Jurnal Usuluddin 54 (1) 2026: 231-268

استعمال المفاهيم العقدية في وصف الأديان: قراءة تحليلية لمفهوم التوحيد عند البيروني (ت440هـ) في وصفه لأديان الهند

The Application of Islamic Theological Concepts in the Description of Other Religions: Al-Biruni's Interpretation of Tawhid in His Analysis of Indian Religious Traditions

Hamza Fazry (Corresponding Author)
Faculty of Usul al-Din.
Abdelmalek Essaadi University.
2117. Tetouan. Morocco.
fazryhamza@gmail.com

Youssef Ban El Mahdi
Department of ʿAqidah and Daʿwah.
College of Sharia and Islamic Studies.
Qatar University.
2713. Doha. Qatar.
YB19306@qu.edu.qa

https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol54no1.9

ملخص البحث

يستشكل البحث مدى قدرة المفاهيم التي تنتمي إلى مختلف المجالات على الاحتفاظ بحمولتها المجالية عندما يتم استعمالُها في وصف الأديان. ويهدف البحث وفق منهجٍ تحليلي ومقارن إلى تتبع مفهوم التوحيد الذي ينتمي إلى المجال العقدي كما استخدمه البيروني في وصفه لأديان الهند، مع التركيز على العوامل الفكرية والدينية التي شكّلت نظرتَه العقديةَ والتاريخية. ويتم استكشافُ بيئة نشأة البيروني وفحص مدى تأثيرها في عبوره بالمفاهيم، إضافةً إلى تتبع المصادر التي كانت تحيط به فكريًا، مثل المصادر الكلامية والفلسفية والصوفية، ودورها في تكوين فهمه لمفهوم التوحيد بشكل خاص. كما يبرز البحث كيف أنَّ المفاهيم العقدية، مثل التوحيد، انتقلت من كونها جزءً ينتمي للخطاب العقدي إلى أداة أنثروبولوجية تُستخدم لوصف الأديان الأخرى، حيث اعتمد البيروني في صياغة المفاهيم وانتقاء المصطلحات أربعة مداخل رئيسة: المدخل اللغوي، المدخل العقلي، المدخل العرفي، والمدخل التاريخي؛ موظِّفاً كلّاً منها وفق سياقات تاريخية وفكرية. وقد خلص البحث إلى أنَّ استعمال البيروني لمفهوم التوحيد

(بأبعاده الفلسفية والصوفية) في سياقٍ هندي ومقاصدَ تأريخية، مثَّلَ مقاربةً أنثروبولوجية واعية تفصل بين الوصف العلمي الذي يتطلَّبُه التأريخ، والتحيّز العقدي الذي يدفع إليه السياق. وأظهرت النتائج أنَّ هذا الاستدعاء المفهومي المحكوم ببيئته الثقافية، كان أداةً للفهم والتقريب لا تعكس بالضرورة اختياراتٍ مذهبية شخصية، وأنَّ هذا النمط من الاستعمال المفهومي يمكن سحبه على حقل التأريخ للأديان.

الكلمات المفتاحيّة: التوحيد؛ العقيدة؛ المفاهيم العقدية؛ أديان الهند، البيروني؛ تاريخ الأديان

Abstract

This study examines the extent to which concepts originating within specific disciplinary domains can retain their original conceptual significance when employed in the description of religions. Adopting an analytical and comparative approach, the research investigates the concept of *tawhid* (divine unity), a notion rooted in Islamic theology, as utilized by al-Biruni in his account of the religions of India. Attention is given to the intellectual and religious factors that shaped his theological and historical outlook. The study explores al-Biruni's formative intellectual environment, assessing his transposition of concepts across disciplinary boundaries and examining his primary sources, including theological (kalam), philosophical, and Sufi traditions. The findings demonstrate that theological concepts, such as *tawhid*, shifted from theological discourse to become anthropological and descriptive tools. The study concludes that al-Biruni's employment of *tawhid*, within its philosophical and Sufi dimensions, constituted a conscious anthropological approach that separated objective historical description from theological bias. This conceptual invocation, shaped by his cultural milieu, served as an evaluative tool for cross-cultural understanding rather than reflecting his personal doctrinal choices, presenting a methodological pattern applicable to the broader field of the history of religions.

Keywords: Tawhid; Islamic theology; theological concepts; Indian religions; al-Biruni; history of religions

مقدمة

تُعَدُّ الألفاظ العرفية التي تُعرَفُ في مختلف الحقول المعرفية باسم (المصطلحات) أكثرَ الألفاظ عُرضةً للاختلاف ومظِنَّةً للتناسُب، لذلك كانت القرائنُ من آكد الشواهد العلمية التي يَتطلبُّها الباحثون للاقتراب من المعاني الحقيقية التي يراد بها عند الاستعمال وتنحو بهم نحو التحقيق. وقد تكون هذه القرائن راجعةً إلى الفاهم سواء كان ملقيا أو متلقّيا، كما قد تكون راجعةً إلى بيئتهما أو إلى انتمائهما المعرفي، أو إلى بيئة المصطلح نفسه أو إلى انتمائه المعرفي هو الآخر؛ ذلك أنَّه من بين الاعتباراتِ التي تُصَنَّفُ بها المفاهيمُ، اعتبارُ التصنيف بالمجال العلميّ الذي تُبحَثُ داخلَه ويقتضي أن تكونَ هذه المفاهيمُ منتميةً إليه.

وبشكل عامٍّ، فإنَّ أكثر المجالات التي يُفترَضُ فيها وجودُ هذا النوع من المفاهيم هو تلكم المجالات التي يَقَعُ الاشتراكُ في أصولها ومرجعياتها، ثم تَنشأُ لغرض فَهمِ تلك الأصولِ والمرجعياتِ مدارسُ ومذاهب وطوائف وملل ونحل. وبشكلٍ خاص، فإنَّ للمجال الدينيّ القِدحَ المعَلَّى والنصيبَ الأوفى من استعمالها، على أنَّ مجالَ العقائد هو أخصّ المجالات الدينية في ذلك؛ إذ يُعَدُّ مجالاً يزخر بالتعدد والاشتراك المصطلحي، مع وفرة ما تشهدُه الأديان من اختلافات عقدية جذرية فارقة أو مميّزة .ولما كان التأريخ للأديان له تعالقاتٌ رئيسةٌ بالمجال العقدي بما يَحمِلُه من مضامين وعناوين، فقد تمَّ التساؤلُ والاستشكال حول استعمال المفاهيم المشارِكة لهذا المجال عند وصف الأديان، ومدى قدرة تلك المفاهيم على الاحتفاظ بحمولتها العقدية حال الاستعمال؟ وبالأساس، تمَّ الاستشكال في مدى وفاء تلك المفاهيم بأداء وظيفة الوصف وإيصال المعنى المراد للمتلقي الذي يتطلَّبُه توثيقُ تاريخ العقائد والأديان؟ حتى إنَّه قد يُلاحِظُ الباحثون على مؤرِّخي الأديان وواصفيها ملاحظاتٍ تَرجع –في جوهرها– إلى الوفاء بحقّ تلك المفاهيم كما هي في مجالها الخاص المفهوم، وما يستتبع ذلك من تمييعٍ لمدلولاتها العلمية أو تضييعٍ لحدودها المجالية.

إذن، فالإشكالُ الذي يطرحه هذا الاستعمالُ الوصفي للمفاهيم المنتمية لمجالٍ مَا؛ هو مدى محافظةُ هذه المفاهيم على انتماءاتها المجالية من جهة، ومدى وفاء الواصف بخصوصية ما يَصِف من جهة ثانية؛ فَهُما تساؤلان يَرِدُ أحدُهُما على المفهوم، في حين يرِدُ الآخر على واقع المجال الموصوف. ومن أجلى تمظهراتها المهمة والمعقّدة في البحث العلمي استدعاءُ المؤرّخ أو الواصف للمفاهيم العقدية كأدواتٍ وصفية أو تحليلية لما يرصده من ظواهر دينية، ويتجلى تعقيد الإشكالية هاهنا حين يَستَحضِرُ الملقي والمتلقي أنَّ اختلافَ الأديان يرجع –بشكل مباشر أو غير مباشر– إلى الاختلاف في فهم طبيعة موضوع المجال العقدي وهو (الله)، الأمرُ الذي يزيد من طرح التساؤل حول مدى وفاءِ الواصف بطبيعة المفهوم كما هو في انتمائه العقدي، وكذا على الأديان الموصوفة كما هي لدى معتنقيها.

وفي خصوص هذه الإشكالية بتساؤلاتها، وكذا الفجوة المنهجية التي تُغلِقُها، لم نجد من الدراسات والأبحاث ما يعالجها بشكل مباشر، سواء من خلال تتبع كلي للمصنفات المعنية بالتأريخ للأديان أو المصنفين فيها قصدَ استخلاص إطار منهجي عام، أو استخلاص جزئي من خلال تحليل أنموذج من بين تلك المصنفات أو أولئك المصنفين، خصوصا في الكتابات العربية والإسلامية التي عُنِيَت بوصف الأديان التي لا ينتمي إليها الواصف.

وإذا كنا نلاحظ أنَّ الواصفَ هو جوهر هذه العلمية نظراً لما يضطلع به من مسؤولية علمية في نقلها واستعمالها، فإنَّه من المحتم على الناظر وهو يطالع المفاهيمَ العقدية من خلال إرثه الوصفي أو التأريخي للأديان أن يكون قد دقَّقَ ابتداءً في شخصيَّته؛ وذلك ليتأتى له أن يستحضرَ من القرائن التي تُقرِّبُه من تعيين مراده بالمفاهيم المستعملة ما تكون قد عَرَفَته من تأثيراتِ نشأتِه الدينية وبيئته العقدية. فلا يكون التدقيق الشخصي حينها من باب استعراضِ ترجمة، بل هو لبّ معالجة الإشكالية ما دام المصطلحُ والمفهوم يُستَعمَلُ وفقَ إرادةِ صاحبه وما اختاره له من المعاني؛ فإنَّه لا بد من التساؤل حول الخلفيات العقدية التي تحكم تصوراته للمصطلح نفسه؛ إذ إنَّ الخلفية إن

لم تكن حاكمة بشكل قاطع على المفاهيم العقدية المستعمَلة، فلا أقلَّ من أن يكون التساؤل حول تأثيرها في الاستعمال عند وصف الأديان تساؤلا منطقيا ومشروعا.

ومن هنا، يأتي التساؤل الذي تناقله جملة من الباحثين حول استعمال البيروني (ت404هـ) لمفهوم التوحيد في وصفه لأديان الهند، والهدفُ منه ومن البحث ليس مجرَّد معالجة تساؤلاتهم في هذا الأنموذج الجزئي حصراً، وإنما الهدفُ هو معالجة الإشكالية في عمومها بشكل يُمكّنُ الباحثَ من اقتناص منهج عامّ في ملاحظة المفاهيم المشتركة العابرة للمجالات، دونما اضطرابٍ في استيعاب حقيقة ما تحمله تلك الاستعمالات من دلالات. وهاهنا تكمن أهمية البحث في تمكين البحث العلمي من منهجٍ في ملاحظة الاستعمالات المفاهيمية بحيث يُؤَمِّنُ للباحثين الفهمَ الصحيح للمفاهيم العابرة حين استعمالها في غير مجالاتها الأصيلة، وإن كان ظاهرُ البحث يَخصُّ ما عرَفَه استعمالُ البيروني لمفهوم التوحيد من تأويلات وتفسيرات وتوظيفات الباحثين، مع استحضار أنَّ جميعَ تساؤلاتهم يَرجع حلُّها إلى الاستشكال حول طبيعة الاستعمال؟ ويدفعنا للبحث أوّليا في بيئة المستعمِل ونشأته الدينية والعقدية؟ ومدى تأثرّه بها؟ وتتبع أمارات انعكاسات ذلك على استعماله ووصفه؟

من أجل ذلك، كان خوض غمار معالجة الإشكالية مشروطا باعتماد المنهجين الوصفي والتحليلي مع الاسترشاد بأسلوب المقارنة، وذلك وفق خطةٍ بحثيةٍ أساسُها الأول الوقوفُ على ما به يكون المفهومُ عقديا؟ نعني بذلك جملةً من المحدداتِ التي تؤهِّلُ لوصف مفهومٍ ما بأنَّه مفهومٌ عقدي. ثم استكشافُ البيئة الدينية والفكرية التي نشأ فيها البيروني –كأنموذج– وتحليلها لنستشف مدى تأثيرها في شخصيته وفكره، ومحاولة فهم المداخل التي اعتمدَها البيروني في انتقاء المصطلحات وصياغة المفاهيم حال وصفه لأديان الهند، ثم تتبع المصطلحات الأُسَرية لمفهوم التوحيد واستعمالاتها واستخلاص دلالات ذلك بين يدي تحليل استعماله لمفهوم التوحيد بشكلٍ أخص.

