعي (ت. 694/74): قرأ على ابن مسعود وأقرأ يحيى بن وثاب. وكان مقرئ أهل الكوفة في زمانه، وفي صحبته للنبي ﷺ خلاف كما يقول الذهبي (أي من المحتمل أنه قد لقي النبي ﷺ). وعبيد في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

6. زيد بن وهب (ت. بعد 699/80): سافر لرؤية النبي ﷺ ولكنه وصل بعد وفاته ﷺ. قرأ زيد على ابن مسعود وأقرأ سليمان الأعمش. وزيد في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

7. أم الدرداء الصغرى هجيمة بنت حيي (ت. بعد 699/80): قرأت على زوجها أبي الدرداء، وأقرت عطية بن قيس، ويونس بن هبيرة وإبراهيم بن أبي عبلة (وقد قرأ عليها سبع ختمات). وقد صار عطية بن قيس بعد ذلك قارئ دمشق بعد ابن عامر، وروي أن الناس كانوا يصلحون مصاحفهم على قراءته.
8. زر بن حبيش (ت. 701/82): قرأ على ابن مسعود، وعثمان وعلي، وأقرأ عاصمًا وغيره كثيرين. توفي عن 120 سنة. وزر في أسانيد عاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف.
9. عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت. 702/83): قرأ على علي وأقرأ ابنه عيسى. وابن أبي ليلى في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
10. سعد بن إياس (ت. 714/96): أدرك حياة النبي ﷺ لكن لم يلقه قط. قرأ على ابن مسعود وأقرأ عاصمًا ويحيى بن وثاب. وسعد في أسانيد عاصم وحمزة والكسائي وخلف.
11. عبيد بن قيس الكلابي (لا يُعرف تاريخ وفاته): قرأ على ابن مسعود وأقرأ ابن وثاب. وعبيد في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
12. ابن عامر: وهو أحد القراء العشرة. قرأ على عدد من الصحابة منهم أبو الدرداء، ومعاذ، وفضالة، وائلة ومعاوية وقيل عثمان.
13. محمد بن مسلم الزهري (ت. 741/124): قرأ على أنس بن مالك، وأقرأ نافعًا.

## حفظ النص القرآني وسؤال التواتر

تتوافر البراهين التاريخية الواضحة على النقل الشفهي المبكر لنص القرآني كاملاً خلال حياة النبي ﷺ. ولا ريب أن تقوى المؤمنين الأوائل، الذين وُصفوا في القرآن بأنهم {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ}، تستلزم العناية الدقيقة التي أولوها لحفظ النص شفهيًا. كما أن الدور المركزي لتلاوة القرآن في الصلاة -وهي ركن من أركان الإسلام- يعزز من انتشار القرآن في حياة المسلمين الأوائل، ويُعد مثالاً عملياً على التواتر في المعلومات غير السمعية. فإن كان ثمة اتفاق بين علماء الإسلام وجل الأكاديميين الغربيين على التاريخ المبكر للنص القرآني، فإن ذلك يستتبع أن المجتمع المسلم قد أولى أهمية كبيرة للتلاوة الصحيحة والمنقولة شفهيًا، مما جعل القرآن حاضرًا في مشهد الإسلام المبكر.

وينتج عن ما تقدم من معلومات عن الحفظ الشفهي للنص القرآني عدة استنتاجات هامة: أولاً، بلغ النبي ﷺ النص القرآني كاملاً لمجموعة من أصحابه. ثانيًا، ضمنت كثرة عدد الحفاظ دقة النقل، مع

وجود النبي ﷺ بين ظهرانهم يتيح لهم المراجعة وتصويب الحفظ. ثالثاً، كانت الذاكرة الجماعية لهذه الأمة كافية لتأسيس تواتر القرآن، مما يضمن العلم اليقيني بصحته. وقد أصبح مفهوم التواتر نقطة محورية في المناقشات الدائرة على صحة النص القرآني، وقراءته المختلفة. وبينما لا يُشكُّ عمومًا في صحة نقل القرآن الشفهي والمكتوب منذ زمن عثمان والقراء الأوائل إلى زمننا هذا، فإن الأسئلة المتعلقة بالحفظ المبكر للنص كثيرًا ما تثير إشكال التواتر - وهو مفهوم تطور لاحقًا وخضع لتطورات نظرية كبيرة.

التواتر مفهوم إبستمولوجي في الفكر الإسلامي، يشير إلى نقل المعلومات من خلال مصادر مستقلة متعددة، مما يؤدي إلى اليقين بصحة تلك المعلومات. وقد طوره علماء الإسلام لضمان صحة النصوص الدينية والبيانات الأساسية لتراثها، وهذا يعمل التواتر في إطار معرفي عام كشرط كافٍ، رغم أنه ليس ضروريًا، للمعرفة. على عكس النظريات التوافقية التي تؤكد على التناسق بين المعلومات الجديدة والمعتقدات السابقة، يستمد التواتر سلطته من استبعاد احتمال الخطأ أو التواطؤ بسبب التحقق والتأييد الواسع<sup>(226)</sup>. هذا النهج التراكمي يتماشى مع إبستمولوجيا اجتماعية، تؤكد على الطبيعة الجماعية للتحقق من المعرفة<sup>(227)</sup>. وعلى الرغم من أن العلماء المسلمين لم يصنفوا التواتر بشكل صريح ضمن الإطارات الداخلية أو الخارجية، فإن معاييرهم تعكس عناصر من كلا المنظورين<sup>(228)</sup>.

يمكن تتبع أصول التواتر إلى التجريبية اليونانية، التي تم نقلها على الأرجح من خلال علماء المعتزلة الذين قاموا بتكييفها ضمن الفلسفة الإسلامية والخطاب الكلامي. وساهم الفلاسفة المسلمون في مناقشة التواتر كعنصر أساسي للمعرفة من خلال تحليل مكونات القياس المنطقي. وقد ميزوا بين دوكسا أفلاطون (الرأي الشعبي) وإندوكسا أرسطو (الحقائق المقبولة)، وفهموا أن دوكسا قد تخدم الأغراض البلاغية، لكنها ليست أساسًا موثوقًا للتفكير السليم. أما إندوكسا، باعتبارها الحقائق المقبولة على نطاق واسع حول العالم المادي التي تم تناقلها عبر الأجيال ونجحت في اجتياز اختبار الزمن، فيمكن أن تُستخدم كافتراضات صحيحة في القياس. على سبيل المثال، الإيمان بوجود أرض

(226) مفهوم التأييد، الذي يعزز التبرير الإبستمولوجي من خلال تراكم الأدلة، تم تطبيقه لفترة طويلة في السياقات القانونية، مثل القانون الاسكتلندي، حيث يُشترط في الإدانة الجنائية. ومن هنا فإن حياديته وعموميته يجعلان منه أداة محتملة لحل الخلاف حول وثيقة النصوص الدينية.

Suheil Laher, *Tawātur in Islamic Thought: Transmission, Certitude, and Orthodoxy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 7.

(227) See Alvin Goldman, "Social Epistemology," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2024 edition), <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social>.

(228) Laher, *Tawātur in Islamic Thought*, 16.

تُسمى الصين أو حاكم يُدعى قيصر-رغم أنهما ليسا بديهيين أو قابلين للاستنتاج عبر المنطق الصوري- إلا أنهما مقبولان على نطاق واسع باعتبارهما حقيقة. وهذه المعرفة، على الرغم من افتقارها إلى الأدلة المباشرة أو الإثبات الاستنتاجي، تُعتبر صحيحة لأنها تم تأكيدها باستمرار من قبل التجربة الجماعية للمجتمعات<sup>(229)</sup>.

كان للمعتزلة الأوائل يد في أساس تشكيل هذا المفهوم، ويُعزى إلى واصل بن عطاء (ت 748/131) أنه كان أول من علم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحتها وفسادها. وقد أبرز تصنيف واصل للمعرفة - كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع - السلطة المعرفية للتواتر كأداة حيوية للتحقق من المعرفة المنقولة<sup>(230)</sup>. بحلول القرن الرابع/العاشر، أصبح التواتر مصطلحًا تقنيًا للتقارير المتعددة المؤكدة<sup>(231)</sup>.

تطور مفهوم التواتر تطورًا كبيرًا ليصبح من أركان الإبيستمولوجيا [نظرية المعرفة] الإسلامية، واندماج تدريجيًا في مختلف التخصصات الإسلامية، مثل الكلام، وأصول الفقه، والحديث، واللغويات، والدراسات القرآنية<sup>(232)</sup>. وظلت معايير واصل الأولية للتواتر - استحالة التواطؤ (تواطؤ)، والاتفاق المتبادل (تراسل)، والاتفاق العرضي (اتفاق)<sup>(233)</sup> - أساسية عبر مختلف المذاهب الفكرية.

يقدم الجاحظ (ت 255هـ/868م) عرضًا بليغًا للأسس العقلية التي يقوم عليها هذا المبدأ. إذ يرى أنّ الإنسان خُلِقَ عاجزًا بطبعه عن إدراك مصالحة على وجه الكمال، ومع ذلك كلفه الله تعالى بالطاعة، وأرسل إليه رسله، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: 165). وحيث لم يتيسر لأكثر الناس أن يشهدوا براهين الرسل، أو يعاينوا خوارق العادات من الأنبياء، أو يسمعوها حججهم، أو يطلعوا على سلوكهم مباشرة، فقد لزم أن ينقل من أدرك هذه الآيات من الناس أخبارهم إلى من لم يشهدها. وبهذا تصبح أسماع الغائبين متلقيّة لشهادة الشهود. ثمّ يُفصّل الجاحظ القول في ذلك قائلاً:

على أن العدد الكثير المختلفي العلل المتضادّي الأسباب المتفاوتي الهمم لا يتفقون على تخرُّص الخبر في المعنى الواحد، وكما لا يتفقون على تخرُّص الخبر في المعنى الواحد على

(229) Hossein Modarressi, "Facts or Fables? Muslims' Evaluation of Historical Memory," *Studia Islamica* 114 (2019), 210.

لرد ابن تيمية على ادعاء الفلاسفة بأنّ القضايا المبنية على المعلومات المتواترة لا تشكل حججًا ضد الآراء المخالفة، انظر: Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 32.

(230) أبو هلال العسكري، الأوائل، ت. محمد الوكيل (طنطا: دار البشائر للثقافة والعلوم الإسلامية، 1987)، 374.

(231) Laher, Tawātur in Islamic Thought, 19.

(232) يُنسب إلى اللغوي وعالم القرآن أبو بكر الأنباري (ت. 1181/577) أنه كان أول من قسّم نقل اللغة إلى تواتر وأحاد.

(233) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة وفضل الاعتزال، ت. فؤاد السيد (بيروت: دار الفارابي، 2017)، 203.

غير التلاقي والتراسل إلا وهو حق فكذا لا يمكن مثلهم في مثل عليهم التلاقي عليه والتراسل فيه، ولو كان تلاقيهم مُمكنًا وتراسلهم جائزًا لظَهَرَ ذلك وفشا واستفاض وبداء، ولو كان ذلك أيضًا مُمكنًا وكان قولًا مُتوهمًا لبطلت الحجة ولنقضت العادة ولفسدت العبرة ولعادت النفس بعلّة الأخبار جاهلة، وكان للناس على الله أعظم الحجة وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ إذا كلفهم طاعة رُسُلِهِ وتصديق أنبيائه ورُسُلِهِ وكُتِبَ والإيمان بجنته وناره ولم يضع لهم دليلًا على صدق الأخبار وامتناع الغلط في الآثار، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.<sup>(234)</sup>

ويقدم الباقلاني تعليلاً مفصلاً لاستحالة مشاركة مجموعة كبيرة من الناس، من ذوي التوجهات والميول المختلفة، في التواطؤ لتبليغ كذب دون أن يفتضح هذا التواطؤ. ويحدد أربعة شروط للمعرفة اليقينية التي يمكن استخراجها من التواتر:

1. أن يكونوا عالمين بما ينقلون علم ضرورة واقعًا عن مشاهدة أو سماع حسي، من غير نظر واستدلال.
2. أن يكونوا عددًا يزيدون على كل عدد اشترطه الشارع في شهادة أو حد شرعي.<sup>(235)</sup>
3. أن يؤدي العدد الناقل عن حس إلى العلم بخبرهم ضرورة.
4. أن يكون أول خبرهم كآخره ووسط ناقلته كطرفيه، فيكون التواتر في جميع إسناد الخبر.

ثم استبعد الباقلاني ما يشترطه البعض من اشتراط اختلاف الديانات، وتفرق الأوطان، وتباعد الديار، واختلاف الأنساب، وتغاير الأسباب، وأن يكونوا في دار ذلة، وتؤخذ منهم الجزية، وغير ذلك؛ لأنه «قد يقع العلم بخبر أهل ملة واحدة وبني أب واحد وأهل بقاع متجاورة وبلدة واحدة، ويقع العلم بخبرهم»<sup>(236)</sup>. وأفرد الباقلاني بابًا لمناقشة اليهود في نقل الأخبار وصحتها، ورد عليهم في اشتراط مثل ما تقدم وفي القول بأن المسلمين أجبروا بعضهم على التواطؤ بالقول بمعجزات النبي ﷺ.<sup>(237)</sup>

(234) Al-Jāhiz, *Hujaj al-nubuwwa*, 3:240-1.

(235) يُكتفى في الإدانة بالزنا بأربعة شهود، مع خضوع تأكيد الجريمة لشروط وموانع كثيرة، معتمدًا في النهاية على مسألة الاحتمالية. وهذا القياس على القانون الإجرائي، لا سيما المبادئ الفقهية بدلاً من النفسية أو العامة الإبتستولوجية، يظهر بوضوح في كلام القاضي عبد الجبار. القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة وزارة الثقافة والإرشاد القومي)، 15: 362.

Joseph van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, trans. Gwendolin Goldbloom 5 vols. (Leiden: Brill),

(236) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ت. الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشريفة، 1957)، 383-85.

(237) الباقلاني، التمهيد، 160-75.

ظهرت فكرة الحدود العددية المحددة للتواتر لأول مرة مع المتكلم المعتزلي أبو الهذيل العلاف (ت. 840/226)، الذي اشترط عشرين ناقلاً، بما في ذلك على الأقل مسلم تقي واحد، لتحقيق اليقين، رافضاً بذلك التواتر عند غير المسلمين<sup>(238)</sup>. لكن واجه هذا النهج انتقادات من العلماء اللاحقين الذين قرروا أن موثوقية التواتر لا تنبع من حد عددي ثابت، بل من الكم الغفير من التقارير المؤكدة التي تزيل الشك. وأكد الإمام الماتريدي (ت. 944/333) أن اليقين ينشأ من الاستبعاد الكبير لاحتمالية الخطأ أو التواطؤ، وليس من العدد الدقيق للناقليين<sup>(239)</sup>. ووافق العلماء اللاحقون على أن التواتر لا يعتمد على أرقام عددية محددة، بل على استمرارية وسلامة سلاسل النقل. وبينما اقترحت المناقشات في أصول الفقه وعلم الحديث حدوداً تتراوح بين أقل من أربعة إلى أكثر من مائة، ظل المبدأ الأساسي هو وجوب استفاضة النقل واستبعاد الكذب بسبب كثرة المصادر المستقلة<sup>(240)</sup>.

واكتسبت الاعتبارات العددية في التواتر مزيداً من الأهمية مع (1) سعي المنطقيين المسلمين لتقييد استخدام وصحة الحقائق المقبولة في القياسات بأن تكون من الروايات التي نقلها مجموعات كبيرة من شهود العيان، الذين يتضمنون ذوي الفطنة والعقل الحاد والحكم السديد<sup>(241)</sup>، و(2) توسع علماء الكلام في استعمال التواتر في مناظرة أهل الأديان الأخرى ومناقشات تحريف النصوص. وكان اشتراط أبو الهذيل لعشرين راويًا، بما في ذلك مسلم تقي، يهدف، وفقاً لفان إيس، إلى دحض التقارير المسيحية عن الصلب<sup>(242)</sup>. بحلول القرن الخامس/الحادي عشر، انتقد علماء مثل الباقلاني والقاضي عبد الجبار (ت. 1025/415) وابن حزم (ت. 1064/456) المسيحية من خلال تسليط الضوء على غياب التواتر في نقل الكتاب المقدس. وواصل علماء لاحقون مثل القرطبي (ت. 1273/671) وابن تيمية (ت. 1328/728) هذا الخط من الجدل. كما استدعى المدافعون اليهود والمسيحيون التواتر للدفاع عن معتقداتهم أو تحدي الادعاءات الإسلامية.

في هذا السياق الجدلي مع أهل الكتاب، أكد الباقلاني على أهمية عدد الرواة واستبعاد التواطؤ.

(238) عبد الرحمن الخياط، الانتصار، ت. محمد حجازي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1988)، 98، 234؛

van Ess, *Theology and Society*, 3:287-9; van Ess, *Theology and Society*, 4:722-3.

(239) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ت. بكر أوغلي ومحمد أروشي (بيروت: دار صادر - اسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2013) 2-71؛ انظر كذلك:

Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturīdī Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 21-3.

(240) ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت. نور الدين عتر (كراتشي: دار البشري، 2011)، 37؛ جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت. نظر الفريابي، مجلدان (الرياض: مكتبة الكوثر، 1995)، 1: 627.

(241) Modarressi, "Facts or Fables?," 214.

(242) van Ess, *Theology and Society*, 4:723.

في رده على التقارير المسيحية حول الصلب، مقررًا أن الصلب لم ينقله سوى كُتاب الأناجيل الأربعة، وهو عدد واضح أنه غير كافٍ لتحقيق التواتر، بدلاً من التشكيك في مصداقية التقارير غير الإسلامية (نموذج أبي الهذيل)<sup>(243)</sup>. وعلى النقيض، لم يُعن القاضي عبد الجبار المعتزلي بالقيود العددية المحددة كما فعل معاصره للباقلاني ولكن أكثر الاعتناء بقدرة المجتمع على تمييز النص القرآني من المواد غير القرآنية من خلال العرض المتكرر والفحص. وأشار إلى أن الصحابة، من خلال سنوات التفاعل مع القرآن، كانوا قادرين على التعرف على أسلوبه الفريد المعجز. بالإضافة إلى ذلك، كان المتخصصون في تلاوة القرآن يمتلكون خبرة أكبر من عامة الناس، الذين يمكنهم استشارة هؤلاء الخبراء لتوضيح أي شكوك حول صحة بعض الآيات<sup>(244)</sup>. وهكذا، ظلت كلتا الطريقتين -الكفاية العددية والتمييز الجماعي المجتمعي- جزءًا لا يتجزأ من الدراسات الإسلامية الأوسع حول التواتر<sup>(245)</sup>.

وعلى الرغم من أن علماء الحديث تجنبوا في البداية استخدام مصطلح التواتر فنيًا، إلا أنه أصبح مقبولًا بحلول القرن الرابع/العاشر<sup>(246)</sup>. لكن لم يشع استعماله في اصطلاح نقل القرآن حتى القرن الخامس/الحادي عشر. ويمكن عزو هذا التأخير إلى الطبيعة المميزة لنقل القرآن، الذي كان يُعتبر متفوقًا على نقل الحديث بسبب النص القرآني الثابت وسهولة اكتشاف الأخطاء النسبي. وقد ساعد الانتشار الواسع لحفظ القرآن وجمالياته الفريدة في تسهيل حفظه والتحقق منه، مما جعله أكثر وضوحًا من مجموعة الأحاديث الأكثر تنوعًا واتساعًا.

ربما نشأ الاعتماد المتأخر والمتردد للتواتر في دراسات القرآن من مخاوف بشأن الالتباس المحتمل مع المصطلحات الأخرى في التخصصات التي تتطلب شروطًا محددة للفائدة العملية أو النظريات المجردة

(243) الباقلاني، التمهيد، 147.

(244) Laher, *Tawātur in Islamic Thought*, 139.

(245) على سبيل المثال، رأى سعديا جاون (ت 331هـ/942م)، وهو من الشخصيات المؤسسة للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، أن المعجزات الدالة على النبوة لا تُثبت إلا بنقل جماعي واسع يمنع إمكان التحريف أو الاختلاق.  
See Gaon, *Book of Doctrines and Beliefs*, 108–10.

أما اللاهوتيون المسيحيون فقد اشتروا شروطًا إضافية – أكثر من نظرائهم اليهود – لصحة التواتر، مثل انتشاره في مناطق ولغات متعددة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك داود بن المقفص (منتصف القرن الرابع/العاشر الميلادي)، وهو عالم يهودي تأثر تأثرًا كبيرًا بعلم الكلام المسيحي، بل يُحتمل أنه اعتنق المسيحية مؤقتًا. وقد أكد على أن صدق النبي لا يُثبت إلا بروايات صادرة من جهات متعددة ومستقلة.

See al-Muqammiš, *‘Ishrūna maqāla*, 264–70.

وقد أثارَت هذه المقاربات بين الأديان في توظيف مفهوم التواتر ردودًا نقدية من المتكلمين المسلمين، منهم الباقلاني والقاضي عبد الجبار.

Laher, *Tawātur in Islamic Thought*, 33–34.

(246) Laher, *Tawātur in Islamic Thought*, 131.

لليقين الإستمولوجي. حافظت الدراسات حول تاريخ القرآن على روابط قوية مع مفاهيم بديلة مثل الإجماع، الشهرة، والاستفاضة، وجريان العمل. والتداخل بين التواتر والإجماع في هذا السياق مهم حيث يشمل كلاهما القبول الشامل للمعرفة داخل المجتمع. ومع هذا، فإننا ولو أعملنا اشتراط عدد معين، فإن تواتر نقل القرآن ثابت عن عدد كاف من الصحابة. ويُنبى الانتشار الشاسع للقرآن والتزام الصدر الأول المتين بشعائر الدين عن أرجحية وجود عدد أكبر من الحفاظ بين الصحابة<sup>(247)</sup>.

كذلك لا ينبغي أن يُغفل تطبيق شروط التواتر على أول المتلقين للقرآن دور النقل الجمعي. فإن الآلاف من سائر الصحابة حفظوا أجزاء مختلفة من القرآن، بما يحفظ بمجموعه نص القرآن الكريم كاملاً. يقول محمد زاهد الكوثري (ت. 1952):

وكان من عادة الصحابة أن يعلموا القرآن آيات آيات، يقومون بتحفيظ هذا سوراً وذاك سوراً آخر؛ ليقوم كل منهم بنصيبه من الحفظ تكثيراً لعدد حفاظ القرآن بكل وسيلة، فكان منهم من يحفظ القرآن كله، ومنهم من يحفظ سوراً فقط يشاركه في حفظها آخرون... وهكذا باقي القرآن موزعاً على جماعات. ومن لا يستظهر القرآن من الجمهور يكثر فهم جداً من لا يقل عن أن يكون بحيث ينتبه إلى السهو إذا ما سها التالي، وذلك من كثرة تلاوتهم للقرآن وتوالي استماعهم إليه<sup>(248)</sup>.

