



فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 08. العدد: 01. شعبان 1443 هـ / مارس 2022 م

25

المجلد 08 العدد 01

<https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015
صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

مجلة الشهاب

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي



ALSHIHAB

Refereed quarterly

Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 8, N° 1, Sha'ban 1443 – March 2022

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :



ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 08 . عدد: 01 . شعبان 1443 هـ / مارس 2022 م

المدير الشرفي
عمر فرحاتي
مدير جامعة الوادي
recteur@univ-eloued.dz

مدير المجلة مسؤول النشر
إبراهيم رحماني
مدير معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
rahmani-brahim@univ-eloued.dz

رئيس التحرير
مصطفى حميداتو
mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

نائب رئيس التحرير
حمزة بوخزنة
boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

للمراسلة: رئيس تحرير مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي، ص ب 789
مدينة الوادي 39000، ولاية الوادي - الجزائر.

✉ البريد الإلكتروني للمجلة: alshehab@univ-eloued.dz

✉ الموقع الإلكتروني للمجلة: <https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

✉ صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

هيئة التحرير

أولاً: من داخل الجامعة (جامعة الوادي):

1. مصطفى حميداتو (رئيس التحرير) mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz
2. إبراهيم رحماني rahmani-brahim@univ-eloued.dz
3. حمزة بوخزنة hamzaboukhezna@gmail.com

ثانياً: من الجامعات الوطنية:

1. شوقي نذير (جامعة غرداية) chaouki.nadir@gmail.com
2. عبيد بوداود (جامعة معسكر) a.boudaoud@univ-mascara.dz
3. ماحي قندوز (جامعة تلمسان) wassime78@hotmail.com
4. مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1) messaoudfeloussi@yahoo.com
5. محمد بوكماش (جامعة خنشلة) mboukemache@gmail.com
6. نورة بن حسن (جامعة باتنة 1) nourabenhacene@yahoo.fr

ثالثاً: من خارج الوطن:

1. بدران بن لحسن (مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية - قطر) bbenlahcene@gmail.com
2. ديارا سيك (جامعة الفرقان الإسلامية - كوت ديفوار) isaague22@hotmail.com
3. رحاب يوسف (جامعة بني سويف - مصر) dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg
4. رشيد كهوس (جامعة عبد المالك السعدي - المغرب) rachid1433@yahoo.com
5. زياد الرواشد (جامعة اسطنبول - تركيا) guller_guler@yahoo.com
6. سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية (جامعة الأزهر - مصر) samhaa1984@hotmail.com
7. صالح نعمان (جامعة الملك خالد - السعودية) salahnaamane@gmail.com
8. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر) hamichemail@gmail.com
9. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) adakhan@sharjah.ac.ae
10. عبد القادر بخوش (جامعة قطر - قطر) bekhouche@qu.edu.qa
11. عبد القادر شاشي (جامعة اسطنبول صباح زعيم) drchachi54@gmail.com
12. علي أبو الفتح حسين العبادي (جامعة النيلين - السودان) aliaboualfateh@gmail.com
13. عماد حمدي إبراهيم (جامعة الوصل - دبي، الإمارات ع م) dremadhamdi2@gmail.com
14. فخري صبري محمد راضي (جامعة الأمة - فلسطين) fakhriradi72@gmail.com
15. قذافي الغنائيم (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) d.kathafi@hotmail.com
16. محمد أنس سرميني (جامعة 29 مايو اسطنبول - تركيا) anassarmene@gmail.com
17. محمد سماعي (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) dr.semair_m@yahoo.fr
18. نجيب بن خيرة (جامعة الشارقة - الإمارات ع المتحدة) nadjibhistory@gmail.com
19. هشام يسري محمد العربي (جامعة نجران - السعودية) elkhallal@hotmail.com
20. وليد حسين (جامعة القصيم - السعودية) valid517@hotmail.com
21. يوسف ناصر (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا) youcef.nasser@gmail.com

التدقيق اللغوي

- عبد القادر حوبه (abdelkader-houba@univ-eloued.dz)، العيد حذيق (alaide1980@gmail.com)،
ياسين باهي (yacine.maliki@gmail.com)، جلال سلطاني (djalal.soltani@gmail.com)

الموضوع	الصفحة
بين يدي العدد.	06
• آليات الإقناع في القرآن الكريم «دراسة لنماذج لغوية وبلاغية مختارة».	09
كهد. عبد الكريم حاقة - جامعة الوادي (الجزائر)	
• التجديد في التفسير: مفهومه - دواعيه - ضوابطه - أهدافه.	31
كهد. غنية بوحوش - جامعة جيجل (الجزائر)	
• النصّ القرآني بين القراءات الحداثيّة المعاصرة وآليات علم أصول الفقه.	49
كهد. الحاج همال - جامعة الجزائر1 (الجزائر)	
• المعجم القرآني: الحدود الفاصلة بين الكلمة والمصطلح.	63
كهد.د. رضوان قروط - جامعة الجزائر1 (الجزائر)	
• جهود الإمام الشقنصي في الانتصار للقرآن الكريم والعناية به.	77
كهد. إبراهيم أمكور ، ود. محمد أبو يحيى - جامعة ابن زهر ، أكادير ، (المملكة المغربية)	
• دروس الشيخ مبارك بن محمد المليبي في التفسير في رحلاته إلى المدن الجزائرية - توثيقا وتوصيفا وتحليلا -	99
كهد. مراد خنيش - جامعة الأمير عبد القادر (الجزائر)	
• مسألة التكفير وضوابطها عند ابن عاشور من خلال تفسيره «التحرير والتبوير»	127
كهد. جيلالي بوتمرّة - جامعة تلمسان (الجزائر)	
• الحديث النبوي وإشكاليات فهمه لدى شريحة الشباب المثقف ، منهج مقترح في الخروج من مأزق الحداثة إلى آفاق الفهم الصحيح.	141
كهد. محمد أنس سرميني - جامعة إستانبول 29 مايو ، (تركيا)	
• القلق المعرفي وأثره في إسقاط الروايات الحديثية الصحيحة.	167
كهد. مدحت قريشي - جامعة أبات عزت بايسال ، بولو (تركيا)	
• أثر كتاب جامع الأمهات لابن الحاجب في خدمة المذهب المالكي وتطوره.	189
كهد.د. ياسين زغدود ، وأ.د. علي ميهوبي - جامعة الأمير عبد القادر (الجزائر)	
• كتب النوازل الفقهية وإسهاماتها في عملية النقد الأصولي - نوازل البرزلي أنموذجا -	215
كهد. محمد بوكرع - جامعة وهران 1 (الجزائر)	
• الاستدلال لمسائل الخلاف في المذهب المالكي في العبادات عند السهائي في شرح ترغيب السالك.	237
كهد.د. فوزيل الصغير ذكار ، وأ.د. محمد رشيد بوغزالة - جامعة الوادي (الجزائر)	
• مخطوط «مناسك الحج» لمحمد الأمير المالكي - دراسة منهجية تحليلية -	267
كهد. عماد جراية ، ود. الهادي حواس - جامعة الوادي (الجزائر)	
• الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء في التأليف الأصولي - دراسة تاريخية نقدية -	291
كهد. محمد لامين زيان خوجة - جامعة الجزائر1 (الجزائر)	
• التعليل المقاصدي عند الشاطبي.	309
كهد.د. سعيدة دغمان ، وأ.د. حياة عبيد - جامعة الوادي (الجزائر)	
• التّخريج وأثره في معرفة الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بفيروس كورونا.	325
كهد.د. إلياس تامه ، وأ.د. بويكر لشهب - جامعة الوادي (الجزائر)	

345	الفهم المقاصدي للسنة النبوية، ابن العربي نموذجاً، كهد. الطاهر عباية - جامعة الوادي (الجزائر)
371	دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي كهد. نبيل موفق - جامعة الوادي (الجزائر)
	إجهاض الجنين المشوه بين الشريعة والقانون - دراسة تأصيلية مقارنة.
395	كهد.د. ياسين بن زازة ، وأ.د. خالد تواتي - جامعة الوادي (الجزائر)
	• صلاحيات الحاكم وواجباته في إدارة الأزمات الصحية في السياسة الشرعية - جائحة كورونا أنموذجاً -
415	كهد. الطيب بن حرز الله - جامعة باتنة 1 (الجزائر)
	• ضوابط حرية التعبير في ضوء التشريع الإسلامي وواقع التشريع الجزائري - الصحافة المكتوبة نموذجاً -
437	كهد.د. علي العمامره ، ود. سعيد خنوش - جامعة الجزائر 1 (الجزائر)
	• كفاءة أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي في السياستين التوسعية والانكماشية.
453	كهد.د. حليم مدير - جامعة محمد الفاتح ، إسطنبول (تركيا)
	• تحرير محل النزاع في البحث العلمي الشرعي: مفهومه ، ضرورته ، وأثره
473	كهد.فتح الله دبوزة ، وأ.د. محمد بلعلاء - جامعة تلمسان (الجزائر)
	• دور مقررات قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الملك خالد - السعودية في تعزيز حوار حضارات.
497	كهد.أ.د. صالح نعمان - جامعة الملك خالد ، أبها (السعودية)
519	كهد.د. محمد عمارة ، ود. عمارة نصيرة - جامعة الوادي (الجزائر)
	• طرق إثبات الصفات الإلهية عند ابن خمير.
	• جهود الشيخ أبي مدين التلمساني (594هـ) في إثراء الفكر العقدي «الإلهيات أنموذجاً».
537	كهد.د.فاطمة التيس - جامعة محمد الخامس ، الرباط (المغرب)
	• اتجاهات التفكير في علاقة الأخلاق بالدين في الفلسفة الدينية - قراءة في أطروحة طه عبد الرحمن -
571	كهد.د. سمير فريدي - (المغرب)
591	كهد.د. عبد الكريم بليل - جامعة الطارف (الجزائر)
	• التدين الشبكي الرقمي (الإسلامي): دراسة نقدية.
	• اللامعقول في استشراق المستقبل من حدود التفكير العقلي إلى أفق الخطاب الصوفي.
615	كهد.جباري بولمراس ، وحمادي هواري - جامعة مسكر (الجزائر)
	• تحقيق المخطوطات في الدراسات الإسلامية ومقصد الإنتاجية الاستثمارية.
627	كهد.عبد الغاني عيساوي - جامعة الأمير عبد القادر (الجزائر)
	• دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي - دراسة ميدانية بجامعة قسنطينة 3 -
641	كهد.سعيد دراحي - جامعة قسنطينة 3 (الجزائر)
	• رؤية الدكتور فريد الأنصاري - رحمه الله - للمنهج الوَسْاطِي في التربية الإسلامية (محددات معرفية ونماذج واقعية).
663	كهد.د. سعد عي - جامعة الوادي (الجزائر)
	• نظرة في تاريخ شعب البلغار المسلم.
681	كهد.د. محمود نور الدين شعبان - جامعة ابن خلدون ، إسطنبول (تركيا)
	وذ/ غلنارة قاسم بايما شيفا - جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية ، إسطنبول (تركيا)
699	كهد.د. سعد بكوش - جامعة الزيتونة (تونس)
	• المجلة في تقدير الأمور: حقيقتها وآثارها.
	• بيان المجمع الفاتيكاني الثاني ومبادرة الحوار الإسلامي - المسيحي.
713	كهد.د. خديجة جوادة - جامعة الجزائر 1 (الجزائر)
731	• بيانات النشر باللغة الإنجليزية





أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد (وفق الترتيب الهجائي)

مجلة الشهاب: مجلد: 08 - عدد: 01 - شعبان 1443 هـ / مارس 2022م

- إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي - الجزائر)
- أبو بكر لشهب (جامعة الوادي - الجزائر)
- آسيا شكيرب (جامعة الأمير ع ق - الجزائر)
- أكرم بلعمري (جامعة المسيلة - الجزائر)
- التجاني عاد (جامعة الوادي - الجزائر)
- الجباري عثمانى (جامعة الوادي - الجزائر)
- العيد حذيق (جامعة الوادي - الجزائر)
- الهاشمي تافرونت (جامعة خنشلة - الجزائر)
- بدر الدين زواقة (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- بشير خليفى (جامعة معسكر - الجزائر)
- حسبية حسين (جامعة البليدة - الجزائر)
- حكيم بوغازي (جامعة مستغانم - الجزائر)
- حمزة بوخرنة (جامعة الوادي - الجزائر)
- خالد تواتي (جامعة الوادي - الجزائر)
- ديارا سيالك (جامعة الفرقان - كوت ديفوار)
- زكريا بن تونس (جامعة البويرة - الجزائر)
- سمحاء عبد المنعم عطا عطية (جامعة الأزهر - مصر)
- سيدي محمد ولد محمد الأمين (جامعة مولاي إسماعيل - المغرب)
- صالح نعمان (جامعة الملك خالد - السعودية)
- عباس منصر (جامعة الوادي - الجزائر)
- عبد الحميد بوترة (جامعة الوادي - الجزائر)
- عبد الرحمن السنوسي (جامعة الجزائر 1 - الجزائر)
- عبد الرحيم الإسماعيلي (جامعة القاضي عياض - المغرب)
- عبد الغني حوية (جامعة الوادي - الجزائر)
- عبد القادر داودي (جامعة وهران 1 - الجزائر)
- عبد الكريم حامدي (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- عبد المنعم نعيمي (جامعة الجزائر 1 - الجزائر)
- عبيد بوداود (جامعة تيارت - الجزائر)
- عزوز مناصرة (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- عقيلة حسين (جامعة الجزائر 1 - الجزائر)
- علي باللموشي (جامعة الوادي - الجزائر)
- علي زواري أحمد (جامعة الوادي - الجزائر)
- علي عدلاوي (جامعة الأغواط - الجزائر)
- عماد جراية (جامعة الوادي - الجزائر)
- عماد حمدي إبراهيم (جامعة الوصل - الإمارات)
- عيسى بوغافية (جامعة الأمير ع ق - الجزائر)
- غنية بوحوش (جامعة جيجل - الجزائر)
- قبلي بن هني (جامعة الأغواط - الجزائر)
- قويدر قيطون (جامعة الوادي - الجزائر)
- محمد البشير بن طبة (جامعة الأمير ع ق - الجزائر)
- محمد أنس سرميني (جامعة 19 مايو - تركيا)
- محمد دباغ (جامعة أدرار - الجزائر)
- محمد صديق (جامعة نجم الدين أربكان - تركيا)
- محمد لطفي كينة (جامعة الوادي - الجزائر)
- مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- مصطفى ويتن (جامعة غرداية - الجزائر)
- معمر قول (جامعة الوادي - الجزائر)
- منوبة برهاني (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- نبيل موفق (جامعة الوادي - الجزائر)
- نجيب بن خيرة (جامعة الشارقة - الإمارات)
- نور الدين صغيري (جامعة تبوك - السعودية)
- نورة بن حسن (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- وسيلة خلفي (جامعة الجزائر 1 - الجزائر)



قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، وطلبة الدكتوراه، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج المقال ضمن تخصص المجلة (العلوم الإسلامية والعربية).
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد المقال.
- أن لا يكون المقال منشورا أو مقدما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون المقال مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في المقالات ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن تتراوح عدد صفحات المقال من (12) إلى (30) صفحة، بعد إدخال المقال في قالب المجلة.
- أن يلتزم المؤلف بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للمقال.
- يرسل المقال حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص والذي يحتمل من أيقونة "تعليمات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- يتم الفحص الأولي للمقالات الواردة من قبل رئيس التحرير؛ حيث ينظر في اندراج المقال ضمن محاور المجلة، وكذا مدى الالتزام بوضع المقال في القالب المخصص وتسجيل جميع البيانات المطلوبة. ويتم رفض المقالات غير المطابقة.
- يقوم رئيس التحرير بتفسيره المقال وإغفال كل ما يشير إلى المؤلف (المؤلفين)، ثم يحوله إلى صيغة (pdf)، ويوجهه بعدها إلى "المحرر المساعد" المتخصص من ضمن محرري المجلة لأجل متابعة عملية التحكيم، أو يوجهه هو مباشرة إلى التحكيم، والذي يتم وجوباً بطريقة سرية من قبل اثنين من المراجعين المتخصصين، ولا يكونان من نفس المؤسسة. فإذا كانت نتيجة التحكيم متوافقة فإنها تعتمد؛ أما في حالة الاختلاف فإنه يلجأ للتحكيم الثالث، وهو المرجح.
- يتابع المؤلف خطوات سير معالجة مقاله من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).
- يرسل المؤلف (المؤلفون) بعد تلقي الإشعار بقبول المقال تعهداً موقعاً وفق النموذج المتضمن في "دليل للمؤلف" في صفحة المجلة بالبوابة (ASJP)، ويرسل مصورا إلى بريد المجلة: alshehab@univ-eloued.dz
- يقوم المؤلف بعد تلقي الإشعار بقبول المقال بإدراج المراجع التي اعتمدها فيه، وهذا من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).
- تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
- يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.



بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ،
أَمَا بَعْدُ:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَّوْا وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ءَالِ الْأَرْحَامِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70 و71].

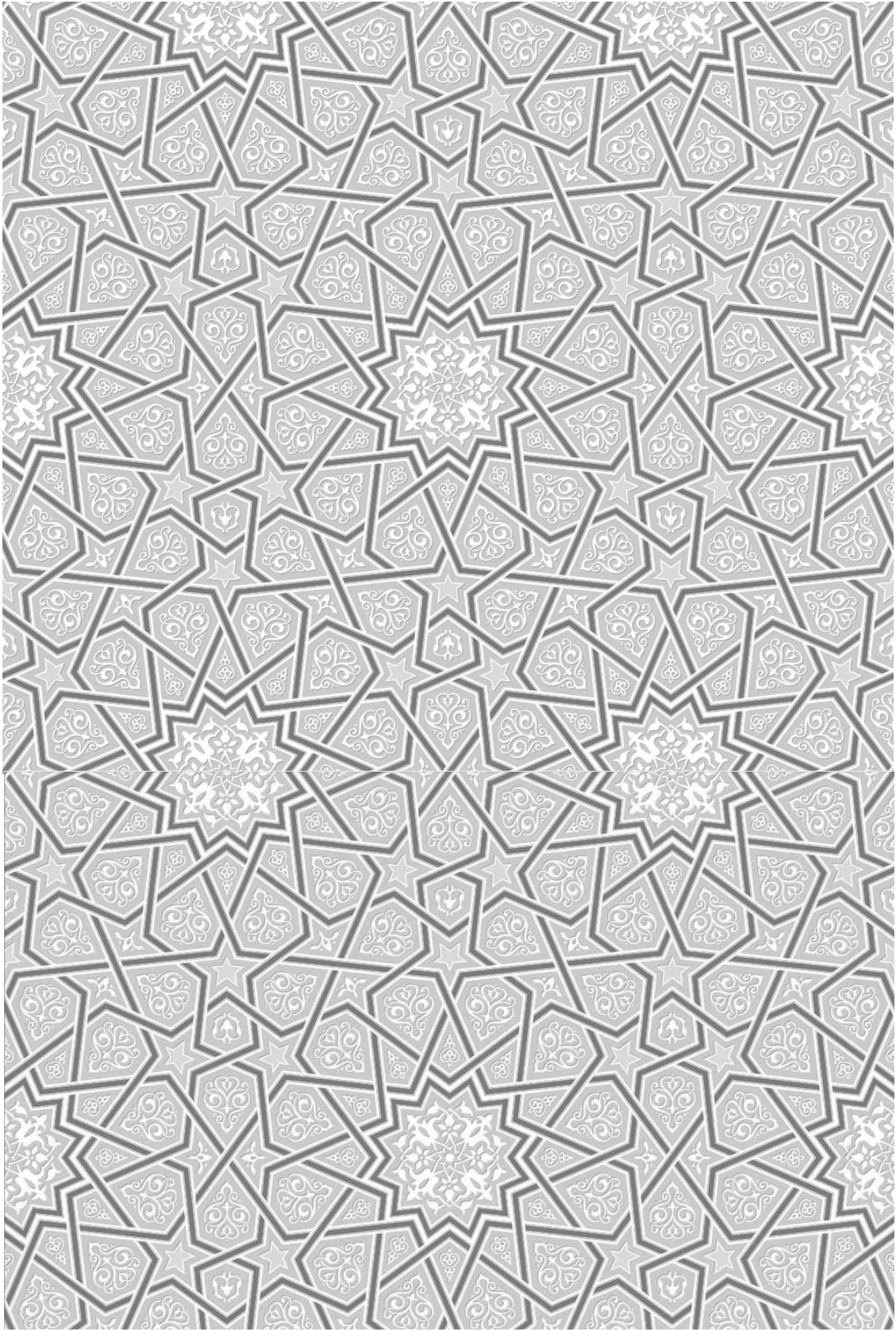
أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نرف إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية والعربية العدد التسلسلي "25" (المجلد الثامن، العدد الأول) من مجلة الشهاب، وقد ضمناه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ وتفتح آفاقا واسعة للمتخصصين لأجل إثراء جملة من الأفكار المتضمنة، أو مناقشتها والاستدراك عليها، كما توجه بعض المقالات إلى زوايا من النظر والبحث يحسن التنبه لها، والاشتغال في إطارها.

نسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وينفع به، ويبارك الجهود.

أسرة تحرير المجلة



آليات الإقناع في القرآن الكريم

- دراسة لنماذج لغوية وبلاغية مختارة -

The mechanisms of persuasion in the Holy Qur'an - a study of selected linguistic and rhetorical models -

د / عبد الكريم حاقة *

قسم الحضارة الإسلامية - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)

Ahaga66@gmail.com

abdelkrim-haga@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/10/23 تاريخ القبول: 2021/12/14 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: القرآن الكريم يخاطب العقل البشري ويدعو للتأمل والتفكير، وهو كتاب إقناع لا كتاب إكراه، وقد استعمل آليات لإقناع المخاطبين، وفي هذه الورقة البحثية حاولنا الإجابة عن السؤال الآتي: ما الآليات اللغوية والبلاغية التي استعملها القرآن الكريم لتحقيق مقصدية الإقناع، وكيف تم توظيف هذه الآليات؟ وقد تناولت في هذه الورقة دعوة القرآن إلى التفكير واستعمال العقل، وتحدثت عن الخطاب القرآني والإقناع، كما عرضت للمصطلحات التي استعملها القرآن الكريم للدلالة على الإقناع، ثم درست في نماذج مختارة جملة من الآليات اللغوية والبلاغية التي استعملها القرآن الكريم في الإقناع، وفي خاتمة البحث ذكرت ما توصلت إليه من نتائج ومنها أن الخطاب القرآني خطاب إقناع يدعو إلى استعمال الحجج والبراهين بعيدا عن طرائق الإكراه والقسر، وقد توسل القرآن الكريم لتحقيق الإقناع بجملة من الآليات اللغوية والبلاغية كالتعليل والشرط والقسم والاستعارة والتمثيل وغيرها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم؛ الخطاب؛ الآليات؛ الإقناع؛ البلاغة.

Abstract: The Holy Qur'an addresses the human mind and calls for contemplation, It is a book of persuasion, not a book of compulsion, and it used mechanisms to persuade the addressees, In this research paper, we tried to answer the following question: What are the linguistic and rhetorical mechanisms that the Noble Qur'an used to achieve the purpose of persuasion, and how were these mechanisms employed? In this paper, I dealt with the call of the Qur'an to reflect and use the mind, and talked about the Qur'anic discourse and persuasion, as well as the terms used by the Holy Qur'an to denote persuasion, Then I studied in selected models a set of linguistic and rhetorical mechanisms that the Holy Qur'an used in persuasion, and in the conclusion of the research I mentioned the results I reached, including that the Qur'anic discourse is a discourse of persuasion calling for the use of arguments and proofs away from the methods of coercion, The Holy Qur'an begged to achieve persuasion through a number of linguistic and rhetorical mechanisms such as reasoning, conditional, oath, metaphor, representation, and others.

Keywords: The Noble Qur'an ; Discourse ; Mechanisms ; Persuasion ; Rhetoric.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

القرآن الكريم كتاب هداية للبشر كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وقال أيضا: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 16]، والقرآن الكريم يتخذ من إقناع المخاطبين وسيلة لهذه الهداية، فلكي يهتدوا ويؤمنوا عمل القرآن الكريم على مخاطبة قواهم المدركة بالحجة والبرهان، كما دعاهم إلى التفكير والتدبر، واستعمال العقل فيما يحقق لهم الصلاح في الدنيا والآخرة، ولأجل إقناع المخاطبين بما يدعوهم إليه اعتمد القرآن الكريم آليات مختلفة، ومن بينها الآليات اللغوية والبلاغية.

وقد ارتأيت أن أتناول بالدراسة، في هذه الورقة البحثية، مجموعة من الآليات اللغوية والبلاغية التي استعملها القرآن الكريم في إقناع المخاطبين، ولذلك كان عنوان هذه الورقة: "آليات الإقناع في القرآن الكريم - دراسة لنماذج لغوية وبلاغية مختارة"، وقد حاولت الإجابة فيها عن إشكال أراه مهما وهو: ما الآليات اللغوية والبلاغية التي استعملها القرآن الكريم لتحقيق مقصدية الإقناع، وكيف تم توظيف هذه الآليات؟ ويندرج تحت هذا السؤال مجموعة من الأسئلة هي: ما مكانة العقل في القرآن الكريم؟ ولماذا دعا القرآن الكريم إلى التفكير والتدبر؟ وهل يجيز القرآن الكريم إكراه الناس على قبول دعوته؟ وما المصطلحات التي استعملها القرآن الكريم دالة على الإقناع؟

وتكمن أهمية البحث في هذا الموضوع من كونه يتناول جانبا هاما من جوانب البلاغة وهو بلاغة الإقناع، وهذا الجانب المهم، لم يحظ بما حظي به قسيمه في البلاغة، وهو الجانب الجمالي البياني، حيث نجد الكم الهائل من الدراسات البلاغية الجمالية التي عنيت ببيان جماليات النص القرآني الكريم، أما بلاغة الإقناع فإن حظها من الدراسات دون ذلك بكثير.

والباحث إذ يخوض في هذا الموضوع تحدوه رغبة ملحة في خدمة الكتاب العزيز من ناحية، ومن ناحية أخرى تدفعه رغبة ملحة في الكشف عن الوسائل التي اتخذها القرآن الكريم لإقناع المخاطبين. والبحث يتوخى الوقوف على الآليات اللغوية والبلاغية في القرآن الكريم، ومدى نجاعتها في توجيه قناعات المخاطبين.

ولأجل السير المنهجي في دروب هذا البحث اتخذت من المنهج الوصفي التحليلي سبيلا، حيث أقوم بذكر الآية محل الشاهد، ثم ذكر تفسيرها، ثم ذكر الآلية اللغوية أو البلاغية التي استعملت فيها، ومن ثم بيان كيف تم الإقناع بها، واستعمالها أداة لإقامة الحجة على المخاطبين، وذلك في خطة ابتدأتها بمقدمة أوضحت فيها الإشكال المطروح وأهمية البحث في هذا الموضوع والدوافع والحوافز الذاتية والموضوعية، كما بينت المنهج المتبع وخطة البحث والمصادر المهمة التي كانت المادة الخام التي صيغ منها هذا البحث، ثم تلتها توطئة فجملة من المباحث التي تكلمت في أولها الإقناع في خطاب القرآن الكريم، ثم تكلمت في الثاني عن دعوة القرآن الكريم إلى التفكير واستعمال العقل، ثم عرضت في الثالث لأهم المصطلحات التي استعمالها القرآن الكريم للدلالة على الإقناع، وفي الرابع تناولت بعض الآليات اللغوية والبلاغية التي استعملت في القرآن الكريم لغرض الإقناع، ثم في الأخيرة خاتمة ذكرت فيها نتائج البحث.

ولقد كان من المصادر التي اعتمدت عليها في هذه الورقة مصادر من كتب التفسير كتفسير ابن كثير وتفسير الخازن وتفسير الرازي وتفسير ابن عاشور وتفسير الزحيلي وغيرها، كما اعتمدت على مراجع حديثة من الكتب التي تناولت الإقناع مثل كتاب اللغة والحجاج لأبي بكر عزوي، وكتاب استراتيجيات الخطاب لعبد الهادي بن ظافر الشهري، إضافة إلى كتب أخرى ومعاجم لغوية واصطلاحية.

وفي الأخير أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الدراسة، وأن تكون إسهاما في الدراسات الجادة التي تسعى إلى خدمة القرآن العظيم.

2- الخطاب القرآني والإقناع:

الإقناع في اللغة من "قنع قناعة إذا رضي. وسميت قناعة لأنه يقبل على الشيء الذي له راضيا"¹، و"اقتنع بالفكرة أو الرأي: قبله واطمأن به"²، أما اصطلاحا فهو "عرض وجهة النظر بأسلوب منطقي أو أسلوب عاطفي يؤثر في الأشخاص المستمعين أو المستهدفين، وهو العرض الشفهي لوجهة النظر أمام الآخرين من أجل نقل الأفكار والمعلومات"³. " فمن الأهداف التي يرمي المرسل إلى تحقيقها من خلال خطابه إقناع المرسل إليه بما يراه، أي إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي لديه"⁴.

والإقناع هو مقصدية يتوخاها منشئ الخطاب بهدف التأثير على المتلقي وحمله على تبني رأي أو فكرة ما، أو تغيير رأي أو فكرة ما، فالمرسل في حاجة إلى تزويد خطابه بآليات واستراتيجيات خطابية تجعل منه خطابا مؤثرا ومقنعا، وكلما كان المتلقي متمسكا بفكرته ورأيه أكثر كلما زادت الحاجة إلى استراتيجيات وآليات إقناعية أكثر، وهذا ما تناوله علماؤنا البلاغيون في باب أضرب الخبر، حيث بينوا أن المرسل يزود خطابه بوسائل الإقناع بحسب حال المتلقي، فإذا كان الأخير خالي الذهن من مضمون الخطاب ألقى إليه الخطاب ساذجا، أما إذا كان مترددا احتاج المرسل إلى تزويد خطابه ببعض المؤكدات، وكلما ازدادت قوة الإنكار لديه احتاج المرسل إلى أدوات تؤكد أكثر على قاعدة لكل مقام مقال يناسبه⁵. إن الإقناع يتوجه خطابيا من مرسل إلى متلق، بحيث يكون مقصد المرسل التأثير عقليا وعاطفيا على المتلقي لحمله على تبني رأي ما أو معتقد ما أو تغيير رأيه أو معتقده في شيء ما. ولذلك يقوم الإقناع على الحجة والبرهان من أجل الإفحام، ولا يقوم على القسر والإكراه.

والقرآن الكريم كتاب يخاطب العقل البشري ويدعوه إلى التفكير، ليصل إلى القناعة، ويصبح قادرا على التمييز والمقايسة والاستنتاج والمقارنة، قال الله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ قَوْمِ آلِ فِرْعَوْنَ كَانُوا عَلَىٰ آيَاتِي كَافِرِينَ ﴾ [الزخرف: 56]، فالقناعة تأتي ثمرة للدليل والبرهان المتولد من النظر، والقرآن الكريم كان سببا في استنفار العقل، وتشغيل الحواس، وتحريك القوى الفاعلة في الإنسان، وتفجير الطاقات الكامنة فيه، وبناء القناعة العقلية، والوصول إلى الصواب⁶. والقرآن الكريم رسالة إقناعية، فلا مجال للإكراه فيه، قال تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة: 256]، جاء في تفسير الزحيلي - رحمه الله -: " لا تكرهوا أحدا على الدخول في الإسلام، فإن دلائل صحته لا تحتاج بعدها إلى إكراه، ولأن الإيمان يقوم على الاقتناع والحجة والبرهان، فلا يفيد فيه الإلجاء أو القسر أو الإلزام والإكراه"⁷. وقال

الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله :- "... الإكراه في الدين لا يتأتى؛ لأن التدين إدراك فكري، وإذعان قلبي، واتجاه بالنفس والجوارح بإرادة مختارة حرة إلى الله سبحانه وتعالى، وتلك معان لا يتصور فيها الإكراه؛ إذ الإكراه حمل الشخص على ما يكره بقوة ملجئة حاملة، مفسدة للإرادة الحرة، ومزيلة للاختيار الكامل؛ فلا يكون إيمان ولا تدين، إذ لا يكون إذعان قلبي، ولا اتجاه حر مختار بالنفس والجوارح إلى الله رب العالمين"⁸.

القرآن الكريم كتاب إقناع لا كتاب إكراه، فهو يخاطب في الإنسان مداركه العاقلة، حتى إذا استجاب إلى دعوته كانت استجابته عن اقتناع فكري وإذعان قلبي، أما الإكراه فإنه لا يحمل المكروه على الاقتناع والإذعان، ولو حمل الناس على الإسلام قسرا لكان ذلك سببا لفشو النفاق، وهذا ما لا يرضاه الله تعالى لعباده، ولذلك قال في موضع آخر من القرآن الكريم: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: 99]، والاستفهام بمعنى النفي، أي ليس لك أن تكره الناس على أن يكونوا مؤمنين، وقد قرر الله تعالى لهم الاختيار⁹، بل دعا القرآن الكريم إلى مجادلتهم والتي هي أحسن لبيان الحق لمن التبس عليه الأمر فقال الله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: 125]، والمقصود بالحكمة كما قال أبو السعود - رحمه الله :- "المقالة المحكمة الصحيحة وهو الدليل الموضح للحق المزيج للشبهة"¹⁰، أما الموعظة الحسنة فهي الخطايات المقنعة والعبير النافعة، وأما قوله تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ فالمقصود الطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين واختيار الوجه الأيسر واستعمال المقدمات المشهورة¹¹، وفي تفسير الشوكاني أن الحكمة هي الحجج القطعية المفيدة لليقين، والموعظة الحسنة هي الحجج الظنية الإقناعية الموجبة للتصديق بمقدمات مقبولة¹².

وعلى هذا يتقرر أن منهج القرآن الكريم منهج إقناعي لا يتصل بالإكراه من أي وجه، إذ لا فائدة ترجى من مكروه غير مقتنع، فالإنسان تحركه بواعث من داخل نفسه، وتلك البواعث لا يوجد لها قسر ولا إكراه، ولكن يوجد لها الاقتناع العقلي والقلبي، وهذا لا يكون بدوره إلا باتباع استراتيجيات معينة تسعى لإقناع المخاطب وتوجيهه نحو الحق والخير.

3- دعوة القرآن إلى التفكير واستعمال العقل:

القرآن الكريم يخاطب ملكة العقل في الإنسان، ويتوجه إلى العقلاء من بني البشر، والعقل مناط التكليف في الإسلام، فلا تكليف على غير عاقل، والعقلاء وحدهم هم من يدركون مرامي النص الإلهي، ولهذا حفل القرآن الكريم بآيات كثيرة تتوجه إلى العقل، وتدعو العقلاء إلى استعمال عقولهم، وتنعى على المقلدين الجامدين عدم استعمال عقولهم، وقد استعمل القرآن الكريم عبارات كثيرة كلها تدل على العقل إما بلفظه مباشرة أو بعبارة مرادفة تدل عليه، ومن ذلك نجد في القرآن الكريم مما جاء بلفظ العقل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ وذلك في مواضع كثيرة¹³، وقوله تعالى أيضا: ﴿ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: 164]، وقوله تعالى أيضا: ﴿ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُعْقِلُونَ ﴾ [الروم: 28]، وغير ذلك مما جاء بلفظ العقل، أما ما جاء

بألفاظ مرادفة، فقد عبر القرآن عن الملكة العاقلة بالقلب مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]، كما عبر عنها باللب مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190]، والنهي كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ [طه: 54]، كما جاء التعبير القرآني عن الملكة العاقلة بألفاظ التفكير والتدبر والنظر والبصر والتذكر والفقه، فقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 219]، ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17]، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، ﴿مِثْلَ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمِ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مِثْلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: 24]، ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 65]، وقد أحصى الدكتور محمد عمارة الآيات التي تحدثت عن العقل إما بلفظه أو بمرادفاته فبلغت مئتين وسبع وستين آية، هذا عدا مئات الآيات القرآنية التي استخدمت المنطق العقلاني في المحاوره والمخاطبة والاستدلال والإقناع وتفنيد الخصوم¹⁴. ومن هذا يتبين لنا كيف احتفى القرآن بالعقل لأنه الأداة الموصلة للاقتناع، ولأن المحروم من العقل لا يمكن إقناعه، ولا يمكنه الوصول إلى الاقتناع، ولا عليه إذا لم يصل لأنه محروم من وسيلة الوصول.

والقرآن الكريم يدعو الإنسان إلى النظر فيما حوله من ظواهر دالة على قدرة الله تعالى ووحديته، وما هذه الدعوة إلى النظر إلا استنفار لملاكات التفكير والتدبر لدى الإنسان، ودعوة صريحة إلى استعمال العقل، ونجد الدعوة إلى النظر والتفكير والتدبر تتكرر في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَبْنَا وَقَضَبًّا * وَزَيَّنَّاوْنَا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنعَامِكُمْ﴾ [عبس: 24. 32]، قال الزحيلي - رحمه الله -: "أي فليتأمل الإنسان كيف خلق الله طعامه الذي يعيش به، ويكون سببا لحياته، وكيف دبره وهياه له. وفي هذا امتنان بهذه النعمة، واستدلال بإحياء النبات من الأرض الهامدة على إحياء الأجسام بعدما كانت عظاما بالية"¹⁵. والآيات التي تدعو إلى النظر والتأمل والتدبر كثيرة في القرآن الكريم، وكلها تستحث مدارك الإنسان وملاكاته العقلية وتستنفرها إلى التفكير السليم بعيدا عن الجمود والتقليد. ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيَّهَا حَافِظٌ * فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: 5. 8]، لما أثبت سبحانه أن للإنسان عقلا - على تفسير الحافظ بالعقل - وهذا العقل الحافظ يرشد إلى المصالح ويكف عن المضار، حثه على استعماله فيما ينفعه وعدم تعطيله وإلغائه، كأنه قيل له فلينظر بعقله وليتفكر به في مبدأ خلقه حتى يتضح له قدرة واهبه، وأنه إذا قدر على إنشائه من مواد لم تشم رائحة الحياة قط، فهو على إعادته أقدر وأقدر¹⁶. والدعوة إلى النظر في القرآن الكريم كثيرة ومتكررة وما ذلك إلا لإقامة الحجة على الإنسان وإقناعه بالحقيقة، حقيقة وجوده وأنه خلق لغاية ولم يخلق عبثا كما قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ * وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ * وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ [المؤمنون: 115. 118].

4 - مصطلحات الإقناع في القرآن الكريم:

لم يأت في القرآن من مادة قنع إلا لفظتان هما: القانع ومقنعي¹⁷، وقال الأصفهاني: في مادة (قنع): "القناعة الاجتزاء باليسير من الأغراض المحتاج إليها، يقال: قنع يقنع قناعة وقنعنا إذا رضي، وقنع يقنع قنوعا إذا سأل، قال: ﴿ وَأَطَعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ﴾ [الحج: 36] قال بعضهم: القانع هو السائل الذي لا يلح في السؤال ويرضى بما يأتيه عفوا... وأقنع رفع رأسه، قال تعالى: ﴿ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ ﴾ [إبراهيم: 43]¹⁸ وقد استعمل القرآن الكريم مصطلحات أخرى دالة على الإقناع، ومن هذه الألفاظ: الآية، البرهان، البصيرة، البينة، الجدل، الحجة، السلطان... إلخ، وهذا بيان هذه الألفاظ والمصطلحات الإقناعية مع ذكر شواهد مفسرة من القرآن الكريم:

أ - الآية:

جاء في كتاب البرهان في علوم القرآن أن للآية ثلاثة معان: أحدها جماعة الحروف كقول العرب: خرج القوم بأيّتهم أي بجماعتهم، والثاني العجب كقولهم: فلان آية في العلم وفي الجمال، وثالثها العلامة، فكان كل آية من القرآن علامة ودلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم¹⁹. وفي مفردات الراغب الأصفهاني: "والآية هي العلامة الظاهرة وحقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره. فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته إذ كان حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات فمن علم ملازمة العلم للطريق المنهج ثم وجد العلم علم أنه وجد الطريق وكذا إذا علم شيئا مصنوعا علم أنه لا بد له من صانع"²⁰. وفي التنزيل العزيز جاء هذا اللفظ في كثير من المواضع يفيد معنى الدليل والبرهان ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة: 259]، أي دليل على البعث بعد الموت²¹. وقال المراغي: "وأما كونه آية للناس فلأن علمهم بموته مائة عام، ثم بحياته بعد ذلك يكون من أكبر الآيات التي يهتدي بها من يشاهدها إلى كمال قدرة الله وعظيم سلطانه"²².

ب - البرهان:

جاء في لسان العرب: "البرهان: بيان الحجة واتضحها"²³، وفي المعجم الوسيط هو: "الحجة البينة الفاصلة"²⁴. وقد جاء لفظ البرهان في مواضع من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [النمل: 64]، أي "حجتكم على قولكم أن مع الله إلها آخر"²⁵.

ج - البصيرة:

جاء في المعجم الوسيط تعريف البصيرة بمعان عدة منها: - قوة الإدراك والفطنة. العلم والخبرة. الفراسة الصادقة. العقيدة والرأي. الحجة. الرقيب. العبرة... إلخ وجمعه بصائر²⁶. يقول الله تعالى: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴾ [الأنعام: 104]، قال ابن كثير: "البصائر: هي البيئات والحجج التي اشتمل عليها القرآن، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم"²⁷.

د - البينة:

هي الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة²⁸. قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1]، أي لم يكونوا منفكين حتى تأتيهم البينة وتقوم عليهم الحجة ببعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما بعثه الله لم يبق لهم عذر ولا حجة²⁹.

هـ - الجدل:

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم بصيغ مختلفة، والجدال هو: "المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة وأصله من جدلت الحبل أي أحكمت فتله ومنه الجديل، وجدلت البناء أحكمته ودرع مجدولة... ومنه الجدل فكان المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه"³⁰. وقد جاءت هذه المادة بصيغ مختلفة ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46]، ففي الآية توجيه من الله عز وجل للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أن تكون مجادلتهم لأهل الكتاب مجادلة حسنة، لإقناعهم بصدق النبوة والرسالة³¹.

و - الحجّة:

الحجّة هي الدلالة المبينة للمحجّة أي المقصد المستقيم والذي يقتضي صحّة أحد النقيضين³². وقد وردت هذه المادة في القرآن الكريم بعدة صيغ، مثل الحجّة وحاجتكم وتحاجّون وحاجّ... إلخ. ومنها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: 83]، لقد كان من سنن النبيين مجادلة أقوامهم بالحسنى قصد هدايتهم أو إقامة الحجّة عليهم³³. وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾ إشارة إلى ما تقدم في الآيات السابقة من استدلاله واحتجاجه³⁴.

ز - السلطان:

السلطة التمكّن من القهر، ومنه سمي السلطان، وسمي الحجّة سلطاناً وذلك لما يلحق من الهجوم على القلوب³⁵. وفي المعجم الوسيط: "السلطان الملك أو الوالي ج سلاطين وهي سلطانه، والسلطان القوة والقهر، والسلطان الحجّة والبرهان"³⁶. قال الله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: 68]، جاء في تفسير الخازن أن المشركين نسبوا إلى الله الولد يعني به قواهم الملائكة بنات الله فنزه الله سبحانه نفسه عن اتخاذ الولد، فهو سبحانه وتعالى الغني عن جميع خلقه، فكيف يليق بجلاله اتخاذ الولد وإنما يتخذ الولد من هو محتاج إليه، والله تعالى هو الغني المطلق، وجميع الأشياء محتاجة إليه وهو غني عنها، فهو مالك ما في السموات والأرض وكلهم عبيده وفي قبضته وتصرفه؛ ولما نزهه سبحانه نفسه عن اتخاذ الولد عطف على من قال ذلك بالإنكار والتوبيخ والتقريع فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾ يعني أنه لا حجة عندكم على هذا القول ألبتة³⁷.

5- آليات الإقناع اللغوية والبلاغية في القرآن الكريم:

استعمل القرآن الكريم جملة من الآليات لأجل إقناع المخاطبين، وسوف أتناول في هذا البحث بعض آليات الإقناع اللغوية والبلاغية ومنها:

أ - التعليل:

التعليل لغة من علل الشيء: بين علته وأثبته بالدليل، وتعلل أدى الحجّة وتمسك بها، والعلّة ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه وعلّة الشيء سببه³⁸. وألفاظ التعليل هي الألفاظ التي تستعمل في تبرير أو تعليل الفعل بناء على سؤال ملفوظ به أو مفترض³⁹. والتعليل من وسائل الإقناع التي تجعل المتلقي المتجرد يقبل مضمون الخطاب، لأن التعليل يزيل كل ريب أو شك، فعند استعمال آلية التعليل فإن المرسل يحيل المتلقي إلى الأسباب المنطقية المقبولة التي دعت إلى إصدار الحكم في قضية ما، وقد استعمل القرآن الكريم ألفاظ التعليل لإقناع المخاطبين.

ومن ألفاظ التعليل حرف الباء، كما في قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [النساء: 160 . 161]. الباء في قوله ﴿ فَبِظُلْمٍ ﴾ سببية. ذكر ابن هاشم في المغنى أن من معاني حرف الجر (الباء) السببية فقال: " الرابع: (السببية)، نحو: ﴿ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ ﴾⁴⁰. وجاء في كتاب النحو الوافي أن من معاني (الباء): " السببية أو التعليل، بأن يكون ما بعدها سببا وعلّة لما قبلها، نحو: كل امرئ يكافأ بعمله"⁴¹. ففي الآية الكريمة بيان لسبب تحريم الطيبات عليهم، قال ابن عادل: " قوله سبحانه ﴿ فَبِظُلْمٍ ﴾ هذا الجار والمجرور متعلق بحرماننا والباء سببية"⁴².

وفي هذا الخطاب تعليل وبيان لسبب تحريم الطيبات على بني إسرائيل، وقد تقدم السبب على المسبب . كما قال ابن حيان - تنبيها على فحش الظلم وتقييحا له وتحذيرا منه⁴³.

فالعقوبة التي عوقب بها بنو إسرائيل لها سوابق ومقدمات كانت هذه العقوبة نتيجة لها. فلو قال قائل: لم حرمت عليهم الطيبات التي كانت من قبل حلالا؟ فتعليل ذلك في الخطاب بقوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ ﴾، فهذا الظلم الذي اقترفوه قد تسبب لهم في تحريم الطيبات عليهم وحرمانهم من لذائذها، وهذه الآية هي تحذير للمؤمنين من مغبة الوقوع في ما وقع فيه بنو إسرائيل من ظلم واعتداء وعدوان، وفيها أيضا إقامة للحجّة على اليهود من جهة الإخبار بغيب لا يعلمه الرسول - صلى الله عليه وسلم - قبل الوحي إليه.

ومن ألفاظ التعليل « لعل » التي من معانيها "التعليل" كقوله تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾⁴⁴، وكقول الشاعر:

تأن ولا تعجل بلومك صاحباً لعل له عذرا وأنت تلوم⁴⁵.

وقد جاء لفظ « لعل » في القرآن الكريم في مواضيع كثيرة حاملا معنى التعليل ومنه قوله تعالى: ﴿ لَا

تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿[الطلاق: 1]، قال الزحيلي: "أي لا تدري أبه المطلق، وإنما أبقينا المطلقة في منزل الزوج في مدة العدة، لعل الزوج يندم على طلاقها، ولعلها إذا بقيت في بيتها أن يؤلف الله بين قلوبهما فيتراجعا، بأن يراجعها الزوج، فيكون ذلك أيسر وأسهل، فالمقصود بالآية الرجعة"⁴⁶.

فالمقصود من إبقاء المرأة المطلقة في بيت الزوجية هو إعطاء الفرصة لكلا الزوجين، فلعل القلوب تلين، وتميل إلى بعضها، فلفظ (لعل) هو للتعليل، أريد به بيان السبب في إبقاء المرأة المطلقة في بيت زوجها، والنتيجة المقصودة هي الرجعة، وفي هذا الخطاب إقناع وسيلته التعليل، فقد يقول قائل: ما جدوى بقاؤها بعد أن طلقها، فيجاب على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾، فلعل قامت بعمل إقناعي ببيان علة المكوث في بيت الزوجية.

ومن الألفاظ التي تستعمل في التعليل، المفعول لأجله، فهو مصدر يفيد العلية جاء في شرح المفصل: "هو علة الإقدام على الفعل"⁴⁷، وقال الشارح: "وإنما قلنا إنه علة وعذر لوقوع الفعل لأنه يقع في جواب لم فعلت؟"⁴⁸. ومن أمثله قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 109]. ففي الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ﴾ ولفظ (حسدا) هو "مفعول لأجله منصوب"⁴⁹، والحسد هو: "أن تكره النعمة التي أنعم الله بها على غيرك، وتحب زوالها، ولو تمكنت من إزالتها لأزلتها"⁵⁰. وقد أوضحت كلمة (حسدا) العلية والسبب، جاء في البحر المحيط: "انتصاب (حسدا) على أنه مفعول من أجله والعامل فيه (ودّ)، أي: الحامل لهم على ودادة ردكم كفارا هو الحسد"⁵¹. وقال الرازي: "بين أن حبههم لأن يرجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد"⁵²، فكلمة (حسدا) في الآية سبب وتعليل لما نتج عنه وهو ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾، فهذه الودادة لرد المؤمنين كفارا هي نتيجة والسبب فيها الحسد، فهي المعلول لعله الحسد، فالقرآن الكريم يخبرنا عن حالة نفسية أو مرض نفسي أصاب هؤلاء الناس، وهو الحسد، ليقنعنا بخطورته، ففيه من وجه إخبار عن الحالة التي أصابتهم، ومن وجه آخر فيه إقناع للمخاطب بخطورة الحسد حيث يؤدي بالحاسد إلى أن يود، على علم وبينه، أن يرتد مسلم مؤمن ويعود في الكفر، أي أنه يود له خسارة الدنيا والآخرة، وهذا الخطاب يوضح حقيقة اليهود، أهل الكتاب، وما تنطوي عليه نفوسهم من كراهة للحق وأهله.

ب - الشرط:

الشرط هو: "تعليق شيء بشيء إذا وجد الأول وجد الثاني، وهو أسلوب لغوي له مكوناته وأركانه وهي أداة وعلان الثاني منهما يترتب حصوله على حصول الأول"⁵³، ويفهم من التعريف أن الشرط فيه تعليل، حيث يكون الأول مقدمة للثاني وجودا وعمدا، فإذا وجد الأول ترتب عليه وجود الثاني، وإذا لم يوجد الأول لا يمكن وجود الثاني، وهذا من باب التعليل والإقناع. لأن ترتيب أحد الأمرين على الثاني يجعل من أحدهما حجة على وجود الآخر، فإذا قال المرسل للمتلقي: إذا نجحت أكرمك، فإن فعل الإكرام، وهو من قبيل الوعد لا يحصل إلا إذا حصل الشرط وهو النجاح.

ومن أمثلة الشرط قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، أي: إن تبتعدوا عن كبائر الذنوب التي حرمها الله فسوف ﴿نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ أي: سنتجاوز ونعفو عن صغائر الذنوب، وندخلكم الجنة وهو المراد بقوله عز وجل: ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾⁵⁴. و(إن) شرطية و(تجتنبوا) فعل الشرط، و(نكفر) جواب الشرط⁵⁵. وقد رتبت الآية فعل الجزاء على فعل الشرط، وهكذا تكون قد شرطت لمن أحب أن تكفر عنه سيئاته في الدنيا، ويدخل الجنة في الآخرة، أن يجتنب كبائر الذنوب، فمن اجتنب كبائر الذنوب فإله تعالى يكفر عنه صغائرهما، ففي الآية خطاب إقناعي رتبت فيه النتيجة، التي هي جواب الشرط، بالمقدمة، التي هي فعل الشرط، وبالتالي فالخطاب يتوجه إلى المتلقين قصد إقناعهم بترك كبائر الذنوب، والإسراع إلى التوبة منها، حتى تكفر عنهم ذنوبهم.

ج - القسم:

القسم في اللغة اليمين⁵⁶، وفي الاصطلاح "هو ضرب من ضروب الخبر والتأكيد وأسلوب من أساليب تثبيت الكلام وتقريره، يذكر ليتأكد به خبر آخر"⁵⁷. ويستعمل القسم وسيلة للإقناع عبر تأكيد مضمون الخبر في نفس السامع، خاصة إذا كان متردداً، وذلك كي يزول من نفسه كل شك أو تردد، ومن أمثلة القسم في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: 7]، لقد زعم المشركون أنهم لن يبعثوا من قبورهم، والزعم - كما في التحرير والتنوير - هو القول المخالف للواقع خطأً، فمنه الكذب الذي لم يتعمد قائله أن يخالف الواقع في ظن سامعه، ويطلق على الخبر المستغرب المشكوك في وقوع ما أخبر به⁵⁸. ولما زعموا ذلك أمر الله تعالى نبيه أن يقسم به على ثبوت البعث بعد الموت، جاء في التفسير المنير: "أمر الله نبيه بأن يقسم بربه للمشركين على أن البعث حق كائن، لا محالة، فلا بد من أن يخرجوا من قبورهم أحياء، وعلى أنهم سيخبرون بما عملوا، وأن البعث والجزاء يسير على الله، إذ الإعادة أسهل من الابتداء"⁵⁹. وفي الآية الكريمة أوجه لتوهين قول الذين كفروا، فقد قال الله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا﴾ فالزعم في فصيح الكلام العربي إنما يستعمل عبارة عن الكذب، أو قول انفراد به قائله، فيريد الناقل إبقاء العهدة على الزاعم، وفي ذلك تضعيف لما يقول الزاعم⁶⁰، وقد استعمل القرآن الكريم لفظ ﴿بَلَىٰ﴾ وهذا الحرف هو حرف جواب للإبطال خاص بجواب الكلام المنفي لإبطاله، ثم أكد إبطال زعمهم بالقسم لينقض نفهم بأشد منه، ثم جاء بجملة ﴿لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ وهو ارتقاء في الإبطال⁶¹. ففي هذا الخطاب إقناع بتوكيد مضمون الخبر بالقسم بعد أن أوهن دعوى الكفار بالفعل ﴿زَعَمَ﴾ الذي يفيد تضعيف قول الزاعم، ثم استعمل القرآن الكريم القسم ونون التوكيد الثقيلة في ﴿وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ﴾، وكل من القسم ونون التوكيد من مؤكدات الخبر حتى يقطع كل شك أو ريب في نفس المخاطب، ليكون خطاب الإقناع مدعماً بوسائل التوكيد المقوية لمضمونه.

د - المدح والذم:

المدح هو الثناء على المرء بما له من الصفات⁶²، واصطلاحاً هو أسلوب من الأساليب يؤدي بالفعلين الجامدين: نعم وحبذا، ومن كل فعل ثلاثي يراد به المدح شريطة تحويله إلى وزن فَعْلٌ⁶³. وأما الذم في اللغة فهو العيب والملامة⁶⁴، وفي الاصطلاح هو مدلول للفعل بئس المحول من بئس على وزن فَعْلٌ لإفادة أن الموصوف به مذموم، ومثل بئس في الدلالة ساء ولا حبذا، ويتحقق الذم من كل فعل ثلاثي بتحويله إلى صيغة فَعْلٌ⁶⁵. ويستعمل أسلوب المدح في تحسين شيء قصد تحبيبه للمخاطب والترغيب فيه، كما يستعمل أسلوب الذم في تقييح شيء قصد إبعاد المخاطب وتنفيره منه، ولهذا فكلا الأسلوبين مقصود منه إقناع المخاطب إما بفعل الممدوح أو بترك المذموم. ومن أمثلة المدح قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 271]. "نِعِمَّا" أصله نعم ما وهي لغة هذيل، ونعم فعل ماضٍ مخصوص للمدح، وفيه ضمير مرفوع، والتقدير: نعم الشيء إبداءها، وإبداءها: هو المقصود بالمدح، وهو مرفوع لأنه مبتدأ، وما قبله الخبر، ثم حذف (إبداء) وأقيم الضمير المضاف إليه مقامه، فصار الضمير المجرور المتصل ضميراً منفصلاً وهو ﴿فَنِعِمَّا هِيَ﴾ مرفوعاً بالابتداء، لقيامه مقام المبتدأ⁶⁶. في الآية الكريمة مدح لإبداء الصدقات، وإن كان إخفاؤها خيراً، إلا أن إبداءها ممدوح أيضاً إذا خلا من الرياء، هذا على كون المقصود صدقة التطوع، لأن صدقة الفرض لا بد من إظهارها كصلاة الجماعة وصيام الفرض لأنها أركان الإسلام، أما صدقة النفل فالأولى إخفاؤها لكن إبداءها ممدوح أيضاً، وفي هذا تحسين للتصدق بجميع أشكاله الظاهر منها والخفي، وهو من باب التيسير في إخراج الصدقات، والخطاب مسوق للإقناع بالتصدق وحث المخاطبين على التصديق بشتى الطرق المتاحة.

ومن أمثلة الذم قوله تعالى: ﴿وَتَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 62]. أي: "وترى أيها النبي كثيراً من هؤلاء اليهود المستهزئين بدينك يبادرون إلى ارتكاب الإثم والظلم والمعاصي والاعتداء على الناس وأكلهم أموالهم بالباطل، لبئس العمل كان عملهم، وبئس الاعتداء اعتداؤهم، فما أقبح أعمالهم وأساء أفعالهم"⁶⁷. وقوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ تقييح للعمل الذي كانوا يفعلونه من استغراقهم في المعاصي المفسدة للأخلاق والمخربة للضمائر، والمفسدة للأمة التي يعيشون فيها، وفي الآية تحذير لأمة محمد - صلى الله عليه وسلم - من سلوك مسالك أهل الكتاب، فإن تصوير الله تعالى لحالهم يقتضي التحذير الشديد من مشابهتهم⁶⁸. فالآية فيها خطاب إقناعي، يهدف إلى إقناع المخاطبين بالابتعاد عما سبب لليهود غضب الله وسخطه مما تضمنته الآية من أفعالهم المنكرة، وقد جاء الإقناع بأسلوب الذم الذي يقتضي تغيير المخاطبين من الأفعال التي وقع ذمها لينفروا منها.

هـ - الاستفهام:

الاستفهام هو طلب الفهم، أي طلب حصول صورة الشيء المستفهم عنه في ذهن المستفهم⁶⁹، وبعد

الاستفهام من أنجح الوسائل الإقناعية، فقد يكون الحجاج من خلال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريري، فالأسئلة أشد إقناعاً للمرسل إليه، وأقوى حجة عليه⁷⁰.

ومن الاستفهام التقريري قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [البقرة: 106 . 107]. قال ابن عطية: " قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ﴾ ظاهره الاستفهام ومعناه التقرير"⁷¹. وهو "مسوق لبيان حكمة النسخ والإتيان بالخير والمثل بيانا غير مفصل على طريقة الأسلوب الحكيم"⁷²، وذلك أنه لما نبه على أن النسخ غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله، أراد الانتقال إلى كشف شبهة، وهي أن منكرنا قد يقول وما هي الفائدة في النسخ حتى يحتاج إلى التعويض؟ وكان ما يقتضيه الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار، وبيان تفاصيل الخيرية أو المثلية، ولما كان التصدي لذلك لم تتهيأ له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها، فذلك ما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم المصلحة بالحوالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ممكن مراد، وعلى سعة ملكه المشعر بعظيم علمه، وعلى حاجه المخلوقات إليه، فليس لهم رب سواه، ولا ولي، ويكفي ذلك دليلاً على أن يحملهم على مصالحتهم في سائر الأحوال⁷³.

لقد سبق هذا الاستفهام التقريري لإقناع من أنكر النسخ وفائدته، فقد قيل ذلك بيانا على وجود النسخ، فله تعالى أن ينسخ ما يشاء، ويعوضه بما يشاء، سواء أكان النسخ للنص أم لحكمه أم للنص والحكم معا.

أما الحجج التي ساقها لإثبات النسخ فهي قوله: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ وفي هذا الاستفهام تقرير للمخاطبين بعلمهم بقدرة الله تعالى، وهو تحويل لهم عن بيان فوائد النسخ إلى تسليم الأمر لله، فهو على كل شيء قدير، فإن الله تعالى أعلم بمصالح عباده، وهو إجمال مقصود لقطع كثير من الجدل الذي قد يقوم لو فصل هذا الإجمال، ثم زاد في تقديم الحجج عن طريق الاستفهام التقريري أيضا: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ فهذه حجة أخرى تدعو المكلفين إلى الإمساك عن كثير من الخوض والمراء، والتوكل على حكمة الله في تشريعه فهو من يملك السموات والأرض، ويملك ما فيهن من المخلوقات ومنها الإنسان، وهذا المالك أعلم بما ينفع مملوكيه ومملكته، حتى وإن لم يبين لهم وجه المصلحة فهو أعلم بمصالحتهم. وهو الولي الذي ليس لعباده ولي غيره، فيبقى التسليم له فيما يحكم ويشرع لعباده. وهذه الحجج كافية للمؤمن كي يقتنع ويدعن لأمر الله تعالى معترفا بحكمه وحكمته.

و - الإستعارة:

جاء في مقاييس اللغة: " العين والواو والراء أصلان: أحدهما يدل على تداول الشيء يقال: تعاورت الريح رسماً، حتى عفتها أي تواظبت عليه"⁷⁴. وفي المنجد: "استعار الشيء من فلان واستعار فلان الشيء: طلب منه أن يعيره إياه"⁷⁵. وعرفها أبو هلال العسكري فقال: "الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض"⁷⁶. والاستعارة من المجاز اللغوي وهي تشبيه حذف أحد طرفية، وعلاقتها دائما المشابهة وهي لفظ مستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى

الأصلي⁷⁷. والاستعارة قد تفوق أساليب الحقيقة في الحجاج، فالمرسل يفضل استعمالها لثقتة بأنها أبلغ من الحقيقة حجاجيا، وهي تعرف "بكونها تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي"⁷⁸، ويربط الدكتور طه عبد الرحمن بين المجاز والحجاج إذ يقول: "حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الحجاج، إنما هو "العلاقة المجازية، وليس العلاقة الاستدلالية وحدها: فلا حجاج بغير مجاز"⁷⁹، ويضيف: "وإذا صح أن المجاز هو الأصل في الحجاج، صح معه أن العلاقة المجازية هي علاقة أصلية ينبني عليها سواها ولا تنبني على سواها فإذا تضمن الحجاج علاقة استدلالية فينبغي ردها إلى العلاقة المجازية"⁸⁰، ثم يردف قائلا: "لا يخفي على ذي بصيرة، أن نموذج العلاقة المجازية هو العلاقة الاستعارية... ومعلوم أن الاستعارة هي المجاز الذي يقوم على علاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى القيمي، وحيث إن المشابهة أدل من غيرها على التعالق بين هذين المعنيين فقد ظهر أن الاستعارة هي أدل ضروب المجاز على العلاقة المجازية"⁸¹. ويقسم الدكتور عزاوي الاستعارة إلى قسمين: الاستعارة الحجاجية والاستعارة البديعية ويقول عن القسم الأول: "الاستعارة تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يشغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشارا لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية، فنحن نجد في اللغة اليومية، وفي الكتابات الأدبية والسياسية والصحفية والعلمية"⁸².

ويقول عن القسم الثاني: "أما الاستعارة غير الحجاجية أو البديعية، فإنها تكون مقصودة لذاتها، ولا ترتبط بالمتكلمين وبمقاصدهم وأهدافهم الحجاجية، وإنما نجد هذا النوع من الاستعارة عند بعض الأدباء والفنانين الذين يهدفون من ورائه إلى إظهار تمكنهم من اللغة، فالسياق هنا إذن هو سياق الزخرف اللغوي والتفنن الأسلوبي وليس سياق التواصل والتخاطب"⁸³.

ويقول عبد الله صولة: "والاستعارة تحديدا تظهر فعاليتها الحجاجية في أنها تمثل درجة أعلى في الإقناع من درجة المعنى الحقيقي الذي جاءت تسد مسده"⁸⁴.

ومن أمثلة الاستعارة في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16]. ففي الآية استعارة تصريحية مرشحة "في قوله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾، حيث استعار الشراء الذي هو بذل الثمن، لتحصيل ما يطلب، لاختيارهم الضلالة بدل الهدى، ورشح تلك الاستعارة وقواها بذكر الربح والتجارة، لأن الترشيح ذكر ما يلائم المستعار منه الذي هو الشراء هنا"⁸⁵. وفي هذه الاستعارة ترتيب النتيجة على المقدمة، أما المقدمة فهي اشتراء الضلالة بالهدى، وفيها تشبيه لمن بدل الهدى واستعاض عنه بالضلالة بمن يشتري ويبيع، فهذا يدفع ثمنا مقابل سلعة، والأول ترك الهدى مقابل الضلالة، وأما النتيجة فهي خسارة الربح ورأس المال جميعا، لأن التاجر الذي تخسر تجارته ليس هو التاجر الذي يفوته الربح مرة وينال الربح مرة أخرى، بل الذي تخسر تجارته هو ذلك الذي يخسر الربح ورأس المال معا فيقع في الإفلاس، وهذا الخطاب الإقناعي يريد أن يقنعنا بهذه الحجة بأن من ترك الهداية ورضي بالضلالة فذلك هو الخاسر

الحقيقي خسرانا مبينا. وذلك "لأنهم لما اشتروا الضلالة بالهدى، فقد اشتروا مالا ينفع وبذلوا ما ينفع فلا جرم أن يكونوا خاسرين"⁸⁶. وقد جاء الترتيب بالفاء بين المقدمة والنتيجة، قال ابن عاشور: "رتبت الفاء عدم الربح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالهدى"⁸⁷.

ز - التمثيل التصويري :

التمثيل من الأدوات البلاغية الناجحة في الإقناع والحجاج والبرهنة، والتمثيل "هو عقد الصلة بين صورتين ليتمكن المرسل من الاحتجاج وبيان حججه"⁸⁸. وقد تكلم الشيخ عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة وأسهب في بيان مناقب التمثيل وفوائده ومما قاله: "اعلم أن مما اتفق العقلاء عليه، أن (التمثيل) إن جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكساها منقبة... ودعا القلوب إليها واستثار لها من أقاصي الأفئدة صباية وكلفا وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا"⁸⁹، ثم يضيف قائلا: "فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم... وإن كان ذما كان مسه أوجع... وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر وبيانه أبهر"⁹⁰. وقال الشهري: "وهذا ما يعمد إليه المرسل لبيان الحال، والإقناع بما يذهب إليه"⁹¹.

والتمثيل لغة "من فعل مثل تمثيلا الشيء لفلان: صورته له بالكتابة ونحوها حتى كأنه ينظر إليه"⁹². وقد تحدث سيد قطب عن التصوير في القرآن الكريم فقال: "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن فهو يعبر بالصورة المحسنة عن المعنى الذهني والحالة النفسية"⁹³. فحسب تعبير سيد قطب فإن القرآن الكريم يجعل من الأشياء الذهنية المعنوية أشياء مصورة كأن الرائي ينظر إليها شاخصة أمامه، وأداته في ذلك التمثيل بالصورة.

والصورة عند محمد الولي توحى "بالشيء الملموس معبرا عنه في اللغة"⁹⁴. ويقول عبد الله صولة عن التعبير بالصورة: "إنه تعبير استبدالي يقوم فيه (الشيء المشاهد) أو (الملموس) أي الصورة بديلا عن الفكرة أو المعنى أو المفهوم... سواء جاء هذا التعبير بالصورة للكشف عن كوامن نفس المتكلم أو لمجرد الإمتاع أو للتأثير والمحاكاة والإقناع"⁹⁵. ويقول جابر عصفور عن أهمية الصورة: "تتمثل أهمية الصورة الفنية إذن في الطريقة التي تفرض بها علينا نوعا من الانتباه للمعنى الذي تعرضه، وفي الطريقة التي تجعلنا نتفاعل مع ذلك المعنى، ونتأثر به"⁹⁶. ثم يضيف قائلا: "ويتم ذلك كله خلال نوع من الاستدلال، ينشط معه ذهن المتلقي، ويشعر إزاءه بنوع من الفضول، يدفعه إلى تأمل علاقة المشابهة أو التشابه التي تقوم عليها الصورة"⁹⁷. فالصورة إذن "تهدف إلى إقناع المتلقي بفكرة من الأفكار أو معنى من المعاني"⁹⁸.

والصورة وسيلة للإقناع، ودراسة الأساليب القرآنية في التأثير والاستمالة تؤدي إلى فهم الصورة القرآنية على أنها طريقة في الإقناع تتوسل بنوع من الإبانة والتوضيح وتعتمد على لون من الحجاج والجدل، وتحرص على إثارة الانفعالات في النفوس، على نحو يؤثر في المتلقي ويستميله إلى القيم الدينية السامية التي يعبر عنها القرآن الكريم⁹⁹. فالغاية من التصوير هي "تبليغ المعنى في أحسن صورة وجعل المتلقين يقتنعون به من خلال الصورة الحسية التي يظهر عليها ويخرج فيها"¹⁰⁰. والخلاصة أن التمثيل باستعمال الصور البلاغية من تشبيه ومجاز واستعارة هو من أدوات الإقناع البلاغية.

ومن أمثلة التشبيه في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17]. يقول الشيخ ابن عاشور: " أعقبت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة، بتشبيهه حالهم بهيئة محسوسة وهذه طريقة تشبيه التمثيل، إلحاقاً لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة، لأن النفس إلى المحسوس أميل"¹⁰¹.

لقد سبق الحديث قبل هذه الآية عن صفات المنافقين وما هم فيه من تخبط ابتداء من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 8]، إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16]، وفي هذه الآية بينت ما هم فيه من تخبط بين الإيمان والكفر، بين الهداية والضلال، بين الحق والباطل، وإتماماً للبيان وتقريراً لجميع ما تقدم جاء بهذه الصورة البيانية. واستدللاً " على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السعي وفساد العاقبة"¹⁰² جاء بهذا التشبيه لأن من " فوائده التشبيه قصد تفضيح المشبه"¹⁰³. وهذا التشبيه جاء فيه " ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل"¹⁰⁴. وهو من نوع التشبيه التمثيلي وحقيقته: " أن يكون وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد أي إن حال المنافقين في نفاقهم وإظهارهم خلاف ما يسترونه من كفر، كحال الذي استوقد ناراً ليستضيء بها، ثم انطفأت فلم يعد يبصر شيئاً"¹⁰⁵، والتشبيه التمثيلي "يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين، ويريك للمعاني المتمثلة في الأذهان شبهها في الأشخاص الماثلة... ويريك الحياة في الجماد"¹⁰⁶. وفي الآية تشبيه للإيمان بالنور والكفر بالظلمة، قال الفخر الرازي: " فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هادياً إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة، وهذا هو حال الإيمان في باب الدين"¹⁰⁷، يبين الفخر الرازي أن التشبيه في هذه الآية بين الإيمان والنور من جهة، والكفر والظلمة من جهة أخرى، ثم علل تشبيه الإيمان بالنور على أن الإيمان هو الغاية في باب الدين " فشبه ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا"¹⁰⁸، وفي الآية خطاب إقناع حيث برهن على أن الإيمان هو النور بكون الإيمان وهو شيء معنوي يكون سبباً في النجاة من الحيرة والقلق والاضطراب، وهو في ذلك مثل النور الذي يستطيع به الشخص أن يسير إلى مقصده دون خوف أو تعثر أو ارتطام بشيء، فالهداية التي في الإيمان تشبه الاهتداء بالنور وعلى هذا فالخطاب الإقناعي هنا يوجه من يعقل إلى تحقيق الهداية لنفسه وإنقاذها من حيرتها بالإيمان، لأن " الفرد بغير دين ولا إيمان ريشة في مهب الريح لا تستقر على حال، ولا تعرف لها وجهة، ولا تسكن إلى قرار مكين"¹⁰⁹، فحتى لا يكون الإنسان ريشة في مهب الريح، وحتى يستقر على قرار مكين، فلا بد أن يكون مؤمناً، "وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه، لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة، ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر، فشبه أحدهما بالآخر"¹¹⁰، وهاهنا خطاب إقناع حيث برهن على أن الكفر هو الظلمة، لأن الكفر يوقع صاحبه في التخبط والحيرة، وكذلك الظلمة فإن من وقع فيها لا يستطيع أن يهتدي سبيله، فهو في الأرض حيران، لا يقر له قرار.

هذا ووقع الظلمة أشد إذا كان الإنسان في النور ثم وقع في الظلمة، وهو غاية في البيان، لأن الذي كان

من قبل في الظلمة لا يحس بفقدان النور بخلاف الذي كان في النور ثم أصبح في الظلمة، وهذه حجة كافية، واردة لكل منافق متخبط كي ينجو بنفسه بالفرار من الظلمة إلى النور، كما أن هذا الخطاب الإقناعي تحذير لكل مؤمن من الوقوع في الذي وقع فيه المنافقون من الحيرة والتخبط.

8. الخاتمة:

القرآن الكريم كتاب إقناع يقوم على الحجة والبرهان، ولا مكان للإكراه فيه، وقد اعتمد القرآن الكريم كثيرا من وسائل الإقناع، وفي ختام هذه الورقة البحثية فإننا نخلص إلى هذه النتائج:

- 1 - القرآن الكريم يدعو إلى التدبر والتفكير واستعمال العقل بغية الوصول إلى الحقيقة وإدراك المعرفة الصحيحة المؤدية إلى الاقتناع بالحق الذي يدعو إليه.
- 2 - الخطاب القرآني خطاب إقناع ويتجلى ذلك في دعوته الصريحة إلى استعمال الحجج والبراهين في دعوة الناس بغية إقناعهم بعيدا عن طرائق الإكراه والقسر.
- 3 - استعمال القرآن الكريم كثيرا من المصطلحات المرتبطة بالإقناع كالأية والبرهان والبينة والحجة وغيرها، وهو دليل أكيد على أهمية الإقناع في المنظور القرآني.
- 4 - يعد التعليل من الآليات المهمة المستعملة في القرآن الكريم لإقناع المخاطبين، حيث إن التعليل يجعل المتلقي على علم بعلّة الأمر أو النهي وهذا يجعله أقرب إلى قبول ما يراد إقناعه به.
- 5 - استعمال القرآن الكريم أسلوب الشرط لإقناع المخاطبين والشرط هو تعليق شيء بشيء بحيث يترتب حصول الثاني منهما على حصول الأول، وهذا من باب التعليل والإقناع، لأن ترتيب أحد الأمرين على الثاني يجعل من أحدهما حجة على وجود الآخر.
- 6 - يعد القسم من وسائل الإقناع التي استعملها القرآن الكريم، لأن القسم يؤتى به لتوكيد مضمون الخبر، فحين يكون المخاطب شاكا أو مترددا، يكون الخطاب في حاجة إلى دعم وقوة، والقسم يدعم مضمون الخبر ويقويه.
- 7 - استعمال القرآن الكريم أسلوب المدح والذم في الإقناع، لأن المدح فيه تحسين لصورة الممدوح المراد الإقناع به، والذم فيه تقبيح لصورة المذموم الذي يراد الإقناع بتركه، لذلك فإن المدح والذم من وسائل الإقناع الناجعة.
- 8 - الاستفهام التقريري الذي يقصد به تقرير المخاطب بأمر من الأمور، وجعله يعترف به، هو من الآليات اللغوية التي استعملها القرآن الكريم في الإقناع، لأن الأسئلة التي تجر المخاطب إلى الإقرار من أنجع الوسائل في الإقناع.
- 9 - من الوسائل البلاغية التي استعملها القرآن الكريم في الإقناع الاستعارة، ولكون الاستعارة من المجاز التصويري فإنها تمثل درجة قوية في الإقناع والحجاج، فهي تحمل المتلقي بقوة التأثير الاستعاري التصويري على تقبل الفكرة التي سبقت الاستعارة لتمثيلها.

10. التمثيل التصويري من آليات الإقناع والحجاج في القرآن الكريم، لأن التمثيل يتوسل بنوع من التصوير التجسدي، فيحول المعاني المجردة إلى صور حية محسنة، فتكون بذلك أقرب إلى مدارك المخاطبين.

وفي ختام هذه الورقة نرجو أن نكون قد وفقنا في بيان بعض آليات الإقناع اللغوية والبلاغية في القرآن الكريم الذي هو كتاب إقناع وحجة وبرهان.

9. قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- أحمد بن زكريا بن فارس (د.ت)، معجم مقاييس اللغة، تح: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر، (د.ط).
- أحمد مصطفى المراغي (1365هـ - 1946م)، تفسير المراغي، ط: 1، شركة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر.
- إنعام فوال عكاوي (1417هـ - 1996م)، المعجم المفضل في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، ط: 2، لبنان.
- بدر الدين الزركشي (د.ت)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، (د.ط)، مصر.
- بدوي طبانة (1408هـ - 1988م)، معجم البلاغة العربية، دار المنارة - جدة ودار الرفاعي - الرياض، ط: 3، السعودية.
- أبو بكر العزواي (1426هـ - 2006م)، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط: 1، المغرب.
- جابر عصفور (1992م)، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط: 3، لبنان.
- جمال الدين بن هاشم الأنصاري (1411هـ - 1991م)، مغنى اللبيب من كتب الأعراب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (د.ط)، لبنان.
- أبو حفص عمر بن علي بن عادل (1419هـ - 1998م)، اللباب في علوم الكتاب، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان.
- عبد الرحمن بن حسن النفيسة (1429هـ)، التفسير المبين، الدار التدمرية، (د.ط)، السعودية.
- عبد الرحمن الدوسري (1425هـ - 2005م)، صفوة الآثار والمفاهيم، دار المغني، ط: 1، السعودية.
- أبو السعود محمد بن محمد العمادي (د.ت)، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، مصر.
- سيد قطب (1423هـ - 2002م)، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط: 16، مصر.
- شهاب الدين محمود الألوسي (د.ت)، تفسير روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، لبنان.
- طه عبد الرحمن (1998م)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط: 1، لبنان.
- عباس حسن (د.ت)، النحو الوافي، دار المعارف، ط: 3، مصر.
- عزيزة فوال بابتي (1413هـ - 1992م)، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان.
- ابن عطية الأندلسي (1413هـ - 1992م)، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1422هـ، 2001م.
- علاء الدين علي بن محمد الخازن (1413هـ - 1992م)، تفسير الخازن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين،

- دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1425 هـ - 2004 م.
- علي توفيق الحمد (1413 هـ - 1992 م)، ويوسف جميل الزعبي، المعجم الوافي في النحو العربي، دار الجيل، (د ط)، لبنان، (د ت).
 - عيسى سعد العوفي وعبد الرحمن علوي (1413 هـ - 1992 م)، القاموس العربي الأول لمصطلحات علوم التفكير، دار ديونو، ط: 1، الأردن، 2010 م.
 - عيسى العاكوب (1413 هـ - 1992 م)، المفصل في علوم البلاغة العربية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، (د ط)، سوريا، 1421 هـ - 2000 م.
 - فخر الدين الرازي (1401 هـ - 1981 م)، التفسير الكبير، دار الفكر، ط: 1، (د ب).
 - أبو الفداء إسماعيل بن كثير (1421 هـ - 2000 م)، تفسير القرآن العظيم، تح: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، ط: 1، مصر.
 - أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني (د ت)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، (د ط).
 - أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (1415 هـ - 1995 م)، التسهيل لعلوم التنزيل، تح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان.
 - عبد القاهر الجرجاني (1412 هـ - 1991 م)، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر، ط: 1، السعودية.
 - عبد الله صولة (2007 م)، الحجاج في القرآن، دار الفارابي، ط: 2، لبنان.
 - عبد الله صولة (2011 م)، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر، ط: 1، تونس.
 - عبد الله علوان (1427 هـ - 2006 م)، وآخرون، إعراب القرآن، دار الصحابة للتراث بطنطا، (د ط)، مصر.
 - لويس معلوف (د ت)، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، ط: 19، لبنان.
 - مجمع اللغة العربية (1425 هـ - 2004 م)، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط: 4، مصر.
 - محمد أبو زهرة (د ت)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، (د ط)، مصر.
 - محمد الأمين بن عبد الله الهرري (1421 هـ - 2001 م)، حدائق الروح والريحان، تح: هاشم محمد علي مهدي، دار طوق النجاة، ط: 1، لبنان.
 - محمد بن علي الشوكاني (1428 هـ - 2007 م)، فتح القدير، تح: يوسف الغوش، دار المعرفة، ط: 4، لبنان.
 - محمد بن مكرم بن منظور (د ت)، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، (د ط)، مصر.
 - محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (د ت)، البحر المحيط، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، (د ط)، لبنان.
 - محمد التونجي (1434 هـ - 2013 م)، الجامع في علوم البلاغة، دار العزة والكرامة، ط: 1، الجزائر.
 - أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (1411 هـ)، تفسير البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، (د ط)، السعودية.
 - محمد سمير نجيب اللبدي (د ت)، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، (د ط)، الجزائر.
 - محمد الطاهر بن عاشور (1984 م)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (د ط)، تونس.

- محمد عمارة (2008م)، مقام العقل في الإسلام، دار نهضة مصر، ط: 1، مصر.
- محمد فؤاد عبد الباقي (1364هـ)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، (دط)، مصر.
- محمد الولي (1990م)، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط: 1، لبنان.
- محيي الدين الدرويش (1420هـ - 1999م)، إعراب القرآن وبيانه، دار اليمامة ودار ابن كثير، ط: 7، سورية ولبنان.
- معتصم بابكر مصطفى (2003م)، من أساليب الإقناع في القرآن الكريم، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، كتاب الأمة، ع: 95، السنة: 23، جمادى 1424هـ، تموز (يوليو).
- موفق الدين بن علي بن يعيش (د ت)، شرح المفصل، تح: أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، (د ط)، مصر.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري (2004م)، إستراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: 1، لبنان.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (1427هـ - 2006م)، كتاب الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ط: 1، لبنان.
- وهبة الزحيلي (1430هـ - 2009م)، التفسير المنير، دار الفكر، ط: 10، سورية.
- ياسر عبد الرحمن (1428هـ - 2007م)، موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق، مؤسسة اقرأ، ط: 1، مصر.
- يوسف القرضاوي (د.ت)، الإيمان والحياة، دار الشهاب، (د ط)، الجزائر.

10. الحواشي والإحالات:

- 1 - أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر، (دط)، (دب)، 1399هـ - 1979م، ج: 5، ص: 33.
- 2 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط: 4، مصر، 1425هـ - 2004م، ص: 763.
- 3 - عيسى سعد العوفي وعبد الرحمن علوي، القاموس العربي الأول لمصطلحات علوم التفكير، دار ديونو، ط: 1، الأردن، 2010م، ص: 58.
- 4 - عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: 1، لبنان، 2004م، ص: 444.
- 5 - ينظر: عيسى العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، (دط)، سوريا، 1421هـ - 2000م، ص: 82.
- 6 - ينظر: تقديم الأستاذ عمر عبيد حسنه لكتاب: من أساليب الإقناع في القرآن الكريم، لمعتصم بابكر مصطفى، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، كتاب الأمة، ع: 95، السنة: 23، جمادى 1424هـ، تموز (يوليو) 2003م، ص: 9 و 12.
- 7 - وهبة الزحيلي، التفسير المنير، م: 2، ج: 3، ص: 23.
- 8 - محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، (دط)، مصر، (دت)، ص: 944.
- 9 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 3638.
- 10 - أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، (دط)، مصر، (دت)، ج: 5، ص: 151.
- 11 - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 12 - ينظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، تح: يوسف الغوش، دار المعرفة، ط: 4، لبنان، 1428هـ - 2007م، ص: 807.
- 13 - مثل: البقرة: 44 و 76 وآل عمران: 65 و الأنعام: 32 و الأعراف: 169 و يونس: 16... إلخ.
- 14 - ينظر: محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، دار نهضة مصر، ط: 1، مصر، 2008م، ص: 12.

