مجلة
M.F.I.Ph.S
مونستر
للدراسات الإسلامية والفلسفية
Münstersche Fachzeitschrift für
islamische und philosophische Studien

ملف العدد:

مفهوم الرحمة: مقاربات في علم الكلام الإسلامي

WWU MÜNSTER | ZIT Zentrum für Islamische Theologie MÜNSTER

المجلد 2 - العدد 2 (غشت 2023)

eISSN: 2749-4330

المجلد 2 - العدد 2
(غشت 2023)

eISSN: 2749-4330
Open access at:
www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/mfiphs

WWU MÜNSTER | Zentrum für Islamische Theologie

WWU | Zentrum für Islamische Theologie
Hammer Str. 95 | 48153 Münster
www.uni-muenster.de/ZIT

مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة
Majallat Münster liddirasat al-Islameyya wa-lfalsafeyya
Münstersche Fachzeitschrift für islamische und philosophische Studien

مجلة محكمة تصدر عن المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جامعة مونستر، بألمانيا
Peer-reviewed journal edited by the Center for Islamic Theology at Münster University

Editor-in-Chief — رئيس التحرير

Mouhanad Khorchide
(Universität Münster, Münster)

مهند خورشيد
(جامعة مونستر، مونستر)

Editorial Board — هيئة التحرير

Yassine Yahyaoui
(Universität Münster, Münster)

ياسين اليحياوي
(جامعة مونستر، مونستر)

Abderrahmane Zaatri
(Universität Münster, Münster)

عبد الرحمن زعتري
(جامعة مونستر، مونستر)

Advisory Board — الهيئة الاستشارية

Assaad Elias Kattan
(University of Münster, Münster)

أسعد إلياس قطان
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Angelika Neuwirth
(Free University of Berlin, Berlin)

أنجليكا نويفرت
(جامعة برلين المستقلة، ألمانيا)

Haidar Hobballah
(University of Religions and Denominations, Iran)

حيدر حب الله
(جامعة الأديان والمذاهب، إيران)

Georges Tamer
(University of Erlangen-Nuremberg, Erlangen)

جورج تامر
(جامعة إرلنغن، ألمانيا)

Assem Hefny
(University of Münster, Münster)

عاصم حفني
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Adnane Mokrani
(Pontifical Gregorian University, Roma)

عدنان مقراني
(الجامعة البابوية الغريغورية، إيطاليا)

Aziz Al-Azmeh
(Central European University, Austria)

عزيز العظمة
(الجامعة الأوروبية المركزية، النمسا)

Fathi al-Miskini
(Tunis University, Tunis)

فتحي المسكيني
(جامعة تونس، تونس)

Mohamed Sghir Janjar
(King Abdul Aziz Al-Saud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences, Morocco)

محمد الصغير جنجار
(مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، المغرب)

Mohammed Maraqten
(Universität Münster, Münster)

محمد مُرقطين
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Morad Diani
(Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar)

مراد دياني
(المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، قطر)

Wasim Salman
(Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Roma)

وسيم سلمان
(المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة، إيطاليا)

Design and Production: Mounim Souibi

تصميم وإخراج: عبد المنعم صويبي

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
majala@uni-muenster.de

Contents

المحتويات

Editorial Board ..... 05 ..... **هيئة التحرير**
Foreword
تقديم

Special Issue:
The concept of mercy: Approaches in Islamic theology

ملف العدد:
مفهـوم الرحمة: مقاربات في علم الكلام الإسلامي

Haidar Hobballah ..... 09 ..... **حيدر حب الله**
Divine Providence in the Mu'tazila's thought: An analytical reading and discussion of the applicative
قاعدة اللُّطف في التفكير المعتزلي وأتباعه: قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي

Mohammed Erradi ..... 35 ..... **محمد الراضِي**
The Mercy of God according to the Mu'tazila during the 11th & 12th centuries: Concept, foundations & some modern dimensions
رَحْمَة الله عنْد متأخري المعتزلة: مفهومُها وأسسها وبعض أبعادها الحديثة

Abdelilah Boudib ..... 65 ..... **عبد الإلاه بوديب**
The semantic change of mercy and its hermeneutical potential in the classical Islamic theology
التطور الدلاليّ لمفهوم الرحمة وإمكانه التفسيريّ في السياق الكلاميّ الكلاسيكيّ

Research Papers — دراسات

Yassine Yahyaoui ..... 89 ..... **ياسين اليحياوي**
Woe unto those who are praying (Q 107: 4): On considering the Qur'ān a historical source for the life of Muḥammad. Part 1: Islamic exegesis and Historical Context of the Qur'ān
«ويل للمصلين» (الماعون 107: 4): في عد القرآن مصدرًا تاريخيًّا لكتابة السيرة النبوية. الجزء الأول: التفاسير الإسلامية والسياق التاريخي للقرآن

Translations — ترجمات

Mouhanad Khorchide ..... 115 ..... **مهند خورشيد**
Translation: Hajar El Kamili — **ترجمة: هجر الكاملي**
The enduring openness of the Qur'ān
الانفتـاح المسـتمر للقرآن

Book Reviews — قراءات كتب

Rita Faraj ..... 133 ..... **ريتا فرج**
Mary in the Qur'ān and the Gospels: Biblical Intertextuality. Review of *Maryam in the Qur'ān from the text to the discourse*
مريم في القرآن الكريم والأناجيل: التناص الكتّابي ورحلة العبور. قراءة في كتاب السيدة مريم في القرآن الكريم من النص إلى الخطاب

Badr Eljounaidi ..... 137 ..... **بدر الجنيدي**
The politics of contemporary Islamists by Ridwan Al-Sayyid
سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات لرضوان السيد

تقديم

لاسم الله «الرحمن» جُذورٌ في نصوص اللُّغات الساميّة، تُفيد في إحدى معانيها «الإله المُحبّ»، وقد جاء القرآن ليُعيد هذه الدّلالة الكامنة في التوراة والإنجيل وبالتناص معهما، حيث يُفرِّق بين اسم الله الرّحيم، بمعنى الرحمة التي تغفر الذنوب؛ وبين الرحمن بمعنى الرحمة الـمُحبّة للإنسان، وهي مقام يفوق مُجرَّد الشّفقة أو المغفرة. كما يتقاطع القُرآن بشكل أوثق مع الإنجيل من خلال تركيزه على هذا المعنى الكامن باعتباره أساس العلاقة بين الله والإنسان، حيث الرّحمة الإلهيّة مُتّجهةً لمحبَّة الإنسانيّة، ومن ثم تسمح بالتأسيس للاهوت الرحمة، كما هو الحال في لاهوت المحبة في نصوص العهد الجديد.

هل بإمكاننا اليوم أنْ نتحدَّث عن الرّحمة الإلهيّة باعتبارها أساس علاقة الله بالإنسان؟ وداخل أيِّ أُفقٍ يمُكننا ذلك؟

على الرغم منْ أنَّ للرحمة معنى مُتجذرٌ في النّص القرآني، وأصيل في تراث الأديان الإبراهيمية، إلا أنَّ فهم السابقين من أهل الكلام لم يُراوح حصر علاقة الله بالإنسان أنْ تكون قائمةً على العدل (المعتزلة) أو العناية (الأشاعرة)، دون أن يكون اهتمامهم بالإنسان الذي جاء الدين لخدمته. فما كانتْ قضيّة العدل بالتي تُحفِّزُهم على مُحاولة تنزيله إلى مملكة الأرض، فبقي مُعلقًا في جدالات لا تنتهي؛ وما دفعتْ قضيّة العناية الإلهيّة إلى عدِّ الرحمة أساس علاقة الله بالإنسان وإقامة قيم أخلاقية إنسانية مبنية على الرحمة.

فإنْ كان الأمر كذلك، أي عدم إيلاء الأولية في التراث الكلامي لموضوع الرحمة الإلهية، فهل يمُكن بأي حال التّأسيس فلسفيًّا للاهوت الرّحمة؟ أيْ النّظر للموضوع في أفق الحداثة الفلسفية ومقولاتها؟ وتحديدًا مقولات العقل والذات والحُرية.

قد يبدو البحث في مثل هذه القضيّة محفوفًا بالـمُفارقات. فمن جهة، قد يُنظر للاهوت الرحمة أنَّه تأسيس لإيمان بغيبيات، في الوقت الذي حدَّدتْ فيه الفلسفة الحديثة أنَّ الدين لا يمُكن التفكير فيه إلّا في حدود العقل المُجرَّد؛ كما أنَّ تأسيس مقولة الذات باعتبارها مصدر المعنى الوحيد في أفق الحقيقة، يُقوِّض أي إمكانيّة لترميم البناء الرمزي الذي جَهِدَ المُتكلِّمون على تشْييده؛ وأخيرًا، أليس من المُغالطة طرح موضوع لاهوت الرحمة في أفق الَحُرية، في الوقت الذَي امتلأتْ به كتب علماء الكلام بنقاشات عن الإرادة والحُرية، انتهى فيها المُعتزلة إلى الانتصار لإرادة الإنسان وحُريته على حساب حُرية الله، وانتهى النقاش عند الأشاعرة إلى الانتصار لإرادة الله وحريته على حساب حُرية الإنسان، وكأن النظر اللاهوتي في موضوع الحُرية ليس له من مخرج إلا إعلان أحد الطرفين مُنتصرًا والآخر مغلوبًا!

تسمح الفلسفة الحديثة، خاصة الفلسفة الترنسندنتالية، بتخطي هذه المُفارقات وفتح آفاق أرحب، ليس باعتبارها طوق نجاة لعودة للإيمان إلى زمننا الراهن، بل لكونها تُوجِدُ أرضيّةً مُشتركةً بين الفلسفة واللاهوت. ولعلَّ هذه الرّحابة تتأسّس على أنَّ ما بعد حُدود العقل هو موضوع أخلاقي مُمكن، وهو كذلك موضوع بحث لاهوتي، وذلك عندما يصير الإنسان هو مركز الاهتمام، من مُنطلق أنَّ الدين جاء لخدمة الإنسان.

إنَّ الاتجاه الذي يجعل من وظيفة البحث اللاهوتي الدِّفاع عن العقائد، هو اتجاه سيؤول نهاية المطاف إلى رؤية أيدولوجية للدين. في حين، يُمكن التأسيس للاهوت جديد يشتغل بالتفكر العقلاني بشتى أمور الدين، وذلك ليس بمعنى محاولة إثبات حقيقة هذه الأمور الدينية مثل وجود الله أو الوحي أو الرسالة، أو غيرها من الغيبيَّات، بل مُحاولة إثبات عقلانية تبنِّي مثل هذه الحقائق الدينية والتأسيس الأخلاقيّ عليها. وهذا يعني أنَّنا لا نستطيع الاستغناء عن البحث الفلسفي عند الحديث عن الغيبيات التي لا يمكن إثباتها بالتجربة، ومن ثم يُصبح الحديث عن التجلي الإلهي حديثًا عقلانيًّا وفق الفلسفة الترنسندنتالية، على اعتبار أنَّ لدى الإنسان القدرة على مفارقة كل ما هو نهائي ومساءلة كل شيء حوله بما في ذلك وجوده؛ وأنّ وجود أفق لامُتناه هو شرط إمكانية سؤال الإنسان وتعاليه المستمر عن كل جواب؛ وأنَّ هذه القدرة التي يتمتع بها الإنسان، هي هبة إلهية.

أليس من هذا المُنطلق تُصبح قضية التجلي الإلهي، وعلاقة الله بالإنسان جديرة بالبحث وفق لاهوت جديد؟

نسعى من خلال هذا العدد إلى عرض مفهوم الرحمة للنقاش الكلامي الإسلامي من جديد، ليس من مُنطلق البحث عن تأسيس اعتزالي أو أشعري أو ماتريدي لمفهوم الرحمة، وإنما البحث في تاريخ الأفكار عن دواعي غياب الرحمة في البنية الذهنية للكلام الإسلامي، والبحث عن إمكانات أخرى لِتأسيس المقولات اللاهوتية بما في ذلك «لاهوت الرحمة» على «حدود مُجرّد العقل».

تأمل **مجلة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية** أنْ يكون هذا العدد فُرصةً لفتح نقاش بين الباحثين المُهتمين لتعميق الدراسة في موضوع الرحمة من منظورات لاهوتية وفلسفية مُختلفة.

هيئة تحرير مجلة مونستر
للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة

ملف العدد

مفهوم الرحمة:
مقاربات في
علم الكلام الإسلامي

قاعدة اللُّطف في التفكير المعتزلي وأتباعه: قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي

حيدر حب الله*

doi:10.17879/mjiphs-2023-5013

ملخص:

تعتبر قاعدة اللطف عند المعتزلة، خلافًا للأشاعرة الذين أنكروها، من أهمّ قواعد علم الكلام الإسلامي بعد قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين، وقد بُنيتْ عليها العديدُ من المعتقدات الدينيّة والنتائج البالغة الأهميّة في علم الكلام، من نوع: وجوب التكليف، ووجوب البعثة، ووجوب العصمة، ووجوب نصب الإمام، ووجوب الوعد والوعيد، وقضايا في الثواب والعقاب، وغير ذلك. بل لقد تمدّدت هذه القاعدة عند الإماميّة لتصل إلى علم أصول الفقه وعلم الفقه أيضا، فاستعانوا بها في علم الأصول في مباحث الإجماع؛ لتأسيس ما عُرف بالإجماع اللطفي، الذي نظّر له الشيخ أبو جعفر الطوسي (ت. 460 هـ/ 1067 م)، فيما استعانوا بها في علم الفقه في مواضع عدّة منها مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومباحث ولاية الفقيه العامّة. تُحاول هذه الورقة أن تمارس قراءة نقديّة على قاعدة اللطف من زاوية مدى إمكان تطبيقها في المجالات المتعدّدة، لتتوصّل إلى أنّ مجال تطبيق القاعدة في الفعل الإلهي ليس بالسعة التي انتهجها أنصار التفكير المعتزلي عبر التاريخ.

كلمات مفتاحية: معتزلة؛ اللطف؛ الإمامية؛ الأشعرية؛ علم الكلام

* أستاذ العقيدة والأديان بجامعة الأديان والمذاهب، إيران.

Divine Providence in the Mu‘tazila’s thought: An analytical reading and discussion of the applicative

Haidar Hobballah*

Abstract:

The divine providence in the Mu‘tazila’s though, unlike the Ash‘aris who denied it, is considered one of the most important rules of Islamic theology after the rule of *“al-taḥsīn wa al-taqbīḥ al-‘aqlī”*. Many religious beliefs and very important results in theology were built on it, such as: The divine justice, the Promise and the Threat *“al-wa‘d wa l-wa‘id”*, the moral infallibility *“‘iṣmah”*. Rather, the divine Providence has been extended to the Imamiyyah to reach the principles of islamic jurisprudence, so they used it in the issues of consensus *“ijmā‘”*, to establish what was known as *“al-ijmā‘ al-lutfī”*, which was theorized by Abu Ja‘far al-Tusi (d. 460 H/ 1067 CE.); In addition to islamic law, in several issues, including issues of enjoining good and forbidding wrong, and the guardianship of the Islamic Jurist. This paper attempts to critically read the rule of Divine Providence from the angle of its applicability in various fields, to conclude that the field of application of the rule in divine action is not as wide as Mu’tazili thought has pursued throughout history.

Keywords: Mu’tazila; Divine Providence; Imāmīyyah; Ashʿarīyah; ʿIlm al-kalām

* Professor of Islamic Theology and Religions at the University of Religions and Denominations, Iran.

تقديم

من المُرجح أنَّ قاعدة اللطف تعود إلى القرن الثاني الهجري، حيث ولدت وسط جوّ من النقاش، إذ نجد أنّ هناك بين المعتزلة أنفسهم من كانت له مواقف متحفّظة على القاعدة بدرجة أو بأخرى، ومن أبرزهم: بشر بن المعتمر (ت. 210 هـ)، وجعفر بن حرب (ت. 236 هـ) تلميذ أبي الهذيل العلاف، وهما من كبار متكلّمي معتزلة بغداد الأوائل. وقد ناقش المتكلّمون العدليّة مداخلات هذين المتكلّمَين كما نلاحظ بوضوح في كتابات القاضي عبد الجبار المعتزلي.

وعلى المستوى الشيعي، ثمّة من يعتبر أنّ هشام بن الحكم (ت. 179 أو 199 هـ) كان قد بحث هذه القاعدة، وأنّ كتابه **الألطاف** يرجع في الحقيقة إليها، غير أنّ إثبات هذا الأمر عسير إذ لم تتوفّر نسخة من هذا الكتاب أو من ينقل عنه بما يوضح مضمونه.

ويرى المتكلّم الإمامي المعاصر الشيخ جعفر السبحاني أنّ فكرة «قاعدة اللطف» دخلت إلى علم الكلام الإمامي في القرن الثالث الهجري زمان الفضل بن شاذان (ت. 260 هـ)، معتبرًا أنّ الفضل بن شاذان ذُكر له في كتب الفهارس كتاب باسم **كتاب اللطيف**[1]، وأنّ هذا العنوان وقع فيه تصحيف، ويبدو أنّ العنوان الأصلي هو **كتاب اللطف**[2].

غير أنّ محاولة السبحاني هذه غير مقنعة، فإنّ هذه التسمية، أي **كتاب اللطيف**، اشتهرت بها العديد من مُصنفات العلماء المسلمين، وهو أمر متداوَلٌ وشائعٌ، نظرًا لكونه من العناوين التفنّنيّة، بل ذكر ابن النديم أنّ أبا جعفر الطبري له كتاب سمّاه ابن النديم: **كتاب اللطيف في الفقه**، حيث قال: «وله مذهبٌ في الفقه اختاره لنفسه. وله في ذلك عدّة كتب، منها: **كتاب اللطيف في الفقه**، ويحتوي على عدّة كتب على مثال كتب الفقهاء في المبسوط»[3]. وهذا يدلّ على أنّ هذا النوع من العناوين كان موجودًا ولعلّ كتاب ابن شاذان في الفقه أو في اللغة أو في علم الكلام بعيدًا عن قاعدة اللطف. ومن ثم، لا نعرف من هو الذي أبدع هذه القاعدة في تاريخ علم الكلام، ومن هو الذي سمّاها بهذا الاسم.

1 يُنظر: أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ط 6 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418)، ص 307.

2 آيت الله سبحاني، «درس خارج أصول»، مدرسه الفقاهت، 1992/09/13، شوهد في: 2023/03/01، في: https://bit.ly/3B28Xkk

3 محمد بن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1997)، ص 287.

من هنا، يمكننا القول بأنّ القاعدة ولدت في القرن الثاني الهجري عند المعتزلة ونفذت إلى الشيعة الإماميّة في القرن الثالث أو الرابع الهجري. وقد آمنت بها الإماميّة لقرون وإلى يومنا هذا. غير أنّ العصر الحديث شهد مناقشات مستأنفة تمخّض عنها تراجع بعض كبار علماء الإماميّة عن القاعدة رغم دورها الهائل الذي تقوم به، وما تزال، في إثبات قضايا تعتبر عند الإماميّة من أساسيات المذهب. ويمكنني في هذا السياق أن أذكر بعض العلماء الذي تحفّظوا على القبول بهذه القاعدة من أساسها أو في تطبيقها، مثل السيّد روح الله الخميني والسيّد الخوئي والسيد مصطفى الخميني والشيخ آصف محسني وغيرهم[4]. وقبل هؤلاء جميعًا كان الشيخ أحمد النراقي مؤمنًا بأصل القاعدة، لكنّه أنكر القدرة على تطبيقها وتوظيفها[5]. لكنّ القاعدة ما تزال إلى اليوم ذات حضور سائد ومهيمن في علم الكلام الإمامي.

وإذا أردت العبور من السياق التاريخي نحو مفهوم القاعدة بشكل مختصر ومبسّط للغاية، فيمكن القول بأنّها تنطلق من الاعتقاد بأنّه يجب على الله ـ أو من الله ـ القيام بكلّ ما يمكنه أن يقرّب العباد إلى طاعته ويبعدهم عن معصيته مثل إرسال الرسل.

أولا. مفهوم اللطف في علم الكلام الإسلامي وأقسامه: المحصِّل والمقرِّب

اللطف في اصطلاح المتكلّمين صفةٌ تلحق الفعل الإلهي؛ انطلاقًا من الحكمة الإلهيّة -أو العدل الإلهي- أو الجود والكرم الإلهيّين، وقد يعبرّ به عن الفعل الإلهي المنطلق من هذه الصفات.

ولفهم اللطف عند المتكلّمين من الضروري فهم النوعين الأساسيّين له؛ لأنّ عدم فهمهما وعدم التمييز بينهما يوجب الوقوع في الكثير من الأخطاء، وهما[6]:

اللطف المقرِّب: ويُقصد به اللطف الذي يقرِّب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية دون أن يكون هناك إلجاء.

4 يُنظر: روح الله الخميني، أنوار الهداية في التعليق على الكفاية (قدة: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1993)، ج 1، ص 257؛ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول (قدة: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1997)، ج 6، ص 359؛ آصف محسني، معجم الأحاديث المعتبرة (قم: دار النشر الأديان، 2013)، ج 2، ص 144؛ أبو القاسم الموسوي الخوئي، مصباح الأصول، ط 2 (قم: مكتبة الداوري، 1412 هـ)، ج 2، ص 138؛ الخوئي، الهداية في الأصول، تحقيق: مؤسسة صاحب الأمر (قم: مؤسسة صاحب الأمر، 1418 هـ)، ج 3، ص 155؛ الخوئي، دراسات في علم الأصول (قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1419 هـ)، ج 3، ص 143.

5 يُنظر: أحمد النراقي، عوائد الأيّام (قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1417 هـ)، ص 197، 705-709.

6 لم يطرح كل المتكلّمين التقسيم الثنائي هذا، بل يكاد يكون وجوده قبل القرن السابع الهجري نادرًا للغاية.

قال العلامة الحلّي: «اللطف هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظّ في التمكين[7] ولم يبلغ حدّ الإلجاء. واحترزنا بقولنا: ولم يكن له حظّ في التمكين، عن الآلة، فإنّ لها حظًّا في التمكين وليست لطفًا. وقولنا: ولم يبلغ حدّ الإلجاء؛ لأنّ الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه. هذا اللطف المقرِّب»[8].

الفكرة المركزيّة في اللطف المقرّب تكمن في أنّ الله لو لم يقم بهذا اللطف فإنّ إمكانية وفرص قيام العبد بالطاعة وترك المعصية قائمة، غاية الأمر أنّ الله بقيامه بهذا اللطف يجعل العبد في حال هو أقربَ فيها للطاعة وأبعد عن المعصية.

اللطف المحصِّل: ويقصد به كلّ فعل يقوم به الله سبحانه، بحيث مع وجوده يحقّق العبد الطاعة فتقع منه، ومع عدمه لا يقدر العبد على تحقيق الطاعة، فإذا كان الفعل طاعةً سمّي «توفيقًا»، وإذا كان ترك معصية سمّي «عصمةً»، وذلك عندما يلاحظون مرحلة ما بعد تحقّق الطاعة من العبد، فبعد تحقّق الطّاعة يسندون ذلك للطف الإلهي.

وهذا معنى قولهم بأنّه لولاه لم يقع الغرض، قال العلامة الحلّي: «وقد يكون اللطف محصِّلًا وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يُطع مع تمكّنه في الحالين»[9]. فعندما أقول مثلا بأنّ غرض الله سبحانه هو طاعة العباد له وعبادتهم له، ثم أقول بأنّ النبوّة تحقّق ذلك ولولاها لم يتحقّق ذلك، فهذا معناه أنّ بعث الأنبياء لطفٌ محصّل بالنسبة لمن تحقّق منه الطاعة. أمّا لو قلت بأنّ العباد يمكن أن يحقّقوا الطاعة لله دون بعث الأنبياء، لكنّ بعث الأنبياء يقرّبهم من تحقيق هذه الطاعة، ولم نلاحظ تحقّق الطاعة بعدُ منهم، فهنا سوف يكون اللطف مقرّبًا.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي (415 هـ)، معرّفًا اللطف: «إعلم أنّ اللطف هو كلّ ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنّب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار أو إلى ترك القبيح»[10].

يبدو لنا هنا ملاحظة المتكلّم لعنصرين في اللطف المحصّل: أحدهما ملاحظة الحال بعد تحقّق الطاعة؛ وثانيهما ملاحظة نسبة الطاعة إلى اللطف، بحيث من دون اللطف ما كانت الطاعة لتقع.

7 بمعنى لا تتوقّف قدرتي عليه، بل القدرة موجودة على الفعل والترك، قبله ومعه وبعده.

8 ابن المطهر الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط 6 (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1416 هـ)، ص 444.

9 المصدر نفسه.

10 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: أحمد بن أبي هاشم وسمير رباب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ص 351؛ يُنظر أيضا: سديد الدين محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1412 هـ)، ج 1، ص 297؛ محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ط 2 (بيروت: دار الأضواء، 1406 هـ)، ص 130.

والظاهر من خلال كلماتهم أنّ العنصر المقوّم للمحصّل هو حال المكلف من حيث تحقيقه الطاعة بعد اللطف أو لا، وهذا ما يجعل تقسيم اللطف إلى محصّل ومقرّب نسبيًّا تمامًا ذا صلة بالعبد لا بالمولى فاعل اللطف، بمعنى أنّ قيام الله بالفعل الفلاني إذا قرّب زيدًا من الطاعة وصارت دواعيه لها أكثر وصار على مشارف فعلها، لكنّه مثلاً لم يقم بها، فإنّ هذا الفعل الإلهي يكون لطفًا مقرِّبًا بالنسبة إليه، لكنّ هذا الفعل الإلهي بعينه إذا أدّى في عمرو إلى قيامه بالطاعة وتحقّقها منه، أطلق على الفعل الإلهي عينه بأنّه محصّل في حقّ عمرو، وهذا ما يُرجع التقسيم لمعيار نسبيّ مرتبط بالأفراد أنفسهم، لا بجوهر ذاتي في الفعل الإلهي أو في فاعل اللطف، فالتقسيم ليس في نوع اللطف، بل فيما يلحقه.

المثال السائد بين علماء الكلام، وذكره المعتزلة والإماميّة معًا، هو أنّه لو وجّه شخصٌ دعوةً لضيف إلى بيته، وكان غرضه أن يُقدم هذا الضيف ليتناول الغداء معه، لكنّه يعرف بأنّ هذا الضيف لن يُقدم إذا لم يقم المضيف بإرسال ولده لدعوته، ويكون برفقته حتى يصلا إلى البيت، ففي هذه الحال إذا لم يُرسل المضِيفُ ولدَه سيكون قد نَقَضَ غرضه، ولولا إرسال الولد لما تحقّق مجيء الضيف، ولو تحقّق مجيء الضيف فلإرسال الولد دورٌ في ذلك بالتأكيد. إنّ هذا اللطف هنا بعد مجيء الضيف بالفعل محصّلٌ. أمّا لو كان من الممكن أن يأتي الضيف ولو من دون إرسال الولد، لكن يوجد إمكانيّة لعدم مجيئه، وكان إرسال الولد يقوّي من عزيمته للمجيء ويقرّبه من ذلك، ومع ذلك لم يأتِ، فإنّ هذا اللطفَ سيكون مقرِّبًا.

لكن في المقابل قد يقودنا التأمّل إلى تحليل آخر لكلام المتكلّمين هنا، وذلك بجعل معيار التقسيم إلى محصّل ومقرّب حقيقيًّا راجعًا لنوعيّة الفعل الإلهي في علاقته بالعبد، لا لقياس نسبة تجاوب الأفراد مع اللطف الإلهي؛ وذلك بأن نقول: اللطف المقرّب هو الذي يمكن للعبد أن يحقّق الطاعة من دونه، لكنّه يلعب دورًا في رفع درجة الداعي والإمكانيّة عنده لتحقيقها؛ أمَّا اللطف المحصّل هو اللطف الذي لا يمكن للعبد أن يحقّق الطاعة من دونه، فهو محتاج جدًا له كي يتمكّن من تحقيقها، لكن بوجود اللطف المحصّل لا تتحقّق الطاعة بنحو القهر، بل يظلّ العبد قادرًا عليها وعلى المعصية، حتى لا يلزم الإلجاء.

هذا يعني أنّهما يتجوهران بإمكان تحقيق العبد الطاعة من دون اللطف وعدمه، وإنّما عبرّ عن المحصّل بذلك وأخذ قيد تحقّق الطاعة من العبد لكي يُشار إلى أنّ ما تحقّق من العبد يكون رهينًا باللطف، بينما لم يؤخذ قيد التحقّق في اللطف المقرّب للإشارة إلى أنّ الطاعة ليست رهينة باللطف وبهذا يكون اللطف مجرّد محفّز إضافي للطاعة.

هذه الفرضية في تفسير كلماتهم تهدف لرفع اللَّغْوِيَّة عن هذا التنويع، فما قيمة تحقّق الطاعة من العبد أو عدم تحقّقها في وضع نوعين من اللطف؟ وما هي حاجة المتكلّم لذلك أصلاً؟ بينما على ما قلناه تكون الحاجة عالية؛ لأنّ المحصّل سوف يكون أقوى مصاديق اللطف وأعلى

درجةً من اللطف المقرّب، الأمر الذي يفتح الطريق على متكلّمٍ ما أن يقتنع بوجوب اللطف المحصّل دون المقرّب.

ولعلّ ما يساعد على ذلك أيضا ذكرهم «عدم الحظّ في التمكين» في اللطف المقرّب دون المحصّل، الذي اكتفوا فيه بإثبات الاختيار وعدم الإلجاء كما رأينا في عبارة الحلّي، فهذا يعني أنّ المحصّل له حظّ في التمكين، بمعنى أنّه لولاه لم يكن العبد ليحقّق هذه الطاعة، فهو محتاج إليه حقًّا كي يفتح الطريق أمامه لتحصيل الطاعات. وعلى أيّة حال، فهذا تفسير محتمل يخضع للتأمّل.

والصورتان اللتان يحملهما مفهوم المحصّل والمقرّب يمكنهما أن تؤدّيا إلى اختلاف مواقف المتكلّمين؛ فقد يرفضون الاثنين معًا، وقد يوافقون عليهما، وقد تجد من يذكر أحدهما دون الآخر، فهذا التقسيم ليس للتفنّن، بل تكمن خلفه مواقف نجمت عن سلسلة من النزاعات حول هذه القضيّة، وأدّت في تقديري لإعادة رسم خارطة مفهوم اللطف، بغية تحديد أيّ نوع منه هو الواجب لو قلنا بوجوبه.

من هنا، نلاحظ أنّ بعض المتكلّمين لم يعرّف اللطف إلا باللطف المحصّل، وكأنّه لم يفهم قاعدة اللطف إلا في سياق هذا النوع منه، في حين نجد آخرين على العكس تمامًا، بل أحيانًا يستدلّ متكلّمٌ بقاعدة اللطف في مورد يكون من موارد المحصّل، في حين يستدلّ آخر بمورد من موارد المقرّب، الأمر الذي يفرض جهدًا كبيرًا لمعرفة ما هي صورة اللطف عند هذا المتكلّم أو ذاك؟ بل قد تجد متكلّمًا يعرّف اللطف باللطف المحصّل، لكنه يوظّف قاعدة اللطف في موارد اللطف المقرِّب!

ومن الممكن أن يقال، عودًا على التفسير الأوّل السائد لهذا التقسيم، بأنّه حيث كان الاختلاف بين المقرّب والمحصل نسبيًّا فقط، لهذا سهل توظيف أحدهما في موضع الآخر، وسنرى لاحقًا حقيقة هذا الأمر[11].

الأمر المهمّ هنا هو أنّ مقارنة اللطف المحصّل بالمقرّب تكشف لنا أنّ اللطف المقرّب أوسع نطاقًا من المحصّل؛ لأنّ كلّ الدائرة التي يستوعبها اللطف المحصّل يمكن للمقرّب أن يستوعبها وما يزيد، فالمقرّب هو ما يقرّب العبد من الطاعة، وهذا التعريف يستوعب ذاك الذي يقرّب العبد منها إلى حدّ وقوعها بالفعل ولولاه لم تقع الطاعة منه.

لكنّ عملية الفرز بين النوعين في كلمات بعض المتكلّمين تشي بأنّهم -بعضهم على الأقلّ- يفهمون المقرّب خاصًّا بحالات إمكان تحقّق الطاعة من العبد من دون اللطف، وهذا القيد يجعل المحصّل مباينًا للمقرّب كما هو واضح.

11 وربما يتصوّر بعضٌ أنّ المعيار هو قوّة اللطف بحيث تارةً يكون مجرّد مقرِّب نحو الطاعة، وهو اللطف المقرّب، وأخرى تكون قوّة التقريب فيه عالية فيكون محصِّلًا دون أن نقع في إلجاء.

لست أريد هنا الدخول في تفاصيل تعريفاتهم؛ لأنّ حجم الاختلافات في التعابير وحجم الالتباسات هنا غير مسبوق، بل سيأتي أنّهم أحيانًا يستدلّون باللطف ويقصدون المقرّب وأحيانًا يقصدون المحصّل، رغم اختلاف المواقف بين هذين النوعين.

اللطف المقرّب والمحصل: التعريف المختلف للسبحاني

سأشير إلى تعريف الشيخ جعفر السبحاني هنا، والمثير للالتباس، حيث قال:

> «اللّطف المحصِّل عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدّمات التي يتوقّف عليها تحقّق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللغو، بحيث لولا القيام بهذه المبادئ والمقدّمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغًا عن الغاية، وناقض حكمته التي تستلزم التحرّز عن العبث. وذلك كبيان تكاليف الإنسان، وإعطائه القدرة على امتثالها. ومن هذا الباب بعث الرسل لتبيين طريق السعادة، وتيسير سلوكها. وقد عرفت في الأدلة السابقة، أنّ الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقّة، أو يهتدي إلى طريق السعادة في الحياة، بالاعتماد على عقله، والاستغناء عن التعليم السماوي. ووجوب اللطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشة لدى القائلين بحكمته سبحانه، وتنزيهه عن الفعل العبثي الذي اتفق عليه العقل والنقل. وإنّما الكلام في «اللطف المقرّب»، وإليك البيان فيه. اللّطف المقرّب: عبارة عن القيام بما يكون محصّلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه، وذلك كالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، التي تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبُعده عن المعصية. وهذا النوع من اللطف ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطاعة، بل هو قادر على الطاعة وترك المخالفة سواء أكان هناك وعد أم لا، فإنّ القدرة على الامتثال رهن التعرّف على التكليف عن طريق الأنبياء، مضافًا إلى إعطاء الطاقات المادّية. والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيرًا من الناس لا يقومون بواجبهم بمجرّد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد ووعيد وترغيب وترهيب، فهذا النوع من اللطف قد وقع موقع النقاش بين المتكلّمين. والحقّ هو القول بوجوب اللطف إذا كان غرض التكليف (لا غرض الخلقة)، موقوفًا عليه عند الأكثريّة الساحقة من المكلّفين»[12].

هذا التعريف الذي يقدّمه السبحاني يبدو غير مألوف في المدوّنات الكلامية عند العدليّة، بل ربما لا تجد أحدًا عبّر عن اللطف بذلك، أو عرّف أنواعه بهذه التعريفات بالتمييز بين غرض الخلقة وغرض التكليف وما يترتب على ذلك من نتائج، فلعلّ السبحاني يقدّم تعريفه الخاصّ لهذه المصطلحات هنا.

12 جعفر السبحاني، الإلهيات، ط 6 (قم: مؤسّسة الإمام الصادق، 1426 هـ)، ج 3، ص 51-53؛ يُنظر له أيضا: بحوث في الملل والنحل (قم: مؤسّسة الإمام الصادق [د. ت.]) ج 3، ص 505-508.

وهذا يعني أنّ السبحاني قد أجرى تعديلاً مهمًّا في نظريّة اللطف عند الإماميّة؛ لأنّه بهذين التعريفين لنوعَي اللطف يكون قد حذف عمليًّا اللطفَ المقرّب بتعريفه السائد في الكثير من مصاديقه على الأقلّ؛ لأنّه عندما يقول بأنّ اللطف المقرّب مرتبط بغرض التكليف، ولولاه لم يتحقّق الغرض من التكليف، فهذا معناه أنّ المقرّب ليس مجرّد مقرّب للعباد إلى الطاعة ومُبعِد لهم عن المعصية، بل ثمّة قيد إضافي، وهو أنّه من دونه فإنّ غالب الناس لن يقوموا بفعل الطاعة، وينتج عن ذلك أنّه لو كان فعلٌ ما يقرّب العباد من الطاعة لكنّ غالب الناس يمكن أن ينبعثوا للطاعة من دونه، وفقط بعضٌ قليل من الناس لا ينبعث من دونه، فإنّ هذا اللطف يكون عند السبحاني خارج إطار قاعدة اللطف كلّها، بينما يفترض على تعريفات جمهور المتكلّمين أن يكون داخلاً.

وكأنيّ بالسبحاني انتبه إلى أنّ مفهوم اللطف الكلاسيكي لم يعد يمكن الانتصار له، فغيّره ناحية مفهوم نقض الغرض، منوّعًا الغرض إلى غرض خِلقة وغرض تكليف، وبهذا سهّل الأمر على نفسه لإثبات القاعدة، وتلافى المشكلات السابقة، وعاد في الحقيقة لحصر اللطف بالمحصّل بمعنى خاصّ، ولهذا نجده توصّل إلى النتيجة الآتية بقوله: «هذا كلام القائلين بوجوب اللطف، وهو على إطلاقه غير تام، بل الحقّ هو التفصيل بين ما يكون مؤثرًا في تحقّق التكليف بشكلٍ عام بين المكلّفين، فيجب من باب الحكمة، وإلا فيرجع إلى جوده وتفضّله من دون إيجابٍ عليه»[13].

شروط اللطف

ذكر المتكلّمون شروطًا للطف، تضمّنتها بعضُ العبارات التي نقلناها سابقًا، ولمجرّد التوضيح نبيّنها هنا.

الشرط الأوّل: أن لا يكون اللطف هو الذي يجعل المكلّف قادرًا على الإتيان بالتكليف، بمعنى أنّه لولا اللطف لم تكن لديه قدرة. وسبب هذا الشرط أنّ اللطف متفرّع على التكليف، ولا تكليف إذا لم تكن هناك قدرة؛ لأنّ القدرة من الشروط العامّة للتكليف، فالقدرة تأتي في المرحلة الأولى، يتلوها التكليف، وهنا يأتي دور اللطف؛ ليقرّب العبد من أداء التكليف؛ لأنّ اللطف، كما سبقت الإشارة إليه، هو نوعٌ من الإدارة الحكيمة لحركة التكليف في حياة العباد؛ بهدف تحقيقهم ما كُلّفوا به.

الشرط الثاني: أن لا يبلغ اللطف حدّ الإلجاء، بمعنى أن لا يكون هذا اللطف بنحوٍ يُقدم العباد معه على الطاعة جبرًا وقهرًا ومن دون اختيارهم، فاللطف لا يسلب العبادَ اختيارَهم، وإلا يلزم الجبر، بل يلزم عدم تحقّق مفهوم الطاعة بالمعنى الدقيق للكلمة. وبتعبيرٍ مختصر: اللطف فرع التكليف، ومع سلب الاختيار لا معنى للتكليف.

13 السبحاني، ج 3، ص 56.

الشرط الثالث: أن يعرف المكلّف باللطف بنحوٍ من الأنحاء، وسبب ذلك أنّه إذا لم يدركه أو يشعر به أو يصبح على تماسّ معه، فلن يكون اللطفُ بمثابة الداعي المحرّك له والمقرّب نحو الطاعة، وبهذا الشرط يخرجون بعض الأفعال الإلهيّة التي لا يصل صداها للعباد.

ثانيا. قاعدة اللطف: الأدلّة والشواهد

سوف نقوم أوّلاً بعرض الأدلّة التي ساقها المنتصرون لقاعدة اللطف، ثم ننظر ثانيًا في مقاربات الرافضين لها. وقد قدّم المنتصرون سلسلةً من الأدلّة على تصحيح هذه القاعدة، بعضُها يتصل باللطف المحصّل، وبعضٌ آخر بالمقرّب كما سوف نلاحظ، وأهمّ أدلّتهم هو الآتي:

1. برهان الحكمة ونقض الغرض

الدليل الأوّل هنا، الذي نجمع به سلسلة من بياناتهم المتنوّعة التي ترجع لمضمون واحد، هو برهان الحكمة، وهو ما أوجزه الخواجة الطوسي في التجريد حيث قال: «اللطف واجبٌ؛ لتحصيل الغرض به»، وهو ما علّق عليه العلامة الحلّي موضحًا له[14].

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «الذي يدلّ على صحّة ما اخترناه من المذهب، هو أنّه تعالى إذا كلّف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلابدّ من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنّه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك هاهنا»[15].

ويقول الشيخ المفيد (ت. 413 هـ) ، ضمن صياغة أخرى لهذا الدليل مع وحدة المضمون: «فإن قيل: ما الدليل على أنّ نصب الأنبياء والرسل واجب في الحكمة؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنّه لطف، واللطف واجبٌ في الحكمة، فنصب الأنبياء والرسل واجب في الحكمة. فإن قيل: ما حدّ اللطف؟ فالجواب: اللطف هو ما يقرب المكلّف معه من الطاعة ويبعد عن المعصية، ولا حظّ له في التمكين ولم يبلغ الإلجاء. فإن قيل: ما الدليل على أنّ اللطف واجب

14 قال الحلّي: «والدليل على وجوبه أنّه يحصّل غرض المكلِّف فيكون واجبًا وإلا لزم نقض الغرض، بيان الملازمة أنّ المكلِّف إذا علم أنّ المكلَّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلّفه من دونه كان ناقضًا لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعًا من التأدّب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدّب كان ناقضًا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»، يُنظر: الحلّي، كشف المراد، ص 444-445؛ يُنظر له أيضا: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ط 2 (قم: منشورات الشريف الرضي، 1404 هـ)، ص 154.

15 القاضي عبد الجبار، ص 353.

في الحكمة؟ فالجواب: الدليل على وجوبه توقّف غرض المكلّف عليه، فيكون واجبًا في الحكمة وهو المطلوب»[16].

تقوم تركيبة هذا الاستدلال على:

- اللطف موجبٌ لتحصيل الغرض.
- كلّ ما يوجب تحصيل الغرض فهو واجب؛ إذ لو لم يجب يلزم نقض الغرض، وهو ما يقبح صدوره من الحكيم.
- والنتيجة: كلّ لطف واجب.

لكنّ هذا الاستدلال يمكن التوقّف عنده ببعض المداخلات ذات الصلة؛ وذلك:

المداخلة الأولى: إن كان المقصود من اللطف في هذا الاستدلال هو اللطف المقرّب، كما يظهر من مثل الشيخ المفيد وابن ميثم البحراني وآخرين، فإنّ الدليل باطل؛ إذ لا دليل على أنّ ترك اللطف المقرّب يوجب نقض الغرض؛ لأنّ الغرض من التكليف هو عبارة عن فتح الباب أمام الناس للطاعة وترك المعصية لتحقيق الثواب والقرب وتجنّب العقاب والبُعد، وعدم تحقيق اللطف المقرّب لا يوجب ضياع هذا الغرض؛ إذ المفروض أنّ العبد في حالات عدم اللطف المقرّب قادر على الطاعة، وإمكانيّة تحقّقها منه قائمة أيضا، ودوافعه لها متساوية مع دوافعه للمعصية، فكيف نعرف أنّ الغرض الإلهي ليس هو قيام العبد بالطاعة ضمن ظروف معقولة متساوية النسبة للطاعة والمعصية؟ وكيف نعرف أنّ غرضه كون العبد أقرب للطاعة منه للمعصية وليس غرضه تقريب العبد نفسه للطاعة في ظلّ ظروف متساوية أو في ظلّ ظروف تترجّح فيها المعصية ودوافعها، ويكون ذلك هو ابتلاؤه سبحانه للعباد؛ لمعرفة حالهم، والمفروض قدرتهم على المواجهة وتحقيق الطاعة؟

المداخلة الثانية: إذا كان المقصود باللطف هنا هو اللطف المحصّل، لزمنا النظر في معنى عدم إمكان تحقّق الطاعة من دونه على مستوى النوع البشري، وأنّه مع وجوده تتحقّق الطاعة:

أ ـ فإن قُصد أنّه نوعًا ومطلقًا لا تصدر الطاعة من العباد إلا باللطف المحصّل، وقُصد من عدم الصدور عدم القدرة، فهذا خروج عن البحث أساسًا ومرتبط ببحث التكليف.

ب ـ أمّا إذا قصد أنّهم جميعًا لخُبث سريرتهم وسوء أدائهم -مع قدرتهم- لا يقومون بالطاعة بأجمعهم، فهنا من المعقول القبول بمثل هذا الاستدلال، لإثبات لزوم اللطف المحصّل بمعنى الذي يتوقّف عليه اندفاع العباد نحو الطاعة وكسر حالة التمرّد الشاملة الكاملة فيهم، لكنّني لا أظنّ أنّ مثل هذه الحال تنفع المتكلّم كثيرًا هنا، أو يكون لها مصداقٌ منظور.

16 يُنظر: الشيخ المفيد، النكت الاعتقاديّة، ط 2 (بيروت: دار المفيد، 1994)، ص 35؛ وقد صاغ ابن ميثم البحراني (ت. 679 هـ) الموقفَ بعد تعريفه اللطف بالمقرّب، بصياغة لطيف، يُنظر: قواعد المرام في علم الكلام (قم: مطبعة مهر، 1398 هـ)، ص 17-18.

ج ـ أمّا لو كان المراد هو عدم قيام أغلبهم بهذه الطاعة من دون اللطف، لا جميعهم، وكان ذلك من الأغلب راجعًا لخبث سريرتهم، وغلبة الهوى عليهم، كما يعطي القرآن ذلك في غالبيّة الناس عندما يصف الإنسانَ بالكنود والجحود والكفور والجهول ونحو ذلك، فهنا لا دليل على أنّ المولى الحكيم يكون قد نقض غرضه بترك اللطف المحصّل، حتى يكون الترك هذا قبيحًا منه؛ لأنّ المفروض أنّ النوع البشري يمكنه الإتيان بالطاعة، وأنّ بعضهم يحقّقها بالفعل، غاية الأمر أنّ الغالبيّة لا يأتون بها لا لعجز أو قصور، بل لتقصير منهم، ففي مثل هذه الحال لا موجب لفرض القبح، ويكون عاقبة العاصين جميعًا هو العقاب.

ولكي أطبّق القضيّة على المثال الذي طرحوه، نلاحظ أنّ المثال يمكن أن يكون هو سبب المشكلة؛ لأنّ المضيف عندما يدعو ضيفه فهو يريده، وغرضه أن يكون عنده في البيت لتناول الطعام، ومن المنطقي هنا أن نقول بأنّه إذا كان هذا هو الغرض ولا يتأتّى من دون إرسال ولده، فمن القبيح منه والنقض لغرضه عدم فعل ذلك، لكنّ هذه الصورة ليست معلومة التطابق مع المشهد الذي نحن بصدده؛ لأنّنا لا نعلم أنّ غرض الله من التكاليف هو أن يدخل الناس الجنّة، بل أن يدخل الطائعُ الجنّة حتى لو كان الطائعون قليلون، فإذا كان عدم الاستجابة منهم راجعًا لعصيانهم، فهذا ليس تقصيرًا منه، بل تقصير منهم، وأيّ دليل على نقض غرضه في هذه الحال؛ فلعلّ غرضه دخول الطائعين النادرين فقط للجنّة، وكيف نعرف الغرض هنا!

المداخلة الثالثة: ما هو المراد من الغرض في هذا الاستدلال؟ من الواضح أنّ قاعدة اللطف تستهدف -كما ألمحنا من قبل- التكليفَ، فيكون معنى الغرض هنا هو الغرض من التكليف، فالله كلّف العباد، وله غرضٌ في ذلك، وهذا الدليل يرصد الغرض الإلهي من وراء التكليف، لكي يبني على ذلك قاعدةَ اللطف، فما هو الغرض الإلهي من التكاليف؟ ونحن هنا في هذه المداخلة لا نتحدّث عن غرضٍ تشريعيّ، بل تكوينيّ، أي أنّنا نفترض أنّ الغرض قد أخذه القائلون بقاعدة اللطف بوصفه الغرضَ التكويني.

من الواضح لديهم جميعًا أنّ الغرض هو تحقّق الطاعة والعبادة، كما نصّ القرآن على أنّه خلق الإنس والجنّ ليعبدوه [الذاريات 51: 56]، فما معنى ذلك؟ ثمّة عدد من الاحتمالات، أهما:

أ- إنّ الغرض من التكليف هو قيام جميع الناس بالطاعة. ومن الواضح أنّ هذا الغرض لم يتحقّق، فكيف يعقل أنّ الله خلق العالم لغرضٍ لم يتحقّق مع قدرته على تحقيق غرضه! أليس ذلك إثباتًا للعجز الإلهي!

ب- إنّ الغرض من التكليف هو قيام أغلب الناس بالطاعة. ويواجه هذا الاحتمال ما واجهه الاحتمال السابق؛ لأنّ القرآن نفسه كشف أنّ أغلب الناس لم يكونوا مطيعين.

ج- إنّ الغرض من التكليف قيام بعض الناس -بنحو القضيّة المهملة- بالطاعة. وهذا معقول جدًا ومحتمل للغاية، ولا إشكال فيه، وقد تحقّق بالفعل.

ولا أقلّ من تردّد احتمال الغرض الإلهي بين أن يكون هو الاحتمال الثاني هنا والثالث.

ينجم عن ذلك أنّنا عندما نقول في هذا الدليل بأنّ اللطف موجبٌ لتحصيل الغرض، فنحن نريد أنّ اللطف موجب لتحقّق الطاعة من بعض الناس بنحو القضيّة المهملة، فلا يلزم على الله اللطف الذي يوجب تقريب عموم الناس أو أغلبهم للطاعة، أو لا تتحقّق الطاعة منهم إلا به، لأنّ المفروض أنّ هذا لا يُعلم أنّه غرضه، فإذا احتملنا في الغرض -ويكفي الاحتمال- أن يكون هو طاعة ولو بعضٍ قليل من الناس، لزم قياس اللطف عليهم لا على الإنسان بنوعه أو على العموم، ومن أينَ لنا معرفة احتياجاتهم! فلعلّهم عددٌ مبثوثٌ من الناس لا نعرف ملابسات أمورهم بحيث قد لا يحتاجون حتّى للنبوّات والإمام والوعد والوعيد والثواب والعقاب وغير ذلك في انصياعهم للعبوديّة وتحقيقهم لمقتضيات الأحكام العقليّة، فضلاً عن الشرعيّة. وعلى سبيل المثال، ربما يكون هؤلاء من النوع الذي تكون طينته أفضل وظروفه العائليّة والاجتماعيّة أحسن في تحقيق الطاعة، من خلال تساوي مسافة الطاعة والمعصية منهم دون أن يكون أحدهما أقرب. وطباع البشر وأمزجتهم ومستوى وعيهم وذكائهم وردود أفعالهم مختلفة حدّ التباين.

هذه المداخلة وضعناها هنا من حيث تحليل مفردة الغرض التي هي الركن الأساس لهذا الدليل العمدة، وإن كانت لا ترجع لنقض الدليل لكنّها تُثبت أنّ تطبيقه يكاد يكون شبه مستحيل فيما هو المهمّ من مباحث الفقه وأصوله وعلم الكلام جميعًا.

