المصادرات الفلسفية على المطلوب
في الأحاديث النبوية
" قراءة في ظاهرة التناص "

The philosophical projections in the prophetic Hadiths: a new reading in the phenomenon of intertextualization

✍ إعداد الدكتور

طارق أسعد حلمي الأسعد

Tariq Asaad Helmy Asaad.

أستاذ الفكر الإسلامي وعلوم الفلسفة الإسلامية وقضايا العصر المشارك

قسم العلوم الإنسانية المساندة ـ كلية الآداب

الجامعة الهاشمية ـ الزرقاء ـ المملكة الأردنية الهاشمية

المصادرات الفلسفية على المطلوب في الأحاديث النبوية
"قراءة في ظاهرة التناص"

طارق أسعد حلمي الأسعد.
أستاذ الفكر الإسلامي وعلوم الفلسفة الإسلامية وقضايا العصر المشارك قسم العلوم الإنسانية المساندة – كلية الآداب – الجامعة الهاشمية – الزرقاء – المملكة الأردنية الهاشمية .
البريد الالكتروني : Tarq@staff.hu.edu.jo

الملخص :
تعنى هذه الدراسة بمعالجة الفراغ المعرفي الذي جسَّدته (بيوطيقا)* الغياب بين النص والقيمة، فاعتورت النص إذ ذلك عزلة دلالية شائعة في محاور وزوايا البناء المعرفي، وكانت تلك المعالجة نوعاً من التفوق في أداء اللازمة الغائبة المفروضة بين النص النبوي الثابت والقيمة الفلسفية المتغيرة، بما يحاول أن يشكل وحدة معرفية مركبةً تظهر معها نسبُ التقاطع الدلالي في المنزع من جهة ما يكونه النص في العقل و الفطرة، وما تؤثر فيه القيمة من إلقاء لمقدمات جارية في السلوك الفطري الناشئ في سياقه المعرفي المتغير.

الكلمات المفتاحية : المصادرة على المطلوب- ظاهرة التناص- الفراغ المعرفي- الأداء اليوتوبي – الظاهراتية- القصدية الواعية- قانون التعدية التناصية - جدلية التجريد.

The philosophical projections in the prophetic Hadiths: a new reading in the phenomenon of intertextualization

Tariq Asaad Helmy Asaad.
Associate Professor of Islamic Thought, Islamic Philosophy Sciences and Issues of the Age, Department of Supporting Humanities - College of Arts - Hashemite University - Zarqa - Hashemite Kingdom of Jordan.
Email: Tarq@staff.hu.edu.jo

Abstract:
Take care of this study Treatment the vacuum of knowledge applied by the absence Albioutigah** between the text and value Unseen text in this case isolation semantics scattered in the corners of the construction of knowledge and was treated kind of excellence in the performance of the necessary missing tamed between the text prophet fixed value of philosophical changing what he is trying to form alone treatment boat show with the percentage of the intersection of semantic in the point intended by the face, its very text in the mind and the nature and impact in the value of the deposits lay under way in the instinctive behavior emerging in the course of cognitive bariable.

Keywords: confiscation of the desired- the phenomenon of intertextuality- the cognitive void- utopian performance- phenomenology- conscious intentionality- the law of intertextuality- the dialectic of abstraction.

* هي العلم الكلي الذي يبحث في الكيفيات التي يصير بها البحث بلغة الفن الذوقي المعلل، وهي هنا في البحث عن فاعلية القيمة في النص من حيث أنماطه المختلفة، وتفاعلاته النصية المتعددة.

Albioutigah**

Is a science that looks at the macro modes, which becomes the search in the language of art and it is the interpreter in the search for effective top of the text in terms of the different types of text and multimedia interactions

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعد الفلسفة نسقاً معرفياً غير ثابت في مسائله الكلية، وفروعه الجزئية، ثم في مقدماته التصورية ونسبه الخبرية التصديقية، وهي في هذا الحيز من التردد المعرفي، كان لها إسقاطاتها التطبيقية في جملة وافرة من المقدمات العلمية، وكان لها نفوذ "دلالي"، مرتسم في حقل كثير من التصورات، فرض بعده التأثيري في التقعيد والصياغة الحكمية، في كثير من العلوم الضرورية والنظرية؛ فاستحالت إذ ذلك مفاصل التقاطع المعرفي بين الفلسفة بصفتها القيمية، واللامتعين في سياق المحسوس بصفته النصية؛ فكانت بيوطيقا[١] الغياب بين النص والقيمة، وقد مثّل هذا الغيابُ ذلك الفراغَ المعرفيّ، فاعتورتِ النصَّ عزلةٌ دلالية، تجسّدتْ في جدل الفكرة في تحديد المنزع والتمثيل الغائي، فتولّدت في هذا السياق ظاهرة التخلص[٢] بين النص والقيمة، وذلك في المفاعلة الدلالية بين مُسْتَوَيَيْهما.

يُمثّل النص في رقعته من حيزه المعرفي – بما هو أداء (النبي ﷺ) المعصوم– القواعدَ والكلياتِ، وتمثل القيمة – بما هي أداء معرفي مفروض في

سياقه التجريبي المتغير – ما يمكن تقييده من تجسدات جزئية فعالة بمعانيها في مظانِّها من كليات النص؛ إذ إن تعليق الحكم بالمشتق أو ما في قوته يؤذن بِعِلِيَّة ما منه الاشتقاق(٣).

نشأت ضمن هذه اللازمة بين النص والقيمة مسوغات التفوق في الأداء اليوتوبي(٤) الذي يشكل وحدةً مركبة تتغلب على العزلة الدلالية، وذلك بحصول الأداء القيمي في حيزه المعرفـــي في النص، لتستحيل نسب التقاطع الدلالي في المنزع من جهة ما يكونه الـنص فـي العقل والفطرة، وما تؤثر فيه القيمة من إلقاء لمقدماتٍ جاريةٍ في السلوك الفطري الناشئ في سياقه المعرفي المتغير.

وإذ ذلك فتقع اليوتوبيا فعلياً داخل المسافة التي تفصل الذات النصية عن الذات القيمية، والإحساس بهذه المسافة بين الذاتين هو الذي يدفع إلى التآم الثنائية المتباعدة، وذلك في إحياء تراث التدرج الوظيفي في اليوتوبيا المنضبطة في تراسل(٥) عطاء النص مع إيحاءات القيمة.

مباحث الدراسة

المبحث الأول:

الفرع الأول: حد التناصّ ورسمه.

الفرع الثاني: ظاهرة التناص في فكر السيميائيين.

الفرع الثالث: التعريف بالمصادرة، وبيان معارضاتها الأسلوبية في الفكر الفلسفي.

المبحث الثاني:

الفرع الأول: جدل الفكرة في المنزع بين القضايا، وجريان أحكام التعدية التصورية في التناص بين المصادرات الفلسفية و الأحاديث النبوية.

الفرع الثاني: قانون التعدية التناصية بين التصور والتصديق.

الفرع الثالث: أنواع المتعاليات النصية بين الأحاديث النبوية والمصادرات الفلسفية.

١- التناص الدلالي.

٢- التناص الموازي.

المبحث الثالث: مصدر تنقيح مناط التراسل السياقي بين المصادرات الفلسفية على المطلوب في الأحاديث النبوية.

المبحث الأول:

الفرع الأول: حد التناصّ ورسمه

حد التناصّ: لا يقع الحادُّ على ماهية التناصّ في اللسان، ولكنه يكابد – في سياق صناعة ما تُتَصّورُ به المعاني الذاتية التي تشي بماهية التناص– مفهوماتٍ موازيةً، قد تصنع حداً مقاربا ذا صفة أغلبية، وقد لاحظت أن التناص جذر لغوي، لم تتوافر له جذور اصطلاحية، تساعد في محمولاتها الاشتقاقية على توفير بنية الماهية التي يتكون الحد منها، غير أني وجدت في التراث النقدي ماهيات مقاربةً بوصفها الأغلبي كما في مصطلحات (الاستمداد والتضمين والتوليد والاقتباس والتوازي والتناظر والمحاكاة اللفظية والتوارد والاحتذاء...)؛ وكان مما لا مندوحة عن الفزع إليه قول سائر في لسان أهل الحكمة يشي بالمعنى الاصطلاحي، يمكن أن يترتب عليه حد التناصّ، وهو (لولا أن الكلام يعاد لَنَفِدَ)، وإعادة الكلام تكون بتردد معناه بين أصل نصي وقيمة جارية في سياقه، وهنا يقع التناصّ من حيث هو مصطلح ألسني، ونقدي أدبي حديث، –على حد تعبير محمد آركون– حيث أشار إلى أن النص ليس مفرداً، ولا معزولاً، وإنما هو ينتمي إلى عائلة من النصوص الأخرى التي

تجاوره أو تحيط به، أو تتقاطع معه[٦]، ونحن في هذا الجانب نحتاج إلى بلورة فينومينولوجيا الوعي الدلالي[٧] الذي يغذيه النص للقيم الثاوية في جواره، وذلك في دراسة أساليب قراءة النص التي تختلف في جزئها المتحرك بحسب الحالة الزمنية، فقراءة الجيل الأول للنص، ليست هي القراءة نفسها في القرن الرابع، بعد أن دخلت الفلسفة في سياق التمثيل المعرفي الإسلامي، قال د. محمد مفتاح في كتابه (استراتيجية التناص): "إن التناصّ تعالق نصوص مع نصٍ حدثَ في كيفيات مختلفة"[٨].

