





المجلة العالمية

لِرئاسة الشؤون الدينية التركية

مجلة نصف سنوية محكمة

المجلد: ٨ العدد: ١ السنة: ١٤٤٨ هـ / ٢٠٢٦ م

ISSN 2687-4547 • E-ISSN 2822-2571



رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Publisher

Hamza BAYRAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Gülhiman HEKİMOĞLU

Baş Editör
Chief Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖMER

Editör
Editor

Dr. Ayman ALMABHOUH

Koordinatör
Coordinator

Şükrü ÇETİN

Yayın Koordinatörleri
Publication Coordinators

Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARI

Yayın Türü
Type of Publication

Altı Aylık, Hakemli, Süreli Yayın

İletişim
Contact

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler
Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: +90 (312) 295 86 62
E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

Grafik Tasarım
Graphic Design

Emrah ANDİŞ

Yayın Tarihi
Publication Date

Haziran 2026, ANKARA

صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية

: حمزة بيرام

مديرة شؤون النشر

: كولهيما هكيم أوغلو

رئيس التحرير

: الدكتور عبدالله معروف عمر

المحرر

: الدكتور أيمن المبحوح

المنسق

: شكري جتين

مساعد التحرير

: أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر

: نصف سنوية محكمة، المنشورة الدورية

التواصل

: المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+90 (312) 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي

: أمراه أنديش

تاريخ النشر

: يونيو 2026، أنقرة

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, Diyanet İşleri Başkanlığı – Türkiye
Prof. Dr. Soner Gündüzöz, Ankara Üniversitesi – Türkiye
Doç. Dr. Ahmed Snobar, Qatar University – Katar
Doç. Dr. Bayram Köseoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı – Türkiye
Doç. Dr. Hamza Elbekri, İstanbul Üniversitesi – Türkiye
Doç. Dr. Mustafa Bülent Dadaş, Necmettin Erbakan Üniversitesi – Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Mohamad Anas Sarmini, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi – Türkiye (Hadis)
Dr. Hamza Ferhan, Türkiye (Din Sosyolojisi)
Dr. Öğr. Üyesi El Hassen Sid Ahmed Elhabib, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi – Türkiye (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Khaled Dughim, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi – Türkiye (Din Psikolojisi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Elbeyli, Marmara Üniversitesi – Türkiye (İslam Tarihi)
Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan Erel, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi – Türkiye (Kelam)
Dr. Rafat Yazar, Türkiye (Tefsir)

Etik Editörü / Ethics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ebtihal Zakir, Marmara Üniversitesi – Türkiye

Dil Editörleri / Language Editors

Prof. Dr. Antar Teleba – Kanada (İngilizce Dil Editörü)
Dr. Mohamad Alkhatib – Türkiye (Arapça Dil Editörü)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi – Türkiye
Prof. Dr. Abdulmutalip Arpa, Sabahattin Zaim Üniversitesi – Türkiye
Prof. Dr. Abu Bakr Kafi, Emir Abdelkader University – Cezayir
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Türkiye
Prof. Dr. Hikmet Yaman, Marmara Üniversitesi – Türkiye
Prof. Dr. Mohammed al-Majali, University of Jordan – Ürdün
Prof. Dr. Omar Hamdan, Tübingen University – Almanya
Prof. Dr. Recep Şentürk, Hamad b. Khalifa University – Katar
Prof. Dr. Abdussalam Abu Samha, Qatar University – Katar
Doç. Dr. Vasfi Ebuzeyd, Mardin Artuklu Üniversitesi – Türkiye
Doç. Dr. Khairil Husaini Bin Jamil, International Islamic University Malaysia – Malezya
Doç. Dr. Qusay Al-Idrisi, Ürdün
Dr. Öğr. Üyesi Issam Eido, Vanderbilt University – Amerika Birleşik Devletleri
Dr. Öğr. Üyesi Jawad Qureshi, Zaytuna College – Amerika Birleşik Devletleri
Dr. Öğr. Üyesi Osama Jumma Alashqar, Sudan

هيئة التحرير

الدكتورة خديجة بونيوكالين شنكاردشلار، رئاسة الشؤون الدينية التركية - تركيا
الأستاذ الدكتور سونر غوندوزوز، جامعة أنقرة - تركيا
الأستاذ المشارك الدكتور أحمد صنوبر، جامعة قطر - قطر
الأستاذ المشارك الدكتور بيرم كوسه أوغلو، رئاسة الشؤون الدينية التركية - تركيا
الأستاذ المشارك الدكتور حمزة البكري، جامعة إسطنبول - تركيا
الأستاذ المشارك الدكتور مصطفى بولنت داداش، جامعة نجم الدين أربكان - تركيا

محررو المجال

الأستاذ المشارك الدكتور محمد أنس سرميني، جامعة إسطنبول ٢٩ مايو - تركيا (الحديث)
الدكتور حمزة فرحان، تركيا (علم الاجتماع الديني)
الأستاذ المساعد الدكتور الحسن سيد أحمد الحبيب، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم - تركيا
(الفقه الإسلامي وأصوله)
الأستاذ المساعد الدكتور خالد دغيم، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم - تركيا (علم النفس الديني)
الأستاذ المساعد الدكتور عمر البيلي، جامعة مرمره - تركيا (التاريخ والحضارة الإسلامية)
الأستاذ المساعد الدكتور سامي توران إيرل، جامعة إسطنبول ٢٩ مايو - تركيا (علم الكلام)
الدكتور رأفت يازار، تركيا (التفسير)

محرر أخلاقيات النشر

الأستاذة المساعدة الدكتورة ابتهاج ذاكر، جامعة مرمره - تركيا

المحررون اللغويون

الأستاذ الدكتور عنتر طلبة - كندا (محرر اللغة الإنجليزية)
الدكتور محمد الخطيب - تركيا (محرر اللغة العربية)

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور عبد الله كهرمان، جامعة كوجالي - تركيا
الأستاذ الدكتور عبد المطلب أربا، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم - تركيا
الأستاذ الدكتور أبو بكر كافي، جامعة الأمير عبد القادر - الجزائر
الأستاذ الدكتور علي أوجو، جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية - تركيا
الأستاذ الدكتور حكمت يامان، جامعة مرمره - تركيا
الأستاذ الدكتور محمد المجالي، الجامعة الأردنية - الأردن
الأستاذ الدكتور عمر حمدان، جامعة توبنغن - ألمانيا
الأستاذ الدكتور رجب شنتورك، جامعة حمد بن خليفة - قطر
الأستاذ الدكتور عبد السلام أبو سمحة، جامعة قطر - قطر
الأستاذ المشارك الدكتور وصفى عاشور أبو زيد، جامعة ماردين أرتوكلو - تركيا
الأستاذ المشارك الدكتور خير أئيل حسيني بن جميل، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا
الأستاذ المشارك الدكتور قصي الإدريسي، الأردن
الأستاذ المساعد الدكتور عصام عيدو، جامعة فاندربيلت - الولايات المتحدة الأمريكية
الأستاذ المساعد الدكتور جواد قريشي، كلية الزيتونة - الولايات المتحدة الأمريكية
الأستاذ المساعد الدكتور أسامة جمعة الأشقر، السودان

İçindekiler

Baş Editörden	2
From the Chief Editor	
ABDULLAH ÖMER	

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

METİN DİLBİLİMİ ÖLÇÜTLERİ IŞIĞINDA KİYAMET SURESİ'NDE KUR'ANÎ METNİN YAPISININ ANALİZİ	6
ANALYSIS OF THE STRUCTURE OF THE QUR'ANIC TEXT IN SURAH AL-QIYAMAH IN LIGHT OF TEXT LINGUISTICS STANDARDS	
ANAS FAROUQ TAYSEER MAHAFAZH	

KUR'AN'DA İTNÂB: ANLAMSAK İŞLEVLERİ VE BAĞLAMSAK TUTARLILIĞIN SAĞLANMASINDAKİ ROLÜ	38
İTNÂB IN THE QUR'AN: SEMANTIC FUNCTIONS OF RHETORICAL ELABORATION AND ITS ROLE IN CONTEXTUAL COHESION	
MÜNCİD EBUBEKİR	

KUR'AN KISSALARINDA BELÂĞİ MEKANİZMALAR VE BUNLARIN ZARÛRİYYÂT-I HAMSE'NİN YERLEŞMESİNDEKİ ROLÜ (HZ. LÛT KISSASINDA NESLİN KORUNMASI MAKSADI ÖRNEĞİ)	80
RHETORICAL MECHANISMS IN QUR'ANIC NARRATIVES AND THEIR ROLE IN ESTABLISHING THE FIVE ESSENTIAL NECESSITIES (THE PRESERVATION OF PROGENY IN THE STORY OF PROPHET LOT AS A MODEL)	
TARIK ŞABANLIOĞLU	

DOĞAL TEOLOJİ İLE KELÂM İLMİ ARASINDAKİ İLİŞKİ	112
THE RELATIONSHIP BETWEEN NATURAL THEOLOGY AND KALÂM	
NURAN ÖNDEŞ	

**"Geri
Çekilmiş"**

TERCÜME MAKALELER/TRANSLATION ARTICLES

TAHA ABDURRAHMAN'IN MAKÂSIDI TEMELLENDİRME YAKLAŞIMINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ	156
A CRITICAL EXAMINATION OF TAHA ABDURRAHMAN'S APPROACH TO THE GROUNDING OF MAQASID	
İBRAHİM ÖZDEMİR	

المحتويات

- 2 كلمة رئيس التحرير
عبد الله معروف عمر

المقالات البحثية

- 6 تحليل بنية النص القرآني في سورة القيامة في ضوء معايير لسانيات النص
أنس فاروق تيسير محافظة

- 38 الإطناب في القرآن الكريم: وظائفه الدلالية ودوره في تحقيق الربط السياقي
منجد أبو بكر

- الآليات البلاغية في القصص القرآني ودورها في ترسيخ الضروريات الخمس
(مقصد حفظ النسل في قصة لوط عليه السلام نموذجًا) 80
طارق شعبانلي أوغلو

- 112 علاقة اللاهوت الطبيعي بعلم الكلام الإسلامي
نوران أوندش
"تم سحبه"

المقالات المترجمة

- 156 نظرة نقدية إلى منهج طه عبد الرحمن في تأسيس المقاصد
إبراهيم أوزدمير

كلمة رئيس التحرير From the Chief Editor

د. عبد الله معروف عمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد الأنبياء والمرسلين أجمعين سيدنا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين، ومن استن بسنته واهتدى بهديه إلى يوم الدين، يوم يرث الله الأرض ومن عليها، لا ملك إلا ملكه سبحانه وتعالى. أما بعد:

فإنه يسرنا أن نقدم هذا العدد الأول لهذا الموسم من مجلتنا؛ المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، التي تظهر اليوم بحلتها الجديدة وبهيئتها الجديدة، التي تشرفت بأن أحمل مسؤولية رئاستها واستلام هذه المهمة من أستاذنا الجليل الدكتور مصطفى بولند داداش حفظه الله ورعاه. ويسرني في هذا المقام أن أتقدم بجزيل الشكر ووافر التقدير أولاً لجميع الأساتذة العلماء الكرام الذين عملوا خلال السنوات السبع الماضية بجهدٍ مباركٍ على إخراج أعداد المجلة بانتظامٍ، وأسأل الله تعالى أن يتقبل منهم جهدهم وعملهم ويبارك فيهم ويجعل هذا العمل تقدمةً مباركةً لهم بين يديه سبحانه.

كما يسرني في هذا العدد أن أبرق إلى القراء الكرام من السادة الباحثين والأكاديميين والعلماء وطلبة العلم والمهتمين بشرى تشكيل الهيئة الإدارية والعلمية الجديدة للمجلة بحلةٍ جديدةٍ وبشكلٍ جديد، بحيث أصبحت المجلة تركز منذ هذا العدد على المقالات والبحوث الأكاديمية الأصلية المكتوبة باللغة العربية خصيصاً لمجلتنا المحكمة، بدلاً من الاعتماد الواسع على البحوث المترجمة. وبذلك فإن رئاسة الشؤون الدينية التركية تفتح اليوم ذراعيها على اتساعهما للأخوة والأخوات الباحثين والباحثات الذين يرغبون بنشر بحوثهم الأصلية باللغة العربية في هذه المجلة المباركة، سواء كانوا في داخل الجمهورية التركية، أو في العالم العربي الشقيق، أو في أي مكانٍ في العالم.

إن المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية بهذه الخطوة المفصلية تخطّ لنفسها اليوم مكاناً بين المجلات المرموقة في العالم البحثي العربي، وتفتح الباب على مصراعيه للباحثين الناطقين باللغة العربية لإثراء العالم ببحوثهم ودراساتهم الجادة المتميزة، سواء القراء داخل تركيا أو في العالم العربي أو في أي مكان حول العالم، وذلك باعتبار أن مجلتنا مجلة مفتوحة المصدر؛ يمكن لأي باحثٍ ومهتم أن يصل إليها ويطلع عليها بسهولة ودون مقابل. كما أن مجلتنا بدأت اليوم طريقها للدخول في قواعد البيانات البحثية المرموقة في تركيا والعالم العربي والعالم كله، وبدأنا بحمد الله مع قواعد بيانات دار المنظومة التي انضمت إليها مجلتنا حديثاً، ولا زال التواصل قائماً بين مجلتنا وبين مختلف قواعد البيانات البحثية لإدراج المجلة فيها بما يفيد باحثينا والمهتمين بالبحوث الجادة في اختصاصاتنا.

ومنذ أن أعلنت مجلتنا عملية التحول الجديدة، فقد سررنا أيما سرور بوصول عدد من البحوث العلمية الأصيلّة الجادة التي نسعد اليوم بنشر بعضها ممن استكمل عملية التحكيم العلمية في هذا العدد المبارك، حيث نجد أنفسنا اليوم أمام خمس مقالاتٍ مميزة: ثلاثٌ منها بحوثٌ أصيلةٌ في مجال علوم القرآن الكريم والتفسير، وبحث رابعٌ أصيلٌ في مجال علم الكلام، إضافةً إلى مقالٍ واحدٍ مترجمٍ من اللغة التركية قررنا نشره بعد الترجمة لأهميته ورغبتنا في إطلاع الباحثين العرب عليه.

فالمقال الأول الذي نشره في عددنا هذا جاء بعنوان "تحليل بنية النص القرآني في سورة القيامة في ضوء معايير لسانيات النص"، للباحث محافظة أنس فاروق تيسير محافظة، قدم فيه الباحث محافظة محافظة دراسةً قيمةً قائمةً على مفاهيم الدراسات اللسانية الحديثة، بهدف كشف الترابط والتماسك بين آيات سورة القيامة التي اتخذها حالةً بحثيةً للمعايير النصية السبعة (القصدية، المقبولية، الموقفية، التناص، السبك، الحبك، الإعلامية)، وبيّنت الدراسة بشكل متكاملٍ ترابطاً وتماسكاً آيات السورة الكريمة من خلال هذه المعايير.

أما المقال الثاني، فهو بحث بعنوان "وظائف الإطناب في القرآن الكريم ودوره في تحقيق الربط السياقي: دراسة نظرية تطبيقية"، تناول فيه الدكتور منجد أبو بكر فكرة الإطناب في القرآن الكريم وأهميته ودوره في ربط آيات القرآن الكريم وسياقاتها المختلفة معاً، وتناول في بحثه دراسة لعدد من النماذج التطبيقية من آيات القرآن الكريم التي أطنب فيها النص بهدف تحقيق الارتباط بين سياقات متجاورة في عدد من السور القرآنية الشريفة.

لتؤكد الدراسة على أن النص القرآني لا يوجد فيه ما يُسوّغ حذفه أو ما لا يضيف للفكرة شيئاً.

وجاء المقال الثالث في هذا العدد بعنوان "الآليات البلاغية في القصص القرآني ودورها في ترسيخ الضروريات الخمس: مقصد حفظ النسل في قصة لوط عليه السلام نموذجاً" للباحث طارق شعبانلي أوغلو، حيث درس الباحث كيفية أداء الآليات البلاغية في القصة القرآنية دوراً أساسياً فاعلاً في ترسيخ مقاصد القصة، واتخذ لذلك مثلاً تطبيقاً هو مقصد حفظ النسل الذي ظهر في قصة نبي الله لوط عليه الصلاة والسلام. وتمكن الباحث في هذا المقال من توضيح فاعلية التفاعل بين البلاغة والمقاصد في بيان عواقب مخالفة الفطرة وسنن الجزاء من جنس العمل في هذه القصة العظيمة.

أما المقال الرابع، فقد جاء بعنوان "علاقة اللاهوت الطبيعي بعلم الكلام الإسلامي" للباحثة نوران أوندرش. حيث قدمت الباحثة في هذه الدراسة تحليلاً لمفهوم "اللاهوت الطبيعي" وتحديداً لموقعه ضمن علم الكلام الإسلامي، وقارنت بين المفهومين في الأبعاد التعريفية والتاريخية والمنهجية. وبينت في بحثها أهمية دراسة العلاقة بين هذين المفهومين من منطلق الفارق بين علم الكلام الذي وضع قواعده المسلمون، ومفهوم اللاهوت الطبيعي الذي وضعه اليونانيون في سعيهم لتفسير وجود العالم وإثبات مبدئه الأول. ومثل هذه الدراسة تضع قواعد مهمة ومثيرة تبين قدرة علم الكلام الإسلامي على استيعاب وتتعهد قواعد النظر في الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته، وتثبت أن علم الكلام لم يكن أبداً صورةً إسلامية من اللاهوت الطبيعي، بل إنه لم يأخذ بافتراضاته ولا نتائجها على إطلاقها، وهو ما يؤكد الشخصية الإسلامية المستقلة لعلم الكلام الذي وضع قواعده المسلمون.

وبالنظر إلى أهمية الدراسة التي نشرها الأستاذ الدكتور إبراهيم أوزدمير باللغة التركية حول نظريته النقدية إلى منهج طه عبد الرحمن في تأسيس المقاصد، فقد ارتأينا في هيئة المجلة نشر ترجمة لهذه الدراسة المهمة باللغة العربية ليستفيد منها القارئ الكريم، حيث رد أ.د. أوزدمير في دراسته على ادعاء طه عبد الرحمن بضرورة تأسيس مشروعية علم المقاصد استناداً إلى ثلاثة مواثيق خطابية عقدها الله مع الإنسان، لمنحه الإذن والمشروعية لطرح الحكم المقاصدي. ونرى أن مثل هذه النقاشات العلمية الجادة تستحق أن تنشر ليطلع عليها الباحثون في هذا المجال ويفيدوا من تجارب النقد والفحص والرد.

هذه المقالات الخمسة التي يحتويها عددنا هذا بحلته الجديدة نقدمها اليوم بين يدي الباحث الكريم الناطق بلغة الضاد، متمنين أن تكون هذه باكورة مرحلة جديدة للإنتاج العلمي المعرفي وتبادل الخبرات والتجارب التي تهتم الباحثين في المجالات العلمية الشرعية المختلفة من خلال مجلتنا. ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان لكل من ساهم في إخراج هذا العدد بين يدي القراء، ولا سيما الباحثون الكرام الذين وضعوا ثقتهم في مجلتنا في انطلاقها الجديدة، وأسأل الله تعالى للجميع القبول والبركة في الدين والدنيا والآخرة، على أمل اللقاء مع مزيد من البحوث والمقالات العلمية الرصينة الجادة في العدد القادم بإذن الله تعالى.

METİN DİLBİLİMİ ÖLÇÜTLERİ IŞIĞINDA KIYAMET SURESİ'NDE KUR'ANÎ METNİN YAPISININ ANALİZİ

ANALYSIS OF THE STRUCTURE OF THE QUR'ANIC TEXT IN SURAH AL-QIYAMAH IN LIGHT OF TEXT LINGUISTICS STANDARDS

DOKTORA ÖĞRENCİSİ (PHD STUDENT) **ANAS FAROUQ TAYSEER MAHAFAZH***
DÜNYA İSLAM BİLİM VE EĞİTİM ÜNİVERSİTESİ, ÜRDÜN
(THE WORLD ISLAMIC SCIENCES AND EDUCATION UNIVERSITY, JORDAN)

ÖZ Bu çalışma, Kiyamet Suresi'nde yedi metin ölçütünün tezahürlerini inceleyerek ayetler arasındaki bütünlük ve tutarlılığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, önce teorik bir çerçevede metin ölçütlerini (amaçlılık, kabul edilebilirlik, durumsallık, metinlerarasılık, bağdaşıklık, tutarlılık, bilgilendiricilik) ele almış, ardından bu ölçütleri sure metni üzerinde uygulamıştır. Bulgular, söz konusu ölçütlerin surenin yapısında açıkça görüldüğünü ve belagat ile nahivsel, sesbilimsel ve biçimbilimsel yapının bütünleştiğini göstermektedir. Bu durum, Kur'an'ın metinsel uyum ve belagat açısından eşsiz bir örnek sunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Arap dili alimlerinin cümle ve yapısına odaklanan çalışmaları, modern metin dilbilimi araştırmalarına zemin hazırlamış ve metinsel bağdaşıklık kavramına erken bir farkındalık oluşturmuştur. Bu araştırmanın özgün yönü, dilbilimsel yöntemlerle klasik nahiv çalışmalarını birleştirerek Kur'an'daki metinsel bütünlüğü derinlemesine ortaya koymasındır. Böylece Kur'an'ın Cahiliye dönemi belagatini aşan üstünlüğü ve anlam-yapı bütünlüğü bir kez daha vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İ'câz, Kiyamet Suresi, metin ölçütleri, metinsel bütünlük, Kur'an dilbilimi.

ABSTRACT This study examines the manifestations of the seven textual standards in Sûrat al-Qiyâmah, aiming to reveal the cohesion and coherence among its verses in light of modern linguistic studies. The research adopts a dual approach: first, a theoretical presentation of the textual standards (intentionality, acceptability, situationality, intertextuality, cohesion, coherence, informativity), and second, a practical application of these standards to the text of the surah. The findings show that these standards are clearly reflected in the structure of the surah, where rhetorical features integrate with syntactic, phonological, and morphological structures, producing a highly unified text. This highlights the Qur'an's unique model of textual harmony and rhetorical excellence. Furthermore, the study demonstrates that the efforts of early Arab linguists, though focused on sentence structure, paved the way for modern text-linguistic research and provided an early awareness of textual cohesion, even if not named as such. The novelty of this research lies in combining linguistic tools with classical Qur'anic grammar studies to uncover the depth of textual cohesion in the Qur'an, reaffirming its superiority over pre-Islamic rhetoric and its role as a unified text in both meaning and structure.

Keywords: Tafsir, I'jâz, Sûrat al-Qiyâmah, textual standards, metinsel bütünlük, Qur'anic linguistics..

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7221-6492>

mahafzanas999@gmail.com | <https://ror.org/051mkwn17>

Geliş/Received 20.03.2026 – Kabul/Accepted 30.06.2026

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

تحليل بنية النص القرآني في سورة القيامة في ضوء معايير لسانيات النص

الباحث أنس فاروق تيسير محافظة
جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن

الملخص

تناولت هذه الدراسة تجليات المعايير النصية السبعة في سورة القيامة، بهدف الكشف عن مدى التماسك والترابط بين آياتها في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة. اعتمدت الدراسة منهجاً مزدوجاً يقوم على عرض نظري لهذه المعايير (القصدية، المقبولة، الموقفية، التناص، السبك، الحبكة، الإعلامية)، ثم تطبيق عملي لها على نص السورة. أظهرت النتائج أن هذه المعايير تتجلى بوضوح في بنية السورة، حيث يتكامل البعد البلاغي مع البنية النحوية والصوتية والصرفية، مما يعكس انسجماً نصياً متماسكاً يبرز إعجاز القرآن الكريم في صياغة النص الموحد. كما بينت الدراسة أن جهود اللغويين العرب القدامى، رغم تركيزها على الجملة وبنيتها، قد مهدت الطريق للدراسات النصية الحديثة، وأسست لوعي مبكر بمفهوم الترابط النصي وإن لم يُسمَّ بمسمياته المعاصرة. الجديد في هذا البحث أنه يدمج بين أدوات الدراسات اللسانية والدراسات النحوية القرآنية، ليكشف عن عمق التماسك النصي في القرآن الكريم، ويبرز كيف أن النص القرآني سبق في بلاغته ما عرفه العرب في جاهليتهم، ويمثل نموذجاً متكاملًا للنص الموحد البنية والمعنى. وبذلك يضيف البحث بعداً جديداً في دراسة النص القرآني، يجمع بين النظرية اللسانية الحديثة والتراث العربي القديم، ويؤكد أن النص القرآني يظل مرجعاً أساسياً في فهم آليات التماسك النصي والانسجام البلاغي.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الإعجاز، سورة القيامة، معايير النص، التماسك النصي، اللسانيات القرآنية.

المدخل

يُعدّ القرآن الكريم النصّ الأسمى في البلاغة والفصاحة، وقد نزل متحدثاً العرب في أوج ازدهارهم اللغوي، فجاء نصّاً محكمًا خاليًا من الاضطراب، متماسك البنية، متكامل المعنى. ومن هنا تنبع أهمية البحث في بلاغة القرآن الكريم، إذ يُمثّل المرجع الأساس في الأحكام الشرعية والأصول والفروع، كما يُعدّ ميدانًا خصبًا للدراسات اللغوية والنصية، وتسعى هذه الدراسة إلى تحليل سورة القيامة في ضوء المعايير النصية السبعة للكشف عن مظاهر التماسك النصي، وربط التحليل اللساني الحديث بالتصور النحوي العربي القديم في إطار تطبيقي.

رغم التقدم في الدراسات اللسانية وتحليل النصوص وفق المعايير النصية الحديثة، لم تحظ سورة القيامة، بدراسة شاملة تكشف عن مدى توافر هذه المعايير فيها وفق مقاربة لسانية، وتتمثل الإشكالية الرئيسة في مدى انسجام النص القرآني مع هذه المعايير، وهل تنطبق عليه بذات الكيفية التي تنطبق بها على النصوص البشرية؟

حاولت الدراسة الإجابة على عدة تساؤلات منها:

- 1- كيف يمكن تطبيق المعايير النصية على النصوص القرآنية بطريقة صحيحة؟
- 2- ما أهمية تطبيق هذه المعايير على النصوص القرآنية؟
- 3- كيف تساهم أدوات المعايير النصية في زيادة التماسك والترابط بين أجزاء النص القرآني؟

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث تم وصف الظواهر النصية في سورة القيامة وتحليلها في ضوء معايير لسانيات النص، وتحدد مادة الدراسة في سورة القيامة كاملة بوصفها وحدة نصية متكاملة، إذ تم التعامل معها بوصفها نصًا واحدًا متسق البنية، وقد تم تحليل النص وفق معايير لسانيات النص السبعة، من خلال تتبع العلاقات النصية الداخلية والخارجية، وربطها بالظواهر اللغوية في السياق القرآني، ويقوم التحليل على دراسة كل معيار على حدة، مع تقديم شواهد نصية من السورة، ثم تفسير كيفية تحقق هذا المعيار في البناء النصي العام، وتحدد حدود الدراسة في تحليل البنية النصية دون التوسع في الجوانب التفسيرية أو العقدية خارج إطار التحليل اللساني.

تنطلق الدراسة في التحليل على مقاطع مختارة من سورة القيامة، حيث يتم تناول النص القرآني بوصفه وحدة دلالية متكاملة، مع التركيز على الآيات

التي تخدم التحليل اللساني وفق معايير النصية، ويتم الاستشهاد بالنص القرآني عند الحاجة داخل التحليل، دون إيراد السورة كاملة، التزاماً بالمنهج الأكاديمي في الدراسات النصية.

وأما فيما يتعلق بالدراسات السابقة المرتبطة بموضوع البحث، فقد شهد النص القرآني حضوراً لافتاً في الدراسات اللسانية الحديثة، ولا سيما في ضوء توظيف مفاهيم لسانيات النص في تحليل بنية الخطاب القرآني، حيث تنوعت المقاربات بين تحليل السور القصيرة والكشف عن مظاهر التماسك النصي فيها، فقد تناولت دراسة (ثائر محمد ملكاوي) سورة القارعة في ضوء لسانيات النص وتماسك الخطاب القرآني، مركزة على إبراز العلاقات النصية الداخلية وبيان انسجام البناء الدلالي للسورة، كما قامت دراسة (إسماعيل قلعه جي) بتطبيق المعايير السبعة لنحو النص على سورة الزلزلة، من خلال تحليل تطبيقي يهدف إلى الكشف عن آليات التماسك النصي في السورة، وفي السياق نفسه، درست (آية الروابدة) سورة الهمزة بوصفها نموذجاً للتحليل النصي في القرآن الكريم، مع التركيز على بعض مظاهر البنية النصية والانسجام الدلالي.

إلا أن هذه الدراسات، على الرغم من أهميتها العلمية، لم تتناول ما تسعى إليه الدراسة بشكل مباشر، إذ اقتصر في مجملها على التطبيق الجزئي أو الوصفي للمعايير النصية على بعض السور القرآنية، دون إعادة قراءتها ضمن رؤية تحليلية جديدة تُعنى بكيفية اشتغال هذه المعايير داخل النص بوصفها منظومة متكاملة متفاعلة، ومن هنا، تأتي هذه الدراسة لتقديم مقارنة مختلفة تقوم على إعادة قراءة معايير لسانيات النص في سورة القيامة قراءة تحليلية بنوية، لا تكتفي برصدها أو تصنيفها، بل تتجاوز ذلك إلى الكشف عن آليات اشتغالها داخل النص، وكيفية تداخلها في إنتاج المعنى وبناء التماسك النصي، بما يمنح هذه المعايير بعداً تطبيقياً أكثر عمقاً وتجديداً في ضوء النص القرآني.

1. علم النص والبنى النصية في سورة القيامة

سورة القيامة هي إحدى السور مكية، نزلت قبل الهجرة، وعدد آياتها أربعون آية، وتشغل هذه السورة المرتبة الخامسة والسبعين في ترتيب سور القرآن الكريم. سُميت بهذا الاسم لافتتاحها بالقسم بيوم القيامة: ﴿لَا أَفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، وهو اسم يعكس طبيعة السورة التي تهيمن عليها أجواء البعث والآخر، تنتمي السورة إلى الطابع المكي من حيث الأسلوب والمضمون؛

إذ تتميز بالقصر، والقوة الإيقاعية، وكثرة القسم، والتركيز على العقيدة وأمور الغيب، وتتميز السورة بنائها الفني المتماسك، إذ تنتقل من مشهد إلى آخر بانسيابية دون فقدان الترابط، مستخدمة أساليب بلاغية قوية مثل القسم، والتكرار، والتقريع، والتصوير الحي، مما يضفي على السورة تأثيراً نفسياً وروحياً عميقاً، وتعدّ من السور التي يظهر فيها الإيقاع الصوتي بوضوح، مما يجعل تلاوتها ذات وقع خاص في النفس، ويُلحظ في هذه السورة الأسلوب التربوي في تذكير الإنسان بمآله ونفسه، بأسلوب يخاطب العقل والقلب معاً.¹

لا بد لنا أن نبحث في البنى الكلية التي وردت في نص السورة الكريمة لأهميتها، فتحديد البنى يُعد خطوة مركزية ومهمة في فهم النص وتحليله، فهي تساعد على كشف هيكل النص وتنظيمه، وأسراره الداخلية، وتساعد على فهم المقاصد التي جاء من أجلها النص، وتعزز القدرات التفسيرية لأي نص، فالبنية الكلية في سورة القيامة هي "الجدل بين الإنسان، وإنكاره للبعث، وتصوير مشاهد من يوم القيامة"، وهناك عدة طرق يمكن التعرف بها على البنى الكلية وهي أن صاحب الخطاب قد يعطيك البنية الكلية أو يمكنك التعرف عليها من العنوان في بعض الأحيان أو عن طريق القراءة الكلية للنص.

بعد ذلك يلزم أن نحدد البنى الكبرى، وهي الموضوعات الرئيسة في النص فهذه البنى لا يمكن أن نستغني عنها لأهميتها، "وعلى ذلك فإن البنيات الكبرى يمكن أن تصير بدورها موضوعاً لبعض القواعد، والقيود المتغيرة بتغيير أنواع الأقاويل؛ فالخطيئة مثلاً قد تخصص قضية ذات بنية كبرى مقولة من شأنها أن تميز وظيفة نوعية الخطاب"،² وبعد النظر والتأمل في السورة نستخلص أن البنى الكبرى عددها خمسة:

- 1- البنية الكبرى الأولى: وهي بنية الافتتاح، والتوكيد على يوم القيامة، وأن البعث والنشور حقيقة، وأوصاف ذلك اليوم المخيف ﴿لَا أَقْسَمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ (1) ﴿وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (2) ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ﴾ (3) ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (4) ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (5) ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ﴾ (6) ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ﴾ (7) ﴿وَحُشِفَ الْقَمَرُ﴾ (8) ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ (9) ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ﴾ (10) ﴿كَلَّا لَا

¹ ينظر أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 2000)، 14-142.

² تيون فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني (المغرب: إفريقيا الشرق للنشر، 2000)، 211.

وَزَرَّ ﴿١١﴾ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ﴿١٢﴾ يُبَيِّتُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ
وَأَخَّرَ ﴿١٣﴾ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ﴿١٥﴾.

الذوات في البنية الكبرى الأولى كثيرة وهذه أهمها: (أ- الله عز وجل
ب- يوم القيامة ج- النفس د- الإنسان).

2- البنية الكبرى الثانية: الوحي، وخطاب النبي: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ
بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قُرِئَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ
إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾.

*الذوات في البنية الكبرى الثانية: (أ- الوحي ب- النبي محمد (عليه
الصلاة والسلام))

3- البنية الكبرى الثالثة: خسارة أصحاب الدنيا، وانقسام الخلق إلى فريقين
يوم القيامة: ﴿كَلَّا بَلْ تُجْبَوْنَ الْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ ﴿٢١﴾ وَجُوهٌ
يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾
تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾.

*الذوات في البنية الكبرى الثالثة: أ- (البشر)

4- البنية الكبرى الرابعة: الإحتضار، والموت نهاية كل حي، وخسارة المشرك
﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ ﴿٢٦﴾ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ ﴿٢٧﴾ وَظُنُّ أَنْهُ الْفِرَاقُ
﴿٢٨﴾ وَالتَّقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾ فَلَا
صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴿٣١﴾ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿٣٢﴾ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ
يَتَمَطَّى ﴿٣٣﴾ أُولَى لَكَ فَأُولَى ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أُولَى لَكَ فَأُولَى ﴿٣٥﴾.

*الذوات في البنية الكبرى الرابعة: أ- الروح ب- الكافر

5- البنية الكبرى الخامسة: نفي البعث عن خلق الإنسان، وإثبات البعث
وإحياء الموتى للحساب: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ
يَكْ نُطْفِئْهُ مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَى ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ
مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى
﴿٤٠﴾.

*الذوات في البنية الكبرى الخامسة: (الإنسان)

إن عملية استنباط البنية النصية واستجلاء خصائصها وأجزائها في النص
تخضع دائماً إلى تنوع ثقافة المحلل أو القارئ، لذلك يمكن أن نعتبر عملية
استخراج البنية النصية هي ناتجة عن مجهود فردي ورؤية فردية، فتحديد هذه

البنيات يمكن أن يختلف من شخص إلى آخر، وهذا يرجع إلى خلفية القارئ أو المُحلل ولثقافته حول الموضوع،³ ولكن في الوقت نفسه فإن أي نص يمكن أن يحمل بعض الخصائص تؤصل انتساب هذا النص إلى نوع معين من النصوص، ومن خلال القراءة الكلية للنص يستطيع القارئ تحديد نوعية النص وتحديد الأداة المناسبة في استخراج البنيات الكبرى.

وبحسب العُرف في اللسانيات النصية لم تعد الجملة وحدة مستقلة مكثفة بذاتها؛ إذ إن الدراسات اللسانية خرجت من إطار الجملة إلى نطاق أوسع وهو النص⁴، ومع ذلك لا يمكن إهمالها، هي تشكل البنية الصغرى داخل النصوص، وهذه الوحدة الصغرى يحددها القارئ لكي يتوصل إلى الوحدات الكبرى، وهذه يجب أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبنيات الكبرى حتى يكون النص منسجماً، وبعد تحديد البنية الكلية في سورة القيامة، والبنيات الكبرى، يلزم الآن أن نحدد البنيات الصغرى داخل البنيات الكبرى.

فيمكن أن نستخرج البنية الصغرى من داخل كل بنية كبرى على حدى فكل عبارة تمثل وحدة بنوية صغرى:

1- البنيات الصغرى داخل البنية الكبرى الأولى:

- 1- لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ 1- وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ 3- أَيْحَسِبُ الْإِنْسُ
الَّذِينَ جَمَعُ عَظَامَهُ 4- بَلَىٰ فَيُدْرِينُ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ 5- بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسُ
لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ 6- يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ 7- فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ 8- وَخَسَفَ الْقَمَرُ
9- وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ 10- يَقُولُ الْإِنْسُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَقَرُ 11- كَلَّا لَا
وَرَرْ 12- إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ 13- يَتَّبِعُهُ الْإِنْسُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ
14- بَلِ الْإِنْسُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ 15- وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ.

2- البنيات الصغرى داخل البنية الكبرى الثانية:

- 1- لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ 2- إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ 3- فَإِذَا
قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ 4- ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ 5- كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ 6-
وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ 7- وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ 8- إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ 9- وَوُجُودَ
يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ 10- تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ.

³ ينظر عمر أبو خزيمة، نحو النص نقد النظرية وبناء أخرى (الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2004)، 86.

⁴ ينظر عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، 40.

3- البنيات الصغرى داخل البنية الكبرى الثالثة:

- 1- كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ 2- وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ 3- وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ
4- إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ 5- وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ 6- تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ.

4- البنيات الصغرى داخل البنية الكبرى الرابعة:

- 1- كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ 2- وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ 3- وَضُنُّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ 4- وَالْتَمَّتِ
السَّاقُ بِالسَّاقِ 5- إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ 6- فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى 7-
وَلَكِنْ كَذِبٌ وَتَوَلَّى 8- ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّى 9- أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ
10- ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ.

5- البنيات الصغرى داخل البنية الكبرى الخامسة:

- 1- أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى 2- أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ 3- ثُمَّ
كَانَ عِلْقَةً فُخِّلَتْ فَسَوْىٰ 4- فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ 5- أَلَيْسَ ذَلِكَ
بِقَدِيرٍ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ.

إن عملية تفكيك النص ليست عملية مستعصية تفوق الفكر البشري أو تفوق خصائصه الإدراكية، بل تعتمد على مقدرته على عصف الذهن والتركيز، بمعنى أن قارئ النص يمكنه تخيل النص بشكل كلي، ثم تخيل النص بشكل جزئي، محاولاً ربط الجزء بالكل، وهذا لا يعتبر فصل النص، وتجزئته بشكل نهائي، بل هو عزل مرحلي حتى يتمكن من إقحام جزئيات غير محدودة،⁵ ولو رجعنا إلى وظيفة نحو النص لوجدنا أنها قائمة على تجزئة وتفكيك النص إلى أصغر وحدة ممكنة، وأن جميع هذه الوحدات ترتبط مع بعضها البعض لتؤدي فكرة البنية الكبرى، وهذه البنيات الكبرى تلتقي مع البنية الكلية ليتكون لدينا الدائرة النصية.

فهذه البنيات الصغرى لا نستطيع أن نعتبرها تؤدي معنى مفيداً عندما نخرجها من الدائرة النصية وفصلها عن كلية النص فهذه الجمل التي تكون البنيات الصغرى تكون ركنًا جوهريًا لا يمكن الاستغناء عنه عند ربطها مع بعضها،⁶ فكل جملة أو بنية صغرى تقدم بيانًا خاصًا بها، ولكنها تتآزر مع بعضها لتشكل معلومة من المحتمل أن تكون البنية الكلية أو المغزى.⁷

⁵ ينظر أبو خرمة، نحو النص نقد النظرية وبناء أخرى، 10.

⁶ ينظر عزمي سلمان، لسانيات النص وتحليل الخطاب النشأة والتطور (عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2020)، 96.

⁷ ينظر البحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، 119.

تتمثل البنية الكلية لسورة القيامة في الجدل القائم بين الإنسان وإنكاره لوقوع البعث والنشور، مقابل التأكيد الإلهي على حتمية ذلك اليوم، وما يصاحبه من مشاهد مهولة ومصائر مفصلية للخلق جميعاً. وتشكل هذه البنية من خمس بنيات كبرى مترابطة تُبرز جوانب مختلفة من هذا الجدل. تبدأ السورة ببنية الافتتاح والتوحيد بيوم القيامة، حيث تشمل الآيات من (1-15) على مشهد مهيب ليوم القيامة، يُوصف فيه ذلك اليوم بتقلبات النفس الإنسانية وتكشف أسرارها، مما يعزز الإيمان بيقينية البعث، وقد تمثلت الذوات في هذه البنية بـ"الله عز وجل" و"الإنسان"، حيث يُظهر النص التفاوت بين قدرة الله عز وجل وضعف الإنسان المنكر وكل آية تمثل بنية صغرى ترتبط فيما بينها لتكوين البنية الكبرى. ثم تنتقل إلى البنية الثانية، وهي بنية "الوحي وخطاب النبي" التي تضم الآيات (16-19)، وفيها توجيه مباشر للنبي ﷺ بعدم الاستعجال في تلقي الوحي، وبيان لدور الله في جمعه وبيانه، وقد برزت هنا ذاتان مركزتان هما: "النبي" و"الوحي"، ما يربط البنية السابقة بقناة الاتصال الإلهي التي توصل الحقائق للإنسان وتؤكددها. ثم تتدرج السورة إلى البنية الكبرى الثالثة من الآية (20-25)، والتي تصوّر خسارة أهل الدنيا الذين قدّموا شهواتهم على آخرتهم، في مقابل فريق آخر مهتدٍ، ويمثل "البشر" هنا الذوات الفاعلة والمتأثرة، حيث يظهر الانقسام الجوهرى بين الفريقين في مشهد يوم القيامة. بعد ذلك تأتي البنية الرابعة (الآيات 26-35) والتي تمثل ذروة التحول، حيث الموت والاحتضار، فيعرض النص مشهد خروج الروح وتخطيط الكافر، ليظهر النهاية الحتمية للحياة الدنيوية، متمثلاً بذوات كـ "الروح" و"الكافر". وتختتم السورة بالبنية الخامسة (36-40)، فترتبط هذه البنية بسابقتها ببيان نتيجة تعاطي الإنسان مع الوحي، وتعود الذات "الإنسان" مجدداً كرمز للغرور والجدل والإنكار، لتلتقي بدايات السورة مع نهايتها، في وحدة دلالية محكمة.

2. التحليل النصي لسورة القيامة وفق معايير النص

1.2. السبك

يتآزر السبك كمفهوم بالشكل الخارجي للنص أي بظاهره ويقصد به "الطريقة التي يتم بها ربط الأفكار في بنية النص الظاهرة أو بصورة مبسطة يُقصد به التشكيل النحوي للجمل والعبارات وما يتعلق بها من حذف وإضافة"⁸، يركز السبك بعناية خاصة بالحرص على تماسك النص وترابط

⁸ يوسف أنور عوض، علم النص ونظرية الترجمة (مكة المكرمة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1410هـ)، 169.

بنياته الصغرى من خلال بعض من الأدوات الشكلية التي تحافظ على استقرار النص والحفاظ عليه متماسكاً،⁹ ويُعرف السبك "بالتماسك الشكلي فهو يتحقق بالروابط النصية واللفظية كتكرار اللفظ أو ما ينوب عنه من ضمير أو إشارة وتكرار اللفظ أقوى في الربط من وجهين أولهما أنه يكون باللفظ هو فلا يلتبس بغيره والثاني أنه مؤكد لما قبله والتكرار يربط بين الألفاظ والجمل وهناك روابط حرفية واسمية عاملة وغير عاملة"،¹⁰ وأدوات السبك هي أدوات شكلية لكنها تؤدي إلى الكشف عن ظواهر وعلاقات خفية معنوية، فكل بنية داخل النص سواء كانت كبرى أم صغرى يجب أن تكون متناسقة ومترابطة ولا يكمن هذا إلا عن طريق أدوات السبك أو الاتساق فهذه الأدوات جزء لا يتجزأ من البنية ولكنها لا تساويها.

ينقسم السبك إلى نوعين رئيسيين: السبك النحوي وهو عبارة عن بعض الأدوات النحوية الشكلية تقوم على وصل عناصر النص (الكلمات) مع بعضها البعض لتؤدي معنى ودلالة جوهرية فهي قائمة على القواعد النحوية¹¹ والسبك المعجمي فهو أيضاً أحد أشكال التماسك داخل النص فهو يركز على توظيف أدوات لغوية لوصل كلمات النص وجمله مع بعضها.

وتنقسم أدوات السبك النحوي إلى أربعة أنواع الأول فهي الإحالة وهي "العلاقة بين العبارات والأشياء والأحداث والمواقف في العالم الذي يدل عليه عبارات ذات الطابع البدائي في نص ما"¹² وتنقسم إلى إحالة داخلية أي داخل عالم النص فهي تدل أو تحيل بعض عناصر النص إلى عناصر أخرى في داخل النص،¹³ والإحالة الداخلية إما أن تدل على عنصر سابق أو لاحق وتكون الإحالة بالضمائر أو بالأسماء الموصولة أو أسماء الإشارة والأخيرة لها قيمة كبرى في الإحالة القبلية والبعدية، أما الإحالة الخارجية، وتُعرف أيضاً بالإحالة المقامية وفيها يشير العنصر أو يُحيل إلى عناصر خارج النص،¹⁴ وهناك أيضاً

⁹ ينظر حسام فرج، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص الشري (مصر: مكتبة الآداب، 2007)، 78.

¹⁰ محمد عكاشة، تحليل النص دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي (الرياض: مكتبة الرشد للنشر، 2014)، 218.

¹¹ ينظر سعيد البحري، اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النصوص (جدة: مجلة النادي الأدبي الثقافي، 2000)، 170.

¹² دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 320.

¹³ ينظر محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، 89.

¹⁴ ينظر الزناد، نسج النص، 119.

إحالة إلى ملفوظ وإلى ملحوظ وإحالة ضيقة وموسعة. أما النوع الثاني فهو الاستبدال وهو شكل آخر أو أداة تساعد بشكل كبير في تماسك النص وتساهم في الحفاظ على ترابط عناصره مع بعضها ويُعرف بأنه عملية تعويض لفظ مكان لفظ آخر بحيث يدل على المعنى نفسه،¹⁵ فالاستبدال ينقسم إلى ثلاثة أنواع استبدال فعلي وهو عملية استبدال فعل محل فعل بحيث أن يكون الفعل الجديد يؤدي نفس عمل الفعل المستبدل، واستبدال اسمي وهو عملية استبدال عناصر لغوية اسمية مقابل عناصر اسمية مختلفة، واستبدال قولي أو العباري وهو "أن يتم استبدال وحدة لغوية بشكل آخر يشترك معها في الدلالة حيث ينبغي أن يدل كلا الشكليتين اللغويتين على الشيء غير اللغوي نفسه".¹⁶ أما النوع الثالث وهو الحذف فهو عملية يتم فيها حذف أو إزالة عنصر داخل النص حيث إن المحذوف يكون في الجملة الثانية مع بقاء مدلوله في الجملة الأولى،¹⁷ ويقول خطابي: "في معظم النصوص التي يوجد فيها الحذف يلحظ وجود ارتباط بين عناصر المفترض (المحذوف) مع العناصر في النص السابق"،¹⁸ والحذف ثلاثة أنواع حذف اسمي وهو حذف اسم داخل التركيب الاسمي وحذف فعلي وهو حذف الفعل داخل التركيب الفعلي وحذف قولي أو الجملي وهو ما يحدث داخل أشباه الجملة. النوع الرابع والأخير وهو الربط أو الوصل وهو الطريقة أو مجموعة الوسائل التي تعمل على ترابط أجزاء النص مع بعضها البعض (السابق باللاحق) فهذه الروابط تشير إلى العلاقات التي تسوغ وجود جملة مع جملة أخرى وهناك أربع أنواع للوصل أو الربط وهي: السببي، والعكسي، والزمني، والإضافي، فكل نوع له مجموعة من الأدوات الخاصة به تسوغ ترابط الجمل مع بعضها البعض.¹⁹ والنوع الثاني من أنواع السبب وهو الاتساق المعجمي فهو أداة لغوية لا يمكن الاستغناء عنها داخل النص؛ لأن لها دور كبير في تماسكه وترابطه وهو يركز بشكل أساسي على الكلمات والمفردات ويأتي بنوعين: الأول التكرير وهو أن يوجد لفظ في الجملة الثانية مشابه للفظ في الجملة الأولى أو مرادف له،²⁰ والتضام وهو الارتباط الدائم لكلمة ما بكلمة أخرى ويمكننا القول بأنهما متلازمان مع بعضهما البعض.²¹

¹⁵ ينظر خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 19.

¹⁶ عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، 124.

¹⁷ ينظر فرج، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، 87.

¹⁸ خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 21.

¹⁹ ينظر خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 23.

²⁰ ينظر خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 24.

²¹ ينظر جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 107.

وفيما يلي نماذج من السبك النحوي والمعجمي في سورة القيامة:

الآية	موضوع السبك	وسيلة السبك	المرجعية
لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ	أقسم بيوم القيامة	حذف فعلي	اقسم بيوم القيامة لتبعثن
وَلَا أُقْسِمُ بِالتَّنْجِثِ اللَّوْأَمَةِ	ولا أقسم	ربط مطلق الجمع ونوعه الربط الإضافي حرف الواو	وصل الجملة الحالية بالسابقة
	أقسم	تكرار (إعادة تكرار العنصر المعجمي)	أقسم
بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ	الضمير (الهاء) في بنانه	إحالة داخلية قبلية (ضميرية)	الإنسان
	بنانه	استبدال اسمي	عظامه
	بنانه	تكرار (ترادف)	عظامه
	بلى قادرين	حذف فعلي	بلى نجمعها
بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ	الضمير (الهاء) في أمامه	إحالة داخلية قبلية (ضميرية)	الإنسان
	بل يريد	ربط إضافي للإضراب الأداة (بل)	ليفجر أمامه
	الإنسان	تكرار (إعادة تكرار العنصر المعجمي)	الإنسان
يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ	يسأل أيان	حذف اسمي	يسأل الإنسان
	القيامة	تكرار (إعادة تكرار العنصر المعجمي)	القيامة

فَإِذَا بَرَقَ الْبَصْرُ	فإذا	ربط زماني بحرف الفاء تفيد الترتيب والتعقيب	برق البصر
وَخَسَفَ الْقَمَرُ	وخسف	ربط إضافي يفيد مطلق الجمع بحرف الواو	برق البصر
وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ	وجمع الشمس والقمر	ربط إضافي يفيد مطلق الجمع بحرف الواو	وجمع، والقمر
	الشمس والقمر	تضام (مصاحبات لغوية)	الشمس والقمر
يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْعُ	يومئذ	ربط زماني بظرف الزمان	يوم القيامة
كَلَّا لَا وَزَرَ	وزر	تكرار (الترادف)	مفر

نلاحظ من الجدول السابق قيمة السبك النحوي والمعجمي في النص وأدوات كل منهما في تحقيق الترابط الشكلي والوظيفي والدلالي، هذه الأدوات تسهم بشكل فعال، لا يمكن الاستغناء عنها داخل النص، نرى وظيفية الإحالة تتجلى في ترسيخ وتثبيت الأفكار داخل النص القرآني وتحقيق التماسك عن طريق الضمائر والأسماء الموصولة وغيرها، وتلعب دوراً رئيساً في تسلسل معاني المفردات للآيات، وتعتبر حلقة وصل بين العبارات والجمل، أما الاستبدال فتبرز أهميته في إيجاز بعض العبارات مع الحفاظ على المعنى العام للفكرة الرئيسة، فهذه المهمة لأداة الاستبدال تساعد في جعل المعاني تبرز بصورة أوضح وأجمل، وهي أيضاً تلفت انتباه المخاطب وتجعله يتوصل إلى تحديد مقاصد الخطاب بشكل أسرع، أما الربط فهو أحد أدوات السبك النحوي، فهو الوسيلة التي توصل بين أجزاء النص، وتربط الجمل، والآيات بطريقة تجعلها متماسكة، ومتراصة في المعنى، فهو يعتمد على استخدام

أدوات الربط مثل حروف العطف، وحروف الجر، وأسماء الإشارة والضمائر وغيرها، التي تمنع تشتت الأفكار وتحقق الانسجام بين مكونات النص، وعندما يكون الربط واضحاً، ومنظماً يسهل على القارئ تتبع الأفكار، وفهم العلاقات بينها مما يزيد من قوة النص ويجعله أكثر إقناعاً.

يسهم الربط في التماسك النصي من خلال توجيه القارئ إلى العلاقات المنطقية بين الجمل سواء أكانت علاقة سببية أم زمنية أم شرطية أم غيرها، فهو يمنح النص انسيابية ويساعد على الانتقال السلس بين الأفكار والأحداث كما يضيف على النص طابعاً متكاملًا بحيث يشعر القارئ أن كل جزء منه يخدم الفكرة العامة وهذا يعزز وحدة النص ويجعل قراءته أكثر سهولة ومتعة، فنلاحظ طريقة الربط بين الآيات وكيف يحافظ على التسلسل بين الأفكار، أما الحذف فهو الأداة الأخيرة في السبك النحوي، فهو يسهم بشكل كبير في لفت انتباه المخاطب، ويساهم الحذف في تحجيم تراكيب الجملة بشكل عام، والألفاظ بشكل خاص مما يزيد من جمالية الخطاب، فهذه الأدوات تسهم جميعها في نقل الفكرة للمخاطب بشكل جميل، وتسلسلي، وتزيد من جمالية الخطاب القرآني، وإبراز معانيه الخفية وجعله أكثر وضوحاً.

أما السبك المعجمي فيُسهل بأدواته التكرار والتضام في إبراز العلاقات الدلالية بين أجزاء النص القرآني، وتعمل على تعزيز دلالة المفردات، ويعمل على لفت انتباه المخاطب بشكل أكبر عند تكرار بعض الألفاظ، مما يجعل المخاطب يشعر بأهمية الخطاب، ويسهم التضام بشكل خاص في كشف العلاقات المتناقضة بين الجمل والتراكيب اللغوية، فهذه الأدوات جميعها جعلت من السورة نصاً متماسكاً، وأكثر وضوحاً للمخاطب، ولكن خبرة المخاطب، وخلفيته الثقافية لا يمكن الاستغناء عنها حتى لو كان المخاطب على دراية تامة بهذه الأدوات، فالكثير من الباحثين يجعلون من هذه الأدوات إحصائية يحصرون فيها هذه الأدوات دون أن يدرسوا مدى تأثيرها في النص.

2.2. الحَبْك

الحَبْك أو التماسك أو الالتحام هو مفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى وبالدلالة، فهو "مختص بالتناسق المعنوي الذي تفرضه المعاني، وما بينها من علاقات ذهنية، هذه العلاقات التي تجعل المفاهيم مستمرة"²² هذه الخاصية

²² يسري نوفل، المعايير النصية في السور القرآنية دراسة تطبيقية مقارنة (القاهرة: دار النابغة للنشر والتوزيع، 2014)، 125.

مرتبطة بالمعنى ومتابعة المفاهيم والعلاقات التي تجمعها.²³ فهو ليس مجرد تفصيلة عابرة، بل حصيلة تفكير وفهم من القارئ، ولا يتحقق الترابط إلا عندما يتحقق ربط المعلومات الموجودة في الكلام مع ما يختزنه الطرف الآخر من خبرات ومعارف مسبقة وبمعنى آخر أن الانسجام ليس مجرد مظهر سطحي، بل ثمرة وعي المتلقي، ولا يكتمل الانسجام إلا حين تتلاقى المعطيات الواردة مع ما يحمله المستمع من خبرات ومعرفة سابقة.²⁴

يرتكز الحَبْك على ترابط الأفكار الذي تصنعه البنية الخفية للكلام، فتظهر روابط منطقية مثل السبب والنتيجة والتعميم والتخصيص، وهي التي ترتب مجرى الأحداث والأفعال في النص،²⁵ "والمعاني في النص المحبوك لا بد أن تكون مترابطة بواسطة العلاقات بين المعاني التي تؤدي إلى حبك النص منها: علاقة سببية (التعليل)، وعلاقة تفسيرية، وعلاقة إيدالية، وعلاقة التفصيل بعد الإجمال".²⁶ "وقد تعددت التسميات لمصطلح الحَبْك فكان الانسجام عند محمد خطابي ومحمد الأخضر، والتقارن عند الهام أبو غزالة، والتماسك المعنوي عند عزة شبل، والتماسك الدلالي عند سعيد بحيري والالتحام عند تمام حسان، والحَبْك عند جميل عبد الحميد وأحمد عفيفي، ولهذا نرى تعدد المصطلحات لمفهوم واحد بحسب جهود علماء النص والحَبْك أقرب في التعريف اللغوي لمعنى الانسجام والتناسق ولأنه يرد في التراث اللغوي مصاحباً للسبك فخير الكلام المحبوك المسبوك الذي يأخذ بعضه برقاب بعض".²⁷

يرى دي بوجراندي أن وسائل الانسجام تتمثل في العلاقات التي ذكرناها سابقاً، أما فان دايك فكان منظوره مختلفاً بعض الشيء فيرى أن الدلالة النسبية هي المسيطرة على الجمل، فيختزل وسائل الانسجام إلى: تطابق الذوات، وعلاقات التضمن: الجزء والكل والملكية، وبمبدأ الحالة العادية المفترضة للعوالم، ومفهوم الإطار، والتطابق الإحالي، وتعالق المحمولات، والعلاقات

²³ ينظر عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، 90.

²⁴ ينظر فولفجانج هاينه مان، وفيهفجر ديتز، مدخل إلى علم لغة النص، ترجمة: سعيد البحيري (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق للنشر، 2004)، 80.

²⁵ ينظر أحمد مداس، لسانيات النص نحو منهج تحليل الخطاب الشعري (إربد: عالم الكتب الحديث، 2009)، 83.

²⁶ بدر عبد القادر، المعايير النصية في وثيقة مكة المكرمة دراسة لسانية نصية (المملكة العربية السعودية: مجلة جامعة الملك عبد العزيز للآداب والعلوم الإنسانية، 2021)، 488.

²⁷ محمد ياسين الشكري، الحبك وأثره في أداء المعنى: سورة الواقعة اختياراً (البصرة: مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، 2020)، 132.

الرابطة،²⁸ إلا أن تطابق الذوات والتطابق الإحالي يمكن أن نخترلها في نقطة واحدة. وكان للحَبْك أو الانسجام نصيبٌ من البحث عند براون ويول فيجعلان الحَبْك متعلقًا بالمتلقي أكثر من غيره؛ وذلك لأن المتلقي هو من يحكم على انسجام النص من عدمه فالخطاب يحصل على الانسجام من استجابة المتلقي في فهم الدلالات وإعادة بنائها،²⁹ وقد وضعنا مجموعة من العمليات التي تجعل من النص منسجمًا، وتختلف بعض الشيء عن مبادئ فان دايك، ولكن ليس بالكثير، فكلهما يبحثان عن الانسجام في النص، أي أن الغاية والهدف وهو نفسه، ومن أهم هذه المبادئ الإطارات المعرفية والمدارات والمخططات الذهنية وتحديد الاستنتاجات اللازمة الاستدلال بوصفه اكتشافًا للحلقات المفقودة الاستدلال بوصفها سداً لفرغات في الفهم ومعرفتنا للعالم،³⁰ وذكر خطابي أيضًا مجموعة من مبادئ الانسجام عند براون ويول وهي التغريض ومبدأ التشابه ومبدأ التأويل المحلي والتغريض.³¹

1- تطابق الذوات: يُعَدّ تطابق الذوات من أبرز أدوات الاتساق النصي في سورة القيامة، حيث يشكل "الإنسان" الذات المركزية التي يدور حولها الخطاب. وقد تجلّى هذا التطابق بشكل واضح وصريح مع الأفعال مثل: (أُحْسِبَ الإنسان)، (بل الإنسان على نفسه بصيرة)، ومن خلال الضمائر المستترة العائدة على الإنسان في الأفعال: (ألقى معاذيره)، (كذب وتولى)، (ظن أن لن يحور)، وغيرها. فالفاعل في هذه المواضع ضمير مستتر تقديره "هو"، وهو يعود باستمرار على الذات نفسها دون حاجة إلى إعادة الاسم، مما يحافظ على تماسك النص والتطابق واضح وصريح بين الاسم والضمير المُجِيل. ونلاحظ في سورة القيامة حضور ذوات هامشية تلتف حول الذات الرئيسة (الإنسان) وتسهم في بناء المشهد النصي. فإلى جانب الضمائر المستترة أو البارزة التي تعود مباشرة على الإنسان، نجد إشارات إلى عناصر أخرى مثل: العظام، البنان، البصر، القمر، الشمس، الليل، الصبح. هذه الذوات لا تظهر كفاعل مباشر، لكنها تشكل فضاءً مكملًا يبرز محدودية الإنسان أمام قدرة الله. ف"العظام" و"البنان" جاءت للدلالة على أدق تفاصيل الجسد، في حين أقمح "البصر" ليشير إلى ضعف الإدراك البشري عند بلوغ لحظة النهاية، أما "القمر" و"الشمس" و"الليل" و"الصبح" فهي ذوات كونية وظيفتها ترسيخ

²⁸ ينظر خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 37.

²⁹ ينظر خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 51.

³⁰ ينظر براون، ويول، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي، منير التريكي (الرياض: النشر العلمي والمطابع، 1997)، 285-293.

³¹ ينظر خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص، 59-56.

مشهد القيامة عبر صور بصرية كبرى، تجعل الذات الرئيسة (الإنسان) في مواجهة مصيرها المحتوم. إن وظيفة هذه الذوات الهامشية ليست مستقلة، بل تأتي كخلفية دلالية توضح مركزية الإنسان بوصفه المخاطب الأول، وتعمق من أجواء الوعيد والتذكير بالمآل الأخروي.

2- التضمين والعضوية: يقصد به أن تكون الآيات مترابطة بحيث لا تقف إحداها منفصلة عن الأخرى، بل تؤدي كلها وظيفة واحدة في بناء المعنى العام. ففي مطلع السورة مثلاً جاء القسم: (لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ)، هذا التمهيد يتضمن مباشرة القضية التي سيتوسع فيها النص، وهي إنكار الإنسان للبعث. فالقسم ليس زخرفاً، بل عضو أساسي في نسيج السورة يهيئ لما بعده. ثم نلاحظ كيف أن عرض أحوال القيامة: (فَإِذَا بَرِقَ الْبُصُرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) ليس مجرد تصوير مشاهد كونية، بل هو جزء عضوي يخدم إثبات الحقيقة الكبرى وهي حشر الإنسان ومصيره. وبذلك يصبح كل مشهد داخلياً في عضوية البنية العامة. حتى ختام السورة يظل محكوماً بهذا النظام: ذكر النطفة والعلاقة (أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً ... ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً) ليس موضوعاً مستقلاً عن القيامة، بل هو دليل عضوي داخل البرهان على قدرة الله على الإحياء، وبذلك يتكامل المطلع مع الختام في دائرة واحدة. إذن فكل وحدة جزئية في السورة (القسم، وصف الإنسان، مشاهد القيامة، تصوير الموت، ذكر الخلق الأول) تتضمن غيرها وتحتاج إليه، بحيث لا يمكن حذف آية أو مشهد دون أن يختل الانسجام الكلي.

3- تعالق المحمولات: يظهر في سورة القيامة أن المحمولات تتعالق فيما بينها بشكل وثيق، بحيث تشكل في مجموعها شبكة دلالية متصلة حول ذات مركزية واحدة هي الإنسان. فالمحمول الأول "يحسب" يقدم بعده الذهني حين يتوهم الإنسان أن القيامة لن تقع، ثم يتصل به المحمول الثاني "يريد" الذي يكشف عن بعده الإرادي والسلوكي، إذ يسعى الإنسان إلى التملص من القيود الأخلاقية. ويأتي المحمول الثالث "يقول" ليعكس البعد اللساني التعبيري، حيث ينطق الإنسان بلسانه بما يعبر عن داخله. هذا التعالق بين المحمولات الثلاثة (يحسب ← يريد ← يقول) يكشف عن حركة متصاعدة: من الفكرة، إلى الإرادة، ثم إلى القول، وهو ما يرسخ وحدة الموضوع ويبرز انسجام النص. كما أن هذه المحمولات تبقى جميعها ضمن إطار واحد هو مشهد القيامة، فلا يحدث انقطاع في المعنى، بل يستمر الخطاب في إبراز ضعف الإنسان وحيرته أمام مصيره المحتوم.

4- الحالة العادية والمفترضة: في مطلع السورة، نجد أن الخطاب ينطلق من الحالة العادية المفترضة للعالم، وهي أنه يظن أن القيامة بعيدة أو أنه قادر على دفعها بإنكاره لها. فجاء التعبير القرآني: "أحسب الإنسان أن لن نجوع عظامه". هذه حالة مفترضة نابعة من طبيعة تفكير الإنسان المادي الذي يرى في العظام بعد تفتتها دليلاً على استحالة البعث. لكن النص ينتقل مباشرة إلى نقض هذه الحالة، فيرد عليها بالتصحيح والتوكيد: "بلى قادرين على أن نسوي بنانه"، أي أن الله لا يقدر فقط على جمع العظام، بل على إعادة أدق تفاصيل الجسد (البنان). وهنا يظهر الانتقال من المفترض عند الإنسان إلى الحقيقة الإلهية التي تفوق تخيله. ثم تتكرر هذه الصيغة مع مفترض آخر: "بل يريد الإنسان ليفجر أمامه"، أي أن الحالة العادية هي اندفاع الإنسان وراء شهواته وكأنه سيطر يملك الغد ويمتد عمره بلا حساب. لكن النص يعارض ذلك بالمشهد الأخروي: "فإذا برق البصر * وخسف القمر * وجمع الشمس والقمر"، فيضع الإنسان أمام الحقيقة التي تهدم كل تلك الافتراضات.

5- التذكير والاسترجاع: الهدف من التذكير والاسترجاع هو تسويق الموضوعات الجديدة والطرائف، يظهر في سورة القيامة حضور آية التذكير والاسترجاع من خلال استدعاء مواقف كبرى ترتبط بمصير الإنسان، مثل مشهد البعث والنشور، ومشهد انكشاف البصر وخسوف القمر. هذه المشاهد لا تُعرض بوصفها أحداثاً آتية، بل تأتي في إطار استرجاع مستقبلي يُذكر المخاطب بما سيقع حتماً، فيعيد إلى ذهنه الحقيقة الغائبة التي قد ينساها في حياته اليومية. فالخطاب القرآني يوظف الاسترجاع ليفعل الذاكرة الإيمانية، ويجعل المستقبل (القيامة) وكأنه حاضر يتذكره الإنسان الآن. هذا الترابط بين الماضي (الوعد الإلهي) والمستقبل (التحقق في البعث) يعزز اتساق النص ويُبقي القارئ في حالة استحضار دائم للحقيقة الكبرى.

6- مبدأ التشابه: يتجلى مبدأ التشابه في السورة من خلال تكرار الصور والأنماط التي تربط بين الطبيعة ومصير الإنسان؛ فذكر البصر، القمر، الليل، الصبح يأتي متجاوراً في شبكة دلالية تتشابه في وظيفتها، إذ كلها علامات على تحوّل كوني كبير يوازي تحوّل الإنسان في القيامة. كما يظهر التشابه في تكرار البنية الإنكارية (كلا بل تحبون العاجلة * وتذرون الآخرة)، حيث يعكس النمط ذاته مفارقة بين السلوك البشري والعاقبة المحتملة. هذا التشابه البنائي والموضوعي يحقق انسجماً داخلياً ويعطي النص نَفْساً إيقاعياً ومعنوياً واحداً.

7- مبدأ التأويل المحلي: يقوم مبدأ التأويل المحلي في سورة القيامة على تفسير كل مقطع ضمن سياقه المباشر. فعلى سبيل المثال، قوله تعالى:

(لا أقسم بيوم القيامة) يُفهم بدايةً في إطار إثبات حقيقة البعث، لكن السياق اللاحق (بل يريد الإنسان ليفجر أمامه) يوجه التأويل نحو كشف طبيعة الإنسان الرافض للحقيقة. أي أن المعنى لا يُستكمل إلا بقراءة كل جزء مع ما يليه، مما يجعل عملية التأويل خاضعة لبنية النص الداخلية. هذا التأويل المحلي يعكس منهج السورة في الانتقال التدريجي من تقرير الحقيقة (القيامة) إلى بيان سلوك الإنسان تجاهها، ثم إلى تصوير المآل النهائي.

8-التغريض: نلاحظ أن الفكرة العامة للسورة قائمة على مشاهد القيامة وما يرافقها من أهوال، غير أن هذه المشاهد لا تقف عند حد الوصف المباشر للبعث والحساب، بل تتخذ بعداً آخر قائماً على التغريض، حيث يوظف النص القرآني صور الأحداث الكونية (كخسوف القمر، وجمع الشمس والقمر، وبروز البصر شاخصاً) للإشارة الضمنية إلى غرور الإنسان بالدنيا وغفلته عن المصير المحتوم. فالتغريض هنا يتجلى في أن الخطاب لا يخاطب القارئ فقط بوصف القيامة، بل يلمح من وراء هذا الوصف إلى ضرورة مراجعة الذات الإنسانية في حياتها اليومية، وعدم الانخداع باللذات الزائلة. وبهذا يصبح النص قائماً على مستويين متكاملين: ظاهر يصف مشهد الآخرة، وباطن يوجه نقداً لسلوك الإنسان في الدنيا.

نلاحظ مما سبق أن القيمة النصية لمعيار الحبك في الربط الدلالي بين المفردات والعبارات العميقة ومعانيها، والربط المنطقي في إحكام النسق المنطقي بين علاقات الإجمال والتفصيل وتوظيفه في خدمة مقاصد النص القرآني بما يفضي إلى جلاء المعنى، ورفع الالتباس عن بعض القضايا، وتعزيز حضورها الدلالي في وعي المتلقي، فالحبك في سورة القيامة يشكل الأداة الأساسية التي تضمن انسجام النص وتماسكه، فهو الذي يربط بين الآيات المتنوعة ويحوّلها من مشاهد متفرقة إلى وحدة متكاملة ذات معنى شامل، من خلال تنظيم العلاقات بين الإجمال والتفصيل.

يتيح الحبك للقارئ إدراك تسلسل الأحداث والمفاهيم بشكل سلس، مع الحفاظ على الترابط الدلالي بين كل فكرة والأخرى، هذا الربط الدقيق يعزز فهم الغايات القرآنية ويمنح الآيات حضوراً دلاليّاً واضحاً في ذهن المتلقي، فيزيل أي إبهام قد ينشأ عن التنقل بين الموضوعات المختلفة، ويبرز التدرج المنطقي للمعاني بحيث يمكن للقارئ أن يتتبع الصلة بين التحذير والوعيد، وبين بيان الجزاء والتأكيد على قدرة الله، وصولاً إلى التأصيل العقدي للبعث والنشور. بذلك، يصبح الحبك ليس مجرد أسلوب جمالي بل وسيلة معرفية تمكّن النص من تحقيق غايته التواصلية والعقائدية بفعالية عالية.

3.2. القصد أو المقصدية

يعد القصد المعيار الثالث من المعايير النصية فهو معيار مهم من أجل التماسك النصي، فالقصد هو "الذي يقع به القول على وجه دون وجه فيكون معنى الكلام ما تعلق به القصد"³² وقيل أيضًا إن القصد "التعبير عن هدف النص أو تضمن موقف منشئ النص باعتقاده إن مجموعة الصور والأحداث اللغوية التي قصد بها أن تكون نصًا يتمتع بالسبك والالتحام".³³ والمقاصد قسمان "المقاصد المباشرة، وهي المقاصد التي يصرح بها المتكلم مباشرة من خلال ألفاظه، أو من خلال ظاهر النص، والمقاصد غير مباشرة، وهي المقاصد الضمنية التي لا يصرح بها المتكلم، ولا يكشف عنها المتكلم صراحة، ولكنها تكون متضمنة في معنى النص".³⁴

القصدية في سورة القيامة تتجلى بوضوح في نية النص القرآني إرشاد الإنسان إلى حقيقة يوم القيامة، وتحريك وعيه لمخاطر الغفلة والابتعاد عن الحق، وهي نية تتجاوز مجرد الإخبار لتصل إلى التأثير النفسي والعقلي على المتلقي، بحيث يشعر بالمسؤولية الفردية، ويستشعر وزن أفعاله في الدنيا، وتوضح السورة هذه القصدية من خلال تصوير مشاهد القيامة المتسلسلة، وانتقال الإنسان من حال الغفلة إلى إدراك الحقيقة، ووعيه بالعقاب، والثواب ما يجعل القارئ أو المستمع يختبر تجربة معرفية، وعاطفية متكاملة ترتبط بعمق بالغايات الدينية، والتربوية للنص كما أن القصدية تظهر في تكرار القسم باليوم العظيم والربط بين أهوال القيامة، وأفعال الإنسان في الدنيا ما يعزز الهدف التعليمي، والتربوي للنص، ويدفع المتلقي للتفكير والتدبر

بالإضافة إلى ذلك، القصدية في السورة ترتبط بإيصال الرسالة القرآنية بطريقة تضمن الفهم العميق والتحريك النفسي نحو التوبة والإيمان، فتسلسل الآيات وتنظيمها يهدف إلى إبراز البنية الكبرى وهي قدرة الله على البعث والنشور وضرورة حساب الإنسان على أفعاله، كما أن استخدام الصور التصويرية والتكرار، والتباين بين حال الكافر والمؤمن يعمق أثر النص على المتلقي، ويحقق الهدف التربوي، والوعظي للنص، وتصبح القصدية هنا ليست مجرد نية مؤلفية بل استراتيجية متكاملة لإيصال الرسالة بشكل مؤثر ومستمر حتى يترسخ المعنى في ذهن المتلقي ويصبح له أثر في سلوكه وفهمه للدين والحياة.