وربما يحاول بعض المتكلّمين إعادة ترتيب الاستدلال هنا عبر القول: إنّ اللطف المحصّل هو ذلك اللطف الذي يكون في تركه نقض الغرض، ومن ثمّ يمكننا إضافة كبرى كليّة، وهي قبح نقض الغرض، فيثبت اللطف المحصّل.

لكنّ هذه الطريقة من الاستدلال لا تنفع؛ لأنّها لا تشرح لنا ما هو معيار اللطف المحصّل الذي يكون في تركه نقض الغرض، وكأنّ هذا الاستدلال يبدو من نوع القضيّة بشرط المحمول وفق اصطلاح المنطق الصوري، فلا يضيف لنا معلومة. من هنا يلزمنا تحديد ما هو الغرض، ثم تحديد ما الشيء الذي إذا لم يفعله المولى نقض غرضه؟ وبعد ذلك يمكن البناء على هذا الاستدلال، فهذه الصيغة لوحدها لا تؤسّس شيئًا قابلاً للتوظيف.

المداخلة الرابعة: إنّ ثمّة تهافتًا بين الأدلّة والشروط في باب قاعدة اللطف، فلو تأمّلنا شرط عدم التمكين، فلا نجده ينسجم مع طبيعة أدلّة القائلين بقاعدة اللطف؛ وذلك أنّ المولى إذا كان غرضه تحقيق الطاعة من العباد، التي هي عبارة عن أداء التكاليف على وجهها، فإنّه إذا لم يعطِ العباد

القدرة على فعل التكاليف يلزم من ذلك صيرورة أصل جعل التكاليف -في مقام الجعل لا في مقام المجعول- عبثًا، ومن ثم فهو لا يقرّبهم لكي يكونوا طائعين، فلابدّ من فرض أنّه يعطيهم القدرة في الجملة على تحقيق التكاليف؛ ليتحقّق مفهوم الابتلاء والامتحان، ولولا ذلك يكون قد نقض غرضه من وضع الشرائع والتكاليف، ولم يكن لطيفًا بعباده، فالدليل العمدة على اللطف يلزم جريانه هنا في الجملة، أي في بعض الناس أو في بعض الحالات، لا بمعنى إقدار الجميع على كلّ التكاليف دائمًا، بل الإقدار في الجملة حتى لا يصبح جعل التكاليف في حقّهم عبثًا، فلماذا لم يكن ذلك داخلاً ضمن قاعدة اللطف؛ إذ من اللطف الذي يقرّب من الطاعة والثواب ويبعد عن المعصية والعقاب هو ذلك.

ومرجع إشكالنا في الحقيقة أنّ المتكلّمين خلطوا بين مقام الجعل ومقام المجعول، فتصوّروا المشهد في مقام المجعول، فلمّا لم تكن القدرة ثابتة، لم يكن هناك تكليفٌ فعليّ في العهدة حتى يقوم الله باللطف المقرّب من أداء التكليف، لكن لو أخذنا أصل مقام جعل التكاليف، وطبّقنا هذا الدليل يلزمنا القول بأنّ الله سيكون قد نقض غرضه بجعل التكاليف إذا لم يحقّق إقدار ولو بعض العباد على بعضها، وهذا يعني أنّ شرط «أن لا يكون له حدّ في التمكين» ليس صحيحًا على إطلاقه، أو يُمكن القول: إنّ مبحث شروط اللطف يناقض طبيعة هذا الدليل، بل وغيره أيضا، وهذا يشي باضطراب بياناتهم في هذه القاعدة.

2. برهان «تركُ اللطف لطفٌ في ترك الطاعة»

ذكر هذا البرهان بعضُ العلماء، ويمكنني صياغته على الشكل الآتي:

- إنّ المكلَّف إذا لم يقم باللطف يكون قد حقّق مفسدةً؛ لأنّ ترك اللطف سوف يُفقد العباد محفّزًا إضافيًّا للطاعة، وبهذا نقول بأنّ ترك اللطف هو لطفٌ في المفسدة، أيّ مقرّب للمفسدة التي هي ترك العبيد للطاعات وفعلهم المعاصي.
- انطلاقًا من هذه المقدّمة تأتي المقدّمة الثانية، وهي أنّ تحقيق المفسدة قبيح ومحال على الله تعالى، فلا يصدر منه ما فيه المفسدة.

وبهذا تكون النتيجة: إنّ ترك اللطف هو في حدّ نفسه قبيحٌ لا يصدر من الله، فيكون فعل اللطف واجبًا يلزم صدوره.

وقد ذكر العلامة الحلّي هذا الدليل في بعض كتبه فقال: «إنّ ترك اللّطف مفسدةٌ، فيكون فعله واجبًا. أمّا أنّه مفسدة فلأنّ ترك اللطف لطفٌ في ترك الطّاعة، واللطف في المفسدة مفسدة»[17].

طبعًا من الواضح أنّ تسمية ما يقرّب من المفسدة وترك الطاعة لطفًا هو تعبير مجازي، كما صرّح بذلك ابنُ أخت العلامة الحلّي السيّد عميد الدين الأعرجي العبيدلي[18].

17 الحلّي، ص 154.

18 عميد الدين الأعرجي العبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت (طهران: نشر مؤسسة التراث المكتوب، 1423 هـ)، ص 392.

وقد ناقش التفتازاني الأشعري هذا الدليل قائلًا: «منع اللطف تحصيلٌ للمعصية أو تقريب منها، وكلاهما قبيحٌ يجب تركه. ورُدَّ بالمنع؛ فإنّ عدم تحصيل الطاعة أعمّ من تحصيل المعصية، وكذا التقريب، ولا ثمّ أنّ إيجاد القبيح قبيح»[19].

وعلى أيّة حال، يبدو لي هذا الدليل غير مقنع؛ وذلك أنّ مجرّد عدم تقريب العباد من الطاعة مع قدرتهم عليها، لا يعني أنّ الله فعل فعلاً قرّبهم فيه من المعصية؛ بل الفعل العصياني يُنسب إليهم بلا دور له في ذلك، وإلا يلزم أن نقول بأنّ الله حيث لم يجبر العباد على الطاعة يكون شريكًا لهم في تحقيق المعاصي، وهذا غير معقول.

بل لو قصد غير ما قلناه، فسيكون غاية هذا الدليل ليس سوى تكرار دليل استحالة نقض الغرض وبرهان الحكمة بشكل معكوس.

3. برهان اجتماع القدرة والداعي

ذكر هذا البرهانَ غيرُ واحدٍ من المتكلّمين، وخلاصته أنّ الله لديه الداعي والرغبة والباعث على تقريب العباد من الطاعة، وهذا واضح، وفي الوقت عينه لديه القدرة على تحقيق ذلك، عبر تقريبهم من الصالحات وإبعادهم عن المفاسد، فإذا اجتمع الداعي والقدرة لزم الفعلُ اللطفيّ، وإلا كان قبيحًا.

يقول العلامة الحلّي: «الثالث: القدرة على اللطف ثابتة، والدّاعي موجود؛ لأنّ الدّاعي إلى الفعل يكون داعيًا إلى ما لا يتمّ الفعل إلّا به، ومتى اجتمعت القدرة والدّاعي وجب الفعل»[20].

لعل مقصد الحلّي هنا اللطف المحصّل وربما المقرّب، وهو يعتبر أنّ وجود الداعي قائم؛ فالله يريد فعل الطاعة، ويرى أنّ تحقيق العبد لذلك لا يتمّ إلا باللطف، وهذا معناه أنّه يريد الفعل اللطفي، فإذا كانت لديه القدرة والداعي، وجب الفعل.

وقد علّق المحقّق الأعرجي العبيدلي هنا بالقول: «وهذا دليلٌ على وجوب اللطف من الله تعالى، لا على الله، بخلاف الوجهين الأوّلين»[21].

لكنّ هذا الدليل قابل للمناقشة أيضا؛ وذلك أنّه:

أ- إن قُصد أنّ الله لديه الداعي إلى صدور الطاعة من العبد، فيلزمه فعل ما يحقّق ذلك من طرفه دون إلجاء، فهذا أوّل الكلام؛ إذ كيف نعرف أنّ الله لديه الداعي لصدور الطاعات من العبيد مطلقًا! فلعلّه يريد صدورها منهم في ظروف متساوية النسبة للطاعة والمعصية، وتكون المصلحة

19 سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد (لاهور: دار المعارف النعمانية، 1981)، ج 4، ص 322.

20 الحلّي، ص 155.

21 العبيدلي، ص 392.

التي يعلمها هو فقط في ابتلائهم بذلك، وكيف لنا فرض استحالة مثل هذه الفروض في حقّه سبحانه! وكما أنّ النص القرآني شرح الغاية من خلق الإنس والجنّ بأنّها العبادة ولم يقيّد بقيد القدرة، مع وجوده، كذلك لعلّه لديه مصالح أخرى. والآيةُ ليس لها إطلاق حتى ننفي القيود منها، بل هي في مقام بيان أصل القضيّة.

ب- وأمّا إن قُصد أنّ لديه الداعي لفعل اللطف، والمفروض قدرته عليه، فهذا أوّل الكلام ومحلّ التنازع والخصام، فمن أين عرفنا أنّ لديه الداعي لفعل اللطف! ومجرّد الداعي لصدور الطاعة من العبيد اختيارًا لا يساوي ـ كما قلنا ـ الداعي لوجود اللطف.

وأمّا دعوى أنّه ما لا يتمّ الفعل إلا به فهو لازم، فقد سبق أن ناقشناها عند مناقشة دليل الحكمة ونقض الغرض، وقلنا بأنّ هذه الفكرة غير واضحة.

4. برهان الجود والكرم والرحمة

يعتمد هذا البرهان على آليّة مختلفة عن البراهين السابقة، لكنّ الروح والذهنيّة واحدة تقريبًا، ويمكن صياغة البرهان على الشكل الآتي:

- كلّ لطف فهو يعبرّ عن رحمة وجود وكرم إلهيّ موجّه للبشر، أو هو ملازم لهذه الصفات الإلهيّة.
- وكلّ ما هو ملازم لهذه الصفات الإلهيّة فهو واجب التحقّق؛ إذ من دونه يلزم نقض هذه الصفات.
- والنتيجة: إنّ اللطف واجب.

يُمكن صياغة الاستدلال بطريقة عكسيّة:

- كلّ ترك للطف فهو على خلاف الرحمة والكرم والجود.
- وكلّ ما كان على خلاف الرحمة والكرم والجود، فهو ممتنعٌ على الله سبحانه.
- والنتيجة: ترك اللطف ممتنعٌ عليه سبحانه، وهذا يعني ثبوت اللطف.

الملاحظ هنا أنّ بعض علماء العدليّة قد استبدلوا تشييد قاعدة اللطف على قانون العدل بتشييدها على قانون الجود والرحمة، وعلى سبيل المثال ما نجده عند الشيخ المفيد في كتابه **أوائل المقالات**، حيث يقول: «إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه، وأنّه لو لم يفعله لكان ظالمًا»[22].

يبدو الشيخ المفيد هنا واضحًا في نقده أحد توجّهات العدليّة، الذي يبدو أنّه ينسب إليه الاعتقاد بوجود حقوق للعبيد على الله في مقابل حقوق لله على العبيد، وأنّ الله يجب عليه العدل مع الناس، والمفروض أنّ العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، وهذا يستبطن مسبقًا وجود حقوق للعباد على الله، حتى إذا أثبتنا له العدل ثبتت هذه الحقوق، ومن هذه الحقوق اللطف، فمن يرى

22 الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1983)، ص 59.

أنّ قاعدة اللطف ترجع لأصل العدل، فلابدّ وأن يعتبر أنّ ثمة حقوقًا للعباد على الله، لو فعلها كان عادلاً، ولو لم يفعلها كان ظالمًا.

ويبدو المحقّق النراقي واضحًا في تنويعه فهم الأصول التحتيّة لقاعدة اللطف، حيث يقول: «مرادهم من اللطف إمّا إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، أي ما يستحقّه، أو بيان المصالح والمفاسد، أو مطلق الإحسان والإكرام والإنعام، أو بيان ما يقرّب العبد إليه وما يبعده عنه، أو ما يقرب أحد هذه المعاني. واللطف ببعض هذه المعاني مما لا ينبغي الريب في وجوبه عليه مطلقًا، كالمعنيين الأوّلين، وببعض آخر مما لا شكّ في وجوبه أيضا في الجملة، وإن لم يجب عليه بجميع أنواعه وجميع ما يكون لطفًا بذلك المعنى، كالثالث، وببعض آخر مما يمكن الكلام في وجوبه، كالمعنى الأخير»[23].

واضحٌ هنا أنّ النراقي فهم سياقات قاعدة اللطف تارةً على مستوى قواعد العدل الإلهي، وأخرى على مستوى قواعد الجود والكرم، فاصلاً التعريفات عن بعضها، وكأنّ المفهوم الأخص لقاعدة اللطف عنده منفصل عن قواعد العدل والإحسان والكرم، لذلك فإنَّ نصه على قدر كبير من الأهمية.

وعلى أيّة حال، فهذا الدليل غير مقنع أيضا؛ وذلك أنّ تعيين أنّ اللطف في باب التكاليف هو من الجود والكرم غير واضح؛ والسبب في ذلك أنّ قاعدة الجود والكرم تعني أنّ الله لا يفعل إلا ما فيه الجود والكرم، فلو استوفى روح إنسان وأماته في سنّ الثلاثين، فهذا يعني -كما يقول المفيد نفسه- أنّه يعلم أنّه لو أعطاه المزيد من العمر فلن يتوب، فهو لم يجُد عليه بالعمر، لا لأنّه ليس بجواد، بل لأنّ هذا المورد ليس من موارد الجود بحسب العلم الإلهي، وفيما نحن فيه يمكن فرض أنّ الله لم يرَ صلاحًا في جعل العباد أقرب للطاعة منهم للمعصية حين أداء الطاعة، بل رأى أنّ الأصلح لهم أن يكونوا على مسافة واحدة من المعصية والطاعة حتى يقوموا بالطاعة من هذا الموقع لا من غيره، فكيف نعرف أنّ هذا الأمر ليس هو المصلحة الأعظم بحسب الرؤية الإلهيّة حتى نقول بأنّ مقتضى الجود هو اللطف، وكيف نعرف أنّ بعض العباد لو قرّبهم اللطف من الطاعة وتركوها فسيكون قُبح معصيتهم أعظم في هذه الحال، فعدم اللطف تخفيفٌ من عظمة قبح المعصيّة الصادرة منهم.

بل يمكن الترقّي أكثر والسؤال عن الدليل على وجوب كلّ جودٍ وكرم عليه سبحانه وتعالى، فلو سلّمنا أنّ اللطف جودٌ وكرم ورحمة، فما الدليل على أنّ كل رحمة وكرم يَجبان على الله؟ فتخليص جميع البشر من جهنّم جودٌ ورحمة بهم، ومع ذلك فالله لا يفعله، كما أَخبر، ولا يغفر للمشرك كما نصّ على ذلك القرآنُ العزيز.

إنّ فلسفة ما نقول تكمن في أنّ تصوّراتنا عن ساحة الفعل الإلهي أنّها شبكة معقّدة جدًا من الصعب على العقل الإنساني البتّ فيها.

23 النراقي، ص 705.

ومن هذا كلّه، تبيّن أيضا أنّ بناء قاعدة اللطف على قانون العدل القائم على ثبوت حقوق مسبقة للعباد على الله غير مقنع؛ وذلك أنّه لابدّ من إثبات أنّ من حقّ العباد على الله أن يقرّبهم من الطاعة، أكثر من قربهم من المعصية، فهذا بنفسه يحتاج لدليل.

كانت هذه ـ باختصار ـ أبرز الأدلّة العقليّة على قاعدة اللطف، وقد استنتجنا منها حتى الآن أنّ اللطف الذي يمكن القبول بوجوبه هو اللطف المحصِّل بمعنى خاصّ، هو الفعل الإلهي الذي لو لم يفعله الله، فإنّ البشر رغم قدرتهم جميعًا على الطاعة لن يفعلوها جميعًا مطلقًا[24]، وأعتقد بأنّ هذه النتيجة لن تنفع في شيء على مستوى توظيفات قاعدة اللطف في علوم الكلام والفقه وأصول الفقه معًا، لكنّها منطقيّة منسجمة مع برهان الحكمة المتقّدم.

5. قاعدة اللطف في مقاربة نصيّة

تلتقي أغلب المقاربات النصية لقاعدة اللطف عند فكرة واحدة، هي أنَّ -كما جاء في الكتاب والسنّة- كريمٌ جواد لطيف رحيم ودود رؤوف بعباده إلى غير ذلك من التوصيفات الكثيرة التي لا نريد التفصيل فيها، وهذا يعني أنّه لابدّ أنّه سبحانه يفعل الفعل اللطيف، وهذا يُثبت قاعدة اللطف؛ لأنّ قاعدة اللطف تعبيرٌ آخر عن الفعل الإلهي الذي هو لطفٌ بعباده.

لكنّ الجواب عن هذه المقاربة قائم؛ لأنّ ثبوت هذه الصفات لله سبحانه، لا يعني ثبوت اللطف المصطلح، فهذا إسقاطٌ للمصطلح على اللغة؛ إذ اللطف المصطلح مصداقٌ من مصاديق هذه الصفات، وليس عينها، ومن ثمّ فحيث إنّ هذه الصفات تُثبتها النصوص للباري تعالى من حيث المبدأ، فهذا يعني أنّ الله يجب أن يصدق عليه عنوان اللطيف والودود والرؤوف، لا أنّه يجب عليه كلّ فعل رأفة ومغفرة ولطف وغير ذلك، وإلا فكيف يصرّح هو بأنّه لا يغفر لمن يُشرك به رغم أنّه غفور رحيم! إنّ ثبوت هذه الصفات هو ثبوت إجمالي لتصحيح الاتصاف، لا أنّه ثبوت إطلاقي يمكن الاستناد إليه لإثبات فعلٍ نتيجة هذه الصفة.

من هنا علّق المحقّق النراقي على توظيف الصفات والأسماء الإلهيّة في باب قاعدة اللطف، ورفض ذلك بما سوف نذكره لاحقًا في سياق مناقشات قاعدة اللطف.

ثالثا. المناقشات والمداخلات النقديّة على قاعدة اللطف

تواجه قاعدة اللطف سلسلة من المشاكل التي ينبغي لنا التوقّف عندها، وتركيزي هنا سيكون فقط على المشاكل التطبيقيّة، أي على إمكانات الحصول على تطبيقات للقاعدة في الموضوعات الكلاميّة واللاهوتيّة المتعدّدة، مفترِضًا صحّة القاعدة نظريًّا. وأبرز المشكلات القائمة هنا هو الآتي:

24 مرادي من «جميعًا مطلقًا»، أنّ مختلف أنواع الطاعات لن تصدر من أيٍّ من البشر.

1. معضل الإثبات أو أزمة التنزيل التطبيقي في قاعدة اللطف

تعتبر هذه المعضلة واحدة من أهم مشاكل قاعدة اللطف، حيث تسلّم بأنّ قاعدة اللطف قد تكون في بنيتها الجوهريّة وخلفيّتها العميقة صحيحة ثبوتًا، لكنّها في الوقت نفسه قاعدة عاجزة على إنتاج أيّ شيء؛ والسبب في ذلك أنّ اللطف في مقام تعيينه ينبني على القراءة البشريّة للمصالح والمفاسد ولإمكانات التقريب والتبعيد. والإنسان عاجزٌ عن رصد جميع المصالح والمفاسد في لوح الواقع الممتدّ مما قبل وجود الدنيا وإلى نهاية التاريخ وما لا نهاية الآخرة، فكيف لنا أن نعرف أنّ المصلحة للبشر[25] تكمن في النبوّة مثلًا، ونحن لا نعرف أدق التفاصيل عن الحياة البشريّة وأسرار النفس العميقة، فلعلّ ابتلاءهم بلا نبوّات، كي يخوضوا تجارب الحياة فينضجوا ويبتلوا بهذه المخاضات والتجارب هو أصلح لهم. وقد وافق على هذه الإشكاليّة العديد من العلماء، منهم المحقّق النراقي[26]، والشيخ عبد الله جوادي آملي[27].

هذا يعني أنّ قاعدة التحسين والتقبيح من نوع القواعد العمليّة غير النهائيّة، بمعنى أنّها تأمرنا بفعل ما نراه حسنًا، وترك ما نراه سيّئًا، لكنّها لا تحسم أنّه حسنٌ أو قبيح مطلقًا؛ لأنّ العقل عاجز عن التعيين النهائي للحَسن والقبيح إلا في سياق عناوين عامّة للغاية كالعدل والظلم، فما يحكم به العقل هو وجوب اتّباعنا نحن البشر لما ينكشف لنا من حُسن الأفعال وقبحها، لا لأنه يحكم بالحسن والقبح بشكل نهائي، فقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين قاعدةٌ عمليّة وظيفيّة يأمرنا العقل بالسير عليها، وليست قاعدة استكشاف حقيقي لذات الفعل بصورة نهائيّة. ولو جاز لي التعبير فالتحسين والتقبيح العقليّان حكمٌ ظاهري يلزمنا العمل به، وليسا حكمًا واقعيًّا نهائيًّا، أو هو حكم بملاحظة البشر وسلوكياتهم، لا بملاحظة المطلق المتعالي.

بناءً عليه، حيث إنّ قاعدة اللطف وأمثالها من قواعد تعيين الفعل الإلهي، فنحن هنا نتكلّم في عالم المطلقات، وحيث العقل عاجز عن معرفة تأثيرات الأفعال إلى ما لا نهاية، فلن يقدر على البتّ في ساحة الفعل الإلهي نفسه، وبهذا يلزم من تطبيق قاعدة اللطف على الإنسان نفسه العمل بها تبعًا لما ينكشف له من فعلٍ لطفيٍّ هنا أو هناك، لكنّنا عاجزون عن تطبيقها على الله تعالى في مجال التفاصيل وأنواع الأفعال.

2. معضل مناقضة الواقع وتاريخ التجربة البشريّة

ركّز الأشاعرة على هذه المشكلة، التي يبدو أنّه قد وافق عليها لاحقًا بعض علماء العدليّة أنفسهم، بل ربما يكون بشر بن المعتمر المعتزلي هو أوّل من أثار هذه الإشكاليّة بوجه قاعدة اللطف.

25 بل البشر جزء من نظام الوجود، وليس كلّه.

26 يُنظر: النراقي، ص 706-707.

27 يُنظر: جوادي آملي، ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت (إيران: مركز نشر إسراء، 1999)، ص 416.

وخلاصة الإشكاليّة أنّ الله سبحانه قادرٌ على جعل كلّ العباد طائعين غير عاصين، فلو ثبت وجوب اللطف عليه، لما بقي كافر ولا مذنب قطّ، بل إن الله لو وجب عليه اللطف لكان ينبغي في كلّ عصر وجود أنبياء متعدّدين، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تكشف أنّ مراقبة الواقع التجربي البشري يناقض الفرضيات النظريّة الذهنيّة التي رسمها العدلية في أذهانهم عن الله وسلوكه.

ولنلاحظ ما قاله التفتازاني هنا:

«الأول: أنّه لو وجب اللطف لما بقي كافرٌ ولا فاسق؛ لأنّ من الألطاف ما هو محصّل، ومن قواعدهم أنّ أقصى اللطف واجب. الثاني: أنّه لو وجب لما أخبر الله بسعادة البعض، وشقاوة البعض، بحيث لا يطيع البتة؛ لأنّ ذلك إقناط وإغراء على المعصية، وهو قبيح، ولو في حقّ من علم الله أنّه لا يجدي عليه اللطف. الثالث: أنّه لو وجب لكان في كلّ عصر نبيّ، وفي كلّ بلد معصوم يأمر بالمعروف، ويدعو إلى الحقّ، وعلى وجه الأرض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم إلى غير ذلك من الألطاف»[28].

وقد أخذ المحقّق النراقي الإمامي بهذه الإشكاليّة في نقده على قاعدة اللطف، حيث قال:

«إنّا نرى في الأشياء والأفعال ما نقطع بكونه لطفًا، بل لا نرى فرقًا بينه وبين سائر ما نقطع بلطفيّته لتحقّقه، ومع ذلك لم يقع، كظهور الإمام وتصرّفه، فإنّا نقطع بكونه لطفًا، ولا نرى فرقًا بين ظهوره في هذه الأيام، ظاهر المقالة، منقذًا من الضلالة، شاهر السيف، منصورًا من الله سبحانه، وبين ظهوره بعد ذلك، بل لا نرى فرقًا بين مجرّد ظهوره وظهور الإمام الحادي عشر في زمانه. وكذا بعث النبيّ. بل حصول بعض الأمور المردعة عن المعاصي، المرغبة إلى الطاعات، لكلّ مكلّف، كبعض المنامات، أو استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك، ومع ذلك لم يقع. وقد يقع لبعض لا نرى فرقًا بينه وبين بعض ما لم يقع أصلاً. فإنّا كيف ندرك أنّ إراءة البرهان ـ بأيّ معنى فسّرت ـ لطف بالنسبة إلى يوسف الصدّيق وليست لطفًا لأمثالنا؟ فإن استندت عدم وقوع ما لم يقع إلى المانع الغير المعلوم لنا، فلم لا يكون الأمر في سائر الموارد أيضا كذلك»[29].

28 التفتازاني، ج 4، ص 322-323؛ ويُنظر كذلك: الفخر الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهريّة، 1986)، ج 2، ص 260؛ الشريف الجرجاني، شرح المواقف (قم: منشورات الرضي، [د. ت.])، ج 8، ص 196.

29 النراقي، ص 709-710.

وقد حاولت العدليّة من المعتزلة والإماميّة ردّ هذه الإشكاليّة من جهات:

أوّلًا: إنّه لو فعل الله الألطاف بحيث آمن كلّ من في الأرض للزم منه الجبر والإلجاء، وأمّا قصّة بعث معصوم في كلّ عصر، فهذا إشكال على المعتزلة وليس على الإماميّة، إذ هذا ثابت من مذهب الإماميّة، حيث لابدّ في كلّ عصر من نبيٍّ أو إمام، وأمّا اختفاؤه فهذا بسبب فعل الناس لا بسبب التقصير الإلهي، ولا يلزم أن يكون النبيّ أو الإمام في كلّ بلد، بل يمكن أن يكون واحدًا ويكون له مجتهدون وعلماء في البلدان[30].

هذا الردّ يبدو لي غير مقنع؛ ذلك أنَّ مسألة الجبر يمكن الجواب عنها بأنّ اللطف الذي نبحث عنه هنا هو وضوح الرؤية وتعزيز الحوافز لصدور الفعل عن اختيار، والإماميّة أنفسهم يرون عصمة الأنبياء والأئمّة منذ صغرهم، وفي الوقت عينه يرون صدور الأفعال منهم عن اختيار، فلماذا لم يخلق الله البشر جميعًا كذلك، وهذا قمّة اللطف.

وأمّا أنّ الإماميّة لا يَـرِدُ عليها إشكال المعصوم في كلّ زمان، فهذا تبسيطٌ للمشكلة؛ لأنّ صاحب الإشكاليّة هنا يهمّه المعصوم الذي يقرِّب الناس من الطاعة، وليس المعصوم الغائب. وحتى لو كان غيابه بسبب الناس، فإنّ بعض الناس لا علاقة لهم بغيابه، فلماذا يُحرمون اللطف الإلهي بمعصومٍ آخر ظاهر أو بأنبياء جدد يتركون تأثيرًا ولو قتلهم المنكرون لهم! علمًا أنّ مسألة بعث نبيّ أو وجود معصوم لم يطرحها المستشكل هنا سوى من باب المثال، ولهذا ذكر النراقي أمثلةً أخرى من نوع المنامات واستجابة الدعوات وغير ذلك، فالوقوف عند المثال ليس دقيقًا.

ثانيًا: ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي في نقد بشر بن المعتمر، حيث قال:

> «إنّما يقع الخلاف من بشر بن المعتمر ومن تابعه، وهم قد ذهبوا إلى أنّ اللطف لا يجب على الله تعالى، وجعلوا العلّة في ذلك، أنّ اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصٍ؛ لأنّه ما من مكلّف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنّب القبيح، فلمّا وجدنا في المكلّفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبيّنا أنّ ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى. فأمّا عندنا، فإنّ الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه؛ إذ ليس يمنع أن يكون في المكلّفين من يعلم الله تعالى من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنّب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كلّ ما فعل لم يختر عنده واجبًا ولا اجتنب قبيحًا»[31].

30 يُنظر: أسد الله الموسوي الشفتي، الإمامة (إصفهان: نشر مكتبة حجة الإسلام الشفتي، 1411 هـ)، ص 147-148؛ علي الربّاني الكلبايكاني، القواعد الكلامية (قم: مؤسّسة الإمام الصادق، 1418 هـ)، ص 113-114.

31 القاضي عبد الجبار، ص 352.

وقد تابع السبحاني ما ذكره القاضي المعتزلي، موضحًا له، فقال:

«إنّ كون العاصي دليلاً على عدم وجوبه، يعرب عن أنّ المستدلّ لم يقف على حقيقة اللطف، ولذلك استدلّ بوجود العصاة على عدم وجوبه، فهو تصوّر أنّ اللطف عبارة عما لا يتخلّف معه المكلّف عن الإتيان بالطاعة وترك المعصية، فنتيجته كون وجود العصيان دليلاً على عدم وجوده، وعدم وجوده دليلاً على عدم وجوبه، مع أنّك قد عرفت في أدلّة القائلين به بأنّه ما يكون مقرّبًا إلى الطاعة ومبعّدًا عن المعصية من دون أن يبلغ حدّ الإلجاء. ويؤيّده ما ورد في الذكر الحكيم من أنّ هناك أناسًا لا يؤمنون أبدًا ولو جاءهم نبيّهم بكلّ أنواع الآيات والمعاجز. قال سبحانه: ﴿وَما تُغْني الآياتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ. وقال سبحانه: وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ بِكُلِّ آيَةٍ ما تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾»[32].

طريقة هذه الردود تنبني على أنّ اللطف الذي يفترض أن يحكم به العقل يلزمنا نفيه عند عدم تحقّق نتائجه، انطلاقًا من أنّه لو وجد فلا نتيجة له، بعبارة أخرى: كلّ لطف لم يفعله الله نكتشف أنّه لو فعله فلن يقرّب من الطاعة؛ لأنّنا ما دمنا محافظين على مبدأ الاختيار فهذا يعني أنّه من الممكن وجود أشخاص مهما قدّمت لهم من ألطاف فلن يؤمنوا أو يطيعوا.

لكنّ هذا الكلام رغم صحّته في الجملة، يعاني من عدم الواقعيّة في إطلاقه؛ لأنّه -على سبيل المثال- قد أمرنا الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لغيرنا، وهذا يعني أنّنا لو أمرنا بالمعروف فسوف ينبعث بعض الناس بالتأكيد، فإذا عصينا الأمر بالمعروف، فهذا يعني أنّ هؤلاء الناس الذين كانوا سينبعثون نتيجة الأمر بالمعروف، سوف يبقون على المعصية، مع أنّ نفوسهم لديها استعداد الطاعة لو وفّرت لها الظروف، ومع ذلك لم يقم الله بأيّ خطوة بديلة عن فعل الآمرين بالمعروف لكي يهيء لهؤلاء الناس المناخ للطاعة والتقريب لها.

قصدي من هذا المثال البسيط أنّ منطق الاحتمالات العلمي يفرض أنّ الله لو استخدم أقصى آليّات التقريب من الطاعة، فبالتأكيد سوف يرتفع مستوى المطيعين حتى لو لم ينعدم وجود العاصين، فافتراض أنّ نسبة المطيعين ستبقى كما هي، وأنّ كلّ تلك الوسائل لن تكون لها قيمة، بدليل أنّ الله لم يفعلها، هو افتراض مجاف للحقيقة العلميّة الآتية من إجراء حساب الاحتمالات، ومن ثمّ فالقول بأنّ الله لو استخدم التأثير في المنامات وأظهر الإمام المعصوم وبعث أنبياء جدد في كلّ قرية ومصر، وعشرات من هذه الأمثلة، فلن يكون لها أيّ تأثير ولو على بعض الناس، هو افتراض مجاف للمنطق الاحتمالي العلمي، فكان يلزم عدم الجمود على كلمة «لن يبقَ عاصٍ»، للانتباه لروح الفكرة، وهو أنّ نسبة العصاة سوف تنخفض، ومن ثمّ فاللطف له تأثير عمليّ، فلماذا لم يفعله الله!

32 السبحاني، ج 3، ص 56-57.

وبصرف النظر عن هذه المداخلة النقديّة على هذه الردود، فإنّ في هذا النقد الثاني لقاعدة اللطف صياغتان يجب التمييز بينهما: صياغة الاستدلال بوجود العصاة؛ وصياغة أمثال المحقّق النراقي. والصياغة الثانية جوهر النقد فيها يكمن في أنّ هناك سلسلة من السلوكيّات اللطفيّة التي لو لم نملك خبرًا عن أنّ الله فعلها أو لم يفعلها، فإنّ العقل كما حكم بصدق اللطف على بعث الأنبياء ونصب الإمام والوعد والوعيد سوف يحكم بها أيضا بوصفها من مصاديق اللطف، فعندما يكتشف العقل أنّ الله لم يفعلها وهي كثيرة جدًّا، يفهم أنّها لم تكن من مصاديق اللطف، وبهذا يستنتج العقل أنّ طريقته في تقويم اللطف هي طريقة خاطئة؛ لأنّه بالنسبة إليه لم يكن هناك أيّ فرق بين هذه الأمثلة الفرضيّة وبين بعث الأنبياء، فاكتشاف خللٍ في أحدهما يكشف عن خللٍ في بنية الحكم العقلي هنا. وعدم وجود لطفيّات كثيرة في حياة البشر، يحكم العقل -قبل أن يعرف بأنّ الله فعلها أو لا- بأنّها لطف.

هذه الطريقة هي التي استخدمها المحقّق النراقي والشيخ الأستاذ جوادي آملي، ولا يمكن ردّ هذه الطريقة من النقد بما قاله القاضي المعتزلي أو الشيخ السبحاني؛ لأنّ هذه الطريقة لا تريد إثبات أنّ وجود العصاة دليلُ عدم اللطف، بل تقول بأنّ عدمَ وجود لطفيّات كثيرة في حياة البشر، يحكم العقل -قبل أن يعرف بأنّ الله فعلها أو لا- بأنّها لطف. أي أنَّ عدم وجودها ينبّه إلى خلل في حكم العقل هنا؛ لعدم الفرق بين الأمثلة.

ثالثًا: ما ذكره العلامة الحلّي حيث قال: «إنّما يصحّ أن يقال يجب أن يلطف للمكلّف إذا كان له لطفٌ يصلح عنده، ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلّفين لا لطف له سوى العلم بالمكلّف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية، والكافر له هذا اللطف»[33].

يبدو من الحلّي هنا أنّه يكتفي في اللطف بأن يفعل الله شيئًا يكون مقرّبًا ولو لبعضِ الناس، لا أنّه يجب عليه أن يفعل كلّ لطف، فبعث الأنبياء مثلاً إذا كان يوجب تحقّق التقريب من الطاعة ولو لبعض الناس فهذا كاف، فكأنّ الحلّي هنا يجري تعديلاً جوهريًّا على تصوّراتنا لفكرة اللطف، إنّه يقول -فيما يبدو- بأنّ الله يجب عليه اللطف بنحو القضيّة المهملة، فالله يجب عليه «لطفٌ ما» لا أنّه يجب عليه كلّ لطف، و«لطفٌ ما» متحقّق بالنبوّات والوعد والوعيد، بحيث يحقّق هذا اللطفُ تقريبَ ولو بعض العباد من الطاعة.

غير أنّه في تقديري هذا التحويل في قاعدة اللطف، ينسف القاعدة كلّها في مقام استخدامها وتطبيقها؛ لأنّه إذا كان «لطفٌ ما» كافيًا، والمفروض تحقّقه بالنبوّة مثلاً، فما هو المبرّر لإثبات وجوب نصب الإمام بقاعدة اللطف! ولو كان متحقّقًا بزرع الضمير الأخلاقي والعقل العملي في البشر، فلماذا يلزم أن يبعث الله الأنبياء أساسًا! أعتقد بأنّ الحلي فرّ من الإشكال بما يوجب تعجيز قاعدة اللطف من الناحية العمليّة.

33 الحلّي، كشف المراد، ص 326.

3. مشكلة البدائل في الألطاف

هذه المشكلة أثارها المحقّق النراقي في وجه توظيف قاعدة اللطف، حيث قال: «هل يمكن أن يتحقّق لما نحن نزعمه لطفًا أمرٌ آخر ينوب منابه، أم لا؟ فإن قلت: نعم، قلنا: من أين علمت في كلّ مورد تريد إثبات شيء بقاعدة اللطف أنّه لم ينب منابه غيره؟ وإن قلت: لا، يكذّبك الضرورة والإجماع القطعي؛ لأنّ الأحكام الواقعيّة كلّها مطابقة لألطاف الله سبحانه بالنسبة إلى عباده، ونابت منابها الأحكام الظاهريّة المختلفة بحسب أنظار المجتهدين»[34].

الفكرة في إشكالية البدائل هذه هو أنّ أي شيء نفترض أنّه لطف بحكم العقل، فلن يمكننا نفي وجود بديل له يعطي نفس نتائجه. ليست كلّ الخيارات واضحة لنا كما هي واضحة لله، فمجرّد أنّني رأيت طريقة تقرّب العباد إلى الله لا يعني أنّها الطريقة الحصريّة حتى أفتي بوجوبها بعينها على الله؛ لأنّ عدم رؤية طريقة أخرى لا يساوي عدم وجودها، فالعقل غير قادر هنا على حصر الطرق منطقيًّا. فمثلاً: إذا فرضنا أنّ النبوّة لطفٌ، فمن المحتمل أن يكون لها بديل يقوم مقامها في التأثير، فكيف أعرف -في مستوى التفكير القبلي، أعني قبل تجربة النبوّة- أنّه يجب على الله بعث الأنبياء!

إنّ هذه الإشكاليّة سوف تعطّل قدرتنا على تنزيل القاعدة في الموارد المختلفة، ليس بحيث نقول: يجب على الله إمّا بعث الأنبياء أو كذا، بل بحيث يبقى هناك احتمال معقول جدًا أن يوجد بديلٌ قائمٌ، ولا نعرفه أصلاً، ولم يخطر ببالنا.

وعلى سبيل المثال، يمكن لله سبحانه، بدل فكرة إرسال أنبياء يتكلّمون بإسمه، أن يلقي في روع بعض الصالحين -بالتدريج عبر التاريخ- القيمَ الأخلاقيّة والمفاهيم الصحيحة الكونيّة ويقومون بنشرها، فيحقّقون غرضه، وهو كمال الإنسان حتى لو لم يكونوا رسميًّا أنبياء مبعوثين من قبله أو يتكلّمون بإسمه، ففكرة النبوّة، بمفهومها الموجود في الأديان الساميّة، قد يمكن أن تجد لها بديلاً يحقّق أغراضها، ويكفي الاحتمال.

هذا الإشكال -وبعض مما يشبهه- قد يدّعي بعض أنصار قاعدة اللطف تخطّيه، بعد وقوع إرسال النبوّات من الله، فبعد الوقوع يمكنهم القول بالوجوب، لكنّ هذا لا ينفعهم؛ لأنّ هذا الوقوع ربما كان من باب أنّ بعث الأنبياء هو أحد البدائل، ففكرة اللطف موجودة، لكنّ تطبيقها على النبوّات - لنستنتج وجوبها بعنوانها وحصرًا- يظلّ غير مقدور.

34 النراقي، ص 709.

خاتمة

إنّ القراءة الناقدة لنظريّة اللطف في مسار التطبيق والتوظيف في علم الكلام وغيره، تعتبر أنّها غير قادرة على تأمين معطيات لاهوتيّة ذات أهمية لنا، ومن ثمّ فلدراسة الفعل الإلهي في مثل هذه القضايا، لابدّ من ابتكار أو اجتراح حلول أو أفكار جديدة إمّا من داخل النسق المعتزلي -حيث يمكن- أو من خارجه تمامًا.

قائمة المراجع

آملي، جوادي. **ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت**. إيران: مركز نشر إسراء، 1999.

ابن النديم، محمد. **الفهرست**. تحقيق: إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، 1997.

البحراني، ابن ميثم. **قواعد المرام في علم الكلام**. قم: مطبعة مهر، 1398 هـ.

التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**. لاهور: دار المعارف النعمانية، 1981.

الجرجاني، الشريف. **شرح المواقف**. قم: منشورات الرضي، [د. ت.].

الحلّي، ابن المطهر. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**. ط 2. قم: منشورات الشريف الرضي، 1404 هـ.

الحلّي، ابن المطهر. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**. ط 6. قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1416 هـ.

الحمصي، سديد الدين محمود. **المنقذ من التقليد**. تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي. قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1412 هـ.

الخميني، روح الله. **أنوار الهداية في التعليق على الكفاية**. قدة: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1993.

الخميني، مصطفى. **تحريرات في الأصول**. قدة: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1997.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي. **الهداية في الأصول**. تحقيق: مؤسسة صاحب الأمر. قم: مؤسسة صاحب الأمر، 1418 هـ.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي. **دراسات في علم الأصول**. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1419 هـ.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي. **مصباح الأصول**. ط 2. قم: مكتبة الداوري، 1412 هـ.

الرازي، الفخر. **الأربعين في أصول الدين**. تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهريّة، 1986.

سبحانی، آیت الله. «درس خارج أصول». مدرسه الفقاهت. 1992/09/13. شوهد في: 2023/03/01، في: https://bit.ly/3B28Xkk

السبحاني، جعفر. **الإلهيات**. ط 6. قم: مؤسّسة الإمام الصادق، 1426 هـ.

السبحاني، جعفر. **بحوث في الملل والنحل**. قم: مؤسّسة الإمام الصادق [د. ت.].

الشفتي، أسد الله الموسوي. **الإمامة**. إصفهان: نشر مكتبة حجة الإسلام الشفتي، 1411 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن. **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**. ط 2. بيروت: دار الأضواء، 1406 هـ.

عبد الجبار، القاضي. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق: أحمد بن أبي هاشم وسمير رباب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

العبيدلي، عميد الدين الأعرجي. **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**. طهران: نشر مؤسسة التراث المكتوب، 1423 هـ.

الكلبايكاني، علي الربّاني. **القواعد الكلامية**. قم: مؤسّسة الإمام الصادق، 1418 هـ.

محسني، آصف. **معجم الأحاديث المعتبرة**. قم: دار النشر الأديان، 2013.

المفيد، الشيخ. **النكت الاعتقاديّة**. ط 2. بيروت: دار المفيد، 1994.

المفيد، الشيخ. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1983.

النجاشي، أحمد بن علي. **رجال النجاشي**. ط 6. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418)، ص 307.

النراقي، أحمد. **عوائد الأيّام**. قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1417 هـ.

رَحْمَة الله عنْد متأخري المعتزلة: مفهومُها وأسسها وبعض أبعادها الحديثة

محمد الراضِي*

doi:10.17879/mjiphs-2023-5015

ملخص

الرحمة بما هي مصطلح كلامي، وعند إضافتها إلى الله: «رحمة الله»، لا تنفك عن حيثيات كلامية عميقة، بعضها مؤطّر بالرؤى الطبيعية والوجودية التي رسمها المتكلمون ووضعوا أسسها ضمن نسق عقليّ موحد. تحاول هذه الورقة معالجة مقولة «رحمة الله» من حيث كونها مصطلحا كلاميًّا لا يُلتفت إليه عادة، وذلك من جهة تاريخية وتحليلية تنتقي مذهب متأخري المعتزلة من البصريين نموذجًا لما يمكن أن يُقدم من بناء لطبيعة هذا المفهوم داخل مذاهب المتكلمين المختلفة. ولئن كان هذا المصطلح يحيل بداية على نقاش هامشي، فإنه لا ينفك عن شبكة متواشجة من المصطلحات المنتظمة في مسائل أساسية وكبرى داخل تقاليد متأخري المعتزلة على الأقل. وعقب هذَا الرسم التاريخي الانتقائي ستسائل المقالة مدى تمثل بعض الإصلاحين المحدثين، في شخص محمد عبده (ت. 1905م) المنسوب بصورة ما إلى المعتزلة، هذا المفهومَ الذي بدا غير واضح تمامًا في متنه الكلامي المعروف **رسالة التوحيد**، لكنّه، مقابل هذا، كان موجهًا توجيها ذا دلالات ومعانٍ تجعل الأديان عمومًا، والإسلام خصوصًا، رحمة إلهية مهداة من الله.

كلمات مفتاحية: رحمة الله؛ معتزلة؛ علم الكلام؛ محمد عبده

* بَاحث بسلك الدكتوراه، جامعة عبد المالك السعدي - تطوان، المغرب.

The Mercy of God according to the Mu‘tazila during the 11th/5th and 12th/6th centuries: Concept, foundations and some modern dimensions

Mohammed Erradi*

Abstract

As an Islamic theological idiom, «The Mercy of God» has a number of significant theological contexts, some of which are framed by the natural and existential visions that Islamic theologians have set within a unified intellectual system. This article aims to study the idiom «The Mercy of God» through a historical and analytical approach that focuses on the Mu‘tazila of Basra during the 11th and 12th centuries CE. Although the idiom initially refers to a marginal discussion, it remains linked to a network of terms dealing with fundamental theological issues among Mu‘tazilite traditions during the period under study. The article also examines the extent to which some modern reformers, such as Muhammad Abduh (d. 1905), represent this concept, which did not seem entirely clear in his most important work *Risālat al-Tawḥīd*, but which, in turn, was oriented with indications that religions in general, and Islam in particular, are a divine mercy.

Keywords: The Mercy of God; Mu‘tazila; Islamic theology; Muhammad Abduh

* PhD student, Abdelmalek Essaâdi University, Tetouan, Morocco.

مدخل*

عادةً ما تحيلُ الآراءُ الكلامية خلال العصر الوسيط في تاريخ الفكر الإسلاميّ، على النقاشات الفكرية شديدة التعالي والدّقة والنزوع نحو التجريد، وهي نقاشاتٌ طوت مجموعَةً غير يسيرة من النظريات العقدية ذات الاستناد الفلسفي والطبيعي من وجهات فكريّة مستمدة من محددات عقلية وتوقيفيّة؛ يحاول كل توجه كلاميّ من خلالها توضيحَ المستويات المنهجية والمفهومية والدلالية التي ينبغي على المسلم العادي أن يحملها تصوُّرًا واعتقَادًا عنَ الله والأنبياء والإنسان والكون والوجود؛ ومن ثمة فهي وجهاتٌ تسعى إلى رسمِ شبكة أنطولوجيّة مُتداخلة لرؤية المسلمِ لنفسه ولحقيقة الأشياء حولَه.

ولئن كانت الأبعَاد المنطقية والفكرية حول مسألة وجود الله وطبيعة صفاته أكثرَ المسائل استئثارًا بنظريات المتكلمينَ واجتراحاتهم الخاصة، وفق ما دارج في اشتغالَ علمَاء الكلام خلال العصر الوسيط؛ فإنّ الإنسانيات وبعض أهم حيثياتها المعرفية والأخلاقية والعملية -بل والفيزيولوجية- كانَتْ من أهمّ وأكثر القضايا التي وسمت «دقيق الكلام» في تلك النقاشات التقليدية. فقد عُرِفَ عن المعتَزلة، حسب المنوغرافيات الدراسية المنجزة عن أفكارهم لنحو أكثر من قرن؛ جنوحٌ واضح إلى رسم العقائد وفق رؤية نسقية عقلية تحدد الله أنطولوجيًّا من حيث إنه موجودٌ «واجب الوجود» و«قديم» و«باق»، إلى غير ذلك من الصفات التي تجعل من ذات الله متعالية عن فئة الموجوداتِ الممكنة الوجود، وفق التقسيم الكلاميّ الثنائي لأصناف الموجودات.

والنظر في «أفعال الله» وصلتها بأفعال الإنسان، أحد الموجودات التي خصّها الخطاب الإلهي القرآني بالتفضيل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء 17: 70]؛ يبقى، وفق التراث الفكري المعتزليّ، من أكثر المواضع تميّزًا وثراءً معرفيًّا وأخلاقيًّا، ولا نحسب التوصيف الخماسيّ لـ«أصول المعتزلة» الذي يضمّ «العدل» أصلاً ثانيًا، بناءً على المخطّط التراتبيّ المُنسَّق والمستقرّ في تقاليد المعتزلة المتأخرين، سوى إفصاح جيد عن نظرية العدالة الإلهية بما هي جوهر عَقديّ. وقد اعتبر «التوحيد»، أولا، أصلاً عقديًّا ناظرًا في الذات الإلهية بما لها من صفات تتعلق بنفس طبيعَة الذَّات؛ ثم نُظرَ إلى «العدل»، ثانيا، نظرًا مخصوصًا في «أفعال الله» من حيثُ إنها عارية عن كلَ «قبيح» عقليّ؛ أي «أنَّ جميعَ أفعال العباد [الإنسانية] من الظلم والجور وغيره لا يجوز [عقلاً] أن يكون من خلقه [الله]»، والله عادلٌ و«عَدلٌ» -بمجاز لغويّ- «حكيم» بمعنَى أنه «لا يفعل القبيح أو لا يختاره [...] ولا يخِلُّ بما هو واجبٌ عليه [عقلاً]»[1].

* أود شكر الباحث حيدر حب الله الذي تفاعل نقدًا مع الورقة، وهو ما جعلني أعيدُ وضعها ضمن حيز إشكال التأريخ المبدئي للأفكار عند المعتزلة وبعض المحدَثين، على أن أعود إلى هذَا الإشكال في أوراق لاحقة، سيما ما تعلق منها بالإصلاحين الذين نادوا بما قد نسميه «رحمة التحديث». لذا، فإنيّ أعد هذه المقالة إفصاحًا عن

في ضمن هذا المخطّط المعرفيّ لـ: العقيدة؛ تظهر لنا مفاهيم كلامية ذات دلالات شبكية متقابلة ومتتالية ومتصلة بنحو وثيق بنظرية العَدل الإلهي عنْد المعتزلة كـ: «الظلم» و«الجور» و«اللذة» و«الألم» و«النعمة» و«العذاب» و«القبح» و«الحسن» و«الصلاح» و«الأصلح» و«الفساد» و«اللطف» أو «الألطاف» و«العوض»، وغيرها من المصطلحات الفنية التي تدخل في ضمن التوصيف العام لنظرية: العدل الإلهيّ، دون تلك التي تظهر لنا جليًّا عند تبيّن رأيهم المعروف في علاقة الفعل الإنسانيّ «الحرّ» بالفعل الإلهيّ المطلق بنحو ما. وهنا؛ يمكن لـنا أن نضيف مصطلح الرَّحمة من حيث كونها تواضعًا عقديًّا وفنيًّا مُضمَّنًا في نفس الشبكة الدلالية التي تسَاق من قِبل متكلمي المعتزلة في قضايا العَدل الإلهيّ. حيث تبدو تفسيراتها، عند متأخري المعتزلة على الأقل، واضحة الإحالة على نظرية العدل الإلهي وفق إطارها المفاهيميّ الذي انتهوا إلى تصويره.

