# ابن قتيبة في ميزان جورج طرابيشي مقاربة إبستمولوجية

# Ibn Qutayba in the balance of George Tarabishi epistemological approach

ط–د.صالح الدين رويبي[1]، د.مقران فصيح [2]

[1] جامعة باجي مختار–عنابة– (الجزائر)، fecih.mokrane@gmail.com

[2] جامعة باجي مختار–عنابة– (الجزائر)، rouibisalah@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/07/18 تاريخ القبول: 2022/08/31 تاريخ النشر: 2022/06/05

**ملخص:**

تعزّز هذه الدراسة فكرة النقد الموضوعي للعقل العربي الإسلامي من جهة نقد النقد، الذي يمثل في جوهره عملا تقويميا وليس تأصيليا، توخينا فيه الوقوف على جزئياتٍ نراها فارقة في إصدار الأحكام القيمية الناتجة عن التعميم، والتي لمسناها عند جورج طرابيشي بداية من عناوين كتبه–التي كانت دافعا لتتبع عناصرها وحججها المستنبطة، نحو:(من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ، العقل المستقيل في الإسلام...إلخ)،إنّ العناوين السابقة تنطلق من فرضية استقالة العقل الإسلامي داخليا ؛ وحتّى يستدل طرابيشي على هذه الاستقالة؛ لجأ إلى مصادر العقل الإسلامي التراثي من مثال: العقل التأويلي عند ابن قتيبة. فاجأتنا النتائج لأنها مغايرة تماما على مستوى المفاهيم والآليات المنطقية للنموذج التفسيري.

**كلمات مفتاحية:** التأويل، جورج طرابيشي، ابن قتيبة، مختلف الحديث،الإبستمولوجيا.

**Abstract:**

This study reinforces the objective criticism of the Arab-Islamic mind from the point of view of criticism of criticism, which represents an

*المؤلف المرسل. ط–د.صالح الدين رويبي

evaluation work. So we aim to follow the main elements that made his argumentation based on his books such: (from the Islam of the Qur'an to the Islam of hadith, the resigned mind in Islam... etc.), the previous titles started from the assumption of the resignation of the islamic mind; even Tarabishi proves this; he resorted to the sources of the traditional Islamic mind to infer this resignation, especially those related to the holy texts ,when we followed these sources through the interpretive mind of (Ibn Qutayba), the results surprised us because they are different at the level of concepts and logical mechanisms .

**Keywords:** interpretation, George Tarabishi, Ibn Qutayba, ambiguous hadiths, epistemology.

## 1. مقدمة:

عندما أعلن نيتشه" **موت الإله" وانتصر "لإرادة القوة"**، ظهرت مقولته الشهيرة–التي مازالت تغذي الصراع الثنائي بين العقل والعقيدة– :( **إنّ المعجزة خطأ في التأويل ونقص في فقه اللغة)**[2]،وقد أيقظت هذه الجملة آلة نقدية عنيفة، تُجاوز التسطيح في مقاربتها للعقل العربي الإسلامي إلى النموذج التفسيري لأسباب تقدّمه أو استقالته؛ خاصة أنه موجود على خريطة المقارنة بين العقل الغربي الحداثي و العقل العربي التراثي، فانقسم فلاسفة المعرفة بين نموذجين تفسيريين: **الأول**: يرى علّته من الخارج نحو: محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وغيرهم؛ و**الثاني**: يرى علّته من الداخل نحو جورج طرابيشي ومحمد أركون وغيرهم. وقد أثّرت هذه الحركة النقدية المكتبة العربية الفلسفية وفتحت الرؤى على مناطق مغيّبة ومعتمة في مقاربات الفكر واللغة للكتلة التراثية الضخمة، لكنّها تحيد أحيانا عن منهجها الموضوعي في التحليل لتقترب أكثر من ذاتيةِ التحيّز الإيديولوجي وليس التحيّز المعرفي، إذ بينهما فرق كبير: فالأول مستهجن في البحث العلمي أما الثاني مستحسن مقرون بالذات الناقدة لمعرفة حدودها والخطوط الفاصلة بين ما لها وما عليها.

تعزّز هذه الدراسة فكرة النقد الموضوعي للعقل العربي الإسلامي من جهة نقد النقد، الذي يمثل في جوهره عملا تقويميا وليس تأصيليا، توخينا فيه الوقوف على جزئياتٍ نراها فارقة في إصدار الأحكام القيمية الناتجة عن التعميم، التي لمسناها عند جورج طرابيشي بداية من عناوين كتبه–التي كانت دافعا لتتبع عناصرها وحججها المستنبطة من النصوص الإسلامية التراثية– نحو:[من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث] و[المعجزة أو سبات العقل في الإسلام] و [العقل المستقيل في الإسلام] و[مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة].

إن العناوين السابقة تنطلق من فرضية صرّح بها طرابيشي قائلا:" هل يصلح "حصان طروادة" لتفسير استقالة العقل في الإسلام؟) ؛ بمعنى أنّ هزيمته كانت من سذاجته ومن بنيته الداخلية وليس من المؤثرات الخارجية.

## 2. تأويل مختلف الحديث ونقد العقل التخريجي

### 1.2 ملاحظات جورج طرابيشي على ابن قتيبة:

تتضمن الملاحظة الأولى ثنائية استعارية (الذود والتهجم)، تبني للقارئ تصوّرا حربيا عن فترة القرن الثالث الهجري، وإن كنا لا نعترض على جمالية التركيب لقدرته الوصفية والتشخيصية لكننا نعيب عليه الاجتزاء، يقول طرابيشي:(ولعلّ أول ما يلفت النظر في تأويل مختلف الحديث أنه ينطلق من مقدمة مقدماته من موقف دفاعي: الذود عن أهل الحديث من تهجّم أهل الكلام).[3] وهذا اجتزاء يخل بالمعنى لأنه لم يقصد علم الكلام بل قصد الفِرق كلّها.

ثم يستمر طرابيشي في الانتقاص من ابن قتيبة والاستخفاف به، فيقول:( وبصرف النظر عن اللغة الهجائية بحدّ ذاتها، وما يستتبعها من رمي أصحاب الكلام بضروب النواقص والمثالب...فإن ابن قتيبة يدلل على جهل بماهية العقل بالذات بقدر ما ينبري للهجوم على أهل الكلام في نقطة قوتهم التي يعتبرها–بحكم منطلقه–النقلي نقطة ضعفهم)[4].