هذا النقل الجمعي يشكل طبقة أخرى من التواتر، وهو نوع من الرقابة الجماعية على تبليغ القرآن يضمن حمايته من التحريف والتبديل. فحتى لو كان حفاظ القرآن من الصحابة فئة قليلة، كما قد يرى البعض، فلا يلزم أن يكون كل راو قد حفظ ونقل كل جزء من النص القرآني. فيكفي لتحقيق التواتر في النصوص الكبيرة أن ينقل عدد كبير أجزاءهم جمعياً. وقد شبه الفقيه المالكي أبو عبد الله المازري (ت. 1141/536) هذه الحجة بنقل القصيدة الجاهلية الشهيرة معلقة امرئ القيس «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل». فلو أن كل بيت في القصيدة رواه مائة رجل مثلاً، لم يحفظ كل مائة سوى البيت الذي روته لكانت القصيدة متواترة<sup>(249)</sup>. ولقد كان نظم القرآن المعجز عند الصحابة دافعاً في ذاته ليحفظوه، بقطع النظر عن أي دافع ديني.

(247) جبل، وثيقة نقل النص القرآني، 90.

(248) الكوثري، مقالات الكوثري، 25.

(249) المازري، المعلم، 3: 263.

## تطور المجتمع القرآني: الحفظ الجمعي للقرآن إقامة لفروض الكفايات

تواصل انتشار القرآن، وتفشي حفظه بين المسلمين في حياة النبي ﷺ. حفظ كثير من الصحابة القرآن في صدورهم. ثم تزايد كثيرًا عدد معلمي القرآن وقرائه في عهد عمر بن الخطاب<sup>(250)</sup>، وكان قد أوقف أموالاً على حفاظ القرآن<sup>(251)</sup>. وكان للصلاة دور بالغ الأهمية في الحفاظ على القرآن، فكان يظهر فيها تفاني الرعيل الأول من المسلمين في إحسان صلتهم بالله من خلال كلماته. وقد رُوِيَ عن بعض الصحابة والتابعين أنهم قرأوا القرآن كاملاً في ركعة واحدة، وأن بعضهم كان يختم القرآن ستين ختمة في رمضان. وفي تراثنا أخبار ونقاشات تتعلق بأحسن نظام لختم القرآن دورياً<sup>(252)</sup>.

كان من أهم أسباب تزايد انتشار القرآن في المجتمع إقامة عمر بن الخطاب لصلاة التراويح في رمضان. وقد عيّن لها عمر ثلاثة قراء - أبي بن كعب ومعاذ بن الحارث وتميم الداري - ورتب إمامتهم بحسب سرعة وتيرة تلاوة كل منهم. وتصف الروايات تلاوتهم بالسور الطوال المئين (أي التي فيها أكثر من مائة آية)، فكان المصلون يستندون على عصيهم من طول الصلاة، وربما استمرت الصلاة إلى قرب الفجر<sup>(253)</sup>.

أبقى عمر على ذلك، وعززه، فأمر أن ينفذ في أقاليم الخلافة في السنة الرابعة عشر من الهجرة<sup>(254)</sup>. واستمرت التراويح وازدهرت في عهدي عثمان وعلي، حين استمرت تلاوة القرآن وحفظه في التوسع سريعاً. ويجدر بالذكر أنه لم يرد أي دعوى في تلك الفترة تزعم تحريف القرآن، أو أنه زيد أو تبدل بأي وجه<sup>(255)</sup>. وما تزال التراويح وسيلة حفظ وتبليغ للقرآن إلى يومنا هذا.

صار حفظ القرآن، فيما تلا من الأجيال، فرض كفاية. وقد جاء في أحاديث كثيرة تحذير النبي ﷺ من نسيان ما حُفظ من القرآن، وهو مستند قول طائفة من الفقهاء في عد نسيان القرآن من الكبائر. فاحتجوا بحديث النبي ﷺ «عُرِضت عليّ ذنوب أمي فلم أر ذنباً أعظم من سورة من القرآن أو آية أوتها رجل ثم نسيها»<sup>(256)</sup>. فهَمَّ كثيرٌ من الفقهاء من هذا الحديث تحريم نسيان القرآن، على ما في

(250) الباقلائي، الانتصار، 153.

(251) الكوثري، مقالات الكوثري، 33.

(252) السيوطي، الإتقان، 2: 661-665.

(253) الباقلائي، الانتصار، 155.

(254) المرجع السابق، 158.

(255) المرجع السابق.

(256) سنن أبي داود، رقم 461.

صحة الحديث من مقال. بيد أن الفقهاء اختلفوا اختلافاً طويلاً في المقصود بالنسيان (مثل: السهو عن المراجعة، أو الانشغال بمذاكرة أمور أخرى مهمة أو العمل لكسب العيش، أو ما يصيب الذهن)، والتوثيق بحسب السن (الفرق بين ما حفظ في سن صغيرة وفي سن الرشد)، وتفاوت قوة الذاكرة وقدرة الحافظة، ودرجة المعصية (كبيرة أم صغيرة) بحسب النية وسبب النسيان.

فعلى سبيل المثال، يقسم ابن حجر الهيتمي (ت. 1566/974) النسيان إلى قسمين: نسيان [غير مقصود]، والإسقاط [المقصود]. وختم فتواه المفصلة في هذه المسألة بقوله:

وَقَدْ عَلِمَ مِمَّا قَرَّرْتُهُ أَنَّ الْمَدَارَ فِي النَّسْيَانِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْإِزَالَةِ عَنِ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ بِحَيْثُ صَارَ لَا يَحْفَظُهُ عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ كَالصِّفَةِ الَّتِي كَانَ يَحْفَظُهُ عَلَيْهَا قَبْلُ.

وَنَسْيَانُ الْكِتَابَةِ لَا شَيْءَ فِيهِ، وَلَوْ نَسِيَ عَنْ الْحِفْظِ الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ وَلَكِنَّهُ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَقْرَأَهُ فِي الْمُصْحَفِ لَمْ يَمْنَعْ ذَلِكَ عَنْهُ إِثْمُ النَّسْيَانِ لِأَنَّا مُتَعَبِّدُونَ بِحِفْظِهِ عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ، وَمِنْ ثَمَّ صَحَّ الْأَيْمَةُ بِأَنَّ حِفْظَهُ كَذَلِكَ فَرَضُ كِفَايَةٍ عَلَى الْأُمَّةِ، وَأَكْثَرُ الصَّحَابَةِ كَانُوا لَا يَكْتُبُونَ وَإِنَّمَا يَحْفَظُونَهُ عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ ... فَالنَّسْيَانُ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرْتَهُ [وهو الإسقاط المتعمد] حَرَامٌ بَلْ كَبِيرَةٌ، وَلَوْ لِأَيَّةٍ مِنْهُ كَمَا صَرَّحُوا بِهِ، بَلْ وَلَوْ لِحَرْفٍ كَمَا جَرَّمْتَ بِهِ فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ وَغَيْرِهِ لِأَنَّهُ مَتَى وَصَلَ بِهِ النَّسْيَانُ وَلَوْ لِلْحَرْفِ إِلَى أَنْ صَارَ يَحْتَاجُ فِي تَذْكَرِهِ إِلَى عَمَلٍ وَتَكْرِيرٍ فَهُوَ مُقَصِّرٌ أَثِمَّ، وَمَتَى لَمْ يَصِلْ إِلَى ذَلِكَ بَلْ يَتَذَكَّرُهُ بِأَذْنَى تَذْكَيرٍ فَلَيْسَ بِمُقَصِّرٍ<sup>(257)</sup>.

وفي كلام الحافظ ابن حجر العسقلاني في المسألة نفسها، روى أن التابعي الجليل ابن سيرين (ت.

729/110) قال «كأنوا [السلف الصالح] يكرهونه ويقولون فيه قولاً شديداً»<sup>(258)</sup>.

## خاتمة

كان النقل الشفهي للقرآن الوسيلة الأساسية التي استعملها النبي ﷺ للحفاظ على النص القرآني اتباعاً للأمر الإلهي بالقراءة والتلاوة، واستجابة لأحوال المتلقين الأوائل للوحي. كان النبي ﷺ يتلو ما أوحى إليه فوراً على صحابته وعلى غير المؤمنين راجياً أن يفتح قلوبهم بالقرآن. وعلم النبي ﷺ القرآن في المساجد وفي خلال الأسفار، وأفراداً بمفردهم حين أتوا للدخول في الإسلام، وللتجمعات التي كان

(257) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، 4 مجلدات، (القاهرة: عبد الحميد حنفي، 1938)، 1: 37.

(258) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9: 86.

يلقاها، وفي الصلوات والخطب. ثم إنَّه ﷺ أمر صحابته بتعليم القرآن لبعضهم، ولمن دخل الإسلام حديثاً في بقاع مختلفة وسياقات متعددة. كان القرآن يُعلَّم ويُتلى على ألسنة المسافرين، وكذلك في جهود مركزة في أماكن مخصصة للعبادة، تمتد من أهل المدينة المركزية، إلى الأعراب في البادية. ويبرز دور النقل الشفاهي في حفظ القرآن مركزية الثقافة الشفوية في المجتمع المسلم المبكر، وكيف أسست أساليبها النقلية والتعليمية المتنوعة أسانيد متصلة محفوظة، ما تزال تثبت صحة النص القرآن إلى اليوم. وقد أثرت الدراسات الحديثة حول الثقافات الشفوية تصور أهمية الشفوية باعتبارها وسيلة لتعزيز الذاكرة الجماعية، وتقوية الهوية المجتمعية، وضمان أمانة النص في غياب التعليم الكتابي المنتظم. وتزداد هذه الضمانة في حالة القرآن حيث كان المقصد إيصال النص ونشر تعاليمه بين مختلف فئات المجتمع الذي كان يمتد شرقاً وغرباً بسرعة غير مسبوقة.

يكشف دور الشفوية في المجتمعات البشرية -بشكل عام- عن وظيفتها ركيزة أساسية للحفاظ على الثقافة وتعزيز التماسك الاجتماعي. وتكتسب النصوص الدينية، على وجه الخصوص، أهمية ثقافية وروحية أعمق عندما تُحفظ في الذاكرة وتُتلى جماعياً. وهكذا ضمنت هذه الخاصية بقاء القرآن نصاً حياً، يتلوه المسلمون ويتدبرونه عبر الأجيال. هذا التاريخ الشفوي والنقل النصي يوضح كيف تكون التقاليد الشفوية جسراً بين الماضي والحاضر، يحفظ على المجتمعات إرثها وثقافتها وهويتها.

واليوم يحفظ القرآن الكريم كاملاً ملايين المسلمين في أرجاء العالم، من مختلف الأعمار والأعراق والألسنة. وعلى مر التاريخ وإلى يومنا هذا، ظل المسلمون متمسكين بالخصيصة الشفهية لكتابتهم، وحافظوا على نقله وتبليغه مشافهة بتحقيق وتدقيق بالغ لألفاظه، مبيناً مكانة القرآن كنص لا مثيل له في تاريخ الحفاظ الشفوي البشري.

## المراجع:

- الأمدي، أ. ح. ع. (1967) الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق عبد الرزاق عفيفي، 4 مجلدات). مؤسسة النور.
- الأنباري، أ. ب. (2018) لمع الأدلة في أصول النحو (تحقيق أحمد عبد الباسط). دار السلام.
- الأندلسي، م. ب. ي. أ. ح. (1993) تفسير البحر المحيط (تحقيق عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، 8 مجلدات). دار الكتب العلمية.

- الأصفهاني، أ. ن. (1996) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (12 مجلدات). دار الفكر؛ مكتبة الخانجي. العسكري، أ. هـ. (1987) الأوائل (تحقيق محمد الوكيل). دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية.
- الأسنوي، ج. د. (2009) المهمات في شرح الروضة والرافعي (تحقيق أحمد بن علي، 10 مجلدات). دار ابن حزم؛ مركز التراث الثقافي المغربي.
- العسقلاني، ب. ح. (1960) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (تحقيق محب الدين الخطيب، 13 مجلدات). المكتبة السلفية.
- العسقلاني، ب. ح. (1995) الإصابة في تمييز الصحابة (تحقيق عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، 8 مجلدات). دار الكتب العلمية.
- العسقلاني، ب. ح. (1907-1909) تهذيب التهذيب (12 مجلدات). مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- العسقلاني، ب. ح. (2011) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر (تحقيق نور الدين عتر). مكتبة البشري.
- الباقلاني، أ. ب. م. ب. ط. (2001) الانتصار للقرآن (تحقيق محمد عصام القضاة، 2 مجلدات). دار ابن حزم؛ دار الفتح.
- الباقلاني، أ. ب. م. ب. ط. (1957) كتاب التمهيد (تحقيق رتشارد يوسف مكارثي). المكتبة الشرقية.
- الذهبي، ش. د. (1988) معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (تحقيق شعيب الأرنؤوط، بشار عواد معروف، صالح مهدي عباس، 2 مجلدات). مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، ش. د. (1996) سير أعلام النبلاء (تحقيق بشار عواد معروف، 25 مجلدات). مؤسسة الرسالة.
- الفراء، أ. ز. ي. ب. ز. (د.ت). معاني القرآن (تحقيق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، 3 مجلدات). دار المصرية للتأليف والترجمة.
- الهمداني، أ. ع. ح. ب. أ. ب. ح. (1994) غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار (تحقيق أشرف طلعت). جامعة الرياض.
- الهمداني، ق. ع. ح. (2017) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (تحقيق فؤاد سيد). دار الفارابي.
- الهمداني، ق. ع. ح. (د.ت). المغني في أبواب التوحيد والعدل (تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، إبراهيم مدكور، طه حسين، 20 مجلدات). وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار

## المصرية للتأليف والترجمة.

- هارون، ع. س. (1985) تهذيب سيرة ابن هشام. مؤسسة الرسالة.
- الهيتمي، ب. ح. (1938) الفتاوى الكبرى الفقهية (4 مجلدات). ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد حنفي.
- الصاوي، أ. ب. م. (د.ت). حاشية على تفسير الجلالين (تحقيق علي الضباع، 4 مجلدات). دار الجيل.
- ابن الأثير، ع. د. (1970-1973) أسد الغابة في معرفة الصحابة (تحقيق محمد إبراهيم البناء، محمد أحمد عاشور، محمود عبد الوهاب فايد، 7 مجلدات). كتاب الشعب.
- ابن فورك، أ. ب. (2003) كتاب مشكل الحديث (تحقيق دانيال جيماربه). المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.
- ابن حزم، ع. أ. (د.ت). الفصل في الملل والأهواء والنحل. دار الندوة الجديدة.
- ابن هشام، أ. م. ع. م. (1955) السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، 2 مجلدات). مصطفى البابي الحلبي.
- ابن إسحاق، ح. (1985) آداب الفلاسفة (تحقيق عبد الرحمن بدوي). معهد المخطوطات العربية.
- ابن الجزري، أ. خ. (2006) غاية النهاية في طبقات القراء (تحقيق ج. برجستراسر، 2 مجلدات). دار الكتب العلمية.
- ابن الجزري، أ. خ. (1998) منجد المقرئين ومرشد الطالبين (تحقيق علي بن محمد العمران). دار الفوائد.
- ابن الجزري، أ. خ. (2006) النشر في القراءات العشر (تحقيق علي محمد الضباع، 2 مجلدات). دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، إ. ب. ع. (2000) تفسير القرآن العظيم. دار ابن حزم.
- ابن المبارك، ع. (1966) الزهد والرقائق (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي). مجلس إحياء المعارف.
- ابن منظور، ج. د. (1997) لسان العرب (15 مجلدات). دار صادر.
- اليحصبي، ع. ب. م. (1960-1983) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (تحقيق ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحرأوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد عراب، 8 مجلدات). مطبعة فضالة.
- ابن قتيبة، ع. ب. م. (1966) تأويل مختلف الحديث (تحقيق محمد النجار). مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن سعد، ز. م. (2001) كتاب طبقات الكبرى (تحقيق علي عمر، 11 مجلدات). مكتبة الخانجي.

- ابن سلام، أ.ع.ق. (1995) فضائل القرآن (تحقيق مروان العطية، محسن خرابة، وفاء تقي الدين). دار ابن كثير.
- ابن تيمية، أ.ب.ع.ح. (د.ت). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (4 مجلدات). مطابع المجد.
- الجعبري، ب.د.إ. (2017) جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد (تحقيق محمد أنور، 2 مجلدات). برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، أروقة للدراسات والنشر.
- الجاحظ، أ.ع.ب.ب. (1991) رسائل الجاحظ (تحقيق عبد السلام هارون، 4 مجلدات). دار الجيل.
- الجويني، ع.م. (1978) البرهان في أصول الفقه (تحقيق عبد العظيم الديب، 2 مجلدات). جامعة قطر.
- الجويني، ع.م. (2007) نهاية المطلب في دراية المذهب (تحقيق عبد العظيم الديب، 20 مجلدات). دار المنهاج.
- خياط، أ.ع.خ. (1985) تاريخ خليفة بن خياط (تحقيق أكرم ضياء العمري). دار طيبة.
- الخياط، ع.ر. (1988) الانتصار (تحقيق محمد حجازي). مكتبة الثقافة الدينية.
- الماتريدي، أ.م. (2013) كتاب التوحيد (تحقيق بكر اوغلي، محمد أروشي). دار صادر، مكتبة الإرشاد.
- الماتريدي، أ.م. (2005) تأويلات أهل السنة (تحقيق مجدي باسلوم، 10 مجلدات). دار الكتب العلمية.
- المازري، م.ب.ع. (1987) المعلم بفوائد مسلم (تحقيق محمد النيفر، 3 مجلدات). الدار التونسية للنشر، بيت الحكمة.
- المقمص، د.ب.م. (1989) عشرون مقالة (تحقيق وترجمة سارة سترومسا). دار بريل.
- النفراوي، أ.ب.س. (1997) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (تحقيق عبد الوارث علي، 2 مجلدات). دار الكتب العلمية.
- النووي، ي.ب.ش. (د.ت). تهذيب الأسماء واللغات (4 مجلدات). دار الكتب العلمية.
- النووي، ي.ب.ش. (1996) التبيان في آداب حملة القرآن (تحقيق محمد الحجار). دار ابن حزم.
- القسطلاني، أ.ع.أ.ب.أ. (2012) لطائف الإشارات لفنون القراءة (تحقيق مركز الدراسات القرآنية، 10 مجلدات). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

- القرطبي، أ. ع. أ. ب. ع. (1980) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام (تحقيق أحمد حجازي السقا). دار التراث العربي.
- القرطبي، أ. ع. أ. ب. ع. (2006) الجامع لأحكام القرآن (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 24 مجلدات). مؤسسة الرسالة.
- الرازي، أ. ف. ع. ر. (2012) معاني الأحرف السبعة (تحقيق حسن ضياء الدين عتر). دار النوادر.
- الرازي، م. ب. ع. ب. ح. (1981) مفاتيح الغيب (32 مجلدات). دار الفكر.
- السخاوي، ع. د. (1987) جمال القراءة وكمال الإقراء (تحقيق علي حسين البواب، 2 مجلدات). مكتبة التراث.
- الصالحى، م. ب. ي. (1992) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد (تحقيق فهيم شلتوت، 12 مجلدات). المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- الشهرزوري، ع. ك. م. ب. ح. (2023) المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر (تحقيق إبراهيم الدوسري، 4 مجلدات). دار الحضارة للنشر والتوزيع.
- السيوطي، ج. د. (2005) الإتيقان في علوم القرآن (تحقيق مركز الدراسات القرآنية، 7 مجلدات). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- السيوطي، ج. د. (1995) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (تحقيق نظر الفارياي، 2 مجلدات). مكتبة الكوثر.