إن بناء القيم – وهو العامل الكوني الثابت في أصل نظرية الخلق– موصوف في محله– من المركب النصي على المفهوم النفسي أو العقلي أو ما كان منزُعه مكابدةَ التأثر في الضرورة المعرفية – على أنه سياق يكونه النص– بما هو الكليات الدافعة للسلطة اللفظية في توحيد نظام المؤثرات البيانية ولغات التقسيم الفقهي للحقائق والمعقولات البرهانية– وتكونه وحدات عقلية فعالة في أدائها البرهاني وسلطتها المعرفية التجريبية.

إن تسوير القيم المركبة من الكليات ووحداتها في التجزئة الحكمية هو حد التناصّ، إذ بهذا التسوير– الذي ينعقد به فقه القيمة، وتكون معه مهارة

التوازي القيمي في حقل المفاهيم- يحاط بما يُلْجِئُ تصوره إلى تصور مكونات ماهية التناصّ.

وأما رسمه، فالقاعدة في استخراجه من الكليات تشي بأنه تجاوز نصي للنص، آلته – بحسب التصور المرعي في لغة المعرفات- خارجة عن الماهية خروجاً يدفع النظر إلى تمييزه عن غيره. وذلك فوق ما يؤديه الحد من الإحاطة بمكونات الماهية، وعليه فيكون رسم التناصّ، مسوراً بما أنتجه التجاوز النصي بما يحمله أصل النص من قوة مطرقة للإذعان الصادر عنه المشاكلة والمفاعلة والمعارضات الجارية في سياقها النظري والضروري.

وقد عُـدَ التجاوز النصي في لغته التأثرية وسلوكه المباشر في الإذعان الدلالي خارجاً- من حيث اللغة التصورية- عن ماهية التناصّ، لأنه ليست كل معارضة تدخل في الماهية، تسمى تناصاً، فيقع بذلك التمييز بين التناص وبين ما لا تناص فيه من المفاهيم ذات الاستعمالات النقدية المستخدمة في المواد اللسانية، كقياس حد غلبة النص الحاضر على الغائب، والمعاني الأساسية في نظريات المعرفة المشرعة في الأبواب الفلسفية بصفة عامة.

الفرع الثاني: ظاهرة التناصّ في فكر السيميائيين

تجمع هرمنيوطيقا[٩] السياق بين الشكلانية والتأويلية – بما هما دافعان إجرائيان في مسوغات التناصّ–، ذلك أن ما يحدده التحليل الشكلي– وهو ما يقوم على المقدمات التصورية العارية عن النسب الخبرية في تحقيق المسوغ التناصي– بفعل التفسير والنمذجة– من حيث هما بلوغ النصاب المعرفي التوفيقي المكون للتصديق بما هو الإسقاط التناصي– تدرجه الهرمنيوطيقا ضمن التناص المفاهيمي الذي تموضع في فكر السيميائية[١٠] بوصفها ذاتاً مكتشفة صارمة في التحليل والنقدية النوعية، وقادرةً على حل معضلات العلوم الإنسانية.

ويقوم النسق السيميائي على مراحل ثلاث تتحقق معها التناصية، وهي:

أ. معرفة الخاصية التناصية في المتعالقات النصية.

ب. وصف هذه المعرفة بالرمزية الواصلة.

ج. تقعيد هذه المعرفة بتأصيل المبادئ المنتجة لها.

إن السيميائية على ما تقرر علم يهدف إلى نقد الخطاب وتفكيك آلياته ووصف مستوياته مهما كان حجمه، وطبيعته، فهي تتمثل في الكشف عن الدلالات، لأن الخطابات كلها أشكال للتواصل وكلها حاملة للدلالة، وكل

الممارسات الإنسانية بما أنها ممارسات تواصلية في المقام الأول، وأشكال دلالية بالدرجة الأولى، فإنها يمكن أن تكون مجالاً للبحث السيميائي، أما على صعيد الممارسة، فإن السيميائيات قد ركزت نشاطها على السلوكات اللغوية، وتجلياتها التعبيرية، واعتمدتها ركيزة أساسية للعمل السيميائي سواء في ذلك المنهج الاستبدالي المعياري في التوصيف التعالقي الذي تراعي فيه قواعد الإدلاء اللغوي، أم المنهج الاستتباعي الذرائعي في الاتجاه.

العلاقة السيميائية:

تؤكد السيميائيات على أن اللغة في المتعالقات النصية منظومة من العلامات، وهذه العلامات اللغوية ترتبط فيما بينها بقواعد وظيفية، وهو ما يجعل منها نظاماً منسجماً ومتماسكاً، يؤسس وضعية علائقية بين نصين يخضعان للتجاذب المستمر، وتقوم هذه الوضعية على مستويين، هما المستوى التأويلي للنص المحتمل، ومستوى الفعل الإنتاجي للدلالة المترددة بين النصين، وهذا ينزع إلى حقيقة متمثلة في الإقرار بأن كل نص هو بالضرورة محكوم بنظام معرفي معين يمثل بؤرة الإشكال المعرفي في كل قيمة، وهو يمثل (اللاشعور المعرفي)

لكل نص، وفي سياق حضور هذه اللازمة يعتقد النقاد المحدثون أن أهمية النص لا تكمن فيما يكشف عنه من الحقائق، بل فيما يثيره من جدل وحوار، وما يولده من التأويلات، وما يستدعيه من تعدد القراءات(١١).

الفرع الثالث: التعريف بالمصادرة على المطلوب، وبيان معارضاتها الأسلوبية في الفكر الفلسفي

المصادرة على المطلوب وضع سيميائي من أوضاع المعاني ذات القيمة الجدلية، يقوم على استلاب المعاني الدائرة في مستويات العقل والإحساس وردها إلى المعاني الدائرة في موضع النص، وهذا الاستلاب باعتباره منهجاً في استخلاص الماهيات، يكون معه علم ما يُظهر ذاته، وهو ما يسمى بالظاهراتية ومنهجها هو المنهج الذي يجعلنا نرى الظاهرة والبنى الداخلية لها والمتعلقة بها والتي كانت خافية علينا ولم يكن لها ظهور سافر من قبل(١٢).

يقف الحاد للمصادرة على المطلوب على ما تقرر أنها مفهوم أنتجه قياس فيه إذعان دلالي بين مستويين، صورته موجود ملح، أو مفروض بنيوي، يجتلب ليكون وصلة إلى بناء القيم في سياقها، حيث تتقاطع وحدات المعرفة المرتبطة بمفهوم القصدية الواعية، و يتأسس العقل ومدركاته المتغيرة على نصوص يقينية ثابتة، داخل بنية الفعل القصدي بين قطبين هما الجانب الذاتي للفعل القصدي – وهو المتموضع في القيمة الفلسفية المتغيرة– والجانب الموضوعي للفعل القصدي الماثل في النص الثابت.

أما عن المعارضات الأسلوبية في الوجود الفلسفي فتأخذ المصادرة على المطلوب أحوالاً أسلوبية إمبريقية، توقظ في النفس قوة الحدس فيتحد إذ ذلك العارف بالمعرف، وهذه سمة في الفلسفة الحِكَمية الكاملة (التي لا تكون إلا لمن حصلت له العلوم النظرية، وكانت له قوة على استعمالها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه وكان له القوة على إيجاد هذه العلوم النظرية معقولة، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل، فالكمال الحاصل في هذا الوجه من المعارضات يبدأ بالعلوم النظرية ثم العملية ببصيرة يقينية، يلتئم بها شيئان هما: تفهيم ذلك الشيء الذي يتعلم ، وإقامة معناه في النفس، ثم بإيقاع التصديق بما فهم وأقيم معناه في النفس، وتفهيم الشيء على ضربين: أحِدهما أن تعقل ذاتهُ، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه) [١٣]، وذلك على سبيل المعارضة التي تحصل بالطرق الصناعية[١٤]، المفطورة بالطبع، ثم يكون وراء ذلك التماس الموجودات، وينبغي للناظر عند ذلك أن يأخذ كل ما في جنس الأمور الجزئية من مبادئ التعاليم وهي المقدمات الأُوَل التي ينبني عليها القياس البنيوي للمعاني والدلالات.