تمهيد في جملةِ محدداتٍ لوصف المفهوم بالعقدية

يُصاغُ المفهومُ من أجل اختصار طريق فهم المصطلحات التي وُضِعَ تحتَها، ذلك أنَّ إحاطةَ الأفهام بجميع صفات الأشياء على وجه التمام متعسِّرٌ إن لم يكن متعذِّراً، ناهيك من أنَّه وإن أمكنَت الإحاطةُ بالمعنى على وجه التمام إلا أنَّ كثرة العبارات التي ستفي بذلكم المعنى التام تُنافي مقصد إفهام الإنسان، فتكون هذه الكثرة من حيث توخَّت الإحاطة المعنوية– سببا في طول التعبير، ومِن ثَمَّ ينشأُ العسرُ والتعذّرُ في الألفاظ والمعاني على حدٍّ سواء. لذلك، عرَّفَ ابن المقفع (ت142هـ) الحدَّ الذي يُمثِّلُ المفهومَ في فنّ المنطق بأنَّه "الكلامُ الجامع الوجيز المحيط".[1]

وفي ما يترتب عن المفاهيم من أثر، عُدَّ التمييزُ بين الأشياء المشتركة أو المتقاربة مقصدا من المقاصد الأساسية المتفق عليها عند صياغتها، وهو من جملةِ المواضع التي عرَفَت وفاقاً رغم وفرة الاختلافات التي شهدَتها تفاصيلُ نظريات الحدّ المنطقي، وهي نظريات تُمثِّلُ مبلغا عاليا في بحث أشكال الصياغة المفاهيمية، وفي ذلك يقول ابن تيمية (ت728هـ) مدعِّما رأيَه في أنَّ فائدةَ الحدود تتجلى في التمييز بين الأشياء: "سائرُ طوائف النُّظَّار من جميع الطوائف —المعتزلة، والأشعرية، والكرَّامية، والشيعة، وغيرهم ممن صنَّفَ في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم– فعندهم إنَّما تُفيد الحدودُ التمييزَ بين المحدود وغيره، بل أكثَرُهم لا يُسَوِّغون الحدَّ إلا بما يُمَيِّزُ المحدودَ عن غيرِه".[2]

ولما كانت الأشياء وفيرةَ الأوصاف بشكل يُعسِّرُ –على الأقل– فهمَ الإنسان لها، وكانت المفاهيمُ تُعبِّرُ عن طريق مختصر للفهم والتمييز؛ كان انتماءُ المصطلح إلى مجال من المجالات شكلاً مميِّزاً يجعل المصطلحَ نفسَه ألصقَ بذلك المجال، وذلك وفق مفهوم خاص يُفهَمُ منه حالَ اقترانه به دونَ أن يَمنع الاشتراكَ والتداخل بمجالات أخرى. ومن جهةٍ ثانية، فإنَّه في ظل هذه الوفرة الحاصلة والتمييزِ المقصود؛ يبقى المفهومُ المصاغُ للمصطلح رهيناً بالصائغ وانتقائِه، وكذا بالحيثيةِ التي يهدف إلى الكشف

---

1 ʿAbd Allah Ibn al-Muqaffaʿ, *al-Mantiq*, ed. Muhammad Taqi Danishpazhuh (Tehran: Iranian Philosophical Society, 1978), 1.

2 Ahmad Ibn Taymiyyah, *Al-Radd ʿala al-Mantiqiyyin*, ed. ʿAbd al-Samad al-Kutubi (Beirut: Muʾassasat al-Rayyan, 2005), 56-57.

عنها وتمييزِها بالمفهوم الذي يَصوغُه للمصطلح وبما يريده به. ومن هاتَيْن الجهَتَين كان وصفُ مصطلحٍ أو مفهوم ما بالانتماء إلى مجالٍ من المجالات متوقِّفاً على مُحدِّداتٍ تُعينُ على دفع الاشتراك وتَعيين انتماء المصطلح وتَبَيُّنِ مفهومِه؛ فمِن المحددات ما هو عامٌّ يُمكن ملاحظتُه في جميع المجالات، ومنها ما يكون خاصا بمجال ما. لذلك، وجدنا أنَّ وصفَ المفهوم بالعقدية يتوقَّفُ على محدِّدَين عامَّين، ثم محدِّدٍ ثالث يَخُصُّ المجالَ العقديّ بشكل غالب.

محدد الموضوعية

يُمثِّلُ الموضوعُ في مجال ما الأساسَ الذي تَرجِعُ إليه جميعُ المسائل المنتشِرة فيه، لذلك اعتبَرَ الحسن اليوسي (ت1102هـ) أنَّ جزئيات الموضوع هي التي تُكَوِّنُ محمولات مسائل ذلك المجال.[3] ثم إنَّ المفاهيمَ تَستلزِمُ الموضوعَ الخاصَّ لذلك المجال دون أن يلزَمَ التنصيصُ عليه في كلِّ مفهوم منها، لكن يبقى التنصيصُ عليه في بعض المفاهيم أمراً مُحتَّماً لدرجة أنَّه يُعَدُّ لبنةً أساسيةً في وجود ذلك المجال رأساً؛ إذ ما من مجال إلا وفيه قدرٌ من المفاهيم ذات الصلة المباشرة بالموضوع.

ومن هذا القبيل في المجال العقدي كلُّ مفهوم تمَّ التنصيصُ فيه على موضوع المجال (الله)؛ إذ هو المطلوب الأعظم في العقائد، ففعلُ الله خلقا وبعثةً، وذاتُه وصفاتُه إرادةً وقدرةً ونحو ذلك. تُعَدُّ من المصطلحات التي يَصِحُّ فيها التوصيفُ بالعقدية على اعتبار أنَّ مفاهيمها مما يجري فيه لا محالةَ التنصيصُ على الموضوع الأساس للمجال العقدي وهو (الله)؛ فلا نزال نجد في التراث العقديّ التنصيصَ ضِمنَ بنية مفاهيم الصفات على أنَّها صفاتٌ أزليةٌ قائمة بذاته تعالى، وكذا في النبوة والمعجزة والعصمة، والتنصيصَ في مفاهيمها أيضا على صلتها بالفعل الإلهي الذي يُعَدُّ من أخص موضوعات المجال العقدي.

[3] Al-Hasan Masʿud Al-Yusi, *Al-Hawashi ʿala Kubra al-Sanusi*, ed. Hamid Hammani al-Yusi (Casablanca: Matbaʿat Dar al-Furqan li al-Nashr al-Hadith, 2008), 321.

محدد الحيثية

إذا كان محدِّدُ الموضوعية يستدعي التنصيصَ على الموضوع في بنية المفهوم، فإنَّ محدِّدَ الحيثية يستدعي ملاحظتَه؛ ذلك أنَّ هذا المحدد يُوسِّعُ من دائرة المفاهيم في مجال ما، إذ من المصطلحات ما تتعدَّدُ فيه زوايا البحث والنظر فيَكونُ المفهومُ في كلٍّ منها منتميا إلى مجالٍ آخَر بحيث قد يتداخلُ والمجالَ الأوَّلَ كما أنهما قد يتباينان. فـ(الجسم) كمصطلحٍ مثلا، يَنظُرُ الطبُّ في مفهومه فيُلاحِظُ فيه حيثيةَ الصحة والمرض، ويَنظُرُ في مفهومِه عالم الهيئة فيُلاحِظُ الشكلَ طولا وعرضا وعمقا، ويُنظَرُ في مفهومِه في المجال العقدي فتُلاحَظُ نسبتُه لله إثباتا ونفيا، وهكذا دواليك..

لكن، وفي خصوص التمثيل نفسه وكذا المصطلح نفسه، إذا ما نظرنا إلى الجسم في المجال العقدي فلا بُدَّ أن تتّجه الحيثيةُ إلى ملاحظة الموضوع (الله)، ووَجهُ الملاحظة هو ما عبَّرَ عنه الأستاذ أبو منصور البغدادي (ت429هـ) بقوله: "إذا تكلَّمَ الموحِّدُ والنصرانيّ في حقيقة معنى الجوهر، أو تكلَّمَ الموحِّدُ والجسميُّ في حقيقة معنى الجسم، فالغرض الصحيحُ ما يَصِحُّ وصفُ الباري تعالى به، لأنَّ من زعم أنَّ الجوهر ما قام بنفسه سمّى الله تعالى جوهراً، وكذلك من زَعَمَ أنَّ الجسمَ هو الموجود أو العالم بنفسه، سمّاه جسما".[4]

ثمَّ إنَّ المصطلَح —من جهة محدد الحيثية– يَتِمُّ تصنيفُه ضمن المصطلحات التبعية لذلك المجال كما هو شأنُ مصطلح (الجسم) و(الجوهر) و(العَرَض) ونحو ذلك، وكذلك المصطلحاتُ التي يُنظَرُ بالحيثية في جزءٍ من أجزاء مفاهيمها دونما جميع الأجزاء، بقطع النظر عن كيفية الموضوع (الله)؛ فإنَّها مفاهيمُ عقديةٌ إذا ما لوحِظَت فيها حيثيةُ الاستناد إليه تعالى. أما إذا ما لوحِظَت فيها حيثياتٌ أخرى غيرُ موضوع المجال العقدي، فإنَّها لا تكون مفاهيمَ عقدية، وإن كانت لا تخرُجُ عن العلم الباحث في المجال العقدي وهو علم الكلام. وفرقٌ كبيرٌ بين بحثِ المصطلح في علمٍ ما، وانتماءِ مفهومه المحَدَّدِ بغيرِ

[4] ʿAbd al-Qahir Tahir Al-Baghdadi, *ʾIyar al-Nazar fi ʿIlm al-Jadal*, ed. Ahmad Muhammad ʿArrubi (Kuwait: Asfar li Nashr Nafis al-Kutub wa al-Rasaʾil al-ʿIlmiyyah, 2020), 136.

حيثية موضوعِه لذلك العلم! كما أنَّه ثمةَ بونٌ شاسِعٌ بين بحث المصطلح وانتمائِه، وبحثِ المفهوم وانتمائه! وبتعبيرٍ أخصّ في المجال العقدي؛ فإنَّه لا يَصِحُّ أن نجعلَ مفهوماً من مفاهيم المصطلحات التبعية في المجال العقدي منظوراً إليه بحيثيةٍ غيرِ حيثيةِ موضوعِه وهو (الله).

وجديرٌ بالذكر أنَّ من المفاهيم ما لا يتمحَّضُ في مجالٍ ما عند ملاحظة محدِّدِ الحيثيات، وذلك من قبيل (الجسم) كما تقدَّم. ومنها أيضا ما يُمكنُ أن يكونَ أصيلا في مجالٍ تبعيّاً في مجال آخر، ليتفرَّعَ عن ذلك التساؤل عن المحدِّد الذي يَجعلُ المفهومَ أصيلا في العقدية؟

محدد الإلهية

قد يبدو للوهلة الأولى أنَّ هذا المفهومَ يتداخلُ –على الأقل– ومحدِّدَ الموضوعية، وهو أمرٌ صحيح، لكنّه أخصّ منه وليس هو نفسه؛ إذ محدِّدُ الموضوعية يستدعي أن يرجعَ المفهومُ في بِنيَتِه إلى الموضوع (الله)، في حين مُحَدِّدُ الإلهية يَجعَلُ المفهومَ في عين الموضوع (الله) وليس راجعاً أو منسوباً إليه فحسب. ثم إنَّ المفاهيم العقديةَ المحدَّدةَ بمحدِّد الإلهية تكونُ مفاهيمَ خاصة وخالصة للمجال العقدي من جميع الجهات؛ ذلك أنَّها تكون مفاهيمَ موغِلةً في العقدية أشدَّ الإيغال المناسِبِ لِعَقدِ القلب وتسليم الفكر. ومن أجل تحرير تلك المفاهيم نَشَأَت المصطلحاتُ والمفاهيم التبعيةُ في العلوم التي عُنِيَت بالمجال العقدي، لذلك نجد تلك المصطلحات العقدية مستدعاةً في الأبواب والمسائل المخَصَّصَة لبحث هذه المفاهيم المحدَّدَةِ بمحدِّدِ الإلهية.

ومن هذه المفاهيم مفاهيمُ الأسماء والصفات الإلهية؛ إذ هي المفاهيمُ المعرِّفَة بالله، وتبعاً لها قد نَجِد مفاهيم من قبيل (النبوة) من جهةِ رجوعها إلى فعله سبحانه؛ وهو فعل (الإنباء أو البعثة)، وكذا من جهة كونِها أمارةً من الأمارات التي نصبَها الله للتعريف بنفسه. وتبعا لذلك أيضا، نجد مصطلحاتِ (الإعجاز) و(العصمة) المحكِمةِ لهذا الطريق من جهة، وأيضا من جهةِ رجوعِهما إلى فعل الله بقاعدةِ لُطفِه وتفضُّلِه، ونحوِ ذلك مما اختَلَفَت المدارسُ العقديةُ في تعليله. وهكذا دواليك في جملةٍ من المصطلحات

والمفاهيم داخل المجالِ العقدي. كما نجد بين المفاهيم المعرِّفةِ بالله مفاهيمَ محدَّدَةً بمُحدِّدِ الحيثية تتجاذبُها علومٌ أخرى ولا تتمحض في واحدٍ منها؛ وذلك من قبيل وجود مفاهيم (الاسم) و(الصفة) و(الواجب) و(الجائز) و(المستحيل) و(العرض) و(الجسم) و(الجوهر) و(التعلق) و(الحدوث) و(التماثل) و(التشابه). ونحو ذلك من المفاهيم المقارِنةِ لمفاهيم الأسماء والصفات الإلهية.

والحاصل من هذا التمهيد في عرض جملةِ محدِّداتٍ في وصف المفهوم بالعقدية نتيجتان مهمتان:

i. الأولى أنَّ المصطلحات العابرة للعلوم والمتجوِّلة بين مختلِفِها منهجاً ومضموناً تختلِفُ مفاهيمُها باختلافِ الموضوعات والحيثيات، وعليه فلا بُدَّ من أن يُتَّخَذَ المجالُ الذي يُطلَقُ فيه المصطلَحُ كمعيار أساسي في تحديد المفهوم الذي يندرج تحته مهما كان بين هذه العلوم من التقارب أو التداخل.

ii. الثانية أنَّ المفاهيمَ العقديةَ، أصليَّها وتبعيَّها، ما دامت تَرجِع إلى الموضوع الرئيس للمجال (الله)؛ فإنَّها تنبني هي الأخرى على التصورات الحاصلة عن (الله)، وعليه فإنَّ منها ما يختلفُ باختلاف تصوُّرات الأديان عن الله. وعليه، فلا بُدَّ من فحص المصطلح باعتبار سياقِه الموضوع فيه سواء في الإطلاقات الشخصية أو في المذاهب العقدية والملل الدينية.