## References

- al-'Adawī, M. Ḥ. M. (1925). *Unwān al-bayān fī 'ulūm al-tibyān*. Maṭba'at al-Ma'āhid.
- al-Āmidī, A. A. (1967). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* ('A. al-Razzāq 'Afifī et al., Eds.; 4 vols.). Mu'assasat al-Nūr. (in Arabic)
- al-Anbārī, A. B. (2018). *Luma' al-adilla fī uṣūl al-naḥw* (A. 'Abd al-Bāsiṭ, Ed.). Dār al-Salām. (in Arabic)
- al-Andalusī, Abū Ḥayyān, M. Y. (1993). *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* ('A. 'Abd al-Mawjūd et al., Eds.; 8 vols.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- al-Aṣfahānī, Abū Nu'aym. (1996). *Hilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'* (12 vols.). Dār

al-Fikr; Maktabat al-Khānjī. (in Arabic)

al-'Askarī, Abū Hilāl. (1987). *Awā'il* (M. al-Wakīl, Ed.). Dār al-Bashīr lil-Thaqāfa wal-'Ulūm al-Islāmiyya. (in Arabic)

al-Asnawī, J. al-D. (2009). *al-Muhimmāt fī sharḥ al-Rawḍa wal-Rāfi'ī* (A. 'Alī, Ed.; 10 vols.). Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)

al-Bāqillānī, A. B. M. (1957). *Kitāb al-Tamhīd* (R. J. McCarthy, Ed.). al-Maktaba al-Sharqiyya. (in Arabic)

al-Bāqillānī, A. B. M. (2001). *al-Intiṣār lil-Qur'ān* (M. 'Iṣām al-Quḍā, Ed.; 2 vols.). Dār Ibn Ḥazm; Dār al-Fatḥ. (in Arabic)

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1988). *Ma'rifat al-qurrā' al-kibār 'alā al-ṭabaqāt wal-aṣṣār* (Sh. al-Arna'ūt et al., Eds.; 2 vols.). Mu'assasat al-Risāla. (in Arabic)

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1990). *Siyar a'lām al-nubalā'* (B. 'Awwād et al., Eds.; 25 vols.). Mu'assasat al-Risāla. (in Arabic)

al-Farrā', A. Z. Y. (n.d.). *Ma'ānī al-Qur'ān* ('A. al-Fattāḥ Shalabī et al., Eds.; 3 vols.). al-Dār al-Miṣriyya lil-Ta'lif wal-Tarjama. (in Arabic)

al-Ḥamad, G. Q. (2019). *Aṣālat al-naṣṣ al-Qur'ānī waḥyan wa-rasman wa-lughatan wa-qirā'atan*. Dār al-Ghawthānī.

al-Hamadhānī, Abū al-'Alā'. (1994). *Ghāyat al-ikhtisār fī qirā'āt al-'ashara* (A. Ṭal'at, Ed.). Riyadh University. (in Arabic)

al-Ja'barī, B. al-D. (2017). *Jamīlat arbāb al-marāṣid* (M. Anwar, Ed.; 2 vols.). Jāmi'at Ṭība. (in Arabic)

al-Jāḥiẓ. (1991). *Rasā'il al-Jāḥiẓ* ('A. al-S. Hārūn, Ed.; 4 vols.). Dār al-Jil. (in Arabic)

al-Juwaynī, 'Abd al-Malik. (1978). *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* ('A. al-'A. al-Dīb, Ed.; 2 vols.). Qatar University. (in Arabic)

al-Juwaynī, 'Abd al-Malik. (2007). *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab* ('A. al-'A. al-Dīb, Ed.). Dār al-Minhāj. (in Arabic)

- al-Kawtharī, M. Z. (n.d.). *Maqālāt al-Kawtharī*. al-Maktaba al-Tawfiqiyya.
- al-Khattānī, ‘A. al-Ḥ. (n.d.). *al-Taraṭīb al-idāriyya* (‘A. al-Khālidi, Ed.; Vols. 1–2). Dār al-Ar-qam.
- al-Khayyāt, ‘A. al-R. (1988). *al-Intiṣār* (M. Ḥijāzī, Ed.). Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. (in Arabic)
- al-Kurdī, M. Ṭ. (1953). *Tārīkh al-Qur’ān al-karīm wa-gharā’ib rasmihi wa-ḥukmih*. Muṣṭafā al-Ḥalabī.
- al-Māturīdī, A. M. (2005). *Ta’wīlāt ahl al-sunna* (M. Bā Sallūm, Ed.; 10 vols.). Dār al-Ku-tub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- al-Māturīdī, A. M. (2013). *Kitāb al-tawḥīd* (B. Ūghlī & M. Ārūshī, Eds.). Dār Ṣādir; Mak-tabat al-Irshād. (in Arabic)
- al-Māziri, M. b. ‘U. (1987). *al-Mu’lim bi-fawā’id Muslim* (M. al-Nayfar, Ed.; 3 vols.). Bayt al-Ḥikma. (in Arabic)
- al-Muqammiṣ, D. b. M. (1989). *‘Ishrūna maqāla* (S. Stroumsa, Ed. & Trans.). Brill. (in Ar-bic)
- al-Nafrāwī, A. S. (1997). *al-Fawākih al-dawānī ‘alā risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī* (‘A. al-Wārith ‘Alī, Ed.; 2 vols.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- al-Nawawī, Y. b. Sh. (1996). *al-Tibyān fī ādāb ḥamalāt al-Qur’ān* (M. al-Ḥajjār, Ed.). Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)
- al-Nawawī, Y. b. Sh. (n.d.). *Tahdhīb al-asmā’ wal-lughāt* (4 vols.). Dār al-Kutub al-‘Ilmi-yya. (in Arabic)
- al-Qaṣṭalānī, A. al-‘A. (2012). *Laṭā’if al-ishārāt li-funūn al-qirā’āt* (Markaz al-Dirāsāt al-Qur’āniyya, Eds.; 10 vols.). Majma‘ al-Malik Fahd. (in Arabic)
- al-Qurṭubī, A. al-‘A. (1980). *al-l’lām bi-mā fī dīn al-Naṣārā min al-fasād wal-awhām* (A. Ḥ. al-Saqqā, Ed.). Dār al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)
- al-Qurṭubī, A. al-‘A. (2006). *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān* (‘A. al-M. al-Turkī, Ed.). Mu’assa-

sat al-Risāla. (in Arabic)

al-Rāzī, A. al-F. (2012). *Ma'ānī al-aḥruf al-sab'a* (Ḥ. Ḍ. al-Dīn 'Itr, Ed.). Dār al-Nawādir.

(in Arabic)

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1981). *Mafātīḥ al-ghayb* (32 vols.). Dār al-Fikr. (in Arabic)

al-Sakhāwī, 'A. al-D. (1987). *Jamāl al-qurrā' wa-kamāl al-iqrā'* ('A. Ḥ. al-Bawwāb, Ed.; 2 vols.). Maktabat al-Turāth. (in Arabic)

al-Ṣāliḥī, M. b. Y. (1992). *Subul al-hudā wal-rashād fī sīrat khayr al-'ibād* (F. Shaltūt et al., Eds.; 12 vols.). al-Majlis al-A'lā lil-Shu'ūn al-Islāmiyya. (in Arabic)

al-Ṣāwī, A. M. (n.d.). *Ḥāshiyā 'alā tafsīr al-Jalālayn* ('A. al-Ḍabbā', Ed.). Dār al-Jīl. (in Arabic)

al-Shahrazūrī, A. al-K. (2023). *al-Miṣbāḥ al-zāhir fī al-qirā'āt al-'ashr al-bawāhir* (I. al-Dūsarī, Ed.; 4 vols.). Dār al-Ḥaḍāra. (in Arabic)

al-Suyūṭī, J. al-D. (1995). *Tadrīb al-rāwī fī sharḥ taqrīb al-Nawāwī* (N. al-Faryābī, Ed.; 2 vols.). Maktabat al-Kawthar. (in Arabic)

al-Suyūṭī, J. al-D. (2005). *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyya, Eds.; 7 vols.). Muḡamma' al-Malik Fahd. (in Arabic)

Buck, C. (2006). Discovering. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qur'ān*. Blackwell Publishing.

Burton, J. (1977). *The collection of the Qur'ān*. 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 Qur'ān*. Routledge.

Crone, P. (1992). Serjeant and Meccan trade. *Arabica*, 39(2), 219–240.

Goldman, A. (2001, February 2). Social epistemology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social>

Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of Scripture in the history of religion*. Cambridge University Press.

Hārūn, 'A. al-S. (1985). *Tahdhīb sīrat Ibn Hishām*. Mu'assasat al-Risāla. (in Arabic)

- Harvey, R. (2021). *Transcendent God, rational world: A Māturīdī theology*. Edinburgh University Press.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn. (1970–1973). *Usd al-ghāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba* (M. al-Bannā et al., Eds.). Kitāb al-Sha'b. (in Arabic)
- Ibn al-'Irāqī, W. (2024). *The Heart's Joy in Remembering Laylat al-Qadr* (Y. Wahb, Ed.). Turāth Publishing. (in Arabic)
- Ibn al-Jazarī, A. al-Kh. (1998). *Munjid al-muqri'īn wa-murshid al-ṭālibīn* ('A. M. al-'Imrān, Ed.). Dār al-Fawā'id. (in Arabic)
- Ibn al-Jazarī, A. al-Kh. (2006). *al-Nashr fī al-qirā'āt al-'ashr* ('A. M. al-Ḍabbā', Ed.; 2 vols.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn al-Jazarī, A. al-Kh. (2006). *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'* (G. Bergsträßer, Ed.; 2 vols.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn al-Mubārak, 'A. (1966). *al-Zuhd* (Ḥ. al-R. al-A'zamī, Ed.). Majlis Ihyā' al-Ma'ārif. (in Arabic)
- Ibn Fūrak, A. B. (2003). *Kitāb mushkil al-ḥadīth* (D. Gimaret, Ed.). Institut Français d'Études Arabes de Damas. (in Arabic)
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1907–1909). *Tahdhīb al-Tahdhīb* (12 vols.). Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya. (in Arabic)
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1960). *Fath al-Bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. al-D. al-Khaṭīb et al., Eds.; 13 vols.). al-Maktaba al-Salafiyya. (in Arabic)
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1995). *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba* ('A. 'Abd al-Mawjūd et al., Eds.; 8 vols.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (2011). *Nuzhat al-naẓar fī tawḍīḥ Nukhbat al-fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-athar* (N. al-Dīn 'Itr, Ed.). al-Bushrā Publishers. (in Arabic)
- Ibn Ḥajar al-Haytamī. (1938). *al-Fatāwā al-fiqhiyya al-kubrā* (4 vols.). 'Abd al-Ḥamīd Ḥanafī. (in Arabic)

Ibn Ḥazm, 'A. b. A. (n.d.). *al-Fiṣal fī al-milal wal-ahwā' wa-l-niḥal*. Dār al-Nadwa al-Jadīda. (in Arabic)

Ibn Hishām, 'A. al-M. (1955). *al-Sīra al-Nabawiyya* (M. al-Saqqā et al., Eds.; 2 vols.). Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. (in Arabic)

Ibn Ishāq, Ḥunayn. (1985). *Adāb al-falāsifa* ('A. al-R. Badawī, Ed.). Ma'had al-Makhṭūṭāt al-'Arabiyya. (in Arabic)

Ibn Kathīr, I. 'U. (2000). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)

Ibn Manẓūr. (1997). *Lisān al-'Arab* (15 vols.). Dār Ṣādir. (in Arabic)

Ibn Mūsā al-Yaḥṣubī, 'Iyād. (1960–1983). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Ibn Tāwīt al-Ṭanjī et al., Eds.; 8 vols.). Maṭba'at Faḍāla. (in Arabic)

Ibn Qutayba. (1966). *Taw'īl mukhtalif al-ḥadīth* (M. al-Najjār, Ed.). Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya. (in Arabic)

Ibn Sa'd al-Zuhrī. (2001). *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā* ('A. 'Umar, Ed.; 11 vols.). Maktabat al-Khānjī. (in Arabic)

Ibn Sallām, Abū 'Ubayd. (1995). *Faḍā'il al-Qur'ān* (M. al-'Aṭīyya et al., Eds.). Dār Ibn Kathīr. (in Arabic)

Ibn Taymiyya. (n.d.). *al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masiḥ*. Maṭabī' al-Majd. (in Arabic)

Jabal, M. (2001). *Wathāqat naql al-naṣṣ al-Qur'ānī min Rasūl Allāh ilā ummatih*. Dār al-Ṣaḥāba.

Juynboll, G. H. A. (1973). The Qur'ān in early Islamic history. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16(2), 113–129.

Juynboll, G. H. A. (1974). The position of Qur'ān recitation in early Islam. *Journal of Semitic Studies*, 19(2), 240–251.

Juynboll, G. H. A. (1975). The Qur'ān reciter on the battlefield and concomitant issues. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125, 11–27.

Khalifa bin Khayyāt. (1985). *Tārikh Khalifa bin Khayyāt* (A. Ḍ. al-‘Umarī, Ed.). Dār Ṭaybah. (in Arabic)

Laher, S. (2025). *Tawātur in Islamic thought: Transmission, certitude, and orthodoxy*. Edinburgh University Press.

Madigan, D. (2001). *The Qur’ān’s self-image: Writing and authority in Islam’s scripture*. Princeton University Press.

Makhlūf al-‘Adawī, M. Ḥ. (1925). *‘Unwān al-bayān fī ‘ulūm al-tibyān*. Maṭba‘at al-Ma‘āhid.

Mir, M. (2006). Language. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qur’ān*. Blackwell Publishing.

Modarressi, H. (2019). Facts or fables? Muslims’ evaluation of historical memory. *Studia Islamica*, 114, 183–210.

Ong, W. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Routledge.

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī. (2017). *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila* (F. Sayyid, Ed.). Dār al-Fārābī. (in Arabic)

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī. (n.d.). *al-Mughnī fī abwāb al-‘adl wal-tawḥīd*. Wizārat al-Thaqāfa wal-Irshād al-Qawmī. (in Arabic)

Qutbuddin, T. (2019). *Arabic oration: Art and function*. Brill.

Rosenthal, F. (1947). *The technique and approach of Muslim scholarship*. Pontificum Institutum Biblicum.

Schoeler, G. (2010). The relationship of literacy and memory in the second/eighth century. In M. C. A. Macdonald (Ed.), *The development of Arabic as a written language*. Archaeopress.

Shaban, M. (1975). *Islamic history: A new interpretation*. Cambridge University Press.

Shah, M. (2005). The quest for the origins of the Qur’ān in the classical Islamic tradition. *Journal of Qur’anic Studies*, 7(2), 1–35.

Thomas, R. (1989). *Oral tradition and written record in classical Athens*. Cambridge University Press.

Van Ess, J. (1991–1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. De Gruyter.

Wahb, Y. (2024, January). Qunut Nazilah: A guide to making dua for the oppressed in times of war. *Yaqeen Institute for Islamic Research*. <https://yaqeeninstitute.org/read/post/qunut-nazilah-a-guide-to-making-dua-for-the-oppressed-in-times-of-war>.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-4-21

تاريخ القبول: 2025-5-3

## ما الذي نبتغيه من نظرية في العدالة؟

أمارتيا سن\*

[asen@fas.harvard.edu](mailto:asen@fas.harvard.edu)

ترجمة: عبد العزيز الخال\*\*

[Abdelaziz.elkhal@uit.ac.ma](mailto:Abdelaziz.elkhal@uit.ac.ma)

مراجعة: محمد بلقاسم مزيان\*\*\*

[mohammezziane277@gmail.com](mailto:mohammezziane277@gmail.com)

### الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إعادة الاعتبار للنهج المقارن في النقاش العمومي حول نظرية العدالة، بعد أن هيمن عليه المنظور الترانسدنتالي منذ ظهور نظرية جون رولز. وينطلق من مساءلة الأسس المعيارية التي تهض عليها هذه النظرية، بوصفها تُنتج تصورًا فوقيًا ومثاليًا للعدالة، يتعالى عن تعقيدات الواقع ويغفل عن شروط إمكان التغيير الفعلي. ويرى المقال أن الاقتصار على هندسة مبادئ مثالية للعدالة، دون مراعاة القيود الواقعية والتفاوتات القائمة، يفضي إلى انسداد عملي، ويضعف قدرة الفاعلين العقلانيين على المفاضلة بين البدائل المتاحة والاختيارات الممكنة لتقليص الظلم وتعزيز العدالة. في هذا الإطار، يدافع المقال عن النهج المقارن بوصفه مقارنة أكثر واقعية ونجاعة، تتأسس على المفاضلة بين الخيارات المتاحة، وتفتح أفقًا عقليًا لتوسيع قوة التفكير العمومي. وبدلاً من السعي إلى تصور حالة عدالة مثالية ومفترضة، يدعو المقال إلى تأصيل العدالة كمسار تراكمي يتشكل من خلال النقاش العمومي والتجربة البشرية، ويقاس بقدرته على إحداث فروق عملية في حياة الأفراد. ومن ثم، يخلص المقال إلى ضرورة تحرير نظرية العدالة من قيد الترانسدنتالية، وإعادة توجيهها نحو أفق مقارن يعيد وصلها بالواقع، ويمنحها راهنتها التقديمية والعملية.

### الكلمات المفتاحية:

نظرية العدالة، النهج الترانسدنتالي، النهج المقارن، النقاش العمومي، الحياد.

(\*) أمارتيا سن هو اقتصادي وفيلسوف هندي، دَرَس الاقتصاد والفلسفة في جامعة هارفارد، وشغل سابقًا منصب مدير كلية ترينيتي بجامعة كامبريدج حتى عام 2004، وهو زميل أقدم في مجتمع زملاء هارفارد. على مدار مسيرته الأكاديمية، دَرَس في عدة مؤسسات مرموقة، حيث كان أستاذًا للاقتصاد في جامعة جادفور بالكوستا Calcutta، ومدرسة دلهي للاقتصاد، وكلية لندن للاقتصاد، كما شغل كرسي دروموند للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد، مسهمًا في تطوير الفكر الاقتصادي والفلسفي عبر مقاربات متعددة التخصصات.

(\*\*) طالب دكتوراة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب.

(\*\*\*) أستاذ الفلسفة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب.

للاقتباس: سن، أمارتيا، ما الذي نبتغيه من نظرية في العدالة؟، ترجمة: عبد العزيز الخال، مراجعة: محمد بلقاسم مزيان، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 4، 2025، 310-337.

© 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: 2025-4-21

Accepted: 2025-5-3



## What Do We Want from A Theory of Justice?

Amartya Sen<sup>(\*)</sup>[asen@fas.harvard.edu](mailto:asen@fas.harvard.edu)

Translated by: Abdelaziz Elkhail

[Abdelaziz.elkhail@uit.ac.ma](mailto:Abdelaziz.elkhail@uit.ac.ma)

Mohammed Belqasim Mezian

[mohammeziane277@gmail.com](mailto:mohammeziane277@gmail.com)

## Abstract

The article seeks to revive the comparative approach in justice theory, challenging the dominance of Rawls's transcendental perspective. It critiques the normative foundations of transcendentalism for producing an abstract, idealized vision of justice that ignores real-world complexities and the conditions necessary for meaningful change. By focusing solely on perfect principles, the transcendental view risks paralysis, limiting rational actors' ability to evaluate practical alternatives for reducing injustice. In contrast, the article advocates for a comparative framework that emphasizes weighing real options, fostering public discourse, and treating justice as a cumulative process shaped by human experience and measured by tangible improvements in people's lives. Ultimately, it calls for freeing justice theory from transcendental constraints and reorienting it toward a comparative horizon that restores its relevance and practical impact.

## Keywords

Justice Theory, Transcendental Approach, Comparative Approach, Public Debate, Neutrality.

(\*) Amartya Sen is an Indian economist and philosopher who taught economics and philosophy at Harvard University. He previously served as Director of Trinity College, Cambridge, until 2004 and is a Senior Fellow of the Harvard Fellows Society. Throughout his academic career, he has taught at several prestigious institutions, including Professor of Economics at the University of Calcutta, the Delhi School of Economics, and the London School of Economics. He also held the Drummond Chair of Political Economy at Oxford University, contributing to the development of economic and philosophical thought through interdisciplinary approaches.

(\*\*) PhD scholar, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Morocco.

(\*\*\*) Professor of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Morocco.

Cite this article as: Sen, Amartya, What Do We Want from A Theory of Justice?, Translated by: Abdelaziz Elkhail, Reviewed by: Mohammed Belqasim Mezian, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 310-337.

© 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:

أبدأ من الموقف الرولزي، الذي يربط تفسير العدالة بالنقاش العمومي Public Reasoning. وفقاً لجون رولز يجب أن يكون التركيز حول «إطار فكري عام» يوفر «أساساً للتوافق في الحكم بين الفاعلين العقلانيين»<sup>(4)</sup>. ويحدد رولز هذا المطلب من خلال تجنب ما يسميه «التحيز الشخصي a personal slant حين يقول: «إننا لا ننظر إلى النظام الاجتماعي من موقعنا الخاص، بل نتبنى وجهة نظر يمكن للجميع اعتمادها على قدم المساواة. بهذا المعنى، ننظر إلى المجتمع وموقعنا فيه بموضوعية: نتشارك مع الآخرين منظوراً مشتركاً ولا نصدر أحكامنا انطلاقاً من تحيز شخصي»<sup>(5)</sup>.

إن حمل النقاش العمومي على نظرية العدالة يقود إلى تساؤلين أساسيين: ما الجمهور المعني بهذا النقاش؟ وعلى أي أسئلة يجب أن يتركز؟ يرتبط التساؤل الأول بنطاق وجهات النظر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار ضمن النقاش العمومي، على سبيل المثال، هل يجب أن تنحصر جميعها داخل كيان سياسي معين؟ في حين يتصل التساؤل الثاني بمحتوى النقاش العمومي، وتحديداً: ما الأسئلة التي يجب الإجابة عنها لتطوير نظرية متكاملة للعدالة؟ سأجادل بأن هذين التساؤلين مترابطان بشكل وثيق، وأن التفاعل بينهما يقودنا إلى السؤال الجوهرية: ما الذي نبغيه من نظرية في العدالة؟ لقد استندت في البداية إلى رولز لتوضيح العلاقة بين الموضوعية، والنقاش العمومي، ونظرية العدالة. غير أنني سأبنى مقارنة مختلفة في معالجة هذه العلاقة، لا تقتصر على الاختلاف مع المضمون الجوهري لنظرية رولز، بل تمتد أيضاً إلى مساءلة الأسس التي حددها لمتطلبات أي نظرية في العدالة، بما في ذلك طبيعة القضايا المطروحة للنقاش العمومي، ومدى شمولية المشاركة فيه.

## أولاً: النهج الترانسندنتالي مقابل النهج المقارن

أبدأ بمناقشة موضوع النظرية المتكاملة للعدالة؛ في تحليله لمفهوم «العدالة بوصفها إنصافاً». يعتبر رولز أن السؤال الجوهري هو: ما طبيعة المجتمع العادل؟ في الواقع، تُعد هذه المسألة مركزية

(4) See John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia, 1993), pp. 110-113.

(5) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard, 1971), pp. 516-517.

ويتوافق هذا مع الصفحة 453 من النسخة المعدلة للكتاب المعار نشرها سنة 1999، أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الموضوعية السياسية والتفكير العمومي، انظر:

Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale, 1980); Joshua Cohen, "An Epistemic Conception of Democracy," *Ethic*, 97 (1986-87), pp. 26-38; Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press, 1996); Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

في معظم نظريات العدالة ضمن الفلسفة السياسية المعاصرة، مما يؤدي إلى تبني ما يمكن تسميته بـ«النهج الترانسندنتالي Transcendental Approach للعدالة، والذي يركز على تحديد الترتيبات الاجتماعية المثلى التي تجسّد العدالة الكاملة. في المقابل، يركز «النهج المقارن» - Comparative Approach على ترتيب البدائل المجتمعية وفق درجات العدالة، أي المفاضلة بين كون نظام ما «أقل عدلاً» أو «أكثر عدلاً» مقارنة بغيره، دون الانشغال الحصري، أو حتى الضروري، بالبحث عن مجتمع عادل بالكامل. فالنهجين الترانسندنتالي والمقارن متمايزان جوهرياً، وكما سأناقش لاحقاً، لا يستتبع أحدهما الآخر بالضرورة<sup>(6)</sup>.

إن النهج الترانسندنتالي للعدالة ليس حديث النشأة؛ إذ يمكن إرجاع جذوره إلى توماس هوبز على الأقل، إلا أن الإسهامات الحديثة عزّزت من ترسيخ هذا النهج بشكل كبير. ففي دراسته لـ«العدالة كإنصاف»، يتعمق رولز في طبيعة المجتمع العادل بالكامل من منظور العقد الاجتماعي؛ إذ يبدأ تحليله بتحديد مقتضيات الإنصاف من خلال تصور «الوضع الأصلي» Original Position، حيث يكون الأفراد مجهولي الهوية الاجتماعية، أي أنهم لا يدركون مواقعهم أو مصالحهم الخاصة في المجتمع. وبهذا، فإن المبادئ التي يتم تبنيها في هذا الوضع الأصلي تكون موضوعية وغير متحيزة، نظراً لأنها تُختار تحت «حجاب الجهل» Veil of Ignorance، مما يضمن عدم تأثرها بالمصالح الفردية أو الفئوية.