لقد أعطى مفهوم العدل الإلهيّ لمعنَى الرحمة الإلهية دلالة أكثرَ إيغالا في الجانب الأخلاقي؛ لكن من وجهة نظر عقلانية كلاميّة تدافع عن هذا المفهوم بجملة أدلة عقلية وتوقيفيّة متظافرة في نسق كليّ يبقي كل الأدلة العقلية والتوقيفية التي تخالف أو تجافي هذا الأصل محلاً للتأويل والقول التضَمينيّ والإرجاعي بناءً على المجازات اللغوية، ومن ثمة يتعيّن، حسب المعتزلة، تفسير الرَّحمة تفسيرًا يأخُذ بكلّ المضامين الأساسية التي تحافظ على معنى كون الله عدلاً حكيمًا لا يمكن إطلاقًا أن تسند إليه أوصاف «القبح» التي تلزم الأفعال «لذاتها» أو لـ«أوجُهٍ» فيها بنحو موضوعيّ.

نقترح في هذه الورقة إذن؛ تحليلا توصيفيًّا عامًّا لـ: الرحمة الإلهية عند متأخري المعتزلة حسب عناوينَ تحوي الجوانب المركزية لنظريتهم الكلامية الخاصة بمعنَى العدل وأسسه الأنطولوجية والأخلاقية. وعلى هذا؛ يمكن أن نسند زعمنا البحثي بشأن الإمكانيات الكلامية التي يحملها هذا المفهوم، كغيره من المفاهيم الكلامية، في تاريخ الأفكار الإسلامية خلال العصر الوسيط؛ حيث تظهر المفاهيم والتصورات محكومةً بأنساق متظافرة تجعلها شبكة قد تظهر جذورها المعرفية وقد لا تظهر دائما.

سنتناول في القسمين الأول والثاني: البناء الوجوديّ والميتافيزيقيّ للعدالة الإلهيّة عند متأخري المعتزلة؛ والرحمة الإلهية في أخلاقيَات المعتَزلة؛ وفي القسم الثالث سيتم التركيز على مدى حضور نظرية المعتزلة القائلة بالعدل والرحمة في السياق السنيّ المعاصر متجسدةً في نموذج، انتقائي فحسب، هو متن **رسالة التوحيد** للشيخ محمد عبده (ت. 1905م).

تجدر الإشارة أيضا إلى أن التأطير الزمني للورقة بالمعتزلة المتأخرة، يُقصد به تلك المدرسة التي تنتمي إلى تقليد الاعتزال البصريّ بعدَ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

عناصر أولية في الموضوع. أخيرًا، لا يسعني سوى شكر محرري ومحكمي المجلة على الملاحظات والتعقيبات والمساعدة العلمية، كترجمة الملخص، لكني وحدي أتحمل هنات العمل وهفواته.

1 أحمد مانكديم، **شرح الأصول الخمسَة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 2006)، ص 98.

إلى حدود أواخر القرن السّادس الهجريّ/ الثاني عشر الميلادي، وهي الفترة التي شهدت فيها حركة المعتزلة استقرارًا مذهبيا قويّا مع القاضي عبد الجبار (ت. 415 هـ/1025م) وبعض أهم تلامذته كـ: أبي الحسين البصريّ (ت. 436 هـ/1044م)، استقرار بلغَ معه الاعتزال مرحلة فلسفية لا نعرف عنها الشيءَ الكثير؛ لكنها، فيما يبدو، أفادت من الحركة الفلسفية السينوية التي أخذت في الانتشار آنئذٍ في آسيا الوسطى. كل ذلك مقابل أفول ظاهر لمدرسة البغداديينَ ممثلة في أتباع التقاليد البلخيّة من المعتزلة إلى أواخر المائة السادسة للهجرة حيثُ صار حينها الاعتزال، بمدرستيْه، محصورًا في آسيا الوسطى وتحديدًا في خُوارزم جنوب بحر آرال بكل من كازاخستان وأوزبكستان حاليا[2].

أولا. البناء الوجوديّ والميتافيزيقيّ للعدالة الإلهيّة عند متأخري المعتزلة

قد لا تستقيم الرؤية الكلية الكلاميّة لـ: الرحمة الإلهية، مفهوما، ما لم يتم سوق جملة من المحدّدات العامة والنسقية التي ينبثق منها تصور المعتزلة لصفة الرحمة من حيث البناء، وهو تصور يبقيها داخل نسق متكامل ومنسجم وفق طريقة المتكلمينَ في عرض الأفكار وتفريعها. ولئن كان أعلام المعتزلة قد حددوا سلفا أصول مذهبهم الخمسة مؤسسين تصوراتهم الأساسية حول الله وعلاقته بالكون تدبيرًا وتشريعًا؛ فإنّ هذه الأصول التي تبدو عقدية في المقامِ الأول قد انطوت على أساسٍ أنطولوجيّ وفيزيقي فضلاً تحكمه البنائية والتراتبية.

من الناحية الأنطولوجية؛ ساق متأخرو المعتزلة ذوو الاستئنافات البصريَّة تحديدا مفاهيميًّا شبكيًّا للوجود، وهو تحديد تفيئيّ يرسم التسلسل الوجودي لأصنافَ الموجودات وفق ثنائيتيْ الرفعِ والإثباتِ، بناءً على منع اجتماع المتنافيين منطقيًّا وتوابعه[3]، وعلى هذا فإنّ أيّ موجودٍ يفرضه

2 ينظر تأريخًا جيدًا لأعلام هذه الحقبة في: زابينَه شميتكَه، «حركة الاعتزال (3) المرحلة المدرسية»، في: زابينه شميتكه (تحرير)، **المرجع في علم الكلام**، ترجمة: أسامة شفيع السيد (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ج 1، ص 314-327.

3 تستند المعرفة الكلامية على مبدئيّة المعرفة المطلقَة التي يمكنُ تحصيلها بواسطَة أدلة العقل الصحيحة؛ ومن ثمّ يتم التسليم بأن لـ«الأشياء» في «أنفسها» حقيقةً مجردة وعارية عن أي اعتبار تنسيبيّ، وهو أمر يُبنَى على استحالة «اجتماع الضدين والنفي والإثبات في حالة واحدة». يُنظر: محمود ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: مارتن مكدرمت وويلفرد مادلونج (لندن: الهدى، 1991)، ص 36، 37؛ يقول أحمد مانكديم (ت. 425 هـ/1034م): «هذه القسمة مترددة بين النفي والإثبات [...] وهي أولى التقاسيم الأخرى [...] لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة»، يُنظر: مانكديم، ص 98؛ أحمد ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق: دانيال جيماريه (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009)، ج 1، ص 1.

العقل فمَا من بدٍّ له من أن يصنّفه ضمنَ أحد قسمين: إما «موجود قديم»؛ أو موجود «حادث»[4]. وبناءً على الدليل العقليّ المطوَّر في التقاليد الكلامية الكلاسيكية والوسيطة[5] فإنّ وجود الله يمكنُ التوصُّل إليه من خلال أدلة أوثقها «الاستدلال [...] بحدوث الأجسام»[6] من خلال الحجاج المنسوج من «الأصول الأربعة»[7] الآخذة حظًّا وافرًا من النقاشات الطبيعية والفكرية المجرَّدة، وهو استدلال استتبع القولَ بكون هذَا الموجود المتعالي ذَا وجودٍ «قديم» لا يمكنُ بحال ما أنْ نفرضَ صحةَ أسبقيةِ العَدمِ عليْه أوَ مساوقَة غيرِه من الموجَودات له فِي اللاتناهي من جهة «الأزل». هنا؛ سيصبح القولَ في بَاقِي الصفات الإلهيةَ مسيجًا بالتراتبيةَ والبنائية التي توصل إلى جوهر «الأصل» الأول لدى المعتزلة عمومًا؛ نعني أصل «التوحيد» المنطويّ على كلِّ ما من شأنه الإفضاء إلى «العلم بالله» بما هو ذات[8].

وبحسب ما توفره لنا جملة من مصادر هذه الفترة فإن متأخري المعتزلة أبقوا النمط الكلاميّ العام والتقليديّ للفكرة القائلة بأنّ الموجودات لا يمكن أن تخرج عن ثلاثة أصناف رئيسية من

4 مانكديم، ص 181. ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 85، 87.

5 تُستخدهم عبارة «وسيطة» للإشارة إلى العصر الوسيط

6 يرى متأخرو المعتزلة أنَّ الاستدلال بـ «حدوث الأجسام» أولى بالتقديم من الاستدلال بـ «حدوث الأعراض». يُنظر مثلا: مانكديم، ص 93-95؛ أحمد ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأوّل**، تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية-دار المشرق، 1965)، ص 28، 31؛ ويُنظر الدليل في أحد أقدم المصادر الاعتزالية: أبو القاسم البلخي، "عيون المسائل والجوابات"، في: **المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**، تحقيق حسين خانصو ورابح كردي وعبد الحميد كردي (عَمَّان: دار الفتح وللدراسات والنشر، 2018)، ص 576 وما بعدها.

7 يحيى البطحاني، **زيادات شرح الأصول**، تحقيق: كاميلا آدانغ ولفرد مادلونغ زابينا اشمدكه (ليدن/ بوسطن: دار بريل للنشر، 2011)، ص 8؛ مانكديم، ص 95، 96؛ محمود ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، تحقيق: فيصل بدير عون (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2016)، ص 41؛ ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 84، 85.

8 يقول ابن متويه (ت. قـ 5 هـ/11م): «ثم ثبتت حاجة المحدثات إلى محدث فيثبت حاجة الجسم عند حدوثه إلى محدث ما وهو أول العلم به الله تعالى على وجه لا يكون في الإجمال والإبهام أزيد منه [...] ثم الرتبة الثالثة [من العلم بالله] هي العلم به مفصَّلا بأنْ يعرفَ علىً صفة من صفاته التي يبين بها عن غيره من نحو كونه قادرًا لنفسه أو عالما لنفسه. ثَم العلم به مفصلا له منازل بعضها أشد تفضيلا [كذا في المطبوع] من غيره». ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول**، ص 31، يُنظر قبلُ: ص 26، 27؛ القاضي عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة»، في:

Daniel Gimaret" ,Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires", *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), p. 47-96, p. 69;

ويمُكن أيضا الاطلاع على نظير كل ذلك في: ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 84، 502؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 87؛ أبو القاسم الزمخشريّ، **كتاب المنهاج في أصول الدين**، تحقيق: سابينا شميدكه (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007)، ص 15.

حيث العموم والشمول وهي: 1) الموجود القديم 2) ثم «الجواهر» 3) و«الأعراض»[9]، مع التأكيد على ألا «واسطة بين القدم والحدوث» الشامل للصنفين الأخيرين[10]، يقول ابن مَتَّويه (ت. قـ 5 هـ/11 م):

> «المعلومات لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات. فإما أن تكون لها صفة الوجود، وإما ألا تكون لها صفة الوجود وهو المعبَّر عنه بالمعدوم. والذي له صفة الوجود، فإما أن تكون حاصلة له عن أوَّل أو لا عن أوَّل، وهذه القسمة كالأولى [في التردد بين النفي والإثبات]. فالذي لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده جلّ وعزّ [...]. والذي لوجوده أوّل هو المعبّر عنه بالمحدَث»[11].

يلاحظ قارئ هذا النص النموذجي مدى الاتساق الذي رسمته المعتزلة بين الفئات الأنطولوجية، ونحسب هذا الأمر قد بلغَ ذروتَه في التدعيم المنطقيّ المبني على التقابلات الحاصرة من جهة أولى، وعلى مفهوم «واجب الوجود» من حيث كونه ذا دلالة أكثرَ غوصًا في التحديد الدقيق لـ: اللاأولية الوجود من جهة الأزل. وهو مفهومٌ فلسفيّ دعَّم أفكار المعتزلة في فترة لاحقة من أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بجانب مفهوم «جائز الوجود»؛ حيث صار «القديم» يفسّر بـ «واجب الوجود [الذي] لم يزل»، ومن ثمة وجدت الفكرة القائلة بأن «القديم» لا يمكنُ أن يكونَ محلاً للفعل والإيجاد —بمعنَى الإحداث— تفسيرًا يشد من عودها ويقويّ وثاقتها بنحوٍ كبير[12].

في خضم هذه النسقية النموذجية التي اقترحها المعتزلة لاحتْ بعض القضايا المشكلة التي استتبعت القول بأنّ هذا العالم بفئتيْه قد أوجده —بمعنى أحدثَه— موجودٌ واجب الوجود هو الصانع، فإن عزلنَا إشكاليات من قبيل كيفية وجود شيءٍ ما عن عدم؛ فالمعتزلة يربطون هذا الإيجادَ بأمرين أساسيين: أولهما، أن الله وحده يوجدُ الجواهر من عدم، وليس يتأتَّى لـ: قُدَر البشر أن توجد هذَا الصِّنف من الموجودات الجائزة[13]. ثاني الأمرين، هو تحديد المعتزلة لأصناف من

9 البطحاني، ص 6؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 41؛ ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 1، ص 1؛ ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 84، 85.

10 ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 266.

11 ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج 1، ص 1.

12 ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 88؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 112؛ يُنظر: روبرت ويسنوفسكي، «جانب من المنعطف السينوي في علم الكلام»، ترجمة: هشام بوهدي، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، 2021/07/04، ص 26 وما بعدها، شوهد في: 2023/03/14، في: https://bit.ly/3Oxwjq6

13 مانكديم، ص 90؛ ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول، ص 28؛ ابن متويه، التذكرة في

الأعراض تشترك فيها كلٌّ من قدرة الله وقدرة الإنسان إيجادًا، مع حرصهم على بيان استقلال قدرة الله في إيجاد أصناف من الأعراض حددت في اثني عشر نوعًا من الأعراض مقابل عشرة أنواع منها تطالها القدرتان معًا[14].

هكذا، وبصورة نموذجيّة فقط؛ يمكننَا أن نفهم طبيعة علاقة الوجود الإلهي بالوجود الحادث الطبيعيّ، وهي علاقَة حكمتْ لدى المعتزلة بتحديد وجود الله من جهة كونِه وجودًا متعاليا تشمل قدرته كل أصناف الموجودات حتى القبيح منها إمكانًا وتأتيًّا. وهاهنا؛ سيدخل المعتزلة في مناقشَة كلامية صارمة حولَ طبيعة الإمكانات التي تحدد مدى السلطة الكلية لقدرة الله، فرغم اتفاق مدرستي المعتزلَة على كون الله قادرًا «فيما لم يزل وفيما لا يزال» بحيث «لا يجوز عليه [عقلا] العجز»؛ إلا أن تفسير قدرة الله سيأخذ بعدين: البعدُ الدلاليّ والبعدُ الأنطولوجيّ.[15] ففيما يخصّ الجهة الدلالية؛ تبدو دلالة الإمكان العقلي المفهومَ الأقرب تشابكًا بمفهوم «القدرة» الإلهيّة؛ لكن ليس في مستوى القادر نفسه أو القدرة التي يتصف بها الله حتى لا تكونَ ذات الله مفسّرة في نحو ما بكونها مداخلةً لمفهوم «الإمكان» الوجوديّ؛ إذ للإمكان مدخل جوهريّ بالمقدور؛ أي «الفعل» -بمعنى المفعول-، وعلى هذا يفسّر مصطلح الـ «صحة» الفعل المقدور بقابليته لأنْ يكونَ محلاً للإيجاد[16]. وأيا كان فإنَّ قدرة إيجاد الأفعال أو الأعراض القبيحة، وفق مذهب المتأخرين، لا تتوجه إليها بما هي قبيحة لأن حيثية الإيجاد ليس أمرًا محالاً عقلا في ذاته؛ وإنما الحكم باستحالة تعلق القدرة الإلهية يحصل من جهة ما ينطوي عليه الفعل من قبح موضوعيّ، مما يمكّن لـ: الامتناع المحيّث من رفع قدرة الله عمَّا يمس بتعالي الذات من جهة أفعاله العادلة[17].

وقد استند هذا التفسير لطبيعة الموجود الذي تطاله قدرة الله على اعتبارات أخلاقية موضوعية وذاتية تعود إلى طبيعة الأفعال نفسها أو بعض أحكامها، كما سيأتي بعدُ، وهو

أحكام الجواهر والأعراض، ج 1، ص 4، 43، 44.

14 القاضي أبو الحسن عبد الجبار، **المغني – كتاب المخلوف**، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد (القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962)، ج 8 ص 43 وما بعدها؛ مانكديم، ص 90؛ ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول**، ص 28؛ ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 1، ص 454.

15 القاضي عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة»، ص 80.

16 يمكننا أن نلفي في التقاليد الأشعرية المتأخرة تفسيرًا فلسفيًّا لـ «الصحة»، إذ يُقترح مثلا مصطلح «التأتي»، وتكون القدرة وفقه عبارة عن «ما تأتى به الإيجاد». لكن هذا الاستعمال الأشعري لا يغفل الفروق الجوهرية بين التقليدين المعتزلي والأشعريّ فيما يخصّ الوجود الموضوعيّ لصفة القدرة الإلهية، يُنظر: سيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن الشافعي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2010)، ص 85.

17 مانكديم، ص 313؛ ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول** ، ص 246 وما بعدها؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 173.

تفسير، في كل الأحوال، يبقي إطلاقية ما لأفعال الله إزاءَ جنسي الموجودات: «الجواهر» و«الأعراض». لكن، ووفق هذا، ستكون الأفعال التي يخلقها الله إما حسنةً دائمًا، باعتبار كونها «نعمة» ونفعا؛ أو عاريةً عن قيمتي الحسن والقبح، ومن ثمة فهي، حسب القاضي عبد الجبار مثلا، في «حكم المباح» من الله نحو فعل «العقاب» نفسه[18]. ينطوي، إذن، تحت كل هذَا التفصيل؛ القول باستحالة أن يكون الله جائرا ظَالما محصلا لحاجة ما مفتقرًا إليها، أو مكلفًا البشر ما لا يستطيعون أو يطيقون، مقابل وجوب اتصافه بالعدل واللُّطف[19] والحكمة[20] ووجوب الأصلح[21]. وأيا ما كان الأمر فقد بقي هذَا النّمط من التعبير الكلامي مستندا على أمور فيزيقيّة وأنطولوجية يصعب لمّ شعث أطرافها هنا؛ مما كان خادمًا لرؤى عقدية ميتافزيقية أعلاًها القول بأنّ ثمةَ موجودًا ما ذا قوة لا متناهية، وتعالٍ وتجرّد فوقانيّ عن الزّمان والمكان وكل السمات الجوهرية المضمنة في فئات الموجوداتِ الحادثة التي تنتهي، دائمًا، إلى قسمي الجواهر والأعراض.

لقد آمن المعتزلة بأن الله ينعم على الإنسان أول ما ينعم عليه بـ«الإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتَهى وإكمال العقل»[22]، ثم يجعل له الأدلة التي يتوصل بها إلى أن هذا المنعِم يمكن أن يُعرف للإنسان كامل العقل والإدراكات بصفاته ووجوده المتعالي عقلا؛ ليستحق الشكر على ما أنعم به على الإنسان. وكما هو بيّن فإن هذا الاستنتاج الإعتزالي يحيل رأسًا على لطف الله ورحمته إحالة أخلاقية.

ثانيا. الرحمة الإلهية في أخلاقيَات المعتَزلة

1. في العدل

يقوم أصل العدل الإلهي، عند المعتزلة عمومًا، على حقيقة مقتضاها أنّ التنزيه المطلق لذات الله عن أي نقص يقتضي بيان ما يجب عقلاً لذات الله من حيث هو كذلك في ذاتِه وواقع الأمر، ثم بيان ما يجب له من جهةِ أفعالِه بما هي دالة على الخيرية المطلقَة؛ ومن ثمةَ يصير كلا المستويين

18 القاضي أبو الحسن عبد الجبار، **المغني – كتاب التعديل والتجوير، قـ. الأول**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور (القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962)، ج 6 ص 15.

19 عادة ما يحيل مصطلح اللطف على أمرين: أحدهما «التمكين» الضروري في كل فعل، وثانيهما الأمر الذي لولاه لم يقع الاختيار، والأمران يقعان من الله في حدود لا تمس بحرية الإنسان، يُنظر: ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني**، ص 328 وما بعدها؛ مانكديم، ص 519.

20 ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني، ص 173.

21 هي من فروع اللطف، يُنظر: ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني**، ص 360 وما بعدها.

22 مانكديم، ص 525 وما بعدها؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 344 وما بعدها.

مفصحا عمَّا يستحيل عقلاً إسنادُه إلى ذات الله وأفعاله[23]. وإذا كان أصل التوحيد الاعتزاليّ قدْ أبانَ عن طبيعة ذات الله المتعالية فإنّ أصل العدل ينبِئ عن الحيثيات والأحكام المتعلِّقة بأفعاله بما هي منزَّهة عن شائبة المنقصة تمام التنزّه والترفع، فإنَّا إن قرَّرنَا أنّ الله أنطولوجيًّا ليس من جنس الموجودات الجائزة، وغيرُ ذي خصائص تجعل طبيعَته مماثلة لها لاعتبارات عقدية وعقلية عديدة؛ فإنّ الله، وضمن هذا التصور السَّلبيّ، يبقَى الأحق بأن نسند له الوصف الكماليّ الأعلى بجانب كل تلك الاعتبارات الوجودية التي تجعل كينونتَه أشرفَ لا نظير له[24].

وهاهنا؛ يقترح متأخرو المعتزلة مفهومًا كليًّا عامًّا لـ: العدل الإلهي بما هو أصل مضمّن ضمن لوح الأصول الخمسة، ويمكننَا نحنُ أن نفسّر بعضًا من المعاني التي اقترحها المعتزلة لـ: الرحمة الإلهية بناءً على هذا الأصل الكلي. ولئن كان لهذا الأصل دلالة عامة وشاملة في مستوى الأفعال الإلهية، كما قلنا، فإنّ بعض تجلياته الجزئية تجعل منه مفهومًا قابلاً للتقسيم انسجامًا مع بعض الدلالات الكلامية التي رآها المعتزلة أوفقَ بمفهوم الرحمة إن هي أسندت إلى الله ووصف بها.

يقرر المعتزلة، بشكلٍ عام، أن العدل الإلهي عبارة عن فعلٍ «حسنٍ» عقلا من الله، ينطوي على «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[25] على ما تستتبعه «الحكمة» وتقتضيه، وما هذا إلا لأنّ الله يعلم حُسن وقبح الأفعال الموضوعيّ منذ الأزل، كما أنه «مستغنٍ» عن الأمور القبيحَة عقلاً وليس في حاجة إليها بأيٍّ وجه من الوجوه[26]، فقدرة الله حينما تتوجّه إلى «إحداث» مفعول ما فإنما يكون ذلكَ على وفق علم الله الأزلي بأن ذلك الفعلَ المعيَّنَ حسنٌ كـ «الإحسان» وكـ«خلق العالم للإحسَان» الحسنين عقلاً؛ ذلك أنّ العقل يدرك ما للإحسان من قيمة أخلاقية موضوعيّة وفوقيّة هي التي تدعى بـ «دواعي الحكمة» وتستوجب، من جهة العقل دائمًا، أن يكون الفعل الموصوف بها حسنًا غير قبيحٍ، وإذا كان الله لا يفعل القبيح فقدرته ما كان لها إلا أن تتوجَّه نحو الحسن وتحصّله؛ لأنه غني عن النقص و «الحاجة» الملازمتين لفعل القبائح وإتيانها[27].

---

23 يرجع القاضي عبد الجبار مفهوم العدل إلى مسألة أساسية يمكننا أن نسميها بـ: التعدية، بمعنَى أن الأفعال لتكونَ عدلاً ينبغي أن تتعدَّى الفاعل إلى المفعول، أي ذاك «الغير» الذي تحصِّل له الفَاعلُ الـ «منفعة أو دفع مضرة»، لذا يكون الفاعل بذلك عدلا وعادلا «لأن جميع ذلك يفعله بغيره»، يُنظر: عبد الجبار، **المغني - كتاب التعديل والتجوير قـ. الأول**، ج 6، ص 48.

24 يقول القاضي عبد الجبار : «فإن قيل: فأخبرني عن العَدل ما هو؟ قيل له: هو العلم بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح وأن أفعاله كلها حسنة»، يُنظر: القاضي عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة»، ص 81؛ يُنظر أيضا: مانكديم، ص 301؛ الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 166.

25 مانكديم، ص 301؛ الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 166.

26 الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 341، 344؛ مانكديم، ص 309.

27 الملاحمي، كتاب المعتمد في أصول الدين، ص 345.

وحتى يستطيعَ المعتزلة إثبات الاستحالة العقلية لـ «الحاجة» على الله ربطوا المفهومَ ببعض المفاهيم الفيزيقيّة والسيكولوجيّة كـ «الشهوة» و «النِّفار» اللذين يفهم منهما الركون نحو ما يحقِّق الكمال بطلبه ممّا يستدعي، لاحقًا، تحقيق هذَا الكمال[28]. ولما كان كمال الله مطلقًا، كما انتهى إلى ذلك المَعتزلة في أصل التوحيد عندما استدلوا على كون الله وحدَه «الغَنيّ على الإطلاق»؛ لم يكن إسناد الحاجة إليه مستساغًا، فالحاجة المقتضية لـ: الشهوة والنفور «إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان» وليس هذا إلا للأجسام[29]. والشهوة، إلى ذلك، عبارة عن انفعال عند «الإدراك» يحصل بسببه «التذَاذ» بالمشتَهى[30]، أو هي، وفق تفسير معتزلي متأخر مستفاد من بعض الرؤى الطبية الوسيطة، «ميل الطبع» إلى ما «يلائم المزَاج» عنْد «صحته وانتفاء الأخلاط الرديئة»[31]. وفي مقابل هذَا يحيل النفور على ضدّ الشهوة من جهة كونِ المنفور منه مؤلمًا للنَّافر ليس «موافقًا لمزاجه ولا ملائمًا» له[32].

2. في الرحمة الإلهية

إن هذه المحددات التي تحوج الفاعل إلى الفعل عدت، بمناحٍ استدلالية اعتزالية، في غاية الاستحالة على الله ما أوجب نفيَ تعليل أفعاله بـ «دواعي الحاجة» في مقابل «دواعي الحكمة» المرتبطة بعلم الله الأزلي بالأشياء وحقائقها وأحكامها[33]، ولمَّا كانت كل الأفعال، عند المعتزلة، التي يفعلها الله أو الإنسان لا تخلو من جهاتٍ أخلاقيّة موضوعيّة تجعلها على

28 مانكديم، ص 213؛ إن أحد التفسيرات التي أعطيت لكلٍّ من مصطلحي «الشهوة» و«النفار» يجعلنَا نضمنهما ضمن الأحوال النفسية السيكولوجية التي تطرأ على نفس الإنسان وتؤثّر في بعض أفعاله الفيزيولوجيّة من الناحية الوجودية، وهذَا التفسير الدقيق للمصطلحين يضع أوجهها وأبعادًا فلسفيّة وفيزيقية للذات تدعو للتساؤل حول مواردها وكيفيات تطويرها في تقاليد المعتزلة المتأخرة سيما بعد أبي الحسن البصري (ت. 436 هـ)، يقول ابن الملاحميّ ناقلا عنه: «الشهوة ليست إلا ميل الطبع، كما أن ضدها هو نفور الطبع، والمزاج هو اختلاط مخصوص من الأجسام متضادة الأعراض»، يُنظر: الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 346.

29 مانكديم، ص 213، 214.

30 لا نقصد بـ «الانفعال» المعنَى الفلسفي الدقيق لهذا المصطلح كما يرد في لوح المقولات الأرسطية. يُنظر في علاقة «اللذة» بـ «الشهوة» و «الإدراك» والتفريق بينها وبين «الإرادة»: ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 2، ص 411-413؛ مجهول، **شرح التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تقديم: زابينه اشميتكه ونصرالله پورجوادي (طهران: موسسهٔ پژوهش حكمت وفلسفهٔ ايران-برلين: 2006)، ص 111ب-112ب.

31 الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 346، 347؛ ويُنظر مناقشَة طبية جزئية لابن متويه في: ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 2، ص 414.

32 يفسر ابن الملاحمي، تبعًا لأبي الحسين البصري ووفق رؤية طبية كلاسيكية واضحة، سببَ «نفور الطبع» بـ«أن يكون مزاج بدنه على حد [مخصوص] من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تولد من امتزاج ذلك مضاد لما عليه ذلك الشيء المدرك»، يُنظر: المَلاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 347.

33 الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 344، 345.

نحو مستمرّ إما حسنة أو قبيحة عقلاً[34]؛ فمن الضرورة العقليّة، والحال هذه، أنْ تعتبرَ قدرة الله غير متعلِّقة بشيء من الأفعال سوى الأفعال الحسَنة المحصّلة لـ: مصلحة الإنسان ومنفعَته، كما أنها، ووفق هذه الرؤية، لا يمكن بحال ما أنْ يكونَ لها مدخل فيما يأتيه الإنسان مختارًا حتى لا يلزمَ «الجبر»؛ فالله يفعل ما كان حسنًا فقط فيما للإنسان وجه الاختيار بين ما يحسن فعله أو يقبح من الأفعال. ولتدعيم هذا التفسير انتصر متأخرو المعتزلة لرؤية المدرسة البصريّة التي ترى أنَّ للفعلِ «حكمًا» هو الذي يقتضي كونَه حسنًا أو قبيحًا وليس ثمةَ حسن أو قبح عيني أو «ذاتيّ» فيها[35].

وأيا كان ما تنطوي عليه هذه النظرية من قضايَا متعددة؛ فإنّ المقام يسعنا فيما بعدُ للحديث عن الكيفية التي تمكننا من إدراج الرحمة الإلهية في مفهوم العدالة الإلهية وفق رؤية المعتزلة، وذلك من حيثية كونها ذات علاقة وثيقة ولصيقة بـأصل العدل على نحوٍ شبكيّ ونسقيّ متكامل. فحسب الرؤى الكلامية، عمومًا، ثمةَ لله أسماءٌ دالة على ذاته باعتبار صفاته وأفعاله، ومن تلك الأسماء اسما الرحمن والرّحيم الواردين في جملةٍ واسعة من النصوص التوقيفيّة[36].

وما يهمنا هو تبيّن تفسير بعض متأخري المعتزلة لهذين الاسمين؛ فوفق تأويلين نموذجيين، يبدو لنا أنهما انطويَا على وصفين أساسيين يتعلقان بالذات الإلهية: أولهما، تعلق قدرة الله وإرادته بما من شأنه أن يكونَ صالحًا للمكلَّفين باعثا على مصلحتهم أو ما هو مصلحة لهم كما تقدم قبلُ؛ وثانيهما، اعتبار الرحمة، بما هي مأخذ الاشتقاقين، من صفات أفعال الله، ومعنَى هذَا أنها مضمّنة بصورة مباشرة في قضية العَدل الإلهي وكل اقتضاءاته. يقول الحاكم الجشُمِيّ (ت. 494 هـ/1101م): «﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [...] اختلفوا فقيلَ: الرحمن: الرَّازق لجميع خلقه، والرحيم: الغافر لجميع المؤمنين، وقيل الرحمن: فاعل أصول النعم التي لا يقدر عليها غيره كالصورة والحواس والحياة والشهوة والأرزاق. والرحيم: ذو الرحمة، وقيل: الرحمن بالخلق، والرَّحيم بالرزق»[37]. وفي تفسير الآية القرآنية: ﴿ إِنَّ

34 مانكديم، ص 213، 214؛ ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول**، ص 232 وما بعدها؛ الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 168-172.

35 ثمة خلاف بين مدرستي البصريين والبغداديين في طبيعة المكون الموضوعي لقيمة الأفعال هل يرجع إلى «ذات» الأفعال أو أمر خارج عن ذواتها يسمى «حكمى»، وقد ركن المتأخرون بفعل تأثير القاضي عبد الجبار ذي التوجه البصري إلى هذا القول الثاني، يُنظر: عبد الجبار، **المغني – كتاب التعديل والتجوير قـ. الثاني**، ج 6، ص 70 وما بعدها.

36 يمكن مراجعة كلّ اشتقاقاتها الواردة في القرآن في: محمد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: دار الحديث، 1945)، ص 304، 309.

37 الحاكم أبو سعد الجشمي، **التهذيب في التفسير**، تحقيق: عبد الرحمن السالمي (القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2019)، ج 1، ص 302.

رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 56] يقول الجشمي تفسيرًا لـ: الـرَّحمة: «ثواب الله [...] وقيل: فضله وإنعامه»[38].

تبدو تفسيرات الجشميّ المتأخر أكثر عمومًا من نواحٍ ما؛ لكنّا إن استقصينا تفسير اللغوي المُعتزليّ المتأخّر ذائع الصّيت جار الله أبي القاسم مَحمود الزّمخشريّ (ت. 538 هـ/1144م) سنلفي إحالة بادية على الأبعاد الميتافيزيقية التي تنطوي عليها الرحمة يقول: «فإن قلت: ما معنى وصف اللَّه تعالى بالرّحمة ومعناها العطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها؟ قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده لأنّ الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه»[39].

في عالمنَا الطبيعيّ الإنسانيّ تحمل الرحمة دلالة سيكولوجية-نفسية وفيزيولوجية وأخلاقية أيضًا؛ إذ يمكننَا أن نقول، بناءً على الدلالات اللغوية التي انتبه إليها الزمخشري، بأنّها عبارة عن حالة نفسيّة يمكن أن يجدها الإنسان من نفسه كالحنو والرقة والإشفاق[40]، والتي تقتضي بما هي أحوال جوانية للإنسان أوضاعًا فيزيولوجية تستشف من أفعال الناس وانعكاسات مشاعرهم وتأثيرها في بعض ما هو محَسوسٌ من أحوال أجسادهم. غير أنّ المهم من هذا كله هو ما قد يستتبع ذلك من أفعال أخلاقية ذات قيمة موضوعية، بتفسير ما من تفسيرات المعتزلة كما مضى؛ إذ يمكننَا أن نتصور إنسانًا ما وقد غلبته كلّ البواعث لأن يكونَ رحيمًا بغيره فيظهر من ثمَّ أفعال الإنعام التي تستوجب مدحًا وثناءً. لكن لما كانت الصور النفسية والفيزيولوجية مستحيلة في حق الله لأنه لا يماثل ولا يضاهي غيره من الموجودات تعيّن، بحسب المعتزلة، أن نفهم رحمة الله بأنها فعل مخصوص منه، لا يمكن بحال أن يصاحبَ اعتبارات إنسانية وحسّية.

لفهم هذه الدلالة جيّدا في إطار اعتزالي ينبغي ألا تعزب عن أفهامنا نظريّة العدل الإلهيّ التي تعود، في جوهرها الكلاميّ، لمسألة أفعال الله في الكون وأوجه تعلقها بفئات الأشياء الممكنة عقلاً وأنطولوجيًّا؛ فكلماتٌ من قبيل «الإنعام» و «فاعل أصول النعم» و«فضله» و «ثوابه» و «إنعامه» ترجع أساسا إلى فعل الله في الكون وفقَ الواجب العقليّ الذي يتعيّن أن يفعله بخلقه صلاحًا وإصلاحا وإرشادًا ومصلحةً، بناءً على استحالة اتصافه بالظلم والجور والإساءَة إلى خلقه ليس فقط فيما يفعله لهم في الكون؛ بل أيضا في تشريعه ما من شأنه أنْ يكون مرشدًا.

38 المرجع نفسه، ج 4، ص 2593.

39 أبو القاسم الزمخشري، **الكشّاف**، تحقيق: عادل عبد الموجود علي عوض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 1، ص 110.

40 مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار فراج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1966)، ج 31، ص 225، 226.

لقد أعطى مفهوم العدل الإلهيّ لـ: الرحمة الإلهية دلالة أخلاقية من وجهة نظرٍ عقلانية تدافع عن هذا المفهوم بجملة أدلة عقلية ونقلية متظافرة في نسق كليّ يبقي كل الأدلة العَقلية والتوقيفية التي تخالف أو تجافي هذا الأصل، عند المعتزلة؛ محلاً للتأويل والقول التضمينيّ والإرجاعي بناءً على المجازات اللغوية، ومن ثمة يتعيّن، حسب المعتزلة، تفسير الرَّحمة تفسيرًا يأخُذ بكلّ الأسباب والنظرياتَ التي تبقي الله عدلا حكيمًا لا يمكن إطلاقًا أن تسند إليه أوصاف «القبح» التي تلزم الأفعال. إنّ هذه المعاني التي يمكن استنطاقها من شبكة واسعة من الدلالات التي تتداخل مع مفهومِ الرحمة لغةً استوجبت من بعض متأخري المعتزلة اقتراحَ مفاهيمَ متناسبة مع طبيعة وجود الذاتِ الإلهية؛ فمن البين، بناء على رؤية المعتزلة العقلانية للوجود، أن الله لا يمكن أن يكونَ رحيمًا بتفسير سيكولوجيّ-نفسيّ أو فيزيولوجي-عضويّ؛ فالله، كما تشدد على هذا رؤى المتكلمين، «منزه» تمامًا عن أن يكونَ ذَا بواعث وانفعالات نفسية جوانية، أو ذا صورة فيزيولوجية تجسيمية؛ إذ من شأن هذا التصور، وبكل بساطة، أن يخرمَ التقابل الوجودي الذي يفرضه التصور الأنطولوجي الغيبيّ المتعالي.

ثالثا. رحمة الله في رسالة التوحيد: السياق واستصحاب الدلالة الكلامية في عصر حديث

غالبًا ما تؤطَّر فكرة الامتدادات المعاصرة لعلم الكلام عمومًا والكلام المعتزليّ خصوصًا، ومن وجهة نظر تاريخ الأفكار فحسب، بالرؤية السائدة والمتبناة حول عصر «الظلام» أو الجمود الفكري بعد القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي تقريبًا، وهي السردية التي تبناها كثير من دارسي مراحل تاريخ الفكر الإسلاميّ باعتبارها مرحلة ما قبل عصر «النهضة» أو الفكر الإسلامي «المعاصر»[41]. ضمن هذَا السياق سيحدد بعض الدَّارسين استمرار تعاطي علم الكلام وفقَ النموذج المعرفيّ الذي صاغه ببراعة المتكلم والفيلسوف الشّيعي نصير الدّين

41 كروث إبرناديث، **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد العال صالح (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ج 3، ص 7-11، 93، 94، 141-144؛ ويقدم إبرنالديث تفسيرين لسبب «جمود» الفكر الإسلامي وتوقفه بعد القرن الخامس عشر الميلادي: «الأول هو الإحساس بنوع من الكمال الذي لا يحتاج إلى مزيد»، أما الثانيَ فقد تمثل في «حدوث جمود في عملية التكوين (الفكري)»، إذ تم إقصاء «العلوم الطبيعية بالكامل باستثناء الطب» من «البرنامج العلمي لتلك الفترة» مقابل انكباب «التعليم العالي على العلوم الدينية الخاصة بالحديث والفقه وعلم الكلام وتفاسير القرآن»، يُنظر: إبرناديث، ص 142؛ ولمراجعة نموذج البنيات الأساسية لفكرة موت الفكر الفلسفي، ومن ثمة الفكر الإسلامي، بعد أبي الوليد ابن رشد (ت. 595 هـ/1198م) يُنظر: فؤاد بن أحمد، «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: الجزء الأول، في نقد الاستشراق»، الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية، 2021/03/28، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3on7yCd؛ فؤاد بن أحمد، «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (2): سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية»، الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية، 2021/04/27، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ok5vyT

الطوسي (ت. 672 هـ/1274م) في ملخَّصه الدقيق تجريد الاعتقاد؛ سيحدِّد هذا الأمر باعتباره الأفقَ المحدود والمسدودَ لعلم الكلام في السياقات الإسلاميّة المتأخرة؛ إذ سيصير «إيذَانًا بانتقال علم الكلام إلى مرحلة أخرى، بدأت بركود التفكير واستئنافه للتراث الكلاسيكيّ» إلى أن «استيقظ في نهاية القرن الثالث عشر» الهجري/ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي[42] مع بعض أعلام الشيعة والسّنة[43].

وأيا كان فلسنَا نودّ عرضَ النقاشات المعرفية حول إشكال تجديد علم الكلام، السني منه تحديدًا، في مائة سنة الأخيرة وعلاقة ذلك باستصحابها حكم الانحطاط التاريخي إفصاحا أو إضمارًا؛ لكونها، في المقام الأول، موضوعًا آخر مازال موضعَ التداول والنقاش، الإيديولوجي، بين مدرستين فكريتين، إن شئنَا التقسيم بنحو عامّ؛ ترى الأولى ضرورة الحفاظ على المعرفة الكلاميّة الموروثَة من خلال العمل على التلقين التدريسيّ التقليدي للمقالات نفسها مع إدخال بعض الجدة فيها تقريبًا أو بإدراج نقاشات فكرية معاصرة[44]، رغم أنّ هذا التوجه يتفاوتُ في تعيين أوجه هذا التجديد ومستوياته لدوافعَ عَقدية وفكرية متغايرة[45]؛ فيما تذهب أخرى إلى اقتراح نموذجٍ كلاميّ جديد أكثر اختلافًا عن الصيغ الكلامية التقليدية، على الأقل[46]، مما قد يثير أحيانًا

42 عبد الجبار الرفاعي، **تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2010)، ص 48.

43 يُنظر مثلا: المرجع نفسه، ص 119 وما بعدها.

44 يعرض علال البختي نموذجين واقعيين لـ «البحث الكلامي في العالم الإسلامي» ممثلين في التوجه السلفي والأشعري وصراعاتهما المعاصرة المبنية على سجالات «قديمة» وأخرى «معاصرة»، يُنظر: جمال علال البختي، **الدرس الكلامي في السياق المعاصر** (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث، 2021)، ص 44-46، 51-60، 62، 63؛ ورغم أن بعض الأحكام التحليلة سطحيّة في طرحها، غير أنَّها تعطي مخطّطًا عامًا ومقبولًا، مبدئيًّا على الأقل، لواقع «البحث الكلامي في العالم الإسلامي»؛ يُنظر أيضا عن الاتجاهات الرئيسية في الفكر الكلامي: روتراوت ڤيلانت، «الاتجاهات الرئيسية في الفكر الكلامي»، في: زابينَه شميتكَه (تحرير)، **المرجع في علم الكلام**، ج 2، ص 1176، 1177.

45 أحد قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2002)، ص 109-115؛ ويقترح قراملكي تقسيمًا نموذجيًّا جيدًا لطبيعة ومكامن «الكلام الجديد»، وهو تقسيم ثنائي يمكن لنا أن نجعله خير تصوير لرأيين يبدوان في طرفي النقيض، أحدهما يسعَى فقط إلى إغناء المعرفة الكلامية الكلاسيكية بـ «مسائل جديدة» وعصرية، والآخر إلى تطوير الكلام نحو «إلهيات حديثة» غير كلاسيكية، وفي تقديرنا ينتهي قراملكي إلى صياغة تبدو وسطية لمفهوم علم الكلام الجديد لكنها لا تعدو أن تخرج عن الرأي الأول بنوع التواء، يُنظر: قراملكي، ص 117-127، 145-154؛ يُنظر أيضا: البختي، ص 84، 85.

46 نمثل له بالعمل الجماعي التالي: عبد الجبار الرفاعي (تحرير)، **علم الكلام الجديد** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين/ تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016)، وسيلفي قارئ العمل اقتراحات قرائية جديدة للغاية لكلٍّ من تاريخ علم الكلام وقضايا وإشكال راهن البحث فيه وتجديده، يُنظر مثلا: عبد الجبار الرفاعي، «تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد»، في: المرجع نفسه، ص 42-44؛ عبد المجيد الشرفي، «مدخل إلى مقاربة إسلامية حديثة

كثيرةً حفيظة كثير من مناصري الرؤى التقليدية لعلم الكلام[47].

وفي كلتا الحالتين لا يسع أحدًا أن ينكرَ مدى حضور علم الكلام الإسلاميّ في نقاشاتِ التراث والحداثة في السياقات العربية المعاصرة منذ الكتاباتِ الأولى لبعض أفكار النهضويين العربِ، وانتهاءً بما سطره كثير من المفكريينَ العرب المعاصرين من أطروحات حول التاريخ والفكرِ العربيين تحليلاً وتأويلاً قد يبدو منسجما أو متضاربًا أحيانًا كثيرة[48]. غير أنَّ ما خطه أمثال جمال الدّين الأفغاني (ت. 1897م) وأحمد خان (ت. 1898م) وجمال الدين القاسمي (ت. 1914م) وشبلي النعماني (ت. 1914م) ومحمد إقبال (ت. 1938م) وموسى جار الله بخييف (ت. 1449م) وغير هؤلاء[49]؛ يعدّ مادة أساسية وجوهرية لأفكار النهضة الإسلامية المستوحاة من التراث الإسلاميّ بشكل من الأشكال رغم تفاوتِها الشديد.

ولئن كانت تقاليد المعتزلة قد شهدت أفولا متصاعدًا بدءًا من النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي انتهى بموت مذهبي، وانتقال تامّ في صور أفكار وأنساق معرفية ومنهجية في كل من التقليدين الزيدي والإماميّ[50]؛ فإنَّ الاعتزال عاد للظهور في أشكالٍ أخرى وبصور جدّ متباينة بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي؛ حيث لم يخفَ على دارسين محدثينَ «أثر أفكار المعتزلة في رجال النهضة»[51].

للتوحيد»، ترجمة: نادر حمامي، في: المرجع نفسه، ص 147، 148، 154؛ فضل الرحمن، «التراث والمنظورات المستقبلية – غياب الاهتمام الأخلاقي في علم الكلام»، ترجمة: حسنون السراي، في: المرجع نفسه، ص 180، 181؛ حسن حنفي، «نحو علم علام جديد – تاريخية علم الكلام»، في: المرجع نفسه، ص 235-239.

47 يقول روتراوت ڤيلانت: «على الرغم من ظهور الاتجاه الحداثي، فإن القاعدة المؤسسية والأثر الاجتماعي لعلم الكلام الجديد انحصرَا في أثناء المائة والخمسين سنة الأخيرة في نطاق بالغ الضيق. ففي معظم البلدان الإسلامية لم يختلف علم الكلام الأكاديمي جوهريا عما اعتاد علماء الدين إصداره في هذا الحقل قبل مئات الأعوام»، يُنظر: ڤيلانت، ج 2، ص 1176، 1177.

48 البختي، ص 86-90؛ ڤيلانت، ص 1172-1175.

49 لقراءة شيء من بواعث مفكري عصر النهضة من خلال أقلامهم مع مسرد لسِيرهم يُنظر: شكيب أرسلان، **النهضة العربية في العصر الحاضر** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2020)؛ أحمد تيمور باشا، **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019).

50 في تطور تاريخ صلة المذهبين يُنظر: عبد الستار الراوي، «ملحق رقم 4 علاقة التشيع بالاعتزال»، في: عبد الستار الراوي، **العقل والحرية – دراسة في فكر القاضي عبد الجبار** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 480-488.

51 عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1980)، ص 372-374؛ عمار بن حمودة، **أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2014)، ص 27-29؛ عماد بن حمادي، **المعتزلة وتجربة التجديد الديني** (تونس: دار السلام، 2016)، ص 90.

وإن كنَّا لا نستطيع الحسمَ بدقة كافية في أسماء الدعاة الأوائل لأفكار المعتزلة في الحقب المتأخرة والمعاصرة من تاريخ الفكر الإسلاميّ؛ لكنَّا نلمسُ محاولات متفاوتة لإعادة الاعتبار لبعض أفكار ونظريات المعتزلة على الأقلّ، وهو أمرٌ سيجده الدارسونَ من العرب مبثوثًا بأنحاء وتجليات متفاوتة تحاول كلّ منها بعثَ بعضٍ من أفكار الماضي قصدَ اقتراح نموذَج معرفيّ للنهضَة الإسلامية-العربيّة، لكنّها إحيائيّة لن تجعل من الاعتزال رأسًا، ومن حيث مذهبيته الكاملة، محلاً للإحياء والبعث؛ بل، وعلى عكس ذلك، ستأخذ بعضًا من نظرياته المتميزَة محاولةً إبرازها أو استعمالهَا استعمالاً معاصرًا يضفي نوعًا من الأصالة الفكرية. ولربما لا نخطئ التقدير إن قلنَا إن أكثر نظريات المعتزلة إثارة للانتباه نزوعهم نحو تقديم العقل على السمع، وتأويل النصوص التوقيفية وفق مآلات الأدلة العقلية والطبيعية ومعطيَاتهما مما عد أحد مناحِي «الحرية» الفكرية، فضلا عن نظرياتهم في الحرية الإنسانيّة والعدالة[52].

هذَا تحديدًا ما سيجعلَ لفيفًا من المعاصرين المحافظين، ووفق التدافعات السياقية والفكرية العقدية، يذهبون إلى حدّ تحميل المعتزلة الانحرافات العقدية المعاصرة، واعتبارها من أسس «العلمانية الحديثَة» في السياق العربي[53]، وهو ما قد يبرّر طبيعَة الإبقاء التقليدي على كثيرٍ من المناقشات العقدية الوسيطة أو المبكرة من تاريخ الفكر الإسلاميّ في صور معاصرة تنهل من المذهبيات الكلامية والعقدية التي بقيت متبناة، وبمنحىً محافظ، من قبل مؤسساتٍ أو علماء معاصرين كـ: الأشعرية والسلفية[54]. ولا يشمل حكمنَا هذَا الاشتغال

52 يقول أحد رجال النهضة أحمد أمين (ت. 1954م): «والآن يحق لنا أن نتساءل: هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال وانتصار المحدثين؟ في رأيي أن ذلك لم يكن في مصلحتهم، وأنه كان خيراً للمسلمين ألا يدخل المعتزلة في أحضان الدولة، وأن يعيشوا كما عاشوا في عهد المنصور، وأول عهد المأمون؛ فلو ساروا على هذا النهج، وسار المحدّثون على النهج الذي وضعوه لأنفسهم، لانتفع المسلمون من ذلك أكبر نفع، ولتغير تاريخ الإسلام؛ فحزب المعتزلة يمثل حزب الأحرار، وحزب المحدّثين يمثل حزب المحافظين؛ ومن مصلحة الأمة أن يكون الحزبان، يدفع المعتزلة الناس إلى إعمال العقل، وإطلاق الفكر ويتقدمون الناس بمشاعلهم وأضوائهم ينيرون السبيل أمامهم؛ ويحافظ المحدّثون على العادات والتقاليد الموروثة، ويتعلقون بأذيال المعتزلة يمنعونهم أن يندفعوا في السير حتى لا يَنبَتُّوا، فتسير الأمة سيراً هينًا، ولكن إلى الأمام دائمًا. وإخلاء السبيل أمام طائفة من الطائفتين وفقدان الأخرى ضار ضررًا بليغًا»، يُنظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011)، ج 3، ص 842، 843؛ ويُنظر مثلا: عمار بن حمودة، «أثر المعتزلة في فكر محمّد عمارة: الآثار الدينيّة»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016/01/22، ص 4-13، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3BMqXzv؛ مصطفى الرويجل، «في استعادة مكانة العقل: محمد عمارة مستأنفًا مشروع رواد النهضة»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017/04/04، ص 7-9، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3q3qJBH

53 هي إحدى التصورات التقليدية المعاصرة التي تسعَى إلى الإفادة من الموروث العقدي الحنبلّي وردّ الأفكار الحديثَة، في سياقها، إلى الاعتزال برؤية اختزاليّة شديدة الوضوح، بل لربما شديدة البرودة، يُنظر مثلا: خالد كبير علال، **جناية المعتزلة على العقل والشرع** (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2011)، ص 4.