ومن النصوص المتخصصة التي يمكن جعلها معلما كاشفا عن هذه الفجوة البحثية في استعمال المصطلحات الجوالة، وضرورة وعي الباحثين بخطورتها واضطلاعهم بمناهج كفيلة بدفع ما يقع في استيعابها من وهم واشتباه؛ نصُّ الدكتور حسن ظاظا المتخصص في الفكر الديني اليهودي بشكل أخص إذ يقول: "كثيرا ما تتشابه المصطلحات لفظا، بينما تختلف في مفهومها من منهج لمنهج، أو عقيدة لعقيدة، أو طائفة من البشر لطائفة أخرى، أو حقبة من الزمن لحقبة غيرها. ومقارنةُ الأديان،

وتاريخها، من أشد ألوان البحث تعرضا لهذا الاتفاق في المصطلحات مع بقاء مدلولاتها متميزة في كل عصر وأمة وعقيدة، وهي ظاهرةٌ تؤدي كثيرا إلى الخلط في المفاهيم، وتضليل غير المحقِّقِ الحذِرِ من الدارسين ."[5]

ولهذا الداعي، ومن أجل تحقيق هذا الوعي، نستهل التحليل بفحص البيئة الدينية والمصادر المعرفية التي أسهمت في بناء تصورات البيروني للمفاهيم العقدية.

البيئة الدينية لنشأة البيروني ومصادرُه المعرفية في المجال العقدي

البيئة الدينية لنشأة البيروني

وُلِدَ محمد بن أحمد البِيرُوني–بكسر الباء وسكون الياء وضم الراء[6] ضواحي خوارزم سنة (362هـ)،[7] ذلك أنَّ البيروني "نسبةٌ إلى خارج خوارزم؛ فإنَّ من يكون من خارج البلد ولا يكون من نفسها يقال له: فلانٌ بيروني هست، ويقال بلغتهم انبيذك هست".[8] ويُرَجَّحُ أنَّه كان –على وجه التدقيق ببلدة (كاث)؛ ومعناها بلغة خوارزم (الحائطُ في الصحراء من غير أن يُحيط به شيء)، وتقع بحوالي عشرين فرسخاً عن خوارزم،[9] وتسمى (شهرستان) أيضا،[10] ويوجد مكانَها حاليا بلدةٌ صغيرة تابعةٌ لجمهورية أوزبكستان بالاتحاد السوفييتي سابقا.[11]

ترعرع البيروني بمسقط رأسه، والظاهر أنَّه لم يغادره على الأقل قبل سنة (387هـ)، ذلك أنَّه كان يُصرِّحُ بتواجده بخوارزم حال تتبُّعه لمسافاتها ونهاياتها؛ فمن ذلك قوله بعد تحديد عرضها: "ويُوافق ذلك ما وجدتُه في حداثتي، وأظنُّه في سنة

---

5 Hasan Zaza, *Abhath fi al-Fikr al-Yahudi* (Beirut: Dar al-Qalam, 1987), 57.

6 ʿAbd al-Karim Mansur al-Samʿani, *Al-Ansab*, ed. ʿAbd Allah ʿUmar al-Barudi (Beirut: Dar al-Jinan, 1988), 429.

7 *Encyclopaedia of Islam*, ed. Ibrahim Khurshid, Ahmad al-Shantawi, and ʿAbd al-Hamid Yunus (Kaherah: Matbuʿah al-Shaʿb, 1988), 3:9.

8 *Encyclopaedia of Islam*, 9.

9 Yaqut ʿAbd Allah al-Hamawi, *Al-Ansab* (Beirut: Dar Sadir, 1977), 4:427.

10 Muhammad Ahmad al-Maqdisi al-Bashshari, *Ahsan al-Taqasim fi Maʿrifah al-Aqalim* (Kaherah: Maktabah Madbuli, 1991), 287.

11 Muhammad Jamal al-Fandi and Imam Ibrahim Ahmad, *Silsilah Aʿlam al-ʿArab: Muhammad Ahmad al-Biruni* (Kaherah: Dar al-Katib al-ʿArabi, 1968), 4:427.

ثمانين وثلاثمئة للهجرة أو حولها، فإنّي أخذتُ ارتفاعَ نصف النهار بها".[12] ثم في موضع آخر يشير في تاريخٍ متقدّمٍ عن الأوّل إلى ما بين خوارزم والجرجانية في الطول، وأنَّه رَصَدَ الكسوفَ بها قائلا بعد تحديد مقدار الطول: "وذلك موافِقٌ لما وجدتُه رصدا، فقد كنت واطأت أبا الوفاء محمد بن محمد البوزجاني، وهو ببغداد وأنا بمدينة خوارزم، على كسوف قمري، رصدناه معا في سنة سبع وثمانين وثلاثمئة للهجرة".[13]

عرفت بلدة (كاث) في القرن الرابع الهجري إقبالا شديدا على إقراء القرآن وضبطه، ولها اهتمامٌ بالمساجد ورُقيٌّ في الأخلاق والدين حتى قال فيهم المقدسي البشاري (ت380هـ): "كاث يسمونها شهرستان، وهي على الشط نحو نيسابور، وهي شرقي النهر، لها جامع في وسط الأسواق على أساطين حجارةٍ سود إلى قامة ثم فوقها سواري الخشب، ودار الإمارة وسط البلد، ولهم قندهر قد خرَّبَه النهر ولهم أنهار في البلج، وهو نفيس ذو علماء وأدباء ومياسير وخيرات وتجارات وبناءون حذاق، وقرّاء ليس مثلهم بالعراق، وحسن نغم وجودة قراءة ومنظر وخبر".[14] وهي سماتٌ تجمَّلَ بها جميعُ أهل خوارزم –تلاميذ وعلماء– حيث ما حَلُّوا، حتى إنَّ المقدسي يحكي عنهم قائلا: "أهلُ فَهمٍ وعلم وفقه وقرائح وأدب، وأقلُّ إمامٍ في الفقه والأدب والقرآن لَقِيتُه إلا وله تلميذٌ خوارزمي. قد رزقهم الله الرخص والخصب، وخصّهم بصحة القراءة والذهن".[15]

وقد كانت (كاث) في هذه الفترة أيضا ذات حسن وجمال وتَعرِفُ رواجا تجاريا؛ إذ هي معبرٌ أساسيٌّ للمارّين منها إلى الجرجانية كما تقدَّمَ في نص المقدسي، وهو عين ما وثَّقَه ابن حوقل (ت367هـ) في كتابه (صورة الأرض).[16] وقد اشتُهِرَ فيما بعد عن أهل (الجرجانية) القريبة في طريق (كاث) أنَّهم "كلهم معتزلة، والغالب عليهم ممارسة علم الكلام، حتى في الأسواق والدروب يُناظرون من غير تعصُّب بارد في علم الكلام،

---

12 Muhammad Ahmad al-Biruni, *Tahdid Nihayah al-Amakin li Tashih Masafat al-Masakin*, ed. P. Bulgakov (Kaherah: Maʿhad al-Makhtutat al-ʿArabiyyah, 1995), 249.
13 Al-Biruni, *Tahdid Nihayah al*-Amakin, 250.
14 Al-Maqdisi al-Bashshari, *Ahsan al-Taqasim fi Maʿrifah al-Aqalim*, 287.
15 Al-Maqdisi al-Bashshari, *Ahsan al-Taqasim fi Maʿrifah al-Aqalim*, 284-285.
16 Muhammad Ibn Hawqal, *Surah al-Ard* (Leiden: Brill, 1938), 2:479, 519.

وإذا رأوا مِن أحدٍ التعصبَ أنكروا عليه كلُّهم وقالوا: (ليس لك إلا الغلبة بالحجة، وإياك وفعلَ الجهال)".[17]

كان هذا هو الجو الديني العام السائد في البيئة التي نشأ فيها البيروني، ولعله سِرُّ علوِّ هِمَّتِه ومنهَل أخلاقِ اللباقة والإنصاف فيه، ودافِعُ مُضِيِّه نحو الصعاب العلمية من مختلَف المجالات، إلا أنَّه مع ذلك لم يكن شغوفاً بالخوض والاستغراق في جليل المعقولات وعلم الكلام ودقائق العقائد مثل خوضه في باقي العلوم التي كَلِفَ بها منذ صِباه، جرياً على طريقةِ الخوارزميين في برودة الدمّ والعزوفِ عن التعصب، وإن كانت قرائحُهم قرائح محققين في الجدل وأساليب الحجاج كما تقدَّمَ. وفي ضوء ذلك يُفْهَمُ ما قاله أبو الحسن البيهقي الشهيرُ بابن فندق (ت565هـ) في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) عن البيرونيّ بعد أن سَرَدَ جملةً من مناقبه العلمية وَوَصَفَ بعدها تصانيفه بأنَّها تزيد على حِملِ بعير: "ولم يكن خوض بحار المعقول من شأنه، وكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِقَ له".[18]

مصادر البيروني في المجال العقدي

معلومٌ أنَّ البيروني يُعدُّ من أشهر الشخصيات الإسلامية التي عُنِيَت بدراسة الأديان خصوصا في كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) حيث خصَّه بتدقيق الوصف في أديان الهند، وكذا في كتابه (الآثار الباقية من القرون الخالية) الذي جعله عامّاً في تاريخ الأمم والشعوب وأعيادها ومواسمها وتقاليدها؛ إذ لم يَخلُ هو الآخرُ من التدقيق في وصف أديان اليهودية والنصرانية وبعض الأديان الفارسية.

ونظراً لما تستوجبه دراسةُ الأديان من توظيفٍ للمصطلحات العقدية واستعمالٍ لمفاهيمها؛ فقد لزِمَ البحثُ عن المصادر المعرفية التي انبنى عليها تَصَوُّره العقدي، سواء من المشيخة أو من المكتبة؛ فإنَّه بالإضافة إلى التصورات الدينية والعقدية العامّة التي

---

17 Zakariyya Mahmud Al-Qazwini, *Athar al-Bilad wa Akhbar al-ʿIbad* (Beirut: Dar Sadir, 1960), 520.

18 ʿAli al-Ḥusayn Al-Bayhaqi, *Tarikh Hukamaʾ al-Islam* (Damascus: Matbuʿah al-Majmaʿ al-ʿArabi, 1946), 73.

تسهم بيئةُ النشأةِ والمحيط في بنائها، إلا أنَّ خوضَ المؤرّخ في تفاصيل الوصف ودقيقِه في الأديان يجعلنا نفترِضُ إمكانيةَ وجودِ روافدَ معرفيةٍ في المستوى العقدي الخاص، وأن يكون هذا الوجود مؤثّراً في بناء المعجم العقدي الذي يخص استعمالات البيروني.

وبتتبع ميشختِه في المجال العقدي، فإنَّنا لم نجد ما يُوَثِّقُ تَلَقِّيَه عن أحد الأشياخ المهتمين بالمجال العقدي، وإن كانت مشيختُه في فنون الهيئة والنجوم وصناعة الطب والصيدلة وعلوم الرياضيات معروفة. وقد استغرَقَت هذه الفنون معظمَ نشأته وطفولته كما هو بادٍ من همته العالية في تحصيلها، وكما هو ظاهر أيضا من خلال كتبه، فلم نجد غيرَ من تلقى عنهم علومَ الرياضيات كابن بلدته (كاث) أبي نصر ابن عرّاق (ت425هـ)،[19] وصناعةَ الطب كعيسى بن سهل المسيحي بجرجان،[20] اللهم إلا ما كان قريبا من علم العقيدة والكلام، كالفلسفة وعلوم الحكمة؛ وذلك في مراسلات ومحادثات ومناظرات جرت بينه وبين الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (ت427هـ).[21]

أما عن المكتبة العلمية التي جعلها رافدا من روافد فكره العقدي، بل ومحفِّزاً من محفِّزات تأليفه لكتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)، فقد وجدناه يصرّح في كتابه هذا أنَّه اطلع على كتب المقالات، معبّراً عن امتعاضه من مناهجها في حكاية المقالة حين يقول: "والموجود عندنا من كتُبِ المقالات وما عُمِلَ في الآراء والديانات لا يشتمِلُ إلا على مثله، فمن لَم يعرِف حقيقةَ الحال فيما اغترف منها ما لا يُفيده عند أهلها والعالِم بأحوالِها غيرَ الخجَل ."[22]

وعند محاولة التدقيق، على الأقل، في المذاهب العقدية لأصحاب كتب المقالات التي جعلها مصدرا من مصادره في المجال العقدي، فقد التقَطنا عنه إشارةَ أنَّهم كانوا من أهل الإزراءِ بالمعتزلة في تلك الفترة، وذلك حين يحكي أنَّه ألفى –هكذا بإجمالٍ دون أن يبيّنَ هل كان ذلك مشافهةً أو قراءةً عنه في كتاب– الأستاذَ أبا سهل (لم

---

19 Khayr al-Din al-Zirikli, *al-Aʿlam* (Beirut: Dar al-ʿIlm li al-Malayin, 2002), 7:301.

20 Ahmad Ibn Abi Usaybiʿah, *ʿUyun al-Anbaʾ fi Tabaqah al-Atibbaʾ*, ed. Nizar Rida (Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, n.d.), 436.

21 Ahmad Ibn Abi Usaybiʿah, *ʿUyun al-Anbaʾ*, 459; Al-Bayhaqi, *Tarikh Hukamaʾ al-Islam*, 73.

22 Muhammad Ahmad al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind min Maqulah Maqbulah fi al-ʿAql aw Mardhulah* (Beirut: ʿAlam al-Kutub, 1957), 4.