³² أبو هلال العسكري، *الفروق اللغوية* (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر، 1992)، 33.

³³ البجيرى، *علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات*، 146.

³⁴ مصطفى اسماعيل خليل، *القصدية في سورة الفتح* (العراق: مجلة الجامعة العراقية، 2023)، 220.

يمكن القول إن معيار السبك في سورة القيامة أسهم بشكل واضح في تحقيق القيمة القصديّة من خلال الروابط اللغوية التي نسجت بين الآيات والعبارات، فجعلت المعاني مترابطة ومتصلة ببعضها، فتتسلسل مشاهد القيامة بشكل منطقي، بحيث ينتقل المتلقي من تصوير حال الإنسان في الدنيا إلى تصوير أهوال الآخرة، ثم إلى الجزاء والعقاب، فتبدو الرسالة القرآنية متكاملة وهادفة، ويصبح الهدف من النص توعية الإنسان وحثه على التدبر والإيمان محسوساً ومؤثراً في النفس، أما الحبكة فقد ساهم في إثراء هذه القيمة القصديّة من خلال الترابط الدلالي العميق بين أجزاء النص، إذ جعل كل فكرة تتبع الأخرى بشكل منطقي ومعنوي، فالتفصيل بعد الإجمال لم تأت عشوائية، بل جاء داعماً للمعنى الكلي للنص، ووضحت مقاصده المباشرة وغير المباشرة، فمثلاً تصوير جزاء الكافرين مع توضيح أهوال القيامة يحقق التوجيه التربوي للنص، ويزيد من إدراك المتلقي لخطورة الغفلة، ويمنحه فرصة للتفكير، والتدبر في عواقب أفعاله، وهذا الترابط بين السبك والحبكة جعل السورة وحدة نصية متماسكة تضمن وصول المقصد الإلهي بشكل واضح، وفعال للمتلقي بحيث تتحقق القيمة القصديّة للنص في ذهنه وقلبه.

4.2. المقبولة

يعد معيار المقبولة من المعايير المهمة في المعايير النصية، وتركز المقبولة بشكل مباشر على المتلقي، ما يؤكد أن النص متناسق، ومتناسك بالنسبة له، فالمقبولة "تضمن موقف مستقبل النص إزاء كون صورة ما من صور اللغة ينبغي لها أن تكون مقبولة من حيث نص ذو سبك والتحام"³⁵، والمقبولة تتفاوت من شخص إلى آخر حسب خلفيته الثقافية. "وعليه يلحظ إن المقبولة تتعلق بثلاثة أمور هي: ارتباط الهدف بالمتلقي، وكون النص مسبوفاً نحوياً ومحبوفاً دلالياً، وتفسير الرسالة بتضمينها شيئاً له صلة بالمتلقي، ومن معايير القبول: احتواء النص على مقدمات سياقية تعين المتلقي على الفهم والتأويل، معرفة المتلقي بنوع النص، ومنتجه، ووضوح المضمون العام للنص (البنية الكبرى)، وأهمية النص بالنسبة للمتلقي"³⁶.

لقد أسهمت المعايير النصية في سورة القيامة في تحقيق القيمة النصية لمعيار القبول من خلال صياغة خطاب قرآني متين، ومترابط، تتداخل فيه المعاني، والصور، والمشاهد، بطريقة تجعل القارئ أو السامع يعيش أجواء

³⁵ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 104-103.

³⁶ عبد القادر، المعايير النصية في وثيقة مكة المكرمة دراسة لسانية نصية، 491-490.

السورة منذ افتتاحها بالقسم المهيّب إلى ختامها بالتذكير بقدرة الله على البعث، حيث تتتابع الآيات بانسجام تام، يجعل الانتقال بين الأفكار سلساً ومؤثراً، وتتكامل البنية العامة للسورة مع مقاصدها الكبرى، بما يزيل أي فجوة قد تشتت ذهن المتلقي، فتظل الرسالة واضحة، وقريبة من عقله، وقلبه، كما أن السياق القرآني بما فيه من قوة التصوير، وعمق المعنى، وأسلوب الإيقاع الصوتي يسهم في شد انتباه المتلقي، وربط النص بخبراته ومشاعره، مما يجعله متفاعلاً مع الرسالة مقتنعاً بها، ومستعداً لتقبلها، والتأثر بها، فمن حيث البنية، والأسلوب، فإن سورة القيامة تحمل من عناصر القوة البلاغية، والوضوح والتأثير، ما يجعلها مؤهلة؛ لأن تكون مقبولة عند كل من يتلقى الخطاب بصفاء نية واستعداد للتأمل، لكن من الناحية الواقعية لم يتقبلها جميع الناس على مر التاريخ، فالمؤمنون تلقوها بالقبول، والتصديق لما وجدوا فيها من دلائل الحق ومظاهر القدرة الإلهية، أما الكافرون، والمعاندون، فقد رفضوها إما عناداً أو جحوداً أو تمسكاً بمعتقداتهم السابقة، وهذا أمر طبيعي في الخطاب القرآني، إذ إن درجة القبول ترتبط بمدى استعداد المتلقي النفسي، والعقلي لتلقي الرسالة، وليس بجودة النص نفسه.

5.2. الإعلامية

الإعلامية هي مقدار المعلومات الجديدة التي يحملها النص مقارنة بما هو متوقع أو معروف مسبقاً عند المتلقي. فالنص الجيد لا يكون مجرد إعادة لما يعرفه القارئ أو المستمع، ولا يكون غامضاً لدرجة يصعب فهمه، بل يوازن بين المؤلف والجديد بحيث يحافظ على اهتمام المتلقي ويحقق هدف التواصل، فالإعلامية تهتم بنوعية المعلومات داخل الخطاب أو النص، "فهي تتعلق بجدة النص أي توقع المعلومات الواردة فيه أو عدم توقعها"³⁷ فالشخص المرسل أو المنجز يجب عليه أن يفهم المخاطب أو المستقبل أن النص يحتوي على أمر مستجد، "فالإعلامية تتعلق بإمكانية توقع المعلومات الواردة في النص، أو عدم توقعها على سبيل الجدة، ولهذا يشير احتمال وروده في موقع معين بالمقارنة بالعناصر الأخرى في النص نفسه، وكلما بعد احتمال ورود بعض العناصر ارتفع مستوى الكفاءة الإعلامية"³⁸، والإعلامية إما أن تتجلى بمعناها العام أي أن النص يخبر المتلقي خبر معين، أو الإعلامية بمعنى الجدة دون التوقع، ويأتي هذا عندما يكون النص نصاً ابداعياً ويخالف الواقع ويأتي هذا في جميع النصوص الأدبية، أو الإعلامية بقصد الدعاية

³⁷ البحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، 146.

³⁸ عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، 86.

تكون إما لموافقة أو رفض شيء معين ويكون بالنشر والشعر.³⁹

القيمة النصية لمعيار الإعلامية في سورة القيامة تتجلى في قدرة السورة على تقديم معلومات جديدة ومفاجئة للمتلقي، لا تكتفي بالتذكير بما يعرفه الإنسان عن الحياة والموت بل تضيف له رؤى وتفاصيل عن القيامة ويوم الحساب، وهذا يخلق شعوراً بالإنارة والانتباه عند القارئ أو المستمع، فنوازن السورة بين المألوف والجديد يجعلها نصاً جذاباً، الإنسان يعرف مسبقاً أن هناك جزاء، وعقاب، ولكن السورة تعرض هذه الحقيقة من خلال صور مذهشة، ومفاجئة مثل جمع الشمس، والقمر، وخسف القمر، وانهيار الإنسان أمام هذه المشاهد، وهذه الصور تحقق مستوى عالٍ من الإعلامية؛ لأنها تفاجئ المتلقي وتجعله يدرك حقيقة الحدث بطريقة حسية وذهنية، فالإعلامية في السورة لا تقتصر على سرد الحقائق بل تشمل أيضاً الجانب الإبداعي والتفصيلي في الوصف، فالآيات تعرض مراحل خلق الإنسان لتأكيد قدرة الله على البعث وهي معلومات قد تكون معروفة جزئياً، ولكن تقديمها بهذا التتابع التفصيلي يجعلها جديدة ومؤثرة على المتلقي وهذا يضمن تفعيل التواصل بين النص والمتلقي ويحفز التفكير والتدبر، فالإعلامية في سورة القيامة تعمل على توجيه المتلقي نحو التأمل، والفهم فهي لا تقدم المعلومات فقط، بل تدفع الإنسان للتفاعل معها داخلياً، والتفكير في جزاء الأعمال، وحقيقة الحياة بعد الموت، وهذا يجعل النص ليس مجرد أخبار، بل تجربة معرفية، وعاطفية متكاملة تزيد من قيمته النصية، وتجعل المتلقي يعيش الحدث ذهنيًا ووجدانيًا.

6.2. الموقفية أو رعاية الموقف

الموقفية تتأزر مع المناسبة التي أنشئ من أجلها الخطاب، أو النص، وتقابل الموقفية في السور القرآنية بمناسبة السورة، فالموقفية تعني "مجموع العوامل التي تجعل نصاً ما ذا ارتباط وثيق بالموقف الاتصالي؛ لأن معنى النص واستعماله يتحدد من خلال الموقف"⁴⁰ فهي تحتوي على الدوافع التي تجعل النص ملتحم بموقف رائج يمكن استرداده، "ينبغي للنص أن يتصل بموقف يكون فيه، وتتفاعل فيه مجموعة من المراكز والتوقعات والمعارف وهذه البيئة الشاسعة تسمى سياق الموقف"،⁴¹ فعلماء النص يشددون على أن نأخذ في الحسبان البعد السياقي للخطاب، أو النص؛ وذلك لأن المتكلم

³⁹ ينظر فرج، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، 86-66.

⁴⁰ فولفجانج هاينه مان، وفيهفجر ديتر، مدخل إلى علم لغة النص، 81.

⁴¹ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 106.

يحيوي رسالة معينة يريد أن يوصلها للمتلقي عن طريق النص، وهذه الرسالة لا تتم إلا في وضع خاص فيجب أن يكون المقام مناسب للسياق الذي يرد فيه.⁴²

ف نجد فكرة رعاية الموقف في سورة القيامة حاضرة في كثير من البنيات الصغرى والكبرى، في آية (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) هذه الآية نزلت في موقف معين عندما كان النبي ﷺ يُسارع في ترديد الوحي مع جبريل عليه السلام خوفاً من نسيانه عن ابن عباس في قوله: " {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ}، قال: كان رسول الله ﷺ إذا نزل جبريل بالوحي، وكان مما يحرك به لسانه وشفثيه فيشتد عليه، وكان يُعْرِفُ منه، فأنزل الله الآية التي في {لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ}: {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ} (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ قال: علينا أن نجعله في صدرك، وقرآنه {فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ} فإذا أنزلناه فاستمع، {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ}، علينا أن نبينه بلسانك قال: فكان إذا أتاه جبريل أطرق فإذا ذهب قرأه كما وعده الله".⁴³

وفي آية (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ) كان لها موقف معين نزلت فيه هذه الآية، نزلت هذه الآية في عدي بن ربيعة وذلك أنه أتى النبي ﷺ فقال: "حدثني عن يوم القيامة متى يكون وكيف يكون أمرها وحالها؟ فأخبره النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، فقال: لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك يا محمد ولم أؤمن به، أو يجمع الله هذه العظام، فأنزل الله تعالى هذه الآية"،⁴⁴ كان بإمكان الله أن ينزل القرآن كله على النبي ﷺ دفعة واحدة، لكنه أنزله تدريجياً بحسب المواقف والأحداث، كي يكون لكل آية صدى في قلب المستمع، ولكل رسالة وقعها المناسب على حاله وسياقه، فتتحقق الحكمة والرشاد في كل موقف، فالنزول في سياق معين يضمن أن الآيات تتوافق مع الحالة النفسية والأخلاقية للمتلقين، سواء كانوا مؤمنين يحتاجون إلى التشجيع، أو مكذبين يحتاجون إلى التحذير، فتصبح الرسالة أكثر تأثيراً ووضوحاً.

7.2. التناص

التناص هو تعالق النصوص، أو تداخل النصوص مع بعضها البعض، وهذا المصطلح حديث التسمية فقد عُرف التناص عند العرب بمصطلح الاقتباس، فالتناص "عملية استبدال من نصوص أخرى مما يجعل بعضها يقوم بتحديد

⁴² الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، 97.

⁴³ محمد عبد الله الأعظمي، الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب على أبواب الفقه (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2016)، 247.

⁴⁴ علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، أسباب نزول القرآن (الدمام: دار الإصلاح للنشر، 1996)، 488.

البعض الآخر ونقضه⁴⁵ ويُقصد بذلك أن يقيم النص علاقات مع نصوص أخرى سابقة أو معاصرة له، بحيث يتعرّف القارئ أثناء القراءة إلى أصداء تلك النصوص وإشاراتهما، فيستحضرها ويُدرك الصلات القائمة بينها وبين النص الحاضر، فالتناسق عُدٌّ من الشروط الأساسية لنجاح عملية التواصل وهو أحد المعايير المهمة ضمن معايير النص.

من أهم أنواع التناسق: "التناسق المباشر، كالتناسق الديني؛ أي تداخل نصوص دينية مختارة عن طريق الاقتباس، أو التضمين من القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، والتناسق التاريخي؛ أي تداخل نصوص تاريخية مختارة ومتنقاة مع النص الأصلي، والتناسق الأدبي؛ أي تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة، وحديثة شعراً ونثراً مع النص الأصلي، أما التناسق غير المباشر فيكون عبر تناسق الأفكار والمعاني، وتعلق بالفكرة، أو باللغة، وتناسق اللغة، والأسلوب، ويقصد بها تأثير منتج النص باللغة، أو الأساليب التي تأثر بها منتج النص".⁴⁶

إن التناسق في القرآن الكريم ليس اقتباساً من نصوص أخرى، غالباً ما يُساء فهم مصطلح التناسق عند الحديث عن القرآن الكريم، فيظن البعض أن التناسق يعني أن القرآن مقتبس من كتب سابقة أو أدب سابق، وهذا تصور بعيد كل البعد عن الحقيقة ومنافٍ لعظمة القرآن وخصوصيته، الحقيقة أن التناسق في القرآن يتعلق بطريقة فريدة في الربط بين الآيات وبعضها، أو بين السور، بحيث يظهر التشابه أو الإشارة إلى موضوع سبق ذكره، دون أن يكون هناك اقتباس أو نسخ من نص خارجي، يمكن ملاحظة التناسق الداخلي في القرآن بوضوح عند دراسة القصص أو الأحكام التي تتكرر في أكثر من موضع، على سبيل المثال، قصص الأنبياء مثل قصة سيدنا موسى مع فرعون أو قصة سيدنا يوسف، تتكرر في سور مختلفة مع اختلاف بعض التفاصيل أو التركيز على جانب معين من القصة. هذا التكرار ليس نسخاً، بل إعادة عرض بُنية الموضوع بطريقة تعزز المعنى، وتخدم السياق القرآني لكل سورة على حدة، كما أن بعض الآيات تحمل تشابهاً في الأسلوب أو البناء أو الصور البلاغية، وهو جزء من التناسق الداخلي للقرآن. هذا التشابه يعكس حرص النص على التوجيه والتعليم بطريقة متماسكة، ويتيح للقارئ أو السامع إدراك الروابط بين موضوعات مختلفة، وفهم المعاني العميقة بطريقة تدريجية، "فإن القرآن

⁴⁵ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، 212.

⁴⁶ عبد القادر، المعايير النصية في وثيقة مكة المكرمة دراسة لسانية نصية، 495.

يفسر بعضه بعضاً وهذا القول مبني على النظرة إلى القرآن على أنه كالكلمة الواحدة، ومن ثم لا ينبغي تفسير الآية والوقوف على المراد منها بمعزل عن سياقها أو بمعزل عن النص القرآني كله بل ينبغي معرفة المراد من الآية في ضوء آيات أخرى توضحها وتزيل ابهامها أو تفصيل مجملها".⁴⁷

من نماذج التناص في سورة القيامة في الآية الأولى (لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) فتناصت مع سورة الفارعة (الْفَارَعَةُ (1) مَا الْفَارَعَةُ) وكذلك تناصت مع سورة البروج (وَشَاهِدِ وَمَشْهُودٍ) إذ أن المشهود هو يوم القيامة في العديد من التفسيرات وكذلك تناصت مع سورة الحاقة في قوله عز وجل (لِحَاقَةِ (1) مَا الْحَاقَةُ (2) وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْحَاقَةُ)، وكذلك في آية (يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ) تناصت مع سورة الزلزلة في آية (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) وفي آية (بَلْ تُحِثُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ) تناصت مع سورة الأعلى (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى)، فالتناص في هذه الآيات جميعها تناص غير مباشر؛ لأن التناص تم بالمعنى، فالتناص في الأمثلة السابقة عبارة عن تناص لفظي من سور أخرى، فهذا النوع من التناص يخدم نحو النص حتى لو كان عبارة عن اقتباس غير مباشر، ولكن التناص الذي يخدم نحو النص بصورة أوفى، ويحقق نفعاً أوسع هو الذي يكون علاقة تربط أجزاء النص بعضها ببعض، وتجعله مترابطاً ظاهرياً، ودلالياً، كأن يفسر النص بعض جملة في نفس النص، أو أن يجيب النص على سؤال يتم طرحه داخل النص، أو أن يوضح جمل غامضة تم ذكرها داخل النص، وهذا هو التناص الذي يخدم نحو النص، وهذا ما يفسر عبارة أن القرآن يفسر بعضه بعضاً.

ومن أشكال التناص الذي يسعى إليه نحو النص عندما بدأ الله تعالى بالقسم بيوم القيامة، والنفس اللوامة ثم انتقل تدريجياً إلى سؤال الإنسان (أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه)، فلم يترك السؤال بلا إجابة، ولم يتركه غامضاً، فجاءت الإجابة بعده مباشرة (بلى قادرين)، ولو لم يأتي جواب السؤال لوضع الإنسان، أو القارئ في شك، وغموض فجاء الجواب ليزيل هذا الغموض، ومن النماذج الأخرى على التناص في السورة السؤال في آخر السورة (أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) في الحقيقة أن هذا السؤال لم يترك بلا إجابة، ولم يأتي هذا السؤال إلا بعد أن عدد مراحل خلق الإنسان، وعرف القارئ، أو الإنسان مدى قدرة الله تعالى، وكيف يخلق الإنسان من العدم، ثم ينمو شيئاً فشيئاً، فبعد أن عرف الإنسان على هذه القدرات، جاء

⁴⁷ أحمد عبد الراضي، المعايير النصية في القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2011)، 185.

بالسؤال الاستنكاري، وليس استفهامي، وبذلك يكون قد فسر موضع السؤال بالنهاية بالآيات السابقة، فيكون التناص خدماً للنص وفسر القرآن بالقرآن.

الخاتمة

تؤكد الدراسة أن القرآن الكريم يظل المرجع الأسمى في البلاغة والتنظيم النصي، وأن سورة القيامة تمثل محطة أساسية لفهم آليات التماسك والانسجام في النص القرآني، بما يفتح أفقاً جديدة أمام الباحثين في الدراسات القرآنية واللسانية، ويبرهن على أن النص القرآني قادر على الجمع بين عمق التراث وفعالية المناهج الحديثة في آن واحد.

خلصت الدراسة إلى أن سورة القيامة تمثل نموذجاً متكاملًا للتماسك النصي والانسجام الداخلي في القرآن الكريم، حيث أظهرت المعايير النصية السبعة مدى دقة البنية القرآنية وقدرتها على الربط بين الآيات في شبكة متناسقة من الإحالات والحذف والاستبدال والتكرار والربط السياقي. وقد بينت النتائج أن السورة لا تُبنى على تراكم عشوائي للأفكار، بل على ترتيب محكم يحقق القصدية ويوجه المتلقي نحو الرسالة الأساسية المتمثلة في مشاهد القيامة ومصير الإنسان وحساب الأعمال.

أبرزت الدراسة أن الأدوات النصية في السورة لا تعمل فقط على المستوى البلاغي، بل تؤدي دوراً إعلامياً ومعرفياً، إذ تقدم المعاني بصورة تدريجية متوازنة تجمع بين الإثارة والتوضيح، مما يعزز التأثير النفسي والعقلي على القارئ. وقد تبين أن انسجام النص القرآني مع المعايير النصية الحديثة، رغم أنها وُضعت أصلاً لتحليل النصوص الأدبية والعلمية المعاصرة، يكشف عن إعجاز القرآن الكريم في بنيته العميقة وقدرته على استيعاب أدوات التحليل الحديثة دون الحاجة إلى تكييف أو تحريف.

المصادر والمراجع

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. ط1. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 2000.
- أبو خرمه، عمر. نحو النص نقد النظرية وبناء أخرى. ط2. الأردن: عالم الكتب الحديث، 2004.
- الأعظمي، محمد عبد الله. الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب على أبواب الفقه. ط1. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2016.
- بحيري، سعيد. اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النصوص. ط1. جدة: مجلة النادي الأدبي الثقافي، 2000.
- بحيري، سعيد. علم لغة النص: نحو آفاق جديدة. ط1. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2007.
- براون، ويول. تحليل الخطاب. ترجمة محمد لطفي، منير التريكي. الرياض: النشر العلمي والمطابع، 1997.
- بحيري، سعيد. علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات. ط1. الجيزة: الشركة المصرية العالمية للكتب، 1997.
- خطابي، محمد. لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص. ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.
- خليل، مصطفى. "القصدية في سورة الفتح". مج1، ع64. العراق: مجلة الجامعة العراقية، 2023، (219-225).
- دي بوجراند، روبرت. دروس في اللسانيات العامة. ط1. ترجمة: صالح الفرماذي، محمد الشاوش، محمد عجينة. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1985.
- الرياح، زيد بن عبد الله. "التماسك النصي في جزء عم". رسالة دكتوراة، جامعة اليرموك، 1440هـ/2018م.
- الزناد، الأزهر. نسيج النص. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.
- سلمان، عزمي. لسانيات النص وتحليل الخطاب النشأة والتطور. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2020.

الشكري، محمد ياسين. "الحبك وأثره في أداء المعنى سورة الواقعة اختياراً". مج 45، ع 3. البصرة: مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، 2020، (148-129).

الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه. ط 1. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

عبد الراضي، أحمد. المعايير النصية في القرآن الكريم. ط 1. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2011.

عبد القادر، بدر. "معايير النصية في وثيقة مكة المكرمة" دراسة لسانية نصية". مج 29، ع 5. المملكة العربية السعودية: مجلة جامعة الملك عبد العزيز للآداب والعلوم الإنسانية، 2021، (469 - 508).

عبد المجيد، جميل. البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية. ط 1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

العسكري، أبو هلال. الفروق اللغوية. ط 1. القاهرة: دار العلم والثقافة، 1992.

عفيفي، أحمد. نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي. ط 1. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2001.

عكاشة، محمود. تحليل النص دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي. ط 1. الرياض: مكتبة الرشد للنشر، 2014.

عوض، يوسف أنور. علم النص ونظرية الترجمة. ط 1. مكة المكرمة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1410هـ/1989م.

فإن دايك، تيون. النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني. المغرب: إفريقيا الشرق للنشر، 2000.

فرج، حسام. نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص الثري. ط 1. مصر: مكتبة الآداب، 2007.

فضل، صلاح. بلاغة الخطاب وعلم النص. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992.

مداس، أحمد. لسانيات النص نحو منهج تحليل الخطاب الشعري. ط 2. إربد: عالم الكتب الحديث، 2009.

- مفتاح، محمد. تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص. ط2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.
- نوفل، يسري. المعايير النصية في السور القرآنية دراسة تطبيقية مقارنة. ط1. القاهرة: دار النابغة للنشر والتوزيع، 2014.
- النيسايوري، علي بن أحمد. أسباب نزول القرآن. ط2. تحقيق: عصام حميدان. الدمام: دار الإصلاح للنشر، 1992.
- هاينه مان، فولفجانج، وفيهفجر ديتير. مدخل إلى علم لغة النص. ترجمة: سعيد البحيري. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2004.
- واورزنيك، زتسيسلاف. مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص. ط1. ترجمة: سعيد البحيري. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، 2003.

Bibliyografya / References

- Abdülkâdir, Bedr. "Me'âyîrû'n-nassiyye fî (Vesîkati Mekketi'l-Mukerreme) dirâsetün lisâniyyetün nassiyye". *Mecelletü Câmî'ati'l-Melik Abdilazîz li'l-âdâbi ve'l-'ulûmi'l-insâniyye* 29/5 (2021), 469-508.
- Abdûlmecîd, Cemîl. *el-Bedî' beyne'l-belâgati'l-'arabiyyeti ve'l-lisâniyyâti'n-nassiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1. Basım, 1998.
- Abdürîrâdî, Ahmed. *el-Me'âyîrû'n-nassiyyetü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2011.
- Afîfî, Ahmed. *Nahvü'n-nass ittîcâhun cedîdün fî'd-dersi'n-nahvî*. Kahire: Mektebetü Zehrâ'i's-Şark, 1. Basım, 2001.
- Avad, Yusuf Envâr. *İlmü'n-nass ve nazariyyetü't-terceme*. Mekke-i Mukerreme: Dârü's-Sekâfeti li'n-neşri ve't-tevzî', 1. Basım, 1989.
- Bahîrî, Saîd. *İlmü luğati'n-nass: el-Mefâhimü ve'l-itticâhât*. el-Cîze: eş-Şerîketü'l-Misriyyetü'l-Âlemiyetü li'l-Kütüb, 1. Basım, 1997.
- Bahîrî, Saîd. *İlmü luğati'n-nass: Nahve âfâkın cedîde*. Kahire: Mektebetü Zehrâ'i's-Şark, 1. Basım, 2007.
- Bahîrî, Saîd. *İtticâhâtün luğaviyyetün mu'âsiratün fî tahlîli'n-nusûs*. Cidde: Mecelletü'n-Nâdi'l-Edebiyyi's-Sekâfî, 1. Basım, 2000.

- Brown, G – Yule, G. *Tahlîlü'l-hitâb*. çev. Muhammed Lutfî - Münîr et-Tarkî. Riyad: en-Neşrû'l-İlmî ve'l-Metâbi', 1997.
- De Beaugrande, Robert. *Durûsün fi'l-lisâniyyâti'l-'âmme*. çev. Sâlih el-Fermâdî - Muhammed eş-Şâvûş - Muhammed Acîne. Trablus: ed-Dârü'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1. Basım, 1985.
- Ebü Hurme, Ömer. *Nahvü'n-nass nakdû'n-nazariyye ve binâ'ü uhrâ*. Ürdün: Âlemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2. Basım, 2004.
- el-A'zamî, Muhammed Abdullah. *el-Câmi'u'l-kâmil fi'l-hadîsi's-sahîhi's-şâ-milî'l-murettebi'alâ ebvâbi'l-fikh*. Riyad: Dârü's-Selâm li'n-neşri ve't-tev-zî', 1. Basım, 2016.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kahire: Dârü'l-İlmî ve's-Sekâfe, 1. Basım, 1992.
- en-Nîsâbü'rî, Ali b. Ahmed. *Esbâbü nuzûli'l-Kur'ân*. nşr. Îsâm Humeydân. Dammam: Dârü'l-İslâh li'n-neşr, 2. Basım, 1992.
- er-Rabbâh, Zeyd b. Abdullah. *et-Temâsükü'n-nassî fi Cüz'i 'Amme*. Câmi'a-tü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2018.
- es-Sabîhî, Muhammed el-Ahdar. *Medhalün ilâ 'ilmi'n-nass ve mecâlâtı tatbî-kihî*. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyyetü li'l-'Ulûmî Nâşirûn, 1. Basım, 2008.
- eş-Şükrî, Muhammed Yâsîn. "el-Habku ve eseruhû fi edâ'i'l-ma'nâ Sûre-tü'l-Vâkı'ati ihtiyâran". *Mecelletü Ebhâsi'l-Basrati li'l-'ulûmî'l-insâniyye* 45/3 (2020), 129-148.
- ez-Zennâd, el-Ezher. *Nesîcü'n-nass*. ed-Dârü'l-Beyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1. Basım, 1993.
- Fadl, Salâh. *Belâgatü'l-hitâb ve 'ilmü'n-nass*. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûni ve'l-Âdâb, 1992.
- Ferec, Husâm. *Nazariyyetü 'ilmi'n-nass ru'yetün menheciyyetün fi binâ'i'n-nassi'n-nesrî*. Mısır: Mektebetü'l-Âdâb, 1. Basım, 2007.
- Halîl, Mustafa. "el-Kasdiyyetü fi Sûreti'l-Feth". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İrâ-kıyye* 1/64 (2023), 219-225.
- Hattâbî, Muhammed. *Lisâniyyâtü'n-nass medhalün ilâ insicâmi'n-nass*. Bey-rut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1. Basım, 1991.

- Heinemann, Wolfgang - Viehweger, Dieter. *Medhalün ilâ 'ilmi luğati'n-nass*. çev. Saïd Buhayrî. Kahire: Mektebetü Zehrâ'î's-Şark, 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail bin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 2000.
- Meddâs ,Ahmed. *Lisâniyyâtü'n-nass nahve menheci tahlili'l-hitâbi's-şi'ri*. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2. Basım, 2009.
- Miftâh, Muhammed. *Tahlilü'l-hitâbi's-şi'ri istirâtîciyyetü't-tenâss*. ed-Dârü'l-Beyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2. Basım, 1986.
- Nevfel, Yusrî. *el-Me'âyîrü'n-nassiyyetü fi's-suveri'l-Kur'âniyyeti dirâsetün tatbikiyyetün mukârene*. Kahire: Dârü'n-Nâbiğa li'n-neşri ve't-tevzî', 1. Basım, 2014.
- Selmân, Azmî. *Lisâniyyâtü'n-nass ve tahlilü'l-hitâbi'n-neş'etü ve't-tetavvur*. Amman: Dâru Kunûzi'l-Ma'rifeti li'n-neşri ve't-tevzî', 1. Basım, 2020.
- Ukâşe, Mahmûd. *Tahlilü'n-nass dirâsetü'r-revâbitü'n-nassiyyeti fi dav'i 'ilmi'l-luğati'n-nassî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-neşr, 1. Basım, 2014.
- Van Dijk, Teun A. *en-Nass ve's-siyâk istiksâ'ü'l-bahsi fi'l-hitâbi'd-delâli ve't-tedâvülî*. çev. Abdülkâdir Kanînî. Fas: İfrîkiyâ eş-Şark li'n-neşr, 2000.
- Wawrzyniak, Zdzisław. *Medhalün ilâ 'ilmi'n-nass müşkilâtü binâ'i'n-nass*. çev. Saïd Bahîrî. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr li'n-neşr, 1. Basım, 2003.

KUR'AN'DA İTNÂB: ANLAMSAL İŞLEVLERİ VE BAĞLAMSAL TUTARLILIĞIN SAĞLANMASINDAKİ ROLÜ

ITNÂB IN THE QUR'AN: SEMANTIC FUNCTIONS OF RHETORICAL ELABORATION AND ITS ROLE IN CONTEXTUAL COHESION

DR. ÖĞR. ÜYESİ (ASST. PROF. DR) **MÜNCİD EBUBEKİR***
KATAR ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
(QATAR UNIVERSITY, COLLEGE OF SHARIA AND ISLAMIC STUDIES)

ÖZ Bu çalışma, daha önce ortaya konmamış bir hakikati tesis etmeyi ya da belâgat ilminde yeni bir kaide üretmeyi amaçlamamaktadır. Hedefi, klasik belâgat literatüründe yerleşik bilgileri işlevsel biçimde kullanarak Kur'an metninden özgün anlam katmanları ortaya çıkarmaktır. Çalışma, harflerin, kelimelerin ve cümlelerin dokusu içinde saklı ince belâgat maksatlarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Araştırma, önceden benimsenmiş görüşlere uygun anlam üretme çabasına girmeden, metindeki itnâb örneklerini nesnel bir biçimde incelemektedir. İlk bakışta hazfin daha uygun görüldüğü bazı bağlamlarda zikrin tercih edilmesi, özellikle Fâtîha sûresinin sonundaki bedeller, Bakara sûresi 61. ayette İsrailoğullarının talep ettiği yiyeceğin "yerin bitirdiklerinden" şeklinde kayıtlanması gibi örnekler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda zikrin ve itnâbın, yerinde kullanıldığında aslında güçlü bir icâz işlevi gördüğü, buna karşılık icâzın da gerekli yerlerde yetersiz kalabileceği ortaya konulmuştur. Ayrıca çalışma, Bakara sûresindeki iddet ayetleri arasında nesih bulunmadığı görüşünü bazı merkezi lafızların varlığı üzerinden temellendirmekte, Şûrâ sûresinde kız ve erkek çocuklarının "hibe" fiiliyle ifade edilmesi, fiilin tekrarı ve bazı yerlerde mastar yerine mimli mastarın tercih edilmesi gibi hususları da itnâb çerçevesinde değerlendirmektedir. Sonuç olarak, zahiren hafızî mümkün görünen unsurların zikredilmesinin metin içi bağlamı pekiştirme, anlamı yönlendirme ve örtük gerekçeleri açığa çıkarma gibi önemli işlevler üstlendiği tespit edilmiştir. Zikir olgusu da hafız ve icâz kadar incelenmeyi hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İtnâb, Zikir, Hafız, Bağlamsal Tutarlılık, Delâletü'l-kayd, el-Ebdâ-lü'n-nahviyye.

ABSTRACT This study doesn't aim to establish a new rhetorical principle; rather, it seeks to employ established knowledge in Arabic rhetoric to explore Qur'anic significations related to the functions of itnâb, particularly in contexts where explicit mention appears despite the theoretical possibility of omission. It argues that such expressions serve precise semantic functions, including specification of meaning, restriction of interpretive possibilities, and reinforcement of contextual cohesion. The research examines a set of applied examples, including: the syntactic substitutions in the closing verse of al-Fâtîhah; the restriction applied to what Bani Israel requested in the verse "Go down to a *masir*; you shall have what you have asked for" (2:61); the question of abrogation between the two verses addressing the waiting period of a widow before marriage; and the various expressions of *hibah* in al-Shûrah, with an analysis of how increased morphological form—whether through added words or letters—affects semantic connotation. The study concludes that explicit mention, even where omission appears possible, fulfills rhetorical functions beyond formal elaboration by strengthening contextual coherence, clarifying subtle semantic distinctions, and guiding exegetical interpretation. The pattern of explicit mention warrants further investigation as a distinct stylistic phenomenon, just as much as brevity and ellipsis.

Keywords: Tafsir, Elaboration (*itnâb*), Mention, Ellipsis, Contextual Cohesion, Restrictive Meaning, Syntactic Substitutions.

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4950-909X>
dr.monjed78@gmail.com | <https://ror.org/00yhnba62>
Geliş/Received 13.02.2026 – Kabul/Accepted 30.06.2026

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

الإطناب في القرآن الكريم: وظائفه الدلالية ودوره في تحقيق الربط السياقي

الدكتور منجد أبو بكر
جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الملخص

لا تهدف هذه الدراسة إلى تقرير أصل بلاغي جديد، بل تسعى إلى توضيح المعارف المقررة في علوم البلاغة لاستكشاف دلالات قرآنية تتصل بوظائف الإطناب، ولا سيما في المواضع التي يظهر فيها الذكر مع إمكان الحذف. وتتجلى المشكلة في سؤال الإطناب الذي يبدو -في ظاهره- قابلاً للاختصار، غير أن تحليله يكشف عن وظائف دلالية دقيقة أرادت الدراسة سبر بعضها. وقد تناولت الدراسة جملة من النماذج التطبيقية بمنهجية انتقائية؛ رأت الدراسة أنها تعبر بصورة واضحة عن فكرة البحث ومشكلته، منها: الأبدال في خاتمة سورة الفاتحة، وتقييد المطلوب من بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿اهبطوا مصرًا فإن لكم ما سألتم﴾ [البقرة: 61]، ومسألة النسخ بين آيتي عدة الوفاة، وصيغ التعبير بالهبة في سورة الشورى، مع تحليل أثر زيادة المبنى -لفظاً أو حرفاً- في توجيه الدلالة، كل ذلك عبر دراسة تحليلية تستوعب الدرس النحوي والبلاغي واللغوي، لتخرج بعد ذلك باستنتاج إجابات للسؤال الرئيس. وقد خلصت الدراسة إلى أن ذكر ما قد يُظن قابلاً للحذف يؤدي وظيفة بلاغية تتجاوز مجرد الإطناب الشكلي، إذ يسهم في إحكام الربط بين عناصر السياق، وتعليل بعض الفروق الدلالية، وتوجيه الفهم التفسيري وتقييد الاحتمال.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الإطناب، الذكر، الحذف، الربط السياقي، دلالة القيد، الأبدال النحوية.

المدخل

إن ذكر الألفاظ المعبرة عن المعنى الذي يريد المتكلم نقله إلى المخاطب يُعدّ أمراً بديهيّاً في البنية اللغوية، إذ يمثل الآلية المادية لبناء الدوال اللفظية في مختلف اللغات. وتزايد الحاجة إلى هذه الدوال تبعاً لمقتضيات السياق؛ فالمتكلم قد يكتفي بالإيجاز حيث يؤدي الغرض، وقد يلجأ إلى التوسّع إذا استدعى المقام مزيد بيان، مستعيناً بروابط وأساليب متنوعة تصل الجمل بعضها ببعض. وتبرز هذه الظاهرة في العربية بوضوح عند تنويع المعجم، وتعدد البنى التركيبية، حيث تتجلى الروابط الاستهلالية والاستثنائية والعاطفية والتفسيرية والتعليلية وغيرها مما هو مقرر في الدرس البلاغي.

غير أن التحليل السياقي يُظهر أن الذكر في ذاته قد يؤدي وظيفة الربط، حتى وإن لم يكن من الأدوات البلاغية المصطلح عليها، وذلك من خلال إيراد ما يحتمل الحذف في مواضع أخرى، بما يحفظ تماسك البنية الدلالية والسياقية للنص ويمنع تفكك عناصره. وهذا الوجه - على أهميته - لم يُفرد له بحث مستقل في كتب البلاغة، على الرغم من توسّع بعض العلماء في بيان أغراض الذكر، مثل حسن حبنكة الميداني في تعداده لوجوهه¹ وفضل حسن عباس في تصنيفاته المتعلقة بذكر المسند والمسند إليه ومتعلقات الفعل². ومع ذلك، لم يُنصّ على وظيفة الربط السياقي بوصفها غرضاً مستقلاً كما تتناوله هذه الدراسة، أي: الربط بين عناصر السياق عبر الذكر عند غياب الرابط الظاهر.

وُلحظ في أسلوب الإطناب القرآني حضور هذه الوظيفة بصورة متكررة، حيث يأتي الذكر لتثبيت المعنى، وتقييد احتمالاته، وضبط أفق التلقي، ومنع التقديرات التي قد يفتحها الحذف. ويشير ذلك إلى أن الإطناب في النص القرآني ليس عنصراً زائداً، بل هو جزء من بنية الدلالة، يؤدي وظائف بيانية دقيقة تتعلق بإيضاح المعنى وتقييد الاحتمال وتوجيه الفهم. كما يكشف التحليل أن الذكر لما يبدو قابلاً للحذف يقيد المسار التأويلي في حدود المقصد النصي، دون فتح المجال لتعدد التقديرات.

وقد أفضت هذه الملاحظة إلى بروز عدد من الأسئلة البحثية المرتبطة بمواضع الإطناب في القرآن الكريم، وما تثيره من إشكالات تتصل بدلالة

¹ حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، 2013م)، 8/2.

² فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني (الأردن: دار الفرقان للنشر، 1997م)، 247.

الزيادة ووظائفها وطبيعة حضورها في السياق. وجاء هذا البحث محاولة لمعالجة بعض تلك الأسئلة، والكشف عن الأسس البلاغية التي تفسّر حضور الإطناب في مواضعه، وبيان أثره في توجيه الفهم التفسيري عبر منهجية انتقائية لبعض المواضيع القرآنية المعبرة عن الفكرة بشكل جيد، حيث ستم دراستها بمنهجية تحليلية بملاحظة الدرس اللغوي والنحوي والبلاغي، كي تتمكن من استنتاج الخلاصات المفيدة القادرة على الإجابة عن مشكلة البحث.

وتتمحور الدراسة حول السؤال الرئيس المتعلق بالأغراض البلاغية للإطناب وكيفية توظيفه في السياقات القرآنية لإنتاج دلالات منسجمة مع المقاصد الشرعية، ومدى إمكان الإفادة منه في تفسير بعض الأحكام أو رفع الإشكال الظاهري في بعض المواضع. ويتفرع عن هذا السؤال عدد من المسائل، من بينها: الإبدال النحوي في خاتمة الفاتحة، وتقييد الإنبات بالأرض في آية البقرة، وفهم النسخ في عدة الوفاة في ضوء الفوارق اللفظية، وإمكان عد زيادة المبنى وجهًا من وجوه الإطناب وكيفية توظيفه في التحليل البلاغي.

1- الإطناب، تاريخه وفلسفته

يحاول البحث عبر دراسة تطبيقية تحليلية لأسلوب الذكر لما حقه الحذف أن يتأمل فلسفة الحركة المعجمية اللغوية ثم التركيبية البيانية التي تجلت في مواضع الذكر أو الإطناب وتاريخ إشادة البلغاء به وتوظيفه، على اعتباره واحداً من أنماط الأسلوبية القرآنية التي أنتجت مساحات دلالية واسعة، فالمشهور والغالب في العربية أن البلاغة في الإيجاز، والذكر لما حقه الحذف ضرب من الإطناب الذي يغلب عليه الذم لدى أهل الفن، "فسيبيلُ المفحّم عند الشعراء والبكّي عند الخطباء والموجز من البلغاء خلافاً سبيل المسهب الثرثار والخطل المكثّر"،³ ولقد عاب معاوية بن أبي سفيان صحار بن عياش العبدى إطنابه الجواب لسؤاله: ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز. قال معاوية: وما الإيجاز؟ قال صحار: أن تجيب فلا تبطيء وأن تقول فلا تخطيء. فقال معاوية: أو كذلك تقول! قال صحار أقلني يا أمير المؤمنين، لا تبطيء ولا تخطيء.⁴ إلا إنهم متفقون أيضاً على جودته إن قضت الحاجة به ودعت الدواعي إليه، كالحيطة في الأمر وأمن اللبس، أو الزيادة في التقرير والإيضاح، أو التلذذ والتشويق، أو

³ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، تحقيق: المحامي فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، 1968م)، 22/1. بتصرف يسير.

⁴ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، *عيون الأخبار* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 188/2.

كحال المعلم مع طلابه والذي يتجلى في منهج النبي ﷺ وهو أفصح العرب فقد ثبت أنه كان يكرر كلامه، ويبطئ فيه، ويبسطه ويزيد السائل فوائد خارج مسألته، "وقال الخليل: يختصر الكتاب ليحفظ، ويبسط ليفهم. وقيل لأبي عمرو بن العلاء: هل كانت العرب تطيل؟ قال: نعم، كانت تطيل لسمع منها، وتوجز ليحفظ عنها. والاطناب إذا لم يكن منه بد إيجاز، وهو في المواعظ خاصة محمود، كما أن الإيجاز في الإفهام محمود ممدوح".⁵ وعليه فإن الاطناب في موضعه اللائق عظيم الفائدة، غزير النفع، ومتعدد الأغراض، وبالرغم من أهميته في مواطنه للدلالة على مقاصد المتكلمين ومطابقة حال المستهدين، الذي إن خلا منه الكلام إذ ذاك كان فهاهةً وعَيًّا، ومجانبا للرصف البليغ، والسبك الرصين، فإن دراسات السابقين خلت من الحديث عنه بما يناسب قدره وقيمته في فنون القول لدى اللسنين الفصحاء، أو شعر ونثر المُفْلِقِينَ البُلغاء، بل لقد أطبقت كلمة السابقين عند حديثهم في بلاغة الذكر والحذف كفن من فنون علم المعاني على التركيز على أسرار الحذف في الكلام البليغ ومقاصده، وهذا ما نجد شاهده في أعظم كتب البلاغة ومرجعها دلائل الإعجاز لشيخ البلاغيين وأستاذهم عبد القاهر الجرجاني، يقول في الحذف بما يؤكد أنه فن من فنون اللسانيات المعتمدة في العربية والتي تخالف المنطق الدارج في كثير من اللسانيات سواء، فلم يعرف الناس صمًا ناطقًا، ولا سكوتًا معبرًا حتى كشف الجرجاني عنه اللثام فقال: "هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر؛ فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين".⁶ دون أي مرور بقسيمه الذكر، حتى ولو كان للبهديات⁷ أو ما حقه الحذف، أو الفضول من الكلام في صنعة النحاة.

⁵ أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصنائع، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل (بيروت: المكتبة العنصرية، 1419هـ)، 59.

⁶ الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز (دار الفكر، 2008م)، 121.

⁷ كتب الدكتور فهد الرومي كتيبًا صغير الحجم بعنوان البهديات في القرآن الكريم صدر عن مكتبة التوبة في الرياض عام 1997م. وللتأكيد فالصواب أن نقول بدهي لا بديهي، قال ابن مالك: وَفَعَلِيَّ فِي فَعِيلَةٍ التَّزْمُ ... وَفَعَلِيَّ فِي فَعِيلَةٍ حُتْمُ
قال ابن عقيل: يقال في النسب إلى فعيلة فعلى بفتح عينه وحذف يائه إن لم يكن معتل العين ولا مضاعفا كما يأتي فتقول في حنيفة حنفي ويقال في النسب إلى فعيلة فعلى بحذف الياء إن لم يكن مضاعفا فتقول في جهينة جهني. انظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العجيلي الهمداني المصري، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد القاهرة: دار التراث، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، 1980م، 4/159.

لقد عظمَّ العرب أسلوب الحذف حتى عده ابن جني من شجاعة العربية؛ يقول: "باب في شجاعة العربية: اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف"⁸، وهو بهذا يؤكد على ذات المعنى الذي أشار إليه الجرجاني من القوة الكامنة في اللسان العربي حتى دون أن ينسب ببنت شفة، فهي كالفارس الشجاع يَهْبُهُ الخصومُ هيبَةً من صورته وقد وارى حد سيفه، وهلال قوسه، وانتخب سيويوه ما يشير لهذا المعنى لكن على طريقته في تطبيق الاسم على المسمى فأطلق عليها الاتساع في الكلام، في إيجاز عبقرى يناسب تعريف الإيجاز، وانتخابه لهذه التسمية عامر بالدلالة على ما ذكرنا، فالنفيس قليل، وكلام البليغ يتسع بالمعاني حين يُختصر بحكمة وفصاحة، قال سيويوه: "ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جد: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: 82)، إنما يريد: أهل القرية، فاختصر، وعَمِلَ الفعلُ في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا"⁹. كما أن الاتساع يدل على كثرة البدائل اللغوية الحاضرة في المعاجم العربية ليعبر المتكلم عن مراده، فلا يلزم أن يبقى على نمطية معجمية واحدة ليعبر عن البخل، فكثيرة هي التباديل المتاحة في الجذور اللغوية القادرة على التناوب وتبادل الأدوار لتحقيق مفهوم البخل أو بعض دراجته وصوره دون أن ينطق بالألفاظ المعجمية لمعنى البخل، فتنهض المختارات على أفراد أو تركيب متعدد الوجوه والتباديل هو أيضاً، لتعبر عن بعض الزوايا والاسقاطات التي يتغيها صاحب النص، ولا شك ففي الكثير من الشواهد خلاف في زوايا فهمها كذلك، فهذا السيرافي في شرحه للكتاب يقول باحتمال ألا يكون سؤال القرية توسعاً، وأنه يحتمل الحقيقة، فالنبي يمكنه أن يكلم الجدارَ والعيَر دون أن يتطرق المجاز لمعنى التكليم،¹⁰ وهو لا يمنع ظاهرة الاتساع عموماً، بل في هذا الشاهد على الخصوص، ووافق الجرجاني سيويوه في أن الوجه في الآية الاتساع على تقدير حذف المضاف، وأن المسؤول أهل القرية¹¹. وهو المصطلح الذي استحسسه الشافعي ووظفه في رسالته غير مرة،¹² ونقل البخاري في صحيحه عن مجاهد في باب سورة

⁸ ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.)، 360/2.

⁹ سيويوه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م)، 42/1، ولقد عبر بهذا المصطلح كثيراً جداً.

¹⁰ ينظر: السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، شرح الكتاب، تحقيق: أحمد مهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، 107/2.

¹¹ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 88.

¹² ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 42، 52، وإن كان مما يمكن اختلاف وجوه النظر في حقيقة مقصده

المؤمن (غافر): "قال مجاهد مجازها مجاز أوائل السور".¹³ يريد أن حروفها المقطعة اتساع وتؤول كما تؤول غيرها من المواضع، وفي رواية الفربري، قال البخاري: "معنى الضحك الرحمة"،¹⁴ فيما يدل على اتفاق جم كثير من أصحاب الفنون المختلفة من النحويين والبلاغيين والفقهاء والمفسرين والمحدثين على ذات الانطباع عن هذه اللغة الساحرة، هكذا اشتغل السلف بباب الحذف، ولم يعرضوا لباب الذكر إلا لمأماً وتتميماً، إذ الذكر الأصل في الكلام، والعادة أن العلماء لا يعللون ما يرد على الأصل، كتقديم الفعل والمبتدأ، وتأخير الفاعل والخبر، لذا فإنه لم ينل قسطاً كافياً من الدراسة النظرية فضلاً عن التطبيقية لا سيما في النصوص العالية التي تقصد كل حرف وكلمة وتركيب، كما في كتاب الله تعالى المعجز، قال الأستاذ فضل عباس: والحذف هو الذي اقتصر عليه المتقدمون، فذكروا أغراضه، ومسوغاته، وميزاته، ومحسناته، أما الذكر فلم يعرض له إلا المتأخرون من علماء البلاغة؛ ذلك لأن الذكر هو الأصل.¹⁵

وما سأدرسه في هذا البحث ليس الذكر الذي جاء على الأصل، وإنما الذكر الذي بحذفه يتم المعنى ويصح الكلام ويستقيم من حيث الصنعة البنائية والإعرابية في اللسان، الذكر الذي تنفجر به الدلالات، وتتجلى به جملة من المعاني ينوء الصمت بحملها، وفي مقامات يكون فيها الإيجاز عجزاً، وأحوال يكون فيها التقصير قصوراً ونقصاً، ولكل مقام مقال، وكما يجب على البليغ في مظان الإيجاز أن يختصر فكذاك الواجب عليه في

بالمصطلح، لكنه مما يحتمل ويدخل في حدود مراداته، لا سيما وأنه نظر في كتاب سيبويه بلا شك.

¹³ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (د.ت.م): مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، 1987م) "التفسير"، 300 (بلا رقم).

¹⁴ نسب هذا التأويل للبخاري الخطابي، قال: قال أبو عبد الله: معنى الضحك: الرحمة، وهذا من رواية الفربري، ليس عن ابن معقل. ينظر: الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، تحقيق: د. محمد آل سعود (مكة: جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1988م)، 1367/2. أيضاً نسبه إليه البيهقي في الأسماء والصفات (تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدة: مكتبة السوادى، 1993م)، 72/2. وكذلك ابن الملقن، والأهم أنه نقل تعقيب ابن التين على قول البخاري، دون انكار النسبة، انظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث بإشراف خالد الرباط، جمعة فتحي (دمشق: دار النوادر، 2008م)، 277/23. وانكر ابن حجر النسبة، قال: ولم أر ذلك في النسخ التي وقعت لنا من البخاري. انظر: ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الفكر، 2014م)، 632/8.

¹⁵ فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، 250.

مواطن التفصيل والتبيين أن يفصل،¹⁶ وقد روي في هذا لأبي دؤاد الإيادي: يرمون بالخطب الطوال وتارة... وخي الملاحظ خيفة الرقباء¹⁷ والبلاغة موافقة الكلام لمقتضى الحال، وهو مهيع عربي عريق، لكنه في القرآن معجز.

وهو قريب من البدهيات التي ناقشها فهد الرومي، وليس هو، فالبدهيات ما لا يحتاج العقل أدلة لإثباتها، لأنها تدرك بظاهر الحس، أو هي ما يعرفه الإنسان بنفسه دون إعمال فكر أو حصول سبب وهو قريب من الضروريات،¹⁸ والذكر ليس كذلك، والحال أن بينهما عموم خصوص، فكل البدهيات ذكر، وليس كل الذكر بدهييات، كما أنه قريب من الاطناب، وليس هو، فصد الاطناب الإيجاز، وضد الذكر الحذف، لكن بينهما عموم وخصوص كذلك، فكل إطناب ذكر، وليس كل ذكر إطناباً، وقد أفردت كتب البلاغة للإطناب مساحة، كما في سر الفصاحة للخفاجي، ومما قال: "إن من الكلام ما يحسن فيه الاختصار والإيجاز كأكثر المكاتبات والمخاطبات والأشعار، ومنه ما يحسن فيه الإسهاب والإطالة كالخطب والكتب التي يحتاج أن يفهمها عوام الناس وأصحاب الأذهان البعيدة؛ فإن الألفاظ إذا طالت فيها وترددت في إيضاح المعنى أثر ذلك عندهم".¹⁹ وتوسع العلوي في الطراز، ومما قال: "الاطناب مصدر أطنب، وفي كلامه إطناباً إذا بالغ فيه وطول ذيوله لإفادة المعاني، وحبل الخيمة طنّب لطوله، وهو نقيض الإيجاز في الكلام".²⁰ ونقل السيوطي عن العلوي أن البلاغة هي الإيجاز والاطناب.²¹

وكأكثر الموضوعات والمباحث العلمية عموماً، والقرآنية على الخصوص فإن الذكر لا يزال معوزاً للبحث والدراسة، ولا يزال باباً واسعاً يحتاج عملاً

¹⁶ الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 79/1.

¹⁷ لم ينسبه الجاحظ في البيان والتبيين لأحد (32/1)، ونسبه ابن قتيبة في أدب الكاتب لأبي دؤاد الأيادي (ص 62).

¹⁸ الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ)، "البديهي"، 58.

¹⁹ ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد الحلبي، سر الفصاحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م)، 205.

²⁰ يحيى بن حمزة العلوي، الطراز (الرياض: مكتبة المعارف، 1400هـ)، 230.

²¹ ينظر: السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: لجنة الدراسات القرآنية (المدينة المنورة: مجمع طباعة المصحف الشريف، 1426هـ)، 144/2.

كبيراً يستغرق القرآن كله عبر تتبع كل المواطن التي ذكر فيها ما هو حقيق بالحذف في صنعة النحاة، لتعليله، ومعرفة المعاني المرادة منه، وهل زيادة الألفاظ ترف وموسيقى وتعديل للوزن وللأسجاع، أم فيه دلالات تزيد النص إشراقاً وبهاءً، وأن لفظه ومعناه في مواضعها يتسابقان، حتى لا يدري المنصت له أسبقت الألفاظ إلى سمعه أم المعاني إلى قلبه.

وهل خرج النص بالذكر لما حقه الحذف عن سمت الكلام البليغ أم طابقه، على حد تعريف القزويني للبلاغة بأنها: "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته".²² وهو الإشكال الذي تحاول دراستي الإجابة عنه عبر استكناه الذكر ودوره الديناميكي في تخليق المعاني، في دراسة تطبيقية لأسلوبية النظم القرآني للكشف عن السعة الدلالية في علوم اللسان العربي لا سيما في الكلام العالي المعجز.

بعد طول تأمل وكثير تعمُّل في فلسفة الاطناب بدا لي أن إدراك وجه الحسن والبلاغة في الحذف أيسر منه في الذكر، فالأول باب مطروق لدى الأمة بل وثفاخر فيه، وما معلقاتها وخطبها المأثورة التي حفظت تراثها وثقافتها إلا نموذج مهم يؤكد هذا، وقد أراد آباء العربية الأوائل وصناعها أن يجعلوا الاتساع من أهم السيمياء المائزة للبليغ من الكلام، حتى جرت الأشعار الحكيمة على ألسنة العامة قبل الخاصة، ومثلها الأمثال والحكم العامرة بالمعاني التي لا ينفك حديث عجوز أمية من استصحاب بعضها في حديثها، مما جعل الذهن حاضراً لتقدير كل محذوف، بل والتفنن في التقدير، إذ الحذف رخصة من صاحب الكلام للسامعين ليشاركوا في تتميم الأفكار وترسيم المعاني في الإطار العام الذي يرسمه النص لهم عبر قرائنه اللفظية والعقلية والسياقية الضابطة لعقولهم كي لا تجمع، وغالباً سنجد التقدير وإن تعدد بتعدد الفاهمين لا يعدو أن يكون اختلاف تنوع لا تضاد في الغالب، إذ المزاج واحد والثقافة واحدة ومعامل بناء العقل العربي وعوامله تصدر من مشكاة الجزيرة وما حولها، وهي مشكاة واحدة، لذا فقد صارت الكثير من المجازات والاستعارات والكنائيات دوارج غلبت على ألسنة متأخري الشعراء وفي خطب الجمعة وعناوين الصحافة والمنتديات والجامعات والمدارس وأحاديث العامة في اللقاءات المباشرة أو في فضاءات الشبكات ووسائل التواصل الاجتماعي، أما الذكر فهو لمن أراد قصر السامعين على اللفظ الذي يذكره، مغلقاً عليهم كل باب للانحراف عن المعنى الذي يريده أو الغاية التي يقصدها، وزيادة الكلام وتطويله لا سيما بما يكون من باب البدهيات مما يعسر تعليله، فمن أصعب الصعوبات توضيح

²² جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار إحياء العلوم، 1998م)، 13.

الأشياء التي تكون بادي الرأي من الواضحات، فالتقرب حجاب.

كما أن ذكر ما حقه الحذف على اعتبار أنه بدهي أو من المحكمات يُزهد الباحثين في التنقيب عن أسرار ذكره، لذا فقد وجدنا كتب التفسير والبلاغة انشغلت بباب الحذف، واقتصرت في تعليل ذكر ما حقه الحذف، والحقيقة أنه أعوز وأحوج، إن لم يكن في رتبته، لأنه مصنع المتشابهات، ولو لم تذكر الحروف المقطعة في صدر بعض السور لما دخلت في مساحة المتشابهات، وكذلك صفات الله تعالى، فالتعبير بالاستواء على العرش ذكر لما حقه الحذف لإيهامه الجلوس والتمكن، وكذلك اليد والعين المكر والنسيان والغضب والخداع والحب والكراهة، بالتالي نشأ عن مساهمة الذكر في تخليق المتشابهات صورتين من صور التفاعل:

الأولى: الاكتفاء بالتسليم والإيمان، وترك البحث فيها لا سيما ممن يجعل واو الراسخين استثناءً لا عطفًا، في تسوية غير حميدة بين الراسخين في العلم والأमीين من عامة المسلمين في ضرورة الوقوف عند الحد الأدنى من آليات التفاعل معها والاستجابة لها.

الثانية: الانحيازات باعتبار نتائج فهم المتشابهات إلى ما نعرفه في التاريخ باسم الفرق الإسلامية، ولو لم تذكر في مواطنها لسلطنا من كثير المشكلات كتعطيل الصفات والتجسيم والتشبيه، لكن الله تعالى له حكمة بالغة، يهدي من ارتضى من الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه.

ومما يجعل الذكر والتطويل أمتع وأبعد عن التعليل أنه مظنة للاختلاط بين المفيد المقصود لذاته والملحق إلحاقًا على سبيل الدرج، لا سيما في الكلام المصنوع، فالذكر تطويل، والتطويل مظنة للحشو، وجمهور الناس أَرْضَى بالخطيب الموجز، والكاتب المُقْل، فالكثير من الذكر لا غاية تحته وما يساق إلا للمحسنات الجمالية وتعديل النغمة الموسيقية كما لدى الشعراء والأدباء، بل وقد سحبوه على القرآن، وكثيرًا ما وجدنا مثل ذلك في الفواصل القرآنية لدى العديد من المفسرين، وممن ادعى ذلك أبو السعود في إرشاده، والطاهر في تحريره والقول بالفواصل والأسجاع إهدار للحمولات الدلالية في المذكورات، لا سيما حين نعلم أن مواضع مشابهة خلت من ذكرها.²³

2- الاطناب النحوي والصرفي، دراسة تطبيقية

²³ ناقشت أبا السعود في ورقة بحثية بعنوان "الفاصلة القرآنية لدى القاضي أبي السعود وأثرها في التفسير البياني، وعلاقتها بالنظم، دراسة نظرية تطبيقية" ضمن أعمال مؤتمر إيثار الثاني للتفسير في الدولة العثمانية، وأعمال المؤتمر في كتاب مطبوع ومحكم، صدر عام 2019م، ص 421-457.

2.1- الاطناب النحوي، ختام الفاتحة نموذجًا.

أطنبت الآية الأخيرة في سورة الفاتحة بما يبدو حقيقاً بالحذف لا سيما في الصنعة النحوية في قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فالصراط المستقيم بالضرورة هو صراط الذين أنعم الله عليهم، وبالضرورة المركبة أنه مخالف لطريق المغضوب عليهم والضالين كما تنبئ بذلك آية (النساء 4/69).²⁴

فما السر البياني والبلاغي في هذا الذكر والذي يظهر لوهلة إمكان الاستغناء عنه؟

علل أكثر المفسرين تكرير الصراط مرتين بأنه "للتوكيد لما فيه من التثنية والتكرير".²⁵ وأضاف صاحب البحر أنه للبيان لما في الذكر الأول من الإيهام، فضلاً عن التوكيد.²⁶ ومثله الطاهر.²⁷ واللافت أن سؤال المؤمنين ربهم صراط الذين أنعم عليهم المستقيم يعني بالضرورة انتفاء صراط المغضوب عليهم والضالين؛ لأنهما ضدان لا يجتمعان، وأن هذه الضرورة أبين من تلك التي بين الصراط المستقيم، وصراط الذين أنعم الله عليهم؛ فمن الجلي أنه إن كان من البديهة أن الصراط المستقيم هو صراط الذين أنعم الله عليهم فأن يكون الذين أنعم الله عليهم من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين ليسوا من المغضوب عليهم ولا الضالين أكثر بداهة، وعليه فإن تكرار الصراط بإضافة مختلفة ليس غريباً غرابة تقيده بقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

الصراط الطريق ويراد به الإيمان والمنهج، وعليه فالصراط واحد لا يتعدد لكن مسألتهم توحى بأن صراط جمهور المسلمين وعامتهم غير صراط الذين أنعم الله عليهم، بدلالة القيد الثاني، والثابت أن الصراط واحد، فعبروا بالصراط وأرادوا هيئة تجاوزه، فالمراد ليس ذات الصراط بل هدايتهم لعبوره كما عبره الذين أنعم الله عليهم، فالخط المستقيم بين أي نقطتين لا يمكن أن يتعدد، وكذلك صراط الله واحد، وجمهور المسلمين والذين أنعم الله عليهم سيصلون إلى الله، لكن الفرق كبير بين

²⁴ ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد الخن (مؤسسة الرسالة ناشرون، 2016م)، 140/1.

²⁵ الزمخشري، الكشاف، 1/15.

²⁶ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 48/1.

²⁷ ابن عاشور محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2000م)، 189/1.

من يصل خفيفاً سريعاً، ومن تثقله الذنوب والخطايا وربما الموبقات، لذا فإن المؤمن يطلب من ربه الهداية كي يكون أسرع على ذات الصراط الذي عبره الأنبياء والأولياء، وعليه فإن القيد الثاني بات مبرراً ومعللاً، والعجب من القيد الثالث، وهو البدهي، قال الرازي: "الإيمان يكمل بالرجاء والخوف، وقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يوجب الرجاء الكامل، وقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ يوجب الخوف الكامل، وحينئذ يقوى الإيمان بركنيه وينتهي إلى حد الكمال".²⁸ وهو تحليل جيد جداً لكنه لا يمنع غيره، سأجته فيما يلي بالمزيد من البحث والدرس البلاغي لاستخراج سواه.

اتفق جمهور النحاة على خفض ﴿غَيْرِ﴾ على البدلية أو النعت، وهما أرجح الأقوال، كما اتفق القراء العشرة على خفضها،²⁹ وكلا الإعرابين يجيزان الحذف من حيث الصنعة النحوية، وإن كان الشأن لدى البلاغيين مختلف، وبيان ذلك على الاحتمالين كما يلي:

أولاً: إذا كان بدلاً: البدل تبين وإيضاح للإجمال الذي في المبدل منه، فالإجمال داعية إلى التفصيل؛ فتستشرف له النفس وتشتاق، فإذا جاء كان له وقعه وأثره البالغ، ولن يتأتى مثله لو اكتفى بقوله: (إياك نعبد وإياك نستعين) اهكذا صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين) لأن البدل يغير سائر التوابع بأنه المقصود من الكلام،³⁰ ولئن جاز الاستغناء عنه عند النحاة فليس كذلك في الكلام البليغ، كما في قوله: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾،³¹ وقوله: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾،³² ومعلوم أن البدل المطابق إنما يتحصل على صفة البدلية بالوضع العرفي كما في قولنا: قال الفاروق عمر، فعمرو هو عين الفاروق بحكم وضعي من البشر وليس ضرورة عقلية، وإما بالوضع العقلي كما في آيتي الشعراء والنجم الأنفتين، فأما الأولى فإذا ثبت أن الله تعالى هو رب العالمين فيقينا سيكون رب موسى وهارون لأنهما من أفراد العالمين، غير أن الغرض البلاغي من البدل في آية الشعراء كما يلي:

1- التعريف الدقيق بالرب المقصود وأنه ليس من البشر، فأن يكون الرب

²⁸ الفخر الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 224/1.

²⁹ عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات (دمشق: دار سعد الدين، 2002م)، 10/1.

³⁰ جمال الدين ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.)، 321/3.

³¹ الشعراء 26/47-48.

³² النجم 45/53.

بشرياً لم يكن غريباً في زمانهم، فقد عبدوا فرعون، لذا وجب البيان حتى لا يظن أنهم تحولوا من عبادة فرعون لعبادة موسى وهارون.

2- أنهم إنما يتبعون موسى وهارون لأنهما الموصولان لله تعالى، لا لذواتهما.

3- التأكيد على أن الإيمان برب العالمين مقصور على طريقة النبيين، فهو إيمان التسليم والاتباع وليس التحريف والابتداع.

وقريب من ذلك البدلية في آية النجم، فمن البدهي أنه لا يوجد نوع ثالث، وإنما صرح بالبدل لأغراض، منها:

1- التأكيد على المسؤولية المشتركة للجنسين على حد السواء.

2- قطعاً لأبواب التأويل فالتعبير بالزوجية يقتضي الكفاءة بينهما بالعموم، وأنهما مكملان لبعضهما، وهو الأمر الذي لم يكن متصوراً ولا مقبولاً لدى أكثر الأمم.

3- تشريف المرأة، ومنع تفضيل الذكور على الإناث، فكلاهما من ذات النطفة، وإلى ذات المآب، ومنها ومن أضرابها يتبين أن القوامة تفضيل وظيفي وليس تفضيل تكريم ورتبة وقيمة.

وهنا ملاحظة لسانية دلالية مهمة حرية بالتأمل، فمثل هذا النوع من البدل هو البدل المماثل، فالذوات واحدة. والبدلية التي من نوع ما في سورة الفاتحة بين الذين أنعم الله عليهم من جهة والمغضوب عليهم والضالين من نوع آخر وهو البدل المقابل،³³ فإذا كان البدل المماثل يفهم بالضرورة فالمقابل أجدر بالفهم؛ لأن البدل المماثل مما يمكن المنازعة فيه؛ إذ كان من الممكن أن يزعم البعض ألوهية موسى أو هارون عليهما السلام، وعليه قرب العالمين شريك موسى وهارون، كما قيل للعزير وعيسى عليهما السلام، وفي المثال الثاني كذلك فإن من المخلوقات ما لا يوصف بالذكورة أو الأنوثة كالملائكة، كما أن من البشر من يوصفون بالجنس الثالث، وجائز عقلاً أن يوجد جنس رابع وخامس، أما البدل المقابل فحكم العقل فيه أقرب واقعد، كما في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا﴾ (الكهف: 2، 1)،³⁴ قال أبو حيان: "قال صاحب حلِّ العقد:

³³ ابن هشام، أوضح المسالك، 3/354. تحدث النحاة عن البدل المنفي، كقولنا: رأيت رجلاً كريماً لا بخيلاً. ومنع الكوفيون أن يكون بدلاً، خلافاً للبصريين، انظر: ابن هشام، أوضح المسالك، 2/211. وانظر أيضاً: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 1/272.

³⁴ الكهف 1/18-2.

يمكن أن يكون قوله: ﴿يَتِمًّا﴾ بدلاً من قوله: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ أي جعله مستقيماً قيماً".³⁵

فإذا كان الكتاب بلا عوج فيقينا هو مستقيم، وهي ضرورة عقلية لأن العوج ضد الاستقامة، والضدان لا يجتمعان، وقد يرتفعان، فإذا ثبت أحدهما امتنع الثاني، وكذلك في نهاية الفاتحة إذ العقل يقضي بكون الذين أنعم الله عليهم غير الذين ضلوا وغضب الله عليهم.

أما على القول الثاني: ﴿غَيْرِ﴾ صفة، قال النسفي: "﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ يمكن أن تكون صفة للذين، يعني أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان، وبين السلامة من غضب الله والضلال، وإنما ساغ وقوعه صفة للذين وهو معرفة و﴿غَيْرِ﴾ لا يتعرف بالإضافة، إلا إذا وقع بين متضادين وكنا معرفتين؛ فإنه يتعرف بالإضافة حينها، نحو عجت من الحركة غير السكون، والمنعم عليهم والمغضوب عليهم ضدان، ولأن ﴿الذين﴾ قريب من النكرة لأنه لم يقصد به قومًا بأعيانهم و﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ قريب من المعرفة للتخصيص بالإضافة، فكل واحد منهما فيه إبهام من جهة، واختصاص من جهة، فاستويا".³⁶

من البدهي إذن أن أهل نعمة الله ليسوا أهل غضبه، وأنهما ضدان، قال الرازي: "لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين استحال كونهم مؤمنين، وإلا لزم انقلاب خبر القرآن الصدق كذباً، وهو محال، والمفضي للمحال محال".³⁷ وعليه فإن نهاية سورة الفاتحة نهاية بدئية يحكم بها العقل وإن لم تذكر، فلماذا صرح بها القرآن الكريم وهو الكمال في الفصاحة والغاية في البلاغة والتمام في البيان والأبعد عن فضول القول وزيادته؟

مما مضى تبين أن المنعم عليهم من جهة والمغضوب عليهم والضالين من أخرى ضدان لا يجتمعان، غير أن القرآن الكريم أراد التعريف الدقيق لمعالم الطريق التي ينبغي أن يسير عليها المسلمون؛ إذ الإشكال متوقع واختلاط المفاهيم محتمل، وتزيي الباطل بأثواب الحق حيلة قديمة أخرج الشيطان بها آدم عليه السلام من الجنة: ﴿هَلْ أَذُكَّ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ

³⁵ أبو حيان، البحر المحيط، 7/136. وإن كان الراجح في إعرابها عند الأكثر هو النصب على المفعولية لفعل محذوف، وقيل على الحالية، غير أن وجه البذل مقبول والتقدير: "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيماً" فالمفرد بدل لجملة.

³⁶ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: سيد زكريا (نزار الباز، 2010م)، 5/1.

³⁷ الرازي، مفاتيح الغيب، 1/223.

وَمُلْكٌ لَا يَبْلَى»³⁸، لذا فإن القرآن يحرص على تحذير المسلمين من سبيل المغضوب عليهم والضالين جاعلاً منهم شبحاً يراوح في مخايلهم بقبحه، ويقرع أذانهم بعزيفه، فتبقى القلوب يقظة من مشاكلهم أو متابعتهم في الجوانب الحضارية والثقافية التي تشكل هويتهم؛ فلا يذوبون مع غيرهم،³⁹ ويدل لذلك ما اكتسبته «غَيْرٌ» من التعريف حال وقوعها بين متضادين، وإلا فالأصل أن تبقى نكرة مع إضافتها إلى معرفة.⁴⁰ قال ابن السري: "إذا أضفت (غير) إلى مُعرَّف له ضد واحد فقد تعرف (غير) لانحصار الغيرية، كقولك: عليك بالحركة غير السكون، كتعريف «غَيْرٌ» في قوله تعالى: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» لأنها صفة «الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» إذ ليس لمن رضي الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم؛ فتعرف غير المغضوب عليهم لتخصيصه بالمرضي عنهم".⁴¹ وكما هو معلوم فهناك فرق بين الإضافة للمعرفة والنكرة؛ أما للنكرة فتدل على التخصيص، وللمعرفة التوضيح والتبيين،⁴² لذا يترجح أن المقصود بالمغضوب عليهم صنفاً معروفاً معهوداً، وهم مقابل الذين أنعم الله عليهم، وعلمنا قبل أن أول المقصودين هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وعليه فهم ألد أعداء الأنبياء.

