

أصالة التراث الإسلامي
(دراسة نموذجية في فكر ابن خلدون والجرجاني)
الدكتور جمال الدين عبد العزيز شريف(*)

مقدمة:-

إن الفكر لا ينبثق من العدم ولا ينشأ من الفراغ بحال ؛ بل لا بد لكل فكر أصيل وتنظير مستجد من أصول يستند إليها وقواعد ينطلق منها ؛ وإلا كان جهداً مختلفاً ليس له من أساس عليه يبني أو دعامة عليها ينهض ، ولهذا فإنه ما من مفكر من المفكرين ولا منظر من المنظرين - مهما علت قامته وتسامى جهده - إلا ولثقافته وعلمه وعقيدته وبيئته الفكرية والعلمية نصيب قلّ أو كثر في بلورة نظرياته وتشكيل أفكاره ؛ إذ يبدو ذلك واضحاً في جهد كل مفكر ونظريات كل منظر ، ولا يمكن للأفكار أو النظريات أن تنفك عن ذلك أو تجد دونه مناصاً . ولما كان الأمر على الوجه الذي سبق فإن التراث الإسلامي العظيم بما اشتمل عليه من أفكار أصيلة وآراء عميقة ونظريات مبتكرة وجهود متفردة - له إطاره الخاص الذي حوله يدور ، وهذا الإطار قد شكّله الدين وبلورته عقيدة الملة وعلومها ومعارفها بصورة أو أخرى . ورغم أن ذلك الأمر لا يزرزحه الشك ولا يكاد يماري فيه أحد ، إلا أن بعض المفكرين الغربيين - في ظل الهيمنة الغربية من جهة وفي ظل ضعف الأمة الإسلامية وتبعيتها من جهة أخرى - قد حاول تجريد الأمة من رموزها الشامخة وتأكيد تبعيتها للفكر الأوربي قديماً وحديثاً ، فما من علم عندنا إلا وهم مصدره ؛ وما من فكرة عظيمة إلا وهم منبعها ؛ وما من نظرية جلييلة إلا وهم أربابها وصنّاعها ، وما ذلك إلا لأنهم قد فرحوا بما عندهم من العلم وقالوا من أشد منا قوة .

ومهما يكن من أمر فقد تراكت على تطاول الأزمان وتعاقب الأجيال - جهود علماء المسلمين ؛ وشكّلت هذه الجهود تراثنا العلمي والفكري الذي يعدّ مخزوناً عظيماً للأمة ، ولما كان هذا التراث وليد قرائح علماء الأمة وسليل عقولهم وثقافتهم التي بلورها الدين وأطرتها العقيدة فلا يمكن أن يوصف - والحال كذلك - إلا بالأصالة والريادة والتميز ، ولهذا فإنه من فضول القول محاولة إثبات أصالة التراث الإسلامي العظيم ؛ وهذا الأمر قد شهد به المفكرون الجادون من الغربيين أنفسهم ؛ يقول ديورانت : " كان التراث الإسلامي أصيلاً ومبتكراً وإن بعضاً من جوانب هذه النهضة شاهد على تحرر الشرق من سيطرة اليونان" (1).

ويقول جورج سارتون : "حاول بعض المؤرخين التقليل من أهمية المآثر العلمية في الحضارة العربية بإنكار الأصالة فيها وادعاء أن العرب مجرد مقلدين ... إن حكماً كهذا خطأ في جملته ؛ إذ يمكن القول إلى حد ما أنه ليس أعمق من التعطش الحقيقي للمعرفة الذي تملك الرواد العرب" (2).

(*) أستاذ مساعد بمعهد إسلام المعرفة جامعة الجزيرة .

(1) . W.Durant : The story of civilization . vol 2 p343 .

(2) Sarton : The history of science and new humanism: 1956 . p63 .

ويقول سارتون أيضاً : " إن هذه الحركة عند مقارنتها بالحركة العلمية عند اليونان - أعظم شأناً ؛ فهي حركة خلافة تتميز بالأصالة والابتكار"⁽³⁾.

ورغم أصالة التراث الإسلامي الواضحة وكونه أكثر عظمة من تراث اليونان نفسه إلا أن الباحثين الخاضعين للمناهج الغربية قد سقطوا في مستنقع التبعية والعلمانية ؛ حيث لم يتصوروا أن الإبداع والعبقرية والتميز صفات- يمكن أن تنشأ داخل النسق الديني ؛ حيث أن التجربة الأوربية القائمة على الصراع مع التصور اللاهوتي الانعزالي - قد أثرت عليهم وشكلت رؤاهم فلم يتصوروا طبيعة الإسلام ونسقه الحضاري الذي يبين كل الأنساق الدينية الأخرى، ومعلوم أن كلاً من الوعي والعقل والحس عناصر معرفية متكاملة لا تتعارض ولا تتناقض داخل النسق الإسلامي الذي نشأ من خلاله علماءنا الأفاضل ؛ يقول ابن تيمية "لا يجوز أن يكون في القرآن ما يخالف صريح العقل والحس"⁽¹⁾ ويقول أيضاً " العقل الصريح مطابق للسمع الصحيح"⁽²⁾.

ولما كان الأمر على الوجه الذي سبق فإن عظمة التراث الإسلامي مستمدة من عظمة هذا الدين نفسه ؛ وليست هي بالمقتبسة عن اليونان أصلاً ؛ وهؤلاء الغربيون الذين يحاولون إثبات الاقتباس إنما يحاولون في الحقيقة إثبات أن العالم الإسلامي عالة عليهم من جهة وأنه أضعف من أن يكتفي بنفسه من جهة أخرى ، وإذا كان الغرب قد استفاد من الحضارة الإسلامية كما أثبت التاريخ فما هي إلا بضاعتهم ردت إليهم ومعارفهم أرجعت إليهم كما يزعمون ، ولهذا فإننا في هذا البحث سوف نتناول اثنين من عباقره تراثنا الإسلامي قد نالهما من الأذى في هذا المضمار ما نالهما ؛ إذ كانا هدفاً للمستشرقين وتلاميذهم الذين حاولوا إطفاء نورهما بالافتراء عليهما وادعاء أنهما ما كانا إلا تلميذين صغيرين ومقتبسين سارقين من التراث الأوربي القديم . وهذان العبقريان هما : ابن خلدون وعبد القاهر الجرجاني.

الهجوم على ابن خلدون والجرجاني:

يقول دي بوبر : " إن ابن خلدون لم يؤثر الدين في أفكاره - بقدر ما أثرت الأرسطاطاليسية الأفلاطونية"⁽³⁾.

ويقول ناتانيل شميت : " إذا كان ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن"⁽¹⁾.

ويقول جون فيسندنك : " إن ابن خلدون قد تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرها ، وأنه جرّد ذهنه كذلك عن القيود الفكرية التي ارتبطت في ذهنه بالعقائد العربية"⁽²⁾.

(3) المصدر السابق .

(1) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ط/ مكة سنة 1404 هـ - 372/3.

(2) المصدر السابق 527 /2

(3) عبد الحلیم عويس : التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ط/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية قطر 1996 م ، ص 77.

(1) التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ص 78.

(2) المرجع السابق.

ويقول مهدي عامل : "إن علمية ابن خلدون علمية معقّدة فقد حرّر النظر في الموجودات من هيمنة الفكر الديني"⁽³⁾. وقد حاول الدكتور طه حسين في رسالته " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية " وبتوجيه من أستاذه " بول كازنوفات " تجريد ابن خلدون عن ريادته في علم الاجتماع وكذلك فعل على أواميل في كتابه " دراسة لمنهجية ابن خلدون". وإذا كان الدكتور طه حسين قد حاول تجريد ابن خلدون عن ريادته فقد فعل الشيء نفسه مع عبد القاهر الجرجاني الذي ذهب إلى أن دراسته في البلاغة العربية والإعجاز القرآني مقتبسة عن اليونان⁽⁴⁾ ، ولهذا قال في ورقته التي قدمها لمؤتمر المستشرقين: " لم يكن أرسطو معلم العرب الفلاسفة والأخلاق فحسب بل كان معلمهم البيان"⁽⁵⁾. وقبل محاولة إثبات أصالة فكر الرجلين لا بد من بيان جهدهما بصورة مختصرة وأصداء هذا الجهد في الغرب بصورة خاصة.

جهد الرجلين:-

كان لكل من ابن خلدون والجرجاني جهد منهجي متميز ؛ إذ محص كلاهما جهد المتقدمين من العلماء تمحيصاً ثم بنى كلاهما نظرية منهجية علمية متكاملة ، وتفصيل ذلك كالآتي:-

أ- جهد ابن خلدون:-

كان علم التاريخ – قبل ابن خلدون – ينحصر في جمع الوقائع والتحويلات السياسية، وقد سيطرت هذه النظرة على كتابات المؤرخين عامة – باستثناء النظرات المنهجية العارضة – حتى ظهر هذا العملاق الذي وضع رؤية تنظيرية لتفسير التاريخ بعوامل كثيرة متداخلة ، وبذلك أضحى التاريخ علماً متكاملأ بأسسه ومناهجه العلمية ؛ حيث اعتمد على التحليل ودراسة الأحداث والظواهر بقوانين عامة ونواميس مطرّدة ، وقد وجه ابن خلدون التاريخ إلى تعليل الوقائع تعليلاً منهجياً علمياً يعتمد على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة وقواعد السياسة وطبيعة العمران وأصول العادة .

ب- جهد الجرجاني:-

كشفت نظرية النظم التي أسسها الجرجاني قانون التحدي الإلهي وأبانت المرتكز الذي به يدرك الإعجاز القرآني ؛ مؤسسة بذلك رؤية كلية منهجية تؤطر الدراسة وتضبط النظر وتربط الجزئيات بنظائرها ؛ لتتكامل بذلك الرؤية الكلية وتنسجم جزئياتها ودقائقها بعد أن كان العلماء قبله يردون هذا العلم فيصدرون عنه دون طائل ؛ إذ مال بعضهم إلى المعاني المجردة فلم يظفر بشيء ومال الآخرون إلى الألفاظ فلم يأتوا بجديد ، وقد نقد الجرجاني جهود كلا الفريقين نقداً دقيقاً ؛ ثم ربط المعاني بنظم الألفاظ ربطاً وثيقاً حتى ظهر القانون الذي به تتفاضل الأعمال الإبداعية بصورة واضحة الأمر الذي تكشف له أسرار القرآن ولطائفه ودقائق معانيه وجماليات نظمه الرائع بصورة منهجية دقيقة.

(3) مهدي عامل : في علمية الفكر الخلدوني ط1، دار الفارابي بيروت ، ص15.

(4) مقدمة طه حسين على نقد النثر ط/3، 1938م ص20.

(5) محمد محمد أبو موسى دراسات في البلاغة والشعر ط/1 مكتبة وهبة القاهرة 1991م، ص42.

أصداء الرجلين في الغرب :-

كان لكل من ابن خلدون وعبد القاهر الجرجاني صدى في الآفاق عال ومكانة في العلم رفيعة ؛ وما ذاك إلا لأنهما قد قدما للعلم والمعرفة نظريات منهجية علمية تنهض دليلاً على نبوغهما وعبقريتهما ، وقد استفاد الغرب من كلا الرجلين أيما استفادة وتفصيل ذلك كالآتي:

أ- أصداء ابن خلدون في الغرب :-

إن ابن خلدون - كما يقول الدكتور عبد الحليم عويس- : " قد كان خميرة قوية؛ وإن لم نستطع نحن المسلمين الاستفادة منها فإن الأوروبيين قد أفادوا منها أي إفادة، ويعتبر ابن خلدون من القلائد الذين ترجمت أعمالهم في وقت مبكر إلى كل لغات العالم الحية تقريباً ، وقد كتب الأوروبيون حول مقدمته الشهيرة عشرات بل مئات الدراسات ؛ بحيث لا يجد المؤرخ المسلم أي حرج في أن يصرح بأن تأثير فكر ابن خلدون بمقدمته في تفسير التاريخ وعلم العمران البشري كان تأثيراً مباشراً وقوياً وحاسماً في يقظة الحضارة الأوروبية "(1) .

والحق أن جهد ابن خلدون قد كان جهداً عبقرياً متميزاً ؛ يقول عبد الرحمن بن حسن الجبرتي عن المقدمة : " من اطلع عليها رأى بحراً متلاطماً بالعلوم ونفانس جواهر المنطوق والمفهوم"(2).

ب- أصداء الجرجاني في الغرب :-

لا يجد الباحث مناصاً عند اطلاعه على جهد الجرجاني والدراسات اللغوية الحديثة – إلا أن يقفّ بالتشابه الشديد والتقارب الواضح بين نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني وبين جهود اللغويين المحدثين أمثال دي سوسير وتشومسكي وغيرهما ؛ حيث ذهب هؤلاء اللغويون إلى أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ والمفردات ؛ وإنما هي مجموعة من العلاقات والشائج(3). وقد مثل هذا الرأي عندهم رؤية منهجية توظف دقائق الدراسات لديهم ، وهذا ما رآه الجرجاني وظل يجاهد في سبيل إثباته حتى خرج بكتابين لا نجد لهما في مضمار البلاغة والإعجاز مثيلاً وهما " دلائل الإعجاز " و " أسرار البلاغة " يقول الدكتور محمد مندور " إنني لا أعدل بكتاب دلائل الإعجاز كتاباً آخر"(1). ويقول الإمام محمد عبده عن الأسرار : " لم أر كتاباً في هذا الفن بقلم متأخر ولا بقلم متقدم يقرب هذا الكتاب "(2).

وإذا كنا فيما سبق قد بينا بصورة مختصرة جهود كل من ابن خلدون والجرجاني وأصداء هذه الجهود في الغرب ، فإن ما يأتي من حديث سوف يكون عن أصالة أفكار كلا الرجلين ، وتفصيل ذلك كالآتي: .

أصالة فكر ابن خلدون في الغرب :-

(1) التأسيس الإسلامي لنظريات ابن خلدون ، ص109.

(2) عبد الرحمن ابن حسن الجبرني : عجائب الآثار ، ط دار الجيل لبنان 11/1

(3) مقدمة الدكتور محمد عبد المنعم خفاجة في شرحه لأسرار البلاغة ط مكتبة القاهرة 23، وهناك كثير من الدراسات حول هذا الموضوع..

(1) المرجع السابق ، ص14.

(2) المرجع السابق ، ص92.

لا بد للفكر - كما سبق - من أصول ينبثق عنها؛ ولهذا فإنه ما كان لابن خلدون أن يشذ عن هذه القاعدة أصلاً؛ فهو ابن الثقافة العربية الإسلامية؛ ولا يمكن بحال أن تكون أفكاره النيرة وليدة ثقافة غيرها؛ وليس ذلك فحسب؛ بل لابن خلدون رأي واضح في الفلسفة اليونانية التي اتهم بالأخذ عنها؛ حيث عقد في مقدمته فصلاً " في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها" وقد ذكر أن ضرر الفلسفة في الدين كثير؛ ولذلك وجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق⁽³⁾ ثم تراه يناقش آراء الفلاسفة ويذهب إلى أنه لا يجوز النظر في الفلسفة إلا بعد الامتلاء من العلوم الشرعية؛ يقول: " فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها"⁽⁴⁾.

ولما كان الأمر كما سبق فلا بد لابن خلدون من أن يكون ابن الثقافة الإسلامية؛ يقول الدكتور مصطفى الشكعة: " إن ابن خلدون كان ابن الفكر الإسلامي وتلميذ العقول الكبيرة في عصور الإسلام السابقة كلها؛ فقد اغترف من تراثها وتمثله خير تمثلاً وأحسن إخراجها كما تخرج النحلة عسلها من غذائها"⁽¹⁾.

ويقول غوستاف ريختر: " إن إنجاز ابن خلدون إنجاز لا يبعد عن الروح العربية الإسلامية - كما يحلو للبعض أن يصور - إن ابن خلدون الذي تتميز نظريته بالطابع الواقعي التجريبي يبقى في السياق العام للثقافة الإسلامية ولا يخرج عليها كما لا يحاول تغييرها، إنه يبقى عالماً مسلماً عميق الإطلاع ومنظومه نفسها لها حدودها التي هي حدود الثقافة العربية الإسلامية"⁽²⁾.

ولهذا فإن جهد ابن خلدون قد كان جهداً أصيلاً شكلته ثقافته الإسلامية الواسعة؛ يقول الدكتور عبد الحليم عويس: " ابن خلدون مثل سابقه الموسوعيين العظماء الذين نبغوا في أكثر من تخصص وكانوا قادرين على المزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية ويرونها كلها - إذا صحَّت النية - علوماً إسلامية"⁽³⁾.

ولما كان جهد ابن خلدون مستمداً من ثقافته فإن هذا يثبت أصالته من جانب وعبقريته من جانب آخر، وقد عدَّ بعض المنصفين من الغربيين أنفسهم جهد ابن خلدون جهداً عبقرياً رائداً لا يقاس به جهد أفلاطون ولا أرسطو، يقول أرنولد تويني: " إن ابن خلدون رائد ليس له مثيل ولا يستحق أفلاطون ولا أرسطو أن يذكر إلى جانبه"⁽⁴⁾.

وإذا كان جهد ابن خلدون جهداً عبقرياً رائداً - فإن هذا الجهد قد شكلته تجاربه المتميزة وثقافته المتنوعة الواسعة والعلوم الشرعية التي تلقاها فكانت سنداً وقاعدة لنظرياته وتفصيل ذلك كالآتي:

ثقافة ابن خلدون :-

(3) المقدمة، ط/ دار الجيل بيروت "بدون تاريخ" ص 574.

(4) المقدمة، ص 576.

(1) التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ص 69.

(2) المرجع السابق.

(3) التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ص 69.

(4) المرجع السابق ص 25.

للفكر الإسلامي عموماً خصائصه ومميزاته ؛ ولعل من أهم هذه المميزات النزعة العقلية الواضحة عند معظم فرق الإسلام ، ومن شأن هذا الاهتمام بالعقل أن يكوّن روحاً نقدية ؛ ولا شك أن للروح النقدية مكانة عظمى في العلم ، إذ هي من وظائف الفكر والعقل ؛ بل هي الوظيفة الكبرى لكل فكر سليم وعقل صحيح ؛ وهي كذلك وظيفة منهجية يضطلع بها الفكر حين يجيد الفهم والدراية ، ولا شك أن النقد هو فن الحكم ، وهذا الفن الجليل إنما يقود الذهن إلى الأحكام الصائبة الصحيحة إذا ما وضع موضعه المناسب الصحيح ، ومن شأن العقل أن يعلّل ويعرف الأسباب ، وهي قضية من الأهمية بمكان في البناء العلمي ؛ ولا يقتصر ذلك على علم دون علم ولا على مجال دون مجال ، بل هو أمر شامل ينتظم كل العلوم على اختلاف طبائعها وموادها ، وقد اعتمد ابن خلدون على التعليل اعتماداً كبيراً في نقد الأخبار ؛ يقول عن علم التاريخ : " في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكانات ومبادئها دقيقة وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق" (1) وليس ذلك فحسب بل تراه يعيب على بعض نقلة الأخبار إهمالهم للنقد والتعليل والتسبيب وركونهم إلى النقل والتقليد دون إجابة الفكر وتقليب النظر ؛ يقول : " إن فحول الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخطها المتطفلون بدسائس من الباطل ... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع ولم يراعوها ... والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسليل ... والناقل إنما يملي وينقل والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل" (2).