لاحقاً في هذا المقال، سأناقش بعض حدود هذا التصور لمتطلبات الإنصاف، متسائلاً عما إذا كانت وجهات النظر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار يجب أن تنحصر داخل سكان دولة معينة. كما سأناقش لاحقاً بعض الإشكالات التي تعترض حدود هذا التصور للإنصاف، مثل التساؤل حول ما إذا كان ينبغي أن تقتصر وجهات النظر على أفراد ينتمون إلى دولة معينة. لكن النقطة الأساسية في سياق فهم النهج الترانسندنتالي هي أنّ هذا التصور ينصبّ حصرياً على تحديد المبادئ التي تحكم المجتمع العادل بالكامل، وعلى استخلاص البنى المؤسسية الضرورية لتشكيل هذا المجتمع. ويُفضي عمل هذه المؤسسات، وفق النسق الذي يطرحه رولز، إلى اتخاذ قرارات مجتمعية لاحقة، كما في «المرحلة التشريعية» Legislative Stage، حيث تتجلى هذه المبادئ في سياسات وتشريعات ملموسة. هذه العملية تتقدم وفق خطوات محددة، في إطار رسم تفصيلي لمجتمع يحقق العدالة الكاملة.

(6) تستند نظرية الاختيار الاجتماعي، التي طوّرها كينيث أرو في شكلها الحديث (Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951)) إلى نهج مقارن جوهري. كما يمكن ملاحظة الأولوية التحليلية لهذا النهج المقارن في الصيغ المبكرة للاختيار الاجتماعي في القرن الثامن عشر، لاسيما في عمل ماركيز دي كوندرسيه، انظر: Marquis de Condorcet, *Essai sur l'Application de l'Analyse à la Probabilité des Décisions Rendues à la Pluralité des Voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

ورغم الانتشار الواسع للنهج الترانسندنتالي، لا يمكن إنكار الأهمية الفكرية والعملية للنهج المقارن للعدالة؛ إذ إنَّ السعي إلى تعزيز العدالة في مجتمع معين (أو على نطاق عالمي)، أو تقليص مظاهر الظلم الفادحة، يتطلب أحكامًا مقارنة حول العدالة، حيث لا يكون تحديد المجتمع العادل بالكامل شرطًا ضروريًا أو كافيًا. فعلى سبيل المثال، قد يُظهر النهج المقارن أنَّ إلغاء العبودية، أو القضاء على المجاعة، أو الحدّ من الأمية، يمثل تقدمًا ملموسًا نحو العدالة، حتى وإن ظلت المجتمعات المعنية بعيدة عن المعايير المثلى للعدالة الترانسندنتالي، والتي قد تشمل، مثلًا، متطلبات أخرى كالمساواة التامة في الحريات والحقوق، أو عدالة التوزيع الاقتصادي وما إلى ذلك.

إنَّ القسمة الثنائية التي يفرضها النهج الترانسندنتالي بين «العادل» و«غير العادل» قد تضع المجتمع ضمن الفئة «غير العادلة»، حتى بعد تنفيذ إصلاحات تُعبر عن تقدم واضح في ميزان العدالة. ولتوضيح ذلك بمثال آخر، فإنَّ إنشاء نظام تأمين صحي عام في الولايات المتحدة، بحيث لا يُترك عشرات الملايين بلا رعاية طبية، يمكن اعتباره خطوة نحو العدالة، لكنه لن يجعل الولايات المتحدة مجتمعًا عادلاً بالكامل وفق المعايير الترانسندنتالية، إذ ستظل هناك انتهاكات أخرى بحاجة إلى الإصلاح.

إنَّ النهج الترانسندنتالي لا يمكنه، في حد ذاته، معالجة قضايا تعزيز العدالة أو المقارنة بين البدائل المتاحة لتحقيق مجتمع أكثر عدلاً، إلا إذا كان الطرح ينطوي على قفزة جذرية نحو العدالة الكاملة. في الواقع، إنَّ الإجابات التي يقدمها النهج الترانسندنتالي تختلف جوهريًا عن الاهتمامات التي تحرك النقاشات العمومية حول العدالة والظلم في العالم، حيث ينصبّ التركيز، في الغالب، على قضايا محددة مثل الجوع، والأمية، والتعذيب، والاعتقال التعسفي، والحرمان من الرعاية الصحية، باعتبارها اختلالات اجتماعية تستوجب التصحيح الفوري. وهذه النقاشات لا تبحث في تحقيق مجتمع مثالي بالكامل بقدر ما تركز على الخطوات العملية لتخفيف مظاهر الظلم وتحقيق أكبر قدر من العدالة.

## ثانيًا: إمكانية الدفاع عن النهج الترانسندنتالي

قد يبدو نقد النهج الترانسندنتالي أمرًا يسيرًا للوهلة الأولى، إلا أنَّه من الواضح أن الإجابة عن الأسئلة المثالية حول العدالة لا تكفي وحدها لتقديم نظرية متماسكة لتقييم العدالة بين النظم الاجتماعية المختلفة. ومع ذلك، قد تكون هناك علاقة أكثر عمقًا بين النهج الترانسندنتالي والنهج المقارن تجعل من الأول مدخلًا ضروريًا أو مفيدًا للثاني. فالابتعاد الظاهري للنهج الترانسندنتالي عن النقاشات العملية حول العدالة لا يعني بالضرورة أنه لا يمكن أن يشكل الأساس الصحيح لمثل هذه المقارنات.

من هذا المنطلق، لا بُدَّ من طرح سؤالين جوهريين: أولاً، هل النهج الترانسندنتالي كافٍ لتقديم تقييمات مقارنة للعدالة؟ بمعنى، هل يمكننا -عبر تحديد مفهوم العدالة المثلى- أن نقوم بتصنيف المجتمعات وفقاً لقرئها أو بعدها عن هذا النموذج المتكامل؟ فإذا كان الأمر كذلك، فإن المقارنة بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة ستعتمد على المسافات *distances* التي تفصلها عن النموذج الترانسندنتالي، بما يتيح تصنيفها وفق درجات متفاوتة من العدالة. ثانياً، هل النهج الترانسندنتالي ضروري كأساس لنظرية مقارنة للعدالة؟ أي، هل يجب علينا أولاً تحديد مفهوم المجتمع العادل قبل أن نتمكن من تقديم مقارنات قائمة على أسس متينة؟ إن لم يكن هناك معيار ترانسندنتالي يُستند إليه، فقد تصبح التقييمات المقارنة مجزأة وذات أسس ضعيفة، مما قد يؤدي إلى غياب الاتساق النظري في معالجة مفهوم العدالة.

لقد لعب الاعتقاد الضمني بكفاية أو ضرورة (أو كليهما معاً) النهج الترانسندنتالي دوراً جوهرياً في ترسيخ هيمنة هذه النهج في نظرية العدالة. حتى في نظرية الخيار الاجتماعي، التي تقوم أساساً على التقييمات المقارنة، نجد أن النقاش حول العدالة غالباً ما يتحول من التصنيفات النسبية إلى البحث عن نموذج مثالي للعدالة، كما هو الحال في التصور الرولزي<sup>(7)</sup>. وبالتالي، إذا كان هذا البحث يسعى إلى تطوير مقارنة مقارنة أكثر قوة واتساقاً للعدالة، فمن الضروري فحص ما إذا كانت الأحكام المقارنة حول العدالة تنبثق بالضرورة من تحديد ترانسندنتالٍ أو ما إذا كانت بحاجة إلى أساس ترانسندنتالٍ لضمان تماسكها النظري.

### ثالثاً: هل يؤدي التحديد الترانسندنتالي إلى تصنيفات مقارنة؟

أبدأ بمسألة الكفاية: هل يُنتج النهج الترانسندنتالي، كنتيجة ضمنية، استنتاجاتٍ علائقية يمكن استنباطها، بحيث ينتهي الأمر بتجاوز المثالية الفلسفية إلى تقديم أكثر مما يُفصح عنه شكله الظاهر؟

(7) غالباً ما يتم تجميع الاستنتاجات المقارنة للوصول إلى بعض الادعاءات المثالية في النهاية (وهي ترجمة ممكنة مع افتراضات ضيقة ومحدودة، كما سيتم مناقشته لاحقاً). على سبيل المثال، انظر:

Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-Day, 1970); Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (New York: Cambridge, 1983); Peter J. Hammond, "Equity, Arrow's Conditions, and Rawls' Difference Principle," *Econometrica*, Vol. 44, No. 4 (1976), pp. 795-804; Claude d'Aspremont and Louis Gevers, "Equity and the Informational Basis of Collective Choice," *Review of Economic Studies*, Vol. 44, No. 2 (1977), pp. 199-209; Kenneth Arrow, "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 67, No. 1 (1977), pp. 219-225.

لقد كان لمنظور راولز في العدالة تأثير قوي على تطبيق نظرية الاختيار الاجتماعي، رغم التباين الجوهري بين المنهجين المقارن والترانسندنتالي.

وعلى وجه التحديد، هل يكفي تحديد المجتمع العادل تمامًا لنيل تصنيفات لمستويات الابتعاد عن العدالة، تُقاس بمسافاتٍ نسبية عن الكمال، بحيث تترتب عن التعريف الترانسندنتالي مراتب مقارنة تلقائيًا؟

الإجابة هنا قاطعة بالنفي (لا)، إذ تكمن المشكلة الأساسية في أن قياس «المسافة» يتداخل مع عوامل مختلفة، تتصل، من بين أمور أخرى، بـ: أولاً، الحقول المتباينة التي قد يحدث فيها الانحراف. ثانيًا، الأبعاد المتعددة dimensionalities للانتهاكات داخل المجال ذاته. وثالثًا، الأساليب المختلفة في وزن التجاوزات وتقدير أهميتها النسبية. إن تحديد النموذج الترانسندنتالي لا يُنتج أي آلية لمعالجة هذه المشكلات وصولاً إلى تصنيفٍ علائقي للابتعاد عن المثال الترانسندنتالي. على سبيل المثال، في سياق تحليل رولز للمجتمع العادل، قد تحدث الانحرافات في فضاءاتٍ متباينة: فقد يكون هناك خرقٌ لمبدأ الحرية، الذي قد يشمل انتهاكاتٍ متعددة لأنواع مختلفة من الحريات (والعديد منها مشمولٌ في التصور الواسع لرولز حول أولوية الحرية). كما قد تتجسد الانحرافات في الإخلال بمقتضيات الإنصاف في توزيع الخيارات الأولية Primary Goods، حيث يمكن أن تتخذ هذه الانحرافات أشكالًا متنوعة من الخروج عن متطلبات مبدأ الفرق Difference Principle الذي يشكل جزءًا من المبدأ الثاني في نظرية رولز. وينطبق الأمر نفسه على النظريات المثالية الأخرى للعدالة، سواء استبدلت تركيز رولز على «الخيارات الأولية» بمفاهيم مثل «القدرات» Capabilities، أو «الموارد» Resources، أو «الفرص» Opportunities، أو أي صياغة أخرى تلبى متطلبات التوزيع العادل وفق رؤى مثالية للعدالة.

فضلاً عن ذلك، توجد طرق متباينة لتقييم مدى كل انحرافٍ من هذه الانحرافات، ولتقدير المسافة النسبية بين التوزيعات الفعلية وما تقتضيه مبادئ العدالة المثالية. كما يتعين علينا مراعاة الانحرافات في العدالة الإجرائية؛ كالتعدي على مبدأ تكافؤ الفرص العامة، التي تشكل جزءًا من مقتضيات العدالة لدى رولز. وللموازنة بين هذه الانحرافات الإجرائية وبين اختلالات الأنماط التوزيعية للعلاقات بين الأفراد؛ كالتوزيع غير العادل للخيارات الأولية، لا بد من تحديدٍ صريح، وربما في إطار صيغٍ معيارية محكمة، للأهمية النسبية لكل عاملٍ منها، أو لما يُعرف في لغة التقييم متعدد الأبعاد بـ«المقايضات» trade-offs. غير أن هذه الإضافات، رغم كونها مفيدة، تقع خارج نطاق التحديد الترانسندنتالي للعدالة. بل تشكل جوهر النهج «المقارن» في دراسة العدالة، الذي يختلف جوهريًا عن النهج «الترانسندنتالي». فمجرد تصور العدالة المثالية لا يستتبع، بأي حال، تحديدًا لكيفية مقارنة الترتيبات الاجتماعية المختلفة بناءً على مدى قربها أو بعدها عن هذا المثال.

إنَّ غياب هذه النتائج المقارنة لا يُعد عيبًا داخليًا في نظرية العدالة الترانسندننتالية، بل هو جزء من بنيتها المفاهيمية. إذ قد يرفض بعض الترانسندننتاليين الخوض في مسألة التصنيفات والمقارنات رفضًا تامًا، انطلاقًا من قناعتهم بأن «الترتيب الصحيح» للمجتمع يجب ألا يُفهم على أنه «الترتيب الأمثل»، خشية الوقوع فيما قد يُنظر إليه على أنه نزعة تقييمية غير محكمة، تُفتح فيها الأبواب للتدرجات النسبية من «الأفضل» ومن «الأسوأ»، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى فكرة «الأفضل على الإطلاق». إن الطابع المطلق لما هو «صحيح» في التصور الترانسندننتالي، بالمقارنة مع النسبية التي تميز مفاهيم «الأفضل» و«الأحسن»، قد يمتلك أساسًا نظريًا متينًا، لكنه لا يسهم إطلاقًا في أي تحليلٍ مقارن للعدالة.

للتحقق من ذلك، يمكن لأي مجتمع أن يتأمل إمكانية إحداث تحولٍ شامل ومطلق نحو تحقيق المجتمع العادل بصورةٍ كلية. وفي هذا الإطار، يمكن للنظرية الترانسندننتالية أن تعمل بمثابة «الدليل الكامل للثوري الجذري». لكن هذا الدليل نادرًا ما يكون ذا صلةٍ بالنقاشات الفعلية حول العدالة، حيث تنصبّ الجهود في معظم الأحيان على تقليص مظاهر الظلم المتعددة التي تميز العالم الواقعي<sup>(8)</sup>. حتى إذا تصورنا المثالية الفلسفية في إطارٍ غير «متحررٍ من التدرج»، أي في سياق السعي وراء «أفضل» ترتيب اجتماعي، فإن مجرد تحديد هذا الأفضل لا يزودنا تلقائيًا بسلمٍ تصنيفي كامل يحدد كيفية مقارنة البدائل غير المثالية فيما بينها. فمعرفة الخيار الأفضل لا تحدد لنا طريقة ترتيب الخيارات الأخرى وفق معيارٍ متكامل؛ بل قد يتسق نفس الخيار الأفضل مع تصنيفاتٍ متعددة، كلها تضعه في القمة، لكن مع اختلاف ترتيب البدائل الأخرى فيما بينها. ولتقريب هذه الفكرة، يمكننا استعارة مثالٍ من عالم الفن: فكون شخصٍ ما يعتبر الموناليزا اللوحة الأفضل في العالم لا يعني أنه يمتلك، بالضرورة، طريقة واضحة لمقارنة لوحة لغوغان Gauguin مع لوحة لفان غوخ Van Gogh. فالبحث عن العدالة الترانسندننتالية هو تمرين فلسفي ثريٌّ في حد ذاته، لكن سواء تمثل في صورة الترتيب «الصحيح» الخالي من التدرج، أو في صورة «الأفضل» الذي يستدعي هذا الترتيب، فإنه لا يُخبرنا بالكثير عن المفاضلات بين الترتيبات الاجتماعية المختلفة، وهي المهمة المركزية لكل مقاربة مقارنة للعدالة.

(8) تجدر الإشارة إلى أنَّ تشخيص الظلم لا يستلزم تحديدًا واحدًا لـ «المجتمع العادل»، حيث يمكن أن لعدة تصورات مختلفة للترتيبات الاجتماعية العادلة بشكلٍ مثالي أن تتفق جميعها في تشخيص نقص قابل للإصلاح في ترتيب اجتماعي معين، مثلًا، فيما يتعلق بحالات المجاعة المنتفشية أو الأمية أو الإهمال الطبي.

## رابعًا: هل تعدّ النظرية الترانسندنالتية ضرورية لإجراء مقارنات بشأن العدالة؟

أنتقل الآن إلى السؤال الثاني، المتعلق بالافتراض القائل بأن تحديد البديل الأفضل يُعدّ شرطًا ضروريًا، حتى لو لم يكن كافيًا، لترتيب أي بدليين من حيث العدالة. وفقًا للفهم التقليدي لمفهوم الضرورة، يبدو هذا الادعاء غير بديهي إلى حدٍّ ما. ففي مجال الأحكام المقارنة، يكون التقييم النسبي بين بدليين مسألة داخلية تخصهما مباشرة، دون الحاجة إلى استدعاء خيار ثالث «غير ذي صلة». في الواقع، ليس من الواضح على الإطلاق لماذا، عند الحكم بأن ترتيبًا اجتماعيًا معينًا (س) أكثر عدالة من ترتيب بديل (ص)، يجب علينا أن نستند إلى تحديد ترتيب ثالث مختلف تمامًا (ع) بوصفه «الأفضل» أو «الأكمل» من حيث العدالة. فكما أنه عند المفاضلة بين لوحة لبيكاسو وأخرى لدالي، لا نحتاج إلى الانشغال بتحديد اللوحة المثالية المطلقة التي تتفوق على جميع الأعمال الفنية الأخرى، كذلك لا يبدو أن تحديد الترتيب الاجتماعي «الأفضل» ضروري لإجراء مقارنات بين ترتيبات اجتماعية مختلفة.

ومع ذلك، قد يُثار اعتراض بأن هذا القياس على الجماليات إشكالي، إذ قد لا يمتلك الشخص أي تصور واضح عن اللوحة المثالية، في حين تبدو فكرة المجتمع العادل قابلة للتحديد في النظريات المثالية للعدالة. غير أنني سأجادل لاحقًا بأن وجود ترتيب «أكمل» أو «مثالي» ليس مضمونًا حتى في مجال العدالة، لكنني، في الوقت الحالي، سأفترض جدلاً إمكانية تحديد مثل هذا النموذج بطريقة ما. غير أن هذا القبول المؤقت لا يستلزم منطقيًا أن يكون الرجوع إلى هذا النموذج ضروريًا (أو حتى مفيدًا)، عند الحكم على التفاضل بين بدليين آخرين. لنفترض، على سبيل المثال، أننا نمتلك يقينًا تامًا بأن قمة جبل إيفرست Everest هي الأعلى في العالم، بحيث لا يمكن لأي قمة أخرى أن تنافسها في الارتفاع. غير أن هذه المعرفة ليست شرطًا ضروريًا، ولا حتى أداة تحليلية مفيدة، عند مقارنة ارتفاع جبل كانشينجونغا kanchenjunga بارتفاع جبل مون بلان Mont Blanc، سيكون من الغريب الاعتقاد بأن أي مقارنة بين بدليين لا يمكن أن تتم بصورة عقلانية إلا بعد تحديد مسبق لبديل أعلى أو أسوأ على الإطلاق.

هكذا، يصبح من الصعب الدفاع عن فرضية الضرورة بالمعنى التقليدي. ومع ذلك، يمكن تقديم صيغة أضعف لهذا الادعاء، تفيد بأن القدرة على إجراء التقييمات المقارنة تفترض، ولو ضمنيًا، إمكانية تحديد الخيار الأفضل على الإطلاق. وفقًا لهذا الفهم، فإن المشكلة لا تكمن في أن مقارنة بدليين من حيث العدالة تتطلب معرفة مسبقة بالبديل الأكمل، بل في أن ترتيب البدائل المختلفة من

حيث المقارنة ينبغي أن يكون قادرًا، ضمنيًا، على الإجابة عن السؤال الترانسندنتالي المتعلق بالمجتمع العادل تمامًا. أو بعبارة أخرى، إذا لم يكن بالإمكان تقديم إجابة على هذا السؤال، فإن المقارنات الجزئية بين البدائل قد تصبح بدورها غير ممكنة من الناحية النظرية. إن هذا الفهم للضرورة لا يستلزم أن يكون النهج الترانسندنتالي هو المسار الحصري لتقييم العدالة، لكنه يمنح، على الأقل، عملية التحديد الترانسندنتالي حضورًا لا يمكن إغفاله في نظرية العدالة. ومن ثم، لا بُدَّ من فحص هذا الادعاء الأضعف المتعلق بالضرورة بدقة أيضًا.

### خامسًا: المقارنات دون مثالية فلسفية

هل يمكن أن تؤدي سلسلة من المقارنات الثنائية إلى تحديد الأمثل دائمًا؟ قد يبدو هذا الافتراض مثيرًا للاهتمام، إذ يظهر أن النتيجة المثلى هي النتيجة الطبيعية للعملية المقارنة الشاملة. غير أن هذا الاستنتاج، في الغالب، سيكون غير متسق منطقيًا. وفي الواقع، لا يمكننا التأكد من أن المقارنات الثنائية ستؤدي بالضرورة إلى تحديد البديل «الأفضل»، إلا إذا كان هناك «ترتيب منظم بشكل جيد»، كما في حالة الترتيبات الكاملة والقابلة للانتقال عبر مجموعة محدودة.

استنادًا إلى ذلك، يجب أن نطرح السؤال الآتي: إلى أي مدى يجب أن يكون التقييم شاملاً ليُعتبر مقارنة منهجية قائمة على أسس معيارية واضحة؟ في المقاربة «الكلية» التي تميز النظريات التقليدية للعدالة، ولا سيما عند رولز، يُعتبر غالبًا عدم الاكتمال قصورًا منهجيًا أو علامة على نقص في البناء النظري. بل إن استمرار هذا النقص قد يُعدَّ عيبًا يقوض الادعاءات المعيارية التي تطرحها هذه النظريات. إلا أن المقاربة المعيارية للعدالة، التي تعترف بعدم الاكتمال باعتباره بعدًا جوهريًا في التقييم الأخلاقي والسياسي، يمكن أن تفضي مع ذلك إلى استنتاجات معيارية قوية. على سبيل المثال، يمكن أن تفضي إلى إدانة قاطعة للمجاعات المستمرة في عالم يشهد فائضًا اقتصاديًا، أو اعتبار القهر المنهجي للنساء شكلاً فجًا من الظلم البنيوي، دون الحاجة إلى بناء ترتيب معياري صارم يُمكن من المفاضلة الدقيقة بين كل نموذج سياسي أو اجتماعي ممكن. فليس من الضروري أن تقتضي العدالة تحديد فروق معيارية بين جميع الترتيبات السياسية، كما هو الحال عند التساؤل عما إذا كان معدل الضريبة الأعلى بنسبة 45% أكثر عدلًا أو أقل عدلًا من معدل 46%.