نعثر له ترجمة) يستقبِحُ إزراءةَ أحد أصحاب كتب المقالات بالمعتزلة، فيقول مؤيِّداً كلامَه بالدعاء والتعليل: "كُنتُ ألفَيتُ الأستاذَ أبا سهل عبد المنعم بن علي ابن نوح التفليسي مستقبحا قصدَ الحاكي في كتابه عن المعتزلة الإزراءةَ عليهم في قولهم ((إن الله تعالى عالم بذاته) ، وعبارتُه عنه في الحكاية عنهم أنَّهم يقولون إنَّ الله لا علم له تخييلا إلى عوامّ قومه أنَّهم ينسبونَه إلى الجهل، جلَّ وتقدَّس عن ذلك وعما لا يليق به من الصفات"،[23] فلا ندري هل الكتابُ لأبي سهل؟ أم أنَّه كتابٌ لمن يحكي عنه الإزراءةَ؟ أم أنَّهما كتابان؟! وإن كنا نعلم من تصريحه أنَّه كان بين البيروني وأبي سهل تواصلٌ ما، بشكل مباشر أو بواسطة التراسل، بعد اطلاعِه –مشافهةً أو قراءةً– على استقباحه حين يقول: "فأعلَمتُه أنَّ هذه طريقةٌ قلَّ ما يخلو منها من يقصد الحكاية عن المخالفين والخصوم".[24]

إنَّ الباحثين حين يلاحظون التعبير عن الخصوم في شكلٍ مقابلٍ للمعتزلة في فترة القرن الرابع الهجري، فإنَّه لا محيدَ أن يتبادر إلى أذهانهم المذهبُ الأشعري؛ إذ هي فترةُ بواكير الجدل المعتزلي الأشعري وذروتِه الأولى بعد أن ظهَرَت معارضاتُ أبي الحسن (ت324هـ) لمذهبه الاعتزالي السابق؛ ذلك أنَّ مذهبَه الكلاميَّ أَخَذَ يتأسس منهجيا على الرد على المعتزلة بدءً بالمؤسس الثاني أبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، وهؤلاء هم المؤسِّسون والأعلام البارزون.

أما عُنوان المسألة التي أوردَها البيرونيُّ مُومِئا بسطحية الرجل الذي حُكِيَت عنه الإزراءةُ بالمعتزلة فيها مع إيحائه بأنَّه من محققيها، فإنَّها ترجع بنا إلى ثلاثة أعلام من أعلام المعتزلة حكى مقالاتِهم معاصرُه القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت415هـ)؛ وهم أبو علي الجبائي (ت303هـ) الذي يقول بأنَّ الله تعالى عالم لذاته،[25] وأبو هاشم عبد السلام بن حمران الجبائي (ت275هـ) الذي يقول بأنَّ الله تعالى عالمٌ لما هو عليه في

---

23 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 3.

24 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 3-4.

25 ʿAbd al-Jabbar ʿAbd Allah al-Hamadhani, *Sharh al-Usul al-Khamsah*, ed. ʿAbd al-Karim ʿUthman (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1996), 182.

ذاته،[26] وأبو هذيل محمد بن مكحول العبدي (ت235هـ) الذي يقول إنَّ الله تعالى عالمٌ بعلمٍ هو هو.[27] فلا أقلَّ من أن نفترض أولا بأنَّ نظرَ البيروني قد جال في كتب المقالات الاعتزالية أو أعلامها في فترته، خصوصا مع العلم بثبوت تواصله مع جملةٍ من معارفه بهمذان، وطلبِه للكتب منها، وتوصُّلِه بها عن طريق وسائط كما قال هو عن نفسه.[28] وأيضا، فقد أَوحَت عباراتُه أنَّه كان مطلعا على ما كتبَه متكلِّموا الإسلام من قبيل قوله في (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة): "ولا يُتَعَجَّبُ من أقاويلهم في طبقة (ديو) التي عبَّرنا عنها بالملائكة وتجويزهم عليهم ما لا تُجَوِّزُه العقول مما نَزَّهَهم متكلِّمو الإسلام عن مُباحِه فضلا عن محظورِه".[29]

ويتأكَّدُ هذا الافتراض الأولي حين نجد البيروني ينقل في كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) عن مقالات أبي عيسى الوراق (ت247هـ) في ثلاثة مواضع: "وذكر أبو عيسى الوراق في كتابه المقالات أنَّ السامرة لا تعيِّدُه"[30]. "وحكى أبو عيسى الوراق في كتاب المقالات عن نوع من اليهود يقال لهم المغاربة(*) أنَّهم أنَّهم يزعمون أنَّ الأعياد لا تصحّ إلا بأن يكون القمر في ليلة الأربعاء".[31] "وذكر أبو عيسى الوراق في كتاب المقالات أنَّ الألغانية من اليهود تدفع جميع الأعياد".[32] وقد كان الوراق معتزليا ثم صار ثَنويا، ولعله من المخلّطين،[33] ونَسَبَ القاضي عبد الجبار كُتُبَه إلى الإمامية وكونَه من مراجعهم الكبرى المعوّل عليها،[34] ومعلومٌ ما للإمامية من تَلَقٍّ للاعتزال في القرن

---

26 Al-Hamadhani, *Sharh al-Usul al-Khamsah*.

27 Al-Hamadhani, *Sharh al-Usul al-Khamsah*, 183.

28 Muhammad Ahmad al-Biruni, *Risalah fi Fihrist Kutub Muhammad Zakariyya al-Razi*, ed. Paul Kraus (London: Alwarrak Publishing Ltd, 2017), 16-17.

29 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 72.

30 Muhammad Ahmad al-Biruni, *Al-Athar al-Baqiyah ʿan al-Qurun al-Khaliyah*, ed. Eduard Sachau (Leipzig: German Oriental Society, 1878), 277.

(*) تصحيف من (المغارية).

31 Al-Biruni, *al-Athar al-Baqiyah*, 284.

32 Al-Biruni, *al-Athar al-Baqiyah*, 284.

33 Muhammad Ishaq al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Ibrahim Ramadan (Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1997), 411.

34 ʿAbd al-Jabbar ʿAbd Allah al-Hamadhani, *Tathbut Dalaʾil al-Nubuwwah*, ed. ʿAbd al-Karim ʿUthman (Beirut: Dar al-ʿArabiyyah, 1966), 1:51.

الرابع خصوصا،[35] ولعل التجاذُبَ الحاصل بين الشيعة والسنة في الوراق قريبٌ من تجاذبهم في البيروني نفسه.

وممن أشار إليهم البيروني ضمن أصحاب المقالات التي اطلع عليها؛ أبو العباس الإيرانشهري الذي يُعَدُّ من أغمر الشخصيات التي شَحَّت عنها الأخبار بين الباحثين والمحققين، فقد أثنى البيرونيُّ على تجرُّدِه وإحسانِه في حكاية أخبار اليهود والنصارى، إلا أنَّه لم يَرتَضِ حكايَتَه عن أديان الهند،[36] وإن كان يَعتمِدُ عليه كضرورة علمية في بعض ما هم عليه عندما تُعوِزُه المعلومةُ من كتب المقالات الأخرى، وفي معرض توثيقه لمقالات (الشمنية) يقول: "لا أحداً منهم استشفَّ مِن عنده ما هم عليه، فإنّي إذا حكيت عنهم فبواسطة (الإيرانشهري) وإن كنتُ أظنُّ أنَّ حكايتَه غيرُ محصَّلةٍ أو عن غيرِ محصِّل ."[37]

وما نعلمه عن الإيرانشهري هو أنَّه أستاذ الطبيب الفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت313هـ) المشهور بتخليطه في الأديان والعقائد، لدرجة أنَّه أفسدَ على الناس أموالَهم وأبدانهم وأديانهم بعبارة البيروني نفسه.[38] وقد اتضح في فهرسته لمؤلفات الرازي أنَّه اطلع على مقالاته العقدية خصوصا في كتابه (النبوات) الذي لوَّثَ فيه خاطرَه ولسانَه وقلَمَه كما يضيف البيروني،[39] بل إنَّه قد صنَّفه في الفهرست ضمن مؤلفات (الكفريات) وسمَّاه كتابَ (نقض الأديان).[40] ويتضح أيضا أنَّ المحيط العلمي والديني لأبي بكر الرازي كانا مؤثِّرَيْن في الشخصية العلمية والدينية للبيروني، حيث استمرَّت مع تلميذه الإيرانشهري، ولا يبعد أن يكون قد وقف على كتبه في الإلهيات والحالُ أنَّه قد أحصاها من غير حصرٍ في أربعة عشر كتابا،[41] وبيَّنَ أنَّها كانت جزءً من

---

35 Hasan Ansari and Sabine Schmidtke, "Al-Talaqqi al-Shiʿi li al-Iʿtizal Lada al-Ithna ʿAshariyyah," in *al-Marjiʿ fi Tarikh ʿIlm al-Kalam*, trans. Usamah Shafiʿ al-Sayyid (Beirut: Markaz Namaʾ li al-Buhuth wa al-Dirasah, 2018), 1:367-396.

36 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 4.

37 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 206.

38 Al-Biruni, *Risalah fi Fihrist*, 16.

39 Al-Biruni, *Risalah fi Fihrist*.

40 Al-Biruni, *Risalah fi Fihrist*, 42.

41 Al-Biruni, *Risalah fi Fihrist*, 38-39.

مصادره، بل وصرَّحَ بأنَّه طالع كتابَه (سِفر الأسرار) في العلم الإلهي الذي عبَّرَ عن تشوُّقِه وتشوُّفِه للظفر به مدةَ أربعين سنة حتى أفاده به أحد معارفه من همذان.[42]

ويحكي ناصر الدين خسرو (ت453هـ) في (زاد المسافرين) عن الإيرانشهري أنَّه ادعى أنَّه نبيٌّ يوحى إليه كما يوحى إلى النبي مُحَمَّد ﷺ! وأنَّه يَرى بأنَّ كل الأديان تُقدِّمُ تعاليم واحدة.[43] والظاهر أنَّه من المخلطين أيضا. وقد نسب له بعض الباحثين كتاب (درك البغية في الأديان والعبادات) وجعَلَه هو الكتابَ الذي اعتمده البيروني في (تحقيق ما للهند)! وهي إحالةٌ غريبةٌ جدا، ناهيك من أنَّه لم يَذكر لها أيَّ سندٍ أو أدنى إشارة،[44] مع أنَّ الكتاب محقَّقُ النسبةِ للأمير المسَبِّحي محمد بن عبيد الله بن أحمد (ت420هـ) أحد الأمراء المصريين، وهو يقع في ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة كما حقَّقَه الصفديُّ (ت764هـ) في (الوافي بالوفيات).[45]

والمعطى الأهم عن شخصية الإيرانشهري في سياقنا الاستشهادي ثلاثة أمور بحسب ما أكَّدته دراسات متخصصة تتبعت شذرات من سيرته المتناثرة بين صفحات البيروني ونصر الدين خسرو: الأول أنَّه كان من الموفِّقين الأوائل بين الفلسفة والدين في الحقل الإسلامي، والثاني أنَّه مثَّلَ حلقة وصل بين المعتزلة والمشائية، والثالث هو حضور العنصر العرفاني الصوفي في الحجج التي كان يبديها لآرائه في الإلهيات ومناقشاته الفلسفية.[46]

وفي هذا الاستنتاج الأخير، جدير بالذكر أنَّ البيروني كان مطلعا أيضا على مصادر في التصوف والحكمة، فتأثَّرَ تصوُّره العقدي في جملة من الآراء التي بنى عليها

---

42 Al-Biruni, *Risalah fi Fihrist*, 16-17.

43 الكتاب مكتوب باللغة الفارسية القديمة، وقد أخذت المعلومة بالواسطة.

See: "Abu Baker al-Razi," Stanford Encyclopedia of Philosophy, accessed April 10, 2026, https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abu-bakr-al-razi/.

44 See: ʿUmar Sakka, *Naqd al-Adyan ʾinda Abi al-Rayhan al-Biruni* (Beirut: Markaz Namaʾ li al-Buhuth wa al-Dirasat, 2021), 226.

45 See: Khalil Aybak al-Safadi, *al-Wafī bi al-Wafayat*, ed. Aḥmad al-Arnaʾut and Turki Mustafa (Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi, 2000), 4:9.

46 Mehdi Aminrazavi, "Iranshahri: Life and Views on Time and Space," in *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 480-486.

مقارنتَه أثناء الحكاية ووصف أديان الهند، وعِلَّتُه في هذا الأخذِ هي الشرطُ نفسُه الذي شرَطَه في ذلكم الأخذ، وهو أنَّه وجدها تجتمع في (الحلول والاتحاد) حين قال عن منهجه في المقارنة بأديان الهند: "ولا أذكُرُ مع كلامِهم كلامَ غيرِهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد".[47] ومن أئمةِ التصوف الذين كان لهم حضور في عَمَلِه: أبو بكر الشبلي (ت234هـ) من أصحاب الجنيد (ت298هـ)، وأبو يزيد البسطامي (ت261هـ)؛ وقد كان حضورُهما في عمَلَه بواسطة المقارنات الجامعة بوصف (الحلول والاتحاد) في كتابه (تحقيق ما للهند).[48]

المداخل العلمية لانتقاء المصطلحات وصياغة المفاهيم عند البيروني

المدخل العقلي

يتجلى المدخل العقلي عند البيروني في اعتماده على الاستقراء في تحديد أي معطى ديني، سواء أكان مفهوماً أم حدثا أم ممارسة. وَوجهُ إضافة هذا المدخل للعقل أنَّ الاستقراءَ ينبني على مقدّمَتَين اثنتَين: حسية وعقلية؛ فالحس هو الذي يَنتزِع الجزئيات بتتبُّعِها، ومُقَدِّمَتُه في ذلك هي المقدّمة التي استعمَلَ قاعِدَتَها البيرونيُّ في طليعة ومُفتَتَح كتابه (تحقيق ما للهند) بقوله: "إنَّما صدق قول القائل (ليس الخبر كالعيان) لأنَّ العيان هو إدراك عين الناظر عينَ المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله".[49] فالبيرونيُّ يؤسِّسُ لعملية صياغة المفاهيم بمقدمةٍ حسية تتجسَّدُ في معاينته المباشِرة لتجليات المفاهيم، خصوصا في المفاهيم الأصيلة ذات الطابع الديني والعقدي التي تُعدُّ في جوهرها ممارساتٍ وسلوكيات أكثرُ منها اعتقادات .