- 15 - وهبة الزحيلي، التفسير المنير، دار الفكر، ط: 10، سورية، 1430هـ - 2009م، م: 15، ج: 30، ص: 439.
- 16 - شهاب الدين محمود الألوسي، تفسير روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، (دط)، لبنان، (دت)، ج: 30، ص: 96.
- 17 - ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، (دط)، مصر، 1364هـ، مادة: (قنع)، ص: 554.
- 18 - أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، (دط)، (دت)، ج: 2، ص: 525.
- 19 - ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، (دط)، مصر، (دت)، ج: 1، ص: 266.
- 20 - أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: 1، ص: 41.
- 21 - ينظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، م: 2، ج: 3، ص: 38.
- 22 - أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط: 1، شركة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، 1365هـ - 1946م، ج: 3، ص: 24.
- 23 - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، (دط)، مصر، (دت)، مادة: بره، ص: 271.
- 24 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 53.
- 25 - أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، (دط)، السعودية، 1411هـ، ج: 6، ص: 173.
- 26 - ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 59.
- 27 - أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، ط: 1، مصر، 1421هـ - 2000م، ص: 128.
- 28 - أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: 1، ص: 88.
- 29 - ينظر: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1415هـ - 1995م، ج: 2، ص: 596.
- 30 - أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: 1، ص: 117.
- 31 - عبد الرحمن بن حسن النفيسة، التفسير المبين، الدار التدمرية، (دط)، السعودية، 1429هـ، م: 7، ج: 21، ص: 34.
- 32 - ينظر: أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: 1، ص: 141.
- 33 - ينظر: عبد الرحمن بن حسن النفيسة، التفسير المبين، م: 3، ج: 7، ص: 219.
- 34 - ينظر: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج: 2، ص: 277.
- 35 - ينظر: أبو القاسم الحسين بن أحمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: 1، ص: 314.
- 36 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 443.
- 37 - ينظر: علاء الدين علي بن محمد الخازن، تفسير الخازن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1425هـ - 2004م، ج: 2، ص: 454.
- 38 - ينظر: لويس معلوف، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، ط: 19، لبنان، (دت)، ص: 523.
- 39 - ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 478.
- 40 - جمال الدين بن هاشم الأنصاري، مغنى اللبيب من كتب الأعراب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (دط)، لبنان، 1411هـ - 1991م، ج: 1، ص: 120. وينظر أيضا: علي توفيق الحمد، ويوسف جميل الزعبي، المعجم الوافي في النحو العربي، دار الجيل، (دط)، لبنان، (دت)، ص: 108.
- 41 - عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، ط: 3، مصر، (دت)، ج: 2، ص: 490.
- 42 - أبو حفص عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1419هـ - 1998م، ج: 7، ص: 120.

- 43 - ينظر: محمد يوسف بن حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، (دط)، لبنان، (دت)، ج: 3، ص: 557.
- 44 - سورة طه: 44.
- 45 - عزيزة فوال بابتي، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1413 هـ - 1992 م، ص: 882.
- 46 - وهبة الزحيلي، التفسير المنير، م: 14، ج: 28، ص: 654.
- 47 - موفق الدين بن علي بن يعيش، شرح المفصل، تح: أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، (د ط)، مصر، (د ت)، م: 1، ص: 366.
- 48 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 49 - عبد الله علوان، وآخرون، إعراب القرآن، دار الصحابة للتراث بطنطا، (د ط)، مصر، 1427 هـ - 2006 م، ج: 1، ص: 91.
- 50 - ياسر عبد الرحمن، موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق، مؤسسة اقرأ، ط: 1، مصر، 1428 هـ - 2007 م، ج: 2، ص: 123.
- 51 - محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 518.
- 52 - فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط: 1، (دب)، 1401 هـ - 1981 م، ج: 3، ص: 264.
- 53 - محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، (دط)، الجزائر، (دت)، ص: 114.
- 54 - ينظر: عبد الرحمن بن حسن النفيسة، التفسير المبين، م: 2، ج: 5، ص: 267.
- 55 - ينظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، دار الإمامة ودار ابن كثير، ط: 7، سورية ولبنان، 1420 هـ - 1999 م، م: 2، ص: 14.
- 56 - ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 735.
- 57 - محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ص: 187.
- 58 - ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (دط)، تونس، 1984، ج: 28، ص: 270.
- 59 - وهبة الزحيلي، التفسير المنير، م: 14، ج: 28، ص: 626.
- 60 - ينظر: ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط: 1، لبنان، 1422 هـ، 2001 م، ج: 5، ص: 319.
- 61 - ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج: 28، ص: 272.
- 62 - ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 857.
- 63 - ينظر: محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ص: 210.
- 64 - ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 315.
- 65 - ينظر: محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ص: 86.
- 66 - وهبة الزحيلي، التفسير المنير، م: 2، ج: 3، ص: 73.
- 67 - المرجع نفسه، م: 3، ج: 6، ص: 599.
- 68 - ينظر: عبد الرحمان الدوسري، صفوة الآثار والمفاهيم، دار المغني، ط: 1، السعودية، 1425 هـ - 2005 م، م: 9، ص: 99.
- 69 - ينظر: بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، دار المنارة - جدة ودار الرفاعي - الرياض، ط: 3، السعودية، 1408 هـ - 1988 م، ص: 512.
- 70 - ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص: 483 - 484.
- 71 - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، ج: 1، ص: 194.
- 72 - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج: 1، ك: 2، ص: 663.
- 73 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 663 - 664.
- 74 - أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 4، ص: 184.
- 75 - لويس معلوف، المنجد في اللغة، ص: 537.
- 76 - أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ط: 1، لبنان، 1427 هـ - 2006 م، ص: 240.
- 77 - ينظر: محمد التونجي، الجامع في علوم البلاغة، دار العزة والكرامة، ط: 1، الجزائر، 1434 هـ - 2013 م، ص: 172.

- 78 - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 495.
- 79 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط: 1، لبنان، 1998م، ص: 232.
- 80 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 81 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 82 - أبو بكر العزواي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط: 1، المغرب، 1426هـ - 2006م، ص: 108.
- 83 - المرجع نفسه، ص: 109.
- 84 - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر، ط: 1، تونس، 2011م، ص: 93.
- 85 - محمد الأمين بن عبد الله الهرري، حدائق الروح والريحان، تح: هاشم محمد علي مهدي، دار طوق النجاة، ط: 1، لبنان، 1421هـ - 2001م، م: 1، ص: 219 وينظر أيضا: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ج: 1، ص: 55.
- 86 - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج: 1، ك: 1، ص: 299.
- 87 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 88 - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 497.
- 89 - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر، ط: 1، السعودية، 1412هـ - 1991م، ص: 115.
- 90 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 91 - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 497.
- 92 - إنعام فوال عكاوي، المعجم المفضل في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، ط: 2، لبنان، 1417هـ - 1996م، ص: 424.
- 93 - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط: 16، مصر، 1423هـ - 2002م، ص: 36.
- 94 - محمد الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط: 1، لبنان، 1990م، ص: 19.
- 95 - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، دار الفارابي، ط: 2، لبنان، 2007م، ص: 481.
- 96 - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط: 3، لبنان، 1992، ص: 327 - 328.
- 97 - المرجع نفسه، ص: 328.
- 98 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 99 - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 100 - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 489.
- 101 - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج: 1، ك: 1، ص: 302.
- 102 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 103 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 104 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 105 - محي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ج: 1، ص: 56.
- 106 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 107 - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج: 2، ص: 82.
- 108 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 109 - يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، دار الشهاب، (د ط)، الجزائر، (د ت)، ص: 9.
- 110 - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص: 82.

التجديد في التفسير: مفهومه - دواعيه - ضوابطه - أهدافه *Renovation in the qur'anic interpretation (tafsir): concept , reasons , controls and its objectives*

د / غنية بوحوش *

جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل (الجزائر)
gbouhouche@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/24 تاريخ القبول: 2022/01/02 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: حاول هذا المقال بيان ضرورة العناية بتجديد التفسير، كونه واحدا من العلوم الإسلامية الأكثر أهمية، لسيعة للكشف عن معاني القرآن الكريم، وعليه تبنى سائر العلوم، والمعارف، والآراء، والمذاهب. وهو بحاجة للتجديد، لقصوره عن الوفاء التام بحق القرآن الكريم، لمحدودية الطاقة البشرية. ولئن وجب التجديد في علم العقيدة، وعلم الفقه، وأصوله، فهو في علم التفسير أوجب، لأنه خزان العلوم الإسلامية جميعا ومدد لها كلها. وليؤتي التجديد أكله الطيب، ينبغي أن تنضبط حركته بجملة من الضوابط، تقيه التخبط والضلال.
الكلمة المفتاحية: تجديد؛ التفسير؛ ضوابط؛ أهداف.

Abstract: This article attempts to indicate the necessity of renovation in the qur'anic interpretation (tafsir) since it is one the important islamic sciences, because it seeks to reveal the meanings of the Noble Qur'an, and upon it other sciences, opinions, cognitions, schools are established. It needs to be renovated due to the limited human efforts to fulfill Qur'an's right. If renovation is necessary in sciences like creed, jurisprudence (fiqh) and its principles (usul al-fiqh), then it is even more needed in quranic interpretation because it encompasses and supplies all islamic sciences. For the renovation to bear fruit, it has to adhere to some guidelines to protect it from confusion and deviance.

Keywords: Renewal; interpretation; controls; goals.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله محمد الأمين، وعلى آله الطاهرين، وصحابته الميامين، وبعد.

فإن العلوم الإسلامية بمختلف تخصصاتها، هي نتاج تفاعل للعقل البشري محدود الوسع والطاقة، والمحكوم بالزمان والمكان مع الوحي المطلق الممتد، تفاعل مع المعجزة الكاملة الخالدة، المتعددة، والمتجددة، وهي القرآن الكريم، وهي علوم تأخذ منه وتستند إليه من جهة، وتحاول خدمته من جهة أخرى.

ولأن ما تنتهي إليه تلك العلوم هو منتج بشري، فإنه موصوف بالنقص والقصور وإن رام الكمال، وهي بذلك بحاجة دائمة إلى النظر والمراجعة للنتائج والمناهج معا.

فعلم العقيدة وهو من الأهمية بمكان بحاجة إلى مراجعة وتجديد دائم على مستوى المناهج وطرق الاستدلال، وهو بحاجة إلى تصفية ضرورية من الفلسفات البشرية والآراء الكلامية العقيمة، التي كادت أن تطمس جمال العقيدة الإسلامية ووضوحها، وعلم الفقه بحاجة أيضا إلى تجديد ليكون حاضرا مع النوازل، جاهزا للقول فيها القول المقنع، وليجيب عن أسئلة العصر الإجابة الشافية الكافية، وليزبط الافتراضي منه بالأمثلة الواقية المعقولة المقبولة، وعلوم السنة والسيرة بحاجة إلى تجديد بما يصحح الرواية ويعمق الدراية، ويُجلي العظة والعبرة؛ ولا يكتفي بما يُحرّك العاطفة ويُجري العبرة.

وإذا جاز، بل وجب التجديد في علم العقيدة والفقه وغيرهما، فإنه في علم التفسير أوجب، لأن التفسير خزّان العلوم الإسلامية جميعا ومدد لها كلها.

والدعوة إلى تجديد التفسير، قديمة متجددة، ودعائه اليوم كثرة كاثرة، تجمع بين المخلص، والمغرض، الراسخ، والمتهور، ذي المكنة، والمتهافت، وعليه وجب التساؤل:

← ما مفهوم التجديد التفسيري؟

← ما هي دواعيه؟

← ما هي ضوابطه؟

← ما هي أهدافه؟

وهذا مقال حاول أن يجيب عن الأسئلة السابقة، وفق منهج تحليلي، في ثلاثة مباحث:

الأول: مفهوم تجديد التفسير.

الثاني: دواعي التجديد في التفسير.

الثالث: ضوابط التجديد في التفسير وأهدافه.

وانتهى إلى جملة من النتائج، والتوصيات، والله تعالى الموفق لما فيه الخير.

2. المبحث الأول: مفهوم تجديد التفسير

تجديد التفسير مركب إضافي يفهم بعد فهم مركبيه:

1.2. فأما التجديد لغة:

فمصدر من مادة (ج، د، د)، على وزن تفعيل، وجَدَدَ الشيء، وَأَجَدَّهُ، واستَجَدَّهُ صَيَّرَهُ جديداً، وأَحَدَّهُ؛ فَتَجَدَّدَ¹.

وقولهم: "صَيَّرَهُ جديداً"، لا تعني بالضرورة غيره، أو ألقاه، وأتى بغيره، إنما فعل به ما أعاده لما كان عليه أول أمره.

والتجديد، يكون على خمسة صور:

الأولى: الإبقاء على أصل القديم، وبعثه بصورة تظهره جديداً، ومن ذلك تجديد الأثاث، والمسكن، والمركب، وغيرها، من عالم الأشياء.

الثانية: الإبقاء على القديم كما هو، والإتيان بآخر جديد، كالاحتفاظ بأثاث قديم صالح، وإضافة آخر جديد. وهذا المعنى يصلح في عالم الأشياء، ويصلح أيضاً في عالم الأفكار، والرؤى، إذ يمكن أن نحتفظ بفكرة أو رؤية قديمة - أثبتت دوام صحتها -، ونضيف إليها فكرة، أو رؤية جديدة، توسعها، وتثريها، ولا تنقضها.

الثالثة: بعث الخلق في الآخرة، والبعث إعادة إيجاده على هيئته الأولى، وهذا الفعل لله وحده، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَكُتِّبٍ لِّلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُمْ وَعَسَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [سورة الأنبياء الآية 104]، فهو عز وجل، قادر على إعادة الخلق، وهو أهون عليه، وهي حقيقة تعذر على الكافرين استيعابها، فاستبعدوها، وأنكروها، قال الله تعالى: ﴿وَإِن تَعَجَّبَ فَعَجَّبْ قَوْلَهُمْ أَذْكَاءٌ تَزِينًا لِّئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة الرعد من الآية 5].

الرابعة: إلقاء القديم، والإتيان بآخر جديد، وعلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة إبراهيم من الآية 19].

الخامسة: إحياء معاني الإيمان في القلوب، وما ينتج عنه من العودة إلى العمل بمقتضاه، عبادة، وشريعة، وأخلاقاً، وهو المعنى الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»².

ويلحظ في عملية التجديد الآتي³:

- ✓ أن الشيء المجدد كان موجوداً، وقائماً، وللناس به عهد.
- ✓ أن هذا الشيء أتت عليه الأيام؛ فأصابه البلى، وصار قديماً، خلقاً.
- ✓ أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى، ويخلق.

وعليه فالتجديد ليس بالضرورة تغيير الشيء، وتحويله عن أصله بالكلية، ويجوز أيضا أن يكون الشيء الجديد شيئا آخر غير الأول، وهو المعنى الوارد في سورتي إبراهيم، وفاطر، وقد تقدم بيانه.

وأما التفسير لغة:

فمن الفسر وهو البيان، وفَسَّرَ الشيء تفسيرا أبانه تبيينا وإيضاحا، وهو أيضا كشف المغطى⁴، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ قَسِيْرًا﴾ [سورة الفرقان الآية 33].

والتفسير في اللغة يستعمل في الكشف الحسي والمعنوي، إلا أنه في الثاني أكثر استعمالا⁵.

2.2. وأما اصطلاحا:

فقد عرفه الزركشي -بأنه-:

"علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحكمه"⁶.

ولعل تعريف الزركشي جمع بين التفسير، والاستنباط، فالأول: بيان معاني القرآن، والثاني: الاجتهاد في الكشف عن الفوائد والحكم، وهو لا يدخل في التفسير أصالة، إنما يدخل فيه تبعا.

وعرفه محمد علي سلامة -بأنه-:

"علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"⁷.

وقوله: "بقدر الطاقة البشرية" نص في نسبة التفسير، وداع للنظر الدائم، وتبرير للتجديد المستمر.

وبناء على ما تقدم فإن تجديد التفسير كمركب إضافي هو:

"تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين المعاصر وفق قواعد التفسير"⁸.

ولا ينبغي أن يفهم من التجديد التفسيري أن معاني القرآن الكريم في نفسها قد تغيرت، وإنما الذي تغير هو أدوات الكشف عن تلك المعاني، إذ توفر من الآلات ما يتطلب تقديم تفسيرات للآيات غير التي تقدم تقديمها، فالذي "تغير وتطور هو عقل الإنسان الذي يتسع إذا ستار، وفكره الذي ينضج إذا استقام مع كثرة البحث والتجريب، فيبدو له القرآن على حقيقته الأصلية الخالدة"⁹.

والتجديد في التفسير ليس حركة رعناء تحاول الاستجابة لأهواء أدعياء التنوير والتطوير والتحديث، وتطلب ذلك بلي أعناق النصوص وتحميلها ما لا تحتمل، وإنما هو: "استلها م آيات القرآن الكريم والتوجيه والهداية في كل ما يعترض حياتنا، مما يمس العقيدة أو الأخلاق، أو يدخل في بناء اجتماعنا وسياساتنا واقتصادنا، بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية، وفاء لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات، على أن يكون رائدنا في استلها م النص ألا نفرض عليه ثقافتنا وعلومنا أو نخلع عليه م فلسفاتنا وآرائنا، بل أن نأخذ من النص مستعنيين بما تقدم ما يعطينا لنا من قيم أو يدل عليه من آراء ومعتقدات، أو يوحي به من أفكار علمية أو اجتماعية حتى ولو لم تتفق مع ما نعلمه من ذلك"¹⁰.

ملحوظة:

ما تقدم هو مفهوم التجديد فيما يتعلق بالتفسير خاصة، أما ما تعلق بأمر الدين عامة، فمفهومه يؤخذ من حديث رسول الله ﷺ - السابق -: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» وأحاديث أخرى، من مثل قوله ﷺ: «يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ»¹¹.

ومفهوم التجديد هنا يدور على المحاور الآتية¹²:

أ- إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة.

ب- محاربة البدع والمحدثات في الدين.

ج- تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجد من وقائع وأحداث.

3. المبحث الثاني: دواعي التجديد في التفسير**1.3. أولاً: الداعي الشرعي**

يمكن تلخيص داعي التفسير الشرعي في ثلاثة أمور هي:

الأول: الدعوة القرآنية إلى التدبر

التفسير كما تقدم هو تفاعل العقل البشري مع الوحي، محاولة للوقوف على مراده، ومقاصده، وهذا التفاعل عبّر عنه القرآن الكريم ب: "التدبر"، وقد ذكر بلفظه في أربعة مواضع:

﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء الآية 82].

﴿ أَفَلَمْ يَتَذَكَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [سورة المؤمنون الآية 68].

﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة ص الآية 29].

﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [سورة محمد الآية 24].

كما ذكر التدبر بألفاظ أخرى وفي مواضع عديدة مثل: العقل، والتفكير، والتذكر، أو بما ينتج عنهما من الفقه، والعلم، وغير ذلك كثير جدا في الكتاب العزيز.

والتدبر فريضة وليس فضيلة، وهي دعوة عامة، للمؤمن والكافر على حد سواء، فإذا كان يرجى للكافر بالتدبر إيمان، فإنه يرجى للمؤمن، زيادة إيمان، ومعها فتوحات إلهية عظيمة، وهي الوقوف على أسرار القرآن الكريم، واكتشاف درره الكامنة، وفوائده العديدة، التي تقود لخيري الدنيا والآخرة، للفرد والأمة.

وإن لم يكن للتدبر من ثمرة ترتجى، فالدعوة إليها من قبيل العبث؛ وتعالى الله تعالى عن العبث علوا كبيرا.

إن الأمر بتدبر آيات القرآن الكريم، دعوة صريحة إلى قراءته بعقولنا لا بعقول غيرنا.

ولقد عاب الله تعالى، وشنع عن الذين أبطلوا حواسهم، وتوقفوا عن إعمال عقولهم، بل ورتب لهم على ذلك عقوبة جهنم قال تعالى: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان الآية 44]، وقال تعالى أيضا: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف الآية 179]، وخير ما يُعْمَلُ فيه العقل كلامُ الله تعالى؛ الذي لا تنقضي عجائبه، ولا تنتهي معجزاته، ولا تقل عطاياه ومننه.

الثاني: الدعوة القرآنية للسير، والنظر في سنن الأولين، واستقراء ماضيهم للاعتبار به، واستشراف المستقبل، والتخطيط له

دعا القرآن الكريم في مواضع عديدة جدا إلى السير في الأرض، والنظر في آثار المهلكين من جهة، وكذا النظر في آثار رحمة الله تعالى بعباده، وهي آيات متنوعة، والاعتبار يختلف باختلاف حال المعبر المتدبر.

فكل يسير وينظر بحسب ما أوتي من الطاقات، والقوى، والقدرات، ولا شك أن في هذا اختلافا بينا بين الناس، وفي هذا نمط من التجديد بين معتبر وآخر، إذ لا يلزم عليه أن تكون العبرة واحدة، والاتعاظ بها سبيل واحد كذلك¹³.

قال الله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [سورة آل عمران الآية 137].

ودعا القرآن الكريم أيضا، إلى استشراف المستقبل، والتخطيط له، وهو المستفاد من قصة يوسف عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَعَةٌ شَدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا حَصَصْتُمْ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [سورة يوسف الآيات من 47 إلى 49].

الثالث: طبيعة القرآن الكريم وطبيعة اللغة العربية

إن الكتاب الذي أمرنا بتدبره، خَصَّهُ الله تعالى بميزات عديدة تليق بكونه الكتاب السماوي الخاتم، إنه كتاب هداية العالمين في كل زمان ومكان، من أجل ذلك كانت أسرارها غير منتهية على الرغم من نصه المحدود "لفظا"؛ قال الله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [سورة الكهف الآية 109]، وتجليات ذلك في:

أولاً: دلالاته الظنية

القرآن الكريم قطعي الثبوت كله، لكنَّ بعضه قطعيُّ الدلالة، وبعضه الآخر ظني الدلالة، وما كان من القرآن الكريم ظني الدلالة فهو مجال خصب لتعدد الفهوم.

ثانياً: احتواء القرآن الكريم على قواعد كلية، ومبادئ وأسس، لموضوعات متعددة، تركت تطبيقاتها، وتنزيلاتها، للاجتهاد، ومقتضيات الحاجة، والمتاح، ومن ذلك مثلاً: الشورى في إدارة الحكم، فهو مبدأ، تركت طرائق تطبيقه للاجتهاد، والممكن.

ثالثاً: اختلاف الوقف والابتداء، وأثره في اختلاف المعنى. اختلف العلماء في بعض مواضع الوقف والابتداء، وينتج عن ذلك اختلاف في المعنى، وفي التفسير.

رابعاً: اختلاف القراءات -متواترة وشاذة-، وأثرها في اختلاف المعنى، فأما تعدد القراءات المتواترة فهو بمثابة تعدد الآيات، وتعدد الآيات تتعدد الدلالات، قال الزركشي: "إن كان لكل قراءة تفسير يغير الآخر... تصير القراءتان بمنزلة آيتين"¹⁴، وأما الشاذة فإن قيمتها التفسيرية ظاهرة غير منكرة، يؤكدتها قول مجاهد: "لو كنتُ قرأتُ قراءة ابن مسعود، لم أحتجُ إلى أن أسأل ابن عباس في كثير من القرآن مما سألتُه"¹⁵، قال المباركفوري معلقاً: "أي لما في قراءته من تفسير كثير من القرآن"¹⁶.

خامساً: اختلاف الرسم القرآني وأثره في اختلاف المعنى، للرسم أثر واضح في التفسير، ويتأمله يمكن جمع مادة تفسيرية ثرية جداً، فالقطع في بعض الكلمات يفيد معانٍ غير التي يفيدها الوصل، فمثلاً قطع أم عن من يفيد معنى بل دون وصلها¹⁷.

كما كان الرسم فيصلاً في بعض حالات الاختلاف بين المفسرين كما هو الشأن في قوله تعالى:

﴿سُنُقِرُكَ فَلَآتَسَوْ﴾ [سورة الأعلى الآية 6]، هل هو نفي أم نهي؟ وإثبات الألف المنقلبة عن الياء رسماً؛ دليل على أنه نفي وليس نهياً.

سادساً: انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه: ولئن اختلف في إمكانية علم الراسخين به، فإنه ما من خلاف في وجوب التدبر لحسن فهم المحكم، من أجل رد المتشابه إليه.

سابعاً: كونه معجزة كاملة، متجددة، وخالدة، فالقرآن معجز كله، وقد وعد ربنا بإظهار معجزاته تباعاً على مَرِّ العصور بقوله: ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت من الآية 53]. وإظهاره عز وجل تلك المعجزات لن يكون بإنزال ملك، أو بعث رسول، فالنبوة والرسالة ختمت بالحبيب المصطفى محمد ﷺ، ولكن بجهود العلماء، والمفسرين الذين يزاوجون النظر في كتاب الله تعالى المسطور، وكتابه المنظور، ويعملون على إظهار معجزاته؛ بفضل منه تعالى، ومنه.

وما الأعداد الهائلة للذين يسلمون باستمرار، ومن شرائح، ومستويات، وأعراق، وأصقاع في الأرض شتى، -على الرغم مما يتعرض له القرآن من حرب منهجية عالمية، لو تعرض غيره لبعض يسير منها

لاندثر منذ أمد-، إلا دليل على صدق وعد ربنا تبارك وتعالى.

هذا عن طبيعة القرآن، وأما عن طبيعة اللغة التي نزل بها، فإنه يمكن إجمال أثرها في اختلاف المعاني؛ وضرورة التجديد التفسيري في:

أ - وجود المشترك اللفظي وألفاظ الأضداد: ومن ذلك قوله تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [سورة المائدة من الآية 6]، فلفظة ﴿وَأَمْسَحُوا﴾ تفيد الغسل والمسح معا، وقد وظفت آية المشترك اللفظي في توجيه القراءة بالخفض في الأرجل 18، وأن المراد به المسح والغسل معا في آن، فالمسح يطلق على مطلق إمرار اليد على العضو وعلى الغسل أيضا، ومنه يقال للرجل إذا توضع فغسل أعضائه قد تمسح، ويقال مسح الله ما بك إذا غسلك وطهرك من الذنوب¹⁹.

وبهذا يكون الفعل قد ذكر مرة واحدة وأريد به معناه - المسح للرأس والغسل للأرجل -، وهو أمر جازم لغة بل هو من كمال البلاغة وتمام الإعجاز، قال ابن تيمية: "اللفظ المشترك يجوز أن يراد به معناه إذ قد جوز ذلك أكثر فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية وكثير من أهل الكلام"²⁰.

وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرِيضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [سورة البقرة من الآية 228]، فلفظة ﴿قُرُوءٍ﴾ جمع قرء ويراد به في اللغة الطهر والحيض²¹، وكان لهذا الاشتراك أثر في اختلاف الفقهاء في كيفية عدّ العدة.

وقوله تعالى: ﴿وَأَلِيلٌ إِذَا عَسَّسَ﴾ [سورة التكويم الآية 17]، فكلمة ﴿عَسَّسَ﴾ تعني: أقبل ظلام الليل أو أدير²².

ب- ثنائية الحقيقة والمجاز: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء الآية 72]، فالعمى في الموضع الأول ليس هو العمى على الحقيقة، وإنما على المجاز. كل ما تقدم يبين بوضوح أن القرآن الكريم حَمَلٌ ذو وجوه، وإنه ما من سبيل للوقوف على تلك الوجوه، ومن ثم إدراك الفقه الكامل، إلا بترك باب التجديد التفسيري مفتوحا باتساع، قال أبو الدرداء: "لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة"²³.

2.3. الثاني: الداعي البشري

من تعريف التفسير يتبين أنه جهد بشري ومن ثم فإنه ينبغي التمييز بين النص المُفَسَّر والنص المُفَسِّر، فالأول يحمل القداسة المطلقة، والثاني قابل للنظر، فالأخذ أو الرد. وهو علم يحيل إلى الاعتماد في المنقول، والنظر في المستنبط²⁴.

إنَّ البشر جميعهم يتفاوتون في القدرات والملكات العقلية: فهما، واستدلالات، وتحليلات، وتركيبات، واستنباطات، واستنتاجات، ومن ثم فإن جهودهم التفسيرية تقبل المناقشة، وهي لا تملك من القداسة شيئا، بما في ذلك أقوال الصحابة الكرام رضي الله عنهم جميعا وأرضاهم، فقد بينت العديد من المواقف مع القرآن

والسنة أنهم متفاوتون في الفهم والإدراك - كما هو شأن كل البشر- وقصة الخيط الأبيض والخيط الأسود، من قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ [سورة البقرة من الآية 187]، شاهدة على ذلك، إذ فهمها بعض الصحابة على ظاهرها، حتى نزل قوله تعالى: ﴿ مِنْ الْفَجْرِ ﴾ تنمةً وتبيانا لخطأ فهمهم²⁵.

والقول بأنه قد جُمع للصحابة الكرام ما لم يجمع لغيرهم -من التقى، وفهم اللغة-، ومن ثم فلاكتفاء بما قالوا في القرآن، والأخذ به، وجعل ذلك كالحتم اللازم، هو تعطيل لفريضة التدبر التي أمر بها القرآن الكريم، وحجب للكثير من أنواره.

إن تزكية القرآن الكريم للصحابة الكرام؛ هو تزكية لحالهم، ومنهجهم في التعامل مع الوحي كتابا وسنة، فإن كنا ملزمين باتباع الصحابة الكرام، فإننا ملزمون بأصول منهجهم، وليس بالضرورة إلى كل ما انتهوا إليه من تفسير -ارتبط بأدوات عصرهم-.

لقد كان منهجهم قائما على البحث عن مراد الله تعالى لتحويله إلى عمل، فإن كان الكلام لا يبنني عليه عمل فإنهم لم يشغلوا به أنفسهم، بمعنى أنهم كانوا يعون جيدا المقصد من نزول القرآن، وأنه كتاب يريد صناعة أمة، بإرشادها ودفعها إلى فعل ما يحقق لها الريادة والشهادة، فكان همهم منصرفا -عما سواه- إلى كل ما يبنني عليه عمل.

وإن جوهر رسالة الإسلام هي التوحيد، والتوحيد تحرير، تحرير للإنسان من عبادة غير الله تعالى، وتحرير لعقله من الجمود، والتقليد للآخرين من دون حجة قائمة، ولا برهان مبين، ولقد عاب القرآن الكريم التمسك الأعمى بسنن الأولين، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَاتِمَقِلُونَ شيئا ولا يهتدون ﴾ [سورة البقرة الآية 170].

وأنا هنا لا أشبه أبدا اتباع السلف باتباع الآباء الضالين -معاذ الله-، وإنما أقصد أن القرآن الكريم دعانا إلى النظر في سنن الأولين فإن كان فيها خير أخذ بها، وإلا فردها هو عين الحكمة، وهذا الطبري إمام المفسرين بالمأثور لا يتردد في رد أقوال مأثورة بفهمه، واصفا فهمه بالصواب²⁶.

ويؤكد أبو حامد الغزالي التفاوت بين البشر في الفهم والاستنباط فيقول: "إن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير مخبر عن حد نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده، ومحطه بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعا لأرباب الفهم"²⁷.

3.3. الثالث: الداعي الواقعي

ولئن عزف بعضهم عن التجديد واكتفوا بفهوم السلف، فإن الواقع يفرض التجديد فرضا، ومن ذلك: أولا: كثرة المستجدات، والنوازل؛ وعلى جميع المستويات: نفسي، اجتماعي، تربوي تعليمي، اقتصادي، سياسي، وغيرها، وكلها تستلزم تجديد النظر في كتاب الله.

ثانيا: تتابع الاختراعات، والاكتشافات العلمية التي أعطت معانٍ جديدةً لبعض الآيات، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [سورة النساء من الآية 40]، وقد فسّر الأولون الذرة بالنملة استنادا إلى اللغة، وقراءة ابن مسعود²⁸، وهو تفسير صحيح، غير أن علم الكيمياء أعطى معنى آخر للذرة، يُضَافُ إلى المعنى السابق ولا ينقضه، قال الألوسي: "ولم يذكر سبحانه الذرة لقصر الحكم عليها؛ بل لأنها أقل شيء مما يدخل في وهم البشر، أو أكثر ما يستعمل عند الوصف بالقلة"²⁹، وهو يشير إلى أنه يوجد ما هو أصغر من الذرة، ولقد أفادنا علم الكيمياء، أن الذرة هي أصغر جزء في الموجودات، وهو نفسه يتجزأ إلى مكونات صغيرة جدا، ولها وزن أيضا، وهو المعنى الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سورة يونس من الآية 61]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سورة سبأ من الآية 3].

وقوله تعالى: ﴿وَالْمَخِيلَ وَالْبَغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل من الآية 8]، إذ ابْتُكِرَتِ السيارة، والطائرة، والمركبة الفضائية، وغيرها، لتبيّن المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. ولم تكن الاكتشافات العلمية، بتوسعة، وإثراء المادة التفسيرية للآيات، بل وأسقطت بعضها منها، ومن ذلك: قصر بعض التفسيرات علم الله تعالى بما تحمل الأرحام، على جنس الأجنة، وذلك في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ [سورة الرعد من الآية 8]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ [سورة لقمان من الآية 34].

ثالثا: واقع الكثير من التفاسير، التي جمعت من الروايات والآراء ما لا يسهم بشيء في فهم النص، وأحيانا كثيرة لا يتردد المفسر في إطلاق العنان لخياله، ليفترض تفسيرات لوقائع غيبية سكت القرآن عن ذكر تفاصيلها لعدم الحاجة إليها، وكل ذلك مما يحدث مسافة بين المرء وبين القرآن وهديه، قال محمد رشيد رضا: "كان من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو ونكت المعاني، ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخر الرازي صارفا آخر عن القرآن هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده، كالهَيْئَةِ الفلكية اليونانية وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولا طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسما والارض من علوم الفلك والنبات والحيوان، تصد قارئها عما أنزل لأجله القرآن"³⁰.

والمآخذ المسجلة على الكثير من التفاسير يمكن إجمالها في الآتي³¹:

◀ بقاء المفسرين على طريقتهم التقليدية القديمة في التعامل مع النص القرآني تثقيفا للمسلم، وإغناء

له بأنواع المعارف اللغوية، والنحوية، والبلاغية والفقهية والتاريخية وغيرها مما يختلف باختلاف شخصية المفسر المعرفية.

- ◀ الاستعراض الطويل لثقافة المفسر، ومحاولة حشوها بكتب التفسير.
- ◀ بعض الأخطاء في تفسير بعض الآيات الكونية.
- ◀ حشو كتب التفسير بالخلافات المذهبية، والعقدية وغيرها.
- ◀ عدم الاستجابة لتحديات الواقع، إذ يُفسَّر القرآن بعيدا عن حياة الناس، كأنما هو قوالب جامدة لا علاقة لها بواقع الناس، وحياتهم بل هي بحاجة إلى تفكيك ونشر.
- ◀ الاحتفال بالنقل عن أهل الكتاب من دون ضوابط.
- ◀ عدم التمييز بين القراءات المتواترة، وغيرها، إذ يسوق بعض المفسرين قراءات دون بيان طبيعتها، وهو مأخذ عظيم، فالقراءات المتواترة ثبتت لها القرآنية، ومن ثم الحجية في التفسير واللغة والفقه، ويتعبد بها في الصلاة وفي غيرها، وأما الشاذة فثبتت لها الصحة دون القرآنية، فلا يتعبد بها، وهي حجة في التفسير واللغة، والفقه عند من اعتد بها، وأما ما وراء ذلك فهو مردود، ليس حجة في شيء.
- ◀ كثرة رواية الأحاديث الضعيفة، والموضوعة في التفسير والاستنباط منها جنبا إلى جنب مع الأحاديث الصحيحة.

رابعا: الحاجة إلى التفسير وتجديده قائمة، لبقاء العديد من الآيات من دون تفسير، لقصور - وليس تقصير - المفسرين عن تبينها، وما تناولوه من القرآن ليس كله شافيا كافيا وافيا.

4. المبحث الثالث: ضوابط التجديد في التفسير وأهدافه

1.4.1. أولا: ضوابط التجديد في التفسير

ولكي لا نفرَّ من الجمود، والتقليد إلى الفوضى التفسيرية المفضية إلى التبديد فإن حركة التجديد في التفسير ينبغي أن تنضبط بضوابط بعضها يتصل بمنهج التفسير، وبعضها يتعلق بالمفسر نفسه، والتي يمكن إجمالها في الآتي:

1.1.4.1. ضوابط المفسر:

أ- اتصاف المفسر بصحة المعتقد:

ولأن المفسر راو عن الله تعالى، فصحة المعتقد هي أول ما يشترط فيه، إذ عليه يقوم أمر الدين كله، قال أبو طالب: "اعلم أن من شرطه [أي المفسر] صحة الاعتقاد أولا ولزوم سنة الدين فإن كان مغموصا عليه في دينه لا يؤتمن على الدنيا، فكيف على الدين؟ ثم لا يؤتمن من الدين على الإخبار عن عالم، فكيف يؤتمن في الإخبار عن أسرار الله تعالى؟ ولأنه لا يؤمن إن كان متهما بالإلحاد أن يبتغي الفتنة ويغر الناس بليه وخداعه كدأب الباطنية وغلاة المبتدعة، وإن كان متهما بهوى لم يؤمن أن يحمله هواه على ما يوافق

بدعته كدأب القدرية، فإن أحدهم يصنف الكتاب في التفسير ومقصوده منه الإيضاح خلال المساكين ليصدهم عن اتباع السلف ولزوم طريق الهدى³².

ب- تحليه بسلامة المقصد، واستشعاره رهبة التفسير الذي هو رواية عن الله تعالى بالقدر الذي يمنعه من التقول على الله تعالى، ويمنحه القدرة على ولوج خباياه، قال سيد قطب:

"لابد لمن يريد أن يجد الهدى في القرآن أن يجيء إليه بقلب سليم، بقلب خالص، ثم أن يجيء إليه بقلب يخشى ويتوقى، ويحذر أن يكون على ضلالة، أو أن تستهويه ضلالة، وعندئذ يفتح القرآن عن أسراره وأنواره"³³.

ت- امتلاكه أدوات التفسير قديمها وحديثها؛ متقنا لغة عصره وثقافته وعلومه، إذ ينبغي على المفسر أن يكون عالما:

◀ بلغة العرب، وخصائصها، وأسرارها في أصواتها، وصرفها، ونحوها، وبلاغتها (بيانا، وبديعا، وعلم المعاني)، وكل ذلك مما يؤثر في المعنى.

◀ وأصول الدين، وأصول الفقه، والقراءات والرسم، وعلم أسباب النزول، وعلم القصص، والناسخ، والمنسوخ، والأحاديث المبينة لتفسير المجمل، والمبهم³⁴.

◀ وفضلا عن ذلك ينبغي أن يكون المفسر "ملما بجملته من العلوم التي يستطيع بواسطتها أن يفسر القرآن تفسيراً مقبولاً، وتكون هذه العلوم بمثابة أدوات تعصم المفسر من الوقوع في الخطأ، وتحميه من القول على الله بدون علم"³⁵.

ث- معرفة المفسر المساحة التي يمكنه التحرك فيها، كي لا يخوض فيما لا قبل له به.

2.1.4. ضوابط المنهج التفسيري:

أ- جامع بين الأثر، والنظر، بين الرواية والرأي والدراية، بين العقل، والنقل، إذ لا خصومة بينهما أصلا، كي يفصل بينهما في التفاسير.

ب- جامع لمحاسن كل ما تقدم من التفاسير بكل ألوانها واتجاهاتها ومذاهبها، عملا بقوله تعالى:

﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة الزمر الآية 18].

فالتجديد التفسيري ليس حركة ابتدائية مطلقة، بل هو استمرار، وامتداد لجهود الأولين، من دون تقديس ينتهي إلى الجمود، ولا تزهد يؤدي إلى التبديد. ولا شك أن الحكم الذي أصدر في حق التفسير الكبير للرازي مثلا: "فيه كل شيء إلا التفسير" حكم ليس من العدل في شيء. ومقولة تهافتها غير خاف، كما أن اتجاهات المفسرين المختلفة عقدية كانت أم فقهية، لا تسمح لنا بحال أن نتطرف ونحكم على تفاسيرهم بالحسب في سجن التاريخ، وتصفير قيمتها التفسيرية، وحصرها في القيمة التاريخية، واعتبارها في أحسن الأحوال قيمة علمية، وثقافية محضة، بما وظفته من علوم اللغة، والبلاغة، والفقه، والعقيدة.

ج- يتناول القرآن الكريم بالتفسير في إطار مقاصده الكبرى، من دون تجزيء³⁶، ولا اقتطاع للآيات من سياقاتها، ولا تسطیح، قال محمد الغزالي: "التفسير القرآني ابتعد عن روح القرآن ومقاصده، فالمحاور القرآنية بشكل عام، لم تجد من يتبناها ويمشي مع آفاقها ليحققها في الحياة، بل بالعكس الأسلوب الفقهي تغلب على أنواع البحث التي كان يجب أن تبتكر في الميادين الأخرى"³⁷.

د- أخذ بأدوات العصر مفعول لها في الاستعانة بها في فهم كتاب الله تعالى، مستفيد من مناهج البحث الصحيحة المختلفة للوصول إلى حقائق القرآن الكريم، وقد حاول بعض المفسرين القدامى توظيف المنهج التجريبي للكشف عن حقيقة وزن الذرة والتي من معانيها النملة، قال أبو حيان -مفسرا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [سورة النساء من الآية 40]-: "فأخبر تعالى بصفة عدله، وأنه عز وجل لا يظلم أدنى شيء... وضرب مثلا لأحق الأشياء وزن ذرة، وذلك مبالغة عظيمة في الانتفاء عن الظلم البتة، وظاهر قوله: ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ أن الذرة لها وزن، وقيل لا وزن لها، وأنه امتحن ذلك فلم يكن لها وزن"³⁸، إن لفظة ﴿مِثْقَالَ﴾ استفزت فضولهم العلمي، ودفعتهم إلى الكشف عن وزن النملة، غير أن الميزان الذي توفر لهم يومئذ لم يسعفهم في الكشف عن وزنها، فقالوا بأن لا وزن لها، وحاول غيرهم تقريب وزنها، فقالوا على ما عبر به في القاموس المحيط: "الذرة صغار النمل، ومئة منها زنة حبة شعير"³⁹.

وكذلك يجب أن يستفترنا القرآن الكريم للبحث العلمي الجاد المؤسس المتزن، حيث لا إفراط يؤدي إلى إلحاق علوم شتى بالقرآن - لا علاقة له بها -، ونسبتها تعسفا إليه، قال سيد قطب: "وإني لأعجب لسذاجة المتحمسين لهذا القرآن، الذين يحاولون أن يضيفوا إليه ما ليس منه، وأن يحملوا عليه ما لم يقصد إليه، وأن يستخرجوا منه جزئيات في علوم الطب والكيمياء والفلك وما إليها، كأنما يعظموه بهذا ويكبروه"⁴⁰، ولا تفريط يقتات على ردود الأفعال والمسارة إلى تلقف منتجات الآخر العلمية والتشدد بأسبقية وجودها في القرآن الكريم، تشدد لا يسلب الآخر فضل السبق في كشف الحقيقة، ولا يمنحنا فضل امتلاكها قبله، لعجزنا عن رؤيتها قبله، وهي بين يدينا من قرون.

ينبغي أن يتحرر العقل المسلم من التبعية للآخر بأن يصنع لنفسه مشكلات علمية يبحثها -منطلقاتها القرآن الكريم -، عقل يرفض أن يجر جرا إلى ساحات بحث اختارها غيره، أو يبقى بانتظار دائما ما يلقي إليه من مشكلات افترضها، وفرضها الآخر.

هـ- مانع للخرافة والخيال: يلحظ أن بعض المفسرين يجنحون إلى الخرافة، وإن تجاوزوا السياق والمعنى المعجمي الظاهر للألفاظ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَنَّىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبْوَأَ أَن يُضَيَّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ. قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [سورة الكهف الآية 77]. قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿فَأَقَامَهُ﴾، قيل: هدمه ثم قعد بينيه... وقال سعيد بن جبیر: مسح يده وأقامه فقام، وهذا القول، هو الصحيح، وهو الأشبه بأفعال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل والأولياء"⁴¹، وعلق الألوسي، فقال: "واعترض بأنه غير ملائم لما بعد إذ لا يستحق بمثله الأجر، ورد بأن عدم استحقاق الأجر

مع حصول الغرض غير مسلم ولا يضره سهولته على الفاعل⁴². وتجد بعض المفسرين يطلق العنان للخيال فيتحدث في وقائع سكت القرآن عن تفاصيلها لأنه لا يبني عليها عمل ولا ترجى من معرفتها فائدة، وأخشى أن يكون الخوض فيما سكت القرآن عنه نوعا من سوء الأدب مع الله تعالى، فهو سبحانه يسوق القصص للاعتبار، والفضول ينصرف عنها إلى تفاصيل لا طائل منها.

و- همة أن يكون جسرا لبلوغ مقاصد القرآن، وليس ستارا حاجبا لها.

ز- هدفه أن يكون نصا مفسرا؛ خادما للنص المفسر (القرآن الكريم)، -وليس العكس-، بمعنى أن يحاول التفسير بيان مراد الله تعالى، بحسب الوسع، والطاقة، لا أن يُوظف الآيات القرآنية -توظيفا تعسفيا-، للتأسيس لرؤية، أو مذهب.

ح- أن يكون التفسير الجديد صحيحا في نفسه.

ط- عدم معارضة التفسير الجديد لصحيح المنقول، واللغة، والسياق، وإجماع الأمة⁴³.

2.4. ثانيا: أهداف التجديد التفسيري

وبناء على ما تقدم فإن حركة التجديد في التفسير تسعى إلى تقديم تفسير جامع، مانع، نافع:

◀ جامع بين الأثر، والنظر، ومختلف مناهج التفسير، وفوائد التفاسير.

◀ مانع للخرافة، والأساطير، والأباطيل.

◀ نافع، بأن يحرر بالهدي القرآني طاقات الأمة الكامنة ويوظفها بما يصلح شؤونها العاجلة والآجلة.

فإن هو حقق هذا المقصد العظيم؛ كتب له القبول والبقاء، وإلا فسوف يدُرُس ويحُلَق فيترك، ويأتي غيره ويحل محله، لأن حركة التجديد حركة مستمرة دائمة، غير ثابتة، وبها تكشف أسرار القرآن الكريم،

قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الرعد من الآية 17].

5. خاتمة:

هذا، وقد انتهى المقال إلى الآتي:

أولا: حركة التجديد في العلوم الشرعية عموما والتفسير خصوصا، وما يضبطها من التقييد وبيان الثابت منها والمتغير، حفظ للوحي والعقل معا، حفظ للوحي من التضييع، والعقل من التبديد، وهي حركة لا بد منها لتحصيل الفضيلة واجتناب الرذيلتين: فضيلة الوسطية -والتي من أهم معانيها الأفضلية، وهنا الأفضلية فهما وعملا بالوحي-، واجتناب رذيلة الجمود على كل ما هو تراث -لأنه تراث وكفى-، حتى لو كان تفسيراً يردده النقل والعقل معا، ورذيلة دعوى الحداثة والتحديث، التي تجعل كل شيء قابلا لإعادة النظر بما في ذلك ثوابت العقيدة والعبادة، والقيم.

ثانياً: إن العزوف عن التجديد -جموداً أو تكاسلاً-، يفسح المجال واسعاً لأدعياء العلم، والمتسوّرين - وهم متعدّدوا التوجهات والغايات- للقول في كتاب الله تعالى بكل غريب عجيب، ما يستدعي تضييع جهود في الرد عليهم، والإسهام في الدعاية لهم، جهود كان من الممكن حفظها وصرفها في بيان الأنفع والأفيد.

ثالثاً: إن التجديد التفسيري يسمح بالتفعيل المستمر لعملية التدبر التي تدفع الأمة إلى حسن التدبير، بما يصلح حالها ومآلها، وتمنعها من الإدبار عن واجباتها كأمة شاهدة على الناس إلى يوم الدين.

ومن الطريف أن كلاً من التفسير والتجديد على وزن تفعيل، وهي صيغة توحى ببذل الجهد لبلوغ المقصد، والجهود هنا ينبغي أن تكون جماعية، فعملية التجديد التفسيري التي يرجى منها نهضة للأمة، من المؤكد أنها عملية لا تقوى عليها أفراد هنا أو هناك، وعليه فأنا أدعو إلى إنشاء المجمع التفسيري الإسلامي العالمي، وهنا أنوه بعمل عظيم قامت به مؤسسة مبدع للدراسات والبحوث العلمية بفاس-المغرب، فقد أنجزت ما أسمته بالتفسير التاريخي، وهي موسوعة تفسيرية إلكترونية قيّمة، كما أطلق على الشبكة العنكبوتية مشروع التفسير الموضوعي.

6. قائمة المراجع:

1. أولاً: المطاحف

- مصحف المدينة الإلكترونية برواية حفص عن عاصم، بالعدّ الكوفي (6236 آية).

2. ثانياً: المطبوعات

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، 2003م، مقدمة التفسير، دار البصيرة الإسكندرية - مصر.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، مختصر في شواذ القرآن، مكتبة المتنبّي القاهرة.
- الأصبهاني، أحمد بن الحسن، 1424هـ/2004م، المبسوط في القراءات العشر، دار الصحابة للتراث بطنطا.
- الألوسي، محمود، 1417هـ/1997م، روح المعاني، دار الفكر بيروت.
- أمانة، عدنان محمد، 1424هـ، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الدمام المملكة العربية السعودية.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، 1420هـ، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر - بيروت.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، 1417هـ/1997م، معالم التنزيل، دار طيبة للنشر.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، 1344هـ، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند.
- الذهبي، محمد حسين، 1424هـ/2004م، التفسير والمفسرون، مكتبة مصعب بن عمير.
- رضا، محمد رشيد، 1990م، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- الرومي، فهد عبد الرحمن، 1414هـ، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة الرياض السعودية.
 - الزركشي، بدر الدين، 1972م، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة بيروت - لبنان.
 - السَّجِسْتَانِي، أبو داود، سنة 1430هـ/2009م، السنن، دار الرسالة العالمية.
 - السيوطي، جلال الدين، سنة 1408هـ/1988م، الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.
 - الشريف، محمد إبراهيم، 1403هـ/1982م، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث القاهرة.
 - الطبري، محمد بن جرير، 1420هـ/2000م، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة.
 - العسقلاني، ابن حجر، 1379هـ، فتح الباري، طبعة دار المعرفة، بيروت، سنة.
 - الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت.
 - الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، 1425هـ/2004م، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
 - الفيومي، أحمد بن محمد، 1987م، المصباح المنير، مكتبة لبنان.
 - القرطبي، محمد بن أحمد، 1417هـ/1996م، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
 - قطب، سيد، 1402هـ/1982م، في ظلال القرآن، سيد دار الشروق، بيروت.
 - المباركتفوري، أبو العلى محمد عبد الرحمن، 1385هـ/1965م، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، مطبعة المعرفة المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية.
 - النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، 1990م، المستدرک، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
- 3.6. ثالثاً: المجلات
- عبد الرحيم، عثمان أحمد، التجديد في التفسير - نظرة في المفهوم والضوابط -، مجلة الوعي الإسلامي الشهرية، الإصدار الحادي عشر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، ص 13.

6. الهوامش والإحالات:

- 1- ينظر القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص 295. والمصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، 1987م، ص 36.
- 2- أخرجه أبو داود في سننه، سنة 1430 هـ / 2009 م، ج 6، ص 349.
- 3- ينظر التجديد في التفسير - نظرة في المفهوم والضوابط -، عثمان أحمد عبد الرحيم، مجلة الوعي الإسلامي الشهرية، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الإصدار الحادي عشر، ص 13.
- 4- ينظر القاموس المحيط، الفيروز آبادي، باب الرء فصل الفاء، ص 481.

- 5- ينظر التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، سنة 1424 هـ / 2004 م، ج 1 ص 12.
- 6- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، سنة 1972 م، ج 1 ص 13.
- 7- منهج الفرقان في علوم القرآن، محمد علي سلامة، 2002 م، ج 2 ص 6.
- 8- التجديد في التفسير، يحيى شطناوي، ثقافتنا للبحوث والدراسات، العدد 23 سنة 1431 هـ / 2010 م، مجلد 6 ص 12.
- 9- اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، محمد إبراهيم الشريف، 1982 م، ص 194 - 195.
- 10- المرجع نفسه، ص 194.
- 11- أخرجه البيهقي في سننه، 1344 هـ، ج 10 ص 209.
- 12- ينظر التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد أمانة، 1424 هـ، ص 16 وما بعدها.
- 13- ينظر التجديد في التفسير - مادة ومنهجها -، جمال أبو حسان، مكتبة شبكة تفسير للدراسات القرآنية، ص 7.
- 14- البرهان، الزركشي، ج 1 ص 326 - 327.
- 15- أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب التفسير، ح رقم 4026، ج 4 ص 369.
- 16- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، ج 8 ص 227.
- 17- ينظر التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج 1 ص 13.
- 18- وهي قراءة أبي جعفر وأبي عمرو وشعبة عن عاصم وحمزة وخلف، وقرأها الباقون بالنصب. ينظر المبسوط في القراءات العشر، أحمد بن الحسن الأصبهاني، سنة 1424 هـ / 2004 م، ص 106.
- 19- ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، سنة 1417 هـ / 1996 م، ج 6 ص 62.
- 20- مقدمة التفسير، تقي الدين أحمد بن تيمية، سنة 2003 م، ص 56.
- 21- ينظر القاموس المحيط، الفيروز أبادي باب الهمزة فصل القاف ص 77.
- 22- ينظر القاموس المحيط، الفيروز أبادي، باب السين فصل العين، ص 582.
- 23- معالم التنزيل، البغوي، سنة 1417 هـ - 1997 م، ج 1 ص 46.
- 24- ينظر البرهان، الزركشي، ج 2 ص 172.
- 25- ينظر صحيح البخاري، ج 2 ص 677.
- 26- ينظر على سبيل المثال، ج 8 ص 465 من تفسيره.
- 27- إحياء علوم الدين، ج 1 ص 289.
- 28- ينظر مختصر في شواذ القرآن، ابن خالويه، ص 33.
- 29- روح المعاني، الألوسي، م 4 ج 5 ص 47.
- 30- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج 1 ص 8.
- 31- ينظر التجديد في التفسير، جمال أبو حسان، ص 11.
- 32- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 4 ص 174.
- 33- في ظلال القرآن، سيد قطب، ج 1 ص 39.
- 34- ينظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 4 ص 185 وما بعدها.
- 35- التفسير والمفسرون، الذهبي، ج 1 ص 189 - 190.

- 36- ينظر كيف تتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، سنة 1412 هـ / 1992 م، ص 42 و ص 70 - 76.
- 37- المرجع نفسه، ص 68.
- 38- البحر المحيط في التفسير، الأندلسي، 1420، ج 3 ص 642.
- 39- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، باب الرء فصل الذال، ص 421.
- 40- في ظلال القرآن، سيد قطب، ج 1 ص 181.
- 41- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 11 ص 20.
- 42- روح المعاني، الألوسي، مجلد 9 ج 16 ص 10.
- 43- ينظر التجديد في التفسير، جمال أبو حسان، ص 6.

النص القرآني بين القراءات الحداثية المعاصرة وآليات علم أصول الفقه *The Qur'anic text between contemporary modernist readings and the mechanisms of jurisprudence*

د / الحاج همّال *

مخبر الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1 (الجزائر)
hml10000@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/25 تاريخ القبول: 2021/12/20 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يتناول هذا البحث بالتحليل والمقارنة، أحقية آليات علم أصول الفقه بتفسير النص القرآني عن أي آليات أخرى في المعرفة الإسلامية، فضلاً عن الآليات التي وظفتها مدارس تحليل الخطاب لتفسير النصوص المقدسة، مما هو متداول باسم القراءات الحداثية المعاصرة. وقد تم الوصول إلى تأكيد أحقية علم أصول الفقه، بتفسير نص القرآن الكريم على جميع مدارس تحليل الخطاب في الفكر الغربي؛ ببيان ظروف ظهور هذه المدارس مع عرض قراءتين حداثيتين وتوجيه النقد لهما، ثم إثبات أولوية أدوات علم أصول الفقه بتفسير النص القرآني، لاشتماله على منظومة معرفية متكاملة تتجاوز كل العلوم بما فيها العلوم المتصلة بالقرآن الكريم؛ كعلوم القرآن وعلوم اللغة العربية. وقد وظف الباحث للوصول إلى النتائج التي انتهى إليها أدوات المنهجين الوصفي والتحليلي النقدي، موافقا المعطى المعرفي الإسلامي، وهو سلامة نصوص القرآن الكريم من التغيير وسلامة مضامينه من التأويل المتعسف أو المحتمل لخلاف ما أفترته أدلة الشرع القطعية، مؤكداً أن كلمة الله تعالى الوحيدة الباقية هي نص القرآن الكريم وحده.

الكلمات المفتاحية: النص الأول؛ النصوص الثانوية؛ القراءة الحداثية المعاصرة؛ تحليل الخطاب؛ دلالات الألفاظ.

Abstract: This research deals with analysis and comparison uses, It shows the eligibility of the jurisprudence mechanisms to interpret the Qur'anic text. Besides, the mechanisms employed by the discourse analysis schools to interpret the sacred texts, known as the contemporary modern readings. It Confirms, then, the validity of the science of roots of jurisprudence to interpret the Quranic texts more than other schools. Moreover, It explains the circumstances of the emergence of these schools, then presenting two modern readings and criticizing them, so that the research moves to prove the priority of the tools of jurisprudence by interpreting the Quranic text over any Islamic cognitive tools. It includes also an integrated knowledge system, and transcends all sciences, including those related to the holy Quran such as the sciences of the Quran and the sciences of Arabic language .

Keywords: the first text; secondary texts; contemporary modern reading; discourse analysis; semantics.

* المؤلف المراسل.

1 - المقدمة

يختلف نص القرآن الكريم عند المسلمين عن نص العهد الجديد¹ لدى أتباع الديانة المسيحية؛ ذلك أن القرآن الكريم لم يتغير عن الحال التي نزل عليها منذ وفاة النبي ﷺ، في حين أن العهد الجديد لم يستقر على الهيئة التي هو عليها إلا في الثلث الأول من القرن الرابع الميلادي، إثر القرارات التي اتخذها الرهبان النصارى بشأن العقائد والتصوص المسيحية في مجمع مدينة نيقية²، وهو ما دفع بمدارس تحليل الخطاب الأوربية، إلى إطلاق اسم النص الثاني على التصوص المعتمدة في هذا المجمع وإطلاق اسم النص الأول على التصوص المنسوبة إلى السيد المسيح.

ولما كان نص القرآن الكريم إلهياً بلفظه ومعناه، ولا وجود لثنائية النص الأول والنص الثاني، لم يكن أمام أنصار نظرية تحليل الخطاب العرب سبيلٌ لمحاكاة الثنائية السابقة إلا بجعل الشروح الموضوعية على القرآن نصوصاً ثانوية، على اعتبار أن النص الثاني في الثقافة المسيحية ليس في النهاية إلا شرحاً للنص الأول، وعليه يكون المسلمون أمام نصوص ثانوية عديدة للنص الأول (القرآن الكريم)، على اختلاف مراتب هذه التصوص فيما بينها؛ من الرسول الشارح (السنة) إلى اجتهاد الجماعة المسلمة (الإجماع) إلى الاجتهاد بمعناه الخاص (القياس) إلى الاجتهاد بوجه عام؛ فهل (التصوص الثانوية) في الثقافة الإسلامية بهذا التقييم الذي صنفتها فيه نظريات تحليل الخطاب المعاصرة، وما هي الآليات والمناهج الأكثر دقة لقياس الخطاب القرآني؟.

هذه هي الإشكالية التي أحاول الإجابة عنها، أما أهداف البحث فكثيرة، لعل أهمها على الإطلاق تأكيد الاختلاف بين نص القرآن الكريم ونص العهد الجديد أو الكتاب المقدس، لسلامة القرآن من التبديل الذي طال الإنجيل خاصة والتصوص السماوية عامة، والهدف الآخر للبحث هو إبراز مركزية علم أصول الفقه ضمن العلوم الإسلامية، وإعطاء القيمة المناسبة لأدواته وقياساته.

وللوصول إلى جواب مقنع عن الإشكال المثار في البحث، تم توظيف عدة مناهج متراوحة بين المنهج الوصفي الذي يعتمده المؤرخون، وهو المنهج الذي يؤمن آراء وتفسيرات المذاهب والمدارس التي عالجت القضية محل الدراسة، إلى جانب المنهج التحليلي النقدي الذي يسمح بتوضيح الآراء والشروح ومحاكمتها للوصول إلى النتائج التي تقرها أصول النقد.

وأحب أن أشير في نهاية هذه المقدمة، إلى أن الدراسات في مجال تحليل النص القرآني أو الخطاب القرآني، بين مدارس تحليل الخطاب الغربية وبين المدارس الإسلامية الكلاسيكية كثيرة ومتنوعة، إلا أنها لا تخرج في تقديري عن ثلاثة أصناف؛ صنف يتجه نحو النقد العام للقراءات الغربية للقرآن دون أن يقدم أدلة كافية، اللهم إلا أن تكون شهادات لعلماء ومفكرين تورّد للدلالة على الموافقة، وصنف يتجه إلى الموافقة المباشرة، ويحدو أصحابها الانبهار الشديد مع استسلام كامل وجهل مطبق بوجود أي آليات في التراث الإسلامي، وصنف ثالث يتجه نحو البحث عن أمثلة محلية في التراث يؤكد بها الموافقة والمشاركة للعقل الأوربي. وتتجه دراستي إلى إبراز آليات التحليل العلمية المباشرة للقرآن، والمحددة حصراً في علم

أصول الفقه، مع تركيز التّقد على نموذجين لقراءتين حدثيتين لعرض أصول الفقه، وهما القراءة التّفكيكية في عمل نصر حامد أبو زيد (الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية)، والقراءة الفينومولوجية في عمل حسن حنفي في موسوعته (من النصّ إلى الواقع)، وهو العمل الذي سبق لي توضيح بعض جوانبه في بحثي للدكتوراه، وإن كنت لم أبحثه بهذا العرض إلا في هذا المقال.

2 - النصّ الديني ونظريات تحليل الخطاب

ظلت قرارات مجمع نيقية المشكّل الأساسي للعقل المسيحي إلى غاية القرن السادس عشر، أين عرفت الكنيسة الكاثوليكية أعنف حركة إصلاح ديني، وهي الحركة البروتستانتية التي تأسست على الاحتجاج ضدّ بعض مُخرجات مجمع نيقية، ومن أهمّ الأصول التي قامت عليها هذه الحركة هي: - الإيمان بأنّ الكتاب المقدّس فقط، لا البابوات ولا التقاليد هو مصدر المسيحية. - إجازة قراءة الكتاب المقدّس لكل أحد، وله الحق بفهمه دون الاعتماد على فهم البابوات³.

وعلى الرّغم من العمل الاستثنائي الذي قامت به الحركة البروتستانتية في جوهر الديانة المسيحية، والذي لم تتجاوز فيه الكتاب المقدّس الذي أقرّه مجمع نيقية، إلا أنّه يمكن اعتبار عملها الملهم الأساسي للتّقييم الذي طال العهد الجديد من طرف حركة التّنوير التي أفرزتها الثورة الفرنسية. وقد تأسست حركة التّنوير من العلميين the Scientists الذين حلّوا محلّ الرهبان الذين استأثروا بتفسير الظواهر، فانتقل هذا التفسير إلى العلميين المتنوّرين لا الرهبان الكهنوتيين، ووضعوا نظريات مختلفة لتحليل الخطاب الديني، وفق قراءتهم الحداثيّة للدين.

ولتعدّد هذه النظريات الحداثيّة، سيتمّ الوقوف على نموذجين من قراءتين شهيرتين منها، وهما القراءة التّفكيكية والقراءة الفينومولوجية.

2-1 القراءة التّفكيكية والنصّ الديني :

تقوم القراءة التّفكيكية على اعتبار النصّ أيّ نصّ، بأنّه مجموعة رموز مفتوحة على معانٍ لا نهائية يمكن لكلّ أحد أن يأخذ منها المعنى الذي تسمح به القراءة؛ فلا وجود لقراءة نموذجية أو مقياسية بل هناك قراءة شخصية أو اقتراح قراءة، ولا قصد لصاحب النصّ حتّى يمكن الوصول إليه، بل القارئ بمنطق القراءة التّفكيكية أمام حالة موت المؤلّف⁴.

ويبرز المفكر الفرنسي محمد أركون، وهو أحد أشدّ المتحمسين للقراءة التّفكيكية بأنّ الفكر أثناء تحليله للظواهر أمام معطى عقلي لا يتبته له، وهو مساحة المسموح بالتّفكير فيه واللامسموح به؛ فالعقل الدوغمائي أو العقل المغلق يسمح بالتّفكير ضمن مساحة ولا يسمح بالتّفكير خارجها؛ أي أنّ هناك توجيهها يفرضه العقل المهيمن، أو سياجاً يوضع فيه النصّ أو المدونة⁵.

وبعيداً عن واقع التّفرة بين النصّ الأوّل والنصّ الثاني، بين الثقافتين المسيحية والإسلامية؛ فإنّ المسلمين أمام نصّ واحد لا مجال للتصرّف فيه بالزيادة والتقصان والتقديم والتأخير، على خلاف الكتاب المقدّس أو العهد الجديد الذي تتمثّل فيه ثنائية النصّين، فضلاً عن كون النصّ الأوّل بالأساس محرّفاً عند

المسلمين ضرورةً، فمن المعلوم ضرورةً عند أيّ مسلم أن الإنجيل طاله التحريفُ. ومن ناحية أخرى لا يستطيع قارئ القرآن دعوى غياب المتكلم به أو دعوى خلوّ القصد منه، وكلُّ ما يمكن أن يدعى هو غموضُ بعض المقاطع القرآنية، مع وجود ما يدلُّ على القصد من المقطع نفسه أو من مقاطع متصلة به أو قريبة منه. ثم لو كان القصد ضائعاً في النص كما فرضته القراءة التفكيكية، لكانت دعوة القرآن الكريم إلى التدبّر والتأمل والتعقّل والتفكّر والتذكّر، وكلّ المفردات التي تدخل في حقل التعقّل الواردة في القرآن الكريم، عبثاً يتنزّه عنه كلام العقلاء فضلاً عن كلام أحكم الحاكمين. أما دعوى أنّ النصّ الثاني في الثقافة الإسلامية، هو الأدلة الأربعة التي سبق ذكرها، وهي نصّ السنة النبوية والإجماع والقياس والاجتهاد بوجه عام، أو السياج الدوغمائي الذي تشكل في فترة متأخرة عن نزول القرآن، من طرف المشيخة الإسلامية الشبيهة بهيئة الإكليروس في المسيحية، فيجاب عنه بأنّ النصوص التي اعتبرتها القراءة التفكيكية نصوصاً ثانوية ليست كلام الله تعالى، وإنما هي معنى كلامه؛ مثل القرآن الكريم إذا تُرجم إلى لغة أخرى لا يصير قرآناً وإنما هو معاني القرآن الكريم، والفرق بين المعنى المستفاد من ترجمة القرآن والمعنى المستفاد من الأدلة السابقة، يعود إلى درجة المطابقة في المعنى؛ فبينما هو في الأدلة الأربعة السابقة متطابق مع القرآن الكريم لا اشتراكهما في مرتبة القطع، يكون في الترجمة متفاوتاً حسب تفاوت الألفاظ في درجة الوضوح، وهذا التفاوت مرتبط بمدى قبول اللفظ ذاته للاحتمال؛ فإذا كان اللفظ يقبل الاحتمال خرج من دائرة القطع إلى دائرة الظنّ، وإذا كان اللفظ لا يقبل الاحتمال أصلاً، أو يقبل مطلق الاحتمال غير المدلّل⁶، فلا يقابل إلا بأحد الأدلة الأربعة القطعية؛ لأنّه في هذه المرتبة يدلُّ على معنى كلام الله قطعاً، ويدلُّ خارج تلك المرتبة على معنى كلام الله بالاجتهاد.

ويمكن القول في نهاية هذه الفقرة، أنّ أساس تنظير القراءة التفكيكية غير متحقّق في حالة القرآن؛ فبينما القرآن في أعلى درجة الثبوت وهو التواتر، يفتقد الكتاب المقدّس أو العهدان القديم والجديد إليها، وهو ما يجعل نسبته إلى الله غير مؤكّدة وإنما محتملة، واحتمال نسبتها إلى الله تعالى يُثبت أصل النسبة لا تمام النسبة، وهو ما لا ينكره المسلمون.

2-2 القراءة الفينومولوجية والنصّ الديني :

الفينومولوجيا أو الظاهرية نظرية معرفية تبغي تحليل الأفعال العقلية تحليلاً باطنياً قبلتاً به نصيب من الموضوعية؛ إنّه البدء بالانطباعات الحسية دون الوقوف عندها، والذهاب إلى الأفعال العقلية الصادرة منها، وتأمّل هذه الأفعال العقلية وما يرتبط بها من موضوعات قبلية وهو ما يُسمّى ظواهر، وظهورها هو كلُّ حقيقتها. ويمكن إيجاز مميزات منهج الظواهر في النقاط الآتية:

استبعاد أيّ فرض مهما كان مقنعاً وأيّ تحيُّز مهما كان راسخاً وأيّ حكم مهما بدا صحيحاً.

إلغاء الانطباعات أو الملاحظات الحسية أو الوقائع التجريبية؛ لأنّها تخصّ عالم الطبيعة، بل ينبغي

افتراض وجود عالم طبيعي خارجي استبعاداً منهجياً.

النظر في موضوع البحث انطلاقاً من النقطتين السابقتين، وبذل الجهد في تحليله تحليلاً وصفيّاً خالياً

من أيّ تفسير⁷.

ومن أهم التجارب التي طبقت الفينومولوجيا على القرآن الكريم، أبحاث المفكر حسن حنفي في التراث عموماً وعلم أصول الفقه تحديداً. وقبل تقديم رؤيته التجديدية في علم أصول الفقه من منطلق الفينومولوجيا، لا بد من التأكيد على إمام حنفي الدقيق بعلم أصول الفقه؛ في مظانّه المعاصرة والتراثية، ومراجعة لقائمة أعماله في أصول الفقه تؤكد هذا الإلمام، ومن أهم أعماله أطروحته للدكتوراه بالفرنسية 1965م، بعنوان *Les Méthodes D'exégèse Essai sur La science des fondements de la compréhension Ilm Usual al fiqh*. وإلى جانب أطروحة الدكتوراه، هناك كتابه الضخم في تحليل علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، ويمكن الجزم بأن هذا الكتاب هو البديل العربي عن رسالته الأكاديمية.

إنّ القراءة الأولى لكتاب حسن حنفي (من النص إلى الواقع)، دون الانتباه للخلفية المعرفية التي كُتب بها، لا تسمح باستيعاب المنهج الذي حلل به المؤلف أصول الفقه. يقول الدكتور عبد المجيد الصغير⁸: "إننا نلاحظ في هذا العمل الهام حضوراً واضحاً للمنهج الفينومولوجي". وهو منهج كما يؤكد حنفي، يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية، باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من الفينومولوجيا الاجتماعية، الهدف منها مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر وتجاوز المناهج العلمية، من أجل اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع⁹.

واستبعاً للمنهج الفينومولوجي يعرض حسن حنفي المباحث الأصولية لا كمباحث علمية وإنما يعرضها كأبعاد في الشعور، تأمل كلامه عن أصول الأدلة إذ يقول: وتكشف البنية الثلاثية بطريقة أو بأخرى، عن أبعاد الشعور الثلاثية؛ البعد التاريخي الذي يتلقى الوحي في تعيّناته الأربعة؛ الكتاب وهي الخبرة البشرية العامة الأولى التي تمثل حكمة الشعوب، والسنة التي تمثل التجربة المثالية الأولى والنموذج الأول، والإجماع الذي يمثل التجربة الجماعية للأمة، والقياس تجربة الفرد واجتهاده الخاص. والبعد الثاني التأملي أو النظري الذي يفهم الوحي المدون في الكتاب والسنة، أو غير المدون في التجربتين الجماعية والفردية¹⁰. وفي علاقة المصلحة مع النص يقف حسن حنفي موقفاً مغايراً لأي موقف قيل في التراث، فيؤكد أنه يكتب لنقد شبهة أن الشريعة حرفية فقهية تضحّي بالمصالح العامة دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغيير، وللغيب من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة وهي أساس التشريع على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص¹¹.

وإنما اكتفيت في عرض تصوّر الدكتور حسن حنفي بهذين النصين؛ لأنهما من أكثر النصوص الملخصة للتصوّر الذي ينظر من خلاله إلى التراث عموماً وأصول الفقه تحديداً، ثم لأن أهم مباحث أصول الفقه هي الأدلة الشرعية وموقع المصلحة من الأدلة الشرعية. وفي المصالح وقع تفاوت بين علماء الأصول في تحديد المعايير الدقيقة التي تنضبط بها، إلا أنه من المؤكد أن نجم الدين الطوفي الحنبلي¹² كان أكثر العلماء الكلاسيكيين توسعاً في اعتبار المصالح أمام النصوص أو أمام النص الثاني على الاصطلاح الذي سبق ذكره، ومع ذلك فقد تجاوز حنفي الطوفي بمراحل، وأعلن أن المصالح مقدمة على النصوص، وأن وظيفة النصوص تنحصر فيما تحققه من مصلحة، وهو الشعار الذي رددّه أكثر من مرّة في كتابه (من النص إلى الواقع).

أما الأدلة الشرعية فينظر إليها حسن حنفي انطلاقاً من الفينومولوجيا لا كحقائق قائمة، وهي كونها مصادر للأحكام الشرعية التي تنضبط به كل الأفعال الصادرة من المكلفين، باعتبارهم المعنيين بخطاب التكليف¹³، وإنما ينظر إلى آثارها في الشعور أو الوجدان؛ فالكتاب بمنطق الفينومولوجيا هو الخبرة البشرية العامة الأولى التي تمثل حكمة الشعوب، فالنظر إليه من حيث الأثر الذي يتركه في نفوس المؤمنين كلما احتاجوا إلى الانفعال به، والسنّة النبوية بمنطق الفينومولوجيا دائماً تمثل التجربة المثالية الأولى والتمودج الأول، وهي بهذا المنطق لا تعدو أن تكون أفضل التماذج في حسن الانفعال بحكمة الشعوب، والإجماع وهو الدليل المصدري الثالث لأحكام الشريعة هو التجربة الجماعية للأمة، والقياس وهو الدليل المصدري الرابع هو تجربة الفرد واجتهاده الخاص.

فلا تعدو هذه الأدلة وفق التحليل الفينومولوجي، أن تكون تجارب خاضتها الأمة في فترة سابقة فحققت بها مصالحها وتجاوزت بها التحديات التي واجهتها، ولا مانع من إعادة التجربة بها في مراحل لاحقة، لكن ليس في هذه الأدلة ما يوجب الإلزام ولا الاستمرار؛ لأنها تجارب، إلا أنّ صلاحيتها في كونها الخزان الشعوري الذي تستمد منه الأمة قوتها، وبهذا الاعتبار يجب على الأمة المحافظة عليها كما تحافظ الأمم على ذاكرتها الجماعية؛ لأنها محطّ الاعتزاز والافتخار وإثارة المشاعر التي هي عامل أساسي في إنجاز المصالح وتجاوز التحديات.

والذي نخلص إليه أنّ أدلة الشريعة الأربعة التي هي الدين نفسه في تصوّر الفينومولوجيا، هي تجارب الأجداد القديمة التي يعتزّ بها الأحفاد ويأخذون منها ما ينفعهم في أزمتهم، دون أن تكون هذه الأدلة عامل منع أو إيقاف. ولا يخرج هذا التصوّر عن الطرح الذي بشرت به الحركة البروتستانتية، من منح الأحقية لكل أحد في فهم الكتاب المقدّس دون الاعتماد على البابوات. وقد تقدّم أنّ أساس هذه الأحقية في البروتستانتية، يستند إلى التحكّم الذي قام به رجالات الدين إزاء النصّ الأول، عندما اعتمدوا رسائل محدّدة وأعطوها صفة الشرعية عن السيد المسيح دون ضابط عقلائي، إلا مجرد قوة التفوذ الذي كان لأولئك الرهبان من الملك قسطنطين الثالث.

وهكذا يظهر ظهوراً جلياً أنّ التحليل الفينومولوجي للخطاب القرآني ما هو إلا تطبيق للمبادئ التي بشرت بها الحركة البروتستانتية؛ هذه الحركة التي تعرف منذ ظهورها نفوذاً كبيراً وانتشاراً أوسع من المذهبين المسيحيين الكاثوليك والارثوذكسي.

3 - أحق العلوم الإسلامية بتحليل الخطاب القرآني:

3-1 انفجار المعارف الدينية الإسلامية من الخطاب القرآني :

من الأمور المقرّرة في الحضارة الإسلامية، أنّ الاهتمام بالعلوم والمعارف ارتبط بنزول القرآن؛ فأول ما نزل من القرآن الكريم باتفاق العلماء آيات من سورة العلق، وهي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾.

والقرآن الكريم انطلاقاً من أكثر وأشهر التعاريف تداولاً، هو كلام الله تعالى الذي نزل به أمين الوحي

سيدنا جبريل عليه السلام، على خاتم الرّسل سيدنا محمّد صلّى الله عليه وعلى آله، باللفظ العربيّ المبين، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبّد بتلاوته، المعجز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس¹⁴.

وفائدة التعريف تمييز حقيقة المعرف عن غيره، وبالأخصّ الحقيقة التي يمكن أن تتداخل معه، ولهذا اهتمّ العلماء بوضع القيود التي تضبط الحقيقة، فهذه القيود تخرج الحقائق المغايرة. وبالعودة إلى التعريف السابق للقرآن الكريم، نلاحظ أنّ القيود التي ضُبط بها خرجت بها حقائق مخالفة للقرآن الكريم أو متداخلة معه، ويرتبط بكلّ قيد منها على الأقلّ علم من العلوم الدّينية، على نحو ما سيتمّ الإشارة إليه بعد الكلام عن كلّ قيد من قيود تعريف القرآن الكريم.

فبقيد كلام الله تعالى خرج كلام غيره، ككلام النبيّ عليه السلام الذي نزل عليه الوحي، وهذا الأخير هو أحد أفراد السّنة النبوية. وبقيد نزل مضافاً إلى الملك جبريل عليه السلام، خرج ما نزل دون واسطة جبريل عليه السلام، وهو ما يُلقَى في رُوع أو قلب النبيّ عليه الصّلاة والسلام، وهو الحديث القدسيّ أو الإلهي الذي يكون مضافاً إلى الله وليس قرآناً. وبقيد على خاتم الرّسل خرج ما نزل من الوحي بواسطة جبريل على غير خاتم الرّسل، كالصّحف التي نزلت على سيدنا إبراهيم أو التوراة التي نزلت على سيدنا موسى أو الزبور الذي نزل على سيدنا داود أو الإنجيل الذي نزل على سيدنا عيسى عليهم الصّلاة والسلام. وبقيد باللفظ العربيّ المبين خرج ما ليس عربيّاً، فيكون كلّ ما ورد في القرآن الكريم عربيّاً بما فيه الألفاظ التي ليس أصلها عربيّاً، وخرج بقيد المنقول إلينا بالتواتر ما ليس متواتراً، كسائر الأحاديث التي نزل بها جبريل عليه السلام على النبيّ ﷺ وليست متواترة. وخرج بقيد المتعبّد بتلاوته ما ليس متعبّداً بتلاوته، ولهذا يوجب الفقهاء الطّهارة الصّغرى في لمس القرآن الكريم، كما يوجبون الطّهارة الكبرى في قراءته، ويتفقون على عدم وجوبهما في قراءة غير القرآن الكريم. وخرج بقيد المعجز بأقصر سورة منه جزء آية أو جملة تامّة، وكذلك ما صدر عن النبيّ عليه السلام ممّا لم يقع التحديّ به بعينه، كأكثر الأحاديث التي صدرت منه لا بمعنى الإعجاز. وأما قيد المحفوظ في الصدور، مع قيد المكتوب في المصاحف فلتأكيد إطلاق القرآن الكريم على المحفوظ والمكتوب على السّواء؛ إذ أنّ كلّاً منهما قرآن. وأما قيد المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس فليبان أنّ القرآن الكريم إذا أُطلق ينصرف إلى الكلّ وهو الأصل، ويصحّ أن يُطلق على البعض منه أنّه قرآن، باعتبار صدوره عن الله تعالى.

ولا شكّ أنّ كلّ قيد من القيود السابقة يجد شرحه وتفصيل متعلّقاته تحت معرفة من المعارف الدّينية الإسلامية؛ فكلام الله مبسوط في أصول الدّين، واللفظ العربيّ مبسوط في اللّغة العربية، والإعجاز مبسوط في أصول الدّين وعلوم القرآن، والتواتر والآحاد والسّنة والحديث مبسوطان في علم أصول الفقه وعلم الحديث، والتعبّد بالتلاوة مبسوط في علم الفقه.

وإذا أمعنا النظر في أيّ العلوم الدّينية السابقة أحقّ بتحليل النصّ القرآني، فسيتضح أنّ أكثرها تعلّقاً به هو علم أصول الفقه، وهو ما سيتمّ تفصيله وتوضيحه في الفقرة الموالية لهذه الفقرة.

3-2 دلائل أحقيّة علم أصول الفقه بتحليل الخطاب القرآني :

النص القرآني كأي نص أدبي له نسق وسياق، وليس القصد الوقوف عند المعنى الاصطلاحي للكلمتين في علم الألسنيات الحديث وإنما استعارة المعنى العام لهما، وهو النظام بالنسبة للنسق والمضامين أو المحتوى بالنسبة للسّياق¹⁵. وبناءً عليه فالنسق واحدٌ والسّياق يمكن أن يتعدّد، فما هي المعرفة الدّينية التي تكشف عن القواعد التي يتضمّنّها النسق؟.