54 يُنظر مثلا: سعيد فودة، **الموقف – قراءة نقدية لأهم الأصول في الفكر الإسلامي العربي** (عَمان: دار الرَّازي

البحثيّ والأكاديميّ بتراث المعتزلة تحليلا وتحقيقًا منذ بواكير الأعمال الأكاديمية المتوفرة على هذا الجانب والتي، لربما، افتتحتْ أول الأمر ببحث السويسري هينريش اشتينر Heinrich Steiner (ت. 1889م)[55]؛ إذ نعتبر، وبشكلٍ غير دقيق دائمًا، الاهتمامَ والاحتفاء الفكري الذي حظيت به أفكار المعتزلة فيما يسمى بـفترةً «النهضة» المنحَى المعبر بصدق تامّ عن الانشغال الفكري الإسلامي-العربي المعاصر بـإحيائية الاعتزال[56]. وهنا، لا يمكنُنَا أن نمضِي، ونحن نتتبع الأمر، لنقول بأنّ هذه الإحيائية تجلتْ في صورة إحياء مذهب المعتزلة في كليته؛ بل على العكس من ذلك تمامًا، بقي الاعتزال رهينَ الكتابات الكلاميّة لتقاليد كلاسيكية مازالت حيّة إلى اليوم كالأشعرية المتأخرة والإباضية والشيعة الإمامية والزيدية التي تبنت كلها أفكار المعتزلة بأشكال مختلفة.

أمّا أفكار المعتزلة المباشرة فقد أخذت بانتقائيات كبيرة بغية الإسهام في النقاش الإسلامي-العربي المعاصر حول إشكالية العقل العربيّ والموروث العربيّ الذي ما عادَ طيف منه، بحسب كثيرٍ من المحدثينَ العرب، يستجيب لإشكالية الانتهاض بالواقع الفكري والمعرفي الإسلامي-العربيّ. وقد تمظهرتْ هذه الحاجة إلى إعادة بعض أفكار الاعتزال خير تمظهرٍ في بعض الأعمال الفكرية العربية المعاصرة لرواد مازالتْ بعض نظرياتهم الإصلاحية تناقشُ إلى اليوم إلى جانب التوجهات المذهبية الصارمة التي تدعو إلى الإصلاح وفقَ تحفظات متمايزة كتلك التي نراها، مثلا، عند بعض خريجي مؤسسات التعليم الإسلاميّ العاليّ المحافظة على الرؤى الكلاميّة والفقهية التقليدية.

ضمن هذا الاعتبار يمكننَا أن نجلي بعضًا من مظاهر التوجه الاعتزالي عند محمد عبده (ت. 1905م) أحد النهضويينَ بالغي الأثر في النقاشات الفكرية المعاصرة، مقترحين فهم بعض كلامه العقدي في مسألة العدل الإلهي بما هو تفسير ذو وجهين لـ: الرحمة الإلهية التي عرضها بنحو

للطباعة والنشر، 2002)، ص 37-51؛ ويمكن مراجعة خلاصات دراسة ذات تأثر إيديولوجيّ باد حولَ إفادة العلمانية من الفكر المعتزلي في: غازي محمود الشمري، **الاتجاه العلّماني المعاصر في دراسة السنةً النبوية** (دمشق: دار النوادر، 2012)، ص 511، 512.

55 ظهر هذا العمل سنة: 1865م في أربعين صفحة مع مدخل بعنوان ألمانيّ: *Die Mu'taziliten als Vorläufer der islâmischen Dogmatiker und Philosophen*. وحسب عبد الرحمن بدوي فإن كاتبه اعتمد كليًّا على نصوص غير مباشرة في تحليل آراء المعتزلة، يُنظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، ص 37؛ ويمكن مراجعة ثبت بيبليوغرافي لأولى كتب المعتزلة المرصودة محققة أو مخطوطة في: ألبير نصري نادر، «علم الكلام»، في: مجموعة مؤلفين، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، تحرير: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية (بيروت: الجامعة الأمريكية، 1962)، ص 121-127.

56 عمار بن حمودة، ص 27-29.

ما في عمله المشهور **رسالة التوحيد**[57]، وهو العمل الذي اعتبره ألبير نصري نادر مبشّرا «بفتح جديد» بسبب فحواه الناهل من «حديقة المعتزلة»[58]. ولئن كانت معالم النهضة ظاهرة في فكر محمد عبده ومشروعه الفكري الطموح بحيث لا تخطئها عين فاحص لما سطّر؛ فإنّ نسبَة أفكاره، سيما العقدي منها، إلى تقاليد المعتزلة يبقَى أمرًا محلا شديدًا للمراجعة والنّظر، رغم تواتر دارسينَ على تأكيد ذلك؛ حيث تبدو أكثر تلك التحليلات مستندة على «روح الفكر الاعتزالي المتحرر» التي ميّزت آراء عبده، والمتجلية أساسًا في بعض دعواته الإصلاحية، وتنكره للجمود الفكري والديني، ودعوته إلى ترك التقليد، والاهتداء بالعقلانية في فهم الشريعَة والعالم، وكيفيات تعامله مع النصوص الدينية التوقيفية[59].

في كتاب **رسالة التوحيد** لمحمد عبده ثمة عرض للعقيدة الإسلامية بنفس ميال إلى الأشعريّة يقترب أحيانًا من أفكار المعتزلة وإن كان لا يبدي وِفاقًا معها تمامًا، وليس غريبًا أن تلوح لعبده طرائق في العرض العقدي مادامت تلبي غايات الحِجاج الصارم عن العقيدة، وتمنح لها وثوقًا عقليًّا ومعقوليَّة بقدر ما. وحتى لا نطيشَ في التحليل ونستَفيض فيه فإنّا نذهب مباشرة إلى عرض لرؤية الرجل لـ: العدالة الإلهية وعلاقتها المفترضة بـ: الرحمة الإلهية وفق البناء التصوري الذي يقترحه ويراهُ ملائمًا للعصر ملاءمة رسالته له[60].

تنطلق **الرسالة** من بعض المقدمات العقلية لتقرر لاحقا أن الله «واجب الوجود» أزلي و«باق»[61] متصف بـ«الحياة» و «العلم» و«الإرادة» و«القدرة»[62]. كما تؤكد **الرسالة** مسألة كلية قدرة الله وإرادته وإحاطتها بكل الكائنات وفق تصور أشعري شموليّ لنظرية الأفعال الإلهية التي لا يمكنها بحالَ أن تخلو عن «الحِكم»[63]. إلا أن الملامسة الاعتزالية تظهر حين يقرّر عبده بأن «أفعال الله» الصادرة عن «علمه وإرادته» لا تخلو من «حكمة»، ليس بمفهومها الأشعريّ، تحفظ

57 يمكن مراجعة تاريخ النص وحيثياته في: محمد الحداد، **محمد عبده – قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني** (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 70-72، 82-86.

58 ألبير نصري نادر، **مدخل إلى الفرق الإسلامية**، (بيروت: دار المشرق، 1989)، ص 81.

59 العوا، ص 372، 373؛ مصطفى حنفي، «من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة: في تجربة التأسيس العقلاني لفلسفة الدين»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015/04، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/41SNZ2o؛ الرويجل، ص 12-16.

60 محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمود أبوريّه (القاهرة: دار المعارف، 2003)، ص 17، 18، 33، 34.

61 ترتبط صفتي القدم والبقاء الإلهيين بتفريعاتِ مفهوم «وجوب الوجود»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 40.

62 المرجع نفسه، ص 42-50.

63 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 47-49؛ الحداد، ص 104.

النظام وتدفع المفاسد؛ إذ هذا، بحسب عبده، هو المعنى الحقيقي والوحيد لها[64]، فالدليل العقليّ يقرّر لنا أنّ أفعال العقلاء «تصان عن العبث»[65].

إن الله، حسب عبده، يعلم أزلا أن ما من فِعل إلا وله وجه انطواء على مصلحة ما أو مفسدة، هي التي عرفناها فيما بعدُ «بوضع كل شيء في موضعه، وإيتاء كل محتاج ما له إليه من حاجة» فالله «يريد الفعل ويريد ما يترتب عليه من الحكمة ولا معنى لهذا إلا إرادته للحكمة من حيث هي تابعة للفعل»، كما أنّها واجبة في أفعال الله بسبب كماله المطلق فيها[66]. وضمن هذا السياق يُعرض عبده عن تفسير أفعال الإنسان تفسيرًا أشعريًّا صرفا وفق نظرية الكسب لكنه يبقى وفيًّا لها في التأكيد على شمول أفعال الله لكل الكائنات الممكنة، وهو ما يعطي لمقالته، هنا، شيئًا من المسحة التفويضية التي تأبَى الخوض في «غوامض» لا تجلي سوى «شره العقول» نحو إدراك «الأسرار» والتطلع إليها[67].

ولما كانت الأفعال الإنسانية تنطوي على ضروب من الحسن والقبح باعتبار أثرها أو ما يعقبها من «اللذة أو دفع الألم» أو باعتبار «النفع» أو «الضرر» المجتلبين منها؛ فإنّ الأفعال التابعة لمعارف العقل أكمل من هذه الجهة لكونها تقع بحسب الآلة الإدراكية التي تفرّق بين هذه الأمور بأنّ يميّز بينها[68]، وبسبب العقل أيضا نعلم أنّ للأفعال قيمًا أخلاقية ذاتية[69] يمكنها أن تحظى بنسبية ما حسب ما يعنّ للأفراد من مصالح ومفاسد متضاربة أو متقابلة أو سياقية؛ إلا أن نسبيتها المدركة أيضا هي ما تجعل من العقل مفتقرًا إلى سندٍ آخر يرفعُ عنها غشاوة النسبية ويبقيها معقولة غير

64 يقول عبده: «حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحتفظ نظاما، أو يدفع فسادا، خاصا كان أو عاما لو كشف للعقل من أي وجه لعقله وحكم بأن العمل لم يكن عبثا ولعبا، ومن يزعم للحكمة معنى لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة وبداهة العقل»، يُنظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص 59.

65 المرجع نفسه، ص 60.

66 عبده، ص 60-62؛ الحداد، ص 105.

67 يقول عبده: «أكرر القول بأن الإيمان بوحدانية الله لا يقتضي من المكلف إلا اعتقاد أن الله صرفه في قواه فهو كاسب كإيمانه ولما كلفه الله به من بقية الأعمال واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته»، يُنظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص 66؛ الحداد، ص 105-108.

68 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 68-72.

69 يقول عبده: «كل هذا من الأوليات العقلية لم يختلف فيه ملى ولا فيلسوف فللأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقف على سمع والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان وما نشهده في أفاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع [...]. فمن زعم أن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدها أشد حمقا من النمل»، يُنظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص 73؛ الحداد، ص 109.

متنافية، وهاهنا تكمنُ جوهرية التوقيفات الدينية أو إخبارات الله من طريق شريعتِه بأنّ هذا الفعل حسن وذاك قبيح.

يبني عبده على هذه المسلمة مسألة أساسية فيما يخص كمال أفعال الله بالنسبة لأفعال العباد، ومدى إدراكهم لمصالحهم؛ حيث يصبح الشرع الإلهي وبعث الأنبياء من أوجه إكمال المعارف العقلية لتصل إلى كمال مبتغاها إن هي اهتدت بمعين إلهي، سيما وأن الأدلة دلت على كمال الله المطلق في ذاته وأفعاله وخيريته المطلقة فيما يسنه لـ «العباد» من مصالح تعين عقولهم على ألا يقعوا في خبالَ الانحراف عن سوي الفِكر واعتداله مادامت الأفعال الضارة بهم قد تقع منهم[70]، وهذا ما يبرر، بحسب حجاج عبده، الحَاجة إلى الرسالة والنبوة التي لا يمكنها إلا أن تكون موافقة تمام الوفاق لما هو حسن شرعًا جالب للمنافع البشرية[71].

لكن السؤال الذي يبادرنا هنا هو أين تتجلى الرحمة الإلهية من كل هذا في رؤية محمد عبده؟ في تقديرنا تكمن هذه القراءة القديمة والمعاصرة في الآن نفسه للعقيدة من قِبل محمد عبده في أمر بنيوي ضمنه رسالته، وهو أنه حينَما حاول بسط موارد الإشكالاتِ العقَدية لم يكن عالمنَا منشغلا انشغالا كاملاً بالطريقة الكلامية التقليدية في بسط العقائد على نحو من يهتمّ بعرضها وفق استدلالات ومصطلحات فنية ضاربة في التجريد سيما مسائل الذات والصفاتِ وأسس الاستدلال عليهما من الطبيعياتِ أو التجريداتِ؛ بل بعكس كل ذلك كانت **الرسالة** مقتَضبة بنيويًّا في هذا الجانب، مقتصرةً علىَ ما يراه محمدَ عبده كافيا في إقناع العقل[72].

وفي مقابل هذا ركز أكثر من نصف **رسالة التوحيد** على الحجاج عن الحاجة إلى «الشريعة» و«الدين» و«النبوة» من خلال التمهيد لذلك بمقدمات تنهل من التأسيس على إبراز جوهرية العقل في إدراك القيمِ الأخلاقية والمصلحية للأشياء بشكل موضوعيّ، وهي مقدمة استقاها محمد عبده من

70 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 75-78؛ يقول أيضا: «فالناس متفقون على أن من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار وبعبارة أخرى منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح [...]، ولكنهم يختلفون في النظر إلى كل عمل بعينه اختلافهم في أمزجتهم وسحنهم ومناشئهم وجميع ما يكتنف بهم فلذلك ضربوا إلى الشر في كل وجه وكل يظن أنه إنما يطلب نافعا ويتقي ضارا، فالعقل البشرى وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة، اللهم إلا في قليل ممن لم يعرفهم الزمن»، المرجع نفسه، ص 76، 77.

71 يقول عبده: «فكما جاء الشرع مطالبا بالاعتقاد جاء هاديا لوجه الحسن فيه. والنبوة تحدد أنواع الأعمال التي تناط بها سعادة الإنسان في الدارين وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حددتها وكثيرا ما تبين له مع ذلك وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به أو نهى عنه [...] مما لا يستقل العقل بمعرفته بل طريقة معرفته شرعية وهو لا ينافى أيضا أن يكون المأمور به حسنا في ذاته بمعنى أنه مما يؤدي إلى منفعة دنيوية أو أخروية باعتبار أثره في أحوال المعيشة أو في صحة البدن أو في حفظ النفس أو المال أو العرض أو في زيادة تعلق القلب بالله جل»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 79، 80.

72 المرجع نفسه، ص 17-57.

التراث الكلامي التقليدي بصورة موفقة إلى حد ما[73]. لقد كانَت **رسالة التوحيد** مفصحة عن ضرورة إدراك جوهر الحاجة إلى النبوة ومن ثمة الدين والتشريع لمَّا أبانت عن الأساس الأخلاقيّ الذي تنطوي عليها التشريعات الإلهية المكملة لإدراك الإنسان العقلي لما في الأفعال من أوجه الحسن والقبح، الصلاح والفساد، وهي إفصاح يدعونا لتأمل مدى اقتراح عبده التركيز على نص القرآن من حيث كونِه دليل النبوة الخالد في الإسلام مقابل كل تلك التنقيرات التي اعتاد المتكلمون بحثها حول نظرية العادة والعلاقات السببية غير الحتمية التي تحكم عناصر الأكوان وتجيز انقلاب أحواله.

وقد لا تخفى دلالة هذا الصنيع في عصر عبده الذي شهد مناداة كبيرة للعقلانية بكل صورها المعرفية والعملية، عقلانية قد تذهب إلى حدود رمي الدين بنقض العقل، وكأنّ العقل وحده كافٍ في معرفة الإنسان صلاحه وطريقه إلى التقدّم وتطويع ما حوله من الموجودات. هنا، لن ينازع محمدٌ عبده في مكانة العقل ورفعته؛ بل يزيد ذلك قوة ويستنفذ قدراته الخطابية والحجاجية في تأكيد الأمر وترسيخه كما مضى؛ لكنَّه لَن ينفك يؤكِّد أن العقل البشري تعتريه عوارضُ تجعل إعماله في كلّ شيء أمرا غير ممكنٍ؛ سيما إن زعمنا، بحسبه، أنّه قادر على الاكتفاء بإدراك كل مصالحه[74].

مدار العقلِ والشرع هو التكامل نحو تحصيل المصالح والمحاسن، ومردُ كل ذلك استحضار أنَّ العقل نفسَه نعمة إلهية؛ ليرتقي الإنسان إلى إدراك الكمال عن طريق تعقله بالاستدلال وتمثّله الموردين بالأفعال السوية النافعَة حتى تكونَ عدلا واعتدالا، وبما أن العقلَ كافٍ في إدراك أمور كثيرة فالشرع معضد ذلك ومقويه ومزكيه ومكمله؛ ومن ثمة لا يمكننا إلا أن نعتبرَ هذا من مظاهر رحمة الله بالناس، رحمته بأنْ بعث لهم مبلغًا مرشدا فخلاه وعقولهم يعايرون بها ما يصلح لهم ويحصل منافعهم وما لا يدفعهم إلا إلى الهوى.

واستفاضة عبده في الحجاج عن معقولية الأديان باعتبارها إرشادًا من الله وتكميلا للعقل لا يمكن بحال إلا فهمه من حيث كونِه مظهرًا من مظاهر الرحمة الإلهية في بعدها العقدي الضمنيّ[75]، يقول عبده محاججًا عن النبوة في الإسلام: «أفلم يكن من رحمة الله بأولئك الأقوام أن يؤدبهم برجل منهم يوحى إليه رسالته، ويمنحه عنايته، ويمده من القوة بما يتمكن معه من كشف تلك الغمم، التي أظلت رؤوس جميع الأمم؟ نعم كان ذلك ولله الأمر من قبل ومن بعد»[76].

عدَّ عبده، من خلال استرساله الحجاجي المتداعي، الإسلامَ قمة نهائية لمرحلة تطور الدين، مطلق الدين، المفروض والمشرع من الله على الإنسان بعد أن كان من «عظيم الرحمة» الإلهية

73 المرجع نفسه، ص 58-178.

74 المرجع نفسه، ص 68-75.

75 المرجع نفسه، ص 99، 104، 105، 114، 115.

76 المرجع نفسه، ص 121.

في الأديان السالفة السيرَ بالمكلفين على نحو يماثل «سير الوالد مع ولده» إلى أن ترقى مداركهم العقلية ويستعدوا لحملِ ما يفوق «طور الطفولية».[77] ولقد تميزت، بحسبه، المرحلة الأخيرة من هذه السيرورة ببلوغها ذروة الاتزان والاعتدال في تحصيل المصالح والقيم التي أحيى الله بها ما شابها من ضمور وانتكاس سببتهما نزعات البشر جميعا؛[78] وكأن الإسلام، في نظر عبده، قد أخذ صورة كماليةً إصلاحيةً للدين بعيدًا عمّا استعقبه «الغلو» من شقاق وتناحر «أفضى [...] إلى نزعة كانت أشأم النزعات على العالم الإنساني، وهي نزعة الحرب بين أهل الأديان» بسبب قصد أهلها إلى فرض لزوم «بعض قضايا الدين»؛ «فتقوض الأصل [=أصل الدين الطاهر العام والكلي] وتخرمت العلائق بين الأهل، وحلت القطيعة محل التراحم، والتخاصمُ مكانَ التعاون» فكان «الناس على ذلك إلى أن جاء الإسلام»[79].

ورغم اتفاق أهل هذه الملل -تحديدًا اليهودية والمسيحية ثم الإسلام- في معنى كليّ للدين غير متغير بتتالي الأزمان، والمعين من قِبل الله في «إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به، ونهى عنه، مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة»[80]؛ إلا أنَّ الإنسان ما فتئ ينازع في كل حين، محاولا فرضَ تصور معيّن لذلك المعنى الكلي الذي لم تشبه شائبة التحريف، ناسيا أصل «العناية الإلهية» المنعمة على البشرية، ومعرِّضا الناس أجمعين مهالك الخلاف والتدابر والتنازع، مبعدًا لهم عن «مراشدهم إخوانًا»[81]، وعلى هذا فلا مندوحة من أن يجد أيّ ناظر معقولية مقالة من ينبز ويصم الأديان، عموما أو خصوصا، بمغبَّاتها غير المحمودة[82].

77 المرجع نفسه، ص 146. وانظر تعليل الحاجة إلى دين كامل في: المرجع نفسه، ص 147.

78 يقول عبده: «وهذا [وحدة معنى الدين وكليته] لا ينافي الارتقاء في الدين بارتقاء عقول البشر واستعدادهم لكمال الهداية، ونعتقد أن دين الإسلام جاء ليجمع البشر كلهم على هذه الأصول، ومن أهم وظائفه إزالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب ودعوتهم إلى الاتفاق والإخاء والمودة والائتلاف»، يُنظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 3. الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، ص 295-296، يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 313، 316-318؛ عبده، **رسالة التوحيد**، ص 156، 157.

79 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 148؛ يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 158، 164؛ عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 460.

80 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 144؛ يقول عبده في معنى كلية الدين: «الدين دين الله، وهو دين واحد في الأولين والآخرين، لا تختلف إلا صوره ومظاهره، أما روحه وحقيقته، مما طولب به العالمون أجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين فهو لا يتغير: إيمان بالله وحده، وإخلاص له في العبادة، ومعاونة الناس»، يُنظر: عبده، **الأعمال الكاملة** ج 3، ص 295؛ ويقول عبده تبريرا لضرورة العودة إلى «طبيعة الدين» المطلقة والخالصة: «عند النظر في أي دين للحكم له أو عليه في قضية من القضايا يجب أن يؤخذ ممحصًا مما عرض عليه من بعض عادات أهله أو محدثاتهم التي تكون لربما جاءتهم من دين آخر»، يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 276.

81 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 145.

82 عبده، «الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات»، ج 3، ص 268 وما بعدها.

لا يقدم لنا عبده، في متن **رسالة التوحيد**، مفهومًا تقنيا منطقيا ودقيقا لمعنى الرحمة الإلهية؛ لكنه، في مقابل هذا، يوحي لنا بما من شأنه أن يسلمنا إلى دلالاتها ومعانيها الثاوية بين مفاصل شبكة من المفردات الحمَّالة لمفاهيم تحيلنا، كلَّ مرة، على الرحمة الإلهية والبشرية على السواء. فرحمة الله، لدى صاحب **الرسالة**، ظاهرة في وحي ودين الله بمعناه الكلي، من حيث إن وحي الله أو تشريعه رعايةٌ لمصالح الناس ودرء أو رفع لمفاسد تكدر سيرورة حيواتهم، وهو، إلى ذلك كله، قيمٌ ومعانٍ سامية يقتضيه النظر العقلي السليم[83]. ويبلغ مظهر هذه الرحمة المتجلية في رعاية مصالح الناس والأخذ بما يحفظ اتزانهم مدى سامقًا في الإسلام نفسه وفق رؤية عبده[84]. ولنا أن نتصور عبده يجادل مُعيِّنًا عن قيمة التراحم في الدين الذي تدين به أصقاع مترامية وواسعة في عصره وعبر تاريخ طويل ممتدّ؛ فراح، من ثمة، يعدد مظاهر هذه الرحمة التي ظهر بها دين الإسلام عن الأديان أخرى، سيما اليهودية والمسيحية[85].

يعمد عبده إلى استعمال ما يشبه شبكة من المفاهيم ذات الدلالات المتداخلة أو المتفرعة عن مفهوم الرحمة؛ نحو «المساواة»، و«المحبة» و«المحاسنة»، و«الألفة»، و«اللطف»، و«الخير»، و«اللين»، و«المياسرة»، و«العطف»، و«الاتفاق» و«المودة» و«الإخاء» وغيرها. ولئن بدت كلها ذات بعد بشري فإنها، والحالة هذه، لا يمكنها إلا أن تكون وجهًا من الامتثال للأمر الإلهي، أو التزامًا بما شرّعه الله للناس في الإسلام خصوصًا، وفي ديني اليهودية والمسيحية قبلاً، مراعيًّا فيه مصلحة مجتلبة لهم خاصة، ومن ثمة لنا أن نجعل مدلولات كل تلك الكلمات المتداخلة الدلالات في مستوى من الرحمة المتعدية التي يكون فيها الإنسان المتشرع مُلازمًا بسببها محضَ تشريعاتٍ توافق وتؤالف عقلَه وتَدبُّره السليم[86]. فرحمة الله بما هي مظهر إلهي تجلى في وحدة الدين، بحسب عبده، لا تخص الإسلام وحده.

ومن هنا، فلا غرابة في كون الشرائع كلها متفقة «في الروح الذي أودعه الله» جميعها، «من تصحيح الفكر، وتسديد النظر، وتأديبَ الأهواء، وتحديد مطامح الشهوات [...] وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر، والتناصح في الخير والشر»[87]. ولا يزيد الإسلام هذه التجليات إلا وثاقة

83 عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 313.

84 يقول عبده: «ومن هذا تعلم أن سرعة انتشار الدين الإسلامي، وإقبال الناس على الاعتقاد به من كل ملة، إنما لسهولة تعقله، ويسر أحكامه، وعدالة شريعته، وبالجملة، لأن فطر البشر تطلب دينا، وترتاد منه ما هو أمس بمصالحها، وأقرب إلى قلوبها ومشاعرها، وأدعى إلى الطمأنينة»، يُنظر: عبده، ص 164؛ محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 4. في تفسير القرآن**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، ج 4، ص 349، 364؛ عبده، ص 147-148.

85 عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 276.

86 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 154.

87 المرجع نفسه، ص 154؛ يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 156.

من خلال رابطة «الإرشاد» و«التعليم» أمرًا بمعروف البر ونهيا عن منكر التدابر. ويعلل عبده انتشار الإسلام وبلوغه أصقاعًا وأفئدة كثيرة، مشرقًا ومغربًا، بدعوته اللينة وتشريعه الرحيم وعقيدته السمحة المبعدة عن الإيذاء والدماء، مستدعيا وقائع التاريخ وأحداثه في صورة أقرب ما تكون إلى الإلزام بواقع مثالي شيده حسن تمثل تعاليم هذا الدين[88]، فلقد كان الفاتحون من المسلمين إذا أخضعوا بلدًا ما واستوطنوه «عطفوا على المغلوبين بالرفق واللين، وأباحوا لهم البقاء على أديانهم، وإقامة شرائعهم آمنين مطمئنين»، لا يفرضون، بحسب عبده، دين الغالب وإن كانوا يدعون إليه بالحسنى، دون أن يمنعهم ذلك «محاسنة» غيرهم[89]، كل هذا دفع غير المسلمين إلى «النظر» في دعوى صدق الإسلام، التي ألفوها «لطفا، ورحمة، وخيرا ونعمة، لا عقيدة ينفر منها العقل»[90].

يصدر جدال عبده في مسألة صدق الإسلام وجدوى تعالميه، بالإضافة إلى الجدال عن جدوى الدين والتدين؛ عن تسليم قبْلي بكل ما يمكن أن تنطوي عليه التشريعات من قيم لها أبعاد أخلاقية رفيعة، دون أن يصادر ذلك عن مكامن الاتفاق والاتحاد في القيم الكبرى الحاصلة مماثلةً بين الإسلام وغيره من الأديان؛[91] بل إن ما قد يلاحظه قارئ كلام عبده هو تشبثه بما يقرب أن يكون مسلمة فطرية وبديهية، مقطوعًا بها لدى البشر جميعًا، بتلك القيم والمبادئ السامية التي يتفرع بعضها، كما قد بينا قبل، من دلالات الرحمة الواسعة التي نتبينّ منها أفعالا حسنة متعدية تربط بوثاقة فعلَ الطرف الرحيم بالمرحوم في علاقة الرحمة بأنحاء من المحاسنة والمحبة والمؤاخاة والألفة والمجادلة بالحسنى، ولا يجد عبده بدًّا من جعل هذه المعاني أوثق مداخل المجادلة في جدوى الدين والتدين في نفسه، مقابل استدلالات المتكلمين العقلية[92].

ويظهر من تفسيرات عبده لمفردة الرحمة، مضافةً إلى «الله»، أنها تدعم قوله بكون تشريع الله ذاته رأفة مهداة إلى البشر، تلحقها رحمات تأخذ أبعادًا متعددة كالجزاء والإحسان مقابل ما يعنّ للمكلّف؛ فرحمة الله، إذن، فعل إلهي متعد لا يقع دائمًا موقعًا واحدًا بالضرورة، وإنما يزيد بما يقتضيه حال المرحوم[93]، لكن ما يحفظ للإسلام خصيصة زائدة، بحسب صاحب **رسالة التوحيد**، تجوهر هذه التعاليم فيه، إلى حد صيرها «روحَ الإسلام» عقيدةً وتشريعًا؛ وعليه فلا غضاضة إذن

88 يُنظر مثلا: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 268-269.

89 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 160.

90 المرجع نفسه، ص 164، يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 162.

91 المرجع نفسه، ص 164.

92 قد لا تخفى على المتخصصين في دراسات علم الكلام ملاحظة جنس اللغة الكلامية التي اختار عبده أن يصيغ بها **رسالة التوحيد**؛ إذ تختلف هذه، في أنحاء كثيرة، عن اللغة التقنية التقليدية الميالة إلى التجريد، ويبدو أن عبده تخفّف من عبء الصرامة فحرّر نصًّا مهمومًا بإشكالات واقعية وعملية رآها أجدر بالمناقشة والتوضيح بالنسبة إلى عصره.

93 عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 4، ص 349، 360، 471، 472.

أن يكون من خلق المسلمين الواجب التمثل «العطفَ على من جاورهم» من غير أن «تستشعر قلوبهم عداوة لمن خالفهم»[94]. مقابل هذا، تبدو كل تلك الحوادث التاريخية وشواهد العداوات فيها، التي لا يمكن بحال أن ينكر عبده حصولها في تاريخ الإسلام خاصة؛ حيْدًا هامشيًّا فحسب عن روح الدين وجوهره «في سذاجته الأولى، وطهارته التي أنشأه الله عليها» قبل أن يكدره خطوب الناس وتصرفاتهم المتقلبة[95]. ويجد عبده نفسه مضطرًا لمناقشة مسألة انتشار الإسلام بقوة «السيف»؛ من حيث إن هذه المقالة تعود بالنقض على كل خصلة قيمية في الدين. ولعل أكثر خلاصات هذه المناقشة إثارةً تلك التي يقرر فيها صاحب **الرسالة** أن لا قيمة للدين نفسه إن مُحِّضَ تصوره في تصرفات المتدينين، ويصير متعينا أن نقيم فاصلاً واعيا بين الدين نفسه وحامليه ومعتنقيه الذين تعرض لهم ولتاريخهم حوادث لا علاقة لها بالدين «في سذاجته الأولى»[96].

خاتمة

إن جاز لنا صنع فذلكة لما مضى فقد يمكننا أن نقول بأن ثمة صنفين من الخطاب الكلامي فيما يخص القول في الرحمة الإلهية:

الأول، خطاب فني ومعرفيّ تفهم فيه صفة الرحمة، مضافة إلى الله، من جهة كونها مصطلحًا داخل نسق كلاميّ شديد التعالي والدقة في تخطيط القضايا العقدية، ولنا أن نتمثل هذا في صنيع المتكلمين وملخصاتهم الرفيعة لمسائل العقيدة والإيمان؛ حيث جعل بعضهم، كالمعتزلة والأشاعرة، رحمةَ الله صفة فعلية تفهم ضمن إطار النقاش المحتدم حول نظريات أفعال الله وصفاته المؤثرة في الوجود؛ أي صفتي القدرة والإرادة، وضمن نقاش طبيعة أسماء الله وفعله وما تستتبعانه من نظريات أخلاقيات. كل ذلك مضمن في بعدٍ ميتافيزيقي ومعرفي موثوق الصلة بتحليلات الوجود والعقل والوحي.

بعيدًا عن هذا، أو بموازاته، نقرأ الخطابَ الكلامي الثاني الذي لم يظهر مناقشة لمسألتنا بنحوٍ مماثل لما نراه في متون كلامية عتيقة؛ إذ بدا إبراز معالم الرحمة مهموما، عند بعض النهضويين المحدثين ممن استأنفوا هذا الخطاب، بما يشبه أن يكون جوابًا عن الإمكانات القيمية والأخلاقية التي يحملها هذا الدين إن تمت معايرته بمفاهيم أخلاقية تقع الرحمة، بإزاء مفاهيم أخرى، ضمنها، فلم يعد الالتفات أو التركيز على الحيثيات التجريدية والعقلية أو المناقشات الميتافيزيقية شيئًا ذا بال في الحجاج عن تصورات الدين والحاجة إليه مقارنةً بما تستتبعه هذه القيم من نتائج

94 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 163.

95 المرجع نفسه، ص 164.

96 يُنظر: المرجع نفسه، ص 169-172.

ذات علاقة بالأسئلة الوجودية التي يمكن أن تعترض متدينا، أو مسلمًا ما في نموذجنا الراهن[97].

وفق هذه الرؤية، ما عاد علم الكلام يبعث على الإقناع، والمسلمون في وقتنا هذا تحفهم أسئلة قَلبتْ رأسًا موجبات صحة قناعاتهم. والظاهر من كتاب عبده **رسالة التوحيد** أن عالمنا اكتفى من الكلام القديم بمجتزإ تجريدي جعله مدخلاً فحسب، قناعةً منه، لربما، بجدواه وأهميته في الإبقاء على **الرسالة** متنًا من جنس متون الكلام ومصنفاته؛ فراح، فيما بعدُ، يفصّل قضايا أخرى شائكة ومحدثة وملحة بالنسبة إلى عصره، بنزعة تميل إلى وضع مبادئ الأخلاق ومكارم القيم موضعًا شبيها بمبادئ العقل المجرد، فلئن كان مبدأ منع التناقض، مثلا، مُسلمًا به في استدلالات العقل واستنتاجاته فإن مبادئ الأخلاق والقيم المجردة، التي رسمت معالم الأديان في «سذاجتها الأولى» وحددت أوجها من المصالح والمفاسد المتوازنة والمعقولة، لا تقل معقولية عن مجرَّدات العقل ومسلماتِه.

وليست الرحمة، أو رحمة الله، هنا إلا استتباعًا لهذا من جهة مظهرين يسلمان إلى مسألة العلائق التي تنطوي عليها الأديان؛ فبالنسبة إلى محمد عبده يمكن لهذه العلاقة أن تأخذ نحوين من المظاهر: الأول، علاقة الرحمة التي خصها الله بالإنسان جنسًا ونوعًا، وذلك إذ شرع له التشريعات، وبعث له الأنبياء، وأنعم عليه بنعمة العقل ومدارك المعرفة[98] وجعل آفاق العالم بين يديه مستخلفًا؛ وثاني المظهرين، علاقة الرحمة، أو التراحم، المفترضة بين الناس داخل دين واحد أو أديان أو غيرهما، وهي إلى كونها مودة وعطفا وألفة ومحاسنة وغيرها، تنزلها من مظهرها الإلهي الأول إلى مظهر إنسانيّ خالص، لا يمكنها إلا أن تكون مقتضى «الفطرة» و«النظر» العقلي فيما يرى عبده، فتحصل من ثمة معقولية دعوى الحاجة إلى الدين.

97 ڤيلانت، ج 2، ص 1210، 1211.

98 تبدو مسألتنا هذه، وفي متن **رسالة التوحيد** لعبده، قريبة، معرفيا على الأقل، بمسألة كلامية يكاد الحديث عنها يكون نادرًا، نعني مسألة: ما حقيقة «نعمة الله» على الإنسان و«ما أول ما أنعم» الله به على خلقه مطلقًا؟ يرى متكلمون أن المدارك العقلية وبعضَ الصفات الفيزيولوجية هي أول «نعم» الله على الإنسان، لأنها ترشده إلى المنفعة وتجنبه الضرر، يُنظر: أبو بكر ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه (بيروت: بيروت دار المشرق، 1987)، ص 33-35؛ وغير خاف أن **رسالة التوحيد** تستند في أجزاء من حجاجها عن الدين إلى مسلمة علاقة الإنعام المفترضة بين الله والإنسان الذّي خُصّ، إنعامًا، بالفطرة والعقل، صحيح أنها لا تعيد مسألتنا المذكورة ولا تعرض لها، لكنها، وكما يتجلى غير مرة، تظهر ضمن بناءاتها المسكوت عنها.

قائمة المراجع

الآمدي، سيف الدين. **غاية المرام في علم الكلام**. تحقيق: حسن الشافعي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2010.

إبرناندیث، كروث. **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي**. ترجمة: عبد العال صالح. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

ابن أحمد، فؤاد. «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (2): سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية». الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية. 2021/04/27. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ok5vyT

ابن أحمد، فؤاد. «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: الجزء الأول، في نقد الاستشراق». الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية. 2021/03/28. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3on7yCd

ابن الملاحمي، محمود. **كتاب الفائق في أصول الدين**. تحقيق: فيصل بدير عون. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2016.

ابن الملاحمي، محمود. **كتاب المعتمد في أصول الدين**. تحقيق: مارتن مكدرمت وويلفرد مادلونج. لندن: الهدى، 1991.

ابن حمادي، عماد. **المعتزلة وتجربة التجديد الديني**. تونس: دار السلام، 2016.

ابن حمودة، عمار. «أثر المعتزلة في فكر محمّد عمارة: الآثار الدينيّة». مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2016/01/22. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3BMqXzv

ابن حمودة، عمار. **أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2014.

ابن فورك، أبو بكر محمد. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**. تحقيق: دانيال جيماريه. بيروت: بيروت دار المشرق، 1987.

ابن متويه، أحمد. **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**. تحقيق: دانيال جيماريه. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009.

ابن متويه، أحمد. **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأوّل**. تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية-دار المشرق، 1965.

أرسلان، شكيب. **النهضة العربية في العصر الحاضر**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2020.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011.

البختي، جمال علال. **الدرس الكلامي في السياق المعاصر**. تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث، 2021.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين**. بيروت: دار العلم للملايين، 1993.

البطحاني، يحيى. **زيادات شرح الأصول**. تحقيق: كاميلا آدانغ ولفرد مادلونغ زابينا اشمدكه. ليدن/ بوسطن: دار بريل للنشر، 2011.

البلخي، أبو القاسم. **المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**. تحقيق: حسين خانصو ورابح كردي وعبد الحميد كردي. عَمَّان: دار الفتح وللدراسات والنشر، 2018.

تيمور باشا، أحمد. **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019.

الجشمي، الحاكم أبو سعد. **التهذيب في التفسير**. تحقيق: عبد الرحمن السالمي. القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2019.

الحداد، محمد. **محمد عبده – قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**. بيروت: دار الطليعة، 2003.

حنفي، مصطفى. «من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة: في تجربة التأسيس العقلاني لفلسفة الدين». مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2015/04. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/41SNZ2o

الراوي، عبد الستار. **العقل والحرية – دراسة في فكر القاضي عبد الجبار**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

الرفاعي، عبد الجبار (تحرير). **علم الكلام الجديد**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين/ تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016.

الرفاعي، عبد الجبار. **تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2010.

الرويجل، مصطفى. «في استعادة مكانة العقل: محمد عمارة مستأنفًا مشروع رواد النهضة». مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2017/04/04. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3q3qJBH

الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: عبد الستار فراج. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1966.

الزمخشريّ ، أبو القاسم. **الكشّاف**. تحقيق: عادل عبد الموجود علي عوض. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998.

الزمخشريّ، أبو القاسم. **كتاب المنهاج في أصول الدين**. تحقيق: سابينا شميدكه. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007.

الشمري، غازي محمود. **الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية**. دمشق: دار النوادر، 2012.

شميتكه، زابينه (تحرير). **المرجع في علم الكلام**، ترجمة: أسامة شفيع السيد. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

عبد الباقي، محمد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة: دار الحديث، 1945.

عبد الجبار، القاضي أبو الحسن. **المغني – كتاب التعديل والتجوير، قـ. الأول**. تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور. القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962.

عبد الجبار، القاضي أبو الحسن. **المغني – كتاب المخلوف**. تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد. القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 3. الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**. تحقيق وتقديم: محمد عمارة. بيروت: دار الشروق، 1993.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 4. في تفسير القرآن**. تحقيق وتقديم: محمد عمارة. بيروت: دار الشروق، 1993.

عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. تحقيق: محمود أبوريّه. القاهرة: دار المعارف، 2003.

علال، خالد كبير. **جناية المعتزلة على العقل والشرع**. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2011.

العوا، عادل. **المعتزلة والفكر الحر**. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1980.

فودة، سعيد. **الموقف – قراءة نقدية لأهم الأصول في الفكر الإسلامي العربي**. عَمان: دار الرَّازي للطباعة والنشر، 2002.

قراملكي، أحد. **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**. ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2002.

مانكديم، أحمد. **شرح الأصول الخمسَة**. تحقيق: عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 2006.

مجموعة مؤلفين. **الفكر الفلسفي في مائة سنة**. تحرير: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية. بيروت: الجامعة الأمريكية، 1962.

مجهول. **شرح التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**. تقديم: زابينه اشميتكه ونصرالله پورجوادي. طهران: موسسهٔ پژوهش حكمت وفلسفـهٔ ايران-برلين: 2006.

نادر، ألبير نصري. **مدخل إلى الفرق الإسلامية**. بيروت: دار المشرق، 1989.

ويسنوفسكي، روبرت. «جانب من المنعطف السينوي في علم الكلام». ترجمة: هشام بوهدي، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية. 2021/07/04. شوهد في: 2023/03/14، في: https://bit.ly/3Oxwjq6

Daniel Gimaret, "Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires", *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), p. 47-96.

التطور الدلالي لمفهوم الرحمة وإمكانه التفسيري في السياق الكلامي الكلاسيكي

عبد الإله بوديب*

doi:10.17879/mjiphs-2023-5016

ملخص

يحظى مفهوم الرحمة بحضور كثيف داخل النصوص الإسلاميّة -القرآن والحديث-، إلا أنه بالنظر إلى العديد من العوامل الثقافيّة والسياسية، لم يكن كافيا جعلُ الرحمة أساسًا للنظر الدينيّ، خصوصًا في المدونات الكلاميّة التقليدية، ما قيَّد حضور الرحمة كخلق أساسيّ في الفترة المبكرة من الإسلام، وهي الفترة التي كانت تتشكل فيها أولى المذاهب الكلاميّة. ستعلي المعتزلة من قيمة العدل وتبني على أساسه جل منظومتها العقدية، ولن يكون للرحمة في هذا السياق أيّ قيمة تذكر سوى صلاتها الطفيفة بقاعدة اللطف الإلهي؛ أما في السياق الأشعريّ فسيكون للرحمة حضور أكبر كإرادة خيّرة يمكن تفعيلها من قبل الله بحسب مشيئته من غير قيود العدل والاستحقاق الاعتزالي؛ وسيؤديّ تفاعلُ الكلامِ المتأخرِ مع التصوف، إلى تسرب مفهوم الرحمة لبعض المدارس الكلاميّة والصَوفيّة المَتأخرة، التي سيكون للرحمة فيها دور أساسيّ في مقاربة عدد من الإشكالات الكلاميّة الحساسة، كمصير الإنسان الأخروي. تروم هذه الدراسة تتبع التطور الدلالي لمفهوم الرحمة من خلال الإجابة عن الإشكالات الآتية: الحمولة الدلاليّة التي يكتسيها مفهوم الرحمة في السياق الكلامي؛ الأسباب الكامنة وراء الحضور المحتشم لمقولة الرحمة في الجدل الكلاميّ المبكر؛ كيف يمكن تفسير حضورها كمقولة أساسيّة في المدارس الكلاميّة المتأخرة صوفيّة كانت أو أثرية/ نصية؛ وإلى أيّ حد تم استثمار هذه المقولة في مقاربة الإشكالات الكلاميّة آنذاك.

كلمات مفتاحية: الرحمة؛ المعتزلة؛ الأشعرية؛ التصوف

* باحث في علم الكلام في السياقات الإسلاميّة ما قبل الحديثة، جامعة مولايّ إسماعيل بمكناس، المغرب.

The semantic change of Mercy and its hermeneutical potential in the classical Islamic theological context

Abdelilah Boudib*

Abstract

The concept of *Mercy* is heavily present in Qurʾān and Hadiths, but given the many cultural and political factors, it was not enough to make *Mercy* the basis of religious consideration, particularly in Islamic theological traditions. The Muʿtazila concentrated on the value of justice *al-ʿadl* and based most of their doctrinal system on it, and mercy in this context has no value other than its slight links with the rule of divine providence; While mercy is present in the Ashʿarī theology as a will for good that can be activated by God according to His will without the restrictions of *al-ʿadl*; The interaction of islamic theology with Sufism led to the presence of the concept of mercy in certain theological and Sufi schools, in which mercy played a fundamental role to deal with a number of sensitive theological issues, such as the eschatological destiny of humankind. This study aims to trace the semantic development of the concept of mercy by dealing with the following issues: the meaning of the concept of mercy in the Islamic theological context; the reasons for the infrequent presence of mercy in the early debates of Islamic theologians; how to interpret its presence in later theological schools during the 11th and 12th centuries CE?

Keywords: Mercy; Muʿtazila; Ashʿarī; Sufism

* Researcher in Islamic theology in the pre-modern period, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco.

مقدمة

تكتسي الرحمة حضورًا مميزًا في السياق الفكريّ المعاصر، ما يجعلها موضوع اهتمام كثيرٍ من الباحثين والمفكرين المهتمين بالدراسات الإسلاميّة وقضايا الإسلام بشكل عام. وقدَ ساهمت عدد من السياقات في توجيه الاهتمام الحاليّ بمفهوم الرحمة في الإسلام، لا أقل من أن نشير إلى الانفتاح المعاصر على التفكير الدينيّ المسيحي؛ إما بشكل مباشر من خلال أدبيات مفكرين وفلاسفة ولاهوتيين مسيحيين، أو بشكل غير مباشر من خلال عدد من الكتابات الفلسفيّة التي تمتلك جذورا أو أصولا لاهوتيّة مسيحية[1]. بالإضافة إلى الموجات المتحيزة التي حاولت الحكم على تاريخ الإسلام والإسلام نفسه، من خلال وصف القرآن بأنه كتاب عنف، وأن آياته هي السبب الأساسيّ لظهور الجماعات العنيفة حول العالم، فكان لا بد أن تقابَـل هذه الحملةُ بردود فعل من قبل المسلمين الذين لم يتعرفوا قط على هاته النسخة العنيفة من القرآن والإسلام.

لكن يبقى في تقديريّ العامل الأساسيّ الذي جعل من الرحمة موضوعا للتفكير الإسلاميّ، هو ازدهار البحث القرآنيّ منذ نهايات القرن التاسع عشر إلى حدود اللحظة، فقد كان القاسم المشترك بين مختلف دعوات الإصلاح التي عرفها العالم الإسلاميّ باختلاف توجهاتها ومدارسها هو العودة إلى المصادر الأساسيّة للإسلام وعلى رأسها القرآن. فكانت النتيجة الطبيعية، لهذا الاهتمام بالنص القرآنيّ ومحاولات استنطاقه، الالتفاتُ لمصطلح الرحمة، نظرا لحضوره الكثيف والمتكرر بشكل دال على أن القرآن قد اهتم بالرحمة وجعلها أحد مكونات التفكير الدينيّ الإسلاميّ ودعوته.

لكن هذا الحضور ليس نهايّة الطريق كما قد يظن البعض، بل هو مجرد بدايّة تسوغ لنا بحث هذا الموضوع والتساؤل بصدده، فإذا علمنا أن الرحمة كمصطلح قرآنيّ أصيل قد استعمل في موارد كثيرة منسوبا إلى الذات الإلهيّة على شاكلة اسم إلهي كما نجده في «الرحمن» و«الرحيم»، أو على شاكلة صفة إلهيّة كما نجده في «رحمتي» و«رحمة الله». وبما أنَّ الذات الإلهيّة كانت ولا تزال الموضوع الأساسيّ لعلم الكلام الإسلامي، فإن الحاجة إلى بحث مدلول هذا المصطلح في السياق الكلاميّ يبدو أمرا ملحّا للتعرف على الاستعمالات التي حظيت بها الرحمة في هذا السياق، وهل كانت وفيّة للحضور القرآنيّ الكثيف؟

1 يُنظر على سبيل المثال أطروحة الفيلسوف الأمريكيّ مايكل ألين غيلسبي:
Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

كما أن كثيرا من القضايا المعاصرة اليوم؛ التي ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الرحمة، وتعد في نظر كثيرين من عوائق تحديث المجتمعات الإسلامية، تتخذُ طابعا كلاميًّا بامتياز، كالموقف من غير المسلمين، وهو ما كان أيضا موضوعا للتفكير في العصور الإسلاميّة ما قبل الحديثة، إلا أن أُفُقه وسياقه يختلف بشكل أو بآخر عن رهاناتنا الحديثة، فكان من الطبيعيّ أن نتساءل عن الأدوار التي قام بها مفهوم الرحمة تاريخيا في معالجة بعض الإشكالات الكلاميّة كالمصير الإنسانيّ الأخرويّ.

أولا. الرحمة في السياق الكلاميّ المبكر: بين نصوص الوحيّ ومقالات المتكلمين

1. الرحمة في النص القرآنيّ

بغض النظر عن الجدل القديم-الحديث حول صلة النص القرآنيّ بمناهج ونتائج علم الكلام الإسلامي، إلا أن المتفق عليه، أن القرآن قد أثر تأثيرا ملحوظا على الأعمال الكلاميّة الكلاسيكيّة في مختلف السياقات حتى المتأخرة منها؛ والتي عرفت ميلا كبيرا نحو منتجات الفلسفة والتصوف[2]، لذا كان لا بد من النظر إلى الرحمة في النص القرآني، كمدخل أساسيّ للتوصل إلى مدى حضور مفهوم الرحمة في السياق الكلاميّ المبكر.

لقد حاول عدد من الباحثين المعاصرين الدعوة إلى ما يمكن أن نسميه بإسلام الرحمة، كردة فعل على دعاوى أطروحة إسلام العنف والكراهيّة أو في سياق التصديّ لأفكار بعض الجماعات المتطرفة، وقد ركزوا في الغالب على حضور «الرحمة» المُعجميّ أو المصطلحيّ -بتعبير مدرسة الدراسات المصطلحيّة في المغرب- في النص القرآني[3]، وقد انتهت تلكم الدراسات إلى أن القرآن يضم بكثافة ملحوظة مصطلح الرحمة، بحيث تزيد موارده عن 300 موضع[4]، فضلا عن المصطلحات القريبة من دلالة الرحمة، كالعفو والبر والإحسان والرأفة.

2 يمكن الإحالةُ في هذا الصدد على عملين لأهم متكلم أشعريّ متأخر في السياق السني؛ فخر الدين الرازي، ويتعلق الأمر بعمليه: **مفاتيح الغيب** والمعروف عادة بالتفسير الكبير، و**رسالة في ذمّ لَذَّات الدنيا**.