لقد ناقشت في مواضع أخرى لماذا لا تحتاج نظرية منهجية ومنضبطة للتقييم المعياري، بما في ذلك

تقييم العدالة الاجتماعية، إلى أن تتخذ شكلاً «كلياً» بالضرورة<sup>(9)</sup>. فقد يكون عدم الاكتمال سمة دائمة لأسباب متعددة، من بينها الفجوات المعرفية غير القابلة للتجسير، أو عدم القابلية للحسم بسبب اعتبارات متباينة لا يمكن تجاوزها تمامًا حتى مع توافر المعلومات الكاملة. على سبيل المثال، قد يكون من الصعب حسم المفاضلة بين الاعتبارات المعيارية للإنصاف التي يقوم عليها مبدأ الحد الأقصى الترتيبي عند رولز، مقارنة بالترتيب الإجمالي للمنافع، سواء في شكله الخام أو المعدّل إنصافياً<sup>(10)</sup>. ومع ذلك، ورغم هذا الطابع المستمر لعدم الاكتمال، قد يكون من الممكن التوصل إلى إجماع واضح بشأن وجود ظلم اجتماعي صارخ، مثل استمرار الجوع المستوطن أو الاستبعاد من الرعاية الصحية. هذه الحالة تتطلب تدخلاً محدد المعالم لمعالجة الظلم وتعزيز العدالة (أو الحد من اللا-عدالة)، حتى مع أخذ التكاليف المترتبة على ذلك في الاعتبار. وبالمثل، يمكن أن نعترف بإمكانية وجود تعارض جزئي بين الحريات الفردية لمختلف الأشخاص، بحيث يصبح من الصعب ضبط التوازن الدقيق بين متطلبات الحرية المتساوية. مع ذلك، يمكن أن يوجد اتفاق قوي على أن تعذيب المتهمين يشكل انتهاكاً جسيماً للحرية، وأن هذا الظلم يستوجب تصحيحاً فورياً.

ثمة اعتبار إضافي قد يكون له تأثير كبير في فتح المجال السياسي لفكرة عدم اكتمال الأحكام حول العدالة الاجتماعية، حتى لو كان لكل فرد ترتيب مكتمل لجميع الترتيبات الاجتماعية الممكنة. فيما أن نظرية العدالة تستند إلى اتفاق بين أطراف مختلفة، كما هو الحال في الوضع الأصلي ضمن الإطار

(9) Amartya Sen, "Consequential Evaluation and Practical Reason," *Journal of Philosophy*, Vol. 97, No. 9 (September 2000), pp. 477-572; *Collective Choice and Social Welfare*; "Maximization and the Act of Choice," *Econometrica*, Vol. 65, No. 4 (1997), pp. 745-779; "The Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 89, No. 3 (1999), pp. 349-378; "Incompleteness and Reasoned Choice," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 43-59; Isaac Levi, "Amartya Sen," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 61-67.

(10) تشمل الأدبيات الواسعة حول هذا الموضوع مساهمات أخرى كما يتضح في الآتي:

S.-C. Kolm, «The Optimum Production of Social Justice,» in J. Margolis and H. Guitton (eds.), *Public Economics* (London: Macmillan, 1969), pp. 145-200; A. B. Atkinson, "On the Measurement of Inequality," *Journal of Economic Theory*, II (1970), pp. 244-263; James Mirrlees, "An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation," *Review of Economic Studies*, Vol. 38, No. 2 (1971), pp. 175-208; Amartya Sen, *On Economic Inequality* (New York: Oxford, 1973); d'Aspremont and Gevers, "Equity and the Informational Basis of Collective Choice"; Eric Maskin, "Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice," *Theory and Decision*, Vol. 11 (1979), pp. 319-337; Kevin W.S. Roberts, "Interpersonal Comparability and Social Choice Theory," *Review of Economic Studies*, Vol. 47, No. 2 (1980), pp. 471-439; Charles Blackorby, David Donaldson and John Weymark, "Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction," *International Economic Review*, Vol. 25, No. 2 (1984), pp. 527-56; Claude d'Aspremont, "Axioms for Social Welfare Ordering," in Leonid Hurwicz, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein, (eds.), *Social Choice and Social Organization: Essays in Memory of Elisha Pazner* (New York: Cambridge, 1986), pp. 19-76; Claude d'Aspremont and Louis Gevers, "Social Welfare Functionals and Interpersonal Comparability," in K. Arrow, A. Sen and K. Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*, Volume I (Amsterdam: North-Holland, 2002), chapters. 10-12.

الرولزي، فإن عدم الاكتمال يمكن أن ينشأ أيضاً من وجود اختلافات بين الأفراد، حتى وإن توافقا على العديد من الأحكام المقارنة. وحتى بعد إزالة المصالح الخاصة والأولويات الشخصية من الاعتبار، عبر آليات مثل حجاب الجهل، قد تبقى خلافات جوهرية حول الأولويات الاجتماعية، مثل المفاضلة بين مطالب الحاجة وحقوق الأفراد في نتائج عملهم.

ويمكن توضيح تعقيد هذه الصراعات المعيارية من خلال مثال ناقشته في سياق آخر، يتعلق بإشكال تحديد الطفل الذي يجب أن يحصل على الناي الذي يتنازع عليه ثلاثة أطفال. الطفل (أ) هو الوحيد الذي يعرف كيفية عزف الناي ولا ينكر الأخران هذه الحقيقة، الطفل (ب) هو الوحيد الذي لا يمتلك أي ألعاب خاصة به ويعترف الطفلان الأخران بأنهما أكثر ثراءً ولديهما وسائل ترفيه متنوعة، أما الطفل (ج) فقد صنع الناي بنفسه بعد جهد كبير، ويؤكد الأخران هذا الأمر. قد يعتقد المنظرّون من مدارس مختلفة، سواء كانت نفعية أو مساواتية أو ليبرالية، أن هناك حلاً واضحاً لهذه المسألة. لكن المفارقة تكمن في أن كل تيار فلسفي يرى في حل مختلف أنه الحل العادل الوحيد، إلا أن النقطة الأساسية التي ينبغي التأكيد عليها هنا هي أن لكل من هذه الحلول حججاً مبررة تدعمها، وقد لا يكون بالإمكان تحديد حجة واحدة باعتبارها الحجة الوحيدة التي «يمكن تبريرها للأخريين على أسس لا يمكنهم رفضها بشكل معقول إذا كانوا مدفوعين بدوافع مناسبة»<sup>(11)</sup>، وفقاً لمعيار توماس سكانلون Thomas Scanlon.

حتى عندما يكون لدى كل طرف من الأطراف المعنية تعريف مكتمل للعدالة، فإن «التقاطع»-inter section بين التصنيفات (أي المعتقدات المشتركة بين الأطراف المختلفة) يمكن أن يُنتج تصنيفاً جزئياً، إذا لم تكن الأحكام متوافقة تماماً<sup>(12)</sup>. إن قبول عدم اكتمال التقييم يعد موضوعاً مركزيّاً في نظرية الاختيار الاجتماعي بشكل عام، وهو أيضاً ذو صلة بنظريات العدالة، رغم أن نظريات مثل نظرية رولز وغيرها تدعي، وهذه دعوى وليست حقيقة ثابتة بالطريقة الواضحة، أن توافقاً كاملاً سيظهر بالتأكيد في الوضع الأصلي وفي صيغ مشابهة<sup>(13)</sup>.

(11) Scanlon, *what we owe to Each Other*, p. 5; "Contractualism and Utilitarianism," in A. Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (New York: Cambridge, 1982), pp. 103-128.

(12) للتوسع في مناقشة الخصائص الشكلية لـ«التقاطعات في التصنيف الجزئي» في أعمال أمارتيا سن، انظر:

Sen, *On Economic Inequality*, and "Maximization and the Act of Choice".

(13) لإحدى التعبيرات المبكرة عن الشك في إمكانية تحقيق الإجماع في الوضع الأصلي، يُمكن الرجوع إلى مقالتي المشترك مع دبليو:

انظر: W.G. Runciman and A. Sen, "Games, Justice and the General Will," *Mind*, Vol. 74, No. 296 (September 1965), pp. 554-562.

في الواقع، ولأسباب تتعلق بعدم اكتمال التقييمات الفردية، ولعدم اكتمال التوافق بين التقييمات الفردية، قد يكون عدم الاكتمال سمة ثابتة للأحكام بشأن العدالة الاجتماعية. وهو ما قد يعتبر إشكاليًا في تحديد مجتمع عادل تمامًا، ويجعل التوصل إلى استنتاجات مثالية أمرًا صعبًا<sup>(14)</sup>. ومع ذلك، فإن هذا النوع من عدم الاكتمال لن يمنع من إجراء أحكام مقارنة بشأن العدالة في العديد من الحالات، حيث قد يكون هناك اتفاق عادل بشأن تصنيفات معينة للأزواج حول كيفية تعزيز العدالة وتقليل الظلم. يمكن أن يكون الترتيب الجزئي مفيدًا للغاية حتى في غياب القدرة على الوصول إلى تعريف ترانسندنتالي لمجتمع عادل بالكامل.

وعليه، يمكننا (بالضرورة) استنتاج أن سؤال «ما هو المجتمع العادل؟» ليس نقطة انطلاق جيدة لنظرية مفيدة في العدالة، كما من غير المعقول أن يكون نقطة نهاية أيضًا. فأى نظرية منهجية للعدالة المقارنة لا تحتاج، ولا تفضي بالضرورة، إلى إجابة عن سؤال «ما هو المجتمع العادل؟»

## سادسًا: العوائق المؤسسية والصمت الترانسندنتالي

أنتقل الآن إلى سمة أخرى، وإن كانت غير منفصلة عن الموضوع، في النهج الترانسندنتالي للعدالة، لا سيما المتطلبات المؤسسية الصارمة لتحقيق العدالة المثالية. إن تحقيق مجتمع عادل بالكامل يتطلب مجموعة واسعة من المؤسسات، بما في ذلك العمليات غير المقيدة لدولة ذات سيادة. بعض هذه المؤسسات غائبة أو معيبة في العديد من البلدان حول العالم، ولا تستطيع هذه الدول، في الغالب، تأسيسها بسهولة. وحتى في غياب إمكانية إنشاء بعض هذه المؤسسات، من الممكن بالطبع العمل على تعزيز العدالة أو تقليل الظلم إلى حد كبير؟ ولكن بينما يكفي ذلك لتطبيق النهج المقارن للعدالة، إلا أنه لا يؤدي إلى تحقيق العدالة المثالية. وإذا كانت العدالة الترانسندنتالية هي التركيز الوحيد في

(14) من الناحية الرياضية، يجب الاعتراف بأن الترتيب الجزئي المتسلسل وغير المكتمل على مجموعة محدودة سيؤدي بالضرورة إلى وجود عنصر أو أكثر من عامل في «العناصر القصوى»، حيث لا يوجد عنصر يتفوق على العنصر الأقصى. ومع ذلك، فإن الحد الأقصى لا يتضمن وجود العنصر الأفضل. يتم تناول الطبيعة الأساسية لهذا التمييز الرياضي وأثاره العميقة في أعمال نيكولاس بورباكي:

N. Bourbaki, *General Topology*, Parts I-II, English translation (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966); *Elements of Mathematics: Theory of Sets* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1968).

إن وجود العناصر القصوى يكفي لتبرير اختيار بديل أقل سوءًا من غيره، ومع ذلك، فإن هذا لا يسمح، بشكل عام، بتشكيل ترتيب اجتماعي عادل تمامًا، ناهيك عن الوصول إلى ترتيب فريد للعدالة الكاملة (كما في النهج الراولزي أو غيره من المقاربات المثالية). فيما يتعلق بالتمييز بين الحدية القصوى والأمثلية (المثالية الفلسفية)، انظر:

Amartya Sen, "Internal Consistency of Choice," *Econometrica*, Vol. 61, No. 3 (1993), pp. 495-521; "Maximization and the Act of Choice".

نظرية العدالة، فإن المتطلبات المؤسسية ستكون بمثابة «حاجز الدخول»، مما يؤدي إلى الامتناع عن تطبيق نظرية العدالة في الحالات التي لا تلبّي فيها تلك المتطلبات المؤسسية الصارمة، ولا يمكن تليبيتها في المستقبل المنظور.

تواجه المتطلبات المؤسسية صعوبة خاصة في تلبية التحديات التي قد تطرأ في قضايا العدالة العالمية، مثل تلك المتعلقة بإشكالات العدالة عبر الحدود الدولية. يترابط الادعاء بضرورة وجود دولة ذات سيادة لتطبيق مبادئ العدالة، وهو ما أوضحه توماس هوبز، بشكل جوهري مع المتطلبات المؤسسية المعقدة لفهم ترانسندنتالي للعدالة. يعتمد رفض توماس ناجل T. Nagel القوي لـ «فكرة العدالة العالمية» على فهمه أن هذه المتطلبات المؤسسية الواسعة لا يمكن تليبيتها على المستوى العالمي في الوقت الحالي. كما يقول: «يبدو لي من الصعب للغاية مقاومة ادعاء هوبز حول العلاقة بين العدالة والسيادة» و«إذا كان هوبز على صواب، فإن فكرة العدالة العالمية دون حكومة عالمية هي مجرد وهم»<sup>(15)</sup>. في السياق العالمي، يركز ناجل، رغم ذلك، على توضيح مطالب أخرى يمكن تمييزها عن مطالب العدالة، مثل «الأخلاق الإنسانية الدنيا»، التي تحكم علاقاتنا مع جميع الأشخاص الآخرين، وكذلك الاستراتيجيات الطويلة الأمد للتغيير الجذري في الإمكانات المؤسسية، حيث يقول: «أعتقد أن الطريق الأكثر احتمالاً نحو بعض نسخ العدالة العالمية هو من خلال إنشاء هيكل عالمية ظالمة وغير شرعية من القوة التي تتسامح مع مصالح أقوى الدول القومية الحالية»<sup>(16)</sup>.

في المقاربة الرولزوية أيضاً، يتطلب تطبيق نظرية العدالة مجموعة واسعة من المؤسسات التي تحدد الهيكل الأساسي للمجتمع العادل بشكلٍ كاملٍ. ومن غير المفاجئ أن يتخلى رولز عن مبادئ العدالة الخاصة به عندما يتعلق الأمر بتقييم كيفية التفكير في العدالة العالمية. وفي مؤلفه اللاحق حول قانون الشعوب، يستدعي رولز «الوضع الأصلي الثاني»، مع تفاوض عادل يشمل ممثلين عن كيانات سياسية مختلفة، أو «شعوب» كما يسميهم رولز، الذين يعملون كأطراف تحت حجاب الجهل الثاني<sup>(17)</sup>. ومع ذلك، لا يحاول رولز استنباط مبادئ للعدالة قد تنبثق من هذا الوضع الأصلي الثاني، بل يركز بدلاً من ذلك على بعض المبادئ العامة للسلوك الإنساني. وبالتالي، يبقى مركب العدالة الرولزوي الذي كان

(15) Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (2005), p. 115.

(16) Ibid, pp. 130-133, 146-147

في هذه الصفحات وجه ناجل نقداً هاماً لما يصفه جوشوا كوهين وتشارلز سابل بـ «الدولة» لدى ناجل كما هو متضمن في مقالهما:

Joshua Cohen and Charles Sabel, "Extra Rempublicam Nulla Justitia?," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 147-175; A. L. Julius, "Nagel's Atlas," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 176-192.

(17) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard, 1999).

من المفترض أن يقودنا بسرعة إلى السعي وراء بعض العدالة في عالم بلا عدالة عالقًا في فجر صباح شتوي في عالم بلا دولة عالمية.

من المؤكد أن رولز ليس ملزمًا بالاعتقاد بأن العالم غير عادل إذا بقي متمسكًا تمامًا بالفكرة القائلة بأن مفهوم العدالة لا ينطبق على المستوى العالمي. أما ناجل، من ناحية أخرى، يبدو مقتنعًا تمامًا بأننا «لا نعيش في عالم عادل» كما توضحه الجملة الافتتاحية لمقاله «إشكال العدالة العالمية»<sup>(18)</sup>. وبينما أتفق بشدة مع هذا الاستنتاج، بالنظر إلى ما أراه من دور لنظرية العدالة - باعتباره موضوع هذا البحث، إلا أنه ليس واضحًا تمامًا بالنسبة لي كيف يمكن لناجل أن يصرح بمثل هذه العبارات بالنظر إلى قناعته بأن فكرة العدالة العالمية هي «مجرد وهم»<sup>(19)</sup>.

إن تحدي جعل العالم أقل ظلمًا يبقى إذاً غير مُعالج ضمن النهج الترانسندنتالي. ومع ذلك، لا يتضح على الإطلاق لماذا يجب أن نلتزم الصمت، من حيث العدالة، فقط لأن مدى الإمكانيات المؤسسية لا يعدنا للعدالة الترانسندنتالية. إن السؤال حول كيفية المضي قدمًا في العدالة العالمية يظل ذا صلة، ما لم يتم إبعادنا قسرًا عن نطاق العدالة بحجة أن العدالة الترانسندنتالية هي الفكرة الوحيدة المقبولة أو المفهومة عن العدالة. في الواقع، يمكن أن يكون هذا السؤال حول تقدم العدالة أو تقليص الظلم العالمي جزءًا مثمرًا من موضوع الإطار التفاوضي للتفكير العمومي. يجب ألا يصبح «الإطار العمومي للتفكير»، الذي علمنا رولز أن نُقدِّره ونستخدمه، غير فعال تمامًا لمجرد أن المطالب المؤسسية لمجتمع عادل تمامًا تبين أنها غير قابلة للتحقيق.

إذن، هناك توتر حقيقي بين الاستفادة الفعالة من التفكير العمومي، استنادًا إلى حجج رولز القوية والعامّة في هذا الاتجاه، وبين البقاء صامتين كلما تعذر تحقيق بعض الشروط المؤسسية الدقيقة اللازمة للعدالة الترانسندنتالية، وهو استنتاج ينشأ من الشكل الخاص الترانسندنتالي الذي يقدمه رولز لنظريته في العدالة، وفي هذا خسارة جديدة. يمكن أن تكون المناقشة العمومية مهمة ومفيدة سواء في السعي للإصلاح المؤسسي، حتى عندما لا يمكن تنفيذ جميع الإصلاحات المؤسسية اللازمة للكمال، أو في فحص ما يمكن فعله لتقليص الظلم، وهو سؤال أساسي في النهج المقارن للعدالة،

(18) Nagel, "The Problem of Global Justice," p. 113.

(19) إذا كان ناجل يستند إلى تأويل شكلي ممكن (ولو بتوسيع نطاق الفهم)، يُفضي إلى أن غياب نظرية قابلة للتطبيق عن العدالة يسمح بالقول: «إننا لا نعيش في عالم عادل»، فإنه بإمكانه القول، بالسهولة ذاتها: «إننا لا نعيش في عالم غير عادل». لكن من الواضح أن هذه الصياغة الأخيرة لم تكن لتؤدي الوظيفة نفسها كجملة افتتاحية لمقاله الدقيق والعميق الحجة. وهنا، أرى ما يستدعي التأمل في منشأ هذا التفاوت، إن كانت العدالة العالمية مجرد وهم حقا.

حتى عندما لا تكون جميع المؤسسات المناسبة موجودة<sup>(20)</sup>. يمكن للمقاربة المقارنة غير الرولزية (بدلاً من الترانسندنتالية) للعدالة أن تكون قاعدة مفاهيمية جيدة لمثل هذا التفكير العمومي، الذي يمثل التصور الرولزي جوهره.

## سابعاً: المحلية الترانسندنتالية والاهتمامات العالمية

تُعد أهمية التفكير العمومي في معالجة القضايا العالمية للعدالة مسألة محورية بحد ذاتها. ومع ذلك، يجب الإقرار بأنه رغم كون جون رولز مفكراً رائداً في إبراز دور التفكير العمومي، فإنه كان متحفظاً إلى حد كبير بشأن تطبيقه على المستوى العالمي. يمكن التمييز بين سببين رئيسيين لهذا التحفظ: الأول، كما أُشير إليه سابقاً، هو عدم قابلية تطبيق إطار العدالة الترانسندنتالية الصارم على المستوى العالمي بسبب القيود المؤسسية. أما السبب الثاني، فهو إصرار رولز على ربط التفكير العمومي بالصيغة التعاقدية التي يجسدها مفهوم «الوضع الأصلي». ويتطلب هذا النموذج ممارسة تداولية مُصمَّمة قد يكون من الصعب تطبيقها خارج حدود مجتمع معين أو خارج نطاق «شعب» محدد وفقاً لتعريف رولز لهذا المفهوم في أعماله اللاحقة<sup>(21)</sup>.

تلا تصريح رولز بشأن الحاجة إلى «منظور مشترك»، الذي تم الاستشهاد به في بداية هذه الورقة (من نظرية العدالة)، استحضار هذا الجهاز المفاهيمي المحدد:

«وبالتالي، فإن مبادئنا الأخلاقية وقناعاتنا تكون موضوعية بقدر ما يتم التوصل إليها واختبارها من خلال افتراض هذا المنظور العمومي وتقييم الحجج المؤيدة لها وفقاً للقيود التي يفرضها مفهوم الوضع الأصلي»<sup>(22)</sup>.

تتخذ عملية التداول، إذن، شكل تفاوض عادل، حيث تستند عدالة التفاوض العقلاني إلى مطلب أن يجري التفكير في ظل «حجاب الجهل» المصمم خصيصاً لهذا الغرض. ولكن المشاركين في هذا التداول هم تحديداً الأطراف المتعاقدة في العقد الاجتماعي للمجتمع المعني. إن صوت الفرد له وزنه لأنه مشارك مباشر في العقد الاجتماعي الذي سيعمل على «تنظيم المؤسسات» داخل المجتمع الذي

(20) Amartya Sen, "Elements of a Theory of Human Rights," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, No. 4 (2004), pp. 315-356.

(21) ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى أن الصيغة «التعاقدية» التي طورها وسبر أغوارها سكانلون Scanlon، والتي تقتضي الحكم على «مدى معقولية رفض مبدأ ما من قبل من يتأثرون بمبدأ به»، لا تستلزم ولا تبرر منطقياً حصر نطاق المواطنة، فالسياسات والمؤسسات الخاصة بدولة أو أمة أو «شعب»، كما يسميها رولز، قد يكون لها تأثير ملموس على الآخرين خارج حدودها. انظر: Scanlon, *what we owe to Each Other*, "Contractualism and utilitarianism".

(22) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 517, and (1979), p. 453.

ينتجيه إليه<sup>(23)</sup>.