وكما قلنا فالبدل مقصود أساسي في الكلام عند البلاغيين وليس فضلة، وعليه فإن مقدار الخشية من مشاكلة الكافرين لا يقل أهمية عند المؤمن من إرادته موافقة المؤمنين، وكما أن من أهداف الإتيان بالبدل الأول التأكيد على أن ضابط الصراط المستقيم أن يكون مقيداً بكونه صراط الأنبياء، وأن الشرع هو الذي يحدده ويرسم معالمه، وليس للعقل مدخل في تحسينه أو تقييده من حيث الأصل، بل العقل كاشف، وتابع للشرع، فكذلك البدل الثاني تأكيد على تخلص العقلية المسلمة من الانخداع بزيف المبطلين، أو الانبهار بإعلامهم

³⁸ طه 120/20.

³⁹ ورد في عدد من الأحاديث كما في سنن أبي داود وجامع الترمذي وذكره الطبري بسنده أن المغضوب عليهم هم اليهود وأن الضالين هم النصارى، ولقد نقل القرطبي في تفسيره أن الجمهور على هذا الرأي ولا شك أن الأمر محل للخلاف والنظر لكن مما ينبغي أن يُتفق عليه أن اليهود من المغضوب عليهم والنصارى من الضالين كما ينبغي أن يتفق على أن الصراع الكبير عبر الأزمان الخوالي وحتى الساعة يتمحور بصورة أساسية بين المسلمين من جهة واليهود والنصارى من الأخرى.

⁴⁰ ينظر: محمد بن الحسن الإستراباذي السمنائي الرضي، شرح الكافية، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966م)، 2/275.

⁴¹ الرضي الإستراباذي، شرح الكافية، 273/2، بتصرف يسير، ويقصد بالسري أبا إسحاق إبراهيم بن محمد الزجاج، النحوي المعروف صاحب كتاب معاني القرآن.

⁴² ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 12.

الكاذب مهما بلغوا من مدنية وتقدم في معاشهم، لا يخلط بين ما يصح الانتفاع به من تقدمهم وما يعتبر امتداداً للأصول العقدية والثوابت الإيمانية والقيم الحضارية، لكنه لم يكن من الممكن الوصول للبدل الثاني بغير الأول، فكان رابطاً للكلام وناظماً للسياق، ومهيئاً لمثل هذا التحذير المهم من ألد أعداء الأمة والأنبياء، وبهذا الترتيب النحوي والانتقاعات المعجمية والأسلوبية القرآنية ترسم السورة ملامح الولاء والبراء واضحة لتكتمل الصورة للشخصية المسلمة من بداية طريقها في معية القرآن الكريم.

إن من أهم المقاصد التأسيسية لسورة الفاتحة إظهار حقيقة العبودية لله تعالى، والخضوع لحاكميته وشرعه ضرورة أنه رب العالمين وخالقهم، والعنوان أن يبدأ المسلم كل شؤونه باسم الله ربه، ثم ألا يصرف شيئاً من العبادة لغيره، ولا يستعين بسواه؛ لأنه الملك المالك ليوم الدين، وهذا هو المنهج والجدادة التي يحرص على لزومها، شأنه شأن أنبياء الله وأوليائه؛ فهم أسوته وقودته، وهو من ورائهم يتلمس الهداية في خطواتهم، يسير ثابتاً متوازناً شمولياً مرناً، بشخصية مستقلة وذاتية متميزة، يتواصل مع الآخر على قاعدة التسامح والتعايش والندية، ولأن هذا المفهوم مما قد يُشكّل على البعض من دعاة الإسلام فضلاً عن أدعيائه، جاء تقرير حقيقة الصراط المراد بأكثر من صورة: فالأولى: جامعة لـ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، والثانية: مانعة لصراط ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾؛ لئلا يلتبس الأمر على أحد، ولإقامة للحجة، وقطعاً للأعذار، كما أنه بمثل هذا التبيين الدقيق الواضح عبر البدلين يُعرّض بغباء المخدوعين بثقافة الكفار وأعداء الدين وينزلهم منزلة ضعفاء العقول، وهذا شأن القرآن مع من يشعر فيهم الجهل أو إرادة التجاهل، كما في قصة ذبح البقرة: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾⁴³، والفارض الكبيرة في السن، والبكر الصغيرة، ونفي الكبيرة والصغيرة يستلزم العوان المتوسطة، لكنه أراد رفع الأعذار، قال ابن عاشور: "وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عوان تعريضاً بغاوتهم واحتياجهم إلى تكثير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالاً لإعادة السؤال".⁴⁴

وبعد فسورة الفاتحة بهذا الفهم ترسم ملامح تواصل المسلم مع الله ربه، ومع المسلمين، وتحدد خطوط الاتصال بالآخر، لتشكل له منظومة متكاملة تحدد له كيف ينبغي أن يتعامل في المحصلة مع ذاته، ولأن هذه النتيجة في

⁴³ البقرة 68/2.⁴⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/533.

الغاية من الأهمية والاعتبار فإن المسلم يكرر الفاتحة الوافية الكافية الشافية⁴⁵ سبع عشرة مرة في اليوم واليلة في أقل تقدير، و"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"،⁴⁶ ولا صلاة لمن لم يعلن ألوهية الله وربوبيته، ولا صلاة لمن لم يظهر الاستعانة والخضوع لعظمته، ولا صلاة لمن لم يصرح بانقياده لرسول الله وأنبيائه، ولا صلاة لمن لم يعلن التبرؤ من المغضوب عليهم والضالين.⁴⁷

ومن المهم التأكيد على أن كلاً من البدلين أسس لمعاني جديدة كما مر، وكذلك منهج القرآن الكريم في كل المواضع التي يظن أنها تكرار، يؤسس ولا يؤكد، وإن كان التأكيد نتيجة مُحَصَّلة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَغْضُونَ اللَّهُ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾⁴⁸ قال ابن عاشور: "وأما قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ فهو تصريح بمفهوم ﴿لَا يَغْضُونَ اللَّهُ مَا أَمَرَهُمْ﴾ دعا إليه مقام الإطناب في الثناء عليهم، مع ما في هذا التصريح من استحضار الصورة البديعة في أمثالهم لما يؤمرون به".⁴⁹ وأضيف على قول الطاهر أن الجملة الثانية تأسس لفكرة مختلفة عن الأولى لكنها تتممها، فالأولى مؤذنة بتمام طاعتهم، والثانية بترك العصيان، ولا يلزم من الأولى الثانية.

وهو مهيع عربي أصيل جرت عليه السنة الفصحاء كسيدنا ﷺ في قوله: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)⁵⁰، والظاهر أنه كرر مضمون الجزء الأول من الحديث في جزئه الثاني للتأكيد، وهو ما قال به القرطبي: "فيه تحقيق لاشتراط النية والإخلاص في الأعمال". فعقب ابن حجر بقوله: "فجنح إلى أنها مؤكدة". وكأنه توهين للرأي، ثم نقل أقوالاً للعديد من العلماء يخالفون القرطبي وأن الجملة الثانية تأسس، منهم العز بن عبد السلام: "الجملة الأولى لبيان ما يعتبر من الأعمال، والثانية لبيان ما يترتب عليها".⁵¹

ولقد كثر دوران هذا الأسلوب في كلام الشعراء كقول عمرو بن الأهتم

⁴⁵ من أسماء سورة الفاتحة أم القرآن والشافية والكافية والشفاء والحمد والرقية والمثاني والقرآن العظيم وغيرها مما نص عليه أهل العلم.

⁴⁶ البخاري، "صفة الصلاة"، 13 (723).

⁴⁷ ورد في حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: (أم القرآن عوض من غيرها، وليس غيرها منها عوض) رواه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 393/1.

⁴⁸ التحريم 66/6.

⁴⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 328/28.

⁵⁰ البخاري، "بدء الوحي"، 1 (1).

⁵¹ ابن حجر، فتح الباري، 14/1.

وَنُكْرِمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِينَا *** وَنُتْبِعُهُ الْكَرَامَةَ حَيْثُ مَا لَا

فالشاعر يفخر أن قومه يكرمون الجار ما دام فيهم، وأن كرمهم يلحق الجار والضيف حتى بعد رحيلهم، ولو نزلوا في أماكن بعيدة، وهو تأسيس لمعنى جديد.

2.2- الاطناب الصرفي: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ (الأنعام: 98)، نموذجاً

ليس الذكر أو الاطناب الذي أناقشه محصوراً بالكلمات والجمل، فقد تدخل بعض الحروف على الكلمات دخولاً يظهر بادي الرأي غير مؤثر، لكنها تفعل فعلاً دلاليًا مهمًا، لا سيما حين تكون من حروف المعاني، وقد تقرر لدى جل علماء اللغة أن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى، وإن كنت أجد الدقة توجب أن يقال: التغيير في المبنى تغيير في المعنى. وكم كان دقيقاً أبو البركات الغزي حين قال.⁵³

ثُمَّ الزِّيَادَةُ التِّي فِي الْمَبْنَى ... دَلَّتْ عَلَى زِيَادَةٍ فِي الْمَعْنَى
فَإِنَّ مَعْنَى قَطَعَ الْمُشَدَّدُ ... أَبْلَغُ مِنْ مُحَقَّقٍ وَأَزِيدُ
وَنَقَضُوا بِحَاذِرٍ مَعَ حَذَرٍ ... لَكِنْ أُجِيبُ أَنَّ ذَاكَ أَكْثَرِي
وَلَا يَنَافِي أَنْ يَكُونَ وَارِدًا ... فِي الْأَنْقِصِ الْبِنَاءِ مَعْنَى زَائِدًا
بِسَبَبِ آخَرٍ كَالِإِتْبَاعِ ... بِنَحْوِ أَمْرِ خُصِّ بِالطَّبَاعِ
ومن ذلك الفعل كَبَّ، فالكِبَّةُ واحدة، أما فعل كَبَّكَبَ فهو يَدُلُّ على

⁵² عمرو بن سنان بن سمي التميمي التغلبي، من الشعراء والخطباء في الجاهلية والإسلام، كان يدعى المكحل لجماله في شبابه، توفي في سنة 57هـ.

⁵³ أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية، دراسة وتحقيق: حمزة مصطفى حسن أبو توهة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017م)، 68/1، وهو نظم في عشرة ألف بيت لشرح ألفية ابن مالك. وفيها يقرر القاعدة الصرفية المشهورة القائلة بأن زيادة المبنى تدل غالباً على زيادة المعنى؛ أي إن اللفظ إذا ازداد في حروفه أو اشتد بناؤه دل في الغالب على قوة أو مبالغية أو تكثير في الدلالة، كما في الفرق بين: قطع وقطع، فالثاني أبلغ من الأول. ثم يبين الناظم إلى أن هذه القاعدة ليست مطردة على سبيل الكلية، إذ قد يرد ما يبدو ناقضاً لها مثل: حذر وحاذر، غير أن ذلك لا يخرجها عن كونها قاعدة أغلبية، كما لا يمنع أن يأتي اللفظ الأقل بناءً بمعنى زائد لاعتبارات أخرى ترجع إلى السماع أو الاتباع أو خصوص الاستعمال العربي؛ ومن ثم فالمقصود أن العلاقة بين زيادة الصيغة وزيادة الدلالة علاقة معتبرة في الجملة، وإن لم تكن لازمة في كل موضع.

معنى الكب المتكرر المتتابع، وهو أمرٌ تدلُّ عليه الصيغة التي فيها تكرير للحروف كالوسوسة لتدل على التكرير في الفعل، فالزيادة في الحروف زيادة في المعنى، ومثلها السلسلة زيدت الحروف وأطنبت الكلمة لتدل على تتابع الحلقات، ومثلها الصلصلة تكرار لصوت الجرس، وبحسب الزمخشري فالكُكْبَةُ تكريرُ الكب فكان التكرير في الفعل مستفاداً من التكرير في اللفظ، فإذا أُلقي في جهنم ينكب مرة بعد مرة حتى يستقر في القعر،⁵⁴ ومثله الرازي.⁵⁵ ومن المشهور في كتب التفسير والبلاغة تفريقهم بين استطاعتي آية الكهف: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾،⁵⁶ والفرق في المعنى نشأ عن الفرق الصرفي، أو الاطناب بالحرف.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾،⁵⁷ ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ مصدران ميميان،⁵⁸ وللمصدر الميمي خصوصية في العربية ليست للمصادر سواه، أما المصدر فهو معنى مجرد تُشم فيه رائحة الفعل بل ويقوم بدور الفعل فيرفع الفاعل وينصب المفعول،⁵⁹ والمصدر الميمي فيه حضور للذات الفاعلة للمعنى أو التي وقع عليها المعنى، "فقولنا: صار يصير صيرورة ومصيراً، الصيرورة مصدر يدل على حدوث التحول بلا تصور لأي ذات، لكن المصير يشعر بذات بلغت غاية أمرها وصارت إليه".⁶⁰ وكذلك الإياب معنى مجرد يدل على حدث الرجوع، أما المآب فتتحسس فيه الذات الآبية، وكذلك في الرجوع والانقلاب لن تجد فيهما ما تجده في المرجع والمنقلب، ولذلك كثر حضور المصادر الميمية في التعبير عن مُختتم الناس بين يدي ربهم، إذ ذواتهم المقصودة كما في مآب، ومصير، ومنقلب، ومرجع، وموئل، ومنتهى، وشبيه بذلك مرحمة ومسغبة ومشأمة ومتربة ومهلكة، ومهانة وغيرها، والنص القرآني المعجز مَظَنَّةٌ لِمُكْثَرَتِهَا، وليتضح الفرق أمثل بقوله: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾، ولم يقل: (بلوغهم)، فالبلوغ لكل طالب علم، حيث يبلغ في كل يوم رتبة جديدة فوق التي كان عليها، فإذا بلغ النهاية والغاية التي لا يرجى مزيداً فوقها نقول:

⁵⁴ الزمخشري، الكشف، 4/400.

⁵⁵ الرازي، مفاتيح الغيب، 8/518.

⁵⁶ الكهف 97/18.

⁵⁷ الأنعام 6/98.

⁵⁸ محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن الكريم (دمشق: دار الرشيد

مؤسسة الإيمان، 1418هـ)، 3/228.

⁵⁹ ابن هشام، أوضح المسالك، 3/104.

⁶⁰ فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية (دار عمار، 2007م)، 31.

ذلك مبلغه من العلم. ففي المصدر (البلوغ) حركة الفعل وحدوثه أظهر، وفي المصدر الميمي (المبلغ) حضور الفاعل وصوته أجهر.

وبالعودة للمستقر والمستودع، فلم يقل: فاستقرار واستيداع، لأن المقصود بالأولى الأرض والدينا، والثانية القبر والبرزخ، والتعبير بالمصدر إخبار عن الأرض والقبر بأنهما كذلك، وأنه وصف ثابت لهما، فهما استقرار واستيداع لكل شيء ولكل زمن، والحقيقة أنه لا يريد هذا، فليست الأرض موضع استقرار عام لكل الخلق، ولا القبر موضع استيداع مطلق لكل ميت، لكنهما كذلك لهذا المخلوق الإنسان، فالأرض مستقر له فقط، وليست لغيره، فهو الخليفة فيها والحاكم لها وهي وما فيها مُسخرة له، وكما أسلفت فالقارئ يلحظ الذات مع المصدر الميمي، وكذلك مستودع، فالدفن في القبور تكريم للإنسان فقط، وبفعل المصدر الميمي وأسلوبه الدلالية الخاصة يظهر تكريم الله للإنسان حيًا وميتًا.

والتعبير عن الأرض بالمستقر في معرض الامتنان ليتحرك فيه معنى الخلافة والعمارة "فالاستقرار مؤذن بوضع دائم أو طويل"،⁶¹ وهي من قرر يقر استقرار، دخلت السين والتاء للمبالغة، ولولا هذا الشعور لديه لطادره شبح الموت وأقعده عن الحركة والإنتاج، ولما عمل أحد شيئاً، وبقي اليأس يمنعه من الحركة والطموح والتطوير، فهاجس الموت أقوى وأقسى، لذا أكرم الله عباده بالشعور بأن الأرض مستقر فتحركت فيهم الرغبة بإعمارها: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، ولولا طول الأمل لجمدت الحياة، وبالمقابل فطول الأمل خطير ولا بد من كسر شرته وسطوته بتذكر الموت، والذي يكسر استحضار الآخرة وذكرها من الأكياس، ولتحقيق هذا التوازن حضر الحديث عن المستودع، يقال: استودعه مالا إذا جعله عنده وديعة، فالاستيداع مؤذن بوضع موقت، والقبور مستودع للأجساد حتى يوم المعاد، وفيها دلالة على أن القبور والبرزخ لا قيمة لها قياساً بما بعدها من الحساب والسؤال والجنة أو النار، فكانها مرحلة انتظار وترقب لذلك النعيم أو الجحيم، والناس في الأرض وديعة تنتظر الأرض أن يوحى لها كي تخرج ودائعها وأثقالها، وفيها يتعجل المؤمن ويقول: رب أقم الساعة، ويستبطئ الكافر ويقول: رب لا تقم الساعة.

وقد قيل: هما اسما مكان، ولا أرى ذلك، وهي على المصدر الميمي تكون مشرقة بالمعاني والدلالات، مفعمة بالإشارات بل والتصريحات، وليس

⁶¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 237/6.

كذلك اسم المكان، فاسم المكان، مكان، والمراد في الآية المكين لا المكان، والمظروف لا الظرف، والحال لا المحل.

ومما يؤكد الأسلوبية القرآنية المعجزة أن ﴿فَمُسْتَقَرًّا﴾ لها وجه متواتر بكسر القاف،⁶² فتكون اسم فاعل، للدلالة على فاعلية الإنسان الخليفة في الأرض، فحضور الذات الفاعلة أقوى في اسم الفاعل من المصدر الميمي، وهي نفحات وحدث الاستقرار وموضعه أخفت فيه من المصدر الميمي، وهي نفحات رشيقة خفية لا بد لها من تأمل ولمحة، تكشف عن صبرفة لغوية نشيطة في القرآن، وقدرة سريعة على استحضار تباذيلها الكثيرة الفاعلة المتناوبة، القادرة على التأدية بكفاءة، دون أن يفقد كل منها شخصيته وذاتيته.

3- الأثر الدلالي للاتطاب بالكلمات، دراسة تطبيقية.

3.1- الاطناب أثر الاطناب بالكلمات في مسألة النسخ، عدة الوفاة نموذجاً.

من وجوه فوائد البحث في الذكر وعلمه حل بعض الإشكالات التي أفضت للقول بنسخ المحكمات، كما في عدة المتوفى زوجها، فالآية المدعى عليها بالنسخ: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾،⁶³ يظهر من منطوقها أنها بعيدة الصلة عن أحكام العدة، والمتأمل فيها يجد أن القرآن أطنب فيها فوق الآية المظنون أنها الناسخة، واستدعى من المعجم العربي ألفاظاً مخصوصة كالوصية والمتاع والإخراج، وهي ألفاظ لم ترد في الآية التي قررت أن عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً (البقرة 2/234)، والظن عندي أن ذلك احتراس من القرآن كيلا يعلق العقل بقضية العدة ولينتقل لحكم جديد متعلق بالوصية للزوجة وفاءً لها، فوق ما تستحقه من الميراث، والوصية كما عرّفها الجرجاني هي: "تمليك مضاف إلى ما بعد الموت".⁶⁴ وعلى أصل الفكرة جلّ فقهاء الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، باختلاف يسير في قيودهم وعباراتهم،⁶⁵ وعلى

⁶² قال ابن الجزري: واختلفوا في ﴿فَمُسْتَقَرًّا﴾ فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وروح بكسر القاف وقرأ الباقون بفتحها (النشر في القراءات العشر، تحقيق: أيمن سويد [دار الغوثاني للنشر والتوزيع، 2018، 294/2].

⁶³ البقرة 2/240.

⁶⁴ الجرجاني، "الوصية"، 326.

⁶⁵ انظر: علاء الدين الحصكفي محمد بن علي الحِصْنِي الحنفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 732. وعرفها المالكية بأنها: عقد يوجب حقاً في ثلث عاقده يلزم بموته، أو نيابة عنه بعده. انظر: محمد بن قاسم الأنصار الرضاع المالكي، الهداية الكافية الشافعية لبيان

القول بأن الآية عن العدة لا يجعل للتعبير بالوصية دلالة واضحة متوافقة مع مدلول الوصية بأنه تمليك مال من الميت للحَي، لصير على العكس من ذلك ويكون المعنى متعلقاً بما تبذله الأرملة للمتوفى من حق العدة وفاء للزوجية التي كانت بينهما، مع حفظ نسبه، وهو عكس المقصود، كما نلاحظ أنه أردف الحديث عن المتاع الأرملة بالحديث عن متاع المطلقة لأنهما من نفس الوادي، والمتاع اسم للمال الذي يدفعه الرجل لمطلقة البائنة تعويضاً عن الضرر اللاحق بها، قال ابن عرفة: المتعة ما يؤمر الزوج بإعطائه الزوجة لطلاقه إياها. قال الشريبي: هي مال يجب على الزوج دفعه لامرأته المفارقة في الحياة بطلاق وما في معناه بشروط. وأما تعريف السمين: "مما تنتفع به الأرملة مدة عدتها"،⁶⁶ فمأخوذ من الربط بموضوع العدة، وليس ثمة رابط في منطوق الآية، فإن سبق الموت قلم الوصية فالقرآن يتكفل بالوظيفة وكأنها على لسان الفقيد فيقضي للأرملة المفجوعة بفقد زوجها أن تبقى في بيت الزوجية سنة كاملة متاعاً لها قبل أن يقسم ميراثاً لمستحقه؛ كيلا تجتمع عليها مصيبتان، وهو باستدعائه لهذه الألفاظ ذات الدلالات المعجمية المحددة وذكرها زيادة فوق ألفاظ آية العدة بأسلوبه الفارقة إنما يريد أن يقرر المزيد من الأحكام للأرملة، وهو بالضرورة يظهر قيمة ذكر الألفاظ الخاصة في الآية، والتي قد تفضي لمنع النسخ إلى القول بالإحكام.⁶⁷

3.2- الاطباب يمنع التعارض بين القرآن والعلم التجريبي، آيات الهبة في

حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة للرصاع) (المكتبة العلمية، 1350هـ)، 681/2. وعرفها الشافعية بأنها: تبرع بحق مضاف -ولو تقديراً- لما بعد الموت. انظر: الخطيب الشريبي شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 93/3. وعرفها الحنابلة بأنها: الأمر بالتصرف بعد الموت، وقالوا الوصية بالمال هي التبرع به بعد الموت. انظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلق عليه: هلال مصيلحي مصطفى هلال (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.)، 335/4.

⁶⁶ انظر: أبو عبد الله المواق محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل (دار الكتب العلمية، 1994م)، 411/5. وانظر أيضاً: الشريبي، مغني المحتاج، 398/4. وانظر أيضاً: السمين الحلبي أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م)، 63/4.

⁶⁷ أكثر العلماء علي القول بأن آية البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَتَذَرُونَ أَرْوَاجًا يُتْرَكْنَ أَنْفُسُهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (234)، ناسخة للآية 240 المثبتة في المتن أعلاه، وقال بعدم النسخ عدد كبير من العلماء قديماً وحديثاً، ومنهم قتادة ومجاهد وأبو مسلم الأصفهاني والرازي، والذهلوي والزرقاني ومصطفى زيد، وغيرهم.

سورة الشورى نموذجًا

للكلمات فعل كبير إذا ذكرت بحكمة وبلاغة وإن كان حقها في الظاهر الحذف، كما في قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكُورَ (49) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (50)﴾ (الشورى). فكان يمكن أن يقول: (يهب لمن يشاء إناءً أو ذكورا أو ذكورا وإناءً)، لكنه كرر فعل الهبة والمشية، ثم غايه للفعل ﴿يُزَوِّجُهُمْ﴾، وذلك لتكريس الأسلوبية الدلالية الخاصة بالقرآن القادرة على تقرير المبادئ الشرعية والسنن الكونية عبر آية الذكر لما حقه الحذف أو لما يصح أن يحذف، فانتخب الفعل من مادة (وهب) بشكل مفاجئ بعد أن بدأ بمادة (خلق)، ثم استعاض عنه بحركة تناوبية سريعة بالجذر (زوج)، وهي بذلك تجيب وتزد على من يزعم أن هذه الآية تاريخية ومحصورة بزمن النزول، وأن العلم الحديث تجاوزها لقدرة الأطباء على تحديد جنس المولود، والحقيقة أن غاية ما توصل إليه العلم هو القدرة على اختيار أحد الجنسين اللذين خلقهما الله ووهبهما للأبوين، وقد يصل العلم لما فوق ذلك كتفضيل بعض الصفات للطفل من حيث طوله ولون جلده وعينه، وغيرها، ومثل هذه القدرة على اختيار الصفات الوراثية إن وقعت في المستقبل فهي من الوادي ذاته، والتعبير بلفظ (الهبة) يجيب عنها، وانتخابه لينوب عما يظن أنه أجدر منه كالخلق والجعل والإيجاد لأنه أدل على القهر والسبق والقدرة، فإن العلم الحديث يقتصر على اختيار جنس المولود وليس تحديداً لجنسه، وذلك بتحديد بعض أفراد الحيوانات المنوية وانتخاب بعضها، فإذا كان الأبوان يرغبان بمولود ذكر ينتقي الطبيب الحيوانات المنوية الذكورية ويستبعد الأنثوية، فيكون المولود ذكراً، فليس في الأمر تخليق ولا تحديد، بل اختياراً لجنس معين مما وهبنا الله تعالى، وغير البصير يظنه خلقاً، وصدق الله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59)﴾ (الواقعة)، وما أشبه فعل الطبيب بفعل المزارع، فهو قادر على انتاج القمح إذا زرع بذاره، وإنتاج الشعير إذا زرع بذاره، أيعقل أن يزعم أنه يحدد جنس الثمار أو يخلقها، ومثله انتخاب الصفات الوراثية المرغوبة للنبات وتكثيرها: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلَّتُمْ تَفْكُهُونَ (65)﴾ (الواقعة). فليس في الانتقاء خلق ولا إيجاد ولا تصوير إلا في عقول الجاحدين كالنمرود الذي ظن لجهله أنه يحيي ويميت، لقدرته على إعدام من يشاء، وتحرير من يشاء.

وعلى كلٍ فقد جاء التعبير بالوهب لفتح مساحة لمثل هذه القدرة على

الاختيار، ولرفع اللبس المتوقع من التعبير بالقضاء أو الخلق أو غيرها مما يدل على القهر والجبر، لما فيه من الدلالة على تعلق الإرادة والمشية بأحد الجنسين، وحينها يكون اختيار أحد الجنسين من الطبيب منازعة الله في الإرادة، وتحسباً من مثل هذا الظن الفاسد فقد بدأت النص بمادة (خلق): ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾، قبل أن يستفيد من خدمات (وهب) للتأكيد على تمام انفراده بالخلق والإيجاد والقدرة والوهاب. وللاحتباس أيضاً ذكر حرف اللام وُضِلَتْ بين فعل الوهب ومفعوله، وحقه الحذف لأنه متعد بنفسه إلى مفعولين لكنه أقحمه لتضمين الهبة معنى الخلق لئلا يتوهم أن الطبيب يشارك الله في التحديد، وفيه نكتة ثانية فالمادة (وهب) كاشفة عن كرم الله ومحاسن تديراته، كي لا يقع المؤمن في كبيرة كراهة الإناث على طريقة المشركين، والعاقلة يرضى بهبة الله تعالى له، وفي الأثر: من يمن المرأة تبكيرها بالأنثى قبل الذكر لأن الله تعالى بدأ بالإناث،⁶⁸ ولذلك رغب النبي ﷺ في الإحسان إليهن في أحاديث كثيرة ورتب على ذلك أجراً كبيراً.

ثم حضر الفعل ﴿يَزَوِّجُهُمْ﴾ في رشاقة وخفة لا تستفز القارئ للبحث في سر التحول إليه، إلا إذا كان من أهل اللمحة، ومعطوفاً بالحرف (أو) لأن هذا الوجه قسيم الوجهين السابقين، وليس ثمة رابع في حال الوهب، فإما يولد للرجل إناثاً فقط كسيدنا لوط عليه السلام، أو ذكراً كسيدنا إبراهيم عليه السلام، أو يجمع الله له الجنسين كما كان لسيدنا محمد ﷺ، وهذا السبب للحالات لقطع شائبة مشاركة الله تعالى في شيء منها، وكى نقول إن الطبيب يشارك الله فلا بد له من تخليق جنس ثالث، أو إحداث قسمة رابعة فوق ما ذكر، وهو ما لا يمكن، لتختم بالحالة الرابعة عند عدم الوهب، فيستأذن فعل جديد للدخول على النص لتأدية وظيفة لا يحسنها غيره: ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً﴾، وهنا لا اختيار ولا حضور للطب وأدواته، فالجعل قهر، والعقم داء لا شفاء منه.

4- بلاغة الذكر في الآية الواحدة وستين من سورة البقرة تكشف عن طبائع بني إسرائيل.

من المواضع اللافئة للإطناب والذكر لما يظهر قميناً بالحذف ومما فيه الكشف عن البعد الفكري والأيدولوجي لبني إسرائيل، والذي أنتج كل

⁶⁸ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي الأنصاري، الإفصاح عن أحاديث النكاح، تحقيق: محمد شكور أمير الميادين (عمان، الأردن: دار عمار، 1406هـ)، 80.

موبقاتهم وذنوبهم، في أسلوبية دلالية رشيقة خافتة، ما نجده في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسُهَا وَبَصْلَهَا﴾⁶⁹ وقبل أن أبداً تفصيل ما أقصد إليه لا بد من تمهيد ضروري:

فأولاً: لقد سبق هذا الكلام حكاية لحال ومقال بني إسرائيل لموسى عليه السلام، وهو مما يساق في معرض الإنكار والتفريع، وتعيد صور ذنوبهم وجرائمهم إن في حق الله تعالى أو حق الأنبياء عليهم السلام.

وثانياً: إن مما فُطِرَ عليه الإنسان شعوره بالملل مما يتكرر عليه من مسموعات أو ملبوسات أو مأكولات، لذا فقد اعتبرت مخالفة هذه السنة الكونية في القرآن الكريم وأنه لا يخلق على كثرة الرد من وجوه إعجازه.⁷⁰ فهل ما صرح به بنو إسرائيل من كونهم ملوا من أكل المن والسلوى جريمة عظيمة تستحق أن تذكر قبل جريمة قتل الأنبياء في سياق تعديد جنائياتهم؟!

وثالثاً: يعتبر الطعام والشراب جزء أصيل من ثقافات الشعوب، وكل أمة تشتهر بأنواع من الأطعمة تفاخر بها من سواها، فإننا نجد للمشرقيين أصنافاً تخالف أهل المغرب وكذلك في البدو يوجد ما ليس في الحضرة، وهذه كذلك من جملة الاتفاقات البشرية ومن الطبيعي والفطري أن يميل كل شعب لمألوفاته، ثم لا ينبغي أن يُعاب على تفضيلها.

وبعد فإنني سأعرض طريقة تناول أشهر المفسرين لهذه الآية: نقل الطبري عن قتادة: "﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾، كان القوم في البرية قد ظلل عليهم الغمام، وأنزل عليهم المن والسلوى، فملوا ذلك، وذكروا عيشاً كان لهم بمصر، فسألوه موسى فقال الله تعالى: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾"⁷¹ ثم لم نجد الطبري أشار إلى محل الإشكال في سؤالهم، ولم ورد في معرض تعداد جنائياتهم وجرائمهم، وملخص كلام الطبري لا يكشف عن وجه القبح في مسألتهم.

ومثله الزمخشري، قال: "كانوا فلاحه فنزعوا إلى عكرهم، فأجموا ما كانوا فيه من النعمة وطلبت أنفسهم الشقاء، وكأنهم قالوا: نحن قوم فلاحه

⁶⁹ البقرة 2/61.

⁷⁰ إشارة لحديث علي بن أبي طالب الذي أخرجه الترمذي في سننه، باب فضل القرآن (172/5).

⁷¹ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 2/125.

أهل زراعات، فما نريد إلا ما ألفناه وضرينا به من الأشياء المتفاوتة كالحبوب والبقول ونحو ذلك".⁷² ولم يوضح الزمخشري محل الإشكال في سؤالهم، ثم جعل ضرب الذلة والمسكنة نتيجة لكفرهم بالله وقتلهم الأنبياء، دون إظهار أي صلة بسؤالهم البقل والقثاء كالطبري من قبل، مما يجعل النظم مفككاً مقطوعاً لا تظهر له صلة ببعضه.

واستدرك البقاعي وأشار لقبح مقالتهم وأنه من الذنوب، بما يظهر بعض التماسك في النص، ولم يصل الكبد: "لما امتنَّ الله عليهم بهذه النعمة الجليلة من أكل المَنِّ والسَّلوى وشرب الماء الرباني بيِّن أنهم كفروها بالتضجر منها وطلب غيرها".⁷³

وأجاد المتأخرون أكثر وحرصوا في تفسيرهم على عدم تفكيك النص، قال رشيد رضا معقبا على رأي الزمخشري الأنف: كأن الزمخشري بقوله: إن الحامل لهم هو تمكن العادة من نفوسهم، فلما خرجوا من مألوذهم وصاروا لما لا يألفون نزعوا إلى ما عودوه سابقاً. وهو بهذا يلتمس العذر لهم، فكيف يستقيم وقد عدَّ الله هذا القول في خطاياهم، والسامة من طعام واحد من لوازم الطباع البشرية إلا ما شذ لعادة أو ضرورة، ولا يعد ما هو من منازع الطباع جرماً إذا لم يسقط ذلك في محذور. وسباق الآية ولحاقها يدل على أن ما عدد من أفاعيلهم من خطاياهم، ومنها: ﴿يَا مُوسَى لَنْ نُصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا﴾، ويؤكد ذلك إيراد العقوبة الشديدة على مقالتهم، ضرب الذلة والمسكنة وغضب الله تعالى. والذي يقع عليه الفهم من الآية أن التزق قد استولى على طباعهم وملك البطر أهواءهم حتى كانوا يستخفون بما هبأهم الله له من التمكن في الأرض الموعودة، والخروج من الخسف الذي كانوا فيه. ومع كثرة ما شاهدوه من آيات الله الباهرة العظيمة فإنهم لم تستيقنوا أنفسهم، وظلَّ الريب في قلوبهم، وظنُّوا أن موسى عليه السلام خدعهم بإخراجهم من مصر ليهلكهم؛ فلذلك دأبوا على إعناته والإكثار من الطلب لما يستطيع وما لا يستطيع، حتى ييأس منهم فيرجع بهم إلى مصر حيث ألفوا الذلة.⁷⁴

⁷² الزمخشري، الكشف، 145/1، قوله فلاحه يعني أهل زراعة، وعكروهم يعني أصلهم وما تعودوه من الأعمال، ونقول أجم الشيء إذا كرهه ومله.

⁷³ برهان الدين إبراهيم البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020م)، 147/1.

⁷⁴ محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 237/1، بتصرف.

وأجاد الطاهر بن عاشور حين بين أنها انتقال من تعداد النعم إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم، والاختيار دليل عقل اللبيب، وإن كان ما يختاره مباحاً، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع النبي ومع الله إذ قالوا: ﴿لَنْ نَصْبِرَ﴾ فعبروا بالصبر المستلزم الكراهية، وأتوا بما دل عليه ﴿لَنْ﴾ في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المنّ والسلوى من الآن فإن ﴿لَنْ﴾ تدل على استغراق النفي لكل زمن فعل ﴿نَصْبِرَ﴾ من أوله إلى آخره وهو معنى التأييد، وفي ذلك إلجاء لموسى أن يبادر بسؤال ربه مطلبهم، ظانين أنهم أيأسوه من القبول بالمنّ والسلوى، حتى جاءهم جواب الله بقطع عنايته بهم، وأنه وكلهم لنفوسهم، ومنع عنهم إنزال الطعام وتفجير العيون بعد تظليل بالغمام وقلق البحر، وقال لهم: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾ فألزمهم بالسعي لأنفسهم وكفى به تأديباً وتوبيخاً.⁷⁵

ولعل ما ذكره الشيخان الأخيران فيه شيء من حل الإشكال، غير أنني أظنه غير كافٍ، ففي الآية ما يظهر جريمتهم كاملة، جريمة سوء الأدب والاستهزاء والسخرية من نبيهم وربهم الكريم، ولهم في ذلك سوابق: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾⁷⁶ والسر في الآية فيما ذكرته مما حقه الحذف لأنه ضرورة عقلية وذلك قولهم: ﴿مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ﴾، إذ عودتنا سنن الله تعالى أنه لا إنبات إلا من الأرض، لكن تكرر إسناد الانبات إلى الأرض لا يُنسي المؤمن أن الفاعل هو الله تعالى وليس الأرض، أما بنو إسرائيل فما كان ذكرهم لها إلا سوء أدب مع الله تعالى وكأن الله لا يستقل بالإنبات ولا بد من واسطة الأرض، وقد بين القرآن المفارقة بين سؤال العبودية والأدب وسؤال الجحود والانكار، فمثلاً في دعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾⁷⁷ فانظر كيف سأل الله الثمر دون أن يجعل للأرض فعلاً أو تصرفاً، تسليماً وإيماناً بأن الله هو الفاعل الحقيقي ولا حول ولا قوة إلا به، ومثله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁷⁸ ونوح عليه السلام من قبل قال: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ وَيَجْعَلَ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلَ لَكُمْ أَنْهَارًا (١٢)﴾ (نوح)، ولقد أشارت ذات السورة التي ساء فيها

⁷⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/503. بتصرف.

⁷⁶ المائدة 5/24.

⁷⁷ إبراهيم 14/37.

⁷⁸ البقرة 2/126.

أدبهم في ثلاثة مواضع لحقيقة أن الله هو الفاعل الحقيقي للإرزاق، وهو الذي يأذن بالأكل منها لمن شاء بقدرته، وكلها عقب مقالتهم الشنيعة:

- 1- ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾⁷⁹.
- 2- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾⁸⁰.
- 3- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾⁸¹.

وفيه تعريض بسوء أدب بني إسرائيل، وحسن أدب المؤمنين، وما ذكر الأرض إلا لتعليم العباد سنن الله في خلقه، ليرتكز في أذهانهم قانون الأسباب والمسببات، لكن على قاعدة أن الله هو الفاعل الحقيقي، ولقد كثرت الإشارة إلى ذلك في القرآن ترسيخاً لعقيدة توحيد الله تعالى في الخالقية والتصرف، والعبادة والتوجه.

ومما لا يغيب أن القرآن أكثر من إسناد الفعل للملائكة أو الأنبياء أو وعموم البشر، بل وللجمادات، وهو توسع في اللغة وأسلوبية معروفة عبر توظيف الاستعارات والمجازات كما سبقت الإشارة لذلك، لكنها جميعاً تفهم على أسس عقيدة التوحيد لله، وفي ضوء نصوص القرآن التي تؤكد على أن الله هو الفاعل الحقيقي وما أكثرها.⁸² وفارق مهم جداً أن الله له أن يسند الفعل لمن يشاء، وليس ذلك لخلقه، كما له أن يقسم بما شاء ولا ينبغي للخلق إلا أن يقسموا به، وبذا يظهر سوء أدب بني إسرائيل بل كفرهم.

ويوم أراد القرآن أن يتحدى المشركين قال لهم: هاكم الأرض بين أيديكم أنتم ومن زعمتموهم أرباباً من دوني، فلئن كان للأرض فعل أو لآلهتكم فليخلقوا شيئاً كخلق الله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾⁸³، وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾⁸⁴. فهل خلقوا بشراً من الأرض مثل الله: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾⁸⁵، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنْ

⁷⁹ البقرة 2/163.

⁸⁰ البقرة 2/168.

⁸¹ البقرة 2/267.

⁸² منها: (الحج 22/5)، (الشعراء 26/7)، (السجدة 32/27)، (الواقعة 56/65)، (عبس).

وغیرها كثير.

⁸³ فاطر 35/40.

⁸⁴ الأحقاف 46/4.

⁸⁵ هود 11/61.

الْأَرْضُ نَبَاتًا»،⁸⁶ أم هل أنبتوا منها نباتًا كما أسلفنا في الآيات البينات عن قريب؟

إذاً يظهر أن مقالة بني إسرائيل كما حكاها القرآن الكريم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ كانت جحدًا وسخرية، وإنكارًا لعظمة الله وقدرته، وتشغيبا على نبي الله موسى عليه السلام وتحزينًا له، كما يدل بصورة جلية على ماديتهم وحبهم للدينا المتمثل بتعلقهم بالأرض وما فيها، حتى لم يرغب عنهم ذكرها حيث ينبغي الإضمار.

إظهار بني إسرائيل ما ينبغي إضماره لم يكن حدثًا عارضًا أو قولًا مرسلًا، ولقد سبق سوء أدبهم هذا بقولهم: ﴿يَا مُوسَى﴾ باسمه مجردًا، ثم: ﴿لَنْ نَضْبِرَ﴾ إعلانًا للتمرد الكامل على الله ونبيه، ثم أعقبوها بقولهم: ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾، وكأنهم يتبرؤون من الرب، ويضيفونه لموسى فحسب، وذلك لسوء أدبهم وكفرهم، والأدب والإيمان يقتضيان أن يقولوا: (يا نبي الله ادع لنا ربنا)، وهو سياق ممتد يكشف سوء اعتقادهم وكفرهم، أما الاكتفاء بأن جريمتهم هي قولهم: ﴿لَنْ نَضْبِرَ﴾، مجردًا من خلفياتهم الاعتقادية وانحرافاتهم الفكرية فهو بعيد، ولا أظن أن النظم البليغ والسيماء الأسلوبية للآية في سياقها الكامل من سورة البقرة يجيز ذلك، كما أنه يظهر النص مفككًا بلا رباط ينظم أوله بآخره، ولا رباط يحكم أجزاءه بمعاقده.

إن مقالتهم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ بجرسها ونبرتها في سياقها تكشف عن خلفيات اعتقادية فاسدة، تنعكس بالضرورة على سلامة التوحيد ثم الإيمان بالأنبياء وتوحيدهم، لذا فقد كان التعقيب عليها مباشر وعاجل: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾، ولا شك فالجريمة الاعتقادية أعظم من الجريمة المادية، وكل جريمة يفعلها الكافر إنما هي نتيجة طبيعية لكفره، حينها ليس غريبًا أن يكفروا بكلام الله وكتبه، وأن يقتلوا أنبياءه، فليس بعد الكفر ذنب: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾، ثم رجع بعد بيان الجرائم المادية للأصل العريق في نفوسهم المُسبب لكل قبائحهم: ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾،⁸⁷ والاعتداء نوع من سوء الأدب في الدعاء نهى عنه رسول الله ﷺ: (سيكون قوم يعتدون في الدعاء)،⁸⁸

⁸⁶ نوح 71/17.

⁸⁷ البقرة 61/2.

⁸⁸ أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، "الصلاة"، 356 (1482)؛ ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، كتب الحواشي: محمود خليل (مصر: مكتبة أبي المعاطي، د.ت.)، "الدعاء"، 12 (3864).

وفيه قال تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁸⁹، وقولهم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ من هذا الوادي، وهو امتداد طبيعي ومتوقع من أمة سألت نبيها قبل قليل أن يريهم الله جهرة في الآية (البقرة 2/55)، وهي كذلك أبرع استهلال وأسخر تقديم يمهد ويعلل أعظم جرائمهم، فكان ذكرها نعم الرابط والوصلة بين البدء والختام.

الخاتمة

تخلص الدراسة، نظريًا وتطبيقيًا، إلى أن الذكر لما يُظن قابلاً للإضمار في القرآن الكريم لا يمثل توسعاً لفظياً أو إطناباً شكلياً، بل يؤدي وظيفة بنائية دقيقة تتمثل في إحكام الاتساق السياقي، وضبط المسار التأويلي، وتقيد مجال الاحتمال، بما يجعل الإطناب في كثير من صوره إطناباً صورياً وإيجازاً وظيفياً في آنٍ واحد.

وقد بينت النماذج التطبيقية أن إعادة الذكر تأتي لتحقيق الاحتراس الدلالي، وربط عناصر السياق، وكشف البنية الذهنية للمتكلم أو المخاطب، والفصل بين الأحكام أو المسارات المتقابلة. فخاتمة سورة الفاتحة مثلاً كشفت أن تكرار لفظ الصراط مع قيوده ليس تقريراً زائداً، بل ضبطاً لمسار الهداية، كما أظهر قيد ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ في آية البقرة بعداً كاشفاً لتحول التصور الذهني لدى بني إسرائيل. وأكدت آيتا العدة استقلال البنية التشريعية بما يضعف دعوى النسخ، في حين أبرزت آيات سورة الشورى أن التوزيع المقصود للأفعال ينظم العلاقة بين السنن الكونية ومطلق الإرادة الإلهية.

كما أثبتت الدراسة أن التحولات الصرفية وزيادة المبنى ليست عناصر شكلية محضة، بل قيود دلالية تسهم في توجيه المعنى متى وقع الذكر في موضع يترأى فيه إمكان الحذف.

وبناءً على ذلك، تنتهي الدراسة إلى أن الإطناب القرآني ينبغي أن يُفهم بوصفه أداة ربطٍ وتقيدٍ وتعيينٍ وفصلٍ داخل البنية التأويلية للنص، لا مجرد ظاهرة أسلوبية وصفية، وهو ما يفتح مجالاً أوسع لقراءة البلاغة القرآنية في تقاطعها مع تحليل الخطاب وبناء الدلالة.

توصي الدراسة بتوسيع تطبيق هذا الإطار على مدونة قرآنية أوسع، من خلال مؤشرات رصد عملية، مثل:

تكرار عنصر مُعرّف بعد استيفاء التعريف
إيراد قيد بعد إطلاق
تحويل صرفي مقيد
انتقال فعلي يدل على وظيفة مستقلة
وذلك لتعزيز صلاحية النتائج للتعميم المنهجي.

المصادر والمراجع

ابن الجزري، محمد بن يوسف. *النشر في القراءات العشر*. تحقيق: أيمن سويد. المجلد 3. دار الغوثاني للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2018م.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد. *التوضيح لشرح الجامع الصحيح*. إشراف: خالد الرباط وجمعة فتحي. المجلد 36. دمشق: دار النوادر، الطبعة 1، 2008م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار. المجلد 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 4، د.ت.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*. المجلد 13. بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، 2014م.

ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد الحلبي. *سر الفصاحة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م.

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي. *التحرير والتنوير*. المجلد 30. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة 1، 2000م.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري. *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. المجلد 4. القاهرة: دار التراث، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة 20، 1980م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *عيون الأخبار*. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *أدب الكاتب*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: المكتبة التجارية، الطبعة 4، 1963م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: محمد الخن. المجلد 8. مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة 1، 2016م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. كتب الحواشي: محمود خليل. المجلد 2. مصر: مكتبة أبي المعاطي، د.ت.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري. *لسان العرب*. المجلد 15. دار إحياء التراث العربي، الطبعة 3، 1999م.

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. المجلد 4. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

أبو بكر، منجد محمد رضوان. "الفاصلة القرآنية لدى القاضي أبي السعود وأثرها في التفسير البياني وعلاقتها بالنظم". ضمن أعمال مؤتمر إيثار الثاني للتفسير في الدولة العثمانية، 2019م.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. البحر المحيط. تحقيق: صدقي جميل. المجلد 8. بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد أبو القاسم. المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داودي. دمشق: دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ.

الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. المجلد 2. دمشق: دار الفكر، د.ت.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق: مصطفى ديب البغا. المجلد 9. مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، الطبعة 3، 1987م.

البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. المجلد 22. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 5، 2020م.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع. راجعه وعلق عليه: هلال مصيلحي مصطفى هلال. المجلد 6. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. الأسماء والصفات. تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي. المجلد 2. جدة: مكتبة السوادى، الطبعة 3، 1993م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد شاكر. المجلد 5. مصطفى الحلبي، الطبعة 2، 1999م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق: فوزي عطوي. المجلد 4. بيروت: دار صعب، الطبعة 1، 1968م.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. دلائل الإعجاز. دار الفكر، الطبعة 1، 2008م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1405هـ.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحیحین. تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1990م.

جنبكة الميداني، حسن. البلاغة العربية. دمشق: دار القلم، الطبعة 4، 2013م.
الحصكفي الحنفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم. المجلد 8. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002م.

أحمد بن حنبل الحنبلي الشيباني. المسند. مذيّل بأحكام شعيب الأرناؤوط. المجلد 50. القاهرة: مؤسسة قرطبة، الطبعة 2، 2002م.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. أعلام الحديث شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد آل سعود. المجلد 6. جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة 1، 1988م.

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. المجلد 6. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1994م.

الخطيب، عبد اللطيف. معجم القراءات. المجلد 10. دمشق: دار سعد الدين، الطبعة 1، 2002م.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب. المجلد 32. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 4، 2001م.

الرصاص المالكي، محمد بن قاسم الأنصاري. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة للرصاص). المكتبة العلمية، الطبعة 1، 1350هـ.

رضا، محمد رشيد. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). المجلد 12. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

الرضي الإستراباذي السمنائي، محمد بن الحسن. شرح الكافية. تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم. المجلد 2. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966م.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد. الفتاوى. المجلد 4. المكتبة الإسلامية، د.ت.

- الرومي، فهد عبد الرحمن. *البدهيات في القرآن الكريم*. الرياض: مكتبة التوبة، الطبعة 1، 1997م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. المجلد 6. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1995م.
- السامرائي، فاضل صالح. *معاني الأبنية*. دار عمار، الطبعة 2، 2007م.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. *السنن*. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2003م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1996م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. المجلد 5. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 1988م.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. *شرح الكتاب*. تحقيق: أحمد مهدي. المجلد 5. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2008م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق: لجنة الدراسات القرآنية. المجلد 2. المدينة المنورة: مجمع طباعة المصحف الشريف، 1426هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الرسالة*. تحقيق: أحمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- صافي، محمود بن عبد الرحيم. *الجدول في إعراب القرآن الكريم*. دمشق: دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، الطبعة 4، 1418هـ.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. ضبط وتعليق: محمود شاكر. المجلد 24. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 2001م.
- عباس، فضل حسن. *البلاغة فنونها وأفانها: علم المعاني*. الأردن: دار الفرقان للنشر، الطبعة 4، 1997م.
- عبده، محمد. *تفسير القرآن الكريم*. منتدى العقلانيين العرب، الطبعة 3، 1341هـ.

العسكرف؁ أبو هلال الحسن بن عبء الله. كءاب الصناءءفن. ءءقق: علف البءاوف ومءمء أبو الفضل. بفروء: المكءبة العنصرفة؁ الطبعة 2؁ 1419هـ. العلوف؁ فءف بن ءمزة. الطراز. المءلء 3. الرفاض: مكءبة المعارف؁ 1400هـ.

الغزف؁ أبو البركات بءر الءفن مءمء بن مءمء بن مءمء. البهءة الوفة بءءة الءلاصة الألففة. ءراسة وءءقق: ءمزة مصطفف ءسن أبو ءوهة. المءلء 2. بفروء: ءار الكءب العلمفة؁ الطبعة 1؁ 2017م.

الفراهفءف؁ أبو عبء الرحمن الءفل بن أءمء. معءم العفن. ءءقق: مءهء المءزوف وإبراهفم السامراءف. المءلء 8. مطبعة بغداد؁ الطبعة 1؁ 1986م.

القرطبف؁ أبو عبء الله مءمء بن أءمء الأنصارف. الءامع لأءكام القرآن الكررم. ءءقق: عبء الله ءركف ومءمء عرقسوسف. المءلء 24. بفروء: مؤسسة الرسالة؁ الطبعة 1؁ 2017م.

القزوفنف؁ ءلال الءفن أبو عبء الله مءمء بن سعد الءفن بن عمر. الإفصاء فف علوم البلاغة. بفروء: ءار إءفاء العلوم؁ الطبعة 4؁ 1998م.

المواق الغرناطفف المالكف؁ أبو عبء الله مءمء بن فوسف. ءءاء والإكفلل لمءءصر ءفلل. المءلء 8. ءار الكءب العلمفة؁ الطبعة 1؁ 1994م.

النسائف؁ أبو عبء الرحمن أءمء بن شعفب بن علف. ءفسفر النسائف. ءءقق: صبرف الشافعف وسفء عباس العءلفمف. المءلء 2. مكءبة الرشد ومؤسسة الكءب ءءقافة؁ 1990م.

النسفف؁ أبو البركات عبء الله بن أءمء بن مءموء. مءارك ءءنزفل وءقائف ءءاوفل. ءءقق: سفء زكرفا. المءلء 3. نزار الباز؁ 2010م.

النوف؁ أبو زكرفا فءف بن شرف. شرح صءفء مسلم. المءلء 18. بفروء: ءار إءفاء ءءراء العربف؁ الطبعة 2؁ 1392هـ.

مسلم بن ءءءاء النفسابورف. الءامع الصءفء. مرابعة: مءمء فؤاء عبء الباقف. المءلء 5. بفروء: ءار إءفاء ءءراء العربف؁ 1954م.

الهفءمف؁ أءمء بن مءمء بن علف بن ءءر الأنصارف. الإفصاء عن أءاءفء النكاء. ءءقق: مءمء شكور أمرفر المفاءففنف. المءلء 2. الأردن: ءار عمار؁ عمان؁ الطبعة 1؁ 1406هـ.

Bibliyografya / References

- Abbâs, Fazl Hasan. *el-Belâga fûnûnuhâ ve efnânuhâ: 'İlmü'l-me'ânî*. Ürdün: Dârü'l-Furkân li'n-neşr, 4. Basım, 1997.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Müntede'l-Aklâniyyî-ne'l-Arab, 3. Basım, 1341.
- Ahmed b. Hanbel el-Hanbelî eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 2002.
- el-Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tirâz*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1400.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*. nşr. Ali el-Bicâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, 1419.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esmâ ve's-sıfât*. nşr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 3. Basım, 1993.
- el-Bikâî, Burhâneddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâtî ve's-süver*. nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2020.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsne-dü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh ve sünenihî ve eyyâmihî*. nşr. Mustafa Dîb el-Begâ. 9 Cilt. Merkezü'r-Risâle li'd-dirâsât ve tahkîki't-türâs, 3. Basım, 1987.
- el-Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfû'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-hadîse, ts.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Fevzî Atvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sa'b, 1. Basım, 1968.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405.
- el-Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahman. *Delâ'ilü'l-i'câz*. [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 2008.

- Ebû Bekir, Müncid Muhammed Rıdvân. "el-Fâsılatü'l-Kur'âniyye le-de'l-Kâdî Ebî's-Su'ûd ve eseruhâ fi't-tefsîri'l-beyânî ve alâkatuhâ bi'n-nazm". *A 'mâlû mü'temeri Îsâr es-sânî li't-tefsîr fi'd-devleti'l-Osmâniyye*. 2019.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. nşr. Sıdkî Cemîl. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *el-Însâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, ts.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed. *Mu'cemü'l-'Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. [y.y.]: Matba'atü Bağdâd, 1. Basım, 1986.
- el-Gazzî, Ebû'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Behcetü'l-vefiyye bi-hucceti'l-hulâsati'l-elfiyye*. nşr. Hamza Mustafa Hasan Ebû Tûhe. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2017.
- Habenneke el-Meydânî, Hasan. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 2013.
- el-Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- el-Haskefî el-Hanefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- el-Hatîb eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- el-Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemü'l-kırâ'ât*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 1. Basım, 2002.
- el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs şerhu Sahî-*

- hi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Âl-i Su'ûd. 6 Cilt. Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.
- el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Ensârî. *el-İfsâh 'an ehâdîsi'n-nikâh*. nşr. Muhammed Şekûr Emrîr el-Meyâdinî. 2 Cilt. Ürdün: Dâru Ammâr, Ammân, 1. Basım, 1406.
- İbn Akîl, Abdullah b. Abdurrahman el-Akîlî el-Hemedânî el-Mısrî. *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs - Dâru Mısr li't-tibâ'a - Saîd Cûde es-Sehhâr ve Şürekâh, 20. Basım, 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *Hasâ'is*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 3. Basım, 2014.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâleddîn Abdullah b. Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. 4 Cilt. Dârü'l-Fıkr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', ts.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Muhammed el-Hın. 8 Cilt. Müessesetü'r-Risâle nâşirûn, 1. Basım, 2016.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Edebü'l-kâtib*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 4. Basım, 1963.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Ebi'l-Me'âtî, ts.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisâ-nü'l-'Arab*. 15 Cilt. Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Halebî. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Yûsuf. *Neşr fi'l-kırâ'âtî'l- 'aşr*. nşr. Eymen Süveyd. 3 Cilt. Dârü'l-Ğavsânî li'n-neşr ve't-tevzî', 1. Basım, 2018.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tav-dih li-şerhi'l-Câmi 'i's-sahih*. nşr. Hâlid er-Rabbât - Cum'a Fethî. 36 Cilt. Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 2008.
- el-İsfahânî, er-Râgıb el-Hüseyn b. Muhammed Ebü'l-Kâsım. *el-Müf-redât fi garibi'l-Kur'an*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- el-Kazvîni, Celâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'deddîn b. Ömer. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dârü İhyâ'i'l-'ulûm, 4. Basım, 1998.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. nşr. Abdullah et-Türkî ve Muhammed Araksûsî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2017.
- Mevvâk el-Gırnâtî el-Mâlikî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî. *el-Câmi 'u's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1954.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Tefsîrû'n-Nesâ'î*. nşr. Sabrî eş-Şâfi'î ve Seyyid Abbâs el-Culaymî. 2 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd ve Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1990.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâri-kü't-tenzîl ve hakâ'ikü't-te'vîl*. nşr. Seyyid Zekerıyyâ. 3 Cilt. Nizâr el-Bâz, 2010.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahihî Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- er-Radî el-İsterâbâzî es-Semnânî, Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'l-Kâfiyye*. nşr. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm. 2 Cilt. Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1966.
- er-Rassâ' el-Mâlikî, Muhammed b. Kâsım el-Ensârî. *el-Hidâyetü'l-kâfiyyetü's-şâfiyye li-beyâni hakâ'iki'l-İmâm İbn Arafe el-vâfiyye (Şer-*

- hu hudûdi İbn Arafe li-Rassâ*). el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1350.
- er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrû 'l-ke-bîr ve mefâtîhu 'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ' i't-Türâsi'l-Arabî, 4. Basım, 2001.
- er-Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed. *el-Fetâvâ*. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-hakîm (Tefsîrû 'l-Menâr)*. 12 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- er-Rûmî, Fehd Abdurrahman. *el-Bedehîyât fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1. Basım, 1997.
- Sâfî, Mahmûd b. Abdürrahîm. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'âni 'l-Kerîm*. Dımaşk: Dârü'r-Reşîd - Müessesetü'l-Îmân, 4. Basım, 1418.
- Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. *Me'âni 'l-ebniye*. Dâru Ammâr, 2. Basım, 2007.
- es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim. *'Umdetü 'l-huffâz fî tefsîri eşrefi 'l-elfâz*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah. *Şerhu 'l-Kitâb*. nşr. Ahmed Mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*. nşr. Lecnetü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye. 2 Cilt. Medine: Mecme'u tıbbâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, 1426.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi 'l-Kur'ân*. nşr. Mahmûd Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ' i't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Şâkir. 5 Cilt. Mustafa el-Halebî, 2. Basım, 1999.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.

KUR'AN KISSALARINDA BELÂGÎ MEKANİZMALAR VE BUNLARIN ZARÛRİYYÂT-I HAMSE'NİN YERLEŞMESİNDEKİ ROLÜ (HZ. LÛT KISSASINDA NESLİN KORUNMASI MAKSADI ÖRNEĞİ)

RHETORICAL MECHANISMS IN QUR'ANIC NARRATIVES AND THEIR ROLE IN ESTABLISHING THE FIVE ESSENTIAL NECESSITIES (THE PRESERVATION OF PROGENY IN THE STORY OF PROPHET LOT AS A MODEL)

DOKTORA ÖĞRENCİSİ (PhD STUDENT) **TARIK ŞABANLIOĞLU***
MARMARA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
(MARMARA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY)

ÖZ Bu araştırma, Hz. Lût kıssası çerçevesinde Kur'an'daki belâgî mekanizmaları ve bunların neslin korunması (hıfz-ı nesil) maksadının yerleşmesine katkısını incelemektedir. Çalışmanın problemi, Kur'an kıssalarında kullanılan belâgî araçların mahiyeti, bunların Zarûrât-ı Hamseye yönelik farkındalığı nasıl güçlendirdiği ve belâgat ile şer'î maksatlar arasındaki etkileşimin etkileri etrafında şekillenmektedir. Araştırma, Hz. Lût kıssasında yer alan başlıca belâgî mekanizmaları tespit etmeyi, bunların neslin korunması maksadını nasıl desteklediğini ve Kur'an belâgati ile şariat maksatları arasındaki ilişkinin eğitimsel ve maksadî sonuçlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda tümevarımcı-analitik yöntem benimsenmiş; kıssanın Kur'an'daki farklı yerleri toplanıp temel sahnelere ayrılmış, ardından her sahne belâgî açıdan analiz edilerek neslin korunması maksadıyla ilişkilendirilmiştir. Araştırma sonucunda, Hz. Lût kıssasının zengin belâgî araçlar içerdiği ve bu araçların neslin korunması maksadının yerleşmesinde etkin rol oynadığı ortaya konmuştur. Ayrıca çalışma, belâgat ile maksatlar arasındaki etkileşimin fitrata aykırı davranışların sonuçlarını ve ilahî ceza yasa-larını açıklamada önemli işlev gördüğünü göstermiştir. Araştırma, Kur'an kıssalarındaki belâgî tasvirlerden eğitimsel ve toplumsal alanlarda faydalanılmasını ve bu alandaki disiplinlerarası çalışmaların artırılmasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kissa, Lût, Belâgat, Makasid, Neslin Korunması.

ABSTRACT This study presents an applied analysis of the Qur'anic narrative of Prophet Lot to identify the rhetorical mechanisms employed in the Qur'anic text and demonstrate their role in reinforcing the objective of preserving progeny (hifz al-nasl). It examines the nature of these mechanisms, their role in enhancing awareness of the five essential Necessities (al-darûriyyât al-khams), and the interaction between rhetoric and the higher objectives of Islamic law (maqâsid al-sharî'ah). The study aims to identify the major rhetorical mechanisms in the story of Prophet Lot, explain their contribution to preserving progeny, and derive the educational and maqâsid-based implications resulting from the interaction between Qur'anic rhetoric and Islamic objectives. It adopts an inductive-analytical methodology through tracing the Qur'anic passages of the story, dividing them into principal scenes, and analyzing each rhetorically in relation to preserving progeny. The study concludes that the story contains diverse rhetorical mechanisms that not only serve aesthetic purposes, but also reinforce the objective of preserving progeny and highlight the danger of violating it. It suggests further interdisciplinary studies linking Qur'anic rhetoric with maqâsid studies in Qur'anic narratives.

Keywords: Interpretation, Qur'an, Story, Prophet Lot, Rhetoric, Objectives, Preservation of Progeny.

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1575-9729>

shabani.tarik@hotmail.com | <https://ror.org/02kswq67>

Geliş/Received 16.02.2026 – Kabul/Accepted 30.06.2026

الآليات البلاغية في القصص القرآني ودورها في ترسيخ الضروريات الخمس (مقصد حفظ النسل في قصة لوط عليه السلام نموذجًا)

الباحث طارق شعبانلي أوغلو
جامعة مرمرية، كلية الإلهيات

المخلص

يقوم البحث بدراسة تطبيقية لنموذج من قصص الأنبياء، للكشف عن الآليات البلاغية وبيان دورها في ترسيخ مقصد حفظ النسل، من خلال قصة لوط عليه السلام. وتنطلق الدراسة من تساؤل حول طبيعة الآليات البلاغية في القصص القرآني وكيفية توظيفها في تعزيز الوعي بالضروريات الخمس، وبيان أثر التفاعل بين البلاغة والمقاصد الشرعية. ويهدف البحث إلى الكشف عن أبرز الآليات البلاغية الواردة في قصة لوط عليه السلام، وبيان إسهامها في ترسيخ مقصد حفظ النسل، مع استنباط الآثار المقاصدية والتربوية الناتجة عن تفاعل البلاغة القرآنية مع المقاصد. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال تتبع مواضيع القصة، وجمعها وتلخيصها وتقسيمها إلى مشاهد رئيسة، ثم تحليلها بلاغيًا وربطها بمقصد حفظ النسل. وخلصت الدراسة إلى ثراء قصة لوط عليه السلام بالآليات البلاغية المتنوعة، وأن الآليات البلاغية في القصة القرآنية تؤدي دورًا فاعلاً في ترسيخ مقصد حفظ النسل، وبيان خطورة انتهاكه. كما أظهرت فاعلية التفاعل بين البلاغة والمقاصد في بيان عواقب مخالفة الفطرة، وسنن الجزاء من جنس العمل. وأبرزت الدراسة إمكانية استنباط المقاصد الضرورية من القصص القرآني، على نحو مماثل لاستخراجها من آيات الأحكام. وأوصت الدراسة بالإفادة من التصوير البلاغي القرآني في تعزيز حماية مقصد حفظ النسل، والدعوة إلى المزيد من الدراسات التطبيقية البينية التي تربط بين البلاغة والمقاصد في القصص القرآني.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، القصة، لوط، البلاغة، المقاصد، حفظ النسل.

المدخل

الحمد لله الذي أنزل القرآن هدى للناس، وجعله معجزاً في ألفاظه ومعانيه وبيانه، وحثّ على تدبره واستنباط أحكامه وحكمه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، معلم الناس جوامع الكلم والبيان، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان.

وبعد: فإن القرآن الكريم يمثل الذروة في البيان، والغاية في الهداية والتشريع، ولم يكن إعجازه البياني قائماً على التزيين اللفظي المجرد، بل جاء في إطار نظام وظيفي محكم، يخدم المقاصد الشرعية الكلية، ويسهم في حفظ الضروريات الخمس.

ويُعدُّ مقصد حفظ النسل من هذه الضروريات، لما له من اتصال مباشر بالفطرة الإنسانية، واستمرار النوع البشري وانتظام العمران.

وتتجلى هذه الحكمة التشريعية بوضوح في القصص القرآني، الذي لا يساق لمجرد السرد التاريخي، بل يعرض في صياغة بيانية مقصودة، تتفاعل فيها الآليات البلاغية مع الغايات المقاصدية.

وتبرز قصة لوط عليه السلام في هذا السياق نموذجاً تطبيقياً مميزاً، إذ عالجت أحد أخطر التهديدات التي تمس مقصد حفظ النسل، والمتمثل في الانحراف عن الفطرة، من خلال خطاب بلاغي متنوع، يسهم في تقبيح الفعل وبيان خطورته.

ويأتي هذا البحث لتقديم قراءة مقاصدية للقصص القرآني، تستكشف المقاصد الشرعية الكامنة فيه من خلال دراسة الوسائل البلاغية الموظفة في قصة لوط عليه السلام، وبيان دورها في تعزيز الوعي بالضروريات الخمس، ولا سيما حفظ النسل، وما يترتب عليه من دلالات مقاصدية وتربوية، وذلك في ظل تنامي انحرافات فكرية وأخلاقية تحاول شرعنة ما يسمى بالمثلثة.

يثير البحث تساؤلات حول كيفية مساهمة البلاغة في ترسيخ المقاصد الخمس الضرورية، وتتمثل أسئلته الرئيسة فيما يأتي:

- ما هي أبرز الآليات البلاغية التي وظفها القرآن الكريم في القصص القرآني؟
- كيف تسهم الآليات البلاغية في تعزيز الوعي بالضروريات الخمس، ولا سيما ضرورة حفظ النسل؟
- ما الدلالات التشريعية والتربوية التي يمكن استخلاصها من تفاعل البلاغة مع مقاصد الشريعة في القصص القرآني؟

ويسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، تتمثل فيما يلي:

- 1- الكشف عن أبرز الآليات البلاغية الواردة في قصة لوط عليه السلام.
 - 2- بيان كيفية إسهام هذه الآليات في تعزيز فهم الضروريات الخمس، من خلال قصة لوط عليه السلام ودورها في ترسيخ مقصد حفظ النسل.
 - 3- استنباط الآثار المقاصدية والتربوية التي تنشأ عن تفاعل البلاغة القرآنية مع مقاصد الشريعة.
- وتتجلى أهمية البحث في عدد من الجوانب النظرية والتطبيقية، من أبرزها:

- إبراز جانب من جوانب الإعجاز البياني للقرآن الكريم، ودوره في خدمة الضروريات الخمس التي تقوم عليها مقاصد الشريعة.
 - تحليل تأثير الآليات البلاغية في ترسيخ القيم المرتبطة بالضروريات الخمس في وعي الفرد وسلوكه، من خلال دراسة تطبيقية لقصة لوط عليه السلام والتركيز فيها على حفظ النسل.
 - إثراء الدراسات القرآنية والبلاغية من خلال ربطها بالمقاصد الشرعية، وإظهار أهمية هذا الربط في بناء الفرد والمجتمع.
- وقد حظيت قصة لوط عليه السلام بعناية بحثية واسعة، وتنوعت الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة في مسارين رئيسين:

الأول: البلاغي الأسلوبي

ويمثله عبد الله عبد الصمد في دراسته «متشابه المعاني في قصة لوط عليه السلام دراسة في الفروق والدلالات»¹، ودراسة منصور بن عبد العزيز المهوس بعنوان «قصة نبي الله لوط عليه السلام في سورتي هود والعنكبوت: دراسة في السياق والنظم»²، حيث ركزتا على الفروق اللفظية وأسرار النظم والسياق، دون ربطها بالبعد المقاصدي، ومن دون الإحاطة بجميع مواطن ذكر القصة في القرآن الكريم.

¹ عبد الله عبد الصمد، «متشابه المعاني في قصة لوط عليه السلام دراسة في الفروق والدلالات»، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة 6/30 (2011)، 125-195.

² منصور بن عبد العزيز المهوس، «قصة نبي الله لوط عليه السلام في سورتي هود والعنكبوت: دراسة في السياق والنظم»، مجلة جامعة الباحة للعلوم الإنسانية 36 (ديسمبر 2023)، 1109-1076.

الثاني: المقاصدي الموضوعي

ويمثله أ. د. عبد القادر بن ياسين الخطيب في دراسته «مقاصد الشريعة الضرورية في القصص القرآني مقصد حفظ النسل والمال نموذجاً»³، ودراسة سيد أحمد هاشمي ومحمد جمالي بعنوان «وسائل القرآن الكريم للحفاظ على النسل وتكثيره»⁴، حيث تناولت الدراستان المقاصد الشرعية ووسائلها من زاوية تشريعية عامة، دون التطرق إلى التحليل البلاغي التطبيقي للنص القرآني.

وتسعى هذه الدراسة إلى سد فجوة بحثية تتمثل في ندرة الدراسات التي تعنى بالتحليل البلاغي التطبيقي للنص القرآني من حيث أثره في تعزيز المقاصد الشرعية، وذلك من خلال تحليل الآليات البلاغية في القصة القرآنية في مواضيعها المختلفة، وبيان دورها في ترسيخ مقصد حفظ النسل.

ويتكون البحث من مدخل، وقسم نظري مفاهيمي، وقسم آخر تطبيقي، وخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات

1- القسم النظري والمفاهيمي، وفيه:

1.1- القصص القرآني: مفهومه وأهميته

1.2- الضروريات الخمس: مفهومها وأهميتها

1.3- الآليات البلاغية في القرآن الكريم: مفهومها وأثرها

1.4- العلاقة بين البلاغة ومقاصد الشريعة

2- القسم التطبيقي: الآليات البلاغية في قصة لوط عليه السلام ودورها في ترسيخ مقصد حفظ النسل، وفيه:

2.1- عرض قصة لوط عليه السلام في القرآن الكريم

2.2- التحليل البلاغي لنصوص قصة لوط عليه السلام

2.3- دور الآليات البلاغية في ترسيخ الوعي بحفظ النسل

³ عبد القادر بن ياسين الخطيب، «مقاصد الشريعة الضرورية في القصص القرآني مقصد حفظ النسل والمال نموذجاً»، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية 1/15 (آذار 2024)، 127-166.

⁴ سيد أحمد هاشمي - محمد جمالي، «وسائل القرآن الكريم للحفاظ على النسل وتكثيره»، مجلة قرآنیکا 7-أ (أبريل 2015)، 137-166.