والحق أن التعليل قد كان سمة مميزة للفكر الإسلامي ؛ إذ أنه أمر منهجي لا بدّ منه في البناء العلمي ، ولهذا لم يقتصر التعليل على علم دون آخر في التراث الإسلامي ؛ بل كان هذا التعليل من أهم الأدوات المنهجية عند الأصوليين الذين أعملوا التعليل في إدراك الحكمة من التشريع في التحليل والتحريم ، ولهذا ذهب الأمدي إلى أنه لا يجوز القول بوجود حكم لا لعله ؛ إذ أن ذلك خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة (1).

وقد ذهب الإمام الجويني إلى أن ما ليس له معنى معقول نهائياً من الأحكام الشرعية يتعذر وجوده جداً (2) والحق أن التعليل مسلك قد جاء به القرآن والسنة ؛ يقول ابن القيم : "القرآن والسنة مملؤان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق والتنبيه بهما على وجود الحكم والمصالح التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق الأعيان ، ولو كان هذا في القرآن مائة موضع لسقتها ، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة" (3).

وإذا كان ابن خلدون ابن الثقافة الإسلامية التي نشأ فيها ونهل منها (4) فإن هذا المعنى يكون في ذهنه من الرسوخ والثبوت بحيث لا يتزحزح ولأجل ذلك تراه قد بنى نظرياته على التعليل والتسبيب.

(1) المقدمة ، ص4.

(2) المقدمة ، ص5.

(1) الأمدي الإحكام في أصول الأحكام 28/2.

(2) الجويني : البرهان : مفتاح دار السعادة ط/ دار الكتب العلمية بيروت ، 2/ 926.

(3) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ط/ دار الكتب العلمية بيروت ، 22/2.

(4) حفظ ابن خلدون في سن مبكرة القرآن بالقراءات السبع كما حفظ لامية الشاطبي والرائية في الرسم وحفظ طائفة من شعر المتنبي ودرس علم

الحديث والنحو وغير ذلك " انظر تاريخ ابن خلدون 502/7

وإذا كان ابن خلدون قد جعل طبائع الأشياء معياراً لقياس صدق الأخبار فإن هذا الأمر المنهجي قد كان معياراً في الفكر الإسلامي ، بل في علم التاريخ أيضاً وإن لم يأخذ الصفة المتكاملة كما هو الشأن عند ابن خلدون ، ويذكر ابن كثير أن القصاص قد روى أن سليمان بن عبد الملك قد كان شرهاً أكلوا وأنه أكل من ثمار بستانه أكلاً ذريعاً فامتلاً أصحابه وهو لم يفعل بعد ، ثم دعا بشاة فأكلها كلها وعاد إلى الفاكهة ثم دعا بدجاجتين فأكلهما وعاد إلى الفاكهة ثم أتى له بسويق وسمن وسكر فأكله ثم عاد إلى دار الخلافة وأتى بالسماط فأكل كعادته في الأكل فأصابته حمى فمات ، ويقول ابن كثير معلقاً على هذه القصة الغريبة : " هذا وأمثاله من مبالغات الأعاجم التي يتقربون بها إلى بني العباس وسيأتي في قصة سليمان رحمه الله أنه كان نحيفاً جميلاً ؛ وهي صفة لا تتفق مع ما نسبوه إليه ، والذي اخترع هذه الأكاذيب نسي أن المعدة لا تقبل زيادة على حجمها ، وقد قيل : إذا كنت كذوباً فكن ذكوراً"⁽¹⁾.

ويقول ابن كثير أيضاً عند ذكره لقوله تعالى - على لسان بني اسرائيل حين أمرهم موسى بدخول الأرض المقدسة - : " إن فيها قوماً جبارين وإننا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها " " قد ذكر كثير من المفسرين هاهنا أثراً فيها مجازفات كثيرة باطلة يدل العقل والنقل على خلافها من أنهم كانوا أشكالا هائلة ضخاماً جداً حتى ذكروا أن رسل بني اسرائيل لما قدموا عليهم تلقاهم رجل من رسل الجبارين فجعل يأخذهم واحداً واحداً ويضعهم في أكمامه وحجزة سراويله وهم اثنا عشر رجلاً؛ فجاء بهم فنثرهم بين يدي ملك الجبارين فقال : من هؤلاء ؟ ولم يعرف أنهم من بني آدم حتى عرفوه ، وكل هذه هذيان وخرافات لا حقيقة لها"⁽²⁾.

ويقول ابن كثير أيضاً : "من زعم من القصاصين أن ذا القرنين جاوز مغرب الشمس وصار يمشي بجيوشه في الظلمات مدداً طويلة فقد أخطأ بعد النجعة وقال ما يخالف العقل والنقل"⁽³⁾.

والحق أن عرض الأخبار والحقائق على العقل والحس وطبائع الأشياء قد كان أمراً مألوفاً في الفكر الإسلامي ولم يكن بدعاً من الأمور أصلاً.

ومن المعلوم أن الفكر الإسلامي عند ازدهاره قد أولى الواقع اهتماماً كبيراً ؛ بل أن الترف الذهني والتنظير التجريدي لم يكن له من مكان إلا في العصور المتأخرة ، ولما كان ابن خلدون متأثراً بهذه الواقعية فإنك تراه يعرض عن علم الكلام لعدم حاجة الواقع الفكري إليه في زمانه ؛ يقول : " ينبغي أن يعلم أن هذا العلم - الذي هو علم الكلام - غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ؛ إذ أن الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأنمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، أما الآن فلم يبق منه إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إبهاماته وإطلاقه"⁽¹⁾ ويقصد ابن خلدون بانقراض الملحدة والمبتدعة انقراض أفكارهم القديمة التي ناقشها علم الكلام.

وإذا كان ابن خلدون قد تناول كثيراً من القضايا السياسية فإنه لم يتناولها تناولاً نظرياً ؛ إذ تراه قد خاض في معترك السياسة فعمل مع الوزير أبي محمد بن فزاكين بتونس والسلطان أبي عنان المريني بفاس والسلطان أبي عبد الله محمد بن

(1) البداية والنهاية ط/ مكتبة المعارف بيروت ، 180/9.

(2) البداية والنهاية 1/ 218

(3) البداية والنهاية 2/ 107.

(1) المقدمة ص 517 .

يوسف ثالث ملوك بني الأحمر ، وقد أبرم ابن خلدون لهذا السلطان صلحاً مع ملك قشتالة ، وليس ذلك فحسب بل كان ابن خلدون في قلب المعترك السياسي وفي أتون الفتن التي وقعت بين أصحاب بجاية وقسطنطينة وتلمسان⁽²⁾.
ومن الأمور الجديرة بالذكر في هذا المضمار أن ابن خلدون عندما ترك المغرب ذهب إلى مصر فتولى التدريس بالمدرسة القمحية ثم تولى قضاء المالكية في مصر⁽³⁾ ، ولهذا يسميه صاحب كشف الظنون " قاضي القضاة "⁽⁴⁾ ويقول ابن خلدون عن أصحاب القضاء والتدريس - وهما أمران جريهما - : " لا تعظم ثروتهم في الغالب لأنهم لشرف بضاعتهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منهم حظاً يستدرون به الرزق ولا تفرغ أوقاتهم لذلك ؛ لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على إعمال الفكر والبدن ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضاعتهم "⁽¹⁾.

ولا شك أن الذي يجمع القضاء والتدريس هو إعمال الذهن في معرفة صدق الأخبار والأقوال والمعلومات ؛ فالأستاذ يوصل الحقائق والأخبار الصادقة إلى تلاميذه ويحفزهم على إعمال عقولهم لإدراك الحقيقة بمناهج معينة يوضحها لهم ، والقاضي يعمل عقله لتمييز الصدق من الكذب والحق من الباطل، ولهذا فلا شك إن ابن خلدون قد استفاد أيما فائدة من كل من التدريس والقضاء في بلورة رؤية منهجية نقدية.

وإذا كان من طبائع البشر كما هو معلوم أن لا يتقبلوا زعامة الغريب ولا قضائه⁽²⁾ وإن اشتركوا معه في الجنس والدين واللسان فإنه ما كان للمصريين - وفيهم من علماء الشريعة من فيهم⁽³⁾ أن يتقبلوا قضاء ابن خلدون سواء كان هذا الرفض من قبل القيادات أو القاعدة ؛ إلا إذا بسط سلطان علمه عليهم وأقنعهم بكونه ريان من علوم الدين ملآن من الشرعيات . وإذا ثبت امتلاء ابن خلدون من العلوم الشرعية كما هو واضح معلوم - فمن الضرورة بمكان أن تكون هذه العلوم قد شكلت منطلقاً فكرياً له ، وهذا لا يكاد يخفى على أحد ؛ إذ أن الفكر كما سبق لا ينبثق من العدم ولا ينشأ من الفراغ بحال.
ولما كان الأمر كما سبق فقد أضحى قول المستشرقين - من كون ابن خلدون لم يؤثر فيه الدين ولا علومه - قولاً بلا معنى ، إذ أن العلوم العربية والشرعية التي تلقاها ابن خلدون عن أشياخه فيها من الحقائق والمناهج ما يلقي بظلاله بصورة واضحة على نظريات ابن خلدون وإن اختلفت المجالات ، وتفصيل ذلك كالآتي :

(2) التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون 47-54.

(3) المرجع نفسه.

(4) كشف الظنون 2 / 1124.

(1) المقدمة ، ص 435-436.

(2) رحل ابن خلدون إلى مصر ، ولقي فيها أهل العلم وأمراء الدولة ، وكان السلطان يحضر مجلسه ، وولاه الوظائف العلمية ، وظل في القاهرة موقر الرتبة معروف الفضيلة ، ويقول عنه السلطان : " وجدنا منه فوق مافى النفوس مما يجل عن الوصف ويربى على التعداد ياله من غريب وصف ودار " ويصف ابن خلدون بتواضع ازدحام طلبه العلم بمصر عليه ؛ بقوله " لما دخلتها أقمت أياماً واثثال على طلبه العلم بها ؛ يلتسون الإفاده مع قلة البضاعة ولم يوسعوني عنراً " انظر تاريخ ابن خلدون 7/519 ، 648 .

(3) يصف ابن خلدون القاهرة بقول كبير العلماء بالمغرب أبو عبد الله المغربي في ذلك العصر " من لم يرها لم يعرف عز الإسلام " تاريخ ابن خلدون 7/46/8.

علم الحديث :-

من المعروف أن علم الحديث قد كان من أضبط العلوم في تراثنا العظيم ، وما ذاك إلا لدقته في التثبت والتأكد ، وقد سلك المحدثون مسلكاً منهجياً في غاية الدقة والجودة والاتقان ، ومن المعلوم أيضاً أن تدوين التاريخ عند المسلمين قد بدأ بالسيرة النبوية المطهرة، أي أن هنالك تداخلاً بيناً في هذا المضممار بين التاريخ والحديث ، وقد بدأت كتابة التاريخ بالإسناد والتحري والدقة شأنها شأن الحديث، ولكن المؤرخين أمثال اليعقوبي والمسعودي فيما بعد قد آثروا التخلص من الإسناد ، وإن كان المسعودي قد ذكر في مقدمة كتابه المؤرخين والمؤلفين الذين نقل عنهم ، وما كان هذا التحول إلا لأن علم التاريخ نفسه قد تحول فيما بعد إلى التاريخ العالمي ككل ؛ وهو أمر يصعب معه الإسناد كما يبدو ، وفي ذلك مال المؤرخون إلى الأسلوب القصصي والمبالغة ونحوه .

ولهذا فقد اتضح أن المؤرخين الأوائل كانوا يعتمدون على الروايات الشفهية شأنهم شأن رواة الحديث ، فكان كل جيل يستمد أخباره من الجيل السابق وكان الخبر التاريخي يستمد من السماع عن الحفاظ الموثوق بهم ؛ وهو ما يعرف بالإسناد ؛ وهي وسيلة للإجماع على صحة الخبر ؛ وهي الوسيلة نفسها التي اتبعها المحدثون في روايتهم للحديث ، فكان الخبر التاريخي على هذا النحو يتألف من عنصرين رواية الخبر ويعرف بالسند ثم نص الخبر ويسمى بالمتن ، وبذلك يبدو واضحاً أن المؤرخين الأوائل قد سلكوا طريق المحدثين.

وإذا كان المحدثون في علم الجرح والتعديل قد عرفوا أحوال الرواة فإنك ترى ابن خلدون قد ذكر صراحة أن التأريخ يحتاج - وبشدة - إلى تعديل رواة الأخبار وتجريحهم ، وقد قدح ابن خلدون في الواقدي مثلاً وذكر أن في كتبه من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات ومشهور بين الحفظة والثقات⁽¹⁾ ، وقد طعن في روايات الواقدي كثير من علماء الحديث وقد كان ابن خلدون على معرفة دقيقة بذلك، يقول النسائي عن الواقدي "ليس بثقة"⁽²⁾ وقال الشافعي " كتب الواقدي كلها كذب"⁽³⁾ وقال أبو دواد " لا أكتب حديثه ولا أحدث عنه ما أشك أنه كان يفتعل"⁽⁴⁾ وقال البخاري " الواقدي ... متروك"⁽⁵⁾ وقال ابن حجر العسقلاني : " الواقدي ... متروك على سعة علمه"⁽⁶⁾.

وليس ذلك فحسب بل بلغ من علم ابن خلدون بالحديث أن طعن في أحد الرواة وذكر أنه مدلس في حديث ذكره أبو دواد ولذلك هاجمه محمد شمس الحق في كتابه " عون المعبود"⁽⁷⁾ وأياً كان رأي ابن خلدون من حيث الصحة والخطأ فإن

(1) المقدمة ص4.

(2) سير أعلام النبلاء ط/ الرسالة بيروت 1982م 9 / 457.

(3) المزني : تهذيب الكمال : تحقيق بشار عواد ط الرسالة بيروت 1980، 9 / 325.

(4) المصدر السابق 9 / 325.

(5) المصدر السابق 9 / 324.

(6) المصدر السابق 1 / 498.

(7) عون المعبود 11 / 256. يقول محمد شمس الحق : " قال ابن خلدون خرج أبو داود عن أم سلمة ... وقد يقال أنه من رواية قتادة عن أبي خليل وقاتدة مدلس ... قلت لا أشك أن أبا داود يعلم تدليس قتادة بل هو أعرف بهذه القاعدة من ابن خلدون ".

ذلك يدل على علمه الشديد بهذا المجال ، ومن ناحية أخرى يهاجم صاحب تحفة الأحوذى ابن خلدون رغم إقراره بإمامته⁽⁸⁾ وإذا نظرنا إلى هذا الهجوم وذاك - فإننا ننتيقن من معرفة ابن خلدون بهذا المجال بشكل دقيق .
 وإذا كان علم السند وهو معرفة الرجال الذين يروون الحديث قد شكل جانباً مهماً للتأكد والاستيثاق من صحة الحديث - فهناك جانب شديد الأهمية وهو علم المتن الذي به تتم المقابلة بين معاني الحديث وأحكام العقل وحقائق الواقع وغيرها ، وهو ما يعرف بعلم الدراية وهذا الجانب قد شابه جهد ابن خلدون في كثير من النواحي كما سيأتي
 والحق أن الرواية أقل شأناً من الدراية ؛ يقول الإمام القرطبي : " قال أهل العلم بالحديث : لا ينبغي لطالب الحديث أن يقتصر على سماع الحديث وكتبه دون معرفته وفهم ما فيه ونقده والا أتعب نفسه من غير أن يظافر بطائل "⁽¹⁾ ويقول ابن القيم "النقلة همتهم الرواية والعلماء همتهم الدراية "⁽²⁾.

وإذا كان الأمر كما سبق فإن الدراية عند ابن خلدون تشكل جانباً شديداً للوضوح في نظرياته ، إذ أن من واجب المؤرخ - عنده - أن يزن الحوادث والوقائع بميزان العقل والحكمة ، ولعل المتأمل في الأسباب التي سجلها ابن خلدون لوقوع المؤرخين في الأغلط والأخطاء يلاحظ التشابه الشديد والتقارب البين بين ذلك وبين ما وضعه علماء الحديث في علم الدراية ، وهذه الأسباب تتمثل عند ابن خلدون في الآتي :-

- عدم الموضوعية والتشيع للأراء والمذاهب .
- عدم تحكيم العقل.
- الجهل بطبائع الأشياء والقوانين الطبيعية .
- الجهل بطبائع القوانين الحضارية وكيفية وقوع الحوادث.
- عدم إدراك الأهداف الاجتماعية والمعاشية ؛ لعدم وجود المعيار المنهجي الذي تضبط به الأخبار .

2- التفسير:-

المعروف أن التفسير القرآني يعتمد على علوم متنوعة ؛ منها معرفة اللغة والأحكام والتاريخ والأخبار ، وقد حفل التفسير بكثير من القصص التاريخية ، ولهذا ناله في هذا المضمار ما نال علم التاريخ ؛ فكثرت فيه القصص الخرافية كما كثرت في التاريخ ؛ ولذلك نرى ابن خلدون يجمع في هذا الصدد بين المؤرخين والمفسرين ويعيب عليهم إيراد الأخبار الواهية ، وقد وقع المؤرخون والمفسرون - عنده - في ذلك " لاعتمادهم على مجرد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوا الأخبار على أصولها ولا قاسوها بأشباهها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ؛ فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"⁽¹⁾ وقد كان لابن خلدون اطلاع واسع على كتب التفسير ولذلك تراه قد هاجم رواة الأخبار الغريبة من المفسرين كالطبري والثعالبي والزمخشري ؛ لأنهم رووا حكايات هي أشبه بالاقاصيص الموضوعية

(8) تحفة الأحوذى 6/ 402 يقول صاحب التحفة : "الإمام المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون المغربي في تاريخه تضعيف لأحاديث المهدي ، وهو لم يصب بل أخطأ".

(1) الجامع لأحكام القرآن 41/1.

(2) ابن القيم : مدارك السالكين ط دار الكتاب العربي : تحقيق محمد حامد الفقي 1973م ن 60/2.

(1) المقدمة ، ص 10 .