إن هذه المعارضات هي أنساق معرفية مختلفة في طابعها الفلسفي الأصيل، ولكنها تتحد في تشكيل القيم، وينعقد بها نصاب واسع في المدى

النظري والعملي وهذا ما يفسره تاريخ الفلسفة الذي هو جزء منها، لأنها العلم الوحيد الذي ينطوي في ذاته على تاريخه الخاص.

وإن الإرث الفلسفي كله مصادرات على المطلوب، أذعنت فيه معانٍ سَرَت في التعاليم الفلسفية التي كانت أنماط قياس الإنسان بكل شيء حوله، تشي بالمادة العلمية لمحتوى المصادرات.

وبالجملة فإن النَسَب في النسبة المعرفية بين عمال المعرفة وبناة قيمها، هو في الحقيقة نسب في أصل الخلق، وما في هذا النسب من التباين أو المحايثة يجعل وجود المصادرات ضرورة لازمة في سياق تكوين المعارف التي ترجع إلى الخارطة الكونية الإنسانية للقيم، فإذن نخلص إلى أن المعارضة تعالق نصي يستعمل البنية الذهنية أو السردية أو التشكيلية لنص سابق أو محايث له.

المبحث الثاني

الفرع الأول: جدل الفكرة في المنزع بين القضايا وجريان أحكام التعدية التصورية في التناص في المصادرات الفلسفية على الأحاديث النبوية

يتموضع الجدل في خواص النفس الحكمية ومنها (محبة العلوم النظرية التي يراد منها الوقوف على حقائقها، والحرص على معرفة أسباب الأشياء وعللها، والاستدلال بظواهر الأمور على بواطنها، ومعرفة مراتب الموجودات في الوجود، وكيف انبعثت عن البارئ عز وجل، وكيف انبعث بعضها من بعض بما سرى فيها من وحدانية الله (ﷻ) التي حصلت بها لكل موجود ذاتٌ ينفصل بها من ذات موجود آخر) [١٥].

وهذا الجدل وما يحمله من خواصَّ فعالةٍ قد نشأت عنه قيمُ السوية في أداء الفطرة المعصومة ابتداء[١٦] قبل أن تدركها عواملُ الإزاحةِ ومركباتُ الصَّرفِ عن طريقها الذي رسمه خالقها تبارك وتعالى لها، وذلك أن الجدل بحتمية ارتقائه في معيارية الإدراك المفضي إلى تحقيق النسب التصديقية[١٧] هو المثال الغائي في أصل قضية الخلق[١٨]، وما يكون من فوت في المسلك تقع

بـه إزاحـةٌ عن الغائيـة فـي وصـفها الشامل، فمرده إلـى الخـروج عن قـانون القيمـة الربانية، وهذا القانون المقرِّر للقيمة صيغاً ومدركاتٍ معرفيةً، قد أدار النبـي (ﷺ) مواده وفقراته في لائحة البيان المعصوم، وقد شاعت معانيه في الأداء العقلي المنطوي عن انضباط في التزام السنن المرعية لمعرفات الحكمة ومحدداتها.

وفـي التـأريخ للبنـاء القيمـي مـن الناحيـة الوصـفية، وفـي نطـاق المتابعـة لمراحل التأسيس البنيوي للحكمة، فإنها تتجوهر في أصالة البيان النصي النبوي، وفيمـا يـرد – فرعـاً علـى أصـله– مـن التفـوق فـي الأداء لمـا يقتـضيه النظـر ويحاثيه التعليل.

ويأتي إلحاق ما يقرره النظر أنه فرع بأصله النصي في سياق نظرية المصادرة على المطلوب، وفق أسلوب التعدية التي تبدأ تصوراً عارياً عن النسبة الخبرية، ثم يخضعها القائس لوسيلتي السبر والتقسيم وغيرهما مما يولِّده التقعيد في التمثيل الغائي للمركبات القيمية، فتكون التعدية بعد ذلك تصديقا، تجري فيه عناصر التركيب لوحدات المعرفة، وذلك في مسمى التناص ومفاهيمه وصوره المقاصدية، وفي حجم هذا التناصّ وحيزه تفهم الفاعلية الاتصالية وهي تطل على ذرائعية كلية مطرقة للعقل العملي تستأنف معه القيم وجوداً برهانياً سائداً في محله من الوجود، ومفروضاً مقرراً في أصل قضية الخلق(١٩).

وفي وصف مسوغات التعدية التي هي من أهم المطالب الفلسفية العالية، نجد أن تصور هذه المسوغات وتصور لوازمها يكشف عن تداخلات تلازمية بين النص وبين المقتضيات الناشئة عن الغرائز أو ما يقوم مقامها مما هو فعال في نفسه أو الناشئة عما هو مقرر في العقل، وحدّ التلازم بين النص وبين القيم الناشئة عن سياقها الفلسفي – تلك التي يسعها النص أصالة[٢٠]– أن النص لا يرد إلا فيما ترد عليه النفس بما هو فعال فيها من العقل والفطرة، فما من أمر ورد به نص إلا والنفس مُفعَّلة في طلبه، لأن النص حق من حيث هو في نفسه، ثم صار كذلك بالشرع، والقيم تابعة في أصل المفاعلة العقلية والفطرية للنص من حيث هي في ذواتها، (فحسن الفعل هو كونه مقتضياً لما يطلب لذاته ويراد من المقاصد وقبحه بالعكس، والأمر كذلك، فإن العلم والصدق والعدل هي كذلك محصلة لما يطلب لذاته، ويراد لنفسه من المقاصد، فيكون حسن الفعل وقبحه هو لكونه محصلاً للمقصود المراد بذاته أو منافياً لذلك) [٢١].

قال العلامة المحقق ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين: (ولهذا قيل لبعض الأعراب وقد أسلم لما عرف دعوته (ﷺ)، عن أي شيء أسلمت؟، وما رأيت منه مما دلك على أنه رسول الله (ﷺ)؟، قال: ما أمر بشيء، فقال العقل :

ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء: فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحل شيئاً، فقال العقل: ليته حرّمه، ولا حرم شيئاً، فقال العقل: ليته أباحه، فانظر إلى هذا الأعرابي، وصحة عقله وفطرته، وقوة إيمانه واستدلاله على صحة دعوته بمطابقة أمره لكل ما حسن في عقله، وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه، ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث مجرد تعلق الأمر والنهي والإباحة والتحريم به، لم يحسن منه هذا الجواب، ولكان بمنزلة أن يقول: وجدته يأمر وينهي ويبيح ويحرم، وأي دليل في هذا) [٢٢].

لم يكن قولي بالتعدية التصورية بين المصادرة على المطلوب في لغة الفلاسفة ومفاهيم الحكمة عندهم وفي حديث نبينا (ﷺ) بدعاً من القول، إذ إن هذه التعدية الماثلة في قاعدة بناء القيم وتكوين الإنسان قيمياً لازمة من لوازم خلق الله تبارك وتعالى للإنسان الذي استخلفه الله عز وجل، فكانت القيم إذ ذلك هي مادة الاستخلاف وآلته الفعالة فيه، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [٢٣]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ [٢٤].

ثم إن هذه التعدية – على أنها اجتهادية تصورية ذات جدلية إدراكية– ليست –بما تحمله أو تمثله من حيث بعدُها القيميُّ– أمراً يلزم تصورُه ابتداء لخفض الهوة البيانية لبناء الأحاديث النبوية، لأن الأحاديث الصادرة عن النبي

(ﷺ) هي النص القاطع في لغته وما اشتمل عليه بيانه وهو بكل أبوابه وجميع مناحيه ومفاهيمه الركن في البناء القيمي للإنسان، وقد أتى دور الفلاسفة والراجفين بالحكمة منهم، دوراً تابعاً في أصل مادته، مذعناً في (ماصدقاته) (٢٥).

– كما تقدم بيانه في التمهيد– من أن النسق المعرفي المضطلع به في المهمة الفلسفية– على أنه متغير قلق في منهجه– قد فرض بعده التأثيري، فتحوكم إليه في كثير من المقدمات العلمية، وأخذ حيزاً معرفياً محدوداً، موقوفاً قبوله على إجازة النص الشرعي له، قال شيخ الإسلام: (ولهذا كان غالب صابئة المتأخرين الذين هم الفلاسفة ممتزجين بالحنيفية كما أن غالب من دخل في الفلسفة من الحنفاء مزج الحنيفية بالصبء، ولبس الحق بالباطل، أعني بالصبء المبتدع الذي ليس فيه إيمان بالنبوات كصبء صاحب المنطق وأتباعه، وأما الصبء القديم، فذاك أصحابه، منهم المؤمنون بالله واليوم الآخر، الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، كما أن التهود والتنصر منه ما أهله مبتدعون ضلال، قبل إرسال سيدنا محمد(ﷺ) ومنه ما كان أهله متبعين للحق، وهم الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (٢٦).