لسنا بحاجة إلى عرض كلّ العلوم التي لها اتصال بالقرآن، بعد ما تبين من الفقرة السابقة أن أكثر العلوم الدّينية اتّصلاً به أربعة؛ أصول الدّين وأصول الفقه واللّغة العربيّة وعلوم القرآن. وإذا أمعنا النظر في هذه العلوم، يمكننا استبعاد علم أصول الدّين أو العقائد¹⁶، لارتباط مباحثه بالسّياق أكثر، فبقيت ثلاثة علوم؛ اللّغة وأصول الفقه وعلوم القرآن، وهذه العلوم أكثر العلوم تعلّقاً بالقرآن الكريم، ولعلّ نظرة أولية تحصر القسمة في علوم اللّغة وعلوم القرآن دون أصول الفقه، لارتباط الأخير بالأدلة وارتباطهما بالقرآن مباشرة؛ فنظم القرآن الكريم عربيّ وهو جارٍ على قوعد اللّغة العربيّة، في بنائه التّحوي والصّرفي والفني، كما أن علوم القرآن ما نشأت إلا لمعالجة المباحث المتعلّقة بالقرآن الكريم، فهما أجدر بأن يكونا معاً أو أحدهما أحقّ بتحليل النصّ القرآني من علم أصول الفقه المدعى له هذه الأحقيّة!

والصّواب أن علم أصول الفقه أحقّ العلوم بتحليل النصّ القرآني من علوم اللّغة وعلوم القرآن، أما أحقيّته على علوم القرآن؛ فلأنّ غاية ما تعالجه مباحث علوم القرآن هي أحوال نزول القرآن وظروف جمعه ورسمه وطرق القراءة والأداء، وليس لهذه المباحث تعلّق بنسق القرآن الكريم، وإنّما هي مضامين يخضع كلّ مضمون منها إلى نسقه الخاصّ.

ثمّ إنّ إطلاق اسم علم على المباحث المعروفة بعلوم القرآن فيه تجرؤ؛ لأنّ العلم يُعرّف بحده ويتميّز عن العلوم المشابهة له بموضوعه، وليس لهذا الفنّ تعريفٌ مضبوطٌ يحدّد ماهيته ولا موضوعٌ تدور عليه مسأله، فلهذا رأينا أوائل المعاصرين المؤلّفين فيه يتجاوزون الحديث فيهما. يقول الشيخ محمّد عبد العظيم الزّرقاني: "وقد أنجبت تلك العلوم الأنفة وليدًا جديدًا هو مزيج منها جميعًا وسليل لها جميعًا، فيه مقاصدُها وأغراضها، وخصائصها وأسرارها، والولد سرّ أبيه، وقد أسموه (علوم القرآن)، وهو موضوع دراستنا في هذا الكتاب إن شاء الله"¹⁷.

وإذا ثبت أنّ مباحث القرآن التي كتب فيها المعاصرون وسبق إليها بعض العلماء المتقدّمين، كالزّركشي والسيوطي وغيرهما، ليست علمًا بالمعنى الفنّي للعلم، فلا يعنينا بعد ذلك تجاوز البحث عن النسق؛ لأنّ النسق يتحدّد في ضوء تحديد السّياق، والسّياق في مباحث القرآن لا يرجع إلى وحدة موضوعية، فيصعب تحديد النسق الذي تخضع له تلك السّياقات المشتتة، وهذه الصّعوبة تكفي لوحدها لدفع اعتبار مباحث القرآن نسقًا يخضع له النصّ القرآني.

أما اللّغة فهي نظام متكامل له موضوعه الرّئيس وهو الكلمة، وله موضوعات متفرّعة عن الموضوع الرّئيس، وهي باعتبار الموضوعات المتفرّعة صار لها علومها الفرعية أو علوم اللّغة؛ من علم التّحو

والصّرف والمعاني والبديع، وهذه العلوم أحقّ بتحليل الخطاب القرآني، لو كانت ظروف الخطاب القرآني هي ذاتها ظروف الخطاب اللّغوي؛ لأنّ الخطاب القرآني خطاب لغويّ خاصّ يتميز بعدة مميزات، ومن أهمّ مميّزاته كونه مقطوعاً بنسبته إلى الله، ومنها نفْي التعارض عنه وصدقيّة أخباره، وهو ما لا يقدر نظام اللّغة على الوفاء به؛ لأنّ اللّغة نظام للتواصل، أمّا وراء ذلك فليس في اللّغة ما يدلّ عليه.

وتأسيساً على كون اللّغة وسيلةً للتواصل فحسب، يجب أن يكون النّسق الذي يتولّى تفسير نصّ القرآن الكريم قريباً من نسق اللّغة، أو يملك على الأقلّ الآليات التي لا يمتلكها نظام اللّغة، وهو ما سيتمّ تناوله بالإيضاح والشّرح في المبحث الأخير من هذا المقال.

4 - علم أصول الفقه وتحليل الخطاب القرآني

4-1 علاقة علم أصول الفقه بتحليل الخطاب القرآني :

إذا كانت علوم القرآن وعلوم اللّغة من العلوم التي يجوز أن تملك نسقاً لتحليل الخطاب القرآني، فجائز أن يكون للتفسير أيضاً نسق الذي يقوم بتحليل هذا الخطاب أكثر من أيّ علم آخر، والواقع أنّ التفسير وهو أحد مباحث علوم القرآن، لا يُطلق عليه صفة العلم إلاّ من باب التجوّز، كما أنّه لا يختلف عن علم أصول الفقه إلاّ في مجال التناول، فبينما يكتفي المفسّر بالكشف والبيان لألفاظ القرآن الكريم الإفرادية والتركيبية، بالاستعانة بنظام اللّغة ونظام أصول الفقه، يتجاوز الأصوليّ إلى تحليل القواعد البيانية للّغة، فما علاقة علم أصول الفقه بالقواعد البيانية؟

لتحديد العلاقة بين علم أصول الفقه والقواعد البيانية، لا بدّ من تحديد حقيقة علم أصول الفقه وتحديد الموضوع الذي يشتغل عليه. أمّا حقيقة علم أصول الفقه فقد ذكر له العلماء عدّة تعاريف؛ منها ما يرجع إلى اعتبار أصول الفقه ذات القواعد أو الأدلّة الشرعيّة، ومنها ما يرجع إلى اعتبار أصول الفقه العلم بها نفسه. ومن العلماء من اقتصر في التعريف على الأدلّة الشرعيّة على نحو ما عرّفه إمام الحرمين الجويني حيث قال: " فإن قيل فما أصول الفقه، قلنا هي أدلّته، وأدلّة الفقه هي الأدلّة السّميّة، وأقسامها نصّ الكتاب ونصّ السنّة المتواترة والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى¹⁸. ومنهم من فضّل بذكر جميع مباحث علم أصول الفقه، على نحو ما عرّفه البيضاوي، فقال: "أصول الفقه هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"¹⁹. وهذا التعريف الثاني شمل محاور أصول الفقه الثلاثة؛ الدلائل أو الأدلّة إجمالاً، وكيفية الاستفادة من الأدلّة، وحال المستفيد من الأدلّة وهو المجتهد. ويدخل في المحور الأوّل أربعة مباحث تتعلّق بالأدلّة الأربعة القطعية، وهي نصّ الكتاب، ونصّ السنّة المتواترة، والإجماع، والقياس. ويدخل في المحور الثاني مبحثان؛ المبحث الأوّل التّأويل والمبحث الثاني التعارض والترجيح، ويدخل في المحور الثالث الاجتهاد والتّقليد، والمحاور الثلاثة تدور على الأدلّة أو على معرفتها، وهو ما يجعل التعريف الثاني ينسجم مع التعريف الأوّل الذي ذكره الجويني.

أمّا موضوع أصول الفقه فهو الأدلّة الشرعيّة أو دلائل الفقه على مذهب جمهور الأصوليين²⁰، والدليل هو المرشد إلى حكم الشّرع، والحكم الشّرع هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو

وضعا²¹، وخطاب الله تعالى إما ذات الخطاب القرآني، أو ما يدل على الخطاب القرآني، من سنة الرسول المتواتر نقلها عنه ﷺ، أو من إجماع الأمة القاطع بأن ما اتفقوا عليه مرفوع عنه الخطأ؛ لجريان العادة باختلاف العلماء في مسائل الاجتهاد التي تحتمل الاختلاف، فإذا اتفقوا صار اتفقهم حجة. والثلاثة هي أدلة الشرع التي تعود إلى النص، والدليل الرابع هو معنى النص الذي ارتفع فيه الفارق بين الفرع والأصل وهو القياس، وهو مقطوع به لإجماع الأمة على اعتباره، بخلاف بقية الأدلة التي اختلفوا في الاحتجاج بها، فرجعت أدلة الشرع الأربعة إلى القرآن، وتبين أن تحليل الخطاب القرآني هو من صميم الوظيفة التي يقوم بها علم أصول الفقه، لامتلاكه الآليات الضرورية التي يتم من خلالها الاستفادة من الخطاب الديني عموماً والقرآني على وجه التحديد، وهو ما ضمنه القاضي ناصر الدين البيضاوي تعريفه لأصول الفقه، ضمن قوله (وكيفية الاستفادة منها)، وهو ما سيتم الكشف عنه في الفقرة الأخيرة الأساسية من هذا البحث.

4-2 النسق الأصولي لتحليل الخطاب القرآني :

تبين مما سبق دوران علم أصول الفقه على الأدلة التي هي موضوعه، كما سبق من تعريف البيضاوي قوله وكيفية الاستفادة منها؛ أي من الدلائل أو الأدلة، ويندرج تحت هذا القول مبحثان أصوليان كبيران؛ مبحث التأويل ومبحث التعارض والترجيح. ومبحث التعارض والترجيح شامل لكل الأدلة الشرعية الأربعة، والقواعد الحاكمة له لا تخرج عن محاولة جعل هذه الأدلة الشرعية منسجمة، بعد ملاحظة التعارض الظاهري بين مفرداتها، فلا تعلق له على الخصوص بالخطاب الديني ولا يخرج ارتباطه بالخطاب عن هذا المعنى، وهو ملاحظة التعارض بين مفردات الخطاب ومحاولة إرجاعها إلى حالة الانسجام الطبيعية، أما معرفة نفس القواعد الكاشفة عن التفاوت بين مفردات الأدلة فليس إلى مبحث التعارض وإنما تحت المسائل المتعلقة بالأدلة.

وأوسع المباحث المنظمة للقواعد الكاشفة عن مفردات الأدلة، تعود إلى أصل الخطاب الشرعي وهو النص الديني والقرآني تحديداً؛ لأن دليل الإجماع محدود المواضع، ثم هو لا يحتاج إلى أكثر من إثبات انعقاده، أما القياس فتعود حقيقته إلى إلحاق المعنى المدرك في الأصل بالفرع، وأكثر الجهد فيه عقلي يتوقف على استخراج المعنى من الأصل والتأكد من تحققه في الفرع، وهو معالج في ركن العلة أو الوصف المناسب أو المناط؛ بتخريجه من الأصل المقيس عليه، ثم تنقيح المناط لطرد الأوصاف التي لا تعلق لها بالأصل، ثم تحقيق وجوده في الفرع المقيس، فلم يبق إلا الخطاب الديني الأصلي وهو القرآن، ومحل القواعد الكاشفة عنه في مبحث التأويل وهو أنفع مباحث علم أصول الفقه²².

وليس المقصود بالتأويل معناه الخاص، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح يحتمله²³، وإنما معناه العام الواسع وهو البيان الذي فصل الأصوليون القول فيه ضمن قواعد دلالات الألفاظ على الأحكام، وتجاوزت دراستهم له ما قام به أهل اللغة أنفسهم²⁴. ودراسة موضوع البيان مخض امتثال ديني لما أمر به الخطاب القرآني، من التدبر لنسقه وسياقه، قال الله: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [ص: 28]، كما جعل القرآن الرسول ﷺ مبيّناً للخطاب، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا

إِنَّكَ الذِّكْرُ لَبَيِّنٌ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ [النحل: 44].

وبناء على هذه الشواهد تناول علماء أصول الفقه البيان بالتحليل، فحدوا حقيقته وشرحوها، وبينوا درجاته وأنواعه التي ينقسم إليها، ودققوا في الضوابط التي تتعلق بمفردات الخطاب في حالة الأفراد والتركيب، ونتج عن الكل نظام أو نسق متكامل سمّاه المتقدمون باب التأويل وسمّاه آخرون دلالات الألفاظ على المعاني، واختار آخرون تسميته بتفسير النصوص²⁵.

ولابدّ من إعطاء موجز قريب عن هذا النسق لتأكيد الخصوصية التي تميز بها البحث الأصولي في دراسة الدلالات، مقارنة ببحث اللغويين أو الألسنيين المعاصر؛ فقد قسّم الأصوليون اللفظ بأربعة اعتبارات مختلفة²⁶، فباستبار الوضوح والخفاء قسّموه إلى نوعين؛ واضح وخفي، والواضح يضم أربعة ألفاظ متفاوتة في الوضوح من الأدنى إلى الأعلى، وهي الظاهر، فالنص، فالمفسر، فالمحكم، والخفي يضم أربعة ألفاظ متفاوتة في الخفاء من الأدنى خفاءً إلى الأكثر خفاءً، وهي الخفي، فالمشكّل، فالمجمل، فالمتشابه.

والمُحكّم هو الذي ارتفعت عنه كل الاحتمالات التي يمكن أن تعرض للفظ، فلا يقبل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ، والمفسّر يوافق المحكم في أكثر مميزاته إلا أنه يقبل النسخ في فترة نزول القرآن الكريم. والظاهر هو المدلول الغالب للفظ لا النهائي، لقبوله التأويل والتخصيص والنسخ. والنص يتوافق إلى حد كبير مع الظاهر، إلا أن احتمالاً للتأويل والتخصيص أقل من احتمال الظاهر، لتأيد النص بقريته السياق الذي يرد فيه²⁷.

وبما أن الحديث عن النص فلا بدّ من الانتباه إلى مدلوله الاصطلاحي، ولا بدّ من الانتباه إلى تغيير مدلوله بين الحنفية والمتكلمين، أما الأمر الأول؛ فإن الإفراط أو التساهل في التوظيف العرفي لمدلول النص حال دون تفعيل معناه الاصطلاحي الدقيق؛ فليست كل مفردات الخطاب القرآني نصّاً، لا على اصطلاح الحنفية ولا المتكلمين، وكثير منها يندرج تحت رتبة الظاهر الذي يقبل التأويل. وأقتصر على مثالين لتوضيح الالتباس الذي دخل على مرتبة النص بسبب هذا التساهل؛ فتمثيل الحنفية للنص بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [النساء: 3] متطابق مع اصطلاحهم فيه، وهو اللفظ الذي يقبل التأويل قبولاً أضعف من الظاهر بسبب تأيد النص بقريته السياق. ومدلول الآية ليس نهائياً لا يقبل الاحتمال، بل هو محتمل كما يدل عليه سياق الآية نفسه؛ فقول فقهاء الحنفية هنا: الأمر نص في عدم الزيادة على أربع مع احتمال التأويل قول صحيح؛ لأنه مؤيد بقريته السياق الذي وردت فيه الآية، وهو خوف عدم العدل مع النساء اليتيمات، والنتيجة أنه إذا كان الزواج بأربع ظاهرً بمنطوق الآية، فعدم الزيادة نصّ بضميمة السياق.

أما الأمر الثاني وهو عدم الانتباه إلى الفرق في مصطلح النص بين الأحناف والمتكلمين، فتجنّباً لتكرار ما ورد من مدلول النص عند الطرفين، يُكتفى بالتنبيه إلى أن اصطلاح النص عند المتكلمين يقابل اصطلاح المحكم أو المفسر عند الحنفية؛ لأنّ المفسر بعد انقطاع الوحي صار مثل المحكم.

وطردًا لهذه القواعد الأصولية، يتبين أن التأويل هو أكثر الآليات حضورًا في النسق الأصولي، بعدما تبينت حقيقته ومجال اشتغاله، ومجاله المفردات المحتملة لأكثر من معنى، واحتمالها ينقلها إلى دائرة الاجتهاد، أما اللفظ المقدس فمجاله الألفاظ المحكمة أو المفسرة، أو النص، على اختلاف الاصطلاح بين الحنفية والمتكلمين.

وتأسيسًا على ما تقدم يمكننا القول دونما تردد، أن النسق الأصولي هو الأقدر على تحليل الخطاب القرآني تحليلًا متطابقًا مع سياقه، لتحققه أولاً من قطعية نسبة الخطاب إلى الله تعالى، ثم ضبط دلالات الخطاب على المعنى باستخدام مؤشر الاحتمال، للتمييز بين ما هو قطعي مقدس لا يجوز إلا التسليم له والإيمان به؛ لأنه قصد الله الذي ارتفعت عنه كل الاحتمالات، وبين ما هو غير مقدس، وإذا لم يكن مقدسًا أمكن أن يحدّد فيه المجتهدون أكثر من رأي انطلاقًا من النسق الأصولي نفسه.

وقد أهملت القراءات الحداثية الإجراءات الصارمة التي أسسها الأصوليون استلهامًا من النص، لانشغالها بإسقاط التفسيرات الغربية على القرآن الكريم، في حين أن القرآن الكريم لا يعرف أزمة ارتفاع الثقة بنسبته إلى الله، فضلًا عن كون هذه النسبة مقطوعًا بها.

5 - الخاتمة

بعد هذه المقارنة السريعة في آليات تحليل الخطاب عمومًا والخطاب الديني أساسًا، بين القراءات الحداثية المعاصرة في الثقافة الغربية، وأدوات التأويل التي ينظمها علم أصول الفقه في الثقافة الإسلامية، يمكن الانتهاء إلى النتائج الآتية:

1. القراءة الحداثية المعاصرة هي نتاج أزمة المرجعية في الدين المسيحي، أين وقف الآباء المسيحيون منذ وقت مبكر على تعددية الكتاب المقدس، فأهملوا نصوصًا كثيرة منه، واحتفظوا بأخرى عرفت على امتداد القرون السابقة بالعهد القديم والعهد الجديد.
2. أن القراءة الحداثية المعاصرة هي محاولة للخروج من أزمة النص الإلهي المفقود أو الضائع.
3. أن القراءة التفكيكية هي محاولة لتثبيت النص الغائب، من خلال تلمس القصد في القراءات اللامتناهية ضمن النص الدوغمائي.
4. أن الفينومولوجيا وهي تعبير عن علاقة المؤمنين بالدين من وجهة نظر بروتستانتية، تستعمل النص كمنطلق عاطفي لا حقيقي، مما يسمح بالقراءة الشخصية الحرة لكل مؤمن.
5. على الرغم من الجهود التي صدرت من الحداثيين لتحليل النصوص المقدسة، إلا أن هذه المحاولات باءت وستبوء بالفشل بالنسبة لتحليل النص القرآني، لغياب ثنائية النص الأول والنصوص الثانوية، وأن نصوص القرآن كلها ثابتة النسبة إلى الله منذ نزوله، كما أن مقاصده ومضامينه بين المنتهية في الوضوح أو الممكن استيضاحها، بعد التأمل والتدبر والتذكر الذي طالب به القرآن نفسه.
6. أن أكثر الأدوات أو الآليات قدرة ودقة على تحليل النص القرآني وتفسيره، هي الآليات التي تنتمي إلى حقل علم أصول الفقه، ضمن مبحث التأويل الذي يُعتبر أوسع المباحث الأصولية.
7. إن الآليات الأصولية من مبحث التأويل أكثر دقة وقياسًا من نظيرتها الموجودة في علوم اللغة، لأن

اللغة مجرد وسيلة للتواصل، أما القرآن فهو حامل لمضامين ومقاييس علمية، فلا بدّ له من آليات تتناسب مع مضامينه ومقاييسه العلمية التي سُجِنَ بها النصّ، وهذه الآليات أشبعها علماء أصول الفقه بحثاً وتحريراً ومناقشة.

6 - قائمة المراجع المعتمدة:

- ابن الحاجب، 1405هـ/1985م، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت، دار الكتب العلمية.
- أركون، محمّد، ترجمة هاشم صالح، 1999م، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، بيروت، دار السّاقى.
- البيضاوي، ناصر الدّين، 2006م، منهاج الوصول إلى علم الأصول، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون.
- الجويني، عبد الملك، تحقيق عبد العظيم الدّيب، 1399هـ، البرهان في أصول الفقه.
- حمّودة، عبد العزيز، أفريل، 1998، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة.
- حنفي، حسن، 1983م، في فكرنا المعاصر، لبنان.
- حنفي، حسن، 2004م، من النصّ إلى الواقع، حسن حنفي، القاهرة، مركز الكتاب للنشر.
- الخدّام، غدير، 2017/7/4م، النصّ بين التّسق والسّياق، موقع الألوكة.
- الزرقاني، محمّد عبد العظيم، د ت، مناهل العرفان في علوم القرآن، عيسى بابي الحلبي.
- زيدان، محمود، 1977، مناهج البحث الفلسفي، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الصالح، صبحي محمود، 1977م، مباحث في علوم القرآن، بيروت، دار العلم للملايين.
- صالح، محمّد أديب، 1413هـ/1993م، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي.
- الضّغير، عبد المجيد، 1415هـ/1994م، الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة في الإسلام، دار المنتخب العربي.
- طويلة، عبد الوهاب، 1423هـ/2002م، الكتب المقدّسة في ميزان التّوثيق، القاهرة، دار السّلام.
- الغزالي، محمّد، 1356هـ/1937م، المستصفي من علم الأصول، مصر، المكتبة التجاريّة الكبرى.
- القطان، متّاع، مباحث في علوم القرآن، متّاع القطّان، مكتبة وهبة، القاهرة.
- مكسي، إسكندر ميخائيل، د ت، دراسة عامة للكتاب المقدّس، مكتبة المحبّة، شركة هارموني للطباعة.
- موقع ويكيبيديا.

7 - الهوامش والإحالات:

- 1: العهد الجديد هو الاسم الذي اتّخذته النصوص المسيحيّة، مقابل العهد القديم بالنسبة للنصوص اليهودية، والعهدان يطلق عليهما اسم الكتاب المقدّس. ويضمّ الكتاب المقدّس ستّة وستين كتاباً؛ تسعة وثلاثين في العهد القديم، وسبعة وعشرين في العهد الجديد؛ الأناجيل الأربعة المشهورة وهي: إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا، وأعمال الرّسل، وأربعة عشر رسالة بولص، وسبع رسائل للتلاميذ، وسفر الرّؤيا، بالإضافة إلى الأسفار القانونية الثّانية التي اعتمدها الكاثوليك والأرثوذكس. ينظر: ميخائيل مكسي إسكندر، دراسة عامة للكتاب المقدّس، مكتبة المحبّة، شركة هارموني للطباعة، د ت، ص 122.
- 2: مجمّع نيقية هو أوّل اجتماع مسكوني بين ممثلي المسيحيّة في العالم، انعقد برعاية ملك روما قسطنطين الثّالث سنة 325 م، من أجل حسم الخلاف بين أنصار أريوس الدّاعين إلى أنّ المسيح ذو طبيعة بشرية، وبين أتباع ألكسندروس الأوّل بابا الإسكندرية الدّاعين إلى إلهية المسيح. وقد انتصر المجمّع إلى الآراء التي دعا إليها بابا الإسكندرية الممثل بـ 318 أسقفًا في مقابل ألفي أسقف. عبد الوهاب طويلة، الكتب المقدّسة في ميزان التّوثيق، دار السّلام، القاهرة، ط2، 1423هـ/2002م، ص ص 119، 122.
- 3: يمكن مراجع مادة البروتستانتية على موقع ويكيبيديا
- 4: عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، أفريل، 1998م، ص 345
- 5: ينظر: محمّد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص ص 9،

- 6: اختلف علماء الأصول في تسمية اللفظ ضمن هذه المرتبة، فبينما أطلق عليه الحنفية اسم المفسر، أطلق عليه المتكلمون اسم النص، ثم افترقوا في المعنى الذي ينطبق عليه النص؛ بين ما لا يقبل الاحتمال أصلاً، وبين ما لا يقبل الاحتمال المستند إلى دليل؛ فإذا كان الاحتمال الذي يقبله اللفظ غير مستند إلى دليل فلا يخرج ذلك عن كونه نصاً، وهو معنى ما ورد في أصل المقال أنه يقبل مطلق الاحتمال. ينظر: العزالي، المستصفي من علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ/1937م، ص157، ج1
- 7: محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1977، ص80.79
- 8: عبد المجيد الضعيف، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط1، 1415هـ/1994م، ص29
- 9: حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، لبنان، ط2، 1983م، ص7، 8
- 10: حسن حنفي، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م، ص134، ج1
- 11: من النص إلى الواقع، المرجع السابق، ص29
- 12: فقيه حنبلي عاش في أواخر القرن الثامن الهجري.
- 13: الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً، وسيأتي مزيد توضيح له لاحقاً.
- 14: ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني مناهل العرفان في علوم القرآن، طبعة عيسى بابي الحلبي، دت، ص ص19، 21، ج1، محمود صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، 1977م، ص21، مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995م، 16
- 15: ينظر: غدير الخدام، النص بين التسق والسياق، مقال منشور على موقع الألوكة، بتاريخ 2017/7/4
- 16: لا يرد هنا الاعتراض بأن أصول الذين هو رأس العلوم الدينية، فيجب أن يكون أحقها بتحليل الخطاب؛ لأن تلك الرئاسة إنما وجبت له باعتبار آخر، وهو أن البرهنة على أصل أي علم تقرر في أصول الدين، أما تفاصيل العلم وهي المسائل فمرتبطة بالموضوع الذي يعالجه كل علم. وموضوع أصول الذين هو المعلوم على القول الزاجح المعلوم، وموضوع أصول الفقه هو الأدلة على القول الزاجح الذي ذهب إليه الأكثرون، واندراج التسق تحت موضوع أصول الفقه، أقرب من اندراجه تحت موضوع أصول الدين.
- 17: مناهل العرفان، المرجع السابق، ص11، ج1
- 18: الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، 1399هـ، ص85، ج1.
- 19: منهاج الوصول إلى علم الأصول، بعناية وتعليق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص16
- 20: أفضت الحديث في مذاهب الأصوليين حول تحديد موضوع أصول الفقه، في أطروحتي للدكتوراه، الاتجاهات المعاصرة في أصول الفقه، دراسة نقدية مقارنة، جامعة الجزائر، 2012م، واكتفيت هنا بذكر مذهب الجمهور، في مقابل المذاهب الأصولية التي انتصر لها أساتذة أصول الفقه المعاصرون.
- 21: ينظر: ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ/1985م، ص32.
- 22: قال الجويني: "ونصل مختتم الكلام بالقول في التأويلات، فلا أرى في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع". البرهان في أصول الفقه ص43، ج1.
- 23: محمد أديب صالح، تفسير التصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ/1993م، بيروت، لبنان، ص366، ج1.
- 24: ينظر: محمد يوسف حبّص، البحث الدلالي عند الأصوليين، عالم الكتب، القاهرة، 1989م، ص471
- 25: وهي التسمية التي درج عليها بعض المعاصرين تأثراً باصطلاحات القانونيين، على نحو ما فعله الدكتور محمد أديب صالح في أطروحته للدكتوراه (تفسير التصوص في الفقه الإسلامي).
- 26: سيتمّ الاقتصار طلباً للاختصار على قسم واحد، وفق القسمة التي درج عليها الحنفية لا المتكلمون. أمّا الأقسام الثلاثة الأخرى، فهي تقسيم اللفظ باعتبار الاستعمال وعدم الاستعمال، ويندرج تحته الحقيقة والمجاز والصريح والكناية. وتقسيم اللفظ باعتبار الشمول وعدم الشمول، ويندرج تحته العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي. وتقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالة على معناه وطريق فهم المراد منه إلى أربعة أنواع، دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة النص ودلالة الاقتضاء.
- 27: ينظر: محمد أديب صالح، تفسير التصوص، المرجع السابق، ص ص143، 149، ج1

المعجم القرآني: الحدود الفاصلة بين الكلمة والمصطلح *Quranic lexicon: the boundaries between word and term*

ط.د/ رضوان قروط*

كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1 (الجزائر)

Kerroutradouane442@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/20 تاريخ القبول: 2022/03/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



الملخص: لقد كانت المفردة القرآنية محور الدراسات القرآنية منذ نزول القرآن، ولا تزال إلى يومنا هذا، وكان هذا تناول متمايز الأسباب، والغايات، والوسائل، والمناهج. ومن المناهج الحديثة منهج الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم، وموضوعها المصطلح القرآني، لكن هذا الطرح مبني على أسس معرفية لعلم المصطلح الحديث، ومن أهم هذه الأسس التفريق بين الكلمة والمصطلح، وهذا الفرق ألقى بظلاله على الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم؛ فهل هناك حدود حقيقية فاصلة بين الكلمة والمصطلح أم هي حدود وهمية؟ لقد تناولت جانبا من هذه الحيثية فبدأت بالتعريف بالمعجم لغة ثم اصطلاحا؛ وهو: الرصيد الشامل لكل ما يستعمله أفراد جماعة لغوية؛ ويسمى المعجم اللساني وهو ينقسم إلى: معجم عام وقوامه الألفاظ العامة (الكلمات)، ومعجم خاص وقوامه الألفاظ الخاصة (المصطلحات)، ثم من هذا المدخل فصّلت في ماهية المعجم القرآني، وتفرع البحث في مسألة تصرف الشرع في ألفاظ اللغة، وفرقت بين العرفية العامة والعرفية الخاصة؛ وخلصت في الأخير إلى أن معجم القرآن معجم عام ذو سمة عرفية ترجع إلى عرف المتكلم وما يناسبه من المعاني.

الكلمات المفتاحية: المعجم القرآني؛ المصطلح القرآني؛ الدراسة المصطلحية.

Abstract: The Quranic words have been the focus of Quranic studies since the revelation of the Quran, and it continues to this day. This approach was differentiated in reasons, goals, means and methodologies.

One of the modern methodologies is the terminology of the Quran, the subject of which is the Quranic terms, but this approach is based on the knowledge of modern terminology and one of these principles is the distinction between the word and the term, this distinction has actually cast a shadow on the terminological study of the Quranic words; hence is there a real border between the word and the term or is it a phantom border?

The researcher has chosen to study a specific aspect of the topic and began with the definition of lexicon based on language and terminology which are the cumulative knowledge of the members of a language group; it's called a lexicon and it's divided into: a general lexicon consisting of general words (words) and a special lexicon with special words (phrases). From this entry, the resea

* المؤلف المراسل.

cher elaborated on the meaning of the Quran lexicon; Lastly, he concluded that the Quran Dictionary was a general lexicon with a customary character that was due to the knowledge of the speaker and the appropriate meaning.

Keywords: *Quranic lexicon*; Quranic Terms; Terminology.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل خير كتبه على خير رسله، واختار العربية لنظام ألفاظه، وربك فعال لما يريد، وصلى الله على محمد الذي كان خلقه القرآن، وآله وأصحابه الذين اصطلحت قلوبهم على نور آياته، ومصاييح بيناته؛ أما بعد:

فقد شهد العصر الحديث بتلاحق أحداثه، وتوالي محدثاته، محنة للعقل المسلم، فرضت عليه تساؤلات وجودية عن سبب هذا التقهقر الحضاري، وكان من بين الرؤى التي تدعى من أجلها المصلحون ضرورة العودة إلى المنبع الأصل إلى النص القرآني، وضرورة التجديد في القراءة والفهم، فظهرت اتجاهات ومدارس ومناهج، وتباينت الأدوات والمناهج، وكان من بين المناهج المحدثة الجديد الوافد فقري النص باستعمال المناهج الغربية كالبنوية، والتفكيكية، والتاريخية ما فتح الباب لقرمطة عصرية لنص القرآن الكريم، فظهرت بسبب ذلك دراسات بمناهج تجديدية للوقوف أمام هذا الطوفان التأويلي لعل من أبرزها منهج الدراسة المصطلحية للقرآن الكريم، التي تتخذ المصطلح القرآني محورا لدراساته.

على أن هذا المنهج فيه إشكالات منهجية كون أدواته المنهجية سلبية علم الدراسة المصطلحية الوافدة، ما ينقل إشكالاتها إلى واقع هذه الدراسة ومن أهمها على الإطلاق الحدود بين الكلمة والمصطلح وهل هناك حدود حقيقية أم أنها حدود وهمية، ما استدعى الباحث أن يجعل هذا الحثية مدار الدرس والتحليل والنقد في بحث بعنوان: المعجم القرآني؛ الحدود الفاصلة بين الكلمة والمصطلح - دراسة تحليلية نقدية -

فموضوع الدراسة المصطلحية للقرآن الكريم هو المصطلح القرآني، وفيه لا بد من الإجابة عن الإشكالية التالية: هل ألفاظ القرآن الكريم هي ألفاظ من المعجم العام أم ألفاظ من المعجم المختص؟

وقبل الخوض في هذه المسألة؛ نبين ماهية المعجمين لغة واصطلاحاً.

2. المعجم القرآني الأسس المعرفية

إن الاهتمام بالمفردات القرآنية يعود إلى نزول القرآن فقد كانت مدار التبين من الصحابة، والبيان والتبيين من الرسول ﷺ؛ قال ابن تيمية: "يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بيّن لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾¹. يتناول هذا وهذا، وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرؤون القرآن كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات، لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل"².

بهذا نعرف أن الامتثال لعقائد القرآن الإيمانية، وشرائعه العملية متوقف على فقهه وفهمه، ومن ذلك الوقوف على معاني ألفاظه وبيان مفرداته.

إن هذا الاهتمام بمفردات القرآن يأخذ شكلا آخر في عهد التابعين تمثل في أسئلة التابعين للصحابة عن معاني غريب القرآن من ذلك أسئلة نافع بن الأزرق لابن عباس، وقراءة مجاهد بن جبر تلميذ ابن عباس التفسير عنه، ولا شك أن من بين أنواع التفسير التي أخذها عنه التفسير اللفظي؛ الذي يعتمد على بيان المفردات.

وفي عصر التدوين كان علماء اللغة سابقى الحلبة في هذا المضمار منهم: أبو عبيدة معمر بن المثنى، في كتاب مجاز القرآن، وتبعه على ذلك ثلة من علماء اللغة؛ كالقراء، والأخفش، والزجاج، وغيرهم، والاهتمام بالألفاظ القرآنية كان منشورا في المدونات التفسيرية في العصور الأولى؛ فابن جرير مثلا له تحقيقات، وبيان مستوعب لكثير من ألفاظه؛ إذ معرفة مفردات القرآن أحد العلوم التي يحتاجها المفسر، ثم تخصص النظر في ذلك، وخصّصت له كتب مفردة تعنى ببيان غريبه؛ ككتاب ابن عزيز السجستاني، والمفردات للراغب الأصفهاني، ولا بد أن نشير إلى اعتناء أصحاب الوجوه والنظائر بالمفردات التي تناولت الألفاظ القرآنية؛ من جهة وجوها، ونظائرها في القرآن.

ولا يزال البحث في المفردات القرآنية إلى يوم الناس هذا؛ إذ ظهر في الأزمان المتأخرة ما يسمى بالتفسير الموضوعي، وهو في أحد أنواعه يهتم بدراسة موضوع يدور حول لفظة من ألفاظ القرآن الكريم، وأحدث الأبحاث، والدراسات التي تهتم بالمفردة القرآنية هي: الدراسة المصطلحية التي تجعل المصطلح القرآني - كما تطلق عليه الدراسة - محور بحثها متوسلة إلى ذلك بمناهج لسانية.

وسبب الاهتمام بالمفردات القرآنية؛ أنها المفاتيح الأساسية التي من خلالها يولج إلى فهم القرآن، وتبين معانيه؛ يقول الراغب في مفرداته: "وذكرت أن أول ما يحتاج يشتغل به علوم القرآن اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يبينه، وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط؛ بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع."³

1.1.2. المعجم لغة:

المعجم اسم مفعول، أو مصدر ميمي من أعجم، وأصل مادته كما قال ابن فارس في المقاييس تدور على ثلاثة معاني: "(عَجَمَ) الْعَيْنُ وَالْحَيْمُ وَالْمِيمُ ثَلَاثَةُ أَصُولٍ: أَحَدُهَا يَدُلُّ عَلَى سُكُوتٍ وَصَمْتٍ، وَالْآخَرُ عَلَى صَلَابَةٍ وَشِدَّةٍ، وَالْآخَرُ عَلَى عَضِّ وَمَذَاقَةٍ"⁴.

والمعنى الأول الذي هو: السكوت والصمت؛ هو المعنى المسند إلى العجماوات من البهائم، والحجارة؛ قال في الصحاح: "والعجماء: البهيمة. وفي الحديث: "جُرْحُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ". وإنما سميت عجماء لأنها لا تتكلم. فكل من لا يقدر على الكلام أصلاً فهو أعجم ومستعجم."⁵

"والأعجم من الموج: الذي لا يتنفس، أي لا ينضح الماء ولا يُسمع له صوت. وصلاة النهار عجماء، لأنه لا يُجهر فيها بالقراءة"⁶.

"ويقولون استعجمت الدار عن رد الجواب كما قال الشاعر: صَمَّ صَدَاها وَعَفَا رَسْمُها ... وَاسْتَعَجَمَتْ

عَنْ مُنْطِقِ السَّائِلِ⁷.

أما المعنى المسند لما يعقل؛ فإنه معنى أوسع من السكوت، والصمت؛ فهو كلام من صفته أن يكون خلاف الإبانة، والإعراب فكأنه بإبهامه نزل منزلة من لا يتكلم، أو لا يقدر عليه؛ قال الراغب في المفردات: "العُجْمَةُ: خلافُ الإبانة، والإِعْجَامُ: الإِبهام"⁸.

نلمس من المعنيين أن ابن فارس انتقل من المعنى المسند إلى العجماوت، فنزّل من لا يبين عن نفسه منزلتها، وأما الراغب فنزّل العجماوت منزلة من لا يبين عن نفسه. قال: "والعَجْمُ: خلاف العَرَبِ، والعَجْمِيُّ منسوبٌ إليهم، والأَعْجَمُ: من في لسانه عُجْمَةٌ، عربيًا كان، أو غير عربي، اعتبارًا بقلة فهمهم عن العجم. ومنه قيل للبهيمة: عَجْمَاءُ"⁹.

ويتبين أن المعنى القريب؛ أن يقال: العجمة خلاف الإبانة كان ذلك لعدم الكلام أو لوجوده مع إبهامه.

قال في الصحاح: "والأعجم أيضا: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه، وإن كان من العرب"¹⁰.

وجاء في وصف الكلام: "أعجمت الكلام ضد أعربته"¹¹. فكلام معجم من باب اسم المفعول؛ أي غير بين، أو من باب المصدر؛ أي فيه إعجام أي إبهام كما مر آنفا.

وجاء في وصف الكتابة: "أعجمت الكتابة أزلت عجمتها"¹². على اعتبار أن صيغة أفعال تأتي للإثبات كما في وصف الكلام؛ كما تأتي للسلب، والإزالة كما في وصف الكتابة. وجعله ابن فارس من المعنى الثالث من معاني عجم؛ وهو العَض، والمذاق، بجامع التأثير والأثر؛ قال: "فَأَمَّا إِعْجَامُ الْخَطِّ بِالشُّكَالِ فَهُوَ عِنْدُنَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْعَضِّ عَلَى الشَّيْءِ لِأَنَّهُ فِيهِ، فَسَمِّيَ إِعْجَامًا لِأَنَّهُ تَأَثَّرَ فِيهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى"¹³.

بقي من المركبات القريبة الصلة بالمعجم؛ قولهم: حروف المعجم؛ قال صاحب الصحاح: "والعَجْمُ: النَّقْطُ بالسواد، مثل التاء عليه نقطتان. يقال: أعجمت الحرف. والتعجيم مثله، ولا تقل عجمت. ومنه حروف المعجم، وهى الحروف المقطعة التي يختص أكثرها بالنقط من بين سائر حروف الاسم، ومعناه حروف الخط المعجم، كما تقول: مسجد الجامع وصلاة الأولى، أي مسجد اليوم الجامع وصلاة الساعة الأولى. وناس يجعلون المعجم بمعنى الإعجام مصدرا، مثل المخرج والمدخل، أي من شأن هذه الحروف أن تعجم..."¹⁴.

2.2. المعجم اصطلاحا:

قبل الكلام على المعجم اصطلاحا، يحسن أن ننبه إلى أن مصطلح المعجم، في تطوره التاريخي مر بعدة مراحل؛ فهو في استعماله المتصل بأفعال الكلام، والكتابة، إما اسم مفعول معجم بمعنى غير بين، ومبهم، أو مصدر يعني ما شأنه الإعجام، وهو ضد الإبانة، أو يكون في الكتابة خاصة بمعنى إزالة الإعجام، ثم أطلق على الحروف المقطعة حروف المعجم؛ أي حروف الخط المعجم تغليبا لما يُعْجَم على ما لا يُعْجَم، وهو في هذا كله يدور على معنى سلب العجمة.

وإذا علمنا أن الخط العربي انتقل من الإهمال إلى الإعجام لغرض البيان، والوضوح، وإزالة الإشكال؛

فرتبت الترتيب المعروف الذي يخالف الترتيب الأبجدي، أو الترتيب الصوتي؛ فيقال مرتب على حروف المعجم. كما قال الجوهري: "أما بعد فإني قد أودعت هذا الكتاب ما صح عندي من هذه اللغة... على عدد حروف المعجم وترتيبها."¹⁵

ولا يعزب عنا أن هذا الترتيب دخل في كثير من متون اللغة، والحديث، والتراجم، والتاريخ فسميت معاجم لترتيبها على حروف المعجم. على أن كثيرا مما يطلق عليه معاجم لغوية بالمصطلح الحديث، كان يسمى كتب اللغة ومتون اللغة ما يقابل النحو الذي يعنى بالتراكيب، وتسمى تلك الكتب بأسماء من نحو الصحاح، أو التهذيب، أو المحيط، أو القاموس، وإنما كان استعمال المعجم في الأزمان المتأخرة كالمعجم الوسيط.

فيطلق المعجم في الدراسات اللغوية الحديثة ويراد به:

الأول: الرصيد الشامل لكل ما يستعمله أفراد جماعة لغوية ما يسمى (المعجم اللساني). (lexicologie).
الثاني: رصيد جزئي من الوحدات المعجمية يؤخذ من المعجم اللساني؛ ويسمى (المعجم المدون/ القاموس) (Dictionnaire).¹⁶

والذي يعنينا في بحثنا هو الأول وهو المعجم اللساني وهو ينقسم إلى قسمين:
المعجم العام: وهو رصيد الألفاظ العامة.

المعجم المختص: وهو رصيد الألفاظ المختصة التي هي المصطلحات.¹⁷
وبين المعجمين خصائص مشتركة وأخرى متميزة.

فمما يميز الألفاظ العامة أو الكلمات: الدلالة الإيحائية- الاشتراك- الوظيفة الأدبية.

ومما يميز المصطلحات: ذاتية الدلالة- أحاديته- خصوصيتها- الانتماء إلى حقل مفهومي قابل للضبط والتحديد، قابلية التعريف المنطقي.¹⁸

ويشترك كلا من الكلمة (الألفاظ العامة)، والمصطلحات؛ في الخصائص الآتية:
الانتماء المقولي- التأليف الصوتي- البنية الصرفية- الدلالة - التفرد- التولد.¹⁹

3.2. الوجود الحقيقي للمعجم:

المعجم اللساني بشقيه هو معجم موجود بالقوة، أما الموجود بالفعل هو الكلام، والكلام مركب من المفردات التي هي عماد المعجم اللساني؛ إذن فإن الظهور الحقيقي، والوجود العيني لوحدات المعجم إنما هو من خلال انتظامها في الكلام، فلا توجد المفردات إلا من خلال إسنادها، أو إسناد إليها، وإذا كان وجودها الحقيقي لا يكون إلا من خلال التركيب؛ كان للتركيب اليد العليا في ضبط الدلالة للكلمة، أو المفردة، وإذا كانت ظاهرة الاشتراك هي مظهر لتجريد المفردة من التركيب؛ فإن الوجود الحقيقي للكلمة أعني التركيب يمنع هذا الاشتراك، وهو أول مدرج البيان إذ كان طريقا لإزالة اللبس والإشكال.

إن ثاني مظاهر الوجود الحقيقي للمفردة بعد التركيب؛ هو كونها صادرة عن متكلم، فالكلام باعتبار وجوده الحقيقي مضاف إلى متكلم، والمتكلم أحد الموارد الهامة في تحديد المعنى وهذا يقودنا إلى الحديث عن

المعجم الفردي (ليس المختص)، فكل متكلم له معجمه الخاص المختار من المعجم العام، وما يعتاده من الخطاب، والمعاني؛ إذ المعجم يجلي صفات المتكلم، وما يناسبه فمعجم العالم يختلف عن معجم الجاهل كما أن معجم من له سلطان، واقتدار؛ كأضراب الملوك والسلاطين يختلف عن معجم العاجز، والتابع، فالكلام باعتبار إضافته لا يكون إلا مختصا بصاحبه، والكلام المطلق (المعجم بقسميه المفردات أو العبارات) المجرد عن الإضافة إلى المتكلم شيء يفرضه الذهن، وليس بشيء ذي وجود حقيقي.

ولعل في تراثنا النقدي ما يبين هذه النقطة ما ذكره الأعلام الشُّتْمري في قول امرئ القيس:

فتوسع أهلها أقطا وسمنا *** وحسبك من غنى شيع وري.

أن الأصمعي كان يقول: "امرؤ القيس ملك ولا أراه يقول هذا، فكأن الأصمعي أنكرها." ²⁰. وكما أن الوزير أبا بكر عاصم بن أيوب ذكر حين أورد هذه المقطعة أن الأصمعي قال: "امرؤ القيس لا يقول مثل هذا، وأحسبه للحطيئة." ²¹.

فالشاهد أن الأصمعي أنكّر أن تنسب هذه المقطوعة لامرئ القيس؛ لأنه ملك له معجم خاص من الألفاظ والمعاني يناسبه .

وأشبه بهذا ما ذكره ابن خلدون في مقدمته: "ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية، والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة، والنّازلة عن الطّبقة لأنّ العبارات عن القوانين والعلوم لا حظّ لها في البلاغة؛ فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر، وكثر، وتلوّنت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور، وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء، والنّحاة، والمتكلمين، والنّظار وغيرهم، ممّن لم يمتلئ من حفظ النّقيّ الحرّ من كلام العرب. أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة المريّنة قال: ذكرت يوما صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن وكان المقدّم في البصر باللسان لعهد فأنشدته مطلع قصيدة ابن النّحويّ ولم أنسبها له وهو هذا:

لم أدر حين وقفت بالأطلال ... ما الفرق بين جديدها والبالى

فقال لي على البديهة: هذا شعر فقيه، فقلت له: ومن أين لك ذلك، فقال: من قوله ما الفرق؟ إذ هي من عبارات الفقهاء، وليست من أساليب كلام العرب، فقلت له: لله أبوك إنه ابن النّحويّ. ²².

فالفقيه والمشتغل بعلم الكلام يغلب على معجمه اصطلاحات وعبارات فنه، والمقصود أن لكل متكلم معجما ينهل منه يناسب حاله مما له فيه تصرف.

بل كانت المعرفة لألفاظ النبي ﷺ، والدربة عليها فيصلا للمحدثين في نقد المتن، والتمييز بين ما هو من كلام النبوة مما هو منحول و مختلق ، فمعجم الألفاظ النبوية يختلف عن غيره؛ وممن نبه على هذه النكته ما ذكره صاحب تنزيه الشريعة عن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد: " وكثيراً ما يحكمون بالوضع باعتبار أمور ترجع إلى المزويي وألفاظ الحديث. وحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم لكثرة مزاوله أَلْفَافٍ

النَّبِيِّ هَيْئَةً نَفْسَانِيَةً وَمَلَكَ قَوِيَّةً يَغْرُقُونَ بِهَا مَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنَ أَلْفَاظِ التُّبُوءِ وَمَا لَا يَجُوزُ.²³

ويوضح ابن القيم هذه الميزة لألفاظ النبي ﷺ، وهذا المعجم؛ فيقول عن معرفة الحديث الموضوع: "ومنها: أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُ لَا يُشْبَهُ كَلَامَ الْأَنْبِيَاءِ، فَضْلاً عَنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي هُوَ وَحْيِي يُوحَى؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)﴾²⁴؛ أَي وَمَا نَطَقَهُ إِلَّا وَحْيِي يُوحَى فَيَكُونُ الْحَدِيثُ مِمَّا لَا يُشْبَهُ الْوَحْيَ بَلْ لَا يُشْبَهُ كَلَامَ الصَّحَابَةِ.²⁵

وليس ذاك مقتصرًا على الألفاظ، بل تدخل فيه بعض الأساليب العربية التي يستعملها متكلم دون آخر، ولعل أوضح مثال على ذلك القرآن الكريم؛ قال محمد الأمين الشنقيطي في ذكر بعض الأساليب التي تستحسن عند الشعراء، أو الأدباء، ولا يجوز نسبتها لكلام الله عز وجل: "فمن ذلك ما يسميه علماء البلاغة الرجوع، وهو نوع من أنواع البديع المعنوي، وحدّه الناظم بقوله:

وَسَمَ نَقَضَ سَابِقَ بِلَاحِقٍ ... لِسِرِّ الرَّجُوعِ دُونَ مَا حِقِ

فإنه بديع المعنى في اللغة عندهم وهو ممنوع في القرآن العظيم؛ لأن نقض السابق فيه باللاحق إنما هو لإظهار المتكلم الوله والحيرة من أمر كالحب مثلاً، ثم يظهر أنه ثابت له عقله وراجع رشده، فينقض كلامه الأول الذي قاله في وقت حيرته غير مطابق للحق، كقول زهير:

قَفَ بِالْدِيَارِ الَّتِي لِمَ يُغْفِهَا الْقَدَمُ ... بَلَى وَغَيَّرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالْدَيْمِ

... ولا شك أن مثل هذا لا يجوز في القرآن ضرورة... ومن ذلك ما يسميه البلاغيون: إيراد الجدل في قالب الهزل، كقول الشاعر:

إِذَا مَا تَمِيمِيَّ أَتَاكَ مُفَاخِرًا ... فَقُلْ عَدِّ عَنِّ ذَا كَيْفِ أَكَلِكِ لِلضَّبِّ

فإن قوله: كيف أكلك للضبِّ، يظهر أنه هزل وهو يقصد به تعبيرهم بأكلهم الضبِّ. وهذا من البديع المعنوي، فهو بديع المعنى، مع أنه لا يجوز في القرآن لاستحالة الهزل فيه، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْمَزَلِ ﴿١٤﴾²⁶،²⁷

نخلص إلى أن لكل متكلم معجمه الخاص (العرفي)، أو ما يطلق عليه عرف المتكلم، وليس هو منفصلاً عن المعجم اللساني الموجود بالقوة، وإنما يدخل في تكوين هذا المعجم العرفي من جهة الاختيار، والتخصيص (أي غلبة استعمال بعض الألفاظ في معاني مخصوصة) والتركيب، وذلك أن الكلام باعتباره مضافاً إلى المتكلم لا بد أن يناسب صفات المتكلم، فكلام العالم يختلف عن كلام الجاهل، وكلام المقتدر يختلف عن كلام العاجز إلى غير ذلك من الصفات التي يختص بها كل متكلم.

يجدر بنا تأصيلاً لهذه المسألة أن نميز بين مستويين للكلام:

المستوى الأول: الكلام الذي هو امتداد للمعجم اللساني العام؛ أي يغترف من هذا المعجم اللساني، فباعتبار النظر إلى المتكلم هو معجم عرفي، يؤثر فيه المتكلم كل بحسبه من حيث الاختيار، والتركيب،

والعادات الكلامية، والعرفية.

المستوى الثاني: الكلام الذي هو امتداد للمعجم المختص، وهذه نسميها اللغة المختصة، ومن سماتها أنها بسيطة وظيفية عمادها المصطلحات و مفاهيمها فيها مجالية محددة مسبقا.

أما المستوى الأول باعتبار الكلام مسندا إلى متكلم، فبالنظر إلى هذا الاعتبار يكمن جانب من الذاتية؛ لأن دلالة الكلام في أحد أوجهها دلالة قصدية، إرادية للمتكلم، فينظر إلى عرف المتكلم، ومعهوده من المعاني، والألفاظ والتراكيب والسياق.

أما المستوى الثاني؛ وهي اللغة المختصة فيغلب الجانب الموضوعي؛ لأن دلالة الكلام تابع للوظيفة المنوطة بها، وهي تنقيح الحالة التواصلية من أي لبس في الدلالة، فهي اتفاقية أحادية الدلالة على الأقل في المجال الواحد.

ففي الأولى: سياقية لافتقارها إلى التركيب، عرفية لأثر المتكلم فيها من جهة الاختيار والتخصيص. وفي الثانية: اتفاقية تخضع للتواضع أي هي مواضعة ثانية، مجالية لتعلقها بمجال محدد وطائفة مخصوصة.

4.2. هل المعجم القرآني معجم عام أم هو معجم مختص؟

إن القول بأن المعجم القرآني من المستوى الثاني يستلزم أن كثيرا من ألفاظه مصطلحات، ولإثبات هذا الأمر، أو نفيه، ننظر في خصائص اللغة المختصة، والمصطلحات؛ هل هي حاضرة في ألفاظ القرآن الكريم أم لا؟

فالمعنى، أو المفهوم بتعبير المصطلحيين فيها مجالي ثابت للمصطلح داخل النص القرآني، لا يفتقر إلى السياق، بل يحمل على المعنى الاصطلاحي في جميع محاله. ولكن يقع الاعتراض بوجود الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم، وهي تحتاج النظر في السياق، أو بصفة عامة الألفاظ التي تتردد بين أكثر من معنى، كالوجوه والنظائر، بل حتى الألفاظ الشرعية يجعلها بعضهم من باب المجمل؛ الذي يتردد بين معنيين لغوي، وشرعي، يحتاج إلى البيان بدليل مرجح، أو قرينة مميزة.

بالإضافة إلى أن اللغة المختصة لغة قطاعية صناعية بعيدة؛ تدق عن فهم عامة الناس، والقرآن وقع الانتفاع به، كل بحسبه فهما، وعملا، وهذا من خصائصه؛ أن يحصل الفهم منه، وإن كانت الفائدة، أو المعاني، تختلف بين المتعلم والجاهل، وطبقات الناس فإنه ميسور للفهم حتى للعربي البسيط، وفهم المعنى على جهة الإجمال لا يتنافى أن يكون في المعنى تفصيل، بخلاف المصطلحات لا يفهم معناها إلا من يقف على مفهومها الدقيق، ولعل هذا من إعجاز القرآن، قال عبد الله دراز في النبأ العظيم: "خطاب العامة وخطاب الخاصة: وهاتان غايتان أخريان متباعدتان عند الناس، فلو أنك خاطبت الأذكياء بالواضح المكشوف الذي تخاطب به الأغبياء لنزلت بهم إلى مستوى لا يرضونه لأنفسهم في الخطاب، ولو أنك خاطبت العامة باللمحة والإشارة التي تخاطب بها الأذكياء لجثتهم من ذلك بما لا تطيقه عقولهم، فلا غنى لك - إن أردت أن تعطي كلتا الطائفتين حظها كاملاً من بيانك - أن تخاطب كل واحدة منها بغير ما تخاطب

به الأخرى؛ كما تخاطب الأطفال بغير ما تخاطب به الرجال، فأما أن جملة واحدة تلقى إلى العلماء والجهلاء، وإلى الأذكياء والأغبياء، وإلى السوق والملوك فيراها كل منهم مقدرة على مقياس عقله وعلى وفق حاجته فذلك ما لا تجده على أتمه إلا في القرآن الكريم. فهو قرآن واحد يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوي على أفهامهم، ولا يحتاجون فيه إلى ترجمان وراء وضع اللغة، فهو متعة العامة والخاصة على السواء، ميسر لكل من أراد ﴿ وَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾²⁸ 29.

أما القول بأن المعجم القرآني ينتمي إلى المستوى الأول؛ أي أن لغة القرآن هي من المعجم العام، وهو ذو سمة عرفية، وهو بهذه العرفية لا يستلزم أن ينفصل عن اللغة العامة بحيث يدق عن فهم الناس، ويدل على أن عرفيته لا تسلبه كونه من المعجم العام الذي يتخاطب به الناس قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوِيٍّ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾³⁰، ويؤكد هذا عقل العرب عن الله أصول الدين على الإجمال. وإن لم يعرف عرف المتكلم. لأن عرف المتكلم يحتاج إلى: الدلالة عليه بالحال، والمقال؛ أي بحال المتكلم، وقصده لأشياء مخصوصة، أو بالمقال، ويوقف عليه بالاستقراء، وتتبع لكلام المتكلم، وفهم العرب حاصل قبل اكتمال التنزيل، والحجة قائمة باليسير من آياته في أول التنزيل على جهة الإجمال.

وكون المتكلم له عرف خاص في بعض ألفاظه؛ لا يستلزم أن لغته لغة مختصة، وإلا لزم أن يكون لكل متكلم لغة مختصة اصطلاحية كما تقدم؛ لأن لكل متكلم معاني، وألفاظ معهودة كما دللنا على ذلك آنفاً، وإنما تقبل بنية اللغة هذا العرف لوجود القرائن الدالة على المعنى، وإزالة الإجمال سواء حالية، أو مقالية.

و نرى المتقدمين من العلماء في بيانهم لهذا الباب، وخاصة علماء الأصول؛ يفرقون بين أنواع الحقيقة فيجعلونها ثلاثة أنواع: الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية ويجعلون تصرف الشارع في الألفاظ الشرعية؛ كتصرف العرف في ألفاظ اللغة³¹. وهنا مسألة يحسن الإجابة عليها حتى يعرف كيفية تصرف الشارع في هذه الألفاظ: هل ورد القرآن، أو الوحي، أو الشرع بأسماء، ومسميات حادثة؟ أم الحدوث للأسماء دون المسميات؟ أم للمسميات دون الأسماء؟

3. تصرف القرآن في ألفاظ اللغة:

1.3. علاقة اللغة بالواقع:

فباعتبار اللغة أو بعبارة أدق " الوحدات المعجمية من حيث هي صيغ رموز لغوية، أو أدلة يستعملها المتكلم المنتمي إلى جماعة لغوية ما في التعبير عن الظواهر في واقعه الواقعي، أي الواقع المدرك بالحس، وعن البواطن في واقعه الحقيقي، أي الواقع المدرك بالذهن."³²

فيمكن أن نقول عنها علاقة بين اللغة والواقع، أو بين الأسماء والمسميات، وهي علاقة معقدة إذ هي في استعمال تلك الجماعة دال (signifiant) من اللغة إلى موجود من خارج اللغة، ذي حيز ما في أفهام أفراد الجماعة.³³

وبالنظر إلى هذه العلاقة يمكن إجمالها في إحدى العلاقتين الآتيتين:
 الأولى: "علاقة مرجعية لأن الوحدات تدل على الموجودات التي في الواقع، وتُعَيَّنُها، فهي إذن علاقة بين دال لغوي ومدلول (signifiant) ذي وجود في الواقع، هو المسمى مرجعا (réfèrent)".³⁴
 الثانية: "علاقة غير مرجعية لأن الوحدات المعجمية لا ترجع مباشرة إلى الموجودات في الواقع، بل ترجع إلى مفاهيم. والمفاهيم وحدات دلالية مستقلة عن دلالات الوحدات اللغوية".³⁵
 يتلخص لدينا أن هذه الوحدات المعجمية باعتبار وجهيها الدال والمدلول لها علاقة بالموجودات تتفرع إلى:

الأول: علاقة بموجود خارجي في الواقع الظاهر مثل قولنا: الشجرة فالدال اللفظي متضمن لمدلول يرجع إلى الشجرة في الواقع.

الثاني: علاقة بموجود ذهني وهي المفاهيم؛ كلية أو جزئية، فالدال اللفظي متضمن لمدلول يحيل على مفهوم ذهني جزئي أو كلي وهو مشترك عقلي متفرع من جزئيات متعددة .
 فيمكن تصور العلاقة أنها علاقة بين الاسم (يتضمن الدال والمدلول) والمسمى، وهذا المسمى قد يكون موجودا خارجيا مدركا بالحواس، أو موجودا ذهنيا هي المفاهيم.
 "فالمعجم مبني على وحدات متأسسة على ركنين لهما امتداد في الواقع هما الدال والمدلول، فإن الدال - وهو رمز لغوي محض - لا يتحقق إلا بصلته بالمدلول من حيث هو مرجع إلى الوجود الواقعي أو من حيث هو مرجع إلى مفهوم".³⁶

يتلخص لدينا أن الأسماء التي هي أدلة لغوية متضمنة لمدلول ما؛ إما يرجع إلى موجود خارجي، أو يرجع إلى موجود ذهني هي المفاهيم، ولا شك أن الموجود الخارجي، والمدلول مختلفان؛ لأن الأول واقعي، والثاني ذهني لكن المفهوم والمدلول متفقان من جهة أن كليهما ذهني؛ يعني المدلول والمفهوم، ومختلفان من جهة كون المفهوم أوسع في مواده من المدلول؛ إذ الأخير يرد من جهة اللفظ، بخلاف المفهوم فهو من جنس العلم مواده كثير لفظية، وغير لفظية، وكون المفهوم قد يشتمل على نسب بين الموجودات.

لنضرب مثلا؛ مفهوم العدل يبني من جهة تجريد هذا المشترك العقلي من وقائع متعددة يطلق عليها في واقعه اسم العدل فيبني بها مفهوم العدل. بخلاف المدلول الذي هو الصورة الذهنية التي يثيرها اللفظ وترجع إلى المفهوم الذي قام الشخص ببنائه من موارد متعددة.

2.3. هـ اللغة صادقة في التعبير عن الواقع؟

وهنا يطرح تساؤل هل اللغة صادقة دائما في الدلالة على الموجودات والمفاهيم، وهذا السؤال قد يعبر عنه هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية - أي الصورة التي تصوّرُها الواضع في ذهنه عند إرادة الوَضْع - وهنا لا شك أننا نجوز الخطأ عليه لما يعرض لهذا التصور من جهة المدرك، أو من جهة ما يوجب الميل به عن الحقيقة؛ كالهوى وسائر العوارض الصارفة، أو الألفاظ موضوعة بإزاء الماهيات الخارجية الثابتة.

"فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني وهو المختار، وذهب الإمام فخرالدين وأتباعه إلى الأول واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن؛ فإن مَنْ رأى شَبْحاً من بعيد وظنّه حَجراً أطلق عليه لفظ الحجر؛ فإذا دَنَا منه وظنّه شجراً أطلق عليه لفظ الشجر؛ فإذا دَنَا وظنّه فرسا أطلق عليه اسم الفرس؛ فإذا تحقّق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان فَبَانَ بهذا أن إطلاقَ اللفظ دائر مع المعاني الذهنيّة دون الخارجية؛ فدل على أن الوضعَ للمعنى الذهني لا الخارجي.

وأجاب صاحبُ التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنيّة لا اعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرّد اختلافها في الذهن. قال الإسنوي في شرح منهاج الإمام البيضاوي: وهو جواب ظاهر.

قال ويظهر أن يُقال: إن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو مع قطع النظر عن كونه ذهنيّاً أو خارجياً فإن حصولَ المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظُ إنما وُضِعَ للمعنى من غير تقييده بوضفٍ زائد. ثم إن الموضوعَ له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه. انتهى.³⁷

على أن الخطأ في الموجودات الخارجية هو خطأ في غالبه ناتج عن الوهم؛ كمن رأى فرسا فقال: هذا حمار ظنا منه ذلك، والموجودات الخارجية ثابتة في الواقع المدرك بالحس والمشاهدة، فالخطأ في الأسماء الدالة على الأعيان فيه قليل، على عكس ذلك فإن الخطأ في المفاهيم كثير لأنها ليست ثابتة بل هي متغيرة سريعة الاستحالة، لأن المفاهيم هي من بناء الإنسان ذاته لأنها في الغالب مترتبة على إثبات نسب بين الموجودات وهنا يقع الانحراف ولنضرب مثلاً بقضايا التوحيد مثلاً: فالله دال على الواجب الوجود، والأصنام من جملة ممكنات الوجود. فإثبات مفهوم الألوهية للأصنام هو من فعل أهل الجاهلية بلا أثاره من علم فسميت آلهة.

3.3. الواقع اللغوي قبل مجيء القرآن:

فاللغة واصفة لموجودات ومفاهيم، هي مرآة للعقائد والأفكار السائدة وقد كان العرب قبل مجيء الإسلام على إرث من دين آبائهم كما قال ابن فارس: "كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم، وآدابهم، ونسائكهم، وقرايبهم. فلما جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونُقِلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت، وشرائع سُرعَت، وشرائع سُرطت. فعفى الآخر الأوّل،... فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كأن لم يكن."³⁸

ولنبين الواقع اللغوي قبل نزول القرآن كالآتي:

دوال ترجع إلى موجودات خارجية.

دوال ترجع إلى مفاهيم.

والتغير الذي يحدث في اللغة نوعان: تغير التحويل. أو تغير التبديل.

وذلك لأنه "ليس من صفة الدوال والمدلولات الاستقرار؛ لأنها قد تنقل من مواضعها المعجمية فتحوّل دوال عن مدلولاتها الأصلية، أو تحوّل مدلولات عن دوالها الأصلية، وتسند إلى غيرها، بل قد تبلى دوال ومدلولات ببلى المراجع التي ترتبط بها، فتصبح إذا كانت مدونة معالم تاريخية ذات أحياء منسية في

بطون المعاجم التي دونت فيها ألفاظ اللغة في فترة أو فترات ما من تاريخها. وتحويل الدوال والمدلولات عن مواضعها وبلاها مؤديان إلى تولد وحدات معجمية جديدة؛ فإن التحويل نفسه توليد. وأما البلى فغالبا ما يسببه تطور واقع الجماعة اللغوية، لأن التطور يسقط أنماطا من الموجودات والمفاهيم، ويولد أنماطا جديدة، وما يسقط تسقط تسمياته من الاستعمال، وما يولد تولد له تسميات جديدة.³⁹.

قبل أن نفصل في التغير الذي حصل في اللغة عند نزول القرآن لابد من الرجوع إلى تفرع متقدم، وهو مسألة وضع اللغة، والغرض ليس هو مناقشة القضية بل هو البناء على الرأيين المشهورين من أن اللغة: تواضع و مواضعة. أو وحي وإلهام.

فعلى الرأي الأول؛ تكون الألفاظ الواردة من جهة الشرع وضعا مخالفا للوضع الأول؛ وذلك من جهة الحاجة إلى دوال جديدة ترجع إلى موجودات ومفاهيم حادثة. أو تحويل دوال لموجودات ومفاهيم سائدة إلى موجودات ومفاهيم حادثة للعلاقة بين الاثنين. إذن الوضع وضع مستأنف أو وضع محول. فالأول: التوليد والثاني: النقل أو المجاز.

وعلى القول بأن اللغة إلهام و وحي، فإن الوحي والشرع هو تصحيح العلاقة بين اللغة والموجودات والمفاهيم؛ بردها إلى الفطرة والوحي الأول؛ وذلك بنفي الدخيل، والشوائب، وشرط الشروط، وإدخال ما يجب إدخاله، واعتبار ما يجب اعتباره، وإهمال ما يجب إهماله من اللغة.

ومن العجيب أن القائلين بالوضع كالمعتزلة هم القائلون بالنقل، كما أن القائلين بالإلهام كالشاعرة هم القائلون بعدم النقل.

فالمعجم القرآني على القول الأول؛ إما هو موضوعات حادثة، أو محولة؛ إما لعلاقة أو لا. وعلى القول الثاني هو تصرف في الألفاظ على نحو تصرف العرف في بعض ألفاظها؛ إما بتوسيع الدلالة، أو تخصيصها، بإدخال ما يجب إدخاله شرعا، وإهمال ما يجب إهماله، ونفي ما يجب نفيه، وهذا هو الأقرب والله أعلم.

4. خاتمة

نخلص في الأخير إلى أن الألفاظ القرآنية هي من المعجم العام، وخصوصيتها خصوصية عرفية ترجع إلى عرف المتكلم، وما قصد إليه من المقاصد؛ كبيان الشرعيات، والتكاليف، وهذه العرفية تعرف بالحال، والمقال، ويوقف عليها بالاستقراء، وهي ليست كلية بل هي أغلبية. وأما اللغة المختصة فعمادها المعجم المختص المبني على المصطلحات التي تكون فيها أحادية الدلالة في جميع المحال، بخلاف الكلام المبني على المعجم العام يُرجع في بيان ألفاظه إلى السياق، وما يحتف به من القرائن، والمقاصد في البيان، فيعطى كل لفظ في محله ما يناسبه من المعنى .

وأن القرآن ورد على اللغة إما بوضع جديد، أو بنقل محض، أو بنقل لعلاقة على قول القائلين أن اللغة وضع ومواضعة. وعلى القول الثاني أنها وحي فإن القرآن تصرف في اللغة كتصرف العرف في بعض ألفاظها بتخصيص، أو توسيع، وغير ذلك من التصرفات، وهذا أقرب؛ وعليه فالمعجم القرآني ألفاظه هي

من المعجم عام.

5. قائمة المراجع:

- الجوهري، إ. ب. ح. (1990). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (4 ط، م 7). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.
- البطليوسي، أ. ب. (2008). شرح الشعراء الستة الجاهليين (1 ط، م 1). بيروت: نايف سليمان.
- بن مراد، إ. (1992). المصطلحية وعلم المعجم. المعجمية، 1(8)، 5-15.
- دراز، ع. أ. (2005). النبأ العظيم (1 ط، م 1). الكويت: دار القلم.
- أبو الفضل إبراهيم، م. (1984). ديوان امرئ القيس (4 ط، م 1). القاهرة: دار المعارف .
- الكناني، ع. ب. م. (1979). تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة (1 ط، م 2). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن القيم، م. (1970). المنار المنيف في الصحيح والضعيف (1 ط، م 1). حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- ابن فارس، أ. ب. ف. (1997). الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (1 ط، م 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزركشي، م. ب. ب. ع. أ. (1993). البحر المحيط في أصول الفقه (1 ط، م 6). مصر: دار الكتب.
- بن مراد، إ. (1994). مقدمة لنظرية المعجم. المعجمية، 1(9)، 29-81.
- السيوطي، ع. أ. ب. أ. ب. (1997). المزهرة في علوم اللغة وأنواعها (1 ط، م 2). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأصفهاني، أ. ب. م. (1991). المفردات في غريب القرآن (1 ط، م 1). دمشق: دار القلم.
- بن مراد، إ. (2009). المعجم بين النظرية والتطبيق. كرسي مارغريت واير هاووزر، 1(1)، 1-29.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. أ. (1980). مقدمة في أصول التفسير (1 ط، م 1). بيروت، لبنان: دار مكتبة الحياة.
- ابن فارس، أ. ب. ف. (1979). معجم مقاييس اللغة (م 6). دار الفكر.
- الشنيطي، م. أ. (2005). منع جواز المجاز للتعبد والإعجاز (1 ط، م 1). السعودية: عالم الفوائد.
- ابن خلدون، ع. أ. (1988). مقدمة ابن خلدون (2 ط، م 1). بيروت: دار الفكر.

6. الهوامش والإحالات:

- ¹ النحل: 44.
- ² مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين ابن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1980، ص 9.
- ³ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق بيروت، ط1، 1412هـ، ج1، ص54.
- ⁴ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ج4 ص239.
- ⁵ الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط4، 1990، ج5، ص1980.
- ⁶ الصحاح، ج5/1981.
- ⁷ معجم مقاييس اللغة ج 4، ص240.
- ⁸ المفردات في غريب القرآن، ج2، ص420.

- ⁹ المصدر نفسه، ج2، ص420.
- ¹⁰ الصحاح ، ج5، ص1981.
- ¹¹ المفردات في غريب القرآن، ج2، ص420.
- ¹² المصدر نفسه، ج2، ص420.
- ¹³ معجم مقاييس اللغة، ج4، ص241.
- ¹⁴ الصحاح ، ج5، ص1982/1981 .
- ¹⁵ المصدر نفسه، ج1/33.
- ¹⁶ ينظر: المعجم العربي بين النظرية والتطبيق، إبراهيم بن مراد، مجلة كرسى مارغريت واير هاوزر، الجامعة الأمريكية، بيروت، سنة 2009 ص10، ومقدمة لنظرية المعجم، إبراهيم بن مراد، مجلة المعجمية، ع 10/9، سنة 1994، ص29.
- ¹⁷ ينظر: المصطلحية وعلم المعجم، إبراهيم ابن مراد، مجلة المعجمية، ع 8 سنة 1992، ص6/5.
- ¹⁸ ينظر: المرجع نفسه، ص6.
- ¹⁹ ينظر تفصيل ذلك: المرجع نفسه، ص7.
- ²⁰ ديوان امرئ القيس بشرح الشتتمري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص137.
- ²¹ شرح الشعراء الستة الجاهليين، أبو بكر البطلوسي، تح: ناصيف سليمان، ط1، بيروت، سنة 2008م، ج1، ص201.
- ²² مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت ط2، 1408هـ- 1988، ص797.
- ²³ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ابن عراق الكتاني، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف ، عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1399هـ ج1، ص6.
- ²⁴ النجم: 3-4.
- ²⁵ المنار المنيف في الصحيح والضعيف ابن قيم الجوزية، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1390هـ، ص61.
- ²⁶ الطارق: 13-14.
- ²⁷ منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، ص11/10
- ²⁸ القمر: 17
- ²⁹ النبأ العظيم، محمد بن عبد الله دراز، دار القلم، 1426هـ، ص147.
- ³⁰ إبراهيم: 4
- ³¹ ينظر: البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، دار الكتبي، ط1، 1414هـ، ج2، ص156 إلى ص165.
- ³² المصطلحية وعلم المعجم، إبراهيم بن مراد، مجلة المعجمية، ع 8 سنة 1992، ص9.
- ³³ المرجع نفسه ص9.
- ³⁴ المرجع نفسه ص9.
- ³⁵ المرجع نفسه ص9.
- ³⁶ المرجع نفسه ص12.
- ³⁷ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، ج1 ص42.
- ³⁸ الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، الناشر: محمد علي بيضون، ط1، 1418هـ، ص44.
- ³⁹ المصطلحية وعلم المعجم، إبراهيم بن مراد، مجلة المعجمية، ع 8 سنة 1992، ص12.

جهود الإمام الشقانسى في الانتصار للقرآن الكريم والعناية به

Imam Al-Shaqansi's efforts in defending and caring for the Holy Quran

د / محمد أبو يحيى

كلية الشريعة، جامعة ابن زهر، أكادير، (المملكة المغربية)
m.abouyahia@uiz.ac.ma

ذ / إبراهيم أمكور*

كلية الشريعة، جامعة ابن زهر، أكادير، (المملكة المغربية)
brahim.amkour@edu.uiz.ac.ma

تاريخ الاستلام: 2021/07/02 تاريخ القبول: 2021/21/26 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يحاول هذا البحث تسليط الضوء على جهود الإمام أبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر الشقانسى القيروانى (توفي ما بين 1228 و1235هـ)، وبيان مظهر من مظاهر العناية بعلم الانتصار للقرآن الكريم لديه، وذلك بتقديم دراسة وصفية شاملة لمنهجه في ذلك، وبيان القضايا التي شملتها ردوده في ثنايا كتبه التي ما زال بعضها مخطوطا، خاصة إذا ما علمنا أن هذا العالم كان شديد العداءة على خصومه، طويل النفس في الرد عليهم، فضلا عن كونه أول من ألف في علوم القرآن في مطلع القرن الثالث عشر الهجري. فالبحث إذاً سيجزم للإمام الشقانسى بداية، ويحاول الوقوف على معالم منهجه ومظاهر عنايته بعلم الانتصار للقرآن، وبيان آلياته وأسلوبه في ذلك، مع الوقوف على ما يمتاز به منهجه عن غيره من مناهج المنتصرين للقرآن، ثم يختم البحث بخاتمة توجز أهم النتائج التي تم الاهتداء إليها والاقتراحات التي تفتح آفاق البحث في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الانتصار للقرآن؛ الشقانسى؛ علوم القرآن؛ العناية بالقرآن.

Abstract: This research attempts to shed light on the efforts of Imam Abu Abbas Ahmad bin Ahmed bin Muhammad bin Abu Bakr al-Shaqansi al-Qayrawani (who died between 1228 and 1235 AH), and to show a manifestation of the care of the flag of the defense of his Qur'an, By presenting a comprehensive descriptive study of the author's approach to defending the Holy Quran and a statement of the issues covered by his responses in the midst of his books, some of which are still manuscripts, especially that this shaykh was very hostile and long breathed in response to his opponents, In addition, he was the first author in Qur'an sciences at the beginning of the 13th century.

Keywords: Defending the Qur'an; Al-Shaqansi ; Qur'anic Sciences ; Taking Care of the Qur'an.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله الذي لم يجمع العلم لإنسان، ولا قصره على مكان، ولا حصره بزمان، بل بثه في العباد والبلاد، وجعل حملته مصابيح تتقد، وينابيع تُقصد وتورد، وصلى الله على البشير النذير، والسراج المنير، وعلى آله وصحبه الذين تلقوا القرآن من فيه رطبا غضا، وزفوه إلينا صريحا محضا.

أما بعد؛ فقد عرف المغرب الإسلامي حراكا علميا ونشاطا دؤوبا في الدفاع عن القرآن الكريم، وشكل حصنا منيعا في الانتصار للنص القرآني والعناية به قراءة وتفسيرا وتأصيلا، ولا شك أن هذه الجهود قد آتت أكلها في جانب إحيال النص القرآني مكانته في منظومة الحياة الثقافية، ولعل الناظر في الجهود المبذولة في شأن الانتصار للقرآن الكريم على مدى أربعة عشر قرنا يلاحظ أنها تتخذ مستويين؛ أولهما خارجي يستهدف الذود عن القرآن الكريم، وإبعاد برائن شبهات أعداء الإسلام عنه، والآخر داخلي يروم مواجهة مزالتق مختلف الفرق الإسلامية، لتقويم اعوجاجها وردّها إلى جادة الصواب.

وقد تولى حمل لواء هذا الاتجاه علماء أفذاذ، بذلوا ما استطاعوا من جهود تشكر ولا تكفر، وتذكر ولا تنكر، وإن كان بعضها لم يعرف طريقه إلينا؛ كجوابات البلخي، وجوابات ابن عيينة، وردود قطرب البصري، وذلك لأن عوادي الزمن كان لها رأي آخر، فلم يبق بين أيدينا منها إلا ما سطره الإمام الباقلاني في كتابه "الانتصار" وعلى منواله الصيرفي في "نكت الانتصار".

وإذا ما انضاف إلى هذه الجهود ما سطره الإمام الشقنصي رحمه الله، وأغنى به المكتبة القرآنية، اتصلت سلسلة تلك الجهود وانتظمت تحت قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽¹⁾ وحق للأمة أنئذ الشعور بالرضا تجاه كتاب ربها. ولعل هذه الدراسة تكشف الحُجُب عن جهود هذا الرجل في الانتصار للقرآن الكريم ونشر علومه، وذلك أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر الهجريين، وهي جهود تبقى من أهم المحاولات العلمية لرد مطاعن الطاعنين في الذكر الحكيم.

لقد صنف الإمام الشقنصي ما يربو عن ستة مؤلفات، كلها تنضح بالحجج الدامغة والبراهين الساطعة والعبارات المحكمة، بدءا بعناوينها وانتهاء بمضامينها، مدافعا عن القرآن الكريم، ومنتصرا لنظمه ورسمه وإعجازه، غير أنه قدر لمؤلفاته أن تكون حبيسة الرفوف والخزانات لمدة لا تقل عن قرنين من الزمن، فجاءت هذه الدراسة التي اختير لها عنوان: "جهود الإمام الشقنصي في الانتصار للقرآن الكريم والعناية به" لتجيب عن التساؤلات الآتية: من هو الإمام الشقنصي؟ وما هي الجهود التي بذلها في الانتصار للقرآن الكريم؟ وما القضايا التي نافع فيها عن القرآن الكريم من خلال آثاره؟ وما منهجه في الانتصار للقرآن الكريم؟ وكيف تناول مختلف القضايا التي أثيرت حول القرآن الكريم في عصره؟

وجدير بالذكر أن تناول هذه الإشكالية بالبحث والدراسة سيتم وفق ثلاثة مناهج:

أولا: منهج استقرائي غير تام حيث سيقوم الباحثان بانتقاء بعض القضايا التي عالجها الإمام الشقنصي في مؤلفاته.

ثانيا: منهج وصفي يتجلى في وصف طريقة تعامل الشقانصي مع مختلف القضايا التي انتصر فيها للقرآن الكريم، مع تحديد مجال القضية وصياغة إشكالاتها بوضوح.

ثالثا: منهج تحليلي قائم على شرح وتفسير البنية الحجاجية التي وظفها الشقانصي للانتصار للقرآن في مجمل القضايا التي تناولها.

وذلك من خلال الخطة الآتية:

مقدمة تبين أهمية الموضوع وعناصر الجدة فيه وأهدافه والمنهج المتبع فيه. (نحن بصددناها)

المبحث الأول: الإمام الشقانصي حياته وسيرته العلمية.

المبحث الثاني: الانتصار للقرآن الكريم عند الشقانصي قضايا وردود.

المبحث الثالث: منهج الإمام الشقانصي في الدفاع عن القرآن الكريم، وآياته.

خاتمة: تتضمن زبدة ما توصل إليه الباحثان من نتائج وآفاق البحث.

والله المستعان، وعليه الاعتماد والتكylan.

2. المبحث الأول: الإمام الشقانصي حياته وسيرته العلمية.

1.2. اسمه ونسبه ومولده:

هو الإمام أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر الشقانصي القيرواني⁽²⁾، والشقانصي نسبة إلى شقانص من قرى محافظة المُنستير بشمال تونس. ولد بالقيروان وبها تعلم القرآن، وتميز في علم القراءات، عمل في خطة الإِشهاد العام وكان عدلا.

ينتمي الشيخ الشقانصي إلى أسرة علمية من قبيلة شقانص، وهي قبيلة شريفة أصيلة عالية النسب، وهي موطن العلم والفقهاء، يشهد بذلك ما رواه المؤلف في كتابه "الشهب الثواقب"، إذ كان حريصا على توثيق ما بلغه عن أسرة الشقانصيين عموما، فقد ذكر منهم؛ القاضي المدرس العدل أبا عبد الله محمد بن الفقيه العدل أبي عبد الله محمد الشقانصي المتوفى في السابع من شوال سنة 831هـ، والشيخ العدل أبا محمد عبد الله بن أبي بكر الشقانصي المتوفى أوائل شوال سنة 846هـ، والفقيه القارئ أبا عبد الله محمد الشقانصي شهيد الطاعون سنة 984هـ.

كما أفاد مترجمنا أنه اطلع على بعض الرسوم القديمة في القيروان فوجد فيها أن الإمام البرزلي⁽³⁾ كان يشهد مع بعض الشقانصيين⁽⁴⁾. كل هذا وغيره مما أورده في مختلف مؤلفاته يشهد أن المؤلف ينحدر من بيت أصيل في العلم والفقهاء والقراءات وغيرها من الفنون التي انتشرت في القيروان.