قبل أن نردّ على هذه المزاعم والسطحية النقدية في التحليل وصولا إلى **الجناية الأكاديمية،المتمثلة في {الاجتزاء–**خاصة إذا كان المحذوف يغيّر النتائج المتوصّل إليها كليا وبصفة عكسية}، سنورد كلام ابن قتيبة كاملا ليتضح للقارئ دلالة المحذوف في تغيير وجه النص ، وبعدها نبيّن بالتفصيل مواطن الحذف ومُراده والاجتزاء ومقصدهُ، وهل هذا مقصود من طرابيشي أو أنه سهو منهجي؟

يقول ابن قتيبة:( **مَطَاعِنُ الْمُنَاهِضِينَ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ**: [...]فَإِنَّكَ كَتَبْتَ إِلَيَّ تُعْلِمُنِي مَا وَقَفْتَ عَلَيْهِ مِنْ ثَلْبِ أَهْلِ الْكَلَامِ أَهْلَ الْحَدِيثِ وَامْتِهَانِهِمْ، وَإِسْهَابِهِمْ فِي الْكُتُبِ بِذَمِّهِمْ وَرَمْيِهِمْ بِحَمْلِ الْكَذِبِ وَرِوَايَةِ الْمُتَنَاقِضِ **حَتَّى وَقَعَ الْاخْتِلَافُ وَكَثُرَتِ النِّحَلُ** وَتَقَطَّعَتِ الْعِصَمُ وَتَعَادَى الْمُسْلِمُونَ وَأَكْفَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَتَعَلَّقَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ **لِمَذْهَبِهِ بِجِنْسٍ مِنَ الْحَدِيثِ**: **فَالْخَوَارِجُ** تَحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِمْ "ضَعُوا سُيُوفكُمْ على عواتقكم ثمَّ أبيدوا خضراءهم"[...] **وَالْمُرْجِئُ** يَحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِمْ: "مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ، قِيلَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ"[...] **وَالْمُخَالِفُ** لَهُ يَحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِمْ: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِين يسرق وَهُوَ مُؤمن"[...] **وَالْقَدَرِيُّ** يَحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِمْ: "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ"[...] **وَالْمُفَوِّضُ** يَحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِمْ: "اعْمَلُوا، فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خلق لَهُ، أما مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَهُوَ يَعْمَلُ لِلسَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيَعْمَلُ لِلشَّقَاءِ"[...] **وَالرَّافِضَةُ** تَتَعَلَّقُ فِي إِكْفَارِهَا صَحَابَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرِوَايَتِهِمْ " لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ الْحَوْضَ أَقْوَامٌ ثُمَّ لَيُخْتَلَجُنَّ دُونِي، فَأَقُولُ: أَيْ رَبِّي أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي، فَيَقُولُ إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ، إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ"،وَ"لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ"[...]وَيَحْتَجُّونَ فِي تَقْدِيمِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ بِرِوَايَتِهِمْ "أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، غَيْرَ أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي"[...] وَمَعَ رِوَايَتِهِمْ كُلُّ سَخَافَةٍ تَبْعَثُ عَلَى الْإِسْلَامِ الطَّاعِنِينَ، وَتُضْحِكُ مِنْهُ الْمُلْحِدِينَ، وَتُزَهِّدُ مِنَ الدُّخُولِ فِيهِ الْمُرْتَادِينَ، وَتَزِيدُ فِي شُكُوكِ الْمُرْتَابِينَ).[5]

## 2.2 تحليل النص:

يحاول طرابيشي في نقده السابق لابن قتيبة أن يظهره بمظهر الرجعي المتخلف الذي لا يقول بالعقل ودوره التنويري، إذ ما قاله ابن قتيبة في صفحات كاملة– موضحا سبب تأليفه لهذا الكتاب– حصره طرابيشي في ثنائية (أهل الحديث وأهل الكلام).

إن حصر الصراع بين أهل الحديث وأهل الكلام، من شأنه أن يغالط القارئ بل والباحث أيضا، خاصة بعد الحبر العظيم الذي سال عبر التاريخ في دراسة ثنائية النقل والعقل، إذ يُظهِر طرابيشي ابن قتيبة بمظهر المحارب للعقل وتأثيره في شتى علوم اللغة والقرآن، حتّى يوهمنا من البداية أن سبب تأليف الكتاب أصلا مبني على فرضية مشكوك فيها، وهي الردّ على أهل الكلام الذين لهم مكانتهم التاريخية ودورهم العظيم في النهوض بالعقل العربي الإسلامي، إذا فطرابيشي– ضمنيا– يهدم الأساس المعرفي للكتاب من مقدمته لكنه لم يكن منصفا وأمينا في تلخيص الفكرة وإيرادها كاملة، بل اجتزأها ليبرهن على فكرة مسبقة متبلورة عنده يبحث عمّا يعضدها في مدونته النقدية.

تكررت لفظة **أهل الكلام** في قول طرابيشي أكثر من مرة ولم يذكر سواها في مقابل أهل الحديث، لكن الطريف في الأمر أن ابن قتيبة لم يذكر أهل الكلام إلا مرة واحدة، ولم يكن أصلا يعنيهم في ديباجة كتابة وتبيين سبب تأليفه بل كان يعني– في صيغة مباشرة– الفرق والملل والنحل التي ظهرت في الأمة الإسلامية.