1- القسم النظري والمفاهيمي

1.1- القصص القرآني

1.1.1- مفهوم القصص القرآني

القصص في اللغة: من القصّ وهو أصل يدل على تتبع الشيء.⁵

وقد ورد في القرآن الكريم بمعنى تتبع الأثر،⁶ وبمعنى الأخبار المتتابعة.⁷

أما القصص القرآني في اصطلاح المفسرين فله عدة تعريفات، أختار منها على سبيل الإيجاز تعريف الشيخ مناع قطان رحمه الله حيث قال: «وقصص القرآن: أخباره عن أحوال الأمم الماضية، والنبوات السابقة، والحوادث الواقعة، وقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضي، وتاريخ الأمم، وذكر البلاد والديار، وتتبع آثار كل قوم، وحكى عنهم صورة ناطقة لما كانوا عليه».⁸

1.1.2- أهمية القصص القرآني

يمثل القصص القرآني بأسلوبه وطريقة عرضه لونًا تربويًا فريدًا ضمن نسيج القرآن الكريم، يعلو به على كل فنون القصص الأدبية، حيث يلتزم الحقيقة ويتنزه عن عرض الخيال، ويتجاوز مجرد السرد التاريخي ليقدم نماذج بشرية متنوعة، فيها من الدروس والعبر ما تستنير به الأجيال.

كما يتميز القصص القرآني بالوحدة الموضوعية، والتناسق الفني، والقدرة على إحياء المشاعر وتقديم الحقائق المجردة في صورة حية وملموسة؛ ذلك لما يحمل بين أسطره من أهداف سامية تتنوع بين تثبيت أفئدة المؤمنين، وبيان سنن الله في الأمم، وتقديم الأسوة والقُدوة الحسنة، والتحذير من النماذج المنحرفة والسيئة، وتجلية الحقائق الإيمانية بأسلوب مؤثر يلامس العقل والوجدان.

وبلغته العالية يسلط الضوء على محاور أساسية في قواعد الشريعة الكلية ومقاصدها العالية، ويرسخ القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية المنشودة.

⁵ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (مصر: شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1392هـ)، «قصص»، 11/5.

⁶ الكهف/64.

⁷ آل عمران/62.

⁸ مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421هـ/2000م)، 316.

1.2- الضروريات الخمس

1.2.1- مفهوم الضروريات الخمس

الضروريات في اللغة: جمع ضروري، وهو معنى قائم بذاته يدل على الحاجة الشديدة.

جاء في لسان العرب: «الضرورة هي الحاجة، يقال: اضطرَّ إلى الشيء أي ألجئَ إليه».⁹

وفي المعجم الوسيط: «الضروري: كل ما تمس إليه الحاجة، وكل ما ليس منه بُدٌّ، وهو خلاف الكمالي».¹⁰

وفي الاصطلاح: يراد بها مقاصد الشريعة الخمس الضرورية التي حصرها الإمام الغزالي بناء على استقراءه التام لنصوص الشريعة وتبعه لمقاصدها، وتبعه في ذلك أكثر العلماء، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.¹¹

وقد عرّفها العديد من العلماء المعاصرين، أذكر منها على سبيل الإيجاز تعريفين، هما:

تعريف الدكتور نور الدين الخادمي: «المقاصد الضرورية: هي المقاصد اللازمة التي لا بُدَّ من تحصيلها لكي يقوم صلاح الدين والدنيا، لأجل إسعاد الخلق في الدنيا والآخرة».¹²

وتعريف الدكتور محمد الزحيلي: «المصالح الضرورية: وهي التي تقوم عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، ويتوقف عليها وجودهم في الدنيا ونجاتهم في الآخرة، وإذا فقدت هذه المصالح الضرورية اختل نظام الحياة، وفسدت مصالح الناس، وعمّت فيهم الفوضى وتعرّض وجودهم للخطر والدمار والضياع والانهدام».¹³

⁹ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ/1994م)، «ضرر»، 4/482.

¹⁰ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1392هـ/1972م)، «ضرر»، 1/538.

¹¹ ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م)، 174.

¹² نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية (الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/2001م)، 90.

¹³ محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، 1427هـ/2006م)، 1/112.

فمقاصد الشريعة كما قسّمها العلماء باعتبار أهميتها وقوتها في ذاتها هي ثلاثة أقسام: الأول: ضرورية وهي الخمس المذكورة.

الثاني: حاجية وهي ما دون الضروري مما يحصل الحرج والمشقة بفقده.

الثالث: تحسينية وهي ما دون ذلك مما يحصل بوجوده كمال حال الأمة في نظامها.

1.2.2- أهمية الضروريات الخمس

تعتبر الضروريات الخمس هي المقاصد الكلية التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها وصيانتها.

وتكمن أهميتها في كونها ركائز لاستقرار الحياة الدنيا وسبباً لتحقيق الفلاح في الآخرة، وإذا اختلت يحصل الحرج والضيق والفساد، فبدون حفظ الدين لا تستقيم علاقة الإنسان بخالقه، وبدون حفظ النفس يُفقد الأمن والأمان، وبدون حفظ العقل ينتشر الجهل والضلال، وبدون حفظ النسل تنقطع أواصر الأسر وينقطع العمران البشري، وبدون حفظ المال يختل النظام الاقتصادي.

لذا فإن الحفاظ على هذه الضروريات ورعايتها ليس مجرد فضيلة، بل هو واجب شرعي على الفرد والمجتمع، والناظر في الأحكام والتشريعات الإسلامية يرى أنها كلها تضمنت صيانة هذه الضروريات والمحافظة عليها إيجاباً بتشريع ما يوجد لها ويعززها وعندما بالنهي عن كل ما يضعفها ويهدد بقاءها، فبحفظها يحفظ النظام الاجتماعي ويتحقق الأمن والاستقرار والرخاء في المجتمع المسلم، فضلاً عن كونه أساساً لتحقيق مرضاة الله تعالى.

1.3- الآليات البلاغية في القرآن الكريم

1.3.1- مفهوم الآليات البلاغية

يُعدّ مصطلح الآليات البلاغية من المصطلحات النقدية الحديثة التي شاع استعمالها في الدراسات البلاغية وتحليل الخطاب، وهو مصطلح يتقاطع في أصوله النظرية مع ما يعرف بالبلاغة الجديدة التي تركز على الوظيفة الإنشائية والتداولية للغة، ولا يُعرف بهذا التركيب الاصطلاحي في كتب البلاغة التراثية عند المتقدمين، وإن كانت مادته العلمية متصلة بما بحثه البلاغيون الأوائل من أساليب التعبير ووجوه التأثير في الكلام.

وليبيان هذا المصطلح يحسن الوقوف على مفرديه لغة، ثم بيان معناه الاصطلاحي في الدراسات البلاغية الحديثة:

الآليات لغة: جمع آلية وهي مشتقة من آلة، ومعناها الأداة،¹⁴ وقد وردت في معجم اللغة العربية المعاصرة بمعنى الوسيلة والإمكانية.¹⁵

البلاغة لغة: مأخوذة من بلغ؛ أي وصل وانتهى إلى مراده، والبلاغة هي الفصاحة، قال ابن منظور: «يقال: رجل بليغ وبلغ وبلغ: حسن الكلام فصيحته يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه».¹⁶

واصطلاحاً: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.¹⁷

وقد توسع الدارسون المعاصرون في استعمال مصطلح الآليات البلاغية للدلالة على الوسائل والأساليب التعبيرية التي يوظفها الخطاب لتحقيق غاياته الدلالية والجمالية والتأثيرية.

فعرفتها سامية شودار بأنها: «كل أساليب الكلام التي جمعها العرب تحت باب البلاغة؛ أي تلك الأساليب التي تمكن من تأدية المعنى واضحاً فصيحاً مع مراعاة الإيجاز».¹⁸

وعرفها محمد يسيه بقوله: «ونعني بالآليات البلاغية كل الصور والوسائل الكلامية التي تندرج تحت باب البلاغة، وفنونها المختلفة من معان وبيان وبديع، هاته الوسائل التي تمكن من تأدية المعنى المراد بأحسن الألفاظ وأجمل الصيغ والتراكيب، مما يمكنها من إضفاء مسحات جمالية وقيم أسلوبية تثري الخطاب».¹⁹

وتحدث يوسف روباش عن الوسائل البلاغية بوصفها: «مجموعة من الأساليب التي تمكن الخطيب (الشاعر) من تأدية المعنى بشكل فصيح وبليغ وواضح مع مراعاة الإيجاز نذكر منها المجاز والاستعارة والتمثيل والاقتباس والايجاز والطباق والجناس وغيرها من الأساليب التي تدعم وتوفر للخطاب من جمالية تحرك بها وجدان الجمهور وقيادته إلى فكرة أو رأي مضبوط

¹⁴ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، «آل»، 39/11.

¹⁵ ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، 1429هـ/2008م)، «أول»، 140/1.

¹⁶ ابن منظور، لسان العرب، «بلغ»، 420/8.

¹⁷ عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة (القاهرة: مكتبة الآداب، 1426هـ/2005م)، 24/1.

¹⁸ سامية شودار، «الآليات البلاغية ودورها الحجاجي في ديوان أطلس المعجزات لصالح خرفي»، مجلة قراءات 9 (2016)، 5.

¹⁹ محمد يسيه، «الآليات البلاغية ودورها الحجاجي»، مجلة مفاهيم للدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة 10 (أكتوبر 2021)، 102.

وتوجيه سلوكياته وتحقيق المعنى التي يريدها الخطيب (الشاعر) توجيه جمهوره بها».²⁰

كما أشار عريوة حجاب إلى أن الفنون البلاغية كالتشبيه والاستعارة والالتفات والحذف والكنابة تُعدّ آليات بلاغية، لإسهامها في الإمتاع، وفي الوقت نفسه تعدّ حاملات للحجاج لأنها تركز على فكرة وتطرحها طرحاً مؤثراً ومقنعاً.²¹

ويُلاحظ من خلال هذه التعريفات المعاصرة انتقال الوظيفة البلاغية لهذه الآليات من مجرد التحسين الشكلي والزينة اللفظية إلى وظيفة تداولية وحجاجية أوسع؛ قائمة على الإقناع وإثارة الوجدان، وتوجيه سلوك المتلقي. ويراد بالآليات البلاغية في هذا البحث: الوسائل والأدوات التعبيرية التي يوظفها النص القرآني لتوجيه المعنى وترسيخه في نفس المتلقي، بما تحمله من دلالات بيانية وأساليب تأثيرية تسهم في إبراز المقاصد القرآنية وتعميق أثرها.

وتتعدد الآليات البلاغية التي يزخر بها النص القرآني بدءاً من اختيار الألفاظ الدقيقة المعبرة، مروراً بالصورة البيانية التي تقرّب المعاني المجردة إلى الحس، ووصولاً إلى المحسنات البديعية التي تضيف على النص جمالاً وجاذبية، مما يجعل الخطاب القرآني بالغ الأثر في النفس والعقل والسلوك.

1.3.2- أثر الآليات البلاغية

الآليات البلاغية في القرآن الكريم ليست لمجرد التزيين اللفظي، وإنما لها آثار عميقة في تحقيق مقاصد القرآن، حيث تساهم هذه في الكشف عن الدلالات العميقة وإجلاء المعاني الخفية، وتساعد على فهم الإعجاز القرآني، وإبراز الجمال الفني، وتحقيق الإقناع والتأثير والتذكير، وتجعل الخطاب القرآني أكثر رسوخاً في الذهن وأعمق أثراً في القلب.

1.4- العلاقة بين البلاغة ومقاصد الشريعة

علاقة البلاغة بالمقاصد نابعة من علاقة القرآن بها، إذ إن القرآن الكريم

²⁰ يوسف روباش - د. صلاح الدين منقور، «حجاجية الآليات البلاغية في الشعر الجزائري قصيدة - أيها المعلم حسبك الله - للربيع بوشامة»، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها 02/13 (2021/09/15)، 140.

²¹ ينظر: عريوة حجاب، «الآليات البلاغية في القرآن الكريم (سورة الدخان مدونة)»، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب 01/09 (2025/01/01)، 144.

بلسانه العربي المبين هو أساس التشريع ومصدره الأول، وإن علم البلاغة هو من أهم أدوات النص القرآني المعجز ببيانه، حيث يعنى بالنظر في التراكيب العربية والكشف عن أسرارها وبيان دلالاتها.

وقد وعى علماء المقاصد هذه العلاقة، فاعتبروا البلاغة مسلكاً مهماً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، ولعل أول من صرح بذلك الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات، عند ذكره العلوم التي اهتم بها العرب، وذكر منها البلاغة فقال: «ومنها: التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم، فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى: قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً²²».²³

وممن قعد لهذه العلاقة في العصر الحديث الإمام الطاهر ابن عاشور، الذي رأى أن إعجاز القرآن الكريم يكمن في الجمع من خلال نظمه المحكم بين التأثير الوجداني والتقعيد التشريعي، حيث قال في مقدمة تفسيره: «نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهره السامعين ما يحتاجون أن يعلموه وهو في هذا النوع يشبه خطبهم، وكان في مطاوي معانيه ما يستخرج منه العالم الخير أحكاماً كثيرة في التشريع والآداب وغيرها، وقد قال في الكلام على بعضه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾²⁴ هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلى العلل والمقاصد وغيرها»²⁵.

وانطلاقاً من هذا الرأي يتضح أن الآليات البلاغية ليست للترزين اللفظي فحسب، بل لفتح أبواب البيان من أجل الوصول إلى علل الأحكام ومقاصدها، وهو ما سيتجلى بوضوح بالأمثلة التي ستذكر في القسم التطبيقي من هذه الدراسة.

²² الإسراء 88/17.

²³ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، 1417هـ/1997م)، 2/121.

²⁴ آل عمران 7/3.

²⁵ محمد الطاهر ابن عاشور، *التحرير والتنوير [تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد]* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1404هـ/1984م)، 1/115-116.

2- القسم التطبيقي: الآليات البلاغية في قصة لوط عليه السلام ودورها في ترسيخ مقصد حفظ النسل

2.1- قصة لوط عليه السلام في القرآن الكريم

2.1.1- ذكر لوط عليه السلام في القرآن الكريم

لوط عليه السلام نبي من أنبياء الله ورسول من رسله، ورد ذكره في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرة في ثماني عشرة سورة على النحو الآتي²⁶

1- في أربع سور منها ذكر اسمه مع بعض الأنبياء دون قصته، هي: (الأنعام، الحج، ص، ق).

2- وفي سورتين أوردت إشارات سريعة إلى قصته، هي: (الأنبياء، والتحريم).

3- وفي ثماني سور ذكرت بعض تفاصيل قصته مع قومه، هي: (الأعراف، هود، الحجر، الشعراء، النمل، العنكبوت، الصافات، القمر).

4- وفي أربع سور أشير إلى قومه وإهلاك الله لهم دون ذكر اسمه، هي: (التوبة، الفرقان، الذاريات، النجم).

كما في الجدول أدناه..

م	تفاصيل من القصة	إشارة سريعة مع ذكر الاسم	إشارة سريعة دون ذكر الاسم	ذكر الاسم فقط
1	الأعراف [80-84]	الأنبياء [71-75]	التوبة [70]	الأنعام [86]
2	هود [70-83]	التحريم [10]	الفرقان [40]	الحج [43]
3	الحجر [58-77]		الذاريات [32-37]	ص [13]
4	الشعراء [160-175]		النجم [53-54]	ق [13]
5	النمل [54-58]			
6	العنكبوت [26-35]			
7	الصافات [133-138]			
8	القمر [33-40]			

²⁶ للاستزادة ينظر: فضل حسن عباس، القصص القرآني إبحاره ونفحاته (عمّان: دار الفرقان، الطبعة 1، 1407هـ/1987م)، 185-207؛ صلاح الخالدي، القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث (دمشق: دار القلم، الطبعة 1، 1419هـ/1998م)، 471/1-527.

2.1.2- ملخص ما ذكر عن لوط عليه السلام في القرآن الكريم

ذكر في القرآن الكريم أن لوطاً آمن بنبي الله إبراهيم عليهما السلام، وهاجر معه من العراق إلى فلسطين، ثم بعثه الله نبياً ورسولاً إلى قوم كانوا يرتكبون فواحش كثيرة، وأقبح تلك الفواحش المنتشرة في قراهم هو إتيان الرجال من دون النساء، بما يعرف في زماننا باللواط وبالشدوذ الجنسي أو المثلية.

وقد ورد في القرآن الكريم أنهم كانوا أول المرتكبين لهذه الفاحشة من العالمين.

ومن الفواحش أيضاً أنهم كانوا يقطعون السبيل ويفعلون المنكر في مجالسهم، فأنكر عليهم فعلهم أشد الإنكار، ودعاهم إلى ترك الفاحشة، وذكرهم بالفطرة السليمة، ووصفهم بالإسراف والعدوان والجهل لشناعة أفعالهم، فما كان منهم إلا أن استكبروا وعاندوا وتحذوه بأن ينزل الله عليهم العذاب، وهددوه بالإخراج من القرية وطالبوا بإخراجه ومن آمن معه من أهله بحجة أنهم يتطهرون.

فلما تبس منهم ووصل بهم الحد إلى إخراجهم ومن معه من القرية دعا ربه أن ينجيهم مما يعملون وأن ينصره على القوم المفسدين.

فأرسل الله ملائكة ليبشروا إبراهيم عليه السلام بغلام، وليخبروه بأنهم متجهون إلى قوم لوط عليه السلام ليهلكوهم، فجادل إبراهيم عليه السلام الملائكة حُلماً منه ورأفةً بقوم لوط عليه السلام، رجاء أن يُمهّلوا فرصة أخيرة قبل نزول العذاب، غير أن الملائكة أخبروه بأن ذلك قضاء إلهي نافذ لا مردّ له، فذكرهم بأن في القرية لوطاً عليه السلام، فقالوا: نحن أعلم بمن فيها، وبشروه بأنهم سينجون لوطاً عليه السلام وأهله المؤمنين.

ثم جاءت الملائكة إلى لوط عليه السلام بهيئة شباب حسان، وضاق بهم ذرعاً؛ لما يعرف من عدوان قومه، فلما سمع القوم بالضيوف أتوه فمنعهم وصار يجادلهم ويذكرهم بتقوى الله وبالطريق السليمة لقضاء شهوتهم، فلما امتنعوا وتجبروا أخبر الضيوف لوطاً عليه السلام بأنهم ملائكة، وطمأنوه بأن قومه لن يصلوا إليه، وأنهم جاؤوا ليهلكوا القرية وينجوه وأهله، وأمروه بأن يسري بأهله ليلاً خارج القرية ولا يلتفتوا إليها إلا امرأته فإنها ستهلك مع قومها في موعدهم الصبح، وطمس الله أعينهم ليلاً.

فلما جاء أمر الله أخذتهم الصيحة وقت الشروق، وجعل الله عالي القرية سافلها وأمطر عليهم حجارة من سجيل منضود، فأهلكهم جميعاً بأشد العذاب، ثم ترك القرى المدمرة عبرة وعظة لمن بعدهم.

2.2- التحليل البلاغي لنصوص قصة لوط عليه السلام

في هذا المطلب سأبدأ بمشاهد القصة بشكل متتالٍ، أذكر كل مشهد فيها من أول موضع ذكر فيه، ثم أنتقل إلى المشهد الآخر دون التطرق لتكرار المشهد في مواطن أخرى إلا إذا لاحظت اختلافاً بلاغياً جوهرياً يثري المعنى.

2.2.1- المشهد الأول: دعوة لوط عليه السلام قومه إلى تقوى الله وترك الفاحشة

قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ۚ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِفُونَ ۝٨١﴾²⁷

ذكرت الآيات في هذا الموطن أول مواجهة بين لوط عليه السلام وقومه، وبدأت بالاستفهام الإنكاري الذي يفيد التوبيخ والإنكار الشديد على فعلهم، وذلك في قوله تعالى: {أتأتون الفاحشة}، وفي فعل «تأتون» كناية عن التلبس بالفعل، وهي أشد من قوله أتعلمون أو أنفعلون.

قال ابن عاشور: «أأتون» إنكاري توبيخي، والإتيان المستفهم عنه مجاز في التلبس والعمل، أي أتعلمون الفاحشة، وكني بالإتيان على العمل المخصوص وهي كناية مشهورة»²⁸.

ويظهر لنا أن الإنكار هنا ليس لمجرد المعصية، بل لمخالفة الفطرة البشرية وانتهاك مقصد حفظ النسل.

وفي قوله تعالى: {ما سبقكم بها من أحد من العالمين} مبالغة في توبيخهم وبيان أنهم مبتدعين لهذه الفاحشة ولم يسبقهم إليها أحد من الإنس والجن، وحقيقة السبق ما يعرف من المسابقة في الوصول إلى شيء، واستعمل هنا مجازاً عن التقدم والأولية في الفعل. وأسلوب النفي في الجملة يدل على توكيد ابتداعهم لتلك الفاحشة.

وفي قوله تعالى: {إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء} توكيد مضاعف يفيد القطع والجزم في تقرير الفاحشة، والإدانة على إتيانها.

²⁷ الأعراف 80/7-81.

²⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 229/8.

قال ابن عاشور: "وجملة: إنكم لتأتون الرجال مبينة لجملة أتأتون الفاحشة، والتأكيد- بأن واللام- كناية عن التوبيخ لأنه مبني على تنزيلهم منزلة من ينكر ذلك لكونهم مسترسلون عليه غير سامعين لنهي الناهي. والإتيان كناية عن عمل الفاحشة".²⁹

ولعل الكناية هنا للإشارة إلى حفاظ القرآن في نظمه على تجنب الألفاظ الصريحة التي تخدش الحياء الذي يُعدُّ من مكملات حفظ النسل.

وفي قوله تعالى: {بل أنتم قوم مسرفون} جملة تفيد الإضراب والانتقال من الإنكار على فعلهم ووصف الفعل، إلى وصف الفاعل -وهم قوم لوط عليه السلام- بالإسراف والإفراط في الشهوة، والجملة الاسمية تفيد الثبات والاستقرار،³⁰ أي الإسراف ثابت ومستقر في طبيعتهم.

وفي سورة الشعراء قوله تعالى: ﴿آتَاؤُنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ³¹ ١٦٥ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾³¹. ذكر هنا الذكران -وهي جمع ذكر- بدل الرجال بما يتناسب مع سياق الحديث عن الفطرة الزوجية ونظام التزاوج الذي فطر الله عليه المخلوقات؛ إذ إن قوله: {من العالمين} يفيد معنى الفصل والمخالفة، أي: أتأتون الذكران مخالفين بذلك سائر المخلوقات التي جبلت على إتيان الإناث.

ثم بيّن ذلك بقوله: {وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم} لإبراز انحرافهم عن السنة الفطرية في الخلق.

ووصفهم هنا بصفة {عادون} بالجملة الاسمية أيضا يشير إلى رسوخ التعدي والتجاوز فيهم حتى صار سجية من سجياهم.

وفي سورة النمل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ طَأَّ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ آتَاؤُنَ الْفَاحِشَةِ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ³² ٥٤ إِنْ كُنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ الْبَنَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ٥٥﴾³²، هنا يبيّن حالهم بأنهم مبصرين، والبصر هنا إما بصر القلب أي وأنتم تعلمون قبح هذه الفاحشة وشناعتها ومخالفتها للفطرة، أو بصر العين الذي يراد به المجاهرة في المعصية، أي تفعلون ذلك علنا.³³

²⁹ الموضع نفسه.

³⁰ ينظر: الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، 187/1.

³¹ الشعراء 166-165/26.

³² النمل 55-54/26.

³³ أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م)، 209/10.

ومن بديع ما ذكر في الفرق بين ما ختمت به الآيات السالفة قول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله: "عبر هنا بلفظ السرف والاسم، وفي النمل بلفظ الجهل والفعل تكثيراً للفائدة في التعبير عن المراد، بلفظين متساويين معنى، إذ كل سرف جهل، وبالعكس، ورعاية للفواصل في التعبير بالاسم والفعل، إذ الفواصل هنا أسماء وهي: {العالمين، المرسلين، الناصحين} إلى آخرها. وفي النمل أفعال وهي: {يعلمون، يتقون، يبصرون} فناسب الاسم هنا، والفعل ثم".³⁴

وفي سورة العنكبوت ذكر جرمين إضافيين يقومون بهما، قال تعالى: ﴿وَلَوْ طَآءَ أَوْ قَالَتْ لَقَوْمُهُ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ٢٨ أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقَاطِعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ ٢٩﴾³⁵، فهم إذا لا يقتصرون على الشذوذ الجنسي، بل يقومون بقطع الطريق على الناس والاعتداء عليهم، ويفعلون في نواديهم نهاراً المنكر؛ أي ما تنكره العقول والشرائع والمروءات.

ولعل المراد به اللواط والضراط ولعب الحمام والصفير والحذف بالحصى والرمي بالبنادق وحل الأزرار والسباب والفحش في المزاح ونحو ذلك مما ينافي الحياء،³⁶ ووجه البلاغة هو تتبع الأفعال بأسلوب التوكيد، الذي يظهر

34 زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني (بيروت: دار القرآن الكريم، 1403هـ/1983م)، 1/199.

35 العنكبوت 28/29-29.

36 محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الأندلسي، البحر المحيط (في التفسير)، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار وآخرين (بيروت: دار الفكر، 1420هـ/2000م)، 354/8.

التطور السلوكي للجريمة الأولى، حيث انتقلوا من الفاحشة الفردية إلى العدوان الاجتماعي، إلى المجاهرة الجماعية بالمنكر.

ومما يلفت النظر في هذا التنوع الإعجازي تنوع الأساليب الاستفهامية في عرض إنكار فعل قوم لوط عليه السلام؛ إذ جاء في الأعراف استفهام إنكاري: {أتأتون الفاحشة}، ثم تبعه تأكيد وتفصيل لحقيقة تلك الفاحشة: {إنكم لتأتون...}؛ وذلك لإبراز أنهم أول من ابتدع هذه الفاحشة، ثم بيان ماهيتها بياناً مؤكداً.

أما في الشعراء فجاء الاستفهام مجرداً: {أتأتون}؛ لأن السياق قائم على المقابلة السريعة بين الفعل المنحرف والفتنة.

وفي النمل فجاء الاستفهام أولاً: {أتأتون}، ثم تبعه استفهام مؤكد: {أننكم لتأتون...}؛ لزيادة التوبيخ والإنكار عليهم لإتيانهم هذا المنكر، مع علمهم بقبحه وإبصارهم لعواقبه.

أما في العنكبوت فقد جُمع بين التوكيد: {إنكم لتأتون}، والاستفهام المؤكد: {أننكم لتأتون}، فجاء هذا الموضع من أشد المواضع في التوبيخ والإنكار؛ بما يتلاءم مع سياق تعداد جرائمهم المتراكمة والمتعددة، من إتيان الفاحشة وقطع السبيل وإتيان المنكر في النادي.

ويبين هذا المشهد بآياته البلاغية أن الأسلوب القرآني لا يكتفي ببيان قبح الفعل من حيث هو معصية، بل يسعى إلى زعزعة شرعيته، وبيان مخالفته للفتنة، مما يرسخ مقصد حفظ النسل بوصفه قانوناً فطرياً يحفظ انتظام الحياة.

2.2.2- المشهد الثاني: إنكار وتحدي قوم لوط عليه السلام، وتهديدهم له وطلبهم العذاب

حين دعا سيدنا لوط عليه السلام قومه إلى تقوى الله وترك الفاحشة، وبيّن شناعتها ووبخهم عليها، جاء ردهم إنكاراً وتحدياً، فكان موقفهم مليئاً بالعناد والتكذيب والعدوان، وتنوعت ردودهم بين التهديد والسخرية والأمر بالإخراج وطلب العذاب كما يظهر في المواطن التالية.

ففي سورة الأعراف والنمل كان جوابهم الأمر بإخراج لوط عليه السلام وأهله من القرية، وقد جاء بأسلوب القصص، الذي يفيد التوكيد والحصر، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ

يَتَطَهَّرُونَ³⁷، وقال سبحانه: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَتَطَهَّرُونَ³⁸﴾.

ويشير هذا الأسلوب البلاغي إلى أن جوابهم لم يكن على شيء مما ناقشهم به لوط عليه السلام في دعوته لهم وذمه فعلهم، بل كان مجرد أمر عدائي لبعضهم بإخراجه وأهله من قريتهم.

ويخدم هذا الحصر البلاغي مقصد حفظ النسل ببيان أن انتكاس الفطرة يؤول بأصحابه إلى حصر خياراتهم في محاصرة المصلحين وطرده المتطهرين، مما يُخلي المجتمع من صمام الأمان والدرع الدعوى الذي يحمي النسل الإنساني من الانحلال.

ولعل التباين في حرف العطف بين الموضوعين يرجع إلى طبيعة أسلوب السورة؛ فالواو في الأعراف، والتي تفيد مطلق الجمع والعطف تتناسب مع الأسلوب السردي للقصص في هذه السورة. بينما جاءت الفاء في النمل، والتي تفيد مع العطف التعقيب؛ انسجامًا مع أسلوب السورة العام القائم على سرعة العرض والإيجاز للقصص، فكأن الأحداث تتابع فيها بصورة أسرع وأقوى اتصالاً.

ويمكن أن يفهم من هذا التعقيب الفوري بالفاء سرعة المجتمع الفاسد في نبذ الإصلاح واستعجالهم في استئصال المصلحين.

وفي صيغة جوابهم أيضاً أسلوب العدول عن الخطاب، حيث كان يفترض أن يكون جوابهم موجهًا إلى من يدعوهم ويناقشهم وينصحهم، لكنه جاء هنا موجهًا إلى قومهم، أي كأنهم التفتوا عنه ولم يوجهوا الخطاب إليه، وهذا يفيد تحقير المخاطب وعدم الاهتمام به وبكلامه، وذلك من شدة عنادهم واستكبارهم.

وفي ذلك دلالة على رفضهم كل دعوة من شأنها إعادة المجتمع إلى الفطرة السوية التي تحفظ الأنساب وتضمن مقصد حفظ النسل.

وفي قوله تعالى: {إنهم أناس يتطهرون} أسلوب بلاغي يسمى الذم بما يشبه المدح، وفيه التهكم والسخرية، ويشير ذلك إلى الانتكاس الفطري الذي هم فيه حيث أصبحت الطهارة والعفة منبوذة عندهم، وهما من أهم ما يحفظ النسل.

³⁷ الأعراف 82/7.

³⁸ النمل 56/26.

قال الزمخشري: «وقولهم إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ سخريه بهم وبتطهرهم من الفواحش، وافتخاراً بما كانوا فيه من القذارة، كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم: أبعادوا عنا هذا المتكشف، وأريحونا من هذا المتزهد».³⁹

وفي سورة الشعراء ورد جواب آخر من أجوبتهم، مما يشير إلى كثرة دعوته إياهم وإصراره على تركهم الفاحشة، ويشير إلى تنوع أجوبتهم، حيث قال تعالى: ﴿قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ﴾.⁴⁰ وهذا الموطن فيه أسلوب الشرط والجزاء الذي يفيد التهديد والوعيد، وأدوات التوكيد تفيد حتمية الوعيد بالإخراج.

وقوله {لتكونن من المخرجين} بصيغة اسم المفعول أبلغ من [لنخرجنك]، حيث يفيد أن قرار الإخراج واقع لا محالة، وأنه قرار جماعي، وربما وقع فيمن خالفهم قبله.

قال الآلوسي في تفسير الآية: «أي من المنفيين من قريتنا المعهودين، وكأنهم كانوا يخرجون من غضبوا عليه بسبب من الأسباب، وقيل: بسبب إنكار تلك الفاحشة من بينهم على عنف وسوء حال، ولهذا هددوه عليه السلام بذلك، وعدلوا عن لنخرجنك الأخصر إلى ما ذكر ولا يخفى ما في الكلام من التأكيد».⁴¹

وفي سورة العنكبوت جواب ثالث، هو قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.⁴²

وفي هذا الجواب تحدٍ وأمر يفيد التعجيز، وهو مبني على إنكارهم وتكذيبهم لما جاءهم به، ويؤكد ذلك أسلوب الشرط، ومفاد الكلام أنه حذرهم من عذاب الله، لكنهم لم يصدقوه، فصاروا يسخرون ويتحدون. قال ابن عاشور: "والأمر في ائتنا بعذاب الله للتعجيز وهو يقتضي أنه أئذهم العذاب في أثناء دعوته. ولم يتقدم ذكر ذلك في قصة لوط فيما

³⁹ محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: مصطفى حسين أحمد (القاهرة: دار الريان للتراث، 1407هـ/1987م)، 2/126.

⁴⁰ الشعراء 167/26.

⁴¹ الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 10/114.

⁴² العنكبوت 29/29.

مضى لكن الإنذار من شؤون دعوة الرسل".⁴³

ويظهر لنا في قراءة المشهد من مواطن متعددة درجة الانتكاس الفطري والانحطاط الأخلاقي التي وصلوا إليها، وكثرة دعوة لوط عليه السلام إليهم وشدة إصراره عليهم ليتقوا الله ويتركوا الفواحش، إلى أن بلغ الحد بهم أنهم صاروا لا يعيرون له سمعا وصاروا يأمرهم بإخراجه من قريتهم.

ويظهر هذا المشهد بأساليبه البلاغية المتنوعة، من الاستفهام الإنكاري والقصر والعدول عن الخطاب، تحوُّل الفاحشة من سلوك فردي منكر إلى ثقافة مجتمعية يتواطأ القوم على حمايتها والدفاع عنها وإقصاء من يعارضها، مما يبرز أثر الانحراف في تعطيل مقصد حفظ النسل ومحاربة الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

2.2.3- المشهد الثالث: مجيء الملائكة لإخراج لوط عليه السلام وأهله وإهلاك قومه

ورد هذا المشهد في خمس سور، هي: هود [الآيات: 81-69]، والحجر [الآيات: 72-57]، والعنكبوت [الآيات: 35-30]، والذاريات [الآيات: 31-37]، والقمر [الآيات: 40-33]، وفي المواضع الأربعة الأولى ارتبط بمشهد آخر من قصة إبراهيم عليه السلام، هو زيارة الملائكة له وتبشير زوجته بإسحاق، وإخباره بأنهم جاؤوا لإهلاك قوم لوط عليه السلام.

وهذا الترابط ليس غريباً، حيث ذكر في سورة العنكبوت⁴⁴ أن لوطاً آمن إبراهيم عليهما السلام، وفي سورة الأنبياء أن الله سبحانه نجى إبراهيم ولوطاً عليهما السلام إلى الأرض التي بارك فيها للعالمين،⁴⁵ وذكر المفسرون أن بينهما قرابة.⁴⁶

ثم يخبرنا القرآن الكريم عن مجادلة إبراهيم عليه السلام بشأن قوم لوط عليه السلام بعد أن ذهب خوفه، وانتقل بإيجاز بديع إلى أمر إبراهيم عليه السلام بالإعراض عن المجادلة، فقال تعالى: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ اَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾.⁴⁷

⁴³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 241/20.

⁴⁴ العنكبوت 26/29.

⁴⁵ الأنبياء 71/21.

⁴⁶ ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م)، 339/13.

⁴⁷ هود 76/11.

أشارت الآية إلى ضرورة أن يعرض إبراهيم عليه السلام عن المجادلة، دون ذكر ما يجب على إبراهيم عليه السلام أن يعرض عنه من أمر المجادلة، وكذلك أغفلت الآية ذكر الذي طلب من إبراهيم عليه السلام الإعراض عن المجادلة، وأغفلت كذلك كل تفاصيل المجادلة، وفي ذلك إيجاز بالحذف لدلالة السياق، حيث أوجز اللفظ مع تمام المعنى.

وعبر عنه ابن عاشور بقوله: «مقول محذوف دل عليه المقام وهو من بديع الإيجاز».⁴⁸

وفي هذا الإيجاز دلالة على أن الحال الذي وصلوا إليه في الفساد لم تعد معه الشفاعة مجدية، ولم يبق لهم إلا الهلاك بسبب تعطيلهم مقصد حفظ النسل الذي تقوم عليه استقامة حياتهم.

وفي وصف حال لوط عليه السلام لما جاءته الملائكة قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾⁴⁹، وقوله {ضاق بهم ذرعاً} كناية عن شدة الحرج والضيق والعجز الذي أصابه لما رآهم وظنهم في البداية أنهم بشر.

قال أبو السعود: "أي ضاق بمكانهم صدره أو قلبه أو وسعه وطاقته وهو كناية عن شدة الانقباض للعجز عن مدافعة المكروه والاحتياط فيه".⁵⁰

وهو ما يبرز أثر الإخلال بمقصد حفظ النسل في زعزعة الأمن الأخلاقي والمجتمعي.

ثم ذكر مجيء قومه لما سمعوا بالضيوف، وحواره معهم في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾.⁵¹

وصف مجيئهم بقوله: {يُهرعون} أي يمشون مسرعين، وجاء الفعل بصيغة المبني للمفعول؛ أي كأنهم يُساقون ويدفع بعضهم بعضاً لطلب الفاحشة، وأشير إلى الغرض الذي جاؤوا لأجله بقوله: {ومن قبل كانوا يعملون

⁴⁸ الموضع نفسه.

⁴⁹ هود 77/11.

⁵⁰ أبو السعود العمادي محمد بن محمد، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 228/4.

⁵¹ هود 78/11.

السيئات} فهي دأبهم ولا يستحيون منها⁵² وفي بناء الفعل للمفعول تصوير غياب الإرادة العاقلة وتحول السلوك الشاذ إلى دافع يسوق أصحابه سوقاً.

وفي خطاب لوط عليه السلام لهم بقوله: {يا قوم} استعطاف لهم واستثارة لما بقي في نفوسهم من روابط القرب، كما قال ابن عاشور: «وافتتاح الكلام بالنداء وبأنهم قومه ترقيق لنفوسهم عليه، لأنه يعلم تصلبهم في عادتهم الفظيعة كما دل عليه قولهم: {لقد علمت ما لنا في بناتك من حق}»⁵³.

وعرض عليهم بناته، بالإشارة إليهم {هؤلاء بناتي} مبيّناً لهم البديل الفطري في قضاء الشهوة، المشروع لهم والموجود أمام أعينهم، ومؤكداً ذلك بضمير الفصل {هُنَّ} الذي يفيد القصر، مع اسم التفضيل {أظهر لكم} ليدل على أن الطهر المعنوي والحسي مقصور على الزواج بالإناث.

وفي هذا الموضع يتبين أن لوطاً عليه السلام لم يقتصر على النهي عن الفاحشة، بل أعطاهم بديلاً فطرياً وبين لهم محاسنه، وفي ذلك رعاية لمقصد حفظ النسل من جانبي الوجود والعدم؛ إذ دعاهم إلى الزواج الفطري الذي يتحقق به بقاء النوع الإنساني واستقامة الحياة الأسرية، ونهاهم عن الفاحشة لما فيها من إفساد للفطرة وتعطيل لوظيفة التناسل.

وأتبع ذلك بأمرهم بتقوى الله ونهيهم عن إخراجهم في ضيفه بقوله: {فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي}، فجمع بين التذكير بحق الله وحق الضيف، ثم ختم خطابه بقوله: {أليس منكم رجل رشيد} وهو استفهام إنكاري يفيد التوبيخ والزجر؛ حيث وظف هذا الأسلوب كأداة ردع نفسية تنبه إلى أن غياب الرشد العقلي والاجتماعي هو المؤذن بخراب العمران وانقطاع النسل، لعله يوقظ فيهم بقية من عقل أو مروءة.

وفي عرض لوط عليه السلام بناته عليهم لفئة إنسانية عظيمة، أشار إليها الزمخشري بقوله: «أراد أن يقي أضيافه بناته، وذلك غاية الكرم»⁵⁴.

فرغم فسادهم وإصرارهم على الفاحشة يدعوهم للتقوى ويبين لهم الطريق المشروع في قضاء الشهوة ويفدي ضيفه بناته في أعلى درجات الصبر عليهم والكرم والحمية لأضيافه، لتؤكد القصة بأسلوبها البياني عظم المشقة التي

⁵² ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 12/126.

⁵³ الموضع نفسه.

⁵⁴ الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 413/2.

يتحملها الأنبياء في سبيل الدعوة والإصلاح وحماية المقاصد التي تقوم عليها حياة الناس.

ورغم هذا التلطف جاء جوابهم مؤكداً إصرارهم على الفاحشة: ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَاتِّكَلَّمُوا مَا يُرِيدُ﴾⁵⁵ أكدوا له علمه بعدم رغبتهم وحاجتهم للإناث، وأكدوا علمه بما يريدون.

واشتمال جوابهم هنا على خبرين مستعملين في لازم الفائدة، يفيد شدة رسوخ الفاحشة في نفوسهم، حتى صار ما يدعوههم إليه أمراً معلوماً الرافض عندهم، وفي ذلك تصوير لغاية الانتكاس الفطري.

فختم لوط عليه السلام حديثه معهم بما يفيد اليأس من استجابتهم: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾⁵⁶ فجاء بأسلوب التمني الدال على التحسر والعجز، بعد أن رأى رسوخ الفاحشة في نفوسهم، وعدم استجابتهم لنداء العقل والفطرة، بما يكشف أثر الانحراف في تقويض مقصد حفظ النسل وفساد البنية الأخلاقية للمجتمع، وليكون هذا التوجيه البلاغي ممهداً ومبرراً لضرورة التدخل الإلهي بالعقوبة المستأصلة، صيانة للبشرية من هذا الانتكاس الخطير.

وفي سورة الحجر جاء شيء من الحوار الذي دار بين الملائكة وإبراهيم عليه السلام دون ذكر مجادلته إياهم، ثم جاء بعض الحديث الذي دار بينهم وبين لوط عليه السلام، وأمرهم له بالخروج ليلاً؛ وأن إهلاك القوم سيقع صباحاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُضْبَحِينَ﴾⁵⁷ قطع دابرهم كناية عن إهلاكهم جميعاً واستئصالهم بحيث لا يبقى منهم أحد.

وقد تم تقديم حديث لوط والملائكة المتضمن لخبر الإهلاك على حوار مع قومه بشأن أضيافه، مما يشير إلى عدم ترتيب الأحداث زمنياً في هذا الموضوع، وهذا التقديم والعدول عن الترتيب الزمني يشير إلى تعجيل إعلان النتيجة الحاسمة بشأنهم وهي قطع دابر الفساد المههد للنسل.

واختتم المشهد في هذا الموضوع بجملة معترضة فيها قسم وتوكيد وتشبيه شدة الضلال الذي هم فيه بالسكر الذي يعمي البصيرة، قال تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ

⁵⁵ هود 79/11.

⁵⁶ هود 80/11.

⁵⁷ الحجر 66/15.

إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ⁵⁸.

وفي سورة العنكبوت ورد شيء من المجادلة بشأن قوم لوط عليه السلام، وتطمين إبراهيم عليه السلام بنجاة لوط عليه السلام وأهله، كذلك ذكر العذاب جاء موجزًا، وهذا الإيجاز يتناسب مع السورة حيث تعرض نماذج من العقوبات الإلهية بإجمال وإيجاز.

أما في سورة الذاريات فقد جاء شيء من حوار الملائكة مع إبراهيم عليه السلام والانتقال من محاورته إلى ذكر إخراج لوط عليه السلام وأهله وذكر إنزال العذاب بقومه دون ذكر اسم لوط عليه السلام فيها.

ويؤكد هذا المشهد بمجمله أن الإصرار على الكبائر، وانتهاك المقاصد الضرورية التي تحفظ نظام الحياة يسد أبواب الإصلاح، ويؤول بأصحابه إلى زوال وجودهم بأشد أنواع العقاب، صيانة لنواميس الكون من الفساد والتبدد.

2.2.4- المشهد الرابع: نزول العذاب بقوم لوط عليه السلام ونجاته وأهله

جاء مشهد إهلاك قوم لوط عليه السلام في سبعة مواضع وبصور عديدة، ففي الأعراف [83-84] ذكر أنه سبحانه أمطر عليهم مطرًا من العذاب بإجمال، وفي هود [82-83] ذكر جعل عالي الأرض سافلها وإمطار حجارة من سجيل منضود، وفي الحجر [73-77] ذكرت الصيحة وجعل عالي الأرض سافلها وإمطارهم بحجارة من سجيل، وفي الشعراء [172-175] ذكر تدميرهم وإمطارهم بمطر، وفي النمل [58] ذكر المطر فقط، وفي الصافات [136-138] ذكر تدميرهم فقط، وفي القمر [33-40] ذكر فيها إرسال الله سبحانه عليهم حاصبا وذكر طمس أعينهم لما راودوه عن ضيفه.

وكان ختام مشهد العذاب في كل المواطن يدعو إلى النظر في حال المستكبرين والمعتدين والمجرمين وكيف تكون عاقبتهم، وإلى أخذ العبرة والعظة من قصصهم، وتناسب ختام كل موضع مع وصفهم الذي وصفوا به يؤكد للمعتبر أن الجزاء من جنس العمل.

أما ورود الإمطار بمطر نكرة فيفيد تعظيم الأمر وتعجيبه، قال الزمخشري: "وأرسلنا عليهم نوعًا من المطر عجيبًا يعني الحجارة".⁵⁹

⁵⁸ الحجر 72/15.

⁵⁹ الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 126/2.

وأما الصيحة فقليل صيحة جبريل عليه السلام⁶⁰ وقيل الصعقة،⁶¹ وجعل عالي الأرض سافلها بيان لقلبها رأساً على عقب، وأما ذكر المطر في بعض المواضع مطلقاً فقد جاء بيانه وتفصيله في مواضع أخرى بكونه حجارة من سجيل، وأما التدمير فهو وصف للعقاب بكل صورته وبيان لنتيجته.

ويُلَفَت النظر تعدد صور العذاب في قصة قوم لوط عليه السلام؛ إذ لم يقتصر على قلب قريتهم وجعل عاليها سافلها، مع أن ذلك كاف في التدمير والإهلاك، بل ضُمَّ إليه الصيحة والمطر بالحجارة، مما يوحي بشدة العقوبة وتهويلها، كما أن هذا التعدد والتراكم في العقوبة جاء مشاكلاً لتراكم جرائمهم وتناهيها في القبح؛ حيث لم يقتصر جرمهم على الشذوذ، بل انضم إليه قطع السبل والمجاهرة بالمنكر في النادي والتبجح في استعجال العذاب.

وجاء الخطاب القرآني ببيان تتابع العقوبات، فالصيحة لقطع قلوبهم هلعاً، والقلب تنكيساً لبلادهم كما نكسوا فطرتهم، والمطر بالحجارة لتعقبهم وطمس آثارهم بالكلية.

وفي قوله سبحانه في سورة الحجر: ﴿وَأَنهَآ لَبَسِيلٌ مُّقيمٌ﴾⁶² استعارة مكنية، حيث شبه آثار المدينة الباقية في الطريق بالإنسان المقيم الذي لا يرح مكانه وحذف المشبه به مع إبقاء قرينة تدل عليه هي كلمة مقيم.

وفي قوله تعالى في سورة الصافات: ﴿وَأَنكُم لَتَمُوتُونَ عَلَيْهِمْ مُّصْحِحِينَ ۖ ۝١٣٧ وَبِالْأَيْلِ أَفْلاً تَعْقِلُونَ ۝١٣٨﴾⁶³ خبر مؤكد يراد به الاعتبار والانتعاض.

ويأتي هذا المشهد ليختم مشاهد القصة ببيان العواقب، كيف يهلك الله من يخالف فطرته ويتعدى على سننه، وكيف ينجي المؤمنين ليحفظ بهم دينه ويرعى بهم مقاصده.

2.3- دور الآليات البلاغية في ترسيخ الوعي بأهمية حفظ النسل

يتجلى مقصد حفظ النسل في قصة لوط عليه السلام من خلال التنديد الشديد بجريمة الشذوذ الجنسي، وبيان شناعة وكونها خروجاً عن الفطرة ومخالفة للنسن الإلهية في الخلق والتزاوج، غير أن هذا البيان لم يأت في

⁶⁰ قاله مقاتل بن سليمان، وتبعه غير واحد من المفسرين، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته (بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ/2003م)، 433/2.

⁶¹ قاله ابن عاشور، ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 69/14.

⁶² الحجر 72/15.

⁶³ الصافات 137/37-138.

صورة تقرير تشريعي جاف، بل سكب في قوالب بلاغية عالية التأثير، تخاطب العقل والوجدان معًا، وتسهم في ترسيخ هذا المقصد ضمن البنية الإدراكية والسلوكية للمتلقي.

وقد جاء الخطاب القرآني في عرض قصة لوط عليه السلام بمجموعة من الآليات البلاغية التي تتضافر لتوليد وعي عميق بخطورة هذه الفاحشة وآثارها على الفرد والمجتمع، ومن أبرز هذه الآليات ما ذكر في المطلب السابق، وعلى سبيل المثال نذكر منها ما يأتي:

أ- الاستفهام الإنكاري في قوله تعالى: {أتأتون الفاحشة} وقوله تعالى: {أنكم لتأتون الرجال} حيث لم تستعمل الأدوات للاستفهام، بل جاء هنا استعمالها للإنكار والتوبيخ، وهذا أسلوب من الأساليب البلاغية التي تحدث لدى السامع صدمة نفسية تثير الحقيقة في داخله، وهو أسلوب من أساليب التوجيه والتحذير، يعزز في النفس الفطرة السليمة والنفور مما يخالفها ويشذ عنها، مما يرسخ المعنى الفطري والاجتماعي لحفظ النسل.

ب- الإضراب والانتقال من وصف الفعل إلى وصف الفاعل في قوله تعالى: {بل أنتم قوم مسرفون} وتغير الأسلوب من جملة فعلية في وصف الفعل إلى جملة اسمية في وصف الفاعلين، مما يفيد استمرار الصفة وثباتها فيهم لما يعملون من فواحش.

كما أن الانتقال من ذم الفعل إلى وصف الفاعلين بالإسراف يدل على أن الإنكار لم يتوجع إلى الفعل وحده، بل شمل فاعليه أيضًا؛ فالحق ليس لصيقًا بالفعل فحسب، ولا بالفاعلين مجردين عنه، وإنما صار هذا الفعل سببًا في استحقاق الذم للفعل ومرتكبيه معًا. وهي هذا ترسيخ للبعد التربوي في الخطاب، وتأكيد على تكوّن صورة سلبية في الذهن عن الفاعلين، وهذا يعزز الوعي الاجتماعي في مقاومة هذه السلوكيات التي تهدد مقصد حفظ النسل.

ج- العدول عن الخطاب في جواب قومه له أثناء محاورتهم ودعوتهم وبيان شنيع فعلهم، هو أسلوب بلاغي فيه دلالة على الرفض الجماعي لدعوة الداعي إلى الفضيلة وترك الفاحشة، وتجنب الحوار معه، وحيث إنهم باتوا مجتمعًا فاسدًا ومنغلقًا على فساده وسلوكياته المخالفة للفطرة يرفض أي إصلاح، مما يسهم في التمادي وترسيخ الفاحشة في المجتمع، وأن محاربة حفظ النسل لم يعد خطأ فرديًا، بل بات وبالا مجتمعيًا.

د- التوكيد في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾⁶⁴ فقد جاءت هذه الجملة معترضة بين أحداث القصة وفيها من الآليات البلاغية أداة القسم وأدوات التوكيد التي تؤكد للنبي صلى الله عليه وسلم غفلتهم التي أوصلتهم إلى حد السكر وأعمت بصائرهم، مما يرسخ ذلك في النفس أن مخالفة الفطرة لا يكون إلا من فقدان البصيرة وغياب العقل.

ويؤكد هذا المعنى ما قرره القرآن الكريم من أن الشيطان يدعو إلى الفحشاء ويزينها للإنسان، كما قال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾⁶⁵؛ إذ يوهم الإنسان بأن ما أحله الله لا يكفيه، فيطلب إشباع شهوته بغير الطريق المشروع، فيقوده ذلك إلى الفاحشة والانحراف عن الفطرة السوية.

ه- الكناية في تجسيد صورة العذاب وتقريبه إلى ذهن المخاطب يبين عقاب الله الشديد لمن يخالف ما فطره عليه ويستكبر ويتجبر وينشر الرذيلة، ولعل من صور العذاب التي وردت فيهم ما يرسخ في الذهن أن الجزء من جنس العمل، حيث عاقبهم بالرجم الرباني، وقلوبهم رأساً على عقب لما قلبوا من موازين الفطرة والسنن الإلهية.

وبمجموع هذه الآليات يتضح لنا أن القرآن الكريم لم يكتف بتقرير حرمة اللواط والشذوذ الجنسي فحسب، بل جاء بالقصص التي ترسخ مقصد حفظ النسل، وتغرس في النفوس النفور من الفواحش المنافية للفطرة، بأسلوب وعظي وعرض حسي يستثير النفوس ويعمق فيها الأثر.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة، وبعد استقراء تحليلي للآليات البلاغية التي تضمنتها قصة نبي الله لوط عليه السلام، وبيان دورها المحوري في ترسيخ مقصد حفظ النسل، نخلص إلى جملة من النتائج والتوصيات العلمية.

فمن حيث النتائج، كشفت الدراسة عن ثراء دلالي وبلاغي في النظم القرآني، ولا سيما قصة لوط عليه السلام؛ إذ تضافرت الآليات البلاغية المتنوعة في بناء المشاهد القصصية والحوارية صعوداً ونزولاً بحسب المقامات. وأثبتت الدراسة أن الأدوات البيانية لم تأت لمجرد الجمال اللفظي، وإنما كانت تؤدي دوراً فاعلاً وموجهاً لترسيخ مقصد حفظ النسل في وعي

⁶⁴ الحجر 72/15.

⁶⁵ البقرة 268/2.

المتلقي، حيث تبين مدى التلاحم والتفاعل البيني بين علوم البلاغة ومقاصد الشريعة.

وقد تجلّى هذا التفاعل في صياغة دلالات تشريعية بالغة الأهمية، تؤكد ضرورة صيانة الفطرة البشرية وحماية النسل من أشكال الانحراف كافة، ومواجهة خطورة انتهاك هذا المقصد الضروري الذي ينبني عليه بقاء العمران الإنساني.

كما انبثقت عن هذا التحليل البلاغي دلالات تربوية عميقة تنذر بعواقب الإصرار على الكبائر والشذوذ عن النواميس الكونية، وما يؤول إليه ذلك من عمى البصيرة وسقوط المجتمعات في مستنقعات السفه الجاهلي، ونزول العذاب المستأصل الذي صاغه القرآن الكريم في صور متراكمة ومتتابعة؛ ليكون الجزاء من جنس العمل، عقابًا استثنائيًا لجرائم استثنائية نكست الفطرة السوية وتجرات على الحدود الإلهية.

وبناء على ما أسفرت عنه هذه الدراسة من معطيات ونتائج، فإن البحث يرفع جملة من التوصيات العلمية والعملية، يأتي في مقدمتها ضرورة الاستفادة القصوى من التصوير البلاغي القرآني لقصة لوط عليه السلام، واستثمار طاقتها التوجيهية في صياغة برامج تربوية ومناهج تعليمية وأطروحات إعلامية معاصرة، تسهم بشكل حقيقي في حماية مقصد حفظ النسل، وتحصين الأجيال والمجتمعات من موجات التيارات الفكرية المنحرفة والسلوكيات الدخيلة الشاذة.

كما يدعو البحث المؤسسات الأكاديمية والباحثين إلى إجراء المزيد من الدراسات التطبيقية البينية التي تجمع بين أسرار البلاغة وأبعاد المقاصد الضرورية في القصص القرآني، بما يبرز شمولية الخطاب الحكيم.

وأخيرًا يحث البحث مراكز الدراسات القرآنية والفكرية على استثمار الربط بين الآليات والأساليب الشكلية، وبين أبعادها المقاصدية؛ ليكون ذلك درعًا علميًا متينًا لمواجهة القراءات الحداثية التي تحاول فصل القرآن الكريم عن سياقه الواقعي والتشريعي الموجه لرعاية البشرية وصيانة فطرتها.

المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير / تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد/. المجلد 30. تونس: الدار التونسية للنشر، 1404هـ/1984م.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. المجلد 6. القاهرة: شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 2، 1392هـ/1972م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل. لسان العرب. المجلد 15. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ/1994م.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. المجلد 9. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. البحر المحيط (في التفسير)، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار وزهير جعيد وعرفان العشا حسونة. المجلد 11. بيروت: دار الفكر، 1420هـ/2000م.
- الأنصاري، زكريا بن محمد. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن. تحقيق: محمد علي الصابوني. بيروت: دار القرآن الكريم، الطبعة 1، 1403هـ/1983م.
- الآلوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: علي عبد الباري عطية. المجلد 16. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1415هـ/1994م.
- الخادمي، نور الدين. علم المقاصد الشرعية. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة 1، 1421هـ/2001م.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح. القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث. المجلد 4. دمشق: دار القلم، الطبعة 1، 1419هـ/1998م.
- الزحيلي، محمد مصطفى. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. المجلد 2. دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1427هـ/2006م.
- الزمخشري، محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق: مصطفى حسين أحمد. المجلد 4. القاهرة: دار الريان للتراث، الطبعة 3، 1407هـ/1987م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى أبو إسحاق. *الموافقات*. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. المجلد 7. الدمام: دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م.
- الصعيد، عبد المتعال. *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*. المجلد 4. القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة 17، 1426هـ/2005م.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. *المستصفى*. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1413هـ/1993م.
- القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. المجلد 10. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1384هـ/1964م.
- القطان، مناع بن خليل. *مباحث في علوم القرآن*. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة 3، 1421هـ/2000م.
- حجاب، عريوة. «الآليات البلاغية في القرآن الكريم (سورة الدخان مدونة)»، *مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب* 09/01/2025، 01/01/2025، 143-155.
- روباش يوسف - منقور صلاح الدين. «حجاجية الآليات البلاغية في الشعر الجزائري قصيدة -أيها المعلم حسبك الله- للربيع بوشامة». *مجلة علوم اللغة العربية وآدابها* 13/02، 15/09/2021، 137-151.
- شودار، سامية. «الآليات البلاغية ودورها الحجاجي في ديوان أطلس المعجزات لصالح خرفي»، *مجلة قراءات* 9، 2016، 23-40.
- عباس، فضل حسن. *القصص القرآني إيحائه ونفحاته*. عمان: دار الفرقان، الطبعة 1، 1407هـ/1987م.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. المجلد 3. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة 1، 1429هـ/2008م.
- مجمع اللغة العربية. *المعجم الوسيط*. المجلد 2. القاهرة: مجمع اللغة العربية، الطبعة 2، 1392هـ/1972م.
- مقاتل بن سليمان. *تفسير مقاتل بن سليمان*. تحقيق: عبد الله محمود شحاته. المجلد 5. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة 1، 1423هـ/2003م.
- يسية، محمد. «الآليات البلاغية ودورها الحجاجي»، *مجلة مفاهيم للدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة* 10، أكتوبر 2021، 102-120.

Bibliyografya / References

- Abbas, Fazıl Hasan. *el-Kasasü'l-Kur'ânî İhâûhû ve Nefehâtühû*. Amman: Dârü'l-Furkan, 1. Baskı, 1407/1987.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.
- el-Ensârî, Zekerıyyâ b. Muhammed. *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi Mâ Yeltebisu fî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1. Baskı, 1403/1983.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-Muhîd fî't-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr, Züheyr Cüeyd ve İrfân el-Aşâ Hassûne. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm (Tefsîru Ebî's-Suûd)*. 9 cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1413/1993.
- Haccâb, Ureyve. "el-Âliyyâtü'l-Belâgiyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Sûretü'd-Duhân Nemûzecen)". *Mecelletü'l-Umde fî'l-Lisâniyyât ve Tahlîli'l-Hitâb* 9/1 (01.01.2025), 143-155.
- el-Hâdimî, Nûreddin. *İlmü Makâsıdış-Şerîa*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Baskı, 1421/2001.
- el-Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *el-Kasasü'l-Kur'ânî: Ardu Vakâi' ve Tahlîlü Ahdâs*. 4 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1. Baskı, 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr [Tahrîru'l-Ma'nâ es-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd]*. 30 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1404/1984.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 2. Baskı, 1392/1972.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Baskı, 1414/1994.
- el-Kattân, Mennâ b. Halîl. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Baskı, 1421/2000.

- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfeyyîş. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 cilt. Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 2. Baskı, 1392/1972.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Baskı, 1423/2003.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. 3 cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1429/2008.
- Rubaş, Yusuf - Munkur, Salâhaddin. "Hicâciyyetü'l-Âliyyâtî'l-Belâgiyye fi's-Şi'ri'l-Cezâirî: Kasîdetü 'Eyyühe'l-Muallim Hasbükellâh' li'r-Rebî Bûşâme". *Mecelletü Ulûmi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ* 13/2 (15.09.2021), 137-151.
- es-Saîdî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-Îdâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Baskı, 1426/2005.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selmân. 7 cilt. Dammam: Dâru İbn Affân, 1. Baskı, 1417/1997.
- Şevdâr, Sâmîye. "el-Âliyyâtü'l-Belâgiyye ve Devruhâ el-Hicâcî fî Dîvânî Atlasü'l-Mu'cizat li-Sâlih Harfî". *Mecelletü Kırâât* 9 (2016), 23-40.
- Yesiye, Muhammed. "el-Âliyyâtü'l-Belâgiyye ve Devruhâ el-Hicâcî". *Mecelletü Mefâhîm li'd-Dirâsâti'l-Felsefiyye ve'l-İnsâniyye el-Muammaka* 10 (Ekim 2021), 102-120.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 3. Baskı, 1407/1987.
- ez-Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 2 cilt. Dimaşk: Dârü'l-Hayr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Baskı, 1427/2006.
- Baskı, 1427/2006.

DOĞAL TEOLOJİ İLE KELÂM İLMİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN NATURAL THEOLOGY AND KALÂM

ARŞ. GÖR. (RESEARCH ASSISTANT) **NURAN ÖNDEŞ***
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
(FATİH SULTAN MEHMET VAKIF UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC STUDIES)

ÖZ Bu makale, doğal teoloji kavramını ve bu kavramın İslâm kelâmı ile ilişkisini tarihsel, kavramsal ve metodolojik bir çerçevede incelemektedir. İlk bölümde doğal teolojinin tanımı, ortaya çıktığı düşünsel bağlamlar ve tarihsel gelişim süreci ele alınmaktadır. Ardından bu yaklaşımın Tanrı'nın varlığı ve bazı sıfatlarını akıl ve tabiat üzerinden temellendirme çabası olarak nasıl şekillendiği ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde doğal teolojinin temel özellikleri analiz edilmektedir. Akla atfedilen rol, tabiata dayalı istidlâlin imkânları ve bu yaklaşımın bilgi üretme kapasitesi tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra doğal teolojinin kapsam ve sınırları da ele alınarak söz konusu alanın epistemolojik çerçevesi belirgin hale getirilmektedir. Böylece doğal teoloji ile kelâm ilmi arasındaki ilişkinin daha tutarlı ve sistematik bir zeminde incelenmesi mümkün hâle gelmektedir. Üçüncü bölümde ise söz konusu ilişki, kelâmın farklı ekollerinden seçilen örnekler üzerinden somut olarak ele alınmaktadır. Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerde kullanılan akfî istidlâl yöntemleri incelenerek doğal teolojiyle keşîşen ve ayrışan yönler tespit edilmektedir. Çalışma, kelâmın doğal teolojiyi bütünüyle benimsemişliğini, bazı yöntem ve araçlardan sınırlı ve seçici biçimde yararlandığını ve yararlanması gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Doğal Teoloji, Dakikü'l-Kelâm, Celiü'l-Kelâm, Akfî İstidlâl, Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye.

ABSTRACT This study analyzes the concept of natural theology and its relationship to Islamic kalâm through a structured approach that integrates definitional, historical, and methodological perspectives. It begins by outlining the meaning, origins, and major stages in the development of natural theology, emphasizing how its scope, function, and epistemic claims have evolved within philosophical and religious traditions. The study then examines the methodological features of natural theology, particularly its reliance on reason and reflection on the natural world to establish the existence of God and certain divine attributes, while also assessing its epistemic strengths and limitations. Building on this foundation, the study explores points of convergence and divergence between natural theology and kalâm. It does so by analyzing representative models from Mu'tazilite, Ash'arite, and Mâtürîdite schools, focusing on their respective methods of rational argumentation. This analysis evaluates whether certain developments within these schools can be understood as partial engagements with natural-theological reasoning. The study concludes that although kalâm can selectively appropriate some elements of natural theology, it does not fully integrate them into its system. Rather, it preserves its distinct epistemological framework by employing rational tools in an instrumental and controlled manner, remaining fundamentally grounded in the authority of revelation.

Keywords: Kalâm, Natural Theology, Daqiq al-Kalâm, Jalil al-Kalâm, Rational Method, Mu'tazilite Theology, Ash'arite Theology, Mâtürîdite Theology.

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8593-3043>
nondes@fsm.edu.tr | <https://ror.org/04mma4681>
Geliş/Received 30.09.2025 – Kabul/Accepted 30.06.2026

Makalenin Geri Çekilme Sebebi

Makalenin yayımlanmasının ardından, Editör Kuruluna makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği bakımından önemli sorunlar bulunduğuna ilişkin bir bildirim ulaşmıştır. Bunun üzerine Editör Kurulu, makale ve makalede kullanılan kaynaklar hakkında iç değerlendirme süreci yürütmüştür. Yapılan inceleme sonucunda, makalenin gerçekte mevcut olmayan çalışmalara atıfta bulunduğu; ayrıca kaynakça bölümünde gerçekte mevcut olmayan bazı kaynaklara yer verildiği tespit edilmiştir. Editör Kurulu, söz konusu ihlallerin makalenin bilimsel güvenilirliğini zedelediği ve akademik dürüstlük ile bilimsel yayın etiği ilkeleriyle bağdaşmadığı kanaatine varmıştır. Bu tespitler doğrultusunda, Editör Kurulu makalenin dergiden geri çekilmesine karar vermiştir.

علاقة اللاهوت الطبيعي بعلم الكلام الإسلامي

الباحثة نوران أوندش

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، كلية العلوم الإسلامية

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مفهوم اللاهوت الطبيعي وتحديد موقعه ضمن علم الكلام الإسلامي، عبر مقارنة تجمع بين الأبعاد التعريفية والتاريخية والمنهجية. يبدأ البحث ببيان ماهية اللاهوت الطبيعي، وتتبع نشأته في السياقين الفلسفي والديني، مع إبراز أبرز المراحل التي مرّ بها، والتحوّلات التي طرأت على وظائفه وحدود اشتغاله. ثم ينتقل إلى تحليل خصائصه المنهجية، ولا سيما اعتماده على العقل والنظر في العالم الطبيعي لإثبات وجود الله وبعض صفاته، مع تقويم إمكاناته وحدوده في إنتاج المعرفة الإلهية. ويظهر هذا التحليل أن تحديد أدوات اللاهوت الطبيعي وأهدافه يمهد للكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف بينه وبين علم الكلام. وفي القسم التطبيقي، تدرس المقالة العلاقة بين المجالين من خلال نماذج مختارة من المدارس الكلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، مع تحليل طرائق الاستدلال العقلي المعتمدة فيها. ويبيّن البحث أن بعض التحوّلات المنهجية في هذه المدارس يمكن تفسيرها بوصفها توظيفاً جزئياً لأدوات اللاهوت الطبيعي، دون أن يفضي ذلك إلى اندماج تام بينهما. وتخلص الدراسة إلى أن علم الكلام قادر على الإفادة من عناصر مختارة من اللاهوت الطبيعي بصورة انتقائية وأداتية، مع الحفاظ على استقلاله الإستمولوجي ومرجعته الوحيانية.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، اللاهوت الطبيعي، دقيق الكلام، جليل الكلام، المنهج العقلي، المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية.

سبب سحب المقالة

بعد نشر المقال،
تلقت هيئة التحرير
ملحوظة تتعلق
بوجود مشكلات
جوهرية في المقال
من حيث
أخلاقيات البحث
والنشر العلمي.
وبناءً على ذلك،
أجرت هيئة
التحرير فحصاً
داخلياً للمقال
ومصادره، فتبين لها
أن المقال يحيل
إلى دراسات غير
موجودة في الواقع،
كما ظهر لها أن
قائمة المصادر
والمراجع تتضمن
عدداً من المصادر
غير الحقيقية.
وترى هيئة التحرير
أن هذه المخالفات
تمسّ الموثوقية
العلمية للمقال،
ولا تنسجم مع
مبادئ الأمانة
العلمية وأخلاقيات
النشر الأكاديمي.
وبناءً على هذه
المعطيات، قررت
هيئة التحرير
سحب المقال من
المجلة.

المدخل

يُراد باللاهوت الطبيعي الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته من خلال العقل والنظر في الكون، دون الاعتماد ابتداءً على النصوص الدينية. وترجع أصول هذا الاتجاه إلى بعض الفلاسفة اليونانيين، مثل أفلاطون وأرسطو، الذين سعوا إلى تفسير وجود العالم وإثبات مبدئه الأول. ثم تطورت هذه الفكرة في اللاهوت المسيحي خلال العصور الوسطى، وبرزت عند توما الأكويني بصورة أكثر تنظيمًا. وفي العصر الحديث واصل عدد من الفلاسفة الاهتمام بها، من بينهم ديكرت ولايتنز وباسكال ووليم بالي، فاستندوا إلى ما يشهده الكون من نظام وإتقان وغائية للاستدلال على وجود الخالق. ولم يكن اللاهوت الطبيعي منفصلاً عن اللاهوت المسيحي، بل استُخدم مدخلاً عقلياً يهيئ لفهم الوحي ويؤيد ما يقرره من حقائق دينية.¹ وفي العصر الحديث ازداد اهتمام الباحثين باللاهوت الطبيعي في إطار الفكر الإسلامي، فعمل بعضهم على إعادة قراءة التراث الكلامي، بينما اتجه آخرون إلى تطوير أساليب الاستدلال فيه بما ينسجم مع الإشكالات الفكرية والمعرفية المعاصرة.² ومع أن مصطلح اللاهوت الطبيعي لم يكن معروفاً في التراث الكلامي الإسلامي بهذا الاسم، فإن كتب العقيدة والكلام تناولت كثيراً من المسائل التي ترتبط به. ويظهر ذلك في مباحث دقيق الكلام التي اهتمت بدراسة العالم والطبيعة، واتخذتها أساساً للبحث في القضايا العقدية الكبرى، مثل حدوث العالم، والجواهر والأعراض، والعلية، والعناية، والوجود. وقد اعتمد المتكلمون على هذه المباحث في الاستدلال على وجود الله تعالى ووحدانيته وكمال علمه وقدرته من خلال الأدلة العقلية. ولم يكن هذا المسلك قائماً على العقل وحده بمعزل عن الوحي، بل جاء منسجماً مع النصوص الشرعية ومؤيداً لما تقرره من حقائق إيمانية، انطلاقاً من مبدأ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.³

تهدف هذه الدراسة إلى تناول العلاقة بين اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام الإسلامي من حيث ماهيتها وحدودها، لا بوصفها دعوى تماثل تاريخي، بل من خلال مقارنة إبستمولوجية ومنهجية. وفي هذا السياق، يفهم اللاهوت الطبيعي بوصفه جملة من الاستدلالات الكلامية التي تتناول وجود الله وصفاته

¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, çev. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros., 1947), I, 2/3.

² عبد الرحمن بدوي، *اللاهوت والعقل: دراسة مقارنة* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 43-45.

³ أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، تحقيق: أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 112/1-120.

الأساسية انطلاقاً من العقل والنظر في العالم، دون الاعتماد المباشر على الوحي. أما علم الكلام، فيُنظر إليه بوصفه علماً أصيلاً يحدد الإطار الذي تصبح فيه هذه الاستدلالات ممكنة ومشروعة، ويبيّن حدودها ووظيفتها.

ويُظهر النظر في كتب المتكلمين أنهم لم يبدؤوا البحث في مسائل الألوهية بالاستدلال بالنصوص الشرعية، بل سبق ذلك بحث عدد من القضايا المتعلقة بالمعرفة والوجود والعالم. وتُعرض هذه المباحث عادة ضمن موضوعات المعلومات والموجودات والمحدثات، حيث يرى المتكلمون أن معرفة وجود الله تعالى ليست من قبيل العلم الضروري، وإنما تُدرك بالنظر والاستدلال. ومن هنا اكتسب العقل مكانة مهمة في بناء القضايا العقيدية وإثباتها. ويُعدّ ما يُعرف في التراث الكلامي بدقيق الكلام من أبرز المجالات التي يظهر فيها هذا المنهج، إذ تناول المتكلمون مسائل الجوهر والعرض، والذرة، والزمان، والمكان، والحركة، والعلية. ولم تُبحث هذه القضايا لذاتها، وإنما جُعلت وسيلة للاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته والدفاع عن العقيدة الإسلامية. ولهذا ارتبط البحث في العالم عند المتكلمين بالبحث في الخالق، وأصبح النظر في الكون طريقاً لإثبات القضايا الإلهية.

وعلى الرغم من الاختلافات بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، فإن هذه المدارس تتفق في اعتماد الأدلة العقلية عند البحث في مسائل الألوهية. فهي تُثبت وجود الله تعالى ووجدانيته وصفاته بالأدلة العقلية، ثم يأتي الوحي مؤكداً لهذه الحقائق ومبيناً لما يتصل بها من أمور الدين. وبدل ذلك على أن علم الكلام ليس علماً نقلياً محضاً، كما أنه لا يدعو إلى الاستغناء عن الوحي والاكتفاء بالعقل. ومن هنا لا يمكن القول إن علم الكلام واللاهوت الطبيعي شيء واحد، ولا إن أحدهما مأخوذ من الآخر مباشرة، بل توجد بينهما أوجه شبه في بعض طرق الاستدلال والموضوعات التي يتناولونها. غير أن علم الكلام يختلف عن اللاهوت الطبيعي في ارتباطه بالوحي واعتماده عليه في المراحل اللاحقة من البحث، ولا سيما في مسائل النبوة والسمعيات. ولذلك ظل العقل عند المتكلمين وسيلة لفهم العقيدة والدفاع عنها، لا بديلاً عن الوحي أو مستغنياً عنه.