وبعد أن يَتِمَّ تجميعُ المعطيات بآلية الحسّ المباشر والعيان اليقيني؛ تأتي المقدمة العقلية بعد ذلك لتعميم النتيجة بآلية العقل وحركتِه؛ بمعنى أنَّ الحسَّ إذا تأتّى له تحصيلُ عِلمِ جميعِ الجزئيات؛ قارَنَتْه نشأةُ التعميمِ عن طريق حركة العقل في تلك الجزئيات

47 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 5-6.
48 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 66.
49 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 1.

المحسوسة ليُصدِرَ في جميعِها حكما كليا بشكل تلقائي. ولعل ذلك هو سِرُّ جَعلِ البيروني العقلَ معيارَ فحصِه وعنوانَ كتابِه في تعبيره بـ(معقولة)؛ إذ واقعُ الأمر في كتاباتِه يَشهد بوجود الحكاية الحسية مهيمنةً على منهجِه العلمي في الانتقاء والصياغة.

المدخل الأخباري

يأتي هذا المدخل في الرتبة الثانية لثانويته عند البيروني في المصداقية، وهو مدخلٌ تاريخيٌّ يُنَزَّلُ في منهجه في الصياغة والانتقاء منزلةَ الضرورة؛ فإنَّه وإن كان قد اعتمَدَ من الوثائق التراثية المكتوبة ما يُغَطِّي أكثرَ ما حرَّرَه عن الأديان كما تقدَّمَ بيانُه في مصادره، إلا أنَّه كان يأخذ بها بشكلٍ حَذِر لا عن طيب نفس، فلم يكن الخبر عنده كالمعاينة. وحقيقةُ ذلك، كما تتجلى لدى البيروني، أنَّ ما يُنقَلُ عن المصادر قد تعتَرِضُه جملةٌ من العوارض التي تدنو برتبته في الموثوقية عن رتبة الاستقراء عقلا وحسا. وقد عبَّرَ البيروني عن اضطراره للأخبار عن الكتب والمقالات، وبيَّنَ أنَّ عِلَّته في ذلك هي تعذُّر توظيف المنهج العقلي في كل شيء، حيث يقول مستجيباً لِطِلبة أحد الأصدقاء في توثيق بعض ما يتعلق بأنباء الأمم السابقة ونواميسها: "لا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكُتُب والملل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين، وتصيير ما هم فيه أساساً يبنى عليه بعده، ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المردئة لأكثر الخلق، والأسباب المعمية لأصحابها عن الحق، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة، وأشباه ذلك ."[50]

وليس القصد في كلام البيروني المتقدّم أنَّه يجعل البُلغةَ العقليةَ الحسية من المحالات، وإنَّما هو ينفي إمكانيةَ قصر الاعتماد عليها، كما أنَّه لا يقصد منعَ الأخبار عن المصادر المكتوبة، ولكنَّه يُبيِّنُ أنَّ المدخل الأخباري ثانويٌّ عن الأول لكونِه معترَضاً بعوارض نفسية في المخبِرين. وحسب وصفِه؛ فهي تخدش في مِرآة الحقيقة، أو على الأقل، تَجعلها ضبابيةً غيرَ صافية.

[50] Al-Biruni, *Al-Athar al-Baqiyah*, 4.

المدخل اللغوي

إضافةً إلى إلمام البيروني بلغات العربية الفارسية والسريانية واليونانية والسنسكريتية، فقد كان واعيا تمامَ الوعي بأنَّها مفتاحٌ للفهم وبابٌ رئيسٌ لصياغةٍ مفاهيمية رصينة، وأنَّ عدم التحقيق في المصطلحات والمفاهيم وفق أوضاع لغاتها يُؤدي إلى مشاكل علمية ويُنتِجُ أحكاما مَعيبة.

وما فَتِئَ البيروني يُؤَكِّدُ أن لا بُدَّ من التفريقِ في تحديد المفاهيم بين متشابهات اللغة، ويزيد الأمرَ تأكيداً حين يقع المصطلح الواحدُ على مفاهيمَ متعدِّدَةٍ مُحوِجةٍ في المقاصد إلى زيادةِ صفاتٍ أخرى؛ ذلك أنَّه يتعسَّرُ أن يُفَرِّقُ بينها إلا خبيرٌ بالكلام والوضع اللغوي وقياس المعاني الموجودة تحت الألفاظ. فإذا كان المفهومُ مُصاغاً بغير تدقيق لغوي، فإنَّه يكون مُتَصَوَّراً تصوُّراً غيرَ سليمٍ بحيث يصير مشوباً بعيب اللغة.[51] ومن أمثلة ذلك، ما ذكرَه البيروني في لفظ (الولد) و(الابن) إيماءً إلى الجدل الإسلامي المسيحي، حيث اعتبرَ أنَّ اللفظَين في لغةِ العرب بمعنىً يُحيلُ نسبتَهما إلى الله، أما في ما عدا العربية من اللغات فإنَّه يتوجَّبُ التدقيقُ لغويا؛ إذ يَتَّسِع في تلك اللغات معنى الولدية والبنوة جدا، لدرجة أنَّه تكونُ المخاطبةُ فيها بالأب قريبةً من المخاطبة بالسيد.[52]

وليس القصدُ في هذا المدخل الإلفاتُ إلى عُرفٍ استعمالي عام بين الناس أو خاص بأُمَّةٍ أو مجال، ولكن المراد من مدخل اللغة النظرُ في المفاهيم مصاغةً بأوضاعها اللغوية؛ ذلك أنَّه يوجد في كلّ لغةٍ مَنحَيَان: منحى عرفيٌّ عارِض، ومنحى حقيقيٌّ أصيل، على نحو ما هو معلومٌ في الفكر اللغوي العربي بالحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية؛ إذ الحقيقة الأولى لا تخرُجُ عن اللغة وإن كانت تابعةً لِعُرفٍ مخصوصٍ بنحوٍ ما، فهي إذن حقيقةٌ لغوية عرفية، ثم تبقى الحقيقةُ الأخرى لغويةً حقيقية. والفرقُ من جهة العرف أنَّ الحقيقةَ اللغوية الأصيلةَ عرفيةٌ إذا ما كان تعارُفُ جميع الناس على كون

[51] Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 49.
[52] Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 28.

مصطلحٍ ما بمفهومٍ ما في اللغة، بخلاف العرفية العارضة التي يَتَّفِقُ الناسُ على أنَّ لها معنىً أصليّاً ومعنىً آخرَ عارضاً تعارفوا عليه فيه.

وهذا المدخل اللغويُّ هو أحد الأسس التي يستمسك بها البيرونيُّ في الصياغة المفهومية مهما عارَضَته الأوضاعُ العرفيةُ المختلفةُ من قبيل عُرف الشارع أو عُرفِ فئة، ومن أمثلتِه ما ذَكَرَه عن فقهاء الإسلام في مفهوم (النهار) أنَّهم صاغوا له مفهومَ ما بين طلوع جِرمِ الشمس إلى غروب قرصها، في حين كانت دعوى الفقهاء والخصوم على حد تعبيره في إثباته مستندةً إلى عُرفٍ شرعي، فما كان منه إلا أن بيَّنَ أنَّ المفاهيم المستقِرَّةَ في اللغة أصيلةٌ في الصياغة، لذلك يُعابُ العدولُ عنها بغير موجِب، وفي ذلك يقول: "إنَّ اليومَ بانفراده والنهارَ بمعنىً واحد، وهو من طلوع جِرمِ الشمس إلى غروبه، والليلُ بخلاف ذلك وعكسِه بتعارُفٍ من الناسِ قاطبة فيما بينهم باتفاقٍ من جمهورِهم ولا يتنازَعون فيه، إلا أنَّ بعض علماء الفقه في الإسلام حدَّ أوَّلَ النهارِ بطلوع الفجر وآخرَه بغروب الشمس تسويةً منه بينه وبين مدة الصوم ."[53]

ثم يستمرُّ البيروني في بيان استمساكه في الصياغة بالأوضاع اللغوية الحقيقة قائلا: "فإن قيل أنَّ النهارَ الشرعيَّ خلافُ النهار الوضعي فما ذلك إلا خلافٌ في العبارة، وتسميةُ شيءٍ وَقَعَ في التعارف على غيره مع تَعرّي الآية عن ذِكر النهار وأوَّلِه، والمشاحةُ في ذلك مما نعتزلها ونوافق الخصومَ في العبارات إذا وافقونا في المعاني".[54] وهذا منه تصريح واضح بمتانة المدخل اللغوي في صياغة المفاهيم، وضرورة التدقيق في الأوضاع اللغوية، وإن كان ذلك في المعاني التي قد تُدَّعى لها خصوصيةٌ من وجهٍ ما في الأديان.

المدخل العرفي

اتضح من خلال المدخل اللغوي أنَّ أكثرَ ما يَقَعُ في لغة العوامّ —وبِلغتِهم– أقربُ إلى العرفِ منه إلى الأصالة اللغوية، كما أنَّ أقربَ ما يقعُ للخواصِّ يكون أصيلا، وهو ما

[53] Al-Biruni, *Al-Athar al-Baqiyah*, 7.
[54] Al-Biruni, *Al-Athar al-Baqiyah*, 8.

أسهم في بروز ثنائيةِ العامة والخاصة عند البيروني. كما تقدم أيضا أنَّ الفرق من جهة العرف هو أنَّ الحقيقةَ اللغوية الأصيلةَ عرفيةٌ إذا ما كان تعارُفُ جميع الناس على كون مصطلحٍ ما بمفهومٍ ما في اللغة، بخلاف العرفية العارضة التي يتفق الناس على أنَّ لها معنىً أصليا ومعنىً عارضا تعارفوا عليه فيه.

ومن شواهد هذا المدخل العرفي ما ذكره البيروني من عدول سقراط (ت399 ق م) عن لغة العامة من التعارف على مفهوم الكواكب بلفظ الآلهة وجريانِ شبيه ذلك في أديان الهند، الأمرُ الذي يُحتِّمُ المَيْزَ بين مخلوط مفاهيمِهم وفق المدخل العرفي. لذلك كان عَزمُ البيروني أن يصوغَ التعاريف والمفاهيم التي تتداخل فيها الأعراف الخاصةُ داخلَ البيئة الواحدة وفق المدخل العرفي، وذلك كما جرى في لفظ (الكواكب) ولفظ (الآلهة) ومفهوم كلٍّ منهما في أعراف اليونانيين أنفسهم وإطلاقاتهم داخل لغتهم. وفي رسمِ طريق المَيْزِ في أديان الهند وفق هذا المدخل العرفي يُبَيِّنُ البيروني بأنَّه "ذاكرٌ من الأسماء والمواضعات في لغتهم ما لا بد من ذكره مرّةً واحدةً يُوجِبُها التعريف، ثم إن كان مشتقّاً يمكن تحويلُه في العربية إلى معناه لم أَمِلْ عنه إلى غيره إلا أن يكون بالهندية أَخَفَّ في الاستعمال، فنستعمِلُه بعد غاية التوثقة منه في الكتبة، أو كان مقتضبا شديد الاشتهار فَبَعد الإشارة إلى معناه، وإن كان له اسمٌ عندنا مشهورٌ فقد سَهُلَ الأمرُ فيه".[55]

تحليل مفهوم التوحيد عند البيروني في وصفه لأديان الهند

استعمال البيروني للمصطلحات الأُسَرية لمفهوم التوحيد في وصفه لأديان الهند ودلالاتُه

إذا ما أدرنا تَتَبُّعَ المصطلحات التي تنتمي لمفهوم التوحيد وتتشكَّلُ معه داخلَ أسرة مصطلحية واحدة، فلا بُدَّ من البدء بمصطلح (الله)؛ وذلك أنَّ (ال) المعرِّفةَ في لفظ (التوحيد) يُنَزِّلُ العهدُ فيها منزلةَ المضاف إليه، فيصير اللفظ عند ملاحظة تركيبه الإضافي (توحيد الله). وبهذا الاعتبار؛ أعني اعتبارَ مُحَدِّدِ موضوع المجال العقديِّ (الله)

[55] Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 19.

في مفهوم التوحيد وانتمائِه الأُسَري إليه، كان مفهومُ التوحيدِ مفهوماً عقديا وفق المعايير التي تمَّ تحديدها في تمهيد هذا البحث، ويُقابِلُه بقُربٍ في العلم الإلهي مصطلَحُ (العلة الأولى)، وكلاهما جارٍ في استعمال البيروني.

وبالنظر في استعمال البيروني لمصطلح (الله) في تأريخه لأديان الهند، نجده يستعمِلُه على أساس التفرقة بينه وبين لفظ (الآلهة) مستمِدا هذه التفرقةَ من المدخل اللغوي، فإنَّه مَهَّدَ بابَ (ذكر اعتقادات الهند في الموجودات العقلية والحسية) بتحليل نظرة اليونان للفظَيْ (الله) و(الآلهة)، وخلُصَ إلى أنَّهم كانوا يُوقِعون مصطلح (الآلهة) على الأجسام المحسوسة إلى أن انتقَلَ إلى الجواهر المعقولة بعد تفكّرهم فيها،[56] مستشهدا بقولِهم (الله بالعدد الفرد لا للآلهة بالعدد المتكثِّر)، حتى كأنّه يَظهَرُ أنَّ بين اللفظَين عموما وخصوصا عندما يُطلَقُ لفظُ (الآلهة) عندهم على كل شيء **شريف**.[57]

وقد تقدَّمَ أن أسقط البيروني هذا التوصيف على خواص علماء الهند في نظرتهم للإله (ايشْفَر)؛ حيث يَرَون أنَّ وجودَ الإله هو وجود واحد حقيقي، وأنَّ وجودَ غيره هو وجود متكثِّر، وهو ما أحوجَ في البيان إلى إظهار مصطلحٍ أُسري آخر يزيد من ميز مفهوم التوحيد هو مصطلح (الغنى/الاستغناء). وظاهرٌ أنَّ البيروني يُحيلنا بالمصطلح على الغنى المطلق الأصيل في المجال العقدي الإسلامي، ثم يحكي عن الهند أنَّهم يُعرِّفون (ايشْفَر) بأنَّه (المستغني الجواد الذي يُعطي ولا يأخذ).[58] وقد أجرى هذا المصطلح قبل ذلك في خصوصِ التوحيد عندما كان يسرد إحدى الحوارات التي جرت بين خواص الهند، فكان سردُه جاريا على معتاد أسلوبِه العربي المسجوع الذي ربما كان يُحاكي به سجعاً آخر في السنسكريتية، وذلك حين سأل سائل عن المعبود الذي يُنالُ التوفيقُ بعبادَتِه، فقال المجيب: هو المستغني بأوَّليَّتِه عن ووحدانيَّتِه عن فعلٍ بمكافاةٍ عليه براحةٍ تُؤمَلُ وتُرتجى أو شِدَّةٍ تُخافُ وتُتَّقَى.[59]

---

56 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 27.
57 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 26.
58 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 23.
59 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 20.