يعقد طرابيشي مقابلة ثنائية بين مصطلحي (الاختلاف والائتلاف)، ويستنتج أن ابن قتيبة قد صنف "الاختلاف رذيلة من رذائل أهل الكلام في مقابل الائتلاف الذي هو فضيلة من فضائل أهل الحديث"[6]، ويستدل على ذلك بنصٍ لابن قتيبة يتكلم فيه عن القياس وإعداد آلات النظر، فيقول:( وَقَدْ كَانَ يَجِبُ –مَعَ مَا يَدَّعُونَهُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ وَإِعْدَادِ آلَاتِ النَّظَرِ– أَنْ لَا يَخْتَلِفُوا كَمَا لَا يَخْتَلِفُ الحُسّاب والمسّاح، وَالْمُهَنْدِسُونَ، لِأَنَّ آلَتَهُمْ لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى عَدَدٍ وَاحِدٍ، وَإِلَّا عَلَى شَكْلٍ وَاحِدٍ، وَكَمَا لَا يَخْتَلِفُ حُذَّاقُ الْأَطِبَّاءِ فِي الْمَاءِ وَفِي نَبْضِ الْعُرُوقِ؛ لِأَنَّ الْأَوَائِلَ قَدْ وَقَّفُوهُمْ مِنْ ذَلِكَ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ فَمَا بَالُهُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ اخْتِلَافًا، لَا يَجْتَمِعُ اثْنَانِ مِنْ رُؤَسَائِهِمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ فِي الدِّينِ. فَ"أَبُو الْهُذَيْلِ الْعَلَّافُ" يُخَالِفُ

"النَّظَّامَ" و"النجار"يخالفهما، و"هِشَام بْنُ الْحَكَمِ"يُخَالِفُهُمْ، وَكَذَلِكَ "ثُمَامَةُ" و"مويس" و"هَاشم الأوقص" و"عبيد الله بن الْحسن"و"بكر الْعَمى"، و"حَفْص"و"قبَّة" وَفُلَانٌ وَفُلَانٌ، لَيْسَ مِنْهُمْ وَاحِدٌ إِلَّا وَلَهُ مَذْهَبٌ فِي الدِّينِ، يُدَانُ بِرَأْيِهِ وَلَهُ عَلَيْهِ تَبَعٌ).[7]

### 3.2 مغالطات طرابيشي:

يعلق طرابيشي قائلا:( ..أن ما لم يدركه ابن قتيبة هو أن المسافة الفاصلة بين حق الاختلاف وواجب الائتلاف هي عين المسافة الفاصلة بين العقل الفلسفي والعقل الديني)[8]؛ حيثيوظف مصطلحات فضفاضة يغالط بها القارئ، لكننا نقول:

إنّ ابن قتيبة لم يتكلم عن مبدأ اشتغال العقلين (الفلسفي والديني)، لكنه تكلّم بمنطق سليم يعتبر من بديهيات العقل الفلسفي–إن أردنا التكلم بلغة طرابيشي–وهو **القياس**، حيث طرح تساؤلا مشروعا وبسيطا وهو: لماذا يختلف أهل الكلام في نتائجهم المبنية على القياس؟ علما أنه[القياس] بمثابة آلة متماثلة التشكيل والبنية في أياد مختلفة، إذ لا يكون اختلاف النتائج دليلا على خطأ في الآلة وإنما على خطأ في الاستخدام.

طريقة(القص والإلصاق) التي يعتمدها طرابيشي في الاستشهاد، هي التي تشوِّهُ المعاني التي أراد ابن قتيبة إيصالها، فيتوهم القارئ عكس مقصده، ثم يأخذ النقدُ مجراه بطريقة غير موضوعية، ومثال ذلك: أن ابن قتيبة لم ينفِ **الاختلاف مطلقا**، بل قرنه بالعقيدة وبأشياءَ مخصوصة، فعلى العكس تماما لو أتم طرابيشي الاقتباس لاتّضح رأي ابن قتيبة دون لبس، حيث يقول:( فَإِنَّكَ لَا تَكَادُ تَرَى رَجُلَيْنِ مُتَّفِقَيْنِ، حَتَّى يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، يَخْتَارُ مَا يَخْتَارُهُ الْآخَرُ، وَيَرْذُلُ مَا يَرْذُلُهُ الْآخَرُ، إِلَّا مِنْ جِهَةِ التَّقْلِيدِ. وَالَّذِي خَالَفَ بَيْنَ مَنَاظِرِهِمْ وَهَيْئَاتِهِمْ وَأَلْوَانِهِمْ وَلُغَاتِهِمْ وَأَصْوَاتِهِمْ وَخُطُوطِهِمْ وَآثَارِهِمْ –حَتَّى فَرَّقَ الْقَائِفُ بَيْنَ الْأَثَرِ

والأثر، وَبَين الْأُنْثَى وَالذكر هُوَ الَّذِي خَالَفَ بَيْنَ آرَائِهِمْ، وَالَّذِي خَالَفَ بَيْنَ الْآرَاءِ، هُوَ الَّذِي أَرَادَ الْاخْتِلَافَ لَهُمْ، وَلَنْ تَكْمُلَ الْحِكْمَةُ وَالْقُدْرَةُ إِلَّا بِخَلْقِ الشَّيْءِ وَضِدِّهِ لِيُعْرَفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِصَاحِبِهِ)[9].

نلاحظ من قول ابن قتيبة إقرارا بالاختلاف بل يتعدى الأمر إلى جعله من حكمة الوجود، فالاختلاف سنة كونية متجسّدة في النماذج التقابلية [ذكر/أنثى] و[طاعة/معصية]و[سماء/أرض]...الخ؛ لكن طرابيشي ضمّن استدلاله –من النص السابق–جملة واحدة فقط غير مكتملة وهي:(فإنك لا تكاد ترى رجلين متفقين)[10]، وانتقل مباشرة إلى المفهوم الفلسفي للاختلاف، دون مراعاة للسياق وتتمة للكلام.

## 3. الأسس الإبستمولوجية

### 1.3 المناقشة المعرفية:

سنناقش المسألة السابقة وفق أسس إبستمولوجية:

**أولاً**: ابن قتيبة حين وظّف لفظ الاختلاف، لم يكن يقصد الاختلاف الطبيعي أو الاختلاف الوجودي ولم يكن يقصد أيضا الاختلاف الفكري، إذ أنه أمر بديهي، بل قصد الاختلاف العقدي الذي يقابل الإجماع (من ثنائية أصول الفقه)، بعد القرآن والحديث، **فالائتلاف الذي يقصده – وفق مفهوم المخالفة –هو الإجماع**، والذي سنناقش فيه طرابيشي من الناحية الإبستيمة لندحض ما ذهب إليه من مغالطة لغوية وفكرية.