التي تكون في عداد المضحكات⁽²⁾ . ويهاجم ابن خلدون المفسرين في ذكرهم أن "إرم ذات العماد" كانت مدينة عظيمة لقوم عاد ، وقد بنيت قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت ، وفيها أصناف الشجر والأنهار المطردة ، ويذكر ابن خلدون أن الذي حمل المفسرين على رواية هذه القصة الغربية خطأهم في الإعراب⁽³⁾ وسيأتي ذكر ذلك عند الحديث عن العلوم العربية ، وهذا الرأي لم يتفرد به ابن خلدون وإنما قال به بعض المفسرين الذين عابوا ذلك على غيرهم ، يقول ابن كثير : " من زعم أن إرم مدينة فإنما أخذ ذلك من الاسرائيليات من كلام كعب ، وليس لذلك أصل"⁽¹⁾ ويقول ابن كثير أيضاً : " من زعم أن المراد بقوله " إرم ذات العماد " مدينة إما دمشق كما روي عن سعيد بن المسيب أو الأسكندرية كما روي عن القرطبي وغيرهما ففيه نظر ؛ فإنه كيف يلتزم الكلام على هذا " ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد" أن جعل ذلك بدلاً أو عطف بيان فإنه لا يتسق الكلام حينئذ ، ثم المراد هو الإخبار عن إهلاك القبيلة المسماة بعاد وما أحل الله بهم من بأسه الذي لا يرد ، لا أن المراد الإخبار عن مدينة أو إقليم ، وإنما نبهت لذلك لنلا يغترب بكثير مما ذكره جماعة من المفسرين عند هذه الآية من ذكر مدينة إرم ذات العماد مبنية بلبين الذهب والفضة وقصورها وحصاؤها لآلي وجواهر .. فإن هذا كله من خرافات الأسرائيليين من وضع بعض زنادقهم ليختبروا بذلك القول عقول الجهلة من الناس أن تصدقهم في جميع ذلك"⁽²⁾.

ولعل من دواعي رواية الأخبار الغربية أن بعض الرواة يميلون ميلاً نفسياً إلى النواذر التي يتفردون بها ، والغرض من ذلك كما يقول ابن القيم : "قصد الإغراب على الناس في وجوه التفسير والتأويل وادعائهم أن عندهم منها نواذر لا توجد عند عامة الناس ؛ لعلمهم أن الأمر الظاهر المعلوم يشترك الناس في معرفته فلا مزية فيه ؛ والشيء النادر المستظرف يحل محل الإعجاب وتتحرك الهمم لسماعه واستفادته ؛ لما جبل الناس عليه من إثارة المستظرفات والغرائب ، وهذا أكثر أسباب الأكاذيب في المنقولات والتحريف لمعانيها ونحلها معاني غريبة غير مألوفة ، وإلا فلو اقتصرنا على ما يعرف من الآثار وعلى ما يفهمه العامة من معانيها - لسلم علم القرآن والسنة من التأويلات الباطلة والتحريفات"⁽³⁾.

3- علم التاريخ :-

أولى المسلمون التاريخ وحقائقه اهتماماً كبيراً ، وقد كان لهذا الاهتمام أسباب متنوعة ودواع مختلفة ، إذ اهتم القرآن نفسه بتاريخ الأمم والحضارات وسرد الأحداث للعبارة والعظة ، ولهذا اعتبر المسلمون التاريخ سجلاً كلياً لدورة الحياة البشرية على الأرض ، وليس ذلك فحسب ؛ بل كان للتاريخ قيمة دينية كبرى ؛ إذ به تفهم نصوص القرآن وملابساتها وأسباب نزولها

(2) المقدمة ، ص 16.

(3) المقدمة ، ص 15. يقول ابن خلدون " قال الزمخشري : "إن شداد هو الذي بنى مدينة إرم في صحارى عدن وشيدها بصخور الذهب والياقوت والزبرجد يحاكي بها الجنة لما سمع وصفها . طغياناً منه وعتواً ، ويقال إن باني إرم هو إرم بن عاد ، وذكر ابن سعيد عن البيهقي أن باني إرم هو إرم بن شداد بن عاد الأكبر ، والصحيح انه ليس هنالك مدينة اسمها إرم وإنما هذه من خرافات القصاص وإنما ينقله ضعفاء المفسرين ، وإرم المذكورة في قوله تعالى " إرم ذات العماد القبيلة لا البلد " تاريخ ابن خلدون 21/2.

(1) تفسير القرآن العظيم 3/ 343.

(2) المصدر السابق 4/ 503.

(3) ابن القيم الصواعق المرسله : تحقيق على بن محمد الدخيل الله ط/ دار العاصمة الرياض 1998م

، كما أن التاريخ عند المسلمين قد سجل سيرة النبي (ص) وهو القدوة والأسوة الحسنة للمسلمين ، فلكل هذه الأسباب وغيرها اهتم المسلمون بالتاريخ وتدوينه .

وقد كان علم التاريخ هو المجال الأساس الذي بنى عليه ابن خلدون نظرياته ؛ ولهذا وصفه بأنه كثير الفوائد ؛ يقول :
" اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية ؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في اختلافهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم"⁽¹⁾.

إلا أن هذا العلم الجليل - لحاجته إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن النظر والتثبت - صعب مسلكه ودق ؛ ولأجل ذلك وقعت فيه كثير من الاغلاط والأخطاء عند من لم يعتبر تلك الأمور المتداخلة ، فهو لذلك علم دقيق لا يصلح فيه مجرد النقل؛ يقول ابن خلدون : " إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القوم والحيد عن جادة الحق"⁽²⁾.

وإذا نظرنا إلى علم التاريخ في التراث الإسلامي فإننا نجد قبل ابن خلدون مؤرخين كثيرين أمثال ابن حنيفة الدينوري صاحب " الأخبار الطوال " والطبري صاحب " تاريخ الأمم والملوك " والمسعودي صاحب " مروج الذهب " وابن الجوزي صاحب " المنتظم " وابن كثير صاحب " البداية والنهاية " وهؤلاء هم الذين وقروا المادة التاريخية التي نقدها ابن خلدون وأعمل فيها عقله ، ويبدو أن علم التاريخ قد عمل في بداياته على جمع الروايات دون تنقيحها وهو أمر طبيعي ، حتى إذا انتهى هذا العلم إلى ذاك العملاق أعمل عقله ونقد جهد السابقين وبنى هذا العلم بناء جديداً . والحق أن هذه الشرائط التي وضعها ابن خلدون قد كان المؤرخون قبله على وعي بها كما سبق في هذا البحث ، ثم إن المناهج بين المؤلفين تختلف وتتنوع ؛ فالإمام الطبري مثلاً كان يرى أن في بعض الأخبار التي نقلها دخلاً ، ولما كان مكتفياً بالإسناد فقد وضح منهجه بقوله : " فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارنه أو يستبشعه سامعه من أجل إنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى له في الحقيقة - فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا ؛ وإنما أتى من بعض ناقله إينا ؛ وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إينا"⁽¹⁾ وإذا قايسنا بين علم التاريخ وعلم الحديث - فكأنما اهتم أولئك المؤرخون السابقون بالسند وتوثيقه واهتم ابن خلدون بالمتن ونقده ، وإذا كان المؤرخون قد ناقشوا المتن ونقده فإنما كان ذلك منهم نقداً عارضاً ، أما ابن خلدون فقد تشكلت نظرياته بهذه النظرة النقدية الفاحصة القوية.

4- علم أصول الفقه :-

لعلم الأصول فائدة في الدين عظيمة ؛ إذ به يتم استنباط الأحكام ؛ سواء من طريق القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس أو غيرها ، ولهذا عدّه ابن خلدون من أعظم العلوم ؛ يقول : " اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة ، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف"⁽²⁾.

(1) المقدمة ص 10.

(2) المصدر السابق

(1) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ط/ دار إحياء التراث العربي بيروت 1/1.

(2) المقدمة، ص3

ولعلم أصول الفقه - هذا العلم المنهجي المتميز - طرق سديدة في النظر العقلي واستخراج الأحكام ، منها : القياس والتعليل ، وقد استخدم ابن خلدون هذه المناهج في استنباط الحقائق كما استخدمها في استنباط الأحكام ، وهو قاض متمكن وفقه عالم ؛ ولهذا تراه يصِرّ على قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب عند المؤرخين كما سبق .

هذا وقد كان لتعليل الأحكام ومعرفة أهدافها وغاياتها دور أصيل في عظم علم الأصول ومئاته ، ومعلوم أن التعليل طور من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن في تعامله مع الأشياء ؛ فكما أن من لا يؤمن بقوانين الكون واطرادها لا يمكن أن يتقدم في أي علم من العلوم فكذلك من لا يؤمن بحكمة التشريع الشاملة وبقوانينه المطردة وبقواعده المضبوطة لا يمكن أن يتقدم في علوم الشريعة أبداً ؛ ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " من أنكر التعليل فقد أنكر ما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها "(1) .

ويقول ابن خلدون " إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها "(2) وليس ذلك فحسب بل لابن خلدون كثير من الاجتهادات في استخراج المقاصد وعلل الاحكام(3)

وإذا كان ابن خلدون - هذا العملاق المغربي - قد علل الحقائق والأخبار فاستنبط نظريته العظيمة فإن الامام الشاطبي قد استقرأ علل الأحكام : " الأوامر والنواهي " فأخرج نظريته العظيمة المعروفة في علم الأصول بـ " مقاصد الشريعة" ، وإذا كان الشاطبي قد سبق ابن خلدون فمن الممكن أيضاً أن يكون ابن خلدون قد نظر في نظرية الشاطبي تلك النظرية المنهجية العظيمة - فأسس بما جمع من علل الأخبار نظريته أيضاً ، وليس ذلك فحسب بل ذكر ابن خلدون صراحة أن المقاصد الشرعية مبنية على المحافظة على العمران ؛ يقول : " هذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجرى بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب . . . مثل ما ذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل أيضاً مفسد للنوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران فكان لها النظر فيما يعرض له "(1) . ويخيل للباحث أحياناً أن الأفاضل من علماء المغاربة لم يأخذوا العلم القادم من علماء المشرق كما هو ، وإنما أعملوا عقولهم في الجزئيات وأجالوا النظر فيما ورد اليهم فتفتحت عبقرياتهم الفذة عن تلك الرؤى المنهجية التي يشهد التاريخ بخلودها.

5- علوم العربية :-

يقسم ابن خلدون علوم اللسان العربي إلى أربعة علوم هي: اللغة والنحو والبيان والأدب ، ويذهب إلى أن معرفتها ضرورية على أهل الشريعة ؛ إذ إن مآخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة وهي بلغة العرب ؛ ولهذا وجب معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة(2) ، وإذا كان القرآن العظيم أحد مصادر ابن خلدون عند بلورة نظريته

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 254 / 11.

(2) تاريخ ابن خلدون 46/1 .

(3) يعلل ابن خلدون اشتراط النسب القرشي الشريف في الإمامة ؛ فيرفض فكرة التبرك المحض ويثبت فكرة العصبية ، يقول : " اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا ؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة " تاريخ ابن خلدون 239/1.

(1) تاريخ ابن خلدون 46/1

(2) المقدمة ، ص 603.

المنهجية فمن الضرورة بمكان أن يكون ملماً بعلوم هذا اللسان الشريف ، وقد أعان ابن خلدون تبحره الواسع في هذه العلوم أيما إعانة كما سيأتي.

ومن الملاحظ أن ابن خلدون عندما أبان خطأ المفسرين في حقائق التاريخ التي ذكرها القرآن قد استعان بالنعو والإعراب ، حيث جعل هؤلاء المفسرون " إرم" في قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ) (1) جعلوها اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أي: أساطين(2) وراحوا يقصون حولها الأساطير ؛ من أن أساطينها بنيت بالزبرجد والياقوت وقصورها بالذهب والفضة(3) ، يقول : "والذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الإعراب في لفظة العماد على أنها صفة إرم وحملوا العماد على الأساطين ، فتعين أن يكون بناء ، ورشح لهم ذلك قراءة ابن الزبير "عاد إرم" على الإضافة من غير تنوين ، ثم وقفوا على تلك الحكايات التي هي أشبه بالاقاصيص الموضوعية التي هي أقرب إلى الكذب المنقولة في عداد المضحكات ، وإلا فالعماد هي عماد الأخبية ؛ بل الخيام ، وإن أريد بها الأساطين فلا بدع في وصفهم بأنهم أهل بناء وأساطين على العموم بما اشتهر من قولهم ؛ لأنه بناء خاص في مدينة معينة أو غيرها ؛ وإن أضيفت كما في قراءة ابن الزبير فعلى إضافة الفصيحة إلى القبيلة كما تقول : قريش كنانة"(4).

والحق أن لعلماء اللغة والتفسير أقوال متعددة في تلك الآية ، يقول أبو عبيدة بن المثنى : "ذات العماد أي الطول ؛ يقال رجل معمد : إذا كان طويلاً"(5) أي أن هذه القبيلة كان أفرادها ضخاماً طوالاً أقوياء ؛ ولهذا قال تعالى: (التِّي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ) (6) وذلك لشدة بأسهم وقوتهم ؛ كما قال تعالى (فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة) وعن ابن عباس ومجاهد : أنهم كانوا عماداً لقومهم ؛ يقال عميد القوم وعمودهم أي سيدهم (7) . وقيل إن القبيلة سميت بذات العماد لأنهم كانوا ينتقلون بأبياتهم للانتجاع وكانوا أهل خيام وأعمدة(1). وقيل : ذات العماد : أي ذات الأبنية المرفوعة على العمود وكانوا ينصبون الأعمدة فينبون عليها القصور(2) .

أما الضمير في قوله تعالى : " التي لم يخلق مثلها في البلاد" فقد ذهب بعضهم إلى أنه عائد إلى العماد ومنهم من جعله عائداً إلى عاد إرم ؛ يقول ابن كثير " أعاد ابن زيد الضمير على العماد ؛ لارتفاعها ، أما قتادة وابن جرير فأعادوا الضمير على القبيلة ؛ أي : لم يخلق مثل تلك القبيلة في البلاد ؛ يعني في زمانهم ، وهذا القول هو الصواب ، وقول ابن زيد ضعيف ؛ لأنه لو كان المراد ذلك لقال : " التي لم يعمل مثلها في البلاد "(3) وهذه القبيلة من ولد عاد بن إرم بن عوص بن سام بن نوح كما قال ابن اسحاق(4).

(1) سورة الفجر الآية 6-7.

(2) المقدمة ص 15.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق ص 16.

(5) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن 45/20.

(6) سورة الفجر الآية: 8.

(7) الجامع لأحكام القرآن 45 / 20

(1) المصدر السابق.

(2) الجامع لأحكام القرآن 46/20.

(3) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم 508/4.

(4) المصدر السابق.

اما الأدب فإن ابن خلدون لم يطلع عليه فحسب بل درسه على أيدي شيوخ وعلماء،، ولعل المطالع للمقدمة فحسب يدرك للوهلة الأولى إلمام ابن خلدون بأشعار العرب وآدابهم ، ولعل من الأدلة على دراسة ابن خلدون للأدب العربي وتلقيه على أيدي أساتذة وشيوخ - قوله : " سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن " أي الأدب " وأركانه أربعة دواوين وهي أدب الكاتب لابن قتيبة وكتاب الكامل للمبرد وكتاب البيان والتبيين للجاحظ وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي ، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها ، وكتب المحدثين في ذلك كثيرة"⁽⁵⁾.

وإذا كان الدكتور طه حسين قد أنكر اطلاع ابن خلدون على كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني فهذا الادعاء ليس له من دليل ؛ إذ أن ابن خلدون لم يقرأ كتاب الأغاني فحسب ؛ بل حفظ كثيراً من أشعاره ونقل كثيراً من نصوصه في المقدمة والعبر بل لخص في المقدمة نفسها موضوع الكتاب ومسائله وطريقته ومدحه ككتاب أدب⁽¹⁾ ، يقول : " وقد ألف القاضي أبو الفرج الأصفهاني كتابه في الأغاني جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وآدابهم ودولهم .. فاستوعب ذلك أتم استيعاب وأوفاه ، ولعمري أنه ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال ، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه، وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها وأنى له بها"⁽²⁾.

وإذا كان الأصفهاني يعجب ابن خلدون كأديب أشد الإعجاب فليس من الضرورة أن يعجبه كمؤرخ يسعى إلى رصد الحقيقة ؛ حيث أن في أخبار الأصفهاني من المطعن والمغمز ما هو معروف عند العلماء ؛ يقول ابن كثير : " من تأمل كتاب الأغاني رأى فيه كل قبيح ومنكر"⁽³⁾ ويقول ابن الجوزي عن الأصفهاني أيضا : " مثله لا يوثق به"⁽⁴⁾.

وإذا كانت مهمة الأدب غير مهمة التاريخ ؛ فمن الضروري أن يأخذ ابن خلدون من الأصفهاني ويرد ، ولهذا فقد مدح ابن خلدون كتاب الأغاني ككتاب أدب وأشاد به ، ولكنه رفضه باعتباره كتاب تاريخ بصورة مجملة ، وقد استعان ابن خلدون بالأغاني بصورة انتقائية؛ فأخذ منه ما يخدم المنهج التاريخي السليم وطبائع وقائع العمران ، ورفض ما سوى ذلك ؛ بدليل أن تصوير صاحب الأغاني للحياة السياسية والاجتماعية في العصر الأموي يختلف تماماً عن تصوير ابن خلدون ؛ إذ واجه ابن خلدون تصوير الأصفهاني بقدرة نقدية فائقة وأنصف الدولة الأموية⁽¹⁾.

أصالة جهد الجرجاني:

إذا كان الدكتور طه حسين قد ذهب إلى أن دراسة عبد القاهر الجرجاني في البلاغة العربية والإعجاز القرآني مقتبسة عن اليونان فلا شك أن دعواه غريبة للغاية ؛ حيث لم يفل بها قبله أحد ، وقد شاع فكر الجرجاني على مدى قرون

(5) المقدمة ، ص 621.

(1) التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ص 46.

(2) المقدمة ، ص 613. الحق أن ابن خلدون قد نقل عن أبي الفرج الأصفهاني كثيراً من الأخبار ، إذ نقل عنه خير عريف الغواني 1/17 ونقل عنه أخبار خزيمة بن فهد بن ليث 282/2⁴ ونقل عنه أخبار بني قريظة وبني النضير 342/2 ويقول أيضاً عن كتابه الأغاني "وانظر الى ما اشتمل عليه كتابه الأغاني من نظمهم ونثرهم فإن ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم وفيه لغتهم وأخبارهم وأشعارهم وغناؤهم وسائر معانيهم فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب" تاريخ ابن خلدون 282/2⁴.

(3) البداية والنهاية ، 11 / 263.

(4) المصدر السابق..

(1) التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ص 46.