ثم يَنشَأُ مصطلحٌ آخر عن مصطلح الاستغناء في هذا الحوار الذي يُعبِّرُ عنه البيروني بأسلوبه، وهو مصطلح (الصفات) مقروناً بمصطلح (الذات)؛ إذ من صفاته تعالى أنَّه عالم بذاته.[60] ثم مصطلح (الفعل)؛ إذ هو الفاعل، والفعلُ واقع من جهته،[61] وهو بذلك يحيلنا مرة أخرى إلى نقاش وحدة الذات والصفات والأفعال في المجال العقدي الإسلامي. ثم يَقرِنُها هي الأخرى بمصطلحات (العلو التام) و(الخير المحض) و(العلم الخالص)،[62] ثم (الكلام الإلهي)؛ إذ إنَّه لم يَزَل عالما متكلما، و(الأزليةُ) لكون عِلمه وكلامه أزليا.[63]

وفي الباب الذي خصَّصَه البيرونيُّ لعرض (مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات) يظهَرُ مصطلَحُ (التنزيه)، وهو البابُ الأخلقُ به، وذلك حين يرى بأنَّ العامةَ تنزِعُ بطباعها نحوَ المحسوس في كلّ ملّةٍ من الملل، وأنَّ العقيدةَ التي يتولى متكلِّمو الهند حراستَها وتقريرَها تعتمِدُ (التنزيه) في التوحيد، كما أنَّ ما يُشاهَدُ من عبادة العامة للصُّوَر إن هو إلا تجسيدٌ لذلك النزوع نحوَ المحسوس؛ حيث تُعتَبَرُ صوَراً للواحد الأحد ووسائطَ للوصول إليه مع استحضار وحدانيته، وليس ذلك من التعدد في شيء. فيحيلنا مرة أخرى بشكل صريح إلى التمثلات العامية للتوحيد في المجال العقدي الإسلامي حين يُشَبِّه ذلك بما يَقَع من تعفير الوجه والتقبيل والتمرغ بالكعبة،[64] وحتى تلك الصور المعمولةُ حسب عبارة البيروني فإنَّ من "طالَع طُرقَ الجدلِ والكلام ورام التحقيق الذي يُسمُّونَه (سار) فإنَّه يتنزه عن عبادة أحد مما دون الله تعالى فضلا عن صورته المعمولة."[65]

---

60 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 20.
61 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 22.
62 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 20.
63 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 21.
64 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 84.
65 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 85.

ويستمر البيروني في بيان الكيفية التي أنشأَ بها الهنودُ تلك الأصنام والصور وجعلوها وسائطَ تَحمِلُ قوةً مودَعةً فيها من الإله الواحد لتَدُلَّ عليه،[66] وأنَّه لا يَقصِدُ هذه الأصنام والصور إلا أهلُ الدناءة العوامُّ ممن "سَفُلَت مراتبُهم وقَصُرَت معارِفُهم".[67] فهي تُعَدُّ حسب منهج البيروني في الوصف والتأريخ الديني وسائطَ في التوسُّل وليست تعدُّداً يُقابِلُ التوحيد! ونظيرُ ذلك أيضا ما أورَدَه في نفس السياق والحَكي بخصوص اتخاذ الهنود الوسطاءَ إلى الله، وأنَّ اليونان كانوا مثلَهم حيث كانوا "يُوَسِّطون الأصنامَ بينهم وبين العلة الأولى"،[68] مع استحضار (التنزيه) في الوحدانية أيضا، فَهُم كما يضيف في الحكاية "لم يَصِفوا العلةَ الأولى بشيء من الإيجاب، بل بِسَلبِ الأضداد تعظيما لها وتنزيها"،[69] مستنكِراً أن يكونوا قد قصدوها للعبادة، شأنُهم في ذلك شأن العرب الذين نقلوا أصنامَ الشام لتُقرِّبَهم إلى الله زلفى![70]

الواضحُ من استعمال المصطلحات الأسرية لمفهوم التوحيد لدى البيروني، وما تخلَّلَ هذا الاستعمالَ من مقارناتٍ سواء بين تفاصيل التألُّهِ اليوناني والكلام الإسلامي وكذا الكلام الهندي؛ دلالَتُها على أنَّ البيرونيَّ كان واعيا تمامَ الوعي بمدلولات هذه المصطلحات في مستويَيْها العامي والخاص، وهما مستويان يعكسان مداخلَه الأربعة في الانتقاء المصطلحي وصياغة المفاهيم؛ فإنَّه إذ يُعبِّرُ عن ممارسةٍ دينية أو فكرٍ عقدِيٍّ ما، لا يسمح لنفسه بالإطلاق الاعتباطي، ويتأكَّدُ ذلك حين يَجعَلُه المفهومُ الواحدُ –كمفهومِ التوحيد مثلا– يستدعي مجموعةً من المفاهيم الأسرية، ويرتِّبُها بشكلٍ دقيق في حكايته عن أديان الهند. لذلك يكون من المعيب أن يصِفَ الباحثون هذا الاستعمال منه بالتجوُّز والتسامح في العبارة كما لو أنَّ البيرونيَّ عاميٌّ في اضطلاعِه بالعقائد الإسلامية وغير الإسلامية .

66 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 85-93.
67 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 93.
68 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 95.
69 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 95.
70 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 95.

ويَدُلُّ هذا الاستعمالُ أيضا على أنَّ البيروني كان ممارِساً للكلام الإسلامي، مشارِكا في الإلهيات خبيراً بسَنَنِها اليوناني وسِجالِها المشائيّ، وهو ما لا يتنافى مع كونه غيرَ متكلِّمٍ أو غيرَ خائضٍ في المعقول كما هي عبارة ابن فندق التي تقدَّمَ نقلُها عنه؛[71] إذ لا تلازم بين نفي الخوض ونفي التحقيق والفهم، قصاراه أنَّه لم يكن يُغلِّبُ نَظَرَه في المعقولات لشغفه بالعلوم الأخرى منذ نعومة أظافره. ومن جهة ثانية، أنَّ التدقيق العقدي للبيروني كان تدقيقَ مقارنةٍ دينيةٍ لا تدقيقَ جدل كلامي، وبونٌ شاسع بين الاختصاصَين.[72] وشواهد صحة هاتَين الجهتَين باديةٌ من تتبُّع استعمالاتِه هاهنا، كما أنَّ استظهارَه لدقائق العلم الإلهي يؤَكِّدُ هذه الحقيقة.

ومما يؤَكِّدُها أيضا، تردُّدُ الوصف الكلامي في عبارتِه، حتى إنَّه كان يطلقه على علماء العقائد الهنود فَيَسِمُهم بأنّهم أهلُ كلام،[73] وأنّ لهم كُتباً في الكلام والتألّه[74] منها كتاب (سار)،[75] وأنَّ كلامَهم مبنيٌّ على طُرُقِ الجدل.[76] وليس يعني ذلك أنَّ في علوم الهند علمَ كلامٍ يُطابِقُ حذو القذة بالقذة الكلامَ الإسلامي مضمونا ومنهجا، لكن ما يُفهَمُ من سياقاتِ إطلاقات البيروني أنَّه طالعَ من الكلام الإسلامي القدرَ الذي جَعَلَه يصف مقالات أهله سابقا بعدم التحقيق، فهو جاوَزَ في هذا السياق الحكايةَ والوصف والتأريخ إلى المقارنة الناقدة، كما أنَّه طالع الكفايةَ التي أهَّلَته للجمع في وصفه بين الكلامَيْن الهندي–الإسلامي بجامعِ المجالِ من جهة؛ وهو المجالُ العقدي، وكذا بجامع المقاصدِ الكلامية؛ وهو تقرير العقائد والدفاع عنها من جهة ثانية .

ورغم وضوح جامع المجال وكذا جامع المقاصد الكلامية، فإنَّه يغلب على تصوُّرنا أنَّ الجامعَ الأكبرَ بينها هو الثيولوجيا (العلم الإلهي) القائم مقامَ علم الكلام على قانون الفلاسفة،[77] ويتأكَّدُ ذلك في استعمالات البيروني للمفاهيم العقدية البيروني عند

---

71 Al-Bayhaqi, *Tarikh Hukamaʾ al-Islam*, 73.

72 Ibrahim Muhammad Turki, *ʿIlm Muqaranah al-Adyan ʿinda Mufakkiri al-Islam* (Alexandria: Dar al-Wafaʾ li Dunya al-Tibaʿah wa al-Nashr, 2002), 60.

73 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 95.

74 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 102.

75 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 85.

76 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 85.

77 ʿAli Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, ed. ʿAbd al-Rahman ʿUmayrah (Beirut: Dar al-Jil, 1997), 38-39.

مقاراناته الكثيرة بين العلم الإلهي لدى اليونان وكلام الهند تارة، وبينه وبين عقائد المسلمين المتمثلة في الكلام الإسلامي في بضعِ أحايين، أو في بعض التمثلات العقدية التي يشترك فيها العلم الإلهي مع أحد الاتجاهات الصوفيّة المنبنية على الحلول والاتحاد. وقد تقدَّم أنَّ البيروني عزَمَ في منهجه المقارن أن يَجمعَ بين الأديان عن طريق وصفٍ جامعٍ هو (الحلول والاتحاد).[78]

وعلى هذا الأساس، كان من المنطقيّ جدا أن تكون صلة البيروني قويةً بابن سينا مفيداً منه ومعترِضاً عليه، ولا أدلَّ على حضوره القويّ في العلم الإلهي وفق هذا السَنَّنَ ما هو موثَّقٌ في اعتراضاته القوية عليه في دقائق هذا العلم خصوصا في قِدَم العالم، وقد طُبِعَت هذه الاعتراضات مرفقة بالأسئلة والأجوبة بعنوان (مجموعة الأسئلة والأجوبة: أسئلة البيروني وأجوبة ابن سينا وردود البيروني عليه) بدراسة وتحقيق سيد حسين نصر وطباعة دار بيبليون بباريس، حتى إنَّ البيروني كان حالَ اعتراضه يُلفِتُ إلى قلة اطلاع ابن سينا على بعض ما كُتِبَ في جزئياتٍ من العلم الإلهي من قبيل قوله: "حاشى لابن يحيى أن يُنسَبَ إلى التمويه، وأحقُّ بهذا الاسم أرسطو المزخرِفِ لكفرياته، وأظنّك أيها الحكيم (يقصد ابن سينا) لم تقِف على كتابه في الرد على برقلس في أنَّ العالم سرمدي، ولا على كتابه في ما زخرفَه أرسطو، ولا على تفاسيره لكتب أرسطو ."[79]

والحاصل أنَّ البيروني كان واعيا تمامَ الوعي بما يستعمله من مصطلحات أسرية لمفهوم التوحيد، ما يؤَكِّدُ وعيَه بالتوحيد نفسه وعْياً في مستوَيَيْه العامي والخاص، بل وفي استعمالاتِ التوحيد في مجاله العقدي الخاص، سواء في أديان الهند أو في العلم الإلهي أو في علم الكلام.

---

78 Al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, 5.

79 Al-Husayn ʿAbd Allah Ibn Sina and Muhammad Ahmad Al-Biruni, *Majmuʿah al-As'ilah wa al-Ajwibah: As'ilat al-Biruni wa Ajwibah ibn Sina wa Rudud al-Biruni ʿalayha*, ed. Sayyid Husayn Nasr (Paris: Dar Bibilyun, 2010), 122-123.