**ثانيًا**: بناءً على ما وضحنا أعلاه، من أن الائتلاف المقصود هو (الإجماع)، نرصد الخلط الاصطلاحي عند طرابيشي ومحاولته تطويع بعض الدلالات وحشرها في غير مكانها، إذ إنّه يُقوّل ابن قتيبة ما لم يقله:(.. والعقل أداة أو "آلة للنظر" ليس له... مثله مثل آلة القياس لدى الحساب)[11]، فابن قتيبة لم يتكلم على العقل ولم يشبهه بآلة النظر، إنما تحدث عن القياس، وهناك فرق جليٌّ بينهما.

**فالعقل**: وعاء جامع للاختلاف والائتلاف معا، وللوحدة والتعدد وللنظام والتفرق، ويقال: (عقل الشيء أي: فهمه وهو معقول أي مفهوم، والعقل نور روحانيٌ تدرك به النفس الأمور الضرورية[...] ويقال للأدلة النظرية الأدلة العقلية: لأنها تدرك بالعقل، حيث عن الإنسان يستعمل العقل في ترتيبه وتكوينه وتنظيمه، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه لئلا يقع فيما ينبغي من اعتقاد فاسد أو فعل قبيح)[12].

و**القياس**: هو وسيلة يوظّفها العقل لاستنباط الأحكام وتعليلها وبناء القواعد وفق آليات منهجية ومنطقية، وابن قتيبة إذ تكلم عن **القياس عند أهل الكلام لم يكن ينقد العقل بل كان ينقد منهجية توظيف القياس وكيفية اختلاف القائلين به في نتائجهم، حيث الخلل عندهم في التطبيق وليس المبدأ.**

**ثالثا:** المنطلق الإبستمولوجي لطرابيشي مختلف تماما عمّا عند ابن قتيبة وسائر المسلمين –من أهل الكلام كانوا أم من أهل الحديث بل لا أبالغ إن قلت جميع الفرق والملل–**وهو:(السقف الإبستمولوجي للعقل)، حيث يقول طرابيشي:(حق الاختلاف بوصفه مبدأ من مبادئ العقل الذي لا تعود إمرة ذاته إلى غير ذاته ولا يسلّم لأي سلطة أخرى أن تعلو فوق سلطته).**[13]

أما عند أهل العقائد (المؤمنون كيف ما كانوا) فالسقف الإبستمولوجي للتشريع والسلطة ليس العقل، فهو لا يستقل بسلطته وبتشريعه عن **النص (المرجع العقدي المقدس)**، إذ إن العقل يأتي في المرتبة الثانية مباشرة حيث يحدث التوافق بينه وبين النص، ودليلنا في ذلك نسوقه بما يتماشى مع آليات الاستدلال عند طرابيشي، يعني سنستدل بالعقل الفلسفي وبالمقولات الفلسفية لديكارت في مسألة الاختلاف حول وجود الله، حيث يرى ديكارت أننا:( لا نستطيع أن ننكر وجود الله إلا إذا تناقضنا).[14]

والتناقض مظهر من مظاهر الاختلاف، يعني اللا–تناقض يجعلنا مؤمنين بوجود الله، وبعدها تتداعى الإشكاليات الأخرى كالتشريع والأوامر والنواهي التي لا يخضع ثبوتها ونكرانها للعقل وإنما لآليات أخرى، كالنقل مثلا، بمعنى بسيط: إذا كان الاختلاف مبدأ من مبادئ العقل، فلا داعي لمحاولة إثبات وجود الله لأنه غير موجود بناء على هذا التأسيس الفلسفي حسب طرابيشي.

هنا نستحضر قول **[غوستاف لوبون]**:( وكما نعرف، فإن دور العقل في التأثير على الإيمان المبني بثبات، معدوم تماما)[15].لا نريد الخوض في هذه المسألة، فليس المقام مقامَ جدل حول وجود الله من عدمه، لكننا استدللنا بذلك حتى نوضح المغالطة في التعليل عند طرابيشي؛ من أن مبدأ العقل الاختلاف، فكما لاحظنا عند **ديكارت–العكس هو الصحيح–**

**رابعا:** من آفات البحث العلمي والنقد اللاموضوعي "الازدواجية النقدية"، التي تصل أحيانا لحدّ التناقض، وهذا من شأنه أن يغالط القارئ ويشوه المنقود، كما حدث لطرابيشي، فنجده يرتقي بالفكر الاعتزالي وأهل الكلام –إثر نقده لابن قتيبة– إلى مرتبة الفلاسفة والمفكرين ورواد العقل المحض في رؤيتهم العقدية، لا لشيء إنما للدفاع عن فكرة مسبقة؛ سبق أن وضع إطارها وبدأ يلتمس الحجج والأدلة لها من مواردهم (أهل الكلام والمعتزلة)، لكنه في المقابل لا يبرئهم ويتطرق إلى جانب ذاتي وتاريخي وسياسي في فكرهم لأن ذلك يساعده في نقد فكر **حسن حنفي في موقف مغاير، بل ويستعين بأعلام الفكر المعاصر لتبرير رؤيته من أمثال (أحمد أمين ومحمد أركون ولوي غارديه) إذ يقول بالنص:**( وبدون أن ندخل في تفاصيل التاريخ السياسي فلنا أن نلاحظ أن المعتزلة كانوا أيضا من رجالات الدولة، وأن سوادهم انتقل من "المعارضة" إلى "السلطة"–مع أن فلسفة الحكم لم تتغير وإن تغيرت السلالة الحاكمة– وأن علاقتهم بالسلطة في عهد المأمون والمعتصم والواثق قد توثقت حتى أصبح منهم وزراء وقضاة ورؤساء دواوين الخ، وحتى أضحت مراكز القرار الفكري شبه حكر عليهم....بل نستطيع أن نلاحظ **مع** لوي غارديه– وهو من الذين انتصروا لرأي أحمد أمين القائل: أن **المعتزلة كانوا رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة وعقل**.....إلى أن يقول: وكما أن صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نصاعة من

تلك التي رسمها لها **حسن حنفي**)؛[16] حيث يبني رأيه حول التأويل عند ابن قتيبة اعتمادا على التوجه العقلي الخالص للمعتزلة والذين هم موضوعيون لأقصى الحدود–عنده–، و يعكس ذلك ويصفهم بأهل الدين والسياسة؛ وأن فكرهم لا يخلو من أغراض سلطوية وعقدية تصل إلى حدّ التعصب، عندما يبني رأيه حول رؤية حسن حنفي للتراث؟ **أليس ذلك ازدواجية نقدية؟**