متطاوله بين طبقات وأجيال من العلماء - فلم يثبت أن أحدهم قال بذلك ، إلا أن كل هذه الجهود التي بذلها المستشرقون وتلاميذهم في هذا الشأن وكل الآراء التي ساقوها لتنهض أدلة على ذلك الاقتباس إنما كان الهدف منها هو سلب المسلمين هذه الفضيلة وذلك التميز ؛ يقول الدكتور محمد أبو موسى : " لا أجد في الأغاليط الجارية في حياتنا الفكرية أغلوطه عارية شوهاء كتلك التي ترمي هذا الإمام الجليل بأنه تلميذ اليونان ، وشيوعها يعني قلة الإحساس بطبع العقل المبدع ، وهذه بلوى" (2).

والحق أن جهد الجرجاني - وإن شابه جهد أرسطو في بعض الوجوه - إلا أنه كان نبذة قديمة غرست في الفكر الإسلامي ثم نضجت وأنت أكلها على يد الجرجاني ، فهو - رغم هدمه لأكثر الآراء - قد اعترف بأنه ما زال ينظر فيما قاله العلماء قبله ، هذا بالطبع فضلا عن أثر البيئة الفكرية التي نشأ فيها فشكلت آراءه وصاغت فكره. ولأجل ذلك فإننا في هذا البحث قد قسمنا المؤثرات الفكرية على جهد الجرجاني إلى قسمين هما :-

□ البيئة الفكرية.

□ العلوم المتعلقة بالنظرية .

وتفصيل ذلك كالآتي :-

(أ) البيئة الفكرية :-

إذا كان الفكر لا ينبثق من الفراغ ولا ينشأ من العدم ؛ وإنما يتأثر بالبيئة الفكرية المحيطة به - فإن عبد القاهر بلا شك قد تأثر غاية التأثير بالبيئة التي نشأ فيها والتي كان أهم سماتها الآتي:-

□ الصراع بين المعتزلة والأشاعرة.

□ الصراع بين النحويين والمناطقية.

وتفصيل ذلك كالآتي :-

المعارك الكلامية بين الأشاعرة والمعتزلة :-

بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بنحو مائة عام أو يزيد كانت مقاليد الدولة بيد السلاجقة الذين ناصروا الاعتزال وقبوا نفوذهم ؛ فارتفعت بعد الخفوت أصوات المعتزلة وأطلوا بعد الانكسار برؤوسهم وظهروا كقوة عظمى لها مؤيدوها وأنصارها ؛ وذلك بعد أن دحض أبو الحسن الأشعري - من قبل - آراءهم وفند تلاميذه الكبار في القرن الرابع حججهم ؛ ومن هؤلاء التلاميذ القاضي الباقلاني ت 403هـ وابن فورك ت 406هـ وأبو إسحاق الإسفراييني 418هـ.

وقد اتفق في هذه الفترة التي عظم فيها سلطان المعتزلة أن وزير أبو نصر الكندري - المعتزلي العقيدة - لطغزل بك فكان تقلده للوزارة نقمة على أهل السنة . وفي هذه الحقبة من عمر الزمان - أي في حوالي سنة 445هـ - اعترت الأشاعرة محنة عظيمة ولعن أبو الحسن الأشعري على المنابر في خراسان ، ولما اشتدت المحنة وعظم البلاء كتب القشيري عن تلك

(2) دراسات في البلاغة والشعر ص 55.

المحنة رسالته الشهيرة التي كان لها دوي عظيم في كل رج من أرجاء العالم الإسلامي آنذاك ، وظلت المحنة تتعاضم والبلوى تزداد حتى إذا استحكمت حلقاتها قتل الكندري سنة 456 هـ فزال بزوال حياته نفوذ المعتزلة وضعف سلطانهم (1) قد كان ذلك قبل وفاة الجرجاني بنحو خمسة عشر عاماً.

ولما زالت دولة المعتزلة وانحسر نفوذهم جمع السلاجقة أمرهم وركزوا جهودهم لنصرة مذهب الأشاعرة مذهب أهل السنة ، وليس ذلك فحسب بل بنى نظام الدولة المدارس وشاد أبنيتها لتعليم المذهب الأشعري ونشره ، وكان من أشهر أساتذة هذه المدرسة النظامية وأشدهم مناصرة للفكر الأشعري - إمام الحرمين الجويني ت 478 هـ وتلميذه الإمام الغزالي 505 هـ وقد كان لتبحر هذين الإمامين في العلوم وشيوع ذكرهما في الأفاق أثر عظيم في تقوية الفكر الأشعري .

ولما كانت منازل المعتزلة ومناصرة الفكر الأشعري شغلا شاغلا وهما مشتركا بين العلماء - فقد أخذ كل عالم في هذا العصر بطرف ؛ ولاشك أن قضية الإعجاز قد كان لها فضل تعلق وقوة ارتباط بالأطر العقديّة للفرق ، وقد نهض عبد القاهر الجرجاني ت 417 هـ ببيان هذه القضية مستندا إلى عقيدته الأشعرية فاضطلع بمعالجتها معالجة لم يسبقه إليها أحد ؛ فحضر بما شكل من آراء كونت نظريته في النظم - آراء المعتزلة وفند قولهم في الإعجاز تقنيديا ؛ يقول : " لقد بلغنا في مداواة الناس من دأنهم وعلاج الفساد الذي عرض في آرائهم كل مبلغ وانتهينا إلى كل غاية ؛ وأخذنا بهم عن المجاهل التي كانوا يتعسفون(*) فيها إلى السنن اللاحب(**) ونقلناهم من الأجن المطروق(***) إلى النمير الذي يشفي غليل(****) الشارب ، ولم ندع لباطلهم عرقاً ينبض إلا كويناه ؛ ولا للخلاف لساناً إلا أخرسناه ؛ ولم نترك غطاء كان على بصير ذي عقل إلا حسرناه . فيا أيها السامع لما قلناه ؛ والناظر في ما كتبناه - إن كنت سمعت سماع صادق الرغبة في أن تكون في أمرك على بصيرة؛ ونظرت نظر تام العناية في أن يورد ويصدر عن معرفة ؛ وتصفحت تصفح من إذا مارس باباً من العلم لم يقعه إلا أن يكون على ذروة السنام ويضرب بالمعلى من السهام(****) - فقد هديت إلى ضالتك ؛ وفتح لك طريق بغيتك ؛ وهي لك الأداة التي بها تبلغ ؛ وأوتيت الآلة التي معها تصل ؛ فخذ لنفسك بالتالي هي أملاً ليديك ؛ وأعود بالحظ عليك" (1)

والحق أن هذه المرحلة من مراحل تطور الفكر الاعتزالي- هي التي تهمننا في هذا المضمار أكثر من غيرها ؛ وهي المرحلة الرابعة (2) التي خرج فيها أبو الحسن الأشعري من صفوف المعتزلة بعد مناظراته لشيخهم الجبائي وهزيمته هزيمة منكرة في قضية العدل الإلهي :

(1) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ، ط / دار الملايين بيروت 1983 م ، ص 498.

(*) يتعسفون : التعسف في الأصل السفر بلا علم بالطريق ويطلق أيضا على ركوب الأمر من غير روية.

(**) السنن : الطريق ، اللاحب : الواسع المنقاد الذي لا ينقطع .

(***) الأجن : الماء المتغير الطعم واللون ، المطروق : ماء السماء المتسخ ببول الإبل .

(****) الغليل : العطش .

(****) المعلى من السهام أو السهم المعلى : السابع من سهام الميسر وهو أكبرها نصيبا .

(1) عبد القاهر : دلائل الإعجاز: تحقيق محمود محمد شاكر ، ط/3، مكتبة القاهرة 1992 م ، ص 477.

(2) مر الفكر الاعتزالي بأربع مراحل وظهرت في نطاقه فرق فرعية ، وهذه المراحل الأربعة هي :

ولاشك أن سبب الاهتمام بهذه المرحلة في هذا المضمار ؛ لأنها تكشف عن البيئة الفكرية للجرجاني ؛ إذ كانت آخر مراحل الاعتزال من جهة ؛ ومعلوم أن العدو اللدود للأشاعرة هم المعتزلة من جهة أخرى ، والحق أن أبا الحسن قد صحب المعتزلة وتبحر في فكرهم أربعين سنة ؛ ولأجل ذلك كان نقده لهذا الفكر - بعد خروجه - نقد مدرك لكافة أبعاده وقضاياها ؛ ولهذا السبب تمكن من دحض آرائهم بصورة لم يسبقه إليها أحد ؛ يقول ابن تيمية : " إن أبا الحسن بيّن من تناقض أقوال المعتزلة ما لم يبيّنه غيره ؛ حتى جعلهم في قمع (*) السمسمة" (1).

والحق أن الفكر الاعتزالي في هذه المرحلة قد تناقضت الأقوال فيه حتى أفضى ذلك إلى الخلل المنهجي الكبير ، فرغم أن المعتزلة قد اتفقوا على أن الله متكلم بكلام بخلقه في محل ؛ وحقيقة الكلام - عندهم - أصوات متقطعة وحروف منظومة ، والمتكلم عندهم أيضاً هو من فعل الكلام لا من قام الكلام به ؛ وذلك لأن الله تعالى - عندهم - لا يتحدث بلفظ ولا صوت ، إلا أن الجبائي- شيخ هذه المرحلة الرابعة - قد خالف أصحابه من المعتزلة ؛ حينما تم إلزام الفكر الاعتزالي بأن : الذي يقرؤه القاري ليس هو بكلام الله ولا المسموع منه كلام الله ؛ ما دام هذا الكلام مخلوقاً في محل ويتكرر ، فذهب الجبائي إلى أن الله يخلق عند قراءة كل قاري لنفسه كلاماً في محل القراءة. ولا شك أن هذا الرأي فيه من الغرابة ما لا يخفى ؛ فهو - كما قال الشهرستاني - قد أثبت كلامين في محل واحد (2) ؛ وليس ذلك فحسب بل للجبائي نظرية في الصفات الإلهية لا تقل غرابة عما ذهب إليه في هذا المضمار وهي نظرية الأحوال (3) .

1. مرحلة الاعتدال : وهي المرحلة التي كان الفكر الاعتزالي فيها يستمد آراءه من المصادر الأصلية " الكتاب والسنة " مع نزعة عقلية تأويلية ويمثل هذه المرحلة واصل ابن عطاء 131 هـ وعمر بن عبيد ت 144 هـ .
 2. مرحلة الاطلاع على الفلسفة : وهي المرحلة التي زاد فيها الاعتماد على العقل وتيسر فيها الاطلاع على الفلسفة ، وفي هذه المرحلة تناول المعتزلة قضايا الصفات وعلاقتها بالذات فظهرت مسألة " خلق القرآن " و " وجوب الصلاح " وغيرها ، ويمثل هذه المرحلة أبو الهذيل العلاف ت 226 هـ وبشر بن المعتمر 213 هـ .
 3. المرحلة المتقدمة : وهي المرحلة التي ظهرت فيها واكتملت نظريات المردود والطرفة والتولد، ويمثل هذه المرحلة الجاحظ وأستاذه النظام.
 4. مرحلة خروج أبي الحسن الأشعري : وهي المرحلة الأخيرة التي كان يمثلها أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ، وقد كان الجبائي زوج أم الأشعري ؛ وهو الذي قام بتربيته الأشعري وتعليمه.
- (*) القمع: رأس الثمرة .

(1) ابن تيمية مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 5/556 ط/ مكة 1404 هـ..

(2) المصدر نفسه.

(3) يقول ابن تيمية : إن عجائب الكلام ثلاث : طرفة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري وأنشدوا

مهما يقال ولا حقيقة عنده
معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال
عند البهشمي وطرفة النظام

ابن تيمية النبوات تحقيق محمد عبد الرحمن عوض ط/ م 1 دار الكتاب العربية بيروت 1985 م . ومفاد نظرية الأحوال عند ابن هاشم الجبائي هو : أن الله تعالى عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فثبتت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة أي حياها ولا تعرف كذلك بل مع الذات فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كون ذاتاً " انظر في ذلك الملل والنحل 65 " .

وإذا كان الجبائي قد تناقض وأتى بأمر غريبة فليس تناقضه بأقل غرابة من تناقض بقية المعتزلة في قضية " خلق القرآن" التي ترتبط بقضية الإعجاز ارتباطاً وثيقاً ، وقد ذهب الزعفراني - مع اعتزاله - إلى الآتي (1) .

*كلام الله غيره.

*وكل ما هو غيره فهو مخلوق.

*ومن قال القرآن مخلوق فهو كافر .

وبذلك كفر الزعفراني بقية المعتزلة لقولهم بخلق القرآن .

أما المستدركة - وهي طائفة من طوائف المعتزلة أيضاً - فقد تناقضت آراؤها في هذا المضمار كذلك تناقضاً حاداً ؛ إذ قالت:

(2) .

كلام الله غيره ؛ وهو مخلوق لكن النبي (ص) قال " كلام الله غير مخلوق " والسلف عن آخرهم أجمعوا على ذلك - فوافقناهم .

ولاشك أن هذا التناقض الحاد بين المقدمة التي أوردوها وبين النتيجة التي انتهوا إليها -تكشف عن خلل كبير في المنهج ؛ وتدل على تباين واضح في الآراء وتعارض ظاهر بين العقل والنقل بصورة غير مستقيمة ولا مقبولة ، ولا شك أن عدم درء هذا التعارض إنما يؤدي- بالدرجة الأولى- إلى تفكك البنية المنهجية في الفكر كله .

ومهما يكن من أمر فإن هذه القضية ليست بالقضية اليسيرة السهلة ؛ وإنما هي من التعقيد والغموض والتشابك ؛ بحيث أن الفكر الإسلامي كله قد عانى منها مر المعاناة وما ذاك إلا لما ذكرنا من تعقيد وخفاء ، ولكن رغم كل ذلك الغموض فإنه يمكن تحديد عناصر هذا الموضوع وما تولّد عن هذه العناصر من قضايا ، وهذه العناصر التي ذكرنا هي :

ذات الله



المعاني والمقاصد الإلهية



(1) الشهرستاني : الملل والنحل ص 72 .

(2) المصدر السابق / ص.

الحروف والأصوات

ومعلوم أن بيان العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة يحيط به من الصعوبات ما يحيط ؛ ولأجل ذلك كان الخلاف في هذه القضية حاداً للغاية بين فرق الأمة الإسلامية ؛ يقول ابن تيمية :

" إن هذه الأمة قد اضطربت في هذا اضطراباً عظيماً وتفرقوا واختلّفوا بالظنون والأهواء بعد مضي القرون الثلاثة " (1)

وفد تولد عن العلاقة بين العناصر الثلاثة التي ذكرنا قضايا متنوعة ثار فيها خلاف حاد بين الفرق . وتلك القضايا نوجزها في النقاط التالية :

النقطة الأولى : قضية خلق القرآن ، وهذه القضية رفضها أهل السنة الذين خالفوا المعتزلة ووقفوا ضدهم فيها على صعيد واحد.

النقطة الثانية : قضية الكلام النفسي ، وهذه القضية اتفق فيها أهل السنة ورفضها المعتزلة ؛ لأنها تدحض قولهم بخلق القرآن.

النقطة الثالثة : قضية اللفظ : وهي تتناول مسألة كون الله تعالى متحدثاً بصوت ، وهذه القضية رفضها المعتزلة ؛ ووقع فيها الخلاف بين أهل السنة أنفسهم ، يقول ابن تيمية: "مسألة اللفظ بالقرآن قد اضطرب فيها أقوام لهم علم وفضل ودين وعقل ، وجرت بسببها مخاصمات ومهاجرات بين أهل الحديث والسنة ؛ حتى قال ابن قتيبة كلاماً معناه : لم يختلف أهل الحديث في شيء من مذاهبهم إلا في مسألة اللفظ" (1)

أما عن القضية الأولى فقد أجمع أهل السنة فيها على أن القرآن كلام الله ورفضوا كونه مخلوقاً خلافاً للمعتزلة ، وقد قال الإمام الشافعي لما سئل عن القرآن : " أف أف(*) القرآن كلام الله من قال مخلوق فقد كفر " (3) .

إلا أن الشافعي رحمه الله لم يناقش هذه القضية نقاشاً عقلياً ؛ وما كان ذلك منه إلا لأنه كره الخوض في علم الكلام ابتداءً ، وكان يقول : " ما شئ أبغض إليّ من الكلام وأهله" (4) والحق أن الإمام لم يكره الاستدلال العقلي على العقيدة ولا الدفاع عن الإسلام والرد على المخالفين ؛ بل كانت له قدرة عجيبة في ذلك ؛ إلا أنه أثر التبرؤ من علم الكلام ؛ لكثرة التخليط فيه ؛

(1) ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 6 /12 .

(1) المصدر نفسه 335/15.

(*) أف : كلمة تطلق للتضجر .

(2) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي : سير أعلام النبلاء 18/10.

(3) المصدر السابق..

(4) المصدر السابق.

ولكونه يفضي إلى أن يكفر بعض الأمة بعضاً ، ولا شك أن ذلك يؤدي إلى تفريق الأمة وتنازعها وذهاب ربحها ، يقول "لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني ولا أحب أن ينسب إليّ منه شيء".

وإذا كان أئمة أهل السنة الأوائل كالإمام الشافعي قد كرّهوا الخوض في مسائل الكلام وقضاياها - فقد خاض الأشعري معارك هذا العلم محاولاً إثبات عقيدة أهل السنة ، وإذا كان أهل السنة جميعاً قد رفضوا قضية "خلق القرآن" ووقفوا ضد المعتزلة فيها ؛ فقد جاء أبو الحسن الأشعري بالأدلة النصية الدامغة التي تحض أقوال المعتزلة دحساً ؛ مستفيداً في ذلك من آراء الإمام أحمد بن حنبل وغيره . ومن تلك الأدلة(1) :-

1. قال تعالى : (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) (2) . وأمر الله هو كلامه ، وقد ذكر هنا مقابلاً للخلق ؛ إذن كلامه غير خلقه.
2. إن الله تعالى - كما هو معلوم بالقرآن - يخلق الأشياء بقوله "كن" فلو كان "كن" مخلوقاً لكان هو الأشياء المخلوقة به ؛ ولكانت الأشياء كلها حينئذ كلامه ؛ وهذا محال.
3. لو كان كلام الله "القرآن" مخلوقاً - لقل له كن فيكون ؛ ولا بد أن تكون "كن" المخلوق بها هي أيضاً مخلوقة باعتبارها كلاماً ؛ ولذلك فهي محتاجة أيضاً إلى "كن" أخرى قبلها حتى تخلق بها وهكذا لا إلى نهاية ولا إلى غاية ، وهذا محال.
4. إن كلام الله صفة له ، ومعلوم أن الفناء - الذي يلحق بالمخلوقين - لا يلحق صفاته تعالى ؛ ولأجل ذلك كان القرآن غير مخلوق.