وينطلق هذا البحث من هذا الإطار النظري، لبحث في إمكان اللاهوت الطبيعي في علم الكلام الإسلامي وحدوده، ساعياً إلى بيان المجالات التي يكون فيها هذا اللاهوت ممكناً ومثمراً، والمواضع التي يبلغ فيها مداه النهائي ويستدعي التكملة بالوحي. وبهذا، تُعالج العلاقة بين اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام ضمن مقارنة متوازنة، تتجاوز منطق المطابقة أو الرفض، وتراعي

الخصوصية المنهجية لكل من العقل والوحي في البناء الكلامي الإسلامي

1. اللاهوت الطبيعي وخلفيته التاريخية

1.1. ما هو المقصود باللاهوت الطبيعي

يُعرّف اللاهوت الطبيعي بأنه ذلك المجال المعرفي الذي يبحث في وجود الله وصفاته من خلال استخدام العقل والملاحظة في العالم، دون أن يعتمد بالضرورة على الوحي كمصدر مباشر⁴ ولا يعني هذا أن اللاهوت الطبيعي يُقصي الوحي أو ينافسه، بل هو في جوهره منهج تفسيري مكمل للوحي، يهدف إلى تقديم أدلة عقلية وكونية على الحقائق الدينية المستندة إلى الوحي⁵. ويُحاول إثبات وجود إله حكيم وخالق، انطلاقاً من مظاهر النظام والدقة في الكون، ومن البنية الأخلاقية في الإنسان⁶.

يشير الاستدلال العقلي على العقائد الدينية سؤالاً مهماً حول قدرة العقل البشري على الوصول إلى معرفة بوجود الله وصفاته من خلال النظر في الكون والتأمل في نظامه دون الاعتماد على الوحي. وعند تناول هذه المسألة تبرز الحاجة إلى التمييز بين اللاهوت الطبيعي والدين الطبيعي، وهما مفهومان قد يبدوان متقاربين في الظاهر، إلا أن بينهما فرقاً واضحاً من حيث المنطلقات والنتائج. فالدين الطبيعي يقوم على الاعتقاد بكفاية العقل في الوصول إلى الحقائق الدينية وتأسيس منظومة عقدية وأخلاقية دون الحاجة إلى الوحي، وقد ظهر هذا الاتجاه بصورة واضحة عند بعض فلاسفة عصر التنوير. أما اللاهوت الطبيعي فلا يقوم على الاستغناء عن الوحي أو إحلال العقل محله، وإنما يعتمد على العقل والنظر في العالم للاستدلال على وجود الله وبعض صفاته، مع الإقرار بأهمية الوحي ودوره في استكمال المعرفة الدينية⁷.

وتكتسب هذه التفرقة الإستمولوجية أهمية مركزية عند مقارنة علم الكلام الإسلامي وتقييم مدى تقاطعه مع هذه المفاهيم. فالتكلمون لم يسعوا قط

⁴ Mehmet Bulgen, *Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine, Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 105

⁵ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 36-38

⁶ الرازي، المطالب العالية، 112/1.

⁷ J. A. Passmore, *The Perfectibility of Man* (London: Duckworth, 1970), 98.

إلى الانخراط في مشروع دين طبيعي يعزل الوحي، بل مارسوا أشكالاً من الاستدلال تتقاطع وظيفياً مع اللاهوت الطبيعي فالهدف لم يكن إقصاء النص، بل بناء أرضية استدلالية عبر النظر في الطبيعة والكون تمهد لقبول الوحي وتثبت معقوليته. بهذا المعنى، يعمل اللاهوت الطبيعي كجسر معرفي يوفر ترسانة منطقية لدرء الاعتراضات الفلسفية، ويعزز التماسك الداخلي للخطاب الإيماني.⁸

ويهدف هذا المنهج إلى تأييد ما يثبته الوحي من قضايا عقدية بالأدلة العقلية والشواهد المستمدة من العالم. ومن ذلك الاستدلال على وجود الله تعالى بما يظهر في الكون من نظام وإحكام، أو بما فيه من غايات ومقاصد، أو بما أودعه الله في الإنسان من إدراك فطري للقيم الأخلاقية.⁹

بناءً على هذا التأسيس، يصبح من الواضح أن دراسة اللاهوت الطبيعي اليوم لا ينبغي أن تركز على مجرد السرد التاريخي لتطوره من الفلسفة اليونانية وصولاً إلى لاهوت العصور الوسطى، بل يجب اختبار صلاية هذا المنهج أمام الأزمات المعرفية التي عصفت به في العصر الحديث. لقد وضع النقد الفلسفي الصارم لا سيما مع ديفيد هيوم في تفكيكه للاستدلال السببي، وإيمانويل كانط في تحجيمه لقدرات العقل المحض حدوداً قاسية لما يمكن للعقل أن يدركه ميتافيزيقياً. هذه التحولات إلى جانب صعود التفسيرات العلمية المادية لم تضرب بنية الدين الطبيعي فحسب، بل وضعت آليات اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام أمام تحديات إستراتيجية غير مسبوقة. وعليه سيتنقل هذا البحث لمسألة كيفية استجابة البنية الاستدلالية لعلم الكلام لهذه التحديات، وكيف أمكن إعادة رسم حدود العقل لإنقاذ المشروع المعرفي للإيمان، ولكن قبل ذلك علينا أن نقف عند سياقه التاريخي وتحولاته الفكرية عبر العصور المختلفة. وعليه، يمكن أن يُقسم هذا العرض التاريخي إلى مرحلتين رئيسيتين، يُراد بها بيان الأطر التي تشكّل فيها اللاهوت الطبيعي، وكيفية تلقيه في السياقات المختلفة.

1.2 . الخلفية التاريخية للاهوت الطبيعي

⁸ انظر: Matthew Tindal, Christianity as Old as the Creation (London: 1730)

⁹ William Paley, *Natural Theology* (London: J. Faulder, 1802), 5-1 ve Boyutları Kozmolojik İlminin Kelâm” Bulgen Mehmet, “Kozmolojisi zımnuGu Fakültesi İlahiyat Üniversitesi Marmara”, *Dergisi*, 39/49-80, 2010/2

تتجذر الإرهاسات الأولى لمقاربات اللاهوت الطبيعي في التراث الفلسفي اليوناني، حيث شهدت تلك الحقبة تحولاً إستمولوجياً تمثل في محاولة تفسير العالم استناداً إلى العقل والملاحظة. وفي هذا السياق، لم تُطرح مسألة العلة الأولى كعقيدة دينية، بل كضرورة وجودية وكوسمولوجية. ففي محاوره طيماوس، أسس أفلاطون لرؤية غائية ترفض عشوائية المادة، مقترحاً وجود عقل كلي (Nous) أضفى النظام والانسجام على الوجود الكوني.¹⁰ وبالموازاة مع ذلك، قدم أرسطو في كتابه *الميتافيزيقا* مقاربتة الشهيرة القائمة على تحليل الحركة منتهياً إلى حتمية وجود محرك أول مفارق لا تلحقه الحركة، يمثل المبدأ والغاية لكل وجود ممكن. وقد شكلت هذه الطروحات رغم تجردها من أي دافع وحياني اللبنة المنهجية الأولى التي أثبتت إمكانية استنتاج مبدأ إلهي استناداً إلى التأمل المحض في الظواهر الطبيعية.¹¹

ولم تبق هذه النزعة العقلانية حبيسة الأروقة الفلسفية المجردة، بل خضعت لعملية استيعاب وإعادة إنتاج داخل المنظومة اللاهوتية في العصور الوسطى. وتمثل جهود توما الأكويني (Aquinas Thomas) ذروة هذا التوظيف؛ إذ أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين الصرامة المنطقية الأرسطية وبين المسلمات الإيمانية المسيحية. لم يكن هدف الأكويني إحلال العقل محل الوحي، بل تأسيس قناعة بأن العقل ضمن حدوده المعرفية يمتلك الأدوات الكافية للبرهنة على وجود الخالق وإدراك بعض صفاته انطلاقاً من معطيات الحس والتجربة.¹² وقد تجسد هذا المشروع بوضوح في مؤلفه الضخم *الخلاصة اللاهوتية (Summa Theologiae)*، حيث صاغ أدلته الخمسة الشهيرة (حجة الحركة، العلة الفاعلة، الإمكان والوجود، تفاوت الكمالات، والنظام الغائي). وتكمن الإضافة النوعية للأكويني في أنه حوّل الاستدلال الطبيعي من مجرد تأمل فلسفي إلى مقدمة ضرورية ممهدة للإيمان. ولتأطير هذه العلاقة منهجياً صاغ قاعدته التأسيسية القائلة بأن النعمة لا تلغي الطبيعة، بل تكملها وتكملها، ليؤكد بذلك أن المعرفة المكتسبة بالعقل والمعرفة الموهوبة بالوحي تعملان في مسارين متكاملان ولا يتصادمان. وبفضل هذا التأسيس السكولاستيكي اكتسب اللاهوت الطبيعي مشروعيته كحقل معرفي مندمج عضوياً في صلب اللاهوت، مما مهد الطريق لاحقاً للتطورات العقلانية في

¹⁰ أفلاطون، طيماوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة المعارف، 1935)، 25-30.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), XII/6-10.

¹² Brian Davies, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, 12.

الفكر الأوروبي الحديث.¹³

شهدت الحقبة الحديثة بالتزامن مع بزوغ فجر النهضة وصعود النماذج العلمية، تحولا جذريا أعاد تشكيل بنية اللاهوت الطبيعي. فقد دشّن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes) مسارا استدلاليا مستحدثا في مؤلفه تأملات ميتافيزيقية، متجاوزا النظر في الآفاق الخارجية ليرتكز على استنطاق الوعي الداخلي واليقين العقلي المحض. وتجسد هذا التحول في ارتكازه على حجة الكمال الأنطولوجية، حيث حاجج بأن حضور فكرة الموجود الأكمل في ذهن البشري القاصر يستلزم منطقيا وجود ذلك الكائن في الواقع الخارجي.¹⁴

ومع توطد دعائم الثورة العلمية خلال القرن السابع عشر، اتسع الحقل التفسيري لللاهوت الطبيعي ليتشابك مع الاكتشافات الفيزيائية والكيميائية. وفي هذا السياق، تبلور ما اصطلح عليه لاحقا باللاهوت العلمي، الذي اتخذ من كل منجز تجريبي أو رياضي شاهدا إضافيا على هيمنة عقل كلي مدبر. وقد تفرعت عن هذا التوجه حزمة من المقاربات؛ إذ اعتبر روبرت بويل (Robert Boyle) أن استكشاف قوانين المادة يوازي في قداسته قراءة كتاب إلهي مسطور في الطبيعة.¹⁵ من جهته هندس غوتفريد لايبنتز (Leib-niz) نظريته حول الانسجام المسبق، مقررًا أن العناية الإلهية اقتضت خلق الأفضل بين العوالم الممكنة.¹⁶ وبدوره قرأ إسحاق نيوتن (Newton Isaac) قوانين الجاذبية والانتظام الرياضي بوصفها تجليا لتدخل إلهي فاعل ومنظم. ولم يقتصر هذا الاستثمار على الفيزيائيين،¹⁷ بل امتد إلى فلاسفة مثل جورج بيركلي (George Berkeley)، الذي ربط التحقق الوجودي للأشياء

¹³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 2/3

¹⁴ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, çev. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3

¹⁵ Robert Boyle, *The Works of Robert Boyle*, ed. Thomas Birch (London: Pickering & Chatto, 1999), 1/23

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (La Salle: Open Court, 1985), 120

¹⁷ Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte (New York: Prometheus Books, 1995), General Scholium

بديمومة الإدراك الإلهي.¹⁸ وصولاً إلى الصياغة الغائية الأشهر لوليام بيلي (William Paley) في برهان الساعة، حيث استدل بالتعقيد الميكانيكي الدقيق للكون على حتمية التصميم الذكي.¹⁹

ورغم هذا الزخم المعرفي، فإن هذه التحالفات بين العقل والعلم لم تكن تسعى بالضرورة إلى دعم الاعتقاد الديني في صورته الأرثوذكسية (التقليدية)، بل مالت في تقاطعات معينة نحو تأسيس إيمان عقلاني يكتفي بشروط الملاحظة والاستنتاج، متحرراً من قيود المعطيات الوحيانية. وقد مهد هذا الاستقلال المعرفي لظهور تصدعات عميقة في البنيان البرهاني للاهوت الطبيعي، تجلت في الهجوم الجذري الذي شنّه فلاسفة النقد.²⁰

فقد وجه ديفيد هيوم (David Hume) ضربة قاصمة لبراهين التصميم والغائية عبر تفكيكه لآليات الاستدلال السببي والقياس التمثيلي. وتُوج هذا المسار التفكيكي مع إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، الذي جرّد العقل النظري من صلاحياته الميتافيزيقية، مقررًا افتقار الفلسفة الأولى لأدوات يقينية قادرة على إثبات وجود الله خارج نطاق التجربة الحسية.²¹

يُعدّ كل من ديفيد هيوم وإيمانويل كانط من أبرز الفلاسفة الذين وجهوا انتقادات جذرية إلى مشاريع اللاهوت الطبيعي في الفكر الغربي الحديث، ولا يمكن تناول العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي بمعزل عن هذه الانتقادات. غير أن أهمية استحضار مواقف هيوم وكانط في هذا السياق لا تكمن في تبني ردود دفاعية مباشرة، بقدر ما تكمن في إدراك حدود الاستدلال العقلي ومجالات صلاحيته، وهو ما ينسجم من حيث المبدأ مع التصور الكلامي للعقل ووظيفته.

فقد شكّك هيوم، في إطار نقده للتجربة العقلية، في مبدأ العلّية بوصفه علاقة ضرورية قائمة في الخارج، واعتبر أن ما يُسمّى بالسببية ليس سوى

¹⁸ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3.

¹⁹ .10-William Paley, *Natural Theology*, 1.

²⁰ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1980); Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), .A613/B641.

²¹ ;24-David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 21 .Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A615/B643

عادة ذهنية تنشأ عن تكرار الاقتران بين الظواهر. ويترتب على هذا التصور إضعاف كثير من براهين اللاهوت الطبيعي التي تقوم على الاستدلال من النظام الكوني أو من العلاقة السببية بين العالم وخالقه. غير أن علم الكلام، ولا سيما في صيغته الأشعرية، لا يقوم في تأسيسه العقدي على مفهوم العلية الضرورية، بل يميز بين الارتباط العادي بين الظواهر وبين الفعل الإلهي المباشر. ومن ثم، فإن نقد هيوم للعلية وإن كان موجّهاً إلى اللاهوت الطبيعي الفلسفي لا يصيب بالضرورة البنية الاستدلالية للكلام القائم على مفهومي الحدوث والإمكان، لا على السببية الذاتية.²²

أما كانط، فقد مثّل منعطفاً أكثر حسماً في نقد اللاهوت الطبيعي، إذ قيد قدرة العقل النظري على تجاوز عالم الظواهر، واعتبر أن براهين وجود الله التقليدية الأنطولوجية والكونية والغائية تتجاوز حدود العقل المحض. غير أن هذا التحديد الكانطي لوظيفة العقل لا يتعارض بالضرورة مع التصور الكلامي، بل يلتقي معه في نقطة أساسية، هي أن العقل لا يُنات به إنتاج معرفة ميتافيزيقية مستقلة بذاتها، وإنما أداء وظيفة تمهيدية أو نقدية. فالعقل في علم الكلام ليس مصدرًا نهائيًا لمضامين الإيمان، بل أداة لرفع التناقض، وإثبات إمكان المعقولة، وتهئية المجال للاحتجاج بالوحي.²³ وعليه يمكن القول إن الانتقادات التي وجهها هيوم وكانط إلى اللاهوت الطبيعي الفلسفي لا تؤدي إلى نفي مشروعية التوظيف الكلامي للعقل، بقدر ما تُبرز الحاجة إلى التمييز بين مشاريع ميتافيزيقية تسعى إلى تأسيس معرفة عقلية مكتفية بذاتها بالله، وبين المقاربة الكلامية التي تُخضع العقل لمقاصد عقدية محددة، وتُقيّد مجاله بوظيفة خادمة للوحي لا بديلة عنه. وبهذا المعنى لا يقف علم الكلام في مواجهة نقد اللاهوت الطبيعي، بل يستفيد منه في إعادة ضبط حدوده المنهجية. ومع القرن التاسع عشر، ظهرت تحديات علمية جديدة زادت من تأزم موقع اللاهوت الطبيعي، أبرزها نظرية التطور والانتقاء الطبيعي التي قدّمها تشارلز داروين، والتي فسّرت نشوء الكائنات وتنوعها بمعزل عن فكرة التصميم الإلهي، محدثة بذلك قطيعة كبرى بين العلم والدين في الوعي

David Hume, *An Enquiry Concerning Human* 22
7-Understanding. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 4

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and 23
Allen W. Wood. (Cambridge: Cambridge University Press), 1998,
.A592/B620–A642/B670

الغربي.²⁴

تفاقت الأزمة الإستمولوجية للاهوت الطبيعي مع الهيمنة المتصاعدة للفلسفة الوضعية (Positivism) والمادية العلمية، اللتين سعتا إلى احتكار تفسير الكون ونفي أي مشروعية للمقاربات الميتافيزيقية، واصمات إياها بالتخلف المعرفي والانتساب إلى حقبة ما قبل العلم. ولم تكن الساحة الفكرية الإسلامية، ولا سيما في أواخر العهد العثماني، بمنأى عن ارتدادات هذه التحولات العنيفة التي عصفت باليقينيات الكلاسيكية. وأمام هذا الزحف المادي، تولد وعي نخبوي ومؤسسي بضرورة إحداث قطيعة مع الجمود المنهجي، والانتقال نحو مقارنة تحديثية تستوعب المستجدات، وهو ما تبلور في مشروع إصلاحية عُرف بعلم الكلام الجديد.²⁵ هندس رواد هذا المشروع رؤيتهم التجديدية بناءً على تفكيك منهجي دقيق للنسق الكلامي الموروث، مستلهمين الثنائية الكلاسيكية بين جليل الكلام ودقيق الكلام. فقد ميزوا بصرامة بين المقاصد والمسائل التي تمثل النواة الصلبة للعقيدة (وهي ثوابت غائية لا تخضع للتاريخ)، وبين المبادئ والوسائل التي تشمل النظريات الطبيعية والفيزيائية المستخدمة في البرهنة (وهي أدوات مرنة تتغير بالضرورة مع تطور المعرفة الإنسانية). لقد أتاح هذا الفرز الإستمولوجي للمتكلمين المعاصرين مساحة حرة لتحديث ترسانتهم الاستدلالية والتخلي عن كوزمولوجيا العصور الوسطى، دون المساس بجوهر الاعتقاد.²⁶

وقد أثمر هذا الحراك عن مدونة كلامية رائدة سعت إلى الاشتباك المباشر مع الهجمات المادية والداروينية بأدوات العصر ذاته. وبرزت في هذا السياق طليعة من المصنفات التأسيسية التي سعت إلى المزاجية بين أصالة المقصد وحداثة المنهج، من قبيل علم الكلام الجديد لإزميرلي إسماعيل حقي، وتنقيح الكلام لعبد اللطيف الهاربوتي، ورسالة التوحيد لمحمد عبده، إلى جانب الإسهامات البارزة لشبلي النعماني، وفليبي أحمد حلمي، وحسين الجسر في حصونه الحميدية.²⁷

²⁴ Charles Darwin, *On the Origin of Species* (London: John Murray, 1859), 459.

²⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*. (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası 1339-1341), 156

²⁶ حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام الجديد (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، 95-102.

²⁷ M. Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 31.12.2025).

ويُعد عبد اللطيف الهاربوتي تجسيداً مكثفاً لفلسفة هذا التجديد. إذ استند إلى تبرير تاريخي براغماتي، مشيراً إلى أن رجيل المتكلمين الأوائل لم يجدوا غضاضة في استيعاب الفلسفة اليونانية وتطويعها لخدمة النص متى اقتضت الضرورة الدفاعية ذلك. وبناءً على هذه السابقة المنهجية، جادل الهاربوتي بضرورة الانفتاح النقدي على الفلسفة الغربية الحديثة ودراساتها من مظانها الأصلية، بهدف استخلاص ما يعزز العقل الإيماني وتفكيك ما يناقضه، وصولاً إلى تشييد معمار كلامي معاصر قادر على الصمود في وجه الاستحقاقات العلمية والفكرية الراهنة.²⁸

في مسار مواز لجهود الهاربوتي، برزت مراجعات نقدية من داخل المركز الرسمي ذاته، تجسدت في المواقف الجريئة لشيخ الإسلام موسى كاظم. فقد وجه نقداً إبستمولوجياً لاذعاً لحالة الانغلاق المنهجية التي كبلت بعض الأوساط الأكاديمية العثمانية، محذراً من العواقب الوخيمة للرفض الأعمى والقطيعة الدوغمائية مع الفلسفات الوافدة. ورأى أن هذا التوقع يُفقد الخطاب الكلامي فاعليته وقدرته التداولية، مشدداً عبر دراساته على حتمية الانفتاح الحوارية وإعادة هيكلة البناء الاستدلالي ليتسنى للكلام الإسلامي الاشتباك الفعّال مع إفرازات العقل الحديث.²⁹

بيد أن هذا المسار التحديثي الواعد اصطدم بقطيعة تاريخية ومؤسسية حادة إبان السنوات التأسيسية للجمهورية. فلم يكن إخفاق مشروع علم الكلام الجديد نابعا من قصور في بنيتها المنطقية الداخلية، بل كان ثمرة حتمية لانهايار الحواضن المؤسسية والسياسية للدولة العثمانية. وتزامن هذا التصدع الداخلي مع اجتياح عالمي للتيارات العلمانية والمادية التي هيمنت على الفضاء العام، مما فرض حالة من الكمون الإجباري على مشاريع التجديد اللاهوتي، وجعل السياق الفكري العام شديد العداء لأي مقاربة ميتافيزيقية.

على أن المشهد الإبستمولوجي العالمي لم يلبث أن شهد انعطافة حاسمة مع منتصف القرن العشرين، حيث بدأ صرح الوضعية المنطقية في التصدع تحت وطأة المراجعات القاسية لفلسفة العلم. فمع إرساء كارل بوبر لمعيار القابلية للدحض كبديل عن أوهام التحقق التجريبي المطلق، وتفكيك توماس

²⁸ Abdüllatif Harpûti, *Târih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332/1913), 111; Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm*. (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330/1911)

²⁹ Şeyhülislâm Musa Kâzım, *Külliyât: Dinî İctimaî Makaleler* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1336/1918), 292-293

كون لأسطورة التقدم العلمي الخطي عبر إرسائه لمفهوم التحولات الباراديغمية (النماذج الإرشادية)، مروراً بتفكيكات بول فايرآبند ويورغن هابرماس. فقدت المادية العلمية طابعها اليقيني المغلق.³⁰ وترافقت هذه الخلخلة الفلسفية مع ثورة مفاهيمية كبرى في الفيزياء المعاصرة. إذ أعادت ميكانيكا الكم، ونظريات النسبية، والنموذج الكوسمولوجي للانفجار العظيم، صياغة الأسئلة الوجودية المتعلقة ببدء الكون والضبط الميكروفيزيائي لقوانينه. وقد شكلت هذه المعطيات العلمية المستجدة أرضية خصبة لانبثاق ما يُصطلح عليه اليوم باللاهوت الطبيعي الجديد في المجال التداولي الأنجلوساكسوني منذ الخمسينيات. وقد نهض هذا التيار المعاصر بمهمة إعادة بناء البراهين الغائية والكونية، مستثمراً التعقيد النبوي للكون والانسجام الرياضي الصارم لقوانينه، ليقدم مرافعة عقلانية صلبة تتقاطع بقوة مع الرؤية التوحيدية وتدعمها.³¹

2. البنية الإستمولوجية والخصائص المنهجية لللاهوت الطبيعي

يتجاوز اللاهوت الطبيعي كونه مجرد سرديات فلسفية متناثرة حول الذات الإلهية، ليُشكّل نسقاً استدالياً متكاملًا تحكمه ضوابط إستمولوجية وموجهات منهجية صارمة. وتبرز الأهمية النقدية لتفكيك هذه البنية المعرفية بشكل خاص في ظل صعود تيار اللاهوت الطبيعي الجديد، الذي يروم تجسير الهوة بين المكتسبات العلمية المعاصرة والمقولات الإيمانية، محتفظاً في الوقت ذاته بصرامة الآليات العقلانية. إن إدراك هذه الخصائص لا يقتصر على فهم حدود هذا الحقل وأهدافه فحسب، بل يُعد مدخلاً ضرورياً لتقييم مدى مرونته وقابليته للتبني والتكامل داخل الفضاء الكلامي الإسلامي.

وفي طليعة هذه الخصائص المنهجية، يبرز التحول الاستدلالي البارز في اللاهوت المعاصر نحو ما يُعرف بالمقاربة التراكمية (Cumulative Case). فقد تخلّى هذا الاتجاه عن وهم البحث عن البرهان الرياضي الأوحد القادر على إثبات الوجود الإلهي بحتمية قاطعة، ليعتمد بدلاً من ذلك إلى هندسة شبكة من الأدلة المتضافرة والمؤشرات الجزئية.³² ويقوم هذا المنطق على

³⁰ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 66-77; Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 1959), 40-42

³¹ Alister E. McGrath, *The Re-Enchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis* (London: Hodder & Stoughton, 2002), 47

³² Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 8

إدراك واع بأن كل دليل كالبرهان الكوسمولوجي، وحجة الضبط الدقيق أو الدليل الأخلاقي قد يفتقر منفرداً إلى القوة الإلزامية النهائية، غير أن تضافها وتكملها يُنتج رجحاناً عقلياً متيناً للحالة الإيمانية. وتستعير هذه المقاربة آلياتها من منطق الترافع القضائي. حيث قد تعجز القرينة المفردة عن حسم الإدانة، لكن اجتماع القرائن وتقاطعها يرسم صورة نهائية بالغة الإقناع.³³

ويعكس هذا التوجه الاستدلالي تواضعاً إبستمولوجياً ملحوظاً؛ إذ يُقر رواه بأن تأسيس المعتقدات الكبرى لا يخضع لصرامة المعادلات الحسابية، بل لترجيحات الاحتمال المعقول، متخلين بذلك عن ادعاءات اليقين المطلق لصالح المعقولة الراجحة. فضلاً عن ذلك، تمنح هذه الشبكة التراكمية اللاهوت الطبيعي مرونة دفاعية فائقة أمام النقد؛ إذ إن اكتشاف ثغرة في أحد الأدلة لا يؤدي بالضرورة إلى انهيار المعمار البرهاني بأسره، لبقاء بقية الأعمدة الساندة التي تحفظ للنتيجة تماسكها. وقد تجلّى هذا المنحى التنظيري بوضوح في إسهامات فلاسفة دين معاصرين، كريشارد سوينبرن (Richard Swinburne) الذي وظف نظرية الاحتمالات لبيان معقولة الإيمان،³⁴ ووليام لين كريغ (William Lane Craig) الذي اجتهد في صهر البراهين الكونية والأخلاقية ضمن رؤية نسقية شاملة تقوي بعضها بعضاً.³⁵

ارتباطاً بالبنية التراكمية، تبرز خاصية منهجية وحاسمة في اللاهوت الطبيعي تتمثل في الطابع الاكتسابي (Acquired Nature) لأدواته الاستدلالية. فخلافاً للنسق اللاهوتي الوحياني الذي يستمد موثوقيته من عصمة النص المقدس، يتحرك اللاهوت الطبيعي في فضاء الاجتهاد البشري القائم على التأمل الكوني والترتيب المنطقي. هذا التوضع يضيف على مقرراته طابعاً اجتهادياً يجعلها عرضة لصيرورة دائمة من النقد، والتمحيص، وإعادة البناء. ولا يُعد هذا الانفتاح النقدي نقيصة، بل يمثل التزاماً منهجياً يُقر بأن الحجج العقلية، مهما بلغت رصانتها الصورية، تظل نتاجاً بشرياً يقبل التطوير أو الاستبدال بحجج أمتن بياناً. وقد أفضى هذا التواضع المعرفي ببعض تيارات اللاهوت الطبيعي المعاصر إلى الاكتفاء بالرجحان الاحتمالي في إثبات

³³ Paul Copan and William Lane Craig, *The Rationality of Theism* (London: Routledge, 2003), 58

³⁴ Richard Swinburne, *Wujūd Allāh*, çev. Fâdî Butrus (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2010), 33

³⁵ William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 28

القضايا الكبرى، متخليًا عن ادعاء البرهنة الرياضية الصارمة.³⁶

يبد أن هذا الإقرار بالمحدودية البشرية في إنتاج الدليل أثار إشكالية دقيقة عند مقارنته من منظور علم الكلام؛ ألا وهي توهم التعارض بين اكتسابية الدليل و يقينية النتيجة العقدية. لقد حسم العقل الكلامي هذا الاشتباك الوهمي عبر تفكيك منهجي دقيق لمراتب المعرفة، مُميزًا بصرامة بين العلم الضروري (الاضطراري) والعلم الاكتسابي. فالمتكلمون لم يربطوا الاكتساب بالظن، بل اعتبروه مسارًا عقلائيًا منتجًا لليقين النظري، شريطة أن تُبنى الاستدلالات (كمقاربتى الحدوث والإمكان) على مقدمات قطعية وتصاغ في قوالب برهانية محكمة. وبما أن التكليف الشرعي في أصول الدين يُنَاط بالتصديق الجازم، فإن المعرفة الاكتسابية المطلوبة كلاميًا تتجاوز عتبة الترجيح الظني لتلامس سقف اليقين الملزم.³⁷

ولحماية هذه اليقينية العقدية من تقلبات النظر البشري وهشاشته، أرسى المتكلمون ضوابط إبستمولوجية حاكمة تضبط العلاقة العضوية بين الدليل والمدلول. تتجلى أولى هذه الضمانات في المبدأ القاضي بأن تصدع الدليل لا يُسقط المدلول. فإذا تعرض برهان كوزمولوجي لنقد صوري أو مادي كشف عن قصوره، فإن هذا السقوط ينحصر في الآلية الاستدلالية ذاتها ولا ينسحب على الحقيقة الوجودية للخالق، إذ يمكن إثبات المدلول عبر مسالك برهانية بديلة.³⁸ وتكامل هذه الضمانة مع مبدأ معرفي ثانٍ يتمثل في الارتقاء بالدليل ليتطابق مع حتمية المدلول. فبدلاً من المساومة على يقينية العقيدة أو الركون إلى أدلة ظنية قابلة للنقض، يلزم المنهج الكلامي الباحث بالسعي الدؤوب لترصين بنیان الحجة وتحسين مقدماتها لتبلغ حد القطع. وفق هذه الهندسة المعرفية تتأسس وسطية كلامية فذة حيث تُستثمر معطيات اللاهوت الطبيعي وقرائنه الظنية كمعاضدات ومؤيدات، في حين يتكفل العقل البرهاني بتشييد الأساس القطعي للإيمان، تاركاً للوحي مساحة التفصيل فيما استعصى على المدارك البشرية المستقلة.

تتسم البنية الاستدلالية للاهوت الطبيعي المعاصر بدينامية معرفية ومرونة إبستمولوجية بالغة، إذ ترفض الركون إلى قوالب برهانية جامدة أو نصوص

³⁶ 49-Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 46
³⁷ Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 9

³⁸ مصلح الدين مصطفى القسطلّي، حاشية على شرح العقائد (ضمن: المجموعات السنّية على شرح العقائد النسفية) (لبنان: دار النور الصباح، 2012)، 14.

مغلقة. بل تتعاطى مع آلياتها وحججها بوصفها هياكل مفتوحة تقبل المراجعة، والتفكيك، وإعادة التركيب في ضوء ما تفرزه الفلسفة والعلوم الطبيعية من مكتسبات مستجدة. وتضع هذه السيولة المنهجية عبء التحديث المستمر على كاهل كل جيل من المفكرين، ليعيد قراءة المقدمات وصياغة المفاهيم الكبرى بما ينسجم مع التحولات الباراديغمية والفضاء المعرفي لعصره.³⁹ إن هذه المرونة المنهجية تُمكن اللاهوت الطبيعي من البقاء متفاعلاً مع تطوّر المعرفة البشرية، وتجعل من تجديد البراهين مسؤولية مستمرة تقع على عاتق كل جيل من المفكرين، بحيث يُعاد النظر في المقدمات والمفاهيم والنتائج، بما يواكب السياق الثقافي والمعرفي المتجدد.

وفي هذا السياق التفاعلي الخلاق، لم يكتف اللاهوت الطبيعي باجتراح الموروث الكلاسيكي، بل أعاد إنتاج مقولاته الغائية والكونية مستمراً أحدث ما توصلت إليه الفيزياء النظرية وعلم الأحياء. فقد تجلّت هذه الحيوية في انبثاق حزمة من البراهين المحدثة التي كيفت المقولات القديمة مع صرامة لغة العلم الحديث. وفي السياق البيولوجي، استدعي مفهوم التصميم الذكي (Intelligent Design) لتقديم مرافعة علمية تؤكد أن التعقيد التشريحي المتشابه يتجاوز قدرة التفسيرات العشوائية أو آليات الانتقاء الطبيعي العمياء.⁴⁰ والمبدأ الإنسي (Anthropic Principle) للتدليل على أن المعطيات الميكروفيزيائية والثوابت الكونية مضبوطة بصرامة غايتها تهينة الكون لظهور الحياة الواعية.⁴¹ نظرية الانفجار العظيم (Big Bang) لتدعيم برهان الحدوث الكوني من خلال إثبات البداية الزمانية للوجود المادي، وتوظيف مبدأ الضبط الدقيق (Fine-Tuning)⁴² إن هذا التثوير المستمر للأدوات الاستدلالية يمنح اللاهوت الطبيعي أهلية الانخراط كففاعل محوري في الحوار المعقد بين العلم والدين. وهو ما يثبت، من جهة أخرى، أن الرؤية الإيمانية لا تقتات على التراث الماضي المنعزل فحسب، بل تمتلك

³⁹ Alister E. McGrath, *The Science of God: An Introduction to Scientific Theology* (London: T&T Clark, 2004), 73

⁴⁰ William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 17

⁴¹ John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 16, 22

⁴² Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," *The Blackwell Companion to Natural Theology*, 275

قابلية ذاتية للتجدد عبر مقاربات عقلانية مفتوحة، تستوعب تعقيدات العصر وتحدث بلسانه، لثنتج في النهاية خطابا إيمانيا معقولا ومواكبا.

من أبرز السمات التي تمنح اللاهوت الطبيعي حيويته أنه يرفض الانغلاق داخل نسق منهجي أحادي، بل يؤسس بنيته على التكامل المعرفي بين مختلف حقول العلم. فهو لا يعتمد على الفلسفة وحدها، بل يمد جسوره نحو الفيزياء، وعلم الأحياء، وعلم الكون، وعلوم اللغة والمنطق. وتهدف هذه التعددية إلى بناء قاعدة استدلالية أوسع وأشمل لإثبات وجود الخالق، وتعميق فهمنا لغائية الكون وسر الوجود.⁴³

بفضل هذا الانفتاح العابر للتخصصات، يتمكن اللاهوت الطبيعي من تجاوز الأطر الدفاعية التقليدية، ليقارب الأسئلة الوجودية الكبرى من زوايا علمية وإنسانية متنوعة. فهو، على سبيل المثال، يستلهم معطيات الأنثروبولوجيا لتبسيط الضوء على النزعة الفطرية للإيمان، ويستفيد من علم النفس المعرفي لتفسير كيف يدرك الإنسان المعنى والغاية في حياته. وفي الوقت ذاته، يوظف أحدث اكتشافات الفيزياء النظرية لقراءة دقة النظام الكوني، ويستعين بصرامة الفلسفة التحليلية والمنطق لضمان تماسك حججه وسلامة استنتاجاته. إن هذا التلاقح الخلاق بين العلوم الدقيقة والإنسانية لا يجعل من اللاهوت الطبيعي مجرد أداة لحماية العقيدة فحسب، بل يحوله إلى مشروع فكري مرن ومتجدد. وهذا التنوع هو ما يمنحه القدرة على إثراء الرؤية الفلسفية للوجود، ويضمن بقاءه كطرف فاعل ومؤثر في قلب النقاشات الأكاديمية المعاصرة.⁴⁴

وتبرز السمة الختامية للاهوت الطبيعي في امتلاكه خطابا عالميا يتجاوز الحدود الضيقة للانتماءات الخاصة. فهو لا يطالب محاوره بالتسليم المسبق بأي نص مقدس، بل يصوغ أدلته بقوالب منطقية وموضوعية متاحة للعقل المشترك، مما يجعله وسيطا فعالا للربط بين المعتقدات الإيمانية والمعارف الكونية. وبدلا من افتعال صدام مع التجربة العلمية، يقرأ هذا المنهج اكتشافات العلم بعين غائية، موفرا مساحة متكامل فيها حقائق الدين مع معطيات العلم. هكذا، يتحول اللاهوت الطبيعي إلى منصة حوارية مفتوحة تدعو كل إنسان

⁴³ Alister McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 45

⁴⁴ John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (London: SPCK, 1998), 94

للتأمل في دقة النظام الكوني وطرح أسئلته الوجودية بحرية تامة وبلا إقصاء.⁴⁵ وخلاصة القول، إن اللاهوت الطبيعي يمثل بنية معرفية متماسكة تقف على مسافة مستقلة نسبياً عن اللاهوت النقلي، لتأسس على النظر الكوني والاستدلال الحر. ومن خلال استعراض خصائصه بدءاً من بنائه التراكمي للأدلة واعتماده على المعرفة الاكتسابية المتجددة، وانفتاحه على شتى العلوم، وصولاً إلى لغته العالمية غير المؤدلجة يتأكد لنا أنه أداة معرفية مرنة وفريدة تسعى لمد جسور الثقة بين العقل والروح، وبين الإنسان ومحيطه. إن هذه السمات مجتمعة لا تجعل من اللاهوت الطبيعي خصماً للعقيدة، بل تمنحنا المبرر المنهجي لإعادة مقاربتة من داخل علم الكلام الإسلامي. فاستيعاب هذه الآليات يفتح الباب واسعاً أمام تجديد الخطاب الكلامي وإمداده بأدوات معاصرة، وهو التبادل المنهجي الذي سنسلط عليه الضوء في القسم القادم من هذه الدراسة.

3. تجليات اللاهوت الطبيعي في علم الكلام وأهميته المعرفية

3.1. وظيفة علم الكلام ومقاصده

وقبل الخوض في العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي، لا بدّ من توضيح جملة من التمييزات المفاهيمية التي يترتب على إغفالها وقوع خلطٍ منهجي في فهم وظيفة علم الكلام ومقاصده. يتمثل التمييز الأول في إدراكنا التام بأن الإيمان لا يرادف المعرفة الإستمولوجية المجردة؛ ففي الرؤية الإسلامية، يُمثل الإيمان تصديقاً قلبياً عميقاً يتجاوز حدود التراكم المعرفي والنظري، رغم كونه يستند إليه ولا ينفصل عنه بالكلية. أما التمييز الثاني، فيكمن في ضرورة تحرير مصطلح المعرفة من أسر العلم التجريبي الحديث. فالمعرفة الإنسانية فضاء أرحب بكثير من مختبرات التجربة، وتضم في جنباتها استدلالات عقلية ونظرية يقينية لا تخضع بالضرورة لمعايير القياس المادي والملاحظة المباشرة.⁴⁶

بناءً على هذه المحددات، يمكننا القول بكل وضوح إن علم الكلام لا يلهث خلف النظريات العلمية السائدة ليطوع العقائد وفقاً لها، ولا يهدف إلى مجرد تحقيق التوافق مع العلوم الحديثة. بل يتجه نحو غاية أسمى تتمثل في

⁴⁵ Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 88

⁴⁶ أبو حامد الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق: إبراهيم عطية (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1961)، 16.

إثبات المعقولية لأصول الإيمان، وتحسينها منطقياً أمام أي اعتراضات فكرية متجددة. لذا، حين نرى المتكلمين يوظفون المعارف الكونية أو الفلسفية، فليس ذلك خضوعاً لسلطة الفلسفة أو انبهاراً بالعلم، بل هو استخدام أداتي ذكي وموجه، يخضع بالكلية لحراسة العقيدة وخدمة مقاصدها. وفي ضوء هذا الفهم، تتجلى العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي ليس كمشروع فلسفي بحث، بل كنسق معرفي متميز؛ نسق يدرك الفروق الدقيقة بين الإيمان والمعرفة، وبين المعرفة والعلم التجريبي، متخذاً من العقل كشافاً ينير الدرب ويُمهد الساحة للاحتجاج بصدق الوحي.⁴⁷

اتسم علم الكلام في مراحلهِ التأسيسية الأولى بطابع عملي وسجالي. إذ لم تكن غايته الأولى الخوض في أسئلة الفلسفة الكبرى أو الميتافيزيقا المجردة، بل انشغل بالدرجة الأولى بمعالجة الإشكالات الدينية والسياسية التي أفرزتها البيئة الإسلامية المبكرة. فقد تركزت جهود المتكلمين الأوائل حول قضايا فرضتها طبيعة المرحلة، مثل نزاعات الإمامة، ومسألة العدل الإلهي والوعيد، وطبيعة الصفات، وإشكالية خلق القرآن.

ولكن مع نضوج هذا العلم وتوسع آفاقه، وخاصة خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، أدرك المتكلمون ضرورة بناء أرضية عقلية أصلب لحماية العقيدة. فأخذوا يفتحون تدريجياً على موضوعات أوسع وأشدّ تجريداً، وانتقلوا من مناقشة الجزئيات إلى البحث في أصل الوجود والعدم، وتأسيس نظرية الجوهر والعرض، وتحليل مفاهيم الطبيعة، والحركة، والفراغ وغيرها من القضايا الكونية الكبرى.

وقد تبلور هذا التوسع لاحقاً في إطار منهجي دقيق اصطلاح عليه المتكلمون بالأمور العامة، وهي مقدمات تأسيسية لا بد منها قبل الشروع في دراسة الإلهيات. ومع مرور الزمن، تعمق هذا التوجه العقلاني والفلسفي بشكل لافت، ليلبغ ذروته المنهجية في مرحلة ما بعد الإمام الغزالي (وهي المرحلة التي تُعرف بعصر المتأخرين). وقد بلغ التداخل بين الكلام والفلسفة في تلك الحقبة حداً جعل بعض الباحثين يقررون حقيقة واضحة: لو أننا حذفنا أبواب النبوات والسمعيات من مطولات علم الكلام في تلك الفترة، لأصبح من الصعب جداً التفريق بينها وبين كتب الفلسفة الخالصة ويتجلى هذا

⁴⁷ أبو المعين السفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: حسين آتاي (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1993)، 45-47؛

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 72-80.

التحول المعرفي بأوضح صوره في المدونات الكبرى لأعلام المتأخرين، من أمثال القاضي البيضاوي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وطاشكبري زاده. فقد جرت عاداتهم المنهجية على تصدير مؤلفاتهم بقسم وإف ومفصل للأمر العامة. وفي هذا القسم، يغوصون في تحليلات وجودية وكونية عميقة؛ فيناقشون مفاهيم الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، وطبيعة الأجسام والأفلاك، وتكوين العالم الأرضي، وصولاً إلى مباحث النفس وماهية الأشياء. ولم يكن هذا الاستطراد في دراسة الطبيعة والوجود ترفاً فكرياً أو خروجاً عن مسار علم الكلام، بل اعتُبر مقدمات عقلية ضرورية لا يمكن بدونها تأسيس نظر سليم وعميق في الذات الإلهية، وفهم صفات الخالق، وتفسير أفعاله في الكون.⁴⁸

3.2. علاقة علماء الكلام باللاهوت الطبيعي

لقد أثار التوغل العميق لعلماء الكلام في تفاصيل الطبيعيات والفلسفة شهية العديد من الباحثين المعاصرين لإطلاق توصيفات شتى عليهم؛ فمنهم من اعتبرهم فيزيائيين أو فلاسفة طبيعة، ومنهم من صنف علم الكلام برمته كجهد ميتافيزيقي يبحث في الوجود بما هو موجود. ولكن بنظرة فاحصة للمنهجية التي تطرح بها قضايا الألوهية في مدونات أصول الدين، يتبين لنا عدم دقة هذه الإطلاقات إذا ما أخذت كغايات نهائية. فالتكلم المسلم لم يدرس قضايا الفيزياء أو الفلسفة أو الكونيات كأهداف علمية مستقلة لذاتها، بل كان تعاطيه معها تعاطياً وظيفياً وأداتياً بامتياز. لقد كانت هذه العلوم بمثابة أدوات العمل التي استعان بها لتشييد البناء العقدي، والبرهنة على وجود الخالق وصفاته الغلا، وتأسيس حقيقة النبوة على أرضية عقلية صلبة. وبناءً على هذا الفهم، فإنه إذا أردنا أن نلبس هذا النشاط الكلامي الفريد لبوساً مصطلحياً معاصراً ودقيقاً، فإن الوصف الأليق به ليس ممارسة الفيزياء أو الميتافيزيقا المجردة، بل هو ممارسة اللاهوت الطبيعي. فهذا الحقل المعرفي يتقاطع تماماً مع صنيع المتكلمين. إذ يُعنى بإثبات وجود الله وصفاته ارتكازاً على المحاكمة العقلية والتأمل الكوني، دون الارتهان المباشر لمعطيات الوحي. بعبارة أخرى، لقد أدرك المتكلمون في وقت مبكر أن الوصول إلى معرفة الله لا يقتصر على قراءة كلماته في الكتاب المسطور، بل يستوجب أيضاً قراءة وتفكيك شفرات الكتاب المنظور (الطبيعة المخلوقة) لاستنتاج ما أودعه الصانع فيها من آثار وبراهين ودلالات تهدي العقول إلى

Yusuf Şevki Yavuz, "Usûlu Selâse", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ⁴⁸
.(Erişim 31.12.2025)

بارئها.⁴⁹ وتأسيساً على هذا الفهم، يمكننا التقرير باطمئنان أن علماء الكلام وإن خلت مدوناتهم الكلاسيكية من نحت مصطلح اللاهوت الطبيعي بحروفه قد انخرطوا عملياً في ممارسة جوهره ومضمونه. فقد شيدوا صرح المعرفة العقدية متخذين من العقل أداة تأسيسية للبرهنة، ومن استنطاق عالم الشهادة مسلكاً استدلالياً للوصول إلى حقيقة الخالق وصفاته العُلا.

فالمتكلم المسلم، في مقاربتة المعرفية، يلتقي تماماً مع فلاسفة اللاهوت الطبيعي في نظرتهم للكون؛ فهو لا يقف عند حدود العالم المادي ليتخذه غايةً أو موضوعاً نهائياً للبحث، بل ينظر إليه بوصفه آيةً دالة ونافذة تطل على صانعه. ومن خلال تتبع خيوط النظام الكوني، ورصد التغير في حوادث العالم، وقراءة مسارات السببية والاطراد فيه، يتخذ المتكلم من هذا الإحكام جسراً منطقياً للعبور نحو إثبات واجب الوجود. إن هذا التماهي العميق مفاهيمياً ومنهجياً بين العقل الكلامي ومسارات اللاهوت الطبيعي، هو ما يمنحنا المشروع المعرفية لإعادة قراءة الموروث الكلامي وتسييل الضوء عليه عبر عدسة هذه المقاربات. وهذا التجسير بين التراث والمناهج الحديثة هو تحديد المسعى الذي سيتولى هذا القسم تفكيكه وتحليله من خلال نماذج تطبيقية.⁵⁰

في طليعة النماذج التطبيقية الدالة على هذا التوظيف الخلاق، يبرز صنيع أبي الهذيل العلاف (ت. 235هـ/849م)، الرائد المؤسس للمدرسة المعتزلية بالبصرة. فقد التفت بذكاء المتكلم إلى نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)، وهي مقاربة تنحدر أصولها من أروقة الفلسفة الطبيعية. غير أن العلاف لم يتعاط معها بوصفها معطًى نهائياً يجر وراءه حتميات الفكر اليوناني المادية والإلحادية، بل أخضعها لعملية تبيئة إبستمولوجية صارمة؛ إذ جردها من حمولتها الفلسفية القديمة، وأعاد هندستها من الداخل لتتحول إلى ترس محوري في آلة الاستدلال الكلامي، وأداة برهانية لا غنى عنها لإثبات حدوث العالم وحراسة مبدأ التوحيد.⁵¹ ولم تقف هذه الاستعارة المنهجية عند حدود الاستئناس النظري، بل تغلغلت في عمق البنية الكلامية

⁴⁹ Cafer Sadık Yaran, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/38.

⁵⁰ Bulgen, "Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine", 104.

⁵¹ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، نشر: ج. ج. هوبن (بيروت: دار المشرق، 1986)، 26-27.

حتى ارتقت بها بعض المدارس إلى مصاف المحددات الفاصلة بين الإيمان والكفر. ويتجلى هذا المنزع بوضوح في المسار الأشعري، لا سيما مع الإمام أبي الحسن الأشعري ومن بعده الإمام عبد القاهر البغدادي؛ إذ أرسوا معادلة حاسمة تعتبر إنكار الجوهر الفرد انزلاقاً خطيراً نحو هاوية الإلحاد. ولا ينبع هذا الموقف الصارم من تقديس لفيزياء الجواهر في حد ذاتها، بل من إدراك دقيق لمآلاتها العقديّة؛ فنفي هذه النظرية يُفضي منطقياً إلى القول بالاتصال اللانهائي للمادة، وهو ما يُعطل الرؤية التوحيدية القائمة على عقيدة الخلق المستمر وتدخل الإله الفاعل في كل لحظة زمنية لترجيح الوجود على العدم.

وفي المسار المعتزلي ذاته، يرتقي القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ / 1025م) بهذا التوظيف المنهجي إلى مستوى التأسيس القاعدي. ففي مصنفاته الكبرى، كالمحيط بالتكليف والمختصر في أصول الدين يقرر بشفافية تامة أن صرح التوحيد في الاعتقاد الإسلامي ينهض على خمسة أصول عقلية بالغة الدقة، تضرب بجذورها في عمق المباحث الفلسفية والطبيعية.⁵² ولم تكن مباحث دقيق الكلام لديه كتحليل ماهية الجسم، والجوهر، وهندسة الزمان والمكان، ونشأة العالم مجرد ملاحق هامشية تُضاف إلى اللاهوت من باب الترف الفكري، بل اعتبرها الدعائم التأسيسية التي لا يتصور قيام اللاهوت من دونها. فهذه القضايا الكونية هي التي توفر الخلفية العقلانية الإلزامية للبرهنة على تفرد إله واحد بملكية هذا الوجود وخلقه. إن هذه الهندسة العقلانية والميتافيزيقية التي شيدها العقل المعتزلي تأسيساً مع العلاف وتنظيراً مع عبد الجبار تُقدم لنا نموذجاً تطبيقياً ناصعاً على التقاطع العضوي بين بنية علم الكلام الكلاسيكي ومقاربات اللاهوت الطبيعي، حيث يغدو استنتاج الكون والاعتماد على البرهان العقلي حجر الزاوية في بناء اليقين الإيماني.

وتأسيساً على ما سبق من النماذج التطبيقية، تتجلى لنا حقيقة ساطعة: لم يقارب علماء الكلام إشكاليات الطبيعة والفلسفة بوصفهم مجرد فلاسفة أو كوزمولوجيين تائهين في التجريد الميتافيزيقي. بل كان يحركهم أفق غائي أسمى، يتجسد في مؤسسة أصول العقيدة الإسلامية على قواطع العقل، وتسخير أحدث ما أنتجته المعرفة الإنسانية في عصرهم لتحقيق هذه الغاية. ولضمان عدم الانحراف عن هذا الأفق، هندس المتكلمون فرزاً منهجياً عبقرياً بين المقاصد والوسائل. فجعلوا قضايا التوحيد وإثبات النبوة هي المقاصد العليا والغايات الثابتة، في حين اعتبروا (تحليل الوجود، وماهية الزمان، وطبيعة الجسم والجوهر) مجرد وسائل وأدوات استدلالية. وهذا

⁵² القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، 26-27.

التميز الإستمولوجي الدقيق هو السر الذي منح العقل الكلامي سيادة معرفية فائقة؛ إذ أتاح لهم التوغل في أعماق المعطيات الكونية والفلسفية وتوظيفها ببراعة، دون أن يفقدوا بوصلتهم العقدية أو يذوبوا في المرجعيات التي استقوا منها تلك الأدوات.

وفي هذا المضممار العقلاني، يبرز الإمام أبو منصور الماتريدي (ت. 333هـ / 944م) كنموذج فريد ومبكر لهذا التأسيس المنهجي. فقد استهل مدونته الكبرى كتاب التوحيد بتمهيد إستمولوجي رصين، حرّر فيه مصادر المعرفة الإنسانية ومسالكتها. ولم يلج إلى قضايا الألوهية مباشرة، بل اتخذ من تحليل البنية الفيزيائية للعالم عبر تفكيك مفاهيم الجوهر، والعرض، والجسم كنظرة منطقية لإثبات حدوث العالم، وصولاً إلى حتمية وجود صانع أزلي مفارق للحوادث. هذا المسار الماتريدي يجسد بوضوح كيف تحول استنتاج النظام الكوني من مجرد تأمل نظري إلى مسلك برهاني صارم لإثبات وحدانية الخالق. على أن هذا التوظيف الاستدلالي لا ينبغي أن يقودنا إلى استنتاج قاصر يختزل علاقة المتكلمين بالطبيعة في مجرد رد فعل دفاعي أو وظيفة جدلية محض. بل إن إمعان النظر في تراثهم يكشف عن انخراط أصيل وشغف حقيقي باكتشاف الحقيقة الوجودية. لقد مارسوا أدوات متراكبة، فكانوا فلاسفة للطبيعة وروادا للميتافيزيقا في آنٍ معاً. حيث خاضوا في أدق الإشكاليات المتعلقة بطبيعة الزمان، والمكان، والحركة، والسكون. ولم يكن هذا الغوص العلمي ترفاً ذهنياً، بل انطلق من قناعة راسخة بأن إدراك الحقيقة الكونية هو الدرب الآمن والموصول حتماً إلى إدراك حقيقة التوحيد.⁵³ ومن هذه الزاوية، تنهأ الرؤية التقليدية التي تحبس علم الكلام في زنزاة المنافحة والمجادلة. فالمشروع الكلامي هو في جوهره مغامرة عقلانية استكشافية، تتضافر فيها جهود التأسيس مع آليات الدفاع، وتتكامل فيها حرية البحث واليقظة العلمية مع ثوابت الاعتقاد. وهذا التوصيف يمنح علم الكلام جدارة استثنائية ليكون الصورة الإسلامية الأصدق لما يُعرف اليوم باللاهوت الطبيعي، مع احتفاظه بخصوصية التجذر العميق في مقاصد الوحي. لكن هذا لا يعني أن المتكلمين اقتربوا من الكون بدافع وظيفي صرف أو دفاعي بحت، بل إنهم من خلال ممارساتهم الاستدلالية أبدوا انخراطاً أصيلاً في البحث عن الحقيقة. لقد تصرّفوا كباحثين ميتافيزيقيين وفيزيائيين في آنٍ واحد، واقتحموا دقائق الأمور المتعلقة بطبيعة الزمان والمكان والحركة والسكون، لا لمجرد

⁵³ أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، نشر: بكر طوبال أوغلو ومحمد أروجي (أنقرة: ISAM، 2005)، 25.

الترف العقلي، بل من منطلق أن الحقيقة الكونية تقود إلى حقيقة التوحيد.⁵⁴ وتأسيساً على ما تقدم، تتبلور أماننا الماهية المزدوجة لعلم الكلام؛ فهو نسق معرفي عبقرى يزواج بين مسارين متكاملين: مسار أول يستلهم يقينياته من الوحي والنص، ومسار ثانٍ يتوسل بالنظر العقلي والتأمل في سنن الطبيعة (وهو صميم اللاهوت الطبيعي). وقد كان الرعيل الأول من المتكلمين على وعي تام بضرورة هذا التلاحم العضوي بين قراءة النص وقراءة الكون، وهو وعي تجلّى بوضوح في دقة هندستهم لمصطلحات هذا العلم، وشمولية تبويبهم لمسائله لتستوعب الطبيعة وما وراءها.

لعل من أقدم التجليات وأعمقها لهذا الوعي المنهجي المزدوج، ما دونه الجاحظ (ت. 255هـ/869م) في كتاب *الحيوان* إذ نحت تقسيماً إستمولوجياً شطر فيه الممارسة الكلامية إلى مسارين متكاملين: كلام الفلسفة وكلام الدين. حيث يُعبّر الأول عن مساحة الاستنطاق العقلي للظواهر الكونية وقوانين الطبيعة والموجودات، في حين يختص الثاني بالمدارات العقدية الكبرى المتمثلة في التوحيد، والنبوات، والمآل الأخروي.⁵⁵

وتشي هذه التفرقة الجاحظية بوحي مبكر بأن المتكلم المتمرس لا يسعه الانغلاق داخل أسوار النصوص العقدية المجردة، بل يلزمه النفاذ إلى صميم السنن الكونية؛ إيماناً منه بأن فك شفرات النظام الطبيعي يمثل البوابة الكبرى والممر الإلزامي لترسيخ عقيدة التوحيد. ومن هنا، فإن الإخلال بهذا التوازن المعرفي يورث تشوهاً في التصور العقدي؛ فالإمعان في إنكار فاعلية السنن الطبيعية ينسف الجسور البرهانية الموصلة للإيمان، بينما يؤدي الغلو في استقلالية الطبيعة إلى تهميش الفاعلية الإلهية. وكلا المنزلقين التفريط في العقل الطبيعي أو الإفراط فيه يُفضي حتماً إلى تآكل البنيان التوحيدي بدلاً من تدعيمه.⁵⁶

في سياق ترسيخ هذه التراتبية المنهجية داخل النسق الكلامي، يبرز صنيع أبي الحسين الخياط (ت. 300هـ/913م) في كتابه *الانتصار* كشاهد إضافي

⁵⁴ محمد عبد الحليم محمود، *فلسفة علم الكلام* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986)، 89-91.

⁵⁵ الجاحظ، *كتاب الحيوان*، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: دار الجيل، 1965)، 38/1.

⁵⁶ محمد عبد الجبار، «تجديد علم الكلام: قراءة في المفاهيم والتاريخ»، مجلة *التأصيل*، 5 (2020)، 45-47؛ يوسف إسماعيل النبهاني، *حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين*، 54/1؛ محمد عمارة، *الإسلام والتعددية* (القاهرة: دار الشروق، 2000)، 103-104.

على تنوع مستويات الحفر المعرفي لدى المتكلمين. فقد أرسى تفريقاً دقيقاً بين طبقتين من القضايا: أولاًهما سماها جليل الكلام، وتشمل الأصول العقدية الكبرى (كالتوحيد والعدل) التي تمثل النواة الصلبة للدين⁵⁷ أما الطبقة الثانية، فتضم تلك المباحث الفيزيائية والكونية الشائكة التي احتدم فيها النقاش الفلسفي كما هو الحال في تشريح طبيعة الصوت، وآلية السمع، والضوء، وحركة الأجسام وقد سكّ لها الخياط مصطلحات تعكس عمقها وغموضها، من قبيل: دقيق الكلام، ولطيف الكلام، وغامض الكلام. ورغم أنه وضعها في منزلة الأدوات والفروع مقارنة بجليل الكلام، إلا أن هذا التقسيم يبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على أن البحث في الطبيعيات (دقيق الكلام) لم يكن غريباً عن العقل الكلامي، بل كان بمثابة المختبر الفيزيائي الذي تصنع فيه البراهين لحماية الأصول العقدية (جليل الكلام).⁵⁸

ولدى استنطاق البنية المنهجية لكتاب التوحيد نلاحظ بوضوح أن الإمام أبا منصور الماتريدي لم يلج إلى فضاء الإلهيات عبر التقرير المباشر، بل أثر تشييد أساس إبستمولوجي وأنطولوجي بالغ الإحكام. فقد صدّر مدونته بتحرير دقيق لمصادر المعرفة الإنسانية، ليحبر منها قبل الشروع في قضايا الذات والصفات والأفعال الإلهية إلى تفكيك البنية التحتية للوجود المادي، محدداً ماهيات الجوهر والعرض والجسم. ومن خلال هذا التشريح الفيزيائي الدقيق، صاغ الماتريدي برهانه القاطع على حدوث العالم. متخذاً من هذا الحدوث والتبدل مقدمة منطقية حتمية للبرهنة على الافتقار الذاتي للكون إلى محدث أزلي يتعالى عن طوارئ النقص والفناء. ولم يقف الاستدلال الماتريدي عند حدود إثبات المبدأ الأول، بل امتد لتوظيف الانسجام الكوني كأداة برهانية لإثبات الوحدانية؛ مقررًا أن أي افتراض لتعدد الإرادات الإلهية سيفضي بالضرورة إلى تصدع التناغم الكوني وانحيار نظامه الدقيق. وتتوجها لهذا النسق الاستدلالي، أرسى الماتريدي مبدأ التنزيه المطلق كحجر زاوية في التصور الإلهي، قاطعاً كل صلة تشبيهية بين كمالات الخالق وسمات المخلوقات الحادثة. إن هذا المسار المنهجي الصارم يُجسد بامتياز كيف تتحول قراءة الطبيعة وتحليل بنيتها في العقل الكلامي إلى سلّم عقلاني آمن، يرتقي بالباحث من رصد الظواهر المادية إلى إدراك الذات الإلهية وتنزيهها،

⁵⁷ أبو الحسين الخياط، الانتصار، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف (بيروت: دار الجيل، 1990)، 75-77.

⁵⁸ حسين علي محفوظ، «مصطلحات علم الكلام بين القدماء والمحدثين»، مجلة التراث، العدد 17 (2002)، 123؛ إبراهيم الحيدري، دقيق الكلام وجليله: دراسة في منهجية التفكير العقدي عند المعتزلة (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2019).

ضمن بناءً لاهوتي متراص يجمع بين دقة البرهان الفلسفي وجلال الاعتقاد الديني.⁵⁹

وفي الضفة الأخرى من المذهب السني، لا تبتعد المدرسة الأشعرية كثيراً عن هذا المسار المنهجي؛ بل تتقاطع معه في هندسة استدلالية بالغة التشابه. ويبرز القاضي أبو بكر الباقلاني (ت. 403هـ/1013م) كأحد أساطين هذا الاتجاه، حيث تتجلى هذه المقاربة الوظيفية بأبهى صورها في التمهيد. فقد صاغ الباقلاني مدونته وفق تراتبية نسقية صارمة، تتدرج بوعي من القواعد المعرفية إلى الحقائق الوجودية، ومنها إلى المطالب العقيدية. فهو يفتح مشروعاً بتمهيد إبستمولوجي يحرر فيه مباحث المعلومات، ليبر من خلالها إلى التحليل الأنطولوجي للموجودات والمحدثات، متخذاً من ذلك كله مرقاةً عقلانية للولوج إلى قضايا الألوهية، ثم النبوات، فالسمعيات، وصولاً إلى الإمامة. ويستحوذ مبحث المحدثات على المركز الثقلي في هذا المعمار الكلامي. إذ كرسه الباقلاني بالكامل لتشريح نظرية الجوهر والعرض. ومن مختبر هذه النظرية الفيزيائية، انطلق لبرهنة حدوث العالم، مقررًا بقانون العقل أن الحوادث المادية تفتقر ذاتياً إلى من يخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود، لعجزها عن إيجاد نفسها بنفسها، مما يحتم استنادها إلى خالق أزلي. وفي قلب هذا الاستدلال الكوزمولوجي، يزرع الباقلاني مبدأ التنزيه كحارسٍ للتوحيد، قاطعاً الطريق أمام أي مماثلة بين الذات الإلهية المتعالية وطبيعة المحدثات الناقصة، ليجعل من نفي التشبيه الركن الركين في تصور الألوهية. والمثير للانتباه في العقل الأشعري هنا، أن توظيف مقولة الجوهر والعرض لم يتوقف عند عتبة إثبات الصانع؛ بل استحالته هذه المقولة إلى أداة تفسيرية شاملة تعمل بكفاءة في تفكيك أعقد الإشكاليات الكلامية. فقد استثمرها الباقلاني ببراعة فائقة في التسويغ المنطقي لإمكان المعجزة عبر تقرير جواز خرق العادات المستندة إلى اقتران الأعراض، وفي تأصيل مسألة الاستطاعة وأفعال العباد، وصولاً إلى مناقشة ونقض نظرية التولد. إن هذا الاتساع في الاستثمار يبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على العبقرية الوظيفية لهذه النظرية، وقدرتها على توفير بنية تحتية متماسكة للخطاب الأشعري بأسره، وهو ما يعكس الممارسة الحقيقية لللاهوت الطبيعي في أعماق صورته الإسلامية.⁶⁰

⁵⁹ أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، 25.

⁶⁰ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، نشر: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1407/1986)؛ عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م)، 65.

ويمثل الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني تجسيدا ساطعاً للعبقرية الأشعرية في هندسة المعمار العقدي، وكاشفاً عن الكيفية التي أدار بها العقل الكلاسيكي اشتباكه مع مباحث الألوهية. فقد أبى الجويني أن يقتحم أسوار الإلهيات مباشرة دون تمهيد إبستمولوجي صارم؛ حيث افتتح مدونته بتحرير آليات المعرفة والنظر ومسالك الاستدلال. ومن هذه القاعدة الصلبة، انطلق ليفكك البنية المادية للكون، غائصاً بأسلوب تحليلي دقيق في أعقد الإشكاليات الكوزمولوجية لزمانه؛ كتحليل ماهية الجوهر الفرد، وتفكيك مفاهيم الجسم، والمكان، والخلاء، وشبكة العلّة. ولم يكن هذا الإيغال في الطبيعيات استعراضاً معرفياً، بل حتمية منهجية صرح بها الجويني نفسه؛ مؤسساً لقاعدة كلامية ذهبية مفادها: أن الخوض في الذات الإلهية وصفاتها يظل قاصراً ومختلاً ما لم يرتكز أولاً على إدراك علمي دقيق لعالم الحوادث، بوصفه مسرح الدلالة والنافذة الموصلة إلى الخالق. فالعلم بوجود الله، في المنظور الجويني، ليس معطى بدهياً يُفرض على العقل ابتداءً، بل هو إنجاز نظري يُكتسب عبر التأمل العميق في الموجودات الحادثة، ولا يستقيم هذا النظر إلا بإدراك كلي وشمولي لترابط هذا الكون. وفي قلب هذا النسق الاستكشافي، تبرز نظرية الجوهر الفرد كحجر زاوية في الرؤية الكونية لدى الجويني. فقد أوكل إلى هذه النظرية الفيزيائية مهمة استدلالية إستراتيجية تتمثل في حسم قضية تناهي الأجسام ووضع حد لاستحالة انقسامها المستمر. فالإقرار بانقسام المادة إلى ما لا نهاية يُفضي حتماً إلى التسليم بلا نهائية فعلية في بنية العالم المادي، وهو مأزق منطقي يتصادم جذرياً مع حقيقة افتقار العالم وكونه مخلوقاً محدوداً في قبضة الصانع. وبهذا التوظيف الذكي، تتحول فيزياء الجوهر الفرد في يد الجويني من مجرد مبحث طبيعي إلى حارس منطقي صارم يذود عن عقيدة التوحيد، ويثبت تناهي العالم الممهد لإثبات الخالق.⁶¹

وفي سياق هذه المعركة الاستدلالية، يبرز النقد الإبستمولوجي اللاذع الذي وجهه إمام الحرمين الجويني لإبراهيم النّظام، كاشفاً عن التهافت المنطقي في مقالته. فقد حاول النّظام الجمع بين نقيضين لا يجتمعان: الإقرار العقدي بأن الله خلق العالم دفعة واحدة في الماضي، والادعاء الفلسفي بأن الأجسام تتألف من أجزاء لا تتناهى بالفعل. وهنا يطرح الجويني سؤاله

⁶¹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب (الدوحة: جامعة قطر، 1978)، 84/1؛ الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر (بيروت، 1999)، 34.

الإفحامى الجذري: إذا كان العالم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها، فمتى أتم الله خلقها؟ إن القول بانتهاء واستكمال خلق أمر غير متناهٍ يمثل تناقضاً عقلياً صارخاً، والقدرة الإلهية وفق القاعدة الكلامية الراسخة تتعلق بالممكنات لا بالمستحيلات. ومن هذا المنطلق المنطقي، رفع الجويني مبدأ تناهي الحوادث والذي يجد تطبيقه الفيزيائي الأمثل في نظرية الجوهر الفرد من مجرد نظرية طبيعية إلى مصاف الأركان الكبرى للدين وأسس الاعتقاد؛ إذ بانهياره ينهار تصور الخلق في الزمان بالكلية. وعلى ذات الدرب المنهجى، يقدم أبو المعين النسفى طود المدرسة الماتريدية في تبصرة الأدلة، التأصيل المعرفى الأعماق للسرواء تقديم العقل الكلامى على النص المتلقى عند التأسيس لثوابت الألوهية. وينقل النسفى في هذا الصدد إجماع العقل السنى والاعتزالى (متمثلاً فى الإمام الأشعرى والمعتزلة) على حتمية استناد أدلة حدوث العالم وإثبات الصانع إلى محض النظر العقلى المجرد.

ومردّ هذه الحتمية يكمن فى تحاشي الوقوع فى شرك الدور المنطقي الفاسد؛ فالاحتجاج بالنص النبوي لإثبات وجود الله يصطدم بأن موثوقية هذا النص وحجتيه متوقفة أصلاً على ثبوت النبوة، وثبوت النبوة يفقر بالضرورة إلى إثبات وجود الله والتحقق من حكمته. وهذا الإثبات المبدئي لا سبيل لنيله إلا باستنطاق العقل للنظام الكوني ولغة الطبيعة. ويؤمن النسفى فى تفكيك هذه التراتبية المعرفية، مشيراً إلى أن العقل البشرى يقف عاجزاً عن التمييز بين المعجزة الصادقة وبين الخوارق الباطلة للمتنبئين الكذبة، ما لم يتسلح مسبقاً بمعرفة راسخة حول كمال القدرة الإلهية وحكمتها المطلقة. وعليه، فإن القضايا التأسيسية الكبرى (حدوث العالم، وجود الخالق، كمال الحكمة والقدرة) لا يمكن استقاؤها ابتداءً من الخبر النبوي. لأن اعتبار قوله حجة هو فى ذاته ثمرة لتلك المعارف العقلية السابقة. بهذا التحليل الرصين، يُقرر النسفى سيراً على خطى كبريات المدارس الكلامية لقاعدته الذهبية التي تمنح الأسبقية المنهجية للنظر الكوني على الوحي، جاعلاً من اللاهوت الطبيعي المدخل الحتمي، والممر الإلزامى، لإثبات شرعية اللاهوت الوحياني.⁶²

تُفضي القراءات التحليلية لمسالك المدارس الكلامية الكلاسيكية إلى نتيجة جوهرية؛ وهي أن المتكلمين لم يتخذوا من الوحي نقطة انطلاق استدلالية عند التأسيس لمسائل الألوهية والنبوات، بل سلكوا مساراً يرتكز ابتداءً على النظر الكوني والاستدلال العقلي. ويترتب على هذه الحقيقة ضرورة إعادة النظر فى التعريفات التقليدية لعلم الكلام التي تحصره فى كونه علماً يتناول

⁶² النسفى، تبصرة الأدلة، 45-47.

العقائد وفقاً للشرعية. إذ إن هذا التوصيف يغفل الطبيعة التأسيسية للمنهج الكلامي. فعلم الكلام، في جوهره الكلاسيكي، يتبدى كنشاط عقلائي يهدف إلى تشييد الأرضية الإستمولوجية التي تجعل من الاحتجاج بالوحي لاحقاً أمراً ممكناً، ومعقولاً، ومُلزماً من الناحية المنطقية.