### 2.3 تناقضات ابن قتيبة عند طرابيشي [ الإثبات والنفي]:

في ما يلي بعض الأمثلة التي يعيب فيها تناقضات ابن قتيبة: يقول طرابيشي: ( وبصرف النظر عن اللغة الهجائية بحد ذاتها، وما يستتبعها من رمي أصحاب الكلام بضروب النواقص والمثالب–مثل قوله في النظام" إنه يغدو على سكر ويروح على سكر، ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائنات").[17]

إن **فلسفة الرفض** لا تكون من أجل الرفض فقط، بل يجب أن يكون معلّلا، فبعد الإقصاء وجب الإتيان بالبديل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تقوم فلسفة الرفض في منطق البحث العلمي، على الاجتزاء المعرفي فلا بد من نقد المتن والمنهج في كليته، بعد معرفة عميقةٍ بجميع جوانب الموضوع.

ومثالنا في ذلك: متن الحديث وسنده الذي اعترض على نقده طرابيشي، حيث كان اعتراضه مركّزا حول نقطة واحدة؛ هي: تجريح ابن قتيبة في النظّام، فقد اعتبر ذلك **لاموضوعية في الحجاج**، متوهمّا أنه من غير المنطقي الخروج عن الإطار العقلاني الذي يستوجب الردّ من جنس الآلية الحجاجية، أي أن يردّ ابن قتيبة على النظّام دون تجريح في شخصه، ودون اعتبار للسياق الذاتي.

نقول أن طرابيشي لم يعِ بعدُ (**فقه الحديث**)، فهو علم أساسه وركيزته ومركز ثقله (الإسناد وعلم الرجال)، وأهم لبنةٍ في بنيته المعرفية هو السند، وعليه اختلفت مراتبه وتعددت درجات صحته من ضعفه، وأوّل ما يدرسه طالب الحديث ويتقنه المحدّث قبل المتن ودلالته هو السند، ولنضرب مثلا على أهميته وتشديد علماء الحديث على عدم التهاون في السند وإن صحّ المتن، نورد حادثة البخاري لما أتى بغداد، حيث ورد في شرح ألفية العراقي؛ **أن المحدثين** لما سمعوا بمقدم –البخاري– إلى بغداد:(ضربوا له مجلسا

اجتمعوا فيه ووعدوه يوما يحضر فيه، ويحضر معه المحدثون ببغداد، وامتحنوه في هذا المجلس، تم امتحانه في هذا المجلس في مائة حديث، وَكَلُوا أمرها إلى عشرة من طلاب الحديث،وزعوا عليهم مائة حديث، وكل هذه الأحاديث مقلوبة الأسانيد والمتون، جعلوا متن الحديث الأول لسند الثاني والعكس، إلى تمام المائة، فلما تم اجتماعهم وحضروا، وجاء إمام الفن–رحمة الله عليه– انتدب له الأول من العشرة، فسأله عن الحديث الأول، ما تقول فيما رواه فلان عن فلان عن فلان عن فلان قال رسول الله–صلى الله عليه وسلم– كذا؟ فقال: لا أعرفه، ثم سأله عن الحديث الثاني، فقال: لا أعرفه، ثم سأله عن الحديث الثالث إلى العاشر، وفي كلها يقول لا أعرفه، ثم انتدب له الثاني من العشرة، وصنع كما صنع الأول، والإمام البخاري في ذلك كله يقول: لا أعرفه، ثم الثالث، ثم الرابع إلى العاشر، فلما تم العشرة، أتموا أحاديثهم التفت إلى الأول، قال: أما حديثك الأول الذي قلت فيه كذا وكذا، صوابه كذا وكذا، **فردّ المتن إلى إسناده، والإسناد إلى متنه،** والثاني قلت كذا وكذا على الترتيب الذي ألقيت عليه الأحاديث بخطئها، بقلبها فأعادها على الصواب إلى أن أتم العشرة)[18]، وهذا معنى قوله في الألفية:

ومنـــهُ قلـــبُ سنـــــدٍ لمتـــــنِ نحـــوَ امتحـــانهم إمـــامَ الفـــنِّ

في مائـــةٍ لمـــا أتـــى بغـــدَادَا فردّهـــا وجـــوّد الإسنـــادَا

هذه أهمية السند عند مؤسس العلم ذاته، فلا يستقيم علم الحديث علما إلا به،بمعنى أن السيرة الذاتية هي أصل من أصول علم الحديث، وليست سياقا ذاتيا كما يتوهم طرابيشي؛ فابن قتيبة عندما يجرّح في النظّام، فهو يطبق عمليا **أصول علم الحديث** وهذا في جوهره قمّة **الموضوعية**.

حين يجرّحُ ابن قتيبة في النظام، فهو يستند على نصوص التجريح ذاته كما وردت في السنة– لذلك قلنا وجب النظر في العلم في كليته، فالنصوص تكمل بعضها بعضا وتنسخ بعضها بعضا– فقد جاء في أدلة التجريح من السنة ما نصه:( عن عائشة–رضي الله عنها– قالت: إن رجلا استأذن على النبي– صلى الله عليه وسلم– فلمّا رآه قال: بئس أخو العشيرة، بئس ابن العشيرة، فلما جلس تطلق النبي–صلى الله عليه وسلم– في وجهه وانبسط إليه، فلما انطلق الرجل قالت عائشة: يا رسول الله حين رأيت الرجل

قلت له كذا وكذا، ثم تطلقت في وجهه وانبسطت إليه، فقال رسول الله–صلى الله عليه وسلم–: يا عائشة متى عهدتني فاحشا؟ إن شرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتّقاء شرّه؟)[19]،وقد بوّب البخاري على هذا الحديث، باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب؛ وعلّق الحاكم النيسابوري على الحديث السابق قائلا: فيه دلالة على أن الإخبار عمّا في الرجل على الديانة، ليس من الغيبة.[20]

يمكننا القول– استنادا على ما سبق– أن ابن قتيبة يعي ما يقول و تنتفي عنه صفة الذاتية في التعامل مع خصومه، **فموضوعيته تتلخص في استدلالاته ومنطقه في التعامل مع القضايا**، فهو إذ يجرّح في النظام يطبق أسس علم الحديث كما وُضعت وهو إذ يردّ على من ادّعى على المتن عقلا أن يتثبت من ديانته أولا، محترما بذلك سنة سابقيه وسنة النبي قبلهم، فحين تبرأ الذمة لا يُخشى على النص من التحريف، وعليه يمكن الخوض في دلالته بعيدا عن الشبهة.