أما تاريخ ولادته فلم تجد به كتب التراجم، ولم يشر إليه المؤلف في ما وصلنا من مؤلفاته، غير أن الباحث عبد الرزاق بسرور رجح في دراسته لكتاب عمدة القارئ والمقرئين للشقانصي أن تكون ولادته سنة (1152هـ / 1740م)، وذلك بناء على اجتهاد منه بعد الاستقراء والنظر في جملة من المعطيات التاريخية المتعلقة بنشأة الشيخ ودراسته.⁽⁵⁾

2.2. سيرته العلمية ومؤلفاته:

تتلمذ الشيخ الشقنصي على أيدي عدد من شيوخ وعلماء القيروان وتونس والجزائر، وبما أن مصادر التراجم شحيحة فيما يتعلق بترجمة هذا العلم البارز، فإن ما يدل على مؤهلات المؤلف ومكانته السامية في العلم والفضل، هي آثاره العلمية، ومؤلفاته وعلمه الغزير، واطلاعه الواسع الذي يشهد له ما سوده من صفحات، وما ألفه من موسوعات، فقد ذكر في كتابه "الأجوبة المحققة" في سياق الحديث عن الأسانيد والإجازات وأهميتها، أنه تلقى تعليمه عن أكابر علماء عصره، وتوج ذلك بأخذ إجازات وأسانيد منهم في مختلف الفنون والعلوم، أسوق هنا عبارته الرشيقة وهو يتحدث عن ذلك بكل تواضع وامتنان وشكر لله تعالى قائلاً: ⁽⁶⁾

"والحمد لله والشكر له على ما تفضل به على عبده الفقير إليه مؤلف هذه الأجوبة والأسئلة من حفظ القرآن الكريم ومعرفة قراءاته ورواياته وطرقه سبعا وعشرا، كبيرا وصغيرا، وأربعة عشر، معرفة تامة، وبمعرفة العلوم السبعة التي هي وسائل علم القراءات، ومن قراءة غير ما ذكر من العلوم كالحديث الشريف رواية ودراية، والفقه، والنحو، والأصول، والمعاني، والبيان، والبديع، والمنطق، والتوحيد، وغير ذلك من العلوم النافعة، الجميع أخذته على المشايخ الكرام، ساداتنا الأئمة الأعلام، بالمشافهة منهم، والقراءة عليهم مدة من السنين، فلما حصلت لي الملكة بحول الله وقوته وبركاتهم ونلت ذلك، طلبت منهم الإجازة فأجازوني رضي الله عنهم في ذلك بإجازات متعددة..."

ومما تجدر الإشارة إليه أن اطلاعه وثقافته الواسعة لا تقتصر على علم القراءات فحسب، بل تتعدى ذلك إلى علوم وفنون أخرى كالفقه وأصول الدين، فتجده يرد على مخالفيه، بل وينتقد أحيانا ما ينقله عن أئمة الفقه ويحققه، من ذلك ما أورده في كتابه "عمدة القارئ والمقرئين" في مسألة الاقتباس من القرآن في الخطب والمواعظ، يقول: "قلت: ويمكن حمل قول مالك بالمنع على ما اقتضى أمرا قبيحا... فإذا اقتضى أمرا حسنا فيقول الإمام مالك بجواز ذلك، فقد ثبت عنه أنه استعمل الاقتباس". ⁽⁷⁾

ويظهر تمكن الشيخ الشقنصي من المسائل الفقهية، واستيعابه الأحكام بوضوح في مسألة اللاحن في قراءة القرآن، فقد فضّل فيها القول تفصيلا جعله ينوع صور بطلان صلاة اللاحن وصلاة من اقتدى به حتى أوصلها إلى خمس وأربعين صورة. ⁽⁸⁾

وممن تتلمذ الشيخ الشقنصي على يديه الشيخ حمودة إدريس ⁽⁹⁾، وكانت بينه وبين الشقنصي مراسلات علمية عديدة، فكان كل منهما يفرغ إلى الآخر في كل نازلة تحل بالقيروان، منها على سبيل المثال مقولة عمر الحمامي القائل بجواز قراءة القرآن بالألحان، وهي من القضايا التي سيتناولها هذا البحث في المبحث الثاني.

ومنهم أيضا هاشم بن محمد المغربي، ⁽¹⁰⁾ قدم إلى القيروان من تركيا، أخذ عنه الشقنصي العشر الكبير من طرق طيبة النشر والنشر والتقريب للإمام ابن الجزري رحمه الله، وذلك في الثاني من رجب 1118هـ، وذلك في حفل بهيج أقيم بجامعة الزيتونة، وأجازه عدة إجازات في فنون مختلفة، وهو ممن تأثر بهم

الشقنصي كثيرا، إذ يبدو ذلك من ثناء الشيخ على أعماله الخيرية الكثيرة، وذكر فضله وتقواه، وترجمته له في أكثر من موضع من مؤلفاته⁽¹¹⁾. ومنهم أبو عبد الله محمد قارة باطاق⁽¹²⁾، وهو عالم مقرئ، أصله تركي، قرأ عليه الشيخ الشقنصي جزءا من القرآن بما تضمنه كتاب الجواهر النضرة وأجازه فيه، ومحمد بن علي الغرياني الطرابلسي التونسي⁽¹³⁾، وهو من أكبر علماء القيروان في عصره.

ويلاحظ أن هؤلاء الشيوخ الذين يمثلون بعضا ممن تلقى عنهم الشقنصي جمعوا بين التخصص في القراءات والتجويد، وبين الفنون الأخرى كالفقه والحديث والبلاغة والنحو. غير أن ارتباط الشيخ كان بالمقرئين المتخصصين أكثر من غيرهم، وإن كان أثر الباقي يظهر في المستوى اللغوي والفقهية للشقنصي حين يناقش المسائل الفقهية والبلاغية والنحوية في مؤلفاته.

كان الإمام الشقنصي عالما مقرئا نحيريا، ومناظرا مدافعا عن القرآن وأهله لا يشق له غبار، مبرزا في علوم كثيرة لاسيما علم القراءات، وتتجلى سعة علمه وقوة حفظه وجودة آرائه في الكتب النافعة التي صنفها وزبرها بخط يده، والذي يهمننا منها هنا تلكم التي ألفها في الرد على المطاعن التي تستهدف القرآن الكريم من أجل الوقوف على جهوده في الانتصار للذكر الحكيم، بدفع الشبهات عنه، وتفنيذ مقالات مناوئيه ومعاديه، وبيان تهافت آرائهم. ومما جادت به قريحة الشيخ الشقنصي رحمه الله وخطته أنامله⁽¹⁴⁾

أ- الشهب الثواقب والسيوف الهندية في كفر من قصد وتعمد بغير نقل وعجز تحريف كلام خالق البرية. وهو كتاب مؤلف من جزأين ضخمين في مسائل تتعلق بعلم القرآن على شاكلة الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، بالإضافة إلى بيان القول في مسألة اللحن في القرآن وتحريفه كما يتضح ذلك من عنوان الكتاب، وهو مسجل في إطار أطروحة دكتوراة بكلية الشريعة بجامعة ابن زهر - أكادير

ب- نصره أهل الإيمان والإسلام في تنزيه القرآن. مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم 10201 وأصله من المكتبة الأحمدية. انتهى من تأليفه سنة 1187هـ

ج- عمدة القارئ والمقرئين في الرد على من أنكر مشروعية الجمع بين السادة القراء في الختمة الواحدة في القرآن المبين. وموضوعه كما يتضح من عنوانه: بيان مسألة فقهية تتعلق بحكم جمع القراءات في المجلس الواحد معارضة للشيخ صالح الكواش⁽¹⁵⁾ المعاصر له والقائل بعدم جواز الجمع، ولم يقتصر الشقنصي على هذه المسألة وحدها، بل ألحق بها مسائل عديدة في القراءات وعلوم القرآن عامة كالأحرف السبعة، والمصاحف العثمانية، والفرق بين القران والقراءات، وأول ما نزل وآخر ما نزل، والإعجاز وغيرها من المسائل الأساسية في علوم القرآن. وقد حقق بالمعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة، لنيل درجة الدكتوراه من طرف الباحث عبد الرزاق بسرور سنة 1995 تحت إشراف الدكتور هند شلبي ثم طبع بدار ابن حزم سنة 2008.

د- رسالة الحجة الباهرة في الرد على من أنكر أوجه الوقف المتواترة. انتهى من تأليفها سنة 1178هـ. توجد منه نسخة بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم 10201 تم تحقيقه في إطار رسالة ماجستير بالمعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة- تونس. من طرف الباحث عبد الحي محمد تحت إشراف الدكتور

فتحي العبيدي ونوقشت الرسالة سنة 2005.

هـ- الحجج القطعية في الرد على الدجاجة البدعية. وهو من الكتب المفقودة التي لمّا يظهر لها أثر.
و- الأجوبة المدققة عن الأسئلة المحققة. جمع في تحريره من مسائل القراءات وعلوم القرآن جملة وافرة، وأبرزه في صورة أسئلة وأجوبة، ويقع هذا المؤلف في ثلاثة أجزاء، يوجد منه جزآن في المكتبة الوطنية بتونس. تحت رقم 6126 و 6127. وقد انتهى من تأليف الجزء الأول منه سنة 1221هـ. ومن الجزء الثاني سنة 1228هـ ولا أثر للجزء الثالث.

3.2. وفاته.

جل من ترجم للشيخ الشقنصي لم يحدد تاريخا معيناً لوفاته، ولكن إذا ألقينا نظرة على تواريخ كتابته مؤلفاته - وكلها بخط يده- نجد أن آخر ما ألفه كان الجزء الثاني من "الأجوبة المدققة" وذلك سنة 1228هـ⁽¹⁶⁾ مما يتيح لنا تقدير تاريخ وفاته على وجه التقريب وهو ما بعد سنة 1228هـ.

3. المبحث الثاني الانتصار للقرآن عند الشقنصي قضايا وردود

يتبين من عناوين مؤلفات الشيخ الشقنصي أنها أسست للردود العنيفة وإعلان الحرب على المتطاولين على القرآن الكريم وإشهار السيف في وجوههم ومقارعة الآراء المخالفة لرأيه بصرامة، والاحتجاج لأرائه بنفس طويل. فكتابه المعنون بالشهب الثواقب والسيوف الهندية في كفر من تعمد وقصد بغير نقل وعجز تحريف كلام خالق البرية، تبدو من خلاله صلابة مواقف المؤلف وتشدده مع مخالفه إلى حد تكفيرهم.

وللقارئ أن يتأمل بقية العناوين المشار إليها سلفاً ليقف بنفسه على هذه الصرامة والشدة وحدة الطبع والهجوم اللاذع على من يتناول على كلام الله. والهدف من عقد هذا المبحث بيان القضايا التي نافح فيها الشيخ عن حمى الذكر الحكيم وأهله.

وبعد استقراء بعض ما ألفه الشقنصي من كتب في هذا الاتجاه يتبين أن عدد القضايا التي ظل فيها صامداً أمام شبهات أعداء القرآن، وشاحداً قلمه ولسانه لدحضها، وحاملاً لواء الدفاع عن القرآن الكريم بشراسة ليس لها نظير، وتتبع كل ذلك وسرده وتحليله قد يفوق ما يمكن أن تستوعبه هذه الدراسة، لذلك سنذكر بعض القضايا التي لا تدع مجالاً للشك في كون الشيخ الشقنصي قد رابط أمداً طويلاً على ثغر من ثغور هذا الدين، ودافع عن أهم مصادر الشريعة الإسلامية.

ومنهجنا في ذلك سيتسم بذكر الحادثة متبوعة بأدلة الخصوم مع الردود عليها من طرف الشيخ الشقنصي. ونظراً لكثرة المسائل التي حاجَّ فيها خصومه؛ سنكتفي بالقضايا الآتي ذكرها مع شيء من التفصيل:

1.3. قضية اللحن في القرآن:

يقصد باللحن في هذه الواقعة اللحن الخفي؛ وهو خطأ يعرض للفظ القرآني ولا يخل بالمعنى ولا الإعراب، بخلاف اللحن الجلي؛ وهو خطأ يعرض للفظ ويخل بالمعنى والإعراب⁽¹⁷⁾. ويبدو من خلال

تكرار ذكر هذه القضية في مؤلفات⁽¹⁸⁾ الشيخ الشقناصي أن ظاهرة اللحن في القرآن قد استفحل أمرها، وشاعت بين الخاصة والعامة من أهل القيروان، فما كان من الشيخ إلا أن انبرى للرد في أكثر كتبه على من جعلها عادة له سهوا منه أو جهلا.

وخلاصة النازلة كما أوردها في مقدمة كتابه "الشهب الثواقب..." أنه اجتمع يوما بالشيخ "عمر الحمامي"⁽¹⁹⁾، فانجر الكلام بينهما إلى مسألة صلاة اللاحن في قراءة القرآن، فقال الشيخ الحمامي: "إن من تعمد اللحن الخفي في كلام الله وقصده لا يكفر إلا إذا تغير المعنى، وإنما يأتهم، والأولى في حقه أن يقرأ كما أنزل".

وتتمثل حجة الخصم في كون القرآن الكريم لم ينزل بصفات الإدغام والإظهار وغيرها على النبي ﷺ، وإنما أنزل عليه مجرد حروف عارية عن الأوصاف المذكورة، فكيف يكفر القارئ بشيء استحدثه أبو الأسود الدؤلي والخليل؟

ونص الدليل الذي ساقه الخصم هو⁽²⁰⁾ "ما روي من أن زياد بن أبي سفيان كان له ابن اسمه عبيد الله، وكان يلحن في قراءته، فقال زياد لأبي الأسود الدؤلي: إن لسان العرب دخله الفساد، فلو وضعت شيئاً يصلح الناس به كلامهم ويعرفون به القرآن. فأبى ذلك أبو الأسود؛ لكونه بدعة، فأمر زياد رجلاً يجلس في طريق أبي الأسود وقال له: إذا مرَّ بك فاقراً شيئاً وتعمد في اللحن، ففعل الرجل ذلك عند مرور أبي الأسود عليه في قوله -تعالى-: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾⁽²¹⁾ بخفض ﴿وَرَسُولُهُ﴾، فاستعظم ذلك أبو الأسود وقال: معاذ الله أن يتبرأ الله من رسوله، فرجع من فوره إلى زياد وقال: قد أجبتك إلى ما سألت... إلى آخر القصة. ثم قال الحمامي: "لو كان يكفر المتعمد القاصد للحن في القرآن لما أمر زياد الرجل بتعمد اللحن، وفعله الرجل المأمور في الآية المذكورة ووافقه عليه لئلا يلزم على ذلك أن يكون زياد أمراً للرجل بالكفر وتبعه المأمور على ذلك ففعل ما أمره به، وهذا لا ينبغي أن ينسب لهما ولغيرهما من العلماء الأفاضل، ولا يعتقد ذلك فيهم؛ لأن مقامهم يأبى ذلك".

حاول الشيخ الشقناصي -متلطفًا- أن يثني صاحبه عن هذا القول، مبينا له أقوال علماء الأمة كالقاضي عياض، وابن فرحون، وشهاب الدين القرافي، وغيرهم في المسألة، وخلاصتها: أن تعمد اللحن في الصلاة مع القدرة على الإتيان بالقراءة الصحيحة، أو الائتمام باللاحن؛ مبطل للصلاة وللإمامة بلا نزاع، فالذي يخطئ جاهلا غير متعمد لا يكفر، أما من تعمد اللحن وقصده مع معرفته بالأحكام فهو كافر⁽²²⁾.

ثم ساق الشقناصي لإبطال دليل الخصم ودحض ادعائه دليلا تمثل في عدم التسليم لقصة أبي الأسود، لعدم صلاحيتها لتكون حجة، ولكونها دليلا "صدر من غير تأمل من قائله، وعدم اطلاع منه على كتب الأئمة الثقات، وعدم معرفته لمذاهب السادات القراء والطرق عنهم والروايات؛ لأن قراءة الجر في قوله تعالى: ﴿وَرَسُولُهُ﴾ عطفًا على الجوار. وقيل: على القسم، لا أنه معطوف على المشركين؛ لفساد المعنى، وهو الذي فهمه أبو الأسود المذكور؛ صحيحة منقولة عن الحسن البصري وغيره، واتصل السند بذلك إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- وقرأ بها وأنزلها الله عليه، كما قرئ بالنصب أيضًا عطفًا على اسم "أن"، وأجاز

الزمخشري نصبه على أنه مفعول معه، وقرأ الجمهور بالرفع على الابتداء والخبر محذوف؛ أي: ورسوله بريء منهم؛ فكل من الرفع والجبر والنصب ثابت عن النبي ﷺ وقرأ به وأنزله الله عليه.

وحيث كان الأمر كذلك؛ فليست قراءة الجبر بلحن حينئذ في نفس الأمر والواقع؛ لأنها منزلة من عند الله على نبيه ﷺ ونقلت عنه قطعاً. وإنما اللحن الذي لم يقرأ به النبي ﷺ ولا أنزله الله عليه ولا نقل عنه ألبتة؛ زيادة أو نقصاناً، إبدالاً أو تغييراً، ونحو ذلك مما هو لحن في نفس الأمر والواقع؛ مكذوب على الله ورسوله ولو شيئاً، فهذا هو الذي يكفر متعمده وقاصده لاستخفافه وتلاعبه بكلام الله القديم من غير ضرورة دعت إليه ذلك".

ولعل القارئ الكريم يرى كيف أن الشيخ الشقنصي تمكن من دحض هذه الحجة معتمداً على ما تيسر له من اطلاع واسع على أقوال الأئمة الثقات، والقراء الجهابذة الأعلام، إضافة إلى دقة الفهم والتبصر، ليثبت جهل متزعم هذه القولة.

ولم يكتف بهذا فحسب؛ بل عمد إلى سوق أمثلة عديدة مشابهة لهذا الموضوع، مع أقوال أئمة القراءات والفقه وعلم الكلام، بل ألف في هذه النازلة خاصة كتابين ضخمين: عنون الأول منهما بـ "نصرة أهل الإيمان والإسلام في تنزيه القرآن عن اللحن المنزل بالحق والصواب على سيدنا محمد خير الأنام"، وعنون الثاني بـ "الشهب الثواقب والسيوف الهندية في كفر من تعمد وقصد بغير نقل وعجز تحريف كلام خالق البرية".

وجاء في مقدمة هذا الأخير في سياق حديثه عن دواعي التأليف قوله: -رحمه الله- "فلما وقعت هذه المقالات الفاحشة في القرآن ممن ذكر،... طلبت من الله أن يسهل لي الطريق، في وضع تأليف..، يشفي الغليل، ويبرئ كل قلب عليل، يكون حجة قاطعة لأهل السنة والحق، وردا شنيعا على أهل الزيغ المنقسمين إلى فرق،... واجتهدت في رد مقالات من تقول فيه بالباطل المنزه عنه، بالنصوص الإجماعية القطعية المتصلة تواترا بالرسول الكريم، وجمعتها بحول الله وقوته وإرادته في هذا التأليف المبارك الذي لم يسبق إليه."⁽²³⁾

ولا تتوقف هذه القصة عند هذا الحد بل سلك فيها الشقنصي مسلكا مختلفا للدفاع عن القرآن الكريم لا يتوقف عند مقارعة الحجة بالحجة، إذ يحكي في ملابسات الحادثة كيف أنه حاول أكثر من مرة أن يثني مخالفه عن ذلك الرأي، فلما فشل في ذلك لجأ إلى القضاء بعد الإشهاد على ما دار بينه وبين خصمه من نقاش.

وعندما استشعر أن القاضي -المسؤول حينئذ- يتلصق بالقيام بواجبه؛ تارة بالمماطلة وعدم الحكم على خصمه بالردة، وتارة بمحاولة إقناعه بالتنازل عن القضية؛ أشفق على القرآن الكريم من أن تتجاسر عليه العامة، وتقول فيه بما لا تفقه، عزم على أن لا يترك هذه القضية حتى يظهر فيها حكم الله، فاستفتى فيها شيخه المقرب منه حمودة إدريس، وطلب منه عرض القضية على علماء تونس، فجاءه الجواب من مفتي المالكية الشيخ أحمد البرانصي⁽²⁴⁾ ومفتي الحنفية الشيخ حسين البارودي⁽²⁵⁾ بكفر من تعمد اللحن

في القرآن وجوز تبديل شيء منه، لأن فيه إشعارا بإهانة القرآن، أما غير العارف وغير المتعمد فغير كافر⁽²⁶⁾.

ولما عزم على رفع أمر خصمه إلى قاضي "باردو" المعروف بإنصافه وعدله⁽²⁷⁾، لم يكن بد أمام خصمه من أن يعلن توبته أمام الشيخ وبعض الشهود، غير أنه سرعان ما رجع عن توبته تلك لحاجة في نفسه. وأما من حيث الأدلة فهي واضحة أمامه وضوحا لا غبار عليه.

ولعل الكلام قد طال عن هذه الحثيات، وقصدنا من ذلك بيان أن الشيخ الشقناصي خصم عصي على مخالفته، وحاد الطبع، وغيور، وشديد الحرص على تنزيه كلام الله سبحانه والانتصار له.

2.3. قضية الوقف على الساكن العارض:

جدير بالذكر قبل بيان هذه النازلة أن الإمام الشقناصي أفرد لها كتابا عنونه بالحجة الباهرة في الرد على من أنكر رواية أوجه الوقف المتواترة. وخلاصتها: أن شيخه حمودة إدريس سئل من قبل أحد طلبته بتونس - أثناء إقرائه - عن أوجه قراءة المد العارض للسكون في نحو "العلمين" من قوله تعالى: ﴿لِلْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽²⁸⁾ حالة الوقف، هل ثبتت هذه الأوجه عن النبي ﷺ أم هي اختيارية اختارها القراء؟⁽²⁹⁾ فأجاب الشيخ إدريس بأنها وردت من طريق الرواية، ولو لم تُرو عن النبي ﷺ للزم أن يقرأ القرآن بما لم يقرأ به النبي ﷺ.

شاع هذا الخبر حتى وصل إلى الشيخ عبد المنعم -رئيس المجودين بالجامع الأعظم-، فأنكر هذا الجواب، وقال: إن تلك الأوجه اختيارية وليست مروية عن النبي ﷺ⁽³⁰⁾.

صادفت الحادثة وجود الشيخ الشقناصي بالقيروان، فأرسل إليه شيخه حمودة إدريس نص سؤال السائل مع الجواب، وطلب منه رأيه في النازلة مضافا إليه آراء علماء القيروان، فجمع الشيخ الشقناصي فتاوى تدحض قول رئيس المجودين، من مفتي سوسة ابن حسين الهدية⁽³¹⁾ ومفتي القيروان عبد اللطيف الطوير⁽³²⁾، والشيخ المقرئ الثقافلي⁽³³⁾ أستاذه، فأفتوه جميعا بما يوافق الشيخ حمودة إدريس⁽³⁴⁾، فطار الشيخ الشقناصي بهذه الفتاوى فرحا، ثم تكفل بتحرير الرد على عبد المنعم، فأثبت أن أوجه قراءة العلمين وما أشبهها مروية عن النبي ﷺ رواية متواترة وبها قرأ أئمة القراءات⁽³⁵⁾.

وقد استند الشيخ الشقناصي في تأييد هذا الرد إلى أقوال كثير من العلماء خاصة ابن الجزري رحمه الله حيث قال في سياق مناقشة ابن الحاجب الذي يرى أن كل ما هو من قبيل الأداء لا يعد متواترا: "إن المد العرضي من حيث هو؛ أي: سواء كان لازما أو عارضا متصلا أو منفصلا؛ متواتر مقطوع به، قرئ به على النبي صلى الله عليه وسلم، وأنزله الله عليه وأنه ليس من قبيل الأداء"⁽³⁶⁾.

ضمّن المؤلف رسالته تلك فتاوى من ذكر من المفتين، مضيفا إليها عددا من المباحث المتصلة بعلوم القرآن كمفهوم القراءات وأركانها وحكمها، معززا كل ذلك بشواهد من المنقول والمعقول، ليبرهن على أن أوجه القراءات وردت إلينا عن طريق التواتر عن النبي ﷺ.

وقد كان هدف الشيخ الشقنصي من تحرير المسألة ونشر خبرها على نطاق واسع، بل والتأليف فيها؛ أن يسد الباب أمام من يقدح في تواتر القراءات نظراً لاختلاف القراء، فتصدي لبيان قضية التواتر قائلاً: "إن اختلاف القراء لا يقدح في ثبوت التواتر، فقد تواتر القراءة عند قوم دون قوم، وإنما لم يقرأ كل قارئ بقراءة غيره؛ لأنها لم تبلغه على وجه التواتر؛ ولذلك لم يعب أحد منهم على غيره قراءته لثبوت شرط صحتها عنده وإن كان هو لم يقرأ بها لفقد الشرط عنده"⁽³⁷⁾.

ثم افترض الشيخ اعتراضاً يجب فيه عن ادعاء كون أسانيد القراء والرواة آحاداً، وكون نسبة القراءات إلى القراء العشرة تمت باعتبار تصديهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها. إذ يقول: "فإن قيل: أسانيد الرواة إلى الأئمة القراء العشرة وأسانيد العشرة إلى النبي ﷺ آحاد؛ فمن أين جاء التواتر؟ وأجيب: بأن التواتر لم يحصر فيهم، وإنما نسبت القراءات إليهم لتصديهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها، ومع كل منهم ما يبلغ حد التواتر في طبقته"⁽³⁸⁾.

ثم حشد الشقنصي جملة من الأدلة النقلية الواردة عن علماء القراءات المشهود لهم بالحدق والإتقان كأبي عمرو الداني وابن الجزري والسخاوي وغيرهم، ليخلص إلى غايته من تلك الضجة التي أقامها بيان أن "إضافة القراءات للأئمة ليست إضافة اختراع ورأي واجتهاد لاستحالة ذلك في كلام الله تعالى"⁽³⁹⁾.

وجدير بالذكر أن نعلم أن الشيخ عبد المنعم -رئيس المجودين- يعد ممن تتلمذ الشقنصي على أيديهم؛ ونظراً لما بينهما من اختلاف قديم حول بعض المسائل في القراءات⁽⁴⁰⁾ أدى في النهاية إلى عدم ثقة الشقنصي في علم شيخه؛ أراد الشقنصي أن يبين له ولمن على سيرته أن القرآن العظيم منزّه عن الاختراع والرأي والاجتهاد، وأن يسد الذرائع أمام المتطفلين على علومه.

3.3. قضية قراءة القرآن بالألحان:

يقصد بالألحان هنا معناه الدال على التطريب وترجيع الصوت وتحسينه بالقراءة والشعر والغناء، وإذا بالغ فيه القارئ أدى إلى فساد الكلام.⁽⁴¹⁾ ويبدو من مؤلفات الشيخ أنه كان يعاني من القراء الذين يُرجعون القرآن ترجيع الغناء، إذ يقول متأسفاً على ما حل بقراء زمانه: "... ومنها ما أحدثه هؤلاء الذين يجتمعون في المساجد والمدارس ومقامات الأولياء وديار الموتى والمقابر وغير ذلك من الأماكن، فيقرؤون كلهم القرآن بصوت واحد فيقولون: "أفلا تعقلون": "أفل تعقلون" بحذف ألفه رأساً..."⁽⁴²⁾.

ومن أجل التصدي لهذه العادة السيئة التي يحرف فيها الكلم عن مواضعه؛ ألف في الرد عليهم وبيان الطريقة المتبعة لدى السلف والخلف في قراءة القرآن، فعمد إلى تفصيل القول في قراءة القرآن بالألحان المرجعة، وذكر الأقوال الواردة فيها معززة بأدلتها، إضافة إلى مناقشة أدلة المجيزين ودحضها، ثم الانتصار لمذهب المنع لما فيه من تنزيه كلام الله عن الزيادة أو النقص فيه أو تحريفه على أي وجه يقدح في حرمة وقدسيته.⁽⁴³⁾

ثم يستغرب الشيخ بعد ذلك مسوغات قراءة القرآن بتلك الألحان التي تحرف كلام الله، وتخرجه عن

معانيه بعد أن اتضح للعيان منهج السلف الصالح في قراءة القرآن، قائلا: "فيا عجباً! كيف افترقوا على طوائف كل طائفة أحدثت طريقة في كلام الله لم تشرع، فمن أين لهم اختصاص بطريق غير طريق أهل السنة؟ وما أكثر طرقهم البدعية -أقل الله مثلهم في الوجود- فإن طريقة رسول الله ﷺ في وصف قراءة القرآن واحدة، وعليها الصحابة والتابعون والقراء الأفاضل والفقهاء الأماثل وجميع علماء الأمة المعتمد بهم، فمن أين لجهول أن يخص نفسه بطريق غير طريق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؟! وهذا هو الافتراء على الله ورسوله، حفظنا الله من ذلك"⁽⁴⁴⁾.

4.3. قضية خلق القرآن:

مما لا شك فيه أن هذه القضية أسالت الكثير من الحبر، بل الكثير من الدماء أيضا، ورغم أن تناول الشقنصي لتفاصيل هذه المسألة في كتابه "الشهب الثواقب" لا يختلف كثيرا عن من سبقه من علماء الكلام خاصة، إلا أنه انفرد فيها بحرصه على رص الصف الداخلي لأهل السنة، ومحاولة التوفيق بين كلامهم بدفع التعارض الذي قد يتوهم منه، لئلا يذر للمخالف ثغرة ينفذ منها إلى القدح في كلام الله، والظعن في قدسيته والجرأة عليه.

يتجلى ما ذكر في محاولة الشيخ الشقنصي أن يؤلف بين كلام القرافي وما نقله التفتازاني عن فرقة تدعى "الحنابلة" في حكم القول بخلق القرآن وعلّة ذلك، إذ يقول: "قال العلامة القرافي: لا يجوز أن يقال إن القرآن مخلوق؛ أما من جهة المعنى النفسي فلعدم صحته معنى وإطلاقا، وأما من جهة اللفظ فلإيهام". وقال التفتازاني في شرح المقاصد: يمتنع أن يقال القرآن مخلوق مرادا به اللفظ المنزل على محمد ﷺ باتفاق السلف اهـ وقيد بعضهم بغير مقام البيان والتعليم"⁽⁴⁵⁾.

ولما نقل هذين القولين أراد أن يوفق بينهما ويدفع التعارض الحاصل بينهما فقال: "قلت: وما ذكره هؤلاء الأئمة من أنه يمتنع أن يقال القرآن مخلوق وإن كان مرادا به اللفظ المنزل رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى المعنى الحقيقي الأزلي القائم بالذات العلية؛ لا ينافيه ما قاله العلامة التفتازاني نقلا عن فرقة الحنابلة من أنه لا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الفهم إلى أن المؤلف من الحروف والأصوات قديم"⁽⁴⁶⁾.

وعلة عدم المنافاة بين الكلامين، وكونهما راجعين إلى معنى واحد حسب الشقنصي؛ هي أن "كلا منهما مقيد بقيد لا بد منه، وليس كل منهما على إطلاقه؛ أما من قال: يمتنع أن يقال القرآن مخلوق وإن كان مرادا به اللفظ؛ فإن بعض العلماء قيده بما إذا كان ذلك في غير مقام البيان والتعليم ..، وأما إذا كان في مقام البيان والتعليم فلا يمتنع ذلك ويسوغ للمفتي أو المدرس في المقام المذكور أن يعبر عن القرآن المؤلف مما ذكر بأنه مخلوق وحادث.

وأما من قال: لا يقال القرآن غير مخلوق؛ فكلامه مقيد أيضا بما إذا كان ذلك في مقام البيان والتعليم عكس القيد الأول، فيجوز لمن ذكر في هذا المقام أن يبين حكم الله فيه من كونه مخلوقا وحادثا؛ لأننا لا نقول بقدّم الألفاظ والحروف وصفاتها والأصوات، وهذا هو مذهب أهل السنة. وأما في غير مقام البيان

والتعليم فيجب أن يقال القرآن غير مخلوق وإن كان المراد اللفظ للتأدب كما مر. فصح من هذا أنه لا تنافي بين الكلامين⁽⁴⁷⁾.

ثم يفترض الشقنصي رحمه الله اعتراضا على توجيهه السابق بكونه مخالفا لما ثبت عن السلف في محنة خلق القرآن وتصريحهم بنفي ذلك ولو كان مرادا به اللفظ والصوت ...، قائلا: " فإن قيل: ما ذكرته ... ربما يخالفه ما صرح به جماعة من أهل السنة عند امتحانهم حين وقعت المناظرة بينهم وبين أهل الاعتزال في كون كلام الله مخلوقا أو غير مخلوق، وسئلوا عن ذلك فأجابوهم .. بأن كلام الله ليس بمخلوق جازمين بذلك، وامتنعوا من إطلاق الخلق والحدوث على كلام الله الذي هو صفة من صفاته القديمة الأزلية، وعلى ما دل عليه، وهو القرآن المؤلف مما ذكر المنزل على رسول الله ﷺ امتناعا كليا والمقام مقام بيان"⁽⁴⁸⁾.

ثم أجاب عن هذا الاعتراض لتعزيز توجيهه السابق بقوله: " لا مخالفة في ذلك وإن كان المقام مقام بيان؛ ... لأن امتناعهم رضي الله عنهم من إطلاق الخلق على القرآن المؤلف مما ذكر الدال على المعنى النفسي القديم وإن كان هذا الإطلاق على الدال صحيحا في نفسه مرادا به ما ذكر في المقام المذكور؛ إنما هو سد للذريعة ولزوم منهم لأكتمية الأدب وغايته مع الله تعالى ومع كلامه؛ حيث اجتنبوا إطلاق هذا الوصف على القرآن المؤلف مما ذكر في المقام المذكور وفي غيره، مع صحة ذلك في نفسه كيف ذكر، حتى إنهم - رضي الله عنهم - عذبوا على ذلك بأنواع العذاب ..، ومع ذلك لم يزدادوا على هؤلاء المعتزلة إلا تصميمًا على الأدب، وصار كالواجب عندهم بحيث لم ينتقلوا عنه إلى غيره مخافة أن يذهب الوهم إلى المعنى النفسي الحقيقي الأزلي القديم، فالتزموا رضي الله عنهم عدم إطلاق ذلك عليه لذلك"⁽⁴⁹⁾.

وهذا توجيه في غاية الدقة من الشقنصي رحمه الله ليؤيد به ما ذهب إليه من ضرورة التزام الأدب مع كلام الله، وعدم قبول ما يقدر فيه ولو كان مستساغا من حيث المعنى.

ثم ساق الشقنصي في هذا المنحى دليلا نقليا عن الإمام مالك - رحمه الله - حين سئل عن يقول: "القرآن مخلوق" فأمر مالك رحمه الله بقتل السائل، وقال: "هو كافر". فقال السائل: "إنما حكيت عن غيري"، فقال: "إنما سمعناه منك". ثم علق على هذه الحادثة بنقل كلام العلامة القاضي عياض قائلا: "وهذا من مالك رحمه الله على وجه الزجر والتغليظ بدليل أنه لم ينفذ قتله"⁽⁵⁰⁾.

لعل المقام لا يتسع لسرد وتحرير كل ما تم الوقوف عليه من القضايا بحذافيرها، وحسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق، لأن المتتبع للقضايا والمسائل الواردة في مؤلفات الشقنصي يجد أنها كثيرة ومتشعبة الفروع، وإن كانت محصورة من حيث الأصول، ومن هنا نتساءل عن حقيقة منهج المؤلف في التعامل مع تلك القضايا، وأركان هذا المنهج، وعن طريقته في الردود التي سقناها فيما سلف، فضلا عن أهم الدوافع المبررة لمختلف المواقف التي أبداه الشقنصي تجاه خصومه، ذلكم هو الإشكال الذي سيوجب عنه المبحث الآتي بحول الله وقوته.

4. المبحث الثالث: منهج الإمام الشقناصي في الدفاع عن القرآن الكريم وآياته

يتضح من خلال استقراء كتب الشيخ الشقناصي أن قضايا الدفاع عن القرآن الكريم التي تناولها في كتبه، والتي أشرنا إلى بعضها بشيء من التفصيل؛ تتصل بثلاثة جوانب مهمة من جوانب الانتصار للقرآن وهي: جانب النقل، وجانب الرسم، وجانب الإعجاز. ويقتضي بيان منهج الشيخ الشقناصي في الدفاع عن القرآن الكريم توضيح الدوافع الذي جعلت الشيخ الشقناصي يبدي شراسة منقطعة النظير في الانتصار للقرآن؛ لأن الاطلاع على تلك الدوافع سيسر لنا فهم وتفسير الأساليب التي لجأ إليها الشيخ في التعامل مع مخالفه، مع الختم بالوقوف على أهم المؤاخذات على منهجه.

1.4 الدوافع

وتتمثل تلكم الدوافع في أربعة أمور:

أ- طبيعة الشيخ الشقناصي :

تتضح طبيعة الشيخ من مجموع ما ذكره عنه تلاميذه وأصدقاؤه؛ إذ وُصف بكونه شديد الغيرة على كلام الله تعالى، لا يحابي أحدا ولا يجامل من تطاول على القرآن الكريم وحاول أن يبتدع فيه، أو يقول فيه برأي غير معتبر، كائنا من كان، وشواهد ذلك أكثر من أن تحصى، منها على سبيل المثال لا الحصر:

احتججه على مفتي القيروان وقاضيه المسمى عبد اللطيف الطوير⁽⁵¹⁾ في قضية عمر الحمامي⁽⁵²⁾ عندما تلكأ في معاقبته.

تصديه بقوة لبعض القراء الذين يلحنون في القرآن عندما يقرؤون جماعة، فكان الشقناصي يمنعهم من ذلك، ويأمرهم باتباع الطريقة الصحيحة في التلاوة، ويقول مستنكرا سكوت العلماء عن المنكر: "والعجب من سكوت علماء وقتنا ممن بأيديهم الأحكام الشرعية وقادرون على تغيير المنكرات الفاحشة... ولم يغيروا عليهم بشيء وسكتوا على ذلك، فلعمري لا أدري سكوتهم عن ذلك، وعدم تغييرهم عنه مع قدرتهم على التغيير إما عن جهل أو عن علم، فإن كان عن جهل؛ فلا يليق بهم هذا؛ لأن الجهل لا ينبغي في مثل هذا المحل، وإن كان عن علم -وهو الظاهر في حقهم-؛ فيا خيبة المسعى، فإننا لله على انقراض العلم والعلماء.." ⁽⁵³⁾.

ب- تأثر الشقناصي بالمناخ الثقافي السائد في بيئته:

شهد العصر الذي عاش فيه الشقناصي حراكا ثقافيا مهما؛ فقد تعددت فيه الردود الكتابية والمناظرات الخطابية بين العلماء والمشايخ، ويرجع الفضل في ذلك إلى الأمراء المتعاقبين على الحكم في تونس آنذ، وذلك بحضورهم ومتابعتهم لما يدور فيها من ردود وتحقيقات علمية، فمنها مثلا؛ كتاب "الشهب المخرقة لمن ادعى الاجتهاد لولا انقطاع من أهل المخرقة"⁽⁵⁴⁾ للشيخ أحمد برناز (1138هـ-1726م) وهو اختصار لكلام صدر عن الحافظ جلال الدين السيوطي، وقد وقع له نفس ما وقع لأحمد برناز مع بعض معاصريه، الذي ادعى العلم في عهده، وكان يفتي بفتاوى باطلة، فانبرى الشيخ برناز لدحض أقواله، فجاء كتابه محتويا

على مائة وستين شهاباً، في كل شهاب دعوى من دعاوي الرجل المختصر من أجله الكتاب، فيقوم الشيخ بعرض دعوى الخصم، وبحث ما يصدر عنها من المفارقات، ثم يميزه بقوله: "قلت".

وكثيراً ما كان يصوغ الدعوى في قضية منطقية، يستخرج منها مفاهيمها المختلفة، ويرد عليها مستشهداً بأقوال المناطق، ثم يستعرض أقوال العلماء المجتهدين في المسألة، وينساق في الحديث مستعرضاً ثقافته الضخمة، ولو كانت لها صلة ضعيفة بالموضوع، ثم يهاجم خصمه، وينعته في بعض الأحيان بأبشع النعوت.⁽⁵⁵⁾

ولعل متابعة الشيخ الشقنصي لهذه الأحداث الثقافية، ومطالعه لهذه الكتب التي تكمن أهميتها التاريخية في تسليط الضوء على وسط علماء الدين في تونس العثمانية، وما كانوا يناقشونه من القضايا المتصلة بالدين، شجعه كل ذلك على اقتحام باب المناظرة، والإدلاء بدلوه في الانتصار للقرآن والذود عن مصادر الشريعة الإسلامية بكل ما أوتي من علم وبيان، مستفيداً ممن سبقه من العلماء، معرفة ومنهجاً.

ج- تناول العامة علم القرآن الكريم:

يبدو من تعدد الحوادث التي وقف فيها الشيخ الشقنصي منافحاً عن القرآن الكريم أنه كان يعاني من المتطفلين على كلام الله، الذين يحشرون أنوفهم ويقحمون أنفسهم في ما لا يد لهم فيه من علومه بدون أدنى اعتبار لأهل الاختصاص، فكان يجتهد ليبين للناس أن القول في كلام الله ليس كالقول في شأن آخر من شؤون العامة، وكان همه إشاعة ثقافة احترام كلام الباري تعالى في المجتمع التونسي خصوصاً، والإسلامي عموماً، تنزيهاً له عن خوض الخائضين، وتأويلات المغرضين، ولو كان ذلك منهم عن صفاء نية وحسن قصد. من ذلكم ما حدث في قضية قراءة القرآن بالألحان، أو قراءته جماعة مع تحريف كلماته⁽⁵⁶⁾، إذ كان يدعو إلى التفقه في معاني القرآن وعدم الاكتفاء باستظهار نصه فحسب.⁽⁵⁷⁾

د- ثقافته الواسعة ومعرفته بالواقع:

إن الناظر في مؤلفات الشقنصي في الانتصار للقرآن سيكتشف سعة اطلاع الشيخ على العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم وإحكامه لها، وذلك من خلال طريقتيه في الاستدلال على آرائه، وهذه مبنية على الإحاطة بالمطاعن والشبهات التي أثيرت حول القرآن الكريم، والعلم بأساليب الجدل وطرق الحجج، كما سيكتشف ارتباط الشيخ بواقعه وفهمه لما يجري من حوله بفضل انخراطه في خطة العدالة من جهة، وإجلال العامة لأهل القرآن والفرع إليهم في شؤونهم الخاصة والعامة من جهة أخرى.

ولعل هذه العوامل مجتمعة قد يسرت للشيخ السير بخطى ثابتة على منهج من تقدمه من العلماء البارزين في الانتصار للقرآن الكريم كالإمام الباقلاني -رحمه الله- وغيره، مع التميز بفروق طفيفة ستبين من خلال وصف منهج الشيخ.

إن المسلك الذي اتبعه الشقنصي في ما ساقه من ردود في مؤلفاته يقوم على البدء ببسط النازلة المتنازع حولها، مبيناً فكرتها، وتفصيلها، مشيراً في الغالب إلى الظروف والقرائن المحيطة بها؛ كالزمان،

والمكان الذي وقعت فيه، والمصدر الذي استقاها منه إن كانت من النوازل التي لم يكن طرفا فيها. ثم ينتقل بعد ذلك إلى سرد أدلة المخالف مصحوبة بالرد عليها، ودحضها، بالاستناد إلى حجج نقلية وعقلية مرتبة حسب قوة دلالتها، بالإضافة إلى حجج عملية، واستنتاجات واقعية، يدعم بها موقفه، ثم يختم ذلك بخلاصة يشير فيها إلى رأيه صراحة، داعما إياه بمزيد من الأدلة النقلية التي لم يسعه ذكرها في مجلس المناظرة، أو في رسالة الرد؛ لذا كانت جل ردوده في قالب تألفي، الأمر الذي يفسر الطول الملحوظ في عبارات عناوين مؤلفاته.

2.4 خطائر منهج الشقانصي في الدفاع عن القرآن الكريم:

وبعد وصف منهج الشقانصي يمكن الوقوف على أهم ما يميزه عن غيره من المناهج، نذكر من ذلك:

- التكرار: أي تكرار ذكر النازلة في مؤلفاته، ومثال ذلك: "قضية اللحن" التي أشار إليها في جل مؤلفاته؛ فقد ذكرها في كتابه "نصرة أهل الإيمان والإسلام"، في الورقات: [54 أ - 93 أ]، وفي كتابه "الشهب الثاقب"، في الورقات: [99 أ-101 أ] و [106 أ-107 ب] و [119 أ - 125 أ]، وكذا في الجزء الأول من كتابه "الأجوبة المدققة"، في الورقات: [117 أ-127 ب] و [152 ب - 156 ب]، وفي الجزء الثاني من نفس الكتاب في الورقات: [200 ب - 204 أ].

وقد سلك نفس الطريقة في التكرار والتأكيد مع أغلب القضايا التي ناقشها في مؤلفاته، ولا شك أن التكرار من الأساليب الحجاجية التي يُعتمد عليها في تقرير الأفكار وترسيخ الحقائق العلمية.

- الاحتجاج بالنقل: يقصد بالنقل هنا: الاستناد إلى ما ورد عن الأئمة المعتمد بأقوالهم في حقل من الحقول المعرفية؛ كابن الجزري والداني في القراءات، والإمام مالك والقاضي عياض في الحديث والفقه، والباقلاني في الانتصار للقرآن، والأشعري في العقيدة، والسيوطي والسخاوي في علوم القرآن. فلا تجده يركن إلى غير هؤلاء في الاحتجاج بالنقل الصحيح.

- الاحتجاج بالعقل: ومن الأمثلة التي توضح ذلك: أن الشقانصي قد ساق في معرض رده على مقولة الشيخ الحمامي بأنه يلزم من تعدد القراءات تعدد القرآن، والقرآن واحد، وأنه نزل على النبي ﷺ مجرد حروف فقط عارية عن جميع صفاتها أصالة زمن أبي الأسود الدؤلي والخليل بن أحمد اللذين أوجدا صفات الحروف، وفي ذلك يقول: "كيف يتصور وجود لفظ القرآن والنطق من غير كيفيات تقوم به؟ وبأي شيء يؤدي؟ وكيف يؤخذ وينقل؟"⁽⁵⁸⁾

- الاستعانة بأهل الفتوى: لا يتوقف الشيخ الشقانصي عند حدود علمه واطلاعه في مختلف النوازل التي تعرض له، بل يستعين بفتاوى غيره من العلماء، ليزكي بها آراءه وأقواله، ويعزز بها حججه وأدلته، ولعل قضية الشيخ الحمامي توضح هذا الأمر؛ فرغم توفر عدد لا بأس به من الأدلة الواضحة على كفر من تعمد اللحن في القرآن الكريم لدى الشقانصي، إلا أنه استفتى في المسألة شيخه المقرب حمودة إدريس، وطلب منه عرضها على علماء تونس.⁽⁵⁹⁾

- اللجوء إلى القضاء: حينما لا يرى الشيخ الشقنصي على أرض الواقع أثرا لما يحاوله، يلتجئ إلى جهاز القضاء، ويطلب منه التدخل لفرض احترام القرآن، تغييرا للمنكر، وقطعا لدابر البدعة، ويتضح ذلك في قضية عمر الحمامي المشار إليها سلفا⁽⁶⁰⁾ عندما عزم الشقنصي على رفع أمر خصمه إلى القاضي عبد اللطيف الطوير، ثم لما شعر بمماطلة هذا الأخير رفع الأمر إلى قاضي باردو لما لمس فيه من الموضوعية والغيرة على كلام الله تعالى.

- التأليف: من الأدوات والوسائل العلمية التي استعملها الشيخ الشقنصي في ميدان الانتصار للقرآن أداة التأليف، فلقد سعى الشقنصي في منهجه إلى لفت الانتباه إلى قضية الدفاع عن القرآن الكريم ونشرها في صفوف العامة والخاصة، فلم يشأ أن تكون ردوده حبيسة الزمان والمكان اللذين يحيطان بها، بل وثق كل الأحداث بحيثياتها المختلفة وتفصيلها المملة أحيانا، وضمنها كتبه العديدة، وبعث بها إلى الحكام والسلاطين والأصدقاء والتلاميذ والشيوخ، فظل منافحا عن الحق ملازما صف الانتصار للقرآن الكريم، حتى توفاه الله على ذلك، وما زالت آثاره -ولله الحمد- تروي قصصه ومغامراته وششنته في الذود عن كتاب الله إلى يوم الناس هذا.

3.4 أهم المؤاخذات على منهجه:

إن ما ذكر من الأسس التي يقوم عليها منهج الشقنصي في الانتصار للقرآن الكريم، لا يخلو من بعض المؤاخذات التي لا تنقص من قيمته بقدر ما تقومه وتصلح بعض الانحراف المنهجي الذي -لا شك- ستغفره غيره الشيخ على القرآن الكريم، ووقوفه في وجه المتطاولين على حروفه، ومن بين ما لوحظ على منهج الشيخ في ردوده ويمكن مؤاخذته عليه:

التكرار: قد قلنا في سبق إن التكرار من أقوى أساليب الحجاج، غير أن قارئ مؤلفات الشيخ سيلاحظ أن وظيفة التكرار تكاد تنعدم في ما يسوقه من مسائل، إذ يعتمد إلى التكرار الحرفي لما سبق ذكره في مؤلف آخر مع الاقتصار عليه تارة.

- عدم التوثيق: يكتفي الشقنصي أحيانا في معرض مناقشته لمخالفه برواية أخبار لا دليل على صحتها أو بطلانها، ومثال ذلك قوله: "أخبرني بعض الثقات" .. أو "بلغني" عن هذا المدعي أنه تفوه أيضا وقال: إن الألف تجوز إمالته بدون إمالة الفتحة التي قبله، وسمع ذلك منه مشافهة مرارا...⁽⁶¹⁾، ولا شك أن هذا الأسلوب في النقل مما يصعب الميل إليه بطمأنينة، لأن الأمانة العلمية في مثل هذا الموضع من أكد الواجبات، خاصة إذا ما علمنا أن المنقول عنه خصم لدود للمنقول إليه.

-التحامل على المخالف: أشرنا فيما سبق إلى أن الشقنصي تعلو طبعه حدة وغلظة على مخالفه، من ذلك وصفه الشيخ الحمامي بصفات ذميمة تحمل معاني السب والشتم كنعته له بأنه فاجر فظ معاند عديم البصر والبصيرة مشتهر في القيروان بالسفه والعناد وقلة الدين⁽⁶²⁾... علما أن مصادر ترجمة الحمامي تشهد بورع الرجل وحسن سيرته وطيب ذكره.⁽⁶³⁾ وما من تفسير لما أقدم عليه الشقنصي -حسب رأي الباحثين- سوى ما أسلفنا من الدوافع التي جعلته حاملا لواء الذود عن القرآن الكريم.

5. الخاتمة

بعد حمد الله الذي أنعم علينا بإتمام هذا البحث، ويسر لنا أسباب التعرف على علم من أعلام الانتصار للقرآن الكريم، سنختم هذه الدراسة بتسجيل أهم النتائج والاقتراحات التي تفتح آفاق البحث في رصد الجهود المبذولة من طرف أعلام أجلاء دب إلى أسمائهم النسيان، وتعاقب على غيابها الحدثان، كالإمام الشقنصي، وإليكم نتائج البحث:

1. إن الإمام الشقنصي لم يأخذ نصيبه الكافي من العناية والدراسة، وحتى كتب التراجم ظلت قاصرة عن الإحاطة بسيرته، والفضل يعود فيما سطرناه في ترجمته إلى ما وجد في مؤلفاته.

2. إن مؤلفات الشيخ الشقنصي ما زال بعضها حبيس الخزانات، إن لم يكن قد فقد بالفعل ككتابه "الحجج القطعية في الرد على الدجاجة البدعية".

3. إن الإمام الشقنصي له باع طويل في الدفاع عن القرآن الكريم، ومؤلفاته خير شاهد على ذلك بدءا بعناوينها المميزة، وانتهاء بممارسته الميدانية ومواجهته للمتطفلين على كتاب الله تعالى.

4. إن منهج الشقنصي كان منهجا علميا مبنيًا على سعة الاطلاع على مختلف العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم، وذلك من خلال طريقته في الاستدلال.

5. يتضح من منهج الشقنصي أنه كان محيطًا بالشبهات والمطاعن التي أثيرت حول القرآن الكريم، وملما بتفاصيل واقعه، ومستوعبا لأدق حيثياتها.

6. لم يكن الشيخ الشقنصي ليعرف في قطره لولا إمامه الجيد بأساليب الجدل وطرق الحجج، فبفضلها استطاع أن يسكت خصومه، ويجعل أخبارهم وقصص متابعاته لهم ذائعة بين القضاة والمفتين والأمراء والعامة.

7. إن منهج الشيخ الشقنصي لم يسلم من بعض الملاحظات كالتحامل على المخالف، وإيراد أقوال بصيغ التمريض.

وأما الاقتراحات التي يمكن أن تفتح آفاق البحث في مجال رصد الجهود المبذولة في شأن الانتصار للقرآن الكريم فهي:

1. إن الإمام بجهود الإمام الشقنصي في الانتصار للقرآن الكريم يتطلب مزيدا من الدراسات والبحوث، والاستقراء التام لمختلف ما تركه من مؤلفات، خاصة إذا ما استحضرننا موسوعية الرجل وتمكنه من العلوم الثقيلة والعقلية، وغيرته الفريدة على الحقل القرآني.

2. إن تطور علم الانتصار للقرآن الكريم عامة وبالمغرب الإسلامي خاصة رهين بالإحاطة بلغة القرآن الكريم، والفهم الدقيق لمختلف الشبهات التي تثار حوله، والوقوف على تراث علماء القرآن، المتمكنين من علم الكلام كالإمام الباقلاني والسيوطي والشقنصي وغيرهم.

3. ينبغي لمن يتصدى للانتصار للقرآن أن يكون على دراية تامة بأساليب الحجاج، وطرق الجدل، وأن يكون محيطا بشبهات الخصوم، ومطاعنهم قديما وحديثا حتى يتمكن من نقضها وهدمها.
4. ينبغي مواصلة الجهود المبذولة من طرف المقعدين والمؤسسين لعلم الانتصار للقرآن الكريم، والانتقال بها من مرحلة التأسيس والتقعيد إلى مرحلة البناء والتشيد، ومن الاقتصار على الجهود الفردية إلى الاضطلاع بجهود جماعية تتبناها المراكز والمختبرات البحثية على المستوى الأكاديمي.
- وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
- ابن أبي الضياف، أحمد، (1999م)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، تونس، طبعة الدار العربية للكتاب.
- الشقنصي، أحمد بن أحمد، الأجوبة المدققة على الأسئلة المحققة أحمد بن أحمد الشقنصي، مخطوط، دار الكتب الوطنية، تونس.
- بسرور، عبد الرزاق، السنة الجامعية (1994-1995م). أحمد الشقنصي وكتابه عمد القارئ والمقارئ، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة.
- البغدادي، إسماعيل باشا، (دون سنة النشر). إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون المؤلف، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- برنامج المكتبة العبدلية، جامع الزيتونة. (دون سنة النشر).
- محفوظ، محمد، (1984م)، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي.
- الكيناني القيرواني، محمد بن صالح عيسى، (1970م). تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق وتعليق محمد العنابي، تونس، المكتبة العتيقة.
- الشقنصي، أحمد بن أحمد، (2005م)، الحجّة الباهرة في الرد على من أنكر أوجه الوقف المتواترة، دراسة وتحقيق عبد الحي بن محمد، رسالة ماجستير، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة.
- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، (2003م)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. خرج أحاديثه وعلق عليه: عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- التفتازاني، سعد الدين، (2014م)، شرح العقائد النسفية، تحقيق علي كمال، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- التفتازاني، سعد الدين، (1998م)، شرح المقاصد تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت- لبنان، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، (2001م) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، بشرح الملا علي القاري الهروي الحنفي (ت1014هـ)، ضبطه محمد علي الخليلي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشقنصي، أحمد بن أحمد، الشهب الثواقب والسيوف الهندية في كفر من تعمد وقصد بغير حق وعجز تحريف كلام خالق البرية، مخطوط، تونس، دار الكتب الوطنية.

- حسن حسني عبد الوهاب، (1990م)، العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال: بشير البكوش و محمد العروسي المطوي، تونس، دار الغرب الإسلامي.
- الرجراجي الشوشاوي، الحسين بن علي بن طلحة، (1989م)، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، تحقيق: إدريس عزوزي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، (1999م)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، وضع حواشيه زكريا عميرات، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية.
- الشقانصي، أحمد بن أحمد، نصره أهل الإيمان والإسلام في تنزيه القرآن عن اللحن المنزل بالحق والصواب على سيدنا محمد خير الأنام، مخطوط ضمن مجموع، تونس، دار الكتب الوطنية.

الهوامش والإحالات:

- (1) سورة الحجر، الآية: 9
- (2) تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (دار الغرب الإسلامي 1984) 201/3.
- (3) تنظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، (ط دار الكتب العلمية بيروت 2003)، 245.
- (4) الشهب الثواقب، الشقانصي (مخطوط) 191/2 ب.
- (5) ينظر: أحمد بن أحمد الشقانصي وكتابه عمد القارئ والمقرئين، دراسة وتحقيق: عبد الرزاق بسرور، (رسالة دكتوراه منشورة بقاعدة دار المنظومة، المعهد العالي لأصول الدين جامعة الزيتونة. السنة الجامعية 1994-1995م)، 17.
- (6) الأجوبة المدققة، الشقانصي (مخطوط)، 77/2 أ.
- (7) عمدة القارئ والمقرئين، الشقانصي. (مخطوط)، 50 أ.
- (8) الشهب الثواقب، الشقانصي (مخطوط)، 106/1 ب.
- (9) واسمه محمد بن محمد الإدريسي الحسني التونسي كان حيا 1187هـ أخذ القراءات عن الشيخ الحرقاني الصفاقسي تلميذ الشيخ علي النوري (ت1118هـ) وغيره، وتصدر مشيخة الإقراء في عصره رفقة الشيخ حمادة بن الأمين (ت1220هـ)، تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (دار الغرب الإسلامي، 1984)، 52/1.
- (10) ذكر الشقانصي شيئا من سيرته في: الشهب الثواقب، (مخطوط)، 124/1 ب.
- (11) الشهب الثواقب، الشقانصي، (مخطوط) 179/1 أ.
- (12) واسمه محمد بن مصطفي، ويعرف بقاره باطاق، التونسي، من علماء القراءات. تصدر لتدريس التجويد بجامع الزيتونة، واستفاد منه الناس، ثم رتبته الأمير حسين بن علي باي بجامع محمد باي جوار مقام الشيخ محرز بن خلف. ومن مؤلفاته: تحفة البررة بقراءة الثلاثة المتممين للعشرة وهو مرجع مهم في القراءات الثلاث أبي جعفر المدني ويعقوب الحضرمي وخلف البزار الكوفي، ومنها أيضا: الجواهر النضرة والرياض العطرة في متواتر القراءات العشرة. وتوفي سنة 1192هـ بتونس. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، (دار إحياء التراث العربي - بيروت) 1/244 و 381. تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (دار الغرب الإسلامي، 1984)، 51/4.
- (13) هو أول من تولى التدريس بالمدرسة السلিমانيّة التي أسسها الباشا علي باي الأول باسم ابنه سليمان. وكان بارعا في الفقه والتوحيد والتفسير والحديث والقراءات، وله مؤلفات عديدة ومفيدة، منها: حاشيته على مقدمة الشيخ السنوسي في علم التوحيد (مخطوط التونسية 3921 و14467) وحاشية على شرح خطبة اللقاني على مختصر خليل (9876 المكتبة التونسية)، توفي سنة 1190هـ. انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف (دار الكتب العلمية بيروت 2003)، 349. و تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (دار الغرب الإسلامي، 1984)، 460/3. الشهب الثواقب، الشقانصي، (مخطوط)، 1/133 أ.

- (14) المصدر نفسه، 133/1. العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، حسن حسني عبد الوهاب مراجعة وإكمال بشير البكوش و محمد العروسي المطوي (دار الغرب الإسلامي 1990)، 197/1.
- (15) فقيه وأصولي، أصله من الكاف، ولد وتعلم بتونس، ودرس بجامع الزيتونة، ورحل إلى طرابلس الغرب، وازمير، والقسطنطينية، وعاد إلى تونس، وتوفي بها سنة 1218هـ. ينظر: العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، حسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال بشير البكوش و محمد العروسي المطوي، (دار الغرب الإسلامي 1990)، 1/ 546 - 548.
- (16) برنامج المكتبة العبدلية، جامع الزيتونة، 133/1.
- (17) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 1/ 99أ.
- (18) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 11/1ب. نصره أهل الإيمان والإسلام، (مخطوط)، 75-75 ب.
- (19) ترجمته في: تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، محمد بن صالح عيسى الكتاني القيرواني، تحقيق محمد العنابي، (المكتبة العتيقة، تونس 1970م)، 333.
- (20) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 107/1ب.
- (21) سورة التوبة، الآية: 3.
- (22) نصره أهل الإيمان والإسلام، الشقنصي، (مخطوط)، 57 أ.
- (23) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 1/ 40 أ. -بتصرف-.
- (24) ترجمته في: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية (الدار العربية للكتاب 1999)، 13/7.
- (25) ترجمته في: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (دار الغرب الإسلامي 1984)، 1/ 95.
- (26) نصره أهل الإيمان والإسلام، الشقنصي، (مخطوط): 77 ب- 78 أ.
- (27) وهو الشيخ أبو الظفر منصور المنزلي. سماه الشقنصي في كتابه عمدة القارئ والمقرئين، انظر: أحمد الشقنصي وكتابه عمدة القارئ والمقرئين، دراسة وتحقيق: عبد الرزاق بسرور، (رسالة دكتوراه تحت إشراف هند شلبي، المعهد العالي لأصول الدين جامعة الزيتونة. السنة الجامعية 1994-1995م) وانظر خبر القاضي المذكور في: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، (ط دار الكتب العلمية بيروت 2003)، 349. وإتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، (الدار العربية للكتاب 1999)، 168/2 و 209.
- (28) سورة الفاتحة، الآية: 1.
- (29) الحجة الباهرة، الشقنصي، (مخطوط)، 3ب 4 أ. الشهب الثواقب، (مخطوط)، 146/1ب -147أ.
- (30) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 147/1أ.
- (31) ترجمته في: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية (الدار العربية للكتاب 1999)، 14-15/7.
- (32) ترجمته في المصدر نفسه، 17/7.
- (33) لم أعر على ترجمته في مظانها، لكن الشقنصي ترجم له في كتابه "الأجوبة المدققة"، 1/ 19 ب.
- (34) الحجة الباهرة، الشقنصي، (مخطوط)، 3 أ.
- (35) المصدر نفسه، 118أ.
- (36) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، محمد بن محمد بن الجزري، وضع حواشيه زكريا عميرات، (دار الكتب العلمية بيروت 1999)، 59.
- (37) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط): 1/ 86 ب.
- (38) المصدر نفسه، 1/ 86 ب.

(39) المصدر نفسه، 86 / 1 ب.

(40) ومنها قوله: " ذات يوم كنت نقرأ عليه بالسبع من طريق الشاطبية قبل اطلاعي على أحواله، فقرأت عليه قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ [البقرة: 81] إلى قوله: ﴿حَاطِيئُهُ﴾ [البقرة: 81]، فأردت وصلها بما بعدها، فقال: لا تصل؛ بل قف، فقلت: اختياراً أو اختباراً؟ فقال: اختياراً، فقلت: لا يجوز؛ لأجل جواب الشرط بعده، وإن كان اختباراً أو اضطراراً؛ فيجوز؛ لأجل ذلك، ويبدأ بما قبله ويمد حتى يصل للمحل الذي يسوغ عليه الوقف والابتداء بما بعده، فقال: قف ولا بد، فقلت: سبحان الله! إن الإمام ابن غازي وغيره من العلماء نص على منع الوقف عليه اختياراً وأنت تأمرني بالوقف عليه! فهزني، وقال: قف، فوقفت وأنا متغير مهموم من إخفاء الحق وظهور الباطل. الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 151/1 أ.

(41) أحمد الشقنصي وكتابه عمد القارئ والمقرئين، دراسة وتحقيق عبد الرزاق بسرور، (رسالة دكتوراه تحت إشراف هند شلبي، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، 1994-1995م)، 376.

(42) المصدر نفسه.

(43) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)،: 99/1 أ، عمدة القارئ: 376. وللاطلاع على حكم المسألة ينظر: الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة للشوشاوي، بتحقيق إدريس عزوزي، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية): ص 232.

(44) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)،: 101/1 أ

(45) المصدر نفسه: 31 / 1 أ. ينظر قول التفتازاني في: شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، بتحقيق عبد الرحمن عميرة، (عالم الكتب)، 144/4 وما بعدها. و شرح العقائد النسفية له، بتحقيق علي كمال، (دار إحياء التراث العربي)، ص 67. والشفاء للقاضي عياض بشرح الملا علي القاري بتحقيق محمد علي الخليلي، (دار الكتب العلمية) 454/2.

(46) المصدر نفسه: 31 / 1 ب.

(47) المصدر نفسه: 32 / 1 ب.

(48) المصدر نفسه: 32 / 1 ب. بتصرف يسير

(49) المصدر نفسه: 32 / 1 ب.

(50) الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 32/1 ب. وانظر في هذا الأثر: الشفاء للقاضي عياض بشرح الملا علي القاري بتحقيق محمد علي الخليلي، (دار الكتب العلمية) 454/2.

(51) ترجمته في: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، (الدار العربية للكتاب 1999)، 127/7. و تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (دار الغرب الإسلامي 1984)، 287/3.

(52) القضية الأولى المذكورة في الصفحة 6 وما بعدها

(53) الشهب الثواقب، الشقنصي، (مخطوط)، 156 / 1 أ.

(54) طبع عن: دار الغرب الإسلامي (1990)، بتحقيق الطاهر المعموري، وانظر مقدمة المحقق في قصة هذا الكتاب. وأحمد الشقنصي وكتابه عمد القارئ والمقرئين، دراسة وتحقيق عبد الرزاق بسرور، (رسالة دكتوراه تحت إشراف هند شلبي، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، 1994-1995م)، 54.

(55) ينظر: الشهب المخرقة لمن ادعى الاجتهاد لولا انقطاع من أهل المخرقة" للشيخ أحمد برناز بتحقيق الطاهر المعموري (دار الغرب الإسلامي 1990)، 15 وما بعدها.

(56) أشير إلى تفصيل هذه المسألة في المبحث السابق، انظر: ص: 6.

(57) الأجوبة المدققة، الشقنصي (مخطوط)، 2 / 36 ب.

⁽⁵⁸⁾ الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 1/ 108 ب.

⁽⁵⁹⁾ تنظر تفاصيل القضية في الصفحة 7 وما بعدها من هذا البحث.

⁽⁶⁰⁾ تنظر الصفحة 8 وما بعدها من هذا البحث.

⁽⁶¹⁾ الشهب الثواقب، الشقنصي (مخطوط)، 1/ 151 ب.

⁽⁶²⁾ المصدر نفسه، 1/ 121 ب.

⁽⁶³⁾ أحمد الشقنصي وكتابه عمد القارئ والمقرئين. دراسة وتحقيق: عبد الرزاق بسرور، (رسالة دكتوراه تحت إشراف هند

شليبي، المعهد العالي لأصول الدين جامعة الزيتونة. السنة الجامعية 1994-1995م): 31. وانظر ترجمته في: تكميل

الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، محمد بن صالح عيسى الكيناني القيرواني، تحقيق وتعليق محمد

العنابي، (المكتبة العتيقة، تونس 1970م)، 333.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الشيخ الإمام مبارك بن محمد الميلي الجزائري، أحد أبرز علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأشهر أساتذتها، شهد أبناء الزمان بدوره الإصلاحية في بلادنا الجزائر، وأثره البالغ المتميز في أكثر الجهات والحواضر.

وهو كغيره من علماء الجزائر في العناية بالقرآن الكريم، وتنزيل معانيه وتطبيق هداياته في إصلاح الأحوال الدينية السيئة، والحياة الاجتماعية الرديئة، بل كان ماهراً في علاج ذلك، وهو عمل ظاهر في دروس تفسيرية يلقونها، وتوجيهات قرآنية يسديها.

وليس لهذه الدروس ديوان يجمعها، ولا سفر مشهور يحويها، أو كتابات تُعرف بها، وإنما هي أخبار مشورة ومعلومات مبنوثة في مقالات ومجلات وجرائد الجمعية وأخرى غيرها، كجريدة الشهاب، وجريدة البصائر، وكذا جريدة النجاح التي كان يرأسها مديرها الأستاذ عبد الحفيظ بن الهاشمي.

ولاحظت أن أغلب مادة البحث تُساق فيها تحت عناوين مُعبّرة عن نشاط الشيخ مبارك الميلي في بلدة نزل بها، أو زيارة أو جولة تفقدية قام بها، كذلك المعنون لها - مثلاً - ب: (أمين مال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عزابة)، و(أحاديث جمعية العلماء وحوادثها في وادي سوف)، و(حياة الإصلاح في البلدان التي زُرناها)، وغيرها.

وكل ذلك قد وصفتُه أقلامُ الكتّاب والمراسلين للجرائد، من طلبة الجمعية أو مُعلميها بمدارسها، والممثلين لها في شعبها، أو المثقفين الحاضرين في تلك المجالس.

وتكمن أهمية هذا البحث في إبراز جهد غير مشهور للشيخ مبارك الميلي في التفسير في المدن والمناطق التي رحل إليها أو زارها، أو كان مرافقاً فيها لابن باديس وغيره من العلماء ورجال الإصلاح.

أضف إلى ذلك أن الاشتغال بأخبار تلك الدروس مسلك يُقرّب من مادتها، وطريق لتلمس بعض ملامحها، من خلال ما علق بأذهان ذوي الأقلام.

أما الباعث على هذا البحث فقد ارتبط بأهم سببين هما:

• الحاجة إلى التعريف بجهد مغمورة للشيخ مبارك الميلي في التفسير، تمثلت في تلك الدروس الملقاة في مدن ومناطق القطر الجزائري.

• الحاجة إلى إثراء الجانب الشفاهي في التفسير عند أعلام جمعية العلماء، وحركة التفسير في الجزائر عامة.

إن انطلاقاً من هذا البحث مُركزة على التساؤل عن جدوى البحث في دروس الشيخ مبارك الميلي في التفسير، وما يُفترض أن يكون مُبرراً لها ولأسئلة أخرى هي:

• ما طبيعة دروس الشيخ مبارك الميلي في التفسير؟ وما هو القدر الذي فسره؟

- وما مدى تعلق تلك الدروس بالإصلاح الديني والاجتماعي؟
- هل قام الشيخ مبارك الميلي بدور المفسر - بمفهومه المستقر -؟
- من أجل ذلك هدف البحث إلى التعريف بما يلي:
- التعريف - ما أمكن - بجوانب من جهود الشيخ مبارك الميلي في التفسير.
- التعريف بالشيخ مبارك الميلي شخصية تفسيرية لها موقعها بين المفسرين الجزائريين من رجال الإصلاح الحديث وغيرهم.
- التعرف على أهم موضوعات الدروس ومضامينها من خلال الأخبار الوصفية لها في الجرائد والمجلات.
- تلخيص الملامح المنهجية للدروس التفسيرية عند الشيخ مبارك الميلي.

أما الدراسات السابقة في الموضوع، فإني لم أقف على دراسة متخصصة عيّنت بما عنيته به دراستي، اللهم إلا شذرات في كتاب التاريخ الثقافي في الجزائر، للدكتور أبو القاسم سعد الله، وأخبار وصفية متناثرات وعبارات ضمن مقالات مجلات الإصلاح، وهي التي انطلقت منها واعتمدت عليها.

وقد جاءت خطة البحث مشتملة على مقدمة وثلاثة مقاصد وخاتمة. أما المقدمة فقد تناولت التعريف بفكرة الموضوع وأهميته وأسباب اختياره وإشكاليته وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه، والخطة التي سار عليها. وأما المقصد الأول فقد عرّف ووَثَّقَ دُرُوسَ الشَّيْخِ مُبَارَكِ المِيلِيِّ في التفسير في رحلاته إلى المدن الجزائرية، وأما المقصد الثاني فقد اشتغل بالتوصيف العام لدروس الشيخ مبارك الميلي في التفسير، وأما المقصد الثالث ففي استجلاء الملامح المنهجية لتلك الدروس. وأما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها، والتوصيات البحثية.

هذا وقد برز المنهج الوصفي عند توثيق دروس الشيخ مبارك الميلي، وتقريب صورتها من نواحيها المختلفة، كما لأمس البحث المنهج التحليلي في محاولة استجلائه الملامح المنهجية لتلك الدروس.

2. توثيق دروس الشيخ مبارك الميلي¹ في التفسير في رحلاته إلى المدن الجزائرية

لقد حرصت على جمع أكبر عدد من دروس الشيخ مبارك في التفسير، وبذلت في ذلك ما استطعت، فاجتمع لي - في هذه المرحلة - من دروس الشيخ عشرون درسًا؛ شملت آيات وسُورًا قصارًا، ألقاها الشيخ في مجالس ومناسبات مختلفة.

وقد اجتهدت في توثيق تلك الدروس، ذاكرا الآية أو الآيات أو السورة المفسرة، والمكان الذي ألقى فيه واسم البلدة أو المنطقة، ثم تاريخ إلقاء الدرس، فإن وجدته ميلادياً ذكرت الهجري قبله، وإن كان هجرياً ذكرت بعده الميلادي - معتمداً في ذلك إحدى تطبيقات تحويل التاريخ، وأميّزه بخط غليظ واضعاً إيّاه بين قوسين، فإن لم أجد تاريخاً اجتهدت في تقريبه بالنظر إلى تاريخ صدور عدد المجلة أو الجريدة الذي ورد فيه خبر الدرس.

وهذا أو أن عرض تلك الدروس تعريفاً وتوثيقاً فيما يأتي:

1.2. درس في تفسير سورة الفاتحة: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلي في ناحية من نواحي سوق الجمعة بني حبيبي - وهي اليوم من مناطق دائرة العنصر التابعة لولاية جيجل - يوم الجمعة (29 ربيع الأول 1355 هـ) الموافق لـ 19 جوان 1936 م²:

أخبر به ووصفه الأستاذ علي مرحوم - أحد تلاميذ الجمعية - قائلاً: "...ويوم الجمعة 19 من شهر جوان 1936 ... وما إن بلغت الساعة التاسعة حتى كنا بسوق الجمعة فوجدنا إذ ذاك خلائق كثيرة تنتظرننا وعلامة الفرح والشور تبدو على وجوههم...

وما إن وصل الوقت المعين حتى هرع الناس كبيراً وصغيراً على اختلاف طبقاتهم من تجار وقياد ومحترفين وعاطلين ومصليحين وطرقيين إلى المكان المعد للدرس... ثم طلع عليهم الأستاذ فحيّاهم وجلس على كرسي فوقه زريته، فشرع في تفسير قوله تعالى ﴿الحمد لله رب العالمين...﴾ [سورة الفاتحة] فاستخرج لهم خيراً كثيراً ما عرفوه من قبل من هذه السورة المباركة وعرفهم بما فيها من الترغيب والترهيب ومعاني التوحيد وطلب الهداية وتقسيم الناس إلى عارف بالحق ومتبع له، وعارف به مخالف له، وجاهل به، وهذه الأقسام الثلاثة هم المنعم عليهم والمغضوب عليهم والضالون.

وبالجملة فإنه يكفي أن أقول إنه صور لهم القرآن إجمالاً بما فيه في هذه السورة الكريمة، كل ذلك بأسلوب عذب وعبارة سهلة تبلغ إلى أذهان الناس بغاية السرعة فاستغرق الدرس نحو ساعتين تقريباً...³.

وهذا الدرس قد لخص الحديث عنه وتوصيفه أيضاً الشيخ مبارك الميلي نفسه فقال: "...وكان موعد الدرس قبل الزوال بساعتين، فهياًوا لنا خارج السوق موضعاً تحت ظلال الزيتون... وكان الدرس تفسير سورة الفاتحة، فكان فاتحة عهد جديد بتلك الجهات..."⁴.

2.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرِّبِّينَ وَعَاقَىٰ أُمَمًا عَلَىٰ حُجَّتِهِ ذُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَى السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ فِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]، وكان ذلك بعد صلاة العصر بمسجد بلدة آقبو - إحدى دوائر بجاية - يوم السبت (17 ربيع الثاني 1351 هـ) الموافق لـ 20 أوت 1932 م.

قال مكاتب النجاح بأقبو: "... قام الرئيس وألقى خطاباً جوهرياً شرع فيما يهذب النفوس ويبعث فيها روح الإلفة والإخاء وأن الجمعية المؤسسة تتضمن محاسن كثيرة وفضائل جمّة... ثم تلاه الشيخ مبارك بمثل هذا... تحابب قلوبنا وتألف نفوسنا ونتعاون على الخير فيما بيننا فإن الاتحاد أساس كل خير وسعادة، والتعاون عماد كل تقدم ورقي حيث إنه لا يتم هذا إلا باتحاد الأفواه واجتماع الكلمة والتعاون على الأمور الثابتة والتضامن في تنفيذ كل [ما هو] مفيد، فالاتحاد والتعاون يثمر لنا كل خير وسعادة ثم شرع في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 177]..."⁵.

3.2. درس في قوله تعالى ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِالْمَالِ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: 177]: ألقاه الشيخ مبارك الميلي ببلدة الميلى بعد صلاة العشاء من يوم الأربعاء (21 ربيع الثاني 1351 هـ) الموافق لـ 24 أوت 1932م⁶.

وفي توصيفه قال مكاتبُ جريدة النجاح: "...وبعد صلاة العشاء افتتح الأستاذ الأكبر بالكلام عن الجمعية من حيث الغرض الذي ترمي إليه والغاية التي تقصدها، وأعقبه العلامة التحريز والفيلسوف الشهير الشيخ مبارك الميلي بإلقاء درس في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾ [البقرة: 188] الآية. فأبان بحكمة أسرار هذه الآية الكريمة وكشف الغطاء عن مكنوناتها وما تحويه من أصول البر، فترك الناس معجبين به وبأسلوبه المؤثر، وبعده تقدم الأستاذ الشيخ محمد خير الدين فألقى درساً في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَوَافُوا نَفْسَهُ﴾ [التحریم: 6] الآية...⁷.

4.2. درس في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَيُؤْمِنُوا بِمَا لَعَنَهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: 186]: وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلي بمسجد مدينة برج بوعريريج بعد صلاة العصر من يوم الجمعة (16 جمادى الأولى 1351 هـ) الموافق لـ [16] سبتمبر 1932م.

وخبر هذا الدرس تضمنه توصيفُ كاتب الشعبة لنشاط وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في برج بوعريريج، فقد ورد فيه: "... وبعد أداء الوسطى قام الأستاذ الرئيس وألقى كلمات في الأخلاق... ثم خلفه العلامة الشيخ مبارك الميلي فألقى درساً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَيُؤْمِنُوا بِمَا لَعَنَهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: 186]، ويبيّن أنّ الدعاء لا يكون إلا لله...⁹.

5.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَيُؤْمِنُوا بِمَا لَعَنَهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: 186]: ألقاه الشيخ مبارك الميلي بعد خطاب الإمام ابن باديس حول الجمعية ومقاصدها بعد صلاة الظهر في جامع بلدة القرام - إحدى كبرى دوائر ولاية ميلة اليوم -.

وقد بحثت عن تاريخ إلقاء هذا الدرس وحاولت استنتاجه، فلم أفد عليه، مما اضطررتني إلى تقريب تاريخه بالنظر إلى تاريخ نشر خبره، فحصل أنّ الدرس قد ألقى قبل يوم: (الأربعاء 02 شعبان 1351 هـ الموافق لـ 30 نوفمبر 1932م)، والله أعلم.

يقول الأستاذ عبد اللطيف بن علي القطري: "... تقدم الأستاذ الشيخ مبارك الميلي فقدمه المكاتب أيضاً فشرع في إلقاء درس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ﴾ إلى قوله ﴿يَرْشُدُونَ﴾ [١٨٨] فأعطى الموضوع حقه من البيان الواضح بأسلوب فهمه كل الحاضرين. وبعده قام الأستاذ

الشيخ محمد خير الدين...¹⁰

6.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [البقرة: 200-201]: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلي في بلدة القرام بمناسبة الاحتفال بقدوم حجاج البيت الحرام، وذلك على الساعة الثانية بعد الزوال بعد الفراغ من صلاة الجمعة يوم 11 محرم 1358هـ¹¹، الموافق لـ (03 مارس 1939م).

يقول الأستاذ علي مرحوم: "...اجتمع الحجاج الكرام بالمسجد بعد الفراغ من صلاة الجمعة... وعندئذ ارتقى المنبر حضرة الأستاذ الميلي فحيا الحاضرين على الغنوم، ووجه التهئة إلى الحجاج بأداء الفريضة وسلامة القدوم. ثم استهل كلامه على البقاع المقدسة الطاهرة وما فيها من جلال وجمال ومظاهر كريمة، ثم تخلص إلى الكلام عن فوائد الحج الدينية والاجتماعية وما تركه من الآثار الطيبة في القلوب من العطف والرّحمة والإلفة والمحبة بين سائر المسلمين شرقا وغربا، ثم تكلم عن فوائد مثل هاته الحفلات بالحجاج وما فيها من التسهيل ورفع الكلفة والمشقة عليهم وعلى الراغبين في زيارتهم. ثم قطع العوائد الفاسدة التي كانت توتى باسم الحج فيأتون فيها بما هو مخالف للدين الصحيح... ثم وجه الكلام إلى الحجاج مُحَرِّضًا لهم على فعل الخير والطاعات والحرص على الصدقات المشروعة في أوجه الخير المعروفة وحثا على اجتناب المنهيات والمحرمات.

وختّم درسه القيم بتفسير معنى الآية الكريمة: ﴿فَإِذَا فَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ﴾ إلى قوله: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾...¹²

7.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ مَا نُزِّلَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: 48-50]: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلي -فيما يظهر- في (مدرسة الشيبية) بمدينة الأغواط، التي أسسها الشيخ مبارك ودّرس بها، وذلك بعد صلاة العشاء من يوم الخميس 19 صفر 1351هـ الموافق لـ 23 جوان 1932م)، نظرا لكون خبر الدرس ورد في عدد التجاح ليوم الجمعة 20 صفر 1351هـ الموافق لـ 24 جوان 1932م.

وقد أخصر بهذا الدرس الشيخ أبو بكر بن أبي القاسم الأغواطي - أحد تلاميذ المدرسة الأغواطية - بعد حديثه عن ابن باديس ونشاطه في الأغواط: "...وبعد صلاة العشاء طلب منه إلقاء درس فاعتذر بتعبه، وقدم صديقه الأستاذ الميلي إلى ذلك. ففسر المقدم قوله تعالى: ﴿وَمَا نُزِّلَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ إلى آخر الآيات الثلاث من سورة الأنعام، فكان محور كلامه يدور على حقيقة التوحيد عملا بطلب زميله...¹³

8.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٤٨) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (٤٩) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (٥٠) [الأنعام: 48-50].

وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلّي بعد صلاة المغرب في الزاوية¹⁴ بمدينة عزابة يوم الاثنين (21 ربيع الأول 1351 هـ) الموافق لـ 25 جويلية 1932 م.

جاء في مقال النجاح: "...وطلب منه إلقاء درس بعد المغرب في الوعظ والإرشاد فأجاب إلى ذلك... وعلى الساعة السابعة غير ربيع رجع الشيخ من الحمام وقصد الزاوية لتأدية فريضة المغرب... وبعدما قضيت الصلاة وأخذ الحاضرون مواضعهم شرع الشيخ في الدرس وكان موضوع قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٤٨) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (٤٩) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (٥٠) [الأنعام: 48-50]. لعمرى لقد أبدع في التعبير وأحسن في البيان، وأتى في ذلك الدرس بما أدهش العقول، وترك السنة سائر الطبقات ثني عليه الثناء الجزيل...¹⁵.

9.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١٣١) قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٣٢) لَا شَرِيكَ لَهُ. وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (١٣٣) [الأنعام: 161-163]: وهو درس ألقاه مبارك الميلّي بمسجد مدينة جيجل بعد صلاة العشاء من يوم الثلاثاء [20] ربيع الثاني 1352 هـ الموافق لـ: 22 أغسطس (أوت) 1932 م).

وخبر هذا الدرس ورد ضمن توصيف نشاط وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بجيجل بقلم مكاتب النجاح - بعد خطاب ابن باديس في التعريف بمقاصد الجمعية وما تسعى في تحصيله-: "...ثم تلاه الأستاذ مبارك الميلّي وألقى درسًا في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (١٣٣).

لقد أبهرنا بغزير معلوماته وطول بآعه في فن التفسير، جمل تخرج من فيه تتساقط كاللآلئ، ولفظ عذب فيه السحر الحلال، ومعان يفهمها الجاهل. وبالإجمال لقد بين مضمون هذه الآيات البينات وما كان عليه المشركون في زمانه ﷺ من العقائد الفاسدة والوسائط التي [لا تجد لهم مع الله شيئاً]¹⁷، ثم حذر الأمة الإسلامية من الضالين المضلين في زماننا هذا الذي فشا فيه الجهل والتفرق من جهة، والعصبية الجاهلية العمياء التي يتحاشى عنها الإسلام، ثم ختم بحمد الله وشكره والصلاة على نبيه ورسوله ﷺ...¹⁸.

10.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١٣١) قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٣٢) لَا شَرِيكَ لَهُ. وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (١٣٣) قُلْ أَغْبَرُ اللَّهُ أَيْ رَبِّي وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهَ تَخْتَلِفُونَ (١٣٤)

﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَاءِ تَنَكُّرٍ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام: 161-164]، وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلي عقب درس الإمام ابن باديس في تفسير سورة: ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ ﴾ إلى آخر السورة، بعد صلاة العصر في المسجد الجامع ببلدة العلمة - إحدى دوائر ولاية سطيف - يوم الثلاثاء (13 ربيع الثاني 1351 هـ) الموافق لـ 16 أغسطس (أوت) 1932 م.

وخبزه ورد بقلم الأستاذ محمد العابد الجلالي، فقد وصف درس الإمام ابن باديس في تفسير سورة العلق، وأعقبه بوصف درس الشيخ الميلي، وذلك بقوله: "... ثم ترك المقام بعده للأستاذ الميلي الذي قام به أحسن قيام فسرد الأستاذ الميلي قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَيُنزِلُكُمْ يَمَّا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ ﴾ [الأنعام: 161-164]، وقد غاص واستخرج اللالئ وذهب في تحليل هذه الآيات إلى أبعد غاية تحليلاً تاريخياً علمياً لم يتزك معه أصلاً من أصول الشرك إلا أفلعه، ولا أثراً من آثاره إلا [نفضه]¹⁹ بقوة الحجّة وسطوع البرهان...²⁰.

11.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ ﴾ [التوبة: 17] إنّما يعمر مسجداً لله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلوة وآتى الزكوة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين ﴿ [التوبة: 17-18].

وقد ورد توصيف هذا الدرس بمناسبة افتتاح ميلة مسجدها الجديد بقلم الأستاذ محمد العابد الجلالي - أحد تلاميذ الجمعية النجباء، وأحد الحاضرين مع ابن باديس وجماعة من أعيان قسنطينة وفضلائها -، وتاريخه كان - فيما يفهم من بعض عبارات المقال - بعد الساعة السابعة مساء يوم الجمعة (01 من رجب 1352 هـ)²¹ الموافق ليوم 20 تشرين الأول (أكتوبر) 1933 م.

يقول الأستاذ محمد العابد الجلالي: "...ولما كانت الحفلة دينية كان المستحسن أن تفتح بدرس في تفسير آيات من القرآن الكريم وأحاديث من كلام النبي ﷺ مراعاة فيها مناسبة المقام، ولم تخف هذه الملاحظة ألمعية الأستاذ الشيخ مبارك الذي اقتضى تنظيم الحفلة أن يكون درسه أولاً، فقرأ هذا الأستاذ قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴾ [التوبة: 17-18]. فبين الأستاذ الميلي كيف كانت شهادتهم على أنفسهم وأنها لم تكن بالقول إنّما كانت بأعمالهم المخالفة لشروط الإيمان، وحذر السامعين عاقبة الغرور الناشئ عن القول المجرد من غير مراعاة تطبيقه على العمل.

وبعد أن أوضح مفاد الحصر من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ ﴾... إلخ من الوجهة التطبيقية تكلم لنا عن قانون الدولة القاضي بفصل الكنيسة عن الإدارة، وأن هذا القانون يُحدّد للكنيسة دائرة نفوذها ويُعطيهما حق التصرف المطلق فيما هو من مشمولاتها بعد أن فصل عنها الإدارة السياسية، والآية الكريمة تُعين الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يعمر مسجداً لله وعليه يكون لنا الحق في مطالبة الحكومة بتطبيق هذا القانون على المساجد بل الواجب على المسلمين الحرص على ذلك.

واستنبط من عطف (آتي الزكاة) على (إقام الصلاة) سرًا دقيقًا من أسرار البلاغة القرآنية تعجز عن إدراكه الفهوم القاصرة، وهو أن الوصف الذي يُعطى لصاحبه الحق في عمارة مساجد الله لا يكون كاملاً حتى يكون شاملاً للمنتقبتين وحتى يكون صاحبه - زيادة عن إقامته للصلاة - ممن يرجى منهم إعطاء الزكاة حرصاً على تنزيه هذا الوظيف السامي من أن تمتد إلى كرامته اليد السفلى أو أن تتخذة النفوس الوضيعة شركاً للمتعتيش كما هو مُشاهد للعيان ...

وبعد أن نفى معناه الذي هو الشك في العاقبة عن الله تعالى قرّر أنه بالنسبة إلى البشر الذين لا يتم إيمانهم إلا باستشعار الخوف من العاقبة دائماً وعلى كل حال، حتى يسلموا من آفات الغرور، وأن المسلمين ما وقّعوا فيما وقّعوا فيه من الانحطاط الشامل إلا بعد أن خربت وجداناتهم من هذا الشعور الحافر للعمل، والاجتهاد والمانع من الإهمال والالتكال.

وبعد فراغ الأستاذ الميلّي من درسه شرع الأستاذ ابن باديس ينثر على السامعين ذرراً غالية يتناولها تارة من القرآن الكريم وتارة من الأحاديث الشريفة ومن أقوال أئمة السلف، وكلها يدور حول معنى هذه الآية الكريمة ﴿**فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ**﴾ [النور: 36] الخ الآية، ولسنا في حاجة إلى الإطناب في ذكر محاسن هذا الدرس، بل يكفي أن نقول هو كسائر دروس الأستاذ يعزّز وجودها في غير مجالسه. وبدرس الأستاذ ختمت الحفلة، وأقيمت صلاة العشاء ...²²

12.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿**قَالُوا لَا تَفَرِّمِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّسَنفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا**

إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلّي بناحية في سوق (الشقفقة) - وهي اليوم بلدة تابعة لدائرة الطاهير ولاية جيجل - يوم الخميس (29 ربيع الأول 1355 هـ) الموافق لـ 18 جوان 1936²³.

وقد كتب الشيخ مبارك الميلّي بقلمه في وصف هذا الدرس وأحداثه: "...وعند الزوال اجتمع إلينا خلق كثير... وبعد الصلاة طلبوا مني أن أسمعهم كلمة في الوعظ، فألقيت عليهم هذه الكلمات: (اعرف ربك، طهر قلبك، اخش ذنبك)، وهي كلمات رويناها بالمعنى، وأصلها ما رواه أبو عمر ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم) عن جعفر بن محمد، قال: (وجدنا علم الناس كله في أربعة: أولها: أن تعرف ربك، والثاني: أن تعرف ما صنع بك، والثالث: أن تعرف ما أراد منك، والرابع: أن تعرف ما تخرج به من ذنبك).

وقد بسطنا لهم القول في شرح تلك الكلمات، فكنا نشاهد الوجوه أثناء الدرس من تنقل الانقباض إلى الانبساط، وكانت ترد علينا أثناء الدرس أسئلة تنم عن شيء في الصدر، فأحسننا بانقطاعها وانسلا ذلك الشيء منها إن شاء الله.

وكان مما اقتضاه القول في شرح تلك الكلمات الحث على طلب العلم وإيراد قوله تعالى ﴿**قَالُوا لَا تَفَرِّمِن كُلِّ فِرْقَةٍ**﴾ الآية، وبيّنا لهم الطريق العملي لتكوين طائفة علمية بينهم، فطالبونا بمن يشدهم في الحال، فأشرنا إلى الشيخ محمد الطاهر والشيخ العربي كبيش، فأجابا إلى ذلك وسر الجميع بهما. وبعد الدرس وقعت

أسئلة...²⁴

13.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٣٠) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٣١﴾ [التوبة: 128 - 129]: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلّي في مدينة عنابة أيام مناسبة المولد الشريف، وذلك في محلّ جمعية الديانة بدعوة من رئيسها.

والحق أنني بحثت عن تاريخ إلقاء هذا الدرس وحاولت استنتاجه، فلم أقف عليه، مما اضطرني إلى تقريب تاريخه بالنظر إلى تاريخ صدور الجزء الذي تضمنه من الشهاب، فحصل أن الدرس قد ألقى خلال شهر ربيع الأول 1351 هـ الموافق لشهر جويلية 1932م²⁵.

قال في الشهاب: "...واستدعاه السيد حامدي الحاج الخوجة رئيس جمعية الديانة للحفلة المولدية التي تقيمها الجمعية، فحضرها الأستاذ وألقى فيها درساً في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ...﴾ إلى آخر السورة، وقد كان في هذا الاحتفال أعيان أهل العلم والفضل كلهم...²⁶.

14.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١٣١) شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٣٢﴾ وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّا فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٣﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٤﴾ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٣٥﴾ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٣٦﴾ [النحل: 120 - 125]: ألقاه الشيخ مبارك الميلّي عقب درس الشيخ العربي التبسي في شرح حديث: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ...)، ودرس الإمام ابن باديس في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَكُمْ جُنُودٌ فَاسْلَمْنَا ظَهْرَهُمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾ [الأحزاب: 09 - 25]²⁷.

وذلك في اجتماع عُقد في بُسْتَانٍ قَرِيبٍ مِنَ الْبَلَدِ (بسكرة) بعد أن مُنِعَ رِجَالُ الْإِصْلَاحِ عَقْدَ هَذَا الْاجْتِمَاعِ فِي مَسْجِدِ الْفَاتِحِ ثُمَّ فِي الرَّأْوِيَةِ الْقَادِرِيَّةِ، وَكَانَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ 11 مِنْ شَوَالٍ 1356 هـ الموافق لـ (14 ديسمبر 1937م).

وقد ورد في خبر هذا الدرس فيما كتبه الأستاذ أحمد ابن الدراجي - أحد تلاميذ الجمعية الفضلاء - تَمَمَةً لِمَقَالَةٍ سَابِقَةٍ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ: "...وبعدّه - أي: بعد الشيخ العربي التبسي - قام الشيخ مبارك الميلّي فألقى درساً بليغاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١٣٠) إلى قوله: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 120 - 125]²⁹.

15.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِبَنِيهِ: هُوَ بَعْظُهُ يَبْنِي وَيَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (١٥١) وَوَضِعْنَا الْإِنْسَانَ بِالْوَالِدَيْهِ حَمَلَتَهُ أُمُّهُ، وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَضَلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ ﴿١٥٢﴾ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ

تُشْرِكُ فِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعِمُهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ [لقمان: 13-15]: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلي في المسجد الذي يرتأده رجال الإصلاح في بلدة زغاية - وهي من بلديات ميلا المشهورة - ، وذلك يوم الأحد 04 صفر 1355 هـ³⁰ الموافق لـ (26 أبريل 1936 م)³¹.

قال الأستاذ الطاهر بن يوسف - أحد تلاميذ الجمعية ورجال الإصلاح بزغاية - : "...ثم إننا اخترنا لمجيئه يوم الأحد رابع صفر على نية أن يجيء الناس من كل ناحية بقصد السوق وعيننا له الوقت أيضا وهو وقت السوق.... ولما استقر بهم المجلس طفق الشيخ بما هو معهود فيه من فصاحة لسان، وزيادة بيان، وكشف الستار عن معاني القرآن حتى كانت أشد بيانا من وضوح النهار، يلقي درسه الذهبي فلا تطيش سهائمه، بل لكل كلمة تأثيرها المحسوس.

أما موضوع الدرس فكان في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لَقْمَنُ لِبَنِيهِ-وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لَاتُشْرِكُ بِاللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعِمُهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾﴾ [لقمان: 13-15].

عَرَفْنَاهُمْ أَوْلَى كَيْفِ يَجِبُ عَلَى الْآبِ أَنْ يَعِظَ ابْنَهُ وَيُرْشِدَهُ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَةُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ ثُمَّ شَرَحَ لَهُمْ مَعْنَى الشَّرْكِ وَحَدَّرَهُمْ مِنْهُ، وَذَكَرَ مَضَارَّهُ، وَأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى مَا لَا تُحْمَدُ عُقْبَاهُ؛ وَمَا هِيَ الْحِكْمَةُ فِي الْإِيتَانِ بِهِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ أَوْلَى الْوَصِيَّةِ.

وبعد هذا الطور دخل طورا آخر وهو ماذا يلزم الابن أن يعمل مع أبويه، وأنه مكلف بالإحسان إليهما وعدم عصيانهما ما استطاع في كل ما يأمرانه به، اللهم إلا إذا أمره بما فيه معصية لله فهنا يقدم طاعة الله على طاعتهم ولا يلتفت إليهما بحال، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعِمُهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾، ولقوله عليه الصلاة والسلام: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

ثُمَّ قَرَّرَ لَهُمْ لُزُومَ اتِّبَاعِ شَيْخِ عَارِفٍ رَبِّهِ مُتَّقِي لَهْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾، وَبَيَّنَّ لَهُمْ مَنْ هُوَ الْمُنِيبُ...

وبعد الدرس الذي دام ساعة ونصف أقيمت أسئلة فيما يتعلق بأصل الطرُق وأخذ الورد وقراءة الموتى وما في معنى ذلك؛ فأجاب عنها بما يرضي العلم ويقرب من أذهان الحاضرين...³².

16.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيِّدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿١٥﴾ وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمُهْدُونَ ﴿١٦﴾ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [الذاريات: 47-49]: وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلي بإحدى المساجد الحرة في مدينة طولقة، بعد صلاة العشاء من يوم الأحد 09 من شوال 1356 هـ الموافق لـ (12 ديسمبر 1337 م).

يقول الأستاذ أحمد بن الدراجي مخبراً به واصفاً له: "... يوم الأحد 9 شوال توجه وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى بلدة طولقة بعد عودته من رحلته إلى وطن سوف... وقد افتتح الأستاذ مبارك

الميلي دَرَسَهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيِّدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ إلى قوله: ﴿تَذَكَّرُوا﴾ [الذاريات: 47-49].

ثم تمادى الأستاذ عبد الحميد بن باديس في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ لِيُنزِلَ لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الذاريات: 50]. وقد أجاد وأفاد الأستاذان في دَرَسِيهِمَا...³³.

17.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]: وهو درس ألقاه الشيخ مبارك الميلي بعد درس الإمام ابن باديس في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 01].

وكان إلقاءه بعد صلاة العشاء من يوم الأربعاء 26 شوال 1356 هـ الموافق لـ 29 ديسمبر 1937م³⁴ بمحل زاوية الشيخ عبد العزيز بن الشيخ الهاشمي³⁵ - وبطلب منه أن تكون الخطابة في زاويته لكونها أوسع محل - يومئذ - في البلد (يعني: وادي سوف)³⁶.

وهذا الدرس وغيره مما أخبرنا به الشيخ حمزة بوكوشة - وهو أحد تلاميذ الجمعية وأساتذتها-، حيث قال: "... وَرَغِبَ مِنَّا الْحَاضِرُونَ أَنْ نُلقِي دَرَسًا بعد صلاة العشاء فَرَجَعْنَا إلى المحل بعد صلاة العشاء³⁷، وألقى الإمام ابن باديس درسًا في تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ﴾، وألقى الشيخ مبارك الميلي درسًا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، ثم قام الشيخ خير الدين ... ثم قام كاتب هذه السطور...³⁸.

18.2. درس في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة: 12]: وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلي في المسجد الجامع لبلدة القرام بعد صلاة الظهر من يوم الخميس 11 ربيع الثاني 1352 هـ، الموافق ليوم: (03 أوت 1933م)³⁹.

بعد أن أخبر الأستاذ عبد اللطيف القنطري - أحد تلاميذ الجمعية ورجال الإصلاح بالقرام- ببعض نشاط الشيخ مبارك الميلي ووفده في القرام واصل قائلاً: "... وَمِنَ الْعَدِّ ألقى درسًا آخر بعد صلاة الظهر في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ - إلى قوله تعالى - ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ بمثل الأسلوب الذي سار عليه في الدرس الأول، فكان الإقبال عليه عظيمًا، وكانت النتيجة صادقة طيبة، وقد بين للحاضرين معنى المبايعة ومبايعة رسول الله ﷺ للنساء المؤمنات، وأن مبايعة النساء بعد رسول الله ﷺ لا تكون لأحد، فتلقى الحضور هاته النصائح بارتياح عظيم، مما يدل على أن العقول قابلة لتلقي النور الإلهي...⁴⁰.

19.2. درس في تفسير سورة الليل: وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلي بالمسجد الجامع في بلدة القرام بعد صلاة العشاء من يوم الأربعاء 10 ربيع الثاني 1352 هـ الموافق لـ (02 أوت 1933م).

وخبر هذا الدرس ورد بقلم الأستاذ عبد اللطيف القنطري، وهو يكتب عن زيارة الشيخ الميلي، حيث

قال: "حَلَّ الأُسْتَاذُ مَبَارِكُ المِيلِيّ ببلدة القرارم ... صباح يوم الأربعاء عاشر ربيع الآخر...

عند صلاة العشاء قَصَدَ النَّاسُ المَسْجِدَ الجَامِعَ لأداء فريضة العشاء، وبعد الصلاة ألقى الأُسْتَاذُ المِيلِيّ دَرْسًا وَعَظِيًّا إرشاديًّا في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۖ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۖ﴾ إلى آخر السورة، وقبل الشروع في الدرس قرأها العالم الشيخ محمد الصغير اليعلاوي المقرئ السبعي بترتيل حسنٍ وصوتٍ رَحِيمٍ، وبالانتهاه منها شرَعَ الأُسْتَاذُ في الدرس بعد حمد الله والصلاة والسلام على رسوله ومُصْطَفَاهُ، فَأَخَذَ يَنْثُرُ على السامعين من معاني التفسير ما جعل الأعيُنَ إليه ناظرةً، والقُلُوبَ من جلال كلامه تعالى خاشعةً وَاَعِيَةً . فَأَبَانَ لِلسَامِعِينَ قَسَمَهُ تعالى بما ذكر في هذه السورة، وما يَسْتَتِجُهُ العَقْلُ السَّلِيمُ من بلاغة القرآن العظيم، وأنَّ الله تعالى يُقَسِّمُ بما يُريدُ من مخلوقاته لِيُنَبِّهَنَا إلى ما في المَقْسَمِ بهِ من عَلامَاتٍ ناطقةٍ بِجَلالِ قُدْرَتِهِ، هَذَا بخلاف المخلوق فإنه لا يجوزُ له شرعًا أن يُقَسِّمَ بمخلوقٍ مثله . ومعلومٌ أَنَّ المُقَسِّمَ - بالكسر - بِقَسَمِهِ قَدْ عَظَّمَ المَقْسَمَ بِهِ، والتَّعْظِيمُ لا ينبغي أن يَكُونَ إِلَّا لله. وهكذا سارَ في إفهام الحاضرين إلى آخر السورة، مُعْبِرًا لهم بَعْدَ تَفْسِيرِ الآيَةِ بلسانهم الذي يَخاطَبُونَ به، فَمَا قَامُوا إِلَّا وَقَدْ فَهِمُوا كَمَا هِيَ... " 41 .

20.2. درس في تفسير سورة العنكبوت: وقد ألقاه الشيخ مبارك الميلي في منطقة الاجناح - وهي اليوم إحدى مناطق بلدية سيدي عبد العزيز التابعة لولاية جيجل - بُعيد تأسيس شعبة الجمعية، وذلك يوم: السبت (30 ربيع الأول 1355 هـ) الموافق لـ 20 جوان 1936م 42 .

يقول الأُسْتَاذُ علي مرحوم واصفًا هذا الحدث: "...اجتمع سُكَّانُ العرش من جديد... وبعد أن تعرّف الأُسْتَاذُ بأفراد الشَّعبة كُلِّ بِشخصه أوصاهم بالاتحاد والعمل والتآخي والتحاب والتعارف وذكر لهم قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاكِرٌ ۝﴾ [سورة العنكبوت]، وأفهم أن الذي يعمل للحق لا بد أن تعرّضه في طريقه مَشَقَّاتٌ فَيَنْبَغِي حِينَئِذٍ أَنْ يَسْتَعِينَ على ذلك بالصَّبْرِ والثَّبَاتِ" 43 .

هذا ما أمكنني الوقوف عليه - اليوم - من دُرُوسِ الشَّيْخِ مَبَارِكِ في رحلاته، والبحث عن دُرُوسٍ أُخْرَى لا يزال، ضمن مشروع جمع دُرُوسِ أعلام جمعية الغلماء وتلاميذهم.

ولعلَّ المقام مناسبٌ للإفادة بزمرة أُخْرَى من دروس مبارك في التفسير، وهي التي كان يلقيها - بصفة شبه دائمة - في ثلاثة جوامع وفي مدن ثلاث (في الجامع العتيق بالأغواط 44، وفي المسجد الجديد بميلة 45، وفي الجامع الأخضر بقسنطينة 46)، فإن أخبارها متوفرة، وتوصيفها وبعض الحديث عنها محفوظ، ولا شك أن بحثها يجلي معالم الاتجاه الإصلاحية في التفسير عند الشيخ مبارك، ولعلَّ بحثي هذا قد وَضَعَ التَّصَوُّرَ العامَّ لتلك الدروس، وأشار إلى بعض ملامحها، وإن بارك الله في العمر فلعلِّي أكتب في ذلك، إحياءً لآثار هؤلاء الأعلام، وتشهيرا بالمغمور من أعمالهم وجهودهم.

وفي ختام هذا المقصد رأيتُ أن أعرض تلك الدروس في جدولٍ يُعرِّفُ بترتيبها زمنيًّا، عسى أن يُفيد ذلك في دراسة النشاط العلمي والإصلاحية للشيخ مبارك الميلي، ويُسهِّلَ الوصول إلى المعلومات المتعلقة بدُرُوسه، وكلّ ذلك في الجدول الآتي:

الترتيب الزمني للدرس	رقم الدرس في المقصد الأول (من 2.1 إلى 2.20)	الآية أو الآيات أو السورة المفسرة	مكان إلقاء الدرس	مدينة إلقاء الدرس	تاريخ إلقاء الدرس
1.	07	[الأنعام: 48 - 50]	مدرسة الشبيبة	الأغواط	بعد صلاة العشاء من يوم الخميس 19 صفر 1351 هـ الموافق ل 23 جوان 1932 م)
2.	08	[الأنعام: 48 - 50]	الزاوية	عزابة (من كبرى دوائر ولاية سكيكدة حاليا)	بعد صلاة المغرب من يوم الاثنين (21 ربيع الأول 1351 هـ) الموافق ل 25 جويلت 1932 م.
3.	13	[التوبة: 128 - 129]	محلّ جمعية الديانة	عنابة	خلال شهر ربيع الأول 1351 هـ الموافق لشهر جويلية 1932 م.
4.	10	[الأنعام: 164]	المسجد الجامع	العلمة (من كبرى دوائر ولاية سطيف حاليا)	بعد صلاة العصر من يوم الثلاثاء (13 ربيع الثاني 1351 هـ) الموافق ل 16 أغسطس (أوت) 1932 م.
5.	02	[البقرة: 177]	المسجد	أقبو (من كبرى دوائر ولاية بجاية حاليا)	بعد صلاة العصر من يوم السبت (17 ربيع الثاني لثاني 1351 هـ) الموافق ل 20 أوت 1932 م.
6.	09	[الأنعام: 161 - 163]	مسجد المدينة	جيجل	بعد صلاة العشاء من يوم الثلاثاء 20 ربيع الثاني 1352 هـ الموافق ل: 22 أغسطس (أوت) 1932 م.
7.	03	[البقرة: 177]	المسجد	الميلية (من كبرى دوائر جيجل حاليا)	بعد صلاة العشاء من يوم الأربعاء (21 ربيع الثاني 1351 هـ) الموافق ل 24 أوت 1932 م
8.	04	[البقرة: 186]	مسجد المدينة	برج بوعريرج	بعد صلاة العصر من يوم الجمعة (16 جمادى الأولى 1351 هـ) الموافق ل 16 سبتمبر 1932 م.
9.	05	[البقرة: 186]	الجامع	القرارم (من كبرى دوائر ولاية ميلة)	بعد صلاة الظهر، وقبل يوم: الأربعاء (02 شعبان 1351 هـ) الموافق ل 30 نوفمبر 1932 م.
10.	19	سورة الليل	المسجد الجامع	القرارم	بعد صلاة العشاء من يوم الأربعاء 10 ربيع الثاني 1352 هـ الموافق ل (02 أوت 1933 م).
11.	18	[المتحنة: 12]	المسجد الجامع	القرارم	بعد صلاة الظهر من يوم الخميس 11 ربيع الثاني 1352 هـ الموافق ليوم: (03 أوت 1933 م).
12.	11	[التوبة: 17 - 18]	المسجد الجديد	ميلة	بعد الساعة السابعة مساء يوم الجمعة (01 من رجب 1352 هـ) الموافق ليوم 20 تشرين الأول (أكتوبر) 1933 م.
13.	15	[لقمان: 14 - 15]	المسجد الذي يرتأده رجال الإصلاح	زغاية (إحدى البلديات التابعة لولاية ميلة حاليا)	يوم الأحد 04 صفر 1355 هـ الموافق ل (26 أبريل 1936 م).

14.	12	[التوبة: 122]	ناحية من نواحي سوق الشقفة (إحدى البلديات التابعة لولاية جيجل حالياً)	يوم الخميس (29 ربيع الأول 1355 هـ الموافق لـ 18 جوان 1936 م)
15.	01	الفاحة	في ناحية بسوق الجمعة بني حبيبي (التابعة لولاية جيجل حالياً)	يوم الجمعة (29 ربيع الأول 1355 هـ) الموافق لـ 19 جوان 1936 م
16.	20	سورة العصر	منطقة الاجنح التابعة - حالياً - لبلدية سيدي عبد العزيز (ولاية جيجل)	بُعِد تأسيس شعبة الجمعية يوم السبت (30 ربيع الأول 1355 هـ) الموافق لـ 20 جوان 1936 م
17.	16	[الذاريات: 47 - 49]:	إحدى المساجد الحرة (من كبرى دوائر بسكرة)	بعد صلاة العشاء من يوم الأحد 09 من شوال 1356 هـ الموافق لـ (12 ديسمبر 1337 م).
18.	14	[النحل: 120 - 125]:	بُستان قريب من البلد (بسكرة)	يوم الثلاثاء 11 من شوال 1356 هـ الموافق لـ (14 ديسمبر 1937 م).
19.	17	[الذاريات: 56]	زاوية الشيخ عبد العزيز بن الشيخ الهاشمي	بعد صلاة العشاء من يوم الأربعاء 26 شوال 1356 هـ الموافق لـ 29 ديسمبر 1937 م
20.	06	[البقرة: 200 - 201]	المسجد القرارم	الساعة الثانية زوالاً بعد الفراغ من صلاة الجمعة يوم 11 محرم 1358 هـ الموافق لـ (03 مارس 1939 م).

3. التوصيف العام للدروس الشيخ مبارك الميلي في التفسير

والمقصود في هذا الموضوع ذكر أهم الميزات والملاحظات والأفكار المتعلقة بتلك الدروس، سواء تعلقت بالدروس أو بالشيخ الملقّي، أو بالحضور المتلقّي، أو مكان الدرس، وغير ذلك، وهي ميزات يجتمع أكثرها في عشر، أذكرها فيما يلي:

1.3. كونها دروساً شفاهيّة: وهو ما تفيده ألفاظ وعبارات أصحاب المقالات الواصفة لها، ولم أجد إلى الآن - فيما اطّلعْتُ - ما يُفيد أنّ الشيخ الميلي خطّ بقلمه شيئاً من معاني الآيات التي ألقاها في تلك المجالس، على صفحات جرائد الإصلاح.

2.3. أنّ تلك الدروس من حيث توصيف مضمونها على مرتبتين: الأولى: دُرُوسُ مَوْصُوفَةٌ مَضَامِينُهَا ومَوْصُوعَاتُهَا، والثانية: دُرُوسٌ غَيْرُ مَوْصُوفَةٌ مَضَامِينُهَا ومَوْصُوعَاتُهَا.

أما الموصوفة منها - في نظري - على تفاوتٍ بينها - فقد بلغ عددها ثمانية عشر درساً، وهي ذوات الأرقام الآتية في المقصد الثاني: (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 14، 15، 16، 18، 19، 20). وأما غير الموصوفة فهي دَرَسَان، وهي ذوات الأرقام الآتية: (13، 17).

3.3. لُوْحَظَ أنّ دروساً أُلْقِيَتْ استجابة لطلب أهل البلدان والمناطق التي رحل إليها الشيخ: وهو دليل على معرفة الناس بمكانة رجال الإصلاح ورغبتهم في علومهم، والعمل إلى جانبهم، كخبر مكاتب النجاح عن

دريس في عزابة: "...وطلب منه إلقاء درس بعد المغرب في الوعظ والإرشاد فأجاب إلى ذلك..."⁴⁷، وكخبير الأستاذ أبي بكر الأغواطي: "...وبعد صلاة العشاء طلب منه إلقاء درس فاعتذر بتعبه وقدم صديقه الأستاذ الميلي إلى ذلك. ففسر المقدم..."⁴⁸.

4.3. أن عددا من الدروس أعقبها دروس لأعلام الجمعية أو تقدمتها: ودروسهم قد تكون تفسيراً لآية أو شرحاً لحديث النبي ﷺ، أو وعظاً تذكيرياً عاماً أو خطاباً اجتماعياً آخر.

وأمثلة الدروس التي تبرز فيها هذه الميزة ذوات الأرقام الآتية في المقصد الأول: (2، 3، 5، 11، 16، 17).

5.3. لوحظ أن عددا من الدروس ألقى بحضور رجال الجمعية وأعداد من الطلبة وذوي الأقلام والوجهاء وغيرهم: وهذه الميزة مرتبطة بالتي سبقتها، غير أن المقصود هنا زيادة إشادة بتلك الزمرة من الدروس مادام إلقاؤها بحضرات المشايخ والعلماء، فهي أرفع من حيث أثرها.

وأكثر علماء الإصلاح وتلاميذهم حضوراً - في الغالب - ابن باديس، والعربي التبسي، محمد خير الدين البسكري، وحمزة بوكوشة، وأحمد حماني، وعبد اللطيف القنطري، ومحمد العابد الجلالي، وعلي مرحوم المسلمي، ومحمد الطاهر الساحلي الجيجلي...

ومن أمثلة هذه الميزة ما ذكر في درس آية البقرة [186] أن الوفد العلمي المؤلف من الشيخ ابن باديس والشيخ مبارك الميلي والشيخ محمد خير الدين البسكري قد اجتمع في مسجد برج بوعريريج بعد صلاة العصر، ونص الخبر: "... قام الأستاذ الرئيس وألقى كلمات في الأخلاق... ثم خلفه العلامة الشيخ مبارك الميلي فألقى درساً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ... ﴾ [البقرة: 186]، وبين أن الدعاء لا يكون إلا لله. ثم تلاه الأستاذ خير الدين البسكري بدرس تفسير أيضاً فسّر فيه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿هُم فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١﴾﴾ [المؤمنون: 1-11]⁴⁹.

وكما هو الحال أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا... وَأَنَا أَوَّلُ الْإِسْلَامِ ﴾ [الأنعام: 161-163]، بمسجد جيجل، فقد قال صاحب المقال في النجاح: "... ثم تلاه الأستاذ خير الدين البسكري ففسر سورة..."⁵⁰.

6.3. لوحظ أن بعض الدروس تخللتها أو أعقبها أسئلة الحاضرين: وهو أمانة تفيدي في الحكم برغبة الناس في الاستفادة والاستزادة من شيوخ الإصلاح، والاستنارة بنور القرآن وهدية في مجالسهم.

ومثال هذه الملاحظة ما أخبر به الشيخ الميلي نفسه عن تفسير قوله تعالى: ﴿فَالْمَوْلَىٰ قَوْمِ الْمَدِينَةِ وَطَائِفَةٌ يُسَبِّحُونَ فِي الدِّينِ...﴾ [التوبة: 122]، وذلك قوله: "... وقد بسطنا لهم القول في شرح تلك الكلمات، فكنا نشاهد الوجوه أثناء الدرس من تنقل الانقباض إلى الانبساط، وكانت ترد علينا أثناء الدرس أسئلة تنم عن شيء في الصدر، فأحسننا بانقطاعها وانسلا ل ذلك الشيء منها إن شاء الله... وبعد الدرس وقعت أسئلة..."⁵¹.

ومن ذلك أيضًا ما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿لَا تَقُولُوا لِمَا كُنَّا لَا نَدِينُهُ﴾ [15] أنه: "...وبعد الدرس الذي دام ساعة ونصفًا أقيمت أسئلة فيما يتعلق بأصل الطُّرُق وأخذ الوِرْد وقراءة الموتى وما في معنى ذلك؛ فأجاب عنها بما يُرضي العلم ويُقرب من أذهان الحاضرين..."⁵².

ومما يُقرب من هذه الميزة ما يُلاحظ من امتزاج الدرس التفسيري أحيانًا بأسلوب التصح والتوجيه: وهو ميزة برزت عند تفسير آية الممتحنة [12]، حيث ورد في توصيفه: "... ومن الغد ألقى درسًا آخر بعد صلاة الظهر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ...﴾ [الممتحنة: 12]... وقد بين للحاضرين معنى المبايعة ومبايعة رسول الله ﷺ للنساء المؤمنات، وأن مبايعة النساء بعد رسول الله ﷺ لا تكون لأحد، فتلقى الحضور هاته النصائح بارتياح عظيم، مما يدل على أن العقول قابلة لتلقي النور الإلهي..."⁵³.

7.3. تميز تلك الدروس بالحضور الهائل - غالبًا - وتأثيرها فيهم: أما الحضور الهائل والإقبال الكبير فيكفي أنه ملاحظة سجلها الأستاذ علي مرحوم في درس تفسير الفاتحة بسوق الجمعة بني حبيبي - بدائرة العنصر (بجيجل)، حيث قال: "... فاجتمع هناك ما يزيد عن ألفي نفس تقديرًا..."⁵⁴.

وأما تأثير تلك الدروس في النفوس وإعجاب الناس بها فقد ورد خبره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا تُرِيدُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾ [الأنعام: 48-50]، أنه: "... وأتى في ذلك الدرس بما أدهش العقول وترك السنة سائر الطبقات تُثني عليه الشاء الجزيل..."⁵⁵.

ومن ذلك أيضًا ما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ إِلَهَ إِلَّا أَن تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ...﴾ [البقرة: 177]، أنه: "... فترك الناس معجبين به وبأسلوبه المؤثر..."⁵⁶.

ومن جهة أخرى فقد رأيت الأستاذ عبد اللطيف القنطري يُسجل ملاحظة الحضور الهائل وتأثير الدرس في النفوس معًا، وذلك في تفسير آية الممتحنة [12] بمسجد القرارم، حيث قال: "... فكان الإقبال عليه عظيمًا، وكانت النتيجة صادقة طيبة..."⁵⁷.

8.3. تميز تلك الدروس بتميز أماكنها: فقد تعددت أماكن إقامتها في المدن والمناطق التي حل بها الشيخ الميلي، والمقصود أن منها ما ألقى في مسجد المدينة، أو الجامع العتيق، ومنها ما ألقى في مدرسة جمعية العلماء (كمدرسة الشيبية بالأغواط)، ومنها ما ألقى في مقرّ شعبة جمعية العلماء، ومنها ما ألقى في الأسواق. ونظرة عجل في المطلب الأول من المبحث الأول تؤكد هذه الميزة، وتوقف عليها.

9.3. لوحظ أن بعض الآيات المفسرة قد تكررت تفسيرها في أكثر من مدينة أو منطقة: وهي مجموعة من الدروس: - درس آية البقرة [177]، وهما: (2) و(3)، ودرس آية البقرة [186]، وهما: (4) و(5)، ودرس آيات الأنعام [48-50] وهما: (7) و(8)، ودرس آيات الأنعام [161-164]، وهما الدرسان: (9) و(10).

10.3. لم تُر دُروس خصّ بها النساء في تلك الرحلات والزيارات: ومع ذلك لا يُستبعد حضور النساء في بعض الدروس، كحضورهنّ في دروس المسجد العتيق بالأغواط، وهو ما ذكره الأستاذ محمد علي دبوز: "وكان يُلقى درسًا على العامة في كلّ ليلة بعد صلاة العشاء ما عدا ليلة الجمعة يوم العطلة الأسبوعية... وكان

لِلنِّسَاءِ قَسَمٌ فِيهِ، وَكُنَّ يَسْمَعْنَ دُرُوسَ الشَّيْخِ مِنْ وَرَاءِ سِتَارٍ... " 58 .

11.3. لَوْحِظَ أَنَّ مَعْدَاً مِنَ الدَّرُوسِ اعْتِنَى فِيهَا بِمُنَاسَبَاتِ اجْتِمَاعِ النَّاسِ: وَالْمَقْصُودُ بِهَذَا تِلْكَ الَّتِي أُلْقِيَتْ بِمُنَاسَبَةِ الْإِحْتِفَالِ بِالْمَوْلِدِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ، أَوْ بِمُنَاسَبَةِ قُدُومِ حُجَّاجِ بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ، أَوْ تِلْكَ الَّتِي أُلْقِيَتْ عِنْدَ اجْتِمَاعِ النَّاسِ يَوْمَ السُّوقِ الْأُسْبُوعِيِّ، وَهُوَ مَلْحَظٌ يَدُلُّ عَلَى الْعِنَايَةِ بِمَكَانٍ وَزَمَانِ اجْتِمَاعِ النَّاسِ.

أَمَّا مُنَاسَبَةُ اجْتِمَاعِ النَّاسِ فِي السُّوقِ الْأُسْبُوعِيِّ فَكَدَّرِسِ تَفْسِيرِ الْفَاتِحَةِ فِي سُوقِ الْجُمُعَةِ بَنِي حَبِيبِي، حَيْثُ وَرَدَ فِي مَقَالِ صَاحِبِهِ قَوْلُهُ: " وَأَخَذْنَا نَاحِيَةً مِنْ نَوَاحِي (السُّوقِ) ... وَمَا إِنْ وَصَلَ الْوَقْتُ الْمَعْيَنَ حَتَّى هَرَعَ النَّاسُ كَبِيرًا وَصَغِيرًا عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ ... " 59 .

وَأَمَّا مُنَاسَبَةُ حَفْلِ اجْتِمَاعِ الْحُجَّاجِ فَذَلِكَ الَّذِي وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا أَقْضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشْكَدَ ... وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: 200-201] بِمُنَاسَبَةِ قُدُومِ حُجَّاجِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ فِي مَنطِقَةِ الْقَرَارِمِ 60 .

وَأَمَّا مُنَاسَبَةُ أَيَّامِ الْمَوْلِدِ النَّبَوِيِّ فَذَلِكَ الَّذِي وَرَدَ خَبْرُهُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ ...﴾ [التوبة: 128-129]، فِي عَنَابَةِ لَمَّا زَارَهَا الشَّيْخُ مَبَارَكُ أَيَّامِ الْمَوْلِدِ الشَّرِيفِ وَأَقَامَ فِيهَا خَمْسَةَ أَيَّامٍ... 61 .

وَأَمَّا الْمُنَاسَبَاتُ الْأُخْرَى فَكَتَلِكِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا افْتِتَاحُ الْمَسْجِدِ الْجَدِيدِ بِمَيْلَةَ، حَيْثُ فَسَّرَ فِيهَا الشَّيْخُ الْمَيْلِي قَوْلَهُ تَعَالَى ﴿فِي يُؤْتِي أذنَ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ ...﴾ [التور: 36-37] 62 .

4. الملامح المنهجية لدروس الشيخ مبارك الميلي في التفسير

لم أقف على أخبار كثيرة تحدت فيها أصحابها عن الجانب المنهجي لدروس التفسير عند الشيخ مبارك الميلي في رحلاته وتنقلاته إلى المدن والقرى والمداشر 63 .

وهو ما يدفع نحو تلمس بعض الملامح المنهجية من أخبار تلك الدروس، وهو نزر يسير يعين إلى إدراك بعض الملامح أو تلمسها مما يدل عليه ما سبق أو يشبهه أو يقرب منه أو يدخل فيه، وهي الملامح المذكورة في النقاط الآتية:

1.4. اعتماده على القرآن الكريم وحديث رسول الله ﷺ شاهداً على المعنى المراد في الآيات:

لا يرتاب دارس لثراث جمعيت العلماء في اعتمادها القرآن الكريم والسنة النبوية في تفسير القرآن وبيان معانيه وإيضاحها، فإنهما أصلان عظيمان عند شيخ الإصلاح ابن باديس في التفسير.

وفي أهمية هذين الأصلين، وضرورة اعتمادهما يقول العلامة الإبراهيمي في سياق حديثه عن صدق عليه وصف المفسر: "...أما المفسرون الذين يصدق عليهم هذا الوصف فهم الذين يشرحون فقه القرآن، ويستثيرون أسراراً وحكمه معتمدين على القرآن نفسه، وعلى السنة، وعلى البيان العربي... " 64 .

وقد لاحظت اعتماد الشيخ مبارك هذين الأصلين في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ لَقْمَنُ لِابْنِهِ، وَهُوَ يَعْطَلُ، يَبْنِي

لَا تُشْرِكْ... فَأَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ [لقمان: 14-15]، قال صاحب المقال في البصائر: "...عَرَفَهُمْ أَوْلًا كَيْفَ يَجِبُ عَلَى الأب أن يعظ ابنه ويرشده إلى ما فيه سعادة الدنيا والآخرة؛ ثم شرح لهم معنى الشرك وحذرهم منه، وذكر مَضَارَهُ وأنه يُؤدِّي إلى ما لا تُحمدُ عُقْبَاهُ؛ وما هي الحكمة في الإتيان به والنهي عنه أول الوصية. وبعد هذا الطور دخل طورًا آخر وهو ماذا يلزم الابن أن يعملهُ مع أبويه، وأنه مكلف بالإحسان إليهما وعدم عصيانهما ما استطاع في كل ما يأمرانه به، اللهم إلا إذا أمره بما فيه معصية لله فهنا يقدم طاعة الله على طاعتهم ولا يلتفت إليهما بحال، لقوله تعالى ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: 15]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) ⁶⁵ ... ⁶⁶.

2.4. العناية بالجانب العقدي في التفسير:

وهو معلمٌ منهجيٌّ مهمٌّ جدًا ينمُّ عن درايةٍ خصييةٍ بأصل الإصلاح، وهو الإصلاح العقدي، وهذا المعلم تدلُّ عليه بعض أخبار الدروس.

ومثاله ما أخبر به الأستاذ محمد العابد الجلاي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ آبَائِهِمْ خَيْرًا...﴾ [الأنعام: 161]، وهو قوله: "... وقد غاص واستخرج اللائح وذهب في تحليل هذه الآيات إلى أبعاد غاية تحليلًا تاريخيًا علميًا لم يتزك معه أصلًا من أصول الشرك إلا أفلعه، ولا أثرًا من آثاره إلا [نقضه] ⁶⁷ بقوة الحجّة وسطوع البرهان... ⁶⁸.

ويظهر ذلك أيضًا في درس قوله تعالى ﴿وَلِذَٰلِكَ لَقَمْنُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يُعْطُهُ يَجْتَنِي لَأَشْرِكُ بِاللَّهِ...﴾ [لقمان: 13-15]، بمدينة زغاية، فقد قال كاتب المقال: "... ثم شرح لهم معنى الشرك وحذرهم منه وذكر مَضَارَهُ وأنه يُؤدِّي إلى ما لا تُحمدُ عُقْبَاهُ؛ وما هي الحكمة في الإتيان به والنهي عنه أول الوصية... ⁶⁹.

3.4. العناية بالتطبيق العملي الذي اقتضته معاني الآيات:

وهو ملمحٌ منهجيٌّ يشبه أن يكون مصرحًا به عند الشيخ الميلي، وهو وجه من أوجه التنزيل الواقعي ⁷⁰، لأنه هو الواصف درسه في آية التوبة بقوله: "... وكان مما اقتضاه القول في شرح تلك الكلمات الحث على طلب العلم وإيراد قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ [122] الآية، وبيّن لهم الطريق العملي لتكوين طائفة علمية بينهم فطالبتنا بمن يشدّهم في الحال، فأشرنا إلى الشيخ محمد الطاهر والشيخ العربي كبيش، فأجابا إلى ذلك وسرّ الجميع بهما... ⁷¹.

4.4. حرطه على الدفاع عن جمعية العلماء ومبادئها:

وهذا المعلم مرتبطٌ بالذي سبقه لتعلّقهما بواقع الناس العملي، وذلك ظاهرٌ في سياق دفع دعايات المغرضين من خصوم الإصلاح، فقد ورد في درس الفاتحة بسوق الجمعة بني حبيبي أن الميلي بعد الفراغ من الدرس: "... عَرَفَهُمْ بنفسه، وذكر لهم أن بعض المشاغبين يروجون عنه نقولات وأكاذيب، وأنه يرغب من كل أحد سَمِعَ كلامًا عنه أو عن غيره من أعضاء الجمعية مُنافيًا للدين أن يعرضه عليه أو من رأى خلاف

هَذَا الرَّأْيِ فِي دِينِ اللَّهِ أَنْ يُظْهِرَ نَفْسَهُ لَدَيْهِ، فَكَانَ النَّاسُ أَثْنَاءَ هَذَا كُلِّهِ يُصْرِحُونَ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ رَغْمَ أَنْفِ الْمَشَاعِبِينَ: (مَا سَمِعْنَا عَنْكَ إِلَّا خَيْرًا جَزَاكَ اللَّهُ عَنَّا خَيْرًا)... "72.

5.4. بروز باعه في التفسير ودقة نظره في المعاني:

وهو معلّم يستفاد من أخبار بعض الدروس، منها:

ما ورد في خبر تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ...﴾ [الأنعام: 161]، بمسجد جيجل، فقد ورد بقلم الأستاذ مقيدش - أحد تلاميذ الجمعية - "لقد أبهرنا بغزير معلوماته، وطول باعه في فنّ التفسير، جمل تخرّج من فيه تتساقط كاللآلي، ولفظ عذب فيه السحر الحلال ومعان يفهمها الجاهل..." "73.

ومنها ما ورد في درس الفاتحة بسوق الجمعة بني حبيبي: "فاستخرج لهم خيرا كثيرا ما عرفوه من قبل من هذه السورة المباركة..."

وبالجملة فإنه يكفي أن أقول: إنه صور لهم القرآن إجمالاً بما فيه في هذه السورة الكريمة، كل ذلك بأسلوب عذب وعبارة سهلة تبلغ إلى أذهان الناس بغاية السرعة... "74.

ومن ذلك أيضاً ما ورد في خبر درس قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ...﴾ [البقرة: 177]، بالميلية بقلم مكاتب النجاح قال: "... فأبان بحكمة أسرار هذه الآية الكريمة وكشف الغطاء عن مكنوناتها وما تحويه من أصول البر..." "75.

6.4. الحرص على تقرير معاني الأخوة والاجتماع والتعاون ونبذ الشقاق والتباغض:

وهو ما لوحظ في بعض الدروس:

من ذلك ما ورد في خبر تفسير الشيخ الميلي بأقرب قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ...﴾ [البقرة: 177]، وتفسير الشيخ محمد خير الدين عقبه قوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [الخ: المائدة: 02]، حيث ورد أنه: "... ودارت بين الجميع مذكرات ترمي إلى التهضة المشتركة بجمع القلوب وتبيان أسباب الشقاق وقتلها من أصلها، لأن الخير كلة في التعاون والاتفاق، والشّر في التباغض والافتراق..." "76.

ومن ذلك أيضاً ما ورد في درس سورة العصر بقلم الأستاذ علي مرحوم: "... وبعد أن تعرّف الأستاذ بأفراد الشّعبة كلّ بشخصه أوصاهم بالاتحاد والعمل والتآخي والتحاب والتعارف، وذكر لهم قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢﴾ [الخ: سورة العصر] وأفهم أنّ الذي يعمل للحق لا بد أن تعترضه في طريقه مشقات فينبغي حينئذ أن يستعين على ذلك بالصبر والثبات" "77.

7.4. بروز البيان العربي البديع:

وهو ما ذكر في درس قوله تعالى بعزابة: ﴿وَمَا أَرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾ [الأنعام: 48 - 50]، حيث ورد بقلم الكاتب: "... لعمري لقد أبدع في التعبير وأحسن في البيان، وأتى في ذلك الدرس بما أدهش العقول، وترك ألسنة سائر الطبقات تُثني عليه الثناء الجزيل..." "78.

وهو مُلاحَظٌ في خبر درس آيات لقمان [13-15]، قال صاحب المقال: "... طَفِقَ الشَّيْخُ بما هُوَ معهودٌ فيه مِنْ فَصَاحَةِ لِسَانٍ، وَزِيَادَةِ بَيَانٍ، وَكَشَفِ السِّتَارِ عَنِ مَعَانِي الْقُرْآنِ حَتَّى كَانَتْ أَشَدَّ بَيَانًا مِنْ وَضَحِ التَّهَارِ، يُلْقِي دَرَسَهُ الدَّهْبِيَّ فَلَا تَطِيشُ سَهَامُهُ، بَلْ لِكُلِّ كَلِمَةٍ تَأْتِيهَا الْمُحْسُوسُ" ⁷⁹.

ومِمَّا يُذَكِّرُ فِي هَذَا السِّيَاقِ أَنَّ الشَّيْخَ مَبَارِكًا المِيلِيَّ رَبَّمَا تَكَلَّمَ بِغَيْرِ الفِصِيحِ، وَاسْتَعْمَلَ لُغَةَ التَّخَاطُبِ بَيْنَ عَامَّةِ النَّاسِ، قَصِدَ الإِيضَاحَ وَالتَّفْهِيمَ، وَمِثَالُهُ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ اللَّيْلِ بِالمَسْجِدِ الجَامِعِ فِي بِلَدَةِ القَرَارِمِ، قَالَ الأُسْتَاذُ عَبْدِ اللُّطِيفِ القَنْطَرِيَّ: "... وَهَكَذَا سَارَ فِي إِفْهَامِ الحَاضِرِينَ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ، مُعَبِّرًا لَهُمْ بَعْدَ تَفْسِيرِ الآيَةِ بِلِسَانِهِمُ الَّذِي يَتَخَاطَبُونَ بِهِ، فَمَا قَامُوا إِلَّا وَقَدْ فَهَمُوهَا كَمَا هِيَ..." ⁸⁰.

هذا ما تيسر لي رصدهُ وبحثُهُ في الموضوع، والحمد لله رب العالمين.

5. خاتمة

إنَّ البَحْثَ فِي مَوْضُوعِ دُرُوسِ الشَّيْخِ مَبَارِكِ بْنِ مُحَمَّدِ المِيلِيَّ فِي التَّفْسِيرِ، بَحْثٌ شَيْئٌ فِي بَابِ جَلِيلٍ، وَعَمَلٌ يُعَلِّقُ النَّفْسَ بِهَدْيِ التَّنْزِيلِ، وَقَدْ خَلَصَ إِلَى رِصْدِ جُمْلَةٍ مِنَ التَّنَائِجِ وَالمَلاحِظَاتِ وَالتَّوَصِيَّاتِ، وَهِيَ فِيمَا يَأْتِي:

❖ كَانَتْ دُرُوسُ الشَّيْخِ مَبَارِكِ المِيلِيَّ فِي التَّفْسِيرِ دُرُوسًا إِصْلَاحِيَّةً بِامْتِيَازٍ، اسْتَنَارَ بِهَا الحُضُورُ، وَاسْتَفَادَ مِنْهَا الجُمُهورُ، وَتَعَرَّفُوا مِنْ خِلَالِهَا عَلَى مَبَادِي الإِصْلَاحِ وَقَوَاعِدِهِ وَمَزَايَاهُ.

❖ يُؤَكِّدُ هَذَا البَحْثُ - وَمَعْطِيَاتُ أُخْرَى ذَاتُ صِلَةٍ - شَخْصِيَّةَ مَبَارِكِ المِيلِيَّ التَّفْسِيرِيَّةَ، يَجِبُ التَّنْوِيهِ بِهَا ضَمْنَ طَبَقَاتِ المَفْسِّرِينَ الجَزَائِرِيِّينَ، لِمَمارِستِهِ التَّفْسِيرِ تَدْرِيسًا، وَتَمَيِّزِهِ فِي ذَلِكَ أُسْلُوبًا وَمَضْمُونًا وَمَقْصِدًا، وَهُوَ فِي أَقْلِ الأَحْوالِ مُشَارِكٌ فِي التَّفْسِيرِ... وَغَيْرِهِمْ كَثِيرٌ.

❖ سَجَّلَ البَحْثُ مَلامِحَ مَنهجِيَّةَ لِدُرُوسِ الشَّيْخِ مَبَارِكِ المِيلِيَّ التَّفْسِيرِيَّةَ، لَمْ تَخْتَلَفْ كَثِيرًا - فِي طَبِيعَتِهَا وَغَرَضِهَا وَمَنهجِيَّتِهَا - عَنِ دُرُوسِ الإِمَامِ ابْنِ بادِيسِ الَّتِي كَانَتْ يُلقِيهَا - هُوَ الأَخْر - فِي رِحالاتِهِ، وَرَبَّمَا حَضَرَ بَعْضُهَا الشَّيْخُ مَبَارِكٌ.

❖ سَجَّلَ البَحْثُ انْتِشَارَ الإِصْلَاحِ فِي المَدَنِ وَالمَناطِقِ وَالقُرَى الَّتِي رَحَلَ إِلَيْهَا الشَّيْخُ مَبَارِكٌ وَأَلْقَى فِيهَا دُرُوسًا، فَكَانَ مِنْهَا: جِيَجَلُ، وَالمِيلِيَّةُ، وَالأجْناحُ، وَالجَمْعَةُ بِنِي حَبِيبِي، وَالشَّقْفَةُ، وَالقَرَارِمُ، وَزِغَايَةُ، وَعَنابَةُ، وَأَقْبُو، وَالعَلْمَةُ، وَبِرْجُ بوعَريرِيجِ، وَالأغْوَاطُ، وَبِسْكَرَةُ، وَطَوْلَقَةُ، وَوادي سَوْفِ.

❖ كَانَتْ لِحَرائِدِ وَمَجَلَّاتِ جَمعِيَّةِ العُلَماءِ وَجَرِيدَةِ النِّجَاحِ الدَّورِ الهَامِّ فِي تَوْثِيقِ النِّشاطِ العِلْمِيِّ لِلسَّيْخِ مَبَارِكِ المِيلِيَّ وَالتَّعْرِيفِ بِهِ، سِوَاكَانِ نِشاطًا تَفْسِيرِيًّا أَوْ نِشاطًا وَعَظِيًّا دِينِيًّا عَامًّا.

❖ أَفادَ البَحْثُ بِجُمْلَةٍ مِنَ المَلامِحِ المَنهجِيَّةِ لِدُرُوسِ الشَّيْخِ مَبَارِكِ فِي التَّفْسِيرِ، أَهْمُهَا:

❖ الأَوَّلُ: اعْتِمادُهُ عَلَى القُرْآنِ الكَرِيمِ وَحَدِيثِ رَسولِ اللهِ ﷺ شَاهِدًا عَلَى المَعْنَى المَرادِ فِي الآيَاتِ:

الثَّانِي: العَنايَةُ بِالجانبِ العَقْدِيِّ فِي التَّفْسِيرِ:

الثَّالِثُ: العَنايَةُ بِالتَّطْبِيقِ العَمَلِيِّ الَّذِي اقْتَضَتْهُ مَعانِي الآيَاتِ:

الرَّابِعُ: حِرْصُهُ عَلَى الدِّفاعِ عَنِ جَمعِيَّةِ العُلَماءِ وَمَبادئِها:

الخامسُ: بَرُوزُ باعِهِ فِي التَّفْسِيرِ وَدِقَّةُ نَظَرِهِ فِي المَعانِي:

السادس: الحرص على تقرير معاني الأخوة والاجتماع والتعاون ونبد الشقاق والتباغض:
السابع: بروز البيان العربيّ البديع:

هذا وإنّ الموضوع يستدعي التوصية ببعض الأفكار المتصلة بالشيخ مبارك الميلّي وإسهاماته في التفسير، وأولاها في نظري:

✦ أوصي بمزيد العناية بجهود الشيخ مبارك الميلّي في التفسير، سواء كان ذلك في رحلاته إلى المدن، أو كانت دروساً دائمة في بعض مساجد المدن التي استوطنها مُدرّساً مُصلِحاً، كالأغواط، ثمّ ميلّة، فقسطنطينة.
✦ أوصي بمواصلة البحث في دروس الشيخ مبارك الميلّي في التفسير ممّا لم أقف عليه الآن، فلعلّ الجرائد الجزائرية الأخرى، ومجلات جمعية العلماء أو بعض أعلامها تفيّد بدروس أخرى.

كما يوصي البحث بالكتابة في الدروس الدائمة للشيخ مبارك الميلّي في التفسير في الجوامع الثلاثة في المدن الثلاث (الجامع العتيق بالأغواط، والمسجد الجديد بميلّة، والجامع الأخضر بقسنطينة)، فإنّ أخبارها متوقّرة، وتوصيفها وبعض الحديث عنها محفوظ، وإنّ بحثها يُجَلّي - أكثر - معالم الاتجاه الإصلاحيّ في التفسير عند الشيخ مبارك، ولعلّ بحثي هذا قد وَضَعَ التّصوّر العامّ لتلك الدروس، وأشار إلى بعض ملامحها، فإنّ بارك الله في العُمُر وَيَسَّرَ بَحْثَهَا، إحياءً لآثار هؤلاء الأعلام، وتعريفًا بالمغمور من أعمالهم وجهودهم.

5. قائمة المراجع:

- الإبراهيمي، أحمد طالب (1997م)، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- ابن الطاهر، علي (2016)، الشيخ مبارك الميلّي (جهود متميزة في الحركة الإصلاحيّة الوطنيّة)، تقديم الشيخ شرفي الرفاعي، مؤسسة الرجاء للطباعة والنشر، قسنطينة، (د، ط).
- ابن الهاشمي، عبد الحفيظ، جريدة النّجاح، وصاحب امتيازها رئيس التحرير مامي إسماعيل، جريدة يومية إخبارية وطنية حرّة، مدير الجريدة تصدر في قسنطينة.
- ابن باديس، عبد الحميد (1421 هـ / 2001 م)، مجلة الشّهاب (مجلة إسلامية جزائرية شهرية تبحث في كلّ ما يرقّي المسلم الجزائري)، أنشئت سنة 1343 هـ، تصدر بقسنطينة في كلّ شهر قمريّ (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1).
- ابن باديس، عبد الحميد (1430 هـ / 2009 م)، تفسير ابن باديس أو: (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، اعتنى به وخرّج أحاديثه وآثاره أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد للقرآن الكريم (الجزائر)، ط1.
- ابن باديس، عبد الحميد (2003 م)، جريدة الصّراط السّويّ (لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، تصدرها الجمعية تحت إشراف رئيسها الأستاذ عبد الحميد بن باديس، ويرأس تحريرها الأستاذان العقبيّ والزّاهريّ، صاحب الامتياز أحمد بوشمال، تصدرُ يوم الاثنين من كلّ أسبوع، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د، ط).
- ابن حنبل، أحمد (1420 هـ / 1999 م)، المسند، حققه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وهيثم عبد الغفور، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1.
- بسكر، محمد (2015)، أعلام الفكر الجزائريّ من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، دار كردادة للنشر والتوزيع، بوسعادة - الجزائر، ط2.
- حمانّي، أحمد (1984 م)، صراع بين السنّة والبدعة (أو: الفضة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس)، دار البعث، قسنطينة، ط1.
- خنيش، مراد، (2021 م)، دروس الإمام ابن باديس في التفسير في رحلاته إلى المدن الجزائرية - توثيقاً وتوصيفاً وتحليلًا - مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة، المجلد: 35، العدد: 03.

- دبو، محمد علي (2013م)، أعلام الإصلاح في الجزائر، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1.
- دبو، محمد علي (2013م)، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، للنشر والتوزيع، المحمدية-الجزائر، ط1.
- سعد الله، أبو القاسم (1998م)، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- الضامر، عبد العزيز بن عبد الرحمن (1428 هـ / 2007م)، تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين - دراسة وتطبيق -، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1.
- مجموعة من الأساتذة (د، ت)، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، إشراف رابح خدوسي، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1.
- الميلّي، مبارك بن محمد (1426هـ / 2005 م) (المدير المسؤول ورئيس التحرير)، جريدة البصائر (لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، صاحب الامتياز محمد خير الدين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- الميلّي، مبارك بن محمد (1422 هـ / 2001م)، رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق وتعليق أبي عبد الرحمن محمود، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1.
- الميلّي، محمد (2001)، الشيخ مبارك الميلّي حياته العلمية ونضاله الوطني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- نويهض، عادل (1400هـ/1980م)، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط2.
- وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر (صفر - ربيع الأول 1397هـ / فبراير - مارس 1977م)، مجلة الثقافة، السنة السابعة، العدد 37.

6. الهوامش :

- 1- أثنى عليه علماء الإصلاح في الجزائر وتلاميذه وغيرهم، وبسطوا القول في حياته، وأطوار تعلمه وتعليمه، وآثاره وتأثيره، ونعتوه بـ"العبقري"، و"الناطقة"، و"المؤرخ"، وأنه "عالم استكمل الأدوات"، وفي السجل "بحر لا تخاض لجنته وحر لا تدحض حجته"، وقالوا: "ابن تيمية عصره"، ولد يوم: 23 ماي 1896م بالميلية - من أحواز قسنطينة في ذلك الوقت-، وهي من كبرى دوائر ولاية جيجل إلى ناحية الشرق حالياً - وتوفي بميلة يوم: 09 فيفري 1945م. وقد أعرضت عن عناصر الترجمة الأخرى، اكتفاءً بشهرته، وكثرة الدراسات والكتابات المعرفية به، منها ما يلي:
 - الإبراهيمي، أحمد طالب، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، 3/ 574 - 576.
 - حماني، أحمد، صراع بين السنة والبدعة، 2/ 13 - 20.
 - بسكر، محمد، أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، 2/ 67 - 70.
 - دبو، محمد علي، أعلام الإصلاح في الجزائر، 3/ 9 - 45.
 - دبو، محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة، وثورتها المباركة، 3/ 256 - 259.
 - سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 7/ 409 - 417.
 - مراد، علي، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص 105 - 108.
 - نويهض، عادل، معجم أعلام الجزائر، ص 325.
- وأفردت فيه كتب، وخُص بعدد في البصائر (السلسلة الثانية)، وهي فيما يأتي:
 - ابن الطاهر، علي، الشيخ مبارك الميلّي (جهود متميزة في الحركة الإصلاحية الوطنية).
 - الميلّي، محمد، الشيخ مبارك الميلّي حياته العلمية ونضاله الوطني.
 - مجموعة من العلماء وتلاميذ الشيخ مبارك في مقالات في جريدة البصائر (1/ 205-212)، (عدد 26) عدد خاص، السنة الثانية من السلسلة الثانية، (يوم الاثنين 26 ربيع الثاني 1367 هـ الموافق ليوم 08 مارس 1948م)، ص 01 - 08، وفي العدد (27) (يوم الاثنين 04 جمادى الأولى عام 1367 هـ الموافق ليوم 15 مارس 1948م)، ص 02، 03، 06.

.08، 07

- 2- ينظر تاريخه المذكور في: البصائر(1/238)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جوليت 1936)، ص 06، عنوان المقال: انتصار الإصلاح ببلاد قبائل الحدراء، بقلم (مرحوم علي بن أحمد المسلمي) نائب كاتب شعبة الاجناح. وينظر أيضًا في: (البصائر، 1/253)، (عدد 31)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 19 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 07 أوت 1936)، ص 05، عنوان المقال: حياة الإصلاح في البلدان التي زرناها، بقلم الشيخ مبارك الميلي.
- 3- البصائر(1/237-238)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جوليت 1936)، ص 05-06، عنوان المقال: انتصار الإصلاح ببلاد قبائل الحدراء، بقلم الأستاذ مرحوم علي بن أحمد المسلمي
- 4- البصائر(1/253)، (عدد 31)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 19 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 07 أوت 1936)، ص 05، عنوان المقال: حياة الإصلاح في البلدان التي زرناها (4)، بقلم العلامة الأستاذ الشيخ مبارك الميلي.
- 5- جريدة النّجاح، عدد 1365، السنة الرابعة عشر، (الجمعة 05 جمادى الثانية 1351 هـ / 07 أكتوبر سنة 1932م) ص 03. عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بأقربو، بقلم مكاتب الجريدة (بوعلام بن شريف الحيجالي).
- 6- استفيد التاريخ الهجري ليوم إلقاء الدرس بالزّوجع إلى تاريخ صدور عدد النّجاح يوم 24 أوت 1932م. ينظر: جريدة النّجاح، عدد 1346، السنة الثالثة عشر، (الأربعاء 21 ربيع الثاني 1351 / 24 أوت 1932) ص 01.
- 7- جريدة النّجاح، عدد 1361، السنة الرابعة عشر، (الأربعاء 28 جمادى الأولى 1351 / 30 سبتمبر 1932) ص 02. عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالميلية، بقلم مكاتب الجريدة (محمد دريوش).
- 8- في النسخة المصورة المتوفرة لي كتب صاحب التاريخ الأرقام العربية، ويشبه أن يكون الرقم: (11)، لا (16) فاعتمدته في توثيق هذا الدرس بادئ الأمر، ثم استعنت ببعض التطبيقات المتخصصة في تحويل التاريخ (الهجري والميلادي)، فوجدت أن يوم 11 سبتمبر لا يوافق يوم الجمعة، وهو اليوم الذي سمّاه صاحب المقال، ثم بحثت فوجدت يوم الجمعة يوافق السادس عشر من شهر سبتمبر، مما قوى في ذهني أن الرقم الأول منه (6) قد انطمس منه ما يميّزه عن الواحد، فاعتمدت حينئذ التاريخ المذكور أعلاه.
- ينظر: جريدة النّجاح، عدد 1357، السنة الثالثة عشر، (الأربعاء 19 جمادى الأولى 1351/21 سبتمبر 1932) ص 02. عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في برج بوغريريج)، بقلم كاتب شعبة أبي عريج محمد الطيب.
- 9- جريدة النّجاح، عدد 1357، السنة الثالثة عشر، (الأربعاء 19 جمادى الأولى 1351 / 21 سبتمبر 1932) ص 02. عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في برج بوغريريج)، بقلم كاتب شعبة أبي عريج محمد الطيب.
- 10- جريدة النّجاح، عدد 1388، السنة الرابعة عشر، (الأربعاء 02 شعبان 1351 هـ الموافق لـ 30 نوفمبر 1932م)، ص 02. عنوان المقال: (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ببلدة القرام)، بقلم المدرّس بالقرام عبد الطيف بن علي القنطري.
- 11- البصائر، (4/146) (عدد 158)، السنة الرابعة، (يوم الجمعة 02 صفر 1358 الموافق ليوم 24 مارس 1939)، ص 06، عنوان المقال: الاحتفال بحجاج البيت الحرام في القرام، بقلم مندوب البصائر علي مرحوم.
- 12- البصائر، (4/146)، (عدد 158)، السنة الرابعة، (يوم الجمعة 02 صفر 1358 الموافق ليوم 24 مارس 1939)، ص 06، عنوان المقال: الاحتفال بحجاج البيت الحرام في القرام، بقلم مندوب البصائر علي مرحوم.
- 13- جريدة النّجاح، (عدد 1322)، السنة الثالثة عشر، (الجمعة 20 صفر 1351 هـ/24 جوان 1932م)، ص 02، عنوان المقال: (رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالأغواط - تابع لما قبله-) بقلم أبي بكر بن أبي القاسم التلميذ بالمدرسة الأغواطية .
- 14- يبدو أنها (الرحمانية)، لأن صاحب المقال ذكر قبل هذا الموضوع اقتبال أعيان البلد للشيخ، وكان منهم شيخ الطريقة الرحمانية، حيث قال: "...وما وطئت قدما الشيخ أرض عزابة وسمع به الأهالي حتى هرع إليه جثم غفير من أعيان البلد، وفي مقدمتهم الرّجل الصالح ريس الطريقة الرحمانية بهاته الديار الشيخ احسن نجل المرحوم الشيخ حمادي بونواردة..." . جريدة النّجاح، عدد 1338، (02 ربيع الثاني 1351/05 أوت 1932)، السنة الثالثة، ص 02، عنوان المقال: (أمين مال

- جمعية علماء المسلمين في عزابة)، وقد ورد في آخر المقال أنه لمكاتب الجريدة هكذا: (مكاتبكم).
- 15- جريدة النّجاح، عدد 1337، (02 ربيع الثاني 1351 / 05 أوت 1932)، السنة الثالثة، ص02، عنوان المقال: (أمين مال جمعية علماء المسلمين في عزابة)، وقد ورد في آخر المقال أنه لمكاتب الجريدة هكذا: (مكاتبكم).
- 16- في النسخة المصورة المتوفرة لي كتب صاحب التاريخ بالأرقام العربية ، ويشبه أن يكون الرقم: (20)، أو (12) أو (2) غير أنني اعتمدت الرقم: (20) في توثيق هذا الدرس بادئ الأمر، لكونه موافقاً ليوم الثلاثاء من السنة المذكورة بالتاريخين المهجري والميلادي، خلافاً للرقم: (12)، الذي يوافق الاثنين، والرقم (02) الذي يوافق الجمعة، وذلك اعتماداً على تطبيق تحويل التاريخ (الهجري والميلادي) الآتي: <https://www.date-converter.com/hijri-calendar/algeria/>
- 17- جملة انطمست بعض حروف كلمها، فشقت عليّ قراءتها، ولعلها كما رسمتها لفظاً ومعنى، والله أعلم.
- 18- جريدة النّجاح، عدد 1358، السنة الثالثة عشر، (الجمعة 21 جمادى الأولى 1351/23 سبتمبر 1932) ص 02. عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في جيجل)، بقلم (مكاتبكم مقيدش).
- 19- هكذا قرأت الكلمة! وقد انطمست بعض حروفها، وهذه القراءة لعلها المناسبة للسياق واللغة والأسلوب المعهود في الكتابة في هذه الموضوعات - فيما رأيت مما قرأت - .
- 20- جريدة النّجاح، عدد 1347، السنة الثالثة عشر، (الجمعة 23 ربيع الثاني 1351 / 26 أوت 1932) ص 02. عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ببلدة العلمة (سنطرون)، بقلم صاحب المقال محمد العابد الجليلي).
- 21- ينظر جريدة الصراط السوي، (عدد 6)، السنة الأولى، (يوم الاثنين 04 رجب 1352 / 23 أكتوبر 1933)، ص 01.
- 22- جريدة الصراط السوي، السنة الأولى، عدد 9، ص 08 (يوم الاثنين 25 رجب 1352 / 15 نوفمبر 1933)، عنوان المقال: ليلة بميلة، بقلم محمد العابد الجليلي.
- 23- يستفاد هذا التاريخ بالنظر في تاريخ درس تفسير الفاتحة في منطقة الجمعة بني حبيبي. ينظر: البصائر، 1/ 238، وينظر: (البصائر، 1/ 240)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جوليت 1936)، ص 08، عنوان المقال: حياة الإصلاح في البلدان التي زرتها (2)، بقلم الشيخ مبارك الميلي، وكذا البصائر، (1 / 253)، (عدد 31)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 19 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 07 أوت 1936)، ص 05، عنوان المقال: حياة الإصلاح في البلدان التي زرتها (4)، بقلم الشيخ مبارك الميلي.
- 24- البصائر(1 / 240)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جوليت 1936)، ص 08، عنوان المقال: حياة الإصلاح في البلدان التي زرتها (2)، بقلم الشيخ مبارك الميلي.
- 25- ينظر تاريخ صدور الجزء الثامن من المجلد الثامن وهو: (غزة ربيع الثاني 1351 هـ / أوت 1932م)، (8 / 395).
- 26- مجلة الشهاب، (8 / 427)، عنوان المقال: مؤرخ الجزائر في بلد العناب.
- 27- البصائر(3 / 74)، (عدد 98)، السنة الثالثة، (يوم الجمعة 03 ذي الحجة 1356 الموافق ليوم 04 فيفري 1938)، ص 06، عنوان المقال: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالزّيان (02))، بقلم أحمد بن الدراجي.
- 28- تنظر أخبار هذا الحدث في: (البصائر، 3 / 63)، (عدد 97)، السنة الثالثة، (يوم الجمعة 26 ذي الحجة 1356 / 28 جانفي 1938)، ص 03، عنوان المقال: وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالزّيان، بقلم الأديب أحمد بن الدراجي.
- 29- تنظر في: (البصائر، 3 / 74)، (عدد 98)، السنة الثالثة، (يوم الجمعة 03 ذي القعدة 1356 الموافق ليوم 04 فيفري 1938)، ص 06، عنوان المقال: وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالزّيان (02) بقلم الأديب أحمد بن الدراجي.
- 30- هذا التاريخ هو الذي صرح به كاتب المقال كما في: (البصائر، 1 / 150)، (عدد 18) السنة الأولى، (يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 06، عنوان المقال: بين محبّي العلم ومحبّي الجهل، بقلم الطاهر بن يوسف [زغاية].
- 31- هذا التاريخ مستنتج بالنظر في تاريخ صدور العدد الذي نشر فيه خبر الدرس، وهو يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 01.

- 32- (البصائر، 1/ 150)، (عدد 18) السنة الأولى، (يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 06، عنوان المقال: بين محبي العلم ومحبي الجهل، بقلم الطاهر بن يوسف [زغاية].
- 33- (البصائر، 3/ 63)، (عدد 97) السنة الثالثة، (يوم الجمعة 26 ذي القعدة 1356 الموافق ليوم 28 جانفي 1938)، ص 03، عنوان المقال: وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالزيان، بقلم الأديب الفاضل أحمد بن الدراجي.
- 34- حاولت التعرف على تاريخ إلقاء هذا الدرس نظراً في عبارات وأحداث ضمن مقال بعنوان: (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف ونواحيها)، بقلم الشيخ حمزة بوكوشة، واعتماداً على تاريخ صدور عددي البصائر (93) و(94) من السنة الثالثة، فقد صدر الأول يوم الجمعة 28 شوال 1356 لموافق ليوم 31 ديسمبر 1937، وصدر الثاني يوم الجمعة 05 ذي القعدة 1356 الموافق لـ 7 جانفي 1938، وفيه تمت لمقال الشيخ حمزة بوكوشة حول نشاط (وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف ونواحيها) (2)، ص 02.
- 35- هو عبد العزيز الشريف بن الهاشمي، من مواليد 1899م، والده الشيخ الهاشمي رئيس الفرقة القادرية المشهورة بالوادي، نشأ حفظ القرآن الكريم وتلقى مبادئ العلوم المختلفة، التحق بجامعة الزيتونة، وتحصل على شهادة التطوع سنة 1923م، ثم عاد إلى الجزائر، تولى بعد وفاة والده المشيخة، وانضم إلى جمعية العلماء المسلمين سنة 1936 م، وعند زيارة الإمام ابن باديس الزاوية تحولت إلى معهد إسلامي وعلمي وثقافي، أسس سنة 1937م من أموال الزاوية أول مدرسة عصرية ووظف الأكفاء من المعلمين، سجنته الإدارة الفرنسية سنة 1938م، وأنهم بالمس بأمن الدولة... وقد تبرع بكل ما يملك عند قيام الثورة، توفي في 01 جويلية 1965م. ينظر: مجموعة من الأساتذة، إشراف رابح خدوسي، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، 1/ 439-440، وتنظر البصائر، عدد 112، (السنة الثالثة) (الجمعة 06 ربيع الأول 1357 الموافق لـ 06 ماي 1938)، ص 01، وتنظر مقالة أخرى في العدد نفسه من البصائر، لعبد الرحمن بن مسعود، ص 03.
- 36- هكذا ذكره الشيخ حمزة بوكوشة في البصائر (3/ 31)، (عدد 93) السنة الثالثة، (يوم الجمعة 28 شوال 1356 الموافق ليوم 31 ديسمبر 1937)، ص 3.
- 37- هو المحلل الذي هيأه الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي لإلقاء الدروس والخطب، وقد امتلأ بالحضور رغم اتساعه. ينظر: مقال الشيخ حمزة بوكوشة: وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف ونواحيها (2)، في البصائر، (عدد 94)، السنة الثالثة، (يوم الجمعة 05 ذي القعدة 1356 الموافق لـ 7 جانفي 1938)، ص 02.
- 38- البصائر (3/ 38)، (عدد 94)، السنة الثالثة، (يوم الجمعة 05 ذي القعدة 1356 الموافق ليوم 07 جانفي 1938)، ص 02، عنوان المقال: وفد بوادي سوف ونواحيها (02)، بقلم الشيخ حمزة بوكوشة.
- 39- يُستفاد هذا تاريخ هذا الدرس اعتماداً على تاريخ إلقاء تفسير سورة الليل، ينظر: الشريعة النبوية المحمدية، السنة الأولى، عدد 6، (يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1359 / 21 أوت 1933)، ص 06، وقد ورد في عبارة صاحب المقال: "ومن الغد ألقى درساً آخر بعد صلاة الظهر...".
- 40- الشريعة النبوية المحمدية (لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، السنة الأولى، عدد 6، (يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1359 / 21 أوت 1933)، ص 06.
- 41- الشريعة النبوية المحمدية، السنة الأولى، عدد 6، (يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 / 21 أوت 1933)، ص 06.
- 42- البصائر (1/ 254)، (عدد 31)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 19 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 07 أوت 1936)، ص 06، عنوان المقال: انتصار الإصلاح ببلاد قبائل الحدراء (2)، بقلم مرحوم علي بن أحمد المسلمي.
- 43- البصائر (1/ 254)، (عدد 31)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 19 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 07 أوت 1936)، ص 06، عنوان المقال: انتصار الإصلاح ببلاد قبائل الحدراء (2)، بقلم مرحوم علي بن أحمد المسلمي.
- 44- ينظر: حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898-1945م، بقلم أحمد بوزيد قصيبة، في (البصائر 1/ 207)، (عدد 26) عدد خاص، السنة الثانية من السلسلة الثانية، (يوم الاثنين 26 ربيع الثاني 1367 هـ الموافق ليوم 08 مارس 1948م)، ص 04.
- 45- ينظر: (البصائر، 3/ 148)، (عدد 107) السنة الثالثة، (يوم الجمعة 07 محرم 1357 الموافق ليوم 08 أفريل 1938)، ص 06.