قال تعالى : (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (3) فلو كان كلام الله تعالى لا يوجد إلا مخلوقاً في محل مخلوق -لما احتيج إلى الإرسال ولا إلى الحجاب أصلاً ؛ ولم يكن لاشتراط هذه الوجوه السابقة المذكورة في الآية من معنى .

قال أحمد بن حنبل : قال الله تعالى : (الرَّحْمَنُ ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ).
(4) ففرّق الله بين الأفعال الواقعة على الإنسان والقرآن ؛ فقال : عَلَّمَ ، خلق . يقول أبو الحسن : وجعل أحمد يعيدهما : عَلَّمَ ، خلق ، عَلَّمَ ، خلق.

هذا ما يتعلق بالنقطة الأولى أما النقطة الثانية وهي التي تتناول قضية "الكلام النفسي" فقد أجمع أهل السنة عليها وأيدوها تأييداً شديداً ؛ يقول ابن تيمية : "إن أئمة

أهل السلف متفقون على أن كلام الله غير مخلوق ؛ وأنه قائم بنفسه تعالى ؛ وهو قول غير واحد من أئمة السلف ؛ وهو قول البخاري" (1) .

(1) أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة 53 وما بعدها ط/الجامعة الإسلامية ، المدينة 1405هـ.

(2) سورة "الأعراف:54".

(3) سورة الشورى الآية (51).

(4) سورة الرحمن الآية (1-3).

(1) مجموع فتاوي ابن تيمية 513/5

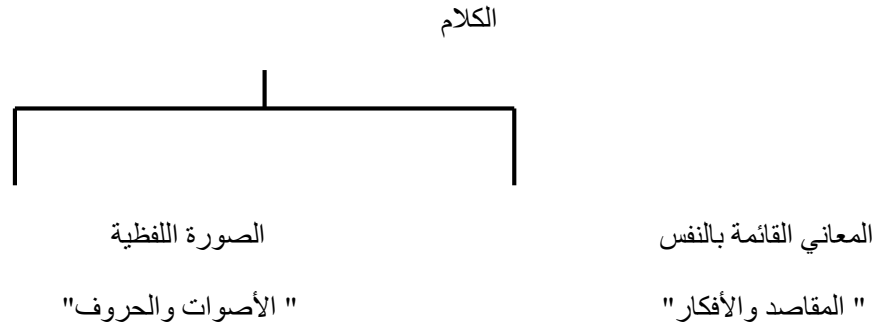
(2) المصدر السابق 12 / 579.

(3) الملل والنحل ص 77.

ولا شك أن هذا الجانب الذي يتفق فيه أهل السنة جميعاً يدحض ادعاء المعتزلة في القول بخلق القرآن ، ويبدو أن هذا الأمر قد تمخض عن النزاع بينهم ؛ يقول ابن تيمية : " إن أبا سعيد بن كلاب تم أبا الحسن الأشعري ونحوهما لما ناظرُوا المعتزلة في إثبات الصفات وأن القرآن ليس بمخلوق رأوا أن ذلك لا يتم إلا إذا كان قديماً ، وأنه لا يمكن أن يكون قديماً إلا أن يكون معنى قائماً بنفس الله كعلمه" (2).

وقد ذهب الأشعري إلى أن علم الله تعالى واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل والواجب والجائر والموجود والمعدوم ، وكلامه واحد : وهو أمر وخبر واستخبار ووعد ووعد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام (3) إلا أن المعتزلة قد رفضوا قضية الكلام النفسي هذه وردوا عليها رداً حاداً ؛ يقول ابن سنان الخفاجي : " أما من ذهب إلى أن الكلام معنى في النفس من المجبّرة فإن الذي حملهم على هذا المذهب الواضح الفساد - ظهور أدلة نظار المسلمين " أي المعتزلة " على حدوث هذا الكلام المعقول وتقديم حروفه على بعض ، فلم يتمكنوا من الاعتراف بأنه من جنس الأصوات المنقطعة - مع القول بأن كلام الله عز وجل قديم - فادعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع ؛ وأنه معنى قائم بالنفس ؛ ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه" (4) .

وبذلك يتضح أن كلام الله عند أهل السنة على قسمين : معان قائمة بالنفس "مقاصد وأفكار" وأصوات وحروف. ونبين ذلك في الشكل الآتي :-



ورغم اتفاق أهل السنة على الكلام النفسي خلافاً للمعتزلة إلا أنهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في مسألة اللفظ ، فذهب الأشاعرة إلى أن الألفاظ دلالات على الكلام الأزلي وهي خدم لتلك المعاني ومصرفة على حكمها وهي مخلوقة والمدلول قديم أزلي ، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والتملؤ كالفرق بين الذكر والمذكور ؛ فالذكر محدث والمذكور قديم ؛ يقول الإمام الغزالي : " نحن معترفون - أي الأشاعرة - باستحالة قيام الأصوات بذاته تعالى" (1) .

(4) ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة ك تحقيق عبد المتعال ط / دار صبيح 1969 م ص 81.

(1) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد في الاعتقاد 143 تحقيق على أبو ملحم ط/1 دار الهلال 1997 م.

وبذلك يوافق الأشاعرة خصومهم المعتزلة في كون الله تعالى لا يتكلم بصوت وحروف ؛ وطبيعة الكلام - عنده - ليست بصوت معين ولا لغة مخصوصة، وقد وافق الأشاعرة في ذلك طائفة من الحنفية وبعض الحنابلة والمالكية ، إلا أن بقية أهل السنة قد رفضوا هذا الاتجاه وذهبوا إلى أن الله يتكلم بصوت والآثار شاهدة على ذلك عندهم⁽²⁾.

ولما كان الأمر على الوجه الذي ذكرنا فإنه لا بد من بيان العلاقة بين الكلام النفسي والصورة اللفظية عند الأشاعرة وما يتمخض عن ذلك من قضايا ، وقد ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام النفسي أمر سوى العبارة ؛ إذ أن العبارة ما هي إلا دلالة لفظية عليه⁽³⁾ يقول الغزالي " كلام النفس- الذي ليس بصوت ولا حرف -كمال، وهو في حق الله غير محال ؛ ولا هو دال على حدوث . ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس ، وكلام النفس لا سبيل لإنكاره في حق الإنسان زانداً على القدرة والصوت "⁽¹⁾.

وإذا ثبت أن الأشاعرة يعولون كثيراً على الكلام النفسي فإن ثبوت الإعجاز في الكلام النفسي الذي هو معان مجردة يفضي مباشرة دون أدنى لبس إلى القول بالصرفة من جانب ويرفع تميز القرآن عن غيره من الكتب السماوية بالبلاغة من جانب آخر ؛ ولأجل ذلك يقول الإمام الباقلاني : " لا نقول إن وجه الإعجاز في القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم ؛ لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرها من كتب الله معجزات ؛ وقد بينا خلاف ذلك "⁽²⁾.

فإذا انتفى كون المعاني القائمة بالنفس معجزة فلا وجه لإثبات الإعجاز إلا في الصورة اللفظية التي ليست هي إلا أدلة على تلك المعاني ومصرفة على حكمها - عند الأشاعرة - إلا أن الأشاعرة أنفسهم قد أنكروا ذلك ؛ ولهذا رفض الباقلاني البناء على كون الألفاظ قديمة في إثبات الإعجاز ؛ يقول : "لسنا ندعى بأن الحروف قديمة ؛ فكيف يصح التركيب على الفاسد"⁽³⁾

ولما كان الأمر على هذا الوجه الذي ذكر - فإن هذه القضية تبدو في غاية التعقيد ؛ ولأجل ذلك كان لابد لنا من بيان علاقة الكلام النفسي بالصورة اللفظية حتى يمكن إدراك موضع الإعجاز عند الأشاعرة بصورة دقيقة.

والحق أن الكلام النفسي - الذي يسميه الإمام الغزالي فكراً - له علاقة وثيقة ومعقدة بالصورة اللفظية ؛ ؛ إذ أن المفردات تترتب في صورتها اللفظية حسب ترتب المعاني في النفس وحسب المقاصد والأفكار ؛ ولأجل ذلك فإن هذه الألفاظ لا تدل على المعاني بأنفسها ؛ وإنما تدل عليها بحسب قصد المتكلم ؛ يقول ابن تيمية : " لم يقل أحد من العقلاء أن اللفظ يدل على المعنى بنفسه من غير قصد أحد وأن تلك صفة لازمة للفظ"⁽¹⁾.

(2) المصدر السابق .

(3) الملل والنحل 77.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص 43.

(2) الباقلاني : إعجاز القرآن تحقيق محمد عبد المنعم خفاجة ط/1 دار الجيل بيروت 1991م ص 99.

(3) المصدر نفسه.

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية 417/17.

ولما كانت المعاني بمثابة الروح للألفاظ ولما كانت العلاقة التي تربط بينهما وثيقة إلى الدرجة التي ذكرنا - فقد كان كل منهما أمر ضروري للأخر ؛ إذ أن المعاني النفسية محجوبة مكنونة لا تظهر ولا تبين إلا بما يدل عليها كما أن الصورة اللفظية لا تقوم ولا تنشأ إلا بما تعلقت به من المعاني العليا الكامنة في النفس ، ولأجل ذلك كان الرباط بينهما وثيقاً للغاية إلا أنه معقد على كل حال ؛ إذ أن تلك المعاني الكامنة في النفس هي التي تحكم العلاقات المتشابكة بين أفراد الكلام اللفظي فيما يعرف بالنظم والتركيب ؛ وليست هي أمراً مجرداً بحيث تنفصل عن ذلك أو تنفك ؛ وإنما تدخل في صميم تركيب الكلام النفسي ؛ يقول الإمام الغزالي : " ما يسميه الناس : كلام النفس وحديث النفس - هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص ؛ فليس في القلب إلا معان معلومة ؛ وهي العلوم"⁽²⁾ وهذا - بالضبط - هو جوهر نظرية عبد القاهر الجرجاني في البلاغة والإعجاز ؛ تلك النظرية التي حاولت دراسة المعاني من خلال النظم والتراكيب ؛ فلم يكن لها من مثيل ولا نظير في هذا المضمار .

النزاع بين النحاة والمناطق:-

إذا كان الدكتور طه حسين قد ادعى أن الجرجاني - هذا العالم النحوي المتميز - قد بنى نظريته العظيمة في الإعجاز بما اقتبس من المنطق الأرسطي ؛ فلا ريب أن الفكر المنطقي عموماً قد كان موجوداً قبل فن المنطق وقبل أرسطو وتقسيماته وقوانينه التي وضع ؛ وذلك لأن الذهن البشري - بطبيعته - يسلك سبيلاً منطقياً مخصوصاً ؛ إذ أنه مجبول على إتباع طريقة معينة في التفكير يشترك فيها كل البشر ولا تقتصر على أمة دون أخرى ، والحق أن العلماء الذين سبقوا أرسطو من اليونانيين وغيرهم قد تكلموا في هذا المنطق بجمال متفرقة وبنف من الإيضاح قليلة ، إلا أنهم لم يجمعوا مسائله ؛ ولم يهذبوا طرقه ؛ ولم يوضحوا قوانينه توضيحاً كاملاً ، ولا شك أن غاية ما فعله أرسطو هو أنه قد عمد إلى شرح الموضوعات فيه وقعد القواعد بناء على واقع معين ومؤثرات فكرية مخصوصة ؛ إذ أراد أن يحسم بصورة قاطعة مغالطات السوفسطائيين وحيلهم التي زحمو بها الأفاق في عصره ، وبذلك وضع أرسطو قانوناً صارماً يصطلح عليه الناس ويكون معياراً للعلم والمعرفة ؛ ليخلص بذلك العقل من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال وشطحاته .

ورغم نقاط الاتفاق الكثيرة بين النحو والمنطق - كما سيأتي- إلا أن هنالك صراعا شديدا وحادا قد حدث بين النحاة والمناطق في الفكر الإسلامي قبل عصر الجرجاني بقليل ؛ ومن أشهر المناظرات في هذا المضمار مناظرة أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي ؛ وقد تأثر الجرجاني بالسيرافي في هذه المناظرة تأثراً واضحاً كما ذكر كثير من الباحثين وسيأتي ذكر ذلك في موضعه .

وقد دخل المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي في خلافة بني العباس . وقد كان ابن المقفع الأديب المشهور أول من ترجم هذا الفن للخلفاء في الملة الإسلامية ، ثم اقتفى أثره حنين بن إسحاق والجوهري وأبو عثمان الدمشقي ويوحنا البطريرق وابن الناعمة الحمصي وغيرهم ؛ ثم أخذ الاهتمام به يزداد يوماً بعد يوم عند المسلمين ؛ حتى صار لهذا المنطق بين المسلمين أنصار ومؤيدون ينافحون عن قضاياهم ويدافعون عن حياضه. ولكن في مقابل هؤلاء الأنصار - داخل الملة الإسلامية - برز أعداء أشداء لهذا المنطق حاولوا كسره ودحض قضاياهم ؛ وقد كان هؤلاء الأعداء أولي قرائح عظيمة وعقول جبارة أفادوا

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ص 143 .

الفكر البشري أيما إفادة⁽¹⁾ ؛ وذلك نحو حسن بن النوبختي ت 300 هـ وأبي سعيد السيرافي ت 368 هـ وشيخ الإسلام ابن تيمية ت 728 هـ وغيرهم⁽¹⁾ .

ولما كان المنطق متعلقاً بالفكر البشري كل التعلق ولما كان النحو - من جهة أخرى - يرتبط باللغة أشد ما يكون الارتباط ؛ فإن العلاقة بين فن المنطق وعلم النحو تبدو وثيقة للغاية ؛ وما ذاك إلا لتعلق الفكر باللغة تعلقاً شديداً ؛ وهذا التعلق المعقد قد أريق فيه من المداد - منذ ما قبل التاريخ وحتى الآن - ما لم يرق في قضية أخرى ؛ وذلك لأن البشر تدور الأفكار في أذهانهم وتختلج المعاني في نفوسهم ؛ وعندما يظهرون كلامهم فإنما يعبرون عن تلك الأفكار برموز لغوية معينة ، ولذلك أجمعت المدارس إجماعاً - باختلاف مذاهبها وتباين مناهجها - على العلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة. وبهذا وجد طه حسين مسوغاً للتلبس في هذا المضمار .

ولما كان الأمر كما ذكرنا فلا بد لنا من بيان العلاقة الوثيقة بين المنطق واللغة في هذا المضمار بصورة أكثر وضوحاً حتى نستطيع أن نفهم - على الأقل - الطريق الذي سلكه الدكتور طه حسين في جعل الجرجاني تلميذاً صغيراً لأرسطو. والحق أن تلك العلاقة بين الأمرين قوية للغاية ؛ وذلك لأن المنطق يدرس الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ويدرس القضايا التي تحصل من تركيب المعاني أيضاً ويسمى كل ذلك بمقدمات القياس ، ولما كان المنطق لا يتطلب الدقة في الأفكار فحسب بل يتطلب الدقة في استعمال الألفاظ والتراكيب اللغوية التي تعبر عن تلك الأفكار أيضاً - فقد حدا ذلك به إلى دراسة أقسام الجمل ؛ وبذلك يكون قد دخل بشكل واضح ومباشر في حيز اهتمام الدراسات النحوية ، وإذا كان النحاة يقسمون الجمل لأسباب وظيفية إلى اسم وفعل وحرف ؛ فإن المناطقة أيضاً يقسمون الجمل عند دراستها إلى اسم وكلمة وأداة ، ولا يقتصر الأمر على ذلك ؛ بل إن فكرة الجوهر في المنطق تقابل الاسم عند النحاة والكيف يقابل الصفة والكم يقابل العدد والأين والمتى يقابلان الزمان والمكان وهكذا.

ولما كان التشابه بين المنطق والنحو على هذه الصفة التي ذكرنا ولما كانت العلاقة بينهما متينة وثيقة - رغم أن النحو مستخلص من العربية ، والمنطق ليس كذلك - فقد رأى بعض المناطقة أن المنطق ما هو إلا نحو مطلق غير مقيد بلغة قوم دون قوم ولا بلسان شعب دون آخر ؛ وذلك لأن المنطق - عندهم - لا يزيد عن أسرار النحو شيئاً⁽¹⁾ ولأجل ذلك يقول السيزواري.

فلازم للفيلسوف المنطقي أن ينظر النحو بوجه مطلق

(1) هاجم هؤلاء المفكرون القياس الأرسطي وارتضوا الاستقراء والتمثيل في بعض الأحيان وقد استفاد رواد النهضة الغربية من أفكار المسلمين في هذا المضمار ومن هؤلاء الرواد روجر بيكون وفرانسيس بيكون وجون لوك وجان استيورات مل وغيرهم وقد عقد الأستاذ مصطفى طبا طباني لهذا الأمر وصلاً في كتابه المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق الأرسطي "126 - 148".

(1) مصطفى طبا طباني : المنكرون المسلمون في مواجهة المنطق الأرسطي 18 ط / دار ابن حزم.

(1) انظر المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق الرسطي ص 65 ، ومناهج البحث العلمي ص 46.

ولما كان الأمر على الوجه الذي أسلفنا فلا غرو أن يذكر الباحثون أن أرسطو نفسه ما وصل إلى قوانين المنطق وقواعده إلا بعد دراسة النحو والتعمق فيه⁽²⁾.

ولذلك جميعه مزج بعض العلماء المسلمين بين المنطق والنحو وجمعوا بينهما؛ نحو أبي حيان التوحيدي والسجستاني؛ وليس ذلك فحسب بل إن الرماني أبا الحسن بن عيسى ت 384 هـ صاحب "النكت في إعجاز القرآن". كان يمزج النحو بالمنطق حتى قال فيه أبو علي الفارسي- أحد علماء اللغة الذين تأثر بهم الجرجاني-: "إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء؛ وإن كان النحو ما نقول فليس معه منه شيء"⁽³⁾.

ولما كان المنطق والنحو على هذه الصفة من التداخل الشديد والتشابه الكبير ولما كانت المعاني قاسماً مشتركاً بينهما - فلا غرابة أن تحدث بين أنصار كل نزاعات يتم فيها تبادل التهم وإلصاق النقائص؛ حيث يفاخر أنصار كل بما لديهم ويحاولون الزرابة على الآخرين. وقد اتهم المناطقة النحاة بالميل إلى اللفظ، واتهم النحاة المناطقة بعدم الجدوى وعدم المعرفة الدقيقة بالكلام العربي.