وبذا فإنه يعلم أن في الفلسفة قصوراً محساً في نتائجه، فضلاً عنه في مقدماته ومن ذلك زعمهم (أن البديهية والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فساده، فهذا غلط، لأن القياس لا بد له من مقدمات بديهية فطرية، فإن جوّز أن تكون المقدمات الفطرية البديهية غلطاً من غير تبيين غلطها إلا بالقياس، لكان قد تعارضت المقدمات الفطرية بنفسها، مع مقتضى القياس الذي مقدماته فطرية، فليس رد هذه المقدمات الفطرية لأجل تلك بأولى من العكس، بل الغلط فيما تقل مقدماته أولى، فما يعلم بالقياس وبالمقدمات الفطرية أقرب إلى الغلط مما يعلم بمجرد الفطرة، وهذا يذكرونه في نفي علو الله تعالى على العرش، ونحو ذلك من أباطيلهم، والمقصود هنا: أن متقدميهم لم يذكروا المقدمات المتلقاة من الأنبياء، ولكنْ اِلمتأخرون رتبوه على ذلك إما بطريقة الصابئة الذين لبسوا الحنيفية بالصابئة كابن سينا ونحوه، وإما بطريق المتكلمين الذين أحسنوا الظن بما ذكره المنطقيون، وقرروا إثبات العلم بموجب النبوات به، وجعلوا علوم الأنبياء من العلوم الحدسية لقوة صفاء تلك النفوس القدسية وطهارتها، وإن قوى النفوس في الحدس لا تقف عند حد، ولا بد للعالم من نظام ينصبه حكم، فيعطي النفوس المؤيدة من القوة ما تعلم به ما لا يعلمه غيرها بطريق الحدس، ويتمثل لها ما تسمعه وتراه في نفسها من الكلام ومن الملائكة ما لا يسمعه غيرها،

ويكون لها من القوة العملية التي تطيعها بها هَيولي العالم ما ليس لغيرها، فهذه الخوارق في قوى العلم مع السمع والبصر، وقوة العمل والقدرة هي النبوة عندهم)[٢٧].

قال ابن السيِّد البطليوسي في تصنيف الفلاسفة إلى أهل توحيد وإلى مجوس لا توحيد عندهم: (.... فكانت صورة الإنسان أكمل الصور الطبيعية، ولا مرتبة بعدها إلا أن يتجوهر الإنسان بالمعارف، فيلحق بمرتبة المعقولات المجردة من الهيولي، والمادة الشبيهة بالهيولي، أعني موضوع صور الأفلاك وما فيها، فإذا حصل بالتجوهر في مرتبة المعقولات، حصل في المرتبة التي منها انحطت النفس الناطقة إلى الأجرام وهي مرتبة العقل الفعال، فصارت الموجودات بهذا الاعتبار كدائرة استدارت حتى التقي طرفاها، وصار الإنسان آخر الدائرة الذي يرجع على أولها، إلا أن الإنسان عندهم لا يلحق عند تجوهره بأول الثواني الذي هو أعلاها مرتبة، وإنما أقصى كماله، أن يلحق بالمرتبة العاشرة، وهي مرتبة العقل الفعال، فهذا مذهب أرسطاطاليس وأفلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد، وأما فلاسفة المجوس فزعموا أن العقول المفارقة للمادة يرتقي بعضها إلى مرتبة بعض، حتى يصير أعلاها في مرتبة البارئ عز وجل – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً– وهذا

القول كفر محض عند أرسطاطاليس وجميع من ذكرناه لأنه يوجب استحالة البارئ تعالى الله عن قولهم) [٢٨].

إن تصنيف الفلاسفة إلى موحدين ومجوس – على حد تعبير ابن سيد البطليوسي، وكما هو مشار إليه عند شيخ الإسلام–، فضلاً عن دلالته على التغير في أنساق الفلسفة المعرفية، ومسالكها الإجرائية، فهو قرينة على اختلاف المنزع الذي يحكم الفيلسوف ويحدد الصفات المرجعية له، فاختلاف المنزع هو أساس الاختلاف والمباينة في الإجراءات الفلسفية، وتلك هي طبيعة التحري عن أي حكمة، أو علة أو أي لازمة تتعلق بما تفيد الحقيقةُ ووجودَه.

وهذا الاختلاف في المنزع يضيق وينفرد في سياقه ولا يخرج عن مقتضيات الخلق الذي أبدعه الله تبارك وتعالى، وقد تأسست في ظروف اختلاف المنزع أصول العلوم ومقدماتها وقواعدها ومناحيها الإجرائية، حيث يتحقق التركيب المعرفي، ببلوغ العقل نصابه من المفاعلة لما يحايثه من المعقولات، وحيث يمكن تخريج المدركات تصوراً في الذهن إلى الممكنات في الخارج مما هو واقع تحايثه الأنظار وتكابده المفاهيم.

وجدير بيانه أن الاختلاف في المنزع هو جزء من تاريخ العلوم كلها، وهو جزء لم ينفرد علم عنه، فهو ضروري الاعتبار من الناحية الإجرائية

ومن الناحية الوظيفية، ولما كان الاختلاف دليلاً على الاتفاق فيما عداه مما هو خارج عنه، فهو صلة عضوية وتباعدية في الحقيقة وفي نفس الأمر، تتبني عليها القيم التي يؤدي تحرير المنزع فيها وفي لوازمها إلى صياغة علوم وفنون حكمية ومفاهيم جدلية كان من أبرز صورها (اختلاف مؤداه اتفاق، أو اتفاق مؤداه اختلاف)، وهذان الطرفان الجدليان للقيمة، هما مادة ثرائها وغنائها وشيوعها في مصادرها النصية والحِكَمية المفعّلة بأدواتها في النفس، وهنا تتضح لنا النسبة الصحيحة بين النص وبين ما يقوم عليه أصل التسويغ المعرفي المتعرض في مراحل كينونته وجدليته لما تفرضه الفطرة ولما تقرره طبيعة الإنسان التي خلقه الله تبارك وتعالى عليها.

الفرع الثاني: قانون التعدية التناصية بين التصور والتصديق

إن التناص الماثل في التعدية بين مستويي النص والقيمة نوع من مطابقة الجزء للكل، أو نوع من دخول الخاص في أفراد العام.

يبدأ التقدير المفاهيمي للتناص بعد تحديد موضعه وموضوعه على أنه تصور يقع فيه إدراك عار عن النسبة الحِكَمية، وينقسم التصور هنا إلى: تصور الموضوع، وتصور المحمول، وتصور النسبة بينهما، وهذه الأقسام الثلاثة هي شروط التصديق إلا أنها غير داخلة في حقيقته، ولكن عندما تتعلق النفس بحقيقة النسبة الخبرية بين مستويي النص والقيمة، فهذا الإدراك الواقع في هذه النسبة يسمى تصديقاً.

يقع قانون التعدية التناصية بين النص والقيمة وذلك عندما تتحقق مسوغاتها، فتنشأ إذ ذلك قضية تصورية حملية مؤلفة من الموضوع وهو المحكوم عليه، والمحمول وهو المحكوم به، والنسبة أي ثبوت المحمول للموضوع.

إنما تتألف منه القضية الحملية هو مادة التناص الذي تتم التعدية به، وبه ينعقد الاتصال المعرفي بين النص والقيمة التي حتى وإن سبقت النص في الزمن، فإنها قد تكون إحدى تطبيقاته، أو تكون في حقيقتها ونفس الأمر مقدمة تصورية مطروحة في سياقها المعرفي، ثم استحالت بعدُ إلى تصديق.

إن هـذا المـورد فـي بنـاء المعرفـة وتكوينهـا فـي مراحلهـا التـصورية والتصديقية، منزعه – بحسب ما تم بيانه– أن الفكر –وهو قضية خلقية اعتبارية فـي وجودها لا تنفك عن العقل– هو حركـة الـنفس فـي المعقـولات[٢٩]، أو هـو ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بهما إلى أمر مجهول تصورياً كان أو تصديقياً وهذا المنزع هو العلة الأصلية التي يدور وراءها حكم العقل، وآلته التي يتم بها تعقل الأشياء والظواهر والمعاني وسائر المدركات.