- عنوان المقال: حديث المتجول (ميلة)، أحمد حماني، وينظر أيضًا: البصائر (1/ 220)، (عدد 27)، السنة الثانية من السلسلة الثانية، (يوم الاثنين 04 جمادى الأولى عام 1367 هـ الموافق ليوم 15 مارس سنة 1948م)، ص 08، عنوان المقال: الميلي كمعلم ومدّرس، بقلم أحمد الغوالمي.
- 46- ينظر: البصائر (1/ 212)، (عدد 26)، السنة الثانية من السلسلة الثانية، (يوم الاثنين 26 ربيع الثاني عام 1367 هـ الموافق ليوم 08 مارس سنة 1948م)، ص 08، عنوان المقال: حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898-1945م، بقلم أحمد بوزيد قصيبة، والبصائر (1/ 220)، (عدد 27)، السنة الثانية من السلسلة الثانية، (يوم الاثنين 04 جمادى الأولى عام 1367 هـ الموافق ليوم 15 مارس سنة 1948م)، ص 08، عنوان المقال: الميلي كمعلم ومدّرس، بقلم أحمد الغوالمي. وينظر: علي مرّاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص 106، وسعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 7/ 413-414.
- 47- ينظر الدّرس رقم: (07) من دروسه في رحلاته في تفسير آيات الأنعام [الأنعام: 48-50].
- 48- ينظر الدّرس رقم: (08) من دروسه في رحلاته في تفسير آيات الأنعام [الأنعام: 48-50].
- 49- جريدة النّجاح، عدد 1357، السنة الثالثة عشر، (الأبءاء 19 جمادى الأولى 1351 / 21 سبتمبر 1932) ص 02.
- 50- جريدة النّجاح، عدد 1358، السنة الثالثة عشر، (الجمعة 21 جمادى الأولى 1351 / 23 سبتمبر 1932) ص 02، وتنظر أمثلة أخرى في: البصائر (3/ 38)، (عدد 94)، السنة الثالثة، (يوم الجمعة 05 ذي القعدة 1356 الموافق ليوم 07 جانفي 1938)، ص 02.
- 51- البصائر (1/ 240)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جولييت 1936)، ص 08.
- 52- (البصائر، 1/ 150)، (عدد 18) السنة الأولى، (يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 06.
- 53- الشريعة النبوية المحمدية (لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، السنة الأولى، عدد 6، (يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1359 / 21 أوت 1933)، ص 06.
- 54- البصائر (1/ 237-238)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جولييت 1936)، ص 05.
- 55- جريدة النّجاح، عدد 1337، (02 ربيع الثاني 1351 / 05 أوت 1932)، السنة الثالثة، ص 02.
- 56- جريدة النّجاح، عدد 1361، السنة الرابعة عشر، (الأربعاء 28 جمادى الأولى 1351 / 30 سبتمبر 1932) ص 02.
- 57- (البصائر، 3/ 148)، (عدد 107) السنة الثالثة، (يوم الجمعة 07 محرم 1357 الموافق ليوم 08 أفريل 1938)، ص 06، وتنظر الملاحظة نفسها بقلم الشيخ أحمد حمّاني في درس تفسيريّ آخر حضره بمدينة ميلة أنّ الجامع كان غاصًا بالمستجمعين، وهم مُقْبِلُونَ على الشيخ بشغفٍ بشغفٍ... ينظر: الشريعة النبوية المحمدية (لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، السنة الأولى، عدد 6، (يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1359 / 21 أوت 1933)، ص 06.
- 58- دبووز، محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع - الجزائر، ط1 (2013م)، 3/ 260-261.
- 59- البصائر (1/ 237-238)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جولييت 1936)، ص 05-06.
- 60- البصائر، 4/ 146، (عدد 158)، السنة الرابعة، (يوم الجمعة 02 صفر 1358 الموافق ليوم 24 مارس 1939)، ص 06.
- 61- مجلة الشهاب (ربيع الثاني 1351)، 8/ 427.
- 62- جريدة الصّراط السّويّ، السنة الأولى، عدد 9، ص 08 (يوم الاثنين 25 رجب 1352 / 15 نوفمبر 1933).
- 63- وليس الحديث هنا عن الملامح أو المعالم المنهجية لدروس التفسير في المدن الثلاث (الأغواط، وميلة، وقسنطينة)، لكون هذه الدروس قد وُجِدَ التصريحُ بجانبٍ من منهجه عمومًا في بعض المقالات، وبأقلام من حضرها، كتوصيف الشيخ أحمد حمّاني لدرس تفسيريّ حضره في ميلة، وتوصيف غيره دروس التفسير في المسجد العتيق بالأغواط،

- وتوصيف آخرين درسه في الجامع الأخضر بقسنطينة. ينظر: (البصائر، 3/ 148)، (عدد 107) السنة الثالثة، (يوم الجمعة 07 محرم 1357 الموافق ليوم 08 أفريل 1938)، ص 06.
- وقد اشتغلتُ ببحثٍ خاصٍ حول تلك الدروس الثلاثة - الدائمة -، ولتميّزها عن دروس مبارك في رحلاته، ولبعض ما يتعلّق بها.
- 64- ينظر: ابن باديس، عبد الحميد، تصدير الشيخ محمد البشير الإبراهيمي لمجالس التذكير، 1/ 09، وينظر ما أورده الإمام ابن باديس تحت عنصر (تفقه واستنباط) عند تفسير الآية الأولى من الفرقان. ينظر: ابن باديس، عبد الحميد، مجالس التذكير، 2/ 10، وينظر كلام للشيخ مبارك الميلي تحت عنوان: ضجّات للصدّ عن التفسير، وشبه المعارضين، وما بعدهما في: الميلي، مبارك بن محمد، رسالة الشرك ومظاهره، 1/ 71-72.
- 65- الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند (برقم: 20653) بلفظ: (لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)، عن عمران ابن الحصين، وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيحٌ على شرط الشيخين من جهة عمران بن حصين، وعلى شرط البخاري من جهة الحَكَم بن عمرو الغفاري"، والحديث له ألفاظ أخرى.
- 66- (البصائر، 1/ 150)، (عدد 18) السنة الأولى، (يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 06.
- 67- هكذا قرأتُ الكلمة بمشقة! لانطماس بعض حروفها، وهذه القراءة هي المناسبة للسياق واللغة والأسلوب المعهود في الكتابة في هذه الموضوعات - فيما رأيتُ ممّا قرأتُ - .
- 68- جريدة النّجاح، عدد 1347، السنة الثالثة عشر، (الجمعة 23 ربيع الثاني 1351 / 26 أوت 1932) ص 02.
- 69- (البصائر، 1/ 150)، (عدد 18) السنة الأولى، (يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 06.
- 70- ينظر في موضوع تنزيل معاني الآيات على الواقع وما يتعلّق به من مفاهيم وأصول: الضّامر، عبد العزيز بن عبد الرحمن، تنزيل الآيات على الواقع عند المفسّرين، ص 53-100.
- 71- البصائر(1/ 240)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جويلت 1936)، ص 08.
- 72- البصائر(1/ 237-238)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جويلت 1936)، ص 05-06.
- 73- جريدة النّجاح، عدد 1358، السنة الثالثة عشر، (الجمعة 21 جمادى الأولى 1351/23 سبتمبر 1932) ص 02.
- 74- البصائر(1/ 237-238)، (عدد 29)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 05 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 24 جويلت 1936)، ص 05-06.
- 75- جريدة النّجاح، عدد 1361، السنة الرابعة عشر، (الأربعاء 28 جمادى الأولى 1351/30 سبتمبر 1932) ص 02.
- 76- جريدة النّجاح، عدد 1365، السنة الرابعة عشر، (الجمعة 05 جمادى الثانية 351 /07 أكتوبر سنة 1932م) ص 03.
- 77- (البصائر/ 1/ 254)، (عدد 31)، السنة الأولى، (يوم الجمعة 19 جمادى الأولى 1355 الموافق ليوم 07 أوت 1936)، ص 06.
- 78- جريدة النّجاح، عدد 1337، (02 ربيع الثاني 1351 /05 أوت 1932)، السنة الثالثة، ص 02.
- 79- (البصائر، 1/ 150)، (عدد 18) السنة الأولى، (يوم الجمعة 16 صفر 1355 الموافق ليوم 08 ماي 1936)، ص 06.
- 80- الشريعة النبوية المحمدية، السنة الأولى، عدد 6، (يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 /21 أوت 1933)، ص 06.

مسألة التكفير وضوابطها عند ابن عاشور من خلال تفسيره «التحرير والتنوير»

*The question of takfir and its regulations according to Ibn Ashour through his
Tafsir "Al-Tahrir wa-al-Tanwir"*

د/ جيلالي بوتمرمة*

مخبر الدراسات الشرعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان (الجزائر)
boutamram@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/09/25 تاريخ القبول: 2021/12/26 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: إن مسألة التكفير من المسائل المهمة، التي أسالت الكثير من المداد على مدار تاريخ المسلمين، وقد زلت فيها الأقدام، وضلت فيها الأفهام، ولهذا وقف العلماء منها موقفا حاسما محدّرين من مغبة التساهل أو التسرع فيها، وساروا على منهج قويم دقيق، ولهذا كان لزاما على الدارسين إعادة البحث في ضوابطها، وقد اخترت في هذه الدراسة العلامة محمد الطاهر بن عاشور لتسليط الضوء على موقفه من هذه المسألة وكيف بسط القول فيها في ثنايا تفسيره (التحرير والتنوير)، لما لمستته فيه من طرح تجديدي يتناول فيه أقوال المتقدمين بنظرة نقدية فاحصة، مع إضافات نجد فيها إجابات شافية لأسئلة الراهن، تجنب القارئ مزالق الغلو أو التميع لهذه المسألة.

الكلمات المفتاحية: التكفير؛ ضوابط؛ ابن عاشور؛ التحرير والتنوير.

Abstract : The question of [Takfir] is one of the important question, and for this reason the islamic scholars took a decisive position on it, warning against the consequences of leniency or haste in it, and they followed a correct and accurate approach, for this it was necessary to the scholars re-examined its regulations. I chose Muhammad Al-Taher bin Ashour to highlight his position on this question, through his Tafsir Al-Tahrir wa-al-Tanwir, because of what I touched in it from a renewal proposition, he treats the views of ancient scholars with criticism, and he added in his book new additions in which we find healing answers to the questions of the present.

Keywords: takfir; regulations; Ibn Ashour; Al-Tahrir wa-al-Tanwir.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إنّ مسألة التكفير من المسائل المهمة، وقد أسالت الكثير من المداد على مدار تاريخ المسلمين، ولهذا كان لزاما على الدارسين إعادة البحث في ضوابطها لخطورتها من جهة، ولاختلاف الآراء والمقاربات التي تعالج قضايا الراهن من جهة أخرى، ولهذا نقول أنّ السعي لرسم تصور تام، وفهم شامل لهذه المسألة يعتبر من الأهمية بمكان؛ خصوصا إذا علمنا أن التصور الناقص والفهم القاصر لهذه المسألة يؤدي إلى مزالتق الوقوع في طرفي نقيض، فإما غلو في التكفير، أو تمييع وتذويب لهذه المسألة، وما يترتب على ذلك من نتائج وآثار وخيمة في باب التصور والسلوك. وقد اخترت في هذه الدراسة العلامة الطاهر ابن عاشور لتسليط الضوء على موقفه من هذه المسألة وكيف بسط القول فيها في ثنايا تفسيره (التحرير والتنوير)، لما لمستته فيه من طرح تجديدي يتناول فيه أقوال المتقدمين بنظرة نقدية فاحصة، مع إضافات نجد فيها إجابات شافية لأسئلة الراهن، ومن هنا يمكن طرح إشكالية هذا البحث في التساؤلات التالية: ما مفهوم التكفير عند ابن عاشور؟ وما هي الضوابط التي اعتمدها في هذه المسألة؟ وكيف بسط القول في جذوره وما موقفه منه من خلال تفسيره التحرير والتنوير؟ وما هي الإضافة التجديدية التي جاء بها في هذه المسألة؟ للإجابة عن هذه التساؤلات سيكون هذا المقال في ثلاثة مطالب وخاتمة.

وتكمن أهمية البحث في مسألة التكفير وضوابطها من منظور ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير في الكشف عن معالم نظريته التجديدية، وإبراز أثر هذا الطرح التفسيري الجديد في رسم إطار للتعامل مع هذه القضية الشائكة، وصولا للإجابة عن أسئلة العصر.

أما خطة البحث فتتضمن ثلاثة مطالب وخاتمة:

المطلب الأول: مفهوم التكفير وضوابطه عند ابن عاشور

المطلب الثاني: جذور التكفير وضوابطه من منظور ابن عاشور

المطلب الثالث: موقف ابن عاشور من مسألة التكفير ويتفرع إلى فروع ستة:

خاتمة: تحتوي على أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث.

2. المطلب الأول: مفهوم التكفير وضوابطه عند ابن عاشور:

حتى نُجَلِّي معنى هذا المصطلح لا بد أن نسلط الضوء على مفهوم مصطلح الكفر ومصطلح الردة، من الناحية اللغوية والاصطلاحية نظرا لارتباط هذه المصطلحات ببعضها.

1.1. الكفر لغة:

بالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن التَّكْفِيرَ تفعيل من الكُفْر، وهو مصدر كَفَّرَ، يقال: كَفَّرَهُ (بالتشديد) تكفيرا: نَسَبَهُ إِلَى الكُفْرِ⁽¹⁾. فالتكفير أصله من كفر الشيء: غطاه، وكل ما ستر شيئا. وتقول العرب للزرع: كافر؛ لأنه يستر البذر بالتراب⁽²⁾، فأصل (كفر): يَدُلُّ عَلَى السَّتْرِ وَالتَّغْطِيَةِ⁽³⁾. مما سبق يمكن القول أنّ الكفر بالمعنى اللغوي هو: التَّغْطِيَةُ لِلشَّيْءِ وَالسَّتْرُ لَهُ، فَكَأَنَّهُ تَغْطِيَةٌ مِنْهُ عَلَى حَقِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، كما

يقال: فُلَانٌ كَفَرَ نِعْمَةَ اللَّهِ: إِذَا سَتَرَهَا فَلَمْ يَشْكُرْهَا⁽⁴⁾.

2.2. الكفر اصطلاحاً:

عرّفه صاحب (موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم) بقوله: "الكفر بالضم وسكون الفاء شرعاً خلاف الإيمان"⁽⁵⁾، وعرّفه أبو البقاء الحنفي في (موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم) بقوله: "ما يمتنع المتصف به من الأدميين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام المختلفة بهم، وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه"⁽⁶⁾.

يلاحظ أن العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي واضحة وقد بيّنها الأزهري في تهذيب اللغة حيث قال: "والكافر ذو كفر أي ذو تغطية لقلبه بكفره كما يقال للباس السلاح: كافر وهو الذي غطاه السلاح"⁽⁷⁾.

3.2. مفهوم الكفر عند ابن عاشور

إذا رجعنا إلى ابن عاشور فسنجد أنه قد اختار تعريفين للكفر وذكرهما في تفسيره⁽⁸⁾ وسنذكرهما فيما يلي:

أ. تعريف القاضي أبو بكر الباقلاني، حيث قال: "الْقَوْلُ عِنْدِي أَنَّ الْكُفْرَ بِاللَّهِ هُوَ الْجَهْلُ بِوُجُودِهِ وَالْإِيمَانُ بِاللَّهِ هُوَ الْعِلْمُ بِوُجُودِهِ فَالْكَفْرُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِأَحَدٍ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ أَحَدُهَا الْجَهْلُ بِاللَّهِ تَعَالَى، الثَّانِي أَنْ يَأْتِيَ بِفِعْلٍ أَوْ قَوْلٍ أَخْبَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَوْ أَجْمَعَ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ كَافِرٍ كَالسُّجُودِ لِلصَّنَمِ، الثَّلَاثُ أَنْ يَكُونَ لَهُ قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ لَا يُمْكِنُ مَعَهُ الْعِلْمُ بِاللَّهِ تَعَالَى"⁽⁹⁾.

ب. تعريف القرافي في الفروق حيث قال في الفرق 241 "أَضَلُّ الْكُفْرِ هُوَ انْتِهَاكَ خَاصَّ لِحُرْمَةِ الرُّبُوبِيَّةِ وَيَكُونُ بِالْجَهْلِ بِاللَّهِ وَبِصِفَاتِهِ أَوْ بِالْجُزْأَةِ عَلَيْهِ وَهَذَا النَّوْغُ هُوَ الْمَجَالُ الصَّغْبُ لِأَنَّ جَمِيعَ الْمَعَاصِي جُزْأَةٌ عَلَى اللَّهِ"⁽¹⁰⁾.

الملاحظ على تعريف الباقلاني والقرافي أنهما يجعلان الكفر مرتكزا على الجهل بالله عز وجل، وانتهاك حرمة الربوبية بالأقوال أو الأفعال، وهو ما يهمننا في هذه الدراسة، لأننا لن نتحدث عن الكفر الأصلي، أو النفاق الاعتقادي، بل سيكون تركيزنا على الكفر الذي يكون بعد الإيمان، وهو ما يسمّى بمصطلح (الردة)، وفي هذا السياق صار لزاما علينا أن نتناول هذا المصطلح بالتعريف فيما يلي:

4.2. تعريف الردة:

ستتطرق لتعريف هذا المصطلح من جانب اللغة والاصطلاح في الفرعين التاليين:

1.4.2. الردة لغة:

بالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن الردة هي: "مَصْدَرٌ قَوْلِكَ: رَدَّهُ يَزِدُّهُ رَدًّا وَرِدَّةً. وَأَصْلُ (رَدَدَ): يُدُلُّ عَلَى رَجْعِ الشَّيْءِ"⁽¹¹⁾، فمن معانيها "التحوّل والرجوع.. ورده إذا صرفه"⁽¹²⁾ يقول صاحب اللسان: "الرَدَّةُ عَنِ الْإِسْلَامِ أَيْ الرَّجُوعُ عَنْهُ. وَارْتَدَّ فُلَانٌ عَنِ دِينِهِ إِذَا كَفَرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ"⁽¹³⁾. فالردة بالمعنى اللغوي هي: الرَّجُوعُ وَالتَّحَوُّلُ عَنِ الشَّيْءِ إِلَى غَيْرِهِ.

2.4.2. الردة اصطلاحاً:

- الردة لها تعريفات متقاربة في المدارس الفقهية الأربعة وهذا ما سنذكره تباعاً:
- ذكر الكاساني من الحنفية في (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع) ركن الردة فقال: "أَمَّا رُكْنُهَا فَهُوَ إِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ بَعْدَ وُجُودِ الْإِيمَانِ، إِذِ الرِّدَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الرَّجُوعِ عَنِ الْإِيمَانِ، فَالرُّجُوعُ عَنِ الْإِيمَانِ يُسَمَّى رِدَّةً فِي عَزْفِ الشَّرْعِ"⁽¹⁴⁾
- ذكر خليل من المالكية في مختصره تعريفها بقوله: "الردة: كفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه أو فِعْلٌ يَتَضَمَّنُهُ"⁽¹⁵⁾
- ذكر النووي من الشافعية في (منهاج الطالبين) تعريفها فقال: "هي قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاء أو عنادا أو اعتقاداً"⁽¹⁶⁾
- ذكر البهوتي من الحنابلة في (كشاف القناع عن متن الإقناع) تعريف المرتد بقوله: "الَّذِي يَكْفُرُ بَعْدَ إِسْلَامِهِ نَطْقًا أَوْ اعْتِقَادًا أَوْ شَكًّا أَوْ فِعْلًا"⁽¹⁷⁾.

الملاحظ على هذه التعريفات أنها تجتمع في مفهوم واحد هو أن الردة هي: "الرجوع عن الاسلام بارتكاب ناقض من نواقضه القولية والقلبية أو العملية"⁽¹⁸⁾، وهو نفس المعنى الذي حرره ابن عاشور في تفسيره بقوله: "واعلم أن الردة في الأصل هي الخروج من عقيدة الإسلام... ويدل على خروج المسلم من الإسلام تضرُّحُه به بإقراره نصًّا أو ضمناً... وألحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، أي ما كان العلم به ضرورياً"⁽¹⁹⁾.

5.2. التكفير اصطلاحاً: بناء على ما سبق يمكن تعريف التكفير بأنه: "اتهام الناس بالخروج عن الإسلام لموجب من موجباته حقيقة أو ظنا أو وهما"⁽²⁰⁾.

وهنا لابد أن نشير إلى قضية مهمة وهي أن التكفير مسألة فقهية من اختصاص أهل الفتوى والقضاء، كما قال الإمام الغزالي: "إن هذه مسألة فقهية، أعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً، فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية، وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة"⁽²¹⁾.

وقال الإمام السبكي: "التكفير حكم شرعي سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحداً"⁽²²⁾، وقال العلامة الشهرستاني: "التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي"⁽²³⁾.

6.2. ضوابط التكفير عند العلماء:

- قال الأبياري وغيره: وضابط ما يكفر به ثلاثة أمور:
- "أحدها: ما يكون نفس اعتقاده كفرًا كإنكار الصانع وصفاته التي لا يكون إلا صانعًا بها، وجحد النبوة.

- الثاني: صدور ما لا يقع إلا من كافر.

- الثالث: إنكار ما علم من الدين ضرورة؛ لأنه مائل إلى تكذيب الشارع.⁽²⁴⁾، "إنكار ما علم ضرورة أنه من دين سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم كإنكار وجود الصانع، ونبوته صلى الله عليه وآله وسلم وحرمة الرِّنا ونحو ذلك"⁽²⁵⁾.

3. المطلب الثاني: جذور التكفير وضوابطه من منظور ابن عاشور

بالاطلاع على التحرير والتنوير توصلت إلى أن ابن عاشور قد تناول مسألة التكفير في عدة مواضع في ثنايا تفسيره، وقد ضمن ذلك رؤيته التجديدية، كما سنعرض ذلك فيما يلي:

بدأ أولاً بتعريف الكفر من جهة اللغة فقال: "وَالْكَفْرُ بِالضَّمِّ: إِخْفَاءُ النِّعْمَةِ، وَبِالْفَتْحِ: السُّتْرُ مُطْلَقًا وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ كَفَرَ إِذَا سَتَرَ"⁽²⁶⁾، ثم ربط بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي بقوله: "وَلَمَّا كَانَ إِنْكَارُ الْخَالِقِ أَوْ إِنْكَارُ كَمَالِهِ أَوْ إِنْكَارُ مَا جَاءَتْ بِهِ رُسُلُهُ ضَرْبًا مِنْ كُفْرَانٍ نَعَمْتِهِ عَلَى جَاحِدِهَا، أُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ الْكُفْرِ وَغَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى"⁽²⁷⁾.

ثم انتقل العلامة ابن عاشور إلى صياغة تعريف لمصطلح الكفر قائلاً: "هُوَ فِي الشَّرْعِ إِنْكَارُ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْأَدِلَّةُ الْقَاطِعَةُ وَتَنَاقُلَتْهُ جَمِيعُ الشَّرَائِعِ الصَّحِيحَةِ الْمَاضِيَةِ... وَإِنْكَارُ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيءُ النَّبِيِّ ﷺ بِهِ وَدَعْوَتُهُ إِلَيْهِ... كُلُّ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ لَا يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ مُؤْمِنٌ مُصَدِّقٌ"⁽²⁸⁾، وقال في موضع آخر مجملاً معنى الكفر بقوله: "وَأَمَّا الْكُفْرُ فَيَكُونُ بِإِنْكَارِ بَعْضِ الْمُعْتَقَدَاتِ وَبِإِنْكَارِ جَمِيعِهَا وَكُلُّ ذَلِكَ يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْكُفْرُ"⁽²⁹⁾.

فالملاحظ على تعريف ابن عاشور أنه جعل الكفر في أمور ثلاثة هي: إنكار المعتقدات، وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة، والاجترأ على الأقوال والأفعال التي لا يقوم بها إلا كافر.

1.3. جذور التكفير من منظور ابن عاشور:

حتى نستوعب نظرة ابن عاشور لمسألة التكفير لابد أن نتطرق إلى مسألة مهمة وهي جذور التكفير عند ابن عاشور، حيث تناول ذلك في تفسيره من زاوية دقيقة تتمثل في الحديث عن ماهية الإيمان، واختلاف العلماء في ذلك، وما انجر عن فهمهم من أثر كبير ألقى بظلاله على مسألة التكفير، ثم نخلص بعدها إلى رأي ابن عاشور وموقفه من هذا الخلاف القديم، حتى نستطيع بناء صورة واضحة حول رأي ابن عاشور في مسألة التكفير.

1.1.3. عرض ابن عاشور لماهية الإيمان عند العلماء:

تحدّث ابن عاشور في تفسيره عن اختلاف العلماء في ماهية الإيمان فقال: "وَقَدْ اخْتَلَفَتْ عُلَمَاءُ الْأُمَّةِ فِي مَاهِيَةِ الْإِيمَانِ مَا هُوَ"⁽³⁰⁾، ثم يلخص لنا أقوال العلماء في خمسة أقوال قائلاً: "وَنَحْنُ نَجْمَعُ مُتَنَائِرِ الْمُنْتَوَلِ مِنْهُمْ مَعَ مَا لِلْمُحَقِّقِينَ مِنْ تَحْقِيقِ مَذَاهِبِهِمْ فِي جُمْلَةٍ مُخْتَصِرَةٍ. وَقَدْ أَرْجَعْنَا مُتَفَرِّقَ أَقْوَالِهِمْ فِي ذَلِكَ إِلَى خَمْسَةِ أَقْوَالٍ:

الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: قَوْلُ جُمْهُورِ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ قَالُوا إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ لَا مُسَمَّى لَهُ غَيْرُ ذَلِكَ وَهُوَ مُسَمَّاهُ اللَّغَوِيُّ"⁽³¹⁾

الْقَوْلُ الثَّانِي: إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْإِعْتِقَادُ بِالْقَلْبِ وَالتُّطُّقُ بِاللِّسَانِ بِالشَّهَادَتَيْنِ لِلِإِقْرَارِ بِذَلِكَ الْإِعْتِقَادِ"⁽³²⁾

الْقَوْلُ الثَّلَاثُ: قَوْلُ جُمْهُورِ السَّلَفِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ أَنَّ الْإِيمَانَ اعْتِقَادٌ وَقَوْلٌ وَعَمَلٌ⁽³³⁾.
 الْقَوْلُ الرَّابِعُ: قَوْلُ الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزَلَةِ إِنَّ الْإِيمَانَ اعْتِقَادٌ وَنُطْقٌ وَعَمَلٌ كَمَا جَاءَ فِي الْقَوْلِ الثَّلَاثِ إِلَّا أَنَّهُمْ
 أَرَادُوا مِنْ قَوْلِهِمْ حَقِيقَةَ ظَاهِرِهِ مَنْ تَرَكَبِ الْإِيمَانَ مِنْ مَجْمُوعِ الثَّلَاثَةِ بِحَيْثُ إِذَا اخْتَلَّ وَاحِدٌ مِنْهَا بَطَلَ
 الْإِيمَانُ⁽³⁴⁾.

الْقَوْلُ الْخَامِسُ: قَالَتْ الْكُرَامِيَّةُ الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ إِذَا لَمْ يُخَالِفِ الْإِعْتِقَادُ الْقَوْلَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِي
 مُسَمَّى الْإِيمَانِ شَيْءٌ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَالتَّضَدِيقِ⁽³⁵⁾.

2.1.3. موقف ابن عاشور من اختلاف العلماء في ماهية الإيمان:

بعد أن ذكر ابن عاشور أقوال العلماء في ماهية الإيمان عرض موقفه منها قائلاً: "هذه جوامع أقوال
 الفرق الإسلامية في مسمى الإيمان. وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرة وهي أن اختلاف
 المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام
 وتعاقبت الأقسام بعد الأقسام يعد نقصاً علمياً لا ينبغي البقاء عليه. ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتاً إليه"⁽³⁶⁾.

لقد حذر ابن عاشور المسلمين من الوقوع في المزالق التي وقعت فيها الأمم السابقة كاليهود "لِقَلَّةِ
 جِدَارَتِهِمْ بِفَهْمِ الشَّرَائِعِ"⁽³⁷⁾، فقال: "فَلْيَحْذَرِ الْمُسْلِمُونَ أَنْ يَقَعُوا فِي فَهْمِ الدِّينِ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا وَقَعَ فِيهِ
 أَوْلِيَاكُمْ وَذُمَّوا لِأَجْلِهِ"⁽³⁸⁾، ولم يكتف بذلك بل اقترح على علماء العصر حلاً عملياً مناسباً للتقريب بين
 المسلمين فقال: "وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يتدثروا به من هذا الغرض العلمي، أن
 يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي، على اختلاف
 مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل
 الأمة عليه، ويُعَلِّمُوا أَقْطَارَ الْإِسْلَامِ بِمَقَرَّرَاتِهِمْ، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم"⁽³⁹⁾.

ولقد علّق فتحي حسن ملكاوي على هذه الدعوة التي تبناها ابن عاشور بأنها "دعوة لعمرى غير مسبوقة
 تعبر عن مدى وعي ابن عاشور بما قد يترتب عن كل توظيف مذموم للنص الديني من مخاطر في الحال
 والمآل"⁽⁴⁰⁾.

2.3. ضوابط التكفير عند ابن عاشور:

يمكن أن نستنبط تلك الضوابط من خلال تعريف ابن عاشور للكفر، حيث جعله في ثلاثة أمور هي:
 أولاً: إنكار ما دلّت عليه الأدلة القطاعة وتناقضه جميع الشرائع الصحيحة الماضية⁽⁴¹⁾، ومثّل له في
 التحرير والتنوير بقوله: "كَوْحَدَائِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَوُجُودِهِ"⁽⁴²⁾.

ثانياً: إنكار ما علّم بالضرورة مجيء النبي ﷺ به ودعوته إليه⁽⁴³⁾، وهذا الضابط ذكره عز الدين بن عبد
 السلام في "قواعده"⁽⁴⁴⁾، والقرافي في "الفروق"⁽⁴⁵⁾، وقد مثل ابن عاشور لهذا الضابط بمسألة إنكار نبوة
 النبي ﷺ حيث قال: "وَقَدْ أَجْمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ خَاتَمَ الرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَعَرِفَ ذَلِكَ وَتَوَاتَرَ
 بَيْنَهُمْ وَفِي الْأَجْيَالِ مِنْ بَعْدِهِمْ وَلِلذَلِكَ لَمْ يَتَرَدَّدُوا فِي تَكْفِيرِ مُسَيْلِمَةَ وَالْأَسْوَدِ الْعَنْسِيِّ فَصَارَ مَعْلُومًا مِنَ
 الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ فَمَنْ أَنْكَرَهُ فَهُوَ كَافِرٌ خَارِجٌ عَنِ الْإِسْلَامِ"⁽⁴⁶⁾.

ثالثا: "كُلُّ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ لَا يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ مُؤْمِنٌ مُصَدِّقٌ".⁽⁴⁷⁾، وهذا الضابط جعل ابن عاشور مجاله اجتهاد الفقهاء وفتاوى العلماء "إثباتاً ونفيًا بحسب مبلّغ دلالة القول والفعل على طعن أو شك. ومن اعتبر الأعمال أو بعضها المعين في الإيمان اعتبر ففدها أو فقد بعضها المعين في الكفر"⁽⁴⁸⁾.

4. المطلب الثالث: موقف ابن عاشور من مسألة التكفير

إنّ المتتبع لمسألة التكفير في تفسير التحرير والتنوير يخلّص إلى أن ابن عاشور قد استعرض هذه المسألة في ثنايا تفسيره موزعة في النقاط التالية:

أولاً: علاقة العمل بالإيمان:

إنّ العلاقة بين إيمان القلب وعمل الجوارح من أهم القضايا العقدية، لما يترتب على عدم فهمها من انزلاق إلى دائرة التكفير، ولقد تناول ابن عاشور هذه القضية منطلقاً من أنّ حقيقة الترابط بين الإيمان والعمل تتمثل في كونه شرطاً فيه - أي خارجاً عن ماهيته - وليس شرطاً منه، وهو بهذا المسلك قد تبنى رأي الأشاعرة⁽⁴⁹⁾، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْمُرُ بِالْأَخْيَرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة:8)، يعرض لنا ابن عاشور رأيه في هذه المسألة قائلاً: "فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنّها مكملّة المقصد"⁽⁵⁰⁾، وأكد هذا بقوله: "لا يَنَازِعُ فِي هَذَيْنِ.. إِلَّا مُكَابِرٌ"⁽⁵¹⁾، واستدل بحديث: معاذ بن جبل حينما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن وقال له: «إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَأَدْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ"⁽⁵²⁾. وعلق على ذلك قائلاً: "فلولا أنّ للإيمان وللإسلام الحظّ الأوّل لما قدّمه، ولولا أنّ الأعمال لا دخل لها في مسمّى الإسلام لما فرّق بينهما"⁽⁵³⁾، ثم علّل ذلك بقوله: "لأنّ الدّعوة للحقّ يجب أن تكون دُفْعَةً وَإِلَّا لَكَانَ الرِّضَا بِفَقَائِهِ عَلَى جُزْءٍ مِنَ الْكُفْرِ وَلَوْ لَحْظَةً مَعَ تَوَقُّعِ إِجَابَتِهِ لِلدِّينِ رِضَى بِالْكَفْرِ وَهُوَ مِنَ الْكُفْرِ فَكَيْفَ يَأْمُرُ بِسُلُوكِهِ الْمَغْضُومِ عَنْ أَنْ يَقَرَّ أَحَدًا عَلَى بَاطِلٍ"⁽⁵⁴⁾.

ثم بين ابن عاشور أنّ الأقدام قد زلت في فهم طبيعة العلاقة بين الإيمان والعمل، ومرد ذلك إلى عدم التّشبع بمقاصد الشريعة ومقامات الخطاب الشرعي، وفي هذا السياق أوجب صاحب التحرير والتنوير على العالم أن يفرق بين مقامات خطاب الشريعة المختلفة "فإنّ منها مقام موعظة وتزغيب وتزهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيردّ كلّ وارد من نصوص الشريعة إلى مورد اللاتق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المماذج"⁽⁵⁵⁾، وهو بهذا المسلك يرى أنّ قلة التأمل وعدم الإحاطة بموارد الشريعة يؤدي لا محالة إلى مزالت التكفير، حيث قال رحمه الله: "ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين"⁽⁵⁶⁾.

ثانياً: تكفير العصاة وخطره على الدين

إنّ الحكم بتكفير العصاة، هو رأي أكثرية الخوارج، وقد أبطله ابن عاشور في تفسيره، وقرّر مذهب أهل الحق بقوله: "ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنّه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر"⁽⁵⁷⁾، واستدل على ذلك بما حدث في العصر النبوي وعصر الخلافة فقال: "فقد ارتكبت الذنوب

الْكِبَائِرُ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالْخُلَفَاءِ فَلَمْ يُعَامِلُوا الْمُجْرِمِينَ مُعَامَلَةَ الْمُزْتَدِينَ عَنِ الدِّينِ⁽⁵⁸⁾، ثم بين الخطر الناجم عن تكفير العصاة فقال رحمه الله: "وَالْقَوْلُ بِتَكْفِيرِ الْعَصَاةِ خَطَرٌ عَلَى الدِّينِ لِأَنَّهُ يُؤْوِلُ إِلَى انْحِلَالِ جَامِعَةِ الْإِسْلَامِ وَيَهْوُونَ عَلَى الْمُذْنِبِ الْإِنْسِلَاحَ مِنَ الْإِسْلَامِ مُنْشِدًا «أَنَا الْعَرِيقُ فَمَا خَوْفِي مِنَ الْبَلَلِ»⁽⁵⁹⁾»⁽⁶⁰⁾.

ثالثا: التكفير يفضي إلى الاقتال:

يعتبر التكفير مسلكا خطيرا يؤدي إلى إهدار الدماء، ومعلوم أن من مقاصد الشريعة حفظ النفوس، ولذلك تناول ابن عاشور هذه القضية مستحضرا تاريخ الأمم السابقة على مر العصور، وتاريخ المسلمين، ومبينا الآثار الخطيرة للتكفير في الاقتال وإراقة الدماء، حيث قال -رحمه الله- في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة:253) أن سبب الاقتال الذي وقعت فيه الأمم السابقة ناشئ " مِنْ تَكْفِيرِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا"⁽⁶¹⁾، ولم يكتف صاحب التحرير والتنوير بتقرير ذلك فقط، بل أعطى نماذج تاريخية من التاريخ البعيد والقريب لليهود والنصارى فقال: "بَلَغَ فِيهَا اخْتِلَافُهُمْ إِلَى حَدِّ أَنْ كَفَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، فَتَقَاتَلَتِ الْيَهُودُ غَيْرَ مَرَّةٍ قِتَالًا جَرَى بَيْنَ مَمْلَكَةِ يَهُودًا وَمَمْلَكَةِ إِسْرَائِيلَ، وَتَقَاتَلَتِ النَّصَارَى كَذَلِكَ مِنْ جَزَاءِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْيَعَاقِبَةِ وَالْمَلَكِيَّةِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، وَأَشْهَرُ مُقَاتَلَاتِ النَّصَارَى الْحُرُوبُ الْعَظِيمَةُ الَّتِي نَشَأَتْ فِي الْقَرْنِ السَّادِسِ عَشَرَ مِنَ التَّارِيخِ الْمَسِيحِيِّ بَيْنَ أَشْيَاعِ الْكَاثُولِيكِ وَبَيْنَ أَشْيَاعِ مَذْهَبِ لُوثِيَرِ الرَّاهِبِ الْجَرْمَانِيِّ... فَعَظُمَتْ بِذَلِكَ حُرُوبٌ بَيْنَ فِرَانْسَا وَأَسْبَانِيَا وَجِرْمَانِيَا وَأَنْكَلِتْرَا وَغَيْرِهَا مِنْ دَوْلِ أَوْرُوبَا"⁽⁶²⁾.

ثم بين رحمه الله أن المقصود من ذلك هو نصح الأمة حتى لا تنزلق في دوامة التكفير: "وَالْمَقْصُودُ تَحْذِيرُ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْوُقُوعِ فِي مِثْلِ مَا وَقَعَ فِيهِ أَوْلَئِكَ"⁽⁶³⁾، واستدل بحديث «فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفْرًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»⁽⁶⁴⁾، ثم ضرب ابن عاشور أمثلة من تاريخ المسلمين حينما أهملوا الاعتبار بدروس التاريخ فقال رحمه الله: "صَمَّ الْمُسْلِمُونَ عَنْ هَذِهِ النَّصِيحَةِ الْجَلِيلَةِ فَاخْتَلَفُوا خِلَافًا بَلَغَ بِهِمْ إِلَى التَّكْفِيرِ وَالْقِتَالِ، وَأَوَّلُهُ خِلَافُ الرِّدَّةِ فِي زَمَنِ أَبِي بَكْرٍ، ثُمَّ خِلَافُ الْحُرُورِيَّةِ فِي زَمَنِ عَلِيِّ وَقَدْ كَفَرُوا عَلِيًّا فِي قَبُولِهِ تَحْكِيمِ الْحَكَمِيِّ، ثُمَّ خِلَافُ أَتْبَاعِ الْمُقْتَنِعِ بِخُرَاسَانَ... ثُمَّ خِلَافُ الْقَرَامِطَةِ مَعَ بَقِيَّةِ الْمُسْلِمِينَ... وَاخْتَلَفَ الْمُسْلِمُونَ أَيْضًا خِلَافًا كَثِيرًا فِي الْمَذَاهِبِ جَزَّ بِهِمْ تَارَاتٍ إِلَى مُقَاتَلَاتٍ عَظِيمَةٍ، وَأَكْثَرُهَا حُرُوبُ الْخَوَارِجِ... وَمُقَاتَلَاتُ أَبِي يَزِيدَ النُّكَارِيِّ الْخَارِجِيِّ بِالْقَيْرَوَانَ... وَمُقَاتَلَةُ الشَّيْعَةِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ بِالْقَيْرَوَانَ سَنَةَ 407هـ، وَمُقَاتَلَةُ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ بِبَغْدَادَ سَنَةَ 475هـ، وَمُقَاتَلَةُ الشَّيْعَةِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ بِهَا سَنَةَ 445هـ... وَقِتَالُ الْبَاطِنِيَّةِ الْمُعْزُوفِينَ بِالْإِسْمَاعِيلِيَّةِ لِأَهْلِ السُّنَّةِ فِي سَاوَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ سَنَةِ 494 إِلَى سَنَةِ 523هـ"⁽⁶⁵⁾.

رابعا: تفريق أصول الدين يفضي إلى التكفير

ذكر ابن عاشور في موضع من تفسيره أن أحد أسباب التكفير هو تفريق أصول الدين فقال: "وَتَفْرِيقُ دِينِ الْإِسْلَامِ هُوَ تَفْرِيقُ أَصُولِهِ بَعْدَ اجْتِمَاعِهَا"⁽⁶⁶⁾، وسمى هذا الصنيع اختلافا مذموما لأنه يؤدي إلى التكفير فقال: "الْإِخْتِلَافُ فِي أَصُولِ الدِّيَانَةِ الَّذِي يُفْضِي إِلَى تَكْفِيرِ بَعْضِ الْأُمَّةِ بَعْضًا"⁽⁶⁷⁾، ثم ذكر نموذجا من تاريخ

المسلمين فقال: "كَمَا فَعَلَ بَعْضُ الْعَرَبِ مِنْ مَنَعِهِمُ الزَّكَاةَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ"⁽⁶⁸⁾، واستثنى ابن عاشور من الاختلاف المذموم تلك الاختلافات المرتبطة بالفروع فقال: "وَأَمَّا تَفْرِيقُ الْأَرَاءِ فِي التَّغْلِيلَاتِ وَالتَّبَيِّنَاتِ فَلَا بَأْسَ بِهِ"⁽⁶⁹⁾، ليخلص في الأخير إلى ضابط مهم في هذه المسألة حرره قائلا: "وَالْحَاصِلُ أَنَّ كُلَّ تَفْرِيقٍ لَا يُكْفِّرُ بِهِ بَعْضُ الْفِرَقِ بَعْضًا، وَلَا يُفْضِي إِلَى تَقَاتُلٍ وَفِتْنٍ، فَهُوَ تَفْرِيقٌ نَظَرٌ وَاسْتِدْلَالٌ وَتَطَلُّبٌ لِلْحَقِّ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ وَكُلُّ تَفْرِيقٍ يُفْضِي بِأَصْحَابِهِ إِلَى تَكْفِيرِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَمُقَاتَلَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا فِي أَمْرِ الدِّينِ، فَهُوَ مِمَّا حَذَّرَ اللَّهُ مِنْهُ"⁽⁷⁰⁾. كأن ابن عاشور يشير إلى مسألة الاختلاف الممدوح الذي يكون الحامل عليه هو اتباع الحق وتقديمه، خاصة إذا وقع من أهله العارفين بأصوله.

خامسا: التكفير بلازم القول والفعل:

من المسائل التي تناولها ابن عاشور في تفسيره، مسألة تكفير الناس بما تؤول إليه أقوالهم وأفعالهم، وهو ما يسمّى بالتكفير بلازم القول والفعل "والتكفير باللازم يؤدي إلى شناعة لا حد لها، إذ يستلزم تبادل التكفير"⁽⁷¹⁾، ولقد لخص ابن عاشور هذه المسألة معتمدا على ابن رشد في كتابه (البيان والتحصيل) فقال: "أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَنْبِيهِ مَنْ يَضُدُّ مِنْهُ مِثْلُ هَذَا عَلَى مَا يَلْزَمُ قَوْلُهُ مِنْ لَازِمِ الْكُفْرِ فَإِنَّ التَّرَمُّهُ وَلَمْ يَزَجْ عُدَّ كَافِرًا، لِأَنَّ الْمَرْءَ قَدْ يَغْفُلُ عَنِ دَلَالَةِ الْإِلْتِمَامِ"⁽⁷²⁾.

إنّ هذا الصنيع من ابن عاشور سدّ به باباً خطيراً لو فُتِحَ فسيكفّر به كل أحدٍ قال قولاً خاطئاً، وسيتتهي الأمر لا محالة إلى تكفير الأفراد والمجتمعات باستلزامات ومآلات وتركيبات، لن يسلم منها أحد، فيوشك ألا يبقى أحد على الملة.

سادسا: الحكم بغير ما أنزل الله:

إنّ تكفير من لم يحكم بما أنزل الله بدون تقييد وبدون ضوابط، هو مبدأ نشأ عليه الخوارج⁷³، ففسر عوا في إلقاء الأحكام على ظاهرها، فكان هذا أول الخيط في تاريخ الضلال الفكري والعقدي الذي تمدد واتخذ أشكالا كثيرة ما زال المسلمون يقاسون مفاستها منذ عهد علي رضي الله عنه إلى هذا العصر الذي نعيشه.

ولقد تناول ابن عاشور هذه المسألة في تفسيره، في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (المائدة:44): حيث ذكر احتمالين عن المخاطب المراد بهذه الآية، فقال أنّ الاحتمال الأول هو أن الآية خاصة باليهود، كما قرر جمهور العلماء حيث قالوا: "الْمُرَادُ بِمَنْ لَمْ يَحْكَمْ هُنَا خُصُوصُ الْيَهُودِ"⁽⁷⁴⁾، وأكد ذلك في موضع آخر من تفسيره بقوله: "يُرِيدُ الْيَهُودَ"⁽⁷⁵⁾، وهم الذين "أخفوا بعض أحكام التوراة"⁽⁷⁶⁾، والاحتمال الثاني: أن الآية عامة، بمعنى "أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهَا الْجِنْسِ"⁽⁷⁷⁾.

بعد أن عرض لنا صاحب التحرير والتنوير كلا الاحتمالين أعقب ذلك بالحديث عن مذهب الخوارج الذين عملوا -حسب فهمهم الضيق- بمقتضى العموم في الآية فأطلقوا وصف الكفر على "تَارِكِ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ"⁽⁷⁸⁾، دون تفصيل أو تقييد، ثم أبطل ابن عاشور مذهبهم بقوله: "وَهَذَا مَذْهَبٌ بَاطِلٌ كَمَا قَوَّزْنَاهُ غَيْرَ

مَرَّةً⁽⁷⁹⁾.

ما يلاحظ أن ابن عاشور لم يخرج عن مذهب الجمهور في تفسير الآية، حيث جعلها مجملة، فقال: "وَأَمَّا جُمهُورُ الْمُسْلِمِينَ وَهُمْ أَهْلُ السُّنَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ فَمَنْ بَعَدَهُمْ فَهِيَ عِنْدَهُمْ قَضِيَّةٌ مُجْمَلَةٌ"⁽⁸⁰⁾، ثم علل ذلك بقوله: "لِأَنَّ تَرْكَ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ يَقَعُ عَلَى أَحْوَالٍ كَثِيرَةٍ فَبَيَانُ إِجْمَالِهِ بِالْأَدِلَّةِ الْكَثِيرَةِ الْقَاضِيَةِ بِعَدَمِ التَّكْفِيرِ بِالذُّنُوبِ، وَمَسَاقُ الْآيَةِ يُبَيِّنُ إِجْمَالَهَا"⁽⁸¹⁾. كأن ابن عاشور بهذا التعليل يشير إلى ضرورة الالتزام بمنهج الجمهور في فهم الآية الكريمة، بمعنى أنها واردة في معنى تشديد شأن المعصية، وأنها "كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ"⁽⁸²⁾، وأن الآية تعني أن من لم يحكم بما أنزل الله جاحدا كَوْنُ تِلْكَ الْأَحْكَامِ وَحْيًا وَحَقًّا، فهذا كفر دون شك، وليس كما فهم الخوارج الآية على ظاهرها، وبالتالي فكأن صاحب التحرير والتنوير يؤكد تصريحاً وتلميحا على ضرورة الإعراض عن الفهم التكفيري الذي تولى كبره الخوارج، والذي امتد عبر تاريخ الأمة في تيارات تكفيرية متعاقبة، كلها ارتكزت على التأويل المنحرف لهذه الآية الكريمة، في مقابل إجماع استقر عليه أهل العلم عبر العصور من الصحابة فَمَنْ بعدهم.

5. خاتمة:

إنّ مسألة التكفير من المسائل التي زلت فيها الأقدام، وضلت فيها الأفهام، ولهذا وقف العلماء - ومنهم العلامة محمد الطاهر بن عاشور- موقفا حاسما، محذرين من مغبة التساهل أو التسرع فيها، وساروا على منهج قويم دقيق، غاب عن وعي الخوارج فتسببوا في إحداث مفاصد عظيمة لا حصر لها، وما يزال فكرهم يتمدد بمسميات مختلفة ومذاهب متعددة تلتقي مع بعضها البعض مهما تباعد الزمان والمكان واختلفت الأشخاص والتوجهات، وترجع كلها إلى أصل واحد هو تكفير المخالف، ولقد أبطل ابن عاشور هذا المذهب التكفيري في ثنايا تفسيره، ووضع ضوابط لمسألة التكفير، وقد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

أولاً: لمعالجة قضية التكفير لابد من البحث عن الجذور الفكرية التي يرتكز عليها، ولن يتأتى ذلك إلا بإنشاء مجامع علمية تبحث في حاجات الأمة وتسعى إلى جمع كلمة المسلمين، من خلال ضبط المصطلحات العقديّة ضبطاً صحيحاً، وهو ما اقترحه ابن عاشور على علماء الأمة.

ثانياً: أوجب ابن عاشور على العالم التّشبع بمقاصد الشريعة ومقامات الخطاب الشرعي، حتى يتمكن من التفريق بين مقامات خطاب الشريعة المختلفة، وحتى لا يقع في مهاوي التكفير.

ثالثاً: وضح ابن عاشور أنّ علاقة الإيمان بالعمل قضية لم يستوعبها الفكر الخارجي مما جعلهم يحكمون بالكفر على العصاة.

رابعاً: حدّر ابن عاشور من تفريق أصول الدين لأن ذلك يفضي إلى التكفير.

خامساً: من الأخطاء الشائعة في التكفير، التكفير بلازم القول والفعل.

سادساً: مسألة الحكم بغير ما أنزل الله، تحتاج على ضبط وتقييد من الفقهاء حتى لا يتعامل معها بسطحية.

6. قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص.

1.6. المصادر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، 1984م، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» تونس، الدار التونسية للنشر - تونس، دط.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، (2010م)، مقاصد الشريعة، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، دط.

2.6. المراجع:

- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، (1411هـ، 1991م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ط. الأزهرية)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن فارس، أحمد أبو الحسين، القزويني الرازي، (1399هـ - 1979م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دط.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3.
- الأزهرية، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور، (2001م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى.
- الأزهرية، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور، دت، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، دط.
- أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبي البقاء الحنفي، دت، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، دط.
- الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي، دت، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: الأولى.
- البخاري الجعفي، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى.
- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، دت، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، دط.
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي، دت، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، لبنان، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى.
- جرادي، علي عثمان، دت، القول السديد شرح جوهرة التوحيد للإمام الحجة إبراهيم اللقاني، دار الكتب العلمية، دط.
- الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى = ضياء الدين المالكي المصري، (1426هـ/2005م) مختصر العلامة خليل، المحقق: أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، الطبعة: الأولى.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (1407هـ - 1987م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (1412هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط1.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، (1405هـ - 1985م)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية.
- السبكي، أبو الحسن تقي الدين، دت، فتاوى السبكي، بيروت، لبنان، دار المعرفة، دط.
- السقار، منقذ بن محمود، دت، التكفير وضوابطه، رابطة العالم الإسلامي، دط.

- الشرييني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب، (1415هـ - 1994م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، دت، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، دط.
- الغزالي، أبو حامد، دت، الاقتصاد في الاعتقاد، عني به أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، دط.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، دت، الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب، دط.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، (1406هـ - 1986م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية.
- المتنبّي، أبو الطيب أحمد بن حسين الجعفي، (1403هـ - 1983م)، ديوان المتنبّي، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، دط.
- مرتضى الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض تاج العروس من جواهر القاموس، دت، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط.
- ملكاوي، فتحي حسن، (1432هـ، 2011م)، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، (1425هـ/2005م)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، المحقق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، الطبعة: الأولى.

3.6. المقالات:

- رمضان محمد توفيق، ظاهرة التكفير وأخطارها دراسة شرعية تاريخية تحليلية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/146012>
- ياسر عجيل النشمي-أثر الجهل بالأساليب البلاغية المرتبطة بأصول الفقه في التكفير أو التبديع أو التفسيق، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد 17 العدد2، ربيع الثاني 1442هـ/ ديسمبر 2020م: ص331.

7. الحواشي والإحالات:

- (1) ابن منظور-لسان العرب، باب الرء، فصل الكاف، (بتصرف) دار صادر، بيروت، الطبعة 3، 1414هـ: ج 5 ص 145
- (2) المرجع نفسه: ج 5 ص 145
- (3) يُنظر: (مقاييس اللغة) لابن فارس (5/ 191)، ((المفردات)) للراغب (ص: 714).
- (4) محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدي، دار الطلائع: ج 1 ص 249.
- (5) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، حرف الكاف، تحقيق: د. علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت الطبعة الأولى، 1996: ج 2 ص 1369
- (6) أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبي البقاء الحنفي-الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فصل الكاف، المحقق: عدنان درويش-محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت: ج 1 ص 764
- (7) الأزهرى-تهذيب اللغة: ج 3 / ص 364
- (8) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج 1 ص 249
- (9) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي-تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، المحقق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م: ص 394
- (10) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي-الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ: ج 4 ص 115
- (11) ينظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (47/14)، «الصحاح» للجوهري (473/2)، «مقاييس اللغة» لابن فارس (386/2)، «المفردات»

- للراغب (ص: 349)، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج» للشربيني (427/5).
- (12) مرتضى الزبيدي - تاج العروس: ج8 ص90، والأزدي - جمهرة اللغة: ج1 ص110.
- (13) ابن منظور - لسان العرب: ج3 ص173.
- (14) علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م: ج7 ص134.
- (15) خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري - مختصر العلامة خليل، المحقق: أحمد جاد، دار الحديث/ القاهرة، الطبعة: الأولى، 1426 هـ/ 2005 م: ج1 ص238.
- (16) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، المحقق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1425 هـ/ 2005 م: ج1 ص293.
- (17) منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي - كشف القناع عن متن الإفتاح: ج6 ص167، دار الكتب العلمية: ج6 ص167.
- (18) السقار، منقذ بن محمود، دت، التكفير وضوابطه، رابطة العالم الإسلامي، دط: ص11.
- (19) محمد الطاهر بن عاشور - التحرير والتنوير: ج2 ص336.
- (20) ياسر عجيل النشمي - أثر الجهل بالأساليب البلاغية المرتبطة بأصول الفقه في التكفير أو التبديع أو التفسيق، مجلة جامعة الشارقة، للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد 17، العدد2، ربيع الثاني 1442 هـ/ ديسمبر 2020 م: ص331.
- (21) أبو حامد الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد، عني به أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، دت، دط: ص155.
- (22) أبو الحسن تقي الدين السبكي - فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان: ج2 ص586.
- (23) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني - الملل والنحل، مؤسسة الحلبي: ج2 ص7.
- (24) الونشريسي - المعيار المعرب: (74 / 12).
- (25) ينظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي - المثنور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1405 هـ - 1985 م: ج3 ص84.
- (26) محمد الطاهر ابن عاشور - التحرير والتنوير: ج1 ص248.
- (27) المصدر نفسه: ج1 ص248، 249.
- (28) المصدر نفسه: ج1 ص249.
- (29) المصدر نفسه: ج22 ص193.
- (30) محمد الطاهر بن عاشور - التحرير والتنوير: ج1 ص266.
- (31) المصدر نفسه: ج1 ص266.
- (32) المصدر نفسه: ج1 ص267.
- (33) المصدر نفسه: ج1 ص267.
- (34) المصدر نفسه: ج1 ص268.
- (35) المصدر نفسه: ج1 ص270.
- (36) محمد الطاهر بن عاشور - التحرير والتنوير: ج1 ص270.
- (37) المصدر نفسه: ج1 ص556.
- (38) المصدر نفسه: ج1 ص556.
- (39) محمد الطاهر بن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية: ص408.
- (40) فتحي حسن ملكاوي - الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي: ص160.
- (41) محمد الطاهر بن عاشور - التحرير والتنوير: ج1 ص249.
- (42) المصدر نفسه: ج1 ص249.
- (43) المصدر السابق: ج1 ص249.
- (44) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام - قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ط. الأزهرية)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1411 - 1991 م: 1/ 202، 203.
- (45) القرافي - الفروق: ج4 ص115: [حيث قال الإمام القرافي: "وأصل الكفر إنما هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية، إما بالجهل بوجود

- الصانع، أو صفاته العلية، أو جحد ما علم من الدين بالضرورة".
- (46) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج22ص45، 46.
- (47) المصدر نفسه: ج1 ص249.
- (48) المصدر نفسه: ج1 ص249.
- (49) ينظر: علي عثمان جرادي-القول السديد شرح جوهرة التوحيد للإمام الحجة إبراهيم اللقاني، دار الكتب العلمية: ص54، 55.
- (50) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج1 ص272.
- (51) المصدر نفسه: ج1 ص272.
- (52) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي-الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، الطبعة: الأولى، 1422هـ: كتاب الزكاة، بَابُ أَخْذِ الصَّدَقَةِ مِنَ الْأَعْيَاءِ وَتُرْدُ فِي الْفُقَرَاءِ حَيْثُ كَانُوا: ج2ص128، رقم: 1496.
- (53) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج1 ص273.
- (54) المصدر السابق: ج1 ص273.
- (55) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج1 ص273.
- (56) المصدر نفسه: ج1ص273، 274.
- (57) المصدر نفسه: ج1 ص375.
- (58) المصدر نفسه: ج1 ص375.
- (59) أحمد بن حسين الجعفي المتنبى أبو الطيب-ديوان المتنبى، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة النشر: 1403هـ - 1983م: ص336.
- (60) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج1 ص375.
- (61) المصدر نفسه: ج3 ص10.
- (62) المصدر السابق: ج3 ص10.
- (63) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج3 ص10.
- (64) صحيح البخاري في "كتاب العلم" "باب الإنصات للعلماء" حديث: 121.
- (65) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج3 ص12، 13.
- (66) المصدر نفسه: ج8-أ/ص193.
- (67) المصدر السابق: ج4 ص43.
- (68) المصدر نفسه: ج8-أ/ص193.
- (69) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج8-أ/ص194.
- (70) المصدر نفسه: ج8-أ/ص194.
- (71) متقذ بن محمود السقار-التكفير وضوابطه: ص59.
- (72) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج5، ص113.
- (73) رمضان محمد توفيق، ظاهرة التكفير وأخطارها دراسة شرعية تاريخية تحليلية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية: ص56، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/146012>
- (74) محمد الطاهر بن عاشور-التحرير والتنوير: ج6، ص211.
- (75) المصدر نفسه: ج1، ص374.
- (76) المصدر نفسه: ج6، ص210.
- (77) المصدر نفسه: ج6، ص210.
- (78) المصدر نفسه: ج6، ص211.
- (79) المصدر نفسه: ج6، ص211.
- (80) المصدر نفسه: ج6، ص211.
- (81) المصدر نفسه: ج6، ص211.
- (82) المصدر نفسه: ج22، ص193، ج6 ص212، ج1ص630.

الحديث النبوي وإشكاليات فهمه لدى شريحة الشباب المثقف منهج مقترح في الخروج من مأزق الحداثة إلى آفاق الفهم الصحيح

The Prophet's hadith and the problems of understanding it among the educated youth, A suggested approach to getting out of the predicament of modernity to the preferred understanding

د. محمد أنس سرميني*

أستاذ الحديث المشارك، جامعة إستانبول 29 مايو، (تركيا)

anassarmene@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/02/02 تاريخ القبول: 2022/02/24 تاريخ النشر: 2022/03/15



الملخص: تسعى الدراسة لتسليط الضوء على العلاقة بين الحديث النبوي والهموم الدينية التي يحملها شبابنا المثقف، الذي يعيش الحداثة في أجلي صورها، والتقنية العلمية في أشد تعقيداتها، ثم تواجهه متونٌ حديثة تشكل لديه حاجزا عن معاقرة الحداثة وقيمها، وكابحا عن الانغماس فيها، ولا يجد ما يروي تعطشه للموقف العدل منها. تتجه الدراسة إلى تقديم جواب منهجي عن هذا السؤال، بحيث يقف الشاب على أرض صلبة أمام مأزق الحداثة، ويمتلك أجوبة مقنعة أمام أسئلتها العقدية والحياتية الشاملة، ولكن قبل أن تعرض الدراسة للجواب المقترح، فإنها ستأتي باستبانة واسعة، استشرفت فيها آراء الشباب عن مدى المأزق الفكري الذي يعيشونه سواء على مستوى العقيدة المرتبط بالتوحيد والتسليم للأوامر الشرعية، ثم على مستوى التشريع المرتبط بالالتزام بالحلال وتجنب الحرام، وللحديث النبوي في الأمرين منزلة تأسيسية كما هو جلي.

هنا تنتقل الدراسة إلى تقديم مقترحها الفكري عن منهج التعامل مع الحديث والنصوص النبوية، بحيث توضح الفروق بين القراءة التفصيلية للنصوص التي تنتسب لأهل الحديث، والقراءة الكلية للنصوص التي تنتسب لأهل الرأي، وتحاول أن تختبر الدراسة أي المنهجين هو الأقرب للإجابة عن أسئلة الحداثة المذكورة والأقرب إلى وعي الشباب وحاجاتهم، أهو المنهج الأول أم الثاني أم لا بد من حضورهما معا في النشاط الفكري العلمي، والأخير هو ما رجحته الدراسة واختاره.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي؛ الحداثة؛ الشباب المثقف؛ أهل الرأي؛ أهل الحديث؛ إشكالية الفهم.

Abstract: The study seeks to shed light on the relationship between the Prophet's hadith and the religious concerns of our youth, who lives modernity in its purest form. They are confronted by Hadith texts that constitute a barrier from embracing modernity and its values, they are always seeking a just attitude about it. The study tends to provide a methodical answer to this question, so that the young people will stand on solid ground in the face of the predicament of modernity, and will have convincing answers to its doctrinal and comprehensive life questions.

* المؤلف المراسل.

the study depends in presenting its proposed answer on a survey, in which it explores the opinions of young people about the extent of the intellectual predicament they live in at the level of submission to the religious orders, (Halal and Haram). The Prophet's hadith in these matters has a foundational status as is evident.

the study presents its methodical proposal on the approach to dealing with prophetic texts. It clarifies the differences between the detailed reading of the texts that belong to the people of hadith, and the total reading of the texts that belong to the people of opinion. As well as it tests which of these two approaches is the closest to answering the questions of modernity and the closest to the awareness of young people and their needs, is it the first or the second method, or they must be presented together in the intellectual Hadith activities. the latter is what the study chooses and provides evidence for its validity.

Keywords: hadith; modernity; educated youth; people of opinion; people of hadith; The problem of understanding.

1. المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن واله وبعد،

1.1. أهمية الدراسة

فإن الكلام في إشكاليات فهم الحديث النبوي عموما وهو من علوم الدراية في السنة النبوية له أهمية بالغة، إلا أن الكلام في الإشكالات المعاصرة -في فهم الحديث والتسليم بمرجعياته وحجته- الناشئة لدى فئة الشباب، والآتية بتأثير من فلسفة الحداثة وأسئلتها له أهمية تربط بين النظري والتطبيقي، وبين المعياري والواقعي أي ما يجب أن يكون عليه الأمر وما هو عليه في الواقع، كما أنه يقرب بين المجال الأكاديمي وبين الحاجة الجمعية، ولعل هذه الدراسة المعنونة "بالحديث النبوي وإشكاليات فهمه لدى شريحة الشباب المثقف، منهج مقترح في الخروج من مأزق الحداثة إلى آفاق الفهم الصحيح" تسهم بشيء من التوصيف والتحليل في هذا الميدان وتضيف جديدا إليه.

2.1. إشكالية الدراسة

تتجه الدراسة إلى أن تعالج مسألتين مركزيتين، يمكن اختصارهما في هذين السؤالين: ما هي أهم الإشكاليات العلمية لدى الشباب المثقف المتأثر بالحداثة في مجال الحديث الشريف من جهة حجته وفهمه، وما هو المنهج المقترح في الإجابة عن أسئلتهم وفي محاولة الخروج من مأزق الحداثة المذكور؟ ويتفرع عن هذين السؤالين عدة أسئلة فرعية كالحديث عن مأزق الحداثة واتجاهات التعامل معه في مجال الحديث الشريف، أيضا ما أثر سوء فهم الحديث في عقائد الشباب والتزامهم بأحكام الشريعة، وما هي المناهج التراثية والمعاصرة في الإجابة عن مشكل الحديث وأسئلته التي تتطور مع الزمن، وما تقييمنا للمناهج المعاصرة في ذلك، وهل من أساس مقترح يسهم ببناء المنهج المذكور؟

3.1. أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة المركزية والفرعية المذكورة وذلك بالوقوف عند الإشكاليات العلمية لدى الشباب المثقف من الحديث الشريف حجية وفهما، ثم الانتقال إلى مقارنة مقترحة في الإجابة

عنها، تعتمد تلك المقاربة على الموازنة بين المنهج التراثي في الإجابة عن مشكل الحديث وبين المناهج المعاصرة المتأثرة بثقافة الحداثة، وتقرح بعد ذلك منهجية ذات أرضية تراثية لا تهمل أسئلة الحداثة وأدواتها المعرفية.

4.1. منهج الدراسة

اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي في تتبع ما يخدم أفكارها من الدراسات والمصادر العلمية، ثم سلكت المنهج الإحصائي باعتماد أداة الاستبانة الإلكترونية للوصول إلى عينة حقيقية من الشباب تمثل همومهم المعرفية فيما يتصل بالحديث الشريف، عم اتبعت المنهج الوصفي التحليلي في تحليل الاستبانة أولاً، وتقديم المنهجية المقترحة النابعة عن تحليل دقيق للأدوات التراثية لعلماء الحديث والأصول في الإجابة عن مشكل الحديث، وتحليل واقع الأدوات المعاصرة في الإجابات التوفيقية التي جمعت بين أجزاء من التراث والحداثة وأهملت أجزاء أخرى، وصولاً إلى منهجية مقترحة تعتمد المدارك التراثية متكاملة لا مجتزأة، وذلك في سياق فهم الحديث والإجابة عن مشكله.

5.1. خطة الدراسة

تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة مباحث، الأول تحت عنوان مآزق الحداثة وأثره في فهم الحداثة، وكان مبحثاً تمهيدياً يسلط الضوء باختصار على الاتجاهات التوفيقية المعاصرة في فهم الحديث. الثاني وهو مبحث تطبيقي تحت عنوان الاستبانة وتحليلها، وقد غني المبحث بتقديم أسئلة الاستبانة وأجوبة الشباب عليها مع شيء من التحليل وصولاً إلى النقاط المركزية التي تشكل بمجموعها الإشكاليات الكلية لدى الشباب فيما يتصل بالحديث. الثالث تحت عنوان منهج مقترح في فهم الحديث النبوي على ضوء إشكاليات الحداثة وحاجات الشباب، تسعى فيه الدراسة إلى تقديم الحلول النابعة عن الإشكاليات الحقيقية التي رصدتها الاستبانة.

2. مآزق الحداثة، وأثره في فهم الحديث

يبدو أن الكلام عن بدايات الحداثة فيه أكثر من رأي، أرجحها ما يربطها بعصر النهضة في 1453م، وبعصر الأنوار على يد ثلة من الأدباء والكتّاب وفلاسفة العقل الذين كرسوا إنتاجهم الفلسفي والأدبي لتقد الكنيسة والأنظمة آنذاك من جهة، وفلاسفة العلم التجريبي الذين أعادوا النظر في منطق أرسطو، وشككوا في قدرته على كشف أسرار الكون الطبيعية، وأسهموا في إرساء المناهج التجريبية القائمة على الاختبار والملاحظة من جهة ثانية.

ويتوارد الباحثون على تأكيد صعوبة تحديد مدلول الحداثة وضبط مفهومها، وذلك لما لها من امتدادات وعلاقت بالعلوم والمناهج والفلسفات، الأمر الذي يؤثر في تصورنا لها، ومع ذلك فإنه يمكن لنا أن نقول بأنها: رؤية فلسفية شاملة وجديدة للعالم، ذات نظام معرفي جديد، جعل من العقل السلطة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم والذات، تهدف إلى القطيعة عن العقل والأنظمة التقليدية وكل ما في العصور الوسيطة من مما يخالف أنظمتها المعرفية التي بشرت بها. فهي فلسفة نقدٍ للمناهج التقليدية التي تضمنت

المادي والروحاني، وإرساءٍ لمناهج مادية بديلة، والنتيجة هي انقطاع مع الذات والله، وتحول اليقين والإيمان إلى شك.¹

ويمكن إرجاع هذه الفلسفة إلى مجموعة من الأسس أهمها: العقلانية والذاتية والحرية. فالعقلانية كما سبق هي عقلنة المقولات العلمية والإنسانية في التعامل مع الدين والحياة واستبعاد المقولات الغيبية.

والذاتية أو الفردانية وهي استعادة الإنسان ثقته بنفسه واستقلاله، وشعوره بالاستغناء عن الإله المفارق. ثم الحرية الناجمة عن الأسين السابقين، والتي أكسبت المقولات الفلسفية الحدائية البعد التشريعي والقانوني، وذلك عبر مخارج عدة أهمها إعلان حقوق الإنسان، التقنين ومدونة نابليون، وتمكين مفهوم الليبرالية بشقيه الديمقراطية السياسية والرأسمالية الاقتصادية.²

وبذلك امتلكت الحدائة الأبعاد اللازمة لتحويل أفكارها وفلسفاتها إلى نظام حياة شامل، يحمل البعد التنظيري الفلسفي، والبعد التطبيقي التشريعي، أي أنها -وبعبارة أكثر وضوحاً- صارت لدى معتققيها أشبه بدين يمتلك فلسفة وتشريعاً مستقلاً، ونظاماً فكرياً وقانونياً متماسكاً،³ وهو الأمر الذي حمل فلاسفة الحدائة على أن يعلنوا عن نهاية التاريخ.⁴ وبما أن الأديان عامة، والإسلام خاصة يصرح بامتلاكه هاتين المنظومتين الفلسفية والتشريعية، فإن عملية التلاقي بينه وبين الحدائة لا بد وأن تسبب ما رجحنا تسميته بالمأزق أو الحرج الحضاري الكبير.

1.2. الاتجاهات الفكرية التوفيقية الرئيسة في التعامل مع مأزق الحدائة

نقف هنا عند أهم المرتكزات الفكرية والتأويلية التي استند إليها الذين واجهوا مأزق الحدائة واشتبكوا بمخرجاته من العلماء، مع التنبيه إلى أن التركيز في هذا المطلب سيكون على الاتجاهات التوفيقية التي قدمت رؤى جامعة بين المنظومتين الحدائية والدينية دون الذين تمثلوا الخطاب الحدائي بحذافيره.⁵

الأول: الاتجاه الإصلاحية العقلاني: وهو الاتجاه الذي تجلى في مدرسة محمد عبده وتلامذته في مصر، وما شابهها من مدارس إصلاحية أخرى على امتداد العالم الإسلامي. وقد تميز هذا الاتجاه بمحاولته تأويل الأحاديث والنصوص الدينية عموماً بما يوفق بين الدين والحدائة، وحصل فيه بداية تحوُّل المرجعية من الشريعة والتقليد التراثي إلى الحدائة والفلسفة الغربية.⁶

الثاني: الاتجاه المقصدي التعليلي: المقصديون المعاصرون فيما يتصل بالسنة على أنواع عدة، أهمها نوعان: التوفيقيون المنضبطن بالنصوص القطعية، أو المقصديون الحدائيون الذين يتخذون من المقاصد ذريعة لتجاوز النصوص القطعية نفسها. وإشكال المقصدين التوفيقيين أن منهجهم في استخراج المقاصد يعتمد استقرار نصوص الكتاب والسنة، وأيضاً ما تمليه تداعيات الواقع أو المأزق الذي أوقعتنا الحدائة فيه.

وهذه الثنائية في مصدرية المقاصد هي الفارق الدقيق جداً بين النظر المقصدي المعاصر واتجاه أهل الرأي من المذاهب الإسلامية الأصيلة كالحنفية والمالكية، فكلا النظيرين يتجه إلى أعمال المقاصد والعقل في فهم النصوص وفي العمل بها أو العدول عنها، إلا أن الفارق الدقيق بينهما أن المقصد نفسه آتٍ لدى

أهل الرأي من استقراء النصوص التشريعية فحسب، فمصدرهم نصي تماما، وحضور الأعراف والوقائع فيه منحصر في مرتبة الفروع من الأحكام دون المقاصد الكبرى.⁷

الثالث: الاتجاه القيمي الأخلاقي: من أهم رواد هذا الاتجاه فضل الرحمن مالك الباكستاني (ت: 1988م) الذي سلك طريقا في قراءة نصوص الكتاب والسنة من خلال منظور القيم، بحيث يربط بين سياقات الفهم التراثي وبين القيم التي سادت آنذاك، ثم يعيد قراءة النصوص الشرعية قراءة جديدة من خلال القيم الحديثة، سواء القيم التي أفرزتها الحداثة كالشخصانية والفردية والخلاص الذاتي، أو القيم التي أعلنت من شأنها الحداثة على سائر القيم كفضل قيمة الحرية والاختيار الشخصي على العدالة والحق العام.⁸ وعلاقة هذا الاتجاه بالحداثة هي كسابقه آتية من كونه اتجاها توفيقيا ثنائيا المصدر، بل إنه يقدم القيم المعاصرة على النصوص في عملية استنباط القيم وفي ترتيبها بحسب سلم الأوليات.

الرابع: الاتجاه اللغوي التأويلي: وهو الذي يُخضع مفردات اللغة لتأويلات لم تكن على المعنى الأصلي لها عند استخدامها الأول. ويكون ذلك عبر استخراج ألفاظ معينة من نصوص الكتاب والسنة، ثم القيام بقطع الصلة بين تلك المفردات وبين سياقاتها الدلالية الداخلية والخارجية. وهو اتجاه قد لا يظهر فيه أثر الحداثة بقدر ظهور الجانب اللغوي والتأويلي فيه، إلا أن الحداثة وفكرها تُشكّل الجزء الثابت منه أو الأرضية الصلبة له، وأما الدين وأفهام الفقهاء والمفسرين والمحدثين له، فإنها تشكل الجزء المتغير منه أو الأرضية الرخوة فيه، بحيث يعيد رواد هذا الاتجاه تأويل الدين بما يتناسب مع مخرجات الحداثة. ويظهر هذا جليا في كتابات شحرور ونصر حامد أبو زيد وآخرين.⁹

2.2. تعليقه عام

ليست الغاية من إيراد ما سبق عملية التأريخ وإيضاح حجم المأزق الذي أتت به الحداثة، وبيان أثر هذا المأزق في البنية الفكرية لهذه الأمة، بحيث تحول المركز لدى بعض من علمائها عن النص الديني من كتاب وسنة، إلى الثنائية المركزية الدين/الحداثة، فحسب، وإنما توجيه الأنظار إلى أمور منها:

أن الاتجاهات الثنائية أو التوفيقية قد آلت في نهاية المطاف إلى تبني الخطاب الحدائثي بوجه من الوجوه، باعتبار أن بذرة المقولات الحدائثية لا يمكن أن تلتقي مع جذور المقولات الدينية.¹⁰

أن النقاشات الفلسفية والحديثية بين أصحاب الاتجاه التوفيقية والاتجاه التراثي المتمسك بالسنة، قد انتقل تأثيرها من طبقة المتخصصين إلى طبقة الشباب المثقف بحيث أثمرت اضطرابات متنوعة لديهم وأثارت لديهم تساؤلات جذرية: في أصل الدين أو في نصوصه الأصلية من كتاب وسنة، أو في تطبيقاته من جهة، وفي استقبال المفاهيم والفلسفات الحديثة من جهة ثانية.

ويعود ذلك -في ظني- لأسباب عدة، يأتي في مقدمتها أنها نقاشات تعبر عن نفسها أمام جمهور الأمة بأنها من أنواع الجدل الداخلي تحت سقف الدين والسنة، في حين أنها واقع الأمر من أنواع الجدل الخارجي، وذلك لتنوع سقوفها ومرجعياتها الفلسفية دين/حداثة، وهو ما تسبب بالمأزق المذكور.

ونتقل الآن إلى المبحث الثاني الذي نعرض فيه إلى الاستبانة الذي نريد منه سبر أفكار الشباب الذين

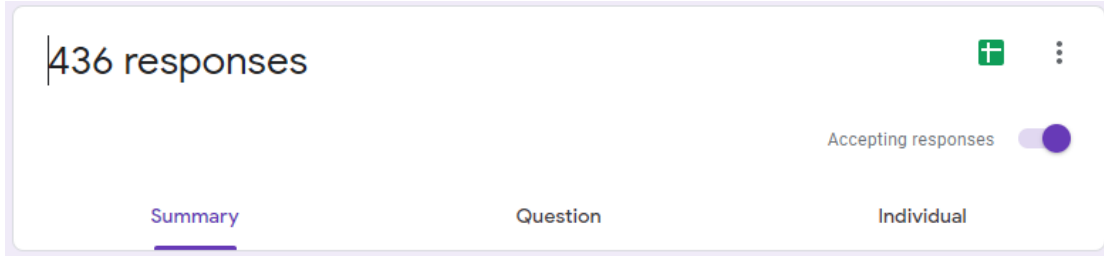
تعاونوا معنا في الإجابة عنها، ومن خلال الاستبانة وتحليلها يمكن أن ننطلق في المبحث الثالث إلى مقترح فكري حديثي يستجيب إلى تلك التساؤلات التي طرحها الشباب عند تلقيهم لهذه الاستبانة.

3. الاستبانة وأسئلتها مع التحليل

1.3. مجتمع الاستبانة وصدقها وثباتها

تم تقسيم الاستبانة إلى أربعة محاور كلية، يعالج كل محور منها موضوعا من المواضيع التي تهدف الدراسة لاختبارها، وذلك بما يخدم المقترح الفكري الحديثي الذي ستقدمه الدراسة، وبما يتفق وعنوان الدراسة الذي يتجه لتغطية إشكاليات فهم الحديث لدى شريحة الشباب، وتأثير ذلك في قرار التدين بشكل عام لديهم بشقيه الإيمان بالقلب والالتزام بالجوارح، كذلك تم اختبار الاستبانة من جهة الصدق والثبات. والصدق هنا بمعنى أن العبارة تقيس ما يفترض أن يتم قياسه بالفعل. والثبات بمعنى أن تُعطي الاستبانة نفس النتائج إذا ما أعيد تطبيقها، وقد تم عرض أسئلة الاستبانة على عدد من المتخصصين لإبداء الرأي عنها، وتم أخذ ملاحظاتهم واقتراحاتهم بعين الاعتبار.

ويبدو أن الاستبانة قد كُتِب لها بعض الانتشار، فقد وصلت الإجابات لدينا إلى 436 إجابة، بما أعطانا نوعا من الثقة في التعامل مع مخرجاتها، ولكن لا بد من الإقرار بأن الاستجابة كانت متصلة بالدوائر التي تحيط بنا، وهي شريحة -على أهميتها- إلا أنها قد لا تعبر عن سائر شرائح المجتمع المتنوعة، ومع ذلك فإنه يصح لنا ادعاء ثبات كافٍ لها بحيث إذا تكررت في الشرائح المذكورة نفسها فإنها ستنتهي إلى نتائج قريبة مما وصلنا إليه، ولمزيد من اختبار الثبات فإننا قمنا بعرض نتائج 44 استبانة عشوائية مما وصلنا، أي ما يشكل 10% من ذلك على النتائج الكلية، فكانت المطابقة بينهما أمرا جليا لنا، والله الحمد.



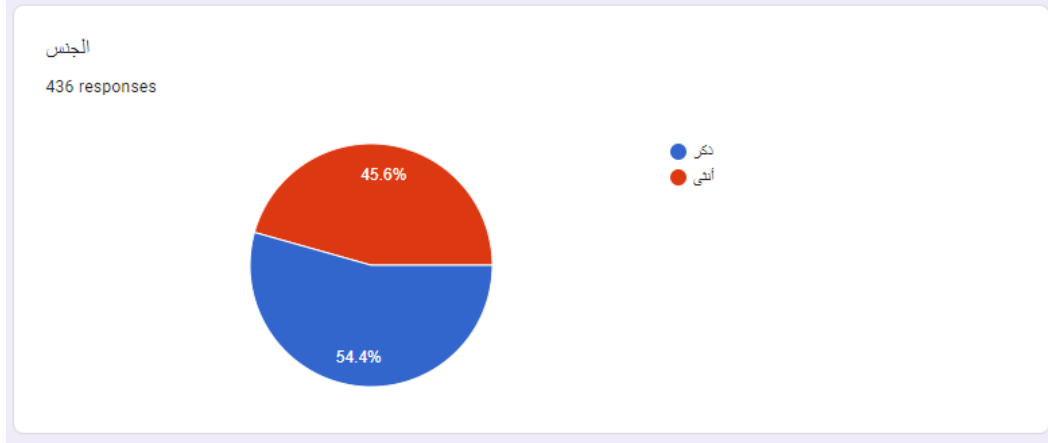
الشكل 1

2.3. محاور الاستبانة وتحليلها

1.2.3. محور محددات مجتمع الدراسة

وهو المحور الذي يتضمن أسئلة المعلومات الشخصية، وقد اشتمل على أربعة أسئلة تتجه إلى توصيف المؤهل العلمي والتوزع الجغرافي بالإضافة العمر والجنس.

-سؤال الجنس بين ذكر وأنثى، وذلك بغاية تحليل إجابات الذكور والإناث معا، ثم فرز الإجابات وتحليلها على انفراد لدراسة أثر الجنس في قرار التدين وملابساته لدى عيّننا. وقد جاءت النتائج متقاربة من حيث العدد، فقد توزعت مفردات عينة الدراسة بحسب الجنس إلى 54.4% من الذكور، و45.6% من الإناث، كما يوضح الشكل الآتي:

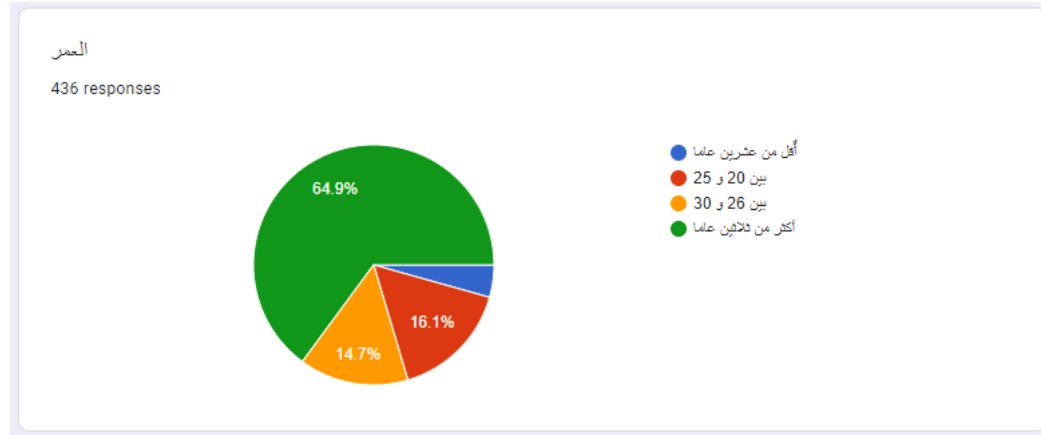


الشكل 2

-سؤال العمر، وذلك بغرض توزيع المشاركين في شرائح عمرية معينة تفيدنا في تحليل الاستبانة وفهمها عند فرز نتائج كل شريحة بمفردها لمزيد من فهم هموم تلك الشرائح وحاجاتهم. وقد توزعت النتائج على ما يأتي:

- شريحة من هم أقل من عشرين عاما، ونسبتهم 4.3%.
- شريحة 20-25، ونسبتهم 16.1%.
- شريحة 26-30، ونسبتهم 14.7%.
- شريحة من هم أكثر من ثلاثين عاما، ونسبتهم 64.9%.

ويتضح ذلك من خلال الشكل الآتي:



الشكل 3

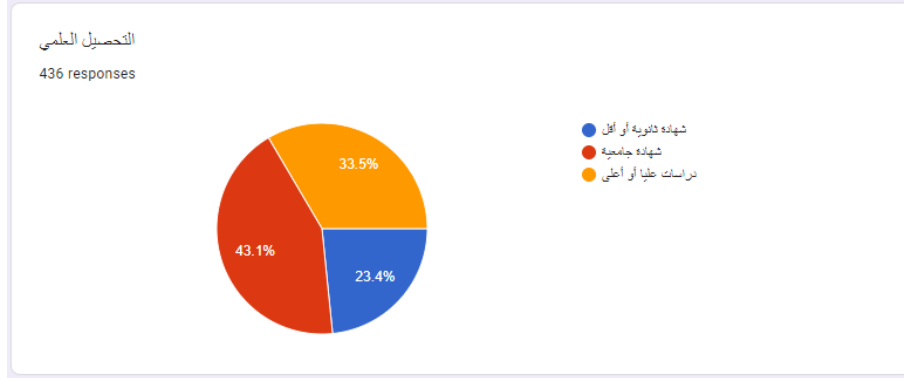
ويبدو كما هو جلي أن ثلثي المشاركين كان ممن تجاوزوا الثلاثين، وأن الثلث المتبقي هو ممن كان دونها.