كما أن سلامة السيرة والسريرة عمود الدين فيما يتعلق بتواتر النصوص القدسية، فلو تأملنا القرآن في ذكره لصفة الرسل المكلفين بحفظ القرآن لوجدنا ألفاظا مخصوصة وصف بها الله رسوليه في الوحي(جبريل عليه السلام والنبي محمد–صلى الله عليه وسلم–) هي الأمانة، فذكرها صراحة في القرآن هو وضع حجر الأساس الذي ستبنى عليه المنهجية الحديثة قياسا فيما يخص رواة الحديث.

يقول طرابيشي:( من هنا نستطيع أن نتكلم على رُهاب الاختلاف لدى ابن قتيبة وسائر"أصحاب الحديث" الذين تسمّوا، على سبيل المرادفة باسم "أهل السنة والجماعة"، وكما في كلّ حالة عصابية– إذا تابعنا هنا الاستعانة بمعجم التحليل النفسي– فإن آلية الدفاع الأولى نفسها في مواجهة واقعة الاختلاف المولّدة للرُّهاب هي **الإنكار**)[21].

يذكّرنا ما قاله طرابيشي ببيتي أبي الطيب المتنبي[22]:

تصـــفو الحيـــاة لجاهـــلٍ أو غافـــلٍ عـــمّا مضـــى فيهـــا ومـــا يتوقـــعُ
ولمـــن يغـــالطُ في الحقـــائق نفســـهُ ويســـومها طلـــب المحـــالِ فتطمـــعُ

إن التوفيق المتوخى في مختلف الحديث ليس محاولة للتداوي من (رهاب الاختلاف) كما وصفها طرابيشي، وإنما هو: تأليف بين ما يُتوهّم أنه تناقض بين حديثين أو أكثر صحيحين سندا وثابتين عن الرسول(ص)، فالمختلف **اصطلاحا**: ( أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً فيوفق بينهما أو يرجح أحدهما، وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث، والفقه، والأصوليون الغواصون على المعاني، وصنف فيه الإمام الشافعي، ولم يقصد رحمة الله استيفاء، بل ذكر جملة ينبه بها على طريقه، ثم صنف فيه ابن قتيبة فأتى بأشياء حسنة وأشياء غير حسنة[...] والمختلف قسمان: **أحدهما**: يمكن الجمع بينهما، فيتعين ويجعل العمل بهما. **والثاني**: لا يمكن بوجه، فإن علمنا أحدهما ناسخاً قدمناه، وإلا عملنا بالراجح كالترجيح بصفات الرواة وكثرتهم في خمسين وجهاً، والله أعلم)[23]؛ وقد أجملَ **السيوطي** أبوابه وتاريخه وماهيته ومقاصده في ألفيته [24]، **يقول**:

أَوَّلُ مَـــنْ صَـــنَّفَ فِي الْمُخْتَلِـــفِ الشَّـــافِعِي، فَكُـــنْ بِـــذَا النَّـــوْعِ حَفِـــي
فَهْـــوَ مُهِـــمٌّ، وَجَمِيـــعُ الْفِـــرَقِ فِي الـــدِّينِ: تَضْـــطَرُّ لَـــهُ فَحَقِّـــقِ
وَإِنَّمَـــا يَصْـــلُحُ فِيـــهِ مَـــنْ كَمَـــلْ فِقْهًـــا وَأَصْـــلاً وَحَـــدِيثًا وَاعْتَمَـــلْ
وَهْـــوَ: حَـــدِيثٌ قَـــدْ أَبَـــاهُ آخَـــرُ فَـــالْجَمْعُ إِنْ أَمْكَـــنَ لا يُنَـــافِرُ
كَمَـــثْنِ"لا عَـــدْوَى" وَمَـــثْنِ" فِـــرَّا فَـــذَاكَ لِلطَّبْـــعِ، وَذَا لِاسْـــتِقْرَا
وَقِيـــلَ: بَـــلْ سَـــدُّ ذَرِيعَـــةٍ، وَمَـــنْ يَقُـــولُ: مَخْصُـــوصٌ بِهَـــذَا: مَـــا وَهَـــنْ
أَوْ لا: فَـــإِذْ يُعْلَـــمُ نَاسِـــخٌ قُفِـــي أَوْ لا: فَـــرَجِّحْ، وَإِذَا يَخْفَـــى قِـــفِ

وعليه وجب التفريق بين " حقّ الاختلاف المشروع"[الذي يمثل طبيعة فطرية بين الناس، ويتعلّق بالتباين في الفهم] و"الاختلاف"[الناتج عن سوء تأويل لنصوص ثابتة السند، ظاهرها يوهم التناقض]، والثاني يستوجب التدخل، بناءً على حق الاختلاف المشروع، بمعنى: الوعي بوجود اختلاف بين الناس في

الفهم يستوجب تدخل العلماء لإيضاح المقصود من النصوص المقدسة التي لا يمكن أن تتعارض عقلا لأن الباث واحد، ويرجع ذلك لطبيعة اللغة المعبّر بها والكفاءة غير المتماثلة للمتلقي؛ خاصة أن الخطاب القرآني أو الحديثي ليس موجّها للعرب فقط وإنما للناس كافةً على اختلاف ألسنتهم، وكما قال جاكندوف:( لدى الناس تصورات مسبقة أحيانا مفادها أن[الكلمة] إذا كُتبت بالطريقة نفسها فلابد أنها هي الكلمة نفسها)[25]، فالقضية إذن: تتعلق باللغة والتصوّرات وليس بالاختلاف كحقٍ إنساني، وإلا دخل المجتمع في ما نسميّه[ **السيولة الفوضوية للمعنى]**. وهذه هي المغالطة في تحليل مفهوم المختلف كونه مصطلحًا حديثيا، وليس بالمعنى الذي قصده طرابيشي.

### 3.3 **العقل التخريجي " من التهمة إلى العقوبة"**:

من طرائف الشعر السياسي المعاصر، مقطوعة أحمد مطر التي يقول فيها:

( قلت لكم ما **تهمتي؟** قلنا لك العروبة.