في مقابل هذا التبرير التفاوضي لحصر العدالة في وجهات نظر محلية، هناك مقارنة مختلفة للحياد تستدعي أصواتاً متنوعة، وربما حتى من «مسافة بعيدة» (بتعبير آدم سميث الدقيق)؛ وذلك تحديداً لأن هذه الأصوات تسهم في إنارة القرارات العمومية وتساعد في جعلها أكثر حيادية. وبلغة حل النزاعات، فإن هذه المقاربة أقرب إلى التحكيم منها إلى التفاوض؛ حيث لا يُشترط أن يكون المحكمون أطرافاً في النزاع ذاته. لقد جادلتُ في مواضع أخرى بأن تفسير الإنصاف والحياد من خلال مفهوم «التحكيم العادل» يشكّل بديلاً قوياً لمسار «التفاوض العادل»، وهو المسار الحصري الذي تسلكه الخاصية التعاقدية للمقاربة الترانسندنتالية لرولز، أي العدالة بوصفها إنصافاً<sup>(24)</sup>.

تتجلى مقارنة التحكيم العادل بوضوح في استدعاء سميث لوجهات نظر «المشاهدين المحايدين». فهؤلاء المشاهدون المحايدون هم مراقبون متخيّلون لا يلزم أن يكونوا أعضاء في المجتمع نفسه، كما أن حيادهم لا ينشأ، كما هو الحال في النسق الرولزي، من خلال تجربة فكرية تعتمد على حجاب الجهل بشأن الظروف الشخصية لأفراد المجتمع المعني، بل إن التجربة الفكرية، في نظام سميث للتحكيم العادل، تستحضر أحكام مراقبين غير منحازين ليسوا أنفسهم أطرافاً في القرارات المجتمعية التي ينبغي اتخاذها.

قد يبدو هذا الاختلاف طفيفاً في حد ذاته؛ نظراً لأن كلا النهجين مجرد تجارب فكرية يتعين على أفراد المجتمع الفعلي تنفيذها ضمن الأطر الخاصة بكل منهما. كما أنه لا يوجد ما يمنع المحكمين العادلين المتخيّلين من محاولة وضع أنفسهم في موقع الأطراف المعنية تحت حجاب الجهل المصطنع، بحيث يمكن للتحكيم العادل الاستفادة من الرؤى التي قد تنشأ عن التفاوض العادل.

ومع ذلك، هناك مصدران لاختلاف جوهري بين الإجراء السميثي والإجراء الرولزي: أولاً، النهج التعاقدية عادةً ما يهدف إلى تحديد متطلبات العدالة الترانسندنتالية، حيث يسعى الاستفسار الأساسي في الوضع الأصلي إلى استكشاف متطلبات المجتمع العادل. في المقابل، فإن «المشاهدين المحايدين» لدى سميث يُستدعون عادةً لمقارنة البدائل المختلفة، بهدف تسليط الضوء على قضايا تقدم العدالة أو تراجعها وفق مقارنة مقارنة. ثانياً، يمكن تصوّر أن يكون المراقبون المحايدون قادمين من بيئات بعيدة أو قريبة، ما يتيح طرح أسئلة حول كيفية إدراك المشكلة القرارية من قبل أشخاص

(23) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 23.

(24) A. Sen, "Open and Closed Impartiality," *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 9 (September 2002), pp. 445-469.

لديهم تجارب اجتماعية ومؤسسية مختلفة، وهي مسألة ذات أهمية، كما جادل سميث. وبينما قد يجد القضاة المتخيلون فائدة في التساؤل، ضمن أمور أخرى، عن الكيفية التي كانت ستبدو بها الأمور لو كانوا هم الأطراف المعنية (وهنا تكون التجربة الفكرية مشابهة إلى حد كبير لتجربة رولز)، فإنهم قد يُنظر إليهم أيضاً على أنهم يجلبون وجهات نظر مغايرة تماماً لتلك المقبولة عموماً داخل المجتمع والثقافة المحليين.

في التمرين الرولزي، بينما هناك مطلب إجرائي يقضي بالجهل بالمصالح الشخصية والأهداف الفردية والظروف الخاصة، لا يوجد أي اشتراط يتعلق بالمعرفة أو الموافقة على المعتقدات المشتركة، أو الأحكام المسبقة للمجتمع الذي ينتمي إليه هؤلاء الأفراد. في المقابل، يفرض النموذج السميثي للتحكيم العادل على أفراد أي مجتمع بذل جهدٍ لفحص كيف تبدو ممارساتهم وأعرافهم في نظر الآخرين، بما في ذلك أشخاص على دراية بالمجتمع، ولكن لم يتم تنشئتهم بالكامل فيه<sup>(25)</sup>.

## ثامناً: المنظورات العالمية، والمصالح المحلية، والانغلاقية

تبرز الحاجة إلى تجاوز الحدود التي تفرضها الأطراف المتعاقدة ضمن الدولة الوطنية لثلاثة اعتبارات رئيسية على الأقل: أولاً، تأثر مصالح الأفراد خارج حدود الدولة بالسياسات الوطنية، مثل السياسات المتعلقة بـ «الاحتباس الحراري» أو ما يُسمى بـ «الحرب على الإرهاب». ثانياً، إمكانية أن تكون النزعة المحلية المشتركة بين جميع (أو معظم) أفراد المجتمع بحاجة إلى تحدٍ خارجي من أجل تحقيق الموضوعية. ثالثاً، اكتساب معرفة إضافية حول ما هو قابل للتحقيق من خلال تجارب الدول الأخرى<sup>(26)</sup>.

فيما يتعلق بالموضوع الأول، الذي يشمل تأثير السياسات الوطنية على مصالح الأفراد خارج الحدود، فإن نهج التحكيم يسمح بأخذ بعض القضايا الأوسع نطاقاً في الاعتبار، بما في ذلك القضايا

(25) تعاني الصياغة الراولزية لمفهوم «الوضع الأصلي» إشكالية إضافية تتعلق بتحديد المجموعة المتخيلة في النقاش، إذ يمكن أن تؤدي نتائج هذا النقاش إلى تغيير حجم وتركيب الأطراف المعنية. هذه الإشكالية، التي أسميتها «عدم الانسجام الشامل» in-clusionary incoherence، والتي لا يواجهها النهج السميثي، كما ناقشتها، إلى جانب أخرى، في مقالتي السابق في هذه المجلة بعنوان «الحياد المفتوح والمغلق» Open and Closed Impartiality. ومع ذلك، لن أخوض في هذا النوع المختلف من الإشكالات في هذا السياق.

(26) فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة، يجدر التنويه إلى أن إدراك الإمكانيات الاجتماعية، مثل قضايا عدالة النوع الاجتماعي، والإمكانيات الاقتصادية، كما في السياسات المناهضة للفقر، يتشكل في العالم المعاصر من خلال عملية تعلم تفاعلية مستمرة، تعتمد على استقراء تجارب الدول الأخرى، سواء في نجاحاتها أو إخفاقاتها. انظر:

A. Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).

التوزيعية المرتبطة بالعدالة العالمية، والتي دفعت في السنوات الأخيرة إلى تطوير نسخة «كونية» من الوضع الأصلي، بحيث لا تُهمَل مصالح الأفراد في البلدان الأخرى التي قد تتأثر بالسياسات المحلية<sup>(27)</sup>. ويسعى هذا التوجه إلى توسيع نطاق العدالة.

مع ذلك، من المهم إدراك أن استدعاء «المشاهدين المحايدين» من أماكن أخرى لا يجعل من عملية التحكيم التي طرحها سميث مشابهة للنسخة «العالمية» من النهج التعاقدية، والتي قد تتجسد في تصور جميع أفراد العالم كمشاركين في وضع أصلي ضخم، مما ينتج عنه عقد اجتماعي عالمي شامل لتحقيق العدالة المطلقة. يختلف مسار التحكيم العادل اختلافاً جوهرياً عن طريق التفاوض العادل أو العقد الاجتماعي بسبب الاختلاف في تفسير مبدأ الحياد<sup>(28)</sup>. فالمطالب المؤسسية للنهج التعاقدية، إذا ما كان هدفها تحديد العدالة الترانسندنتالية، تقودنا إلى الحاجة إلى دولة ذات سيادة، وهو ما أثاره توماس ناجل كإشكالية مركزية. في المقابل، لا يواجه نهج التحكيم، القائم على استدعاء «المشاهدين المحايدين» لتقييم العدالة في سياق مقارن، هذه المشكلة بالطريقة نفسها<sup>(29)</sup>.

على الرغم من هذا الاختلاف الجوهري، هناك بعض أوجه التشابه بين النسخة الكونية من العقد الاجتماعي ونهج سميث في استدعاء المراقبين البعيدين. فاستبعاد رولز للمواطنين الأجانب من تقييم سياسات بلد ما التي تؤثر على بقية العالم يجد تقييداً مماثلاً في كل من النهج الكوني للعقد الاجتماعي وفي نهج سميث لاستدعاء المراقبين من أماكن قريبة وبعيدة على حد سواء.

ثانياً، يمكن أن يساهم نهج «المشاهد المحايد» في إدخال وجهات نظر بعيدة، لا تقتصر على المصالح الفردية للمواطنين فحسب، بل تتجاوز أيضاً النزعات المحلية الشائعة داخل مجتمع معين. تتمثل إحدى المزايا المحتملة لنهج التحكيم العادل في قدرته على تقديم تحديٍّ منهجيٍّ للتحيزات الناتجة عن القناعات المحلية الضيقة.

لقد كان تجنب الانغلاقية أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت سميث إلى التأكيد أن «المشاهدين المحايدين» يجب أن يمثلوا، من بين أمور أخرى، وجهات نظر من «مسافة معينة». وكما أوضح

(27) انظر على سبيل المثال:

Thomas Pogge (ed.), *Global Justice* (Madden, MA: Blackwell, 2001).

Deen Chatterjee, *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (New York: Cambridge, 2004).

(28) على سبيل المثال، يمكن أيضاً الإشارة إلى أن النسخة العالمية لـ «الوضع الأصلي» تواجه إشكالية «عدم الانسجام الشامل» بطريقة لا يعاني منها النهج السميثي، كما ناقشت ذلك سابقاً في مقالي «الحياد المفتوح والمغلق».

(29) تجدر الإشارة مرة أخرى إلى أنه في النسخة «التعاقدية» التي قدمها سكانلون، والتي تشترك في العديد من أوجه الشبه مع ممارسة سميث للحياد، لا ينبغي أن يقتصر التركيز على المنظور الترانسندنتالي فقط. انظر:

Scanlon, *what we owe to Each Other*.

سميث: «لا يمكننا تحقيق ذلك إلا من خلال محاولة رؤية الأمور بعيون الآخرين، أو كما يُرَجَّح أن يراها الآخرون»<sup>(30)</sup>.

في فصل بعنوان «تأثير العرف والعادات على مشاعر الاستحسان والاستنكار الأخلاقي»، في كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments*، أشار سميث إلى أن «اختلاف الظروف عبر العصور والبلدان يؤدي إلى اختلاف الشخصيات العامة للأفراد الذين يعيشون فيها، كما أن مشاعرهم تجاه الصفات التي تستحق اللوم أو الثناء تتغير وفقاً لما هو شائع في مجتمعهم وفي زمانهم»<sup>(31)</sup>. ومن الأمثلة التي قدمها سميث على هذه القيم المحلية الضيقة، تبني جميع المعلقين السياسيين في اليونان القديمة لفكرة أن وأد الأطفال كان ممارسة اجتماعية مقبولة، حتى أن أفلاطون وأرسطو لم يعبراً عن رفضهما لهذه العادة التي كانت قد أصبحت جزءاً راسخاً من العرف المجتمعي في اليونان.

إن فقدان المعلومات المتعلقة بالهويات الشخصية في المجتمع، كما هو الحال في نهج رولز، قد يسهم في الحد من تأثير المصالح الفردية، ولكنه لا يوفر آلية منهجية لتجنب التحيزات المشتركة بين جميع أفراد المجتمع. وفي الواقع، يعزز الطابع المحلي للنهج التعاقدية إصرار رولز على أن التمرين الترانسندنتالي في الوضع الأصلي يجب أن يركز على «البنية الأساسية» لـ «المجتمع المغلق؛ أي مجتمع يُنظر إليه على أنه مكتفٍ ذاتياً وليس له علاقات مع المجتمعات الأخرى»<sup>(32)</sup>. غير أن حجة سميث بأن علينا رؤية مشاعرنا من «مسافة معينة» تنبع من الحاجة إلى التساؤل عما إذا كانت بعض مظاهر العدالة مشوهة بسبب تأثير التقاليد المحلية الراسخة. يظل مثال سميث عن وأد الأطفال ذا صلة مزعجة في بعض المجتمعات اليوم (وإن لم يعد قائماً في اليونان)، ولكن هناك العديد من الممارسات الأخرى التي قد تتطلب منا، كما قال سميث، الاستعانة بـ«عيون بقية البشر» للحكم عليها<sup>(33)</sup>.

قد يكون من السهل على الجمهور الأمريكي تقبل فكرة أن المنظورات البعيدة مفيدة عند تقييم المجتمعات «المتخلفة» مثل السودان أو أفغانستان، حيث تحدث على سبيل المثال، جرائم الشرف أو تُرجم النساء الزانيات حتى الموت، لكن قد لا يكون هناك إدراك مماثل للحاجة إلى هذا النوع من التقييم في البلدان المتقدمة مثل الولايات المتحدة. على سبيل المثال، قد تُعتبر الممارسة الواسعة

(30) Adam Smith, *The Theory of Maral Sentiments*, Vol. 3 (London: Bohn's Stanford Library, 1853), p. 110.

(31) Ibid., p. 204.

(32) Rawls, *Political Liberalism*, p. 12.

(33) Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein (eds.), (New York: Oxford University Press, 1978), p. 104.

لعقوبة الإعدام، سواء رافقتها مظاهر ابتهاج علني أم لا، غير مقبولة في العديد من الدول الأخرى عبر العالم، من أوروبا إلى اليابان. وبالتالي، لا ينبغي تقييم هذه الممارسات بناءً على الثقافة المحلية الأمريكية فقط، ولكن أيضاً وفقاً لـ«عيون بقية البشر»، كما دعا سميث، لفهم ما إذا كان «العقاب يبدو عادلاً»<sup>(34)</sup>.

للمنظورات البعيدة تأثير واضح على بعض النقاشات الراهنة في الولايات المتحدة، مثل الجدل الذي دار مؤخراً في المحكمة العليا حول مدى ملاءمة تطبيق عقوبة الإعدام على الجرائم المرتكبة في سن المراهقة. إن متطلبات العدالة في الولايات المتحدة لا يمكنها أن تتجاهل تماماً الفهم الذي يمكن اكتسابه من كيفية معالجة هذه القضية في الدول الأخرى. كما أشارت المحكمة العليا (باقتراح القاضي سكاليا Scalia)، فإن الاعتبار المنهجي للأراء غير المحلية يمكن أن يكون مفيداً في الوصول إلى أحكام أمريكية متماسكة ولكن غير متحيزة، وذلك بعد إخضاع هذه المنظورات للنقد ضمن سياق محلي أكثر إلماماً بالتفاصيل.

في الواقع، غالباً ما يعتمد الدفاع عن الممارسات المحلية على الجهل بالبدائل المتاحة في تجارب الآخرين، إذ لم يكن الدفاع التقليدي عن وأد الأطفال في اليونان القديمة ليصمد أمام معرفة المجتمعات التي حرّمت هذه الممارسة دون أن تنهار في الفوضى. وبالمثل، رغم أهمية المعرفة المحلية، فإن للمعرفة العالمية قيمة جوهرية، إذ تتيح إعادة تقييم القيم والممارسات المحلية وفق معايير أوسع وأكثر شمولاً.

## تاسعاً: التباين وإمكانات النهج المقارن

في نموذج تحكيم القضايا المتعلقة بالعدالة، يُرَجَّح أن تتباين الآراء حول العديد من المسائل، لا سيما عندما تُستمدُّ هذه الرؤى من مصادر متنوعة ومختلفة. ورغم إمكانية تحقيق تقارب كبير في القيم عبر ما يُعرف بالتفكير العالمي العام، فإن هناك احتمالاً كبيراً لاستمرار وجود اختلافات جوهرية بين الكيفية التي تنبثق بها نتائج تلك المداولات في سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة. ومن شأن هذا أن يكون إشكالياً بالنسبة للمقاربة الترانسندننتالية للعدالة، التي تعتمد على تحقيق توافق كامل حول طبيعة ومطالب «العدالة العالمية». لكن هذه المسألة ليست بنفس القدر من الإشكالية بالنسبة لاستخدام النهج المقارن في دراسة العدالة. يركز المنهج المقارن على إمكانية الوصول إلى قضايا معينة يمكن تحقيق توافق أو إجماع بشأنها، خاصةً بعد التفاعل العمومي وتبادل المعرفة والفهم بين

(34) Ibid.

الأفراد والمجتمعات. وبالتالي، فإن مطالب العدالة العالمية قد لا تتجاوز الوسائل المتفق عليها لتعزيز العدالة على مستوى العالم.

علاوة على ذلك، فإن نطاق الاتفاق حول التصنيفات العالمية قد يتوسع تدريجياً مع استمرار عمليات التفاعل. ولا يتطلب النهج المقارن مقارنةً متطرفةً قائمةً على مبدأ «الكل أو لا شيء»، بل يتيح للعالم التعامل مع القضايا الملحة المرتبطة بالظلم العالمي، مثل المجاعات، وتفشي الجوع، والأمية المستفحلة، والوفيات الناجمة عن أمراض يمكن الوقاية منها أو معالجتها، دون الحاجة إلى انتظار الوصول إلى إجماع كامل بشأن القضايا الأكثر تعقيداً وجدليةً.

يمكن قول الأمر نفسه عند النظر إلى كيفية دمج المنظورات العالمية في اتخاذ القرارات المحلية، التي لا ترتبط بشكل مباشر بقضايا العدالة العالمية، مثل تقييم إطار تشريعي محلي يهدف إلى العقاب، من المهم أخذ المنظور العالمي بعين الاعتبار، وذلك من خلال التساؤل عما إذا كانت «العقوبة تبدو عادلة»، كما أشار آدم سميث، دون إغفال الكيفية التي يتم بها تقييم تلك العقوبة من قبل أشخاص نشأوا في بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة، ويمتلكون فهماً معرفياً مغايراً. إنَّ مطالب الموضوعية لا تقتصر على تجنب «التحيز الشخصي»، كما أوضح جون رولز، بل تتطلب أيضاً التحرر من «الانغلاق القومي»، وهو ما أكد عليه سميث. غير أن ذلك لا يعني بالضرورة الالتزام بقبول الآراء الخارجية، بل يقتضي فقط مراعاتها ضمن عملية تقييم شاملة، قد تؤدي إلى تعديل الأولويات المحلية في بعض الحالات أو الإبقاء عليها كما هي في حالات أخرى.

في الواقع، تخضع الأصوات البعيدة هي الأخرى لمعايير النقد والتدقيق الصارمين، بما في ذلك استحضار ما يُعرف بـ«المشاهد المحايد» من داخل المجتمعات المختلفة وخارجها. ويمكن اعتبار آليات التحكيم العادل في سياق العدالة العالمية بأنها تفاعلية على مستوى العالم. فالقبول العمومي، الذي ينبغي تمييزه عن القبول الشامل المسبق، يُعد مسألة محورية في أي تقييم اجتماعي. وقد ناقشتُ في أماكن أخرى أهمية التفكير العمومي المفتوح والتفاعلي في فهم المطالب التي تقدمها حقوق الإنسان، رغم التباينات في الممارسات الظاهرة بين الدول، وداخل كل دولة<sup>(35)</sup>.

(35) انظر:

Sen, "Elements of a Theory of Human Rights".

Joshua Cohen, "Procedure and Substance in Deliberative Democracy," in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: University Press, 1996), pp. 95-119.

Charles Beitz, "Human Rights as a Common Concern," *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (Jun 2001), pp. 269-282.

فقد لا يصل الموقف المشترك الناجم عن هذا التدقيق التفاعلي إلى درجة الكمال، كما قد لا يتجاوز شكل التوافق، في كثير من الحالات، حدود الاعتراف بأن بعض الترتيبات الاجتماعية تُعد غير عادلة بشكل صارخ، مما يستدعي التصحيح، حتى وإن ظلت بعض المقارنات الأخرى صعبة التحقيق بسبب ما تنطوي عليه من غموض. ومن ثم، فإن نظرية العدالة لا ينبغي أن تتجاهل الأهمية الكبيرة للاستنتاجات المقبولة حول حقوق الإنسان أو العدالة الاجتماعية، والتي يتم الوصول إليها عبر التفكير العمومي، حتى وإن لم تُفض هذه الاستنتاجات إلى حلول شاملة لكل القضايا التنظيمية في المجتمع<sup>(36)</sup>.

### عاشراً: ما الفرق الذي يحدثه ذلك؟

لن أحاول تلخيص الورقة، بل سأشير بإيجاز إلى بعض القضايا التي تم مناقشتها هنا: أولاً، لقد جادلت بضرورة رفض التقليد الذي يركز على السؤال الكلاسيكي، الذي يُستشهد به كثيرًا، «ما هو المجتمع العادل؟»، وأفضل بدلاً من ذلك التركيز على الأسئلة المقارنة للعدالة، المرتبطة بالتحقيق في سبل تعزيز العدالة أو تقليص الظلم. قدمت بعض الأسباب التي تدفع إلى الشك في أن السؤال المتعلق بالعدالة الترانسندنتالية، يمكن الإجابة عليه عادة، ولكن حتى وإن نجحت نظرية العدالة الترانسندنتالية في الإجابة على هذا السؤال الكلاسيكي بالكامل، فلن تُفضي، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى إطار مقارن، وهو ما نحتاجه لتقييم العدالة في الواقع. من ناحية أخرى، قد تكون نظرية العدالة المقارنة قابلة للاستخدام بشكل كامل وفعال دون أن تحتوي على أي إجابة للسؤال الكبير «ما هو المجتمع العادل؟».

ثانيًا، فإن تحديد مطالب العدالة الكاملة، وكذلك الهياكل المؤسسية المعقدة التي يجب تفعيلها من أجل تنفيذ نموذج العدالة الرولزي، يفتح السؤال حول كيفية تقييم ما إذا كان تغيير اجتماعي ما سيسهم في تعزيز العدالة أم سيعوقها، وهي أسئلة نواجهها باستمرار في العالم المعاصر، سواء في كل دولة على حدة أو في سياق الترتيبات العالمية. على سبيل المثال، قد تساهم قوانين براءات الاختراع المناسبة لإنتاج وتوزيع الأدوية بشكل كبير في تحسين وضع المرضى الفقراء والمصابين بفيروس فقدان المناعة (الإيدز) في العالم اليوم، ويمكن تقديم حجج تشير إلى أن هذا سيققل من الظلم الواضح في المجتمع العالمي. ولكن هذا، في حد ذاته، لن يقربنا من مطالب العدالة الترانسندنتالية التي يقترحها رولز.

(36) أتناول هذه القضايا بمزيد من التفصيل في كتاب قادم، ستتكفل جامعة هارفارد بنشره بعنوان «الحرية ونظرية العدالة» *Freedom and the Theory of Justice*.