الفرع الثالث: أنواع المتعاليات النصية في المصادرات الفلسفية على المطلوب في الأحاديث النبوية

المتعاليات النصية هي مجموعة المفاهيم المتماهية في علاقات غير أحادية السمة مع نصوص وقيم يوجد بينها علاقة تقاطع أو مفاعلة، ويمكن القول بأن المتعاليات النصية هي موضوع المصادرات على المطلوب تحديداً، وهي النسق الذي ستجري عليه قواعد التناص ومجالاته وسنعرض لأنواع المتعاليات تحقيقاً فيما يأتي، وقبل الشروع في ذلك، يلزم توضيح منهجية تكوين المفاهيم المتعالية بين النص النبوي وبين القيم الفلسفية.

إن تكوين المفاهيم بين النص والقيمة مرجعه إلى (أن الخطاب في النص النبوي مفتوح معرفيا، وليس مغلقاً في إطار السياج الدوغمائي، ونحن نتصور أن النص النبوي يأتي على هيئة فضاء لغوي تشتغل فيه عدة أنماط من الخطاب، الخطاب التشريعي، الخطاب العقدي، الخطاب الوعظي، وغير ذلك فهذه الخطابات تشتغل في النص النبوي في ذات الوقت، وتتقاطع أيضاً وإن التحليل السيميائي لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج الإعجاز المركزي للنصوص النبوية، هذا الإعجاز الذي انبثقت عنه إمكانيات افتراضية للمعنى

والدلالة، وهذه الإمكانات قابلة للتحيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة، وإن التضاد الذي تقيمه هنا بين المغلق والمفتوح ليس تجريدياً، وإنما يمكن التحقق من وجوده عملياً، أي لغوياً وتاريخياً عن طريق التفاعل والتأثير المتبادل والمستمر بين اللغة والتاريخ والفكر، وهي الذرى الثلاث لإنتاج المعنى، لأنه يوجد بينها علاقات تأليفية هي في الأصل علاقات حضور تقوم على ممارسة فعل إجرائي داخل النص، يدفع إلى جدلية توليدية ذات وظيفية تمييزية بين المعاني(٣٠).

وفي سياق توضيح أصل مفهوم المتعاليات ذات الأسلوب الرمزي بين النص النبوي وبين المضامين الناشئة عن الجدلية التوليدية، نقول: إن للنص النبوي نظاماً داخلياً له بناؤه التاريخي، وله وحداته المعرفية ذات المنظومة الوظيفية، وقد عمل أهل الحديث في درايته من حيث هي البناء الابستمولوجي للنص النبوي على تحديد الوظائف التمييزية له.

على أن النص النبوي بما يحمله من الكفاءة اللغوية العالية في مطالبها يدفع إلى حالة من أصولية الجمل والمعاني والقيم ذات الكفاءات التي يقوم النص بتوليدها في أطوار مستمرة، ولا يقف ذلك عند حدود ما رسمه الفلاسفة الإسلاميون في أنساق المعرفة وبنية النظام النقدي عندهم، ولكنه –أي نص

الحديث عن النبي(ﷺ) –يتبع بجدليته التوليدية – قواعد تكوين البنيوية النقدية– عند عموم الفلاسفة الإمبيريقيين، وهذا ما أحال إلى ضرورة النظر في قواعد التحليل البنيوي للنص النبوي، وفي هذا السياق تم تصور المتعاليات، بما هي تفاعل متسامٍ يدخل في أفق النص النبوي المفتوح إلى أقصاه، فكلماته إشارات حرة، وهي أثر مطلق لا تكف عن النمو والتحول والتوليد[٣١]، لأن النص –بما هو حدث دلالي– ليس منبثقاً من عدم، وإنما هو متولد من أحداث تاريخية وتشريعية بيانية، ثم تتناسل منه أحداث دلالية أخرى لاحقة له[٣٢].

أنواع المتعاليات النصية:

١–**التناص الدلالي:** وهو الناشئ عن إدخال قيمة فلسفية تحت حكم المعنى العام للنص النبوي، وهو دلالي لاقتصاره على أبعاد دلالية سيميائية مكونةٍ للرتبة المعرفية المغياة من هذا التناص، والبعد الدلالي هو ارتباط في سياق تكوين النص ابتداء زمن وقوعه من جهة النبي (ﷺ) الموقوف فيه بلغة البيان الفلسفي على الأشياء والمعاني والمدركات، وهذا الارتباط السياقي هو الموضح للتناص الدلالي.

ومن تطبيقات هذا التناص (حديث النواس بن سمعان (ﷺ)، عن النبي (ﷺ) قال: البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس) (٣٣).

إن هذا الحديث أصل في اعتبار معقولات النفس ولا معقولاتها، وهذا المنزع في التصنيف لحدَّي ما يعقل وما لا يعقل من جهة النفس هو اتحاد المُـدْرِكِ والمُـدْرَك، من حيث إن المعقول –بما هو معقول–، وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ولمعقوليته شيء واحد، كما أن المحسوس –بما هو محسوس– يكون وجوده في نفسه، ووجوده للحاس ولمحسوسيته شيئاً واحداً.

وهذا النص –بحركته الثابتة في المتغير الفلسفي– يدل على أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية، وصارت عالماً عقلياً فيه صورة كل موجود عقلي، والمصادرة على المطلوب هنا أن النبي (ﷺ) أحال إلى النفس صفة العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، ومصطلح (نفس الأمر) عند نظار الفلاسفة (عبارة عن العقل الفعال، ومرادهم من الموجود في نفس الأمر الموجود في عالم الأمر، لأن ما في الذهن من الأحكام إن كان مطابقاً لما في العقل الفعال كان صادقاً مطابقاً لما في نفس الأمر)(٣٤)، وهذا هو المسوغ الذاتي المكون للتصورات الراجفة بها

النفس، وهو ما يحصل لها في عالم المثال من ثقل المكابدة مع الحواس والمعاني، فيكون ما تحيك به النفس إثماً في واقع المثال إذا انخفضت وسائل الحواس الإدراكية وانحسرت عن أدائها في تقويم ما تحايثه من المعاني.

وقيم الأداء النفسي للمعاني والمحايثات المماهية للنفس قيم مرادة لله تبارك وتعالى في سباق التكليف وسياقه، وهي المناط العام لأصل الخطاب وماهيته الفعالة في جميع صور التكليف، وهي فعالة في الماهية قبل الهوية، فاستوجب أمرها النظر في الحوافز النفسية والعوامل ذات التأثير على القوة الإدراكية التي تحايث النفس في قرارها على الأشياء وفي أدائها الإنساني العام، ذلك أن أداءات النفس التي خَلَعَتْ عليها الغرائز وَوَسَمَتْها الفطرة أداءات فجواء لا يكاد يتبين دعاؤها من ندائها.

٢-التناص الموازي:

وهو التناص الحاصل في المحايثة والمضايفة بين مُستويي النص والقيمة حتى يتوازى مطلوبهما، وتقع المصادرة بأن يكون المطلوب بعينه في هذا التناص مساوياً لمقدمة الدليل في القيمة ومثاله حديث عبد الله بن عمر (ﷺ)

عن النبي (ﷺ) قال: (إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق – وفي رواية يتحرى الصدق– حتى يكون صديقاً..) [٣٥]، ففي هذا النص الذي جاء مساوياً لمقدمة الدليل في القيمة الموازية، تقع المصادرة في الخفاء والمعرفة، كأخذ أحد المتضايفين في بيان الآخر، فالصدق هو القراءة التجريدية للحقيقة حال تكونها متموضعة في جوهرها، وهذا التضايف بين الحقيقة والجوهر كسبي صدر عن مطلوب مُعرَّف يقع في مقدمة الدليل في مسار قيم فلسفية تُعرّف المصادرة "بأنها قضية يطلب التصديق بها لحاجة العقل إليها في الاستدلال، وقد سُمِّيت هكذا لأن المتعلم يراود على التسليم بها من دون برهان مع أنها ليست بينة في نفسها) [٣٦]، والصدق إذ ذلك قضية يراود على التسليم بها من دون برهان، ولا يكون ذلك إلا بالتجريد (بما هو نقل الشيء من الوجود المادي إلى الوجود العقلي من خلال نقله إلى الحس بداية، ثم إلى الخيال، ومنه إلى العقل) [٣٧]، فبتجريد قضية الصدق حَصَلت حاجةُ العقل إليها في الاستدلال، وهنا يظهر الإمكان لمسوغ هذا التناص الموازي بين النص الثابت في حديث نبينا (ﷺ)، وبين جدلية التجريد في القيمة الفلسفية.