3 يُنظر على سبيل المثال: عبد الجبار الرفاعي، **الدين والاغتراب الميتافيزيقيّ** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين ولبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 2019)، ص 27.

4 المرجع نفسه؛ وللاطلاع بشكل مفصل ومقارن على هذا الحضور المُعجميّ ودلالاته ومقارنته ببعض الصفات الأخلاقيّة الأخرى، يمكن الإحالة على بحوث المؤتمر الدوليّ عن الرحمة في الإسلام سنة 2016، وقد نشرت في 12 مجلدًا وضمت 132 بحثا: يُنظر: مجموعة مؤلفين، بحوث المؤتمر الدوليّ عن الرحمة في الإسلام، قسم الدراسات الإسلاميّة بجامعة الملك سعود، المملكة العربيّة السعودية، 07-2016/02/08، شوهد في 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ItT0ro؛ يُنظر أيضا: عمران عزت يوسف بخيت، «الرحمة الإلهية: دراسة قرآنية»، رسالة ماجستير، كليّة أصول الدين بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2009.

لكن هذا الحضور الكميّ يفتقر إلى تأسيس منهجيّ كفيل بتحويل هذا الحضور اللفظيّ إلى حضور دلاليّ قوي، بإمكانه فعلا أن يؤسس لفهم رحيم للإسلام، وهكذا يُطرح أمام هذا الحضور المُعجميّ ثلاثة تحديات:

التحديّ الأول: التوفر على أداة منهجيّة قادرة على تحويل الحضور اللفظيّ إلى حضور معنويّ، إذ يبدو أن عددًا من الكتابات المعاصرة التي تحاول الدفاع عن رحمة الإسلام تكتفيّ عادة، بالحديث عن الحضور المُعجميّ الكثيف، لتُؤكد على مركزيّة الرحمة في القرآن دون أن تُبرِّر هذا الانتقال أو تبْنيَه على أسسه معرفيّة متينة، تجعله يحظى بقبول في الأوساط العلمية، بعيدا عن التصنيفات الجاهزة المتعلقة بالتأثر بالفكر الحداثيّ الغربي. إلا أن العودة إلى المدونة الأصوليّة التراثيّة خصوصًا عند أبيّ إسحاق الشاطبيّ (790هـ/ 1388م) في نصه المهم **الموافقات**، نجده يمدنا بأداة منهجيّة بالغة الأهمية، هي «الاستقراء المعنوي»، وللتأكيد على أهميتها فقد اعتبر الشاطبيّ الأدلةَ التي تُنتجها هذه الأداة هي الوحيدةُ المعتبرة في ميدان أصول الفقه، يقول: «إنما الأدلة المعتبرة هنا، المستقرأةُ من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق؛ ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي»[5]. لذا فإن اعتماد على هذه الأداة وحُسن استثمارها في هذا السياق، قد يفيد في تجاوز هذا التحدي.

التحديّ الثاني: ضبط العلاقة بين القيم الكليّة أو الكبرى في القرآن، فإذا كانت الرحمة تشكل معنى أو قيمة إسلاميّة كليّة أو كبرى، بإمكانها توجيهنا عند التعامل مع أحكام الإسلام وتعاليمه، فمما لا شك فيه أن القرآن كما يضم حضورًا قويًّا للرحمة يضم أيضا حضورًا قويًّا وبارزًا لقيمة العدل، هذه القيمة التي أثرت تأثيرا ملحوظا في عدد من الفرق الإسلاميّة كالمعتزلة؛ الذين عرفوا بأهل العدل والتوحيد. فكيف بإمكاننا ضبط العلاقة بين هاته القيم الكبرى؟ أو بتعبير الشاطبيّ بين هاته الكليات؟ لقد وضح الشاطبيّ باستفاضة طريقة التعامل السليمة مع الكليّ في علاقته بالجزئي[6]، لكنه باستثناء إشارات قليلة لم يركز على إشكاليّة الكليّ في علاقته بالكلي؛ والتي نجد لها ارتباطا وثيقا بإشكال علاقة الرحمة بالعدل، فالرفاعيّ على سبيل المثال يجادل بأن الرحمة وإن لم تكن بديلا عن العدالة، فإنها أوسع منها وأشمل[7]، فهو يدعو إلى عدالة موجهة بالرحمة أو بتعبير آخر عدالة رحيمة، في مقابل هذا الرأيّ نجد الراغب الأصفهانيّ (ت. 502هـ/ 1108م) يرى أنَّ «العدالة إذا تقوت تُولّد الرحمة»[8]، فالعدالة بنتٌ وأصل للرحمة حسب تصور الأصفهاني.

5 أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: الحسين آيت سعيد (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017)، ج 2، ص 46-47.

6 المرجع نفسه، ج 4، ص 62-6.

7 الرفاعي، ص 21-24.

8 الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو زيد العجميّ (القاهرة: دار السلام، 2007)، ص 116.

التحديّ الثالث: التحديد الدلاليّ لمصطلح الرحمة في القرآن. فقد يكون هذا التحديّ امتدادا للتحديّ السابق، فرغم الاتفاق المبدئيّ على مركزيّة الرحمة في الخطاب القرآني، بل وشموليتها لكل شيء كما ورد في سورة الأعراف ﴿ورحمتيّ وسعت كل شيء﴾ [الأعراف 7: 156] إلا أن الاختلاف الحقيقيّ يبرز في مدى عموم الرحمة الإلهيّة وشموليتها لكل شيء، أيّ هل يدخل في هذه الرحمة أيضا المخالفون لتعاليم الله؟ نجد أنفسنا إزاء هذا السؤال أمام موقفين رئيسيين: الأول يرى أن الرحمة رغم كونها تلحق الجميع، إلا أن الرحمة الخاصة بالمؤمنين تمتاز بأنها تلحقهم في الدنيا والآخرة، بينما تقتصر الرحمة التي تلحق بالكفار على الدنيا دون الآخرة، وهذا الموقف هو الذي ساد في العالم الإسلاميّ في أزمنة ما قبل الحداثة، ولا زال يشكل موقف الكثيرين إلى حدود هاته الفترة؛ أما الثاني، فيرى أن الرحمة ليست حكرا على المؤمنين، بل تعم الكافرين أيضا.

إن الإجابة عن هذه التحديات الثلاثة تبقى في اعتقادنا ضروريّة قبل التأسيس لأيّ فهم رحيم للإسلام، لذا كان لا بد من لفت الإنتباه لها.

2. الرحمة في السياق الكلاميّ المبكر

2. 1. هامشيّة الرحمة في الجدل الكلاميّ المبكر

لم تكن الرحمة منذ نشأة الجدل الكلاميّ في المجتمعات المسلمة مثارًا لنقاش مدويّ أو مستندًا لتوجه كلاميّ معين، فبالعودة إلى عمل أبيّ الحسن الأشعريّ (ت. 324هـ/ 936م) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الذي يعد أحد أقدم المصادر التي تؤرخ بشكل أمين -نسبيا- للآراء الكلاميّة المبكرة ، نجد أن الأشعريّ لم يشر إلى الرحمة كموضوع للخلاف الكلاميّ إلا في سياقين يتيمين، نورد أحدهما هاهنا كاملا، يقول الأشعريّ:

> «هل يقال: لم يزل رحيما؟ واختلفوا في رحيم: فقال قائلون لم يزل الله رحيما؛ وقال قائلون الرحمة فعل ولا يقال لم يزل رحيما.
> هل يقال: لم يزل غير رحيم؟ واختلف الذين زعموا أن الرحمة فعل، هل يقال لم يزل البارئ غير رحيم؟ فأجاز ذلك بعضهم»[9].

هذا كل ما ورد بخصوص الرحمة في **مقالات الإسلاميين**، ويمكن أن نستشف من خلال هذا النص، أنه كان هناك جدلا مبكرا حول اعتبار الرحمة صفة ذات: جوهريّة وملازمة للذات؛ أو صفة فعل: يفعلها الله بمشيئة واختياره أو تبعا لصفة ذاتية، وهو نفس الجدل الذي سيتسرب إلى الأوساط الأشعريّة فيما بعد.

9 عليّ الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ج 2، ص 419.

بالإضافة إلى هذا النقاش كان هناك جدل، بين القائلين بأنها صفة فعل، حول جواز التلفظ بأن الله «لم يزل غير رحيم» فأجاز بعض المتكلمين هذا الإطلاق.

ويمكن أن نستفيد من هذا النص التاريخيّ أن النقاش حول الرحمة كان هامشيا خلال الفترة المبكرة لعلم الكلام، ووصلت هامشيته إلى حد القول بأن عدم الرحمة هو الإطلاق الحقيقيّ الذي يعبر عن علاقة الذات الإلهيّة بصفة الرحمة.

2. 2. الرحمة خلفيّة للجدل الكلاميّ المبكر: إمكان لم يتحقق

مما لا شك فيه أن من أولى النقاشات التي عرفها علم الكلام الإسلاميّ في أوائل نشأته، ذلك الجدل الذي عرف تاريخيا بالوعد والوعيد وبسببه وُسمت جملة من المذاهب الكلاميّة بـ«الوعيديّة»، وهو أيضا أحد أصول المعتزلة الخمسة، ويناقَش تحت هذا الأصل؛ دلالة الوعيد القرآني، هل يجوز عدم إنفاذه أم لا بد من إنفاذه؟، هذا بشكل عام، أما بشكل خاص فهو يهتم بنقاش المصير الأخرويّ لمرتكبي الكبائر من المسلمين.

وقد كان الخوارج سباقين إلى إثبات الوعيد، واعتبار مرتكبي الكبائر، الذين لم يتوبوا على الأقل، ممن يستحقون العذاب الأبديّ الأخرويّ، في مقابل هذا الرأي جاء المرجئة ليقولوا بأن الإنسان مهما ارتكب من الذنوب والمعاصي فإنه لا يسمح بتكفيره ولا يمكن بحال أن يبقى مخلدًا في النار، بل إن بعض المرجئة قد نقل عنه أنه لا «يدخل مؤمن النار»[10] بشكل مطلق، أو على الأقل قد يصيبه شيء خفيف من عذاب النار عند مروره على الجسر المؤدي إلى الجنة «الصراط»[11]، دون أن يخلد في النار. لكننا لا نعلم إن كان هذا الرأي الذي تبنته المرجئة يستند إلى تصور رحيم للذات الإلهيّة أو كان مجرد رد فعل مقابل غلو الخوارج والمعتزلة، أو أنه كان نتيجة استنتاجاتهم العقليّة الخالصة وهو ما نميل إليه.

لكن الذي لا يمكن الشك فيه أن إمكان «العفو الإلهي» عن المؤمنين كان حاضرًا في صميم التفكير الإرجائي، إذ أن فكرهم قائم بالأساس على عدم الجزم بالأحكام الأخرويّة مع تسويغ احتماليَ العفو والعقوبة. لكن دون أن نمتلك أيّ إشارات قويّة حول تصور المرجئة لعلة العفو الإلهي، هل هي راجعة إلى الحريّة الإلهيّة المحكومة بمنطق التجويز[12] كما هو الحال في الفكر الأشعري؟ أم أنها قائمة على تصور رحيم للذات الإلهية؟

10 عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلانيّ (بيروت: دار المعرفة، 1404هـ)، ج 1، ص 140.

11 المرجع نفسه، ص 140.

12 للطلاع بشكل مفصل على نظريّة التجويز في الفكر الأشعري، يُنظر: سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربيّ الإسلاميّ** (بيروت، دار المنتخب العربي، 1992).

وأيا ما كان، فالمرجئة من خلال المتكلم الشهير الجهم بن صفوان (ت. 128هـ/ 746م) ستصبح أول مذهب يرى أن العذاب والنعيم الأخرويّ لن يدوما إلى الأبد. وسيخضع طيف واسع منهم إلى العقيدة الجبريّة المطلقة، التي يبدو أنه كان من ورائها التفويض المطلق للحكم الإلهي. ليبقى دافع هذه الرؤيّة على المستوى المعرفيّ غامضا كما تقدم.

وعلى الرغم من أن هذا السياق الكلاميّ حول «الوعيد القرآني/ الإلهي» كان بإمكانه أن يكون فضاء خصبا لإثارة موضوع الرحمة الإلهية، رغم عدم تحققه بالنظر إلى وجود أسباب متعددة، إلا أن بمقدورنا إعادة التفكير فيه اليوم على ضوء مفهوم الرحمة الإلهية.

إن هذا الإمكان الذي نقصده في هذا السياق[13] هو ما نظّر له الفيلسوف الألمانيّ الشهير هيغل في كتابه العقل في التاريخ حيث ميز فيه بين المبدأ المغروس وتحقق هذا المبدأ في الواقع الفعلي[14]، وكما طبقه هيغل على «الحرية»[15] فإن بإمكاننا تطبيقه على «الرحمة». فالرحمة كانت مبدأ مغروسا في النص القرآنيّ والحديثيّ، إلا أن ظروف الواقع آنذاك وسياقاته لم تكن لتسمح بظهورها كقيمة مهيمنة وحاكمة.

وللتعرف على العوامل التاريخيّة التي حالت دون ظهور الرحمة كمفهوم أساسيّ في التفكير الدينيّ المبكر، لا بد من العودة إلى دراسة البنية القيميّة للمجتمع الإسلاميّ في فترته الأولى؛ وهو الأمر الذي قام به المفكر المغربيّ محمد عابد الجابريّ في دراسته العقل الأخلاقيّ العربيّ: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربي، ففي هذا العمل يحيلنا الجابريّ إلى أنماط متعددة من القيم كانت حاضرة وبقوة في المجتمع الإسلامي؛ الأول: الموروث الفارسيّ، الذي سيفرز لنا أخلاق الطاعة؛ والموروث اليوناني، الذي سيفرز لنا أخلاق السعادة؛ والموروث الصوفي، الذي سيفرز لنا أخلاق الفناء؛ والموروث العربي، الذي سيفرز لنا أخلاق المروءة، هذا بالإضافة إلى ما سماه بالموروث الإسلاميّ الخالص. مما يعني أن النص القرآنيّ أتى في سياق منظومة قيميّة تعلي من شأن المروءة «المجتمع العربيّ الأول».

وعلى الرغم من الصعوبات التي تواجهنا في تعريف المروءة فإنها تبقى عبارة عن خُلق قريب من معنى «النبل» في السياق الأوروبي، وهي مجموعة من الخصال التي تهيء صاحبَها ليكون مسموع الكلمة في عشيرته، تمهيدا له لينال السيادة والزعامة في القبيلة حسب تحليل الجابري[16]،

13 أدين بالتعرف إلى هذه الفكرة للدكتور محمد المختار الشنقيطيّ من خلال اطلاعيّ على عمله الفكري: الأزمة الدستورية، يُنظر: محمد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستوريّة في الحضارة العربيّة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربيّ** (الدوحة: منتدى العلاقات العربيّة والدولية، 2018)، ص 54، 55.

14 فريديريك هيغل، **العقل في التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 89.

15 المرجع نفسه، ص 88.

16 محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقيّ العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربيّة (بيروت: مركز

فهي تنتمي إلى ما أسماه نيتشه بأخلاق القوة أو أخلاق السادة[17]؛ التي يمكن أن تضم لائحة طويلة من الأخلاق كالكرم والشجاعة والحلم والصبر وغيرها، لكن دون أن تتضمن بالتأكيد خلق الرحمة؛ الذي ينتمي إلى أخلاق الضعف أو العبيد حسب نيتشه[18].

لذا لم يكن في ظل منظومة تتبنى أخلاق القوة «الثقافة العربية» مجال واسع لقيمة الرحمة، والمدونةُ الحديثيّة تحتفظ لنا ببعض لحظات هذا الصراع بين أخلاق القوة العربيّة وأخلاق الإسلام[19]، فإذا أضفنا إليها الأخلاق الفارسيّة واليونانيّة التي شكلت جزءًا كبيرًا من التفكير والممارسة الأخلاقيّة في القرون الأولى للإسلام، سيصبح غياب مفهوم وقيمة الرحمة على مستوى الجدل الكلاميّ المبكر والتفكير الدينيّ بشكل عام أمرا مفهومًا ومبررًا.

بالإضافة إلى هذه العوامل السوسيو-ثقافيّة فإن التحديات السياسيّة التي واجهت المجتمع الإسلاميّ المبكر، إما في شكل صراع داخليّ على السلطة أو تنافسيّة سياسيّة مع الإمبراطوريات المجاورة، جعل النسيج المجتمعيّ آنذاك قابلا بل ومحتاجا إلى إشاعة أخلاق القوة على حساب أخلاق التعاطف.

ثانيا. دلالة الرحمة في السياق الكلاميّ

بما أن الرحمة كما تقدَّم لم تحظ باهتمام كبير من طرف المتكلمين فإننا لا نجد سوى إشارات قليلة عارضة، لكن بإمكاننا أن نتلمس مدلولات الرحمة عند المتكلمين من خلال تتبع المدونات التفسيريّة وشروحات الحديث وأدبيات «شرح أسماء الله الحسنى» بالإضافة إلى المصنفات الكلاميّة الصرفة.

1. الرحمة في الفكر الأشعريّ الكلاسيكي

يبدو أن مفهوم الرحمة في الفكر الأشعريّ اتخذ منذ الوهلة الأولى لنشأته مع مؤسسه أبو الحسن الأشعريّ (ت. 324 هـ/ 936م) منحى تأويليًّا[20]، بحيث أن الأشاعرة رفضوا أن يصفوا الله

دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 533.

17 سنأخذ -بشكل إجرائي- بتقسيم نيتشه لنظم الأخلاق في التاريخ محل تسليم أوليّ، مع التحفظ على الأحكام التي يلبسها نيتشه لكل نوع.

18 فريديريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**، ترجمة: جزيلا فالور حجار (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 247-250.

19 عن عائشة رضيّ الله عنها قالت: «قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: أتقبلون صبيانكم؟ فقال: نعم، فقالوا: لكنا والله ما نقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أو أملك إن كان الله نزع من قلوبكم الرحمة» [متفق عليه].

20 أبو بكر البيهقي، **كتاب الأسماء والصفات**، تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثريّ (القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، [د. ت.])، ص 184.

بمعانيّ الرحمة اللغويّة التي تحيل على معانيّ الرقة والتحنن، وما يصاحبها من الانكسار والتألم للمرحوم، واعتبروها معانيّ خاصة بالمخلوقات، والله سبحانه وتعالى منزه عنها[21]، لذا عمدوا إلى إرجاع مدلولها إلى صفة الإرادة، فرأوا أنّها إما إرادة الإحسان، وهذا هو التصور السائد، أو أنها الإحسان نفسه. فعلى الرأيّ الأول تكون الرحمة من صفات الذات، وعلى الرأيّ الثانيّ تكون الرحمة من صفات الأفعال[22].

استوفى أبو بكر ابن العربيّ المعافريّ (ت. 543هـ/ 1148م) في عمله المهم الأمد الأقصى في شرح الأسماء الحسنى، النقاشات الأشعريّة الكلاسيكيّة حول صفة الرحمة، فبعد أن عرض وجهتيّ النظر السابقتين حول مدلول صفة الرحمة الإلهية، عرج على الأدلة التي استند إليها أصحاب الرأيّ الثاني، فهم يرون استنادًا إلى الحديث النبويّ «ورحمتي سبقت غضبي» أن هذا دليل على أن الرحمة هي الإحسان الإلهي نفسه، إذ أن التسابق من خصائص الأفعال، وأيضا حديث «إن الله خلق مائة رحمة» والخلقُ أيضا من خصائص الأفعال، كما أن المعانيّ البشريّة التي تدل عليها الرحمة تجعلنا ننزه الذات الإلهيّة عن أن تكون الرحمة من صفاتها الذاتية[23].

أما أصحاب الرأيّ الأول؛ الذين يرون بأن الرحمة صفة ذاتيّة لله، وأنها بمعنى إرادة الإحسان أو الإنعام، فيستندون إلى أن الإنعام قد يوجد مع الإكراه ولا يسمى ذلك رحمة، كما أن الرحمة لا بد أن تتضمن مع الإنعام قصد وإرادة إلحاق هذا الإنعام بالمرحوم، لذا لا بد أن تكون الرحمة هي إرادة الإنعام، وهو قول أهل السنة حسب ابن العربي[24]. لكن هذا الرأيّ يعترضه إشكال: كيف يمكن أن تكون الرحمة أزليّة رغم أنه كانت هناك فترة وجوديّة ليس فيها إلا الله -حسب التصور الكلاميّ الشائع-، ومعلوم أن الرحمة لا يكون لها معنى إلا إذا وجد كائن مرحوم؟

إذن، في التصور الأشعريّ تكتسي الرحمة مدلول إرادة الإنعام، وهذه الإرادة صفة ذاتيّة من صفات الله، إنها عبارة عن الإرادة الإلهيّة الخيّرة وهي إحدى الصفات الجوهريّة الخاصة بالله، التي لا تنفك عنه. وعلى الرغم من أن هذا التصور يجعل من الرحمة صفة جوهريّة إلا أنه يحيلها إلى الصفة المركزيّة حسب التصور الأشعري، صفةِ الإرادة، فإذا كان جعل الرحمة صفة جوهريّة قد يوحي بأننا أمام تصور إيجابيّ حول الرحمة، إذَا ما تجاهلنا أن هذه الرحمة الأشعريّة لا يحركها أيّ إحساس إلهي بالتعاطف، فإننا ما أن نعلم أن الانتقام أو الغضب الإلهي حسب

21 أبو عبد الله السنوسي، **شرح الأسماء الحسنى**، تحقيق: نزار حماديّ (بيروت: مؤسسة المعارف، 2008)، ص 27.

22 المرجع نفسه.

23 أبو بكر المعافري، **الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى**، تحقيق: عبد الله التوراتيّ وأحمد عروبيّ (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2015) ج 2، ص 638.

24 المرجع نفسه.

التصور الأشعريّ هو أيضا صفة ذاتية، عبارة عن إرادة الانتقام[25]، نجد أن الرحمة تتحول إلى توصيف للإرادة تتقاسمه مع الانتقام، فلا نصف الذات الإلهيّة في التصور الأشعريّ بالرحيمة إلا بالقدر الذي نصفها فيه بالمنتقمة، إن الكلام الأشعريّ حقيق بأن يوصف بأنه كلام الإرادة، وليس كلام الرحمة.

2. الرحمة في التصور الاعتزالي

يبدو أن الشح الذي نجده في المصادر الأشعريّة حول الرحمة يتضاعف بشكل كبير عندما يتعلق الأمر بالتصور الاعتزالي، فالرحمة لا تكتسي عند المعتزلة أيّ مركزيّة في نسقهم العقدي، حيث يطغى العدل على كل قيمة أخرى، لذا من الجائز أن نقول: إذا كان كلام الأشعريّة هو كلام الإرادة فإن كلام المعتزلة هو كلام العدل.

لكن قبل التعريج على دلالة الرحمة عند المعتزلة، لا بد من التوقف عند مفهوم قريب من الرحمة في التفكير الاعتزاليّ هو مفهوم اللّطف.

2. 1. اللطف الاعتزاليّ بديلا عن الرحمة

من المعلوم أن مفهوم اللطف يكتسي طابعًا أساسيًّا في المنظومة الاعتزالية، يكفيّ فقط أن نشير إلى أنه لا يكاد يخلوا مصنّف كلاميّ لمفكر معتزليّ من هذا المفهوم ومعالجته[26]، فضلا عن أهميته في إثبات عدد من المطالب الدينيّة عند المعتزلة كالتكليف وإثبات النبوة. ومقصود المعتزلة من اللطف هو كل ما بإمكانه أن يقرب الإنسان من فعل الأمور الحسنة ويبعده عن ارتكاب الأمور السيئة[27].

لقد حاول المعتزلة من خلال القول بوجوب اللطف على الله[28] أن يخففوا من صرامة العدل الإلهي، وجعلوا الذات الإلهيّة مريدة للخير ومحفزة عليه من خلال هاته الألطاف، لكن دون أن يصل هذا اللطف إلى مرتبة تتلاشى فيها قدرة الإنسان على الاختيار.

لكن هذا اللطف الاعتزاليّ لا يكاد يخرج عن توفير الظروف العادلة ليختار الإنسان الفعل الصواب، فاللطف في التصور الاعتزاليّ فرع عن مفهوم العدل لا غير، ورغم هذه المحاولة الاعتزاليّة في التخفيف من حدة العدل الإلهي، فإنهم رأوا أنه لا مجال بعد هذا اللطف لإمكان

25 المرجع نفسه، ج 2، ص 641.

26 خصص القاضيّ عبد الجبار (ت. 415 هـ/ 1025م) مجلدا كاملا لدراسة هذا المفهوم، وذلك في موسوعته الكلاميّة **المغنيّ في أبواب العدل والتوحيد**.

27 أحمد مانكديم، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996)، ص 519.

28 المرجع نفسه، ص 518.

العفو أو الرحمة، وإلا سيكون الإله غير عادل، ومن هنا أتى رفضهم القاطع لنظريّة الشفاعة في صيغتها السّنية، وأن الله لا يمكنه بحال أن يسمح بأن ينال رحمته المذنبون الذين لم يظهروا أيّ ندم أو توبة على أفعالهم السيئة، حتى لو كانوا من المسلمين[29].

إن مفهوم اللطف وإن كان خطوة مهمة نحو تصور رحيم للعدل الإلهي، إلا أن صدوره عن تصور عدليّ عقلانيّ صارم، جعله بعيدًا عن مفهوم الرحمة وسعتها كما تقدمه لنا النصوص القرآنية.

2. 2. التأويل الاعتزالي لمدلول الرحمة في النص القرآني

تقترب المعالجة الاعتزاليّة لمدلول الرحمة من نظيرتها الأشعرية، فالمعتزلة أيضا رفضوا المدلول اللغويّ للرحمة واعتبروها مجازا عن إنعام الله وإحسانه بخلقه، وهذا ما وضحه المفسر المعتزليّ الشهير جار الله الزمخشريّ (538هـ/ 1143م) بقوله: «فإن قلت: ما معنى وصف اللّه تعالى بالرّحمة ومعناها العطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها؟ قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده»[30]، وهكذا فليست الرحمة في التصور الاعتزاليّ غير أنواع الخير والإحسان التي تصيب الإنسان، التي يخلقها الله لمن يشاء من خلقه، وليس لها أيّ ارتباط بالذات الإلهيّة: «لأنّ المَلك إذا عطف على رعيته ورق لهم، أصابهم بمعروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنّف بهم ومنعهم خيره ومعروفه»[31].

فإذا كانت الرحمة حسب التأويل الأشعريّ السائد صفة جوهريّة للذات الإلهية، فإنها حسب المعتزلة تتخذ طابع صفات الفعل غير اللازمة للذات الإلهية[32]، ليقل حضور الرحمة في التفكير المعتزليّ أكثر من نظريه الأشعري.

3. الرحمة عند متكلمة أهل الأثر

نجد أن أهل الأثر[33] تعاملوا مع صفة الرحمة الإلهيّة بناء على منهجهم العقدي؛ الذي يقتضيّ الاعتراف بالحقائق اللغويّة المُجردة لجميع الصفات الإلهيّة بالكيفيّة التي تليق بجلال الله، مع

29 محمود بن محمد الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، تحقيق: فيصل بدر عون (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2010)، ص 545.

30 محمود الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ) ج 1، ص 3.

31 المرجع نفسه، ج **1**، ص **3**.

32 قال الأشعري: «المعتزلة كلها إلا عبّاداً يقولون : إن الوصف لله بأنه رحمان وأنه رحيم من صفات الفعل. وكان عباد يقول: لم يزل الله رحمانا»، يُنظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 376.

33 المقصود في هذا السياق بمتكلمة أهل الأثر أو الحديث هم المنتسبون إلى الاتجاه العقديّ الذي نظر له تقيّ الدين ابن تيميّة الحرّانيّ (ت. 728هـ/ 1328م) في أعماله العقدية.

رفضهم القاطع لأيّ اعتراف بالجهل عن إدراك معنى الصفة الإلهية، أو إعمال للأداة التأويليّة تحت مسوغ التنزيه.

وللتعرف أكثر على تعامل الأثريين مع صفة الرحمة، فإنيّ أقترح عرض رأيّ المفكر الإصلاحيّ؛ الذي أصبح في آخر حياته مناصرا للدعوة السلفية، محمد رشيد رضا (ت. 1935م)[34]، ومعبرًا وفيًّا وواضحًا عن رأيّ متكلمة أهل الأثر في خصوص هذه القضية، فإنه في تفسير المنار[35]، يقدم لنا مناقشة موسعة لرأيّ أستاذه محمد عبده (ت. 1905م) في هذه الصفة، حيث سار فيها محمد عبده على طريقة المعتزلة وبعض الأشاعرة في تأويل الرحمة بالإنعام، وهو ما اعتبره رشيد رضا «من فلسفة المتكلمين الباطلة، المخالفة لهديّ السلف الصالح»[36].

حسب رشيد رضا فإنه لا فرق بين صفة العلم والقدرة، وصفة الرحمة، وكما أنه يمكن إثبات علم لله دون أن نثبت معه خصائص العلم البشري، فكذلك يجب التعامل مع صفة الرحمة الإلهية. ومن ثم، فإنَّ الطريقة السليمة للتعامل مع هذه الصفة عند الأثريين هي أن يقال: «إن له رحمة حقيقيّة هي وصف له، لا تشبه رحمتنا التي هي انفعال في النفس»[37]، وهكذا أصبح رشيد رضا قادرًا على الجمع بين «النقل والعقل»[38]، وأما تأويلها فليس سوى «تحكم في صفات الله وإلحاد فيها»[39]. ففي التصور الأثريّ لا بد للرحمة أن تحتفظ بمدلولها اللغويّ المجرد من الخصائص البشرية، وأن نعترف أن لله رحمة حقيقيّة قائمة بذاته، لكن بالكيفيّة التي تليق بخصوصيّة الذات الإلهية.

لكن هل الرحمة والغضب عند الأثريين يحتفظان بنفس الخصائص التي رأيناها في التصور الأشعري؟ نجد الجواب على هذا السؤال عند ابن قيم الجوزيّة (ت. 751هـ/ 1350م)، ففي نص مهم للغايّة يصر ابن القيم على جعل الرحمة صفة جوهريّة من صفات الله، بخلاف الغضب الإلهي فهو لا يقبل أن يقال أن الله دائم الغضب أو أن ذاته العليّة غاضبة، يقول ابن القيم كما نقله عنه شمس الدين ابن الموصلي(ت. 774هـ/ 1372م) مختصرًا:

34 يمكن تبرير هذا المقترح، الذي جعلنا نتغاضى عن نصوص متقدميّ متكلمة أهل الأثر، بوضوح نصوص رشيد رضا في هذا السياق من جهة، وكذا لأننا -تجنبا للتكرار- سنعود إلى نصوص متقدميّ هذه المدرسة في سياق لاحق.

35 تجدر الإشارة إلى أن تفسير المنار (12 جزءا) عبارة عن تجميع لدروس الإمام محمد عبده التفسيرية، والتي تغطيّ من بدايّة التفسير إلى الآيّة 128 من سورة النساء، لكنها تتضمن أيضا تعليقات السيد محمد رشيد رضا، بالإضافة إلى استكماله للتفسير من حيث انتهى فيه عبده إلى حدود الآيّة 53 من سورة يوسف.

36 محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار** (القاهرة: دار المنار، 1948)، ج 1، ص 76.

37 المرجع نفسه، ج 1، ص 78.

38 المرجع نفسه.

39 المرجع نفسه.

«فهو سبحانه إذا ذكر الرّحمة والإحسان والعفو نسبه إلى ذاته، وأخبر أنّه من صفاته، وإذا ذكر العقاب نسبه إلى أفعاله ولم يتّصف به، فرحمته من لوازم ذاته، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته، فهو سبحانه لا يكون إلّا رحيمًا، كما أنّه لا يكون إلّا حيًا عليمًا قديرًا سميعًا، وأمّا كونه لا يكون إلّا غضبانًا معذّبًا فليس ذلك من كماله المقدّس، ولا هو ممّا أثنى به على نفسه وتمدّح به. يوضّح هذا المعنى أنّه كتب على نفسه الرّحمة، ولم يكتب عليها الغضب، وسبقت رحمته غضبه وغلبته، ولم يسبقها الغضب ولا غلبها، ووسعت رحمته كلّ شيء، ولم يسع غضبه وعقابه كلّ شيء، وخلق الخلق ليرحمهم لا ليعاقبهم، والعفو أحبّ إليه من الانتقام، والفضل أحبّ إليه من العدل، والرّحمة آثر عنده من العقوبة»[40].

وهكذا تتخذ الرحمة في السياق الأثريّ مدلولاً مميزًا عن صفة الإرادة وصفة العدل، بل تحظى بمدلول مستقل ومميز قريب من الحضور النصيّ لهاته الصفة، فالرحمة صفة ذاتيّة بخلاف الغضب والعقاب، والذات الإلهيّة رحيمة بالذات.

ثالثا. الرحمة منطلقا للإجابة عن الإشكالات الكلامية

من خلال التتبع التاريخيّ لمدلول صفة الرحمة في السياقات الكلاميّة المختلفة سواء منها الاعتزاليّة أو الأشعريّة أو الأثرية، التي على أهميتها لم تنجح في تأسيس كلام يتمركز حول الرحمة ويعطيها المكانة التي تستحقها في نسقها العقدي، وهو ما يمكن أن نسميه بكلام الرحمة. غير أن الرحمة ستتخذ مسارًا جديدًا -رغم الإهمال الغالب على التاريخ الكلاميّ المبكر-، سيجعلها تتخذ بُعدا أعمق في النقاشات الكلاميّة المتأخرة، وستكون حاسمة في عدد من النقاشات خصوصًا تلك المتعلقة بالمصير الإنسانيّ الأخرويّ.

1. الغزاليّ ونظريّة الرحمة الشاملة

لقد ساهم التحول المعرفيّ الذي شهده أبو حامد الغزاليّ (ت. 505هـ/ 1111م)، بانتقاله من فقيه ومتكلم صرف إلى متصوف عرفانيّ، في إثراء تصوره العقديّ واتساع أفقه.

حتى أنك لا تكاد تظفر بأبيّ حامد المتكلم الأشعريّ في أعماله الصوفية. وقد ساهم هذا الانعطاف الفكريّ لأبيّ حامد وتأثره بالسلوك والفكر الصوفي، في تسرب وترسخ مفهوم الرحمة في نسقه الكلامي، إذ أن الرحمة إحدى المفاهيم المهمة في بنيّة التفكير الصوفي، الذي يرى أن إحدى المقامات الأساسيّة للمريد هي مقام الرجاء؛ الذي يدور حول الثقة في سعة وعظمة الرحمة الإلهية[41].

40 ابن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية**، تحقيق: سيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، 2001)، ص 261. والتشديد مني.

41 يُنظر على سبيل المثال: أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام**

للكشف عن مركزيّة الرحمة في فكر الغزالي، سنعمد إلى فحص عمله المهم فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لتضمنه إشارات وافيّة حول تصور الغزاليّ للرحمة الإلهيّة وإمكاناتها.

يعد كتاب **فيصل التفرقة** إحدى أهم الأعمال التي صُنفت في مناقشة موضوع التكفير، وحاولت أن تعالجه معالجة رصينة ودقيقة، وفي ثنايا هذا العمل سيعقد الغزاليّ فصلا بعنوان «في بيان سعة رحمة الله عز وجل»، لنقد نظرتين تقليديتين:

الأولى: نظريّة تعذيب أكثر الناس، ومقتضى هذه النظريّة أن أغلب البشر سيكون مآلهم هو العذاب الأبديّ، ولن ينجو من هذا العذاب إلا قلة قليلة، هي بحسب أحد الروايات الصحيحة واحد من كل ألف، لكن الغزاليّ وإن لم يشكك في صحة هذه الرواية الحديثية، فإنه رفض أن يكون المقصود هو المعنى الظاهري، وأنه لا بد من تأويله، استنادًا إلى أن الأخبار الدالة على «سعة رحمة الله أكثر من أن تحصى»[42]، لينتهي -بعد تأكيده على شمول الرحمة الإلهيّة للمسلمين- أنّ «الرحمة تشمل كثيرا من الأمم السالفة، وإنْ كان أكثرهم يعرضون على النار، إما عرضة خفيفة حتى في لحظة أو في ساعة، وإما في مدة، حتى يطلق عليهم بعث النار، بل أقول: إن أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى»[43]. ويشترط في الكافر غير المعذور أن تبلغه الدعوة بشكل صحيح غير مشوه.

الثانية: نظريّة الفرقة الناجية، فقد حاول الغزاليّ التشكيك في الرواية التي تقرر أن الناجيّة من فرق الإسلام واحدة فقط، واستحسن الرواية التي تقول أن الهالكة هي واحدة فقط، ويرى أنه حتى لو سلمنا بالرواية المشتهرة يكون المقصود حسب الغزالي، التي تنجو بغير حساب ولا عقاب، وباقي الفرق تنجو إما بعد الحساب أو العقاب، وعلى الرواية الثانيّة تكون الهالكة هي الفرقة التي تدعي أن الله يكذب للمصلحة[44].

وبعد انتهائه من نقد هاتين النظريّتيْن عاد الغزاليّ ليُنبِّه على أن كل من حاول معرفة طريق الحق ولم يقصّر ومات قبل أن يصل إليه، فهو أيضا معذور مشمول برحمة الله[45].

التوحيد، تحقيق: عاصم إبراهيم الكياليّ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ج 1، ص 375-356.

42 أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: اللجنة العلميّة بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلميّ (بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2017)، ص 101.

43 المرجع نفسه، ص 102-103.

44 المرجع نفسه، ص 104، 105.

45 المرجع نفسه، ص 107.

«فاستوسع رحمة الله تعالى، ولا تزن الأمور الإلهيّة بالموازين المختصرة الرسمية»[46]، بهذه الوصيّة ختم الغزاليّ حديثه عن سعة رحمة الله، دون أن يغفل الإشارة إلى أن أهل التصوف قد توصلوا إلى شموليّة رحمة الله، بطريق الكشف، قبل أن يطلعوا على الآيات والأخبار الدالة على ذلك[47]. ليتبين بذلك أن المصدر الأصليّ لتسرب هذا التصور الرحيم عند الغزاليّ إنما هو تجربته ومعارفه الصوفية. وبنقده مقولتي «تعذيب أكثر الناس» و«الفرقة الناجية»، سيمهد الغزاليّ لمناقشة أكثر جرأة لإشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخرويّ عند شخصيتين بارزتين في التفكير الدينيّ بعد القرن السادس عشر، يتعلق الأمر بكل من محيي الدين ابن عربي (ت. 638هـ/ 1240م)، وشمس الدين ابن قيم الجوزيّة (ت. 751هـ/ 1350م).

2. الرحمة عند محيي الدين ابن عربي ومعالجة إشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخروي

يَعرف الإرث الذي خلفه محييّ الدين ابن عربي حضورًا كثيفًا لمفهوم الرحمة، واستعمالاً ثريًّا في مدلولاتها، فالرحمة عنده تارة تحتفظ بمعناها المعتاد، الذي يحيل إلى الرقة والرأفة والعطف؛ وتارة يستعملها بمعنى ميتافيزيقيّ، حيث تصير الرحمة هي نفس تحقق الموجودات، فإن كل موجود يطلب من الله سبحانه أن يوجده، فيرحمه الله بإيجاده في هذا العالم، وهكذا تسع رحمة الله حسب ابن عربي كل موجود. كما أن ابن عربي يضع أنواعا عديدة للرحمة الإلهيّة فمنها الشاملة، والعامة، والخاصة، والامتنانية، والسابقة. ولن نطيل في تتبع مدلولات واستعمالات ابن عربي للرحمة ونكتفي بالإحالة إلى عمل سعاد الحكيم المعجم الصوفي بخصوص مصطلح الرحمة[48].

بالاستناد إلى رؤيته الرحيمة للعالم سيحاول ابن عربي أن يعالج إشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخرويّ بأفق جديد، فإن ابن عربي يرى أن أهل جهنم أو النار الظاهرة ستعمهم أيضا الرحمة الإلهيّة الواسعة، يقول ابن عربي:

> «إن الله يغضب يوم القيامة غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وأن الحق إذا قالت النار هل من مزيد؟ لأنه وعدها أن يملأها وهي دار الغضب، قال: فيضع الجبار فيها قدمه فتقول قط قط، أي: قد امتلأت، وليست تلك القدم إلا غضب الله، فإذا وضعه فيها امتلأت، فإنها دار الغضب، واتصف الحق بالرحمة الواسعة

46 المرجع نفسه.

47 المرجع نفسه، ص 108.

48 يُنظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة** (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981)، ص 521-529.

فوسعت رحمته جهنم بما ملأها به من غضبه، فهي ملتذة بما اختزنته ورحم الله من فيها أعني في النار الذين هم أهلها فيجعل لهم من هذه الرحمة نعيما فيها»[49].

إن الرحمة الإلهيّة الواسعة عند ابن عربي لا تعرف حدودًا، بل تسع جميع الموجودات، إذ الرحمة عنده ملازمة للوجود، وهكذا ينتهي ابن عربي دون أن ينكر الظواهر القرآنيّة القاضيّة بوجود نار معدة للتعذيب، إلى أن النعيم أيضا يصيب أهل النار برحمة الله الواسعة، لكن يبقى السؤال عن طبيعة هذا النعيم الناري؟

هنا يقدم ابن عربي نظريته في التنعم بالعذاب، أو انقلاب العذاب إلى عذوبة، كتفسير لنوع هذا النعيم الذي سيلحق أهل النار، وقد دافع عن هذه النظريّة في أكثر من موضع من كتابه الفتوحات، من بينها قوله «فيرحمهم الله برحمة الامتنان وهي الرحمة التي في الآيّة الثالثة باسم الرحمن فيزيل عنهم العذاب ويعطيهم النعيم فيما هم فيه»[50]، إن الرحمة الامتنانيّة التي وسعت كل شيء اقتضت أن يفيض الله عنهم أيضا من العذاب ما يليق بهم. ولعل بعض الاضطرابات النفسيّة التي يلتذ فيها بعض الأشخاص بإلحاق نوع من العذاب بأنفسهم، تقربنا من نظريّة ابن عربي ومراده في هذه القضية. وعلى كل فإن أغلب المواطن التي قرر فيها ابن عربي هذه النظريّة لا تخلوا من الاستناد إلى رحمة الله الواسعة، ما يدل على أثرها المركزيّ في أفكار ابن عربي بهذا الخصوص.

لم يكتف ابن عربي بدلالة الرحمة للوصول إلى هذا التصور السعيد لمصير الإنسانية، بل على عادته حاول أن يستخدم مبررات لغويّة قرآنيّة لنظريته، ففي أحد نصوصه يشير إلى أن:

«خالدين فيها يعنيّ في النار، وخالدين فيها يعنيّ في الجنة، ولم يقل فيه، فيريد العذاب، فلو قال عند ذكر العذاب خالدين فيه أشكل الأمر، ولما أعاد الضمير على الدار لم يلزم العذاب، فإن قال قائل فكذلك لا يلزم النعيم كما لم يلزم العذاب؟ قلنا: وكذلك كنا نقول، ولكن لما قال الله تعالى في نعيم الجنة إنه عطاء غير مجذوذ أيّ عطاء غير مقطوع، وقال: لا مقطوعة ولا ممنوعة، لهذا قلنا بالخلود في النعيم والدار ولم يرد مثل هذا قط في عذاب النار فلهذا لم نقل به»[51].

إن ابن عربي رغم اعترافه بأزليّة الخلود في النار، إلا أنه لم يعترف بأزليّة الخلود في العذاب، بل يبقى الخلود في النار ويقع الفناء في العذاب، إنّ هذا النمط الاستدلاليّ سنجده حاضرًا فيما بعد عند ابن القيم كبير تلاميذ ابن تيمية؛ الذي يعد أشد نقاد ابن عربي.

49 محييّ الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عبد الرحمن التميميّ (الرياض: دار العاصمة، 1439)، ج 3، ص 386.

50 المرجع نفسه، ج 3، ص 551.

51 المرجع نفسه، ج 3، ص 77.

3. الرحمة عند ابن قيم الجوزيّة مدخلا لمعالجة إشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخروي

من المعلوم أن شمس الدين ابن قيم الجوزيّة ينتمي إلى المدرسة الأثريّة أو السلفيّة التي نظرّ لها بشكل غير مسبوق ابن تيمية، وعلى الرغم من أن ابن القيم يعد التلميذ المخلص لابن تيمية، وقلمه الذي أعاد صياغة العديد من أفكاره في قالب تأليفيّ واضح وجذاب ومتحمس، إلا أن ابن القيم أيضا يحتفظ بشخصيّة علميّة متميزة يغلب عليها، من ناحية، الأثرُ الصوفيّ الروحانيّ كما نجده في عمله مدارج السالكين شرح منازل السائرين، وأحيانا، يغلب عليه تضخيم بعض القضايا التي عرضها شيخه بطريقة هادئة وغير مصيرية، كما نقف عليه في عمله الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة. ورغم أن ابن القيم في هذه القضيّة كان تابعًا وفيًّا لأستاذه ابن تيميّة إلا أن ميولاته الصوفيّة كانت عاملاً مهما في حضور أكبر لصفة الرحمة في مقاربة هذا الإشكال.

كما سبق، فإن ابن القيم ينتمي إلى مدرسة ابن تيميّة الأثرية، لذا فإن تعامله مع إثبات صفة الرحمة لم يخرج عن منهج هذه المدرسة وطريقتها، بل يمكن عده أكثر من توسع في إثبات هذه الصفة على طريقة أهل الأثر، حيث حاول دفع المجاز عن صفة الرحمة من خلال عشرين وجها[52].

لم يقبل ابن القيم أن يكون أشهر أسماء الله، التي جُعلت عنوانًا على التوحيد، والفاتحة لعدد كبير من العبادات الإسلامية، عبارة عن مجرد مجاز[53]، كما أنه اعتبر أن وصف الله بالرحمة أولى من وصفه بالإرادة التي يرجع إليها بعض المتكلمين حقيقة الرحمة، لأن من أسماء الله الرحمن الرحيم وليس من أسمائه المريد[54].

إن ابن القيم يصل لدرجة أن يستدل بالدليل الكونيّ على ثبوت هذه الصفة لله، حيث أظهر أن الآثار الكونيّة التي تدل على ربوبيّة الله، يوجد نظير لها يشهد بثبوت الرحمة الإلهية، فالكون عنده كله شاهد على وجود رحمة الله، يقول ابن القيم:

> «وبرحمته أطلع الشّمس والقمر، وجعل اللّيل والنّهار، وبسط الأرض، وجعلها مهادًا وفراشًا وقرارًا وكفاتًا للأحياء والأموات، وبرحمته أنشأ السّحاب وأمطر المطر، وأطلع الفواكه والأقوات والمرعى، ومن رحمته سخّر لنا الخيل والإبل والأنعام وذلّلها منقادة للرّكوب والحمل والأكل والدّرّ، وبرحمته وضع الرّحمة بين عباده ليتراحموا بها، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان. فهذا التّراحم الذي

52 ابن الموصلي، ص 371-359.

53 المرجع نفسه، ص 362.

54 المرجع نفسه، ص 365.

بينهم بعض آثار الرّحمة التي هي صفته ونعمته، واشتقّ لنفسه منها اسم الرّحمن الرّحيم، وأوصل إلى خلقه معاني خطابه برحمته، وبصّرهم ومكّن لهم أسباب مصالحهم برحمته»[55].

هكذا يصبح كل ما في الكون حسب ابن القيم شاهدًا على الرحمة الإلهيّة المطلقة، فلا يسوغ بعد هذا كله أن يقال أنها مجاز.

سيحاول ابن القيم أن يوظف هذا الأساس الرحيم لمعالجة قضيّة المصير الإنسانيّ الأخروي، حيث يقدم فيها نظرة مؤسسة على صفة الرحمة الإلهيّة وشموليتها، ففي سياق محاولته الكشف عن الحِكم الكامنة وراء خلق الله لإبليس، يستند ابن القيم إلى ما أسماه بـ«مسلك الرحمة»، وفيه يقرر أنّ الرحمة «هي المسؤوليّة الشّاملة العامّة للموجودات كلّها وبها قامت الموجودات، فهي التي وسعت كلّ شيء، والرّبّ وسع كلّ شيء رحمة وعلما، فوصلت رحمته إلى حيث وصل علمه، فليس موجود سوى اللّه تعالى إلّا وقد وسعته رحمته وشملته وناله منها حظّ ونصيب»[56]، فالرحمة هي الأصل، لذا فإن أسبابها دائمة غير زائلة بخلاف أسباب الغضب فإنها حسب ابن القيم مضمحلة وزائلة[57]، لذا لا بد أن تضمحل أسباب الغضب مهما كانت وتعم من جديد الرحمة بجميع الخلائق، إن هذا هو الأساس الذي سيدفع ابن القيم لنصرة مذهب شيخه ابن تيميّة في القول بأن عذاب أهل النار لا بد أن يفنى ويزول، أو ما يعرف في التقاليد التراثيّة بالقول بـــ«فناء النار»، يقول في نص آخر:

«هذا ينفيّ أن يخلق خلقا لمجرّد عذابه السّرمديّ الذي لا انتهاء له ولا انقضاء، لا لحكمة مطلوبة إلّا لمجرّد التّعذيب والألم الزّائد على الحدّ، فما قدر اللّه حقّ قدره من نسب إليه ذلك، بخلاف ما إذا خلقهم ليرحمهم ويحسن إليهم وينعم عليهم، فاكتسبوا ما أغضبه وأسخطه فأصابهم من عذابه وعقوبته بحسب ذلك العارض الذي اكتسبوا ثمّ اضمحلّ سبب العقوبة وزال وعاد مقتضى الرّحمة، فهذا هو الذي يليق برحمة أرحم الرّاحمين وحكمة أحكم الحاكمين»[58].

إن النار بحسب هذا المنظور عند ابن القيم ليست سوى دار تطهير، يطهر الله فيها عباده من الآثام والشرور التي ارتكبوها[59]، والتطهير لا بد أن يكون مؤقتا بقدر النجاسة الحاصلة في كل إنسان، وهكذا يضع ابن القيم الأساس الرحيم للقول بفناء النار وعذابها، بل يميل أحيانا ليس فقط إلى أن النار

55 المرجع نفسه، ص 368.

56 المرجع نفسه، ص 260.

57 المرجع نفسه.

58 المرجع نفسه، ص 261.

59 المرجع نفسه.

ستنقضيّ وتفنى ويفنى معها أهلها، بل إلى أنه من الممكن أن يرفع الله الألم الحاصل لهم بسبب النار كما حصل لإبراهيم عليه السلام، بأن تصبح النار بردًا وسلامًا أو يدخلهم الجنة بعد أن يُطهِّرهم[60].

لم نرد أن نستقصي الآراء والأقوال في هذه المسألة على الطريقة الكلاميّة الكلاسيكيّة كما فعل ابن القيم في كتابه حاديّ الأرواح إلى بلاد الأفراح بقدر ما أردنا أن نظهر مركزيّة الرحمة في التأسيس لهذا القول؛ الذي يجادل ابن القيم باعتباره رأيّ بعض الصحابة والتابعين، وليس قولاً محدثًا كما يرميهم به خصومهم.