تحليل استعمال البيروني للتوحيد في وصفه لأديان الهند

يبدأ التأريخ للاعتقاد الهندي عند البيروني بصياغته لمفهوم التوحيد عندهم بأنَّه هو اعتقاد أنَّ الله هو "الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر الحكيم الحي المدبر المبقي الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء"،[80] وهي صياغةٌ تجمع صراحةً وضِمنا جميعَ المصطلحات الأسرية للتوحيد وتستغرِقُ الذات والفعل والصفة، ثم يشرعُ بعده مباشرةً في إيراد شواهد هذا المفهوم من كُتُبِهم إذ هي الممثِّلةُ لاعتقاد الخاصة الذين فرَّقَهم عن العامة كما سلف. لكن هل كان تفريقُه بين العامة والخاصة إثباتاً للتوحيد من الخاصة ونفياً له عن العامة؟ وبمعنىً آخر؛ هل نحن بإزاء الحديث عن مراتبَ للموحِّدين أم أنّنا نتحدث بين موحِّدٍ متمَثِّلٍ للمفهوم وبين آخرَ غيرِ موحِّدٍ بسبب عدم تَمَثُّلِه المفهوم؟ وبشكل جامع؛ هل نحن داخل مفهومِ التوحيد في الحالَيْن أم أننا بين داخلٍ خاصّ وخارجٍ عاميّ؟

يُومِئُ البيرونيُّ إلى مرتبَتَيْن في الموحِّدِين الهنود، فهناك الموحِّدون الخواصُّ وهم الذين جعَلَهم عمدةَ تحقيقِه في (ما للهند من مقولة)، وهناك الموحِّدونَ العوام الذين "سَفُلَت مراتبُهم وقَصُرَت معارِفُهم"[81] عن الأوائل، فَهُما بمرتبَتَيْهما العليا والدنيا يَرجعان إلى أُسُسٍ واضحةٍ في مفهوم التوحيد؛ هي اعتقادُ وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله، لكنّهما يتفاوتان في التجرُّد وقطع العلائق والوسائط المتعدِّدة؛ وذلك من قبيل الصُّوَرِ التي وضعَها العوام "للتذكيرِ والتسلية ثم ازدادت إلى أن بَلَغَت الرتبة الفاسدة المفسدة".[82] فمفهومُ التوحيد عند البيروني في هذا السياق التأريخي للأديان له أصلٌ ثابت يَسمَحُ بتعميمه على عامّهم وخاصّهم وإثباتِه لهم جميعا، إلا أنَّ درجاتهم في تمثُّلِه تَختلِفُ بما لا يعود على أصل المفهوم بالإبطال، فنحن هاهنا نكون أمام مفهومٍ واحدٍ مشترَك نَنظُرُ من داخلِه إلى الهنود ونُثبِتُه على قدم التساوي في اعتقاده.

---

80 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 2.
81 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 93.
82 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 96.

ومن جهةِ معبوداتِ الهند التي وصفَها جملةٌ من الباحثين بلفظ (التعدد) المقابل للفظ (التوحيد) فإنَّنا لم نجد للبيروني وصفا لها بما يفيد تعدد (الله) المناقض لوصفه لهم بالتوحيد، حيث يشير إلى لفظ (التوسط) مع توحيد (الله)، كما أنَّنا لم نجده قد وصفَ العامةَ المتعلّقين بهذه المعبودات أنَّهم غير موحِّدين، بل وجدناه يؤَكِّدُ أنَّ (الله) واحد عند جميعهم وأنَّ تَوَهُّمَ تعدُّدِه يَقَعُ من جهة الأوضاع اللغوية لدينٍ دون دين؛ حيث لربما كان من "الألفاظ ما يَسمُج في دينٍ دون دين ويسمح به لغة وتأباه أخرى"،[83] من قبيل ما يُوجَدُ في العبرية مما يُوهِم التعدُّدَ في اليهودية بلفظٍ يُؤَلِّه موسى، وآخرَ يُؤَلِّه الملائكة، وثالثٍ يؤلّه الأصنام .

صحيحٌ أنَّ هذه الألفاظ جميعَها تُعَدُّ ألفاظاً سمجة في اللغة العربية أن تُطلَقَ على غير (الله)، لكنَّها حسب البيرونيّ تَتجه عند العامة وفي لغاتهم "على الملائكة وعلى الأنفس التي اقتدَرَت، وبالاستعارة على الصور المعمولة بأسماء أبدانها، وبالمجاز على الملوك والكبار".[84] ويُؤَكِّدُ البيروني على أنَّ خواصَّ الهند يأبون هذا التوسُّعَ في الألفاظ التي تجاوز فيها العامة "المقدارَ المذكورَ إلى الزوجة والابن والابنة والاحبال والايلاد وسائر الأحوال الطبيعية ولا يتحاشون التجازف في ذكرها"[85] دونما تأثيرٍ ذلك في اعتقاد الهنود أنَّ (الله) واحد، خصوصا بجامع (الحلول والاتحاد) في التصوف وإن كثُرَت الوسائط، حتى قال عنهم مؤكِّدا: "وهو الذي نحكيه ونقول: إنَّهم يذهبون في الموجود إلى أنَّه شيء واحد ."[86]

يبدو أنَّ البيرونيَّ في تأريخه ووصفه كان يتغلَّبُ على عائق المصطلح الموائمِ لوصفِ ممارسةٍ أو فكرٍ ما بواسطة استظهار المفاهيم المشتركة، وقد كانت جُنَّتُه في التوحيد أن يَستظهرَ مفهومَه من أقربِ المجالات الإسلاميةِ شَبهاً وأكثرِها اشتراكا في الموضوع ليتحقَّقَ له بذلك مقصد التأريخ والوصف، لذلك صرَّحَ بأنَّ جميع الآراء الواردة في المصطلحات الأسرية لمفهوم التوحيد وكذا إفراد (الله) وإن كثُرَت الوسائط إنَّما تَرجِع

---

83 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 27.
84 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 28.
85 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 29.
86 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 30.

إلى آراء صوفية الحلول والاتحاد، وفي ذلك يقول بعد الحكاية عن الهند واليونان: "وكذلك ذهبوا إلى أنَّ الموجود شيء واحد وأنَّ العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة وتَحِلُّ قوّاتُها في أبعاضه بأحوال متباينة تُوجِب التغاير مع الاتحاد، وكان فيهم من يقول إنَّ المنصرف بكليَّتِه إلى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه يَتَّحِدُ بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق، وهذه آراء يذهب إليها الصوفيةُ لتشابه الموضوع".[87] بل إنَّه كان يرى بأنَّ هذا التوحيدَ الصوفيَّ الحلوليَّ الاتحادي يُحقِّقُ الوصفَ المشترك عند إثبات توحيد النصارى حتى مع وجودِ ما يوهم التعدُّد من ثلاثية الأقانيم؛ إذ هي حسب عبارته تَتَّحِدُ "إلى جوهر واحد"[88] كما هو الشأنُ في الهند الذين يُوَحِّدونَه في "منبع واحد، لذلك يجمعونهم فيه ولا يفرّقون أحدهم عن الآخر، ويسمّونه (بشن). ولا يفرّقون بينها وبين العلة الأولى ."[89]

وهكذا. لم يَزل البيرونيُّ وفيّاً لمنهجه، فإنَّه إذ يُفَرِّقُ حالَ تتبُّعه بين ما لدى الخاصة وما لدى العامة، يَعِي تمام الوعي أنَّه لا بُدَّ أن يكون مستعيراً المصطلحات والمفاهيم في استعمالاتِه من الخاصة، مترفِّعاً عن التعبير بالألفاظ والمصطلحات السطحية العاميّة، لذلك وكما أنَّه لا يَبعُدُ أن يكون متأثّراً في صياغته للمفهوم واستعارتِه للمصطلح بالمتأثِّرين بالحلول والاتحاد من فلاسفة العلم الإلهي كابن سينا من الإسلاميين؛ فإنَّه لا يَبعُدُ أيضا أن يكون لخاصّةِ صوفيّةِ الحلول والاتحاد تأثيرٌ عليه في سياق وصفه لأديان الهند، خصوصا مع ثبوت أَوجُه تعالُقٍ بينهم. وقد عرفنا عنه من قبل أنَّه كان مِمَّن نَظَرَ في مقالات أبي بكر الشبلي صاحب الجنيد، وأبي يزيد البسطامي الذي صحِبَ أبا علي السندي من الهند والذي لقّن أبا يزيد التوحيد، وقد نقل عنه طاووس الفقراء أبو نصر الطوسي (ت378هـ) من أشياخ صوفية القرن الرابع الهجري قولَه: "صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني

87 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 25.
88 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 72.
89 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 71-72.

التوحيد والحقائق صرفا".[90] ولعله كان يُعلِّمُه ما يُقيمُ به الفرض لحداثة عهده بالإسلام من الهند فكان يُشاركه حقائق التوحيد، فهو ممكنٌ مهما بدا للباحثين بُعدُه.

وفي ظلِّ هذا المحيط العلمي الفلسفي والصوفي لا يمكننا دفعُ تأثُّرِ البيرونيّ به حالَ استعارة المفاهيم العقدية واستعمالِها في تأريخه ووصفه لأديان الهند، ليس على معنى أنَّه يُصَحِّحُها عقديا؛ فإنَّ الحديثَ في الإثبات والإنكار ليس من مقاصد التأريخ ولا هو من مقاصد البيروني نفسه في حكايته لأديان الهند، فقد "استشهد من كلام بعضهم على بعض بسبب الاتفاق وتقارب الأمرين لا التصحيح"،[91] وإنَّما على معنى أنَّه ما دام قد شَرَطَ على نفسِه أن يَنهجَ الوصف الأمين للأديان وفق المداخل الأربعة عقلا تاريخا وعرفا ولغة، وتَعَهَّدَ بالوفاء بالخصوصيات اللغوية للمحكيّ عنه وكذا بلغةِ الوصف؛ فإنَّه لا غرو من أن يلجأ للبحث في الثقافة الدينية العربية عن مفهومٍ مشترَكٍ يجمَعُ بين النقلِ عن الخاصة، والدقّة في الاصطلاح واللغة، فما كان منه إلا أن أصاب التوحيدَ بمفهومه عند الخائضين في العلم الإلهي من الفلاسفة الإسلاميين الموائمين لصوفية الاتحاد والفناء في جملةٍ من أوجه التعالق.

ومن جهة ثانية، فإنَّه لا بد من التفريق بين صياغة المفهوم وبحثِه وبين دراسة تَمَثُّلاتِ المفهوم وتَتَبُّعِها، وهي الثنائيةُ التي كان البيرونيُّ واعيا بها حين أَسَّسَ في تأريخه لأديان الهند بمبدأ التفريقِ بين العامة والخاصة، حيث نجده يَصِفُ التمثّلاتِ العامّية التي تَنِمُّ عن أوصافٍ زائدةٍ في أصل مفهوم التوحيد —غيرِ ناقصةٍ عنه، وهو إثبات الوحدانية لله– بالخرافات الشَّنِعة، لذلك يُتَوَهَّمُ التعارُضُ بين إطلاقِه للتوحيد وبين حُكمِه بالمباينة بين أديان الهند والإسلام في فهمه وتمثُّلِه حين يَصِفُهم بأنَّهم "يُباينوننا بالديانة مباينةً كلية لا يقع منا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا"،[92] مع أنَّ مَنشَأَ هذا التوَهُّمِ يَرجِعُ إلى عدم استيعاب أنَّ البيرونيَّ يَجمَعُ بين الخواصِّ بالتوحيد؛ إذ هو جمعٌ بالمفهوم، كما أنَّهم هم المؤهَّلون للصياغة المفهومية والأمناءُ عليها،

---

90 ʿAbd Allah Yahya Al-Tusi, *Al-Lumaʿ fi al-Tasawwuf*, ed. ʿAbd al-Halim Mahmud (Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1960), 235.

91 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 18.

92 Al-Biruni, *Tahqiq Ma li al-Hind*, 24.

ويُفرّقُ بينها بالتمثُّلات؛ فلا هؤلاء يُقرّون بوساطةِ كعبةٍ ولا حجر! ولا أولئك يُقِرُّونَ بوساطةِ صورةٍ ولا صنم ولا بقر!

والحاصل أنَّ اصطلاحَ التوحيد المستعار في وصفه لأديان الهند هو اصطلاحٌ ذو مفهوم إسلامي مهما بلغَ من البُعد ومهما طال مفهومَه من النقد كما تبنَّته بعض المدارس الصوفية والفلسفية الإسلامية، وهو مفهومٌ خاصٌّ لكونه صادرا من مظانِّ الخواص من العلماء، وبنأى عن مقابلة الباحثين له بالأوصاف العامّية كأن يُقال بأنَّ البيروني استعملَ التوحيدَ بمفهومٍ مختلف عن توحيد الذات في العقيدة الإسلامية؛(*) ذلك أنَّ هذا الأخير تَتَشَعَّبُ فيه المدارسُ والمذاهبُ والآراء على قوَّتِها وضعفها، فنكون بذلك قد ألزمنا البيرونيَّ أن يَنتقِلَ من المفهوم المشترك الذي يفي بمقصده الوصفي المستدعى من مذهب خاصٍّ في المجال العقدي الإسلامي إلى المفهوم الأخص الذي يُلائم مذاهبَ خواصِّنا. كما أنَّه يَجعَلُ الاستشكالَ بإمكانيةِ انحراف العامة عن صياغة الخاصة لمفهوم التوحيد استشكالاً يَنِمُّ عن عدم استيعابٍ لثنائية الخاصة والعامة عند البيروني كما تقدَّمَ تحليلها.(**)

(*) هذا تعبير للدكتور عمر سكا في تعقيبه على وصف البيروني للهند بأنَّهم موحدون.

See: ʿUmar Sakka, *Naqd al-Adyan ʿinda Abi al-Rayhan al-Biruni*, 248.

(**) هذا استشكال لمحمد أبوزهرة في تأريخه للديانات القديمة عند إيراد وصف البيروني للهند بأنَّهم موحدون.

See: Muhammad Abuzahrah, *Muqaranah al-Adyan: al-Diyanat al-Qadimah* (Kaherah: Dar al-Fikr al-ʿArabi, 1965), 26.

وجدير بالذكر أنَّ أبوزهرة استعمل التوحيد أيضا بمفهومٍ تاريخي سماه (التوحيد الإقليمي)، وهو توحيدٌ يحافظ في صياغته على موضوع المجال العقدي (الله) كما يرجع إلى وحدانية الله وذلك أنَّ مفهومه هو أن يتّحد إقليمٌ ما في إلهٍ واحد يتّفق عليه جميعُهم؛ فهم موحدّون إذ يرجع تصوُّرهم في الله إلى أنَّه واحد، ولا يلزم منه تصحيحٌ عند أبي زهرة مع إقراره بأنهم يباينون تمثلات التوحيد الإسلامي ولا يقع شيء من الإقرار لهؤلاء بما عند أولئك.

ينظر حديثُه عن الديانات المصرية:

Muhammad Abuzahrah, *Muqaranah al-Adyan*, 7.