-سؤال المؤهل العلمي، وهو السؤال الذي يتجه لمعرفة المستوى الدراسي بين المتحصلين على الشهادة الثانوية، أو الجامعية، أو الدراسات العليا، وكانت النتائج على ما يأتي:

- حملة الشهادة الثانوية وأقل منها، ونسبتهم 23.4%.

- حملة الشهادة الجامعية، ونسبتهم 43.1%.
- طلاب الدراسات العليا وما فوقها، ونسبتهم 33.5%.

ويتضح ذلك من خلال الشكل الآتي:



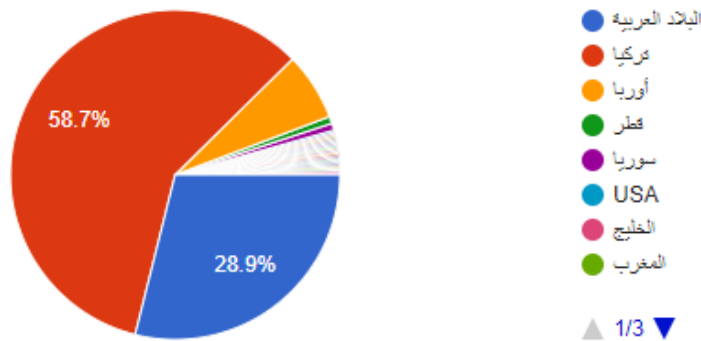
الشكل 4

وكان ظاهراً أن أغلبية العينة المدروسة من الطبقة المثقفة، فقد توزعوا بين حاملي شهادات جامعية أو دراسات عليا وأكثر، وهذا يعطي نوعاً من النخبوية للإجابات التي صدرت عنهم، وتتجلى أهمية ذلك في أنها تسبر أفكار وأغوار الطبقة المؤهلة للتأثير أو للقيادة في المجتمع، ومن جهة أخرى في أن هذه الطبقة هي الطبقة الأكثر تعرّضاً للفلسفات الحديثة والأفكار والشبهات الواردة على قناعتهم وعقائدهم.

- سؤال التوزيع الجغرافي، وهو السؤال الذي يعالج بلد الإقامة ومدينة الإقامة، والغاية من ذلك السؤال أن يدرأ عنا التعميم في نتائج البحث، وأن يتم لنا عنونة الاستبانة بأنها تمثل الشباب المسلم في البلاد العربية أو في بلاد المهجر والغرب أم هما معا، وقد جاءت النتائج على ما يأتي:

- المقيمون في تركيا ونسبتهم 58.7%.
- سكان البلاد العربية ونسبتهم 33.8%.
- المقيمون في تركيا وأوروبا ونسبتهم 7.5%.

ويتضح ذلك من خلال الشكل الآتي:



الشكل 5

ويبدو جليا أن الأغلبية الساحقة كانت للعرب في المهجر، بحيث كان لتركيا الحصة الأكبر من التوزع الجغرافي، وكذلك بلدان أمريكا وأوربا، ثم يأتي بعد ذلك المقيمون في البلاد العربية ومعظمهم كان من سوريا والخليج العربي. وهذا سيؤثر في تقويم نتائج الاستبانة بأن تُنسب إلى آراء العرب في بلاد الهجرة بأكثر من آراء العرب المقيمين في أوطانهم الأصلية.

وما سبق يعني أن مجتمع الدراسة لدينا متكون من فئات عمرية متنوعة غلب عليها المرحلة الشبابية الثانية والأولى، أي الثلاثينيات والعشرينيات، ومن فئات مثقفة وعالية الثقافة، أي حملة الإجازة والماجستير وما فوقه، وممن لهم تجربة دينية مسبقة بالالتزام والاطلاع، وممن لهم تجربة تنقل بين البلدان للعيش خارج الوطن، وسيأتي توظيف ذلك في تحليل المحاور الآتية.

2.2.3. محور قضايا الإيمان والإلحاد

يعالج المحور الثاني مسائل التدين والالتزام الديني والقضايا العقدية، في محاولة للولوج إلى موضوع إشكاليات فهم الحديث من إطار عقدي إيماني. وبلغت أسئلته ثلاثة أسئلة تنوعت بين أسئلة صريحة وغير صريحة في الموضوع.

-السؤال الأول: ما هو معنى الإيمان بالدين لديك: ويهدف هذا السؤال إلى تمييز بين إيمان التقليد وإيمان التفكير والاختيار، وباعتبار أن الشريحة التي أجابت عن أسئلتنا يغلب عليها الثقافة، فإن الإجابة لا بد وأن تكون صادقة بلا مدهانة أو خوف مجتمعي، والخيارات كانت هي الآتية:

- تقليد الأب والأم، وقد تحصلت على 3% فقط.
- تقليد للمجتمع، وقد تحصلت على أقل من 1% فقط.
- اختيار عقلي يجيب عن جميع أسئلتنا الكبيرة، الذي تحصل على ما يزيد على 96% من النتائج.

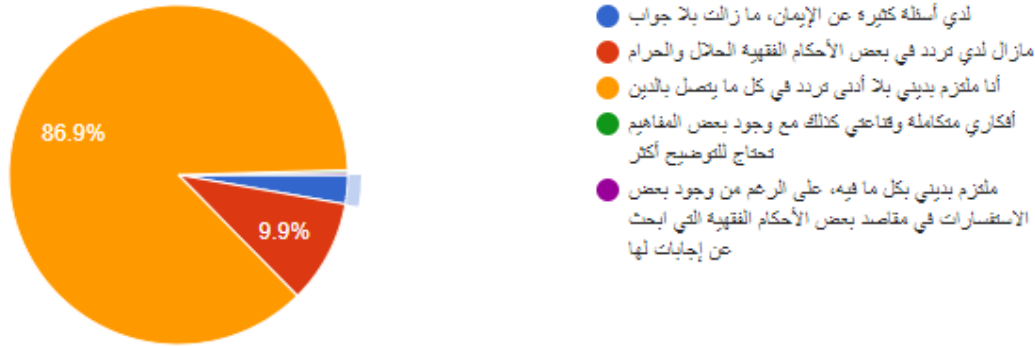
وهذه النسبة الكبيرة تعطي نوعا من الطمأنينة للباحث من جهة تصالح العينة مع دينها والتزامها المترسخ به، وهذا يضعف من أهمية أسئلة الإيمان والإلحاد لدينا، ويعلي من أهمية أسئلة محور فهم الدين وأشكال اعتناقه وتنزيله على الوقائع كما سيأتي. كما أنه يعطي طمأنينة على حال المسلمين في المهجر خلافا لما يشاع عن انعتاق أعداد هائلة منهم من ربقة دينهم وعقائدهم.



الشكل 6

-السؤال الثاني هو عن تصنيف المشارك لإيمانه ومدى قناعته بالدين ومدى التزامه به رغم صعوبات الحياة في عصر الحداثة ورغم مغريات الحياة الغربية المبهجة، وكانت الخيارات والنتائج على الشكل الآتي:

- أنا مؤمن ملتزم ديني مهما كانت المصاعب، وقد شكلوا كذلك أغلبية كبيرة 86%.
- مازال لدي تردد في بعض الأحكام الفقهية الحلال والحرام، وشكلوا نسبة لا بأس بها 10%.
- لدي أسئلة كثيرة عن الإيمان، وهي ما زالت بلا جواب، وشكلوا نسبة 4% تقريبا.



الشكل 7

ولا يحتاج اختيار الأغلبية إلى تعليق بقدر ما يحتاج الاختيار الثاني الذي يعالج العلاقة بين الإيمان والشريعة، وكما يظهر فإن عددا ليس بالقليل يعاني من سوء فهم لأحكام الحلال والحرام، وهم شريحة تجتمع فيها كل الأعمار والجنسان والجغرافيات المذكورة من غير ظهور شريحة بشكل جلي على الشرائح الأخرى. وهي نتيجة مهمة لنا في هذا السياق لأنها تعد مقدمة ممهّدة للمحور الآتي كما سيذكر.

وأما الشريحة التي يرى أصحابها بأنهم مؤمنون ولكن لديهم أسئلة إيمانية كثيرة معلقة بلا جواب، فهي كذلك تفرع ناقوس الخطر لدى رجال الدعوة، فتردّد أربعة أشخاص من كل مئة هو في هذا السياق عدد ليس بالقليل، كما أنه مؤشر مهم، ويغلب على هؤلاء المجموعة أنهم يقعون بين شريحتي العشرين خمس وعشرين، والأكثر من ثلاثين عمريا، وخلت المجموعة من شريحة خمس وعشرين ثلاثين أو أقل من عشرين، وكانوا جميعا من القاطنين في تركيا إلا رجلا في كندا، وأنثى في البلاد العربية، وهذا يعني أن الإشكال يظهر في تركيا بشكل جلي مقارنة بسائر البلدان.

-السؤال الثالث: يختبر الموقف العقلي والعاطفي من الدين أمام الآفاق المفتوحة والجديدة التي اقتحمها الشباب عقب دخولهم في الحياة، سواء أكانت في بلادهم وقد طرأ عليها تغيرات كثيرة بفعل الحداثة والتطور أم في بلاد المهجر وما تحمله من تناقضات أو صدمات حضارية وثقافية، وجاء نص السؤال بالشكل الآتي: مع مرور الأيام ومع السفر وخبرات الحياة المتوالية.

- ازددت قناعتي بثقافتي الدينية وبعقيدتي، وهم أغلبية 78%.
- اكتشفت أن ثقافتي الدينية قليلة ولم أستطع مواجهة الأسئلة والصعوبات، ونسبتهم 20.5%

• تناقصت قناعاتي بثقافتني الدينية وبعقيدتي. ونسبتهم 1.5%.



الشكل 10

يبدو أن نتائج هذا السؤال جاءت مطمئنة للباحث من جهة العقيدة، إلا أنها بالمقابل تفرع ناقوس الخطر من جهة نقصان اطلاع الشباب على فلسفة الدين وحدوده، وذلك عندما نجد أن خُمس المشاركين يعبرون عن ضحالة في ثقافتهم الدينية التي نشأوا عليها، بحيث لم تمكنهم من مواجهة أسئلة الحداثة والمهجر والثقافات المتنوعة. وهذا يحيل المسؤولية إلى أصحاب القرار في الشأن الديني في خطب الجمعة ودروس الدين في المدارس وأنشطة الشباب بأن يوجهوا إلى أن تكون الجرعات العلمية الفكرية المبنية على أنشطة التفكير العليا في الدماغ فيها لا تقل عن الجرعات العاطفية أو جرعات الحفظ وأنشطة التفكير الدنيا. وأما الذين صرحوا بوجود شكوك لديهم تساورهم في العقيدة، فهم -على قلتهم- لهم بعض الخصائص المهمة، فمعظمهم ممن اختار في الإجابة عن السؤال السابق "احترام حرية الآخر عقدياً وعدم الدخول في نقاشات عقديّة معه"، وغلب عليهم الإقامة في أوروبا وأمريكا وتركيا، وأنهم من شريحة السن المتقدم، وهذا يشير إلى أن سن إعادة النظر في العقائد المتوارثة قد اتجه إلى الثلاثين وما حولها كما تشير النتائج.

وبذلك انتهت أسئلة المحور الثاني، ويمكن التعليق عليها بهذا الشكل، بأنه لا تبدو لدى العينة لدينا إشكالات كبيرة في جوهر العقيدة، وإنما هناك إشكالات في فهمها وتحسينها فكرياً لديهم.

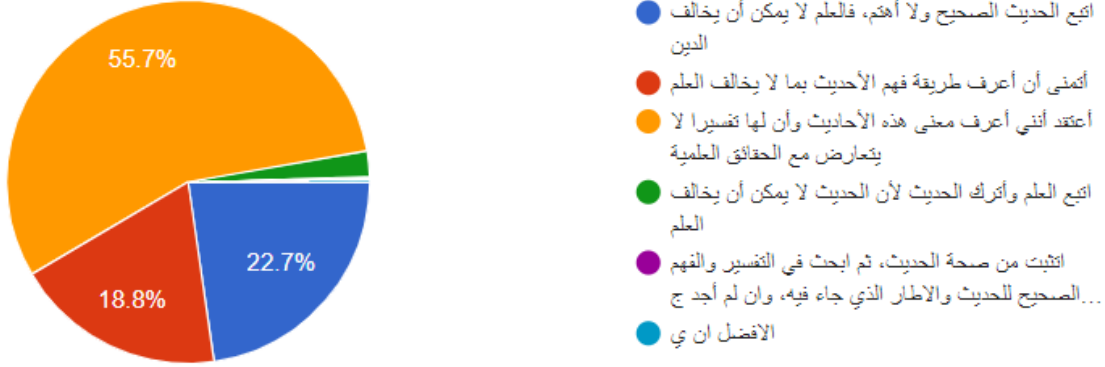
3.2.3. محور العمل بالحديث وآليات الفهم والتأويل

ينتقل هذا المحور بالأسئلة من قضايا الإيمان إلى قضايا العمل والفهم والالتزام بنصوص الدين وأوامره ونواهيه، وقد تنوعت الأسئلة بما يغطي قضية فهم الحديث الشريف، وقضية القدوة وتلقي الفهم الصالح.

-السؤال الأول وهو متصل صراحة بإشكالية فهم الحديث وتطبيقه، فينص على الآتي: لو سمعت حديثاً نبوياً من الأحاديث الصحيحة، إلا أن ظاهر معناه يخالف ما تعلمته في دروس العلوم، ما هو موقفك؟ مثلاً سمعت حديثاً فيه هذه الكلمات: "لا عدوى" ولكنك تعلم أن الجرائم تحمل العدوى، فماذا تفعل؟

- اتبع الحديث الصحيح فالعلم لا يمكن أن يخالف الدين. ونسبته 22.7%.
- اتبع العلم وأترك الحديث لأن الحديث لا يمكن أن يخالف العلم. ونسبته 2.3%.
- أتمنى أن أعرف الطريقة التي تجعلني أفهم الحديث بما لا يخالف العلم. ونسبته 19%.

• أعتقد أنني أعرف الجواب عن كثير من هذه الأحاديث ويسهل لي الوصول إلى تلك الأجوبة. ونسبته 55%.



الشكل 11

الغاية من هذا السؤال قياس إشكالات فهم الحديث خصوصا عندما يتعارض مع العلم التجريبي، ويبدو أن نسبة بسيطة من المشاركين قد وضعوا ثقتهم في العلم التجريبي بأكثر من الحديث الصحيح، كما أن نسبة الخمس يشعرون بشيء من الحيرة أو الضعف العلمي أمام أمثال هذه التساؤلات، ويبدو أكثر من نصف المشاركين قد أظهروا ثقة بمعرفة التأويل الصحيح للحديث أو بإمكان الوصول إلى هذه التأويلات من المختصين أو الكتب المتخصصة. ويبقى سؤال الفهم قائما لأن هذه الثقة ليست مبنية على التجربة دائما، فلا بد أن يساندها توعية مستمرة من ذوي الاختصاص في أمثال هذه المسائل.

-السؤال الثاني: وهو متصل بإشكالية القدوة والتلقي، ونصه: ممن تحب أن تسمع نصوص الكتاب والسنة وشروحهما؟

- ممن يشرح لك الأحكام بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء. ونسبته 14%.
- يشرح له المنافع المترتبة على الأحكام وفوائدها للفرد والمجتمع. ونسبته 2%.
- من يجمع لك الأمرين معا، فيشرح لك الأحكام ومنافعها مؤيدة بالآيات والأحاديث والأدلة. ونسبته 84%.



الشكل 12

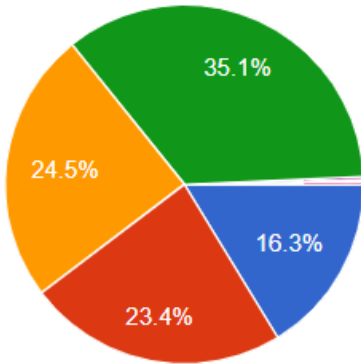
غاية السؤال هي اختبار آلية اختيار المرجعية والقُدوة الحسنة، ومنهجية الفهم المفضّلة لدى الطبقة المثقفة التي شاركت في هذا الاستبانة، أتكون بالتلقي المباشر الذي قرر أحكام الدين بقطع النظر عن سياقاته المعاصرة وارتباطاته الأخلاقية أو الاجتماعية المتصلة بالوقائع، أم بتقرير أحكام الدين على منهج المصالح الدنيوية فقط وما يتضمن ذلك من إيحاءات تشي بتأخر منزلة الديني عن الدنيوي لديهم، أم بالجمع بينهما. ويتّضح جلياً من خلال الإجابات أن القسم الأكبر من المشاركين اختاروا الجمع بين الطريقتين بما يشير إلى أهمية تعليل النصوص وتقديمها على عللها العلمية والعقلية للناس، فالقبول السلبي أو التسليم المجرد لو صحت التسمية لم يعد كافياً لدى هذه الطبقة المثقفة والمتدينة فكيف بالطبقات الأقل نخوية منها؟، وهي كذلك رسالة إلى الدعاة ليزيدوا من جرعة التعليل والربط بالواقع والحياة، ويقدموها على منهج الاكتفاء بذكر النصوص فحسب مع قطعها عن حاجات الناس ووقائع الحياة.

4.2.3. محور فهم الحديث وأثره في أسلوب الحياة

تأتي أهمية هذا المحور من كونه التطبيق العملي والواقعي للأسئلة التي جرت مناقشتها نظرياً في المحاور السابقة، وهو يتضمن ثلاثة أسئلة تشمل قضايا خلافية في الحلال والحرام مرتبطة بالسنة، وقضية ثقافية مستوردة من الغرب لتكشف لنا مدى تغلغل تلك الثقافة في نفوس شبابنا، وأخيراً قضية منشأ الالتزام بالنصوص النبوية والأحكام الشرعية، أهو الالتزام النابع عن الخوف أو عن الفهم أو عن الرضا؟ فهي مستويات متغايرة كما هو معلوم.

-السؤال الأول هو هل تستمع إلى الأغاني والموسيقى؟

- نعم فهذا بحسب رأيي حلال. ونسبته 16.3%.
- نعم رغم أنه حرام. ونسبته 23.4%.
- أتمنى لو أن الفقهاء اتفقوا على رأي فيها فأنا على شك. ونسبته 24.5%.
- لا أستمع أصلاً لأنه حرام، أو لأنني لا أحب الغناء. ونسبته 35.9%.



- نعم فهذا بحسب رأيي حلال
- نعم رغم أنه حرام
- أتمنى لو أن الفقهاء اتفقوا على رأي فيها فأنا على شك
- لا أستمع أصلاً لأنه حرام، أو لأنني لا أحب الغناء
- لا أسمع لها وأعتقد بحرمتها أو أقل شيء أنها من ليهو الحديث
- أسمعها بغير
- أسمع لها بما لا فيه شرك أو دعوة إلى معصية

الشكل 13

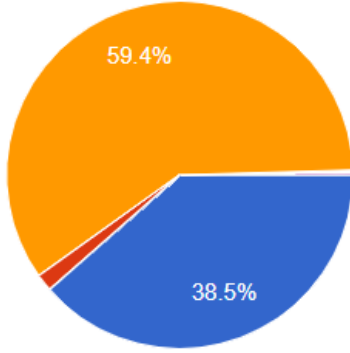
وكما هو واضح فإن السؤال اتجه إلى مسألة السماع والموسيقا ومن المعلوم كم هو حضور هذه المسألة في الثقافة الحديثة اليوم، فقد انتقلت من هامش الحياة إلى المركز منها، وقد تم اختيارها باعتبارها مرتكزة من حيث الأصل على السنن والأحاديث، ومن جهة ثانية فإنها مسألة خلافية غير محسومة لدى الفقهاء وتتضمن بعض الحساسيات المذهبية، فالسماع حرام عند جمهور الفقهاء وخلافي عند بعضهم ومباح عند آخرين، والغاية من السؤال معرفة موقف الشباب من أمثال هذه الخلافات ومدى تأثيرها في تصرفاتهم والتزامهم الشرعي.

فيبدو أن الثلث منهم قد اختار الرأي الأحوط والالتزام بالأحاديث المحرمة، واتجه إلى الامتناع من السماع للحرمة أو لعدم الرغبة أصلا أو لقيام البديل الشرعي من أمثال النشيد الملتزم، ولا شك أن هذه الخيارات متفكة ومترابطة فيما بينها. ولكن في المقابل نرى نسبة ليست بالقليل تعرف أن الرأي الأصح هو الرأي المحرم ومع ذلك لم يتمكن من الالتزام التام به وهي نسبة الريع. وهناك نسبة ليست بالكثيرة ممن اختار القول بالإباحة وتمسك به رغم الخلاف المشهور في المسألة، وهذا يشير إلى أهمية باب الاحتياط الديني لدى شريحة الشباب المشاركين، وهو كذلك مسؤولية للداعية والفقهاء بأنه إن ضيق في الفتوى أو اختار العزيمة فيها فإن النسبة الأكبر من الناس المتدينين ستمشي خلفه ولن تتجه إلى القول الأسهل، وهذا يفسر التأكيد النبوي على الأخذ بالرخص والتيسر.

أخيرا فإن الرُّبُع من المشاركين يعبرون عن الأثر السلبي لهذه الخلافات في موقفهم من الأحكام أصلا باعتبارهم أنهم يقعون في مرتبة عدم اليقين، فهم ينتظرون اتفاق الفقهاء فيها ويودون لو رفعوا عن المسألة الخلاف. ولا يخفى أن الخلاف الفقهي قائم في أحكام كثيرة في فروع الشريعة بين المذاهب، ولكنها لا تسبب الشك الموجود في مسألة كمسألة السماع، ولعل الأمر متصل بأسلوب عرض الخلاف فيها، بالتبديع والتجهيل والتفسيق، خلافا لما يأتي في كتب الخلاف العالي أو الفقه المقارن التي تعرض للأقوال والآراء بأدلتها وتوجيهاتها العلمية الصرفة بلا تحميل لها ما لا تحتمله من تجهيل وتشهير بالمخالف. فحبذا لو راعى المفتون والدعاة الأثر السلبي لهذا الخطاب عندما يتعاملون مع المسائل الخلافية.

-السؤال الثاني لو عرفت أن شيئا آتيا من الحضارة الغربية مثل الكوكاكولا، أو البنطال الجينز، أو وسائل التواصل الاجتماعي، قد جاء تحريمه أو تحريم ما يؤسس له في السنة النبوية، فماذا تفكر؟

- أترك هذا الأمر فورا فالحرام أمره خطير. ونسبته 38.5%.
- لا أترك لأن هذه الأشياء صارت جزءا من حياتي. ونسبته 2.1%.
- أعتقد أن الدين لن يتدخل في هذه الأمور إلا فيما يتصل بشكل استخدامنا لها. ونسبته 59.4%.



- أترك هذا الأمر فوراً فالحرام أمره خطير
- لا أترك لأن هذه الأشياء صارت جزءاً من حياتي
- أعتقد أن الدين لن يتدخل في هذه الأمور، وإنما يتدخل في شكل استخدامها
- قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق
- ابحث في الأمر وراجع أهل العلم فإن تبين لي أنه محرم أتركه فوراً

الشكل 14

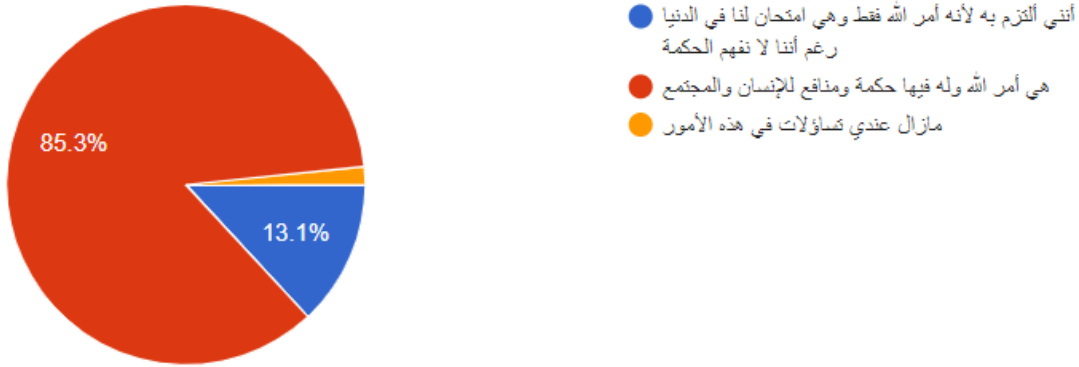
وكما هو ظاهر فإن السؤال يريد أن يستكشف أثر المنجز الحضاري الغربي في نفوس شبابنا، ومدى إمكان التخلي عن بريقه فيما إذا ظهر تعارضه مع السنن والحديث، كما أنه يستكشف من وجه آخر مدى فهم الشباب لدائرة الحلال والحرام في الدين وما هي نطاقاتها ومجال عملها.

ويبدو أن أغلبية الثلثين تقريبا كانت واعية لهذا الأمر ولم تقبل التعارض أصلاً باعتبار أن السنة لا تعالج المظاهر والعرض بقدر الأصول والجوهر، وهذا أيضاً معيار مهم للداعية والفقهاء عند اختياره الفهم والتطبيق المناسب للحديث أولاً، ثم عند تنزيله على الواقع والإفتاء به، بأن يكون مقنعاً للسامع بأنه يعالج الجوهر والأصول وليس القشور فحسب.

كما يبدو أن الثلث المتبقي تقريبا قد رجح بلا تردد الحكم الديني على هذا المنجز التقني الحضاري الأوربي، وهو مؤشر إيجابي مهم كذلك، وأما الأقلية فحسب فقد صرّحت بالاستسلام لمظاهر العولمة مهما كان اتصالها بالحياة اليومية لديهم. وهذا أيضاً مؤشر إيجابي مهم لمن يدعي اعتناق شباب المسلمين للحضارة الغربية بلا ضوابط أو معايير ذاتية دينية، فالواقع لا يؤيد ذلك على مستوى الشريحة النخبوية التي أجابت عن الاستبانة على أقل تقدير، وما زال الخير في هذه الأمة وفي شبابها.

-السؤال الثالث: أكثر جواب يرضيك داخلياً عن الالتزام بالصلاة على وقتها، والحجاب، وقضايا الاختلاط بالجنس الآخر:

- أنني ألتزم به لأنه أمر الله فقط وهي امتحان لنا في الدنيا رغم أننا لا نفهم الحكمة. ونسبته 85.3%.
- هي أمر الله وله فيها حكمة ومنافع للإنسان والمجتمع. ونسبته 13.1%.
- مازال عندي تساؤلات في هذه الأمور. ونسبته 1.6%.



الشكل 15

المجال الذي يهدف السؤال إلى استكشافه هو مصدر الالتزام بأحكام السنة -وهي هنا سنن شارحة فحسب لما في القرآن الكريم- لدى الشباب، خصوصا في الأوامر التي تحتاج عند تطبيقها إلى مجاهدة نفس باعتبارها تخالف هوى أو شهوة إنسانية معينة أو تخالف بهرج الحداثة وأسلوب الحياة المعاصرة. ومن جهة أخرى تهدف إلى استكشاف مدى قناعة الشباب الملتزم أصلا بالنقاشات الفكرية العلمية المطروحة في سياق تعليل الأحكام الشرعية وبيان آثارها الإيجابية في الحياة الدنيا قبل الآخرة، وأيضا تهدف لسبر مدى تأثير هذه النقاشات العقلية في التزام الشباب وتدينهم.

ويبدو أن المنطلق الذي سلّم به معظم المشاركين هو أن السنن التي تتضمن الأحكام الشرعية لا بد وأن ترافقها الحكمة والمنافع للإنسان والمجتمع، وأن مصدر الإلزام لديهم ديني شرعي يعتمد النصوص النبوية ذاتها من جهة، وعقلي يعتمد الفهم والتعليل العقلي لهذه السنن المتضمنة للأحكام من جهة ثانية، ومن هنا تأتي أهمية النقاشات العقلية المذكورة ومدى فاعليتها في تعميق التدين والالتزام بالسنة وتثبيتها وتمكينها في نفوس الشباب، خلافا لمن يقلل من أهمية ذلك بله ينكره بأصله.

وأما الخياران المتبقيان ويشكلان نسبة السُدس تقريبا فهما يدلان على إشكال من نوع خاص، وهو أن بعضهم فصل بين الالتزام وبين الحكمة من الالتزام إما لورود تساؤلات لديه على هذه الحكم من حيث وجودها أصلا، أو من حيث أشكالها وصيغها التي يتم بها مخاطبة الشباب. ويبدو أن هؤلاء السُدس:

إما أنهم لا يسألون عن الحكمة باعتبارها غير ذات أهمية في مسألة الالتزام، بمعنى أن مصدر الالتزام لديهم هو النص فحسب.

وإما أنهم اطلعوا على بعض الحكم وما كانت مقنعة لهم بشكل كاف، فرجعوا في الالتزام إلى النص فحسب من جديد، أو أنهم وقفوا في مرتبة قريبة من مرتبة الشك بعد ذلك.

وجمع ما ذكر ليس بالهين في واقع الأمر. ويدل على مدى الترابط بين الإيمان والقناعة عند الالتزام.

4. منهج مقترح في فهم الحديث النبوي على ضوء إشكاليات الحداثة وحاجات الشباب

يمكن لنا في هذا المبحث ربط المبحث الأول الذي عالج المأزق الذي أتت به الحداثة على مستوى النخب والمفكرين، بالمبحث الثاني الذي وصف أثر المأزق المذكور في الشباب المثقف بشكل عام، وذلك في سياق فهم الحديث وتنزيله على الواقع، بحيث يتضمن المنهج المقترح عند مواجهة هذا المأزق وعند الإجابة عن تساؤلات الشباب التي عبروا عنها في الاستبانة.

ولو أردنا اختصار النتائج التي خلصت إليها الاستبانة وتكثيفها في نقاط مركزة يمكن الاعتماد عليها في صناعة المقترح، فيمكن لنا أن نذكر الأمور الآتية:

- لا تعكس الاستبانة مشكلة كبيرة في قضايا الإيمان الكبرى، إلا أنها ولنخبوية المشاركين لا بد وأن تُشعر الدعاة والمتخصصين بنوع من القلق.
- تعكس الاستبانة مشكلة واضحة في فهم النصوص النبوية وتنزيلها على الواقع، وفي ثنائية القطعي والظني أو الثابت والمتغير.
- تعكس الاستبانة إشكالا ما في مصدر الإلزام الديني للأحاديث النبوية، فقد مالت الأغلبية إلى إظهار ثنائية الإيمان المطلق والمنفعة معا في الإلزام.
- اختار جمهور المشاركين في الاستبانة منهج تحليل النصوص النبوية، وتفسير أحكامها بالتفسيرات العقلية والواقعية المناسبة لمستوى ثقافتهم وإدراكهم للأمور. وهذا يعني أن منهج القراءة الظاهرية للأحاديث، وعرضها بحروفها على الناس، والاستناد في الإلزام بها على عنصر الإيمان فحسب، رغم أهميته الشديدة لم يعد كافيا في تطبيق النصوص التي تحتوي الأحكام الشرعية التفصيلية، ولم يكن كافيا لدى الشباب في التمسك بها والدفاع عنها أمام مخرجات الحداثة.

1.4. الأساس الفكري للمنهج المقترح

انطلاقا مما سبق، يمكن لنا تقديم المقترح المتصل بمنهج فهم الحديث النبوي مدعما بهذا الأساس الفكري: ضرورة المحافظة على الموازنة بين العقل والنقل، لا من جهة التشريع والتساوي بينهما في ذلك، وإنما من جهة التسليم بالنصوص النبوية وبثمراتها الدنيوية والأخروية التي تؤكد على سعادة الدنيا والآخرة، ومن جهة انسجامها مع بعضها ومع الفطرة الإنسانية والعقل البشري الصالح. وذلك خلافا لمنهج التلقين والغرس القائم على الترغيب والترهيب فحسب، أو منهج فصل النصوص عن تفسيراتها، أو المنهج الظاهري في تناولها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى خلافا لمناهج التوفيق بين التراث والحداثة، وثنائية المركز، التي أخذت من عُمر الأمة ما يقارب قرنا ونصف دون الوصول إلى أجوبة ومستقر لها كما ظهر في المبحث الأول.

وهذا الكلام يحيلنا إلى التمييز باختصار بين الاتجاه الأثري أو ما سُمي بمنهج أهل الحديث، والاتجاه المقصدي أو ما سُمي بمنهج أهل الرأي، في سياق التعامل مع النصوص النبوية.

الأول الاتجاه الأثري، وهو الاتجاه الذي يعلي من شأن السنة، فيقرأ من خلالها القرآن بحيث تقضي عليه كما صرح بعضهم من جهة التخصيص والتقييد وبيان المجمل والمشكل، كما أنه الاتجاه الذي يقدم مفهوم التقليد الصريح والتشبه المباشر بالنبوي ﷺ على غيره من وسائل الفهم، بحيث يرى وجوب العمل بظاهر كل حديث يصح لديه من غير تأويل، ولو حصل تعارض في دلالة ذلك النص ونصوص أخرى معينة، أوقع التعارض بينها، واتجه إلى الجمع والتوفيق بينها لأنه يرى وجوب العمل بها جميعا، ويعتمد في ذلك على أدوات التخصيص والتقييد من الأصول العامة، وما دامت شروطه في ذلك متعلقة بالثبوت أولا فإن هذا أصحاب هذا الاتجاه اشتغلوا على تصنيف درجات ثبوت السنن والأخبار، وبيان طبقات مصداقيتها كأصح الصحيح، والصحيح المفرد، والحسن والضعيف، والضعيف ضعفا منجبر أو غير منجبر أو الشاذ المنكر المتروك المردود.¹¹ وهو مما قصر فيه أهل الرأي، ويجرد التنبيه على أن عددا ليس بالقليل من كبار المحدثين لم يكونوا على هذا الاتجاه، منهم البخاري نفسه.

الثاني الاتجاه المقصدي والتعليلي، الذي يضع القرآن الكريم في المركز، ويقرأ من خلاله السنة النبوية، وذلك من جهة الحجية بأن يستحضر أن حجية السنة آتية من القرآن فلا يقدمها عليه ولا يساويها به، ومن جهة الثبوت وهو مختص بالخبر الأحاد، ثم تأثير هذا في الدلالات خصوصا عند تعارضها، كما أنه المنهج الذي يقدم مفهوم الاتباع والافتداء على التشبه والتقليد،¹² بأن يُعمل الرأي في فهم دلالات النص، ومراداته المجازية والسياقية، ويقدمها على ظاهر المعنى، وإن حصل تعارض في الدلالات بين نص ما ونصوص أخرى، أوقع التعارض بينها كالاتجاه السابق، إلا أنه يختلف عنه في أدواته في درء هذا التعارض، فإنه يتجنب أعمال التوفيق والجمع بين النصوص لأنه يرى بأن الرأي الجديد الملقق عن النصيين المتعارضين رأيا مغايرا لهما من جهة، ومتناقضا مع حقيقة أن أحدهما أصح من الآخر، ولذلك فإنه يلجأ إلى الترجيح والقول بالنسخ لا على أصحية الإسناد فحسب، بل على قوة دلالات النص وقطعيتها، فما كان ظنيا يهمل وما كان قطعيا يعمل به، ولهذا فإنهم اشتغلوا على تصنيف دلالات النصوص وبيان طبقاتها وأثر ذلك في ترجيح الدلالة الصحيحة، كالمحكم والنص والمفسر والظاهر ومقابلاتها، وكذلك اشتغلوا في بيان دلالات صيغ معينة كالقول بقطعية العام وقطعية الخاص أيضا.¹³

2.4. الأساس النصي للمنهج المقترح

يعتمد المنهج المقترح على حديث صلاة العصر في بني قريظة،¹⁴ والذي أقر فيه النبي ﷺ كلا الفريقين ولم يُعَنَفَ واحدا منهم أي المنهج الأثري والمنهج التعليلي في فهم النصوص، فالأصل الذي تركه فينا النبي ﷺ في هذا الحديث يتجاوز قضية إقرار المنهجين معا وتصحيحه لعمل كلا الفريقين من الصحابة فحسب، إلى قضية أعمق منها وهي أن الأمة المسلمة بحاجة إلى كل من الفريقين أو المنهجين معا في سائر أزمانها، ومن المعلوم أنه قد اشتغل بعض من العلماء في تفضيل أحد الاتجاهين على الآخر وبتصويب أحد المنهجين على الآخر،¹⁵ إلا أن هذا ليس مرادنا تماما، فالدراسة تختار المقولة الآتية: حيثما وُجد المنهج التعليلي لا بد وأن يرافقه المنهج الأثري والعكس صحيح، بحيث يتم كل منهما الآخر،

ويزيل عنه أخطار التفرد في فهم النصوص النبوية.

فالمنهج التعليقي يفتقر إلى الكواجيب التي ستعيده إلى النصوص وهو ما يقوم به الجدل والحجاج الأثري لمخرجاته، وإن المنهج الأثري يفتقر إلى المرونة الكافية في فهم الوقائع وإعادة المسائل إلى أصولها وتعليقاتها الكبرى، وهو الأمر الذي وقع فيه المذهب الظاهري تاريخياً، وهنا يأتي المنهج التعليقي الذي يقوم بمنحه هذه الخصائص، بحيث يبقى التعليقون قريبين من ظواهر النصوص وألفاظها، والنصوصيون قريبين من مقاصدها وعللها.

ويمكن لنا الجزم بأن تفرد أحد المنهجين سينعكس سلبياً لدى المتخصصين والعامّة معاً في فهم الدين وتصورهم العلمي له، والإشكال لدينا هو أن القرن الماضي كما سبق ذكره قد تضمن اتجاهين فقط هما الاتجاه الأثري والاتجاهات التوفيقية، بما أحكم القطيعة بينهما، ولم يحقق الجدل والحجاج العلمي بينهما غاية من فائدة للطرفين وذلك لاختلاف السقف والمرجعيات. والجلي هنا أن منهج أهل الرأي أو التعليقيين كان الغائب عن هذا المعترك في معظم البلاد الإسلامية، إلا باستثناءات بسيطة نراها في بلدان لها خصوصية معينة كالمغرب العربي المالكي على سبيل المثال.

ولئن عاد التأصيل والتنظير المناسب للاتجاه التعليقي التراثي الأصيل والذي يتبدى في أصول مدرسة أهل الرأي وفي مذهبي أبي حنيفة ومالك، فإن المستفيد الأكبر سيكون هو الاتجاه النصوبي الأثري ثم الأمة عموماً. فهذا هو الأساس الفكري والأصولي للمقترح الذي تتضمنه الدراسة.

3.4. الموازنة بين منهج التعليق ومنهج الأثر في ضوء التأصيل للمنهج المقترح

لمزيد فهم للمنهج المقترح، لابد من مناقشة بعض الأصول الكبرى لأهل التعليق ثم مقارنتها مع أصول أهل الأثر. ونختار من هذه الأصول المسائل الآتية:

- مركزية القرآن الكريم في التشريع، وقراءة السنة من منظاره، وكذلك ثنائية الأدلة بين قطعي وظني، فالقطعيات هي ظواهر القرآن الكريم وعموماته، والسنة العملية أو السنن المشتهرة ومن باب أولى المتواترة ويلحق بها هنا إجماع أهل المدينة، ثم القواعد الكلية في الشريعة والتي تُعرف باستقراء الأدلة كلها، وهو ما أطلق عليها أحياناً بالأصول أو بالقياس العام أو مجموع الأقيسة، بالترتيب المذكور،¹⁶ فالسنن مقدمة على القواعد عندهم، وهذا أحد فوارق منهجهم الدقيقة عن طرح العقلانيين المعاصرين.

وقد نتج عن هذا الأساس قضية عرض الظني على القطعي، وتقديم القطعي عليه، ومنه قضية عرض الأحاديث الأحاد على الكتاب، وقضية فقه الراوي، وترك العمل بالحديث عند عموم البلوى، وغرضهم من ذلك لا العدول عن العمل بالسنة تشهياً كما يتهمهم البعض، وإنما هو نتيجة طبيعية للقول بقطعية ظواهر الكتاب وعموماته دلالة، وتقديمها على الأخبار ظنية الثبوت.¹⁷

- أما أهل الحديث فينظرون إلى السنة على أنها جزء مكافئ للقرآن وقسيم له تحت سقف الوحي، فالوحي نوعان، متلوّ وهو القرآن وغير متلوّ وهو السنة، ويأدراك هذا الأمر يتبين لنا مسلك من رفع السنة

على القرآن وجعلها قاضية عليه، باعتبارها مساوية له في الثبوت والحجية، وباعتبار أن معظمها قضايا جزئية خاصة خلافاً للكتاب الذي تكثر فيه الكليات والعمومات، فالخاص عندهم قطعي الدلالة والعام ظني الدلالة، وهو مقدم عليه، فتكون السنة من حيث الدلالة أعلى من القرآن الكريم.

-تقديم السنن العملية- أي التي رافقتها فتاوى الصحابة وعمل بها الفقهاء واشتهرت لديهم- على الحديث الأحاد، فالعمل المتوارث راجح على الحديث الأحاد، وهو ما أسماه الحنفية بالسنة المشتهرة، والمالكية بإجماع أهل المدينة، في حين أن الشافعية وأهل الحديث لم يجدوا هذا الكلام منضبطاً، فلا ضابط لما هو سنة مشتهرة أو إجماع أهل المدينة، وجعلوا الأمر متعلقاً بصحة أسانيد الأحاديث فحسب دون ما سواه من ضوابط، وذلك باعتباره أمراً منضبطاً قابلاً للتتبع والتدقيق والمحاكمة.¹⁸

-التعامل مع السنن والنصوص الشرعية عموماً على أنها كُلٌّ واحد، يجب أن يكمل بعضها بعضاً، وأن تتلاقى في قواعد مشتركة هي مقاصد الشريعة فلا تنفك عنها ولا تخالفها، وهو الأمر الذي لحظه الصحابة فالتابعون والمحدثون بعدهم في تعاملهم مع السنة، وكان لهذا اللحظ آثار كثيرة في مصنفاتهم الحديثية واختياراتهم الفقهية، ولكنها كانت محصورة في جوانب دون غيرها. وقد تبنى هذا الأصل أهل الرأي وذهبوا يؤسسون لاتساق الأدلة فيما بينها في قواعد كلية عامة، ويتجنبون القول بالتخصيص والاستثناء إلا إن جاء متواتراً أو مشتهراً، بحيث لا تنخرم تلك القواعد الكلية القطعية إلا بقطعي مثلاً. وعلى الرغم من أن أهل الحديث يستدلون بالقواعد في فروعهم إلا أنهم يخصصونها ويعدلون عن العمل بها بالحديث الأحاد، والفارق كبير بين المنهجين هنا.

وبذلك يتم لنا الجانب التأصيلي من المقترح الفكري لدينا، وهو الاهتمام بالبناء العقلي والمعلل للأحكام إلى جوار النصوص الملزمة والمنشئة لها، وذلك من خلال اعتبار مدرسة الرأي ممثلة بالحنفية والمالكية، واستحضار آرائها وأصولها في عملية الاجتهاد إلى جانب آراء وأصول مدرسة الأثر، بحيث تتحقق من خلال التفاعل والجدال العلمي المنضبط الغاية التي أشار إليها الحديث النبوي.

4.4. الأساس التطبيقي للمنهج المقترح

وأما الجانب التطبيقي من المقترح فإن ميدانه هو قضايا التعارض بين الحديث والأدلة الأخرى، ومنها القرآن والأحاديث المخالفة والعقل والقياس وما يتصل بذلك، وهو ما يسمى بعلم بمشكل الحديث ومختلفه، فما هو المنهج المقترح في التعامل مع تلك الإشكالات؟

اتجهت بعض أسئلة الاستبانة إلى اختبار واحدة من قضايا علوم الحديث لدى الشباب، وهي قضية مشكل الحديث. وهو علم يتضمن الجواب عن تعارض الحديث مع الحديث والقرآن الكريم وسائر الأدلة، وفيه أبداع المحدثون والأصوليون أدوات كثيرة في درء التعارض الظاهري بين الأدلة، وأظهرت الاستبانة أن الأعلىية تعلم بوجود هذا العلم سواء من حيث التسمية أم من حيث المحتوى، وبسهولة وصولهم إلى أجوبة العلماء فيه، ولكن بعضهم أبدى في المقابل تساؤلات معينة في فهم الحديث والتوفيق

بينه وبين سائر الأدلة.

والإشكالات الحديثية لها انتشار واسع بين الشباب لأمرين، لكون معظم أحاديث السنة هي أحاديث ظنية، ولأن سهام النقد الحدائيه قد تجرأت على حجية السنة وفهوم أحاديثها بأكثر مما تجرأت على القرآن الكريم وحجيته وفهمه. ومن هنا يظهر أهمية كلامنا عن مشكلة الحديث في هذه الدراسة، وسيكون ذلك بالتركيز على مقارنة أهل الرأي والحديث لهذه المسألة كما سيأتي.

يميل أهل الرأي إلى منهج عرض النصوص على بعضها، وعلى الأدلة الأخرى، وبالأخص عرض أخبار الأحاد على القرآن والأحاديث والعقل والعلوم الكونية التي تسهم في مزيد تعمق في نقد الحديث وفهمه وتأويله، وبالمقابل يتجنب أهل الحديث هذا المنهج إلى حد كبير، ويقدون استعماله بضوابط كثيرة تشير إلى تحرزهم من تفعيله في التعامل مع السنة، بخلاف أهل الرأي الذين ما رأوا في ذلك غضاضة بل هو منهج يعبر تماما عن أصولهم في التعامل مع الأدلة وبالأخص الظنية منها.

يتوسع أهل الرأي في أبواب "مشكل الحديث" وتظهر فيه مكنتهم الفقهية وقدرتهم التأويلية في كشف التعارض بين الأحاديث أولا، ثم في الاختيار والترجيح المناسب فيما بينها ثانيا، وظهر هذا جليا في أقوال أهل التعليل من الصحابة ثم عند النخعي وأبي حنيفة،¹⁹ ثم عند محمد في الموطأ والرد على أهل المدينة، ثم الطحاوي في كتابيه الجليلين شرح مشكل الآثار وشرح معاني الآثار، وكذلك ابن فورك وابن قتيبة، واتسعت فيه مصنفاتهم، وغلب عليها الترجيح والعدول عن العمل بأحد الدليلين، وجرت تسمية الحديث الأرجح بالصحيح والمحفوظ، ومقابله بالشاذ أو المنكر أو الضعيف. وأما أهل الحديث فمالوا إلى التصنيف في مختلف الحديث، ومالوا في رد التعارض إلى الجمع والتوفيق بين الأحاديث كما يظهر عند الشافعي وابن خزيمة وغيرهم.

وقد تعامل أهل الرأي مع الآثار على منهج الموازنات مع الأدلة الأخرى والنصوص المقابلة وفقه الرواة واتصال ما نقلوه بالعمل الموروث، مما جعل اهتمامهم منصرفا إلى ذلك دون النظر في درجات ضبط الرواة وأخطائهم في النقل، وهو الذي توسع فيه المحدثون كثيرا وفتحوا له أبواب العلل والقرائن، وأثمر ذلك لديهم أن الحديث المقبول ليس على درجة واحدة، والمردود كذلك على درجات، وأنه يمكن الموازنة بين أحاديث مقبولة وأحاديث مردودة أيضا، أما أهل الرأي فينقطع بهم السبيل في الأخبار إلى التمييز بين القطعي والظني فحسب، أي التمييز بين المتواتر والمشتهر وبين الأحاد.

وفيما يتصل بالأساس التطبيقي للمنهج المقترح فيما يتصل بقضايا التعارض بين العلم والعقل وبين الحديث، فإن منهج التعليل الذي يتوسع في مسائل المشكل الحديثي ويقبل جميع أنواع الاعتراضات عليه من داخل الحديث ومن خارجه من الأدلة القرآنية والعقلية الأخرى ويعمل فيها أدواته في درء التعارض كالترجيح والعدول عن العمل، بالإضافة إلى منهج الأثر الذي يتوسع في مسائل مختلف الحديث، وأدوات الجمع والترجيح الحديثية بين الأحاديث، بحيث يقوي اجتماع المنهجين لدى الشباب من مكنتهم في

مواجهة أسئلة الحداثة المتجهة إلى الأحاديث وإلى تطبيق الأحكام الشرعية، سواء من جهة الاطلاع على الردود أو القدرة على إبداعها ومواجهتها بلا تخوف أو انسحاب.

5. الخاتمة

أوضحت الدراسة من خلال المباحث السابقة أمورا عدة، منها:

أن الخلل الذي أصاب البنية الفكرية لواقع الأمة الديني بحيث تحول المركز لدى علمائها من النص الديني وما يتصل به إلى الثنائية المركزية كما ظهر، مع التنبيه إلى أن هذا الخلل الذي أصاب النخبة العلمية والمفكرة قد طالت مدته إلى ما يتجاوز القرن، وبالتأكيد فإن آثاره لا بد وأن تصل إلى الشباب المثقف فيشير لديهم تساؤلات جذرية في الدين أو في تطبيقه وفي استقبال المفاهيم والفلسفات الحديثة.

إن الدراسة التطبيقية -والتي قامت على عينة عشوائية غير موجّهة، غلب عليها الثقافة وأنهم من طلبة الجامعات أو الدراسات العليا وأنهم من المهاجرين أو القاطنين خارج البلاد العربية- قد أوضحت النقاط الآتية: لا مشكلة كبيرة في قضايا الإيمان والقرآن الكريم ومسائل الكبرى، وإنما الإشكال الذي تعكسه كان في دائرة فهم الحديث وتنزيله على الواقع، وفي ثنائية القطعي والظني أو الثابت والمتغير. ومالت أغلبية العينة إلى إظهار ثنائية الإيمان المطلق والمنفعة معا في عنصر الإلزام. كذا رجحوا اختيار منهج تفسير الأحاديث وأحكامه بالتفسيرات العقلية والواقعية المناسبة لمستوى ثقافتهم وإدراكهم للأمور. وهذا يعني أن منهج القراءة الظاهرية للنصوص النبوية وعرضها كما هي لم يكن كافيا في تمثيل النصوص التي تحتوي الأحكام الشرعية التفصيلية، ولم يكن كافيا لدى الشباب في التمسك بها والدفاع عنها أمام مخرجات الحداثة.

وعليه فإن المنهج المقترح في التعامل مع هذه الإشكالات، سواء على مستوى فهم الأحاديث النبوية أو تطبيقها وطريقة تلاقها بأسئلة الحداثة ومخرجاتها، يتجه إلى الاستفادة من الإشارة النبوية في إقرار منهجي التطبيق التعليلي والأثري للنصوص الشرعية معا، بحيث يترافقان ويتفاعلان ويؤثر كل منهما في الآخر ويكمل كل منهما الآخر، وقد لحظت الدراسة غياب مدرسة الرأي في المائة سنة السابقة غيابا صريحا باعتبار أن الخلاف والحجاج كان بين النظر التوفيقى والنظر التراثي فحسب، ولم يكن تحت سقف النظر التراثي نفسه كما كان عليه الأمر طيلة القرون الإسلامية السابقة، ومن هنا اقترحت الدراسة إعادة إحياء نظر أهل الرأي في التعامل مع النصوص، سواء في الأصول عموما أو في قضايا مشكل الحديث.

منهج أهل الرأي القائم على التمييز بين الأدلة القطعية والظنية وتقديم القطعي على الظني مطلقا، وتقديم الترجيح على الجمع. وكذلك منهج أهل الحديث في التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه، وتقديم الصحيح على الضعيف عند التعارض، وهما يشكلان معا التياران الواسعان لمنهج فهم الإسلام وتفسيره، وهما الاتجاهان اللذان حظيا بالإقرار النبوي. والاحتفاء بهما معا يحقق لنا قضية التكامل بين المنهجين

وتفاعلهما معا في فهم الأحاديث والنصوص الدينية على مستوى المتخصصين والنخب، ويكفل لنا أرضية علمية صلبة لدى العلماء ولدى الشباب عند التعامل معها وفهمها واعتمادها.

لا بد من التأكيد على أن مدرسة الحديث تعارض ما تصفه مدرسة الرأي من قطيعات في الأدلة سواء من حيث الأصل والنظر أو من حيث التطبيق والتمثيل، وأن هذه الاعتراضات هي خلافات تحت سقف الخلاف العلمي المعتبر في الشريعة الذي أقره النبي ﷺ في غزوة قريظة. أي أنه خلاف علمي وحجاج مثير لكلا الطرفين بعيدا عن الاتهامات والتعصب، لأن السقف مشترك بين المدرستين، وليس بخلاف من نوع السقوف المتعددة، في حين أن غياب أحد الطرفين عن الساحة العلمية يثمر ضعفا علميا تظهر آثاره في العامة والمثقفين فضلا عن المتخصصين.

6. قائمة المراجع

- أوزون، جيم (2005م)، النزاعات التاريخية الرسمية، ط1، نشر جامعة الحرية، د.م.
- براون، جوناثان (2020م)، النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، ترجمة عمرو بسيوني، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- التريكي، فتحي ورشيدة التريكي (1992م)، فلسفة الحدائث، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
- تورين، ألان، (1997م) نقد الحدائث، ترجمة أنور مغيث، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.
- تيزيني، الطيب (2000م)، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحدائث وما بعد الحدائث، بمشاركة ليف من المفكرين العرب، ط1، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن.
- حلاق، وائل، (2007م) تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصلي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت.
- الذهبي، محمد بن أحمد (1993م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- رزبرج، نيكولاس (2000م)، توجهات ما بعد الحدائث، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.
- سرميني، محمد أنس (2020م). "الحدائث والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية"، مجلة كيليت باهر، مجلد2، عدد17، ص143-168.
- سرميني، محمد أنس (2018م)، "منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، العدد 115، ص229-236.
- سرميني، محمد أنس (2021م)، "منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحدائث"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد 26، عدد 101، ص101-142.

- سرميني، محمد أنس (2021م)، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان.
- الشافعي، محمد بن إدريس (1990م)، الأم، ط1، دار المعرفة، بيروت.
- الشافعي، محمد بن إدريس (د.ت)، الرسالة، د.ط، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر.
- الشوكاني، محمد بن علي (1990م)، إرشاد الفحول، تحقيق أحمد عزو كناية، ط1، دار الكتاب العربي، د.م.
- الشيخ، محمد (2008م)، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.
- صفدي، مطاع (1990م)، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
- عبد الرحمن، طه (2007م)، الحداثة والمقاومة، ط1، معهد المعارف الحكمية، المغرب.
- فضل الرحمن (2017م)، الإسلام، ترجمة حسون السراي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (د.ت)، إعلام الموقعين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، د.ط، دار إحياء التراث العربي، د.م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (1994م)، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27.
- القاسمي، جمال الدين (د.ت)، قواعد التحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- لالاند، أندريه (2001م)، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.
- لمين، الناجي (2018م)، السنة وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية، ط1، مركز الموطأ، دبي.
- لمين، الناجي (2007م)، القديم والجديد في فقه الشافعي، ط1، دار ابن القيم، الرياض، ودار ابن عفان، القاهرة.

7. الهوامش والإحالات:

- ¹ انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001م، 822/2. الطيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، ط1، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، 2000م، ص35. نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2000م، ص108. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2008م، ص25.
- ² انظر: مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص223. ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997م، ص270. فتحي

- التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحدائفة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1992م، ص 69.
- ³ مع التنبيه إلى إن التماسك لا يعني الأحقية، فقد يكون تماسك المنظومة الفكرية سوريا، ولا يتضمن ذلك بالضرورة أحقيتها.
- ⁴ لعل هذا من أسباب ما ذكره طه عبد الرحمن عن حجم التهويل الذي رافق الحدائفة وكأنها أتت بإنسانية وبتاريخ آخر، في حين أنها فعل حضاري تتداعى له كل الأمم بالسوية. وفكرته تعتمد على تحرير مصطلح الحدائفة من أحماله الدلالية المرتبطة بالفلسفة والتشريع الغربي، وتحميله دلالات جديدة هي أشبه بالنضج العقلاني والريادة الحضارية للأمم. طه عبد الرحمن، الحدائفة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية، المغرب، ط1، 2007م، ص 19-26.
- ⁵ سبق لي دراسة هذه المسألة في بحث بعنوان "الحدائفة والاتجاهات المتأثرة بها في التَّعَامُل مع السُّنَّة النَّبَوِيَّة"، مجلة كليلت باهر، مجلد2، عدد17، ص 143-168. وسأقتطف منه الفقرات المذكورة أعلاه.
- ⁶ انظر: وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007م، فصل تحديات الحدائفة، ص 269 وما بعدها.
- ⁷ يمكن لنا مساءلة القائلين بأن مقصد الحرية على سبيل التمثيل الذي ينادي به المقاصديون اليوم هو آت من النصوص الإسلامية فحسب أم كذلك من الواقع والقيم التي تبشر بها الحدائفة. انظر محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2021م، الفصل الثالث والسادس، ص 86-127، ص 185-195.
- ⁸ فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م، ص 391.
- ⁹ انظر محمد أنس سرميني، "الحدائفة والاتجاهات المتأثرة بها في التَّعَامُل مع السُّنَّة النَّبَوِيَّة"، مجلة كليلت باهر، مجلد2، عدد17، ص 143-168.
- ¹⁰ وذلك على مستوى الرؤية والفلسفة والمناهج العلمية الخادمة لها، دون الأدوات المعرفية التي لا تنطبع بالأصل الفكري لها، انظر محمد أنس سرميني، "منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحدائفة"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد26، عدد101، 2021م، ص 101-142. جوناثان براون، النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، ترجمة عمرو بسيوني، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2020م.
- ¹¹ لا يخلو كتاب من كتب مصطلح الحديث وكتب أصول الفقه من مبحثٍ في اختلاف الحديث وتعارضه، ووسائل الترجيح فيه. ومن أمثلة ذلك كتاب محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، تحقيق أحمد عزو كناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1990م. جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ¹² نميز اصطلاحيا بين الاقتداء والتقليد، فالإقتداء ما كان مبنيا على فهم علل الأوامر والنواهي ويسعى لتحقيقها، خلافاً للتقليد المبني على السمع والطاعة لظواهر النصوص.
- ¹³ انظر محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، ص 127-139. والناجي لمين، السنة وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية، دبي، مركز الموطأ، ط1، 2018م. وابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي، 21/1.
- ¹⁴ أخرج الحديث البخاري في باب صلاة الطالب والمطلوب رابعا وإيماء، 15/2، رقم 946. عن ابن عمر، قال: قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي ﷺ، فلم يعنّف واحدا منهم.

¹⁵ قال ابن القيم: "واختلف الفقهاء: أيهما كان أصوب؟ فقالت طائفة: الذين أخرجوا هم المصيبون، ولو كنا معهم لأخرجنا كما أخرجوها، ولما صليناها إلا في بني قريظة امتثالاً لأمره، وتركاً للتأويل المخالف للظاهر. وقالت طائفة أخرى: بل الذين صلوا في الطريق في وقتها حازوا قصب السبق، وكانوا أسعد بالفضيلتين، فإنهم بادروا إلى امتثال أمره في الخروج، وبادروا إلى مرضاته في الصلاة في وقتها، ثم بادروا إلى اللحاق بالقوم، فحازوا فضيلة الجهاد، وفضيلة الصلاة في وقتها، وفهموا ما يراد منهم، وكانوا أفضه من الآخرين، ولا سيما تلك الصلاة، فإنها كانت صلاة العصر وهي الصلاة الوسطى بنص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الصحيح الصريح الذي لا مدفع له ولا مطعن فيه، ومجيء السنة بالمحافظة عليها، والمبادرة إليها، والتبكير بها، وأن من فاتته فقد وُتر أهلها وماله، أو قد حبط عمله، فغايتهم أنهم معذرون بل ماجورون أجراً واحداً، لتمسكهم بظاهر النص، وقصدتهم امتثال الأمر، وأما أن يكونوا هم المصيبين في نفس الأمر، ومن بادر إلى الصلاة وإلى الجهاد مخطئاً، فحاشا وكلا، والذين صلوا في الطريق جمعوا بين الأدلة وحصلوا الفضيلتين، فلهم أجران، والآخرين ماجورون أيضاً رضي الله عنهم". ابن القيم، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1415هـ/1994م، 3/131. ويبدو من كلامه أنه أقرب إلى هذا القول.

¹⁶ سيأتي بيان المقصود بهذا الترتيب في المسألة الآتية.

¹⁷ محمد أنس سرميني، "الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمره، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: 55، العدد: 55، 2018م، ص 27-51. محمد أنس سرميني، منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق، الكويت: جامعة الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد: 33، العدد: 115، 2018م، ص 219-247.

¹⁸ انظر نصوص الشافعي في رد حجية إجماع أهل المدينة والسنن المشتهرة، في الأم، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م، 8/513، 8/640. وفي الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، ص322، ص533-534. وانظر للتوسع الناجي لمين، القديم والجديد في فقه الشافعي، الرياض: دار ابن القيم والقاهرة: دار ابن عفان، 2007م، 1/211.

¹⁹ ينقل محمد بن أحمد الذهبي في سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، الرسالة، بيروت، ط9، 1413، 1993م، 4/528. بعض النقول في هذا، منها قولهم: "ما رأيت أحداً أردّ لحديث لم يسمعه من إبراهيم" أي النخعي".

القلق المعرفي وأثره في إسقاط الروايات الحديثية الصحيحة

Cognitive Anxiety And Its Impact On Omission Of Authentic Hadith Narrations

د / مدحت قريشي *

جامعة أبات عزت بايسال، بولو (تركيا)

Dr. Medhet Korichi

izzet baysal abant üniversitesinin, Bolu (Türkiye)

medhet.korichi@ibu.edu.tr

تاريخ الاستلام: 2021/08/21 تاريخ القبول: 2022/03/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: لقد مارس الصحابة رضوان الله عنهم عملية نقد التراث فيما بينهم، واستندوا في ذلك إلى منهج ذي مسلكين: نقد التراث بالاحتكام إلى العقل، ونقد التراث بالاحتكام إلى النقل. هذا المنهج الذي أدى ببعض الصحابة رضوان الله عنهم إلى التشكيك في رفع بعض الروايات الصحيحة إلى النبي ﷺ، بسبب ما تم الاصطلاح عليه في هذا البحث بالقلق المعرفي الذي يعترى تلك الروايات، تمامًا مثلما يفعل كثير من الباحثين اليوم. فهل للقلق المعرفي الذي يشوب بعض الروايات الصحيحة أثر مهم في إسقاط النصوص الحديثية الصحيحة، والتشكيك في نسبتها إلى النبي ﷺ، وما مدى صحة هذا المسلك؟ وفي أثناء الإجابة على هذه الإشكالية، تهدف هذه الدراسة إلى كشف اللثام عن الدور الكبير الذي قام به الصحابة في صيانة النص الحديثي، ومحاولة وضع حد واضح لما تم الاصطلاح عليه في هذه الدراسة بالقلق المعرفي، بالإضافة إلى محاولة المقارنة بين تصرف بعض الصحابة اتجاه بعض الروايات الحديثية الصحيحة نقدًا وإسقاطًا، وتصرف بعض الباحثين اليوم من نفس المنطلق. وقد وظفنا في هذه الدراسة المنهج التحليلي النقدي من أجل تحقيق ما تم تسطيره أعلاه. وبفضله تم التوصل إلى جملة من النتائج، أهمها أن الاتجاه مباشرة إلى رد الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد النقد الحديثية المتينة علميًا، من منطلق القلق المعرفي؛ هو إجراء فيه تكلف وإجحاف في حق النص الحديثي، وممارسة تنم عن ضعف علمي في حق الباحث، أو عن تسرع غير محمود في أحسن الأحوال.

الكلمات المفتاحية: القلق المعرفي؛ النص الحديثي؛ التراث؛ نقد التراث؛ إسقاط الرواية.

Abstract: The Companions, may Allah have mercy on them, have tried to establish a process of criticism of the traditions among themselves and have relied on two ways :

First, to criticize the tradition by resorting to reason, and second, to carry out this criticism by referring to the sacred texts (Al-Quran and authoritative Sunnah). This approach, which led some of the Companions, may Allah be pleased with them, to doubt the transmission of some authentic traditions to the Prophet, may Allah's prayer and peace be upon him, due to what has been referred to in this research as the cognitive anxiety that plagues these traditions, as many researchers do today.

Does the cognitive anxiety have an important effect in dropping the authentic Hadith traditions and query its relation to the prophet and how valid is this approach?, While answering this problem, this study aims to show the role that the Companions played in maintaining the Hadith text and to try to put a clear end to what has been labeled cognitive anxiety in this study. In addition to trying to

* المؤلف المراسل.

approach the behavior of some of the companions toward some authentic hadith narrations through criticism and omission, some researchers today have acted on the same premise.

In order to achieve what has been described above, we have used the critical-analytical method in this study. Thanks to it, a number of results have been obtained, the most important of which is the direct tendency to respond to the correct hadiths, which have been proven under the criteria of scientific textual criticism of hadiths, out of cognitive fear. It is a procedure in which it is costly and unfair to the hadith text, and an exercise that indicates a scientific weakness in the right of the researcher, or at best an unwelcome haste.

Keywords: the cognitive anxiety; the prophetic text; the tradition; the criticism of the tradition; The non-consideration of the narrative.

Bilgelik Kaygısı Sebebiyle Sahih Rivâyetlere Karşı Şüpheye Düşme

Özet: Ashab, İslâmî ilimlere dâir mîrâsı tenkid ettiler ve bu eleştiri metotlarında iki yaklaşım tarzına dayandılar: Akla göre ve nakle göre eleştiri. Bu metotta sahabeler, Peygamber Efendimize sahih rivâyetleri dahi istinad etmekte şüphe duymuşlardır. Sahabeler gibi, günümüzde de çeşitli araştırmacılar “Bilgelik kaygısı” olarak ifade ettiğimiz “el-kalaku el-ma’rifi” nedeniyle bu şüpheye düşmüştür.

Peki “bilgelik kaygısı” olarak ifade ettiğimiz şüphe durumu, sahih rivâyetleri bulandırıp saflığını bozabilir mi, bu rivâyetlerin Peygamberimize ait olduğu konusunda redde sebebiyet verir mi ve bu metot ne kadar doğru? Makalemizde bu sorulara cevap verme esnasında hadis metnini muhafaza konusunda sahabelerin ne derece büyük bir rol oynadığı hususunu tespit etmeye çalıştık. Bunun yanında, sahabelerin bazı sahih rivayetleri tenkit ve red şeklindeki tasarruflarının, sonraki zamanlardaki araştırmacıların bir kısmının hareket noktası olması ve yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıkları inceleyip değerlendirdik.

Makalemizde yukarıda zikrettiğimiz hususları analitik eleştiri metodunu kullanarak inceledik ve bu metot sayesinde bazı neticelere ulaştık. Bu neticelerden biri, “bilgelik kaygısı” nedeniyle rivayet eleştiri kaideleriyle tespit edilen sahih rivayetleri doğrudan reddin insaf sınırları dışında ve yanlış bir yaklaşım olduğudur.

Anahtar kelimeler: Bilgelik kaygısı, hadis metni, İslam ilimleri mirasını tenkit, sahâbe, rivâyet reddi.

1. مقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد:

إذا أطلق لفظ التّراث في الدّراسات الإسلامية؛ فإنّه يعني به كلّ إنتاج فكري سابق صدر عن اجتهادات تراكمية بشرية في فهم نص قرآني أو حديثي صحيح. وعليه فلا يُقبل منهجياً أن تدخل نصوص الوحي في حدّ التّراث!..

وعندما نقول أنّ التّراث يجب أن يكون نتاجاً فكرياً سابقاً، فإنّه من غير المعقول تحديد قيمة زمنية معينة لمقدار الفوت والسّبق، فما أنتج من حوالي قرن هو تراث، وكذلك يُطلق لفظ التّراث على ما أنتج البارحة بالنّسبة لليوم¹، على أنّنا لا نجعل التّراث أبداً قسيم المعاصر الذي هو ضدّ الأصيل؛ فالتّراث في لغة العرب ما يخلفه الرّجل لورثته، يُقال أورثه الشّيء: أعقبه إياه². فما أعقبه الرّجل الميّت قبل ساعات من مال ومتاع، هو تراث بالنّسبة لورثته. ويتأكد هذا المعنى من خلال استعمال اللفظ في النّص القرآني عند قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ [سورة الفجر: 19]، أي: ما يرثه اليتامى³، وقيل: أنهم يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم. وقيل: كانوا لا يورثون النّساء ولا الصّبيان، ويأكلون تراثهم مع تراثهم. وقيل: يأكلون ما جمعه الميّت من الظلمة⁴. وكلّ هذه المعاني هي لتصرّفات قد تحدث بعد ساعة

من الزّمان، وقد عبّر عنه القرآن الكريم بنهب التّراث !!

هذا المفهوم نقصد بطرحه أمراً معيّناً، وهو أنّ ما تمّ إنتاجه فكرياً من الماضي إلى اليوم عبر تراكمات اجتهادية بشرية متتالية، والذي نسمّيه اليوم تراثاً، هو نفسه بالمضمون نفسه - وإن غاب ظهور المصطلح - عند من شاهد ولادة النّص الديني، أو نزول الوحي أوّل مرّة، وشهد أوّل عملية فكرية بشرية لأجل فهم النّص.

نزداد قناعة بهذا الرأي إذ قبلنا فكرة أنّ الحداثة التي وُلدت أساساً لمحاولة معالجة مشكلة التّراث؛ تتخطّى - في نظر أركون - حدود الزّمن وتلغى حواجزه، لأنّها أكبر من أن تؤطّر بسياج التاريخ، باعتبارها موقف للروح أمام مشكلة المعرفة⁵. وبهذا الطّرح لم يضع أركون حدّاً زمانياً يؤطّر عمل الفكر الحدائي داخل التّراث، إذ اعتبر كلّ ما أنتجه العقل العربي الإسلامي بدون ضابط تخصّصي أو زمني محلّ النّقد الاستيمولوجي⁶.

في مهيع مختلف، يؤكّد الجابري هذا المعنى عند معالجته لأهمّ مشكلتين تواجهان المفكر العربي في تناوله لمسألة التّراث، وهما مشكلتان متلازمتان: الأولى الموضوعيّة، أي كيفية فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع التّراث العربي الإسلامي، والثانية مشكلة الاستمرارية، بمعنى أنّ التّراث ما زال مستمراً وممتدّاً في ثقافتنا المعاصرة⁷، وهذا في الحقيقة ما نرمي إليه؛ إذ مادام التّراث لا يزال يُنتج ويستهلك لأنّه نتاج العملية الفكرية البشرية المستمرة، وهو مع ذلك يُسمّى تراثاً رغم القرب الزماني؛ فالتّراث كان كذلك بالنسبة لمن شاهد ورود أو نزول النّص الديني، وشاهد أوّل عمل فكري اجتهادي من أجل فهمه.

2. المبحث الأوّل: أول من مارس عملية نقد التّراث

لا يُعقل في واقع الأمر أن تتأخّر عملية نقد التّراث عن زمن نشأة التّراث نفسه، إذ هما شيئان متلازمان يفرض تلازمهما قانون الاجتماع البشري والاحتكاك الفكري، مع ضميمته الاختلاف في جودة المعلومة وقوة الفهم.

لذا نشعر بالتكّلف إذا حاولنا مسaire ما ذهب إليه عبد الإله بلقزيز في كتابه "نقد التّراث" حول ميلاد إشكالية التّراث حين جعل لنشأة قراءة التّراث مرحلتان، مرحلة بدأت منذ النصف الثاني من القرن 19 وامتدت إلى ستينيات القرن العشرين، وهي المرحلة التي يصفها المؤلف باللحظة التأسيسية في صلة الوعي العربي بمسألة التّراث، ثم المرحلة الثانية التي بدأت في ستينيات القرن الماضي، وهي المرحلة التي شهدت ولادة إشكالية التّراث في الفكر العربي المعاصر⁸.

ومن الخطأ المنهجي أن نربط ظهور نقد التّراث مع ظهور حركة الاستشراق في بداية القرن الثامن عشر لمن يجعل نشأته تتزامن مع بداية الحروب الصليبية، أو في بداية القرن الثاني هجري لمن يربط نشأة الاستشراق بالاحتكاك الفكري بين جزيرة العرب من جهة، وقطري الشّام والعراق من جهة أخرى مع بداية الفتوحات.

ومن العجيب أن تستثار عملية نقد التراث في الوقت الزاهن على أساس أنها طفرة فكرية وبدعة محدثة لم يُسبق إليها؛ والواقع خلاف ذلك، إذ أنّ بداية ظهور الاجتهاد البشري في فهم نصوص الوحي يرجع إلى وقت مبكر جداً، أي بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة... نعم، كانت هناك اجتهادات مماثلة وقت نزول الوحي، غير أنّها تبقى نادرة من جهة لعدم تأخر البيان من النبي ﷺ عن وقت الحاجة، ومن جهة أخرى يكون مآل حكمها إلى رأي النبي ﷺ، الذي يعتبر مشرعاً هو كذلك، فيزول عنها في النهاية وسم التراث نظرياً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بمسوّغ تاريخي أنّ الصحابة رضي الله عنهم هم أول من مارس عملية نقد التراث فيما بينهم، إذ إنّ الإنتاج الفكري عند أحدهم كان بالضرورة محلّ مراجعة ونقد مؤسس عند الآخر، هذا التأسيس الذي كان قائماً على قاعدتين علميتين أساسيتين: التقد بالاحتكام إلى النقل، والتقد بالاحتكام إلى العقل. ولعلّ رائد هذه العملية النقدية في ذلك الوقت هي السيدة عائشة رضي الله عنها، إذ قد أحصى لها أكثر من خمسين حالة نقد موجهة إلى ما أنتجه غيرها من الصحابة من فكر أو اجتهاد أو فتوى؛ منها ثمانية انتقادات على عمر بن الخطاب، وسبع انتقادات على ابن عباس، وتسع انتقادات على ابن عمر، وأحد عشر انتقاداً على أبي هريرة، وانتقادات أخرى على علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ومروان بن الحكم، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وغيرهم⁹.

2. 1. أولاً: التقد بالاحتكام إلى النقل:

كثيراً ما يجتهد بعض الصحابة في مسائل مختلفة فقهية أو تفسيرية أو عقائدية، ويتبنّى فيها رأياً معيناً ويُفتي به:

- إمّا لعدم وجود نصّ بين يديه.
- أو لوجوده مع افتقاره للشرح النبوي قولاً أو فعلاً، فيجتهد حيثئذ رأيه في فهمه.
- أو لوجوده مع وضوحه، لكنّه لم يبلغه نصّ آخر ناسخ، أو مخصّص، أو مقيد أو غير ذلك، فيفتي به بلا اجتهاد ههنا.

فإذا بلغت فتواه صحابياً آخر له في المسألة زيادة علم، بأن بلغه النصّ واضحاً مع الشرح النبوي، أو شاهد فعل النبي ﷺ فيما يخصّ التشريع العملي، أو بلغه ما يخصّص النصّ الأوّل أو يقيد أو غير ذلك... مارس عملية التقد العلمي على فتوى الصحابي الأوّل واجتهاده، ويبيّن مواضع الغلط والخطأ في ما أنتجه فكره حول المسألة المبحوثة.

وفيما يلي نستعرض مع قراءة متأنية نماذج عن هذا النوع من التقد في مجال الفقه أو التفسير أو العقيدة أو غير ذلك:

(أ) - أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن أبي مليكة قال: تُوفيت ابنة لعثمان بن عفان رضي

الله عنه بمكة، قال: فجئنا لنشهدها، وحضرها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وإني لجالس بينهما أو قال: جلستُ إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لعمر بن عثمان وهو مُواجهُهم: ألا تنهى عن البكاء؟، فإنَّ رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ الميِّتَ ليعذَّبُ بيبكاء أهله عليه»، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك. فلقد صدَّرتُ مع عمر رضي الله عنه من مكة حتى إذا كُنَّا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل شجرة سمرة فقال: اذهب فانظر من هؤلاء الركب؟، قال: فنظرتُ فإذا هو صهيب. قال: فأخبرته فقال: ادعُه لي فرجعتُ إلى صهيب فقلت: ارتحل فالحق أمير المؤمنين. قال: فلمَّا أُصيب عمر دخل صهيب، وجعل يبكي ويقول: وأخاه! واصحابه!، فقال عمر رضي الله عنه: يا صهيب أتبكي عليّ وقد قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الميِّتَ يُعذَّبُ ببعض بكاء أهله عليه»؟.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: فلمَّا مات عمر رضي الله عنه ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدَّث رسول الله ﷺ أنَّ الله يُعذَّبُ المؤمن بيبكاء أحد ولكن قال: «أَنَّ الله يزيد الكافر عذابًا بيبكاء أهله عليه»، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَرَزُّ وَارِزَّةً وَزَرَّ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164].

قال ابن عباس -رضي الله عنهما- عند ذلك: ﴿والله هُوَ أَضْحَكُ وَأَبْكَى﴾ [النجم: 43].

قال ابن أبي مليكة: والله ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئاً¹⁰.

وقد ذكر الغزالي في الوسيط¹¹، والزافعي في الوجيز¹²، أنَّ عائشة رضي الله عنها قالت: رحم الله عمر، والله ما كذَّب؛ ولكنَّه أخطأ ونسي.

تجدد الإشارة هنا إلى أننا لسنا بصدد الترجيح بين آراء الصحابة، ولسنا نزعم لعب دور الناقد الثالث الذي يجمع بين الأقوال المختلفة، أو يفاضل بينها على أساس علمي، كلاً، فلم نلتزم بهذا في بداية المقال، ولا هو جهد يخدم ما نصبو إليه في الحقيقة؛ إذ نهدف في الأساس إلى تقرير ما أوردناه أعلاه من أن نقد التراث مسألة قديمة قدم نشأة التراث نفسه لاستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر.. والموازنة بين الآراء والترجيح بينها لا يُفيد نفعاً مُعتبراً من هذه الجهة.

الشيء المهم في هذا الحديث أنَّ عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه لم يفتتح بفهمه الخاص لحديث رسول الله ﷺ وأفتى النَّاس على أساس ذلك فحسب؛ بل إنَّه مات على هذا الفهم !!

وإني لا أكاد أستوعب ما ذهب إليه الخطَّابي¹³ والنَّووي ونسبه إلى الجمهور¹⁴، من أنَّ الذي يُعذَّبُ بيبكاء أهله عليه ونوحهم هو مَنْ وَصَّى بأنَّ يُبكي عليه ويُناح بعد موته فنفذت وصيته؛ لأنَّه بسببه ومنسوب إليه، أمَّا من بكى عليه وأهله وناحوا من غير وصية منه فلا يعذَّب، قالوا: وهذا ما قصده عمر بن الخطَّاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما، وعليه فلا تعارض...!، أي لا تعارض بين رأيهما ورأي عائشة رضي الله عن الجميع.

لا أستطيع أن استوعبه؛ لأنَّه وبدون أدنى شك، لا يمكن أن يكون الخطَّابي ولا النَّووي ولا غيرهما

أعلم بفقده عمر رضي الله عنه ومنهجيته في التفكير من عائشة رضي الله عنها، وهي المعاصرة له العارفة بأحواله، ولقد فهمت أنه أخطأ الفهم، أو نسي الحديث.

ثم لا يُعقل أن يكون مقصود عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما من العذاب على البكاء ما كان مخصوصا بالوصية؛ إذ لو كان كذلك لما كان لاستغراب عائشة رضي الله عنها وإنكارها معنى، وهي التي لا يخفى عليها مثل هذا القيد.

أضف إلى ذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما لما ذكر قول عائشة رضي الله عنها، استدلل هو الآخر بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ [النجم: 43]، تقريراً منه لنفي ما ذهب إليه ابن عمر من أن الميت يعذب ببكاء أهله، وذلك أن بكاء الإنسان وضحكه وحزنه وسروره من الله، يظهرها فيه، فلا أثر لها في ذلك، فعند ذلك سكت ابن عمر¹⁵.

ولا يُعقل كذلك أن حبر الأمة ذهل هو الآخر عن ذلك القيد، وأخذ يستدرك على ابن عمر في مجلس العزاء..!!

ومهما يكن من أمر، فإن السيدة عائشة رضي الله عنها مارست النقد المؤسس بالاحتكام إلى النقل على تراث خلفه عمر رضي الله عنه بعد وفاته، وعمل به ابنه كذلك. وهذا هو الذي يخدم دراستنا بالدرجة الأولى.

(ب) - عن عبيد بن عمير، قال: بلغ عائشة، أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، (أي ضفائرنهن)، فقالت: «يا عجباً لابن عمرو هذا!، يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رءوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات»¹⁶.

تعتبر عائشة رضي الله عنها من المكثرين بالرواية على رسول الله ﷺ، وقد بلغ مسندها 2210 ألفين ومائتين وعشرة أحاديث، لتحتل بذلك المرتبة الثانية بعد أبي هريرة رضي الله عنه، وقد اتفق البخاري ومسلم على 174 مائة وأربعة وسبعين حديثاً لها، وانفرد البخاري بـ 54 أربعة وخمسين حديثاً، بينما انفرد مسلم بـ 69 تسعة وستين حديثاً لها¹⁷.

والشيء المهم في مرويات عائشة رضي الله عنها أن غالبها قد تلقته من النبي ﷺ مباشرة، كما أن معظمها يتضمن السنة الفعلية¹⁸، لشهودها الدائم لأحوال النبي ﷺ وتصرفاته.

لذا فعندما تمارس عائشة رضي الله عنها عملية النقد على مرويات غيرها أو آرائهم العلمية، أو تراثهم الفكري، فهي تفعل ذلك من منطلق قوة علمية، وعن جدارة؛ وهذا ما جعلها - بزعمي - رائدة نقد التراث في المراحل الأولى من نشأته.

في هذا الحديث الذي بين أيدينا، توأصل عائشة رضي الله عنها عملية النقد المؤسس، وهذه المرة على ما أورثه عبد الله بن عمرو بن العاص من اجتهاد فقهي، حين أفتى للمرأة بوجوب فك ضفائرها عند إرادة

الاغتسال الواجب. وقد استندت عائشة رضي الله عنها في نقدها هذا إلى دليل قوي، وهو فعلها هي في حضرة المشرع ﷺ.

2. 2. ثانياً: النقد بالاحتكام إلى العقل:

بطبيعة الحال طريقة عمل عقل الصحابي في تلقي المعلومة الشرعية وتحليلها، يختلف بشكل كبير عن طريقة عمل غيره من عقول الأفراد اللاحقة. وذلك لسببين مهمين:

أ - سُمي الصحابي كذلك، لأن أحد لوازمه مصاحبة النبي ﷺ، ولا شك أنه كلما كانت صحبته له ﷺ أطول وأصق، كلما كان أكثر معاينة له ولأحواله وتصرفاته، وأدق ملاحظة له لطريقته في الفتوى، وعادته ﷺ في إيراد الحديث.

لذا من الطبيعي جداً أن يتعود عقل الصحابي الذي شاهد نزول الوحي، وعاش طرُق مُعالجته للمشاكل والقضايا وقت حدوثها؛ واكتسب خبرة كبيرة في ذلك، من الطبيعي جداً أن يتعود على منهج السنة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى. وأن يميز بين هذا المنهج وغيره من المناهج البشرية اللاحقة.