إن تقديم العقل على الوحي في هذا السياق لا يمكن اختزاله في دافع واحد، بل تكتنفه اعتبارات منهجية معقدة. فبينما قد يبدو للملاحظ أن المتكلم بوصفه مؤمناً يسعى فقط لتقديم مصادقة عقلية لاحقة لما استقر في قلبه من إيمان، إلا أن التدقيق يكشف أن المسألة تتجاوز مجرد التسويغ. فالتكلم يدرك استحالة إثبات صدق الوحي بالوحي نفسه، لما في ذلك من دور منطقي ينسف القيمة البرهانية للاستدلال. علاوة على ذلك، فإن السياق الجدلي الذي نشأ فيه علم الكلام كمناظر للأديان والتيارات الفكرية المباشرة فرض عليه تبني لغة كونية ومنطلقات عقلية مشتركة. فلم يكن المتكلم يبحث عن إقناع الذات فحسب، بل كان مطالباً ببناء حجج تتسم بالعمومية المعرفية التي يقبلها الخصوم، وهو ما يفسر ارتقاء الاستدلال العقلي إلى مرتبة الأولوية المنهجية في تقرير وجود الخالق وصفاته. إن اشتغال المتكلم باللاهوت الطبيعي يتلون بتلون السياق المعرفي الذي يتحرك فيه؛ ففي المساحات التي يهيمن فيها برهان الحدوث، يستحيل المتكلم إلى باحث في الكوسمولوجيا يحلل ماهية الجسم والذرة والحركة. أما حين يتخذ الاستدلال طابعاً أنطولوجياً، فإنه يوظف الميتافيزيقا كأداة لإثبات واجب الوجود الذي تفقر إليه الممكنات. وهنا تبرز المفارقة الجوهرية بين المتكلم والفيلسوف؛ فبينما انتقد الفارابي وابن سينا المقاربة الكلامية لكونها لا تبحث في الوجود بما هو وجود لذاته، نجد أن العقل الكلامي كما عبر عنه أبو المعين النسفي نقلاً عن الماتريدي رفض الانشغال بالحقائق المجردة ما لم تكن خادمة لمقصد ديني. إن هذا يؤكد أن علاقة علم الكلام باللاهوت الطبيعي ليست علاقة بحث محايد أو ترف فكري، بل هي علاقة استدلال موجه تحكمه بوصلة عقدية دقيقة. فالتكلم لا يمارس اللاهوت الطبيعي ليكون فيلسوفاً، بل ليكون مؤمناً يمتلك القدرة على برهنة إيمانه وتأسيس معقوليته في الفضاء العالمي المشترك.⁶³

⁶³ İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn* 161-/*Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (22-24 Mayıs 2008, İstanbul), 2 Türker, Ömer, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-* 169 (2014) 1/*İlâhiyyât*'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* 50 Macit Fahri, "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ", 15-26 çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن الممارسة الكلامية للاهوت الطبيعي لم تتقوّل داخل إطار معرفي جامد أو أحادي، بل اتسمت بتعددية إبستمولوجية بالغة الثراء. فالمتكلم لم يكن أسير منهج واحد، بل كان ينتقي أدواته بدقة جراحية تناسب طبيعة الإشكالية المطروحة. فمن تصدى لإثبات وجود الصانع عبر بوابة الخلق من العدم، غاص ببراعة في أعماق المباحث الكوسمولوجية مفككاً مفاهيم الجسم، والجوهر، والحركة، والفراغ. وفي المقابل، متى ما تحولت بوصلة الاستدلال نحو إثبات واجب الوجود، ارتقى المتكلم إلى سماء الميتافيزيقا المحضّة، مناقشاً مقولات الوجود، والإمكان، والوجوب. هذه الحركة المعرفية تكشف لنا عن عقل كلامي شديد المرونة، لا يتهيب من التفاعل مع شتى العلوم الطبيعية والفلسفية، ويطوعها جميعاً لتكون في نهاية المطاف خادمة لمقاصده العقديّة العليا. وإذا استصحبنا هذا الوعي إلى واقعنا المعاصر، سنجد أن استنبات آليات اللاهوت الطبيعي داخل حقل علم الكلام الجديد لم يعد خياراً ترفيهاً، بل أضحت ضرورة إبستمولوجية ملحة تفرضها التحديات الفكرية المتسارعة التي تستهدف البنيان العقدي الإسلامي. بيد أن هذا الانفتاح المنهجي على العلوم الحديثة يجب أن تحكمه قاعدة ذهنية لا محيد عنها: الحفاظ الصارم على الجوهر المتمثل في التوحيد والتنزيه. فالمقاربة الكلامية الناجحة هي تلك التي تستثمر المنجز العلمي مع استصحاب المسافة الأنطولوجية الفاصلة بين الخالق والمخلوق؛ أي التمييز القاطع بين الإطلاق الإلهي المتعالي، والنسبية الكونية المحدودة. ومن أعمق تجليات هذا الضابط المنهجي، إدراك العقل الكلامي لضرورة نزع القداسة عن الطبيعة؛ فالطبيعة في المنظور الإسلامي ليست كياناً إلهياً أو قوة تُعبد لثُخشي، بل هي فضاء مخلوق، وقابل للقياس، والفهم، والتحليل المختبري، والعقلي. إن هذا التوصيف لا يقوض صرح الإيمان، بل يزيده رسوخاً؛ إذ يتحول كل كشف علمي جديد يُميط اللثام عن دقة النظام الكوني، إلى شهادة ناطقة بوحداية هذا التناغم وعبقريّة مدبره. وهكذا، تنعقد أواصر المصالحة الكبرى: حيث يغدو العلم التجريبي نفسه أداة طيعة وحليفاً استراتيجياً في خدمة العقيدة، مبرهناتاً على أن قراءة كتاب الكون لا تقود العقل إلا إلى الإذعان لخالقه.

وفي طليعة النماذج المعاصرة التي تجسد هذا التلاحم المنهجي الخلاق، يبرز الإسهام الرائد لفيلسوف الدين الأمريكي ويليام لين كريغ (William Lane Craig)، من خلال إحيائه وتطويره لما عُرف عالمياً بالبرهان الكوزمولوجي الكلامي (Kalam Cosmological Argument). فقد استلهم كريغ مخرجات الفيزياء الفلكية الحديثة، وفي مقدمتها نظرية الانفجار العظيم، لتوثيق الحدوث الزمني للكون؛ مقررًا بصرامة منطقية أن البداية الحتمية للوجود المادي تستوجب بالضرورة افتقاراً إلى علة أولى مفارقة للطبيعة. وتمثل هذه المقاربة نموذجاً تطبيقياً فذاً لكيفية استثمار المكتسبات العلمية الحديثة في تدعيم اليقين العقدي، مع البقاء التام داخل دائرة التوحيد التي تمثل الروح النابضة للخطاب الإيماني.⁶⁴ وفي ضوء هذا التشريح المنهجي، تنجلي أماننا حقيقة ساطعة: إن اللاهوت الطبيعي لا يمثل نبذة غريبة في حقل علم الكلام الإسلامي، بل هو امتداد عضوي وتطور عقلائي لمساراته الكلاسيكية. فهو يحاكي بوضوح ذلك الجناح المعرفي الذي اصطلح عليه الأوائل بـ"دقيق الكلام"؛ ذلك الحقل الذي توغل في تحليل هندسة الكون، وقوانين الحدوث، وبراهين النظام، لتأسيس أرضية التوحيد المثينة.

وأمام هذا التدفق الهائل في معطيات العلوم التجريبية، تبرز اليوم مهمة المتكلم المعاصر متمثلة في إعادة صياغة البراهين الكلاسيكية كبرهان العناية، ودليل النظم والغاية في قوالب استدلالية أكثر حداثة وإقناعاً. إذ بات بإمكانه ترفيد خطابه الكلامي بمفاهيم علمية بالغة التطور، كاستثمار مقولة التصميم الذكي (Intelligent Design)، وتوظيف اكتشافات الضبط الدقيق للثوابت الكونية (Fine-Tuning)، واستدعاء المبدأ الإنسي (Anthropic Principle). إن توظيف هذه الأدوات لا يُجدد دماء علم الكلام فحسب، بل يمنحه مرافعة معاصرة تتحدث بلغة العلم الدقيقة، وتنتصر في الوقت عينه لحقائق الوحي الخالدة.⁶⁵

وعلى الرغم من هذه الأهمية الاستراتيجية للاهوت الطبيعي، يتحتم علينا إبستمولوجياً تقرير مبدأ حاكم لا محيد عنه؛ وهو أن هذا المسلك العقلاني لا يطمح ولا يُمكن له بحال أن يحل محل الوحي المعصوم أو يستقل عنه

⁶⁴ William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 111

⁶⁵ Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," 276

في تأسيس الحقيقة المطلقة. بل تتحدد هويته الوظيفية في كونه أداة برهانية مساندة، تتضافر مع المعطى النقلي لترسيخ اليقين الإيمانى، وتُكمل تشييد المعمار المعرفي الذي هندسته النصوص المقدسة. وعليه، فإن أي استنبات لمناهج اللاهوت الطبيعي في الحقل الكلامي يظل مشروطاً بالاحتكام الدائم إلى ميزان الوحي العادل، والخضوع لمقاصده الكلية، والالتزام الصارم بمحددات الرؤية الإسلامية التي تضبط زوايا المثلث الوجودي: (الله، والكون، والإنسان).⁶⁶ وخلاصة القول، إن الاستثمار الواعي لأدوات اللاهوت الطبيعي يرفد علم الكلام المعاصر بمرونة فائقة وطاقات استيعابية كبرى. هذه الحيوية المنهجية تمنحه الجسارة للاشتباك الإيجابي والنقدي مع أحدث إفرزات العلم والفلسفة، من دون أن ينبت عن جذوره النقليّة أو يتنكر لأسسه العقلية المتينة. وبهذه المقاربة التجديدية الموزونة، يستعيد علم الكلام سيادته وحضوره الفاعل في المشهد الفكري الحديث. حارساً أميناً لجوهر التوحيد والتنزيه، ومضطرباً بمهامه المزدوجة بكفاءة عالية: بوصفه درعاً دفاعية يدرأ الشبهات عن حمى العقيدة، ومنظومة معرفية حية تستكشف آفاق الحقيقة في ملكوت الله.⁶⁷

3.3 علاقة اللاهوت الطبيعي بعلم الكلام الإسلامي

ورغم مساحات التلاقى المنهجية الواسعة والتقاطعات البارزة بين الحقلين، فإنه من المجازفة العلمية أن نرسم صورة توحى بالتطابق المطلق أو التماهي التام بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي. فهذه العلاقة المشتركة محكومة في واقع الأمر بسياسات إستراتيجية وضوابط منهجية صارمة، تفرز تباينات جوهرية لا يجوز القفز فوقها. ومن هنا، فإن الاكتفاء بتسليط الضوء على مناطق الوفاق والانسجام، وغض الطرف عن محطات الافتراق، يوقع الباحث في اختزال محلّ يشوه الخريطة المعرفية الحقيقية لطبيعة هذا الاشتباك. وتتجلى أولى هذه المفاصل الخلافية وأعماقها في هندسة مصادر المعرفة الدينية.⁶⁸ فاللاهوت الطبيعي، في بنيتة الفلسفية الخالصة، يرفع من سقف التوقعات تجاه العقل المجرد؛ مفترضاً قدرته الذاتية على استخلاص

⁶⁶ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 248

⁶⁷ Seyyid Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 45-78

⁶⁸ Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light: A Comparative Analysis of Ghazali and Kant," *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit

معرفة شاملة وكافية بالذات الإلهية من خلال استنطاق الطبيعة وحدها. بل إن هذا المنهج قد يتمدد في بعض صياغاته الفلسفية المتطرفة لينصب العقل مرجعية نهائية ومكتفية بذاتها، مستغنية تماماً عن أي مدد غيبي أو توجيه إلهي. أما العقل الكلامي، فرغم احتفائه البالغ بالاستدلال والنظر الكوني كضرورة تأسيسية، فإنه يأبى أن يمنح العقل مقام السيادة المطلقة أو المرجعية النهائية المحيطة بكل شيء. فالعقل في المنظور الإسلامي ليس غاية تُقصد لذاتها في مضمار الغيب، بل هو قنطرة تمهيدية ومؤشر هادٍ. وظيفته الكبرى هي فك شفرات الكون للبرهنة على إمكان النبوة ومعقولة الوحي. إنه باختصار: عقل يمهّد الطريق للنص ولا يزاحمه، ويؤسس لشريعة الوحي الإلزامية دون أن يتوهم قدرته على الحلول محله أو الاستغناء عنه.⁶⁹

ويتمد هذا التباين المنهجي ليطال المدى الإستمولوجي للمعرفة التي يطمح العقل إلى تحصيلها في حق الذات الإلهية. فاللاهوت الطبيعي، بحكم محدودية أدواته التجريبية والمنطقية، يقف عند العتبات التأسيسية الكبرى؛ إذ تنحصر فاعليته في البرهنة على أصل الوجود الإلهي، وتؤكد بعض الصفات الكلية العامة كالقدرة المطلقة، والحكمة، والوحدانية. غير أن هذا العقل المجرد يقف حسيماً متى ما طُلب منه تفكيك التفاصيل اللاهوتية العميقة. أما علم الكلام، فإنه يتجاوز هذا السقف التمهيدي المحدود ليغوص في تشریح شبكة بالغة التعقيد من المباحث الإلهية؛ حيث يعالج دلالات ارتباط الصفات بالأفعال، ويحلل تعقيدات الإرادة الإلهية، ويغوص في كنه صفة الكلام والتكوين، وصولاً إلى تحرير مسائل العدل الإلهي. وهذه مساحات ميتافيزيقية شاسعة يستحيل للاهوت الطبيعي بوصفه نشاطاً عقلياً تجريدياً مستقلاً أن يفهم بحقها أو يستوعب أبعادها دون الاستعانة بنور النص الوحياني.⁷⁰

وتتجلى أعمق مفارقات هذا التلاقي في الصميم الميتافيزيقي الذي يفسر طبيعة العلاقة بين الله والعالم. فالنزعة الفلسفية التي تتخلل بعض صور اللاهوت الطبيعي تميل في كثير من الأحيان إلى اختزال الذات الإلهية العلية في مفهوم العلة الأولى أو المبدأ الضروري، الذي تفيض عنه الموجودات أو تترتب عليه وفق متتالية منطقية تقترب من الحتمية. وفي المقابل، ينتفض

Krawietz and Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 133-158.

⁶⁹ النسفي، تبصرة الأدلة، 45-47؛ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، 17-20.

⁷⁰ Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 3-15.

العقل الكلامي بوعي منهجي حاد ضد هذا الاختزال المخل؛ ليؤسس بصرامة لعقيدة الفاعل المختار. فالله في المنظور الكلامي ليس مبدأ تفسيرياً جامداً لتعليل الوجود، بل هو خالقٌ مريد، يتصرف بمحض مشيئته وحرته المطلقة، ولا تُلزمه أي ضرورة داخلية أو خارجية بفعل الخلق. وينعكس هذا التباين الأنطولوجي بوضوح جلي في مقاربة قانون السببية. ففي حين يتكئ اللاهوت الطبيعي بشكل كثيف على فكرة الضرورة الحتمية للانتظام السببي في الطبيعة متخذاً منها دليلاً لإثبات المنظم، يتبنى علم الكلام رؤية معرفية أعمق؛ حيث يتعاطى مع شبكة السببية بوصفها نظاماً عادياً (اطراداً للسنن الإلهية القابلة للخرق كالمعجزات)، رافضاً إضفاء طابع الضرورة الذاتية أو الحتمية العمياء الكامنة في الأشياء ذاتها. هذا الفهم الكلامي يكسر جبروت الطبيعة، ويُبقي الكون بأسره، في كل لحظة من لحظاته، طوعاً للمشيئة الإلهية الفاعلة والمختارة.⁷¹

وعلى صعيد الغاية والمنهج، يتبلور افتراق جوهرى آخر. فاللاهوت الطبيعي يميل بطبيعته إلى التجريد، مرتبها لأفق فلسفي نظري يتغني بتحصيل المعرفة الإلهية كغاية تأملية محضة، بمعزلٍ عن سياقات التدافع الفكري. أما علم الكلام، فهو في صميمه مشروع مقصدي وجدلي بامتياز؛ إذ يغيا حراسة الأصول العقدية، وتشيد حصونها المنيع في وجه العواصف الفكرية والاعتراضات الفلسفية المتناسلة. وهذا ما يجعل استدعاء العقل في الحقل الكلامي مشروطاً بسياق حوارى وتاريخى حي ونابض، يتحرك فيه المتكلم لا كفيلسوف منعزل، بل كمنافح يقظ يدرأ الشبهات ويؤسس لليقين.⁷²

ولعل خط التقسيم الأوضح بين المسارين، يتجلى في الموقف الإبستمولوجي من قضايا النبوات والسمعيات. فبينما يقف اللاهوت الطبيعي حسيماً عند العتبات التي لا تدركها الحواس والمنطق المجرد، مفتقراً إلى الأدوات المعرفية القادرة على التأسيس لمفاهيم الوحي والرسالة والمعاد؛

⁷¹ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1966)، 164-170.

Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 143-160.

⁷² Ömer Türker, "Kelâm İlminin Mahiyeti Üzerine," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 21 (2009): 9-34; Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 72-80.

نجد أن العقل الكلامي يجعل من هذه القضايا الغيبية المركز الثقلي في بنائه العقدي بأسره. فالمتكلم يدرك بوعي إستمولوجي عميق أن لفاعلية العقل سقفاً معرفياً تنتهي عنده صلاحياته، لئسّلم الراية بكل تواضع إلى الوحي، بوصفه المرجعية العليا والمصدر المعصوم الذي لا غنى عنه لإضاءة ما وراء الطبيعة.⁷³ وتأسيساً على ما سبق من محددات، تنجلي لنا الصورة النهائية لطبيعة هذه العلاقة: إنها علاقة تلاقٍ وظيفي محدود، وليست بأي حال اندماجاً كلياً أو تماهياً مطلقاً. فعلم الكلام، ببراعته المعهودة، يستثمر آليات اللاهوت الطبيعي في مراحل التمهيدية لتعبيد الطريق أمام النص، ولكنه يضرب حولها سياجاً محكماً يمنعها من تجاوز قدرها أو التحول إلى بديل منازع لسلطة الوحي. وبهذا الوعي المنهجي الدقيق، لا يعمد العقل الكلامي إلى إقصاء اللاهوت الطبيعي أو تهميشه، كما أنه لا يذوب في قوالبه الفلسفية. بل يمارس عملية إعادة تهيئة وتوظيف ذكي لمقولاته، صاهراً إياها داخل مشروع عقدي أرحب، تطله المرجعية الوحيانية الحاكمة، وتوجهه المقاصد العليا للإيمان.

الخاتمة

توصلت هذه الدراسة إلى أنّ العلاقة بين علم الكلام الإسلامي واللاهوت الطبيعي ليست علاقة تطابق تام ولا قطيعة مطلقة، بل هي علاقة تداخل محدود تحكمه اعتبارات منهجية ومعرفية دقيقة. فقد أظهر التحليل أنّ علم الكلام، وإن اشترك مع اللاهوت الطبيعي في توظيف الاستدلال العقلي لإثبات وجود الله وبعض صفاته، إلا أنّ هذا الاشتراك لا يرقى إلى مستوى الاتحاد المنهجي أو التطابق المعرفي بين المجالين.

وقد بيّنت الدراسة، في ضوء التتبّع التاريخي لمفهوم اللاهوت الطبيعي، أنّ هذا الأخير لم يكن نسقاً معرفياً ثابتاً عبر العصور، بل تشكّل في سياقات فلسفية وعلمية متباينة، وتحول بتغيّر التصوّرات السائدة للعقل والطبيعة والمعرفة. فمن الفلسفة اليونانية إلى اللاهوت المسيحي الوسيط، ثم إلى النقد الفلسفي الحديث وما بعده، ظلّ اللاهوت الطبيعي يعيد تعريف ذاته تبعاً للأطر المعرفية التي احتضنته. ويكشف هذا المسار التاريخي أنّ إمكانيات

⁷³ الماتريدي، كتاب التوحيد، 3-10؛

Fazlurrahman, *Islām*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979),

6-12.

اللاهوت الطبيعي وحدوده ليست معطى ميتافيزيقيا ثابتا، بل نتاجٌ لتراكمات إبستمولوجية متغيرة.

كما خلصت الدراسة، من خلال تحليل الخصائص المنهجية لللاهوت الطبيعي، إلى أنّ هذا الاتجاه يمنح العقل دوراً تأسيسياً في إنتاج المعرفة الإلهية، ويعتمد على الطبيعة بوصفها مجالا دلاليا مستقلا للكشف عن الإله. غير أنّ هذا التصوّر للعقل، رغم ما يوفره من إمكانات تبريرية، يواجه إشكالات إبستمولوجية عميقة، لا سيما في ضوء الانتقادات التي وُجّهت إليه في الفلسفة الحديثة، والتي كشفت عن محدودية العقل في إنتاج معرفة ميتافيزيقية يقينية بمعزل عن الوحي.

وفي ضوء ذلك، أظهرت الدراسة أنّ الاستدلال الكلامي يختلف جوهرياً عن اللاهوت الطبيعي في موقع العقل ووظيفته. فالعقل في علم الكلام ليس سلطة معرفية مستقلة تنتج معرفة إلهية مكتفية بذاتها، بل هو أداة استدلالية تُمهّد لقبول الوحي وتقوم بوظيفة الدفاع عنه وتفسير معقوليته. ومن ثمّ، فإنّ اعتماد المتكلمين على الاستدلال العقلي في مباحث الألوهية لا يعني تبنيهم لللاهوت الطبيعي بمعناه الفلسفي الحديث، بل يعكس توظيفاً أداتياً للعقل ضمن إطار معرفي تحدّده المرجعية الوحيانية.

وقد أكّد التحليل المقارن لمدارس الكلام الكبرى -المعتزلية، والأشعرية، والماتريدية - أنّ المتكلمين، على اختلاف مناهجهم، قد انطلقوا في كثير من مباحث الألوهية من دراسة العالم وأحواله، واستثمروا مباحث الجوهر والعرض، والحدوث، والسببية، والنظام الكوني، بوصفها وسائل تمهيدية لإثبات وجود الخالق وصفاته. غير أنّ هذه المباحث لم تُطرح في سياق بحث فيزيائي أو ميتافيزيقي خالص، بل أدرجت ضمن ما يُعرف في التراث الكلامي بدقيق الكلام، أي باعتبارها وسائل خادمة للمقاصد العقديّة الكبرى.

ومن هنا، تبيّن أنّ القول بأن علم الكلام هو مجرد صورة إسلامية من اللاهوت الطبيعي قول يفتقر إلى الدقة المنهجية. فعلم الكلام لا يتبنّى جميع افتراضات اللاهوت الطبيعي، ولا يقبل نتائجها على إطلاقها، بل ينتقي من أدواته ما ينسجم مع بنيته المعرفية وأهدافه العقدية. ويُعدّ التفريق الكلاسيكي بين المسائل والمقاصد من جهة، والوسائل والمبادئ من جهة أخرى، إطاراً حاسماً لفهم هذا الانتقاء، إذ يتيح الحفاظ على ثبات المضمون العقدي مع إمكان تجديد الآليات الاستدلالية.

كما أبرزت الدراسة أنّ محاولات تجديد علم الكلام في العصر الحديث،

ولا سيما في السياق العثماني والإسلامي المتأخر، تمثل امتدادا واعيا لهذا الفهم المنهجي. فقد سعت مشاريع علم الكلام الجديد إلى إعادة النظر في الأدوات الفلسفية والعلمية المستخدمة في الاستدلال، دون المساس بجوهر العقيدة الإسلامية. ويعكس هذا التوجّه وعياً بأنّ التفاعل مع المعارف الحديثة لا يستلزم الذوبان في اللاهوت الطبيعي الغربي، بل يقتضي توظيفاً نقدياً وانتقائياً يحافظ على الخصوصية المعرفية لعلم الكلام.

وخلاصة القول، إنّ العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي تقوم على تقاطع محدود في مستوى الوسائل، لا على وحدة في المقاصد أو الأطر المعرفية. فالكلام، وإن استفاد من بعض مناهج الاستدلال الطبيعي، ظلّ علماً وحياني المرجعية، عقلاني الأداة، دفاعي الغاية. وتكشف هذه النتيجة عن إمكان صياغة خطاب كلامي معاصر يستفيد من منجزات الفكر الفلسفي والعلمي الحديث، دون أن يتخلى عن حدوده الإبستمولوجية أو يفقد هويته العقدية.

المصادر والمراجع

أفلاطون، طيماوس. ترجمة: أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة المعارف، 1935.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. نشر: عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986.

بدوي، عبد الرحمن. اللاهوت والعقل: دراسة مقارنة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. كتاب الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: دار الجيل، 1965.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. الشامل في أصول الدين. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، 1999.

-----، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: محمد يوسف موسى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.

-----، البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة: جامعة قطر، 1978.

الحيدري، إبراهيم. دقيق الكلام وجليله: دراسة في منهجية التفكير العقدي عند المعتزلة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2019.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. الانتصار. تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف. بيروت: دار الجيل، 1990.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المطالب العالية من العلم الإلهي. تحقيق: أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

الشافعي، حسن. المدخل إلى دراسة علم الكلام الجديد. القاهرة: مكتبة وهبة، 2010.

عبد الجبار، محمد. «تجديد علم الكلام: قراءة في المفاهيم والتاريخ» مجلة التأصيل العدد 5، 2020.

عمارة، محمد. الإسلام والتعددية. القاهرة: دار الشروق، 2000.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحقيق: إبراهيم عطيه. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1961.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1966.
- القاضي عبد الجبار. *المجموع في المحيط بالتكليف*. نشر: ج. ج. هوبن. بيروت: دار المشرق، 1986.
- القسطلي، مصلح الدين مصطفى. *حاشية على شرح العقائد*، ضمن *المجموعات الستية على شرح العقائد النسفية*. لبنان: دار النور الصباح، 2012.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. *كتاب التوحيد*. نشر: بكر طوبال أوغلو ومحمد أروجي. أنقرة: Isam، 2005.
- محفوظ، حسين علي. «مصطلحات علم الكلام بين القدماء والمحدثين». *مجلة التراث* العدد 17، 2002.
- محمود، محمد عبد الحليم. *فلسفة علم الكلام*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1986.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. تحقيق حسين آتاي. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1993.
- هاربوتي، عبد اللطيف. *تاريخ علم الكلام*. إسطنبول: مطبعة نجم استقلال، 1332/1913.

Bibliyografya / References

- Abdülcebbâr, Muhammed. "Tecdidü 'ilmi'l-kelâm: Kıra'a fi'l-mefâhîm ve't-târîh". *Mecelletü't-te'sîl*, 5 (2020), 45-47.
- Adamson, Peter. "The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism". *The Libraries of the Neoplatonists* içinde, ed. Cristina D'Ancona, 351–370. Leiden: Brill, 2010.
- Altaie, Basil. "Islam & Natural Philosophy: Principles of Daqîq al-Kalâm". ResearchGate. Erişim 21 Temmuz 2025.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. çev. Anton Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1955.
- , *Summa Theologiae*. çev. English Dominican Province. New York: Benziger Bros., 1947.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü 'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1981.

el-Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdü 'l-evâ'il ve telhîşü 'd-delâ'il*. Nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.

Barbour, Ian. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.

Barrow, John D. – Tipler, Frank J. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Bedewî, Abdurrahman. *el-Lâhût ve 'l-'akl: Dirâse mukârane*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Boyle, Robert. *The Works of Robert Boyle*. Ed. Thomas Birch. London: Pickering & Chatto, 1999.

Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”. *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları* içinde, 101–120. İstanbul: Ensar, 2017.

-----, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49–80.

-----, “Kelâmda Doğal Teoloji Problemi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), 1–28.

Câhiz. *Kitâbü 'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Cil, 1965.

Craig, William Lane – Sinclair, James. “The Kalam Cosmological Argument”. *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, ed. William Lane Craig – J. P. Moreland, 101–201. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton, IL: Crossway, 2008.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut, 1999.

-----, *el-Burhân fî usûli 'l-fıkh*. Thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Doha: Câmi'atü Katar, 1978.

-----, *el-İrşâd ilâ kavâti 'i 'l-edille fî usûli 'l-i'tikâd*. Nşr. Mu-

hammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. London: John Murray, 1859.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dembski, William A. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Fazlurrahman. *İslâm*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Nşr. İbrâhim Âtî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1961.

----- . *Tehâfütü'l-felâsife*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956.

Harpûtî, Abdüllatif. *Târih-i İlm-i Kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332/1913.

----- . *Tenkihü'l-kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330/1911.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *el-İntişâr*. Thk. Necm Abdurrahman Halef. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

----- . *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: Hackett, 1980.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l- Hasan el-Eş'ari*. ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

‘İmâre, Muhammed. *el-İslâm ve't-te'addüdiyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-muhîf bi't-teklîf*. Nşr. J. J. Houben. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Kalın, İbrahim. “Knowledge as Light: A Comparative Analysis of Ghazali and Kant.” *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* içinde, ed. Birgit Krawietz – Georges Tamer, 133–158. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

el-Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiye alâ Şerh 'il-Akâid (el-Mecmûatü's-seniyye ala şerhi'l-akâidi'n-neseftiyye içinde)*. Lübnan: Daru'n-Nuru's-Sabah, 2012.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. La Salle: Open Court, 1985.

Mahfûz, Hüseyin Ali. “Muştalahâtü 'ilmi'l-kelâm”. *Mecelle-tü't-türâs*, sy. 17 (2002), 121–126.

Mahmûd, Muhammed Abdülhalîm. *Felsefetü 'ilmi'l-kelâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM, 2005.

McGrath, Alister E. *The Re-Enchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. London: Hodder & Stoughton, 2002.

McGrath, Alister E. *The Science of God: An Introduction to Scientific Theology*. London: T&T Clark, 2004.

McGrath, Alister. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Musa Kâzım, Şeyhülislâm. *Külliyât: Dinî İctimaî Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336/1918.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.

en-Neseî, Ebû'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Nşr. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trans. Andrew Motte. New York: Prometheus Books, 1995.

Özervarlı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelam>

- Paley, William. *Natural Theology*. London: J. Faulder, 1802.
- Passmore, J. A. *The Perfectibility of Man*. London: Duckworth, 1970.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- . *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Polkinghorne, John. *Science and Theology: An Introduction*. London: SPCK, 1998.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 1959.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Metâlibü'l- 'âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. ed. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l- Arabi, 1987.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *The Existence of God*. 2. bs. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . *Wucûdullâh*. Çev. Fâdî Butrus. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2010.
- Şâfiî, Hasan. *el-Medhal ilâ dirâseti 'ilmi'l-kelâmi'l-cedîd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010.
- Taliaferro, Charles. "The Project of Natural Theology." *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, ed. William Lane Craig – J. P. Moreland, 1–25. West Sussex: John Wiley & Sons, 2012.
- Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation*. London, 1730.
- Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Mahiyeti Üzerine." *İslam Araştırmaları Dergisi* 21 (2009): 9–34.
- Ward, Keith. *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*. Oxford: Lion Hudson, 2008.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Yaran, Cafer Sadık. "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?" *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 38.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûlü Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 31 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-selase>

Gerçekçilik
ثم سحبه

TAHA ABDURRAHMAN'IN MAKÂSIDI TEMELLENDİRME YAKLAŞIMINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

A CRITICAL EXAMINATION OF TAHA ABDURRAHMAN'S APPROACH TO THE GROUNDING OF MAQASID

PROF. DR. İBRAHİM ÖZDEMİR*
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
(BINGOL UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY)

ÖZ Taha Abdurrahman, makâsıd ilminin tüm ahlakî değerleri kapsayan *salah* kavramını konu edinen *İslamî ahlak ilmi* olduğunu, bu kavramın İslamî ahlak ilmi tarafından incelenen *kıymet* kavramıyla özdeş olduğunu söylemektedir. Taha, usûlcülerin fakihin naslardan makâsıdı hükümler çıkarma yetkisini kabul etmekle birlikte bu yetkinin şer'îlik boyutu üzerinde durup meşruiyet boyutunu ihmal ettiklerini, onların şer'îlikle meşruiyeti özdeş gördüklerini, oysa şer'îlikle meşruiyetin bir olmadığını, makâsıdı fakihin Şâri'nin hükmü üzerine hüküm verdiğini, *hüküm vermekle hüküm üzerine hüküm vermenin* aynı olmadığını, ilkinin şer'îlik ikincisinin meşruiyet gerektirdiğini savunmaktadır. Makâsıdı fakihin Şâri'nin hükmü üzerine hüküm vermesinin meşru olmadığını, bunun Şâri'nin yerine hüküm vermek anlamına geldiği gibi Şâri'nin yetkisini temellük etme şüphesini barındırdığını söylemektedir. O, makâsıdı fakihin anılan yetkiye sahip olup şüpheyi kendinden defedebilmesi için makâsıdıla ilgili hüküm vermesine dair Şâri'den izin alması gerektiğini belirtir. Taha, bu izni Allah'ın insanla yaptığı üç hitabî sözleşmede kendini gösterdiğini, bu sözleşmelerde tezahür eden ilahî hitabın nebevî tebliğden önce gerçekleştiğini ve makâsıdı fakihin yaptığı işlemi meşru kıldığını söylemekte ve makâsıd ilminin meşruiyetini bu sözleşmelerle temellendirmektedir. Sonuç olarak Taha'nın "makâsıd ilminin meşruiyetinin üç sözleşmeyle temellendirilmesi gerektiğine" yönelik iddiasının temelsiz olduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şer'î ilimler, Makâsıd ilmi, Temellendirme, Şer'îlik, Meşruiyet, Taha Abdurrahman.

ABSTRACT Taha Abdurrahman holds that the science of maqasid constitutes the *Islamic science* of ethics, centered on the concept of *salah*, encompassing all moral values and identical to the concept of value (*qima*) in Islamic ethical theory. Taha argues that while usulists acknowledge the jurist's authority to derive maqasid-based rulings from the scriptural texts, they focus only on shar'iyya and neglect mashru'iyya, treating them as identical though they are distinct. Accordingly, the maqasid-oriented jurist issues not merely a ruling but a *ruling upon the Shari's ruling*; the former requires shar'iyya, the latter mashru'iyya. Taha contends that this act lacks legitimacy, as it risks ruling in place of the Shari and appropriating His authority. Taha stipulates that in order for the maqasid-oriented jurist to legitimately possess the aforementioned authority and dispel the suspicion of usurpation, he must obtain authorization from the Shari. Taha locates this authorization in three divine communicative covenants between Allah and humankind, that the divine address expressed in these covenants precedes prophetic transmission, and that it legitimizes the operation performed by the maqasid-oriented jurist. On this basis, he grounds the legitimacy of the science of maqasid in these three covenants. The article concludes that Taha's claim is unsubstantiated.

Keywords: Shar'i sciences, Science of maqasid, Grounding, Shar'iyya, Mashru'iyya, Taha Abdurrahman.

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8119-1520>
iozdemir@bingol.edu.tr | <https://ror.org/03hx84x94>
Geliş/Received 30.04.2026 – Kabul/Accepted 30.06.2026

نظرة نقدية إلى منهج طه عبد الرحمن في تأسيس المقاصد

الأستاذ الدكتور إبراهيم أوزدمير

جامعة بينكول، كلية الإلهيات

المخلص

يرى طه عبد الرحمن أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي الذي يتخذ من مفهوم "الصالح" موضوعاً له، ويعتبره رديفاً لمفهوم "القيمة" الذي يدرسه علم الأخلاق الإسلامي. ويذهب إلى أن الأصوليين، إلى جانب قبولهم سلطة الفقيه في استنباط الأحكام المقاصدية من النصوص، ركزوا على بُعد "الشرعية" وأغفلوا بُعد "المشروعية"، واعتبروا الشرعية والمشروعية رديفين متلازمين. لكنه يرى أنهما ليسا شيئاً واحداً، فالفقيه المقاصدي يحكم على حكم الشارع، والحكم على الشيء ليس كالحكم على الحكم على الشيء، إذ يوجب الأول "شرعية" ويوجب الثاني "مشروعية". ويزعم طه أن حكم الفقيه المقاصدي على حكم الشارع ليس أمراً مشروعاً بحد ذاته، لأنه يعني الحكم نيابةً عن الشارع، وينطوي على شبهة "تملك سلطة الشارع". ولكي يتمكن الفقيه المقاصدي من حيازة هذه السلطة ويدفع عن نفسه شبهة منازعة الشارع، لا بد له من الحصول على "إذن" من الشارع للحكم في المقاصد. ويزعم طه أن هذا الإذن يتجلى في ثلاثة مواثيق خطابية عقدها الله مع الإنسان، ويرى أن الخطاب الإلهي المتجلى في هذه المواثيق سابق على التبليغ النبوي، وهو ما يمنح حكم الفقيه المقاصدي "المشروعية". وبناءً عليه، يقوم بتأسيس مشروعية علم المقاصد استناداً إلى هذه المواثيق. وقد توصلت الدراسة إلى أن ادعاء طه بضرورة "تأسيس مشروعية علم المقاصد استناداً إلى المواثيق الثلاثة" هو ادعاء لا أساس له.

الكلمات المفتاحية: العلوم الشرعية، علم المقاصد، التأسيس، الشرعية، المشروعية، طه عبد الرحمن.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبَل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، لمقالة نشرت سابقاً باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

İbrahim Özdemir. "Taha Abdurrahman'ın Makâsıdı Temellendirmeye Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış". *Din ve Yenilik: İslam Hukuku*. ed. M. Zahir Ertekin – Taha Nas – M. Mekin Meçin. 2-52. Mardin: MAU Yayınları, 2025.

المدخل

تتخذ العلوم والمعارف في أصلها الوجودَ موضوعاً لها. والمقصود من العلوم هو معرفة الأحوال الذاتية التي تعرض للوجود، ومعرفة الأحكام المتعلقة بهذه الأحوال. ويمكن ملاحظة هذا المعنى في جميع التعريفات التي وُضعت لمفهوم "العلم". والوجود الذي تتناوله العلوم ذو بنية طبقية (مراتب الوجود). فكل علم يختص بمرتبة معينة من مراتب الوجود ويتخذها موضوعاً له. وتمايز العلوم عن بعضها بحسب مراتب الوجود التي تدرسها، إما تمايزاً ذاتياً أو تمايزاً اعتبارياً. وقد عبّر العلماء عن ذلك بقولهم: "تمايز العلوم بتمايز الموضوعات".¹ أي إن اختلاف العلوم ناشئ عن اختلاف موضوعاتها. فالعلوم التي تدرس موضوعات تنتمي إلى مراتب أو ماهيات مختلفة من الوجود تمايز فيما بينها تمايزاً ذاتياً. وتمايز العلوم التي تدرس موضوعات تنتمي إلى المرتبة أو الماهية نفسها من الوجود، يكون تمايزاً اعتبارياً. فالعلم الطبيعي (الفيزيقي) الذي يدرس الوجود الطبيعي، وعلم النحو الذي يدرس الوجود اللفظي، يُعدان مثالا على التمايز الذاتي. وعلم الصرف وعلم النحو بالمقابل، يدرسان الوجود اللفظي، ولكن من جهتين مختلفتين، وهما مثال على التمايز الاعتباري.

تتناول العلوم مراتب الوجود من جهاتٍ مختلفة. فكل علم يختص بمرتبة من مراتب الوجود من جهةٍ خاصةٍ به. ولو لم يتناول كل علم مرتبة معينة من الوجود من جهةٍ مخصوصةٍ، لما تحققت جهة الوحدة بين الأحوال الذاتية العارضة لتلك المرتبة، والمسائل المتكوّنة من هذه الأحوال. وما لم تتحقق جهة الوحدة لا يمكن الحديث عن علمٍ بالمعنى الدقيق، فالعنصر الذي يجمع المسائل المتعلقة بالأحوال الذاتية لموضوع ما في إطار كُليّ متماسك، ويحوّلها إلى علم قائم بذاته، هو وحدة الجهة.² بناءً على ذلك، فإن مرتبة واحدة من مراتب الوجود لا تكون موضوعاً لعلمين مختلفين من الجهة نفسها، لكنها قد تكون موضوعاً لهما من جهتين مختلفتين. وبعبارة أخرى: قد يندرج موضوعان مختلفان تحت علم واحد من جهةٍ معينة، أما الموضوع الواحد فلا يكون موضوعاً لعلم واحد من جهتين مختلفتين. وقد أطلق العلماء اسم "الموضوع" على العنصر الذي يُميّز الأحوال العارضة لمراتب

¹ ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، تحقيق: هيئة (لبنان: ناشرون، 1998)، 17.

² انظر: قره خليل أفندي، حاشية على محمد أمين في جهة الوحدة (در سعادت: المطبعة العامرة، 1288هـ)، 19.

الوجود، وأطلقوا "الجهة"، أي جهة النظر، على ما يُميز الموضوعات بعضها عن بعض. فالعلوم تميز فيما بينها بموضوعاتها، والموضوعات تميز فيما بينها بجهة النظر والبحث. وأطلقوا على العنصر الذي تميز به الموضوعات اسم "الجهة" مضافةً إلى "الاعتبار" أو "الحيثية".

فالعلوم تميز فيما بينها، وتكون متناسبة أو متباينة، تبعاً لموضوعاتها. فكما أن العلوم التي تدرس موضوعات متناسبة تكون علومًا متناسبة، فإن العلوم التي تبحث موضوعات متباينة تكون علومًا متباينة. وبعبارة أخرى: تعتبر العلوم التي تدرس مرتبة وجودية واحدة من جهات مختلفة علومًا متناسبة، والعلوم التي تدرس مراتب وجودية مختلفة علومًا متباينة. وكما تميز العلوم تبعاً لموضوعاتها، فإنها تميز أيضًا تبعاً لغاياتها.³ وكما أن لكل علم موضوعًا خاصًا به، فإن له غاية خاصة به أيضًا. ومع ذلك، لم يعتبر العلماء التمايز الحاصل من جهة الغاية تمايزًا حقيقيًا، فهم يقصدون بمفهوم تمايز العلوم التمايز الذاتي القائم على الماهية، ولا يتحقق هذا إلا بتمايز الموضوعات التي تُعد عنصرًا داخليًا في العلم. ويؤكد هذا المعنى وصفهم للتمايز من حيث الموضوع بأنه تمايز "ذاتي"، وللتمايز من حيث الغاية بأنه تمايز "عرضي".⁴

واعتبار "الموضوعات" أساسًا لتمايز العلوم دون محمولاتها يعود إلى كون الموضوعات هي الأصل (موصوف) وهي محددة متناهية (تمثل وحدة)، في حين أن المحمولات هي فرع (وصف) وهي غير متناهية (تمثل كثرة)، ولا تتحقق وحدة الجهة إلا من خلال الموضوعات. فلكل علم موضوع واحد، بينما المحمولات التي تُحمل على هذا الموضوع فكثيرة لا حصر لها. وما لم تميز العلوم بموضوعاتها، فإنها ستتداخل فيما بينها، وتتشابك الموضوعات الخاصة، ويصبح "الوجود المطلق" موضوعًا لجميع العلوم، وتتحول العلوم الجزئية إلى علم كلي، ولا يبقى حينها أي تمييز بين علم وعلم، وتصبح جميع العلوم علمًا واحدًا موضوعه الوجود المطلق.

ومراتب الوجود التي تتخذها العلوم موضوعًا لها تتكون من أربع مراتب أساسية، هي: الوجود الخارجي (العيني)، والوجود الذهني، والوجود اللفظي، والوجود الخطي (الكتابي). والعلوم تصنف في الغالب تبعًا لمراتب الوجود التي تدرسها. وقد اعتبر العلماء المسائل والقواعد التي تبحث في الأحوال

³ انظر: ملا فناري، شمس الدين محمد بن حمزة، *الفوائد الفنارية* (إسطنبول: مكتبة صلاح بيليجي، د. ت. 3).

⁴ انظر: ملا فناري، *الفوائد الفنارية*، 3.

العارضة لكل مرتبة من هذه المراتب من جهات مختلفة؛ علومًا مستقلة، فأطلقوا عليها أسماء خاصة ودونها بشكل مستقل. ويمكن إجمال تصنيف العلوم بناءً على مراتب الوجود المذكورة كما يلي:

في الوجود الخارجي؛ أطلق العلماء اسم الفلسفة والحكمة على المسائل والقواعد التي تبحث في الأحوال العارضة للوجود الخارجي من حيث هو موجود. واسم الميتافيزيقا والعلم الإلهي على المسائل والقواعد التي تبحث في الأحوال العارضة للوجود المجرد (المفارق)، واسم العلم الطبيعي والفيزيقي على المسائل والقواعد التي تبحث في الأحوال العارضة للوجود الطبيعي، واسم علم الهندسة على المسائل والقواعد التي تبحث في أحوال المقدار من حيث الشكل والقياس، واسم علم الحساب والأرثماطقي على المسائل والقواعد التي تبحث في أحوال العدد من حيث الجمع والعمليات الأخرى، وعلم الهيئة والفلك على المسائل والقواعد التي تبحث في أحوال الأجرام من حيث الكم والكيف والوضع والحركة. وفي الوجود الذهني؛ أطلقوا اسم علم المنطق على المسائل والقواعد التي تبحث في الأحوال العارضة للوجود الذهني. وفي الوجود الخطي والكتابي؛ أطلقوا اسم علم الخط على العلم الذي يتناول الأحوال العارضة للوجود المكتوب. وفي الوجود اللفظي؛ تتعدد العلوم التي تدرس اللفظ تبعًا لجهة النظر، فأطلقوا علم الصرف على العلم الذي يتناول أحوال اللفظ من جهة الإعلال والاشتقاق، وعلم النحو على العلم الذي يبحث في أحوال اللفظ من جهة الإعراب والبناء، وعلم الوضع على العلم الذي يبحث في أحوال اللفظ من جهة وضع المعنى له، وعلم المناظرة وآداب البحث على العلم الذي يبحث في إثبات صحة القول المنقول أو الادعاء المطروح أو رده، وعلم المعاني على العلم الذي يبحث في مطابقة اللفظ لمقتضى الحال، وعلم البيان على العلم الذي يبحث في إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة، وعلم البديع على العلم الذي يبحث في وجوه تحسين الكلام، وأصول الفقه على العلم الذي يبحث في القواعد التي تُفُضي إلى استنباط الأحكام العملية على المستوى الإجمالي، وعلم الفقه على العلم الذي يبحث في بيان الأحكام العملية على المستوى التفصيلي، وعلم الكلام على العلم الذي يبحث في بيان الأحكام الاعتقادية (العقائد).⁵

إن طبقات الوجود المذكورة تمتلك ماهيةً تمكّنها من الانقسام إلى

⁵ انظر: عرب زاده، محمد حمدي، مجمع العلوم (در سعادت: مطبعة خلوصي أفندي، د. ت.، 3.

موضوعات جزئية لا حصر لها منفتحة على التطورات المختلفة التي طرأت، ويمكن أن تطرأ، عبر الزمن، مما يتيح ظهور علومٍ شتى. فجسم الإنسان على سبيل المثال يندرج في الوجود الطبيعي الذي يشكل بدوره نوعاً من أنواع الوجود الخارجي، ويكون سبباً في نشأة العديد من العلوم، وما يزال كذلك، وقد قامت عليه تصنيفات مختلفة ناتجة عن وجهات النظر المتباينة للعلماء.⁶ وسنكتفي في هذه الدراسة تبعاً لطبيعة موضوعنا، بالتركيز على تأسيس علم المقاصد خاصةً، وتموضعه، والموضوعات الشرعية والعلوم الشرعية التي تبحث في هذه الموضوعات، عامة.

يجب أن يكون موضوع كل علم مُسلماً به لا يحتاج إلى نقاش في ذلك العلم من حيث ثبوته الوجودي. بناءً عليه، يجب أن يكون موضوع كل علم من حيث وجوده في مكانة لا تحتاج إلى إثبات، أو أن يكون قد تم تأسيسه من قبل علمٍ كليٍّ أصليٍّ لا يحتاج هو الآخر إلى تأسيس، ولا يمكن لما لم يثبت وجوده في نفسه أن يكون موضوعاً لشيء آخر. ولهذا السبب، لا يُبحث في العلوم عن الموضوع ذاته، بل عما يلحق بالموضوع من الأعراض الذاتية. فالمقصود بكون الموضوع ركنًا من أركان العلوم هو ثبوته في الخارج وظهوره في نفسه، أو كونه مقررًا من قبل علمٍ أعلى لا يفتقر إلى تأسيس، لأن الشيء الذي لم يثبت وجوده في ذاته ولم يكن واضحاً في نفسه، لا يمكن البحث في أحواله الذاتية. والمسائل التي تُبحث في العلوم إنما تتشكل من هذه الأعراض الذاتية التي تعرض للموضوع. ويمكن فهم كل هذا من تعريف مفهوم "موضوع العلم"، وهو قولهم: "موضوع كل علم؛ ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية اللاحقة له".⁷

بناءً عليه، يجب تحديد موضوع كل علم وإثباته من قبل علمٍ كليٍّ أصليٍّ يحدّد موضوعات جميع العلوم ولا يحتاج هو نفسه إلى إثباتٍ من علمٍ آخر. وتحديد الموضوعات وإثباتها من قبل علمٍ كليٍّ أصليٍّ يستتبع بالضرورة تأسيس العلوم التي تبحث في هذه الموضوعات؛ لأنّ تحديد الموضوع وتقريره يعني إثبات وجود العلم الذي يبحث في الأعراض الذاتية اللاحقة بذلك الموضوع. وسيأتي أدناه بيان أي علم هو هذا العلم الكليّ الأصلي الذي يوفر الأساس لتقرير الموضوعات المتكوّنة من طبقات الوجود المذكورة آنفاً، وكذلك العلوم التي تدرس أحوالها الذاتية، وكيفية إجراء هذا

⁶ انظر: ابن الأَكْفَانِي، إرشاد القاصد، 16؛ وطاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، 58.

⁷ الكلثوبي، إسماعيل بن مصطفى، برهان الكلثوبي (در سعادت: المطبعة العثمانية، 1310هـ)، 405.

التأسيس من خلال هذا العلم الكلي.

وكما أن لكل علم موضوعاً، فإن له أيضاً مسائل تعرض لهذا الموضوع وتتطور وتتكاثر بمرور الزمن. وتتألف المسائل في العلوم من قضايا كلية، موجبة، حتمية، ضرورية أو نظرية. أما القضايا التي ترد في العلوم ولا تحمل هذه الصفات، فإنها تأخذ حكم هذه القضايا لكونها تؤول إليها.⁸ وتتكون كل مسألة في العلوم من موضوع ومحمول، فموضوعات المسائل تستند إلى الموضوع الأساسي للعلم الذي تنتمي إليه، وتستند محمولاتها إلى الأعراض الذاتية اللاحقة بهذا الموضوع الأساسي.⁹ وهذا هو المقصود بوجوب وحدة الموضوع والجهة في كل علم.

ولا ينبغي أن يكون محمول الموضوع عنصراً داخلياً فيه، ولا يجوز أن يكون عَرَضاً غريباً أجنبياً عنه (الأعراض الغريبة). ذلك أن العنصر الداخلي للموضوع قائم فيه وثابت بذاته، فلا حاجة إلى حمله عليه أو جعله محمولاً له. وكذلك الأعراض الغريبة عن الموضوع لا تدخل في نطاق العلم الذي يبحث في ذلك الموضوع؛ لأن كل علم يبحث في الأعراض الذاتية التي تعرض لموضوعه من جهة معينة. ولا تُبحث الأعراض التي تعرض للموضوع نفسه من جهة أخرى في هذا العلم، بل تُدرس في علم آخر تكون أعراضاً ذاتية لموضوع ذلك العلم. وعليه؛ فالمحمولات ينبغي أن تكون أعراضاً ذاتية خارجية تعرض للموضوع، وليست أجنبية عنه. والأعراض الذاتية التي تشكل الموضوع هي ما يلحق الشيء لذاته أو لجزئه أو لما يساويه أو بواسطة مفهوم مُرادف له. مثل "التعجب" اللاحق للنفس الناطقة عند إدراك الأمور الغريبة، والضحك اللاحق بالإنسان عند إدراكه العجائب، و"الحركة" اللاحقة للإنسان لكونه حيواناً؛ فهذه كلها نماذج للأعراض الذاتية.¹⁰

أما الأعراض التي تلحق الموضوع بواسطة مفهوم ليس جزءاً منه (خارج عنه)، بل هو أعم منه أو أخص، أو بواسطة مفهوم مباين له؛ فهي تشكل الأعراض الغريبة لذلك الموضوع. فمن ذلك؛ إلحاق "النطق" بالحيوان لكونه إنساناً (بواسطة الأخص)، و"الحركة الإرادية" بالذات الناطقة (الإنسان) لكونه حيواناً (بواسطة الأعم)، وإلحاق "الحرارة" بالماء بواسطة النار (بواسطة

⁸ انظر: الكلثوبي، برهان الكلثوبي، 405.

⁹ انظر: البرسوي، أحمد صدقي، ميزان الانتظام (در سعادت: المطبعة العامرة، 1306هـ)، 18.

¹⁰ انظر: قول أحمد، حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية (إسطنبول: مكتبة صلاح بيليحي، د. ت.)، 76.

المباين)، وهذه نماذج للأعراض الغريبة.¹¹ وبينما يسبق وجود الموضوعات وجود العلوم، فإن ثبوت الأعراض الذاتية للموضوعات يدخل في نطاق العلم نفسه.

إن مفهوم "الأعراض الذاتية" الوارد في تعريف "موضوع العلم" يعبر عن محمولات المسائل التي تُبحث في العلوم. ومفهوم "يبحث فيه" المذكور في هذا التعريف، يعبر عن حَمْل ونسبة هذه الأحوال التي تشكل المحمولات إلى الموضوعات. فإذا كان حمل المحمولات على الموضوع لا يتطلب دليلاً، فإن المسائل المتكونة حينئذٍ توصف بأنها ضرورية وبديهية. أما إذا كان يتطلب دليلاً، فإن المسائل المتشكلة توصف بأنها نظرية وكسبية. فالمسائل الضرورية هي مسائل لا تحتاج إلى تأسيس، والمسائل النظرية تفتقر إلى تأسيس.¹² ويذهب بعض العلماء إلى أن جميع القضايا التي تُسمى "مسألة" هي قضايا تحتاج نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها إلى برهان، "فلا تكون إلا كسبية".¹³ ويرجع تطور المسائل المكونة من الأعراض الذاتية للموضوع وتكاثرها بمرور الزمن؛ إلى تحصيل هذه المسائل بطرق استقرائية قابلة للإضافات، إلى جانب ما ينشأ عن الظروف المستجدة والعلاقات المختلفة التي تشكل مع الوقت.

وكما أن للعلوم موضوعات ومسائل تُبحث في تلك الموضوعات، فإن لها عنصراً ثالثاً يشكل ركائزها ويُعبر عنه بمفهوم "المبادئ". وينقسم عنصر المبادئ في حد ذاته إلى قسمين؛

الأول هو المعلومات التصورية،¹⁴ وتتألف هذه المعلومات من تعريفات الموضوعات الواردة في مسائل العلم، وأول ما يُذكر في العلوم من حيث التعريف هو موضوعات تلك العلوم، والتعريف الذي يشكل ركناً من أركان العلم ليس هو تعريف "الموضوع المطلق" الذي يشمل موضوعات جميع العلوم، بل هو تعريف الموضوع الخاص بكل علم على حدة. فعلى سبيل المثال؛ تعريف الموضوع الذي يُعدُّ عنصراً من عناصر علم النحو هو

¹¹ انظر: التفّازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر، شرح الشمسية، تحقيق: جاد الله بسام صالح (عمّان: دار النور المبين، 2018)، 119.

¹² يُذكر مفهوم الأحوال الذاتية باعتباريات مختلفة بأسماء متعدّدة. فهي من حيث كونها موضوع بحث تُسمى مبحثاً ومباحث، ومن حيث كونها متعلّقة بسؤال تُسمى مسألة ومسائل، ومن حيث كونها مطلوبةً للتحصيل تُسمى مطلبٌ ومطالب، ومن حيث استنباطها من البراهين والأدلة تُسمى نتيجة ونتائج. وهذا يدل على أن هذه الأسماء متّحدة ذاتاً، مختلفة اعتباراً.

¹³ انظر: التفّازاني، شرح الشمسية، 390.

¹⁴ انظر: ابن الأكفاني، إرشاد القاصد، 17.

مجموع التعريفات المتعلقة بـ "الكلمة" و"الكلام" اللذين يشكلان موضوع هذا العلم. وكما أن موضوع كلِّ علمٍ مندرجٌ في موضوعات جميع المسائل التي تُبحث في ذلك العلم، فإن تعريف كل علم يكون مندمجاً أيضاً في تعريفات هذه الموضوعات. فحرف "الواو" الذي هو موضوع مسألة "الواو حرف عطف"، يتضمن "الكلمة" التي هي موضوع علم النحو، وتعريف هذا الحرف يتضمن تعريف الكلمة أيضاً. ذلك لأن كل قسم يشتمل في ذاته على المَقْسَم (الذي تفرع منه). وهذا هو المقصود بوجوب وحدة الموضوع والجهة في العلوم.

والقسم الثاني من المبادئ هو المعلومات التصديقية، وهي المقدمات التي تشكل القياسات والبراهين الواردة في العلوم، وتنقسم بدورها إلى قسمين؛ الأول: مقدمات "غريبة" يتم تأسيسها في علمٍ آخر، وتكون مسلمةً في العلم المبني عليها، فهي "مبادئ" في العلم الذي يستخدمها كمقدمات، وهي "مسائل" في العلم الذي جرى تأسيسها فيه. وهذه المقدمات إذا كان قبولها مبنياً على حُسْنِ الظَّنِّ سُمِّيَتْ "أصولاً موضوعة"، وإن كان مع استنكار وتشكك سُمِّيَتْ "مصادرات". ويمكن للمقدمة الواحدة أن تأخذ هذين الاسمين معاً بالنسبة لعلمين مختلفين، فتكون أصلاً موضوعاً في علم، و"مصادرة" في علم.¹⁵ والثاني: مقدمات بَيِّنَاتٍ مسلمة واضحة في نفسها ولا تحتاج إلى إثبات، وتسمى "القضايا المتعارفة". وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول: قضايا كلية تُستخدم في جميع العلوم، وأشهرها: "الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً"، و"التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان"، و"الجزء أصغر من الكل". وهذه القضايا توجد في العلوم بالقوة لا بالفعل.¹⁶ ووجود القضية بالقوة يعني ذكرها دون تعيين موضوعها ومحمولها، كما في قولنا: "إن لم يكن هذا صحيحاً فنقيضه هو الصحيح". وعند الحاجة إليها في علم ما، يتم استبدال موضوعها ومحمولها بما يناسب ذلك العلم.¹⁷ فمثلاً قضية "الشيء إما موجود أو معدوم" تُذكر في النحو بصورة: "الاسم إما نكرة أو معرفة"، وفي المنطق: "العلم إما تصور أو تصديق"، وفي الفقه: "الطلاق إما صريح أو كناية". والنوع الثاني: قضايا تُستخدم في بعض العلوم، ومثالها: "الأشياء المساوية لشيء واحدٍ متساوية فيما بينها"، حيث

¹⁵ انظر: التفتازاني، شرح الشمسية، 388-389.

¹⁶ التفتازاني، شرح الشمسية، 389.

¹⁷ التفتازاني، شرح الشمسية، 390.

تُستخدم هذه القضية في الهندسة والحساب والفلك وبعض العلوم الأخرى. والنوع الثالث: قضايا تُستخدم في علمٍ واحدٍ فقط،¹⁸ كقولنا في الحساب: "هذان العددان متساويان"، أو في الكيمياء: "يغلي الماء عند الدرجة مئة". كما يُستخدم مفهوم "المبادئ" بمعنى آخر وهو: "المعلومات المرتبطة بموضوعات العلم الأساسية والتي تُذكر في مقدمة الكتاب".¹⁹ ومعظم المسائل التي يشتمل عليها مفهوم المبادئ بهذا المعنى (الأخير) لا تدخل ضمن العناصر التأسيسية (الموضوع، المسائل، المبادئ المنطقية) المذكورة للعلوم.

إن أهم العناصر التأسيسية الثلاثة للعلوم المذكورة أعلاه هي "المسائل" التي تُبحث فيها وتكون من الإدراكات التصديقية. وتكمن أهمية الموضوع بوصفه عنصراً من عناصر العلم، في كونه يشكل الأساس الذي تقوم عليه تلك المسائل، وتكمن أهمية المبادئ في كونها تؤسس لهذه المسائل المدروسة في العلم. وبعبارة أعم؛ فإن أهمية المعلومات التصورية في العلوم تنبع من كونها تشكل موضوعات المسائل ومحمولاتها والتعريفات المتعلقة بها، وذلك أن جميع المعلومات التصديقية تتولد من المعلومات التصورية ذات الصلة. فعلى سبيل المثال؛ المعرفة بالقضية التصديقية "الإنسان كائن مكلف" تعتمد على المعرفة بالمفاهيم التصورية التي تشكل ماهيات مفاهيم "الإنسان" و"المكلف" و"الكائن"، فالمعلومة التصديقية لا تستقي من أي علمٍ تصوُّريٍّ، بل من التصورات المتعلقة به حصراً.

وتكمن أهمية الأقيسة أو البراهين الواردة في العلوم في كونها تؤسس للمسائل التي تُبحث في تلك العلوم. وهذا يبين أن حقيقة كل علم إنما هي "مسائله"، وأن اعتبار الموضوع والمبادئ من عناصر العلم يرجع إلى علاقتهما الوثيقة بهذه المسائل. والعبارة الشائعة في كتب المنطق والفلسفة: "كلُّ علمٍ من العلوم المدوّنة، لا بد فيه من أمورٍ ثلاثة: الموضوع والمسائل والمبادئ"²⁰ تعبّر عن هذه الأمور بشكلٍ وجيزٍ. وقد أضاف بعض العلماء "الغاية" عنصراً رابعاً إلى العناصر المذكورة. وكما يُستعمل مفهوم "العلم" ويراد به مجموع هذه العناصر الثلاثة معاً، فإنه يُطلق تارةً بمعنى "المسائل

¹⁸ انظر: التفازاني، شرح الشمسية، 388-389.

¹⁹ انظر: التهانوي، محمد أعلى بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: أحمد حسن

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1/16.

²⁰ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 9/1.

والقواعد المدونة"، ويأتي تارةً بمعنى "إدراك المسائل مع أدلتها"، ويقصد به أحياناً "الملكة" الناشئة عن تكرار هذا الإدراك.²¹

تتناول العلوم طبقات الوجود المذكورة سابقاً، وهي طبقات مترابطة فيما بينها، وبالتالي العلوم يُكَمَّل بعضها بعضاً، ويساهم بعضها في فهم بعض. وقد عبر العلماء عن ذلك بقولهم: "العلوم كلها متعلق بعضها ببعض، ومحتاج بعضها إلى بعض"،²² و"العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض".²³ وكما أن موضوعات العلوم كافة يتم تحديدها وإثباتها من قبل علم كلي أصيل (كالفلسفة أو علم الكلام)، فإن جميع الموضوعات والمسائل التي تُبحث في العلوم تلتقي أيضاً على أرضية "الوجود"، وتوجد بينها علاقات وثيقة.

يعبر طه عبد الرحمن عن هذه العلاقات بين العلوم بمفهوم "التداخل" و"التكامل"، ويقسم التكامل إلى قسمين: داخلي وخارجي. ويرى المفكر المغربي أن النموذج الأمثل للتكامل الداخلي هو التكامل القائم بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه، ويذهب إلى أن "المقاصد" التي استقر اعتبارها موضوعاً من موضوعات علم الأصول؛ تتحد مع "علم الأخلاق الإسلامي" الذي يتخذ من مفهوم "القيمة" موضوعاً له. ويبني طه عبد الرحمن استدلاله على هذا الطرح بقوله: "علم المقاصد هو علم الصلاح، والصلاح في جوهره قيمة أخلاقية، بل هو القيمة الكلية التي تندرج تحتها سائر القيم الأخلاقية؛ ومن ثم فهو عين "القيمة" التي هي موضوع علم الأخلاق الإسلامي. وهذا يدل على أن علم المقاصد الذي يبحث في الصلاح، وعلم الأخلاق الإسلامي الذي يبحث في القيمة، هما شيء واحد؛ لكونهما يتناولان الموضوع ذاته". وانطلاقاً من هذا التصور، يعتمد طه عبد الرحمن إلى تأسيس علم المقاصد تأسيساً أطلق عليه اسم "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد" على محور الأمانة الإلهية، وهو تأسيس ذو أبعاد فلسفية وكلامية وأخلاقية ولسانية. وقد سعى في كتاب ضخيم يحمل العنوان نفسه إلى بيان دوافع هذا التأسيس وكيفية.

في دراستنا هذه سنركز على التأسيس الذي قدّمه طه عبد الرحمن لعلم المقاصد في كتابه الموسوم بـ "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد"، حيث نركز على منهجه في تأسيس علم المقاصد وفق المنظور الائتماني (الأمانة

²¹ انظر: الكُنُتُوبِي، برهان الكُنُتُوبِي، 404.

²² ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، مراتب العلوم، ضمن: رسائل ابن حزم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، 90/4.

²³ الغزالي، محمد بن محمد، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، 1964)، 348.

الإلهية). كما نتقصى في هذا السياق ماهية هذا التأسيس ومحتواه وحججه، مع استعراض المآخذ التي وجهها المفكر للأصوليين في تأسيسهم للمقاصد، ونقدوها. وتناقش الدراسة مدى قدرة هذا التأسيس الائتماني على الحلول محلّ التأسيس التقليدي الذي كان يربط المقاصد بعلم الكلام، وتحاول الكشف بموضوعية عما إذا كان هذا الطرح يقدّم أيّ فائدة على المستوى النظري أو العملي، لكلّ من علوم المقاصد والفقه وأصول الفقه.

1- تأسيس المقاصد عند طه عبد الرحمن

يذهب طه عبد الرحمن إلى أن "علم المقاصد" هو في حقيقته "علم الأخلاق الإسلامي" الذي يتخذ من مفهوم "القيمة" موضوعاً له. وانطلاقاً من هذا التصور، يسعى إلى تأسيس مشروعية علم المقاصد عبر الاستناد إلى حجج تختلف عن الأدلة التي درج الأصوليون على استخدامها. ويمكن صياغة هذا التأسيس الذي وضعه طه عبد الرحمن انطلاقاً من عباراته التي استخدمها بشكل مجمل على النحو التالي:

يُصدِرُ الفقيه المقاصدي أحكاماً تحدد مراد الشارع الكامن في الأحكام التي دلت عليها النصوص الشرعية. وإصدار الفقيه المقاصدي لأحكام تحدد مراد الشارع يختلف عن إصدار الشارع للحكم نفسه. فحكم الفقيه المقاصدي هو "حكم على حكم الشارع". ومقتضى الحكم على الحكم غير مقتضى الحكم الأصلي. وإذا كان قولنا إن حكماً ما هو "حكم الشارع" يحتاج إلى تعليل، فإن قولنا إن حكماً ما هو "مراد الشارع" أولى بالتعليل، وذلك لأن الفقيه المقاصدي لا يستغني بحكمه عن حكم ربه، ولا بمراده عن مراد ربه، لكن الشارع مستغن في حكمه عن حكم غيره، وفي مراده عن مراد غيره.²⁴ إن كون الحكم هو "حكم الشارع" يدل على "شرعيته"، وكون الحكم "مراداً للشارع" يدل على "مشروعيته". والسؤال عن كون الحكم شرعياً هو في حقيقته سؤال عن كونه "قانونياً"، والسؤال عن كونه مشروعاً هو سؤال عن كونه "مقبولاً" ومعتمداً به. ولما كانت "الشرعية" تختلف عن "المشروعية"، فإنها لا تستلزمها بالضرورة؛ فكما أن قولنا إن حكماً ما هو "حكم الشارع" لا يعني بالضرورة أنه "مشروع"، فكذلك قولنا إن حكماً ما هو "مراد الشارع" لا يعني بالضرورة أنه "مقبول" عند الشارع.²⁵

²⁴ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد (الكويت-لبنان: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2022)، 14.

²⁵ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 14-15.

بناءً عليه، فإنَّ مشروعية حكم الفقيه المقاصدي على حكم الشارع متوقفة على كون الأحكام التي يصدرها مقبولةً عند الشارع؛ لأنَّ مجرد العلم بالشيء لا يكفي أن يمنح صاحبه سلطة الحكم عليه. وبعبارة أخرى: إن العلم بالشيء قد يجعل الحكم عليه "شرعياً"، لكنه لا يجعله "مشروعاً". فالسلطة مثلاً، تحتاج عقداً بين الحاكم والمحكومين، وليس كل من له علم بأمور التدبير يتولى الحكم، فهذا العلم وإن منحه "الشرعية"، لا يمنحه "المشروعية" حتى يتعاقد مع المحكومين على تفويضه بصلاحيات التسلط على رعاية شؤونهم. ويمكن إيضاح هذه المسألة كما يلي: إن ممارسة السلطة "التصرف" في أمرٍ تعني "إرادته"، والإرادة بطبيعتها تنطوي على رغبة في "تملك" الشيء الذي تتوجه إليه الإرادة. وهذه الرغبة في التملك تحمل في طياتها شبهة الشراكة في ملك الغير أو منازعة المالك الأصلي. ولدفع هذه الشبهة، يجب على من يريد التصرف في شيء أن يكون "أميناً" ومحل ثقةٍ يمنح صاحب الشيء الطمأنينة بأنه لا يشاركه. ولا يمكن معرفة ذلك إلا من خلال "إذن" يمنحه صاحب الملك للتصرف، وهذا الإذن يتحقق في صورة "عقد" أو "اتفاق".²⁶

هذا الأمر ذاته ينطبق على الفقيه المقاصدي الذي يسعى إلى تحصيل (استنباط) الأحكام والمقاصد الإلهية الكامنة في النصوص والأدلة الشرعية. فالفقيه المقاصدي، في المسائل التي يرى أن الخالق سبحانه لم يضع فيها حكماً، يضع نفسه موضع الشارع فيصدر الحكم. وأبرز تجليات ذلك هو حكمه على حكم الشارع، أي تحديده المراد الإلهي. وفي سياق حاجة الفقيه المقاصدي ليدرأ عن نفسه شبهة "استملاك السلطة" المختصة بالخالق سبحانه، وجب عليه الاستناد إلى إذنٍ من الخالق في تقرير الحكم على حكمه. ويتجلى هذا الإذن في المواثيق الخطابية الثلاثة الغليظة التي عقدها الحق سبحانه مع الإنسان. ففي هذه العهود لم يبلغ الخالق مراده بطريق التبليغ غير المباشر، بل خاطب الإنسان خطاباً مباشراً. وإرادة الخطاب الإلهي في هذه المواثيق هي التي تمنح المشروعية للفقيه المقاصدي في الحكم على حكم الشارع؛ لأن الخالق سبحانه خاطب الإنسان فيها خطاباً مباشراً، وأخذ منه العهود والمواثيق التي تحدد مصيره، ورضي بشهادته على ربوبيته بموجب تلك المواثيق، واصطفاه أميناً مكلِّفاً بتبليغ أحكامه.²⁷

²⁶ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 502.

²⁷ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 503. هذه المواثيق الثلاث "هي على التعيين؛ ميثاق الإشهاد الذي انبنت عليه الفطرة، وبيوت الفقيه مشروعية التسلط على الأسماء الإلهية استنباطاً للقيم والأحكام. وميثاق الاستئمان الذي انبنت عليه الإرادة،

وحصول الفقيه المقاصدي على سلطة الحكم ومشروعيته لا يعني مجرد الرجوع إلى هذه المواثيق في تبرير تسلطه، بل معناه أن يعمل بموجب هذه الإرادة الإلهية الحاصلة في "عالم الميثاق"، وأن يعمل بموجب الإرادة الإلهية التبليغية التي تلتها في عالم المعاملة، أي "عالم التبليغ"، وبذلك يكون موافقاً للإرادة الإلهية المتجلية في عالم الميثاق وعالم التبليغ. فإن موافقة الفقيه المقاصدي للإرادة الإلهية التي تجلت في الخطاب الإلهي إنما تكون بموافقة للإرادة الإلهية التي تجلت في التبليغ الإلهي.²⁸ فالأحكام المقاصدية التي يستنبطها من النصوص التبليغية إنما تعكس الإرادة الإلهية المتجلية في الخطاب، ومن ثم ينبغي أن تكون هذه الأحكام منسجمة مع المواثيق الخطابية المعقودة. وكما يجب تبليغ الأحكام المقاصدية وتطبيقها، يلزم حتماً أن تكون هذه الأحكام موافقةً للمواثيق والخطاب الإلهي المتجلي فيها.

إن الفقيه المقاصدي يستمد سلطته في "الحكم على الحكم الشرعي" من تلك المواثيق التي سبقت في الوجود النصوص والأحكام التبليغية. فمن خلال هذه المواثيق التي عقدها الخالق مع الإنسان، أقر سبحانه بمشروعية سلطة الفقيه المقاصدي في إصدار الأحكام. ولو لم يقر الحق سبحانه بهذه السلطة عبر تلك المواثيق، لما كان للأحكام الشرعية محل في عالم المعاملات؛²⁹ ذلك أن قبول سلطة الفقيه المقاصدي في تشريع "الأحكام" مشروط بالائتمان على هذه "الأحكام" عند نزولها، أي بكونه أميناً وموثوقاً في تطبيق الأحكام الشرعية. وأمانة الفقيه وموثوقيته (الائتمان) سابقتان على نزول الأحكام الشرعية، وهذا يعني أن وجود "المشروعية" سابق على وجود "الشرعية". بناءً عليه، فإن سلطة الفقيه المقاصدي في الحكم لا ينبغي أن تُبنى على أساس "الشرعية" التي يستمدّها من التبليغ النبوي فحسب، بل يجب تأسيسها على أساس "المشروعية" الممنوحة له من الخطاب الإلهي المتجلي في المواثيق السابقة على ذلك التبليغ.³⁰ وهذا ما يطلق عليه طه عبد الرحمن: "التأسيس الائتماني"، أي تأسيس حاكمية الفقيه المقاصدي على محور الأمانة الإلهية.³¹

إن كون المشروعية التي يستند إليها الفقيه المقاصدي في أحكامه ذات

ويورثه مشروعية التسلط على مراد الشارع من كلامه إنشاءً للأحكام. وميثاق الإرسال الذي أمنت عليه التزكية، ويورثه مشروعية التسلط على المصالح استخراجاً للقيم".

²⁸ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 503.

²⁹ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 21.