خاتمة

لقد رأينا كيف أن التاريخ الكلاميّ هو تاريخ غير متناسب مع الحضور القرآنيّ الكثيف -مُعجميًا على الأقل- لمفهوم الرحمة، وإن كان هو الآخر لا يخلو من استحضار قل أو كثر لهذا المفهوم، بالنظر لكونه مفهومًا يفرض نفسه على المسلمين ولا يمكن بحال أن يتم تجاهله، مهما كانت المبررات التي يقدمها المتكلمون بهذا الخصوص.

هذا الاستحضار لمفهوم الرحمة سيتنامى مع دخول التصوف وتأثيره على بعض المتكلمين الذي يحظوْن بتأثير ومكانة مهمة كأبيّ حامد الغزالي، الذي قدم معالجة رحيمة لمعضلة التكفير التي شغلته في إحدى فترات حياته، ولا تزال إلى اليوم تناله بعض تبعاتها من خلال البيان الذي ختم به كتابه تهافت الفلاسفة، ليصل في تقديرنا تأثير الرحمة مداها في أعمال وآراء المدرسة العرفانيّة التي أسسها محييّ الدين ابن عربي، وأعمال المدرسة الأثريّة خصوصا مع ابن قيم الجوزيّة وشيخه ابن تيمية، حيث سيخلص أصحاب هاتين المدرستين إلى التشكيك في التصور السائد حول مصير أصحاب النار في الآخرة، وسيرفضون فكرة سرمديّة العذاب باعتبارها أمرا ينافي رحمة الله التي وسعت كل شيء، لكن مع احتفاظ كل من المدرستين بخصوصيّة قوله «فناء العذاب» مع ابن عربي، و«فناء النار وعذابها» مع ابن تيميّة وابن القيم، وخصوصيّة منهج كل تيار كذلك.

إن الكشف عن الإمكانات التي يزخر بها التراث الكلاميّ لا يُقصد من ورائها، استدعاؤُها كحلول جاهزة للمعضلات المعاصرة، بل معرفة الحدود التي بلغها المتقدمون للانطلاق منها كأرضيّة صلبة، بدل محاولة البدء من جديد في كل مرة ومع كل قضية، بالإضافة إلى استلهامها كفضاء خصب للتأويل والقراءة المعاصرة.

60 المرجع نفسه، ص 265.

قائمة المراجع

ابن الموصلي. **مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية**. تحقيق: سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، 2001.

ابن عربي، محييّ الدين. **الفتوحات المكية**. تحقيق عبد الرحمن التميمي. الرياض: دار العاصمة، 1439.

الأشعري، علي. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق: نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

الأصفهاني، الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق: أبو زيد العجمي. القاهرة: دار السلام، 2007.

بخيت، عمران عزت يوسف. «الرحمة الإلهية: دراسة قرآنية». رسالة ماجستير. كليّة أصول الدين بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2009.

البيهقي، أبو بكر. **كتاب الأسماء والصفات**. تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، [د. ت.])، ص 184.

الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقيّ العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 533.

الحكيم، سعاد. **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار**. القاهرة: دار المنار، 1948.

الرفاعي، عبد الجبار. **الدين والاغتراب الميتافيزيقي**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين ولبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 2019.

الزمخشري، محمود. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

السنوسي، أبو عبد الله. **شرح الأسماء الحسنى**. تحقيق: نزار حمادي. بيروت: مؤسسة المعارف، 2008.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**. تحقيق: الحسين آيت سعيد. فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017.

الشنقيطي، محمد المختار. **الأزمة الدستوريّة في الحضارة العربيّة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**. الدوحة: منتدى العلاقات العربيّة والدولية، 2018.

الشهرستاني، عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1404هـ.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربيّ الإسلامي**. بيروت، دار المنتخب العربي، 1992.

الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. تحقيق: اللجنة العلميّة بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي. بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2017.

مانكديم، أحمد. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق: عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

مجموعة مؤلفين. بحوث المؤتمر الدوليّ عن الرحمة في الإسلام. قسم الدراسات الإسلاميّة بجامعة الملك سعود، المملكة العربيّة السعودية، 07-2016/02/08، شوهد في 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ItT0ro

المعافري، أبو بكر. **الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى**. تحقيق: عبد الله التوراتيّ وأحمد عروبي. طنجة: دار الحديث الكتانية، 2015.

المكي، أبو طالب. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**. تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

الملاحمي، محمود بن محمد. **الفائق في أصول الدين**. تحقيق: فيصل بدر عون. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2010.

نيتشه، فريديريك. **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**. ترجمة: جزيلا فالور حجار. بيروت: دار الفارابي، 2003.

هيغل، فريديريك. **العقل في التاريخ**. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2007.

Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

دراسات

«ويل للمصلين» (الماعون 107: 4): في عد القرآن مصدرًا تاريخيًّا لكتابة السيرة النبوية. الجزء الأول: التفاسير الإسلامية والسياق التاريخي للقرآن

ياسين اليحياوي*

doi:10.17879/mjiphs-2023-5020

ملخص

تركز هذه الورقة على دراسة تطور تفسير الآية الرابعة من سورة الماعون (107: 4) من تفاسير العصر القديم المتأخر إلى الوسيط. تكمن أهمية الإحالة على الآية لسببين، أولاً: جرى رصد إجماع المفسرين على وضع السورة في السياق المكي ما عدا الآيات 4-7 التي وُضعتْ في السياق المدني؛ وثانيًا، شكَّل تفسير هذه الآية نموذجًا لقطيعة التفاسير مع السياق التاريخي للقرآن، الأمر الذي يؤدي أيضا إلى قطيعة مع السياق التاريخي للسيرة النبوية، ومن ثم تعذر التأريخ للسيرة النبوية اعتمادًا على الروايات الإسلامية. في حين أن الجدل في الدراسات القرآنية والتاريخ الإسلامي المُبكر ما يزال مُحتدمًا في مدى إمكان عد القرآن مصدرًا تاريخيًّا لأحداث السيرة النبوية، تُجادل هذه الدراسة، أنَّ كتابة السيرة النبوية اعتمادًا على القرآن كمصدر تاريخي مُمكنة من وجهة نظر تأريخية. تتناول هذه الدراسة بجُزءيها الفترة المكية الأولى من خلال نموذج سورة الماعون، وعلاقتها كرونولوجيًّا بسور مكية يُمكن من خلالها رصد تطور دعوة النبي محمد وبدايات التوتر مع أعيان قريش. سيُخصص الجزء الأول لدراسة التفاسير الإسلامية والسياق التاريخي للقرآن، حيث سيتناول أولاً: سبب نزول السورة من وجهة نظر المفسرين وتطور الروايات بشأن الفئة التي نزلت فيها الآية الرابعة؛ ثانيًا: التطور التاريخي لتفسير الآية الرابعة؛ وأخيراً: محاولة تحليل دواعي غياب وعي تاريخي عند المفسرين عندما يتعلق الأمر بسورة أو آيات تتناول مواضيع ذات طبيعة هوياتية، وهو ما تفترض الورقة بأنه سبب القطيعة مع السياق التاريخي للقرآن والسيرة النبوية.

كلمات مفتاحية: السيرة النبوية؛ السياق التاريخي للقرآن؛ التفسير الإسلامي؛ القطيعة

* باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

Woe unto those who are praying (Q 107: 4): On considering the Qur'ān a historical source for the life of Muḥammad. Part 1: Islamic exegesis and historical context of the Qur'ān

Yassine Yahyaoui*

Abstract

This study delves into the evolution of the interpretation of Q 107: 4, tracing its development from late antique qur'ānic exegesis to medieval exegesis. The significance of studying this passage lies in two main aspects: 1. The consensus of commentators to place Q 107 in the Meccan context, except for Q 107: 4-7, which is placed in the Medinan context; 2. The interpretation of this passage serves as an example of how qur'ānic exegesis represent a rupture with the historical context of the Qur'ān, which also leads to a rupture with the historical context of the life of the Prophet Muḥammad. While the debate in qur'ānic studies and early Islamic history continues regarding the extent to which the Qur'an can be considered a reliable source for understanding the Prophet's biography and the historical events of his life, this study argues that writing the Prophet's biography based on the Qur'ān is possible from a historical perspective, as long as the rupture caused by qur'ānic exegesis is taken into account and the narratives of the commentators are criticised on this basis. This perspective may allow for a more contextual understanding of the events mentioned in the Qur'an and their connections to the life of the Prophet Muḥammad.

Keywords: Prophetic biography; The historical context of the Qur'ān; Qur'ānic exegesis; The rupture

* Researcher at Centre for Islamic Theology at Münster University, Germany.

«كثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين أئمة النقل المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثًا أو سيمنًا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار». ابن خلدون[1]

مقدمة

تُناقش هذه الدراسة أحد القضايا الأساسية المُرتبطة بالتأريخ لبدايات الإسلام والسياق التاريخيّ للقرآن، ألا وهي مدى موثوقيّة المصادر الإسلاميّة في كتابة تاريخ بدايات الإسلام وسيرة النبي محمد في مكة. لا يُعد هذا النقاش وليد سبعينيات القرن الماضي مع المدرسة التنقيحيّة، بل يرتبط من جهة بطبيعة المصادر الإسلامية، إذ هناك فجوة بين المصادر والأحداث التي ترويها؛ ومن جهة ثانية بطبيعة الوعي التاريخي في فترة الإسلام المُبكر، حيث أنتج العلماء المسلمون الأوائل معارفهم زمن تحول تاريخي مهم في شبه الجزيرة العربية.

الفكرة الرئيسة التي تنطلق منها هذه الدراسة أنَّ منهجيّة مفسري العصر القديم المتأخر والعصر الوسيط في تعاملهم مع سور الفترة المكية -لاسيما المرحلة المبكرة- شكَّل قطيعة مع بدايات الإسلام وسياق الوحي، رغم ادعاء المفسرين اعتمادهم على الروايات في تحديد أسباب النزول أو في التفاسير التي أنتجوها. وسيتم التركيز أساسًا على بدايات دعوة محمد بمكة وعلى السور المكية في المرحلة المُبكرة، مع جعل الماعون 107: 4 نُقطة انطلاق لهذا البحث. إنها بهذا المعنى دراسة أدبية أو نقد داخلي/ نصي، يقوم بداية بتقديم دراسة نقدية للتفاسير الإسلامية، ثم في خُطوة ثانية يُراوح بين السيرة والقرآن من أجل فهم السياق التاريخي للماعون 107: 4.

انتبهت الباحثة لينا سلايمة لهذه القطيعة -أو الانقطاع النصي كما تُطلق عليها- التي تحضر بشكل كبير في تعامل المفسرين مع القضايا الفقهية[2]. حيث تستنتج سلايمة، من خلال دراسة سورة محمد 47: 4، أن القطيعة بدأت مع مفسري وفقهاء العصر الوسيط من خلال عدم اعتمادهم على روايات السلف؛ تتفاعل هذه الدراسة مع أطروحة سلايمة، وفي الوقت نفسه أقترح أنّ هذه القطيعة لا تتعلق بكسر سلطة الرواية/ التقليد التي قام بها علماء العصر الوسيط. فمن خلال دراسة الماعون 107: 4، أزعم أن القطيعة جرتْ بين لحظتين تاريخيتين -لحظة تشكل جماعة المؤمنين ولحظة تشكل إسلام الإمبراطورية-، وكانتْ حاضرة مع مفسري العصر القديم المتأخر ثم أصبحتْ أكثر وضوحًا مع مُفسري العصر الوسيط. يُمكن التأكيد على صوابية الأطروحتين من خلال الإشارة إلى أن

1 عبد الرحمن بن خلدون (ت. 808 ه)، **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي (الدارالبيضاء: خزانة ابن خلدون، 2005)، ج 1، ص 13-14

2 Lena Salaymeh, *The beginnings of Islamic law: Late antique Islamicate legal traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), p. 43-83.

عملية القطيعة بدأت مع مفسري العصر القديم المتأخر، ثم تدرجتْ لتشمل باقي المواضيع الدينية والفقهية. كان هذا التدرج رهين سياق المفسر، ورهين الحاجة إلى تجاوز الروايات من أجل وضع تفسير للقرآن عكس، ولو دون وعي المُفسر، الوضعية السياسيّة والاجتماعيّة للمجتمعات اللاحقة. وهكذا يمُكن لنتائج دراسة كلتا الحالتين أن تتفقا، أي أن الرواية/ التقليد لا يمُثل عند المفسرين، سواء في العصر القديم المتأخر أو العصر الوسيط، نُقطة الانطلاق في عملية التفسير.

ما أحاول القيام به في هذه الدراسة هو محاول اختبار فرضية «القطيعة مع السياق القرآني»، أي أنَّ إجماع التفاسير الإسلامية فيما يتعلق بالماعون 107: 4، لا يُفهم فقط بكونه عدم معرفة بالسياق التاريخي للقرآن، بل بالأحرى هو نسيان مُتعمد[3] وانقطاع عن اللحظة التأسيسية الأولى، لتعويضها بسردية جديدة هي أكثر إضفاء للمعنى على اللحظة الراهنة التي يعيشها المُفسر[4]. ومن ثم، تُجادل الدراسة أنَّ ما قامتْ به التفاسير الإسلامية ليس نقلاً للسياق التاريخي للقرآن أو السيرة النبوية عند عرضهم لأسباب النزول، بل هو إعادة كتابة تاريخ الإسلام المبكر تحت ضغط تأسيس الهوية الدينية وانعكاسًا للوضع الاجتماعيّ والسياسيّ للمفسرين.

3 لا أستخدم هنا النسيان كمُرادف للجهل أو عدم المعرفة، بل أوظفه في هذا السياق كمقابل سلبي للذاكرة، باعتباره ماض لا يُراد تذكره ولا يُسمح بذلك. تطرَّق بول ريكور لهذه الإشكالية بتفصيل، وأعتمد في هذا الصدد الإطار النظري الذي طوَّره، وبهذا الشكل يُصبح النسيان -أو ما لم تذكره المصادر الإسلامية- أحد المصادر الأولية في عملية الكتابة التاريخية. بشأن النسيان كإرادة سياسية لعدم التذكر يُنظر لأهميته النص التالي لريكور: «بسبب الوظيفة التوسطية للسردية، تُصبح إساءات استعمال الذاكرة إساءات استعمال للنسيان [...] كل سرد يحوي بالضرورة بُعدًا إنتقائيًّا [...] إن أدلجة الذاكرة ممكنة بفضل التنوع الذي يعطيه عمل التصوير السردي. وتطعم استراتيجيات النسيان مباشرةً على عمل التصوير هذا: يمُكننا دومًا أن نقص بطريقة مُختلفة عن طريق استبعاد بعض التفاصيل، أو نقل مواقع الأهمية، أو في تصوير المشاركين في العمل بطريقة مُختلفة، وكذلك مجريات الأحداث، وبالنسبة إلى مَن مرَّ بكل مراحل التصوير وإعادة التصوير السردي منذ تكوين الهوية الشخصية إلى الهويات الجماعوية التي تتحكم في بنية علاقات انتمائنا، فإن الخطر الداهم، في نهاية المطاف، يكمن في التصرف في التاريخ المسموح به، المفروض والمُحتفى به»، يُنظر: بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة: جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 648؛
Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), p. 579-580.

4 عالج بسام الجمل قضية أسباب النزول والوحي في دارسة بعنوان: **أسباب النزول** (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)؛ يُنظر أيضا قوله: «إن الأجيال الإسلاميّة التي أعقبت جيل الصحابة حرصت على استعادة طور مُتميِّز من مسار الإسلام كان فيه الحوار بين الوحي والتاريخ قائمًا. غير أنَّ هذه الاستعادة لم تنفكّ -وأنىَّ لها ذلك- عن المؤثّرات الثقافيّة والمعرفيّة والاجتماعيّة التي طبعت المُجتمعات التالية لمُجتمع الدعوة» (ص 230)؛ لا يتطرق بحث بسام الجمل لأثر هذه الاستعادة في تشكيل الحقائق التاريخية، ما أؤكد عليه في هذه الدراسة أنَّ ما قام به المفسرون الأوائل، شكَّل في جزء كبير منه قطيعة مع السياق التاريخي للفترة المكية -في هذه الدراسة سأركز على الفترة المكية المُبكرة- وموازاة مع هذه القطيعة قام المفسرون بإنتاج حقائق تاريخية تعكس سياقهم وتُضفي عليه المعنى. على أنَّ عبارة المفسرين الأوائل أو مفسري العصر القديم المتأخر، لا تعني حصرهم ضمن جماعة المفسرين كما ستتشكل في العصر الوسيط، بل باعتبارهم جزءًا من النُخبة العالمة في الإسلام المُبكر حيث كان المفسر ضليعًا بالفقه والحديث وغيرها من المعارف قبل أن تستقل عن بعضها البعض.

من أجل بيان هذه الإشكالية ستُقسَّم الدراسة إلى جُزءين. سأقوم في الجزء الأول بدراسة التطور التاريخي لتفسير الماعون 107: 4، منذ العصر القديم المتأخر -من بداية الإسلام إلى نهاية القرن الثاني الهجري- إلى العصر الوسيط -من نهاية القرن الثاني الهجري إلى القرن السابع الهجري-. من شأن التركيز على هذه الحالة (الماعون 107: 4) أن يُوضح، ولو بشكل جزئي، الرهانات الأساسيّة لمفسري القرآن خلال الفترة الإسلاميّة المُبكرة وما يليها، ومن ثم التفاعل مع أطروحة سلايمة. وعلى الرغم من الاعتماد على كتب التفسير في العصر القديم المتأخر، إلا أنَّ هذا لا يمنع من اعتبارها مصادر في السيرة النبوية أيضا، ذلك أنَّ كل هذه المعارف كانت تُمثل جزءًا واحدًا قبل أن يستقل كل منها كنوع أدبيّ جديد[5].

إنَّ تأكيد هذه الفرضية سيؤدي إلى النتيجة التالية: المعرفة بسياق/ عالم المُتلقين الأوائل -النبي وجماعة المؤمنين- يتعذر الوصول إليها اعتمادًا على ما أنتجه مفسرو العصر القديم المتأخر والعصر الوسيط. ومن ثم سيكون الجزء الثاني لهذه الدراسة هو مُحاول بناء السياق التاريخي لسورة الماعون، اعتمادًا على المراوحة بين السيرة النبوية والقرآن كمصدرين أساسين، مُستخدمًا لذلك أطروحة تيودور نولدكه[6] في الترتيب الذي اقترحه لسور الفترة المكية المُبكرة مع تدعيمها بدراسة أنجليكا نويفرت[7] حول البنية الأدبية للسور المكية، بالإضافة إلى نقد النتائج التي توصل إليها هاريس بيركلاند[8] في تفسيره لسورة الماعون بجعلها تنتمي إلى فترة مكية متأخرة؛ وعن المراوحة مع السيرة النبوية سأعتمد بالأساس على أدوات مدرسة التاريخ العالمي[9] وأطروح

5 يقول فريد دونر: «يجب أن نذكر أنفسنا بأن السعي وراء المعرفة الدينية كان أكثر أهمية بكثير لحياة المجتمع الإسلامي الأوائل من دراسة التاريخ ، الذي لم يكن له في ذلك اليوم مكانة كمهنة أو مجال دراسة في حد ذاته. من ناحية أخرى، كانت ترسيخ المعرفة الدينية (العلم والفقه) أساسية في حاجة المجتمع الإسلامي المبكر في تحديد المعايير الثقافية والاجتماعية والأخلاقية التي يجب أن يعيش أعضاؤها بموجبها. ويبدو أن هذه العملية قد بدأت خلال القرن الأول الهجري»، يُنظر:
Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin press, 1998), p. 256.

6 تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة: جورج تامر (بيروت: مؤسسة كونراد – أدناور، 2000)؛
Nöldeke Theodor, *Geschichte Des Qorāns*, Friedrich Schwally & Bergsträsser Gotthelf & Otto Pretzl (eds.) (Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938).

7 Angelika Neuwirth, *Der Koran. Band 1. Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth* (Berlin: Verag der Welreligionen, 2011)

8 Harris Birkeland, "The Interpretation of Surah 107", *Studia Islamica*, no. 9 (1958), p. 13-29.

9 بخصوص منهجية التاريخ العالمي في دراسة تاريخ الإسلام يُنظر:
Salvatore Armando (ed.), *The Wiley Blackwell History of Islam* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell 2018);
أرماندو سلفاتوري (محرر)، **تاريخ الإسلام**، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2022)؛ سأعتمد بشكل أكثر تحديدًا على ما قدمه مارشال هودجسون حول الفترة المكية من حياة النبي محمد، يُنظر:
Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam The venture of Islam: Conscience and history in a world*

هشام جعيط[10] حول السيرة النبوية. تكمن أهمية مثل هذه المقاربة في أنَّها لا تكتفي فقط بتقديم كتابة جديدة للتاريخ الإسلامي المُبكر، بل تسمح أيضا بالوصول إلى المعنى الأخلاقي والإنساني للقرآن[11]، ذلك أن القرآن لا يتحدث إلا من خلال اللغة والمفاهيم التي كانت مُشتركة بين المتلقين الأوائل، وهذا لا يعني جعل هذا المعنى حبيس مرحلة تاريخية مضتْ أو ادعاء الوصول للمعنى الوحيد، بل إنَّ إزالة غطاء التفسير عن القرآن، يسمح للمرء بأن يرى ما الذي أراد القرآن/ الوحي تغييره وإلى أي اتجاه[12] دفع بهذا التغيير.

أولا. سبب نزول السورة من منظور التفاسير الإسلامية

يروم هذا الجزء من البحث دراسة اختلاف المفسرين حول مكيّة أو مدنيّة سورة الماعون، دون التطرق إلى تفسيرهم لمعنى «الصلاة» في الآية 4 وكلمة «الماعون» في الآية 7، إذ سأتطرق بالتفصيل للتطور التاريخي للتفسير في القسم اللاحق، سيجري الاقتصار هنا فقط على دراسة إجماع المفسرين القائلين بمدنية الآية 4: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ على أنَّها خطاب مُوجه إلى المنافقين، وعلى هذا القول يكون الجزء الأخير منها (الماعون 107: 4-7) مدنيًّا، في حين الجزء الأول (الماعون 107: 1-3) مكيًّا، وإن لم يُصرِّح به كل المفسرين. وسيجري التركيز على بدايات تشكل روايات لسبب النزول أُسندتْ إلى عبد الله ابن عباس (ت. 68 هـ)، وطريق انتقالها من مفسري العصر القديم المتأخرِ إلى مفسري العصر الوسيط. ولا شك أن لابن عباس سلطة تفسيرية مُهمة بين جماعة المُفسرين، لذلك ينقل المفسر هذه الروايات من أجل تدعيم رأيه.

---

civilization. Volume 1: the Classical Age of Islam (Chicago: The University of Chicago Press, 1974; مارشال هودجسون، **مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية. المجلد الأول. العصر الكلاسيكي للإسلام**، ترجمة: أسامة غاوجي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021).

10 هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة** (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة** (بيروت: دار الطليعة، 2007).

11 يُنظر مثلا ما قاله هودجسون حول مقاربته: «القرآن لا يتحدث إلا من خلال اللغة والمفاهيم التي كان محمد وأتباعه يحوزونها لكي يتلقوا الرسالة. وقد كانت هذه اللغة والمفاهيم مقتصرة بالمجمل على ما هو موجود في التقاليد التوحيدية. لفهم أي دلالة يتحدث عنها القرآن، على المرء أن يُلاحظ السياق المفترض أولا [...] ثم على المرء أن يرى ما الذي يفعله القرآن بهذا المفهوم (في أي اتجاه يدفع المفهوم). وهذا وحده ما يُمكن أن يوصلنا إلى معناه أخلاقيا وإنسانيا»، هودجسون، ص 309 إحالة.

12 بخصوص هيرمينوطيقا القراءة السهمية للقرآن يُنظر:
Mouhanad Khorchide, "Ein theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran", in: Mouhanad Khorchide (ed.), *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018), p. 78-151.

في أقدم عمل تفسيري كامل وصل إلينا[13]، **تفسير مقاتل بن سليمان** (ت. 150 هـ)، ينقل فيه مقاتل أن «سورة الماعون مكية عددها سبع آيات»[14]، ثم يورد سببا لنزول سورة الماعون: «نزلت في العاص بن وائل السهمي، وهبيرة بن أبي وهب المخزومي زوج أم هاني بنت عبد المطلب عمة النبي صلى الله عليه وسلم»[15]؛ غير أنَّه يُورد في تفسير الآية 4 أنَّها مُوجهة للمنافقين[16]، وهو ما يُوحي إلى أنَّ هذه الآية يرتبط سبب نزولها بالمدينة، دون أن يُشير مقاتل لذلك، على أنَّه لا يذكر مصادره، سواء تعلق الأمر بمكية السورة أو نزول الآية 4 في المنافقين.

لا نقف في التفاسير اللاحقة على روايات حول أسباب النزول إلى حدود القرن الرابع الهجري، وذلك عند أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حزم (ت. 320 هـ)[17]، ثم بعد ذلك ينقل مفسرون آخرون هذا الرأي[18] إذ نجد الرواية أولا عند عمر بن محمد بن عبد الكافي (توفي حوالي 400 هـ) ثم عند هبة الله بن سلامة المقري (ت. 410 هـ)؛ وغير واضح ما إذا كانت رواية ابن حزم مصدرًا لابن عبد الكافي وهبة الله أم أنهم جميعًا يشتركون في مصدر آخر. لكن عموما، تبدو المدة بين مفسري القرن الثاني الهجري إلى مفسري القرنين الرابع والخامس الهجريين، كافية للاستفادة من روايات مُختلفة في مصادر التفاسير الأولى، وهذا ما أشار إليه هبة الله نفسه، حيث ذكر أنَّه اعتمد في تأليفه على كتب عدة، ويورد سند سماعها من المفسرين[19].

13 يقول فؤاد سزكين: «ولم يصل إلينا من التفاسير القرآنية التي أخذت بصورة مباشرة عن أقدم التفاسير والتي ترجع إلى النصف الأول من القرن الثاني الهجري إلا بقية ضئيلة، وهي التفسير لكل من محمد بن السائل الكلبي؛ سفيان الثوري؛ معمر/ عبد الرزاق؛ مقاتل بن سليمان»، يُنظر: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي. المجلد الأول الجزء الأول. في علوم القرآن والحديث**، ترجمة: محمود فهمي حجازي (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 58؛

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I, Qur'ānwissenschaften, Hadīṯ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik: Bis ca. 430 H* (Leiden: Brill, 1967), p. 21.

14 مقاتل بن سلمان (ت. 150 هـ)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبد الله حمود شحاته (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، 2002)، ج 4، ص 869.

15 المرجع نفسه، ج 4، ص 871.

16 يقول مقاتل: ««فويل للمصلين» آية. يعني المنافقين في هذه الآية»، يُنظر: المرجع نفسه.

17 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حزم (ت. 320 هـ)، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ص 67-68.

18 عمر بن محمد بن عبد الكافي (توفي حوالي 400 هـ)، **عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه وتلخيص مكيه من مدنيه**، تحقيق: خالد حسن أبو الجود (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2010)، ص 533؛ هبة الله بن سلامة المقري (ت. 410 هـ)، **الناسخ والمنسوخ من كتاب الله عز وجل**، تحقيق: زهير الشاويش ومحمد كنعان (بيروت: المكتب الإسلامي، 1984)، ص 205.

19 هبة الله، ص 212-213.

وحول سورة الماعون، يورد ابن حزم الرأي التالي لسبب النزول:

«نصفها مكي ونصفها من أولها إلى قوله: ﴿ولا يحض على طعام المسكين} نزل بمكة في العاص بن وائل السهمي وإلى آخرها نزل بالمدنية في عبد الله بن أبيّ بن سلول رأس المنافقين وجميعها مُحكم»[20].

تعود أهمية رأي ابن حزم، ثم من بعده آراء ابن عبد الكافي وهبة الله، إلى كونها شكَّلتْ بدايات ظهور رواية[21] تتحدث عن سبب نزول الجزء الأول من السورة (1-3) في مكة وجزئها الثاني (4-7) في المدينة، مع الإشارة أنَّ جميع المفسرين لم يذكروا مصادرهم وأيضا لم يُسندوا رواية لابن عباس عن سبب النزول المتفرق[22].

ومع توالي أجيال المفسرين، سيُصبح الاهتمام بجمع مُختلف الروايات عن سبب النزول أكثر حضورًا. وهو الحال مع أبو إسحاق الثعلبي (ت. 427 هـ)، الذي أضاف معلومات جديدة تجعل سبب النزول يظهر في قالب قصصي. لكن مع ذلك، يبدو أن الثعلبي غير مُطلع على تلك الرواية التي ذكرها ابن حزم بشأن نزول السورة في عبد الله بن أبيّ[23]، إذ يحتفظ برواية مقاتل أن سورة الماعون، وتحديدًا الآية الأولى، نزلتْ في العاص بن وائل السهمي، وزاد عليها الكلبي أيضا، لكنه أضاف روايات أخرى عن مقاتل وابن حيان وابن كيسان أن الآية نزلتْ في الوليد بن المغيرة، وعن الضحاك بأن الآية نزلت في عمرو بن عائد بن عمران بن مخزوم، أو في هبيرة بن أبي وهب المخزومي، وينقل رواية عن ابن جريج أن الآية نزلت في أبي سفيان بن حرب، وجميعهم شخصيات من مكة؛ وحول أبي سفيان يُضيف معلومات جديدة، أنه «كان ينحر كل

20 محمد بن أحمد بن حزم، ص 67-68؛ يُقارن مع ما نقله هبة الله: «نزلت [أي سورة الماعون] نصفين [...]. نصفها بمكة ونصفها بالمدينة. فالذي أنزل منها بمكة ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾ نزلت في العاص بن وائل السهمي ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ إلى ههنا. ونزل باقيها في عبد الله بن أبي بن سلول المنافق: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ إلى أخرها نزلت بالمَدينة»، يُنظر: هبة الله، ص 205.

21 من خلال التتبع التاريخي لهذه الرواية ليس ثمة ما يمنع من افتراض أنَّ ابن حزم هو أول من ذكرها، وسينتشر بعده هذا الرأي، إذ نقله عدد من المفسرين المعتبرين، من ضمنهم هبة الله وابن عبد الكافي كما سبقت الإشارة إليه، وأيضا في القرون اللاحقة علماء أمثال: ابن الجوزي وأبو حيان الأندلسي، يُنظر: جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي (ت. 597 هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2001)، ج 4، ص 495؛ وأبو حيان محمد الأندلسي (ت. 745 هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 2010)، ج 10، ص 552.

22 في تحليل لسورة الماعون، توصل هاريس بيركلن إلى الاستنتاج نفسه، حيث يقول: «يجب الأخذ بالحسبان أن تقسيم السورة إلى جزءين لا نعثر عليه إلا حوالي 1000 م، ولم يذكر لا هبة الله ولا عمر بن محمد بن عبد الكافي مصادرهما»، يُنظر: Birkeland, p. 15.

23 أحمد أبو إسحاق الثعلبي (ت. 427 هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، ج 10، ص 304.

أسبوع جزورين، فأتاه يتيم فسأله شيئًا فقرعه بعصاه، فأنزل الله سبحانه فيه ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾»[24]. لقد تم إيعاز كل هذه الروايات إلى علماء بارزين من جيل التابعين، لهم مكانة مُعتبرة بين جماعة المفسرين.

سنجد هذا الرأي أيضا عند علي بن أحمد الواحدي (ت. 468 هـ) تلميذ الثعلبي، حيث ينقل بعض هذه الآراء دون ذكر مصادره، وذلك في كتاب **أسباب النزول**[25]. غير أنَّه يورد في **الوسيط في تفسير القرآن المجيد** رواية عن ابن عباس: «قال: عطاء، عن ابن عباس: نزلت في رجل من المنافقين»[26]. تكمن أهمية هذا النص من تفسير الواحدي في نقله لرواية فريدة عن سبب النزول يتم إسنادها إلى الصحابي ابن عباس تُدعِّم القول بمدنية السورة. وفي حال عُدَّ كتاب **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس** للفيروزآبادي (ت. 817 هـ) أصيلاً[27]، فيُمكن حينها القول إن أقدم رواية عن سبب النزول مسنودة لابن عباس تعود للفترة المُبكرة، غير أنَّ غياب نقل هذه الروايات عند مفسري العصر القديم المتأخر، وتأخر الاهتمام بها عند المفسرين اللاحقين، يُرجح أنَّ إسنادها لابن عباس اختُلق في العصر الوسيط، ومع ذلك يبقى هذا الرأي مُجرد فرضية.

سينقل ابن الجوزي (ت. 597 هـ)[28]، الرواية المنسوبة إلى ابن عباس في أن السورة نزلت في رجل من المنافقين، وسيكون من السهل التخمين بأن رأس المنافقين قد يكون هو المعني في هذه الرواية، لذلك ينقل ابن الجوزي أيضا رواية هبة الله في أنها نزلت في عبد الله بن أبي. كما أنَّ فخر الدين الرازي (ت. 606 هـ)، وهو معاصر لابن الجوزي، سيتطرق لاختلاف المفسرين فيمن نزلت فيه الآية، ويُعد هذا هو التضخم الأخير والأهم بشأن الشخصيات التي نزلتْ فيها السورة، حيث

24 المرجع نفسه، ج 10، ص 304.

25 علي بن أحمد الواحدي (ت. 468 هـ)، **أسباب النزول**، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، ط 2 (الدمام: دار الإصلاح، 1992)، ص 465.

26 ينقل الواحدي: «قال: عطاء، عن ابن عباس: نزلت في رجل من المنافقين»، يُنظر: الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 4، ص 558.

27 نظرًا لأهمية نص الفيروزآبادي فقد أثبتناه هنا: «وبإسناده عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾ ويقال يكذب بحساب يوم القيامة، وهو العاص بن وائل السهمي [...] ﴿فَوَيْلٌ﴾ شدة عذاب في النار ﴿لِّلْمُصَلِّينَ﴾ للمنافقين»، يُنظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817 هـ)، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 660.

28 يقول ابن الجوزي: «وقال هبة الله المفسر: نزل نصفها بمكة في العاص بن وائل، ونصفها بالمدينة في عبد الله بن أبي المنافق [...] قوله عز وجل: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾، اختلفوا فيمن نزلت هذه الآية على ستة أقوال، أحدها أنها نزلت في رجل من المنافقين، قاله ابن عباس»، يُنظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597 هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2001)، ج 4، ص 495.

يُمكن ملاحظة أن كل التفاسير اللاحقة لم تتجاوز الصيغة التي انتشرت لسبب النزول عند مفسري القرن السادس الهجري[29]، يقول الرازي:

«المسألة الثالثة: في الآية قولان، أحدهما أنها مختصة بشخص معين، وعلى هذا القول ذكروا أشخاصا، فقال ابن جريج: نزلت في أبي سفيان كان ينحر جزورين في كل أسبوع، فأتاه يتيم فسأله لحما فقرعه بعصاه، وقال مقاتل: نزلت في العاص بن وائل السهمي، وكان من صفته الجمع بين التكذيب بيوم القيامة، والإتيان بالأفعال القبيحة، وقال السدي: نزلت في الوليد بن المغيرة، وحكى الماوردي أنها نزلت في أبي جهل، وروي أنه كان وصيا ليتيم، فجاءه وهو عريان يسأله شيئا من مال نفسه، فدفعه ولم يعبأ به فأيس الصبي، فقال له أكابر قريش: قل لمحمد يشفع لك، وكان غرضهم الاستهزاء ولم يعرف اليتيم ذلك، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتمس منه ذلك، وهو عليه الصلاة والسلام ما كان يرد محتاجا فذهب معه إلى أبي جهل فرحب به وبذل المال لليتيم فعيره قريش، فقالوا: صبوت، فقال: لا والله ما صبوت، لكن رأيت عن يمينه وعن يساره حربة خفت إن لم أجبه يطعنها في، وروي عن ابن عباس أنها نزلت في منافق جمع بين البخل والمراءاة»[30].

ما يُمكن استنتاجه من خلال تتبع التفاسير من العصر القديم المتأخر إلى العصر الوسيط، أنَّها تتطور مع الزمن، ومع كل طبقة جديدة من التفاسير يجري إضافة روايات جديد/ أو تفاصيل إضافية حول سياق نزول السورة وآياتها. ومع حلول القرن السادس الهجري ضمَّت مدونة التفسير قولين لابن عباس، أولها أن الآية نزلتْ في العاص بن وائل السهمي وهو قرشي، مما يُشير إلى أنَّ أوائل سورة الماعون مكية؛ وقول آخر بأنها نزلتْ في رجل من المنافقين، هو عبد الله بن أبي حسب رواية ابن حزم التي نقلها هبة الله المقري أيضا، ومن ثم تكون أواخر السورة مدنية. على أنَّ خلو هذه الروايات المنقولة عن ابن عباس من سلسلة السند، يمنع أي فحص لبدايات تشكل

29 بعد الرازي وابن الجوزي ستكثر الروايات المنسوبة لابن العباس بمكية السورة أو مدنيتها، ومن ضمنها ما ذكره محمد بن أحمد القرطبي (ت. 671 ه)، مع بعض التعديلات، أهمها إيراد رواية من طريق أبي صالح عن ابن عباس فيها أن الآيات الأولى من الماعون نزلت في العاص بن وائل السهمي أي أنها مكية؛ ثم رواية عن الضحاك، وليس ابن عباس، بأنها نزلت في رجل من المنافقين. يقول القرطبي: «واختلف فيمن نزل هذا فيه، فذكر أبو صالح عن ابن عباس قال: نزلت في العاص بن وائل السهمي، وقاله الكلبي ومقاتل. وروى الضحاك عنه قال: نزلت في رجل من المنافقين. وقال السدي: نزلت في الوليد بن المغيرة. وقيل: في أبي جهل. الضحاك: في عمرو بن عائذ. قال ابن جريج: نزلت في أبي سفيان»، يُنظر: محمد بن أحمد القرطبي (ت. 671 ه)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط 2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، ج 20، ص 210.

30 محمد فخر الدين الرازي (ت. 606 ه)، **التفسير الكبير** (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1938)، ج 32، ص 111-112.

هذا التقليد/ الرواية، ومن تم صعوبة وضع تصور تقريبي حول تأريخها، إلا إذا جرى الاعتماد فقط على أول إيراد للرواية في النصوص التي وصلت إلينا.

يتكرر الأمر نفسه عند الحديث عن الروايات التي نقلها المفسرون بشأن مكية أو مدنية السورة. فأقدم نص لدينا، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، هو نص مقاتل بن سلمان، حيث ذكر فيه أن «سورة الماعون مكية عددها سبع آيات»[31]، وسننتظر إلى القرن الرابع الهجري لنقف على نص للمارتدي (ت. 333 هـ) يحكي اختلاف المفسرين في سبب نزول السورة:

> «اختلفوا في نزوله [الماعون 107: 1-3]، قال ابن عباس رضي الله عنه: هي مدنية، وقال مقاتل ومجاهد وجماعة: هي مكية. وجائز أن يكون أولها نزل بمكة؛ لأن الذي ذكر أنها نزلت في شأنه كان مكيا، وهو العاص بن وائل السهمي، مع ما أنهم هم الذين يكذبون بيوم الدين، وآخرها نزل بالمدينة؛ لأن في آخرها وصف المنافقين، وهو ما ذكر من المراءاة في الصلاة، ومنع ما ذكر»[32].

سيتواتر هذا الرأي حول اختلاف الروايات بشأن مكية أو مدنية السورة في تفاسير العصر الوسيط، إذ نجده عند هبة الله المقري (ت. 410 هـ)[33] والماوردي (ت. 450 هـ)[34] والزمخشي (ت. 538 هـ)[35] وابن الجوزي (ت. 597 هـ)[36] والقرطبي (ت. 671 هـ)[37]، وغيرهم.

لم يُشر المفسرون إلى مصادرهم في الروايات المنسوبة لابن عباس، غير أن تتبع مُختلف الروايات عنه في تفسيره للآية 4 بأنها وصف للمنافقين أو الآية 7 بأن المقصود من الماعون هو

31 مقاتل بن سلمان، ج 4، ص 869.

32 أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت. 333 هـ)، **تأويلات أهل السنة: تفسير الماتريدي**، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ج 10، ص 622.

33 هبة الله المقري، ص 205.

34 يقول الماوردي: «سورة الماعون. مكية في قول عطاء وجابر . ومدنية في قول ابن عباس وقتادة»، يُنظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت. 450 هـ)، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، [1992])، ج 6، ص 350.

35 يقول الزمخشري: «مكية ثلاث آيات الأول، مدنية البقية، وآياتها 7»، يُنظر: محمود بن عمر الزمخشري (ت. 538 هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، ط 3 (القاهرة: دار الريان للتراث، 1987 [1947])، ج 4، ص 803.

36 «سورة الماعون، ويقال لها: سورة أرأيت. وفيها قولان، أحدهما مكية، قاله الجمهور. والثاني مدنية، رُوي عن ابن عباس وقتادة. وقال هبة الله المفسر: نزل نصفها بمكة في العاص بن وائل، ونصفها بالمدينة في عبد الله بن أبي المنافق»، يُنظر: ابن الجوزي، ج 4، ص 495.

37 يقول القرطبي: «وهي مكية، في قول عطاء وجابر وأحد قولي ابن عباس. ومدنية، في قول له آخر، وهو قول قتادة وغيره. وهي سبع آيات»، يُنظر: القرطبي، ج 20، ص 210.

الزكاة، قد يكون سببا في استنتاج المفسرين أن السورة مدنية أو على الأقل الآيات 4-7. وإذا ما استثنينا هذه المعلومة فلن يكون بين أيدينا ما يُساعد في التحقق التاريخي من هذه الروايات، التي تصل أحيانا إلى حد التضارب.

ثانيا. التطور التاريخي لتفسير الآية 4: من تفاسير العصر القديم المتأخر إلى العصر الوسيط

1. تفاسير العصر القديم المتأخر

جرى التطرّق في الجزء السابق إلى التطور التاريخي للروايات المُسندة لابن عباس المتُعلق بسبب النزول. في هذا الجزء سيتم التركيز تحديدًا على تفسير مفسري العصر القديم المتأخر للآية 4 من سورة الماعون، ويلحق بها كذلك الآية 7، إذ أرى وفق فرضية هذا البحث أنَّ مفهوم الصلاة والزكاة كما استقر عند المفسرين الأوائل، باعتبارهما طقسين مُحددين للهوية الإسلامية، شكل الأساس الذي انطلق منه المفسرون في تفسير الآيتين، ومن ثم وضعهما في سياق تاريخي جديد، يُعبر عن سياق المفسر لا سياق التلقي الأول للوحي.

واعتمادًا على منهجية التتبع التاريخي لآراء المفسرين، سآخذ في هذا الصدد طريقين، الأولى هو تتبع أقدم الروايات التي وصلت إلينا بخصوص الآيتين 4 و7، أي من **تفسيرات ابن عباس** (ت. 68 ه) وهي تجميع لآرائه في التفسير[38]، إلى تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت. 211 ه). أغلب هذه الأعمال المُبكرة هي عبارة عن تجميع باحثين معاصرين لأقوال الصحابة والتابعين كما نقلها مفسرو العصر الوسيط، لذلك سأعتمد بدوري على أهم تفاسير العصر الوسيط التي اهتمت بنقل هذه الروايات، مع الاحتفاظ بالقيد التاريخي الذي حددته، أي الاكتفاء بمرويات العصر القديم المتأخر للوقوف على تطور التفسير للصلاة والماعون الواردتين في الآية 4 و7.

تعود إذن أول المرويات التي وصلت إلينا في تفسير السورة إلى ابن عباس (ت. 68 ه). إنَّه شخصية محورية في تفسير هذه السورة، وقد شكَّلتْ آراؤه التفسيرية والروايات التي نُسبت إليه الطريق الذي سيسير عليها المفسرون من بعده. ومنذ بدايات انتشار المرويات عن ابن عباس، سيتم المزج بين الصلاة الواردة في الآيتين 4 و5: «فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» والماعون الواردة في الآية 7: «وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ» بأنهما الصلاة والزكاة الإسلاميتين. ففي صحيفة علي بن أبي طلحة، وهي تجميع لآراء ابن عباس:

38 اعتمادًا على صحيفة علي بن أبي طلحة (ت. ~ 120ه) و عمل الفيروزآبادي، وهما تجميع لآراء ابن عباس في التفسير، على أنَّ هذين العملين تعرضا لنقد بشأن أصالة نسبة الآراء لابن عباس. لذلك على الرغم من الاعتماد عليهما فيما يتعلق بتطور التفاسير في العصر القديم المتأخر، إلا أننا نضع الإشكاليات حول أصالتهما بالاعتبار.

«قوله تعالى: «فيول للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون» قال: فهم المنافقون كانوا يراؤون الناس بصلاتهم إذا حضروا ويتركونها إذا غابوا»[39].

وعن تفسير ابن عباس في **تنوير المقباس**:

«وبإسناده عن ابن عباس [...] «فويل» شدة عذاب في النار «للمصلين» للمنافقين ثم بيَّنهم فقال «الذين هم عن صلاتهم ساهون» لاهون تاركون لها «الذين هم يراؤون» بصلاتهم إذا رأوا الناس صلوا وإذا لم يروا لم يصلوا «ويمنعون الماعون» المعروف ويقال الزكاة»[40].

يُنقل أيضا عن الضحاك بن مزاحم (ت. ~120 ه)[41] أنَّ المقصود في الماعون 107: 4-5 هم المنافقون. لا تورد التفاسير التي نقلتْ هذه رواية مصادر الضحاك، غير أنَّ ما أورده كُتاب الطبقات[42] حول سيرة الضحاك، من أنَّه أخذ التفسير عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، مع عدم وجود رواية لسعيد بن جبير تعارض ما نقله الضحاك، يُرجح أنَّ هذا التفسير كان متداولاً زمن الضحاك بنسبته لابن عباس.

ينقل أيضا ابن جرير الطبري (ت. 310 ه) عددًا من الروايات عن كبار علماء الحديث والتفسير من التابعين، من قبيل أبو صالح السمان (ت. 101ه)[43] ومُجاهد بن جبر (ت. 104 ه)[44]، حيث

39 عبد الله بن عباس، **تفسير ابن عباس المُسمّى صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: راشد عبد المنعم الرجال (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1991)، ص 541.

40 الفيورز أبادي، ص 660.

41 ينقل الطبري رواية عن الضحاك: «حُدثت [الطبري] عن الحسين، قال: سمعت أبا معاذ يقول: حدثنا عبيد، قال: سمعت الضحاك يقول في قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ يعني المنافقين»، يُنظر: محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، 2001)، ج 24، ص 665.

42 يقول ابن سعد (ت. 230 ه) في **الطبقات**: «الضحاك لم يلق بن عباس إنما لقي سعيد بن جبير بالري فأخذ عنه التفسير»، يُنظر: محمد بن سعد (ت. 230 ه)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 6، ص 301.

43 ينقل الطبري روايات أبو صالح من ثلاث طرق: عن معاوية عن علي؛ عن علي مباشرة؛ عن معاوية عن علي عن ابن عباس، ويُرجح أن مصدرها جميعا هو ابن عباس، يُنظر: الطبري، ج 24، ص 657-678.

44 ينقل الطبري روايات مجاهد إما دون ذكر مصدر مجاهد: «حدثنا ابن بشار، قال: حدثنا أبو عامر ومؤمل، قالا: حدثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ﴾ قال: هم المنافقون» (ج 24، ص 664-665)، أو بإسنادها لعلي «حدثني يونس، قال: ثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، عن علي بن أبي طالب عليه السلام في قوله: «يراءون ويمنعون الماعون» قال: يراؤون بصلاتهم» (ج 24، ص 665)؛ وبالنظر إلى وجود روايات أخرى تنقل الرأي نفسه، في سندها علي عن ابن عباس (مثلا: ج 24، ص 665)، فمن المُرجح أن يكون مصدر روايات مجاهد هو ابن عباس نفسه. كما أنَّ عددًا من الرويات، التي تتضمن أعلى سندها مجاهد

يُسنَد أغلب هذه الروايات لابن عباس. ما يهمنا في هذه الروايات، أنها تتضمن قول ابن عباس[45] بأن مقصود الآيتين 4-5 هم المنافقون[46] والآية 7 هي الزكاة أو الصدقة المفروضة.

هكذا إذن نجد مقاتل بن سليمان (ت. 150 ه) ينقل هذه الأقوال الرائجة في عصره[47]، دون ذكر لمصادره:

> «﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّين﴾ آية. يعني المنافقين في هذه الآية. ثم نعتهم، فقال: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ﴾ آية. يعني لاهون عنها، حتى يذهب وقتها، وإن كانوا في خلال ذلك يصلونها. «الذين هم يراءون» آية، الناس في الصلاة، يقول: إذا أبصرهم الناس صلوا، يراءون الناس بذلك، ولا يريدون الله عز وجل بها. «ويمنعون الماعون» آية يعني الزكاة المفروضة»[48].

ونظرًا لأن الآيتان 4 و7 فُسرتا بالصلاة والزكاة الإسلاميتين، فيُمكن العثور على عدد من هذه الروايات في الكتابات الفقهية المُبكرة؛ سأكتفي في هذا الصدد بروايات عن مالك بن أنَس (ت.

عن علي -مع احتمالية أخذه هذا الرأي عن ابن عباس-، نجد عبد الله بن أبي نجيح بمثابة «مدار» تتشعب عنه باقي الأسانيد، إذ يروي عنه التفسير نفسه كل من سفيان الثوري ويعقوب بن إبراهيم وشعبة بن الحجاج بن الورد وورقاء بن عمر ومعمر بن راشد؛ إذا ما أردنا تطبيق منهجية «تحليل السند والمتن» isnād-cum-matn على هذه الروايات فيُمكن القول بأن بدايات ظهور هذا الرأي تعود إلى نهاية القرن الأول الهجري، أي مع مجاهد بن جبر (ت. 104ه). بخصوص منهجية isnād-cum-matn يُنظر: هرلد موتسكي، **مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية: عرض ونقد**، ترجمة: محمد الشهري وشذى الدركزلي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2019) ص 143-256، 376-408؛

Harald Motzki & Nicolet Boekhoff-van der Voort & Sean W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth* (Leiden: Brill, 2010); Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin: De Gruyter, 1996).

45 حسب الروايات التي نقلها الطبري يُمكن حصر الصحابة الذين نُقل عنهم هذا التفسير في: سعد بن أبي وقاص ومعاوية وعلي وابن عباس. لكن بحكم السلطة المعرفية لابن عباس بين جماعة المفسرين، فإنَّ أغلب تفاسير العصر الوسيط ستحتفظ بالروايات المُسندة لابن عباس.

46 تضارب الروايات حول سبب النزول جعل السيوطي (ت. 911 ه) لا يعتمد أيا منها في كتابه **لباب النقول**، ويكتفي بالرواية عن ابن عباس بأن الآية نزلت في المنافقين: «أخرج ابن المنذر عن طريف بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله فويل للمصلين الآية قال نزلت في المنافقين» (جلال الدين السيوطي، **لُباب النقول**، تحقيق: أحمد عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 216)، لكن في تفسير الجلالين يشير إلى أن الآيات 1-3 من الماعون نزلت في العاصي بن وائل أو الوليد بن المغيرة (جلال الدين السيوطي (ت. 911 ه) وجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت. 864 ه)، **تفسير الجلالين** (القاهرة: دار الحديث، [د. ت.])، ص 823.