ولقد كان من أشهر المناظرات وأكثرها شيوعاً في الآفاق: مناظرة أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي سنة 326 هـ في مجلس الوزير ابن الفرات التي هزم فيها السيرافي خصمه ودحض حجته؛ حتى وصف ابن الفرات المناظرة بأنها: "حكمت طرزاً لا يبليه الزمان ولا يتطرق إليه الحدثن"⁽⁴⁾ وبغض النظر عن الطريقة التي أركع بها السيرافي خصمه - فقد تمخضت المناظرة عن فوائد جلييلة ومعان عظيمة؛ ولأجل ذلك يربط بعض الباحثين المعاصرين بين جهد السيرافي وجهد الجرجاني. وتلك الفوائد التي ذكرنا نلخصها في الآتي :-

- 1- إن طريقة التفكير عند البشر واحدة متفقة لا تقتصر على أحد؛ ولكن اللغات والألسن التي تعبر عن تلك الأفكار مختلفة متباينة.
- 2- ليس لعاقل أن يدعى أنه لا حجة إلا عقول اليونان ولا برهان إلا الذي أتوا به ولا حقيقة إلا التي أبرزوها؛ إذ أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية ولا غيرها.
- 3- لو كانت هذه الطريقة - التي وضع أرسطو تقسيماتها - خاصة به دون غيره من البشر لما كان الناس قبله يفكرون أصلاً؛ وهذا أمر ظاهر البطلان.
- 4- إن اللغات لا تتطابق ولا تتقابل من كل الجهات والأوصاف لا في الأسماء ولا في الأفعال ولا في الحروف ولا في الضيق والسعة ولا في التقديم والتأخير ولا في النظم والتركييب.
- 5- إن النحو ليس أمراً لفظياً - كما يزعم المناطقة - بل إن الكلام والمنطق واللغة والإعراب والفصاحة والبيان والإيضاح كلها من باب واحد وتجمعها المعاني المستنبطة من الكلام.

(2) د. علي عبد المعطي محمد المنطق ومناهج البحث العلمي ص 46 "بدون تاريخ".

(3) ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله: معجم البلدان 74/14 ط/ دار المأمون بإشراف أحمد الرفاعي "بدون تاريخ".

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة 129/1 وانظرها قبلها ط/ مكتبة الحياة. حكمت الطرز: لا يبليه: الحدثنان

6- إذا كان النحو منطقاً فإنه منطق مسلوخ من العربية بالذات وليس غيرها بحال.

7- إن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المؤلف والإعراب المعروف إذا كان الكلام عربياً .

ولا شك أن نظرة عابرة في هذه المسائل التي توافق أفكار الجرجاني - من شأنها أن تكشف أنه إذا كان النحو منطقاً فإنه منطق الكلام العربي الذي يحكمه النظم كما وضح السيرافي ، ومعلوم أن الجرجاني- كما سيأتي - قد رفض الاتجاه المعنوي الخالص وعضّ منه ؛ إذ أن المعاني المجردة عن الأسلوب ليست بشيء يعتد به في أمر الإعجاز عنده ؛ وليس ذلك فحسب بل أنه ألف رسالته "الشافية" للرد على نظرية الصرفة التي تنجح نحو المعاني المجردة في دراسة الإعجاز ، ولا شك أن هذا الأمر يكشف بصورة واضحة أن رأي الدكتور طه حسين ليس دقيقاً في هذا المضمار. ومما يزيد رأي الدكتور طه حسين ضعفاً الآتي

1- كان المنطقة في هذا العصر يستفيدون من النحاة وأهل اللغة في معرفة دقائق الكلام العربي وليس العكس ؛ إذ جاء أن يعقوب بن إسحاق الكندي وهو من أشهر الفلاسفة المسلمين ت 260 هـ كان إذا استعصت عليه معاني الكلام العربي - يضرب أكباد الإبل ويقطع الفيافي والقفار ناقلاً استهفاماته واعتراضاته إلى أهل اللغة؛ وذلك نحو ما ذكر عبد القاهر الجرجاني نفسه عنه من أنه ركب ليلقى أبا العباس تلعباً فيسأله عن ضروب الخبر في اللغة العربية ؛ حيث أن الجمل تختلف بأدوات التوكيد حسب اختلاف أحوال المخاطبين⁽¹⁾

2- ذكر الجرجاني أن كثيراً من الدقائق لا يتنبه لها أهل المنطق في العادة - على دقة نظرهم- وإنما يتنبه لها النحاة وأهل اللغة ؛ يقول : " وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب ركوب مستفهم^(*) أو معترض - فما ظنك بالعامّة ومن هم في عداد العامّة ممن لا يخطر شبه هذا ببالهم ؛ واعلم أن هاهنا دقائق لو أن الكندي استقرأ وتصفح وتتبع موقع "إن" ثم أنطف النظر وأكثر التدبر لعلم ضرورة أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل"⁽¹⁾. ولما ذكر الجرجاني أن المنطقة الذين من شأنهم البحث عن المعاني والأفكار - لا يتفطنون إلى دقائق المعاني الخفية التي لا تدرك إلا بالتغلغل في الجزئيات ولا تعرف إلا بالاستقراء الدقيق والتصفح الكثير والتتبع الشديد فإن في ذلك لأبلغ دليل في الرد على الدكتور .

3- يرى الفارابي - وهو من أشهر فلاسفة الإسلام أيضاً- أن صناعة المنطق التي تحقق الكمال في العقل - عنده - من شأنها أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلوم اللسان ، وهذا الارتباط يجعل البدء ببعض أبواب النحو أمراً لازماً ؛ ومن أجل ذلك عزم

⁽¹⁾ روى ابن الأنباري : أنه قال ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له : أني لا أجد في كلام العرب حشوا فقال أبو العباس في أي موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجد العرب يقولون " عبد الله قائم " ثم يقولون " إن عبد الله قائم " ثم يقولون : "إن عبد الله لقائم" فالألفاظ متكررة والمعنى واحد فقال أبو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم " عبد الله قائم " إخبار عن قيامه ، وقولهم " أن عبد الله قائم " جواب عن سؤال سائل وقولهم " إن عبد الله لقائم " جواب عن إنكار منكر . فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني . قال : فما أحرار المتفلسف جواباً " دلائل الإعجاز 312.

^(*) مستفهم : طالب للفهم .

⁽¹⁾ دلائل الإعجاز 315.

الفارابي على السفر إلى بغداد حتى ينهل من علوم اللغة على ابن السراج والمبرد ، ومن الملاحظ بعد ذلك أن الفارابي قد اهتم اهتماماً كبيراً ببيان العلاقة الوثيقة بين الأمرين⁽²⁾.

5- يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - داعماً للمعنى السابق أن : "من المعلوم أن لأهل النحو من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما ليس لأهل المنطق وأن أهله يتكلمون في صورة المعاني المعقولة على أكمل القواعد " ثم يذكر شيخ الإسلام أن أهل المنطق لا يبلغون درجة النحاة في بيان المعاني⁽³⁾.

6- يصف ابن تيمية كتاب سيوييه - وهو أشهر كتب النحو - بأنه ليس في العالم مثله⁽¹⁾ وما ذاك إلا لأنه حوى قوانين هذه اللغة العظيمة التي نزل بها كتاب الله ؛ ومعلوم أن الجرجاني قد استند على النحو العربي في تقرير نظريته العظيمة في البلاغة والإعجاز.

7- يذكر ابن تيمية أيضاً أن أئمة العلوم الإسلامية والعربية لم يكونوا يلتفتون إلى منطق أرسطو ؛ يقول: "لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق من العلوم الدينية ولا غيرها"⁽²⁾ ويقول أيضاً : " وقد صنفت في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقهاء وأصوله وغير ذلك ، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق"⁽³⁾.

8- رغم إجماع أهل الإسلام على أهمية النحو إلا أنهم في المقابل لم يكونوا مجمعين على صناعة المنطق الأرسطي ؛ بل منهم من وافقه ومنهم من صدّ عنه وعارضه حتى غالي في معارضته ؛ كما أن منهم من وصفه بأنه ليس بذئ فائدة في بناء العلوم. ولما كان الحال على هذا الوجه الذي ذكرناه فإنه ما كان لعبد القاهر - وهو النحوي المتميز - أن يترك النحو المرضي عنه في بيئته الفكرية ويميل هذا الميل العظيم الذي ذكره الدكتور إلى المنطق الأرسطي .

9- لاشك أنه إذا كان النحو يشابه المنطق ابتداءً فإن عبد القاهر قد عمق هذا التشابه بصورة أكبر ، ؛ إذ جعل للنحو معاني متعلقة بالتفكير الذي ما نشأت الألفاظ أصلاً ولا قامت إلا لإظهاره وإبرازه ؛ بعد أن كان محجوباً في الأذهان ومكتوناً في النفوس ، ولاشك أن رجلاً قد جمع بين النحو والتفكير والنظم - من شأنه أن يخلص إلى ما يشابه المنطق ، خاصة وأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى وضع خاص⁽⁴⁾ ؛ يقول ابن تيمية : " القياس يتحقق في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة"⁽¹⁾. ولما كان الأمر كما ذكرناه فإن المشابهة التي لاحظها الدكتور طه حسين بين جهد الجرجاني وجهد أرسطو تبدو أمراً عادياً وارداً دون ادعاء السرقة أو الاقتباس أو الملابس ، ولعل الذي يزيد الأمر توكيداً هو إن عبد

(2) انظر الفارابي التنبيه على سبيل السعادة مجموع رسائل الفارابي ط/حيدر آباد ص 22 ومقدمة محسن مهدي لكتاب الحروف للفارابي ط/دار الشریف 1970م ص 44 - 45 ط/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1997م.

(3) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 25/19.

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 46/19.

(2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 23/19.

(3) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 23/19.

(4) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 25/19.

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 9/19.

القاهر لم يذكر أرسطو إطلاقاً ولم يشر إليه البتة، وما كان بين العلماء وبين ذكر أرسطو حجر محجور يمنعهم من إيراد اسمه؛ بل تشهد الكتب والمصنفات التي عاصرها الجرجاني أن ذكر أرسطو كان أمراً عادياً مألوفاً، وما عدم الذكر هذا إلا دليل تعصيدي على أن أرسطو لم يحم بذهن الجرجاني وهو يصنف كتابه العظيم في إعجاز القرآن.

10- سبق أن عبد القاهر قد استند إلى عقيدته الأشعرية في بلورة هذه النظرية؛ فإذا كان أرسطو قد علم العرب المسلمين الفلسفة والأخلاق والبلاغة أيضاً - كما زعم طه حسين - فإنه لا يعقل إطلاقاً أن يكون قد علمهم العقيدة كذلك،؛ إذ أن ذلك ما لا يتصور في وهم ولا يصح في عقل؛ بل لو كان شيء أغرب من الخيال وأبعد من المحال لكان إياه.

ثانياً: العلوم المتعلقة بالنظرية :-

لم تنشأ نظرية النظم عند عبد القاهر من العدم ولم تنبثق من الفراغ بحال؛ وإنما استند هذا الإمام الفذ على أسس علمية تتشابه فيها علوم متعددة وتتداخل فيها معارف متنوعة منها علم النحو والأدب والبلاغة ومجهودات العلماء السابقين قبله في دراسة الإعجاز، هذا فضلاً عن العلوم الإسلامية الأخرى كالأصول وغيرها وتفصيل ذلك الآتي:-

(1) علم النحو :-

إن علم النحو من العلوم الأساسية التي عول عليها الجرجاني كثيراً في بناء نظريته؛ بل هو أهم هذه العلوم؛ إذ عليه اعتمد وبه فسّر النظم، وللنحو - عند الجرجاني - أهمية عظيمة؛ إذ أنه يفتح المعاني المغلقة ويستخرج الأغراض الكامنة في الكلام؛ وهو المعيار الذي لا يبين نقصان الكلام ورجحانه حتى يعرض عليه وهو المقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه وهو الذي يؤمن من الخطأ إذا خاض الإنسان في التفسير وتعاطى علم التأويل⁽¹⁾.

وهذا النحو الذي يضبط أواخر الكلم - رغم أهميته الكبرى - ليس محدداً للإعجاز عند الجرجاني كما سيأتي؛ إذ أن العبرة بمعاني هذا النحو من حيث توليده للعلاقات المختلفة بين أفراد الكلام ومن حيث دلالاته على المعاني الكامنة في النفس؛ فليس الغرض من نظم الكلم وتوخي معاني النحو فيها هو توالي الألفاظ في النطق؛ بل الغرض هو تناسق دلالات الألفاظ وتلاقي معانيها على الوجه الذي يرتضيه العقل.

وهذه الفكرة العبقريّة لم تكن نتيجة تفكير الجرجاني وحده، بل كانت بذرة قديمة نضحت واستوت على سوقها عنده؛ إذ أن النحو منذ الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه كان بسبيل من العناية بالنظم؛ وإن غلب عليه الاعتناء بأواخر الكلم كما سيأتي، ولا شك عند الباحث أنه عند بناء علم النحو وإقامته وحين وضع اللبنة الأولى فيه كان ربطه بمقاصد المتكلم أمراً لازماً؛ وهنا تظهر قضية النظم بما ترتبط به من المعاني - واضحة جلية؛ يقول الإمام الشاطبي: "إن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ولم يقتصر على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك؛ بل هو يبين في كل باب ما يليق به؛ حتى أنه احتوى على علمي المعاني والبيان"⁽²⁾.

(1) دلائل الإعجاز ص 28، 30.

(2) الشاطبي: الموافقات تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد 1969م، 76/4.

والحق أنه لم تفت سيبويه الإشارة إلى النظم والإيماء إليه ؛ وقد استفاد الجرجاني من سيبويه فائدة جلييلة وذكره في كتابيه الدلائل والأسرار إذ نقل عنه في باب الحذف وطوّره فكرته في التقديم والتأخير⁽¹⁾.

ومثلاً استفاد الجرجاني من سيبويه فقد استفاد أيضاً من آراء أبي علي الفارسي وتتلّمذ في النحو على ابن أخته أبي الحسن الفارسي⁽²⁾ وقد وصف الجرجاني أبا الحسن هذا بقوله "شيخنا" عندما نقل عنه في الدلائل⁽³⁾.

وإذا كان عبد القاهر قد استفاد من أبي علي فقد استفاد أيضاً من تلميذه ابن جنّي الذي عمل على تفنيد أو هام اللفظيين مناصرة منه للمعنى ،ولما كان ابن جنّي ذا اتجاه معنوي واضح فقد ذهب إلى أن المقاييس المعنوية أقوى من تلك اللفظية ؛ إذ أن الألفاظ - عنده - ما هي إلا خدم للمعاني ومصرفّة على حكمها ؛ ولأجل ذلك كانت - حسب رأيه- عند العرب أقوى وأكرم من الألفاظ وأفخم شأناً⁽⁴⁾ ولما كان الأمر كذلك فمن الواضح جداً أن أثر ابن جنّي في الجرجاني لم يكن سطحياً عابراً ؛ بل كان متغلغلاً في الأعماق ؛ ولأجل ذلك يقول الدكتور محمد عبد المنعم خفاجة : " لو قلنا إن الجرجاني - إذا كان متأثراً بأحد - فإنه قد تأثر بآراء ابن جنّي في كتابه الخصائص"⁽⁵⁾.

والحق أن الجرجاني قد استغل التراث النحوي استغلالاً متميزاً واستعان بعقله وصبره على التأمل والمراجعة والنظر ؛ فاستخرج من هذا التراث جواهره حتى تمّ له ما أمل من استخلاص نظرية شاملة متكاملة في دراسة الإعجاز .

وإذا كان القاضي الباقلاني - صاحب المحاولة الأشعرية الأولى في دراسة الإعجاز - قد عاب على النحويين واللغويين عدم اهتمامهم بدراسة الإعجاز وانشغالهم بالجزء ودقيق الكلام وبديع الإعراب وغامض النحو ، مع أن الحاجة إلى علم الإعجاز أمسّ والاشتغال به أوجب⁽¹⁾ ؛ فقد خاض عبد القاهر - ذلك النحويّ الفذ- غمار هذا المعترك ؛ فكان جهده المتميز تاجاً على رأس كل الدراسات الإعجازية السابقة واللاحقة .

(2) علم البلاغة :-

إن للبلاغة ارتباطاً وثيقاً وفضل تعلق بعلم الإعجاز ، إذا أن كلا العلمين يدرس أوجه التفاضل والتمايز بين الكلامين ، وليس ذلك فحسب بل إنهما يتداخلان بصورة كبيرة بحيث لا ينفكان ، ولما كان الأمر على الوجه الذي ذكرنا فان علم البلاغة له أهمية في الدين عظيمة ؛ لأنه يبين حجة الله ، ولأجل ذلك وصفه أبو هلال العسكريّ بأنه : " أحقّ العلوم بالتعلم وأولاهما بالتحفظ"^(*) بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه ؛ إذ به يعرف إعجاز كتاب الله الناطق بالحقّ والهادي إلى سبيل الرشاد

(1) دلائل الإعجاز ص 106 وما بعدها.

(2) السيوطي : بقیة الوعاة 106/2.

(3) دلائل الإعجاز ص 147.

(4) ابن جنّي : الخصائص 68/2 تحقيق محمد علي النجار دار الكتب والمعرفّة القاهرة 1952م.

(5) مقدمة الدكتور محمد عبد المنعم خفاجة على أسرار البلاغة ص 23 .

(1) إعجاز القرآن ص 52

(*) **التحفظ** : من تحفظ الكتاب إذا استظهره شيئا بعد شين:

المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة ، والإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخلّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به" (2).

وإذا كان العسكريّ قد منح البلاغة أعلى رتبة في العلوم وأسمى درجة في المعارف - فإن عبد القاهر الجرجاني قد وصف هذا العلم بأنه : أرسخ العلوم أصلاً وأبسقها فرعاً وأحلاها جنى وأعذبها ورداً وأكرمها نتاجاً وأنورها سراجاً ؛ إلا أن هذا العلم - حسب تعبيره - قد لقي من الضيم ما لم يلقه علم آخر ؛ ومنى من الحيف بما منى به ؛ ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه ؛ وسبق إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديئة ؛ وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش (1)؛ وما ذلك إلا لأن الناس تتبّعوا فيه اللفظ وأهملوا المعاني والأفكار والمقاصد ؛ فصار ذلك كالداء الذي يسري في العروق ويفسد مزاج البدن ؛ يقول الجرجاني : " فإن أردت الصدق فإنك لا ترى في الدنيا أعجب من شأن الناس مع اللفظ ولا فساد رأي مازج النفوس وخامرها(*) واستحکم فيها كإحدى طبائعها من رأيهم في اللفظ " (2).

ولما كان الجرجاني يمقت الاتجاه اللفظي أشدّ المقت ويغضّ منه - فقد نبذ كل معطيات هذا الاتجاه وهدم أبنيته ؛ وحاول بعد ذلك بناء هذا العلم بناءً جديداً استند فيه على عقيدة أهل السنة التي تقرر " الكلام النفسي " الذي يفضي إلى دراسة المعاني والمقاصد ، ولم يكن جهد الجرجاني جهداً ترميمياً إصلاحياً ، بل كان تأسيساً كاملاً وتشبيهاً كلياً ؛ ولأجل ذلك قام بطّراح اللبّات الأساسية في ذلك الاتجاه وهي المفاهيم الأولية فيه ؛ فافتضى ذلك المسعى أن يرفض الجرجاني مفاهيم " البلاغة والفصاحة والنظم " بمحتواها اللفظي ويكسبها محتوى معنوياً مختلفاً كما سيأتي.