³⁰ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 20-21.

³¹ طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 22.

طبيعة خطابية، وكون الأحكام الشرعية ذات طبيعة تبليغية؛ يستلزم ضرورة تقسيم علاقة الإنسان بربه إلى مرحلتين متميزتين. المرحلة الأولى: هي قبول الإنسان للمواثيق التي تجلّى فيها الخطاب الإلهي، وهذه المرحلة سابقة بوجودها على أحكام الفقه، وهي التي تضيف على تلك الأحكام صفة "المشروعية". والمرحلة الثانية: هي تنفيذ المواثيق التي تجلّى فيها التبليغ النبوي والوفاء بموجباتها. وهذه المرحلة هي التي تمنح الأحكام المُنزلة صفة "الشرعية".³²

ويمكن حصر المسائل التي تشكل علاقات جوهرية يستند إليها الفقيه المقاصدي في أحكامه في ثلاثة أصول: الأول هو علاقة الشريعة بـ"الفطرة"، وهي كون الشريعة مبنية على الفطرة. والثاني هو علاقة الشريعة بـ"الإرادة"؛ إذ تتضمن الشريعة مقاصد الشارع وتستوجب مقاصد المكلف. والثالث هو علاقة الشريعة بـ"التزكية"؛ لكون الشريعة شاملة لمصالح المكلفين وكفيلةً بصلاحهم وتزكيتهم. يمكن تسمية هذه العلاقات (الفطرة، والإرادة، والتزكية) بـ"الأصول الأساسية" التي يعتمد عليها الفقيه المقاصدي؛ ذلك أن مشروعية سلطته في الحكم مستمدة من المواثيق القائمة على هذه الأصول، وهي المواثيق المتجلية في خطاب الخالق سبحانه للإنسان. ويطلق طه عبد الرحمن على هذه المواثيق اسم "مواثيق الربوبية"،³³ ويسمي القرآن المتضمن لها "كتاب المواثيق".³⁴ وتنوع هذه المواثيق وتتعدد أسماؤها بحسب الأصول الثلاثة المذكورة: الميثاق الأول المتعلق بالفطرة هو "ميثاق الإِشهاد". والميثاق الثاني المتعلق بالإرادة (عرض الأمانة) هو "ميثاق الاستئمان". والميثاق الثالث المتعلق بالتزكية والإصلاح (أداء الرسالة) هو "ميثاق الإرسال".³⁵ ويعتبر طه عبد الرحمن هذه المواثيق الثلاثة بمثابة "العلل الوجودية للشريعة".³⁶

إن اختلاف مشروعية الحكم عن شرعيته يوجب بالضرورة الفصل بين منطتين من التأسيس: الأول هو "التأسيس الائتماري" المُنتج للشرعية، والثاني هو "التأسيس الائتماني" المُنتج للمشروعية.³⁷ وقد قدم الأصوليون تأسيسات

³² انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 22.

³³ طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23.

³⁴ طه عبد الرحمن، "الإِشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية"، مجلة الحكمة الإسلامية، العدد 1، 2024، 14-29، 17.

³⁵ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23.

³⁶ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23.

³⁷ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23.

اقتصادية مختلفة للأحكام الشرعية وعلى مستويات شتى. فمنهم من أسند الشريعة إلى "الفطرة" باعتبارها كلها ترجع إلى الأحكام الفطرية، ومنهم من أسندها إلى "الإرادة" باعتبار أن الشريعة تدور على مقاصد الشارع والمكلف، ومنهم من أسسها على "التزكية" باعتبارها تدور حول مصالح العباد. بيد أن التأسيس "الاثتماني" يتجاوز التأسيس "الاثتماري"؛ لأنه يؤسس التأسيس الاثتماري نفسه. فالتأسيس الاثتماني هو الذي يبنى "الفطرة" (أحكام الفطرة) على "ميثاق الإلهاد"، ويبنى "الإرادة" (الأحكام المقاصدية) على "ميثاق الاستئمان"، ويبنى "التزكية" (أحكام المصالح) على "ميثاق الإرسال".³⁸ وفي موضع آخر من كتابه المتعلق بتأسيس المقاصد، يعبر طه عبد الرحمن عن ذلك بقوله بإيجاز: "للشريعة قيمٌ كثيرةٌ عديدةٌ كالحكمة والعدل والرحمة وغيرها، وهنالك طرق ومناهج لا حصر لها للوصول إليها، والمنهج المقاصدي أحدها. فبينما يقوم المنهج الاثتماني على قيمة العدل، يقوم المنهج الاثتماني على قيمة الرحمة. لكن جلّ العلماء المسلمين لم يلتفتوا كما ينبغي لهذه القيم والأحكام الكلية للشريعة، ونظروا إليها من زاوية الفقه الضيقة فحسب".³⁹

لقد أقر الأصوليون بسلطة الفقيه المقاصدي في التصرف في النصوص والأحكام الشرعية، لكنهم ركزوا على "شرعية" هذه السلطة وأغفلوا "مشروعيتها".⁴⁰ ويرجع السبب الرئيس في ذلك إلى خلطهم بين الشرعية والمشروعية واعتبارهما شيئاً واحداً؛ فكل ما هو شرعي عندهم مشروع، وكل مشروع شرعي. ويتجلى هذا بوضوح في استخدامهم لمصطلحات "الحرام" و"الممنوع" و"المحظور" كمقابلات لمفهوم الشرعي والمشروع. بيد أن مفهوم "المشروع" -كما أسلفنا- يأتي بمعنى "المقبول"، وهو نقيض "المردود" و"المرفوض". والسييل إلى نيل هذا "القبول" معيار آخر غير "الأمر والنهي" كما في الشرعية،⁴¹ لأن القبول يستند في أصله إلى الاختيار والإرادة.⁴² وعند تأمل ذلك، يتضح أن السبب الحقيقي لإغفال الأصوليين لجانب "المشروعية" هو بحثهم عنها في مستوى مختلف من الدين، فقد التمسوها في "التبليغ النبوي" من حيث كونه بياناً للأحكام المنزلة وبياناً لشرعيتها. في حين أن الحق

³⁸ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الاثتماني لعلم المقاصد، 23-24.

³⁹ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الاثتماني لعلم المقاصد، 368-369.

⁴⁰ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الاثتماني لعلم المقاصد، 19.

⁴¹ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الاثتماني لعلم المقاصد، 19.

⁴² انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الاثتماني لعلم المقاصد، 19.

هو البحث عن المشروعية في التبليغ النبوي من جهة كونه "إخباراً" عن الخطاب الإلهي الذي سبق ووجهه الله للإنسان. فالتبليغ النبوي في جوهره ليس إلا تذكيراً بذلك الخطاب الإلهي المتقدم عليه (وهو الموثيق التي تقوم على أسئلة وخيارات وأسماء إلهية ومعاني قيمة، وليست أوامر ونواهٍ وأحكاماً وتقريرات)، ودعوةً للوفاء بالتكاليف التي تضمنها ذلك الخطاب، واتخذت في هذا التبليغ صورة الأوامر والنواهي. وعليه، يصبح امتثال الإنسان لكل أمر أو نهْي في التبليغ النبوي بمثابة وفاء بالعهد الذي قطعه في الموثيق السابقة وأداءً للأمانة التي تحملها، بينما يمثل نكوصه عنها إخلاقاً للوعد وخيانة للأمانة. وعند التفكير بكل ما سبق، يتضح أن علاقة الإنسان بالخالق سبحانه ينبغي أن تُدرَس على مستويين؛ مستوى "الخطاب الإلهي" ومستوى "التبليغ النبوي".⁴³

وخلاصة القول، فإن طه عبد الرحمن لا يبيّن سلطة الفقيه المقاصدي في التصرف في النصوص الشرعية على أساس "الشرعية" المستمدة من التبليغ النبوي، بل يؤسسها على أساس "المشروعية" التي يمنحها الخطاب الإلهي المتجلي في الموثيق الثلاثة التي سبقت التبليغ والتي تشكل علته الوجودية. فالموثيق الربوبية الخطابية التي عقدها الخالق مع الإنسان - بحسب طه عبد الرحمن - هي التي تمنح الفقيه المقاصدي مشروعية استنباط الأحكام من النصوص الشرعية التي جاءت في التبليغ النبوي على صورة أوامر ونواهٍ تذكر بتلك الموثيق وتطالب بالوفاء بموجباتها. وهذا يمثل بدوره تأسيس مشروعية "علم المقاصد" بوصفه علماً يتخذ "الصلاح" موضوعاً له، وهذا الصلاح يستوعب كافة القيم الواردة في نصوص التبليغ، والتي تعود بجذورها إلى "الأسماء الحسنى"،⁴⁴ وهذا يجعل علم المقاصد مرادفاً لعلم الأخلاق الإسلامي. وسيأتي تقويم هذا التأسيس الذي قدمه طه عبد الرحمن. ولنحاول الآن البحث عن كُتب في كيفية تأسيس القضايا والعلوم الشرعية عمومًا، و"علم المقاصد" على وجه الخصوص، في السياق التراثي التقليدي.

2- تأسيس العلوم الشرعية في التراث

لقد اعتنى العلماء عند بيان مراتب العلوم وعلاقاتها البينية بتحديد موضوعات هذه العلوم، وموقع كل علم تبعاً لموضوعه. وسنكتفي في دراستنا هذه بالوقوف على تأسيس (أو تموضع) المواضيع الشرعية والعلوم التي تبحث

⁴³ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 14-24، 502-506.

⁴⁴ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 166.

فيها، وبيان موضعها. وقد أفردنا لموضوع تأسيس المقاصد عنواناً مستقلاً لسببين رئيسيين؛ الأول: بيان المصادر الشرعية التي استند إليها الأصوليون في استخراج المقاصد، وسبب اعتمادهم عليها، والطريقة التي سلكوها في ذلك. وهذا من شأنه أن يمكننا من تقويم تأسيس المقاصد عند طه عبد الرحمن تقويماً أدق وأقوم. والسبب الثاني: هو بيان أن المقاصد يمكن تأسيسها من زاويتين مختلفتين، باعتبارها "مبحثاً من مباحث أصول الفقه"، وباعتبارها "علماً مستقلاً بذاته".⁴⁵

2.1- العلوم الشرعية (باستثناء المقاصد)

إن كل علم - كما أشرنا أعلاه - يتخذ من "مرتبة وجودية" معينة موضوعاً له. وبما أن المرتبة الوجودية التي يدرسها العلم تسبق العلم نفسه في الوجود، فإن إثبات أي موضوع هو في حقيقته إثبات لوجود العلم الذي يدرسه. بناءً على ذلك، يعتمد العلماء إلى إثبات موضوعات العلوم وتحديد موضعها (تأسيسها) انطلاقاً من طبيعة تلك الموضوعات. وسنقف هنا بإجمال على الكيفية التي يتم بها تموضع العلوم الشرعية أو تأسيسها.

تنقسم العلوم الشرعية من حيث شمولية الموضوعات التي تدرسها إلى قسمين رئيسيين: كلي وجزئي. وأوسع هذه الموضوعات نطاقاً هو مفهوم "الوجود المطلق" (الموجود)، والعلم الشرعي الذي يتخذ من هذا المفهوم موضوعاً له هو علم الكلام.⁴⁶ وبناءً على ذلك، يُعد علم الكلام هو العلم الأكثر شمولية (كلية) بين العلوم الشرعية من حيث الموضوع. فمنهج علم الكلام يتناول الوجود المطلق بالبحث، ويقسمه إلى وجود قديم ووجود حادث، ثم يقسم الوجود الحادث إلى جوهر وعرض، ويقسم العرض إلى ما يحمل صفات تستلزم الحياة وما لا يحملها، كما يقسم الجوهر إلى أنواع:

⁴⁵ يعتبر الأصوليون المقاصد جزءاً من مبحث العلة التي هي ركنٌ أساسي في القياس، وبالتالي موضوعاً مندرجاً في أصول الفقه. لكن ابن عاشور (ت. 1973)، يرى أن المقاصد يجب أن تُدَوَّن كعلم مستقل، وأن يكون علم أصول الفقه مدخلاً لهذا العلم. انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي (بيروت: دار لبنان، 2011)، 127.

⁴⁶ يتناول علم الكلام "الوجود المطلق" وفقاً للشريعة الإسلامية، في حين أن الميتافيزيقيا يتناول الوجود المطلق من حيث الوجود ذاته فقط. والنقاشات حول ما إذا كان علم الكلام يتناول الوجود الذهني ومسائل "المعدوم" و"الحال" بذريعة أن مفهوم "الموجود" و"المعلوم" الذي يتضمنه علم الكلام مرتبط بذلك ليست ذات صلة مباشرة بموضوعنا هنا. ولمزيد من التفصيل انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، 1998)، 1/173-176.

الحيوان والنبات والجماد. وإلى جانب دراسة جميع أنواع الوجود المكونة للعالم، يركز علم الكلام على الإثبات بالبراهين العقلية القطعية أن خالق هذه الموجودات هو الموجود القديم، وأنه واحد من جميع الوجوه، وهو الله سبحانه، ويتناول بيان ما يجب في حق الله تعالى وما يتمتع وما يجوز، ويثبت أن العالم بوصفه فعلاً من أفعال الله تعالى ممكن الوجود، ويقرر أن الله أرسل الرسل، وأيدهم بالمعجزات تصديقاً لهم، ويثبت إمكان المعجزة ووقوعها، وأن الوحي المنزل على النبي الذي ثبت نبوته بالمعجزة العقلية هو كلام الله تعالى، وأن الإنسان هو المخاطب بهذا الخبر.

وينقسم الوجود المطلق الذي يتخذه علم الكلام موضوعاً له في ذاته، إلى قسمين: الأول: العالم وما يتركب منه من العناصر الحادثة. تشكل هذه العناصر الجانب الطبيعي (الفيزيقي) من الوجود. ويقوم علم الكلام بتقسيم هذا الجانب من الوجود تقسيماً تنازلياً (من الأعلى إلى الأسفل) كما أشير سابقاً، ثم يعمل على إثبات الأوصاف والأحكام الخاصة بكل فئة من هذه الفئات باستخدام مجموعة من الأدلة الحسية والعقلية. والقسم الثاني: ذات الخالق سبحانه وصفاته وأفعاله. يتناول هذا القسم ذات الخالق سبحانه، الموجود القديم الوحيد الذي أوجد العالم (بكل ما فيه من موجودات) من العدم. كما يتناول صفاته وأفعاله وعلاقته بالعالم، والمسائل المتعلقة بذلك. ويقوم علم الكلام ببحث هذه القضايا وإثباتها عبر مجموعة من الحجج والبراهين العقلية والقطعية.⁴⁷

وهذه الموضوعات التي يتم تقريرها وإثباتها في علم الكلام هي التي تشكل موضوعات العلوم الشرعية الجزئية. ونبين ذلك بالتفصيل هنا.

علم التفسير: وهو في مقدمة العلوم الشرعية، يتخذ من "الكتاب" الذي هو كلام الخالق سبحانه، موضوعاً له. وعلم الحديث: يتخذ من "السنة" التي هي بيان النبي ﷺ للكتاب، موضوعاً له. وعلم الفقه: يتخذ من "أفعال المكلف" (الإنسان المخاطب بالكتاب والسنة) موضوعاً له. وعلم أصول الفقه: يتخذ من أقوال وأفعال النبي ﷺ (التي تشمل القرآن والإجماع) موضوعاً له. وعلم التصوف: يتخذ من "قلب الإنسان" موضوعاً له.⁴⁸ وهذه العلوم الشرعية تبحث في موضوعاتها من الجهة التي تحقق

⁴⁷ ويثبت علم الكلام المسائل السمعية المتعلقة بالبرزخ وعوالم الآخرة باستخدام الأدلة العقلية و/أو النقلية.

⁴⁸ انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 12.

غاياتها الخاصة، وذلك بعد أن يقوم المتكلم بإثبات تلك الموضوعات بالبراهين العقلية القطعية. وهذا يوضح أن وظيفة "تأسيس" العلوم الشرعية الجزئية تعود لعلم الكلام الذي يبحث في أصول الدين. لهذا السبب، ترك العلماء المشتغلون بالعلوم الجزئية إثبات موضوعات علومهم لعلم الكلام. فالمفسر يترك للمتكلم إثبات أن القرآن هو "كلام الله". والفقيه الذي يبحث في أفعال الإنسان من حيث الخطاب الشرعي، يترك للمتكلم إثبات وجود "أفعال اختيارية" للإنسان وثبوت الخطاب الشرعي المتعلق بها. والأصولي يترك للمتكلم إثبات أن أقوال وأفعال النبي ﷺ صادرة عن شخص أرسل نبياً وأنها تشكل "حجة"، ويتفرغ هو لبحث شروط صحتها وطرق دلالتها. والمحدث يترك للمتكلم إثبات النبوة وحجية السنة، ويتفرغ هو لجانب الرواية والدراية. والمتصوف يترك للمتكلم إثبات الأدلة الشرعية التي تبين طرق تزكية النفس وإصلاح القلب.⁴⁹ وبعبارة أكثر شمولاً، فإن كافة موضوعات العلوم الشرعية الجزئية وأسس وجودها — المتمثلة في إثبات وجود الخالق، وإثبات النبوة، وصدق الخبر، وكون الإنسان مخاطباً بالشرع — يتم تقريرها وإثباتها من قبل علم الكلام بوصفه "علماً كلياً". ومن هنا يتبين أن العلم الكلي الذي يؤسس للعلوم الشرعية الجزئية، ولا يحتاج في إثباته إلى علم أعلى منه، هو علم الكلام. ولذلك أطلق عليه في التراث أسماء تدل على هذه المضمونة،⁵⁰ مثل: "أصول الدين"، و"أساس الأحكام الشرعية"، و"رئيس العلوم الدينية"، و"مبنى علم الشرائع والأحكام"، و"أصل

⁴⁹ انظر: الغزالي، المستصفى، 12-15؛ التستري، شرح منهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: إبراهيم السلمي (بيروت: دار ابن حزم، 2019)، 87/1، 89، 91.

⁵⁰ يشير التفتازاني إلى أنه حين يتخذ علم الكلام من الذات الإلهية موضوعاً له، فإنه يكون أصلاً للعلوم الشرعية، ويمكنه كذلك، استمداد بعض المعلومات التي تعتبر مبادئ في العلم الإلهي (الميتافيزيقا) الذي يتخذ من "الوجود المطلق من حيث هو وجود" موضوعاً له. ويشبه ذلك باستناد أصول الفقه على المباحث اللغوية المندرجة في نطاقه. (انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، 182/1). ومع ذلك، يرى كثير من العلماء أن بعض المعارف التي تعد مبادئ مستمدة من الميتافيزيقيا أو العلوم الأخرى هي في الواقع جزء أصيل في علم الكلام، وبعضها الآخر يندرج في المسائل الفرعية لعلم الكلام، ويردون بالتالي الرأي المذكور أعلاه. وفي المقابل، يذهب بعض العلماء إلى أنه كما يحتاج الفقه إلى علم الحساب في مسائل الموارث والوصايا، فإن علم الكلام أيضاً قد يحتاج إلى علوم أخرى في بعض مسأله. وهذا لا يتعارض مع كون علم الكلام هو أصل العلوم الشرعية، لأن العلوم مترابطة، وبعضها يحتاج إلى بعض. ويمكن القول إنه لا مانع من أن يستمد علم شرعي بعض المعلومات من علم آخر لا يتناقض مع الدين، شريطة أن تكون تلك المعلومات غير معارضة للدين ولا متصادمة مع العقل الصريح، بل مؤيدة ومدعومة بهما.

الواجبات"، و"أساس المشروعات".⁵¹

2.2- المقاصد

يتناول القرآن الكريم المقاصد (الحكم والمصالح) التي تهم الإنسان في سياقين: السياق الأول: يُفهم منه مباشرة أن البحث في هذه المقاصد يمثل واجباً دينياً. والسياق الثاني: يُفهم منه وجود المقاصد عن طريق الإشارة (التلميح)، وذلك من خلال كثرة الآيات التي تعلق الأحكام الشرعية بالعلل والمقاصد. وفي السياق الأول، يبين القرآن الكريم أن الخالق سبحانه خلق العالم بمقتضى حكمته، ويدعو الإنسان إلى التفكير والتدبر في كل من الآيات الكونية والآيات التشريعية. وهذه الدعوة القرآنية تدفع الإنسان إلى إمعان النظر في هذين النوعين من الآيات لاستيعاب واستنباط الحكم والمقاصد الكامنة فيهما.⁵² علاوة على ذلك، يأمر القرآن الكريم في هذا السياق بالتفكير والتدبر في الآيات الكونية والتشريعية، ويأتي هذا الأمر تارة بصيغة الخبر وتارة بصيغة الاستفهام. والحكمة الأساسية من استخدام هذه الأساليب في القرآن هي كون هذه الصيغ أكثر تأثيراً في حث الإنسان على التفكير والتدبر. أما الحكمة الجوهرية من أمر القرآن بالتفكير والتدبر في الآيات الكونية والتشريعية، فهي أن هذين النمطين من التفكير يشكلان طريقتين لا غنى عنهما لإدراك الحكم والمصالح الكامنة في الأحكام التكوينية والتشريعية على حد سواء.

أما في السياق الثاني، يقوم القرآن الكريم بتعليل العديد من الأحكام الشرعية العملية بربطها بعلل وحكم ومصالح مناسبة، ومن ذلك أحكام: الجهاد والقصاص والسرقة والزنا والقذف والحراية والنكاح واستئذان دخول البيوت وغض البصر وأموال الفيء، وتحريم الربا والخمر، والعبادات كالوضوء والغسل والصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها.⁵³ تدل هذه التعليلات على أن الأحكام المذكورة تنطوي على حكم ومصالح تتعلق بالإنسان، وهذا يشير بدوره إلى أن جميع الأحكام الشرعية العملية تشتمل على هذا النوع من

⁵¹ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر، شرح العقائد، تحقيق: عبد السلام شتار (إسطنبول: دار البيروتي، 2007)، 17، 23. علم العقائد الذي يدرس ذات الخالق العظيم يقع ضمن علم الكلام الذي يدرس الموجود/المعلوم، والفروقات بينهما خارج عن موضوع اهتمامنا هنا. وعلم الكلام يضيف إلى موضوع علم العقائد المذكور ما يتعلق "بالموجود الممكن وما يترتب عليه من مسائل"، ليصبح بذلك موضوعاً يشمل جميع الموجودات بشكل مباشر.

⁵² الأعراف 54/7؛ ص 27/38، 29؛ آل عمران 191/3.

⁵³ هود 7/11؛ الملك 2/67؛ الأنبياء 19/21؛ النساء 165/4؛ البقرة 179/2، 183؛ العنكبوت 45/29؛ الحج 39/22.

الحكم والمصالح. فكون كل حكم شرعي عمليّ مبحوثٍ يتضمّنُ حكمةً ومصلحةً راجعةً للإنسان، يعني أن سائر الأحكام الشرعية تحمل هذه الصفة. وهذا ما يعبر عنه "دليل الاستقراء"⁵⁴ الذي اعتمده الأصوليون في هذا الباب. ويؤيد هذا الاستقراء؛ الآيات العامة والمطلقة التي تنفي وجود المشقة والعنت في الدين، وتؤكد عدم تكليف الإنسان بما لا يطيق.⁵⁵ والآيات التي تقرر أن الشارع الحكيم سبحانه هو صاحب الحكمة المطلقة والرحمة الواسعة. لأن الاستقراء يشمل جميع الأمثلة الجزئية (ما صدق) التي تندرج تحت عموم هذه الآيات، فيتكوّن من مجموعها "علمٌ يقيني" بأن الأحكام الشرعية تتضمن حكماً ومصالح راجعةً إلى الإنسان. ومن هنا جاءت عبارات الأصوليين من قبيل: "الشرعية وُضعت لمصالح العباد"، و"الشرائع مبنية على مصالح العباد"،⁵⁶ ونحو ذلك، وهي تمثل في جوهرها النتيجة النهائية لهذا الاستقراء. فالقرآن في هذا السياق، يلفت الانتباه إلى الحكم والمصالح الكامنة في الأحكام العملية من جهة، ويرشد علماء هذه الأمة إلى كيفية استنباط وتحصيل هذه المصالح من جهة أخرى.

ولقد أولى جيل الصحابة، وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون الأربعة، عنايةً فائقةً بمقاصد الشريعة، انطلاقاً من هذا الهدي القرآني وما ورد في السنة النبوية من بيانات ذات صلة. وقد عللوا أحكام الكثير من المسائل المستجدة بالمقاصد والمصالح التي استنبطوها عن طريق الاجتهاد.⁵⁷ غير أن الصحابة اكتفوا بمراعاة المقاصد، ولم يحددوا أوصافها المنضبطة.⁵⁸ ثم جاء الأصوليون من بعدهم، فنظروا في الأحكام العملية المعللة في الكتاب والسنة، إلى جانب فتاوى الصحابة وأقضيّتهم، واستنبطوا منها الأوصاف المنضبطة للمقاصد التي تُعدّ مداراً لهذه الأحكام.

وقد وضع الأصوليون في هذا السياق أربعة مناهج أساسية لتحديد المقاصد الشرعية: الأول هو القياس، وهو إلحاق مسألة جزئية لم يرد فيها

⁵⁴ انظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، *الموافقات*، تحقيق: مشهور بن حسن (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، 12/2. "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره".

⁵⁵ انظر: البقرة 286/2؛ المائدة 6/5.

⁵⁶ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، *شرح تنقيح الفصول* (القاهرة: دار الطباعة الفنية، 1973)، 427.

⁵⁷ انظر: ابن بيه، عبد الله، *مشاهد من المقاصد*، (دبي: مسار للطباعة والنشر، 2018)، 55-60.

⁵⁸ انظر: الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب (مصر: دار الوفاء، 1412هـ)، 636/2.

نصّ بمسألة جزئية ورد فيها نص، لوصف (علة) مشترك بينهما. والثاني الاستحسان، وهو استثناء مسألة جزئية من حكم كليّ تدرج تحته، وإلحاقها بحكم آخر لضرورة أو حاجة تُنزّل منزلة الضرورة. الثالث الاستصلاح، وهو إلحاق مسألة جزئية بمصلحة كلية مستنبطة عن طريق الاستقراء. الرابع سد الذرائع: وهو استثناء الأفعال المباحة التي تفضي إلى الحرام قطعاً أو بالظنّ الغالب، وإلحاقها بحكم الحرام. وعند النظر في هذه المناهج عن كثب، يتضح أن المسائل التي تتناولها تُربط بالأحكام الشرعية بناءً على رعاية عللها ومقاصدها في المقام الأول. وإلى جانب هذه المناهج الأربعة، استنبط الأصوليون من الأدلة الشرعية العديد من الطرق والقواعد تحت عناوين مثل "مسالك العلة" و "طرق الكشف عن مقاصد الشارع"، والتي تحدد العلل والمقاصد التي تشكل مستند الأحكام الشرعية. وكل ذلك يبيّن بوضوح أن علماء المسلمين، منذ القرون الأولى، كانوا يستمدّون المقاصد من الأدلة الشرعية ذاتها.

وفي سياق تأسيس المقاصد من جهتين؛ من حيث هي من موضوعات أصول الفقه، ومن حيث هي علمٌ مستقلّ، يمكن إيضاح ذلك على النحو التالي:

فمن حيث هي موضوع في أصول الفقه؛ اعتبر الأصوليون المقاصد موضوعاً من موضوعات علم الأصول، فقاموا بتحديداتها وتأسيسها ضمن علم الأصول ومناهجه الأصولية. ومن هذا المنطلق، حددوا الطرق التي تُستنبط منها العلل المتضمنة للمقاصد (مسالك العلة) بالاعتماد على الأدلة الشرعية، وفي مقدمتها الكتاب والسنة، كما استندوا إلى هذه الأدلة نفسها في تحديد المناهج التي يُتوصّل بها إلى استنباط المقاصد. ومن الطبيعي أن تحديد المسالك التي تُستقى منها العلل والمقاصد يستتبع بطبيعة الحال تأسيساً لهذه العلل والمقاصد وربطها بأسسها الشرعية.

ومن حيث اعتبار المقاصد علماً مستقلاً تبعاً لما ذهب إليه ابن عاشور (ت. 1973)؛⁵⁹ يتم تأسيس علم المقاصد بطريقة مشابهة للعلوم الشرعية الأخرى. وبيان ذلك، أن علم المقاصد يتخذ "المقاصد الشرعية" موضوعاً له، وهذه المقاصد تُستمد من الأدلة الشرعية، ولا سيما النصوص الشرعية المتضمنة للأوامر والنواهي. وهذه الأدلة الشرعية بدورها، يتم إثبات حجّيتها وصحتها عن طريق علم الكلام الذي يدرس أصول الدين ومبادئ

⁵⁹ انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 127.

الوجود بالأدلة العقلية والقطعية. بناءً على ذلك، يترك الفقيه المقاصدي الذي يدرس الأدلة الشرعية من حيث مقاصدها، مهمة إثبات أصل هذه الأدلة للمتكلم (علم الكلام). ومن هنا يتضح أن جميع المسائل الشرعية الجزئية (التفصيلية)، والعلوم الشرعية التي تدرسها، والمبادئ الوجودية التي جعلت تشكّل هذه العلوم ممكنًا، تستند في نهاية المطاف إلى علم الكلام؛ باعتباره العلم الكلي والأسمى الذي لا يحتاج في تأسيسه إلى علم آخر.

والآن بعد أن وضعنا كيفية تأسيس مشروعية علم المقاصد ننتقل إلى عرض الانتقادات التي توجه إلى طه عبد الرحمن في مسألة تأسيس مشروعية علم المقاصد.

3- نقد مقارنة طه عبد الرحمن المقاصدية

عند التأمل في تأسيس مشروعية علم المقاصد عند طه عبد الرحمن كما عُرض أعلاه، يتضح أن هذا التأسيس يشتمل على عدد من العناصر التي توجب النقد. ويمكن عرض هذه العناصر وتقويمها على النحو الآتي:

تُعتبر المقاصد في هذا التأسيس علمًا مستقلًا، وهو ما يظهر جليًا سواء في عنوان كتاب طه عبد الرحمن الذي خصه لتأسيس المقاصد وهو: "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد"، أو في مواضع عديدة مبثوثة داخل الكتاب. ومع ذلك، فإن طه عبد الرحمن لم يورد - لا في هذا المؤلف ولا في مؤلفاته الأخرى - أي دليل أو استدلال يبرهن على كون المقاصد "علمًا مستقلًا". وهذا يعني أن طه عبد الرحمن يناقش قضية غير مُسلّم بها عند الذين يعتبرون المقاصد مجرد موضوع من أبحاث أصول الفقه. وهذا يشير بدوره إلى عدم التزامه بقواعد علم المناظرة في هذا التأسيس، فمن أهم الشروط التي تجعل النقاش ذا معنى كما هو مقرر في علم المناظرة، هو أن يكون موضوع البحث "مُسلّمًا به" عند الخصم.⁶⁰

يزعم تأسيس طه عبد الرحمن أن "مفهوم الصلاح يعتبر شاملاً لجميع القيم الأخلاقية ومفهوم القيم بمعنى واحد. وأن علم المقاصد الذي يتخذ من مفهوم الصلاح موضوعاً له، وعلم الأخلاق الإسلامي الذي يتخذ من مفهوم

⁶⁰ انظر: ساجقلي زاده، محمد أفندي، تقرير القوانين، (إسطنبول: المطبعة العامة، 1289هـ)، 8.

القيمة موضوعاً له؛ هما شيء واحد".⁶¹ وهذه الزعم يتألف من مقدمات جدلية غير مُسلّمة عند الخصم، فهي تفترض أن علم "المقاصد" التي يعتبرها الأصوليون جزءاً من علم الأصول هو "علم الأخلاق الإسلامي" قبل أن تثبت أصلاً أن المقاصد "علم مستقل". ولو سلمنا بأن المقاصد علم مستقل،⁶² فليس من الصواب اعتباره "علم الأخلاق الإسلامي"، فالمقاصد والأخلاق ليسا علماً واحداً يتمحور حول مفهوم "الصلاح/القيمة" الجامع للقيم كما يُدعى، بل هما علمان متميزان يتناولان موضوعين مختلفين من جهتين مختلفتين. فمفهوم "المقصد" المبحوث في علم المقاصد يختلف عن مفهوم

⁶¹ انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الرباط: المركز الثقافي العربي)، 89-90، 94-103. لا يتوقف طه عبد الرحمن في كتابه الذي خصصه لتأسيس المقاصد عند هذه الدعوى (استقلال المقاصد) صراحة، لكنها كامنة في أساس الأطروحات التي قدمها في كتابه المذكور، لذلك أدرجت هنا، وخضعت لجملة من المناقشات والتقييمات.

⁶² إن القائلين بأن المقاصد علم مستقل يستندون في الغالب إلى عبارات ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية لمحاولة تأسيس هذا الادعاء. وبالنظر المفصل في عبارات ابن عاشور (ص 127)، نجد أنه لا ينص صراحةً على أن المقاصد علم مستقل، بل يتحدث عن ضرورة فصل المقاصد عن الأصول وتدوينها كعلم مستقل، على أن يعمل علم الأصول بدور المقدمة لهذا العلم. ومع ذلك، فإن تصريحات ابن عاشور هذه لا تتفق مع ماهية المقاصد، ولا مع مكانتها في علم الأصول، ولا مع وظيفتها في هذا العلم. وبيان ذلك: أن المقاصد تعبر عن غايات الأحكام المستنبطة من الأدلة الشرعية (موضوع علم الأصول)، والمصالح المجتابة من الأحكام، والعلل العاملة في القياس، والحكم والمصالح التي تظهر صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان. وبناءً على ذلك، فإن المقاصد متداخلة مع الأدلة الشرعية والأحكام المستمدة منها، تماماً كما هي متداخلة مع المناهج التي تتضمن استنباط هذه الأحكام. إذ لا يمكن تحصيل المقاصد المرتبطة بالمدلولات دون تحديد تلك المدلولات التي تشير إليها الأدلة الشرعية التي هي موضوع علم الأصول. كما لا يمكن تحقيق المقاصد التابعة للأحكام دون تطبيق قواعد ومنهجيات علم الأصول على الأدلة الشرعية. من هنا، يمكن تشبيه علاقة المقاصد بالأحكام الشرعية كالعلاقة بين الروح والجسد، أو بين العدد والمعدود، أو بين الحبر والكتابة. ثم إن وجود مقاصد مستقلة عن الأصول سيحرم أصول الفقه من وظيفة استنباط الأحكام المتوافقة مع الحكمة والمصلحة، كما سيحرم المقاصد بالتأكيد من وظيفتها داخل علم الأصول. فإذا استقلت المقاصد عن الأصول، ستضعف القوة التشريعية للنصوص، وستتحول النصوص إلى أدوات بيد مستخدمي مناهج التأويل الحديثة (الحداثيين) لاستنباط أحكام لا تتوافق مع ثوابت الدين، بل قد تتعارض معها. إن كون المقاصد جزءاً لا يتجزأ من الأصول يظهر أيضاً من خلال كون المقاصد أوصافاً تكتسب وجودها مع الأحكام الشرعية، وكما هو معلوم، فإن الأوصاف لا توجد إلا بوجود موصوفاتها. وبما أن استخراج المقاصد من النصوص (التي تمتلك بنية مختلفة وتُستخدَم في سياقات متنوعة) يتطلب اجتهاداً، وأن الاجتهاد هو موضوع من أبحاث الأصول، ويجب أن يتم وفق القواعد والمنهجيات الأصولية؛ يتضح لنا أن ادعاء ابن عاشور وبعض الأصوليين المعاصرين بـ "ضرورة تدوين المقاصد كعلم مستقل" أو كونها "علماً مستقلاً" لا ينسجم مع ماهية المقاصد ووظيفتها وعلاقتها الوثيقة بالأصول. ويتضح هذا أيضاً من استمرار الأصوليين (القدامى) في اعتبار المقاصد موضوعاً من أبحاث الأصول.

"القيمة" المبحوث في علم الأخلاق. ويتضح ذلك من خلال المصطلحات الملحقة بالمقاصد في علم الأصول مثل: "العلة"، و"الحكمة"، و"السبب"، و"القصد"، و"الإرادة"، و"المصلحة". فهذه المصطلحات ليست ذات أصول أخلاقية، بل هي مصطلحات ذات جذور كلامية.⁶³ ويشهد لذلك بناؤها على نظرية "الحسن والقبح" الكلامية، ويدل عليه أيضاً إدراج الأصوليين مسألة "التعليل" (القائمة على الحسن والقبح والتي تشكل أساس المقاصد) في صدر مباحث العلة. أما مصطلح "القصد" الذي هو الجذر الاشتقاقي للمقاصد، فإنه يكتسب معناه المنضبط بإضافته إلى الشارع أو المكلف. ونظرية المقاصد تُبنى على المعنى المكتسب من إضافة القصد إلى الشارع. وعند النظر إلى هذا المعنى لمفهوم القصد، نجد أنه ليس معنى أخلاقياً أو صوفياً، بل هو معنى كلامي استعمل في السياق الأصولي.

إن المعاني الثلاثة المختلفة التي حملها طه عبد الرحمن لمفهوم "القصد"،⁶⁴ لا تفتقر فقط إلى المطابقة مع المعاني التي قررها الأصوليون لهذا المصطلح، بل تتصادم أيضاً مع مستويات اللغة الدلالية اللغوية والشرعية والعرفية. ويمكن ملاحظة هذا التباين أيضاً في مفهوم "الإرادة" الذي يستخدمه الأصوليون كمرادف لمفهوم القصد، فمفهوم الإرادة الوارد في سياق المقاصد الأصولية ذو جذور كلامية، ولا يعود لأصول أخلاقية أو صوفية. فالأصوليون يقررون أن الأوامر والنواهي التي هي مصدر الأحكام الشرعية تفيد "الطلب"، وهذا الطلب ينشأ من إرادة الشارع الكامنة في تلك الأوامر والنواهي. كما يوضحون أن الإرادة تُستخدم بمعنىين: إرادة تكوينية وإرادة تشريعية. والإرادة التشريعية هي "إرادة التكليف" الموجهة من الشارع إلى الإنسان، والتي تتعلق بالأحكام العملية.⁶⁵ وهذا يُثبت أن مفهوم الإرادة الذي تقوم عليه المقاصد ليس هو الإرادة بمعناها الصوفي الأخلاقي المشتق من مفهوم "المريد" كما يزعم طه عبد الرحمن، بل هو الإرادة التشريعية التي تجعل الإنسان مكلفاً بالأحكام الشرعية العملية. ويؤكد ذلك أيضاً حقيقة أن "التكليف" في

⁶³ إن كون هذه المفاهيم ذات أصول "كلامية" لا يعني أنها تُستخدم في علم الأصول بمعانيها الكلامية المحضة، بل تُستخدم بمعانٍ تتناسب مع موضوع علم الأصول وغايته ووظيفته.

⁶⁴ انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 98. وهذه المعاني الثلاث هي: (1) قصد ضد لغا يلغو، بمعنى حصول الفائدة أو عقد الدلالة، والمقصود هو المضمون الدلالي. (2) قصد ضد سها يسهو، والمقصود أنها بمعنى المضمون الشعوري أو الإرادي. (3) قصد ضد لها يلهو، بمعنى الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، والمقصود هو "الحكمة"، وبهذا المعنى هو تعبر عن المضمون القيمي.

⁶⁵ انظر: الغزالي، المستصفى، 52-53؛ الشاطبي، الموافقات، 2/7-13.

علم الأصول لا يتناول الأحكام الأخلاقية أو الاعتقادية (بذاتها)، بل يتناول الأحكام العملية المرتبطة بأفعال المكلفين.

أما مفهوم المصلحة في علم الأصول، فإنه يُستعمل بمعنيين أساسيين: الأول، هو الحكم والفوائد والغايات التي تترتب على الأحكام الشرعية. والثاني، هو نفس الأحكام التي تحقق تلك الحكم والفوائد والغايات، أو تطبيقها في الواقع.⁶⁶ أما حمل "المصلحة" على معنى "الصالح" بالمعنى المطلق - الذي يستوعب جميع القيم ويجعل الإنسان عبداً صالحاً كما يذهب إليه طه عبد الرحمن - فإنه لا يتفق مع مفهوم "المقاصد" كما هو مستخدم في علم الأصول، ولا ينسجم مع موضوع علم المقاصد ووظيفته، ولا مع علم الأصول الذي يمنح المقاصد فاعليتها الإجرائية.

وكذلك، الادعاء بأن علم المقاصد هو عين علم الأخلاق الإسلامية يترتب عليه أيضاً العديد من المحاذير. وذلك لأن هذا الادعاء لا يُذيب المقاصد في علم الأخلاق ويجعلها غير فاعلة فحسب، بل يُضيّق كذلك، مجال عمل علم الأصول الذي يُكسب المقاصد وظيفتها وفاعليتها، إذ يُهمل البعد المقاصدي لأفعال الإنسان بالمعنى الأصولي. وهذا يدل على أن الأخلاق والمقاصد أمران مختلفان. فبينما يتخذ علم الأخلاق من الأفعال الإنسانية موضوعاً له من حيث قيمتي الفضائل والردائل،⁶⁷ يتخذ علم المقاصد -باعتباره علماً مستقلاً- من الغايات المترتبة على الأحكام الشرعية موضوعاً له. ودعوى أن المقاصد هي علم الأخلاق الإسلامية بالتالي، لا تتوافق مع تعريف كل من العلمين وموضوعهما ووظيفتهما، كما تتناقض مع تمايز الموضوعات التي يتناولها كل منهما.

ويمكن فهم ذلك من خلال اختلاف "الموضوعات والمحمولات" التي تشكل المسائل المدروسة في كلا العلمين. فادعاء أن علم المقاصد يتناول مفهوم "الصالح" بمعناه القيمي، يعني أن الأحكام المقاصدية المترتبة على الأحكام الشرعية العملية هي مجرد قيم أخلاقية محضة (تخليق المقاصد)، وواضح أن هذا غير صحيح. فالأحكام العملية تُنتج بطبيعتها مقاصد تتعلق بالأعمال، واعتبار أن هذه المقاصد هي مجرد قيم أخلاقية لا ينسجم مع طبيعتها؛ لأن ذلك يوجب النظر إلى تلك الأعمال من حيث الفضيلة

⁶⁶ لمزيد من المعلومات، انظر: أوزدمير، إبراهيم، فكرة المصلحة عند الإمام الغزالي - Imam Gazzali'de Maslahat Düşüncesi (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2023)، ص 15-23.

⁶⁷ انظر: ابن الأكناني، إرشاد القاصد، 90.

والرذيلة المحضين فقط، مما يجعل الأحكام العملية موضوعاً لعلم الأخلاق وحده، وهذا يؤدي بوضوح إلى إهمال البُعد المقاصدي (الأصولي) لأفعال الإنسان. علاوة على ذلك، فإن الادعاء بأن المقاصد هي علم الأخلاق الإسلامية لا يتماشى مع "حديث جبريل" الشهير، الذي يتحدث عن أبعاد الدين الثلاثة التي تشكل مجموع الأحكام الشرعية وتعد أساساً لتصنيف العلوم. فالحديث يبين أن الدين يتكون من أحكام اعتقادية (الإيمان)، وعملية (الإسلام)، وأخلاقية (الإحسان). والزعم بأن المقاصد تنحصر في القيم الأخلاقية لا يقدم نفعاً لعلم الأصول الذي يدرس المقاصد، ولا لعلم الفقه الذي يمثل مجال تطبيقها. كما أن هذا الادعاء لا يتوافق مع تصنيف العلوم المتعارف عليه في التراث. وفضلاً عن ذلك، فإن دراسة موضوع واحد من قبل علمين لا يعني أنهما علم واحد؛ فدراسة موضوع معين من زوايا مختلفة بواسطة فروع علمية متباينة ليس أمراً ممكناً فحسب، بل هو واقع فعلاً، كما هو الحال في العلوم اللغوية التي تدرس "الوجود اللفظي" من جهات مختلفة.

عند تأمل النقاط المذكورة آنفاً، يتضح أن الادعاءات التي ساقها طه عبد الرحمن والقائلة بأن: "المقصد هو المصلحة، والمصلحة هي مكمّن الصلاح، والصلاح يعبر عن معنى القيمة، والقيمة تُدرّس من قبل علمي المقاصد والأخلاق، وعلم المقاصد يتماهى مع علم الأخلاق الإسلامية، وأن الإرادة المتعلقة بالمقاصد مشتقة من مفهوم المريد، وأن المعاني الثلاثة التي يعبر عنها مفهوم القصد (مصدر المقاصد) هي معانٍ أخلاقية، وأن أولى الناس بدراسة المقاصد كموضوع أصيل ليسوا المتكلمين ولا الأصوليين ولا الفلاسفة بل المتصوفة، وأن المفاهيم المستخدمة في المقاصد تعبر عن معانٍ صوفية (أخلاقية)؛"⁶⁸ هي كلها ادعاءات تفتقر إلى أساس متين. وهذه المزاعم الاختزالية النابعة من رؤية طه عبد الرحمن للدين من منظور أخلاقي وتعريفه للإنسان ككائن أخلاقي محض⁶⁹ لا تتوافق مع طبقات اللغة اللغوية والشرعية والعرفية. كما أن الحجج التي استند إليها طه عبد الرحمن لا تبدو كافية لإثبات هذه المزاعم. وبناءً عليه، فإن المقاصد لا تتخذ من مفهوم "الصلاح" (الذي يزعم أنه يضم كافة القيم) موضوعاً لها، بل تتناول الغايات المقصودة من الأحكام الشرعية العملية. وهذا يؤكد أيضاً كون المقاصد ليست هي علم الأخلاق الإسلامية.

⁶⁸ انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 107، 121، 123.

⁶⁹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (الرباط: المركز الثقافي العربي) ص 54-55.

يذهب طه عبد الرحمن في استدلاله أيضاً إلى الزعم بأن "الفقيه المقاصدي يضع نفسه موضع الشارع في المسائل التي يظن أن الخالق سبحانه لم يضع لها حكماً، و(أن) أبرز دليل على ذلك هو إصداره حكماً فوق حكم الشارع، أي تحديده لمراد الشارع".⁷⁰ وهذا الزعم يتألف من ثلاث تقارير خاطئة: الأول، قوله إن "الفقيه المقاصدي في المسائل التي يظن أن الخالق سبحانه لم يضع لها حكماً..."؛ فهذا التعبير لا يعكس الحقيقة، إذ لا يوجد فقيه مقاصدي، بل لا يوجد مجتهد أصلاً، يرى وجود مسألة لم يضع الخالق سبحانه لها حكماً. بل العكس هو الصحيح، إذ يرى جميع المجتهدين أن الخالق قد وضع حكماً لكل مسألة، سواء كان ذلك على المستوى الكلي (الإجمالي) أو الجزئي (التفصيلي). ويمكن فهم ذلك من الآية الكريمة التي تشير إلى كمال الدين،⁷¹ كما يمكن فهمه من القواعد والمناهج الأصولية التي تتناول دلالات النصوص الشرعية. ومفهوم "الاجتهاد" الذي يدرس في علم الأصول، لا يعني أن الشارع لم يضع حكماً، فالاجتهاد - كما يتضح من تعريفه - هو بذل جهد فكري مشروع، يصدر عن أهله، لاستنباط الأحكام التي وضعها الشارع، ولم تُفهم من النصوص مباشرة.⁷² وما قول الأصوليين إن "القياس" - وهو أبرز صور الاجتهاد - هو مسلّك "مُظهر" للحكم وليس "مُثبتاً" له⁷³ إلا دليل واضح على ذلك. ومن خاصية الاجتهاد هذه تكتسب الأحكام المستنبطة مشروعيتها.

والتقرير الخاطئ الثاني، هو أن "الفقيه المقاصدي يضع نفسه موضع الشارع في إصدار الحكم"، وهو تعبير لا يمت للحقيقة بصلة، كما يتضح من تعريف الاجتهاد وموضوعه ووظيفته. فالمجتهدون لا يضعون أنفسهم موضع الشارع في أي حكم يصدر عنه، سواء كان حكماً مقاصدياً أو حكماً تبليغياً تكليفيّاً. بل على العكس من ذلك، هم يبذلون وسعهم امتثالاً لأمر الشارع، من أجل إدراك الأحكام التي وضعها الشارع ولم تُفهم من النصوص مباشرة. ويمكن فهم ذلك من النصوص التي تقرر أن سلطة تشريع الأحكام (الحاكمية) إنما

⁷⁰ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 14، 503.

⁷¹ انظر: المائدة 3/5.

⁷² لتعريف الاجتهاد ووظيفته، انظر: الغزالي، المستصفى، 342.

⁷³ انظر: زكريا الأنصاري، أبو يحيى زين الدين زكريا بن محمد، غاية الوصول إلى شرح لب الأصول (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، 1941)، 90، 497.

هي لله وحده.⁷⁴ ثم إن طبيعة النصوص الشرعية توجب الاجتهاد. وكذلك فإن الحوادث المستجدة عبر الزمن ولا يفهم حكمها من النصوص مباشرة؛ تجعل الاجتهاد ضرورةً من أجل ربط هذه الحوادث بالأحكام والحلول الشرعية. ولهذا السبب، وضع الأصوليون شروطاً دقيقة يجب أن تتوافر في المجتهد.

والتقرير الخاطئ الثالث: هو أن "الدليل الأبرز على وضع الفقيه المقاصدي نفسه موضع الشارع هو إصداره حكماً فوق حكم الشارع، أي تحديده لمراد الشارع". وهو تعبير لا يعكس الحقيقة أيضاً. فكما أن استنباط الأحكام التبليغية التكليفية لا يعني إصدار حكم بدلاً من الشارع، فإن استخراج الأحكام المقاصدية لا يعني ذلك أيضاً. والفقيه المقاصدي أو المجتهد حين يستنبط الحكم لا يضع نفسه موضع الخالق، بل هو يسعى عبر المناهج الأصولية وفي حدود طاقته البشرية إلى إدراك الأحكام التي وضعها الشارع، وفهم المراد الإلهي الكامن في هذه الأحكام. وعند أخذ كل هذه الحقائق بعين الاعتبار، يتضح أن مزاعم طه عبد الرحمن التي تذهب إلى أن: "استخدام الصلاحية في موضوع ما يعني إرادته، والإرادة بطبيعتها تتضمن رغبةً في تملك الأشياء التي تتوجه إليها، لذا، من أجل أن ينفي الفقيه المقاصدي عن نفسه شبهة تملك الصلاحية العائدة للخالق سبحانه، وجب عليه الحصول على إذن من الخالق لإصدار حكمٍ فوق حكم الشارع"⁷⁵ هذه كلها ادعاءات لا صلة لها بطبيعة الأحكام التي يصدرها المجتهدون.

ويتضمن استدلال طه عبد الرحمن زعماً مفاده أن: "الأحكام التبليغية التكليفية المستمدة من النصوص، والأحكام المقاصدية التي تحدد مراد الشارع؛ مختلفان تماماً. فالأولى تقتضي الشرعية، وتقتضي الثانية المشروعية".⁷⁶ وهذا الزعم، فضلاً عن كونه ينظر إلى مصطلحي "الشرعي" و"المشروع" المترادفين باعتبارهما متباينين، فإنه يؤسس لتفريق يفتقر إلى أساس. وبيان ذلك: أن إصدار حكمٍ بناءً على "حكم الشارع" (باعتباره حكماً على الحكم) يهدف إلى بيان مراد الشارع، تماماً كاستنباط الأحكام من النصوص التبليغية التكليفية الذي يهدف أيضاً إلى بيان مراد الشارع. ذلك أن كلا النوعين من الأحكام يتم تحديده عن طريق الاجتهاد لبيان مراد الشارع، وهو ما يمكن فهمه من كون كلا الحكمين يتضمنان "الإرادة الإلهية". بناءً عليه، ليس من الصواب الفصل بين الأحكام المقاصدية والأحكام التبليغية، والادعاء بأن لكل منهما مقتضى

⁷⁴ يوسف 40/12؛ الأنعام 57/6.

⁷⁵ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 503.

⁷⁶ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 14.

مختلفاً. أضف إلى ذلك، أنه يستحيل تحديد "الأحكام المقاصدية" التي تتحقق بناءً على الأحكام التبليغية وتبعاً لها دون تحديد "الأحكام التبليغية" أولاً. وبصيغة أكثر عموماً ووضوحاً: إن كافة الجهود الفكرية التي يبذلها المجتهدون في سياق فهم النصوص وتفسيرها إنما تتوجه نحو "تحديد مراد الشارع". ويمكن إدراك ذلك من خلال تعريفات الأصوليين لمفهوم الفتوى بأنها: "الإخبار بحكم الشارع"، أو "ترجمة خطاب الشارع"،⁷⁷ أو "بيان الحكم الشرعي في المسألة المسؤول عنها".⁷⁸ وهذا يثبت أن تفريق طه عبد الرحمن بين الأحكام المقاصدية والأحكام التبليغية وادعائه الاختلاف بين مقتضياتهما؛ ادعاء لا يقوم على أساس. وعليه، فإن الحجج التي ساقها طه عبد الرحمن في التأسيس الذي قدمه بإيجاز: "إن معرفة الشيء قد تجعل الحكم المتعلق به شرعياً لكنها لا تجعله مشروعاً. وإذا كان اعتبار حكم ما هو حكم الشارع يحتاج إلى إثبات، فإن اعتبار حكم ما هو مراد الشارع أحوج إلى الإثبات، وإن مقتضى الحكم على الحكم ليس هو مقتضى الحكم نفسه"؛⁷⁹ كلها حجج لا تكفي لإثبات ادعائه. ثم إن هذا الادعاء يُقدّم "الأحكام المقاصدية" على "الأحكام التبليغية (التكليفية)"، وهو تقديم لـ "الفرع" على "الأصل"، وبطلان ذلك معلوم.

وكذلك، يشتمل التأسيس المذكور على زعم مفاده أن: "كون الحكم شرعياً لا يعني بالضرورة أنه مشروع".⁸⁰ وهذا الزعم، فضلاً عن كونه يخالف ما ذهب إليه الأصوليون والفقهاء من اعتبار مفهوم "الشرعي" و"المشروع" مترادفين، فإنه يؤدي إلى الدور المستحيل عقلاً. ولزوم "الدور" في هذا التأسيس كما يفهم من علاقة "التلازم" القائمة بين المفهومين؛ يفهم أيضاً من تفسير الأصوليين والفقهاء لمصطلح "الشرعي" بلفظ "المشروع".⁸¹ وبناءً على ذلك، فإن كل ما هو شرعي فهو مشروع، وكل ما هو مشروع فهو شرعي. وبعبارة أخرى: إذا لم يكن الشيء شرعياً فهو ليس بمشروع، وإذا لم يكن مشروعاً فهو ليس بشرعي. ومن هنا يتبين خطأ الأطروحة التي قدمها طه عبد الرحمن، والتي نصت على أن: "مفهوم المشروع يأتي بمعنى المقبول، وهو ضد مفهوم المردود والمرفوض. والطريق للوصول إلى المقبول/المشروع

⁷⁷ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، *الفروق* (بيروت: عالم الكتب، د. ت.)، 51/2.

⁷⁸ البهوتي، منصور بن يونس، *شرح منتهى الإرادات* (بيروت: عالم الكتب، 1993م)، 483/3.

⁷⁹ طه عبد الرحمن، *التأسيس الائتماني لعلم المقاصد*، 14.

⁸⁰ طه عبد الرحمن، *التأسيس الائتماني لعلم المقاصد*، 14-15، 23.

⁸¹ انظر: عبد العزيز البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي*، تحقيق: عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 34/2.

ليس هو الأمر والنواهي التي هي طريق الوصول إلى الشرعية".⁸² فهذه الحجج، علاوة على مخالفتها لطبقات اللغة اللغوية والشرعية والعرفية، فهي باطلّة؛ لأن معنى الشرعي والمشروع واحد، وطريق الوصول إليهما واحد أيضًا. وهذا الطريق ليس سوى النصوص التبليغية والسنة النبوية التي تشكل بيانًا لهذه النصوص. ولو أخذنا بالمعنى الذي أطلقه طه عبد الرحمن على مفهوم "الحرام"، لزم ألا يترتب على الحرام أي أثر فقهي (حكم). لكن كتب الفقه زاخرة بأمثلة كثيرة تثبت عدم صحة ذلك، ومنها: نفاذ "الطلاق البدعي" وترتب أحكامه عليه.⁸³ فالطلاق البدعي حرام، لكنه طلاق صحيح ناجز عند المذاهب الأربعة وترتب عليه أحكام عديدة. ويمكن رؤية أمثلة مشابهة لذلك في مؤلفات الفقه والأصول.⁸⁴ كما يفهم ترادف مفهومي الشرعي والمشروع من كونهما مشتقين من أصل لغوي واحد.

ثمة حجة أخرى تثبت استخدام مصطلحي "الشرعي" و"المشروع" بالمعنى نفسه، وهي تقسيم الأصوليين للأدلة إلى قسمين رئيسيين: "أدلة الثبوت" و"أدلة الوقوع".⁸⁵ فبينما تشير أدلة الثبوت إلى الأدلة الشرعية التي تشكل مصدر الأحكام التكليفية؛ تعبر أدلة الوقوع عن الأحكام الوضعية المتمثلة في الأسباب والشروط والموانع (وما شاكل)، والتي تشكل أرضية تطبيق الأحكام التكليفية. وكما أنه لا يصح العمل بالأحكام التكليفية قبل تحقق شروطها وأسبابها وانتفاء موانعها، فكذلك لا يُعد هذا العمل "مشروعًا" ولا "شرعيًا". وهذا يدل على أن الشارع قد اعتبر الواقع والسياق الذي يعيشه المكلفون المخاطبون بالأحكام؛ وهو ما يعبر عنه بناء الأصوليين لأحكام التكليف على أحكام الوضع. وهذا الأمر الذي يُعبر عنه بمفهوم "تحقيق المناط" (أي تشخيص الواقعة من حيث العلة التي يدور عليها الحكم)، يبرهن على أن "الشرعي" و"المشروع" في الأصول والفقه هما شيء واحد. وهذا يفند صحة العبارات التي أوردها بعض الباحثين مثل: "القانوني هو الشرعي، والعادل هو المشروع". و"الشرعي هو ما نص عليه القانون، والمشروع هو العادل". و"الشرعية تقوم على النصوص الجزئية، والمشروعية هي المبدأ الكلي الذي نصل إليه بالاستقراء الكلي". و"الفقه يحدد الشرعي، والأصول

⁸² طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 19.

⁸³ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الحديث، 2004م)، 3/ 87.

⁸⁴ انظر: ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر (القاهرة: الدار العالمية، 2017م)، 1/ 146-148.

⁸⁵ انظر: القرافي، الفروق، 128/1.

تحدد المشروع". ويظهر عدم صحة الأمثلة التي ساقها الباحث نفسه أيضاً حين جعل ثبوت "الرق، وعقوبة السرقة، والزكاة للمؤلفة قلوبهم، والزواج من الكتابيات"⁸⁶ مثلاً على "الشرعية"، بينما جعل إلغائها مثلاً على "المشروعية". فحين يدرك الارتباط الوثيق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، يتضح أن هذه الأمثلة والعبارات المذكورة لا علاقة لها بالموضوع. وبالنظر إلى كل ما سبق، يتضح بطلان زعم طه عبد الرحمن أن "طريق الوصول إلى المقبول (المشروع) ليس هو الأوامر والنواهي التي هي طريق الوصول إلى الشرعية". كما يتبين أن التفريق بين هذين المفهومين هو تفريق "مستحدث". ويمكن الاستدلال على خطأ هذه الادعاءات المنقولة عن طه عبد الرحمن ومن استلهم منه، بأن الأوامر والنواهي الشرعية تأتي في مقدمة طرق تحديد المقاصد الشرعية،⁸⁷ وكذلك القاعدة الأصولية التي تنص على أن: "النهي يدل على وجود المشروعية".⁸⁸

وكذلك، يرد في مقام تأسيس المقاصد دعوى مفادها أن: "النصوص التبليغية تفيد الشرعية، والمواثيق الخطابية تفيد المشروعية".⁸⁹ وهذه الدعوى أيضاً، إلى جانب افتقارها إلى أدلة تقوم عليها، تفضي إلى أربعة محاذير أساسية: الأول: تعطيل دلالة الآيات المكونة للنصوص التبليغية على الأحكام المقاصدية، وذلك بجعل هذه الدلالة مشروطة بوجود مواثيق خطابية لا يُستفاد ثبوتها من النصوص ذاتها. وهذه الدعوى تقضي بأن إضفاء المشروعية على الأحكام المقاصدية المستنبطة من النصوص التبليغية توجب على الفقيه المقاصدي أن يستحضر تلك المواثيق الخطابية ويلتزم بها، وهذا من شأنه أن يؤدي عملياً إلى تعطيل دلالة النصوص التبليغية على الأحكام. المحذور

⁸⁶ انظر: غورمز، محمد، (20 فبراير 2025)، فيديو إنستغرام،

<https://www.vavtv.com.tr/programlar/genclerle-bas-basa/prof-dr-mehmet-gormez-genclerle-bas-basa>؛

غورمز، محمد، "الأصول والمنهجية في الفكر الإسلامي - İslâm Düşüncesinde Usûl ve Metodoloji"، معهد الفكر الإسلامي، تاريخ الزيارة: 20 يونيو 2025م. <https://ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesinde Metodoloji/detail/islmdusuncesindeuslvetodoloji-1>

⁸⁷ انظر الشاطبي، الموافقات، 3/134-163.

⁸⁸ الخادمي، أبو سعيد، مجامع الحقائق والقواعد، تحقيق: خالد عزيزي (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2016م)، 424. "النهي يقرر المشروعية عندنا". (والمعنى هو أن النهي يقتضي وجود أصل مشروع وقع عليه النهي لوصفه أو لغيره).

⁸⁹ طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 20.

الثاني: إن رهن دلالة النصوص (الآيات التبليغية) المتضمنة للمقاصد الشرعية على "المشروعية"؛ بوجود المواثيق الخطائية الغريبة عن النص، يعدُّ تأويلاً باطلاً يفتقر إلى دليل. المحذور الثالث: تؤدي هذه الدعوى إلى تعطيل النصوص التبليغية والسنة النبوية، وكل التراكم المعرفي والتقليد العلمي العظيم الذي تشكل حولهما. ذلك أن الزعم بأن المواثيق الخطائية هي "مصدر مشروعية" الأحكام المقاصدية المستنبطة من النصوص التبليغية، يجعل السنة المبينة لهذه النصوص، وتطبيقات الصحابة، والعلوم الدينية واللسانية التي دُونت حولها، بلا فاعلية أو جدوى. المحذور الرابع: هذه الدعوى تقضي إلى تعطيل علم أصول الفقه الذي يُعنى ببيان مناهج فهم النصوص واستنباط دلالاتها. ذلك أن تعليق دلالة النصوص التبليغية على الأحكام المقاصدية على شرطٍ خارجي لا يفهم من النصوص نفسها؛ يؤدي إلى إبطال دور علم الأصول الذي يتناول طرائق دلالة النصوص. ويؤكد ذلك ما نجده من إكثار طه عبد الرحمن من نقد الأصوليين في مؤلفه الضخم الذي خصّصه لتأسيس المقاصد.

ثم الأدلة المتعددة تؤكد أن جميع الآيات الواردة في القرآن الكريم تفيد "الشرعية" و"المشروعية" في آنٍ واحدٍ وعلى صعيدٍ واحد. وأول هذه الأدلة: هو خلوُّ الآيات عامةً، وآيات الأحكام وأحاديثها والتطبيقات النبوية خاصةً، من أي دليل أو قرينة تشترط "المواثيق الخطائية" لصحة الأحكام المقاصدية المستنبطة منها. وبعبارة أخرى: لا يوجد أي برهان يشير إلى عدم مشروعية الأحكام المقاصدية المستنبطة من النصوص التبليغية والسنة النبوية وعمل الصحابة باستخدام المناهج الأصولية. ويُستشهد على ذلك بآيات وأحاديث الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات والعقوبات الخالية من أي دليل أو قرينة تربط مشروعية استنباط الأحكام المقاصدية منها بتلك المواثيق الخطائية الثلاثة. مقابل ذلك، توجد أدلة كافية تدل على أن مشروعية استنباط الأحكام من آيات وأحاديث الأحكام والتطبيقات النبوية، والعمل بمقتضاها، إنما تقوم على أصل الإيمان وشرط الاجتهاد. ويأتي في مقدمة هذه الأدلة ذلك التأكيد المتكرر على الإيمان في النصوص الشرعية لا سيما في آيات الأحكام، والنصوص التبليغية التي تحثُّ على سؤال أهل العلم فيما أشكل فهمه.⁹⁰

وثاني هذه الأدلة: عدم وجود أي دليل يقضي بعدم صحة العمل بالأحكام المقاصدية التي يستنبطها المجتهدون من النصوص التبليغية. ويمكن صياغة

⁹⁰ البقرة، 277/2، 278.

هذه الحجة على النحو الآتي: ثمة حشد من آيات الأحكام وأحاديثها، والأفعال النبوية، وتطبيقات الصحابة، التي توجب العمل بالأحكام المستنبطة من قبل المجتهدين من النصوص التبليغية. وبأتي في طليعة هذه الأدلة آيات وأحاديث الأحكام التي وردت فيها مفاهيم "الحكم" و"الطاعة" بصيغ العموم والإطلاق، وكذلك ما جرى عليه عمل الصحابة في هذا الشأن. فكل ذلك يدل دلالة واضحة على أن الأحكام المستنبطة من النصوص التبليغية هي أحكام "شرعية ومشروعة" دون توقف على أي شرط آخر سوى الإيمان والاجتهاد. وهذا يحد ذاته تعبير آخر عن عدم استناد مشروعية استنباط الأحكام المقاصدية من النصوص التبليغية إلى "المواثيق الخطائية".

وثالث هذه الأدلة: ما تتضمنه "المواثيق الخطائية" من قضايا الربوبية، والأمانة، والإرسال، والتزكية، لا تختص بـ"الأحكام المقاصدية" وحدها، بل تمتد لتشمل كافة الأحكام الدينية، بل وعالم الوجود بأسره. وبعبارة أوجز: إنَّ المسائل الواردة في المواثيق الخطائية تتعلق بإقامة الدين بجميع أبعاده. ويمكن الاستدلال على ذلك بأنَّ القضايا المذكورة الواردة في آيات المواثيق قد جرى بيانها وتفصيلها في عدد كبير من النصوص التبليغية في القرآن. وأنَّ دلالات آيات المواثيق وأساليبها البيانية نفسها تشهد بهذا المعنى. فمن ذلك أنَّ الآية التي تدعو أهل الكتاب إلى الإسلام⁹¹ لم تُجَلِّ الدعوة في خطابها إلى المواثيق الخطائية، بل ركزت على القضايا التي تُخَلِّ بأصل الإيمان. وكذلك الآية التي تقرّر أنَّ الدين المقبول عند الله هو الإسلام وحده⁹² بما يشتمل عليه من الأبعاد الاعتقادية والعملية والأخلاقية، تدل على هذا المعنى نفسه.

ورابع هذه الأدلة: إنَّ الجزء لا يكون مصدرًا لمشروعية الكل. ويلزم من ذلك امتناع أن يكون بعض الآيات مصدرًا لمشروعية آيات أخرى. بناءً على هذا التأسيس، يظهر بطلان ما يتردد على ألسنة بعض الباحثين المتأثرين بطه عبد الرحمن من قولهم: "إنَّ علة وجود الدين هي الأخلاق"⁹³. إذ تنطوي هذه العبارة على دعوى جعل الأخلاق، وهي جزء من الدين، علةً لوجود الدين

⁹¹ آل عمران، 64/3.

⁹² آل عمران، 19/3.

⁹³ غورمز، محمد، "وجهًا لوجه مع الشباب - Gençlere Başbaşa". قناة (Vav TV)، تاريخ الوصول: 20 يونيو 2025.

<https://www.vavtv.com.tr/programlar/genclerle-bas-basa/prof-dr-mehmet-gormez-genclerle-bas-basa>

في كليته. والحقُّ أنَّ علة الدين ليست هي الأخلاق، بل هي الإرادة الإلهية كما سيأتي بيانه، وتحديدًا الخطاب الإلهي الذي تجلت فيه هذه الإرادة.⁹⁴ والإرادة الإلهية لها تجليات شتى تجاه الإنسان، يأتي في طليعتها "الهداية"، وسائر آيات القرآن الكريم تقصد هداية الخلق، وهو ما يُستنبط من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾.⁹⁵ علاوةً على ذلك، لو كانت "المواثيق الخطابية" هي مصدر المشروعية في استنباط الأحكام من النصوص التبليغية، لوجب على الفقيه أو المجتهد "المقاصدي" استحضار هذه المواثيق عند استنباط الحكم، وهذا ما لا واقع له أبدًا. وقولهم إنَّ تذكر هذه المواثيق يتم عبر النصوص التبليغية، لا يكفي دليلًا على كونها مصدرًا للمشروعية. فالنصوص التبليغية حسب دعوى طه عبد الرحمن تفيد "الشرعية"، ولا تفيد "المشروعية". وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ المجتهدين كافة، وفي مقدمتهم المقاصديون، يستصحبون عند استنباط الأحكام أن كلَّ آيةٍ محلَّ اجتihadٍ هي خطاب إلهي، وبمقتضى ذلك يعتدُّون بجميع العناصر الواردة فيها والمؤثرة في المعنى أو الحكم. وبناءً على ما تقدّم، ينتهي النظر إلى أنَّ مصدر مشروعية استنباط الأحكام المقاصدية من النصوص التبليغية ليس المواثيق الخطابية، بل الإيمان والاجتهاد.

تقوم دعوى الاستدلال في هذا الصدد على أنَّ: "الباري عز وجلَّ ائتمن الإنسان وعقد معه مواثيق خطابية، خول بموجبها الفقيه المقاصدي سلطة استنباط الأحكام الكاشفة عن المراد الإلهي من النصوص التبليغية".⁹⁶ غير أنَّ زعم طه عبد الرحمن أنَّ الإنسان قد اعتُبر "أمينًا" من قِبَل الله تعالى بناءً على المعنى الذي حمَّله على مفهوم "عرض الأمانة" في سورة الأحزاب،⁹⁷ هو زعمٌ ينطوي على استدلالات فاسدة. وبيان ذلك؛ أنَّ مفهوم "عرض الأمانة" الوارد في الآية المذكورة لا يفيد بأنَّ الخالق سبحانه قد عقد مع الإنسان "عقد أمانة" بالمعنى العرفي المعهود، بحيث يمنحه بموجبه صلاحية التشريع وتقرير الأحكام المحددة لمراده. بل على النقيض من ذلك، فإنَّ الآية المتضمنة لهذا المفهوم تشير إلى أنَّ الخالق سبحانه، بمقتضى إرادته الإلهية، رأى في الإنسان أهليَّةً لحمل الأمانة التي تشير إلى منظومة الأحكام الدينية ككل، فالزعم بحملها. ويُستدل على ذلك بالصفات التي وُصف بها الإنسان

⁹⁴ انظر: بدیع الزمان، سعيد النورسي، تعليقات على برهان الکَلْبُوبِي (إسطنبول: سوزلر للنشر، 1993م)، 74.

⁹⁵ الأنبياء، 107/21.

⁹⁶ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 21.

⁹⁷ الأحزاب، 72/33.

في الآية وخواتيمها؛ إذ أكد بعض المفسرين أن عرض الأمانة على السماوات والأرض والجبال كان عرض تخيير، "والعرض على الإنسان إلزام".⁹⁸ كما ذهب بعض العلماء إلى أن هذه الآية تسوق بياناً بطريق "التمثيل".⁹⁹ وعليه، فإن "المواثيق الخطابية" الواردة في آيتي الميثاق الآخرين ليست عقوداً بالمعنى الاصطلاحي التواضعي، بل هي بمعنى: "أن الله تعالى كلف الإنسان بسائر الأحكام الدينية وفي طليعتها التوحيد، وفطره على هيئة تمكنه من القيام بمقتضى هذه الأحكام، وأخذ عليه العهود الغليظة في ذلك، وأمره بالتمسك بهذه العهود على وجه العزيمة". ويشهد لهذا المنزع أسلوب ونظم آيات الميثاق، وكذا قوله تعالى في مواضع عدة: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾.¹⁰⁰ ويفهم هذا المعنى أيضاً من خلال التباين في مراتب الوجود والحاكمية والمالكية بين الخالق والمخلوق، ومن اختصاص الخالق الأعلى بسلطة الأمر والنهي. وحتى لو سلم جديلاً بأن هذه المواثيق هي عقود بالمعنى المعهود، فإنها عقود مبرمة مع بني الإنسان قاطبة، لا مع الفقيه المقاصدي بعينه، ومن ثم فإن هذه المواثيق تتعلق بإقامة الدين بكليته، لا بعلم المقاصد أو سلطة الفقيه في استنباط الأحكام من النصوص. وبالنظر الملي في الآيات التي تتناول هذه المواثيق، يتبين بجلاء أنها بمعزل عن مسألة المقاصد أو تفويض الفقيه سلطة تقرير الأحكام المحددة للمراد الإلهي.