يا ناسُ قولوا غيرها، أسألكم عن تهمتي ؛ ليسَ عن **العقوبة)**[26]

الشاهد من إيراد هذه المقطوعة الطريفة، هو التحول التدريجي والانزياح الذي يمسُّ دلالة بعض الكلمات عبر الخط الزمني، حيث تنقلب الموازين وتتراجع بعض المصطلحات لتفرد مكانها لأخرى تأسست وفق مغالطات لتصبح هي نفسها بديهيات نؤسس عليها فكرا كاملا، كما انزاحت لفظة العروبة من تهمة للشاعر إلى عقوبة في مخياله الخاص، و الشيئ نفسه يتعلق بعبارة ( العقل التخريجي) التي شكّلت في بداية الأمر حكما نقديا لسانيا يطبع ممارسة لغوية تأويلية لمجتهد ما، وليكن تراثيا؛ لكنها سرعان ما تحولت مع مرور الزمن إلى **عقوبة بالسجن في زنازين المأزق الدلالي**. إنه من السهل أن نستقرئ روايتين أو حتى كتابين ثم نصدر حكما قيميا من طريق التعميم على فكر صاحبه وأسلوبه وحتى نسقه في معالجة القضايا، لكنه من الصعب جدا أن نعتمد هذه الممارسة على حقبة زمنية تشكل أساسا معرفيا لحضارة كبرى. لقد أمدتنا الإبستمولوجيا بآليات إجرائية تساعدنا على تتبع الأنساق المعرفية التي ارتكز

عليها العلم سواء في بوتقتها التاريخية أو في أصولها الموضوعية عن طريق تفكيك النظم والبنى المشكلة لماهيتها مما يمكننا من رصد أي انحراف نتج عن مغالطات منهجية، وعلى هذا الأساس سنحاول دفع التهمة (تهمة العقل التخريجي) عن ابن قتيبة للوقوف على النسق التأويلي المتبع لديه، وقد جاء على لسان طرابيشي قوله: ( إنه وبتعريف ابن قتيبة، وكما يوحي الاشتقاق اللفظي للكلمة "طلب المخرج"، وطلب المخرج ضرب من التحايل على اللفظ باللفظ ليخرج عن معناه الظاهر إلى المعنى الباطن المقصود. في ذلك يقول ابن قتيبة:( إن أحببت أن تعلم كيف يكون طلب المخرج خبّرناك بأمثال، فمنها أن رجلا من الخوارج لقي رجلا من الروافض، فقال له: والله لا أفارقك حتى تبرأ من عثمان وعلي أو أقتلك. فقال: أنا والله من عليّ ومن عثمان بريء، فتخلّص منه، وإنما أراد: أنا من علي، يريد أن يتولاه، ومن عثمان بريء، فكانت براءته من عثمان وحده)[27]؛ ثم يعلق على القول: أن ابن قتيبة لا يكتم قارئه أن التخريج لا يعدو في هذه الحالة أن يكون ضربا من التورية، أو حتى الكذب.[28]

نقول: أن محتوى الرواية بعيد كل البعد أن يشكل أساسا تأويليا يطبع نسق ابن قتيبة أو نمطا وظفه في كل مسائل المختلف من الحديث، إذ هو أقرب إلى النكتة اللغوية والقدرة على اللعب بالكلمات التي تدل على إجادة وقدرة عالية في استعمال اللغة.

إن اصطلاح طرابيشي للعقل التأويلي لابن قتيبة بالعقل التخريجي، نراه لا يخلو من خبث أكاديمي وتجريح أكثر من كونه نقدا موضوعيا، ونحن نرى أن اللفظة الأفضل تكون (الترجيح) وهو مصطلح في علوم الحديث للمختلف، فالتخريج الذي يعني (طلب المخرج) مجتزأة من سياقها، إذ نعلم أن اللغة بكثافتها الدلالية قد تُستعمل أحيانا **للمغالطات**[29]، خاصة المجمل من الألفاظ، فلفظة (التخريج) إنْ دلّت على طلب المخرج فليس بالضرورة أن يكون ما فهمه طرابيشي( طلب المخرج من المأزق)، وهذا مفهوم سلبي وتوجيه للدلالة ينحرف عن مقصود ابن قتيبة، ولكننا نعلم المبدأ الفلسفي الذي يتبناه طرابيشي في

نقده للتراث، وهو (فلسفة الرفض)، لكنه لا يستطيع أن يرفض دون دليل، فيتأول ويغالط بدافع من التأثير الفلسفي لغاستون باشلار المتمثل في فلسفة النفي(la philosophie du non)، (التي ترفض الآراء العامية والتجربة الابتدائية والوصف المبني على مجرد الخبرة، هي الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس وللطرق المعتادة في التفكير ولا تأخذ الأفكار البسيطة على أنها أفكار بسيطة فعلا يجب التسليم بها دون مناقشة، بل إنها تجتهد في نقد تلك البسائط نقدا جدليا.)[30]، وإذا أردنا التمثيل لهذا النوع من [الألعاب الكلامية] نفتح كتاب أبي العلاء المعري (رسالة الصاهل والشاحج)[31]، لنقف على التحوّل الدلالي الرهيب لكلمات ضمن سياق واحد لكنْ بمعنيين متضادين، لدرجة يندهش لها المتلقي المماثل للمخاطِب في كفاءته اللغوية، سيكون ردّنا– ببساطة – من جنس منهجه، فإن رأى أن له الحق في الرفض، فوفقا لذلك لنا الحق في رفض رفضه، فإن استعملوا هذه الفلسفة في رفض ما قيل في التراث فنحن نستعملها في رفض ما قيل حول ما قيل عن التراث.