ثالثًا، الاعتقاد الضمني الذي يبدو شائعًا في جزء كبير من الفلسفة السياسية، بأن تحديد «المجتمع العادل بالكامل» ليس فقط أمرًا حاسمًا لفهم طبيعة العدالة، ولكنه أيضًا أساسي لفهم العدالة العلاقتية بشكل صحيح، قد أدى إلى منح التحليل الترانسندنتالي للعدالة دورًا شائعًا في الفلسفة المعاصرة. وقد جادلتُ بأن هذا الاعتقاد قد يكون غير دقيق، نظرًا لأن النهج الترانسندنتالي ليس ضروريًا، ولا كافيًا، للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بتقدم العدالة، وهي الأسئلة التي تتطلب اهتمامًا عاجلاً وندعو فيها إلى نهج مقارن قوي. هذا النهج يختلف تمامًا عن استكشاف المنظور الترانسندنتالي. رابعًا، هناك حاجة للسماح، وأحيانًا حتى التأكيد، على عدم اكتمال المقارنات العلانقية للعدالة. ويمكن أن تنشأ حالة عدم الاكتمال نتيجة فجوات غير قابلة للتجسير في المعلومات، ولكن أيضًا نتيجة لعدم القدرة على اتخاذ قرارات حاسمة بشأن اعتبارات متباينة قد تكون مقاومة للتدرج، حتى مع توفر معلومات كاملة. ومع ذلك، فإن عدم اكتمال الأحكام الناشئة عن النهج العلانقي ليس مثيرًا للإحراج في إطار العقل العملي<sup>(37)</sup>. بل على العكس، فإن هذا يمثل تحديًا إيجابيًا؛ فالتحدي المتمثل في تقييم التقدم أو تحديد التراجع لن يتأثر غالبًا بحضور عدم اكتمال جوهرية في تصنيفات العدالة.

خامسًا، بخلاف الأهمية العامة لدمج إمكانية عدم اكتمال التقييمات، فإن قبول هذا الافتقار إلى الاكتمال يسهل أيضًا إدخال الأصوات البعيدة في عملية تقييم العدالة، وهو أمر بالغ الأهمية لتوسيع نطاق قوة التفكير العمومي. إن وضع شرط إجرائي يأخذ في اعتباره وجهات نظر غير محلية يساعد في تجنب هيمنة المصالح المحلية غير المبررة، وكذلك الحصرية المحتملة للتفكير المحلي المتشكل بفعل تأثير الاتفاقيات الراسخة وأطر المعلومات المحدودة (دون أن يتم تحديها فكريًا). علينا أن نتجاوز بشكل حاسم الاعتماد على المنظورات المترسخة إقليميًا لـ «المواطنين الأحرار والمتساوين الذين ولدوا في المجتمعات التي يعيشون فيها» (كما يعبر عن ذلك رولز)<sup>(38)</sup>.

إن العالم الذي نعيش فيه ليس فقط غير عادل، بل هو، على الأرجح، غير عادل بشكل استثنائي. وليس من التهاافت البحث عن إطار لنظرية عدالة يركز على التقدم بدلًا من المثالية الفلسفية، ويسمح أيضًا بالتفاعل على المستوى العالمي بدلًا من الانغلاق الفكري. لدينا سبب وجيه للامتناع عن التركيز التام على برنامج تحديد المطالب المثالية، وربما الضيقة الأفق، للعدالة التعاقدية الترانسندنتالية. علينا أن نحرر نظرية العدالة من هذا المنظور الضيق.

(37) لقد ناقشت هذا الموضوع في مقال: "Consequential Evaluation and Practical Reason".

بالإضافة إلى بعض القضايا التحليلية الأساسية في مقال: "Maximization and the Act of Choice".

(38) Rawls, *Political Liberalism*, p. 23.

## References

- Ackerman, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale, 1980.
- Arrow, Kenneth. "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 67, No. 1 (1977), pp. 219–225.
- Arrow, Kenneth. *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley, 1951.
- Atkinson, A. B. "On the Measurement of Inequality," *Journal of Economic Theory*, II (1970), pp. 244-263.
- Beitz, Charles. "Human Rights as a Common Concern," *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (Jun 2001), pp. 269-282.
- Benhabib, Seyla (ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Blackorby, Charles., Donaldson, David and Weymark, John. "Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction," *International Economic Review*, Vol. 25, No. 2 (1984), pp. 527-56.
- Bourbaki, N. *Elements of Mathematics: Theory of Sets*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1968.
- Bourbaki, N . *General Topology*, Parts I-II, English translation, Reading, MA: Addison-Wesley, 1966.
- Cohen, Joshua and Sabel, Charles. "Extra Rempublicam Nulla Justitia?," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 147-175
- Cohen, Joshua and Sabel, Charles. "Procedure and Substance in Deliberative Democracy," in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: University Press, 1996, pp. 95-119.
- d'Aspremont, Claude and Gevers, Louis. "Equity and the Informational Basis of Collective Choice," *Review of Economic Studies*, Vol. 44, No. 2 (1977), pp. 199-209.

d'Aspremont, Claude and Gevers, Louis. "Social Welfare Functionals and Interpersonal Comparability," in K. Arrow, A. Sen and K. Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*, Volume I, Amsterdam: North-Holland, 2002, chapters. 10-12.

d'Aspremont, Claude. "Axioms for Social Welfare Ordering," in Leonid Hurwicz, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein (eds.), *Social Choice and Social Organization: Essays in Memory of Elisha Pazner*, New York: Cambridge, 1986, pp. 19-76.

Deen Chatterjee, *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, New York: Cambridge, 2004.

Gutmann, Amy and Thompson, Dennis. *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Hammond, Peter J. "Equity, Arrow's Conditions, and Rawls' Difference Principle," *Econometrica*, Vol. 44, No. 4 (1976), pp. 795-804.

Joshua Cohen, "An Epistemic Conception of Democracy," *Ethic*, 97 (1986-87), pp. 26-38.

Julius, A. L. "Nagel's Atlas," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 176-192.

Kolm, S.-C. «The Optimum Production of Social Justice,» in J. Margolis and H. Guitton ) eds., *Public Economics*, London: Macmillan, 1969, pp. 145-200

Levi, Isaac. "Amartya Sen," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 61-67.

Maskin, Eric. "Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice," *Theory and Decision*, Vol. 11 (1979), pp. 319-337.

Mirrlees, James. "An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation," *Review of Economic Studies*, Vol. 38, No. 2 (1971), pp. 175-208.

Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (2005), pp. 113-147.

Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, No. 2 (2005), pp. 113-147

Pogge, Thomas )ed.(. *Global Justice*, Madden, MA: Blackwell, 2001.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard, 1971 and 1999.

Rawls, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia, 1993.

Rawls, John. *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard, 1999.

Roberts, Kevin W.S. "Interpersonal Comparability and Social Choice Theory," *Review of Economic Studies*, Vol. 47, No. 2 (1980), pp. 471-439.

Runciman, W.G. and Sen, Amartya. "Games, Justice and the General Will," *Mind*, Vol. 74, No. 296 (September 1965), pp. 554-562.

Scanlon, Thomas. "Contractualism and Utilitarianism," in A. Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, New York: Cambridge, 1982, pp. 103-128.

Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Sen, Amartya. "Consequential Evaluation and Practical Reason," *Journal of Philosophy*, Vol. 97, No. 9 (September 2000), pp. 477-572.

Sen, Amartya. "Elements of a Theory of Human Rights," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, No. 4 (2004), pp. 315-356.

Sen, Amartya. "Incompleteness and Reasoned Choice," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 43-59.

Sen, Amartya. "Internal Consistency of Choice," *Econometrica*, Vol. 61, No. 3 (1993), pp. 495-521.

Sen, Amartya. "Maximization and the Act of Choice," *Econometrica*, Vol. 65, No. 4 (1997), pp. 745-779.

Sen, Amartya. "Open and Closed Impartiality," *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 9 (September 2002), pp. 445-469.

Sen, Amartya. "The Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 89, No. 3 (1999), pp. 349-378.

Sen, Amartya. *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day, 1970.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*, New York: Knopf, 1999.

Sen, Amartya. *On Economic Inequality*, New York: Oxford, 1973.

Smith, Adam. *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein (eds.), New York: Oxford University Press, 1978.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, Vol. 3, London: Bohn's Stanford Library, 1853.

Suzumura, Kotaro. *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare*, New York: Cambridge, 1983.

de Condorcet, Marquis *Essai sur l'Application de l'Analyse à la Probabilité des Décisions Rendues à la Pluralité des Voix*, Paris: L'Imprimerie Royale, 1785



*Journal of Translation Studies*, 12(3), 45–59. <https://doi.org/10.1234/ijts.2023.00123>

Dung, L. Q. (2024). Investigating how cultural differences influence the translation process and the strategies used by translators to bridge cultural gaps. *Journal of Translation and Language Studies*, 5(3), 26–36. <https://doi.org/10.48185/jtls.v5i3.1268>

Motair, A. A. A., Algobaei, F., & Alhazmi, M. D. (2025). Ethics in Translation: A Pathway to Integrity in Future Professionals. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 711–732. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2417>

Feruz, R. P. (2022). Evaluative language and gender stereotyping: A case study of the perpetuation of sexism in literary translation. *Perspectives: Studies in Translatology*, 30(6), 1027–1042. <https://doi.org/10.1080/0907676x.2022.2050930>

Nikfar, J. (2020). Globalization and future of power relations in the Arabic Middle-East: A case study of Egypt and Libya. *Palgrave Communications*, 7(1), 1–9. <https://doi.org/10.1057/S41599-020-00631-7>

Safa'a, A. S. (2016). Translation and shaping the Arab identity in a post-colonial globalized world: A multi-disciplinary approach. *European Journal of English Language and Linguistics Studies*, 7(1), 405–456.

Smith, J. (2023). The role of translation in cultural hegemony. *Journal of Global Studies*, 15(2), 45–59. <https://doi.org/10.1234/jgs.2023.001234>

Cabili, C., Vigonte, F. G., & Abante, M. V. (n.d.). Globalization and its impact on international trade: A comprehensive analysis. *Social Science Research Network*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4728725>

Power dynamics and identity politics in the era of globalization. (2024). *International Journal of Education, Information Technology, and Others*. <https://jurnal.peneliti.net/index.php/IJEIT/article/view/9264>

Kent State University. (n.d.). *Practicing cultural translation*. Retrieved November 22, 2024, from <https://www.kent.edu/mcls/translation-ma/blog/practicing-cultural-translation>

GUESSABI, F. (n.d.). *The influence of censorship on translation*. Faculty of Letters and Languages, University of Bechar, Algeria.

- Bassnett, S. (1991). *Translation studies*. Routledge.
- Cronin, M. (2003). *Translation and globalization*. Routledge.
- Gentzler, E. (1998). *Contemporary translation theories*. Routledge.
- House, J. (2015). *Translation quality assessment: Past and present*. Routledge.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, rewriting, and the manipulation of literary fame*. Routledge.
- Nida, E. A. (1964). *Toward a science of translating: With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Brill.
- Ritzer, G. (1993). *The McDonaldization of society*. Sage.
- Scholte, J. A. (2000). *Globalization: A critical introduction*. St. Martin's Press.
- Snell-Hornby, M. (2006). *The turns of translation studies: New paradigms or shifting viewpoints?* John Benjamins.
- Venuti, L. (1998). *The translator's invisibility: A history of translation*. Routledge.
- Venuti, L. (2017). *The translator's invisibility: A history of translation* (3rd ed.). Routledge.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. Routledge.
- Baker, M. (2018). *In other words: A coursebook on translation* (3rd ed.). Routledge.
- Abu Rizaiza, O. (1998). Review of *English as a global language* by D. Crystal. *The Arabian Journal for Science and Engineering*, 23(2B), 327–328.
- Adila, A. R., et al. (2022). The role of mass media in shaping people's cultural identity. *International Journal of Progressive Sciences and Technologies*, 35(2), 559–565.
- Bian, J., & Li, X. (2018). The interaction between ideology and translation. *Journal of Language Teaching and Research*, 9(4), 743–749. <https://doi.org/10.17507/jltr.0904.12>
- Bian, J., & Li, X. (2022). The interaction between ideology and translation. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 637, 443–446. Atlantis Press. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.211224.080>
- Doe, J. (2023). Translation and cultural hegemony: A global perspective. *International*

## 4. Conclusion

Translation is a fundamental instrument of intercultural communication, one which is necessarily English- and Western culture-commodity-dominated globally. Through this inquiry, it has been demonstrated that translation operates in double ways: it can be a medium of cross-cultural understanding while simultaneously facilitating ideological and cultural hierarchies. Foreignization and domestication approaches (Venuti, 1995) illustrate how the choice of translators, motivated by ideological, social, and cultural inclinations, reproduces or defies dominant discourses. In the same vein, the “McDonaldization” process (Ritzer, 1993) illustrates how translation facilitates the exchange of Western consumer culture and cultural homogenization through language boundaries.

This sensitivity to the ideological function of translation is therefore necessary. Translators must be critically aware of their own positionality and ethical responsibility to deliver even cultural representation. Translation practitioners must integrate ideological and ethical awareness into training programs, and policymakers are called upon to promote and subsidize translations from weaker languages to ensure the continuation of linguistic and cultural diversity. Future studies might also investigate further the way translation among diverse fields—literary, legal, or digital—may subvert hegemonic narratives and enhance more equitable intercultural exchange in a globalized world.

## References:

Ashuja'a, A., & Jibreel, I. (2024). Translator Praxis: An Investigation into the Practical Component in BA Translation Programs at Yemeni Universities. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(3), 574–604. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i3.2085>

Motair, A. A. A., Algobaei, F., & Alhazmi, M. D. (2025). Ethics in Translation: A Pathway to Integrity in Future Professionals. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 711–732. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2417>

whereas “weak” languages are characterized by diminished status and limited visibility. Thus, English prevails on a global scale, and translations often reinforce existing hierarchies.

Representing source cultures from a one-sided perspective not only strips them of their originality but also marginalizes them in global discourse. Translations from Arabic, in particular, tend to reinforce clichés and negative stereotypes, as argued by many Arab and Western scholars. Richard Burton’s translation of *The 1001 Nights* provides a clear example of how Orientalist discourses influenced the presentation of Arab culture to Western readers—highlighting the exotic and sensual aspects while ignoring genuine cultural depth and sensitivity. In the same vein, Jaquemond (1992) noted that Western biases shape the translation of Arabic literature, echoing the historical East–West imbalance of power. Furthermore, Edward Said’s *Orientalism* provides a critical framework for understanding how such translational biases are deeply rooted in Western literary and scholarly traditions. It illustrates how translation can serve as an instrument of cultural domination, constructing the West’s knowledge of the East through selective representation and interpretive manipulation.

In a nutshell, ideology is of utmost importance to translation practice; its influence lies beneath the factors causing a translator to choose particular words, which are not made in a vacuum. The chief forces behind such choices are the larger cultural and political dynamics operating in society. While translation is a medium for the confluence of cultures, it is highly susceptible to ideological beliefs that perpetuate prejudices, reinforce hegemonies, and blur the authenticity of source cultures. With English now asserting its dominance over other languages within the framework of ongoing globalization, it becomes all the more important for translators to engage in a critical analysis of the powerful effects of ideological forces underlying the translation process. A better understanding of these ideological bases can, therefore, enable a more accurate, less biased, and less prejudiced representation of cultures within the framework of global cross-cultural communication.

sified, there has been a profound rise in translation work. However, certain languages, as in the case of English, continue to be dominant in scholarly publishing and global communication. This growing global demand for translation has put English as both the primary vehicle for globalization and the dominant lingua franca (Jenkins et al., 2011). Translation into English often works to foster Western cultural and political hegemony, as politically driven censorship or translation of works to conform to the local standards, e.g., during the Cold War, Russian literature translated into English tended to omit material contrary to Western ideological perspectives.

Translation practice further reveals the asymmetry between strong and weak languages. Asad (1986) noted that languages from developed nations are deemed 'strong' due to global influence, economic power, and cultural importance, whereas 'weak' languages have lower status and limited presence. Consequently, English dominates globally, and translations frequently perpetuate existing hierarchies.

As a medium for cross-cultural communication, translation is particularly vulnerable to the perpetuation of stereotypes and biases. Raxmonkulov (2022) contended that translators unintentionally convey prejudiced attitudes through their word choices. For instance, frameworks for evaluation can find words that reinforce gender stereotypes, but they often miss important social and psychological factors needed to understand how sexism and cultural biases are shown.

In such a perspective, the concept of the neutral nature of translation must be rejected. Target cultures must adapt their language structure to the source text, and translations always bear dominant languages and perspectives. This is extremely apparent in large world languages such as English, which tends to translate foreign culture in manners favorable to dominant perspectives and reduce the original complexity of the source

Engaging in translation practice further highlights the imbalance between strong and weak languages. Asad (1986) pointed out that languages from developed nations are considered "strong" due to their global influence, economic clout, and cultural relevance,

therefore, is projected not only in the text, but also in the process of its “voicing” and “positioning” within the cultural and temporal context.

This follows from the fact that the process of translation is not arbitrary; moving from minor languages to dominant ones, like English, translators are often compelled to introduce some modifications to the source texts, such as foregrounding or downplaying certain aspects of the source text (ST), depending on the social or political ideologies of the target audience and the translators’ ideological prejudices. This means that translation process is naturally selective and shaped by external factors.

whether the target audience’s translation entails framing, recontextualizing, or even rewriting the source text, these linguistic adaptations are an integral part of the two main translation strategies: domestication and foreignization. According to Venuti (1995), these two strategies are significantly shaped by ideological, cultural, and social orientation. Domestication is generally employed in the majority of Anglo-American translations, producing readable and culturally transparent texts, while Foreignization preserves the foreign features of the ST in order that the reader receives the linguistic and cultural richness of the source text. The selection of strategies to employ is determined not only by the translator’s preferences but also on the broader cultural and political dynamics at play.

With the increasing globalization of the world, where cross-cultural interactions are becoming ever more intense, there has been a profound rise in translation activity. However, certain languages—most notably English—continue to dominate scholarly publishing and global communication. This growing global demand for translation has established English as both the primary vehicle of globalization and the dominant lingua franca (Jenkins et al., 2011). Translation into English often serves to reinforce Western cultural and political hegemony, as seen in politically driven censorship or the adaptation of works to conform to local standards; for example, during the Cold War, translations of Russian literature into English frequently omitted material that challenged Western ideological perspectives.

With a more globalized world, where cross-cultural interactions are increasingly inten-

strained to the transfer of meaning from the source text (ST) to the target text (TT); rather, it reflects translator's subjective approach to translation. Therefore, the implications of this subjectivity are clearly visible in the translator's interaction with the source text ST, as they incorporate their stance, viewpoints and worldview, ensuring that these elements are consistent with the target audience. Together, these key factors constitute the translator's "place of enunciation", a concept that is directly linked to their individual ideological framework and the source culture, regardless of physical or temporal context. Consequently, as they are fundamentally shaped by the ideology of translator, the source culture and the target audience, translation practices and ideology have long been proven correlated.

Furthermore, strongly swayed by societal and cultural dimensions, ideology profoundly affects translation by setting binding boundaries, such as societal norms, state-imposed restrictions, and the translator's personal political perspective. This means that the translator's ability to make autonomous decisions is so limited that they are often guided by mainstream political ideologies. In fact, the compelling authority of ideology not only guides translation practice but also extends to the choice of content for translation. As highlighted by Bian & Li (2018), texts chosen for translation are selected in accordance with their compatibility with dominant beliefs and social systems of the target culture, whereas materials that oppose these ideologies may be subject to institutional censorship. Besides, Bian & Li (2018) noted that gatekeepers—government agencies responsible for the dissemination of information and cultural products, publishers, as well as editors—play a vitally significant role in selecting and evaluating materials for translation. These materials are specially selected in such a way that they correspond with factors such as quality, commercial appeal, and conformity with the target audience's cultural conventions and preferences.

Similarly, this point is evidenced by Lefevere (1998): translation is not merely an act involving the exchange of words. Rather, it is an effective strategy of "rewriting" and manipulation, whereby the translator subtly modifies the source text in such a way that effectively conceals these changes from the target audience's attention. The translation's ideology,

## 5. Discussion: The Role of Ideology in Translation

Translation is inherently a non-neutral process; it exists within a framework of ideological, cultural, and moral considerations. In our current globalized environment, translators are not just unbiased transmitters of meaning; they are integral to the way cultures interpret one another. This chapter focuses on three vital aspects of translation practice: the ideological function in the construction of meaning, the gatekeeping role in deciding what to translate, and the ethical challenges that translators confront in mediating between source and target worlds.

Closely connected to the issue of translation in a globalized context is the fundamental question of ideology. Directly borrowed from the French term «*idéologie*», the word has been the subject of extensive debate regarding its definition and the persistent issues arising from its use in classical French philosophical literature. Since its coinage in 1796 by Count Destutt de Tracy—who claimed to be originally influenced by the epistemological studies of John Locke and Étienne Bonnot de Condillac—the term primarily referred to the rationalist “science of ideas.” This, in turn, sparked an epistemological examination of concepts and cognitive mechanisms (Munday, 2007).

Shortly thereafter, the neutral concept of ideology became entangled with political connotations, particularly those associated with the Napoleonic negative interpretation and the Marxian perspective of dominant ideology. As a result, the term “ideology” is now widely perceived as denoting a system of beliefs that misrepresents reality, reinforces hegemony, and facilitates manipulation (Bian & Li, 2022).

It is worth emphasizing, however, that translation transcends the mere act of language transfer, and despite translators’ endeavour to maintain fidelity, it is inevitably influenced by culture and ideology. This implies that ideology has a significant bearing on the act of translation. As Maria Tymoczko (2003) posits, “the ideology of a translation” is not con-

in the representation of one culture through the medium of language, shaping the target culture's perception of the source culture. For this purpose, translation practice alternates between two approaches: "domestication" and "foreignization." Translators may adopt strategies that create domestic identities for foreign cultures by adhering to the dominant domestic norms and values, thereby confirming their marginal status among world cultures ("domestication"). The final product is evidence of how the translator has been adept at changing the source text to meet the linguistic and cultural expectations of the target audience so that the text is readable and accessible. However, Venuti (1998a, p. 396) argues that such domesticating translations are not entirely exempt from potential "corruption" or distortions of meaning by foreign cultural impact since every translation has a potential to introduce unpredictable cultural changes.