47 في كتاب **الطبقات** يذكر ابن سعد أنَّ مقاتل: «روى عن الضحاك بن مزاحم وعطاء وأصحاب الحديث يتقون حديثه وينكرونه»، يُنظر: ابن سعد، ج 7، ص 263.

48 مقاتل بن سلمان، ج 4، ص 869.

179 هـ) وأخرى عن محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204 هـ)، أحيل في الأولى على تفسير أبو بكر بن العربي (ت. 543 هـ) الذي اهتم بجمع مرويات الإمام مالك وآرائه في بعض آيات القرآن المُرتبطة بالأحكام، إذ ينقل ابن العربي رواية الإمام المالك في تعليقه على الآيتين 4 و5: «قال مالك: هم المنافقون الذين يراءون بصلاتهم، يري المنافق الناس أنه يصلي طاعة وهو يصلي تقية، والفاسق أنه يصلي عبادة وهو يصلي ليقال إنه يصلي»[49]، وعلى الآية 7: «قال مالك: هي الزكاة، والمراد بها المنافق يمنعها»[50]. وفي رواية الشافعي أحيل على رسالته، إذ جاء في باب الزكاة: «ويمنعون الماعون: فقال بعض أهل العلم هي الزكاة المفروضة»[51].

ورغم أنَّ التفسير والفقه لم يتطورا خلال العصر القديم المتأخر كنوعين أدبيين مُستقلين، غير أن وجود هذا الرأي عند علماء اشتهروا بالفقه سيستتبعه أيضا شيوع هذا القول في تفسير سورة الماعون عند فقهاء العصر الوسيط، كما أنَّ إدراج سورة الماعون ضمن آيات الأحكام يُؤكد أيضا أن الفقهاء فهموا الآية في غير السياق الذي نزلت فيه.

2. تفاسير العصر الوسيط

في تفسير سورة الماعون، لا يختلف وضع تفاسير العصر الوسيط عن الفترة السابقة، بل يمُكن القول أن تفاسير سورة الماعون التي انتشرت خلال العصر القديم المتأخر وبالأخص مع جيل الصحابة والتابعين، شقت طريقها إلى تفاسير العصر الوسيط. ما يمُكن ملاحظته في هذه الفترة هو ظهور آراء لبعض المفسرين يُرجحون بين الروايات المُتعارضة، أو يُحاولون التوفيق بين مُختلف الروايات، لاسيما ما يتعلق بالجانب الفقهي المُرتبط بالسهو في الصلاة، هذا بالإضافة إلى تضخيم في أسباب النزول -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وإدراج عناصر جديدة تخص بعض القصص.

سأُركز في هذا الجزء على تفاسير التستري (ت. 283 هـ) والطبري (ت. 310 هـ) والرازي (ت. 606 هـ)، إذ لا يبدو أن باقي التفاسير قد أضافت جديدًا، إلا ما تعلق منها ببعض المسائل اللغوية والفقهية التي لا تُخرج الآية عن سياقها الذي وُضِعت فيه مع مُفسري العصر القديم المتأخر.

لا يختلف تفسير التستري (ت. 283 هـ) عن المفسرين الأوائل في جعل السورة مرتبطة بالصلاة والزكاة، غير أنَّ أهمية الإحالة عليه، تكمن في انفراده عن باقي التفاسير السابقة واللاحقة بإدراج نص من زبور داود، يُدعِّم من خلاله تفسيره للآيتين 4 و5 من الماعون:

49 أبو بكر محمد بن العربي (ت. 543 هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 4، ص 455.

50 ابن العربي، ج 4، ص 455

51 محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204 هـ)، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر ([القاهرة]: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 187.

«﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾، قال: هم المنافقون، غافلون عن مراعاة أوقات الصَلَاة ومراعاة حقوقها. وهذا وعيد شديد، إذ ليس كل من كان في صورة المطيعين واقفًا مع العابدين، كان مطيعًا مقبول العمل. وفي زبور داود عليه السلام: 'قل للذين يحضرون الكنائس بأبدانهم، ويقفون العباد وقلوبهم في الدنيا: أبي يستخفون؟ أم إياي يخدعون؟'»[52].

رغم ما يكتنفه هذا النص المنسوب لزبور داود من إشكالات تاريخية، سواء تعلق الأمر بمصدر التستري، وهل هو سفر الأمثال أم سفر غير قانوني، بالإضافة إلى استخدام العبارة المسيحية «كنائس» على نص ينتمي إلى السياق اليهودي؛ إلا أنَّ توظيف التُستري لرواية توراتية يمُكن قراءته كمُحاولة لدعم المعنى الكامن في سورة الماعون بكونها تُخاطب المنافقين. يؤكد بحث التستري عن التناص إلى أن نهاية العصر القديم المتأخر تعكس نسيان المفسرين للسياق الأول الذي وردتْ فيه السورة، ونسيانهم وضعية الخطاب القرآني والمُخاطبين خلال مرحلة النزول. لعل نص التوارة، أمام هذا النسيان، شكل معلمًا تاريخيًّا يُؤكِّد على الفهم الجديد للسورة، ومن ثم أصبحت سورة الماعون مولدة لمعنى جديد من خلال عملية التناص هذه.

وأما الطبري، فبعد أن أورد مُختلف الروايات، سواء عن الصحابة[53] أو عن التابعين، يُبدي كعادته رأيه الخاص:

«وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب بقوله: ﴿ساهُونَ﴾: لاهون يتغافلون عنها [...] وقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ يقول: الذين هم يراؤون الناس بصلاتهم إذا صَلّوْا [...] وهم المنافقون الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يستبطنون الكفر، ويُظهرون الإسلامَ»[54].

ورغم شُهرة تفسير الطبري بكونه ينقل جميع الروايات التي وصلتْ إليه دون جعل معيار الأصالة مانعًا من إيرادها، إلا أنَّ تفسيره لسورة الماعون يخلو من أي رواية تضع السورة في سياقها التاريخي الأول، أي أن كل الروايات عند الطبري تربط السورة بالسياق المدني، ورغم أنه لم يُحدد شخصًا معينا تُخاطبه السورة، سواء تعلق الأمر بكونه من كفار مكة أو منافقي المدنية، إلا أنَّ الرأي الذي يُقدمه، بعد نقل كل هذه الروايات، يُرجح أنَّ الطبري يضع السورة في سياق مُخاطبتها للمنافقين.

52 سهل بن عبد الله التستري (ت. 283 ه)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي (بيروت: دار الحرم للتراث، 2004)، ص 330-331.

53 سعد بن أبي وقاص ومعاوي بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس.

54 الطبري، ج 24، ص 663-664.

عند الرازي، وكعادته في ذكر مسائل وأوجه عدة في التفسير، يورد مجموعة من القضايا والإشكالات، يرجع سببها حسب رأينا -دون أن يُصرح الرازي- إلى جعل السورة مدنية وأنها خطاب مُوجه إلى المنافقين. أولها استشكال الرازي اتصال الآيات 4-7 بالجزء الأول 1-3. وكجواب يرى الرازي أنَّ الجزء الأول يخص التقصير في المعاملة مع المخلوق، في حين يخص الجزء الثاني التقصير في المُعاملة مع الخالق، فجاء من ثم وعيد الله بسبب اجتماع التقصيرين، وهو بذلك يُحاول تبرير عقوبة الويل في الآية 4 التي لا يراها تنسجم مع الأفعال الواردة في الآيات 5-7. ولعل نص الرازي أول تفسير يستشكل ربط هذه الآيات بالنفاق، إذ يقول:

> «الآية دالة على حصول التهديد العظيم بفعل ثلاثة أمور، أحدها السهو عن الصلاة، وثانيها فعل المراءاة، وثالثها منع الماعون، وكل ذلك من باب الذنوب، ولا يصير المرء به منافقًا، فلِم حكم الله بمثل هذا الوعيد على فاعل هذه الأفعال[!]»[55].

غير أنَّ الرازي لم يورد هذه المسألة إلا من أجل تبرير الروايات السابقة وتدعيم رأي فقهي، لا من أجل التشكيك في صحة تفسيرها:

> «قوله: «فويل للمصلين» أي فويل للمصلين من المنافقين الذين يأتون بهذه الأفعال، وعلى هذا التقدير تدل الآية على أن الكافر له مزيد عقوبة بسبب إقدامه على محظورات الشرع وتركه لواجبات الشرع، وهو يدل على صحة قول الشافعي: إن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وهذا الجواب هو المعتمد»[56].

هكذا إذن يُبرر الرازي أن عقوبة الويل لا تنسجم إلا إذا فُسرتْ الآيات اللاحقة من سورة الماعون وفق روايات المفسرين الأوائل، أي أنَّ تلك الأفعال إنمَّا يقوم بها المنافقون. وعلى الرغم من اشتهار تفسير الرازي بسبر كل الأوجه التي يُمكن أن تُفسر بها السورة وإيراد مُختلف المسائل في ذلك، حتى عيب عليه في قول منسوب لابن تيمية (ت. 728 ه) بأن تفسير الرازي فيه كل شيء إلا التفسير[57]، غير أنَّه لم يورد احتمالية أن تكون السورة مكيّة خالصة، ومن ثم يكون خطابها مُوجها لأناس من مكة قبل أن تُفرض الصلاة أو الزكاة. لذلك يمُكن القول أيضا، وبأسلوب المبالغة الذي انتُقد به الرازي، أنَّ تفسير الرازي وأيضا تفاسير العصر القديم المتأخر والعصر الوسيط، فيها كل شيء إلا وضع السورة في سياقها التاريخي، وهي من ثم قطع مع تاريخ الإسلام المُبكر.

55 فخر الدين الرازي، ج 32، ص 114.

56 المرجع نفسه، ج 32، ص 304.

57 يقول صلاح الدين خليل الصفدي (ت. 764 ه): «وقلت يومًا للشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة أبي الحسن علي السبكي، قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية وقد ذكر تفسير الإمام [الرازي] فيه كل شيء إلا التفسير، فقال قاضي القضاة ما الأمر كذا إنما فيه مع التفسير كل شيء»، يُنظر: صلاح الدين خليل الصفدي (ت 764 ه)، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، ج 4، ص 179.

3. انعكاس سياق المفسر على سبب النزول

«كذلك ساغ أن يختلفوا في بعض القرآن هل هو مكي أو مدني، وأن يعملوا في القول بذلك ضربًا من الرأي والاجتهاد». الباقلاني[58]

إنَّ الفحص المُقدَّم لروايات أسباب النزول في الجزء الأول والثاني، سبق للمفسرين الأوائل أن اشتغلوا بمثله على العديد من السور والآيات، لمعرفة المكي من المدني، أو أحيانًا لتمييز أوليّة النزول في الفترة نفسها. تعددت مقاصد المفسرين في الاعتناء بأسباب النزول وجمعها، وبالتأكيد لم يكن ذلك ينبع من اهتمام بالسياق التاريخي للقرآن أو محاولة لوضع ترتيب لنزول الوحي، بقدر ما كان مرتبطًا بواقع المفسر ولحاجات اجتماعية وسياسية وقانونية، يقول السيوطي (ت. 911 ه): «ومن فوائد معرفة ذلك [المكي والمدني]: العلم بالمتأخِّر، فيكون ناسخًا أو مُخصصًا»[59]؛ وبلفظ قريب وأكثر دلالة على موقف المفسرين من دراسة القرآن في سياقه التاريخي نقرأ عند بدر الدين محمد الزركشي (ت. 794 ه) النص التالي: «وقد اعتنى بذلك المفسرون في كتبهم وأفردوا فيه تصانيف [...] وأخطأ من زعم أنه لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ وليس كذلك بل له فوائد منها وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم»[60].

وقد برَّر المفسرون نقدهم روايات أسباب النزول بالنظر إلى أنَّ المرفوع منها إلى النبي محمد قليل[61]، لذلك رأى أبو بكر محمد الباقلاني (ت. 403 ه) جواز إعمال الرأي

58 أبو بكر محمد الباقلاني، **الانتصار للقرآن**، تحقيق: محمد عصام القضاة (بيروت: دار ابن حزم، 2001)، ج 1، ص 248.

59 جلال الدين السيوطي (ت. 911 ه)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008)، ص 31.

60 بدر الدين محمد الزركشي (ت. 794 ه) **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، 1957)، ج 1، ص 22؛ لا يختلف موقف الزركشي من التاريخ، الذي يُمثل موقف جماعة مفسري العصر الوسيط، عن موقف شمس الدين السخاوي (ت. 902 ه) -ممثلاً لجماعة محدثي العصر الوسيط- من التاريخ؛ ذلك أن كلا من الزركشي والسخاوي يدافعان عن التاريخ كأداة مُساعدة للحفاظ على الانتماء للجماعة، بهذا المعنى نجد الزركشي يتحدث عن الاهتمام بالسياق التاريخي للقرآن أو أسباب النزول بصيغة دفاعية مُبرزًا أنه يُساعد على معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحُكم، ونجد السخاوي أيضا يورد قولا شبيها في دفاعه عن التاريخ من وجهة نظر المحدثين، إذ يقول: «وفي الاصطلاح التعريف بالوقت الذي تُضْبَط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح»، حول السخاوي يُنظر شَمس الدين السَخاويّ، **الإعلان بالتوبيخ لمَن ذم التاريخ**، تحقيقً: فرانز روزنثالً، ترجمة صَالح أحمد العلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، ص 18.

61 يُنظر: الجمل، ص 61-62.

والاجتهاد في تحديد المكي والمدني[62]. وفي أمثلة عدة كان هذا الرأي والاجتهاد تعبيرًا عن معرفة ببعض حيثيات التاريخ الإسلامي المبكر، ومن ثم كانت السيرة النبوية مصدرًا مُهمًا لهذا النقد.

من ضمن هذه الأمثلة على رفض المفسرين بعض الروايات اعتمادًا على وعيهم التاريخي، اختلافهم في عد أواخر سورة الرعد مكية أو مدنية (الرعد 13: 43)[63]، إذ ينقل الطبري وغيره[64] أن عددًا من التابعين[65]، اعتمدوا رواية عبد الله بن سلام (ت. 43 هـ) سببا لنزول الآية، إذ يذكر ابن سلام وهو من أحبار يهود بني قينقاع أسلم بعد قدوم النبي للمدينة، أن الآية نزلت فيه. غير أن سعيد بن جبير (ت. 95 هـ) اعترض على هذه الرواية مُحتجًا بالسياق التاريخي، أي بمكية السورة[66] وأنَّ عبد الله بن سلام أسلم في الفترة المدنية.

قد يُطرح هنا السؤال عن سبب غياب هذا الوعي التاريخي في حالة سورة الماعون، إذ لم يُنقل اعتراض المفسرين الأوائل على ادعاء نزول الآية 4 في عبد الله بن أبي أو في رجل من المنافقين أو ارتباط الآيات 4-7 بالمنافقين في المدينة. لا يسمح نطاق الورقة بالتطرق بشكل مُفصل لهذه الإشكالية، غير أنَّ ما أجده مُبررًا لانتقائية المفسرين في تعاملهم مع أسباب النزول، هو ارتباط الماعون 107: 4 بتحديد هوية الجماعة المسلمة أكثر من الرعد 13: 43؛ ومن ثم، فرض ضغط الهوية على المفسرين إعادة قراءة التاريخ.

62 «وقد يعرف ذلك بغير نص الرسول [...] وكذلك الصحابة لما لم يعتقدوا أن من فرائض التابعين ومن بعدهم معرفة تفصيل جميع المكي والمدني وأنه مما يسع الجهل به، لم تتوفر الدواعي على إخبارهم به ومواصلة ذكره على أسماعهم وأخذهم معرفته. وإذا كان ذلك كذلك ساغ أن يختلفوا في بعض القرآن هل هو مكي أو مدني، وأن يعملوا في القول بذلك ضربا من الرأي والاجتهاد»، يُنظر: الباقلاني، **الانتصار**، ج 1، ص 247-248؛ كما أن السيوطي تبنى رأي الباقلاني في جواز الأخذ بالرأي والاجتهاد في تحديد المكي والمدني، يُنظر: السيوطي، **الإتقان**، ص 32.

63 نقل الثعلبي رواية عن ابن عباس بأنَّ السورة مكية إلا آيتين 31 و 43، يُنظر: الثعلبي، ج 5، ص 267.

64 يُنظر: الطبري، ج 13، ص 582-584.

65 كمجاهد بن جبر (ت. 104 هـ) وقتادة بن دعامة (ت. 118 هـ) وسفيان الثوري (ت. 161 هـ) والليث بن سعد (ت. 175 هـ)، يُنظر: الطبري، ج 13، ص 582-584.

66 ينقل الطبري: «عن أبي بشر، قال: قلت لسعيد بن جبير: «وَمَنْ عِنْدَه عِلْمَ الكِتابُ» أهو عبد الله بن سلام؟ قال: هذه السورة مكية، فكيف يكون عبدَ الله بن سلام»، يُنظر: الطَبري، جَ 13، صَ 586؛ ينقل القرطبي رواية أخرى تتعارض مع رواية الطبري، إذ يؤكد أن سعيد بن جبير ممن يقولون بأن الآية نزلت في عبد الله بن سلام: «وقيل: كانت شهادتهم قاطعة لقول الخصوم، وهم مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وسلمان الفارسي وتميم الداري والنجاشي وأصحابه، قاله قتادة وسعيد بن جبير»، يُنظر: القرطبي، ج 9، ص 335.

خلاصة

ما يُمكن إذن استخلاصه في الجزء الأول من دراسة الماعون 107: 4 أنَّ الروايات التي تناقلها المفسرون حول أسباب نزول السورة وتفسيرهم للآية الرابعة، لا تساعد في وصف حالة المُخاطبين زمن التلقي/ نزول الوحي، وهي بالتأكيد لا تُعين على تخمين ترتيب زمني للسورة يسمح بالولوج إلى السياق التاريخي للقرآن.

صحيح أن اعتناء المفسرين بأسباب النزول، يُعد أحد أهم مصادر الباحثين في الدراسات القرآنية لاقتراح ترتيب تاريخي للقرآن، لكن قد يُؤدي الاكتفاء بروايات المفسرين إلى أفق مسدود، لاسيما عندما يتعلق الأمر بحدث تاريخي ليس ذا أهمية، مع هيمنة واقع المُفسر في إعادة إنتاج المعنى الوارد في السورة، كما هو الحال مع سورة الماعون.

لقد سبق لنولدكه التنبّه لذلك، حيث أشار إلى أنَّ أحد أهم مصادره في الترتيب الذي اقترحه، هو النقل التاريخي والتفسيري[67]. لكن هاهنا، يُقيِّد نولدكه مدى الفائدة التي يُمكن أن تمدها التفاسير في هذا المسعى، إذا يربطها أيضا بالأحداث التاريخية ذات الأهمية البالغة، مثل ارتباط سورة الأنفال بواقعة بدر، وسورة الأحزاب بواقعة الخندق[68]، وهي كلها أحداث وقعت في الفترة المدنية. شكّل الاهتمام بهذه الأحداث -كمعالم تاريخية- امتدادًا للتقاليد العربية قبل الإسلام المُرتبطة بالوعي التاريخي لدى العرب، إذ ارتبط تأريخ الماضي بالأحداث المُهمة، هي «أيام العرب» قبل الإسلام، و«المغازي» في بدايات الإسلام[69]. وحيث أن الفترة المكية لم تشهد أحداثًا تاريخيّة مُهمة يُمكن جعلها معالم تاريخية يُؤقت بها للزمن، فإن جمعها والاشتغال الدقيق بتأريخها لم يكن على قدر كبير من الأهمية بالنسبة للمؤرخين الأوائل.

هكذا يكون مُجمل معرفتنا عن تاريخ الفترة المكية لا يتعدى إطارًا عامًا، مع شك كبير يخص التفاصيل الدقيقة. ينعكس هذا الشك على الروايات/ الأخبار المُتعددة والمُضطربة، التي تصل أحيانا إلى حد إثبات القول ونقيضه لصحابي أو تابعي[70]، ولعل الروايات حول سبب نزول

67 نولدكه، ص 53.

68 المرجع نفسه.

69 يقول فؤاد سزكين: «كان للأنساب عند عرب الجاهلية وصدر الإسلام المكانة الأولى بين اهتماماتهم التاريخية [...] ولن يخْبُ اهتمام العرب بالعصر الجاهلي مع الإسلام الذي أوجد اتجاهات جديدة في الاهتمام بالتاريخ فكثير من الصحابة المرموقين امتازوا بأنهم نسابون، وَعُدّ كثير من قدامى التابعين الذين ألفوا كتبا في المغازي والفتوح نسابين عظامًا»، يُنظر: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي. المجلد الأول الجزء الثاني. التدوين التاريخي**، ترجمة: محمود فهمي حجازي (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 27؛ Sezgin, p. 257.

70 يتوصل نولدكه بعد دراسته لأسباب النزول في الروايات الإسلامية إلى النتيجة التالية: «قدر أكبر من الشك يطال الكثير من الأحاديث المروية التي يسوقها المؤرخون والمفسرون حول مُختلف الوقائع الصغيرة، من أجل تفسير آيات مُفردة»، يُنظر: نولدكه، ص 53.

سورة الماعون أحد الأمثلة على ذلك؛ حيث خلصت الدراسة إلى أن هذه الروايات هي انعكاس للنقاشات السياسية والفقهية التي شغلت المسلمين خلال العقود التالية. ومن ثم، كانت عملية التفسير عبارة عن قطيعة مع السياق التاريخي للقرآن؛ وإعادة إنتاج للحقائق التاريخية بشكل يحجب جزءًا مُهمًا من سيرة النبي محمد، وهي عملية لا تُؤثر فقط على معرفتنا بالسيرة النبوية، بل تتعداه أيضا إلى جزء كبير من القرآن المكي، الذي نكاد لا نعلم شيئا عن سياقه التاريخي إذا ما اقتصرنا على الرواية الإسلامية.

قائمة المراجع:

ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج (ت. 597 ه). **زاد المسير في علم التفسير**. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 2001.

ابن العربي، أبو بكر محمد (ت. 543 ه). **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808 ه). **المقدمة**. تحقيق: عبد السلام الشدادي. الدارالبيضاء: خزانة ابن خلدون، 2005.

ابن سعد، محمد (ت. 230 ه). **الطبقات الكبرى**. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.

ابن سلمان، مقاتل (ت. 150 ه). **تفسير مقاتل بن سليمان**. تحقيق: عبد الله حمود شحاته. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، 2002.

ابن عباس، عبد الله (ت. 68 ه). **تفسير ابن عباس المُسمّى صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم**. تحقيق: راشد عبد المنعم الرجال. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1991.

ابن عبد الكافي، عمر بن محمد. **عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه وتلخيص مكيه من مدنيه**. تحقيق: خالد حسن أبو الجود. القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2010.

الأندلسي أبو عبد الله محمد بن أحمد، ابن حزم (ت. 320 ه). **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**. تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الأندلسي، أبو حيان محمد (ت. 745 ه). **البحر المحيط في التفسير**. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 2010.

الباقلاني، أبو بكر محمد. **الانتصار للقرآن**. تحقيق: محمد عصام القضاة. بيروت: دار ابن حزم، 2001.

التستري، سهل بن عبد الله (ت. 283 ه). **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي. بيروت: دار الحرم للتراث، 2004.

الثعلبي، أحمد أبو إسحاق (ت. 427 ه). **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**. تحقيق: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.

جعيط، هشام. **الوحى والقرآن والنبوة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.

جعيط، هشام. **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.

الجمل، بسام. **أسباب النزول**. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الرازي، محمد فخر الدين (ت. 606 ه). **التفسير الكبير**. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1938.

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة: جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

الزركشي، بدر الدين محمد (ت. 794 ه). **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، 1957.

الزمخشري، محمود بن عمر (ت. 538 ه). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. تحقيق: مصطفى حسين أحمد. ط 3. القاهرة: دار الريان للتراث، 1987 [1947].

السخاوي، شمس الدين (ت. 902 ه). **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**. تحقيق: فرانز روزنثال. ترجمة صالح أحمد العلي. بيروت: مؤسسة الرسالة،1986 .

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي. المجلد الأول الجزء الأول. في علوم القرآن والحديث**. ترجمة: محمود فهمي حجازي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي. المجلد الأول الجزء الثاني. التدوين التاريخي**. ترجمة: محمود فهمي حجازي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

سلفاتوري، أرماندو (محرر). **تاريخ الإسلام**. ترجمة: أحمد محمود إبراهيم. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2022.

السيوطي، جلال الدين (ت. 911 ه) وجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت. 864 ه). **تفسير الجلالين**. القاهرة: دار الحديث، [د. ت.].

السيوطي، جلال الدين (ت. 911 ه). **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008.

السيوطي، جلال الدين (ت. 911 ه). **لُباب النقول**. تحقيق: أحمد عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الشافعي، محمد بن إدريس (ت. 204 ه). **الرسالة**. تحقيق: أحمد محمد شاكر. [القاهرة]: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.

الصفدي، صلاح الدين خليل (ت 764 ه). **الوافي بالوفيات**. تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.

الطبري، محمد بن جرير (ت. 310 هـ). **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، 2001.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت. 817 هـ). **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

القرطبي، محمد بن أحمد (ت. 671 هـ). **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط 2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (ت. 333 هـ). **تأويلات أهل السنة: تفسير الماتريدي**. تحقيق: مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت. 450 هـ). **النكت والعيون: تفسير الماوردي**. تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، [1992].

المقري، هبة الله بن سلامة (ت. 410 هـ). **الناسخ والمنسوخ من كتاب الله عز وجل**. تحقيق: زهير الشاويش ومحمد كنعان. بيروت: المكتب الإسلامي، 1984.

موتسكي، هرلد. **مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية: عرض ونقد**. ترجمة: محمد الشهري وشذى الدركزلي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2019.

نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**. ترجمة: جورج تامر. بيروت: مؤسسة كونراد – أدناور، 2000.

هودجسون، مارشال. **مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية. المجلد الأول. العصر الكلاسيكي للإسلام**. ترجمة: أسامة غاوجي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021.

الواحدي، علي بن أحمد (ت. 468 هـ). **أسباب النزول**. تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان. ط 2. الدمام: دار الإصلاح، 1992.

الواحدي، علي بن أحمد (ت. 468 هـ). **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

اليحياوي، ياسين. **بيزنطة المتُخيلة: أنثروبولوجيا تاريخية للآخرية في الإسلام المبُكر**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2019.

Armando, Salvatore (ed.). *The Wiley Blackwell History of Islam*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell 2018.

Birkeland, Harris. "The Interpretation of Surah 107". *Studia Islamica*. no. 9 (1958), p. 13-29.

Donner, Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin press, 1998.

Hodgson, G. S. Marshall. *The Venture of Islam The venture of Islam: Conscience and*

history in a world civilization. *Volume 1: the Classical Age of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Motzki, Harald & Nicolet Boekhoff-van der Voort & Sean W. Anthony. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*. Leiden: Brill, 2010.

Neuwirth, Angelika. *Der Koran*. *Band 1*. *Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie*. *Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth*. Berlin: Verag der Welreligionen, 2011.

Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

Salaymeh, Lena. *The beginnings of Islamic law: Late antique Islamicate legal traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: De Gruyter, 1996.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. *Band I, Qur'ānwissenschaften, Hadīṯ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik: Bis ca*. *430 H*. Leiden: Brill, 1967.

Theodor, Nöldeke. *Geschichte Des Qorāns*. Friedrich Schwally & Bergsträsser Gotthelf & Otto Pretzl (eds.). Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938.

ترجمات

الانفتاح المستمر للقرآن*

مهند خورشيد**
ترجمة: هجر الكاملي***

doi:10.17879/mjiphs-2023-5021

ملخص

إنَّ كون الله متعال يعني أنه يقع خارج نطاق التجربة الممكنة، لا سيما مجال الإدراك الحسي الطبيعي. وهذا يستتبع أيضا أنَّ جوهر كلامه غير المخلوق الموحى به إلينا، الذي نتلقاه من خلال الخطاب القرآني المنزل، يقع خارج نطاق التجربة الممكنة. لا يدل هذا على أن القرآن عصي على الفهم، بل بالأحرى إن صياغته العرضية بلغة بشرية تجعل منه غنيًّا بالمعاني والسياقات الدلاليّة، ومن ثم يستحيل اختزال الخطاب القرآني في تفسير واحد يدعي امتلاك الحقيقة. من أجل التأكيد على مقولة أن القرآن كتاب مفتوح، يتناول مهند خورشيد في هذه الورقة ثلاث نقاط أساسية، الأولى: أن تعدد معاني القرآن هو مدخل مُهم لتأكيد تجلي رحمة الله؛ ثانيا: أنَّ اختزال القرآن في منظومة تشريعية-أخلاقية من شأنه أن يجعله كتابا مُغلقا، وهو ما يتعارض مع المنهجية الهيرمينوطيقية التي يقترحها خورشيد لقراءة القرآن؛ ثالثا: يُقدم الباحث مثالاً على قراءة القرآن وفق مقولة الانفتاح بشكل يحول دون التفسيرات التعسفية.

كلمات مفتاحية: الرحمة؛ المحبة؛ التأويل؛ المقاربة اللاهوتية-التاريخية

* العنوان الأصلي للمقالة:
Mouhanad Khorchide, "Die bleibende Offenheit des Korans", in: Mouhanad Khorchide (ed.), *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018), p. 213-230.

** مدير المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie وأستاذ الدراسات القرآنية والتربية الدينيّة بجامعة مونستر، ألمانيا.
*** باحثة في الدراسات الإسلامية.

The enduring openness of the Qur'ān

Mouhanad Khorchide*
Hajar El Kamili**

Abstract

God is transcendent and is therefore not comprehensible. This means that His revealed uncreated Word, which we encounter in the created Qur'ānic word, is also not really comprehensible. This does not mean that the Qur'ān is incomprehensible; rather, it signifies that the contingent form of its language is so rich in meanings and contexts of meaning that it is impossible to reduce the Qur'ānic discourse to a single, supposedly "true" interpretation. To emphasize the claim that the Qur'ān is an open book, Mouhanad Khorchide addresses three main points in this article. First, the diversity of Qur'ānic meanings is an important aspect to affirm the manifestation of God's mercy; second, reducing the Qur'ān to a judicial and ethical code would make it a closed book, contrary to the hermeneutical methodology proposed by Khorchide; thirdly, the researcher gives an example of reading the Qur'ān according to the openness concept, which prevents arbitrary reading.

Keywords: Mercy; Love; Hermeneutics; Theological-historical approach

* Head of the Center for Islamic Theology and Professor of Qur'anic studies at the University of Münster.
** Researcher in Islamic studies.

مقدمة

إنَّ كون الله متعال يعني أنه يقع خارج نطاق التجربة الممكنة، لا سيما مجال الإدراك الحسي الطبيعي. وهذا يستتبع أيضا أنَّ جوهر كلامه غير المخلوق الموحى به إلينا، الذي نتلقاه من خلال الخطاب القرآني المنزل، يقع خارج نطاق التجربة الممكنة. لا يدل هذا على أن القرآن عصي على الفهم، بل بالأحرى إن صياغته العرضية بلغة بشرية تجعل منه غنيًّا بالمعاني والسياقات الدلاليّة، ومن ثم يستحيل اختزال الخطاب القرآني في تفسير واحد يدعي امتلاك الحقيقة[1]. أشارك في هذا السياق رأي شيخ القراء ابن الجزري (ت. 833هـ/ 1429م)، الذي أقر بتميز القرآن وأنه مُعجزة لما يزخر به، على وجه الخصوص، من تنوع سياقاته الدلالية[*]. إنَّ أي ادعاء يسعى إلى اختزال القرآن في معنى واحد يمثل الحقيقة، ما هو إلا محاولة لاختزال الله من المطلق إلى مجرد تصنيفات محدودة. يؤكد القرآن نفسه على عدم قدرة الإنسان الإحاطة بالله، في الوقت نفسه الذي يُؤكد على انفتاح الله[**]: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن 55: 29).

أولا. لانهائية المعنى مدخل لتجلي رحمة الله

يشير توماس باور في كتابه **ثقافة الالتباس**، إلى أن تعدد التفسيرات القرآنية كانت مسألة بديهية في التقليد الإسلامي الكلاسيكي، حيث لم يطرح هذا التنوع في التفسير إشكالاً لدى مفسري هذا العصر، إذ رغم اكتمال الوحي، إلا أن معين القرآن لا ينضب من المعاني المتعددة[2]. يُضاف إلى ذلك، أنَّ داخل هذا النسق نشأت آراء تفسيرية فردية، ولذلك فليس من الغريب أن يوجد داخل المذهب الواحد آراء عدة للمسألة الواحدة. في هذا الصدد يُحيل باور على مقولة عالم القراءات ابن الجزري:

1 إنَّ جعل الرحمة المركز التأويلي للقرآن، لا يعني أن القرآن ينحصر في رسالة واحدة، وإنما يدل على وجوب استصحاب هذا المركز بعين الاعتبار في علاقته مع الخطابات القرآنية المختلفة.

* [المترجمة] شمس الدين محمد علي ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق: محمد أحمد دهمان (دمشق: مطبعة التوفيق، 1345 هـ [1926 أو 1927])، ج 1، ص 5.

** [المترجمة] انفتاح الله هي ترجمة من الألمانية لـ Offenheit Gottes، الذي يُطلق أيضا على «التوحيد المفتوح» Offener Theismus أو «لاهوت الانفتاح» Offenheit Theologie؛ وهو اتجاه في الدراسات اللاهوتية والدينية المعاصرة يُحاول شرح عناية الله فيما يتعلق بالإرادة البشرية الحرة.

2 Cf.: Thomas Bauer, *Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islam* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), p. 117.

«وأيضا فإنَّ عُلماء هذه الأمَّة لم تزل منَ الصَّدر الأوَّل وإلى آخر وقت يستنبطون منه من الأدلَّة والحُجج والبراهين والحِكم وغيرها ما لم يطلِّع عليهِ مُتقدِّم ولا ينحصِر لمُتأخِّر، بل هو البحر العظيم الذي لا قرار له ينتهي إليه، ولا غاية لآخره يُوقف عليه. ومِن ثمّ لم تحتج هذه الأمَّة إلى نبي بعد نبيها صلى‌الله‌عليه وسلّم كما كانت الأُمم قبلَ ذلك لم يخل زمانٌ من أزمنتهم عن أنبياء يحكمون أحكام كتابهم ويَهدُونهم إلى ما ينفعهم في عاجلهم ومآبهم»[3].

يشهد القرآن كذلك على أن معينه لا ينضب: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (الكهف 18: 109)؛ ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان 31: 27).

هذه الكلمات هي تجلٍّ ذاتي لما هو غير مشروط ولانهائيّ، ولكنها تظل جزءًا من الواقع المشروط بصفتها كلمات تُقرأ وتُتلى. مع ذلك، فإن غير المشروط يكشف عن نفسه في المشروط الذي يجعل معاني الكلمات المقروءة أو المتلوة في القرآن لا تنفذ. إنها تمثل جوهر الكلام الإلهي وهي بذلك لا متناهية المعاني. تفتح هذه القراءة التأويلية أفقًا لا متناهيًّا، كونها تدعو إلى التعاقد مع المطلق، وقبول عرض التعاون معه، لجعل المحبة والرحمة واقعًا ملموسًا هنا والآن في العالم.

يفتح التلقي القرآني كذلك للمتلقي إمكانية توجيه حياته نحو المحبة الإلهية، فالإسلام يهدف لتحقيق الإخلاص لله المحب للرحمة. ولذلك فإن القرآن هو أعظم بكثير من مجرد مجموعة كلمات بين دفتي المصحف. صحيح أنَّ الكلمات العربية التي استخدمها القرآن هي استخدمات مُنتهية، ومن جهة ثانية فإنَّ الأحداث التاريخية العرضية التي تناولها القرآن، قد خلتْ أيضا؛ غير أنَّ النظر إلى القرآن باعتباره وسيطًا للقاء بالإله ورحمته يجعل منه خطابا لا ينضب، ولذلك فإن تلقيه يبقى مفتوحًا على الدوام ولا يُمكن البتة إغلاقه.

إنَّ مبدأ انفتاح القرآن، لا يجب أن يُفهم بأنه دعوة إلى وضع قرآن آخر، وإنما بالأحرى دعوة إلى فتحه للقاءات لانهائية بين الله والإنسان. كل محاولة إذن لإعلان انغلاق الخطاب القرآني هي محاولة لإسكات الإله وتقييد رحمته الواسعة. إنَّ رحمة الله المحبة تواجهنا في القرآن وتريد أن تدفعنا للأخذ بها وانتهاجها في جميع سياقات الحياة، في صورة رحمة قابلة للتجربة والعيش. وعلى هذا المنوال، فإنَّ تفسير القرآن لا ينحصر في مجرد مهمات تفسيرية، ولكنه يقتضي وضع منهج حياة، بمعنى العيش في ظل الرحمة الإلهية المحبة، التي يُمكن استصحابها في كل سياق

3 ابن الجزري، ج 1، ص 5؛ يُنظر أيضا: Bauer, p. 116.

تاريخي مستجد. وبذلك يُصبح القرآن مفتوحا ليتم تلقيه عند كل الأجيال، يتم الكشف من خلاله عن دلائل المحبة الإلهية ويستخلص منه مباشرة رحمة الله المحبة.

يظلّ التعامل مع القرآن عملية مفتوحة على الدوام، تتطور مع كل سياق، وبصفته جوهر كلام الله فإن التعامل معه هو بمثابة تاريخ رحلتنا مع الله. هنا تكمن رغبة القرآن في أن يُقرأ ويُتلى ويُسمع مرارًا وتكرارًا، ذلك أنَّ جماليات القرآن الملهمة للمحبة يتم التعبير عنها أيضًا من خلال التغني بالقرآن، لتتحول إلى صوت لا يصل إلى الآذان فحسب، وإنما يتعداها إلى القلوب التي هي محل للإدراك والعواطف معًا. يهدف صوت القرآن إلى الوصول إلى الناس ونقلهم بشكل كلي، بصفتهم كائنات عقلانية وعاطفية على حد السواء. أما الاقتصار على أحد البعدين، فهو حصر للرسالة القرآنية نفسها، ذلك أن القرآن لا يحتاج إلى أن يفسر وفقط، وإنما قبل ذلك إلى أن يُعاش، إذ أنَّ تلاوته هي حدث تجلٍ إلهيٍّ هنا والآن. كذلك فالقرآن يُؤكد على أن محمدا لم يستقبل القرآن بصيغة مكتوبة، وإنما تُليتْ عليه: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (البقرة 2: 252)؛ ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران 3: 58؛ وكذلك آل عمران 3: 108؛ الجاثية 45: 6).

ولم تكن مهمة محمد فقط قراءة القرآن في جماعته، وإنما تلاوتها، حتى لا يكون النبي مجرد وسيط بين الله وبين الناس يبلغهم كلامه، بل وجب على المتلقين كذلك أن يستوعبوا حدث نزول الوحي الإلهي والتفاعل معه:

- ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 2: 251)؛
- ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (الكهف 18: 27)؛
- ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ (الرعد 13: 30).

لقد كانت مهمة النبي إذن هي تلاوة القرآن على المؤمنين. وتتخذ التلاوة أولوية من أجل تطهير القلوب وتحصيل الحكمة، فعند تتبع الترتيب القرآني لمهام النبي، نجدها كما تُعبر عن ذلك الآية من سورة البقرة: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة 2: 151-152).

لا ينحصر إذن تأثير تلاوة النبي للقرآن على المؤمنين في المستوى العاطفي وتحريك مشاعرهم فقط، بل هي توجيه نحو رحمة الله المحبة وحث على التفكير بعقلانية في كيفية إعمال

هذه الرحمة في الحياة. هذه الدعوة يؤكدها القرآن في مواطن متكررة بصيغ متشابهة: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران 3: 164؛ وكذلك الجمعة 62: 2).

والقرآن يُخرج الذي يتلوه أو يستمع تلاوته من الظلمات:

- ﴿رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۚ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ (الطلاق 65: 11)؛
- ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤْمِنُونَ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِۦ مُسْلِمِينَ﴾ (القصص 28: 52-53).

وفي السياق نفسه، يطرح القرآن سؤالاً استنكاريًّا: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران 3: 101)، ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ (المؤمنون 23: 105)؛ يبدو الأمر كما لو أن القرآن يتوقع من قلوب المؤمنين أن تلين وتتأثر وتستجيب لدعوة الله فقط بمجرد تلاوته أو سماع تلاوته، وهو في المقابل لا يُظهر أي تعاطف مع أولئك الذين يستمعون إليه ويعرضون عنه، بل يعتبر ذلك استكبارًا وعلوًا: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الجاثية 45: 7؛ وكذلك لقمان 31: 6-7)

من الواضح أن القرآن لا يستمد جماليته فقط من فصاحة مفرداته وأوجه بلاغته، وإنما كذلك من قوة التأثير الذي يحصل للإنسان أثناء تلاوته. لا يُمكن إذن الكشف عن الخاصية المميزة للقرآن إذا تم فصله عن هياكل علاقته بالمجتمع المسلم، لكن إذا ما تمت قراءته على أنه وعد بعلاقة يُسمع من خلالها صدى الإنسان؛ فآنذاك فقط، يُمكن أن تصبح علاقة الحرية بين الله والإنسان حقيقة يُمكن عيشها وخوض تجربتها. في المقابل يجب التركيز على وجوب قبول هذه العلاقة في احترام متسامٍ كشرطٍ أساسيٍّ لإمكانية الحديث دون قيد عن إعلان وحي مُتبادل بحرية، بين الله والإنسان.

إذا أردنا تحصيل فهم معرفي عن طبيعة القرآن باعتباره وحيا إليها، فلن يُساعدنا إقصاء التجربة الذاتية أو جمالية القرآن، إذ لا بد للقرآن أن يُعبر على الدوام عن تلك العلاقة التي تحافظ على سريتها، فمن خلالها يلتقي الإنسان بالمطلق نفسه متجاوزًا بذلك كل أفهامنا. وإذا كنا نرغب في الابتعاد عن ثقة عمياء في علاقة لا تنبني على الحرية، فإنَّ الحل الأنسب يكمن في الاعتماد على

مفهوم المطلق الذي يتأسس على صيغة الحرية المُطلقة، كما تم توضيحه أعلاه. ومع ذلك، حتى إذا قمنا مرة أخرى بفحص القرآن للنظر في توافق مفهوم الوحي مع مبدأ الحرية، فإن واقعه، وبالتالي واقع المطلق/ اللامشروط، يتجاوز كل تأكيد ممكن بالمفاهيم. ومن ثم، لا يُمكن على هذا الأساس البرهنة على تحقق الإيمان، وإنما هي فقط محاولات تقترب من الحقيقة من خلال النفي *Ex negativo*.

إن الاستعداد للتلقي القرآني وقبول الرحمة الإلهية المُنزلة خلال هذا التلقي، شرط أولي لضمان وحفظ دوام انفتاح القرآن. لأن انفتاحه يتحقق انطلاقا من موقف حر، موقف «الانفتاح» الذي يتخذه المتلقي، والذي إليه تتوجه دعوة القرآن.

وهكذا فإن الانفتاح القرآني لا يؤكد فقط على التنوع الدلالي في السياقات التقليدية، وإنما يدعو كذلك متلقيه في مواطن عدة إلى اكتشاف رحمة الله المحبة من خلال هذا التلقي واستخلاصها منه. يبقى القرآن إذن محافظًا على انفتاحه على الدوام، سواء في الحاضر أو في المستقبل. وهذا الانفتاح القرآني على المستقبل، هو ما اعتبره ابن الجزري امتدادًا للنبوة في كل زمان[4]. ومع ذلك، يتم دائمًا تكرار طرح إشكالية أن الله كان بإمكانه أن ينزل كلامًا واضحًا بشكل لا لبس فيه، ليُجنِّب الناس الوقوع في متاهات التأويل. لا شك أنَّ الله قادر أن يعبر عن نفسه بشكل لا يترك أي لبس، لكنه شاء غير ذلك. لقد انتبه باور إلى أنَّ هذا الإصرار على ضرورة وضوح القرآن، هو مُحاولة لمُعالجة الوحي ضمن «الحداثة الديكارتية»[5]. يمكننا أن نلاحظ بشكل نقدي، مع باور، أنه في عصرنا أصبح من المؤكد «أنَّ نصًا معياريًّا يجب أن يكون واضحًا لا لبس فيه. أي شخص يؤمن بنص منزل من الله إلى الإنسان، يفترض ضمنيا أن هذا النص لا لبس فيه. وأي شخص يدعي أن القرآن لا يمكن تفسيره لأنه كلام الله يتجاهل هذا الافتراض المسبق»[6].

لقد سبقت الإشارة إلى أنَّ القدرة الإلهية، في سياق العلاقة بين إرادة الله وحرية الإنسان، هي أكثر من كونها غير محدودة «قدرة على فعل كل ما هو ممكن منطقيا»، إذ لا تسعى قدرة الله المطلقة إلى الهيمنة والسيطرة على كل شيء وتحويل الناس إلى دُمى، وإنما تتحدد قدرة الله المطلقة بإرادته خلق كائنات قوية، تستطيع بهذه القوة الممنوحة لها أن تدخل في علاقة حرة مع الله:[7]

4 Cf.: Bauer, p. 118.

5 Ibid., p. 119.

6 Ibid., p. 118.

7 Cf.: Klaus von Stosch, "Allmacht als Liebe denken: Zur Verteidigung einer theologischen Grunderkenntnis neuerer Theologie", in: Thomas Marschler & Thomas Schärtl (eds.), *Eigenschaften Gottes, Ein Gespräch zwischen systemtischer Theologie und analytischer Philosophie* (Münster: ascgendorff verlag, 2015), p. 251-266, p. 251 ff.

«ولكن لا يمُكن الاعتقاد أن القدرة المطلقة تنحصر في القدرة على خلق ما هو مستقل بنفسه، وفي الوقت نفسه القدرة على كسب هذا الاستقلال لنفسه، لا يمُكن تعريف القدرة المطلقة إلا أنها المحبة. لأن المحبة وحدها هي القادرة على تحرير القدرة وإعادة كسبها من خلال هذه الحرية»[8].

لا يمُكن تخيل شيء أعظم وأقوى من القدرة على منح كيان آخر كل الإمكانات ليكون مستقلاً ذاتيًا[9]. إنَّ هذا المفهوم للقدرة هو مفهوم جدلي، يرى عمل الله في العالم مُبررًا بشكل حصري بالمحبة. لا تسعى القدرة المطلقة للإله إلى المساس بحرية الإنسان، وإنما على عكس ذلك تسعى إلى تعزيزها، والسماح للإنسان بأن يتمتع بحريته. ولذلك، فإنَّ الله لا يقدم نفسه بطريقة متعالية، وإنما يدعو إلى الحرية، ما يدل في الوقت نفسه على الانفتاح القرآني بصفته وحيًا من عند الله وتعبيرًا عن ذاته. بعبارة أخرى: لأن الله قدير قدرة مطلقة ويريد إنفاذ قدرته، فإن كلامه كذلك يجب أن يبقى مفتوحًا، باعتباره دعوة إلى الناس من أجل تفسيره بكل الأوجه وخوض غماره وعيشه من جديد، إنها عملية إحياء للخطاب القرآني؛ وبهذا فقط يستطيع الله أن يجعل حرية الإنسان ممكنة. بالنسبة لعلماء المسلمين كابن الجزري وكذلك المفسرين الكلاسيكيين فقد كان من البديهي لديهم أنَّ كلام الله يحتمل عدة معانٍ[10].

يعرض توماس باور المنطق الذي ينطلق منه أصحاب القول بأن القرآن لا لبس فيه، وأنه لا يقبل إلا تفسيرًا واحدًا صحيحًا، وذلك اعتمادًا على مقدمتيْن اثنتيْن وخلاصة، كالتالي:

«المقدمة الأولى: إن النص القرآني حسب الاتجاه الإسلامي السني هو كلام الله غير المخلوق؛ المقدمة الثانية: إن الله يتكلم كلامًا واضحًا ذا معنى واحدٍ واضح؛ الخلاصة: كل آية قرآنية لا تحتمل إذن إلا معنى واحدًا صحيحًا، الذي لا يسمح معه بتفسير آخر مغاير وبالتالي لا يمُكن تبيئته مع الظروف الزمنية المستجدة والمتغيرة»[11].

يكمن خلل هذا المنطق في المقدمة الثانية، لأن التفكير في الله في نطاق الحرية يلزم منه أن العلاقة بين الله والإنسان علاقة قائمة كذلك على الحرية، وهذا يعني أن كلام الله في جوهره هو ذو طبيعة مفتوحة، ولو أن الله قام بتوضيح كل خطابه للإنسان، لسحب بذلك منه

8 Ibid.

9 Cf.: Thomas Pröpper, "Art. Allmacht Gottes", in: Konrad Baumgartner & Horst Bürkle & Klaus Ganzer (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK* (Freiburg : Herder, 1993), tom. 1, p. 412-417, p. 412 ff.

10 Cf.: Bauer, p.118.

11 Ibid.

حريته. إن كمال القرآن يتجلى في انفتاحه، ومن ثم، استيعابه لتفسيرات مختلفة لمعانيه. وكما أن الله يبقى خارج الإدراك البشري، فكذلك جوهر كلامه. وهكذا، فإنَّ ادعاء وجود تفسير لا لبس فيه للقرآن والتشبث بتفسير واحد صحيح لكل آية، هو سعي للاستحواذ على الخطاب الإلهي والإحاطة به. يمكن بالتأكيد للإنسان بصفته مخلوقًا نسبيًّا أن يقترب من الله المُطلق المتسامي، دونما استحواذ عليه.

لقد أقرَّ النبي كذلك أن القرآن حمال أوجه: «لا يكون الرجل فقيهًا كلَّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة»[12]. إلا أن السعي وراء المعنى الحقيقي الوحيد للخطاب القرآني أدى إلى «الجمود والدوغمائية» في الفكر الإسلامي[13]، أو وفق تعبير باور: «لم يحصل هذا الجمود إلا حينما تخلى المسلم في العصر الحديث عن الاعتقاد بوجود تعدد مقصود للخطاب الإلهي، مُعتبرًا أن الأجيال السابقة قد ضلت الطريق، فقط لأنه يعتقد بصحة تفسيرٍ واحدٍ»[14].

ينتقد باور كذلك العديد من مفسري المسلمين ذوي الاتجاه الحداثي، لأنهم ببحثهم عن المعنى الوحيد للقرآن، الذي لا لبس فيه، يصبح التراث ثقلاً يراد التخلص منه[15]، وتُصبح معه التفسيرات الكثيرة المُختلفة غير ذات نفع. على سبيل المثال، ينتقد باور أيضا رأي خالد زَهير أحد رواد حركات التجديد الإسلامية وتلميذ أمين أحسن إصلاحي:

> «يقول إصلاحي أن لكل آية قرآنية معنى واحدًا صحيحًا، بناءً على منطوقها وسياقها، بالنسبة لي يعني هذا الأمر أيضا أنَّ المقولة التي يتبناها العديد من المفسيرين بكون القرآن حمال أوجه هي مقولة خاطئة، إذ القول بصحتها يقتضي وجود تفسيرات متعددة، قد تكون أحيانًا مُتناقضة، للآية الواحدة. إن الله حينما يريد أن يقول شيئا ما، فإنه يعبر عنه بوضوح، كلامه إذن واضح لا يحتمل الظنون. لذلك كقاعدة عامة، فإنَّ الله نفسه يؤكد على أنَّ لكل آية معنى ومُرادًا واحدًا»[16].