## 4. خاتمة:

خلصت الدراسة إلى:

–أنّ الفرق بين الأساس الإبستمولوجي التراثي الذي ساد في عصر ابن قتيبة وأفضى به لهذه الرؤية، وبين الأساس الإبستمولوجي الحداثي الذي يهيمن على النقاد والدارسين للتراث – حتى لا نقع في الخيانة الأكاديمية والمغالطة المنهجية–،هو ما أوجزه **طه عبد الرحمن** في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي حيث يقول:( أما السؤال الفلسفي اليوناني القديم، فقد كان عبارة عن **فحص، ومقتضى** الفحص هو أن يختبر السائل دعوى محاوره بأن يلقي عليه أسئلة تضطره إلى أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه.....وأما السؤال الفلسفي الأوروبي الحديث، فهو عبارة عن **نقد، ومقتضى** النقد هو أن لا يسلم الناظر بأية قضية–كائنة ما كانت– حتى يقلبها على وجوهها المختلفة، ويتحقق من تمام صدقها، متوسلا

في ذلك **بمعايير العقل وحدها؛ والفرق بين النقد والفحص**،هو أن الأول يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، في حين أن الثاني يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور)[32]، و أظن أن قول طه عبد الرحمن الذي أوردناه كاملا، إجابة صريحة حول الأسس الابستمولوجية للتفكير في كل عصر، بمعنى آخر–وردا على تبرير طرابيشي لاعتماد المعتزلة وأهل الكلام على العقل الخالص–أنه من غير الممكن أن تكون تلك منهجيتهم في التفكير لأن سؤالهم الفلسفي قديم يرتكز على **الفحص** وليس **النقد**.

–إن هذا التيار الذي يتبنى – ما يسميه ابن خلدون( النشأة المستأنفة)– بمعنى القطيعة والاستمرارية معا، هو من يقول باستقالة العقل العربي أو إقالته، نتيجة تعطيل اشتغاله على القرآن واتجاهه إلى القوالب الحديثية الجاهزة التي تمارس –تشريعيا– وصايتها على أدق أمور حياته، ويحاول هذا التيار الحفر أركيولوجيا في صفحات التاريخ محاولا التأصيل لبدايات هذه الإقالة، وقد أصلّوا لها من بداية الصراع الفكري بين المعتزلة وأهل الحديث، ومن هنا جاء النقد لابن قتيبة على اعتباره من أوائل المشتغلين بالتأويل في ثنائية( القرآن والحديث)، لكننا نرى عكس ذلك في كتاباته ونصوصه، إذ إنّ الحوار الجدلي الذي خاضه ابن قتيبة مع خصومه أو فلنقل خصوم (فقه النصوص) هو في حدّ ذاته إقرار بالاختلاف، فليس شرطا أن أوافق على رأي آخر مخالف لما أؤمن به حتى أصبح مجددا أو مقرّا بالاختلاف، يكفي الردّ عليه بمنطقه وآلياته العقلية، بعيدا عن الأفكار التي أؤمن بها مسبقا، فليس كلّ من أتى بجديد يعتبر مجددا وليس المقلّد مذموما إذ التمس الدفاع عن عقيدته، بل الطريقة المتبعة في الحجاج هي ما يحكم الجدال بينهما، **فالتجديد قد يكمن في الوسيلة المستحدثة للدفاع عن آراء راسخة –حتى لا نقول قديمة–فنحن نرى اختلافا بين التجديد في المعنى (إعطاء تأويلات جديدة للنصوص) وبين التجديد في آليات الدفاع عن معنى مسبق (أي آليات البرهنة عليه).**

## 5. قائمة المراجع:

1- Roy Jackson ,Nietzsche and Islam, , Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, London, First published 2007, p62. (The 'miracle' only an error of interpretation? A lack of philology?).

2- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص 392.

3- المرجع السابق، ص 392.

4- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي ،مؤسسة الإشراق، ط2 ،مزيده ومنقحة 1419هـ - 199م،ص 47-54

5- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 392.

6- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 62-63.

7- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 393.

8- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 63-64.

9- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 393

10- المرجع نفسه، ص394.

11- أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي ،العقل والنقل عند ابن رشد، الجامعة الإسلامية ،المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ع1، س11، 1978،ص77.

12- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 394.

13- الربيع ميمون، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص 37.

14- غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ت-نبيل أبو صعب، دار الفرقد،دمشق، سورية،ط1،2014،ص183.

15- جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص233.

16- المرجع نفسه، ص 392.

17- العراقي (أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم) (ت: 806هـ)،ألفية العراقي المسماة بـ: التبصرة والتذكرة في علوم الحديث، قدم لها وراجعها: عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، تحقيق ودراسة: العربي الدائز الفرياطي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض ،المملكة العربية السعودية،ط2، 1428هـ، ص115.

18- أبو الحسن علي الرازحي، المدخل إلى علم المصطلح، دار الآثار للنشر والتوزيع، صنعاء، اليمن، ط1، 2007م، ص18.

19- الحاكم النيسابوري (محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني – ت: 405هـ)، المدخل إلى كتاب الإكليل، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة ، الاسكندرية، مصر، ص69.

20- المدخل إلى علم المصطلح، ص 19.

21- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 395.

22- ابن الإفليلي (إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري، من بني سعد بن أبي وقاص، أبو القاسم –ت: 441هـ)، شَرْح شِعْر المُتَنبي ، دراسة وتحقيق: الدكتور مُصْطفى عليَّان، مؤسسة الرسالة، بيروت ،لبنان، ط1، 1412 هـ - 1992 م ج2،ص2.

23- النووي (أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف– ت: 676هـ)، ت: محمد عثمان الخشت، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1985 م، ج1،ص90.

24- جلال الدين السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر– ت: 911هـ)، ألفية السيوطي في علم الحديث، تحقيق: الأستاذ أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، دط، دت، ص 103.

25- Ray Jackendoff, A user's guide to thought and meaning, Oxford University Press, First published 2012 , P31 :(People, sometimes have a preconception that if it's spelled the same, it must be the same word).

26- أحمد مطر، الأعمال الكاملة، ويمبلي، انجلترا، ط1، 2000، ص464.

27- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 395.

28- المرجع نفسه،ص395.

29- نقصد بالمغالطة اللغوية: مغالطة الغموض النحوي أو التركيبي(syntactic ambiguity) التي تحدث عندما تحتمل الجملة الواحدة أكثر من معنى أو يتم تفسيرها بأكثر من طريقة. والتي تكثر في الجدالات القانونية والدينية.

30- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2011، ص 37.

31- أبو العلاء المعرّي، رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق: عائشة عبد الرحمن"بنت الشاطئ"، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1984.

32- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص13-14