وينظر حديثُه عن رمزية الحيوانات كوسائط للآلهة:

Muhammad Abuzahrah, *Muqaranah al-Adyan*, 14.

يمكننا القول بأنَّ البيروني أفاد في تأريخ الأديان ووصفها من المفاهيم العقدية، مع المحافظة في خصوص مفهوم التوحيد على موضوع المجال العقدي (الله) بما يحمِلُه من دلالةٍ في الثقافة العربية، وذلك بعد أن قطَعَ النظرَ عن الأوصاف الزائدة التي تَرجِع إلى الاختلافات الداخلية القريبة والبعيدة سعيا منه نحو الاشتراك وإيجاد مفهومٍ يفي بمقصد الوصف والحكاية. ولما كان مفهومُ التوحيد في استعماله ناظراً في جزءٍ من أجزاء المفهوم العقدي بحيثيةٍ يُخصِّصُها سياقُ المجال الوصفي الذي تَمَّ فيه استعمالُ المفهوم؛ فإنَّه لا يَسَعُنا إلا أن نقول بأنَّ البيرونيَّ أعطى للثقافة العربية والإسلامية مفهوما وصفيا تاريخيا للتوحيد؛ إذ التوحيدُ –بهذا الاعتبار– يُعَدُّ من المفاهيم التبعية في المفاهيم العقدية، كما تقدَّمَ في محدِّد الحيثية من التمهيد، حيث يُنظَرُ فيه بالاعتباراتِ، مع مركزية الموضوع (الله) الأصيل في المجال العقدي.

الخاتمة

لقد كان استعمال البيروني للمفاهيم العقدية بما في ذلك مفهوم التوحيد مفيدا في فهم أديان الهند، ولم يكن استعماله لمفهوم التوحيد تمييعا ولا إسقاطا مُحرَّفاً على تصوراتٍ ومفاهيمَ مختلفة؛ ذلك أنَّ مقصد التأريخ والوصف ينأى عن التفاصيل الداخلية للمجال العقدي ويُحاول المقاربةَ لتقديمِ مفهومٍ يُمكن استيعابُه ضمن الأطر الفكرية المتاحة له.
وعليه، فحين استخدم البيروني مفهوم التوحيد وما قارنه من المصطلحات الأسرية فإنَّه لم يكن يهدف إلى إثبات عقيدة معينة أو نفيها، ولا يعني استدعاؤُه للمفهوم من مذهبٍ ما أنَّه كان يتبنى ذلكم المذهب؛ إذ إثباتُ التبنِّي يتوقَّفُ على وثائق تؤكِّدُ ذلك ويمتنع إثباته بمجرّد المخالطة والجوّ المذهبي والديني للنشأة والمباحثة.

ويمكن القول بأنَّ قصارى الأمر أنَّ البيروني كان يستدعي من معارفه وتمثلاته المفاهيمية الأقربَ شبها للوفاء بمقصده، ويُعيد تأويلها بناءً على أدواته الفكرية والمداخل العلمية التي اعتمدَها في الانتقاء والصياغة. مع ملاحظةِ أنَّ هذا الاستعمال المفاهيمي لا بد أن يكون مُعاناً بالعوامل المؤثرة في تكوين نظرته العقدية والتاريخية، وهو ما دفعنا

لاستكشاف البيئية الدينية التي نشأ فيها وساعَدَنا على فهمِ كيفية إفادتِه مِن عصرِه فلسفيا وعقديا.

إنّ إدراك هذا الفارق بين الوصف العقدي والتأريخ المفاهيمي هو الذي يُؤهّلُ لاستيعاب المقاربة التي اشتغل على وفقها البيروني في استعمالاته، واستحضارُ محدِّد الحيثية في وصفِ المفهوم بالعقدية هو الأمان الذي يمنع من تحريف المفاهيم أو فهم استعمالاتها بشكل محرَّف في مجالات أخرى كوصف الأديان، لذلك من غير السليم علميا أن يتم محاكمة المشتغل بوصف الأديان والتنقيب في استعمالاته بمنطق العقائدي والمتكلم.

وفي الحاصل، وبعد استكشاف البيئة الدينية لنشأة البيروني وتتبع مصادره العقدية الأقرب لِأن تكون معتمدةً في فكره، ثم تبيُّنِ مدى تأثيرها في استعماله لمفهوم التوحيد في وصفه لأديان الهند، وتحليل طبيعة هذا الاستعمال؛ نكون قد خلصنا إلى النتائج الآتية:

i. كان تركيز البيروني متجها نحو الوفاء بمقصد وصف الأديان دونما إصدار الأحكامِ العقدية صوابا وخطئا، لكن ذلك لم يجعله ينتقي مصطلحَ التوحيد وصياغةَ مفهومه بشكلٍ يكون عشوائيا أو جاريا في التعبير على سنَن العامة، لذلك فبِقَدر بحثِه عن المفهوم المشترَك بين البيئة العقدية العربية والبيئة الهندية؛ فقد كان حريصا على أن يكون المصطلح وارداً في الوصف كما هو مستعمَلٌ داخل مدرسة من مدارس المجال الإسلامي الذي ينتمي إليه.

ii. استدعى البيروني في وصفه لأديان الهند مفهوما من المفاهيم الإسلامية للتوحيد ينتمي لمجالَيْ كلٍّ من التصوف الإسلامي والعِلم الإلهي على سنن فلاسفة الإسلام المشائين كابن سينا.

iii. أسهمَت بيئة تنشئة البيروني ومصادر اطلاعه العقدية في استظهاره لأحد المفاهيم الخاصة للتوحيد الإسلامي في وصفه لأديان الهند.

iv. كان البيرونيُّ واعيا تمام الوعي بالفرق بين المفاهيم باعتبارها إطارا عقديا خاصا في الأديان، وبين تمثُّلاتها التي قد تزيدُ أوصافا أخرى على أصل المفهوم، لذلك كان وصفه لأديان الهند بالتوحيد يشمل العامة والخاصة على حد سواء، مع وصفه لممارسات العامة بالخرافة لكونها تزيد على أصل إثبات وحدانية (الله) دون أن تنقص عن هذا الأصل، ويتأكَّدُ ذلك حين نجده يُعبِّرُ بالوساطة ولا يُعبِّرُ بتعدد الآلهة.

v. لا يلزم من استعمال البيروني لمفهوم التوحيد كما هو في الاتجاه الحلولي من التصوف أو العلم الإلهي على سنن إلهيات ابن سينا أن يكون ذلك رأيا ومذهبا له؛ بمعنى أنَّه لا يمكن فهم مذهب البيروني في مفهومِ التوحيد نفسِه من خلال المفهوم الذي أولاه له حالَ وصفه لأديان الهند. وهي نتيجة يمكن تعميمها على جميع المفاهيم العقدية التي تُستَعمَلُ كأدوات أنثروبولوجية في الوصف الخارجي لأديان أخرى.

vi. لا بد للمضطلع بمسؤولية وصف الأديان من التزود بالعدة المنهجية الكافية التي تؤمِّنُ عبورَه بالمفاهيم من مجالاتها الخاصة أو انتماءاتِها الدينية العامة، وذلك حتى لا يؤدّيَ الاستعمال المفاهيمي إلى العودة على مقصد التأريخ بالإبطال، وكذا على المفاهيم ذاتها بالتضييع.

References

Abuzahrah, Muhammad. *Muqaranah al-Adyan: Al-Diyanah al-Qadimah*. Kaherah: Dar al-Fikr al-ʿArabi, 1965.

Al-Baghdadi, ʿAbd al-Qahir Tahir. *ʿIyar al-Nazar fi ʿIlm al-Jadal*. Edited by Ahmad Muhammad ʿArrubi. Kuwait: Asfar li Nashr Nafis al-Kutub wa al-Rasaʾil al-ʿIlmiyyah, 2020.

Al-Bayhaqi, ʿAli al-Husayn. *Tarikh Hukamaʾ al-Islam*. Damascus: Matbuʿah al-Majmaʿ al-ʿArabi, 1946.

Al-Biruni, Muhammad Ahmad. *Al-Athar al-Baqiyah ʿan al-Qurun al-Khaliyah*. Edited by Eduard Sachau. Leipzig: German Oriental Society, 1878.

Al-Biruni, Muhammad Ahmad. *Risalah fi Fihrist Kutub Muhammad Zakariyya al-Razi*. Edited by Paul Kraus. London: Alwarrak Publishing Ltd, 2017.

Al-Biruni, Muhammad Ahmad. *Tahdid Nihayah al-Amakin li Tashih Masafah al-Masakin*. Edited by P. Bulgakov. Kaherah: Maʿhad al-Makhtutah al-ʿArabiyyah, 1995.

Al-Biruni, Muhammad Ahmad. *Tahqiq Ma li al-Hind min Maqulah Maqbulah fi al-ʿAql aw Mardhulah*. Beirut: ʿAlam al-Kutub, 1957.

Al-Fandi, Muhammad Jamal, and Imam Ibrahim Ahmad. *Silsilah Aʿlam al-ʿArab: Muhammad Ahmad al-Biruni*. Kaherah: Dar al-Katib al-ʿArabi, 1968.

Al-Hamadhani, ʿAbd al-Jabbar ʿAbd Allah. *Sharh al-Usul al-Khamsah*. Edited by ʿAbd al-Karim ʿUthman. Kaherah: Maktabah Wahbah, 1996.

Al-Hamadhani, ʿAbd al-Jabbar ʿAbd Allah. *Tathbit Dalaʾil al-Nubuwwah*. Edited by ʿAbd al-Karim ʿUthman. Beirut: Dar al-ʿArabiyyah, 1966.

Al-Hamawi, Yaqut ʿAbd Allah. *Al-Ansab*. Beirut: Dar Sadir, 1977.

Al-Jurjani, ʿAli Muhammad. *Sharh al-Mawaqif*. Edited by ʿAbd al-Rahman ʿUmayrah. Beirut: Dar al-Jil, 1997.

Al-Maqdisi Aal-Bashshari, Muhammad Ahmad. *Ahsan al-Taqasim fi Maʿrifah al-Aqalim*. Kaherah: Maktabah Madbuli, 1991.

Al-Nadim, Muhammad Ishaq. *Al-Fihrist*. Edited by Ibrahim Ramadan. Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1997.

Al-Qazwini, Zakariyya Mahmud. *Athar al-Bilad wa Akhbar al-ʿIbad*. Beirut: Dar Sadir, 1960.

Al-Safadi, Khalil Aybak. *Al-Wafi bi al-Wafayah*. Edited by Ahmad al-Arnaʾut and Turki Mustafa. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi, 2000.

Al-Samʿani, ʿAbd al-Karim Mansur. *Al-Ansab*. Edited by ʿAbd Allah ʿUmar al-Barudi. Beirut: Dar al-Jinan, 1988.

Al-Tusi, ʿAbd Allah Yahya. *Al-Lumaʿ fi al-Tasawwuf*. Edited by ʿAbd al-Halim Mahmud. Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1960.

Al-Yusi, Aal-Hasan Masʿud. *Al-Hawashi ʿala Kubra al-Sanusi*. Edited by Hamid Hammani al-Yusi. Casablanca: Matbaʿah Dar al-Furqan li al-Nashr al-Hadith, 2008.

Al-Zirikli, Khayr al-Din. *Al-Aʿlam*. Beirut: Dar al-ʿIlm li al-Malayin, 2002.

Aminrazavi, Mehdi. “Iranshahri: Life and Views on Time and Space.” In *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman., 244-249. Vol. 1. London: Routledge, 1996.

Ansari, Hasan Ansari and Sabine Schmidtke. “Al-Talaqqi al-Shiʿi li al-Iʿtizal lada al-Ithna ʿAshariyyah.” In *al-Marjiʿ fi Tarikh ʿIlm al-Kalam*, translated by Usamah Shafiʿ al-Sayyid. Beirut: Markaz Namaʾ li al-Buhuth wa al-Dirasah, 2018.

Encyclopaedia of Islam. Edited by Ibrahim Khurshid,. Ahmad al-Shantawi, and ʿAbd al-Hamid Yunus. Kaherah: Matbuʿah al-Shaʿb, 1988.

Ibn Abi Usaybiʿah, Ahmad. *ʿUyun al-Anbaʾ fi Tabaqah al-Atibbaʾ*. Edited by Nizar Rida. Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, n.d.

Ibn Aal-Muqaffaʿ, ʿAbd Allah. *Al-Mantiq*. Edited by Muhammad Taqi Danishpazhuh. Tehran: Iranian Philosophical Society, 1978.

Ibn Hawqal, Muhammad. *Surah al-Ard*. Leiden: Brill, 1938.

Ibn Sina, al-Husayn ʿAbd Allah, and Muhammad Ahmad alAl-Biruni. *Majmuʿah al-Asʾilah wa al-Ajwibah: Asʾilah al-Biruni wa Ajwibah ibn Sina wa Rudud al-Biruni ʿalayha*. Edited by Sayyid Husayn Nasr. Paris: Dar Bibilyun, 2010.

Ibn Taymiyyah, Ahmad. *Al-Radd ʿala al-Mantiqiyyin*. Edited by ʿAbd al-Samad al-Kutubi. Beirut: Muʾassasah al-Rayyan, 2005.

Sakka, ʿUmar. *Naqd al-Adyan ʿinda Abi al-Rayhan al-Biruni*. Beirut: Markaz Namaʾ li al-Buhuth wa al-Dirasah, 2021.

Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive Peter Adamson. “Abu Baker al-Razi.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Summer 2021 Edition. Aaccessed April 10, 2026. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abu-bakr-al-razi/.

Turki, Ibrahim Muhammad. *ʿIlm Muqaranah al-Adyan ʿinda Mufakkiri al-Islam*. Alexandria: Dar al-Wafaʾ li Dunya al-Tibaʿah wa al-Nashr, 2002.

Zaza, Hasan. *Abhath fi al-Fikr al-Yahudi*. Beirut: Dar al-Qalam, 1987.