وقد غاب عن طه عبد الرحمن الذي زعم هذا الرأي؛ أن الآيات الدالة على "المواثيق الخطابية" هي في حقيقتها نصوص تبليغية، وقد وردت إلينا ضمن سياق النصوص التبليغية ذاتها. ولا ريب أن اندراج آيات المواثيق ضمن جملة النصوص التبليغية يقتضي دخول سائر الآيات تحت مظلة "الخطاب الإلهي"، ودلالاتها على الأحكام التكليفية والمقاصدية، أو بعبارة أخرى، على الشرعية والمشروعية في آن واحد وعلى مرتبة سواء. وهذا بدوره يبرهن على أن مصدر مشروعية استنباط الأحكام المقاصدية من النصوص والآيات ليس هو "المواثيق الخطابية". ومن أجل ذلك، نجد أن علماء الأصول في معرض بيانهم لمناهج فهم النص وتأويله لم يعبروا عن العلاقات القائمة بين الآيات بمصطلحات "الشرعية" و"المشروعية"، بل صاغوها من خلال ثنائيات أصولية منضبطة مثل: (العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل

⁹⁸ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، 255/14.

⁹⁹ انظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار المعرفة، د. ت.)، 249/3؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 255/14.

¹⁰⁰ البقرة 63/2.

والمفصل، والناسخ والمنسوخ) ونحو ذلك. والمشهور عند علماء الإسلام قولهم: إنَّ "القرآن يفسر بعضه بعضاً"،¹⁰¹ وهو تعبيرٌ جامعٌ بلفظ "التفسير" عن تلك العلاقات التي فصلها الأصوليون في مباحث الألفاظ. بل إنَّ بعض الأصوليين لخصوا شدة الترابط بين الآيات بقولهم: "إنَّ القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة"،¹⁰² في عبارةٍ وجيزةٍ تبين مدى التلازم والتشابك المتين في علاقة التفسير بين آيات القرآن.

ويمكن عرض ثلاثة أدلة رئيسة تُبين بطلان الزعم المذكور. الأول: إن النصوص (الآيات التبليغية)، بما فيها الآيات التي تتضمن المواثيق الخطائية، قد بلغها النبي ﷺ وبينها. وقيام النبي ﷺ بتبليغ وبيان هذه النصوص التبليغية يُظهر أن مصدر مشروعيتها استنباط الأحكام من هذه النصوص لا يتحقق عبر المواثيق الخطائية، بل من خلال التبليغ والبيان النبوي، وهو ما يجب أن يكون عليه الأمر. وبالنظر إلى النصوص التبليغية، يتضح أن النبي ﷺ يقع في مركز جميع الأحكام المتعلقة بالدين، وأنه يشكل "الأسوة الحسنة" في كل شأن، وأنه يجب اتباع جميع الأحكام التي بلغها وبينها اتباعاً مباشراً. وبناءً عليه، فمن أجل حيازة السلطة أو المشروعية لاستنباط الأحكام من النصوص التبليغية، يكفي الإلمام بمستوى كافٍ بـ "علم الأصول" الذي يتخذ من فهم وتفسير النصوص التي بلغها وبينها النبي ﷺ، موضوعاً له. وفي الواقع، فإنَّ الأحكام التي يحاول طه عبد الرحمن استخلاصها انطلاقاً من "التأسيس الائتماني"؛¹⁰³ يمكن فهمها من منطوق ومفهوم الآية ذات الصلة بفضل المناهج الأصولية، (أي من خبر الميثاق في النص التبليغي). لذلك، لا بد من استمداد الأحكام التي تتضمنها "آية الميثاق" من النصوص التبليغية مباشرة (التبليغ الائتماري) باستخدام المناهج الأصولية، وليس من الميثاق الائتماني. وهذا يبين لنا أن الزعم القائل بأن الخطاب الائتماني هو الذي يمنح المشروعية للنصوص التبليغية هو زعم يفتقر إلى أساس. وعند أخذ هذه النقاط بعين الاعتبار، يتضح أن عبارات طه عبد الرحمن التي يقول فيها: "إن مغايرة مشروعية الحكم لشرعيته توجب الفصل بين تأسيسين: أحدهما التأسيس الائتماري الذي يولد الشرعية، والآخر التأسيس الائتماني الذي يولد المشروعية؛ والتأسيس الائتماني أبعد مدى من التأسيس الائتماري، كونه

¹⁰¹ ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 396/7.

¹⁰² الشيرازي، أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 44.

¹⁰³ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 496-497.

يؤصل لهذا التأسيس الائتماري نفسه¹⁰⁴ هي عبارات لا تعكس الحقيقة، وليست سوى تقديرات ذاتية.

ودليل البطلان الثاني: الدلالة الظاهرة لقوله تعالى: ﴿...أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾¹⁰⁵ الذي يندرج في النصوص التبليغية، وما تفيده من العموم. فالعقود في الآية لفظ عام، يشمل العهود والمواثيق المبرمة مع البشر، والوعود المقطوعة لهم، كما تشمل المواثيق والعهود التي أخذها الخالق عز وجل من بني آدم. وهذا يقتضي وجوب رعاية الإنسان لجميع عقودهِ والتزاماته والوفاء بها. وهذا يبين أن النصوص التبليغية لا تقع في نفس مرتبة "المواثيق الخطائية" الواردة ضمنها فحسب، بل يبين أيضاً أن استنباط الفقيه للأحكام المقاصدية من النصوص التبليغية ليس مشروطاً بوجود تلك المواثيق الخطائية. فالمصدر الذي أعلمنا بوجود المواثيق الخطائية هو التبليغ النبوي، وهذا يبين بجلاء أن التبليغ والبيان النبوي هو المصدر الوحيد الذي يمنح المشروعية لاستنباط الأحكام من النصوص التبليغية، بما في ذلك آيات العهود والمواثيق.

دليل البطلان الثالث وهو الأهم: هو عدم إمكانية اتصاف الآيات بالشرعية و/أو المشروعية ما لم يثبت صدق نبوة النبي ﷺ بالبرهان العقلي القطعي (طريق المعجزة)، وما لم يثبت أن الآيات التي بلغنا إياها هي كلام الله حقاً. ذلك أنه لا سبيل لإقامة صلة بالآيات أو بالوحي دون إقامة الصلة بالنبي أولاً. وبعبارة أخرى: إن التواصل مع الوجود المطلق (الحق سبحانه وتعالى) ومع الحقائق المطلقة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال النبوة. إن إرسال رسول لكل أمة¹⁰⁶ هو تعبير عن هذا المعنى، ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن ثبوته. ومن ثم، فإنه يجب تأسيس مشروعية استنباط الأحكام من النصوص والآيات التبليغية استناداً إلى علم الكلام الذي يثبت المبادئ الوجودية (الأنطولوجية) الأساسية المتمثلة في "وجود الخالق عز وجل"، و"إثبات النبوة"، و"صدق الوحي/الخبر"، و"كون الإنسان مخاطباً بهذا الخبر". إن التأسيس الذي يقدمه علم الكلام يضمن تحقيق تلك المشروعية دون الوقوع في الدور، وذلك بخلاف "المواثيق الخطائية". وبناءً عليه، ترك علماء الإسلام إثبات موضوعات العلوم الشرعية الجزئية ومبادئها الوجودية لـ"علم

¹⁰⁴ طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23-24.

¹⁰⁵ المائدة، 1/5.

¹⁰⁶ هود، 7/11.

الكلام؛ لكونه علمًا كليًا لا يحتاج في تأسيسه إلى علم آخر.¹⁰⁷ ويظهر ذلك بوضوح في أن القرآن الكريم يعتبر الإيمان أصلًا وشرطًا لجميع الأعمال،¹⁰⁸ وفي إشارة جلّ آيات القرآن الكريم إلى الإيمان. كما يمكن استنباط ذلك من كون "إرسال الرسل" و"إنزال الكتب" هو الحجة البالغة التي تقطع عذر الناس أمام الله يوم القيامة، وكذلك من حديث جبريل المشهور؛ إذ يبيّن صراحةً أن الأحكام العملية (الإسلام) والأخلاقية (الإحسان) تأتي تاليةً للأحكام الاعتقادية (الإيمان)، فلا يمكن الحديث عن أحكام فقهية أو أخلاقية دون وجود الأحكام الاعتقادية. كما يمكن فهم ذلك من الآيات التي تتضمن توبيخًا وتقريرًا للذين حقت عليهم كلمة العذاب في الآخرة بسؤالهم: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ...﴾، و﴿...أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾.¹⁰⁹ إن ضرورة بناء المشروعية على علم الكلام تتضح أيضًا من تصدير الآيات المشتملة على الأمر والنهي بالإيمان، ومن شمول الإيمان لجميع الموضوعات الواردة في آيات المواثيق. كما يظهر هذا الأمر من ربط نصوص التبليغ لحياة الإنسان في الدارين بالإيمان وما يتفرع عنه من أعمال، ومن تعليق الثواب والعقاب، والجزاء والمآل، على قضية الإيمان.

بناءً على هذه الأدلة الثلاث، يتجلى أن المصدر الوحيد والفريد لمشروعية استنباط الأحكام من النصوص والآيات التبليغية بما فيها آيات العهود والمواثيق الخطابية؛ هو تبليغ النبي ﷺ الذي ثبتت نبوته بالأدلة العقلية القطعية، وبيانه. فلا يمكن الحديث عن "دين صحيح" دون اعتبار تبليغ النبي ﷺ وبيانه. ومن ثم، فإن مشروعية الأحكام الشرعية لا تتحقق عبر "المواثيق الخطابية"، بل تقوم على التبليغ والبيان النبوي. فعلى سبيل المثال؛ لا تستند مشروعية النكاح إلى "المواثيق الخطابية"، بل تعتمد على تبليغ النبي ﷺ وبيانه، وهذا هو بعينه مراد الفقهاء في قولهم الشائع: "عقد النكاح ثابت بالكتاب والسنة والإجماع". وهذا الأمر ينسحب على سائر الأحكام القانونية والأخلاقية. وعليه، وبالنظر إلى هذه المعطيات؛ يتضح جليًا تهافت المزاعم التي ساقها طه عبد الرحمن وبعدها عن السداد حين ذهب إلى أن "العلم بالشيء لا يعني امتلاك صلاحية الحكم عليه، فالعلم بالشيء وإن جعل الحكم عليه شرعيًا فإنه لا يجعله مشروعًا، فالمشروعية لا تُستمد من داخل الشريعة بوصفها تبليغيًا من الرسل إلى أقوام كثيرين،

¹⁰⁷ انظر: الغزالي، المستصفى، 6-7.

¹⁰⁸ النحل، 97/16.

¹⁰⁹ الزمر، 71/39؛ الملك، 67/8.

بل يُستمدُّ المشروعية من المواثيق الخطابية الأولى التي قامت عليها الشريعة".¹¹⁰ وبناءً على ذلك؛ فإن مشروعية استنباط الأحكام من النصوص التبليغية تكتمل بمجرد العلم بأن هذه النصوص قد بُلّغت عن طريق النبي ﷺ والإيمان بها، ومعرفة طرق ومناهج استنباط الأحكام منها، أي حيازة شروط الاجتهاد. وحقيقة الأمر أنه لم يشعر أي عالم مسلم عبر التاريخ بضرورة تأسيس صلاحية الفقيه المقاصدي في استنباط الأحكام من النصوص على المواثيق الخطابية. فلو كان ثمة ضرورة لمثل هذا التأسيس، لكان من الواجب العودة إلى تلك العهود والمواثيق لإضفاء المشروعية على كل أشكال التعامل مع القرآن الكريم؛ سواء كان ذلك في تفسير المفسّر للقرآن، أو استنباط الفقيه للأحكام من النصوص، أو بحث الأصولي في قواعد ومنهجيات استخراج الأحكام، أو استدلال المتكلم بالآيات، أو تأويل الصوفي للنصوص، وبالجملّة، في كل علاقة تُقام مع القرآن الكريم. غير أنه لا يوجد في تاريخ الإسلام أي عالم نادى بضرورة مثل هذا التأسيس.

يتضمن هذا التأسيس أيضاً، دعوى مفادها أنه: «لو لم يقبل الخالق سبحانه، عبر تلك المواثيق المذكورة، صلاحية الفقيه المقاصدي في استنباط الأحكام التي تحدد المراد الإلهي، لما تحقق للأحكام الشرعية وجود في عالم المعاملات؛ لأن قبول صلاحية الفقيه في إصدار الأحكام مشروط بكونه مؤتمناً في تطبيق تلك الأحكام الشرعية".¹¹¹ وهذه الدعوى، فضلاً عن كونها إخباراً عن أمر غيبي، فإنها مخالفة للنصوص الشرعية. فلو كان إبرام المواثيق الخطابية مع الإنسان يعني أنه "أمين" وموثوق، لكان مقتضى هذه الموثوقية ألا يخالف الإنسان ما قبله في تلك المواثيق أو ما قطعه من عهود. غير أن النصوص التبليغية تصف الإنسان بصفاتٍ سلبيةٍ شتى تبين مخالفته للمواثيق والعهود التي قطعها، كونه: "ظلوماً"، و"جهولاً"، و"كافراً"، و"منافقاً"، و"فاسقاً"، وناقضاً للميثاق، وغير ذلك. وهذا يدل على أن العلة الأساسية لـ"عرض الأمانة" على الإنسان ليست هي قبول الخالق للإنسان بوصفه مؤتمناً وموثوقاً، بل هي أهلية الإنسان - المخلوق للعبادة - لهذا التكليف، وإرادة ابتلائه واختبار امتثاله أو عدمه. وهذا ما تعبّر عنه جميع الآيات القرآنية التي تتحدث عن خلق الإنسان، وجعله "خليفة" في الأرض، وإخضاعه للابتلاء والامتحان.

¹¹⁰ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 344.

¹¹¹ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 502-503.

وكذلك، يتضمن هذا التأسيس دعوى مفادها أن: "المشروعية لا تُستمد من داخل الشريعة بوصفها تبليغاً من الرسل إلى أقوامٍ كثيرين، بل تُستمدُّ المشروعية من المواثيق الأولى التي قامت عليها الشريعة".¹¹² ويمكن إدراك بطلان هذه الدعوى بكونها تؤدي إلى الدور. ذلك أن اعتبار "المواثيق الخطابية" مصدرًا لمشروعية الشريعة هو أمرٌ يأتي رتبةً بعد "تبليغ الشريعة" التي تتضمن هذه المواثيق أصلاً. فأن يكون الشيء المتحقق (مؤخراً) مصدرًا لمشروعية الشيء المتحقق (أولاً)، يعني أن الشيء صار مصدرًا لمشروعية نفسه، وهذا ليس إلا صياغة أخرى للدور.

وفي سياق هذا التأسيس أيضاً دعوى مفادها أن "المواثيق التي يرميها الإنسان في المواثيق الخطابية تحوّل الأحكام المقاصدية إلى أحكام أخلاقية".¹¹³ وهذا الادعاء أيضاً يفتقر إلى أساس متين. فقولته تعالى: "أوفوا بالعقود" الواردة في النصوص التبليغية لا يحوّل الاتفاقات التي يرميها الإنسان أو الوعود التي يقطعها إلى أحكام أخلاقية بحتة، تماماً كما أن المواثيق التي عقدها الخالق مع الإنسان لا تحوّل الأحكام ذات الصلة إلى أحكام أخلاقية محضة، بل تضيف عليها بعداً أخلاقياً. ويمكن تقديم أدلة عديدة لإثبات ذلك، منها: حمل الأصوليين مفهوم "الأمانة"¹¹⁴ الذي أسبغ عليه طه عبد الرحمن معنىً أخلاقياً صرفاً على معنى "الأهلية" التي تعني "صلاحية الشخص لكونه مخاطباً بالأحكام الدينية والحقوقية".¹¹⁵ وكذلك، تفسير العديد من المفسرين لآية الشهادتين ١١٦ بأنها تعني "تزويد الإنسان بالعقل والإرادة".¹¹⁷ وكذلك، وصف النكاح، وهو حكم حقوقي في الأصل، بالميثاق الغليظ.¹¹⁸ وكذلك، تضمين الأحكام القضائية حكماً "للقسم" الذي يعبر عن معنى الميثاق. علاوة على ذلك، فإن "الميثاق" الوارد في القرآن لا يقتصر على المسائل المذكورة

¹¹² انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 344.

¹¹³ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 21-24؛ تجديد المنهج، 107، 121، 123.

¹¹⁴ الأحزاب 72/33.

¹¹⁵ الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 417.

¹¹⁶ الأعراف 172/7.

¹¹⁷ انظر: الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 85/5؛ البضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 41/3.

¹¹⁸ النساء 21/4.

في آيات المواثيق الثلاث، بل يُذكر في كافة مواضيع الاعتقاد والعبادات والمعاملات التي تهم الإنسان بشكل مباشر.¹¹⁹ فخالق الكون يأخذ الميثاق من الإنسان للتأكيد على أهمية القضايا التي تمسه، كما هو الحال في أمثلة الربوبية، والأمانة، والتزكية، والإرسال، والنكاح. وكذلك، أخذ الميثاق من جميع الأنبياء¹²⁰ هو تعبير عن هذا المعنى. وبناءً عليه، يتجاهل الزعم المذكور الأبعاد الاعتقادية والحقوقية للدين، كما يتجاهل المواثيق المأخوذة بشأن أحكام العبادات والمعاملات والعقوبات. ويمكن أن نقول بوضوح إن هذا الزعم نتيجة طبيعية لتعريف طه عبد الرحمن للإنسان بأنه "كائن ميثاقي"،¹²¹ بل يصرح علانية بأن "المواثيق التي تحيط بالأوامر والنواهي تخفف من القوة التسلطية لهذه الصيغ، وتخرجها من كونها ملزمة لتحولها إلى مواثيق معطاة للخالق عز وجل".¹²²

وكذلك، يُطرح في سياق التأسيس ادعاء مفاده أن "وظيفة النصوص التبليغية تقتصر على التذكير بالمواثيق الخطائية، ودعوة الإنسان إلى تطبيق ما تضمنه هذا الخطاب لبست لباس الأوامر والنواهي في طور التبليغ".¹²³ ويمكن تقديم العديد من الأدلة التي تثبت أن هذا الادعاء لا يعكس الحقيقة. فالنصوص التبليغية التي تبين الأحكام تؤكد مراراً على "الإيمان" الذي يتم تأسيسه في علم الكلام، وليس على المواثيق الخطائية. ثم إن الأحكام العملية الجزئية الواردة في الآيات تُعلل عادةً بأوصافٍ وعلل ظاهرة، وفي مواضع كثيرة بالحكم والمصالح. فهذه التعليقات تعني أن لكل حكمٍ علّة، ولكل علّةٍ مقصدًا، وأن استمداد المقاصد من النصوص التبليغية مباشرة أمرٌ ممكنٌ ومشروع. وفي واقع الأمر، فإن هذه التعليقات تظهر ضرورة استنباط المقاصد - التي تتحقق تبعاً للأحكام التبليغية التكليفية وبالاكتفاء عليها - من النصوص التبليغية نفسها باستخدام المناهج الأصولية. ووجود دليل "القياس" في علم أصول الفقه هو تعبير جليّ عن ذلك. مما يعني أن النصوص التبليغية

¹¹⁹ البقرة، 27/2، 63، 83-84؛ آل عمران، 81/3، 187؛ النساء، 21/4، 90، 92، 154-155؛ المائدة، 7/5، 12-13، 70؛ الأعراف، 169/7؛ الأنفال، 72/8؛ الرعد، 20/13، 25؛ الأحزاب، 7/33؛ الحديد، 8/57.

¹²⁰ آل عمران 81/3.

¹²¹ انظر: الجزيرة نت (Aljazeera.net). "الشر المطلق ومسؤولية الفيلسوف". الجزيرة، تاريخ الزيارة: 24 ديسمبر 2024. <https://www.aljazeera.net>.

¹²² طه عبد الرحمن، "الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية"، ص 17. إن عبارة طه عبد الرحمن هنا تؤدي من جهة إلى إفراغ الميثاق من محتواه أي من المعنى والأهمية التي يسندها إلى الميثاق، ومن جهة أخرى تعد اعترافاً بأن تأثير الميثاق أخف من تأثير الإيمان.

¹²³ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 20.

هي مصدرٌ مباشرٌ للأحكام. ومن هذا المنطلق، يتبين الاستغناء عن الحاجة للتأسيس القائم على المواثيق الخطابية.

ثم إن المقاصد هي عبارة عن "غايات الأحكام الشرعية"، و"المصالح المستفادة من الأحكام الشرعية"، و"العلل المؤظفة في عملية القياس"، و"الحكم والمصالح التي تظهر صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان". واتصاف المقاصد بهذه الخصائص يشير إلى وجوب فهمها باعتبارها تابعة ومستندة إلى الأحكام التي دلت عليها النصوص التبليغية. وهذا يعني أن النصوص التبليغية تتضمن أحكاماً تخاطب جميع الأزمنة، وأن استنباط هذه الأحكام لا يتوقف على شرط "المواثيق الخطابية"، بل يتحقق بناءً على "العلل والمصالح". ويستلزم أن استنباط الأحكام الشرعية من هذه النصوص هو أمرٌ شرعيٌّ ومشروعٌ لكل من استوفى شروط الاجتهاد. ويمكن فقه ذلك من خلال الآيات والأحاديث التي تتناول وظيفة النبي ﷺ في التبليغ والبيان، كما يمكن فهمه من "تفسير القرآن بالقرآن". وذلك أن مفهومي "البيان" و"التفسير" يتضمنان بطبيعتهما أحكاماً إضافية. كما يمكن استنباط ذلك أيضاً من الآية الكريمة التي تصف القرآن المكون من نصوص تبليغية بأنه "بيان للناس".¹²⁴ وعندما نأخذ كل هذه المعطيات بعين الاعتبار، يتضح أن الحجج الواردة في الادعاء القائل بأن: "كون الحكم شرعياً لا يعني بالضرورة أنه مشروع"،¹²⁵ وأن "مقتضى الحكم على الحكم ليس كمقتضى الحكم نفسه"،¹²⁶ هي حجج لا تعكس الواقع الأصولي والشرعي.

ثم إن بنية النصوص التبليغية وأساليبها تدلُّ على خلاف ذلك؛ فعند النظر الدقيق في هذه البنى والأساليب، يتضح وجوب استمداد الأحكام المقاصدية من النصوص التبليغية مباشرة دون الحاجة للرجوع إلى "المواثيق الخطابية". وبيان ذلك أن العلل الشرعية قد تكون في بعض الحالات مجرد "أمارات" على الحكم ولا تدل بذاتها على مقصد الحكم، ومع ذلك، فإن العلل المنصوص عليها في النصوص تأتي في مقدمة الوسائل التي تتيح التوصل إلى المقاصد. ذلك أن الألفاظ الدالة على التعليل، مثل: (من أجل، كي، يريد، ... إلخ)، تدل في الوقت ذاته على المقاصد. وبناءً عليه، يجب استنباط المقاصد من النصوص باستخدام المناهج المبينة في علم أصول الفقه، تماماً كما هو الحال في العلل. فالمقاصد، شأنها شأن العلل، تُستفاد أحياناً من

¹²⁴ آل عمران 138/3.

¹²⁵ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 14-15، 23، 502.

¹²⁶ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 14.

النصوص عن طريق الاستنباط، وكافة "الأوصاف المناسبة" أو "العلل الظاهرة" الواردة في النصوص التبليغية تعبر عن المقاصد أيضًا. وكما هو الحال في العلل، تُعرف المقاصد أحيانًا من السنة النبوية أو من دليل الإجماع. وهذا كله لا يثبت فقط أن النصوص التبليغية هي المصدر المباشر للأحكام التبليغية التكاليفية وما يتبعها من أحكام مقاصدية، بل يثبت أيضًا أن وظيفة هذه النصوص لا تقتصر أبدًا على مجرد التذكير بالمواثيق الخطابية.

ثم والأهم من ذلك، هو إدراج الآيات التي تعبر عن المواثيق الخطابية ضمن النصوص التبليغية. ذلك لأن هذا الوضع يعني أن جميع الآيات تشكل مصدرًا للأحكام في آنٍ واحد، وأنها كلام الله على قدم المساواة. ومن هنا يُفهم أن وظيفة النصوص التبليغية لا تقتصر على مجرد التذكير بالمواثيق الخطابية. ويؤكد هذا الأمر بوضوح، قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾¹²⁷ الذي ينص على أن المهمة الأساسية للنبي ﷺ هي بيان القرآن المنزل إليه. إن الادعاء بأن وظيفة النصوص التبليغية تنحصر في التذكير بالمواثيق الخطابية، لا يتجاهل فقط حقائق التكليف والابتلاء والامتحان المرتبطة بالظروف المحيطة بالإنسان في الحياة الدنيا، بل يتجاهل أيضًا الأحكام الواردة في الآيات التي نزلت بناءً على الأسئلة الموجهة للنبي ﷺ، والأحداث التي وقعت، والعلاقات التي تشكلت طوال فترة النبوة. وأوصاف القرآن مثل "تذكرة" و"ذكر" و"ذكرى"، التي تشير إلى أن القرآن يُذكر بالمواثيق الخطابية، فلا تعني أن وظيفة القرآن تقتصر على مجرد التذكير. ويمكن فهم ذلك من الأسماء والأوصاف الأخرى الممنوحة للقرآن، وكذلك من السياقات التي وردت فيها الأوصاف المذكورة. وكما هو مبين في علم البلاغة، فإن العديد من الأوصاف المستخدمة للقرآن وللنبي ﷺ لا تفيد الحصر الحقيقي، بل تفيد الحصر الإضافي.¹²⁸

ويذكر في سياق هذا التأسيس أيضًا قولهم: "يجب تناول علاقة الإنسان بالخالق الأعلى على مستويين؛ أحدهما "الخطاب الإلهي" والآخر "التبليغ النبوي".¹²⁹ ويمكن إيراد أربعة أدلة أساسية تبين خطأ هذا من الزعم أيضًا؛ أولها: أن هذا الزعم يفضي إلى الدور وهو محال عقلاً. ذلك لأن آيات الميثاق التي تخبرنا بالخطاب الإلهي هي أصلاً جزء من النصوص التبليغية التي وصلتنا عبر التبليغ النبوي، ومن ثم فهي تشترك في نفس الوضع مع

¹²⁷ النحل، 44/16.

¹²⁸ انظر مثلاً: آل عمران 144/3؛ المؤمنون، 24/23؛ التكوين، 27/81.

¹²⁹ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 22.

بقية الآيات. وفي هذا السياق، يتضح خطأ المقدمات التي بنى عليها طه عبد الرحمن ادعاءه حين قال: "إن الفقيه المقاصدي يمتلك سلطة الحكم على الحكم الشرعي من خلال المواثيق التي سبقت الأحكام التبليغية. فموثوقية الفقيه تسبق نزول الأحكام الشرعية. وسلطة الفقيه المقاصدي في الحكم يجب أن تُبنى على أساس المشروعية الذي منحه الخطاب الإلهي المتجلي في المواثيق السابقة على التبليغ النبوي".¹³⁰ علاوة على ذلك، فإن ما كان موجوداً قبل النصوص التبليغية ليس مجرد المواثيق الخطابية الثلاثة، بل هو الوحي بأكمله المعبر عنه بمفهوم "الكلام النفسي" الدال على صفة كلام الخالق، المتكلم سبحانه. وبتعبير أوضح، فإن الخطاب الإلهي لا ينحصر في ثلاثة مواثيق خطابية، بل يشمل جميع النصوص التبليغية، وهذا ما عناه الأصوليون بتقسيم تعلق الخطاب بفعل المكلف إلى قسمين: "تعلق معنوي (قديم)" و"تعلق تنجيزي (حادث)".¹³¹ ثاني هذه الأدلة: أن الفصل بين المستويين المذكورين في الادعاء يخالف النصوص؛ ويمكن فهم ذلك من خلال إطلاق أسماء وأوصاف عديدة على القرآن المكون من نصوص تبليغية، مثل: "وحي"، "خطاب"، "حكم"، "بلاغ"، "تبليغ"، "بشير"، "إنذار"، "ميثاق"، "نور"، "تذكرة"، "آية"، "بينة"، "حجة"، "برهان"، "سلطان" وغيرها. وثالث هذه الأدلة: عدم وجود أي دليل يثبت أو يدعم الزعم المذكور. ورابع هذه الأدلة: عدم وجود أي تقدم أو تأخر (رتبة أو زمناً) بين دلالة الآيات على المواثيق الخطابية ودلالاتها على الأحكام الأخرى. بناءً عليه، فإن تقديم أحد المدلولات أو الأحكام المستفادة في آن واحد على المدلولات الأخرى، والادعاء بأنه مصدر مشروعيتها، لا يعدو كونه ترجيحاً بلا مرجح من جهة، ويؤدي إلى الدور من جهة أخرى. وعند النظر في هذه الأدلة، يتضح أن ادعاء تقسيم الشريعة إلى مستويين منفصلين هما "الخطاب الإلهي" و"النصوص التبليغية"، والزعم بأن النصوص التبليغية تمثل الصبغة الشرعية وأن الخطاب الإلهي يوفر المشروعية، هو زعم لا أساس له.

وفي سياق التأسيس يذكر أيضاً أن "الفطرة التي بُنيت عليها الشريعة هي ذاكرة القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، وأن الأصوليين بنوا الشريعة على الفطرة المادية التي هي مصدر الهوى والشهوات، بدلاً من بنائها على الفطرة

¹³⁰ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 22، 24، 502-503.
¹³¹ انظر: المحلي، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أحمد، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (مصر: دار الفكر، د. ت.)، 48/1.

المعنوية التي هي ذاكرة القيم".¹³² ويمكن القول إن هذا الادعاء لا يتوافق مع ماهية الفطرة. ذلك لأن للفطرة أبعاداً مادية ونفسانية كما أن لها أبعاداً معنوية. وتؤكد عبارات وأساليب النصوص الشرعية المخاطبة للإنسان ذلك، كما يؤكد علم الفقه الذي يتخذ من أفعال الإنسان موضوعاً له، وكذا أصول الفقه والقواعد الكلية التي يستند إليها. إن حل التجاوزات الحقوقية الناشئة عن الصراع بين العقل والشهوات في الإنسان، يستلزم وجود تنظيمات حقوقية تتعلق بالجانب المادي. وهذا يعني أن الفطرة لا تقتصر على القيم المعنوية المحضة. ويبرهن على ذلك، أن الفقه يتناول وقائع وأحداثاً كثيرة غير ناشئة عن الإنسان وينظم علاقة الإنسان بها، كما يتناول العديد من الظواهر المادية الناشئة عن الإنسان وينظمها.¹³³ ويمكن رؤية ذلك بوضوح عند النظر عن كتب في قسمي العبادات والمعاملات في الفقه.

وفي سياق هذا التأسيس يُزعم أيضاً أن "بعض الأصوليين بنوا الشريعة على الفطرة، وبعضهم على الأمانة، وبعضهم الآخر على التزكية؛ وأن الأصوليين اكتفوا بالجانب الشرعي وأهملوا جانب المشروعية".¹³⁴ وعند النظر في عبارات الأصوليين المتعلقة بهذا الموضوع عن كتب، يتبين أن هذا الزعم لا يتطابق مع تصريحاتهم؛ ذلك لأن بناء الأصوليين للشريعة على الأمور المذكورة لا يعني أن هذه الأمور تشكل أساساً للشريعة أو أنها علة وجودها. فقول الأصوليين مثلاً إن "الشرائع مبنية على المصالح"¹³⁵ يعني أن الأحكام الشرعية تتضمن المصالح الدينية والدنيوية التي تهتم الإنسان. ولا يوجد عبارة للأصوليين تنص على أن "الشريعة مبنية على الفطرة"، بل إنهم يستخدمون بدلاً منها عبارة: "المقاصد مبنية على وصف الفطرة في الشريعة"¹³⁶، والقائل بهذه العبارة هو ابن عاشور، وهو لم يقلها بالمعنى الذي ذهب إليه طه عبد الرحمن، بل بمعنى أن "وصف الدين بالفطرة في النصوص الشرعية يعني أن جميع الأحكام الدينية متوافقة مع خلق الإنسان أي فطرته ومع الالتزامات التي تعهد بها".¹³⁷ ويمكن فهم ذلك أيضاً من قول ابن عاشور: "ليست الشريعة من لوازم الفطرة، ولو كانت من لوازمها لما وُجد

¹³² انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 24، 397.

¹³³ البقرة 185/2، 189، 219، 220، 222.

¹³⁴ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 20.

¹³⁵ القرافي، شرح تنقيح الفصول، 427.

¹³⁶ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 197.

¹³⁷ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 199.

في التاريخ أهل فترة (فترة انقطاع الرسل)¹³⁸. بقي أن قول طه عبد الرحمن إن "بعض الأصوليين ينون الشريعة على التزكية"¹³⁹، هو تفسيره الخاص؛ إذ لا توجد للأصوليين عبارة بهذا النص.

وعلى الرغم من أن الشريعة تمنح اعتباراً للأُمور المذكورة (المصالح، الفطرة، إلخ)، لكنها ليست العُلة الحقيقية لوجود الشريعة؛ فالسبب الحقيقي لوجود الشريعة - كما أشير سابقاً - هو الإرادة الإلهية. أما المصالح التي تتضمنها الشريعة، فهي مناسبات تصاحب الأحكام الشرعية الصادرة عن الإرادة الإلهية، وتتحقق باتباعها والانقياد لها. ويمكن رؤية وضع مماثل لذلك في أسباب النزول. فأسباب النزول ليست هي العُلة الأصلية لنزول الآيات، بل هي مناسبات صاحبت نزولها وتسهّل فهم الآيات المتعلقة بها. كما أن الأسماء والصفات الإلهية المذكورة في خواتيم الآيات - لاسيما آيات الأحكام - تشير إلى المناسبة بين الأحكام الواردة في تلك الآيات وبين الأسماء والصفات المُحال إليها. وعند أخذ هذه النقاط بعين الاعتبار، يتضح بطلان اعتبار طه عبد الرحمن للمواثيق الخطابية المبرمة مع الإنسان "عللاً لوجود الشريعة"¹⁴⁰، وتفسيره لهذه المواثيق في سياقٍ مقاصديٍّ صرفٍ.

وزعمه بأن "الأصوليين ركزوا على شرعية الأحكام وأهملوا مشروعيتها"، زعمٌ غير صحيح أيضاً؛ لأن الأصوليين - كما تم بيانه - يشركون بين "الشرعية" و"المشروعية" ويرونهما شيئاً واحداً، ويعتقدون أن ذلك يتحقق عبر التأسيس الذي يقدمه علم الكلام. ويمكن فهم ذلك من العبارات الواردة في فواتح كتب الأصول، والتي تبين أن علم الأصول يقوم على علوم اللغة العربية، وتصور الأحكام الفقهية، وعلى مبادئ الوجود الأساسية في علم الكلام.¹⁴¹

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأصوليين ناقشوا مسألة "المقصود الأساسي من التكليف"، وهي مسألة ذات جذور كلامية تمثل ركيزة المقاصد، وتبنوا فيها ثلاثة آراء: الأول: أن المقصود الأساسي من التكليف هو "الامتثال". وبناءً عليه، فإن الغرض من التكليف بالأحكام الشرعية هو أن يمثل العبد لها، أي أن ينفذ مقتضى التكليف بإرادته الحرة. ويشترط أصحاب هذا الرأي

¹³⁸ ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، 1984م)، 127/22.

¹³⁹ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23-24.

¹⁴⁰ طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 23، 421.

¹⁴¹ انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، 73/1-74.

أن يكون لدى العبد القدرة الفعلية على القيام بالأفعال المكلف بها،¹⁴² لذا لا يجوز عندهم التكليف بالمحال عقلاً و/أو عادةً. الثاني: أن المقصود الأصلي من التكليف هو "الابتلاء". ووفقاً لهذا الرأي، فإن الغرض الأساسي هو اختبار العبد وابتلاؤه بالأوامر والنواهي. ويرى هؤلاء أنه لا يشترط بالضرورة قدرة العبد الفعلية على تنفيذ أو ترك ما كلف به،¹⁴³ ومن ثم يجوز عندهم التكليف عقلاً بالمحال عقلاً و/أو عادة، لكن ذلك لم يقع. الثالث: أن الغرض الأصلي يجمع بين "الامتثال" و"الابتلاء" معاً. ويدعو هذا الرأي الذي يجمع بين القولين السابقين هو الأكثر صواباً، لأنه يعتد بالنصوص الدالة على كلا الأمرين ويوفق بينهما. ومع ذلك، يمكن القول أيضاً إن الامتثال والابتلاء ليسا غرضين متوجهين لموضوع واحد؛ فخلق الإنسان للعبودية يقتضي القدرة على الامتثال، وعليه يكون "الامتثال" غرضاً تشريعياً، بينما يكون "الابتلاء" غرضاً تكوينياً. ويشير إلى هذا المعنى تفسير بعض العلماء لقوله تعالى: ﴿لِيُعْبُدُونَ﴾ أي "لأمرهم بعبادتي".¹⁴⁴ وعند مراعاة كل ما سبق، يتضح أن الأصح هو القول بأن الأصوليين بنوا الشريعة على مقصدي "الامتثال والابتلاء" اللذين يشملان الأحكام التشريعية والتكوينية المتعلقة بالعبودية، بدلاً من بنائها على الفطرة أو المصلحة أو التزكية (باعتبارها أصولاً مستقلة). فكثير من الآيات، ولاسيما المتعلقة بالخلق، تعلق الأحكام التشريعية والتكوينية بهذين المقصودين.¹⁴⁵ وبالنظر إلى هذه المقاصد الكلية للتكليف، يتبين بطلان ادعاء طه عبد الرحمن أن التكليف يقوم حصراً على علة "اعتبار الخالق للإنسان مؤتمناً".

وكذلك، زعم في سياق التدليل أن "للشريعة قيمةً وأحكاماً كلية عديدة مثل الحكمة والرحمة والعدل، وأنه يجب بناء علمٍ مستقلٍّ لكلِّ كليٍّ من هذه الكليات؛ بحيث يُبنى علم الغايات على الحكمة، وعلم الأمانات على العدل، وعلم المنن على الرحمة، وأن علم المقاصد ليس إلا فرعاً من علم الغايات. وأن الأحكام الكلية للشريعة غير متناهية ولها جوانب لا حصر لها، وأن معظم العلماء المسلمين لم يولوا هذه الكليات اهتماماً كافياً ونظروا إلى الشريعة

¹⁴² انظر: الشنقيطي، سيدي عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقبي السعود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 62/1.

¹⁴³ انظر: الشنقيطي، نشر البنود، 62/1.

¹⁴⁴ انظر: ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي محمد سلامة (الرياض: دار طيبة، 1999م)، 425/7.

¹⁴⁵ من أجل المقاصد الأساسية الأخرى التي بنيت عليها الشريعة، انظر: النحل 90/16؛ هود 61/11؛ الرحمن 10/55.

من منظور فقهي بحث".¹⁴⁶ وهذه الادعاءات لا تعكس الحقيقة، ويمكن بيان ذلك باختصار كما يلي:

إن العلماء المسلمين، كما بحثوا في الأحكام الجزئية للشريعة، اعتنوا أيضاً بالأحكام والقيم الكلية التي تستند إليها تلك الجزئيات.¹⁴⁷ وبالفعل، فقد بنى العلماء جميع الأحكام الجزئية على قيمٍ كليةٍ تشكّل الغايات الأساسية للفقه، وتُعرف باسم "مقاصد الشريعة". ومع ذلك، ركز العلماء بشكل أكبر على الأحكام الجزئية التي تُطبق على الأفعال والوقائع الحياتية؛ ويرجع ذلك لثلاثة أسباب رئيسية: الأول: أن الأحكام التكليفية الجزئية تُطبق على الأفعال والوقائع الخارجية المحاطة بالأحكام الوضعية (السبب، الشرط، المانع ..) التي تشكل أرضية هذه الأحكام. ويظهر هذا بوضوح في مفهوم "تحقيق المناط" لدى الأصوليين، والذي يعني تشخيص الوقائع محل التطبيق وفحصها وفق خمسة معايير أساسية.¹⁴⁸ الثاني: أن القيم الكلية مُندمجة في القيم الجزئية، كما تنص القاعدة المنطقية الشائعة: "الكلّي يتحقق ضمن الجزئي"، وكما قرر الشاطبي (ت. 790هـ): "الأفعال لا تقع في الوجود مطلقةً، وإنما تقع معيّنةً مشخّصةً".¹⁴⁹ الثالث: أن القيم الكلية واضحة وجلية من حيث الثبوت والدلالة، لذا فهي لا تحتاج إلى دليل مستأنف. كل هذا يثبت بطلان زعم طه عبد الرحمن أن "أكثر علماء المسلمين لم يعطوا الأحكام الكلية حقها ونظروا للشريعة من منظور فقهي صرف". ويمكن إدراك خطأ هذا الزعم أيضاً من خلال فهم علماء المسلمين لـ "تراتبية الوجود" و "تراتبية اللغة"، ومن خلال العلوم الدينية واللغوية التي دونوها، إذ يكشف تصنيف العلوم في التراث عن عمق إدراكهم لهذه الرؤى الوجودية واللغوية. وختاماً، تجدر الإشارة إلى أن العلوم التي سماها طه عبد الرحمن بـ "علم الغايات" و "علم الأمانات" و "علم المنن"، لم يبيّن موضوعاتها أو تعريفاتها أو مسائلها أو غاياتها أو مناهجها، ولم يوضح كيف وبأي طريقة يتم إثباتها والتدليل عليها.

¹⁴⁶ انظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 368-369.

¹⁴⁷ انظر: ابن بَيْه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، د. ت.)، 134-135.

¹⁴⁸ انظر: الغزالي، محمد بن محمد، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد السرحان (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، 38-40.

¹⁴⁹ الشاطبي، الموافقات، 17/5. والأفعال لا تقع في الوجود مطلقةً، وإنما تقع معيّنةً مشخّصةً.

الخاتمة

يرى طه عبد الرحمن أنَّ المقاصد هي علم الأخلاق الإسلامي، من غير أن يثبت ابتداءً كون المقاصد علمًا مستقلًا، وبذلك يناقش مسألة ليست مسلمة عند الخصم. والدعوى بأن المقاصد هي علم الأخلاق الإسلامي يستدعي معه جملة من المحاذير منها "تذويب المقاصد في علم الأخلاق وإفراغها من فاعليتها"، و"تضييق مجال عمل علم الأصول الذي يمنح المقاصد فاعليتها"، و"إهمال البعد المقاصدي لأفعال المكلفين بالمعنى الأصولي". وهذا الادعاء لا يتوافق مع حديث جبريل المشهور الذي يبين أبعاد الدين الثلاثة (الاعتقادية، والعملية، والأخلاقية) والتي تشكل أساس تصنيف العلوم، كما لا يتوافق مع تصنيف العلوم المستقر في التراث. وكما يتضح عدم صحة هذا الادعاء من اختلاف المسائل التي يتناولها كل من علم المقاصد وعلم الأخلاق، يظهر كذلك، في كون المفاهيم المذكورة في علم الأصول والمتعلقة بالمقاصد، مثل "العلة"، و"الحكمة"، و"السبب"، و"القصد"، و"الإرادة"، و"المصلحة"؛ هي مفاهيم ذات جذور كلامية، وليست أخلاقية أو تصوفية. والزعم بأن المقاصد هي علم الأخلاق الإسلامي لا يقدم أي فائدة لعلم الأصول الذي يفعل المقاصد، لا على المستوى النظري ولا على المستوى العملي، ولا يحقق كذلك، أي فائدة لعلم الفقه الذي يشكل مجال تطبيق المقاصد. والحجج التي يستند إليها طه عبد الرحمن في هذا القول، هي عبارة عن تقييمات ذاتية لا تنسجم مع طبقات اللغة الدلالية؛ اللغوية والشرعية والعرفية.

وكذلك، ما ذهب إليه طه عبد الرحمن من أنَّ "الفقيه المقاصدي يضع نفسه موضع الشارع ويحكم في المسائل التي يظن أنَّ الشارع لم يضع فيها حكمًا"، فهو ادعاء يفتقر إلى الأساس. ويتضح بطلان هذا الادعاء من حقيقة أنه لا توجد مسألة إلا وللشارع فيها حكم مبين، سواء على المستوى الجزئي أو الكلي، كما أنه لا يوجد مجتهد يضع نفسه موضع الشارع عند إصدار الأحكام. ويمكن فهم ذلك، من تعريف الاجتهاد ووظيفته، وكذلك من كون الاجتهاد نفسه فريضة أوجبها الشارع، فلو كان الاجتهاد نوعًا من إحلال المجتهد نفسه محلَّ الشارع، لما كان مأمورًا به شرعًا. كما أن قصر الاجتهاد على المسائل الظنية الفرعية وكونه يفيد الظن؛ يؤكد هذا المعنى أيضًا.

وكذلك الادعاء القائل بأن "مقتضى الحكم المستمد من النصوص التبليغية يختلف عن مقتضى الحكم الذي يحدد مقصد الشارع، بحيث يقتضي الأول الشرعية ويقتضي الثاني المشروعية"، ينطوي على خطأين أساسيين: أحدهما لغوي والآخر منطقي. فالخطأ اللغوي يتجلى في التفريق

بين مفهومي "الشرعي" و"المشروع" واعتبارهما متباينين، وهما مترادفان عند الأصوليين والفقهاء. والخطأ المنطقي يتمثل في لزوم الدور، وهو باطل عقلاً. وإذا كان تفسير الأصوليين والفقهاء لمفهومي الشرعي والمشروع أحدهما بالآخر يكشف عن الخطأ اللغوي في هذا الادعاء، فإن وجود علاقة تلازم بين المفهومين يكشف عن خطئه المنطقي. كما يتضح بطلان الادعاء بأن "الطريق إلى بلوغ المشروع ليس هو الأوامر والنواهي التي هي طريق بلوغ الشرعي"، وأنه لا يستند إلى أساس متين من كون الأصوليين يعتبرون الأوامر والنواهي الشرعية هي مصدر الشرعية والمشروعية معاً. ويؤكد هذا أن الأوامر والنواهي الواردة في النصوص التبليغية تأتي في مقدمة طرق الكشف عن المقاصد نفسها. والمعنى الذي حملته طه عبد الرحمن لمفهوم "الحرام"، ليس بصحيح؛ إذ تدل كتب الأصول والفقه على وجود أمثلة عديدة يكون فيها الفعل حراماً ويترتب عليه حكم شرعي معتبر. كما أن بناء الأصوليين أحكام "التكليف" على أحكام "الوضع" يبين بجلاء أن "الشرعي" و"المشروع" في التصور الأصولي شيء واحد.

وكذلك، ينطوي الادعاء القائل بأن "النصوص التبليغية تفيد الشرعية، بينما تفيد المواثيق الخطابية المشروعية" على محذورين أساسيين؛ الأول: هو رهن دلالة الآيات المكونة للنصوص التبليغية على الأحكام المقاصدية؛ بشرط "المواثيق الخطابية" التي لا تفهم أصلاً من نصوص الوحي نفسها، مما يؤدي إلى تجريد هذه النصوص التبليغية من مدلولاتها وأحكامها. والثاني: هو تعطيل وظيفة النصوص التبليغية، والسنة النبوية، وعلوم اللغة والدين التي دونها علماء الإسلام. فهذا الزعم بأن النصوص التبليغية تفيد "الشرعية" لا "المشروعية"، غير المستند إلى أدلة قوية، يدخل في نطاق التأويل الباطل. كما أن هذا الزعم يستتبع إقصاء علم الأصول الذي يتخذ من طرق دلالة النصوص التبليغية خاصة، والأدلة الشرعية عامة، موضوعاً له.

هناك ثلاث حجج أساسية تثبت أن جميع الآيات الواردة في القرآن الكريم تفيد الشرعية والمشروعية في آن واحد وعلى نفس المستوى: الأولى: عدم وجود أي دليل يثبت أن الأحكام المقاصدية والشرعية التي استنبطها المجتهدون من النصوص التبليغية دون استحضار المواثيق الخطابية؛ هي أحكام غير مشروعة. الحجة الثانية: عدم وجود أي دليل يمنع من اتصف بصفتي الإيمان والاجتهاد من العمل بالأحكام والمقاصد التي استنبطها من النصوص التبليغية بحجة عدم مشروعيته. الحجة الثالثة: عدم وجود أي دليل يثبت أن المواثيق الخطابية المتعلقة بالربوبية والأمانة والرسالة والتركية

محصورة في الأحكام المقاصدية فقط. ويمكن فهم ذلك من خلال كون هذه المفاهيم الواردة في آيات الميثاق تتعلق بإقامة مجموع الأحكام التشريعية والتكوينية، كما يمكن فهمه من كون الآيات التي تشير إلى المواثيق الخطابية تخاطب "الإنسان" عمومًا، لا "الفقيه المقاصدي" بخصوصه. إن محاولة تأسيس مشروعية الأحكام المقاصدية المستمدة من النصوص التبليغية على المواثيق الخطابية، تعني القول إن "الجزء هو مصدر مشروعية الكل الذي ينتمي إليه". وفي هذا السياق، يتضح عدم صحة العبارة التي يرددها بعض الباحثين بكثرة وهي: "الأخلاق هي علة وجود الدين".

إن تعبير الأصوليين والفقهاء عن العلاقة بين الآيات بمصطلحات مثل: "العام والخاص"، و"المطلق والمقيد"، و"المجمل والمبين"، و"المحكم والمتشابه"، و"الناسخ والمنسوخ" وغيرها، يثبت أن العلاقة بين الآيات هي علاقة "بيان وتفسير"، وليست علاقة "شرعية ومشروعية". والحجة التي ساقها علماء الإسلام بأن: "آيات القرآن يفسر بعضها بعضًا"، تعبر عن تلك العلاقة التي صاغها الأصوليون بمصطلحاتهم بناءً على مفهوم "التفسير". كما أن عبارة بعض الأصوليين بأن: "آيات القرآن جميعًا بمنزلة الكلمة الواحدة"، تعبر بإيجاز بلغ عن مدى التداخل والارتباط الوثيق بين تلك الآيات. أما طه عبد الرحمن، الذي يزعم أن النصوص التبليغية تفيد الشرعية والمواثيق الخطابية تفيد المشروعية، فإنه يغفل عن حقيقة أن الآيات التي تخبرنا بتلك المواثيق الخطابية هي نفسها جزء من النصوص التبليغية، وأنها جميعًا كلام الله وفي ذات المستوى، وأنها تدل على الأحكام التكليفية والمقاصدية في آنٍ واحد.

إن المواثيق الخطابية ليست عقودًا بمعناها المتعارف عليه، بل هي تعبير عن تحميل الخالق سبحانه للإنسان مسؤوليات جسيمة، وبأنه خلقه وفطره على هيئة وقوام يؤهله للقيام بهذه المسؤوليات. كما تعني وجوب امتثال الإنسان لجميع المسؤوليات والأحكام الدينية التي كُلف بها بعزيمة، والوفاء بمقتضاها. وتؤكد عبارات وأساليب آيات الميثاق هذا المعنى، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾. ويمكن فهم هذا المعنى أيضًا من خلال فوارق المستويات القائمة بين الخالق والإنسان، وهي مستويات: "الوجود"، و"الحاكمية"، و"المالكية". ويؤيد هذا التفسير ذهاب كثير من المفسرين إلى أن آية إلهاد الذرية¹⁵⁰ تعني: "أن الإنسان قد جُهِز بالعقل والإرادة". وحتى لو سلمنا بأن هذه المواثيق هي عقود بمعناها المعروف، فإن كونها أبرمت

مع "النوع الإنساني" ككل، وليس مع الفقيه المقاصدي حصراً، يثبت أن هذه المواثيق تتعلق بإقامة الإنسان لمجموع الأحكام الدينية، ولا تتعلق بمنح الفقيه المقاصدي سلطةً على النصوص.

والحجة الأقوى التي تثبت أن المواثيق الخطابية ليست مصدراً لمشروعية الأحكام المقاصدية؛ هي أنه لا يمكن للنصوص التبليغية، بما فيها الآيات التي تشير إلى تلك المواثيق، أن تفيد الشرعية أو المشروعية ما لم يتم إثبات نبوة النبي ﷺ أولاً بالدليل العقلي القطعي (المعجزة). وهذا يبين أن مشروعية استنباط الأحكام إنما تتحقق عبر علم الكلام؛ الذي يثبت المبادئ الوجودية الأساسية المتمثلة في: "وجود الخالق سبحانه"، و"إثبات النبوة"، و"صحة الوحي"، و"كون الإنسان مخاطباً بهذا الوحي".

هناك حججٌ عديدةٌ تثبت أن التأسيس الذي يجعل النصوص (الآيات) التبليغية تفيد الشرعية والمشروعية هو التأسيس القائم في علم الكلام. ومن أبرز هذه الحجج: استحالة الاتصال بالوحي دون الاتصال بالنبي ﷺ أولاً، وكون علم الكلام يؤسس لهذه المشروعية دون الوقوع في الدور، وكون الأحكام العملية والأخلاقية تالية للأحكام الاعتقادية، فضلاً عن أن الإيمان هو أساس وشرط للأحكام العملية والأخلاقية. ويدعم ذلك ورود الإشارة إلى الإيمان في فواتح الآيات التي تتضمن الأوامر والنواهي، وكون الإيمان يتضمن بالضرورة الأمور الواردة في آيات الميثاق، كما أن أثر الإيمان في سلوك الإنسان يفوق أي عنصر آخر. أضف إلى ذلك أن القرآن يربط تقييم حياة الإنسان في الدارين بالإيمان والعمل الصالح الناشئ عنه، ويجعل الثواب والعقاب مرتبطين بهما. ويمكن فهم ذلك أيضاً من خلال حقيقة أن "الحجة" التي تقطع عذر الناس أمام الله يوم القيامة هي "إرسال الرسل" و"إنزال الكتب"، وهي مبادئ يتم إثباتها في علم الكلام، كما يظهر ذلك من الأسئلة التي تُوجه للمستحقين للعذاب في الآخرة. وإن عدم ذكر الأصوليين لأي مصدر آخر لمشروعية استنباط الأحكام سوى "الإيمان والاجتهاد"، يثبت أن التأسيس الكلامي كافٍ وضروري وحده. ويفسر هذا، عدم احتياج أي عالمٍ مسلمٍ عبر التاريخ لتأسيس سلطة الفقيه المقاصدي في التعامل مع النصوص على "المواثيق الخطابية". إن قيام طه عبد الرحمن بتأسيس المقاصد على آيات الميثاق الثلاث، لا يؤدي فقط إلى تهميش علم الكلام الذي يثبت موضوعات العلوم الشرعية ومبادئها الوجودية، بل يؤدي أيضاً إلى تعطيل علم الأصول المعني بطرق فهم النصوص وتأويلها. وإن زعم طه عبد الرحمن بأن: "المشروعية تُستمد من المواثيق الخطابية الأولى التي قامت عليها الشريعة، لا من جهة تبليغ الشريعة"، ينطوي على الدور؛ لأنه

يقتضي أن يكون الشيء اللاحق (النص التبليغي الذي أخبرنا بالميثاق) هو علة وجود الشيء السابق (الميثاق).

والزعم القائل بأن: "الخالق سبحانه لو لم يقبل سلطة الفقيه المقاصدي في التصرف في النصوص من خلال المواثيق الخطابية التي عقدها معه، لما تحققت الأحكام الشرعية في عالم المعاملات. وأن قبول الخالق لهذه السلطة مشروط بكون الإنسان موضع ائتمان في تطبيق الأحكام الشرعية"، هو زعم غير سديد. ويمكن الاستدلال على ذلك بأن القرآن الكريم ذكر العديد من صفات الإنسان السلبية التي تظهر مخالفته للعهد في المواثيق الخطابية. فليست العلة في منح الفقيه المقاصدي سلطة استنباط الأحكام المحددة للمراد الإلهي هي "ائتمان الخالق للإنسان" كما توهم طه عبد الرحمن، بل السبب الحقيقي لهذه السلطة هو خلق الإنسان للعبودية، واعتباره أهلاً للخطاب الإلهي، وإرادة اختباره ومدى امتثاله لهذا الخطاب. وهذا الأمر يمكن فهمه من خلال اشتغال القرآن على العديد من الصفات الإيجابية والسلبية التي تصف الإنسان، كما يمكن فهمه من الآيات التي تتحدث عن خلق الإنسان للعبادة، واستخلافه في الأرض، وابتلائه بالسراء والضراء، وعن كون الإرادة الإلهية مطلقة ومحيطة بكل شيء. ويبقى زعمه بأنه "لو لم يقبل الخالق سبحانه هذه السلطة عبر المواثيق المذكورة لما تحققت الأحكام الشرعية في عالم المعاملات"، وهما ينطوي على إشكالية من الناحية الاعتقادية؛ لكونها تتحدث عن أمر غيبي بلا دليل (رجماً بالغيب).

وكذلك الوهم بأن "المواثيق الخطابية تُحوّل الأحكام المقاصدية إلى أحكام أخلاقية"، يتهاافت أمام الحجج الكثيرة، ومن أبرزها أن المواثيق لا تحول الأحكام التي تتناولها (موضوع المواثيق) إلى أحكام أخلاقية محضة. وقوله تعالى "أوفوا بالعقود" خطاب عام يشمل العهود والمواثيق والاتفاقات المتبادلة بين البشر، كما يشمل المواثيق والعهود المقطوعة للخالق عز وجل. وإدراج "القسم" ضمن الإجراءات القضائية كإجراء ملزم. وحمل علماء الأصول مفهوم "الأمانة" الوارد في الآية على معنى "الأهلية"، والتي تعني صلاحية الشخص ليكون مخاطباً بالأحكام الدينية والحقوقية. وكذلك يتضح بطلان هذا الوهم من كون "الميثاق" لا يقتصر على المواثيق الخطابية فحسب، بل يمتد ليشمل كافة القضايا المصيرية التي تهم الإنسان، كما يظهر ذلك جلياً في أخذ الميثاق من الأنبياء جميعاً. وهذا الادعاء الموهوم يخترل الدين في بعده الأخلاقي فقط، متجاهلاً أبعاده الأخرى المتمثلة في الاعتقادات والعبادات والمعاملات.

والادعاء بأن "وظيفة الآيات التي تشكل النصوص التبليغية تقتصر على التذكير بالمواثيق الخطائية المبرمة ودعوة الإنسان لتطبيقها"، هو ادعاء لا يعكس الحقيقة، بدليل حجج كثيرة تفنده: فالنصوص التبليغية تحيل إلى "الإيمان" بدلاً من العطف على "المواثيق الخطائية" المفترضة. وتبادل الآيات بيان بعضها بعضاً بأشكالٍ مختلفة. وتعليل العديد من الآيات الأحكام الجزئية العملية التي تتضمنها بالعلل والمصالح، وهو ما يجعل منهج "القياس" ضرورة فقهية. وطبيعة التعبير والأساليب اللغوية المستخدمة في هذه النصوص التبليغية. كما يمكن فهم بطلان هذا الادعاء من حقيقة أن "المقاصد" تتألف من المصالح الدينية والدينية المترتبة على الأحكام المرتبطة بأفعال العباد. وهذا الادعاء يغفل عن حقيقة "التكليف" المرتبط بالظروف المتغيرة التي تحيط بالإنسان في حياته الدنيا، كما يغفل عن وجود الآيات التي نزلت بناءً على أسئلة وُجِّهَت للنبي ﷺ، أو استجابة لوقائع وأحداث وعلاقات نشأت طوال فترة النبوة (أسباب النزول).

والادعاء بوجوب تناول علاقة الإنسان بالخالق سبحانه وفق مستويين هما: "الخطاب الإلهي" و "التبليغ النبوي"، ينطوي على تقسيم خاطئ. ويتضح بطلان هذا التقسيم من خلال استلزامه للدور، ومخالفته للنصوص الشرعية، فضلاً عن افتقاره إلى أي دليل يثبته. ويمكن فهم هذا من ذكر القرآن الكريم المكوّن من نصوص تبليغية، ووصفه بأسماء وصفات عديدة مثل: "الوحي"، و"الخطاب"، و"الحكم"، و"البلاغ"، و"التبليغ"، و"التبشير"، و"الإنذار"، و"الميثاق"، و"النور"، و"التذكرة"، و"الآية"، و"البينة"، و"الحجة"، و"البرهان"، و"السلطان"، وغيرها الكثير. وهذا الادعاء يختار من أسماء القرآن وصفاته ما يدل على "التذكير" ويغفل عما سواها. كما يتضح زيف هذا الطرح من كَوْن "الخطاب الإلهي" لا يقتصر على الآيات المتضمنة للمواثيق الخطائية فحسب، بل هو تعبير عن صفة "الكلام القديم" التي تشمل القرآن كله. وهذا ما عناه علماء الأصول في سياق بيان الحكم الشرعي بقولهم: "الخطاب قديم، وتعلقه بفعل المكلف حادث".

والادعاء بأن "الأصوليين قد بنوا الشريعة على الفطرة المادية (التي هي مصدر الهوى والشهوات)، بدلاً من بنائها على الفطرة المعنوية (التي هي مستودع القيم)"، هو ادعاء يتنافى مع حقيقة الفطرة. ويمكن فهم ذلك من أساليب التعبير والبيان في النصوص الشرعية التي تخاطب الإنسان، كما يمكن فهمه أيضاً من علم الفقه الذي يتخذ أفعال الإنسان موضوعاً له. كما يتبين عدم صحة هذا الادعاء من كون المخالفات القانونية الصادرة عن الإنسان

تستلزم وجود تنظيمات قانونية تتعلق بالبعد المادي للفطرة، وكذلك من كون كثير من الوقائع المادية المتعلقة بالإنسان تُعد موضوعاً للأحكام الدينية/الفقهية. ويؤكد ذهاب كثير من المفسرين لمفهوم ﴿أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ الوارد في سورة التين إلى أنه خُلِقَ الإنسان في أحسن صورة من الناحيتين المادية والمعنوية. وهذا الادعاء يُغفل كذلك، حقيقة أن الفقه وأصول الفقه يتناولان أساساً الأحكام المرتبطة بأفعال الإنسان، ويغفل كذلك أن الأحكام الوضعية التي تُشكّل الأراضية التي تقوم عليها الأحكام التكليفية قد رتبت أحكاماً على كثير من الوقائع المادية، سواء صدرت من الإنسان أم لم تصدر منه.

والادعاء بأن "بعض الأصوليين بنوا الشريعة على الفطرة، وبعضهم على الأمانة، والبعض الآخر على التزكية، وأنهم اكتفوا بـ "الشرعية" وأهملوا "المشروعية"، هو ادعاء لا يتوافق مع عبارات الأصوليين في هذا الصدد. فالأصوليون لا يؤسسون الشريعة على المصلحة أو الأمانة أو التزكية، بل يؤسسونها على مقصدي "الامثال والابتلاء" التي تستوعب تلك العناصر وتكفل شمول كافة الأحكام الشرعية والكونية. وما تقسيم الأصوليين للتكليف الموجه للإنسان إلى شقين: "تشريعي" و "تكويني"، وبنائهما على مقصدي الامثال والابتلاء، إلا دليل جلي على ذلك. كما أن الزعم بأن "غالبية علماء المسلمين نظروا إلى الشريعة من نافذة الفقه فحسب، وأهملوا أحكامها وقيمها الكلية" هو زعم غير صحيح. ويتضح بطلان ذلك من خلال فهم هؤلاء العلماء للوجود بوصفه "متعدد الطبقات" و لغة بوصفها "متعددة الطبقات"، كما يتضح ذلك في علوم اللغة والدين التي دونها هؤلاء العلماء أنفسهم.

وكذلك، ادعاء طه عبد الرحمن أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامية، وبأن مشروعية علم المقاصد ينبغي أن تُؤسس على ثلاثة مبادئ خطابية، هو ادعاء اختزالي وذاتي. ويعود ذلك إلى نظريته إلى الدين من منظور أخلاقي صرف، ومن اعتباره الإنسان كائنًا أخلاقيًا محضًا، ومن تعامله مع القرآن بوصفه كتاب مبادئ، وكذلك من تفسيره الخاطئ للحديث النبوي: "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق". كما أن تأسيس مشروعية المقاصد على المبادئ الخطابية كما طرحه طه عبد الرحمن يفضي عقلاً إلى الدور الباطل، في حين أن تأسيس المشروعية من خلال علم الكلام الذي يتولى تحديد وإثبات المبادئ الوجودية والموضوعات الأساسية للعلوم الإسلامية؛ لا يفضي إلى مثل هذا الدور. ومن هنا يتضح أن تأسيس طه عبد الرحمن لمشروعية المقاصد لا يمكن أن يحل محل التأسيس الكلامي. ونقطة الضعف الجوهرية في طرحه تكمن في كونه بنية "افتراضية تخيلية" أكثر من كونها بنية واقعية رصينة.

المصادر والمراجع

- ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد. إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد. تحقيق: هيئة. لبنان: ناشرون، 1998.
- ابن بيته، عبد الله بن محفوظ. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2013.
- ابن بيته، عبد الله بن محفوظ. مشاهد من المقاصد، دبي: مسار للطباعة والنشر، 2018.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. مراتب العلوم. المجلد الرابع (ضمن رسائل ابن حزم). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية، 1984.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. بيروت: دار لبنان، 2011.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر. القاهرة: الدار العالمية، 2017.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: محمد حسين. المجلد 9. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- بدیع الزمان، سعيد النورسي. تعليقات على برهان الكلثبوي. إسطنبول: سوزلر للنشر، 1993.
- البرسوي، أحمد صدقي. ميزان الانتظام. در سعادت: المطبعة العامرة، 1306هـ.
- البهوتي، منصور بن يونس. شرح منتهى الإرادات. بيروت: عالم الكتب، 1993.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

التستري، بدر الدين محمد بن أسعد اليمني. شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. تحقيق: إبراهيم السلمي. المجلد 2. بيروت: دار ابن حزم، 2019.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر. التلويح إلى كشف حقائق التوضيح. تحقيق: محمد عدنان درويش. بيروت: شركة دار الأرقم، د. ت.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر. شرح الشمسية. تحقيق: جاد الله بسام صالح. دار النور المبين، 2018.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر. شرح العقائد. تحقيق: عبد السلام شنار. إسطنبول: دار البيروتي، 2007.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر. شرح المقاصد. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب، 1998.

التهانوي، محمد أعلى بن علي. كشاف اصطلاحات الفنون. تحقيق: أحمد حسن. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الجزيرة نت، "الشر المطلق ومسؤولية الفيلسوف". الجزيرة، تاريخ الوصول 24 ديسمبر 2024:

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. مصر: دار الوفاء، 1012هـ.

الخادمي، أبو سعيد. مجمع الحقائق والقواعد. تحقيق: خالد عزيزي. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2016.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. تقويم الأدلة في أصول الفقه. تحقيق: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

زكريا الأنصاري، أبو يحيى زين الدين زكريا بن محمد. غاية الوصول إلى شرح لب الأصول. مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، 1941.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن غوامض التنزيل. المجلد 4. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق: مشهور بن حسن. المجلد 7. القاهرة: دار ابن عفان، 1997.

- الشنقيطي، سيدي عبد الله بن إبراهيم. نشر البنود على مراقبي السعود. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- الشيرازي، أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي. اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- صَجَّلي زاده، محمد أفندي. تقرير القوانين (المتداولة من علم المناظرة). إسطنبول: المطبعة العامرة، 1289هـ.
- طاشكيري زاده، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة ومصباح السيادة. بيروت: دار ابن حزم، 2010.
- طه عبد الرحمن. "الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية". مجلة الحكمة الإسلامية، العدد 1، 2024، 14-29.
- طه عبد الرحمن. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة". المسلم المعاصر. العدد 103، 2002.
- طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. الرباط: المركز الثقافي العربي، د. ت.
- طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. الرباط: المركز الثقافي العربي، 2000.
- طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد. الكويت-لبنان: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2022.
- عبد العزيز البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق: عبد الله محمود عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- عرب زاده، محمد حمدي، مجمع العلوم. در سعادت: مطبعة خلوصي أفندي، د. ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. أساس القياس. تحقيق: فهد بن محمد السرحان. الرياض: مكتبة العبيكان، 1993.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. ميزان العمل. تحقيق: سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، 1964.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الفروق. المجلد 4. بيروت: عالم الكتب، د. ت.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول. القاهرة: دار الطباعة الفنية، 1973.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. المجلد 20. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- قره خليل أفندي. الحاشية على رسالة محمد أمين في جهة الوحدة. در سعادت: المطبعة العامرة، 1288هـ.
- قول أحمد. حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية. إسطنبول: مكتبة صلاح بيلجي، د. ت.
- الكلنبوي، إسماعيل بن مصطفى. برهان الكلنبوي. در سعادت: المطبعة العثمانية، 1310هـ.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. تأويلات أهل السنة. تحقيق: مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- المحلي، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أحمد. شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. المجلد 2. مصر: دار الفكر، د. ت.
- ملا فناري، محمد بن شمس الدين. الفوائد الفنارية. إسطنبول: مكتبة صلاح بيلجي، د. ت.

Bibliyografya / References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Ömer Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Arabzâde, Muhammed Hamdî. *Mecme'u'l-ulûm*. Dersââdet: Hulusî Efendi Matbaası, ts.
- Bediüzzaman, Said Nursî. *Ta'likât alâ Burhani'l-Gelenbevî*. İstanbul: Sözlür Neşriyat, 1993.

- el-Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Binbeyye, Abdullah b. Mahfûz. *Meşâhid mine'l-makâsîd*. Dubai: Mesâr li't-Tibâa ve'n- Neşr, 2018.
- Binbeyye, Abdullah b. Mahfûz. *Alâkatu makâsîdi's-şerî'a bi-usûli'l-fikih*. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013.
- el-Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Şerhu Münteha'l-Îrâdât*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- el-Burusevî, Ahmed Sıdkî. *Mizânu'l-intizâm*. Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1306.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikih*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1012.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikih*. thk. Halil el-Mîs, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Esâsu'l-kıyas*. thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1993.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Mizânu'l-amel*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l- Maârif, 1964.
- Gelenbevî, İsmail b. Mustafa. *Burhanü'l-Gelenbevî*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1310.
- Görmez, Mehmet. Gençlerle Başbaşa. Vav TV. 20 Haziran 2025'te erişildi. <https://www.vavtv.com.tr/programlar/genclerle-bas-basa/prof-dr-mehmet-gormezgenclerle-bas-basa>
- Görmez, Mehmet. “İslâm Düşüncesinde Usûl ve Metodoloji.” 20 Haziran 2025'te erişildi @ideorgtr.
- Görmez, Mehmet. “Her Şer'î olan meşrû değildir.” Instagram videosu, Şubat 20, 2025. <https://www.instagram.com/reel/DE7zTo-RO2wq/?igsh=M2traHdkczB1ZGdv>.

- el-Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmi 'u'l-hakâik ve 'l-kavâid*. thk. Halid Azîzî. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle Nâşirûn, 2016.
- Aljazeera.net. "Eş-Şerru'l-Mutlak ve Mes'uliyetu'l-Feylesûf." Al Jazeera, erişim 24 Aralık 2024. <https://www.aljazeera.net>
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu 'ş-şerî'ati'l-İslamiyye*. thk. Muhammed Tahir el- Mîsâvî, Beyrut: Dâru Lübnan, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *Merâtibu'l-ulûm* (Resâilu İbn Hazm içinde). 4 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 1983.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir*. Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2017.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid nihâyetu'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbnu'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid. *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*. thk. Heyet. Lübnan: Nâşirûn, 1998.
- el-Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Kahire: Daru't-Tıbaati'l-Fenniye, 1973.
- Kara Halil Efendi, *Hâşiye alâ Muhammed Emîn fî Ciheti'l-vahde*. Der-saadet: Matbaatu'l-Âmire, 1288.
- Kul Ahmed, *Hâşiyetu Kul Ahmed 'ale'l-Fevâidi'l-fenâriyye*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Bardûnî-İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1964.
- el-Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Celâli'l-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fikr, ts.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Eh-li's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Şemseddin. *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- Özdemir, İbrahim. *İmam Gazzâlî'de Maslahat Düşüncesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Takrîru'l-kavânîn*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- eş-Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvafakât*. thk. Meşhur b. Hassan. 7 cilt. Kahire: Dâru İbn Affan, 1997.
- eş-Şenkîfî, Seydî Abdullah b. İbrahim. *Neşru'l-bunûd alâ Merâki's-su'ûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Luma' fî usûli'l-fikih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Taha Abdurrahman, *et-Te'sîsu'l-i'timânî li ilmi'l-makâsîd*. Kuveyt-Lübnan: Merkezü Nuhûd li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2022.
- Taha Abdurrahman, *Suâlü'l-ahlâk*. Rabat: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 2000.
- Taha, Abdurrahman. "Meşrû'u tecdidin ilmî li mebhâsi makâsîdi's-şerî'a". *el-Müslimu'l-Muâsir*. 103, 2002.
- Taha, Abdurrahman. *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*. Rabat: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, ts.
- Taha Abdurrahman. "el-İşhâdu'l-ilahî ve'l-marifeti'l-fitriyye". *Mecelletu'l-Hikmeti'l-İslamiyye*. Sayı. 1, 2024, 14-29.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Abdüsselam Şennâr. İstanbul: Dâru'l-Beyrutî, 2007.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Amire. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu's-Şemsiyye*.

- thk. Câdullah Bessâm Salih. Dâru'n-Nûru'l-Mubîn, 2018.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *et-Telvîh ilâ Keşfi hakâik't-Tavdîh*. thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkam, ts.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*. thk. Ahmed Hasen. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- et-Tüsterî, Bedruddîn Muhammed b. Es'ad el-Yemenî. *Şerhu Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İbrahim es-Süllemî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed. *Gâyetu'l-vusûl ilâ Şerhi Lübbi'l-usûl*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1941.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an ğavâmi-di't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.