المبحث الثالث

مصدر تنقيح مناط التراسل السياقي

في المصادرات الفلسفية على الأحاديث النبوية

إن تنقيح المناط بما هو تعيين للعلة المصادرة على المطلوب من القيمة إلى النص، فهو إلغاء لما لا يصلح للمصادرة، وفي معنى هذا الإلغاء وما يتضمنه من التعيين، تنشأ المصادرة وينقح المطلوب عليها على أساس مصدره ما يُرمز له بقانون التداعي(٣٨)، الذي هو مجموع الروابط التي يتراسل فيها السياق، بما يحقق المستوى الملحوظ من المصادرة المتموضعة في تعيين علة المطلوب بين القيمة والنص، وإن لهذا التداعي أسساً هي:

١- التشابه.

٢- التقارب.

٣- رابطة العلة بالمعلول.

وهذه الأسس هي الأشراط الضرورية التي يكفل تحققها حدوث الفعل المعرفي في المصادرة على المطلوب، بما يكوّن نظرية معرفية ترفد مجالاً من التساؤلات الابستمولوجية التي ترد في لغات أَنْسَنَة النص بمعايير القيمة،

(فأصالة أية معرفة وَقْفٌ على كونها نتاجاً لمصدر يُعتدُّ به على نحو مشروع) [٣٩]، وهذا النتاج هو عين المصادرة ومجالها الذي يتدرج فيه الفعل المعرفي، فيمر بجميع مراحل انتظامه إمبيريقياً، وهنا تظهر شكلانية المصادرة، التي تتيح لنا (الألسنيات الحديثة وعلم السيميائيات اكتشاف حيويتها الخاصة بكل نص يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة والمقتلعة من سياقها النصي السابق) [٤٠].

وللبيان عن شكلانية المصادرة بلغة المحدد المعرفي، فإنني سأعبر هذه التجربة ببراهينها الإرجاعية وحقائقها القبلية، وهي تلك الثاوية في النصية الشرعية حول خبر الفاسق وشهادته فالله (ﷻ) لم يأمر برد خبر الفاسق وتكذيبه ورد شهادته جملة، وإنما أمر بالتبين، فإن قامت قرائن وأدلة من خارج تدل على صدقه عُمِل بدليل الصدق، ولو أخبر به من أخبر، وهكذا ينبغي الاعتماد في رواية الفاسق وشهادته، وكثير من الفاسقين يصدقون في أخبارهم ورواياتهم وشهاداتهم، بل كثير منهم يتحرى الصدق غاية التحري، وفسقه من جهات أخرى، فمثل هذا لا يرد خبره ولا شهادته، ولو رُدّت شهادة مثلِ هذا وروايته لتعطلت أكثر الحقوق، وبطل كثير من الأخبار الصحيحة، ولا سيما من فسقه من جهة الاعتقاد والرأي، وهو مُتَحرٍ للصدق، فهذا لا يرد خبره ولا شهادته) [٤١].

وتلك النصية مَحْتِدُها ببرهانها الإرجاعي وحقيقتها القبلية قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ (٤٢)، فإن هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط لما بعثه رسول الله (ﷺ) إلى بني المصطلق بعد الوقعة مصدقاً، وكان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية، فلما سمع القوم بمقدُمِه تلقوه تعظيماً لأمر رسول الله (ﷺ)،فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله، فهابهم فرجع من الطريق الى رسول الله (ﷺ)، فقال: ان بني المصطلق منعوا صدقاتِهم وأرادوا قتلي، فغضب رسول الله (ﷺ)، وهَمَّ ان يغزوهم فبلغ القومَ رجوعُه، فأتوا رسول الله (ﷺ)، فقالوا، يا رسول الله، سمعنا برسولك، فخرجنا نتلقاه، ونكرمه، ونؤدي إليه ما قِبَلنا من حق الله، فبدا له في الرجوع، فخشينا أنه إنما ردّه من الطريق كتاب جاء منك لغضب غضبته علينا، وإنا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله، فاتهمهم رسول الله (ﷺ) وبعث خالد بن الوليد خفية في عسكر، وأمره أن يخفي عليهم قدومه، وقال له انظر، فإن رأيت منهم ما يدل على إيمانهم فخذ منهم زكاة أموالهم، وإن لم تر ذلك فاستعمل فيهِم ما تستعمل في الكفار، ففعل ذلك خالد ووافاهم، فسمع منهم أذان صلاتي المغرب والعشاء، فأخذ منهم صدقاتهم، ولم ير منهم إلا الطاعة والخير، فرجع إلى رسول الله (ﷺ)، وأخبره الخبر، فنزل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ (٤٣).

وأما القيمة التي نُقِّح المطلوب عليها بقانون التداعي بأسسه من التشابه والتقارب ورابطة العلة بالمعلول، فَمَحْتِدُها في حقائق العقل، بحسب وضع اصطلاحي عند رودرك م. تشيز هولم في نظريته حول المعرفة (التي هي [أي حقائق العقل] ضرورية، ونقائضها مستحيلة، ويقابلها حقائق الواقع التي هي عارضة، ونقائضها ممكنة، بحيث إذا كانت الحقيقة ضرورية، فيمكننا معرفة سبب ضرورتها، بتحليلها الى أفكار وحقائق أبسط حتى نَصِل إلى الحقائق الأولية، والعقل بعطفه على الخبرة يعد مصدراً من مصادر المعرفة إذا عرفت حقائقه بشكل قبلي، إذ إن معرفة الضرورة ليست بعدية، لأن هذا يعني جزئياً أنها إذا عرفت أو كانت قابلة لأن تعرف قبلياً فلن تعرف بعدياً، وهكذا يقرر (كانط) أن الضرورة علاقة أو معيار القبلي، لأن (اللاأدري) يلجأ إلى نفس الحقيقة بعد أن يقرر أن الإجراءات الإمبريقية العادية عاجزة عن إعطاء أية معرفة بالحقائق الضرورية، لأن (اللاأدرية) تعد تصوراً بديلاً للتصور الميتافيزيقي لمعرفة حقائق العقل.

والتصور الميتافيزيقي –بما هو قضايا نفسية– لا يَسْمَحُ بتوصيل المحتوى المقصود، لأن هذه القضايا مجرد تعميمات امبريقية تتعلق بسبل تفكير البشر، وبوصفها كذلك، فإنها غير قابلة للدعم إلا عن طريق استقصاء نفسي

مكثف، وفي هذا السياق يقول الفيلسوف جوتلوب فريجة (من الغريب أن يحتاج أدق العلوم العون من علم النفس الذي لا يزال يُتحسس طريقه دون يقين)، ولكونها تعميمات إمبريقية، فإن القضايا النفسية تُعدّ محتملة في أفضل الأحوال وتحت رحمة الحالات المخالفة) (٤٤).

وهنا يتحدد المناط الذي بتنقيحه بين مَحْتِدَيْ النص النبوي والقيمة الفلسفية تتعين العلة التي نشأت المصادرة على المطلوب عليها، وهي في ماهية خبر الفاسق وشهادته –كما هي في الحقيقة وفي نفس الأمر– إذ إن حقيقة كل ماهية عبارة عن وجودها الخاص، أي وجودها في حالتها الضرورية ببرهانها الإرجاعي وصورتها القبلية التي تمر بها إجراءات النقد والإمبريقية، ويعد علم مصطلح الحديث ساقية النقد في الوجود الإنساني، ذلك النقد الذي أحاط بزوايا النص وفجوات نقله وروايته ضمن ما اتفق من الأسباب العقلية والنفسية التي نَمْذجتها شروط قبول الرواية وردها، وهذه الشروط –بما هي معايير مؤسسة على واقع الرواية والنقل للنص– اصطلاحية بالمعنى والمفهوم الأغلبي للحكم الموصوف في محله، ومحله هو وجوده الخاص عند الناقد، وقد صادر عن هذه الحقيقة الشيخ ابن الصلاح في مقدمته بقوله (... ومتى قالوا هذا حديث صحيح فمعناه أنه اتصل سنده مع سائر الأوصاف، وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً

بـه فـي نفس الأمر، إذ منـه مـا ينفرد بروايته عدل واحد وليس من الأخبار التـي اجمعت الأمة علـى تلقيها بـالقبول، وكذلك إذا قالوا فـي حديث إنـه غير صـحيح، فليس ذلك قطعاً بأنـه كذب فـي نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً فـي نفس الأمر، وإنمـا المـراد بـه أنـه لـم يـصح إسـناده علـى الـشرط المـذكور، والله أعلـم) [٤٥] ، وحيث إنـه لا قطـع فـي نفس الأمر، احتـاج النقاد إلـى البرهنـة الإرجاعيـة، – بمـا هـي المسوّغ النقدي الناشـئ فـي محلـه ووجوده الخـاص عند الناقد–، ومن صـور هذه البرهنة ما قاله إمام النقدة علي بن المديني في علله: (في حيث أبـي هريرة، كان بين خالد وعبد الرحمن بن عوف بعض ما يكون بين الناس)، رواه زائدة عن عاصـم عـن أبـي صـالح عـن أبـي هريـرة، ورواه الأعمـش يخـالف عاصـماً فـي إسـناده، فـرواه عـن أبـي صـالح عـن أبـي سـعيد ولا يحفـظ مـن حـديث سـهيل، والأعمش أثبت في ابي صالح من غيره) [٤٦] ، أقول في توصيف هذا الشاهد وتوظيفـه فـي البيـان عـن البرهنـة الإرجاعيـة: هذا الحـديث رواه عاصـم عـن أبـي صـالح عن أبـي هريـرة، ورواه الأعمـش عن أبـي صـالح عن أبـي سـعيد، وبعد البرهنة الإرجاعية بلغة التحقيق القبلي –بما هو الوضع السيميائي للحقيقة في نفس الأمر –ثبت أن الأعمش أثبت في ابي صالح من عاصم، فيُعرف من هذا أن من قال فيه عن أبـي صـالح عن أبـي هريرة فقد شذّ، وكأن سبب ذلك حسب

مقتضى البرهان الإرجاعي- شهرة أبي صالح بالرواية عن أبي هريرة، فيسبق إليه الوهم ممن ليس بحافظ، وبهذا فإن (ماصدق) هذه البرهنة الإرجاعية هو في تمييز الوهم الذي يحصل في محله بين الحافظ والأحفظ كما وردت الروايات عنهما.

وهذا التمييز كما ورد في مادته النقدية للفاسق إذا روى بإحالته فيما رواه إلى التحقيق القبلي، أي النظر في روايته، كما هي في محلها في نفس الأمر، والله تعالى أعلم، والحمد لله على نعمة البيان.

قائمة الهوامش

١- تعد البيوطيقا إحدى الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنيوية، ويصدق عليها أن تكون هي العلم الكلي الذي يبحث في الكيفيات التي يصير بها البحث بلغة الفن الذوقي المعلل عن فاعلية القيمة في النص، من حيث أنماطه المختلفة، وتفاعلاته النصية المتعددة. وقد ذُكر هذا المصطلح في سياقات مختلفة، وأشارت إليه بعض المعاجم الفلسفية ، ومنها المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني، د.عبد المنعم، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م/ ١٧٠.

٢- وهو القانون العام الذي ينتظم الصياغة الكلية بين النص والمألوف، قلت، هذا التعبير خاص بالباحث، وقد استعمله الفلاسفة بالجملة، وهو من أصل عبارتهم التي جرت على لسان الباحث وقلمه.

٣- قلت: منزعي في الإشتقاق هنا ليس هو المشارَ إليها في علم الموازين الصرفية، ولكنه الإشتقاق للمعاني الجزئية من المعاني الكلية.

٤- يعني التفوقُ في الأداء اليوتوبي التفوق الذي لا مكان له إلا عند العرفاء فحصلت إذ ذلك عزلة معرفية، ثم اقتضى الحالُ بما كان من مسوغات إلى هذا التفوق الطوباي أو المثالي، وهذا في المنحى الفلسفي المجرد، انظر موسوعة لا لاند الفلسفية، لا لاند، أندريه منشورات عويدات، بيروت ط٢، ٢٠٠١م، ١٥١٦/٣.

٥- أعني بالتراسل التبادل المضمر بين معنيين مختلفين، ومتكاملين في الموضع الواحد.

٦- آركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، قسم الهوامش والشروحات/٢٠٧.

٧- يعود هذا المركب الفلسفي إلى الفيلسوف هوسرل، ويدور معناه في مصطلح الظاهراتية التي هي علم ما يكشف ذاته بتحليل العبارات الشيئية لتجنب التأويل المثالي لتلك العبارات، ومن دون الوقوع في شَرَكِ الواقعية، أنظر الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس والمذاهب والإتجاهات والتيارات، معهد الإنماء العربي ط١، ١٩٨٨م، ط٥٦٤/٢ وما بعدها.

قلت: فالوعي عند الفينومينولوجيا محدد بالقصدية المتعالية، لأنه إذ ذلك يكون وعياً بشيئ آخر تعالق معه فتقاطعا ظاهراتياً، فتعالت القصدية، بين النص بما هو مجموع معاني، وبين القيمة بما هي وعي بتلك المعاني.

٨- مفتاح، محمد استراتيجية التناص، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط١، ١٩٨٥م /١٢١.

٩- للهرمنيوطيقا عدة تعريفات، تشير الى علم التأويل وبخاصة مبادئ التفسير النصي القويم، (ونظرية الهرمنيوطيقية التقليدية ترى ان الفهم عملية استبناء سايكولوجي ، إذ إن موضوع الفهم هو المعنى الأصل للنص الذي يُسْلِمُه إلى الحاضر ماضٍ أصبح من المتعذر الوصول إليه حالاً،وهذا الإستبناء الذي يمكن أن يتولد عندما يكون ثمة جسر بين الماضي والحاضر، يربط بين النص والمؤول ربطاً سايكولوجياً)، أنظر كوز نز هوى، ديفيد، الحلقة النقدية الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، المجلس الاعلى للثقافة ط١، ٢٧/٢٠٠٥، وفيه نوع تصرف.

١٠- يعد الفكر السيميائيي من اعمق المناهج النقدية المطروحة، وذلك في قدرته على مقاربة النصوص السردية فكانت سيميائيات التواصل والخطاب الإحالي بين القيم والنص، وذلك من خلال العلامات، وما يحيط بها من المدلولات، التي كانت موضع جهود البلاغيين واللغويين الذين صاغوا هذا العلم وسموه علم الدلالة، وقد نص ابن خلدون على مصطلح الدلالة، بصفتها علامة واصلةً فقال:(يتعين النظر في دلالة الألفاظ،...) المقدمة، ط دار الشعب/٤١٩، وقال الجرجاني في التعريفات(إن الدلالة هي كون الشيئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر)، التعريفات، ط القاهرة ١٩٨٣م/٢١٥، قلت: ومن صور هذا اللزوم ما يكون بين القيمة الفلسفية وبين النص النبوي من العلامات الواصلة تحقيقاً للمقاربات السيميائية كما هو مشار إليه في جهود الألسنيين في بحوثهم الدلالية.

١١-عرض لهذه الفكرة عرضاً حضورياً متجانساً د. أبو يعرب المرزوقي في كتابه ودرته القيم (إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة ٢٠٠٢ م، ط٢. قلت: وقد قيل في وصف اللاشعور المعرفي للمنظومة القيمية بين النص واصطلاحاته الفلسفية "إن قوة النص في حجبه ومخاتلته، لا في إفصاحه وبيانه، وفي اختلافه، لا في وحدته وتجانسه، وعندئذ يكون

عمل الناقد تأويل الاشتباه، وكشف المحتجب، وفضح المخاتلة، وإبرازا لأصالة المأصول ولا ذاتية المنقول"، انظر علي حرب في نقد الحقيقة، الرباط، المركز الثقافي العربي سنة ١٩٩٥، ط٢.

١٢-الحفني د.عبدالمنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠ م/٦١٣.

١٣-الفارابي، تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس/٨٩، ٩٠ .

١٤- على حد تعبير الفارابي في تحصيل السعادة / ٥٠.

١٥- البطليوسي، ابن سيد الأندلسي، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، دار الفكر/٥٠.

١٦- قلت: هذا نص قول الله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الروم/ ٣٠.

١٧- قلت: ربما يدخل هذا الجدل في قوله الله تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ الذاريات/ ٢١، فتأمّل.

١٨- قلت: هذا نص قول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات/ ٥٦.

١٩- ورد في هذا المعنى قوله تعالى ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ فاطر/ ٢٤ .

٢٠-إذ إن ما لا يسعه النص من القيم الفلسفية لا اعتبار له في ميزان التلازم ابتداءاً.

٢١-ابن تيمية، مجموع الفتاوى، كتاب المنطق، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد ١٣/٩.

٢٢-ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الحديث، تحقيق عماد عامر ط١، ١٩٩٦م، ٢١٨/١.

٢٣- التين/٤.

٢٤- الانفطار/٧ .