12 Ibid., p. 123.

13 Ibid., p. 128.

14 Ibid.

15 Ibid., p. 128 f.

16 Cited in: ibid, p. 129;
[المترجمة]: النص الذي أحال عليه باور هو جواب خالد زهير عن سؤال وُجه إليه حول رأي أمين أحسن إصلاحي الذي يقول أن لكل آية في القرآن معنى حقيقي واحد فقط. حول نص زهير يُنظر:
Khalid Zaheer, «Does Every Verse of the Qur'an has only One Meaning», Renaissance: a monthly Islamic journal, accessed on: 13/04/2023, accessed at: https://bit.ly/3ovJVYg

بهذه النظرة إلى القرآن، يتوافق كثير من حداثيي المسلمين مع السلفيين والأصوليين ببحثهم عن التفسير الصحيح المفترض للقرآن، ولكنهم أيضا يتفقون مع منتقدي الإسلام، الذين لا يقبلون اختلاف التفسيرات وتعارض معاني القرآن في كثير من الأحيان. نلاحظ اليوم تصاعدًا قويًّا كذلك في أوساط الحداثيين لصيحات تختزل القرآن في بعده القيمي المعياري، وغالبًا ما يكون ذلك على حساب التزكية الروحية للقرآن التي هي لقاء بمعية الله الذي يريد أن يوقد داخل المتلقي المحبة والرحمة.

ثانيا. إشكالية اختزال الخطاب القرآني في منظومة تشريعية

غالبا ما يتم تعريف الإسلام بأنه دين شريعة وقانون، ومن ثم يُنظر إلى القرآن على أنه كتاب قوانين، مما يجعل الأحكام الفقهية تحتل الصدارة في سلم الأولويات على حساب الجوانب الروحية. إنَّ هذا الاختزال للإسلام في خطاب تشريعيّ-أخلاقيّ، لم يقتصر فقط على المسلمين التقليديين وإنما نجده حاضرًا كذلك عند كثير من الليبيراليين.

نذكر على سبيل المثال مدرسة أنقرة، التي انتهى بها المطاف إلى إغلاق انفتاح القرآن واختزال أفق معانيه في مقصد واحد. وهو المنهج المسمى بالخطوات الثلاث التي انتهجتها مدرسة أنقرة. الخُطوة الأولى: إعادة بناء فهم المتلقين الأوائل للقرآن لحظة نزوله؛ الخطوة الثانية: استنباط مبدأ قيمي غير تاريخي؛ الخطوة الثالثة: نقل هذه القيمة إلى الحاضر. ينتج عن هذه الخطوات ضياع أي احتمال لاستنباط معان ومقاصد أخرى للنص، ويتعذر بذلك إمكان فتح الاتصال بالقرآن المفتوح.

يؤدي هذا المنهج إلى جملة من الإشكاليات، إذ كيف يستطيع متلقي القرآن اليوم التعرف على المبدأ الكونيّ الذي يحمله هذا الخطاب القرآني؟ وكيف يحافظ المرء على القرآن من إسقاطاته الذاتية؟ إضافة إلى ذلك فإن ندرة المادة التاريخية المتعلقة بفترة نزول الوحي، تجعل من ادعاء استنباط أحكام نهائية لمراد الله، بمثابة مجازفة حقيقية. ومن ثم، تكون حصيلة المنهج التأويلي لمدرسة أنقرة، ليست في النهاية سوى تكهنات.

يتحدث باور كذلك عن منهج أكثر احتيالاً[17]: «لن يكون من الصعب استخلاص المعنى الجوهري الذي يرغب المرء في سماعه»[18]، ذلك أن كل قارئ سينتقي من القرآن ما يوافق هواه، مما يفتح الباب على قراءة تعسفية للقرآن[19].

17 Cf.: Bauer, p. 129.

18 Ibid.

19 Ibid.

يرى باور مشكلة أخرى في المقاربة التاريخية لمدرسة أنقرة التي اتبعت منهجية تاريخية «اختزالية للغاية»[20]، لكون مثل هذه المقاربات: «لا تصر فحسب على احتمالية معنى واحد، بل تجعل هذا المعنى حبيس مرحلة تاريخية محددة، وهي بذلك تقوض كل التفسيرات الممكنة للنص بشكل أكبر مما تقوم به المناهج الأخرى المشابهة»[21].

لقد بذل رواد مدرسة أنقرة، وكذلك نصر حامد أبو زيد جهدًا مضنيًّا من أجل بلورة منهجية معاصرة لجعل القرآن ملائما لروح العصر، ليس باعتباره نصًا وإنما لما يحمله من مبادئ أخلاقية/ قيمية. ولذلك أولتْ هذه المقاربة أهمية قصوى لإعادة بناء المنظومة الأخلاقية في المعتقد الإسلامي. يشير كلاوس فون شتوش في هذا الصدد إلى أن أبو زيد، كما هو الحال لدى الباحث في الدراسات القرآنية عمر أوزسوي، يعتبران «القرآن في المقام الأول بمثابة دليل يوجهني في الحياة، أي أنه دعوة إلى خطة حياة معينة، وهذا ما يؤكد على طبيعته الأخلاقية قبل كل شيء»[22]. فبالنسبة لكلا المدرستين، يُعد من الضروري موضعة القرآن في سياقه التاريخي الوعظي في محاولة للوقوف على مقاصده الأخلاقية. مع ذلك يرى كلاوس شتوش إشكالات عدة حول اختزال التأويل القرآني في منظومة أخلاقية واحدة:

> «حتى لو تمكَّنتُ من إعادة بناء سبب النزول لآية أو سورة من القرآن، فإن السؤال المطروح هو معرفة كيف أستطيع تحصيل استنتاج معياري من هذا الوصف. كيف نستطيع استنتاج ما هو معياري انطلاقا مما هو وصفي؟ كيف يُمكن الحسم بأنَّ المراد من هذه الآية أو السورة، التي قمت بوصفها، هو المساواة بين الرجل والمرأة، أم أن نتيجة التفسير تكاد تكون شديد الارتباط بحسن نية المفسر؟ كيف يُمكن معرفة أنَّ المعنى المعياري للقرآن يجب أن يُفهم بمجرد وضعه في سياقه التاريخي، في حين أن الله يعلم أن كلامه سيُسمع في أزمنة أخرى؟ ألسنا نفرغ حينئذ الإمكانات من المعنى المتجاوز للزمان الذي تحمله النصوص القرآنية، لنقصي بذلك دون داع وبشكل تعسفي كل احتمالات التفسير المختلفة؟ إذا ما أردنا هنا استبعاد التعسف الحاصل لا محالة في استنباط المبادئ الأخلاقية للقرآن، فإنه يجب في المقابل البرهنة فلسفيًّا بشكل مستقل على هذه المبادئ. وهو تمامًا ما يروم مفسرو مدرسة أنقرة القيام به، وهذه بالضبط النقطة التي

20 Ibid.

21 Ibid., p. 129 f.

22 Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam: Christliche Annäherungen* (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2016), p. 26;
يُنظر أيضا ما قاله عمر أوزسوي: «إن القرآن مثل إصبع يشير في اتجاه معين ، سيكون من الخطأ التحديق في الإصبع»، في:
Ömer Özsoy, "Die fünf Aspekte der Scharia", *Forschung Frankfurt*, vol. 1 (2008), p. 22-28, p. 28.

يستند إليها مفسرو هذه المدرسة لإثبات معقولية القرآن. لكن هذا الأمر يطرح من جديد سؤالاً حرجًا، حول ما إذا كان يجب فعلا اعتبار القرآن بمثابة الموجه لحياة الناس *Lebensentwürfe*. إذا جادل المرء حول تقارب (وأيضا افتراق) المبادئ الأخلاقية للقرآن والمبادئ الأخلاقية العملية، علما أنَّ القرآن يفرض قيما «إيثوس» تتجاوز قدرة العقل على استيعابها، فإننا نكاد نقترب بشكل خطير من التفسيرات الأصولية التي تعتبر أن الجرائم كذلك يُمكن تبريرها لأنها تندرج ضمن إرادة الله. في حين، إذا أقررنا بالقدرة على إدراك واكتساب المبادئ الأخلاقية للقرآن من خلال المبادئ الأخلاقية العملية، فإننا سنجد أنفسنا في طريق مسدود *Aporie*، وهو ما سبق أن استنتجه فيلسوف الأنوار إفرايم ليسينغ (ت. 1781)، وحل هذه المُعظلة من خلال حصر صلاحية الوحي وضرورته فقط لأغراض تربوية. يُمكن صياغة النقطتين السالفتي الذكر كالتالي: إمَّا أنَّ القرآن لا يجسد إلا المبادئ الأخلاقية التي يُمكن للإنسان أيضا معرفتها دون حاجة إلى القرآن، ليُصبح الوحي في النهاية غير ضروري؛ وإما أن المبادئ الأخلاقية للقرآن تتعارض مع الأخلاق العملية، ومن ثم تُصبح موضع شك من منظور العقل الحديث المستقل»[23].

تتوجه أسئلة فون شتوش إلى جميع الاتجاهات التأويلية الحداثية التي تسعى إلى البحث مباشرة في القرآن من أجل استنباط الظواهر المستجدة كالمساواة بين الجنسين، وحقوق الإنسان، والقيم الديموقراطية الأساسية، وغيرها. كل هذه المناهج تُعطي انطباعًا بأننا نُقوِّل القرآن ما لم يقله. ومن جديد، سنكون أمام التحذير من التحايل في تأويل القرآن الذي ساقه باور سابقا: «لن يكون من الصعب استخلاص المعنى الجوهري الذي يرغب المرء في سماعه»[24].

إذا تم اختزال الدين في بعده الأخلاقي، يصبح بذلك وظيفيًّا، وبالتالي لا حاجة إليه؛ إذ يُمكن للإنسان استخلاص المبادئ الأخلاقية بطريقة عقلية مستقلة. لقد دار هذا النقاش منذ القرن الثامن، بين المعتزلة وخصومهم، وحيث يُمثل المعتزلة الاتجاه العقلاني للإسلام، فقد دافعوا على فكرة مفادها أن عقل الإنسان يستطيع بشكل مستقل التعرف على الصالح والفاسد، وهو بذلك لا يحتاج إلى نبي مرسل ولا لكتاب منزل من الله، لأن كل ذلك لا يهدف إلا لتذكير الإنسان بما يعلمه مسبقًا أو على الأقل بما عليه أن يكون عالمًا به. وهو الطرح الذي أشادت به الماتريدية كذلك (نسبة إلى أبو منصور الماتريدي المتوفى 333هـ/ 944م). أما خصوم المعتزلة فقد اعتبروا أن التشديد على استقلالية عقل الإنسان هو قول

23 von Stosch, *Herausforderung Islam*, p. 26 f.

24 Bauer, p. 130.

بنسبية الخطاب الإلهي وتقليل من أهميته، ويؤكدون بخلاف ذلك حاجة الإنسان الملحة لله وتوجيهاته. في الحقيقة كلا الموقفين يطرحان إشكالات عميقة، لأنهما معًا يختزلان الدين في بعد واحد قيمي أو تشريعي.

يجب أن يكمل الدين ما يعجز العقل عن الوصول إليه، وإلا كان مجرد بديل. فالقرآن كوحي منزل، هو أكثر من مجرد مخطط تشريعي جامد ممتلئ بالأحكام. إنه قبل كل شيء طريقٌ لتلقي المحبة والرحمة الإلهية، وتلقٍ يفتح للناس مجالاً للارتقاء بحياتهم نحو الله. وداخل هذا السياق، فإنَّ الوحي يهدف إلى إيقاظ سلوك المحبة والرحمة داخل الإنسان، وليس مجرد فرض منظومة قيمية وتشريعية، تحدد للناس طريقة عيشهم.

وبالمقابل، يحمل القرآن في طياته أوجها متعددة المعاني يستطيع بها أن يتحدى فكريًّا المتلقين المعاصرين، يُلهمهم روحيًّا ويُحركهم عاطفيًّا، حتى وإن كانت المعاني التي أنتجها القرّاء والمستمعون المعاصرون للقرآن غير متطابقة مع تلك التي أنتجها المتلقون الأوائل لحظة نزول القرآن.

لا يمكن تحديدًا اختزال النصوص المقدسة، التي نعلم أنها تحمل معان عابرة للزمن، في المعنى الذي حملته أثناء التلقي الأول[25]. يتوصل توماس باور لاستنتاج رصين: «الاقتصار على تفسير تاريخي نقدي للقرآن، لن يسمح البتة من التوصل إلى تفسير صوفي على سبيل المثال، لأنه في زمن نزول الوحي، لم يكن هناك شيء له علاقة بالتصوف الذي ظهر لاحقًا»[26].

إنَّ الاتجاهات التفسيرية المعاصرة للقرآن لا تُظهر «الانفتاح» الوارد في القراءات المختلفة، لأنها حينما تنطلق من فكرة الحقيقة الوحيدة، تصبح عرضة للأدلجة أكثر حتى من المناهج التراثية[27]. ولذلك نؤكد ما أقره باور بقوله: «إن إعادة الاعتبار للنص القرآني ولإمكانات احتوائه لمعنى عابر للأزمنة ولتعدد معانيه، كما فعل العلماء الكلاسيكيون (بشكل تلقائي دونما إشارة إلى ذلك في تصرفاتهم)، لهو بحق الإمكانية الوحيدة لتجاوز طابع الحتمية الزمنية الذي تم فرضه على التفسير»[28]. ولكن لا يجب أن يحمل نقد باور كموقفٍ سلبي من فهم القرآن في سياق تاريخي أو تقليلٍ من أهمية منهج النقد التاريخي؛ إذ النقطة الأساسية هي عدم استخدام هذه المناهج كأدوات لإغلاق القرآن، بالشكل الذي

25 Cf.: Ibid.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Ibid., p. 130f.

يتمخض عنه في الأخير تفسير واحد صحيح محتمل للقرآن. بدلاً من ذلك، يجب أن يعمل السياق التاريخي والمنهج التاريخي النقدي على إظهار التفاعل والحوار بين الوحي والواقع اليومي في سياق إعلان القرآن وإعادة بناء التأثير المتبادل من أجل الكشف عن تاريخ الوحي باعتباره تاريخ الله مع الإنسان.

ثالثا. في مواجهة التفسير التعسفي

إنَّ التأسيس لمقول انفتاح القرآن لا يعني أن «كل شيء مباح»، كما قد يلوح للبعض. ولا يُفهم بالضرورة أن المرء خلال قراءة القرآن يُمكن أن يستنبط ما يناسبه وفق هواه، حينها سيقول القرآن كل شيء ولكن في آخر المطاف لن يقول شيئا، لأن القارئ لا يعلم الغاية من حاجته للقرآن، دون أن نغفل أيضا عن مُحاول إسقاط موقف من خلال ادعاء أن هذا مقصود القرآن.

لنأخذ مثالاً على ذلك. عند الحديث عن العلاقة بين القرآن والمسيحيين، يستشهد أنصار التعددية الدينية، للدفاع عن موقفهم القائل بأن هناك طرقا مختلفة لنيل السعادة الأخروية، بالآية التالية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة 2: 62)، هذه الآية ستتكرر مرة أخرى بنفس الصياغة في (المائدة 5: 69). تُشير الآيتان إلى أن المؤمنين من الأديان الأخرى يجب أن ينالوا كذلك حظهم من السعادة الأخروية. على الطرف الآخر، يستدل أصحاب الرأي القائل بنجاة المسلمين فقط، بآيات أخرى تنتقد بشدة الأديان الأخرى من قبيل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة 5: 72). وأمام هذا التعارض بين الآيتين، نجد أنفسنا في مأزق لمعرفة أيهما أنسب. كلتا الآيتين من سورة المائدة، وهذا المأزق لا يمكن أن يتم حله بالنسخ، الذي يقوم على مبدأ أن الآيات الأحدث تُلغي سابقتها. فحسب الترتيب التاريخي للسور الذي اقترح نولدكه، فإن المائدة هي من آخر السور، أي أنها قبل وفاة النبي محمد بقليل[29]، وبالتالي فالحديث عن النسخ في هذا المقام مُستبعد للغاية.

كيف يُمكن إذن تفادي التفسير التعسفي للقرآن؟ من جهة، نحن بحاجة إلى مفتاح تأويلي للقرآن؛ ومن جهة أخرى، نحتاج لمناهج التأويل التي تضع القرآن في سياقه التاريخي لحظة

29 أحيل في هذا الصدد عل كتاب **النبي الآخر - المسيح في القرآن** الذي نشرت فيه آنا والزميل كلاوس فون شتاوش، نتائج بحثنا عن المسيح في القرآن بمنهجية نقد تاريخية، وقد تناول الكتاب أيضا موقف القرآن من المسيحيين، فيُمكن الرجوع إليه لمزيد من الإيضاح لهذه النقطة:
Mouhanad Khorchide & Klaus von Stosch, *Der Andere Prophet : Jesus Im Koran* (Freiburg: Herder Verlag, 2018).

نزوله. المفتاح التأويلي للقرآن يمثل كما سبق توضيحه والبرهنة عليه بالتفصيل «الرحمة المُحبة»[*]، والتي يمُكن تصنيفها اليوم في إطار الفلسفة الحديث التي تعنى بموضوع الحرية. أتحدث عن معيار تأويلي للتلقي القرآني، وليس لتفسيره، إذ الغرض هنا ليس التفسير، فالقرآن بصفته كشفًا ذاتيًّا لله، هو ليس دعوة إلى تفسيره، وإنما إلى تجربته من مُنطلق المحبة. وحده معيار يتوافق مع هذه المحبة التي يريد القرآن أن يكشف عنها، قادر على جعل القرآن مفهومًا ويجعل الوحي باعتباره كشفا ذاتيا لله تعبيرًا صادقًا عن رحمة الله المحبة.

قد يتم الاعتراض على هذه المقاربة، بسبب وضعي للرحمة المحبة كمركز للقرآن، في حين أنني أنا بنفسي انتقدت في المبحث السابق، بعض المناهج التأويلية الحداثية للقرآن، لكونها تسعى دومًا إلى البحث عن مبدأ أخلاقيّ/ قيميّ وراء آية ما أو مقطع قرآني، ومن ثم يُؤدي هذا التسييج للقرآن بمبادئ مُحددة إلى إغلاقه؛ يوجد في الحقيقة اختلاف جوهري بين اختزال القرآن في بعض المبادئ الأخلاقيّة/ القيميّة التي يستنبطها المفسر (مع احتمالية إسقاط تفسيرات تعسفية على القرآن) وبين شرح منهجيٍّ لاهوتيٍّ للوضع الأساسي للقرآن بصفته كشفًا عن رحمة الله المحبة، وكما أبرزتُ في الجزء الثالث من هذا الكتاب[**]. فإن الرحمة المحبة لا تمثل هنا مبدأ أخلاقيًّا مُستخلصًا أو مفسرًا بشكل تعسفي في القرآن، وإنما هي فئة أساسية لاهوتية لوصف جوهر الله *Das Wesen Gottes*، وبالتالي جوهر كلمته التي يشترك فيها الإسلام مع المسيحية: «الله هو المحبة» [1 يوحنا 4: 16].

وحيث إن جوهر كلمة الله تم الإفصاح عنه بمُخاطبة محمد ومجتمعه في القرن السابع في شبه الجزيرة العربية، فليس هناك حل حسب رأيي سوى دراسة القرآن أيضا من خلال مراحل منهج النقد التاريخي، وذلك من أجل إعادة التأسيس للرحمة في القرآن من خلال تحققها التاريخي.

* [المترجمة] يُنظر:
Mouhanad Khorchide, "Ein theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran", in: Mouhanad Khorchide (ed.), *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018), p. 78-151;
يُنظر أيضا: مهند خورشيد، «الوحي القرآني بوصفه كلام الله في خطاب إنسانيّ: مقاربة أنثروبولوجيّة»، **مجلة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية**، مجلد 1، عدد 1-2 (2022)، ص 9-40.

** [المترجمة] يُنظر: الهامش السابقة.

قائمة المراجع

ابن الجزري، شمس الدين محمد علي. **النشر في القراءات العشر**. تحقيق: محمد أحمد دهمان. دمشق: مطبعة التوفيق، 1345 هـ [1926 أو 1927].

خورشيد، مهند. «الوحي القرآني بوصفه كلام الله في خطاب إنسانيّ: مقاربة أنثروبولوجيّة». **مجلة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية**. مجلد 1، عدد 1-2 (2022)، ص 9-40.

Bauer, Thomas. *Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Khorchide, Mouhanad (ed.). *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018.

Khorchide, Mouhanad & Klaus von Stosch. *Der Andere Prophet: Jesus Im Koran*. Freiburg: Herder Verlag, 2018.

Özsoy, Ömer. "Die fünf Aspekte der Scharia". *Forschung Frankfurt*, vol. 1 (2008), p. 22-28.

Pröpper, Thomas. "Art. Allmacht Gottes". in: Konrad Baumgartner & Horst Bürkle & Klaus Ganzer (eds.). *Lexikon für Theologie und Kirche – LThK*. Freiburg: Herder, 1993. tom. 1, p. 412-417.

von Stosch, Klaus. "Allmacht als Liebe denken: Zur Verteidigung einer theologischen Grunderkenntnis neuerer Theologie". in: Thomas Marschler & Thomas Schärtl (eds.). *Eigenschaften Gottes, Ein Gespräch zwischen systemtischer Theologie und analytischer Philosophie*. Münster: ascgendorff verlag, 2015, p. 251-266.

von Stosch, Klaus. *Herausforderung Islam: Christliche Annäherungen*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2016.

مراجعات
كتب

مريم في القرآن الكريم والأناجيل: التناص الكتّابي ورحلة العبور. قراءة في كتاب السيدة مريم في القرآن الكريم من النص إلى الخطاب لحسن عبود

مراجعة: ريتا فرج*

حسن عبود. **السيدة مريم في القرآن الكريم من النص إلى الخطاب**. ط 2 مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الساقي، 2022. ISBN 978-614-425-389-2

عرفتْ الدِّراسات الأكاديميّة حول الجندر والدين، تطورًا بارزًا في الجامعات الأوروبيّة والأميركيّة ومراكز البحوث والمجلات العلمية، وأولت اهتمامًا بأدوار النساء وتأثيرهن في صناعة الحدث الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام؛ فدُرست نماذج نسائية عدة، وجرى الإعلاء من حضور المرأة في مجال المقدس وصناعته، بعدما أُقصي لقرون من مجال الوعي بفعل القراءات الأبوية الاختزالية.

تُعد السيدة مريم شخصية مركزية في التراثات الكتّابية ونصوصها، وتشكل قيمة روحية ورمزية مشتركة في المسيحية والإسلام. يتفاوت حضورها في الأناجيل، وقد احتفى بها إنجيل لوقا البشير، الذي تميّز باستخدامه نهج «الزوجية الجندرية» Gender Pair، وما تطلق عليه القسيسة في الكنيسة اللوثرية في نيو إنغلاند كونستانس بارفي Constance F. Parvey (1920-2011) في تسمية أصيلة «الاقتران بين الذكور والإناث» Male-Female Pairing. أما القرآن الكريم فكرَّس سورة لها وسماها باسمها «مريم»، على غير النهج القرآني في عدم تسمية النساء.

في الطبعة الثانية المزيدة والمنقحة من كتابها **السيدة مريم في القرآن الكريم: من النص إلى الخطاب**، تدرس حُسن عبود النصوص القرآنية في خطاب سورتي مريم وآل عمران، وفق منحى تحليليّ نصيّ أدبي مع الاستعانة بالنظريات النقديّة الأدبيّة، للكشف عن الطبقات المتراكمة للشخصية المريميّة، وتحرير صوتها وصورتها المركبة من تاريخ طويل للتفاسير الذكورية، التي لم تنتبه إلى حضورها الذاتي والأمومي، إلى جانب حضورها كموضوعة كلامية (لاهوتية)؛ كما توضح الباحثة والأكاديمية اللبنانية.

الكتاب في الأساس أطروحة دكتوراه قُدمت في جامعة تورنتو الكندية عام 2006، وقد طُبع في اللغة الإنجليزية عام 2014 تحت عنوان *Mary in the Qur'an, A Literary Reading* عن

* محاضرة وباحثة لبنانية في علم الاجتماع ودراسات المرأة.

دار Routledge وفي طبعته العربية الأولى الصادرة عام 2010 حمل عنوان **السيدة المريم في القرآن الكريم: قراءة أدبية**.

جاء الكتاب في تسعة فصول قدمت له الأستاذة الألمانية في الدراسات القرآنية أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth التي تنبهنا إلى مسألة أساسية: أن هذا العمل أتى في خضم الخطاب الأكثر محافظة في الدراسات القرآنية في الغرب، التي غلب عليها الاهتمام بالمقاربة التاريخانية للقرآن؛ ومع أن الدراسات البيبلية العلمية، تزعم باستمرار أنها الأساس السليم للدراسات القرآنية، فإن هذا الزعم يقتصر على التحليل التاريخاني الوضعي، دون أخذه بالاعتبار المقاربات الحديثة التي تركز على الطبيعة الأدبية للنص الكتابي، أو التي لا تعير الاهتمام اللازم لطبقاته الضمنية والمعقدة. وفي التقديم الثاني للكتاب بقلم البروفيسور رضوان السيد، يُلاحِظ أن عبود تفردت في لفت نظرنا إلى «استقلالية مسألة مريم وشخصيتها في النص القرآني والمعالَجة القرآنية» (ص 23)؛ أي بوصفها ذاتًا مستقلة لها حضورها الأنثوي القوي والمؤثر.

تكمن فرادة الكتاب في منهجه، فقد انطلقت عبود من «دراسة عناصر السرد القصصي» (ص 42) وإمكانية تطبيق النظريات السردية الحديثة على الفن السردي القصصي القرآني؛ و«لأن قصة مريم شعائرية (ذِكر)، أي ذات طبيعة شبه شعرية تعبدية» (ص 42) فقد اختارت الباحثة «أدوات أدبية تقوم علَى استكشاف الحوافز الأدبية الرئيسية 'الموتيفات' التي هي مكمن نظرية فلاديمير بروب Vladimir Propp لتحليل الحكاية الشعبية» (ص 42) مع فارق أنها لم تر أن قصة مريم حكاية شعبية خالية من البعد التاريخي، وساعدها ذلك على «الإمساك بالخيط الإجرائي بين الحوافز 'الموتيفات' القرآنية وحوافز 'موتيفات' مماثلة في القصص البيبلية والإنجيلية» (ص 42).

لعل الإشكالية الأساسية التي قام عليها الكتاب كما تحددها عبود هي: هل صورة الأنثوي/الأمومي -عبر صورة أكثر النساء هيبة في القرآن الكريم- تعكس صورة قامعة أم محررة للمرأة عمومًا؟ أم أن الأنوثة مُعرَّفة بيولوجيًا أو علائقيًا بهذا المهمش في النظام الأبوي الرمزي؟

تحتاج الصور الأنثوية الغائرة في طبقات نصوص الكتب المقدسة، إلى حفر معرفي يؤدي أولاً إلى البحث في مدى مساهمة النساء في صناعة الحدث الديني، والظواهر التاريخية المرتبطة به؛ ويساهم ثانيًا في الكشف عن دورهن في إنتاج المعرفة الدينية، حجاجًا وتأويلاً. وعلى الرغم من الحضور الكتابي النسائي على مستوى النص، في الأسماء والنماذج، فإن الإسهام الحجاجي والتأويلي متفاوت بين اليهودية والمسيحية والإسلام. ولا يمنعنا هذا من الافتراض أن العلاقة بين القرآن الصاعد والقرآن النازل وحيًا، أبرزت التأثير النسوي، لا سيما إذا استحضرنا، سؤال أم سلمة التي قالت: «يا رسول الله ما لنا لا نُذكر في القرآن كما يُذكر الرجال؟» فنزلت الآية 35 من سور الأحزاب.

في قراءتها الأدبية للآية 20 من سورة مريم: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ تُبيِّن عبود أن تكرار حرف السّين مرتين في كلمة يمسَسْني، مع اختلاف الصوت فيه بين الفتحة والسكون لم يكن اعتباطيًّا. فعلى الرغم «أن المسّ أو المساس المذكور هنا كناية عن فعل الجماع كما تقول المصادر، فإن هناك ملمحًا أكثر دقة في التعبير عن السيدة مريم، بوصفها صاحبة القول هنا. إذ كان يمكن أن تقول: 'لم يمسّني' عوضًا عن: 'يمْسَسْني'، لكن في الفعل الأول الشدّة على السين ترفع همسها قليلاً إلى مستوى التسميع لأنها تزيد مدة النطق بالكلمة، بينما فكّ الشدة على السين ونطقها سينَين أولهما مفتوح خفيف الحركة وثانيهما ساكن، يوحي بإيغال في الهمس واختلاسٍ لزمن نطق الكلمة تأدبًا وترفعًا عن معناها، من هذه البنت العذراء الحييّة» (ص 99).

إن الحافز الأهم في التحليل النصي الأدبي الذي قامت به عبود، قراءتها لحضور مريم القرآني، وخوضها رحلة الخروج والانتباذ بمفردها في الصحراء، كما فعل الأنبياء في العهد القديم. وعلى عكس الأناجيل غير الرسمية، تخوض مريم معاناة الأمومة والرحلة برفقة يوسف البار وابنها يسوع. هذا التناص الأدبي القرآني الأبوكريفي، قارنته الباحثة بإنجيل لوقا. فعلى مستوى شكل السرد ترد قصتا بشارة زكريا ومريم متطابقتين في سورة مريم (1-33) وفي الإنجيل بحسب لوقا (1: 5-56). وفي هذا السياق التحليلي الأدبي، تخلص عبود إلى أنَّ «التعبيرات اللغوية التي تدور بين المتحاورَين وتفاعلهما الذاتي مع الأحداث تبدو واحدة: من نداء زكريا لربه ليهبه الذرية وخوفه من انقطاع عقبه، إلى اضطرابه أمام البشارة على يد الملاك وإصابته بالخرس. وكذلك الأمر بالنسبة لمريم والملاك، وإن كانت مريم في ردود فعلها أكثر دراماتيكية في السردية القرآنية منها في الإنجيل» (ص 198).

تحضر مريم بوصفها «أنا متكلمة» في القرآن الكريم، وإن بدا الكلام أو الحوار الجدلي صامتًا وغير مباشر. أما في إنجيل لوقا، تظهر في التسبحة بصورة «الأنا المتكلمة» أيضًا و«العارفة بدينها»، فتغلب «الذات المتأملة والمفكرة» المتضامنة مع المهمشين والمستضعفين، على «المرأة الحاضنة» وعلى «الأمومة».

يعرض الفصل الثامن من الكتاب، استجابة عدد من المفسرين المسلمين لمسألة تلقي مريم الوحي من الله، ويناقش تفسير كل مفسر لهذه المسألة المتصلة بنبوة مريم، التي تعد سمة من السمات التقليدية في التراث المريمي، منذ سميِّت ميريام أخت هارون وموسى بالنبية في سفر الخروج. تعود الباحثة إلى ابن حزم الأندلسي (ص 222) الذي أعطى مريم صفة النبوة؛ قائلاً: «ووجدناه -تعالى- أرسل جبريل إلى مريم أم عيسى -عليهما السلام- يُخاطبها وقال لها ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مريم 19: 19)، فهذه نبوة صحيحة بوحي صحيح ورسالة من

الله -تعالى- إليها». وقد وافق القرطبي ابن حزم في نبوة مريم مُستحضرًا آية الاصطفاء (آل عمران 3: 42)، كما تلفت عبود.

الجدير بالذكر، أن سبينوزا في **رسالة في اللاهوت والسياسة** أضفى على هاجر أم إسماعيل، هبة النبوة؛ «والنبوة عنده لا تشترط العلم والعقل، فكلما زاد الخيال قل الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن والعقل»[1]. في حين لموسى بن ميمون في دلالة الحائرين رأيٌ مغايرٌ يرجع فيه إلى تقليد ممتد تاريخيًا، فقد رأى أن المصرية هاجر لم تكن نبية. إنها لم تكن منذورة إلى ذلك، ولذلك فإن رؤيتها تدخل في باب الخيال الجامح والخادع. واسبينوزا- كما يوضح المحلل النفسي فتحي بن سلامة- الكاتب الوحيد الذي رفع من شأن هاجر نوعًا ما، لأن هذه المرأة لقيت (...) مصير التحقير والشطب والنسيان، وكأن تطليقها (أي طرد إبراهيم لها) لم يكفّ عن ملاحقتها في ثنايا الذاكرة التوحيدية[2]. في حين أنَّ الأرشيف التوحيدي يكشف عن كتابة عنها أقل جزمًا وصرامة، ذلك أنَّ صورة هاجر مرتبطة في هذا الأرشيف، بمسألة التأسيس التي تحدد إمكان الأصل وإمكان كتابته في اتجاه سفلي[3].

انشغلتْ عبود في إجراء المقارنات الأدبية والنصية بين «مريم القرآنية» و«مريم الأناجيل»، وهذا ما يميز عملها، فأعطاه بعدًا تفيد منه الدراسات النسوية وحقل دراسات حوار الأديان، وإن اتخذ أحيانًا، طابعًا لاهوتيًا أو كلاميًا سجاليًا؛ فالتناص الكتابي، الذي يكاد يطغى على فصول كتاب يرفع من القيمة المعرفية لعلم الأديان المقارنة والشخصيات العابرة بين النصوص، والمناهج المستخدمة فيها، ويساعد على تفعيل الجهود العلمية لتأسيس فهم أعمق وأوسع لإشكاليات الجندر والأديان في السياق المقارن لـ: «اللاهوت النسوي الإبراهيمي».

قدمت عبود عملاً جادًا، في مجال ما نسميه «الدراسات المريمية القرآنية»، فمن النادر أن نجد في المكتبة العربية، تحليلاً يهتم بالنص الأدبي القرآني وطبقاته، فيعمل على إخراج المهمش الأنثوي الغائر فيه، عبر تفكيكه وقراءته، وإثبات مركزية الأنثوي فيه، كما تفعل الباحثات في اللاهوت النسوي المسيحي، من خلال عملهن الدؤوب على إعادة بناء الأصول والتقليد المسيحيين.

1 اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، 2008)، ص 141.

2 يُنظر: فتحي بن سلامة، **الإسلام والتحليل النفسي**، ترجمة وتقديم: رجاء بن سلامة (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 153-154.

3 المرجع نفسه، ص 154.

سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات لرضوان السيد

مراجعة: بدر الجنيدي*

رضوان السيد. **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات.** ط 2. بيروت: جداول، 2015.
285 صفحة. ISBN 978-614-418-252-9

منذ زهاء قرنين من الزمن تم تدشين عهد النهضة العربي أو عهد الإصلاح على اختلاف مسمياته وشخصياته وإنتاجاته والأسباب الدافعة لانبثاقه، إلا أنه لا يخفى عن الباحث في تطور الأنساق الفكرية ومخرجاتها الأثر الذي تركه في العقل الإسلامي المُمتد إلى يومنا هذا. وإذ سايرنا الطرح القائل بكون مدافع نابليون التي انهال قصفها على مصر محطمة العمران، قد أيقظت الشرق من سباته ليلمح حجم المأساة والبون الشاسع بينه وبين الغرب، ليصير هذا الأخير فاعلا أساسيا في اكتشاف الإسلام من جديد وإبراز المخزون القيمي والإنساني والتشريعي الكامن فيه، كما يبدو جليا في أعمال الإصلاحية الإسلامية. ولا أدل على ذلك من هذا النص الذي نقله رضوان السيد عن محمد رشيد رضا مجيبا أحد سائليه قائلا: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم -المقيد بالشورى- أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنَّه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرتَ وأمثالك أن هذا من الإسلام»[1].

لقد ظلت هذه النظرة التقديرية والمنفتحة عن الغرب الثقافي حاضرة في ثنايا أعمال التيار الإصلاحي إلى حدود سقوط الخلافة العثمانية وعلمنة الدولة وسقوط أغلب الدول الإسلامية في براثن الاستعمار وانفصال رجالات الإصلاح عن مشروع الدولة الوطنية التي ظل ينظر لها بعين الريبة، مما سبب جرحًا في الجسد المسلم سيدشن للعهد المعاصر للفكر الإسلامي، الذي سيحل فيه سؤال الهوية مقابل سؤال التقدم، ويخبو السؤال الأرسلاني الشهير عن تأخر المسلمين وتقدم غيرهم، ليحل محله سؤال الندوي المغرق في تمجيد الذات والتبشير بالوعد الإسلامي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ لينمو في هذه المرحلة تيار تجريم الغرب وبيان خطورة تهديداته وعدم التمييز بين الجانب الثقافي منه والسياسي، وتستمر هذه النبرة في التصاعد طوال الستينيات والسبعينيات، فاتحة النار على الغرب خارجيا وتيار التغريب داخليا بسبب الاصطدام المرير بين الدولة الوطنية والإسلاميين، لتأتي الثمانينيات بعودة الاعتدال للخطاب الإسلامي نتيجة شيوع التعاطف معه وانتقاله للعمل المعلن في غالبية الدول .

* باحث في الفكر الإسلامي المعاصر، المغرب.

1 رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ط 2 (بيروت: جداول، 2015)، ص 201.

بعد هذه التوطئة التي تعد تلخيصا مكثفا لحوار العقل الإسلامي مع الغرب الذي عرف انفتاحًا وانغلاقًا، واتصالاً وانقطاعًا، كما حاول الدكتور رضوان السيد إبرازه والتدليل عليه عبر فصول كتابه **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** الصادر في طبعته الأولى عام 1997، والثانية عام 2015، حيث يرى مؤلفه أن الكتاب ما زال مُحافظًا على جدته وحيويته، وأن الأطروحة التي استصحبها طوال تحليله لتطور الفكر الإسلامي من مرحلته الحديثة إلى المعاصرة، التي تقول بالقطيعة المعرفية بين المرحلتين، ما زالت تحافظ كذلك على ألقها وتوهجها حيث يعرضها قائلا: «إن الإشكالية الرئيسة في الفكر الإسلامي الحديث كانت إشكاليتا النهضة والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكالياته الأساسية الهوية ومقتضياتها وأساليب ووسائل حفظها» (ص 9).

و تجدر الإشارة كما نوه الدكتور زكي الميلاد في كتابه **عصر النهضة: كيف انبثق ولماذا أخفق؟** أن هذا الطرح اشتغل عليه بالتوازي كل من الدكتور حسن حنفي من مصر، والدكتور عبد الإله بلقزيز من المغرب، دون الإشارة من قبلهم لأعمال بعضهم البعض، خصوصا أن هذه الأخيرة تنوعت على طوال عقد من الزمن عبر مقالات ومشاركات وكتب وغيرها[2]، كما يسجل عليهم حالة الانتقائية في اختيار النماذج للتدليل على وجود خط الانكسار والتراجع، إذ يمكن قلب المسألة باختيار نماذج أخرى ليصير الفكر الإسلامي المعاصر متقدما عن الحديث، ويعتبر أنه رغم وجاهة الطرح السابق إلا أن الفكر الإسلامي في مرحلتيه عرف تصاعدًا وانحدارًا، انفتاحًا وانكماشًا، إلا أن الصورة العامة توحي بالفشل والنكوصية[3].

يمكن القول أن وعي الإصلاحية الإسلامية بالغرب، كان وعيا غايته التمدن والتقدم، ويظهر ذلك من تطويرها لفكرتين أساسيتين، المنافع العمومية والتنظيمات على يد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، التي أطرت الفكر الإصلاحي حتى مظلة المقاصد التي عدت اكتشافًا آنذاك خصوصا عمل الفقيه المالكي أبو إسحاق الشاطبي، ليتم وضع «كل المؤسسات السياسية والاجتماعية في باب الضروريات من أجل بقاء المجتمع، وبذلك اتخذت المسألتان السياسية والدينية أبعادًا جديدة وخلاقة، وذات طابع بنائي، بيد أن هذا التطور غير من علاقات الدين بالدولة والسياسة تغييرًا جذريًّا» (ص 29).

2 زكي الميلاد، **عصر النهضة: كيف انبثق ولماذا أخفق؟** (الرياض: المركز الثقافي العربي والنادي الأدبي، 2016)، ص 158

3 المرجع نفسه، ص 162.

لقد اعتبر اتجاه الإصلاحية الإسلامية مسألة التخلف الحضاري والثقافي والتنظيمي مسألة في الإمكان تجاوزها بالانخراط في العلم والعصر الغربي (ص 30)، مما جعله يوظف عدة آليات كالتطهرية الوهابية في العقائد والتأويل المقاصدي والمصلحي لنصوص الشرع .

ظل هذا التفاعل قائما كما أسلفت إلى غاية سقوط الخلافة الإسلامية واستعمار الدول الإسلامية وقيام الدولة الوطنية وانفصال النخب الإصلاحية عنها، مما أحدث تحولا على صعيدين: الفكري والثقافي، حيث ارتفعت نبرة خطاب الهوية والأصالة؛ والسياسي: الذي تأخر الإنتاج فيه إلى مرحلة لاحقة، مع بعض المحاولات نظرًا للطابع الإحيائي للفكر الإسلامي المعاصر كما يشير إلى ذلك السيد.

إن الملاحظ أن الخطاب الإسلامي المتشح بالدفاع عن الهوية قام على آلية التأصيل أي الرجوع للكتاب والسنة من أجل المدافعة و التحصن، كما اتخذ لنفسه اتجاهات ثلاث:

- اتجاه اثبات الذات والقول بتفوقها على الحضارة الغربية وبيان عوار هذه الأخيرة، مع التبشير بالحل الإسلامي، ويبدو ذلك واضحا من سيل المؤلفات والترجمات الخاصة بالشخصيات العربية الصادر بهذه الفترة (ص 121، 122).

- الاتجاه الثاني: نقد الغرب وحضارته وماديته وصولًا للحكم عليه بالجاهلية، ونجد من أبرز رواد هذا الاتجاه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، وكذا بروز مصطلح الحاكمية في ظل انسحاب تحكيم الشريعة لصالح النظم العلمانية مما سيمهد الطريق فيما بعد لتطور قاموس الخطاب الجهادي.

- الاتجاه الثالث: نقد رؤية الغرب للإسلام من خلال نقد الاستشراق، وربط هذا الأخير بالاستعمار والتبشير، مما فوت على الفكر الإسلامي المعاصر الاستفادة من محاولة إدوارد سعيد رغم الاحتفاء بها، إذ لم تُستغل باعتبارها محاولة نقدية للغرب من داخل الغرب وبأدواته التفكيكية، لتستمر النظرة نفسها التي تجعل الغرب كتلة واحدة، بمُستشرقين ومبشريه وسياسييه، يسلتزم مواجهتهم جميعا بحرب شاملة، خارجيا وداخليا كذلك مع مؤيدي الغرب، مما جعل هذا الاتجاه النقدي يتسم بالضعف واجترار المقولات، وفق ما ذهب إليه السيد (ص 268).

يختم السيد كتابه بمقالة حول كتاب ماكس فيبر الموسوم بـ: **الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية**، راصدًا التفاعل معه في الوسطين الغربي والعربي، وكأنه يريد الكشف عن الحيرة التي التبست بالفكر الإسلامي المعاصر بين الاشتراكية والرأسمالية والتي أساسها الواقع وليس النص، فهذا الأخير لا يمكن أن ينفتح إلا في ظل المناخ التاريخي الخاص والعام، دون الربط بين العقدي والاقتصادي، يأتي هذا الختم في نظري كمحاولة تطبيقية واستشرافية بعدما خصص

الكاتب فصولا لبحث القضايا العالقة والحارقة كالديمقراطية والعدل والشورى والدولة وحقوق الإنسان مما شغل أذهان الإسلاميين المعاصرين.

يمكن اعتبار هذا الكتاب كجولة مختصرة في رحاب الفكر الإسلامي المعاصر وعوامل ظهوره وقضاياه، كما يعد رصدا لتفاعل العقل الإسلامي طوال قرنين من الزمن مع الغرب انفتاحًا وانغلاقًا، حسب المنعطفات التاريخية والصراعات السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي عرفتها الرقعة الإسلامية، حيث استنجد في عصر الإصلاحين بطوق المقاصد لتحديث الدولة والنظم الاجتماعية والفكر الديني، ليعود عصر الصحوة لمنهج التأصيل الذي سيبلغ أشده في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين معبرًا عن خيبة أمله في الغرب وكذا في الدولة الوطنية التي تسربلت بالزي القومي العلماني، ومنغلقا على ذاته ومطورًا في شق منه خطابًا ثوريًّا جهاديًّا يرى ضرورة المنازلة للانعتاق والدفاع عن الهوية، لتهب رياح الثمانينيات مشرعة الأبواب لخطاب الصحوة في ظل استتباب الأجواء له وانتشاره وكسبه للتعاطف الشعبي وانتقاله من السرية للعلنية لينفتح مرة أخرى على المقاصدالشرعية في القضايا الكبرى، والقياس في القضايا الفرعية والجزئية، مع دوام استصحاب النزعة التأصيلية (ص 128)، هذه التوليفة أيضا وصلت بالفكر الإسلامي المعاصر لطرق مسدودة خصوصًا بعد الارتبارك الذي عرفته الساحة العربية بعد الربيع العربي.

Zentrum für Islamische Theologie
ZIT MÜNSTER

تأسس المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة بجامعة مونستر عام 2011، وصار منذ ذلك التاريخ أحدث قسم من أقسام جامعة مونستر، وقد أثبت أصالة أكاديمية تليق بمكانة الجامعة التي ينتمي إليها. كما أثبت دورها وريادتها البحثية في مختلف الفروع العلمية والمعرفية. وفي عام 2019 تقرر اعتماد المعهد، من طرف مجلس الجامعة، كأول كلية للدراسات الإسلاميّة بألمانيا وأوروبا الغربية.

أولى المعهد اهتماما خاصا للبحث العلمي منذ تأسيسه. حيث انضمت إليه أول مجموعة بحثية للدراسات العليا لنيل درجة الدكتوراه وما بعدها. كما يواصل المعهد تأكيد حضوره الأكاديمي بوسائل مختلفة. كتعزيز التواصل المعرفي مع الباحثين، سواء داخل ألمانيا أو خارجها، عبر عقد مؤتمرات علمية تناسب أهدافه. وكذلك الارتباط بمذكرات تفاهم وتعاون مع مؤسسات بحثية وجامعية داخل ألمانيا وخارجها. كما يساهم أيضا في إثراء الحقل البحثي عبر مجموعة من الإصدارات العلمية المُحكمة. ويقوم كذلك بالإشراف على مشاريع أكاديمية ذات قيمة بحثية عالية.

يركز المعهد في استراتيجياته البحثية على الاهتمامات الأكاديمية المتعلّقة بدراسة العلاقة بين الدين والحداثة، ودور الأديان بشكل عام، والإسلام على وجه التحديد، في عالم اليوم. وفي إطار هذا الاهتمام جرى الاشتغال على عدة مشاريع بحثية من ضمنها سلسلة كتب «التفسير اللاهوتي والتاريخيّ للقرآن الكريم» التي تعنى بتقديم تفسير للنص الدينيّ يأخذ بالحسبان القيم المركزية في القرآن في علاقتها بزمننا الراهن؛ ووحدة بحث «الإسلام والتنوير» التي تبحث العلاقة القائمة بين الإسلام والتنوير في الحاضر والماضي، كما تبحث الإمكانات المعرفية الثاوية خلف استئناف التفكير في موضوع القيم الكونية والإسلام، وتعميق النظر الفلسفيّ في الجانب الأخلاقي من الإسلام.

من المنتظر أن يفتتح عام 2022 أكبر مجمع للدراسات الدينيّة واللاهوتية في جامعة مونستر، الذي سيضم كليات الدراسات اللاهوتية الكاثوليكية والبروتستانتية إلى جانب المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة. وبذلك سيصبح المجمع، إضافة لمهامه في البحث العلمي الأكاديمي، منارة للحوار والسلم العالميين.

دعوة للكتابة

تدعو **مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة** عموم الباحثين والمتخصصين بمجالات اهتمام المجلة والمُنفتحين على المقاربة عابرة التخصصات إلى الكتابة في صفحاتها.

يتضمن كل عدد من **مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة** ملفًا خاصًا، وأبحاثًا خارج ملف العدد، بالإضافة إلى الترجمات ومراجعات كتب.

تخضع جميع المواد المُقدمة إلى المجلة لمراجعة لجنة قراءة من أجل التأكد من جودة المواد المُقدمة إليها ومصداقيتها.

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة:
majala@uni-muenster.de

معايير النشر

تعتمد مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعيّة للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- تنشر المجلة البحوث العلمية الأصيلة في المجال المعرفي الذي يخدم أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
- لا تنشر المجلة البحث المستل من كتاب منشور؛ كما لا تنشر البحث الذي سبق نشره في مجلة أخرى أو منصة أخرى.
- تُرفق مع البحث في ملف وورد مستقل السيرة العلمية للباحث، تتضمن الاسم الكامل للباحث؛ وصورة شخصية حديثة؛ والتخصص العلمي؛ والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها أو مكان مزاولة العمل؛ ومكان نيل آخر شهادة أكاديمية؛ وآخر الأبحاث المنشورة.
- يجب أن يشتمل البحث على ملخّص تنفيذي في نحو 250 إلى 300 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (خمس كلمات). يتضمن الملخّص بشكل دقيق وواضح إشكالية البحث الأساسيّة، والنتائج المتوصل إليها.
- يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات، والقائمة البيبليوغرافية، بين

- 7000-5000 كلمة. وللمجلة أن تنشر -بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ- بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.
- تقبل المجلة أيضا نشر الترجمة العربيّة لمقالات صادرة عن مجلات عمليّة مُحكمة. وينطبق على الترجمة المعايير نفسها لقبول الأبحاث.
- تنشر المجلة مراجعات الكتب في مجالات اهتمامها، ويتراوح عدد كلماتها من 2500 إلى 3000 كلمة.
- تُرسل المواد العلمية إلى البريد الإلكتروني لإدارة التحرير بصيغة قابلة للتعديل والتحرير.
- تخضع الأوراق المُقدمة للمجلة إلى تحكيم دقيق، يقوم به محكّمان من المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها وذلك في غضون شهرين من استلام هيئة التحكيم البحث.
- على الباحث أن يقوم بأخذ مقترحات هيئة التحكيم بالاعتبار عند تصحيح البحث بعد إرساله إليه؛ وتمُنح له مُهلة شهر واحد لإجراء التعديلات.
- يوافق الكاتب على نشر إسمه وصورته مع المقالة، بعد الموافقة على نشرها.
- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة أو ضمن كتاب بلغته الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.
- يتقيَّد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية المُعتمد بالمجلة (يُنظر: http://bit.ly/38RgoeS).
- لا تدفع المجلة مكافآت ماليّة عن البحوث التي تنشرها، كما هو متَّبَعٌ في الدوريات التي تُنشر في الجامعات الألمانيّة. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.