والحق أن الجرجاني قد أنعم النظر وأجال الفكر في التراث البلاغي كله ؛ فلم يرفض معطياته رفضاً كلياً ولم يقبلها قبولاً مطلقاً ولم ينتق منها ما شاء انتقاء عشوائياً ؛ وإنما نقد هذا التراث نقداً فاحصاً وقّلبه تقليباً جيداً ؛ فرفض ما لا ينسجم مع منهجه وأسّس ببعض ما ارتضى نظريته العظيمة في الإعجاز .

ومن أهم العلماء الذين استفاد الجرجاني منهم في هذا المضمار - الجاحظ الرائد الأول لهذا المجال والذي وصفه الجرجاني بالبلاغة العالية(3). وإذا كان الجاحظ قد طرح المعاني المجردة في الطريق ولم يعتدّ بها إلا داخل الأسلوب - فإن المتأمل في فكر الجرجاني يدرك أنه قد فعل الشيء نفسه ؛ وإن كره الاتجاه اللفظي وغضّ منه ومال إلى المعاني المستنبطة من الأسلوب بشكل لا يخفى.

وإذا كان البلاغيون الذين اقتفوا أثر الجاحظ واتبعوا خطواته قد اتجهوا بالبلاغة اتجاهاً لفظياً واضحاً فإن عبد القاهر يبرئ الجاحظ من تهمة اللفظية الخالصة؛ حيث يقول "فليس كلامه مما ذهبوا إليه في شيء" (1) ، ويقول أيضاً: "وليت

(2) أبو هلال العسكري : الصناعتين تحقيق علي البجاوي ط/ دار إحياء الكتب العربية 1952، ص 1 .

(1) دلائل الإعجاز ص 5 - 6.

(*) خامرها : خالطها

(2) دلائل الإعجاز ص 458

(3) دلائل الإعجاز ص 511.

(1) دلائل الإعجاز ص 389.

شعري من أين لمن لم يتعب في هذا الشأن ولم يمارسه ولم يوفر عنايته عليه أن ينظر إلى قول الجاحظ وهو يذكر إعجاز القرآن وقوله وهو يذكر رواية الأخبار ... فيفهم منه شيئاً⁽²⁾.

والحق أنه لا يصح - عند الباحث - إطلاقاً أن يجعل الجاحظ والجرجاني في مدرستين متناقضين " لفظية ومعنوية" كما درج بعض المعاصرين ؛ إذ أن المتأمل في الفكرة الكلية لكلا الرجلين فضلاً عما سبق من نصوص يدرك أن تلك القسمة الضيزى تحتاج إلى مزيد مراجعة وإعادة نظر ، ولكن مهما يكن من أمر بين الرجلين الذين كان آخرهم شديد الحفاوة بالأول - فإن اللفظيين الذين جاهدوا الجرجاني جهاداً كبيراً قد تعلقوا بآراء الجاحظ واعتصموا بأفكاره ؛ خاصة وأن النزعة اللفظية التي شكلها الواقع الفكري قد وجدت في آراء الجاحظ ولا سبيل لإنكارها ، ولكنها لم تكن طاغية على الجوانب الأخرى كما هو الشأن عند هؤلاء اللفظيين .

ولما كانت تلك البذرة موجودة في آراء الجاحظ فإن اللفظيين قد استغلوا استغلالاً واسعاً ، وقد توغل أبو هلال العسكري - الذي تشكلت آراءه بناء على ما وضع الجاحظ في الجانب اللفظي بصورة أكبر من توغل الجاحظ ؛ حيث حوّل أبو هلال نظرية الجاحظ وعُدلها حتى تتناسب بشكل أكبر مع الاتجاه اللفظي الذي سعى لخدمته ومناصرته ؛ يقول العسكري : " ليس الشأن في إيراد المعاني ؛ لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي وإنما الشأن في جودة اللفظ وصفاته وحسنه وبهانه"⁽¹⁾.

والحق أن الجاحظ قد طرح المعاني المجردة عن الأسلوب ؛ ومال إلى تصوير هذه المعاني من خلال التعبير الذي يكون قد استوفى شرائط الجودة من إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وصحة الطبع وجودة السبك ، وبين هذه الأمور وبين صفاء اللفظ المفرد المجرد فرق كبير وشاسع ؛ وقد ذهب العسكري إلى إن استحسان الكلام إنما يكون بسلاسة اللفظ وسهولته ونصاعته وجودة مطالعه ولين مقاطعه وتعادل أطرافه وموافقة مآخيره لمبادئه ؛ وأجود أنواع الكلام - عنده - ما جمع بين العذوبة والجزالة والسهولة والرصانة.

والحق أن أبا هلال في هذا المضمار كان أخفّ وطأة من غيره ؛ إذ بلغ هذا الاتجاه اللفظي قمته ووصل الذروة عند ابن سنان الخفاجي الذي كان معاصراً لعبد القاهر ، وقد كانت الفصاحة عند ابن سنان أمور جمالية مستقاة من اللفظ ؛ ولأجل ذلك فرّق بينها وبين البلاغة ، فالفصاحة عنده صفة للفظ والبلاغة صفة للفظ مع المعنى⁽²⁾.

وهذا التفريق يرفضه الجرجاني ؛ ؛ إذ أن كلا من الفصاحة والبلاغة - عنده - ما هي إلا أمور تابعة للمعنى ؛ وليس للفظ المجرد بها من متعلق ، وإذا كان الخفاجي قد اعتمد الجانب اللفظي واعتدّ بالتشكيل الصوتي فقد ذهب إلى وضع شرائط معينة لفصاحة المفردة وجودتها ، وهي⁽³⁾ :

(2) دلائل الإعجاز ص 250 - 251.

(1) أبو هلال العسكري : الصناعتين ص 58.

(2) ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة ص 9.

(3) المصدر السابق.

1. أن يكون تأليف المفردة من حروف متباعدة حتى لا تتعسر في المخرج.
2. أن يكون لتأليف هذه المفردة حسن ومزية على غيرها(4).
3. أن تكون هذه المفردة غير وحشية(1).
4. أن تكون الكلمة غير عامية ساقطة(2).
5. أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي الصحيح.
6. أن لا تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر مكروه(3).

ولاشك أن المتأمل في هذه القواعد يدرك أنها ليست بالضرورية في مضمار البلاغة والإعجاز ولا الصحيحة ، ؛ إذ أن تقديم المفردة المنعزلة عن السياق والمنسلخة عن النظم لا تدل على بلاغة أو فصاحة ، ؛ إذ أن الفصاحة والبلاغة مزايا للمتكلم دون واضع اللغة؛ حيث أن المتكلم - بطبيعة الحال - لا تضاف إليه مفردات اللغة وألفاظها فهو ليس واضعها ولا منشؤها بداهة ؛ وإنما غاية ما يفعله فيها أن يقيم بينها علاقات تشكّل سياقات ونظوما تدل على مقاصده وأفكاره، كما أن تقارب مخارج الحروف الذي ذكره ابن سنان لا يبذل حسن اللفظة قبلاً ؛ إذ لو صحّ ذلك لقبح لفظ "أعهد" في قوله تعالى : " ألم أعهد إليكم يا بني آدم"(4) وذلك لأن هذه اللفظة مكونة من ثلاثة أحرف حلقيّة متتالية. أما كون اللفظة ذات هشاشة في السمع ونحوه فأمر غير مؤثر في الاستحسان والتفاضل ؛ إذ أن الذي يعوّل عليه في هذا المضمار هو التناسب بين المفردات من جهة والتناسب بين الفكرة والمضمون من جهة أخرى. ولما كان الأمر كذلك فإن الاعتداد باللفظ المفرد لا يؤدي إلا إلى طريق مسدود بل هو أمر في غاية الخطورة أيضاً ؛ إذ أنه يفضي إلى رفع الإعجاز جملة ، ولأجل ذلك ذهب الزوزني - وهو من اللطبيين - إلى "أن اللفظ غير الفصيح قد يقع في القرآن" (1) .

ولما كان الأمر على الوجه الذي ذكرنا فإن ابن سنان الخفاجي قد حصر الإعجاز في أمرين :-

1. خرق العادة بالفصاحة "و الفصاحة عند صفة للفظ المفرد".
 2. صرف العرب عن المعارضة.
- ومعلوم أن كلا الأمرين لا يصلح مقوماً للبلاغة ولا ينهض دليلاً على الإعجاز عند الجرجاني.

(4) يذكر ابن سنان أن تسمية الغصن غصناً أو فنناً خير من تسميته عسلوجاً وعبارة "أغصان البان" أحسن من "عساليح الشوحط".

(1) يمثل ابن سنان هنا بقول النميري " ما لكم تتكننون عليّ كتكننكم على ذي جنة افرنقوا " .

(2) يمثل ابن سنان : بلفظ "تفرعن" في قول الشاعر

جلبت والموت مبد حر صفحته وقد تفرعن في أفعاله الأجل

(3) يمثل ابن سنان هنا بلفظ "الكنيف" في قول الشاعر : قلت لقوم بالكنيف ترحلوا عشية بتنا عند ماوان رزح.

(4) سورة يس الآية:60.

(1) شروح التلخيص 91/1 ط/ دار الشروق 1984م.

(3) علم الإعجاز :-

وجد الجرجاني مجهودات متنوعة ومحاولات عديدة لكشف سرّ الإعجاز وسبر أغواره البعيدة ، وقد استفاد الجرجاني من كل هذه المحاولات في كافة الأحوال مستصحباً نجاحات بعضها ومعتبراً بفشل بعضها الآخر ، هذا وإن كان له منهجه الواضح في هذا المضمار ؛ إذ أن أسرار الإعجاز - عنده - تتمثل في دقائق لطيفة ؛ وطريق العلم بها الروية والفكر ومستقاهما العقل والنظر ، وليس كل من أراد هذه الدراسة بقادر على إدراك هذه الأسرار ؛ إذ أنها معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها ودلوا عليها ورفعت الحجب بينهم وبينها ؛ وهذا التفرد الذي خصّ به قوم دون الآخرين إنما يكمن - عنده - في العقل الذي هو أهم أدوات البحث . ولما كان الأمر كذلك فإن الأمر من بداياته يشير ويؤمى إلى المعنى بشكل واضح ومباشر عند الجرجاني ؛ ما دام العقل هو المعول عليه في ذلك.

والحق أن هذه المجهودات التي بناها العلماء قبل الجرجاني ثم ألفاها بعدهم- كان منها ما صنفه أهل السنة ومنها ما صنفه المعتزلة ، وقد استفاد الجرجاني من كلا الجانبين في بناء نظريته العظيمة ، إلا أنه - كما هو معلوم - لم يكن حاطب ليل ولا قابلاً لكل ما توفر لديه ، بل كان دائم التمحيص قويّ الملاحظة كثير الرفض شديد التمسك بمنهجه العقلي الذي يجنح بلا مواربة نحو المعنى.

وقد كانت محاولة الجرجاني هذه - المحاولة الثالثة بين أهل السنة عموماً ؛ والثانية على مستوى الأشاعرة ؛ حيث سبقه الخطابي الذي خاض هذا المجال فخرج برسالة في غاية الجودة - وإن كانت صغيرة الحجم جداً - وقد أيقن الخطابي أن الإعجاز لا بد له من علة مضبوطة وسبب مخصوص ، وإن كان إدراك ذلك- عنده- في غاية الصعوبة والعسر ؛ إذ ذهب فيه العلماء كل مذهب فما صدروا عن رأي⁽¹⁾ إلا أن الخطابي قد ذكر ثلاثة أمور قاطعة في ذلك وشرحها في رسالته بوضوح وهي :-

أولاً : المعاني : وهي تشتمل عنده على التوحيد وبيان الحلال والحرام وأخبار القرون الماضية والمستقبلية وغير ذلك.

ثانياً : الألفاظ المفردة : وهي الألفاظ القرآنية المتخبرة التي تعذر على العرب الإتيان يمثلها ؛ وذلك لأن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية حتى يتم اختيار الأفضل.

ثالثاً : النظم : وهو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأشكل به.

والحق أن منهج الجرجاني الصارم لا يقبل هذه المعطيات على علاقتها ؛ خاصة وأن الخطابي قد نظر إلى اللفظ المفرد كما نظر إلى الجرس من ناحية أخرى؛ فقسم الكلام تقسيماً صوتياً محضاً وذكر أن له ثلاثة أنواع وهي :-

1. البليغ الرصين الجزل ، وهو أعلى طبقات الكلام.

(1) الخطابي : إعجاز القرآن " ضمن ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن ص 21 - 24 تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ط/ دار إحياء الكتب العربية 1968م.

2. الفصيح الغريب السهل ، وهو أوسط الكلام وأقصده.

3. الجائز الرسل الطلق : وهو أدنى الكلام.

ثم ذكر أن بلاغات القرآن قد حازت من كل قسم من هذه الأقسام حصّة وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبية فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة⁽¹⁾. وهذا الأمر كما سبق – لا ينهض دليلاً عند الجرجاني على البلاغة أو الإعجاز بحال ؛ وذلك لأن البلاغة - عنده - ترتبط بالعقل والتفكير ؛ وليس بحلاوة الألفاظ وجزالتها وسهولتها.

أما المحاولة السنية الثانية والأشعرية الأولى فقد كانت هي محاولة القاضي الباقلاني الذي حاول بسط الرؤية الأشعرية في دراسة الإعجاز ؛ يقول : " ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة وجوه"⁽²⁾.

أحدها : تضمّن القرآن للإخبار عن الغيوب .

الوجه الثاني : أميّة النبي صلى الله عليه وسلم وعدم معرفته بكتب المتقدمين ثم يأتي بجملة ما وقع وحدث من عظيمات الأمور ومهمات السير من حين خلق الله آدم إلى حين مبعثه عليه السلام.

الوجه الثالث : بديع النظم وعجيب التأليف في البلاغة . ويذكر الباقلاني لهذا الوجه الأخير عشرة أقسام هي:-

1. خروج القرآن عن المعهود من نظام جميع الكلام ومباينته للمألوف منه.
2. الاشتغال على الفصاحة والغرابة والتصريف البديع والمعاني اللطيفة والحكم الكثيرة.
3. عدم تفاوت الأسلوب وتباينه مع اختلاف الموضوعات .
4. جعل المختلف من الموضوعات كالمؤتلف والمتباين منها كالمتناسب
5. الخروج عن عادة الأئس والجن في الكلام.
6. تأخي البسط والاقتصاد والجمع والتفريق والاستعارة والتصريح والتجوّز والتحقق.
7. وجود المعاني التي تضمنت وضع الشريعة والأحكام .
8. تميز مفردات القرآن ؛ بحيث أنها إذا ذكرت في تضاعيف أي كلام كانت واسطة عقده.
9. نظام الحروف في أوائل السور : حيث كانت هذه الحروف كلها أربعة عشر حرفاً " أي نصف الحروف العربية" ولما كانت للحروف صفات كالههمس والجهر والشدة والرخاوة وغيرها فقد جاء القرآن في كل نوع بالنصف أيضاً .
10. سهولة سبيل القرآن حيث خرج عن التكلف والغرابة والاستكراه.

وإذا جعلنا منهج الجرجاني معياراً في هذا المضمار فإننا نجد أن هذه الأمور التي ذكرها القاضي الباقلاني متداخلة من جهة وفضفاضة عامة من جهة أخرى وبعضها غير صحيح من جهة ثالثة ؛ ولهذا وصف الرافعي كتاب الباقلاني بأنه

(1) المصدر نفسه ص 26.

(2) الباقلاني : إعجاز القرآن ص 26.

مفعم بالحشو والنقول يقول عنه : " كأنه في غير ما وضع له ؛ فيه الحشو والمبالغة في الاستفاضة والاستراحة إلى النقل"(1).

ولعل الباقلائي قد تورّط في الاعتداد باللفظ اللغوي المفرد كما تورّط دارسو الإعجاز قبله فأخرج لهذا اللفظ مزايا ليست له بحال ، ومن هنا يمكن أن نقول إن أبرز إعانة أعانها القاضي الباقلائي لعبد القاهر إنما هي فشله الذي اتعظ الجرجاني به ؛ ويتمثل ذلك في اعتداد الباقلائي باللفظ القرآني المفرد الذي هو عنده فائت للحد المعهود وجائز للشأو المألوف كأنما لم يكن لفظاً لغوياً استخدمته العرب من قبل . وبهذه النظرة المخطئة – عند الجرجاني – يحاول الباقلائي دراسة النظم ؛ فيصطدم بنحو قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت ...) (2).

فهو ينظر في هذه الآية فيجد فيها ألفاظاً عادية لا تتعذر على صغير العرب أو كبيرهم وذلك نحو " أمهات ، بنات ، أخوات ، عمات ، خالات .. الخ" فبدلاً من تغيير فكرته تراه يقسم آيات الأحكام إلى قسمين:-

1. آيات يعتبر فيها من الألفاظ ما يعتبر في غيرها.
 2. آيات يكون حالها وإعجازها مع تركيب الكلمتين أو الثلاث .
- ولما كان الأمر على الوجه الذي ذكر - فلا غرابة أن نجد الباقلائي يذهب إلى استحالة اتفاق الناس في هذا العلم لتعلقه بعلم غامضة الغور عميقة القعر كثيرة المذاهب ؛ كما أن الوقوف على ذلك – عنده – متعذر لأنه أدق من السحر وأهول من البحر (1)

ذلك ما يتعلق بدراسة أهل السنة لإعجاز القرآن ، أما جهود المعتزلة التي ألفها الجرجاني فمنها جهد الرماني صاحب " النكت في إعجاز القرآن" الذي حصر هذا الإعجاز في سبعة أوجه هي:-

1. ترك المعارضة مع توفر الدواعي .
2. التحدي للكافة .
3. صرف الهمم عن المعارضة .
4. الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية.
5. نقض العادة.
6. القياس بكل معجزة.
7. البلاغة " وتشتمل عنده على عشرة أقسام هي : الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمن والمبالغة وحسن البيان" ..

(1) الرفاعي : إعجاز القرآن ص 199- 200.

(2) سورة النساء الآية 23.

(1) الباقلائي : إعجاز القرآن 323 ، 324 ، 235.

(2) الرماني : النكت في إعجاز القرآن تحقيق محمد زغول سلام ومحمد خلف الله ط/دار المعارف سنة 1968م ، ص 109 – 111.