٢٥- الماصدق: هو الفرد او الافراد التي ينطبق عليها اللفظ، اذ يتحقق فيهامفهومه الذهني، ولفظ الماصدق اسم صناعي مأخوذ في الأصل من كلمة (ما) الإستفهامية أو الموصولية،

وكلمة صدق هي فعل ماضٍ من الصدق، فاشتق من ذلك كلمة (ماصدق). الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق ١٤٢٥هـ/٤٥،٤٦، قلت: و(الماصدق) من حيث رتبتهُ المعرفيةُ هو ما يطبق من المبادئ مفاهيمياً.

٢٦-ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٩/ ١١.

٢٧-ابن تيمية، مجموعة الفتناوى، ٩/ ١٤.

٢٨-ابن السيد البطليوسي، الحدائق/ ٤٥، ٤٦.

٢٩-العلاّمة البناني، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين السبكي ط٢، مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٧، ١٢٧/١.

٣٠-آركون، محمد، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد/١٧٩ بتصرف.

٣١-فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م / ٢٣١.

٣٢-التناسل من المصطلحات الخاصة بصدر المتألهين، ملا صدرا في أسفاره الأربعة، وقد أخذه عن أرسطو ومعناه التعاقب في الكون، سجادي، جعفر، قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م/ ١٥٤.

٣٣-الامام مسلم، الصحيح ط١ استانبول، كتاب البر والصلة برقم ١٤،١٥.

٣٤-سجادي جعفر، قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين/٤٦٠.

٣٥-البخاري، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله، الجامع الصحيح، المطبعة الاميرية، ببولاق مصر كتاب الادب برقم ٦٩٤.

٣٦-صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٩م، ٣٨/٢.

٣٧-سجادي جعفر، معجم المصطلحات الفلسفية/ ٣١.

٣٨-قال د. عبد المنعم الحفني في المعجم الشامل: ومن الممكن أن يطلق على التداعي ما يعرف بالترابطية، وهي النظرية التي تذهب إلى الربط بين الإحساسات والمعاني، وتجعل المعاني بمثابة الآثار المترتبة على الإحساسات، والترابط قد يكون بين الألفاظ التي تستدعي معانيها ألفاظاً أخرى متعلقة بالمعنى الأول، ص/ ١٩٠.

٣٩- هولم، رودرك م تشيز، نجيب الحصري، نظرية المعرفة، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٨م/٨١.
٤٠- آركون، محمد، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد/١٤٥.
٤١- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين ٣٢٥/١.
٤٢- الحجرات/٥.
٤٣- ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند تحقيق احمد شاكر وأتمه حمزة الزين، نشر دار الحديث ط١ سنة ١٩٩٥م، ٢٧٩/٤.
٤٤- هولم، رودرك م تشيز، نظرية المعرفة/ ١١١،١٠٣،٩٧ ، بتصرف.
٤٥- ابن الصلاح، ابو عمرو بن عبد الرحمن الشهرزوري، المقدمة، نشر المكتبة العلمية، ١٩٨١م/١١.
٤٦-ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي، العلل، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الناشر المكتب الاسلامي ط٢، ١٩٨٠م/٨٠.

قائمة المراجع

١- الحفنـي، د.عبـد المـنعم، المعجـم الـشامل لمـصطلحات الفلـسفة،مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م.
٢- لا لا ند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
٣- آركون،محمـد، الفكـر الاسـلامي، نقـد واجتهـاد، ترجمـة وتعليـق هاشـم صالح، دار الساقي.
٤- معهد الانماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، ١٩٨٨م.
٥- مفتـاح، محمـد، اسـتراتيجية التنـاص، نـشر المركـز الثقـافي العربي،الـدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٥م.
٦- كـوز نـز هنـري، ديفيـد، الحلقـة النقديـة، الادب والتـاريخ و الهرمنيوطيقـا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، المجلس الاعلى للثقافة ط١، ٢٠٠٥م.
٧- المرزوقي، د. أبو يعرب، اصـلاح العقل فـي الفلسفة العربيـة من الواقعيـة الى الإسمية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة ٢٠٠٢م، ط٢.
٨- حـرب، علـي، نقـد الحقيقـة، الربـاط، المركـز الثقـافي العربـي، ط٢، ١٩٩٥م.
٩- الفارابي، تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه د.جعفر آل ياسين، دار الاندلس.
١٠- البطليوسي، ابن سيد الاندلسي، الحدائق في المطالب العالية العويصة، دار الفكر.
١١- ابن تيمية، مجموع الفتاوي، كتاب المنطق، جمع وترتيب عبد الرحمن ابن قاسم وابنه محمد.
١٢- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الحديث، تحقيق عماد عامر، ط١، ١٩٩٦م.

١٣- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ١٤٢٥هـ.
١٤- العلامة البناني، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، ط٢، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧م.
١٥- فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م.
١٦- سجادي، جعفر، قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
١٧- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، ط١ استانبول.
١٨- البخاري، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله الجامع الصحيح، المطبعة الاميرية، ببولاق مصر.
١٩- هولم، رودرك م تشيز هولم، نجيب الحصادي، نظرية المعرفة، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م.
٢٠- ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، تحقيق أحمد شاكر وأتمه حمزة الزين، نشر دار الحديث، ط١، ١٩٩٥م.
٢١- ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوي، المقدمة، نشر المكتبة العلمية، ١٩٨١م.
٢٢- ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي، العلل، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الناشر المكتب الاسلامي، ط٢، ١٩٨٠م.

References

1- alhafni, da.eabd almuneami, almuejam alshaamil limustalahat alfalsafati,maktabat madbuli, ta3, 2000m.
2- la la nad, 'andirih, almawsueat alfalsafiata, manshurat euaydat, bayrut, ta2, 2001m.
3- arkun,mihamadu, alfikr aliaslamiu, naqd wajtihadi, tarjamat wataeliq hashim salih, dar alsaaqi.
4- maehad alianama' alearabii, almawsueat alfalsafiat alearabiati, ta1, 1988m.
5- miftahi, muhamad, astiratijiat altanasu, nashr almarkaz althaqafii alearbi,aldaar albayda', almaghribi, ta1, 1985m.
6- kuz niz hinri, difid, alhalqat alnaqdiatu, aladib waltaarikh w alharminyutiqa alfalsafiat, tarjamat khalidat hamid, almajlis alaelaa lilthaqafat ta1, 2005m.
7- almarzuqi, du. 'abu yuearibi, asilah aleaql fi alfalsafat alearabiat min alwaqieiat alaa al'iismiat, bayrut, markaz dirasat alwahdat alearabiati, sanat 2002m, ta2.
8- harb, ealay, naqd alhaqiqati, alribati, almarkaz althaqafiu alearabia, ta2, 1995m.
9- alfarabi, tahsil alsaeadati, haqaqah waqadam lah waealaq ealayh da.jaefar al yasin, dar alandils.
10- albitliusi, abn sayid alandilsi, alhadayiq fi almatalib alealiat aleuisati, dar alfikri.
11- abin taymiata, majmue alfatawi, kitab almantiqi, jame watartib eabd alrahman abn qasim waibnih muhamadu.
12- abin alqiam aljawziatu, madarij alsaalikin, dar alhadithi, tahqiq eimad eamir, ta1, 1996m.

13- almaydani, eabd alrahman hasan habankat, dawabit almaerifat wa'usul aliastidlal walmunazarati, dar alqalami, dimashqa, 1425hi.
14- alealaamat albanani, hashiat albananii ealaa sharh aljalal almahaliyi ealaa matn jame aljawamie litaj aldiyn alsabki, ta2, tabeat mustafaa albabi alhalbi, 1937m.
15- fadal, salah, balaghat alkhitab waeilm alnas, silsilat ealam almaerifati, alkuayti, 1992m.
16- sjadi, jaefar, qamus almustalahat alfalsafusiat eind sadr almuta'alihin, maehad almaearif alhikmiat lildirasat aldiyniat walfalsafiat ta1, bayrut, 2006m.
17- alniysaburi, muslim bin alhajaji, alsahihi, ta1 astanbul.
18- albukhari, muhamad bin asmaeil abu eabd allah aljamie alsahihi, almatbaeat alamiriatu, bibulaq masr.
19- hulma, rudirk m tshiz hulm, najib alhisadii, nazariat almaerifati, aldaar aldawliat lilnashr waltawziei, ta1, 1998m.
20- abin hanbul, aihmad bin muhamad, almusandi, tahqiq 'ahmad shakir wa'atmah hamzat alzayn, nashr dar alhadithi, ta1, 1995m.
21- abn alsalahi, abu eamrw euthman bin eabd alrahman alshahrazui, almuqadamatu, nashr almaktabat aleilmiati, 1981mi.
22- abin almadini, eali bin eabd allh bin jaefar alsaedi, alealal, tahqiq muhamad mustafaa al'aezamiu, alnaashir almaktab alaslami, ta2, 1980m.