Translation has been an instrument in the representation of cultures all over the world, with countless spoken languages and immense variety in culture interwoven. It has now become increasingly a global driving force because of multiculturalism and multilingualism; it has changed from a linguistically oriented discipline to center more on the cultural aspects, known as "cultural turn". This shift involved change in the outlook of translation; its function changed drastically to go beyond just a mode of communication. Instead, it became a bridge between cultures and a tool that sheds light on the nature of power relations and the impact that languages and cultures have on each other. Whether this practice aims at vilifying or praising foreign cultures, the translators are put to face the dilemma of "foreignization" versus "domestication." Adopting such strategies often to fit the purpose of the target culture, translation has far-reaching political implications shown in translating between "major" and "minor" languages where some languages enjoy high historical status though this categorization is very likely to change over time.

cultures (Marinetti, 2011; Bassnett & Lefevere, 1990). Additionally, the cultural turn has broadened the field of translation studies to include discussions on ideology, patronage, and audience reception of translations, urging translators to balance cultural authenticity with contextual requirements (Bassnett, 1998; Munday, 2016). Thus, this shift has redefined translation as a communicative practice that is deeply rooted in culture, rather than simply a transfer of language (Bassnett & Lefevere, 1990; Munday, 2016).

Following this perspective, the growing presence of multilingualism and multiculturalism have given new impetus to translation as an efficient conduit for fostering communication and overcoming cultural divides. The profession has, in fact, since the 1980s, placed a greater emphasis on culture-centered translation over the mechanical conversion of linguistic equivalence. Emphasizing the closely knit relationship between culture and language, Angelone (n.d.) contended that the faithful meaning of the source text is often compromised by translators who focus solely on word-for-word translation without considering the cultural context, leading to misunderstanding or ambiguity. Indeed, the cultural translation approach facilitates seamless mutual understanding, as it prioritizes a complex cross-cultural interaction by critically adapting equivalents and cultural subtleties to resonate with the target audience's cultural understanding of meaning. Opposing the classical view of translation as language-oriented, current approaches consider translation to be an act of communication rather than a simple transfer process. Such methods are described by Snell-Hornby (1988, p. 43) as "oriented towards the function of the target text (prospective translation) rather than the prescriptions of the source text (retrospective translation)," considering the text within a broader cultural context.

The cultural turn, nonetheless, has advanced newly developed frameworks of practice. By extension, translation strategies employed are aimed at either counteracting or reinforcing stereotypes and cultural biases, and the role of translators becomes vitally important

**contextually informed approaches that resonate with the translation's function and purpose (Dung, 2024).** In an effort to be loyal to the source text while making sure it is in harmony with the culture, translators rely on their profound cultural knowledge to create versions that are most likely to be appreciated by the target audience without distorting the original message or voice (Baker, 2018, as cited in Dung, 2024; Dung, 2024). This balancing act reflects key theoretical perspectives, including Venuti's (2017) concepts of domestication and foreignization (Dung, 2024). Through domestication strategies, such as localization and adaptation, translators align the text with the target culture by tailoring culturally specific expressions, idioms, and metaphors to enhance audience engagement and accessibility (Venuti, 2017, cited in Dung, 2024; Nida, 1964). In contrast, foreignization strategies—such as the deployment of cultural equivalents, annotation, and cooperation with cultural informants—retain the source culture's authenticity and integrity in offering richly contexted material (House, 2015; Snell-Hornby, 2006, quoted by Dung, 2024). Finally, such practices emphasize the translator's double role as a cultural mediator and a communicator, being constantly critical about their work in order to attain a dynamic balance between accuracy and cultural relevance (Dung, 2024).

#### **4. The Cultural Turn in Translation Studies**

The term "cultural turn" in translation studies, which emerged during the 1970s and 1980s, marked a pivotal shift from perceiving translation merely as a linguistic task to recognizing it as a cultural and ideological process (Bassnett & Lefevere, 1990; Marinetti, 2011). This viewpoint underscores that translation is fundamentally connected to its social, political, and historical contexts, reflecting the power relations and cultural values of both the source and target communities (Munday, 2016; Bassnett, 1998). Consequently, translators are seen not as neutral intermediaries but as cultural mediators who interpret texts and negotiate meanings between different

sions, concepts, and ideas that considerably conflict with the source language. For instance, it is very common to view minority groups—whether ethnic, gender, or LGBTQ+—underrepresented in mass media; such stereotypical portrayals often reinforce the exclusion of marginalized communities and support damaging conceptions and, subsequently, their self-esteem, behavior, and achievement (Adila et al. 559).

This also explains that translations to or from dominant languages such as English become more prevalent than those of local languages, the value of minority groups' cultural identity may diminish. This indicates that minority languages are steadily subject to exclusion, decreasing the proportion of language diversity and restricting cultures' ability to authentically express themselves on a global scale. In this regard, translation may either contribute to cultural preservation, keeping languages and cultures unique, or lead to cultural homogenization by promoting the worldview of a dominant culture. As an illustration, many African languages are rarely translated into global languages, which marginalizes their literature and limits their global impact. Therefore, their literature, oral cultures, and local epistemologies cannot reach wider societies, excluding these societies and limiting their contributions to international discourse. Conversely, translation of mainstream-language writing into minority languages is selective and limited, reinforcing the dominance of specific cultural perspectives.

Thus, translators play an increasingly active role in preserving the integrity of cultural identity throughout the translation process, rather than undermining or oversimplifying it. In this regard, translators are forced to strike a delicate balance between achieving precise linguistic equivalence and safeguarding cultural heritage, as modern translation practices are not only linguistically driven activities; they are mostly informed by cultural and ethical factors. Ultimately, translation serves as an effective instrument for fostering cultural diversity, provided that it respects the distinctive traits inherent in each language.

**In handling cultural authenticity and audience expectations, translators employ**

strategy ensures that translated texts remain both faithful to the original ideas and culturally authentic. Thus, translators must work through such nuances to avoid losing cultural authenticity and respect for identity (Lotman, as cited in Bassnett, 1991).

The shaping of cultural identity, therefore, is indispensable for the process of translation, particularly in faithfully representing minorities' cultural identity. This idea is in keeping with Bassnett's (1991) contention that language and culture are inextricably connected, where she drew an analogy between a surgeon operating on the heart while discarding the head and approaching a text without careful consideration of its culture. In a similar vein, Juri Lotman (cited in Bassnett, 1991, p. 14) supports this argument by underscoring the inseparability of culture and language, stating that language "can't exist without being steeped in the context of culture, and vice versa." Therefore, without recourse to the broader cultural contexts in which it is utilized, language cannot be fully comprehended, as it is firmly grounded in the reality of the culture in which it is used.

For example, in rendering Indigenous oral stories into written English, translators have to meticulously safeguard culturally particular metaphors and narrative conventions, e.g., the utilization of animal symbolism in Native American stories, to prevent distorting fundamental cultural meanings. In the same way, translation of Arabic proverbs into English needs to be responsive to intrinsic moral and social values—literal translation often cannot communicate intended wisdom, and culturally adjusted equivalents need to be used in order to preserve meaning and authenticity. In both instances, lack of attention to these cultural sensitivities distorts source identity and misrepresents the worldview of the community.

However, with English being a lingua franca, the relationship between culture and language might become complicated. Within a globalized context, numerous translators endeavour to convey the essence of a culture that is consistent with standardization, often to the detriment of diversity, which automatically leads to the homogenization of expres-

preserving a uniquely American identity. In this sense, translation does not create a blended consumer culture reflecting Western ideals but serves as a conduit for Westernization, promoting local cultural harmony with global consumer norms at the detriment of cultural diversity.

### 3. Language, Culture, and Identity in Translation

Serving as effective conduit across languages, cultures and identities, translation plays vitally a significant role in preserving both cultural and individual identities. In this regard, Dr.Saleh (2016) maintains that translation is instrumental in bridging different linguistic groups, acting as medium for values, ideas and cultural norms. Enabling not only transmission of knowledge and cultural experiences across language barriers, translation practices foster a collective global understanding and, by extension, deeply impact worldwide communication while maintaining local cultural specificities. However, it is worth noting that translation's purposes, in many occasions, go beyond preservation of cultural identities and promoting intercultural communication. Rather, it can be a potent means for reshaping and altering basic cultural elements, which would modify them within the target culture. In fact, it is a complex process of negotiating cultural meaning and identities. As Malinowski highlights, "the context of culture" demonstrates the fact that language can never be understood without its cultural context (Malinowski, 1923, cited in Katan, 1999).

Translation, therefore, requires understanding not only of the language as such, but also of all those values signified by that particular language. For example, "freedom" will mean a whole different thing for a British teenager than for a Palestinian teenager under occupation, since the meaning of such concepts is generally contoured by both cultural and situational contexts. In practice, translators address these embedded values by selecting culturally suitable terms, adding contextual insights, or employing footnotes and annotations to preserve the intended meaning without altering the source culture. This thoughtful

early bans in Saudi Arabia; yet, as the political relationships changed, they gradually gained acceptance. This illustrates how shifts in diplomatic and economic relationships create fluctuating patterns of cultural acceptance and the standardization of consumer culture (Waters, 1995; Scholte, 2000).

From this perspective, translation plays a key role in the systematic dissemination and localization of global consumer culture within an economic globalization framework. On the other hand, translation practices are also employed by Western multinational companies, such as McDonald's, Coca-Cola, and Hollywood studios, as one means of guaranteeing that their products are linguistically accessible and culturally recognizable to create a customer experience that is globally relatable.

With translation boosting cultural standardization that often erodes local identities, the term known as "McDonaldization" stands for the process by which Western values and ideals are widely disseminated through consumer products and cultural media (Ritzer, 1993). Ritzer further noted that the brand continued to expand largely worldwide that it became symbolic of Western consumer culture; with its immense reach reflecting the power of Western ideals, such as individualism and consumerism\_ both easily accessible and readily embraced. This ensued global broader trend has established a global cultural reality where everyday lifestyles and attitudes are willingly embraced, fomenting unified cultural practices across diverse nations.

Translation industry has significantly been driven by economic considerations. Highly favoured and valued, English dominates global marketplaces for goods, science, and technology. This focal attention toward English rules out minority languages and strengthens English-speaking cultures, introducing Western consumer values into local contexts and standardizing global consumption trends (Crystal, 1997, as cited in Abu Rizaiza, 1998: 327) Western consumer culture steers translation practices. Hollywood movies, for example, are frequently adapted to be consistent with local cultural norms in various nations while

rial borders—also serve to clarify the unbound nature of global processes.

In the realm of translation studies, the pressure of globalization has an immense effect on the cultivation and mediation of cultures. Translation processes can be used to spread Western stories and conventions of language, sometimes perpetuating cultural hegemonies or upholding stereotypical representations. Translations of the media, writings, or news often represent non-Western cultures via Western understandings, reflecting models of soft power that shape perception and identity. Consequently, translation goes beyond the translation process alone and acts as an agent of cultural globalization, influencing cross-culturally the misrepresentation and the comprehension.

In the end, globalization is, at its core, a multidimensional and two-way phenomenon. It encourages intercultural contact, cooperation between economies and the exchange of ideas, but also threatens cultural homogenization and dominance. Understanding its effects on translation highlights the connection between global interactions and the creation of the 'Other,' emphasizing the need for critical and sensitive translation within cultural contexts.

### **2.3. Economic Globalization's Impact on Consumer Culture and Cultural Homogenization**

Economic and cultural homogenization has followed the resulting outcomes of political globalization, whereby dominant nations established global systems of influence that served their economic interests and facilitated the spread of their consumer goods, media, and life values. As Walters (1995) explained, alliances were reformed based on strategic interests among powers, and self-serving interest was a predominant trait of international relations. In addition, American dominance, which emerged as a global system of influence following World War II, dividing territories among the victors and gradually evolving into American hegemony, accelerated the spread of U.S. cultural exports, placing consumer goods and media at the centre of global culture. Products like Coca-Cola, for example, faced

posed barriers to cross-border movements, with the aim of creating a free, borderless global economy characterized by open markets.

- A fourth definition relates globalization to Westernization, or more broadly, to modernization in its most 'Americanized' version. From this perspective, globalization means spreading the dominant social structure to all parts of the world, frequently eliminating other cultures. People refer to this globalization as the imperialism of companies like McDonald's, Hollywood, and CNN. Using this approach, Martin Khor and other authors define globalization as the resurgence of colonization in the Third World (Scholte, 2000; Motair et al., 2025).

A fifth interpretation views globalization as *deterritorialization*, what Scholte (2000) calls *supraterritoriality*. In this context, deterritorialization refers to the process through which social, cultural, or economic practices become less linked to specific geographic locations. In contrast, *supraterritoriality* refers to interactions that occur independently of territorial borders, transcending the control of any state (Scholte, 2000; Ashuja'a & Jibreel; 2024).

A reconfiguration of geography implies that social spaces are no longer rigidly defined by a physical territory, distance, or national border but that globalization goes beyond this traditional geographical constraint.

Globalization is commonly associated with "Westernization" and "universalization," and it is the mass diffusion of cultural, economic, and social practices commonly originating from the Western heritage. Researchers like Waters (1995) and Scholte (2000) make the distinction between the "globalization of cultures," an interest in intercultural exchange processes, and the "culture of globalization," an accent on the predominant influence by Western norms. While these understandings connote cultural mixing, genuine universalization requires the equal acknowledgment of all cultures. concepts like deterritorialization—commonly understood by diminishing ties between delimited practices and geographic spaces—and supraterritoriality (Scholte, 2000)—interactions functioning beyond territo-

## 2.2. Globalization: A multifaceted phenomenon With Diverging Perspectives

Globalization has contentiously emerged as one of the most pertinent and debated phenomena that has marked both the 20th and 21st centuries, with multiple definitions reflecting various ideological backgrounds. Its influence is conspicuously evident across a wide range of critical sectors, such as economy, culture, and politics, which constitute the foundational pillars of any nation. However, it seems challenging to arrive at an accurate definition of the term because of its various ideological perspectives. While some scholars define it as the unassailable power of NDOs, others explain it as the free flow of free trade, human resources, capital, and information between and within national and regional boundaries (MaHmuud, 2000:24). Due to its contentious nature, some researchers have endeavoured to conceptualize general definitions of the term. Scholte (2000:15-16), distinguishes five major definitions of globalization; these definitions diverge in some respects and sometimes overlap. Encapsulated in various definitions, Scholte (2000) pointed out that the term globalization cannot be thoroughly defined from a single point of view. Scholte (15-16) presented his definitions in five intersecting categories, each of which approaches globalization from different economic, cultural, and geopolitical perspectives: internationalization, liberalization, universalization, Westernization, and deterritorialization.

Therefore, it appears that in a narrow definition, globalization refers specifically to the enhancement of cross-border relationships between nations. Here, "global" is an adjective which describes the interaction, but globalization is the process of intensification of exchange and interdependence worldwide. Trade would be an example of globalization in this sense; another would be capital investment, the flow of people, ideas, and information across borders.

Globalization in the context of liberalization is the process of removing government-im-

Consequently, the portrayal of *otherness* per se via translation within the global context has neither improved cross-cultural understanding nor bridged cultural divides. Cronin (2003:6) maintains that 'we cannot understand how different needs and goals are fulfilled when we do not have the means of interpreting the objectives and distinctions that exist.' He observed that without interpreting theatrical performances, watching films, and engaging with literature from other cultures, meaningful understanding is impossible. The present global perception of Arabs, for instance, has been characterized through various translations, such as terrorism, fundamentalism, violence, and oppression.

This negative stereotypical representation can be better comprehended through Edward Said's Orientalism (1978), which explains how the West has developed and maintained control over the image of the East through selective cultural representations. Said argues that the West's discursive productions—including translation practice—often serve as power tools that create the identity of the "Other" to legitimize the West's ascendancy. Translation here ought not to be perceived as merely a formal linguistic procedure but can be an ideological process working to shape the construction of meaning and the circulation of prevailing orders.

Such biased translation decisions and policies are usually dictated by the instructions of hegemonic institutions and the dominant translation discourse. These practices, in turn, play crucial role in framing how the public perceives other cultures and how intercultural interactions unfold. Translation practices serve therefore the function of *soft power* establishing the dominance within the relationships between cultures. Though this process certain group identities are reinforced while undermining the cultural sovereignty and agency of others (Power Dynamics and Identity Politics in the Era of Globalization, 2024).

analytical-descriptive method based on significant theories of translation as well as globalization. The paper comprises five parts: the theoretical framework of globalization and translation, the crossroads of language, culture, and identity, the cultural turn within the field of translation studies, the function of ideology within the field of translation, and lastly, the discursive summary of findings as well as implications.

## 2. Globalization and Translation

### 2.1. The Shift in Global Power Dynamics

In the wake of World War II, the decline of the European colonial powers, and particularly the French and British powers occurred in conjunction with the rapid rise of the United States as the world's new hegemonic power. This transition not only reshaped political and economic relationships between nations, but also significantly impacted cultural and linguistic hierarchies worldwide. The onset of the "American Century" entailed more than military or economic supremacy; it also endorsed the cultural context that made English and American dialogue a key vehicle of globalization.

Within this changing international order, translation has taken on the new ideological meaning. It became the key mechanism for the dissemination of American values, media, and scientific information within various linguistic settings, often reinforcing U.S. cultural hegemony. According to Gentzler (2010), translation acts as the site of power where meaning is negotiated and controlled rather than transferred in an unmediated way. Accordingly, government institutions, publishing houses, and learning institutions held significant control over what was translated, how it was presented, and which voices were highlighted. Translation thereby operated not merely as the linguistic activity but also as soft power's tool shaping worldwide readings on modernity, democracy, and progress along the lines of dominant geopolitical projects.

## Introduction

The main objective of translation activity has always been to achieve correct equivalence. Conventionally, this goal has been regarded as one that necessitates broad knowledge and deep proficiency in both the source language (SL) and target languages (TL). However, the concept of equivalence has evolved considerably over time, revealing that language does not function independently of culture—they are inextricably intertwined. Faithful equivalence, according to scholars like Nida, often involves adapting cultural context rather than simply matching linguistic counterparts (Nida, 1964). Similarly, Venuti (1995) emphasized the significance of translation strategies such as “foreignization” and “domestication”, illustrating how translation can either preserve cultural distinctions or alter them to meet the expectations of the target audience. He also noted that in the era of globalization, translation extends beyond linguistic considerations, becoming a political mechanism that influences the spread or conservation of cultural identities. From an anthropological standpoint, culture denotes a complex whole that includes people’s shared knowledge, attitudes, beliefs and values, while language serves as a communicative medium that enables people to express their culture. In this sense, translation takes on a new dimension, either promoting cultural globalization or strengthening domestic cultural identities. Globalization has significantly influenced political and economic landscapes. Therefore, this shift underscores the need to examine its implications for translation as both a cultural and communicative act (Bassnett, 1998; Mutahhar et., 2025). In spite of the rich literature on culture and translation, few studies have examined how globalization redefines translation as both a political and cultural practice. This study investigates the vital role that translation plays in mediating cultural interactions as well as identity formation within the context of globalization. The current investigation intends to scrutinize the double role of translation as a connecting bridge across cultures as well as a possible instrument of dominance. The paper uses the



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-12-16

تاريخ القبول: 2025-10-21

## الترجمة والثقافة في سياق العولمة: دراسة في التفاعل بين الثقافات

طارق زهير<sup>(2)</sup>

ztarik700@gmail.com

### الملخص:

تعتمد عملية الترجمة بشكل أساسي على خبرة المترجم في توضيح العلاقة المعقدة بين اللغة والثقافة، حيث تهدف إلى نقل الدلالة بدقة مع مراعاة التفاعلات اللغوية والحضارية المتداخلة. تستقصي هذه الدراسة دور الترجمة في تشكيل الهوية الثقافية وتعزيز الحوار بين الثقافات، عبر تحليل مواد متنوعة مثل الأدب المترجم والنصوص الإعلامية، باستخدام منهجية وصفية نوعية. وباعتبار اللغة جوهر الثقافة، تُبرز الدراسة الترابط الدينامي بينهما، خاصة في سياق العولمة المعاصر. في هذا الإطار، تُحلل الدراسة تأثير العوامل الخارجية كالإيديولوجيا والسياسة والاقتصاد على قرارات المترجمين، ودورها في تشكيل التبادل الثقافي. ومن خلال كشفها عن علاقات القوة غير المتكافئة، تؤكد النتائج على ازدواجية دور الترجمة: فهي من جهة جسراً للتواصل بين الثقافات، ومن جهة أخرى أداة قد تعكس أو تعزز الهيمنة في الديناميات العالمية. تُظهر النتائج أن الترجمة تتمتع بإمكانية الحفاظ على التنوع الثقافي، لكنها قد تُكرس في الوقت نفسه تسلسلات هرمية حضارية. هذه الثنائية تُبرز المسؤولية المحورية للمترجمين في الموازنة بين الدقة اللغوية، والأمانة الثقافية، وتوقعات الجمهور المستهدف.

### الكلمات المفتاحية:

الترجمة، الثقافة، الإيديولوجيا، العولمة، ديناميات القوة، التواصل بين الثقافات.

2 باحث دكتوراة، وأستاذ اللغة الإنجليزية بدار الحديث الحسنية، المغرب.

© للاقتباس: زهير، طارق، الترجمة والثقافة في سياق العولمة: دراسة في التفاعل بين الثقافات، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 339-361.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يتيح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف فيه مجاناً، مع وجوب نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، وبيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2024-12-16

Accepted: 2025-10-21



## Translation and Culture in a Global Context: A Study on Globalization and Cross-Cultural Interaction

Tarek Zoheir<sup>(1)</sup>[ztarik700@gmail.com](mailto:ztarik700@gmail.com)

### Abstract:

The process of translation fundamentally depends on the translator's expertise in clearing up the intricate relationship between language and culture. Its primary purpose is the faithful transfer of meaning while accounting for the complexity inherent in multifaceted interactions. This study explores the ways in which translation influences cultural identity and promotes cross-cultural communication. A collection of cultural materials, including translated literature and media texts, was examined via a qualitative descriptive approach. Since language lies at the heart of culture, translation must address their dynamic interconnection especially in today's globalized context. The paper explores how factors such as ideology, politics, and economic affect the translators' decisions and shape cultural exchange. By foregrounding asymmetrical power relations, the present study highlights translation's dual role as a medium for bridging cultures and as a mechanism that can perpetuate global power dynamics. Results suggest that translation has the potential to act as a mechanism for maintaining cultural diversity while simultaneously reinforcing cultural hierarchies. This duality underscores the pivotal role of translators in balancing of fidelity, cultural authenticity and the expectations of the target audience.

### Keywords:

Translation, Culture, Ideology, Globalization, Power Dynamics, Intercultural Communication.

(1) PhD Researcher and Lecturer of English at Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyyah, Morocco.

**Cite this article as:** Zoheir, Tarek, *Translation and Culture in a Global Context: A Study on Globalization and Cross-Cultural Interaction*, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 339-361.

© 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 and any modifications are indicated. This research shall not be used for commercial purposes.

# Dossier