وهذه الوجوه أكثرها تقسيمات لصفة النظام من جهة كما أن وجوهاً مثل " التحدي للكافة ونقض العادة والقياس بكل معجزة " ما هي إلا وجوه فضفاضة ومسلم بها عند المسلمين جميعهم من جهة أخرى أما الوجه الأخير وهو البلاغة فإن كثيراً من أقسامه صوتي لفظي كالتلاؤم والفواصل والتجنيس ، وهذه الأمور يرفضها الجرجاني رفضاً شديداً إذا لم ترتبط بالعقل والمعنى ؛ وليس ذلك فحسب بل إن الجرجاني قد هاجم الرماني صراحة في الدلائل لتعريفه الاستعارة تعريفاً لم يقبله⁽¹⁾.

ذلك ما كان من أمر المعتزلة عموماً أما المعتزلة الذين استهدفهم الجرجاني بالذات فهم البهشية الذين ذهب شيخهم أبو هاشم الجبائي إلى أن القرآن معجز لأمرين هما⁽²⁾ :

1. جزالة اللفظ.

2. حسن المعنى.

ويهاجم الجرجاني أمر الجزالة عند البهشية ؛ وذلك لأنها أمر صوتي من جهة ولأنها لا تفسر عندهم بشيء من جهة أخرى⁽³⁾.

أما القاضي عبد الجبار ذلك العالم البهشي المتفرد فقد أولى المعاني اهتماماً كبيراً وذهب إلى أن من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وأنكر المعاني يقرب أن يكون كافراً؛ وذلك لأن الكلام الإلهي يحمل بالضرورة معاني سامية ومقاصد جلية عالية ؛ فلو انتفت هذه المعاني- انتفت بانفتائها المصلحة ولم يكن الكلام حينذاك إلا عبثاً وتصويهاً ؛ ولم يكن لانقسامه أمراً وخبراً من معنى. ورغم هذا الاحتفال بأمر المعاني ؛ إلا أن القاضي قد ذهب إلى أن المعاني لا تظهر فيها المزية ؛ وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها⁽⁴⁾ ولهذا رفض القاضي الصرفة على النحو الذي يقول به شيخهم القديم النظام كما رفض الإخبار بالغييب باعتباره أمراً محدداً للإعجاز.

ولما كان الأمر على هذا الوجه - فإن القاضي قد حاول بيان محددات الإعجاز داخل الأسلوب ، فذكر لأجل ذلك ثلاثة وجوه لا رابع لها عنده ؛ وهي⁽¹⁾ :-

1. الضمّ : وهو ضمّ أفراد الكلم إلى بعضها .

2. الإعراب : وهو يتعلق بمعرفة النحو والحركات .

3. الموقع : وهو أماكن وضع المفردات من التركيب.

ومن الغرابة بمكان أن يكون هذا الرأي المتفرد الذي يرفضه الجرجاني - أقرب الآراء جميعاً إلى فكرته ، بل إن غير المتأمل ليحسب أنها فكرة واحدة اختلفت من حيث الإجمال والتفصيل .

(1) دلائل الإعجاز 434.

(2) القاضي عبد الجبار : المغني تحقيق أمين الخولي دار الكتب 1960م. ج 16 ص 197.

(3) دلائل الإعجاز 456.

(4) انظر المغني 193/16 ، 199.

(1) المصدر نفسه 193/16.

ولكن هذه الغرابة تزول إذا استحضرننا الرؤى العقديّة التي تنبثق منها الآراء عند كلا الرجلين في هذا المضمار من جهة ؛ ثم إن القاضي كان لا يميل إلى بسط آرائه في الإعجاز بسطاً يوضحها ويبيّن مقاصده الدقيقة منها ؛ خاصة وأن هذه الآراء قد احتلت جزءاً ضئيلاً من كتابه الضخم المسمى بالمعني من جهة أخرى .

أما الجهة الثالثة التي ركز عليها الجرجاني هجومه فهي النزعة اللفظية في اتجاه هذا العالم حيث ذهب القاضي إلى أن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ ويرد الجرجاني على ذلك بقوله " لقد أطلقوا كلاماً يوهم كل من بسمعه أن المزية في حاق اللفظ"⁽²⁾ ومثلما هاجم الجرجاني هذا الجانب من آراء القاضي فقد هاجم الضم المجرد والإعراب المجرد وغيرهما .

(4) علم الأصول :-

لعلم الأصول ارتباط وثيق وتعلق عظيم بعلم البلاغة والإعجاز ، وذلك لأن الدلالة والمعاني كانت ركيزة أساسية حولها دار الأصوليون وبها حفلوا ؛ ولأجل ذلك تجدهم تعرضوا للعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز وأعراض الأوامر والنواهي وغيرها من مباحث الدلالة ؛ ولهذا يقول السكاكي : " إن علم الأصول من العلوم التي تجتني منها ثمرات علمي المعاني والبيان"⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن عبد القاهر الجرجاني كان شافعي المذهب فمن الضروري أن يؤثر فيه منهج الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي كان إماماً في اللغة⁽²⁾ شديد الاعتداد باللسان العربي كثير التعويل عليه في بلورة آرائه وتقرير أفكاره. وللإمام الشافعي رأي يلقي بظلال على فكر الجرجاني بصورة كبيرة - في رأي الباحث - وهو مناداته باتباع اللسان العربي والبعد عن المنطق الأرسطي في استنباط الدلالات واستخراج المعاني ؛ يقول : " ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس وما نزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح اليونان ، ولكل قوم لغة واصطلاح"⁽³⁾.

ومن السمات الجديرة بالملاحظة في تصانيف الجرجاني أن طريقتة في استخراج الحقائق واستنباط المعاني قد اتسمت بالتغلغل في الجزئيات الدقيقة لمعرفة طرائق الدلالة على المعاني ؛ وهي طريقة تشابه طريقة الأصوليين في استخراج الأحكام والدلالات إلى حد كبير.

ولما كان الأمر كذلك فمن الأهمية بمكان أن نتلمس أوجه التشابه وسمات التقارب بين جهد الجرجاني وجهد أصولي عصره خاصة إذا كانوا من الأشاعرة الشافعية مثله . ولعل أبرز الأصوليين في هذا العصر الذي عاش فيه الجرجاني وفي تلك البيئة الفكرية التي فيها نشأ- الإمامان : إمام الحرمين الجويني وتلميذه الإمام الغزالي ؛ وقد كان كلا الرجلين شافعيّاً

(2) دلائل الإعجاز 63.

(1) السكاكي : مفتاح العلوم ، ط/ دار التقدم القاهرة ص 178.

(2) حكي الذهبي عن الشعبي - أحد علماء اللغة والأدب - أنه قال : الشافعي إمام في اللغة " الذهبي سير أعلام النبلاء 73/10".

(3) سير أعلام النبلاء 74/10 والسيوطي : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ط/ دار مطبعة السعادة 1974م ص 45.

أشعرياً كعبد القاهر ، ولاشك أن البيئة الفكرية الواحدة والمذهب الفقهي المتفق والرؤية العقدية المشتركة تجعل القضايا المناقشة واحدة أو متقاربة على أقل تقدير.

ومن المعروف أن الإمام الجويني ت 478هـ يعد أول من تحدث بوضوح عن مقاصد الشريعة والمعاني العليا للأحكام من فقهاء الشافعية ؛ إذ كان الأصل -عنده- أن الأحكام أمور معقولة المعنى سواء في جانب العبادات أو المعاملات⁽¹⁾ كما أنه كان كثير الاهتمام بالقرائن ؛ إذ أن تحديد القصد الشرعي من النصوص -عنده- يستلزم الاستعانة بما يحفها من قرائن ؛ وذلك لأن هذه القرائن تشكل ضوابط عاصمة للذهن من الزلل⁽²⁾.

أما الإمام الغزالي ت 505هـ فقد تناول قضية اللفظ والمعنى وكان - باعتباره أصولياً - يهدف إلى استخراج الأحكام والمعاني من داخل النصوص والألفاظ ؛ ولأجل ذلك أولى المعاني أهمية عظمى ومكانة عالية ؛ وكان يكره أشد الكراهية تبعية المعاني للألفاظ عند المتكلم - كما هو شأن الجرجاني - فعلى المتكلم - في رأيه - أن يطلب المعاني ويدعها تطلب الألفاظ لأنفسها على سجيته ؛ يقول : " إن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك ، ومن قرّر المعاني أولاً في عقله ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"⁽³⁾.

خلاصة :-

إذا كان لابد لكل فكر أصيل وتنظير خالد من أصول يرجع إليها وقواعد ينطلق منها كما سبق ؛ فإن تراثنا العظيم قد استند - في الغالب - على أصول بلورها الدين الإسلامي وشكلتها العقيدة وصاغتها علوم الملة ومعارفها ، إلا أن المفكرين الغربيين وتلاميذهم قد حاولوا تجريد الأمة من رموزها الشامخة ؛ بسلب صفة الأصالة عن جهود تلك الرموز ؛ ونسبتها إلى الفكر الأوربي القديم ، ولذلك تراهم قد ادعوا أن ابن خلدون - ذلك المفكر المتفرد - لم يوثر الدين الإسلامي في تشكيل نظرياته ولا علوم الملة ومعارفها في بلورة أفكاره، وإنما أثرت فيه الأفلاطونية الأرسطاطالسية، وهذا الادعاء تدحضه أمور جمة ؛ منها :

1- ثقافة ابن خلدون الإسلامية الواسعة ؛ إذ انه حفظ القرآن بالقراءات السبع ودرس الفقه وأصوله والحديث والنحو والأدب ؛ فأثرت فيه روح هذه العلوم .

2- إن تعمق ابن خلدون في العلوم الإسلامية - قد أفضى إلى تعيينه أستاذا بالأزهر والمدرسة القمحية وقاضياً للمالكية بالقاهرة

3- عاب ابن خلدون على بعض المفسرين . إيراد بعض الأخبار الواهية ، وهذه الأخبار قد نقدها قبله مفسرون آخرون، وذلك مثبت في تفاسيرهم كما سبق؛ ولهذا فإن ابن خلدون ناقل لهذا النقد وليس منشئاً له في كثير الأحيان.

4- يشابه منهج ابن خلدون في نقد الأخبار إلى حد كبير منهج المحدثين - ذلك المنهج النقدي المتميز - سواء كانت هذه المشابهة من حيث المتن أو الإسناد.

(1) الحسني : نظرية مقاصد الشريعة عند ابن عاشور ص 47.

(2) عبد العظيم الديب : فقه إمام الحرمين ص 315 ط/ دار الوفاء 1998م.

(3) الغزالي : المستصفى 91/1.

- 5- بدأ علم التاريخ عند المسلمين بالنقد والإسناد كما هو الشأن في علم الحديث، وما ذاك إلا لأن علم التاريخ قد تناول السيرة النبوية - وهي جزء من السنة بوجه من الوجوه - ثم اختلفت فيما بعد مناهج المؤرخين عند تولية وجوههم شطر التاريخ العالمي ؛ وهو أمر يصعب معه الإسناد كما أنهم في أول أمرهم لم يحاولوا نقده ؛ بل حاولوا جمعه فحسب ، ثم أعاد ابن خلدون - ذلك العملاق - إلى هذا العلم قواعد النقد تارة أخرى كما بدأ به .
- 6- قام ابن خلدون بتحليل الحقائق والأخبار مثل ما كان الأصوليون يعللون الأحكام ، وقد أكد ابن خلدون - كما سبق - أهمية التعليل سواء في الأخبار أو الأحكام ؛ وليس ذلك فحسب بل تراه قد أكد أن المحافظة على العمران - الذي هو رائد العلم فيه - مبنية على المحافظة على مقاصد الشريعة .
- 7- كان ابن خلدون متبحراً في علوم العربية ، وقد أعانه ذلك في استنباط الدلالات والمعاني القرآنية من الأخبار التي خالف بها بعض المفسرين
- وإذا كان ابن خلدون قد اتهم بعدم الأصالة والتأثر بالأفلاطونية الارسطاطالسية - فأعجب منه اتهام عبد القاهر الجرجاني الذي درس إعجاز القرآن فأخرج نظريته المتميزة، وهي نظرية النظم، وقد اتهم الجرجاني - كما سبق - بالتأثر بآراء أرسطو ومنطقه ، وهذا الادعاء تدحضه أمور جمة أيضا ؛ منها:
- 1- تأثير المعارك الكلامية بين المعتزلة والاشاعرة في جهده، وقد كان عبد القاهر أشعرياً ومعاصراً لكبار أئمة الاشاعرة نحو الجويني والغزالي ، وقد بنى الجرجاني - كما سبق - على مسألة الكلام النفسي ، وهي المسألة التي دحض بها أهل السنة قول المعتزلة بخلق القرآن ، وعلاقة الكلام النفسي بالنظم والتركيب قوية للغاية كما سبق .
- 2- كان الصراع بين النحاة والمناطقة محتتماً قبيل عهد الجرجاني رغم أوجه التداخل بين المجالين ، وكان الجرجاني نحوياً ؛ وقد بنى جهده على النحو كما ذكر ، وليس ذلك فحسب ؛ بل أورد الجرجاني حوادث تدل على أن أكابر المناطقة كان يستفيدون من النحاة وأهل اللغة في معرفة دقائق الكلام العربي وليس العكس .
- 3- يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أهل العلوم العربية والإسلامية لم يكونوا يلتفتون إلى المنطق الأرسطي أصلاً .
- 4- تنهض أدلة كثيرة لإثبات أن الجرجاني قد استفاد في بلورة نظريته المتعلقة بالإعجاز من أكابر النحاة نحو سيبويه وأبي على الفارسي وابن جني وغيرهم ؛ بينما ليس هنالك من دليل يثبت تأثره بأرسطو ولا غيره من اليونان خاصة والأوربيين عامة .
- 5- سبقت الجرجاني اجتهادات بلاغية كثيرة ، وقد أنعم النظر وأجال الفكر في التراث البلاغي كله ؛ فلم يرفض معطياته رفضاً كلياً ولم يقبلها قبولاً مطلقاً وإنما نقد هذا التراث نقداً فاحصاً ؛ فرفض ما لا ينسجم مع منهجه وأسس ببعض ما ارتضى نظريته المتفردة في إعجاز القرآن ، وقد استفاد الجرجاني من جهد الجاحظ في هذا المضمار كما هاجم آخرين أمثال ابن سنان الخفاجي وغيره .
- 6- وجد الجرجاني مجهودات متنوعة ومحاولات عديدة لكشف سر الإعجاز القرآني وسبر أغواره البعيدة ، وقد استفاد الجرجاني من كل هذه المحاولات مستصحباً نجاحات بعضها ومعتبراً بفشل الآخر ، ومن تلك الجهود جهد الخطابي والقاضي الباقلاني والرماني والقاضي عبد الجبار الهمداني .

7- إن علم الأصول - كما ذكر السكاكي - من العلوم التي تجتني منها ثمرات البلاغة، وقد اهتم أصوليو عصر الجرجاني أمثال الإمام الجويني والغزالي بقضية اللفظ والمعنى والقرائن والمقاصد وغيرها من الأمور التي عوّل عليها الجرجاني في بناء نظريته .

المصادر والمراجع :-

- 1- الأمدي : سيف الدين : الإحكام في أصول الأحكام تحقيق سيد الجميلي ط / دار الكتاب العربي بيروت 1404هـ
- 2- الأشعري : أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة ط/الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1405هـ.
- 3- الباقلائي : القاضي أبو بكر : إعجاز القرآن ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجة
- 4- التوحيدي : أبو حيان : الامتناع والموانسة ط/ مكتبة الحياة .
- 5- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ط/ مكة سنة 1404هـ
- 6- الجبرتي : عبد الرحمن : عجائب الآثار ، ط دار الجبل بيروت
- 7- الجرجاني : عبد القاهر : دلائل الإعجاز تحقيق محمود محمد شاكر ، ط/3، مكتبة القاهرة 1992م
- 8- ابن جني : الخصائص : تحقيق محمد علي النجار ط/ دار الكتب سنة 1992م
- 9- ابن الجوزي : المنتظم ط/ دار صادر بيروت
- 10- الجويني : إمام الحرمين : البرهان تحقيق عبد العظيم الديب ط/ دار الوفاء المنصورة سنة 1418هـ
- 11- الحموي : ياقوت : معجم الأدباء ، ط/ دار المأمون بإشراف أحمد الرافي.
- 12- الخطابي : إعجاز القرآن : تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد خلف الله ط/ دار المعارف 1968م.
- 13- الخفاجي : ابن سنان : سر الفصاحة : تحقيق عبد المتعال الصعيدي ط/ دار صبيح 1969م.
- 14- ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ط/ دار الجبل بيروت " بدون تاريخ".
- 15- الديب : عبد العظيم : فقه إمام الحرمين ط/ دار الوفاء 1998م.
- 16- الذهبي : شمس الدين : سير أعلام النبلاء ط/ الرسالة بيروت 1982م.
- 17- الرماني : النكت في إعجاز القرآن تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد خلف الله ط/ دار المعارف سنة 1968م
- 18- السيوطي : جلال الدين: تاريخ الخلفاء تحقيق محمد محي الدين ط/مطبعة السعادة
- 19- الشاطبي : الموافقات تحقيق محمد محي الدين ط/ سنة 1969م
- 20- الشهرستاني : الملل والنحل ط/ دار الفكر بيروت 1997م
- 21- طباطبائي: مصطفى: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ط/ دار ابن حزم " بدون تاريخ".
- 22- الطبري : ابن جرير : تاريخ الأمم والملوك ط/ دار إحياء التراث العربي بيروت.
- 23- العسكري : أبو هلال : الصناعتين ، تحقيق علي البجاوي ط/ دار الكتب العربية 1952م.
- 24- عويس : عبد الحليم : التأسيس الإسلامي لنظريات ابن خلدون ط/ 1 وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية قطر 1996م.
- 25- الغزالي : أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق علي أبو ملح ط/1، دار الهلال 1997م.
- 26- فروخ : عمر : تاريخ الفكر العربي ط/ دار الملايين ، بيروت 1993م.
- 27- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني ط/ 3 ، دار الكتب المصرية.
- 28- ابن القيم

أ - الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعظلة تحقيق على بن محمد الدخيل الله ط/ دار العاصمة الرياض 1998م.

ب- مدارج السالكين تحقيق محمد حامد الفقي سنة 1973م .

ج- مفتاح دار السعادة ط/ دار الكتب العلمية بيروت.

29- ابن كثير :

أ- البداية والنهاية ط/ مكتبة المعارف بيروت.

ب- تفسير القرآن العظيم ط/ دار الفكر سنة 1981م.

30- المبار كفوري : تحفة الأحوذى ط/ دار الكتب العلمية بيروت " بدون تاريخ".

31- المزني : تهذيب الكمال ، تحقيق بشار عواد ط/ الرسالة سنة 1980م.

32- الهمداني : القاضي عبد الجبار : المغني تحقيق أمين الخولي ط/ دار الكتب سنة 1960م.