ب - يجب الانتباه إلى شيء ذي بال، وهو أن المصدر الوحيد للتكوين العلمي الشرعي الذي حظي به عقل الصحابي هو الوحي أو تصرف النبي ﷺ، وقبل ذلك كانت عقول غالب الصحابة جافة بكرة، لم تُبأشر فلسفة، ولم تُخالط أية علوم عقلية. وقد وصف عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما هذه الحقيقة بشيء من الدقة عندما سأله عبد الرحمن بن أمية بن عبد الله قائلاً: إنا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ولا نجد صلاة المسافر؟ فقال ابن عمر: بعث الله نبيه ونحن أجفأ الناس، فنصنع كما صنع رسول الله¹⁹.

وبالتالي فاحتكام الصحابي إلى عقله عند نقده لأي مسألة علمية؛ هو في الحقيقة احتكام إلى ما تعود عليه من منهج الوحي في معالجة المسائل والقضايا. مع ضميمة الذكاء والفطنة طبعاً اللتان تتفاوتان من عقل لآخر. وفيما يلي بعض المسائل والزوايات التي اعتمد الصحابي في نقدها على عادة الوحي في صناعة الفتوى:

(1) - عن محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الله قد حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يتبغي بذلك وجه الله»، قال محمود بن الربيع: فحدثتها قوماً فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم، فأنكرها عليّ أبو أيوب، قال: والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط، فكبر ذلك عليّ، فجعلت لله عليّ إن سلمني حتى أقفل من غزوتي أن أسأل عنها عتبان بن مالك رضي الله عنه، إن وجدته حيّاً في مسجد قومه، فقفلت، فأهللت بحجة أو بعمره، ثم سرت حتى قدمت المدينة، فأتيت بني سالم، فإذا عتبان شيخ أعمى يُصلي لقومه، فلما سلم من الصلاة سلمت عليه وأخبرته من أنا، ثم سألته عن ذلك الحديث، فحدثني كما حدثني أول مرة²⁰.

نقد أبي أيوب الأنصاري لرواية محمود بن الربيع كان بجملته دقيقة ومهمّة للغاية: (والله ما أظنّ رسول الله ﷺ قال ما قلت قطّ)!!، ولأنّ أبا أيوب الأنصاري لم يذكر الباعث على نقده هذا، فقد ذكر العلماء باعئين محتملين أدياه إلى نقد الرواية وردّها:

أ - إمّا لأنّه رضي الله عنه كان بين أظهر الصحابة ومن أكابره ولو وقع مثل هذه القصة لاشتهر أمرها، ولنقلت إليه²¹.

ب - وإمّا لأنّ الرواية في ظاهرها تفيد بأنّه لا يدخل أحد من عصاة الموحّدين النار وهو مخالف لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة منها أحاديث الشفاعة²².

أي أنّ عقل أبي أيوب الأنصاري الشاهد على طُرق الوحي في معالجة القضايا والمسائل المختلفة، والمُتعوّد على منهج النبي ﷺ في إيراد الحديث؛ لم يستسغ هذه الرواية، لأنّها تُخالف في الظاهر خطّة السنّة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى.

وإنّه لا يُعقل أن يكون مستند نقده لرواية محمود بن الربيع عدم بلوغها له مع علوّ مقامه في الصحبة؛ إذ أنّه يعلم رضي الله عنه قبل أيّ شخص آخر أنّ ما غاب عنه من العلم قد يكون عند غيره، وما غاب عن غيره، قد يكون حاضراً عنده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طول الصحبة وعلوّ المقام فيها لا يعني بالضرورة الإحاطة بكلّ تفاصيل الوحي؛ ولا يُعقل كذلك أن يتجاهل أبو أيوب رضي الله عنه هذه الحقيقة.

وبالتالي يكون أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه قد مارس نوعاً من التقدّم الموجه للرواية، يُشبه كثيراً ما يمارسه بعض الباحثين اليوم اتّجاه الروايات التي تتسم بالقلق المعرفي، هذا التقدّم هو: التشكيك في نسبة النصّ إلى النبي ﷺ.

على أنّ الفارق بين العقلين واضح؛ فعمل عقل الصحابي أثناء نقد الرواية بالتوصيف الذي شرحناه سابقاً، يختلف تماماً عن عقل الباحث اليوم أثناء قيامه بنفس العملية، وإنّ كنا نعطي الحقّ كلّ لعقل الباحث المعاصر في التشكيك في رفع الرواية للنبي ﷺ وفق أدوات التقدّم العلمي.

2 - عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وقف النبي ﷺ على قلب بدر فقال: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقّاً»، ثم قال: «إنّهم الآن يسمعون ما أقول»، فذكر لعائشة رضي الله عنها، فقالت: إنّما قال النبي ﷺ: «إنّهم الآن ليعلمون أنّ الذي كنت أقول لهم هو الحقّ»، ثم قرأت: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الضُّمَمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: 80] حتّى قرأت الآية²³.

تجدد الإشارة إلى أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لم يشهد بدرًا على الإطلاق، ولم يكن حاضرًا بالتالي في هذه الحادثة، فقد كان يوم بدر ممّن لم يحتمل فاستصغره النبي ﷺ؛ لأنّه كان ابن ثلاث عشرة سنة، وقد قال عن نفسه: عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ بَدْرٍ وَأَنَا ابْنُ ثَلَاثِ عَشْرَةَ سَنَةً فَرَدَنِي²⁴.

لذا فمن المحتمل أن يكون قد سمع الحديث من أبيه عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لِمَا رواه أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كُنَّا مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ، فَتَرَاءَيْنَا الْهَلَالَ، وَكُنْتُ رَجُلًا حَدِيدًا

البصر، فرأيته وليس أحد يزعم أنه رآه غيري، قال: فجعلت أقول لعمر، أما تراه؟ فجعل لا يراه، قال: يقول عمر: سأراه وأنا مستلق على فراشي، ثم أنشأ يحدثنا عن أهل بدر، فقال: إن رسول الله ﷺ، كان يُرينا مصارع أهل بدر، بالأمس، يقول: «هذا مصرع فلان غدا، إن شاء الله»، قال: فقال عمر: فوالذي بعثه بالحق ما أخطأوا الحدود التي حد رسول الله ﷺ، قال: فجعلوا في بئر بعضهم على بعض، فانطلق رسول الله ﷺ حتى انتهى إليهم، فقال: «يا فلان بن فلان ويا فلان بن فلان هل وجدتم ما وعدكم الله ورسوله حقا؟ فإني قد وجدت ما وعدني الله حقا»، قال عمر: يا رسول الله كيف تكلم أجسادا لا أرواح فيها؟ قال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، غير أنهم لا يستطيعون أن يردوا علي شيئا»²⁵.

وقد روي الحديث بلفظ السماع من طريق أبي طلحة الأنصاري²⁶، وابن مسعود²⁷، وعبد الله بن سيدان عن أبيه²⁸ كذلك.

كما أسلفنا من قبل، فإنه لا يهمننا في هذا المقام إظهار الرأي الزاجح، أو دراسة المسألة بين إثبات السماع أو نفيه حتى نقول بجواز الجمع كما ذهب إليه الإسماعيلي حين قال أن الإعلام يقتضي الإسماع ولو بأذان القلب، أو نذهب مذهب من قال بأن عائشة رضي الله عنها رجعت عن قولها كما أشار إلى ذلك ابن حجر في الفتح، وجزم بأن عائشة رضي الله عنها قد روت مثل حديث أبي طلحة وفيه: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»، وأحال إلى مسند أحمد²⁹. مع أن هذا الرأي الأخير فيه نظر؛ فإن الذي في المسند هو بقاء عائشة رضي الله عنها على رأيها، قالت: الناس يقولون: «لقد سمعوا ما قلت لهم»، وإنما قال رسول الله ﷺ: «لقد علموا»³⁰. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد استند ابن حجر عند طرحه لفكرة رجوع عائشة رضي الله عنها عن رأيها إلى أمرين اثنين فقال: «فكأنها رجعت عن الإنكار لما ثبت عندها من رواية هؤلاء الصحابة لكونها لم تشهد القصة»³¹، أي أنها:

1/ لم تكن قد بلغت رواية السماع عن هؤلاء الصحابة، وحين بلغت، رجعت عن قولها الأول وأثبتت السماع.

2/ ولم تشهد القصة.

وهذا الكلام في الحقيقة فيه نظر؛ فعائشة رضي الله عنها بنفسها تصرح أنها تنفي ما ثبت عند غيرها من الصحابة، وترد ما بلغها عن ابن عمر كما في البخاري، ولم يكن قد بلغها شيء من ذلك عن الناس كما في مسند أحمد.

وأما أن عائشة رضي الله عنها لم تشهد القصة، فالعكس حاصل؛ فهناك احتمال كبير أنها رضي الله عنها قد شهدت الحادثة، ويدفعنا إلى القول بهذا ثلاثة أشياء:

أولها: أنها رضي الله عنها لم ترد رواية السماع اجتهاداً، ولم توظف ألفاظاً تفيد صدور الظن منها أو إعمالها للقياس، ولم توظف أسلوباً يفيد سماعها قول النبي ﷺ من غيرها؛ كلاً، بل كان ردّها على سبيل القطع، وحكت قول النبي ﷺ القاضي بإعلام موتي القلب لا إسماعهم، وكأنها سمعته منه، قالت: وإنما قال رسول الله ﷺ: «لقد علموا»، وإنما قال النبي ﷺ: «إنهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو

الحق».

ثانيا: لم تُسند روايتها إلى أحد من الصحابة ممن حضر بدرًا، بل احتفظت بالرواية لنفسها.

ثالثا: في رواية رواها مسلم عن عائشة رضي الله عنها وهي تصف أحد أحداث غزوة بدر، ما يُشيرُ بشدة إلى أنها قد تكون حضرت الغزوة، هذه الرواية كالتالي:

عن عائشة، زوج النبي ﷺ أنها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: «جئت لأتبعك، وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: لا، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشرك»، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشرك»، قال: ثم رجعت فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»³².

فقول عائشة رضي الله عنها: "حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل" يقتضي شهودها الغزوة، نعم، قدم النووي تأويلات أخرى فقال: "يحتمل أن عائشة كانت مع المودعين فرأت ذلك ويحتمل أنها أرادت بقولها كُنّا كان المسلمون"³³!

أما الاحتمال الثاني فبعيد، لانعدام الداعي القوي له، ولأنه من حق اللفظ حمله على ظاهره عند انعدام المانع.

وأما الاحتمال الأول فبعيد من جهة عادة الناس في توديع من أراد الخروج أو السفر؛ فإنّ الوداع يكون عند حدود المدينة، أو أطرافها. أما الأماكن التي وصفتها عائشة رضي الله عنها، وهي حرة الوبرة، والشجرة، والبيداء، فمواقعها كالتالي:

أ - حرة الوبرة، هي الحد الطبيعي للمدينة المنورة من الجهة الغربية، كما أنّ حرة واقم هي الحد الطبيعي للمدينة من الجهة الشرقية، وتختلف حرة الوبرة عن حرة واقم بكثرة الهضاب والتلاع والمستنقعات والمنخفضات والمرتفعات، أي أنها حرة رجلاء، أي تُجبر الرّكاب على التّرجل إذا سلك فيها.

فمن الطبيعي جدًا إذا كان هناك مكان لتوديع جيش النبي ﷺ أن يكون عند هذه الحرة، لأنها في حدود المدينة، ويوجد في بدايتها من جهة المدينة المدرج الذي يُسمى بثنية الوداع، وتسميته بثنية الوداع طبعاً يدعم ما نذهب إليه، ولأنه لا يعقل أن يتجاوز المودعون كلّ هذه العقبات والمستنقعات لأجل التوديع، ثم يقفلون عائدين إلى بيوتهم.

ب - لكنّ وصف عائشة رضي الله عنها لم يتوقف عند حرة الوبرة؛ بل تجاوزه إلى مكان الشجرة، وهو موضع الشجرة التي كان النبي ﷺ ينزل تحتها، وهو الذي بُني فيه مسجد الشجرة، الموجود الآن، ويقال له: مسجد ذي الحليفة لوقوعه في منطقة ذي الحليفة تصغير حليفة بفتح الحاء وكسر اللام، اسم لماء بين

بني جشم بن بكر من هوزان وبين بني خفاجة رهط توبة. وهي قرية، بينها وبين المدينة اثنا عشر كيلومتر وتسمى الآن بأبار علي. فهل يعقل أن يضرب الناس اثنا عشر كيلومتر لأجل التّوديع؟

ج - وحتى لو أجزنا هذا، فإنّ عائشة رضي الله عنها تجاوزت في وصفها إلى مكان البيداء، وهو موضع بين مسجد الميقات وذات الجيش، ومعلوم أنّ الوصول إلى البيداء وذات الجيش يدلّ على الجدّ في السّفر، كما هو ظاهر في رواية أخرى لعائشة رضي الله عنها تصف سفرها مع النبي ﷺ، وسبب نزول آية التّيمّم، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره حتى إذا كنا بالبيداء، أو بذات الجيش، انقطع عقد لي فأقام رسول الله ﷺ على التماسه، وأقام الناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء... وفيه: فنام رسول الله ﷺ حتى أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمّم فتيّموا³⁴.

فانظر إلى قولها خرجنا في السّفر حتى إذا كنا بالبيداء، فوصولهم إلى البيداء إذن كان بعد الجدّ في السّفر.

ثم تأمل في أنّهم فقدوا الماء في هذا المكان حتى احتاجوا إلى التّيمّم؛ فلو كان مكانا يمكن أن يبلغه المودعون، لما افتقروا إلى الماء، ولما احتاجوا إلى التّيمّم!!

كلّ هذه الدلائل تُشير إلى أنّ عائشة رضي الله عنها شهدت القصة وسمعت الحديث من الرسول الله ﷺ، ومع ذلك خالفت روايتها رواية الصّحابة الآخرين، وحتى وإن أمكن الجمع لغةً وعقلاً، فإنّ عائشة رضي الله عنها مع ما كان عندها من الفهم والدّكاء وكثرة الرّواية والغوص على غوامض العلم ما لا مزيد عليه؛ لم تُعمل الجمع، ولم تتأول رواية السّماع، بل انتقدتها وردّها.

وبهذه الأمثلة المطروحة أعلاه؛ وبالإضافة إلى الكثير من النّماذج الواضحة على ممارسة الصّحابة رضوان الله عليهم عمليّة نقد التّراث الفكري على إنتاجهم العلمي فيما بينهم، والتي منع من إقحامها ههنا خشية الطّول، وحصول المقصود بما قد ذكر... تتّضح معالم نشأة نقد التّراث، وأنّه نشأ زمن نشأة التّراث نفسه - في ثانيا القرن الأوّل - كعمليّتين فكريّتين لا يمكن انفكاك إحداهما عن الأخرى.

هذا ما أردنا إثباته قبل استلام موضوع المقال الذي أحببنا مناقشته، والذي سيُسلّمنا إلى جوهره ما سجّلناه من خلال هذه المقدّمة المتواضعة. إذ يمكن الانتباه إلى وجود ثلاثة أنواع من النّقد مارسه الصّحابة على تراثهم الفكري:

1/ نقد بالاحتكام إلى النّقل موجّه إلى اجتهاد بشري في مسائل شرعية مختلفة. كما فعلت عائشة رضي الله عنها مع عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في مسألة ضفائر المغتسلة.

2/ ونقد موجّه إلى متن الرّواية في حدّ ذاتها لغرابة ألفاظها، والذي ينبني على الاختلاف في ألفاظها تغاير في المعنى، أي أنّ النّاقِد بناء على قوّة روايته وثبوتها عنده في اعتقاده، يعمد إلى إسقاط رواية غيره المخالفة في اللفظ والمعنى. ويكون هذا النّقد بطبيعة الحال بناء على زيادة علم عند النّاقِد، وقرائن مُحتمّة، كأن يقول: "ما سمعتُ رسول الله ﷺ قال كذا، ولكنّه قال كذا"، وهذا ما اشتهرت به عائشة رضي الله عنها

لقوتها العلمية، وشهوها غالب أحوال النبي ﷺ، وتصرفاته. ومثاله قولها في مسألة عذاب الميت ببكاء أهله: "يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله ﷺ: أن الله يُعذب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: «أن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، وقولها في مسألة سماع الموتى من الكفار لخطاب النبي ﷺ: الناس يقولون: قال رسول الله ﷺ: «لقد سمعوا ما قلت لهم»، وإنما قال رسول الله ﷺ: «لقد علموا».

3/ ونقد موجه كذلك إلى متن الزواية، ويترتب عليه إسقاطها. ولكن سبب النقد ههنا، يحصل نتيجة قلق معرفي يُحيط بالنص الحديثي، يترك الناقد - وهو الصحابي هنا - لا يستسيغ صدور مثل هذا المتن من عند النبي ﷺ، إما لمخالفته تقريراً من تقريرات القرآن، أو أصلاً من أصوله، أو أي داعٍ آخر يستفز الروح العلمية لدى الصحابي الذي شاهد نزول الوحي، وشاهد ورود الحديث من فم النبي ﷺ، وخبر طرق الوحي في معالجة القضايا والمشاكل المختلفة، فأكسبه كل هذا خبرة جيدة، ومملكة علمية، في تمييز كلام النبي ﷺ. ومثال هذا ما قام به أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه عندما أسقط رواية محمود بن الربيع حول تحريم النار على من قال: لا إله إلا الله. والتي تأكد لدى محمود بن الربيع صحتها وثبوتها عن النبي ﷺ، لكن بعد استشهاد أبي أيوب الأنصاري في غزوته رضي الله تعالى عن الجميع.

هذه هي أنواع النقد الثلاثة التي مارسها الصحابة رضي الله عنهم اتجاه الزواية صحة وثبوتها، واتجاه التراث الفكري كاجتهاد بشري قد يكون ناتجاً عن مفهوم شخصي للنص القرآني أو الحديثي، والذي يهمننا في الحقيقة هو النوع الثالث، والذي سنخصص له ما يأتي.

3. المبحث الثاني: أثر القلق المعرفي في إسقاط النص الحديثي الصحيح

احتراماً للعقل الإنساني على العموم، وللعقل العلمي المنضبط في تحليله لمختلف المسائل والقضايا بقواعد البحث العلمي؛ فإنه لا يمكننا التشكيك في نية كل ناقد لما في الصحاح من نصوص حديثة لها صفة القلق المعرفي؛ فمثلما يوجد المناوئ المصطف خلف دافع عاطفي، يوجد في المقابل من يدفعه حسه العلمي إلى إمعان النظر في الرواية، ومحاولة تلقيها من جديد بالمفهوم الذي أراده النبي ﷺ، بناء على قراءته ضمن إطاره الزمني والمكاني والظروف العامة والتفصيلية التي رافقت ولادة النص.

ونحن إذ نتحدث عن القلق المعرفي هنا؛ فإننا نضع له التعريف الآتي:

القلق المعرفي بمنظورنا هو صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النص الحديثي الثابت والصحيح، حالة من التفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النص في الظاهر أصلاً من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفاً من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

هذا القلق الذي يورث حالة من التفور لدى الباحث اتجاه الرواية، قد يدفعه إلى إعادة قراءة النص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، أو يحمله إلى إسقاط الرواية مباشرة، وإن كانت في محل اتفاق الشيخان، البخاري ومسلم..!

أما أن يعتمد الباحث إلى إثبات النص الحديثي، ثم إعادة قراءته قراءة تفسيرية تزامنية³⁵، لإظهار

المقصود النبوي الذي يستحيل عقلا وشرعا أن يخالف روح القرآن، أو حقائق العلوم، أو أعراف البشرية المجمع على صلاحها. فهذا هو الإجراء الذي يحفظ لنا النص الحديثي من الإهمال، والممارسة التي توحى بقوة شخصية الباحث العلمية.

وأما الاتجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد التّقد الحديثية المتينة علميًا، من منطلق القلق المعرفي؛ فهو إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تنم عن ضعف علمي في حقّ الباحث، أو عن تسرع غير محمود في أحسن الأحوال.

تسرّع كتسرّع سيّدنا أبي أيّوب الأنصاري رضي الله عنه عندما أسقط رواية محمود بن الزبيح حول دخول الجنّة لمن قال: لا إله إلاّ الله، والتي سبق ذكرها. أو نتيجة ضعف علمي، وإطلاع مجتزأ حول المقصود النبوي حين تلفّظ بالرواية، وهذا الذي يقع فيه - مع الأسف - عدد من الباحثين المعاصرين.

وفيما يلي، بالإضافة إلى حديث محمود بن الربيع، مثال آخر على توجّه بعض الباحثين اليوم إلى إسقاط الرواية مباشرة من منطلق القلق المعرفي المشوب بها، دون محاولة قراءة النصّ الحديثي قراءة تفسيرية تزامنية، لإزالة تلك صفة المقلقة:

حديث الطّورة:

- عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال: اذهب فسلمّ على أولئك النفر. وهم نفر من الملائكة جلوس. فاستمع ما يجيبونك فإنها تحيتك وتحيّة ذريتك. قال: فذهب فقال: السّلام عليكم، فقالوا: وعليك السّلام ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم طوله ستون ذراعا، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»³⁶.

- وعن أبي أيّوب، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»³⁷.

- وعن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبّحوا الوجه؛ فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن»³⁸.

- وعن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبّحوا الوجه؛ فإنّ ابن آدم خلّق على صورة الرحمن عزّ وجلّ»³⁹.

هذا الحديث الذي يُسمّى بحديث الصّورة، من الأحاديث المشكّلة، والتي تعترتها مسحة من القلق المعرفي المنفّر علميًا، إذ ظاهر الحديث يطعم عقيدة التّجسيم الفاسدة شرعا، ويجعل لله صورة وهي مع صورة آدم على نسق واحد من التّشابه !!

بناء على هذا المفهوم الناتج عن ظاهر الرواية، عمد جملة من الباحثين إلى إسقاط النصّ الحديثي،

والاعتراض على كون هذا الحديث صدر من فم النبي ﷺ، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور عدنان إبراهيم⁴⁰. فهل كان لهم في مسالك البحث والتدقيق مندوحة، أم أنّ ما ذهبوا إليه هو الحافظ لجناب رسول الله ﷺ من أن يصدر عنه أحاديث يشوبها القلق المعرفي؟

قد ذكرنا في موضع آخر أنّ الاتجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد التقدّ الحديثية المتينة علميًا، من منطلق القلق المعرفي؛ إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علمي في حقّ الباحث، إن كان له في مسالك التّقيّش والتّفتيش مندوحة. أمّا الإجراء الذي يحفظ لنا الرواية من الإهمال، والممارسة التي توحى بقوة شخصية الباحث العلمية؛ فهي إعادة قراءة النصّ مرّة أخرى - مهما كان نوع هذه القراءة - قراءة تزيل عنه ذلك القلق. وهذا ما سنحاول القيام به الآن من أجل الحكم على ما جنح إليه الدكتور عدنان ومن وافقه، ونرى إن كان إسقاطهم للرواية تصرّف علمي محترز، أم أنّها مجازفة تنمّ عن قصور في البحث، وضعف في التّحقيق.

تجدد الإشارة إلى أنّ للنّاس في فهم هذا الحديث أربعة مذاهب:

أولاً: من أجراه على ظاهره، وأثبت لله الصّورة، كابن قتيبة مثلاً فيما نُسب إليه، ومن وافقه، قالوا: الله صورة لا كالصّور، هكذا بالبدلية لا بالإضافة، بيد أنّ المازري ردّ هذا القول، وقال: وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال الله صورة لا كالصّور، قال: وهذا كقول المجسّم جسم لا كالأجسام لَمَّا رأوا أهل السنّة يقولون الله تعالى شيء لا كالأشياء؛ والفرق أن لفظة شيء لا تفيد الحدوث ولا تتضمّن ما يقتضيه، وأمّا جسم وصورة فيتضمّنان التّأليف والتّركيب وذلك دليل الحدوث⁴¹.

وذكر هذا القول ابن حجر في الفتح، قال: وقال القرطبي أعاد بعضهم الضّمير على الله متمسّكا بما ورد في بعض طرقه: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، قال: وكأنّ من رواه أورده بالمعنى متمسّكا بما توهمه فغلط في ذلك، وقد أنكر المازري ومن تبعه صحّة هذه الزّيادة، أي على صورة الرّحمن إذ المحفوظ في معظم طرقه: «إن الله خلق آدم على صورته»، ثمّ قال - أي القرطبي - وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالباري سبحانه وتعالى. قلت، والكلام لابن حجر: الزّيادة أخرجها بن أبي عاصم في السنّة والطبراني من حديث بن عمر بإسناد رجاله ثقات وأخرجها بن أبي عاصم أيضا من طريق أبي يونس عن أبي هريرة بلفظ يرّد التأويل الأوّل، قال: «من قاتل فليجتنب الوجه فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن»، فتعيّن إجراء ما في ذلك على ما تقرّر بين أهل السنّة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله⁴².

فالظاهر من كلام ابن حجر أنّه أجاز الإجراءين معا، إمّا إمرار الحديث كما جاء، وإمّا تأويله. وقد اختار تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله كما سيأتي في المذهب الثالث.

ثانيا: وقريب منه من أرجع الضّمير في قوله ﷺ: «على صورته»، إلى الله تعالى، فأثبت لله الصّورة غير أنّه تأولها بالصفة، قال: والمعنى أنّ الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء، وهذا من علم الغيب الذي يجب الإيمان به والتصديق، من غير

تشبيه بالخلق⁴³.

قال أبو جعفر السمعاني: وقد رأيت لابن فورك وغيره في هذا الحديث أنهم قالوا في معنى قوله عليه السلام أن الله «خلق آدم على صورته»؛ إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والافتقار واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه، وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان الله كل ذلك. قال أبو محمد ابن حزم: هذا نص كلام أبي جعفر السمعاني عن شيوخه حرفا وحرفا وهذا كفر مجرد لا مزية فيه لأنه سَوَّى بين الله عز وجل وآدم في الحياة والعلم والافتقار واجتماع صفات الكمال فيهما والله يقول ليس كمثله شيء⁴⁴. كذا قال.

وقد ذكر الشعراوي في تفسيره، قولاً قريباً من هذا، فقال: والبعض يقول: خلق الله آدم على صورته أي على صورة الحق، فالضمير يعود إلى الله تعالى، والمراد: على صورة الحق لا على حقيقة الحق، فالله تعالى حيّ يهب من حياته حياة، والله قوي يهب من قوته قوة، والله غني يهب من غناه غني، والله عليم يهب من علمه علماً⁴⁵.

ثالثاً: من أرجع الضمير في قوله ﷺ: «على صورته»، إلى الله تعالى، لکنه جعل الهاء هاء نسبة، كقولك في أمة الله، وبيت الله: أمته، بيته. كذا في صورة الله. فتكون الإضافة في قوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»؛ إضافة ملك، أي: الصورة التي تخبّره الله سبحانه وتعالى ليكون آدم مصوراً عليها⁴⁶. قال ابن حزم: وكل فاضل في طبقتة فإنه ينسب إلى الله عز وجل كما يقول بيت الله تعالى عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله تعالى ولكن لا يطلق على شيء منها هذا الاسم كما يطبق على المسجد الحرام وكما نقول في جبريل وعيسى عليهما السلام روح الله والأرواح كلها لله عز وجل، ملك له، وكالقول في ناقة صالح عليه السلام بأنه لله والتوق كلها لله عز وجل فعلى هذا المعنى قيل على صورة الرحمن والصورة كلها لله تعالى هي ملك له وخلق له⁴⁷.

رابعاً: من أرجع الضمير في قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»، إلى آدم عليه السلام، وفي قوله ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»، أرجع الضمير إلى المضروب.

قال أبو سليمان الخطابي، قوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»، الهاء وقعت كناية بين اسمين ظاهرين، فلم تصلح أن تصرف إلى الله عز وجل، لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة سبحانه ليس كمثله شيء، فكان مرجعها إلى آدم عليه السلام، فالمعنى أن ذرية آدم إنما خلقوا أطواراً كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم صاروا صوراً أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالاً، وينشأون صغاراً، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلقتة على هذه الصفة، لكنه لما تناولته الخلقة وجد خلقاً تاماً، طوله ستون ذراعاً⁴⁸.

وقال البيهقي: أراد أن يبين أن آدم كان مخلوقاً على صورته التي كان عليها بعد الخروج من الجنة، لم تشوّه صورته، ولم تغير خلقتة⁴⁹.

وقال أبو بكر بن خزيمة: توهم بعض من لم يتحرّر العلم أن قوله: «على صورته»، يريد صورة الرحمن عزّ ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: «خلق آدم على صورته»، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناج وجهه بالضرب، والذي قبح وجهه، فزجر ﷺ أن يقول: «وجه من أشبه وجهك»، لأن وجه آدم شبيه وجوه بنييه، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبحاً وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه، الذي وجوه بنييه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلّوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال⁵⁰.

وقال القرطبي: «على صورته»، أي على صورة المضروب، أي وجهه هذا المضروب يشبه وجه آدم، فينبغي أن يحترم لشبهه. وهذا أحسن ما قيل في تأويله والله أعلم⁵¹.

وقال ابن حجر في الفتح: واختلف في الضمير على من يعود فالأكثر على أنه يعود على المضروب لما تقدّم من الأمر بإكرام وجهه ولولا أنّ المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، وقد أخرج البخاري في الأدب المفرد وأحمد من طريق بن عجلان عن سعيد عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا تقولن قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فإنّ الله خلق آدم على صورته»، وهو ظاهر في عود الضمير على المقول له ذلك. وكذلك أخرجه بن أبي عاصم أيضاً من طريق أبي رافع عن أبي هريرة بلفظ: «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورة وجهه»⁵².

هذه جملة مذاهب العلماء في فهم الحديث، والذي يبدو أنّ جمهورهم على خلاف الفهم الذي بسببه أسقط بعض الباحثين المعاصرين هذا النصّ الحديثي، واعتبروه إساءة للإسلام وللذات الإلهية.

فبعضهم جعل الهاء الضمير في قوله ﷺ: «على صورته»، أو الإضافة في قوله ﷺ: «على صورة الرحمن»، للنسبة والملكية، كقولك: أمة الله، أو أمته، بيت الله، أو بيته.

وبعض جعل الضمير في قوله ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، عائداً إلى آدم عليه السلام، والمعنى: أن ذرية آدم إنما خلقوا أطواراً كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم صاروا صوراً أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالاً، وينشأون صغاراً، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلقتة على هذه الصفة، لكنه لما تناولته الخلقة وجد خلقاً تاماً، طوله ستون ذراعاً. وأمّا في قوله ﷺ: «فليجتنب الوجه»، فإنّ الله خلق آدم على صورته»، فقد جعلوا الهاء كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أي: أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناج وجهه بالضرب.

ورغم أنّي أميل بشدة إلى الرأى الأخير، وأعتبر الرواية التي فيها زيادة (على صورة الرحمن)، تصرف من بعض الرواة نتيجة روايتهم بالمعنى الذي انقده في أذهانهم، كما أشار إلى ذلك القرطبي؛ إلاّ أنّه وعلى الجملة ليس هناك أدنى مسوّغ إلى إسقاط الرواية.

والقلق المعرفي الذي كان مخيماً على الرواية في الوهلة الأولى انقشع، ولم يعد له داعي بعد إعادة قراءة النص الحديثي على ضوء فهم العلماء السابقة. فأصبح والحال هذه الاتجاه إلى إسقاط الزوايا بذريعة القلق المعرفي بلا معنى !!.

4. خاتمة

يسلمنا البحث، بعد كل الذي تطرقنا إليه إلى النتائج التالية:

(أ) تتبنى هذه الدراسة التعريف التالي للتراث الإسلامي: يُقصد به كل إنتاج فكري سابق صدر عن اجتهادات تراكمية بشرية في فهم نص قرآني أو حديثي. وعليه فلا يُقبل منهجياً أن تدخل نصوص الوحي في حدّ التراث.

(ب) ما تمّ إنتاجه فكرياً من الماضي إلى اليوم عبر تراكمات اجتهادية بشرية متتالية، والذي نسميه اليوم تراثاً، هو نفسه بالمضمون نفسه - وإن غاب ظهور المصطلح - عند من شاهد ولادة النصّ الديني، أو نزول الوحي أول مرة، وشهد أول عملية فكرية بشرية لأجل فهم النصّ.

(ج) عملية نقد التراث لم تتأخر عن زمن نشأة التراث نفسه، إذ هما عمليتان متلازمتان يفرض تلازمهما قانون الاجتماع البشري والاحتكاك الفكري، مع ضميمة الاختلاف في جودة المعلومة وقوة الفهم.

(د) يمكن القول بمسوخ تاريخي أنّ الصحابة رضي الله عنهم هم أول من مارس عملية نقد التراث فيما بينهم، إذ إنّ الإنتاج الفكري عند أحدهم كان بالضرورة محلّ مراجعة ونقد مؤسس عند الآخر، هذا التأسيس الذي كان قائماً على قاعدتين علميتين أساسيتين: النقد بالاحتكام إلى النقل، والنقد بالاحتكام إلى العقل. وتعتبر السيدة عائشة رضي الله عنها رائد هذه العملية النقدية في ذلك الوقت.

(هـ) مارس الصحابة عملية نقد التراث فيما بينهم استناداً إلى منهجين اثنين:

- النقد بالاحتكام إلى النقل: أي أنّ الصحابي يمارس عملية النقد على اجتهاد صحابي آخر في مسائل مختلفة فقهية أو تفسيرية أو عقائدية، مستندا إلى النقل؛ وذلك إما لعدم وجود نص بين يدي الصحابي المنتقد إنتاجه الفكري، أو لوجوده مع افتقاره للشرح النبوي قولاً أو فعلاً، فيجتهد حينئذ رأيه في فهمه، أو لوجوده مع وضوحه، لكنّه لم يبلغه نص آخر ناسخ، أو مخصّص، أو مقيد أو غير ذلك، فيفتي به بلا اجتهاد ههنا.

- النقد بالاحتكام إلى العقل: واحتكام الصحابي إلى عقله عند نقده لأيّ مسألة علمية؛ هو في الحقيقة احتكام إلى ما تعود عليه من منهج الوحي في معالجة المسائل والقضايا. مع ضميمة الذكاء والفتنة طبعاً اللتان تتفاوتان من عقل لآخر.

(و) طريقة عمل عقل الصحابي في تلقي المعلومة الشرعية وتحليلها، يختلف بشكل كبير عن طريقة عمل غيره من عقول الأفراد اللاحقة. وذلك لسببين مهمين:

- أنّ الصحابي كلّما كانت صحبته له ﷺ أطول وأصق، كلّما كان أكثر معاينة له ولأحواله

وتصرفاته، وأدق ملاحظة له لطريقته في الفتوى، وعادته عليه السلام في إيراد الحديث.

- لذا من الطبيعي جدًا أن يتعود عقل الصحابي الذي شاهد نزول الوحي، وعاش طرق معالجته للمشاكل والقضايا وقت حدوثها؛ واكتسب خبرة كبيرة في ذلك، من الطبيعي جدًا أن يتعود على منهج السنة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى. وأن يميز بين هذا المنهج وغيره من المناهج البشرية اللاحقة.
- أنّ المصدر الوحيد للتكوين العلمي الشرعي الذي حظي به عقل الصحابي هو الوحي أو تصرف النبي عليه السلام، وقبل ذلك كانت عقول غالب الصحابة جافة بكرة، لم تُباشِر فلسفة، ولم تُخالط أية علوم عقلية.

(ز) القلق المعرفي بمنظورنا هو صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النص الحديثي الثابت والصحيح، حالة من التفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النص في الظاهر أصلاً من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفاً من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

هذا القلق الذي يورث حالة من التفور لدى الباحث اتجاه الزواية، قد يدفعه إلى إعادة قراءة النص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، أو يحمله إلى إسقاط الرواية مباشرة، وإن كانت في محل اتفاق الشيخان، البخاري ومسلم.

(ح) الاتجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد التقيد الحديثية المتينة علمياً، من منطلق القلق المعرفي؛ هو إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تنم عن ضعف علمي في حقّ الباحث، أو عن تسرع غير محمود في أحسن الأحوال.

5. قائمة المراجع:

- ابن بطة العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري (د.ت)، الإبانة الكبرى، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراجعية للنشر والتوزيع، الرياض، دط.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (د.ت)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (1421هـ-2001م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (1414هـ-1994م)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - السعودية - الرياض، ط: الخامسة..
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد (1410هـ-1990م)، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (1414هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط: الثالثة.
- أبي نادر، نايلة (2008م)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط:

- الأولى.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (1412هـ-1992م)، الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.
 - الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (1424هـ-2003م)، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.
 - البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط: الأولى.
 - بلقزيز، عبد الإله (2014م)، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط: الأولى.
 - البيهقي، أبو بكر، و الخُشْرُوْجْردي، أحمد بن الحسين (1413هـ-1993م)، الأسماء والصفات للبيهقي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.
 - الجابري، محمد عابد (1996م)، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
 - الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (1409هـ-1988م)، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، ت: محمد بن سعيد آل سعود، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط: الأولى.
 - الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (1427هـ-2006م)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة.
 - الرافعي، عبد الكريم بن محمد (د.ت)، فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، دار الفكر، دط.
 - الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل (1408هـ-1988م)، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، ط: الأولى.
 - الزركشي، محمد بن عبد الله بدر الدين (1412هـ-1992م)، الإجابة للإيزاد ما استدركته عائشة على الصحابة، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: الثانية.
 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الثالثة.
 - الشعراوي، محمد متولي (1997م)، تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم، ط: الأولى.
 - شعلان، عبد الوهاب (2004م)، خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، جريدة المستقبل العربي، العدد: 14.
 - الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (1403هـ)، مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، ط: الثانية.
 - الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم (د.ت)، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: الثانية.
 - العباد، عبد المحسن بن حمد (1424هـ-2003م)، الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت.
- العيني، أبو محمد محمود بدر الدين (د.ت)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: د.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1417هـ)، الوسيط في المذهب، ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، ط: الأولى.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي (1384هـ-1964م)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك (1323هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة.
- القشيري، مسلم بن الحجاج (د.ت)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد المقدسي الحنبلي (1406هـ)، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى.
- مسرحي، فارح (2006م)، الحداثة في فكر محمد أركون - مقارنة أولية، الجزائر: الدار العربية للعلوم، ط: الأولى.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (1406هـ - 1986م)، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط: الثانية.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (1392هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الثانية.

6. الهوامش والإحالات:

- 1 - أشار محمد عابد الجابري إلى هذا المعنى في تعريفه للتراث، انظر: خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، شعلان عبد الوهاب. جريدة المستقبل العربي، العدد: 14، 2004م.
- 2 - لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقي: 2/201، دار صادر - بيروت، ط: الثالثة - 1414هـ.
- 3 - معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: 5/323، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، ط: الأولى 1408هـ - 1988م.
- 4 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله: 4/751، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الثالثة - 1407هـ.
- 5 - انظر: الحداثة في فكر محمد أركون - مقارنة أولية، مسرحي فارح، الجزائر: الدار العربية للعلوم، ط: الأولى، 2006 م.
- 6 - التراث والمنهج بين أركون والجابري، نائلة أبي نادر، ص 119، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى 2008م.
- 7 - التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م.
- 8 - أنظر: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط: الأولى، 2014م.

- 9 - يمكن الرجوع إلى كتاب الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، محمد بن عبد الله بدر الدين الزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: الثانية 1390هـ - 1970م.
- 10 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم: 1206. ومسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: 1544.
- 11 - الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: 394/2، ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، ط: الأولى، 1417هـ.
- 12 - فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، عبد الكريم بن محمد الراجحي القزويني: 271/5، دار الفكر، دط.
- 13 - أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي: 684/1، ت: محمد بن سعيد آل سعود، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط: الأولى، 1409هـ - 1988م.
- 14 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: 228/6، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الثانية، 1392هـ.
- 15 - إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين: 403/2، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323هـ.
- 16 - رواه مسلم، كتاب الحيض، باب حكم صفائر المعتسلة، رقم: 331.
- 17 - سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: 428/3، دار الحديث - القاهرة، ط: 1427هـ - 2006م
- 18 - نعم لا توجد بين أيدينا دراسة إحصائية دقيقة حول هذه الإفادة؛ غير إن المعالجة المستمرة للمرويات مع ضميمته شهوده أم المؤمنين الدائم لأحوال النبي ﷺ وتصرفاته قد يشفع لهذه الملاحظة.
- 19 - مصنف عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، كتاب الصلاة، باب الصلاة في السفر، رقم: 4276، 57/2، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، ط: الثانية، 1403هـ.
- 20 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة التوافل جماعة، رقم: 1186.
- 21 - عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بدر الدين العيني: 248/7، دار إحياء التراث العربي - بيروت، دط.
- 22 - أنظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 62/3، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدين أحمد القسطلاني، مصدر سابق: 342/2.
- 23 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3980.
- 24 - الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد: 106/4، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، 1410 هـ - 1990 م.
- 25 - رواه مسلم، كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، رقم: 2873.
- 26 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3976.
- 27 - رواه الطبراني في الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني: 160/10، رقم: 10320، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: الثانية، دت.
- 28 - رواه الطبراني في الكبير: 165/7، رقم: 6715.
- 29 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصدر سابق: 304/7.
- 30 - مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: 380/43، رقم: 26361، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- 31 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصدر سابق: 304/7.
- 32 - رواه مسلم، كتاب الجهاد، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم: 1817.
- 33 - صحيح مسلم بشرح النووي، شرف الدين النووي: 1447/3، الناشر دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، 1407هـ - 1987م.
- 34 - رواه النسائي في الكبرى، كتاب الطهارة، باب بدء التيمم، رقم: 295. وصححه الألباني في التعليقات الحسان، أنظر:

- التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشأذه من محفوظه، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني: 17/3، رقم: 1297، دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ - 2003م.
- 35 - هي قراءة توضيحية تزامنية تراعي السياق التاريخي الزماني والمكاني للنص الحديثي، للوصول إلى المعنى المباشر القريب للنص، والذي أراد رسول الله ﷺ عندما تكلم بذلك اللفظ، أو عندما توجه بذلك الخطاب، أو عندما قام بذلك الفعل. والذي أضحى يُسمى بعد ذلك بالحديث النبوي، دون أي تدخل للفهم البشري اللاحق. وسوف تكون هذه القراءة مراعية لسياقات أخرى مساعدة من أجل الوصول إلى المعنى الأصلي والمراد، كصفات المخاطبين وأحوالهم، والجغرافيا التي احتوت وروده، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة في بيئة ورود النص، وكذا القرائن التفصيلية التي صاحبت صدور النص من فم النبي ﷺ، أو صاحبت صدور الفعل منه ﷺ. أي أنّ الباحث في هذه القراءة، يحاول قدر المستطاع أن يعيش أجواء وظروف ولادة النص، وكأنّه كان حاضرا لحظة وروده.
- 36 - رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: 6227.
- 37 - رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: 2612.
- 38 - رواه البيهقي في الأسماء والصفات: 64/2، رقم: 640.
- 39 - أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد: 84/1، رقم: 7، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - السعودية - الرياض، ط: الخامسة، 1414هـ - 1994م. وابن بطّة في الإبانة الكبرى: 260/7، رقم: 190. الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري المعروف بابن بطّة العكبري، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراجحة للنشر والتوزيع، الرياض، دط. وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني: 316/3، رقم: 1176، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1412هـ / 1992م.
- 40 - مقطع من خطبة الجمعة بعنوان "مشكلتي مع البخاري" بتاريخ 2012/05/25، عدنان إبراهيم، <https://www.youtube.com/watch?v=L1rZARCOevs>
- 41 - أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، ص 167، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى، 1406هـ.
- 42 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 183/5، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط.
- 43 - الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر، ص 95، 96، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ / 2003م.
- 44 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 129/2، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.
- 45 - تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي: 11804/19، مطابع أخبار اليوم، ط: الأولى، 1997م.
- 46 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 128/2، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.
- 47 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 129/2، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.
- 48 - الأسماء والصفات للبيهقي، أحمد بن الحسين الخُنزُرُوجِردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي: 61/2، رقم: 636، مكتبة السوادِي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1413هـ - 1993م.
- 49 - الأسماء والصفات للبيهقي، أبو بكر البيهقي: 61/2.
- 50 - كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن خزيمة، مصدر سابق: 84/1، رقم: 6.
- 51 - الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي: 392/5، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964م.
- 52 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 183/5، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط.

أثر كتاب جامع الأمهات لابن الحاجب في خدمة المذهب المالكي وتطوره *Jami' al-Ummat Ibn al-Hajeb in the service of The effect of the book the Maliki school of thought and its development*

أ.د/ علي ميهوبي

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة (الجزائر)

mihoubi2010@hotmail.fr

ط.د/ ياسين زغدود*

مخبر الدراسات الشرعية، جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة (الجزائر)

y.zaghdoud@univ-emir.dz

تاريخ الاستلام: 2022/01/13 تاريخ القبول: 2022/02/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: قدّم ابن الحاجب خدمة جليلة للفقه المالكي بتأليفه كتاب جامع الأمهات الذي يُعد عصارة جهده بعد أن نضج الفقه المالكي واستوى عنده، وقد أصبح كتاب ابن الحاجب أكثر الكتب الفقهية اعتمادا عند المالكية منذ تأليفه إلى ما بعد ظهور مختصر خليل، وعلى هذا الأساس فقد نال الكتاب مكانة مرموقة ومنزلة عالية عند أهل المذهب.

فجاء هذا البحث ليكشف عن شخصية ابن الحاجب المتميزة ويبرز إسهاماتها في نصرة المذهب المالكي وخدمته له، وذلك من خلال كتابه القيم جامع الأمهات.

كما توصل البحث إلى أن كتاب جامع الأمهات أسهم بشكل واضح وجلي في تكملة بناء صرح المذهب المالكي تأصيلا وتفريعا واجتهادا، وترك آثارا بارزة في خدمة المذهب.

الكلمات المفتاحية: ابن الحاجب؛ جامع الأمهات؛ أثر؛ خدمة؛ تطور؛ المذهب المالكي.

Abstract : Ibn al-Hajeb rendered a great service to the Maliki Fikh by authoring the book “Jami’ al-Ummat” which is considered the juice of his effort after spending years studying the Maliki Fikh, Ibn al-Hajib's book has become the most trusted jurisprudential book for the Malikis from its authorship until the appearance of the book entitled “Mukhtasar Khalil”. Therefore, the book won a prestigious position and a high value among the members of the sect. Hence, the aim from this research is to shed light on the distinguished personality of Ibn al-Hajeb and highlight his contributions in supporting and serving the Maliki school of thought through his valuable book “Jami’ al-Ummat”.The research concluded that the book “Jami’ al-Ummat” contributed clearly and explicitly to the completion of the building of the Maliki school edifice through rooting, branching and Ijtihad. It has also left prominent traces in the service of the Maliki doctrine.

Keywords: Ibn al-Hajeb; Jami’ al-Ummat; Effect; Service; Evolution; The Maliki school of thought.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

يعتقد كثير من فقهاء المالكية أن ابن الحاجب يُعدّ نقطة تحوّل في المذهب المالكي، إذ بظهوره ظهرت مرحلة جديدة في المذهب، وبدأ دور جديد يُعرف بدور الاستقرار فيه، وكان للإمام ابن الحاجب أثر بالغ في ترسيخ المذهب المالكي وازدهاره واستمراره، فهو الذي أسهم في حفظ المذهب المالكي وتطويره وتجديده، وقد تآزرت جهوده مع غيره من فقهاء عصره في تركيز المذهب ونشره وبعثه من جديد، بعدما كاد ينقرض بسبب الدولة العبيدية، فبذل جهوداً مضيئة في خدمة المذهب سيما الجانب الفرعي الفقهي منه، ولا أدلّ على ذلك من كتابه النفيس جامع الأمهات، الذي ألّفه في فروع الفقه المالكي، وخدم به المذهب المالكي أيّما خدمة، فهو نموذج لجهوده الفقهية، ولأهمية الكتاب في المذهب ومكانته لدى الفقهاء فضّل الكثير من أهل المغرب كبحاية وتلمسان وتونس والمغرب الأقصى دراسته وتقديمه عن المؤلفات المالكية الأخرى، وانفردوا به وعوّلوا عليه دون غيره من الكتب.

فأصبح كتاب جامع الأمهات أكثر الكتب الفقهية اعتماداً عند المالكية منذ تأليفه إلى ما بعد ظهور مختصر خليل، وعلى هذا الأساس فقد نال الكتاب مكانة مرموقة ومنزلة عالية عند أهل المذهب، قلّ أن حظّي مختصر من المختصرات الفقهية المالكية بمثل ما حظّي به جامع الأمهات.

هذا وقد اهتم الباحثون بما أبدعه ابن الحاجب في مجال أصول الفقه واللغة العربية، ولكن جانب تأثيره وإسهاماته في خدمة الفقه المالكي تأصيلاً وتفرّيقاً نادرة هي الدراسات حوله، مع أن الإمام ابن الحاجب أسهم بشكل واضح في خدمة المذهب المالكي لاسيما في الجانب الفقهي منه من خلال كتابه جامع الأمهات، وقد ترك آثارا بارزة في خدمة المذهب، وهنا يُطرح الإشكال الآتي:

(أ) فيم تكمن إسهامات ابن الحاجب في تطور المذهب المالكي؟

(ب) وما هي هذه الجوانب والآثار التي أسهم بها في خدمة المذهب المالكي؟

وتأتي هذه الورقة البحثية للإجابة عن هذا التساؤل، وبيان الجانب المشرق لهذا العَلم في خدمة الفقه المالكي من خلال كتابه جامع الأمهات.

وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن شخصية ابن الحاجب العلمية والفقهية الكبيرة، وإماطة اللثام عن جهوده وآثاره في الفقه المالكي، حيث يتم التركيز فيها على كتابه جامع الأمهات ودوره في تطور المذهب، وذلك في بحثين اثنين: أولهما يتعلق بترجمة موجزة بابن الحاجب وكتابه جامع الأمهات، وثانيهما يتعلق ببيان أثر كتاب جامع الأمهات في خدمة المذهب المالكي وتطوره.

هذا، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

2. المبحث الأول: التعريف بابن الحاجب وكتابه جامع الأمهات

1.2 المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن الحاجب

1.1.2 الفرع الأول: اسمه ونسبه ومولده (رحمه الله تعالى)

1.1.1.2 أولاً اسمه: هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، الملقب جمال الدين⁽¹⁾، المعروف بابن الحاجب.

2.1.1.2 ثانياً: نسبه: اختلفت المصادر في نسبه على أقوال، ومن أشهرها: الدويني⁽²⁾: نسبة إلى دوين: وهي بلدة من نواحي أزان، في آخر حدود أذربيجان بقرب من تفليس⁽³⁾.

3.1.1.2 ثالثاً: مولده: ولد ابن الحاجب في بلدة أسنا⁽⁴⁾ التابعة لمدينة قوص في منطقة صعيد مصر، ولقد كفانا عناء البحث عن تاريخ مولده، حيث صرح أنه ولد سنة سبعين، أو إحدى وسبعين وخمسمائة، الشك منه⁽⁵⁾.

2.1.2 الفرع الثاني: اشتغاله بطلب العلم وأشهر شيوخه

1.2.1.2 أولاً: اشتغاله بطلب العلم: اشتغل ابن الحاجب في بداية طلبه بالقرآن الكريم كعادة غيره من طلاب العلم في تلك الفترة، فاتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ اللغة العربية والحديث والكلام والأصول والفقهاء المالكي على علماء بلده⁽⁶⁾.

فقرأ القرآن الكريم ببعض الروايات على الإمام الشاطبي، ولازمه وتأدب على يديه وعلى غيره، وحضر مجلسه في إقراء النحو، ثم توجه إلى أبي الفضل محمد بن يوسف الغزنوي، فقرأ عليه بطرق "المُبْهَج"، وتلا بالقراءات السبع على الشيخ أبي الجود غياث بن فارس اللخمي⁽⁷⁾.

وأما في مجال الفقه فقد تفقه على مذهب الإمام مالك، وعول في ذلك على الفقيه الأصولي المحدث أبي الحسن الأبياري، الذي يُعدّ من كبار شيوخ ابن الحاجب، وبه تفقه، وأخذ عنه الكثير، وكان اعتماده عليه، وأخذ مختلف العلوم من علماء بلده مثل: النحو، والفقه، والأصول، والقراءات، والمنطق⁽⁸⁾.

ثم رحل إلى دمشق، وتكرّر دخوله عليها ليسمع من بعض فضلائها، فلقي الإمام بهاء الدين القاسم بن عساكر، فأخذ الحديث عنه وعن غيره من علماء دمشق، وانتفع بهم، فكثّر شيوخه، وزاد كمال تعليمه في فنون العلم المختلفة، وحوى علما جما.

وبقي ابن الحاجب مشغلاً بالعلم، ملازماً لشيوخه، يتردد عليهم، ويتعلم منهم ويستفيد، حتى ضرب به المثل في ذلك، فتمكن من تحصيل جميع علوم عصره، وتفنن فيها⁽⁹⁾.

2.2.1.2 ثانياً: أشهر شيوخه: تفقه الإمام ابن الحاجب على يد كثير من العلماء والفقهاء الذين لعبوا دوراً كبيراً في حياته العلمية، وسأكتفي بذكر أبرزهم ممن له الفضل الكبير في تكوينه من الناحية اللغوية

والفقهية، وذلك فيما يأتي:

- الفقيه الأصولي المحدث شمس الدين علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الصنهاجي الأبياري، نسبة إلى مدينة أبيار من بلاد مصر، ولد سنة 557هـ، سمع منه جماعة منهم: ابن الحاجب حيث كان اعتماده عليه في الفقه وتخرّج على يديه، توفي سنة 616هـ، وقيل 618هـ⁽¹⁰⁾.

- القاسم بن فيرة بن أبي القاسم خلف بن أحمد، الرعيني الشاطبي الضرير المقرئ، ولد في آخر سنة 538هـ بشاطبة من الأندلس، ارتحل ليحج، فدخل مصر سنة 572هـ، وتصدّر للإقراء بالمدرسة الفاضلية، وقصده الخلائق من الأقطار، وكان منهم الإمام ابن الحاجب، حيث سمع منه التيسير والشاطبية، وأخذ عنه بعض القراءات، وتوفي سنة 590هـ، ودفن يوم الاثنين بالقرافة الصغرى بمصر⁽¹¹⁾.

- أبو الجود غياث بن فارس بن مكّي اللخمي المنذري المصري الضرير، ولد سنة 518هـ، تصدّر للإقراء من شببيته، وقرأ عليه خلق كثير، منهم أبو عمرو بن الحاجب، فقد قرأ عليه جميع القراءات، توفي في تاسع رمضان سنة 605هـ رحمه الله تعالى⁽¹²⁾.

- بهاء الدين أبو الفضل محمد بن يوسف بن علي بن محمد الغزنوي نسبة إلى مدينة غزنة، وهي: أول بلاد الهند، ولد ببغداد سنة 522هـ، سار إلى مصر فأقام بها فقرأ عليه أبو عمرو بن الحاجب وغيره، توفي يوم الاثنين خامس عشر ربيع الأول سنة 599هـ بالقاهرة رحمه الله تعالى⁽¹³⁾.

- بهاء الدين القاسم ابن الحافظ أبو القاسم علي بن هبة الله بن عساكر، ولد سنة 527هـ بدمشق، رحل إليه الإمام ابن الحاجب إلى دمشق وسمع منه الحديث سنة 600هـ⁽¹⁴⁾.

3.1.2 الفرع الثالث: نشاطه التدريسي وأشهر تلاميذه ومؤلفاته

1.3.1.2 أولاً: اشتغاله بالتدريس

بعدما ظهرت الإمكانيات العلمية لابن الحاجب، واستوعب من المعارف ما رشّحه لإلقاء الدروس ونشر العلم، نزل إلى ساحة البذل والعطاء، فأظهر نشاطاً وهمّة كبيرة في التدريس، فبدأ بالتدريس في مصر أين كانت مجالس العلم، وتصدّر للتعليم بالمدرسة الفاضلية التي كانت من أعظم مدارس القاهرة وأجلها⁽¹⁵⁾، فبقي فيها مدة⁽¹⁶⁾، ثم توجه إلى دمشق سنة 617هـ واستوطن فيها، فاشتغل بالتدريس في الجامع الأموي في زاوية المالكية⁽¹⁷⁾ بدمشق، كما درّس بالمدرسة النورية الصلاحية المالكية⁽¹⁸⁾، والتزم لهم الدروس في علمي القراءات والعربية، وضاع صيته بها، فأكب الخلق بالاشتغال عليه، والاستفادة من علمه، وقصده الطلاب وتخرّجوا على يديه فأصبحوا بعد ذلك من العلماء المبرزين⁽¹⁹⁾.

بقي ابن الحاجب في دمشق حتى كان خروجه منها إلى الديار المصرية سنة 638هـ، فأقام بها وجلس في موضع شيخه الشاطبي بالفاضلية، فدرّس وأفتى وصنف حتى انتهت إليه رئاسة العلم، فقصده الطلبة من

البلاد وأكبوا على الأخذ عنه، ولازمه الناس للاشتغال عليه، وتفقه به خلق كثير⁽²⁰⁾، ثم غادر القاهرة قاصداً الإسكندرية لمواصلة جهوده العلمية، فلم تطل مدة إقامته فيها حتى وافاه الأجل⁽²¹⁾.

2.3.1.2 ثانياً: أشهر تلاميذه

وأما تلاميذه فإن القرائن كلها تشير إلى كثرتهم عدداً وذلك لتنوع من أخذوا عنه في شتى العلوم، لاسيما وقد مارس التدريس في عدة مدارس بالشام ومصر، وسأكتفي بذكر أشهرهم:

- ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الإسكندراني، الشهير بابن المُنَيَّر، ولد سنة 620هـ، وتفقه بجماعة اختص منهم بالإمام أبي عمرو بن الحاجب وتفنن به فيه، وهو المأذون في إصلاح كتاب بن الحاجب الفرعي، مات سنة 683هـ بالإسكندرية⁽²²⁾.

- ناصر الدين أبو علي منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي الزواوي البجاوي، ولد سنة 632هـ، رحل للشرق صغيراً مع أبيه وبه قرأ وتفقه وسمع بالشام ومصر، وروى عن ابن الحاجب، وهو أول من أدخل مختصر ابن الحاجب الفرعي ببجاية، مات ببجاية سنة 731هـ عن مائة سنة⁽²³⁾.

- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي المصري، أخذ عن جمال الدين ابن الحاجب وغيره، وتوفي رحمه الله في جمادى الآخرة عام 684هـ ودفن بالقرافة⁽²⁴⁾.

- علي بن محمد بن منصور بن المنير المالكي يلقب زين الدين، وهو أخو القاضي ناصر الدين بن المنير، ولد سنة 629هـ، وقرأ الفقه على أبي عمرو بن الحاجب، وتوفي سنة 695هـ⁽²⁵⁾.

- زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري الشافعي ولد بمصر سنة 581هـ، حدث عن الإمام ابن الحاجب وروى عنه، ودرّس الفقه بالجامع الظافري بالقاهرة، توفي سنة 656هـ⁽²⁶⁾.

3.3.1.2 ثالثاً: مؤلفاته

كتب ابن الحاجب مؤلفات كثيرة ومتنوعة الأمر الذي يدل على تنوع علومه وغزارة معارفه، وفيما يأتي ذكر لبعض مؤلفاته:

- الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط: تحقيق: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر، الناشر: مكتبة الآداب بالقاهرة سنة 2010م.

- شرح الوافية: بتحقيق الدكتور طارق نجم عبد الله، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر بمصر وقد نوقشت سنة 1979م.

- الإيضاح في شرح المفصل: وهو مطبوع بتحقيق موسى بناي العليلي طبع بمطبعة العني ببغداد.

- الأمالي النحوية: تحقيق الدكتور فخر صالح سليمان قدارة، طبع بدار الجيل بالأردن سنة 1409هـ.

- منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: اختصر به كتاب الأحكام في أصول الفقه للآمدي، وهو مطبوع بدار الكتب العلمية ببيروت سنة 1405هـ.
- مختصر المنتهي في الأصول: بتحقيق الدكتور نذير حمادو، وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة نوقشت سنة 1423هـ، وطبع بدار ابن حزم ببيروت سنة 1427هـ.
- جامع الأمهات أو مختصر الفروع: وهو مطبوع بعدة تحقيقات منها: تحقيق الدكتور أبو عبد الرحمن الأخضر الأخصري طبع بمطبعة اليمامة بدمشق سنة 1421هـ، وتحقيق: الدكتور علي بسام طبع في مجلدين بدار ابن حزم ببيروت سنة 1437هـ.
- المقصد الجليل في علم الخليل: قام بتحقيقه الدكتور محمود محمد العامودي ونشر في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة سنة 2007م.

4.1.2 الفرع الرابع: ثناء العلماء عليه ووفاته

1.4.1.2 أوّل: ثناء العلماء عليه

- أثنى جمع غفير من أهل العلم على ابن الحاجب، وشهد كل من ترجم له على اتصافه بعلو الهمة وحدة الذكاء، وبلوغه المنزلة العليا في العلم، مع حسن الأخلاق والزهد والورع.
- قال تقي الدين بن العيد وهو أحد المعاصرين له: "كان وحيد عصره علما وفضلا واطلاعا"⁽²⁷⁾.
- وقال ابن أبي شامة: "كان ركنا من أركان الدين في العلم والعمل، بارعا في العلوم الأصولية وتحقيق علم العربية، متقنا لمذهب مالك بن أنس، وكان من أذكي الأئمة قريحة"⁽²⁸⁾.
- وقد أثنى عليه ابن خلكان ثناء كثيرا فقال: "وكان من أحسن خلق الله ذهنا، وجاءني مرارا بسبب أداء شهادات، وسألته عن مواضع في العربية مشكلة فأجاب أبلغ إجابة بسكون كثير وثبت تام"⁽²⁹⁾.
- وذكره ابن مهيدي في معجمه فقال: "كان ابن الحاجب علامة زمانه، رئيس أقرانه"⁽³⁰⁾.
- وقال القرافي: "شيخنا الإمام الصدر العالم جمال الفضلاء رئيس زمانه في العلوم وسيد وقته في التحصيل والمفهوم، جمال الدين الشيخ أبو عمرو"⁽³¹⁾.
- وقال تاج الدين السبكي: "شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو ابن الحاجب"⁽³²⁾.
- وقال الأذفوي: "وكان صحيح الذهن، قوي الفهم، حادّ القريحة"⁽³³⁾.
- وذكره ابن كثير فقال: "وتفقه وساد أهل عصره، ثم كان رأسا في علوم كثيرة"⁽³⁴⁾.
- وقال الذهبي: "الشيخ، الإمام، العلامة، المقرئ، الأصولي، الفقيه، النحوي، جمال الأئمة والملة

والدين، أبو عمرو، وكان من أذكى العالم⁽³⁵⁾."

وقال الشيخ مخلوف: "الفقيه، الأصولي، المتكلم، النظار، خاتمة الأئمة المبرزين الأخيار، العلامة المتبحر، إمام التحقيق، وفارس الإتقان والتدقيق، كان ركنًا من أركان الدين علمًا وعملاً⁽³⁶⁾".

2.4.1.2. ثانيا: وفاته

انتقل الإمام ابن الحاجب (رحمه الله تعالى) من مصر إلى الإسكندرية ولم تطل مدته هناك، وتوفي بها ضحى يوم الخميس السادس والعشرين من شهر شوال سنة 646هـ، ودفن خارج الإسكندرية في المقبرة التي بين المنارة والبلد، وقبره قريب من قبر الشيخ ابن أبي شامة (رحمه الله تعالى)⁽³⁷⁾.

2.2. المطلب الثاني: التعريف بكتاب جامع الأمهات

1.2.2. الفرع الأول: اسم الكتاب، وصحة نسبته لمؤلفه

1.1.2.2. أولاً: اسم الكتاب

لم يُصدّر ابن الحاجب كتابه بمقدمة تضبط لنا عنوانه كما فعل في كتبه الأخرى، مما أوقع اختلافاً في ضبط عنوانه، فنص البعض أن ابن الحاجب سمّاه "الجامع بين الأمهات"، أو "جامع الأمهات".

قال ابن دقيق العيد: "وسمّاه الجامع بين الأمهات"⁽³⁸⁾.

وقال الأذفوي: "وكتابه في الفقه جامع الأمهات"⁽³⁹⁾.

والظاهر أن هذا هو الاسم الأصلي للكتاب، ووصفه البعض بـ "المختصر الفقهي" أو "مختصر الفقه"⁽⁴⁰⁾ أو "المختصر الفرعي"⁽⁴¹⁾ تمييزاً له عن المختصر الأصولي.

2.1.2.2. ثانيا: صحة نسبة الكتاب لمؤلفه

ليس هناك أدنى شك في أن كتاب جامع الأمهات من مؤلفات ابن الحاجب، وتحققت صحة هذه النسبة بعدة أمور منها:

أ – معظم من ترجم لابن الحاجب نسب له هذا الكتاب.

ب – كل من شرح هذا الكتاب نسبه لابن الحاجب.

ج – كل من أفاد من هذا الكتاب ونقل منه نسبه لابن الحاجب.

2.2.2. الفرع الثاني: مكانة الكتاب في المذهب المالكي

كتب الله تعالى لكتاب جامع الأمهات القبول فذاع صيته وطارت شهرته في الآفاق، واعتنى به المشاركة والمغاربة، وتبوأ مكان الصدارة لدى علماء المالكية، فكان كتاب الناس في مصر وتونس والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى وغيرها من البلاد التي احتضنت المذهب المالكي⁽⁴²⁾ فحظي بعناية كبرى على مر الأجيال من الفقهاء المعاصرين للإمام ابن الحاجب والمتأخرين عنه.

قال ابن دقيق العيد: "فحفظ هذا الكتاب الحُفَاط، واعتُنِي منه بالمعاني والألفاظ، وَشُدَّتْ عليه يد الضَّنَانة والحفَاط، وقامت له سوق لا يدَعِيها ذو المجاز ولا عَكاظ، فوَكِّلت به الأسماع والأبصار، وكثرت له الأَعوان والأَنْصار⁽⁴³⁾".

وقد اصطلح ابن الحاجب على تسميته بجامع الأمهات⁽⁴⁴⁾، وكان قصده من هذه التسمية أن الأمهات الفقهية مثل المدونة ومختصراتها، وغير ذلك من الكتب المؤلفة في الفقه المالكي قد جمعها في مختصره⁽⁴⁵⁾، وعلى هذا الأساس فقد نال جامع الأمهات مكانة مرموقة ومنزلة عالية عند أهل المذهب، قَلَّ أن حَظِّي أثر من الآثار الفقهية بمثل ما حَظِّي به هذا الكتاب.

فقد كان علماء المذهب ينظرون إليها كنظرة الكتاب الأساسي للمذهب المالكي، لذا اعتمدوا عليه وقَدَّموه على غيره من الدواوين في عصره، فجنَّدوا أنفسهم في تداوله ونشره، ورحل الناس لسماعه وكتابته، وعَمَّت مجالس التدريس به، وقد أقبل العلماء والفقهاء على تداوله ونشره وحفظه والتأليف عليه.

وتسابق فقهاء المغاربة لاقتناء الكتاب ونسخه وروايته، فارتحل ناصر الدين منصور المشدالي (ت731هـ) من بجاية إلى مصر، ونسخ كتاب جامع الأمهات، ولما جاء به إلى المغرب نشره بقطر بجاية في تلاميذه ورغبهم في قراءته وتدارسه وروَّج له كثيرا⁽⁴⁶⁾، فشهدت حاضرة بجاية اهتمامًا كبيرًا بهذا الكتاب، وعكف عليه الكثير من الطلبة فأخذته عنه أجيال كثيرة، ورحل الناس إليه لسماعه منه، ومنذ ذلك الحين وعلماء المغرب كلهم اهتموا بجامع الأمهات واشتغلوا بنقله ونشره وتداوله، وجعله في متناول جميع المهتمين بفقه السادة المالكية، باعتباره يمثل وقتها أحد أبرز المصنفات الفقهية التي أُلِّفت في الفقه المالكي.

3.2.2. الفرع الثالث: أبرز الكتب المؤلفة حول جامع الأمهات

- شرح مختصر ابن الحاجب لمحمد بن علي القشيري المعروف بابن دقيق العيد (702هـ)⁽⁴⁷⁾.
- الشهاب الثاقب في شرح مختصر ابن الحاجب لمحمد بن عبد الله بن راشد القفصي (736هـ)⁽⁴⁸⁾.
- شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي لشرف الدين عيسى بن مسعود العجلاني الحميري الزواوي (743هـ)، توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية تحت رقم (48)⁽⁴⁹⁾.
- شرح مختصر ابن الحاجب للإمام محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري المالكي التونسي (ت749هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، طبع بوزارة الأوقاف القطرية سنة 2018م، وللكتاب طبعة أخرى بتحقيق مجموعة من الباحثين، صدرت عن دار ابن حزم ببيروت سنة 2018م.
- شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي لمحمد بن هارون الكناني التونسي (ت750هـ)⁽⁵⁰⁾.
- شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي لمحمد بن حسن بن محمد المالقي (ت771هـ)⁽⁵¹⁾.

- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب لخليل بن إسحاق الجندي المالكي (ت776هـ)، طبع بعدة تحقيقات أبرزها تحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، وقد طبع بمركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث بمصر سنة 2008م.

- إزالة الحاجب لفروع ابن الحاجب لمحمد بن أحمد بن مرزوق التلمساني (ت781هـ)⁽⁵²⁾.
- معتمد الناجب في إيضاح مبهمات ابن الحاجب لمحمد بن سعيد الصنهاجي (ت790هـ)⁽⁵³⁾.
- تسهيل المهمات في شرح جامع الأمهات لإبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري (ت799هـ)⁽⁵⁴⁾.
- شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي لأحمد بن محمد بن عبد الله القلشاني (ت863هـ)⁽⁵⁵⁾.
- شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي لعبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت876هـ)⁽⁵⁶⁾.

والملاحظ أن غالب من شرح هذا الكتاب وعلق عليه هم المغاربة.

3. المبحث الثاني: أثر كتاب جامع الأمهات في خدمة المذهب المالكي

قدّم ابن الحاجب خدمة جليلة للفقهاء المالكي بتأليفه كتاب جامع الأمهات الذي يُعدّ عصاره جُهدُه بعد أن نضح الفقه المالكي واستوى عنده، وقد أسهم كتابه بشكل واضح وجليّ في تكملة بناء صرح المذهب المالكي تأصيلاً وتفريغاً واجتهاداً، وتعدّدت إسهامات الإمام ابن الحاجب في خدمته للمذهب حيث يمكن إجمالها في الجوانب الآتية:

1.3. المطلب الأول: أثر كتاب جامع الأمهات على الدرس الفقهي، وتأثيره في الحياة العلمية

انتشر كتاب جامع الأمهات بين أوساط الفقهاء، وتسابق طلبة العلم لاقتنائه، ولقي رواجاً كبيراً بينهم، واكتسح الكتاب مجالس التدريس وسيطر على الدرس الفقهي وهيمن عليه، حيث أزاح الكتب التي كانت تُعنى بالشرح والتدريس وما ذاك إلا لملاءمته للدرس الفقهي، حيث أنه على وجازته قد حوى مسائل الفقه المالكي كله، لذا اعتمد عليه المدرسون في دروسهم تيسيراً على طلابهم، وأصبح عمدة الراغبين في التفقه على مذهب مالك في بلاد المشرق والمغرب.

ويتضح ذلك جلياً من خلال تتبع تراجم كثير من الفقهاء الذين جاءوا بعد ابن الحاجب، ليرى الناظر أن أكثر الكتب المالكية المدروسة هو جامع الأمهات.

ففي مصر بدأ تدريس كتاب ابن الحاجب الفرعي مبكراً، حيث انتشر وذاع بين العلماء والفقهاء، فعولوا عليه وعكفوا على تدارسه في المساجد والمدارس، نتيجة لسمعة مؤلفه الطيبة، ونظراً لما للكتاب من مميزات كانت ذا وقع طيب على نفوس المتعلمين، ويكفي دليلاً على سيطرة الكتاب على الدرس الفقهي أن فقهاء الشافعية بمصر قاموا بتدريسه والثناء عليه قبل المالكية، فهذا قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العيد الشافعي يعكف على تدريس مختصر ابن الحاجب الفقهي، ويشني عليه كثيراً ترغيباً للناس فيه⁽⁵⁷⁾، فكان يقول: "إن الكتاب الذي صنّفه الإمام العلامة الأفضل أبو عمرو... المعروف بابن الحاجب رحمه الله،

وسمّاه: الجامع بين الأمهات، أتى فيه بالعَجَب العُجَاب، ودعا قَصِيّ الإِجَادَة فكان المُجَاب، وراض عَصِيّ المُراد فزال شِمَاسُه وأنجَاب...⁽⁵⁸⁾

وقال كمال الدين الزمكاوي الشافعي: "ليس للشافعية مثل مختصر ابن الحاجب للمالكية"، وما أحسن هذه الشهادة من إمام من أئمة الشافعية وما يشهد إلا على ما حقّقه، ومن خَبَر الكتاب صدّقه⁽⁵⁹⁾.

وأما بالنسبة إلى المغرب فالمؤكد أن نجاح جامع الأمهات في سيطرته على الدرس الفقهي به لم يكن أقلّ ممّا هو عليه بمصر، إذ بفضل هذا الكتاب حصلت لأبي علي ناصر الدين المشدالي في المغرب رئاسة، حيث كان له الفضل في نشر الكتاب وبثّه وتدرّسه في حلقات العلم، وترغيب الناس في مدارسته، فذاع صيت الشيخ، والتحقّ قوم من الأندلس وتلمسان والمغرب وتونس به كي يُسمِعهم الكتاب.

يقول ابن خلدون: "ولمّا جاء كتابه إلى المغرب آخر المائة السابعة عكف عليه الكثير من طلبة المغرب وخصوصا أهل بجاية، لما كان كبير مشيختهم أبو علي ناصر الدين الزواوي هو الذي جلبه إلى المغرب، فإنه كان قرأ على أصحابه بمصر ونسخ مختصره ذلك، فجاء به وانتشر بقطر بجاية في تلاميذه، ومنهم انتقل إلى سائر الأمصار المغربية، وطلبة الفقه بالمغرب لهذا العهد يتداولون قراءته ويتدارسونه، لما يؤثر عن الشيخ ناصر الدين من الترغيب فيه"⁽⁶⁰⁾.

كما عرف الكتاب بتلمسان وبأقصى الغرب الإسلامي كله نجاحًا منقطع النظير، وربما فاق أمهات المذهب، ومن مظاهر نجاحه بالمغرب إقبال العلماء والفقهاء عليه لدراسته ومدارسته في حلق العلم، فعرف رواجًا كبيرًا بين الطلبة، وكان ذلك طبعًا على حساب كتب المذهب الأخرى لما حواه من ثروة فقهية هائلة.

ولمّا قَدِم القاضي أبو عبد الله محمد المنجلاتي في حدود سنة (715هـ) رسولاً من بجاية إلى المغرب اجتمع عليه طلبة المَرِيّة⁽⁶¹⁾ وفقهاؤها للأخذ عليه، ففتقّوها عليه في الفرائض من مختصر ابن الحاجب، وكان متحقّقًا بعلمها⁽⁶²⁾.

وأما في الأندلس فقد انتصب أبو منصور الزواوي والأستاذ أبو عبد الله المسفر لتدريس الكتاب، كما أفاد ذلك الإمام الشاطبي⁽⁶³⁾.

كما كان للكتاب قبول حسن في الأوساط المالكية بتونس، حيث كان عليه المعوّل في حلق الدرس، فانكبّ التونسيون على تعاهد الكتاب واعتنوا به اعتناء فائقًا، ورجعوا إليه باعتباره أصلًا مهمًا في كتب المالكية، فتناولوه بالدرس والتدريس والشرح، وكان من بين هؤلاء: الإمام ابن راشد القفصي وابن هارون وابن عبد السلام، وكلّهم من مشيخة أهل تونس⁽⁶⁴⁾.

وقد كان مختصر ابن الحاجب الفرعي تُعقد له مجالس في مكّة المكرّمة ويحضرها طلبة العلم من كل مكان، فنجد أبو السعادات بن ظهيرة أقرأ المختصر الفرعي لابن الحاجب بمكة في نحو مائة وعشرين

مجلسا من خمسة أشهر⁽⁶⁵⁾.

وكان محمد بن موسى الغماري المغربي نزيل مكة له دروسا كثيرة في مختصر ابن الحاجب الفرعي قراءة وسماعا ببحث وتحرير⁽⁶⁶⁾.

بقي كتاب جامع الأمهات مترج على عرش الفقه المالكي وله حضور قوي في المدارس والمجالس، وكتاب مقرر في حلقات الدرس، إلى أن ظهر مختصر خليل⁽⁶⁷⁾، فكثرت الاعتناء بالمختصر الخليلي على حساب جامع الأمهات، فهذا الشيخ موسى الفكيرين القسنطيني (ت1054هـ) كان آخر مدرّس لابن الحاجب في قسنطينة لم يُدرّس فيها أحد البتة بعده⁽⁶⁸⁾.

2.3. المطلب الثاني: أثر كتاب جامع الأمهات في تسهيل المادة الفقهية للباحثين

وجد المتأخرون صعوبات كبيرة في قراءة وفهم وحفظ كتب المتقدمين، حيث كانت مشحونة بالأقوال والآراء الكثيرة والروايات المتضارب في فهم معناها ومؤدّاه، ممّا أضّر ذلك بالناس في تحصيل العلم، والوقوف على غاياته، فيحتاج المتعلّم وطالب الفقه في المذهب المالكي إلى استحضار المدوّنة وما كُتب عليها من الشروحات الفقهية مثل: كتاب ابن يونس، واللّخمي، وابن بشير، والتنبهات، والمقدّمات، والبيان والتحصيل على العتبية، ثمّ إنّ يحتاج إلى تمييز الطريقة القيروانية من القرطبية والبغدادية والمصرية، وطرق المتأخّرين عنهم، والإحاطة بذلك كلّ، وحينئذ يُسلم له منصب الفتيا، وهي كلّها متكرّرة والمعنى واحد⁽⁶⁹⁾.

وفي هذا السياق جاء ابن الحاجب في كتابه جامع الأمهات وقرّر إعادة النظر في قراءة تلك الكتب والأمهات المطوّلة، فاختصرها وحصر مسائلها وأدلتها، ولخص طرق أهل المذهب في كلّ باب، وعدّد أقوال أهل المذهب في كلّ مسألة، كل ذلك في ألفاظ قليلة بمعان كثيرة، وقد أزال ما كان مانعا من الاستفادة، وحذف ما يستغنى عنه ولم يعد لذكره فائدة، وحذف المكرّر، واختصر العبارات الطويلة التي يمكن استيفاء مؤدّاه في عبارة أقصر، وبسط ما يحتاج إلى البسط، وتوضيح ما يحتاج إلى الإيضاح، وشرح أفكار المؤلف الأول وآرائه، وإقرار الصواب منها، وانتقاد ما هو قابل للانتقاد، مع المحافظة على نسبة كل قول لصاحبه⁽⁷⁰⁾، فجاء كتابه كالبرنامج للمذهب⁽⁷¹⁾.

وكان القصد من هذا كله تقريب الفقه المالكي للفئات الدارسة له، والمهتمة بقضاياها، وتيسير فهمه للقارئ عن طريق ضبط مسائله وتحريرها واختصارها، وقد توخى ابن الحاجب استيعاب فروع فقه مالك وضمتها في مصنف واحد، ونجح إلى حد كبير في مهمة الجمع والاستيعاب وتبسيط المسائل وتحريرها، وبذل في ذلك مجهودات كبيرة ليكون في متناول الدارسين والمهتمين، ولذلك فالكتاب اشتمل على جميع أقوال المذهب وفرغ فيه الأمهات، وقد نقل خليل معظمها في كتابه المختصر، وزخّرت كتب المذهب في النقل منه.

قال محمد الحجوي: "وفكرتهم هذه - يعني ابن الحاجب ومن جاء بعده - مبنية على مقصدين وهما:

تقليل الألفاظ تيسيراً على الحفظ، وجمع ما هو في كتب المذهب من الفروع، ليكون أجمع للمسائل، وكل منهما مقصد حسن⁽⁷²⁾.

وأصبح الناس يقرؤون أمهات الكتب وكتب المذهب بجامع الأمهات ليفهموا مقصود الأئمة، فقد كان محمد بن يعقوب الزواوي يقول: " من عَرَف ابن الحاجب أقرأ به المدونة، قال: وأنا أقرأ به المدونة"⁽⁷³⁾.

وكان أحمد بن يحيى الونشريسي يدرّس المدونة ومختصر الفرعي لابن الحاجب⁽⁷⁴⁾، وكان سليمان بن الحسن التلمساني قائماً على المدونة وابن الحاجب، مستحضراً لفقهِ ابن عبد السلام وأبحاثه نصب عينيه⁽⁷⁵⁾.

وأما محمد بن يحيى المديوني المدعو أبا السادات فقد كان يدرّس الرسالة ويدرس ما يناسبها من ابن الحاجب الفرعي، وإذا كان يقرئ ابن الحاجب يقرئ ما يناسبه من الرسالة، وهذا دأبه ودأب شيخه سيدي محمد بن موسى⁽⁷⁶⁾.

3.3. المطلب الثالث: أثر كتاب جامع الأمهات في إثراء النقاش العلمي

انكب الناس على دراسة كتاب جامع الأمهات واهتموا بالبحث على ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب، وما صححه من الأقوال والروايات، وبيان وجوه الاحتمالات، والتنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تشعب اختيارات ابن الحاجب ومناقشتها، بل وتخريج الأقوال عليها.

فتج عن ذلك حركة فكرية نشطة حول كتاب ابن الحاجب، فقامت مناظرات بين كثير من العلماء في شتى موضوعات الكتاب، حيث كانت تُبسط آراء ابن الحاجب فتثار حولها مناقشات، كما كانت تعرض إيرادات جديدة على تلك الآراء مع بسط الردود عليها، فكان النقاش العلمي المفيد سائداً في درس جامع الأمهات وبحث مسأله، كما كان الفقهاء يسألون عن معاني جاءت في جامع الأمهات في بعض القضايا والمسائل، وقد ساق الإمام الونشريسي في معياره مجموعة من الأسئلة طرحت على العلماء، وتتعلق هذه الأسئلة ببعض أقوال الإمام ابن الحاجب وقع فيها إشكالات، ومن ذلك مثلاً:

قال الونشريسي: " وسئل القاضي أبو حفص عمر القشاني عن قول ابن الحاجب: وفي إلحاق الخنزير به روايتان، ما معنى رواية الإلحاق؟ وهل يلحق به في مطلق الغسل خاصة أو فيه وفي تعدده؟ فإن كان فيه وفي تعدده فيشكل؛ لأن الانتهاء في الكلب إلى السبع إما تعبدًا وإما لتشديد المنع... والانتهاء في الخنزير إن كان تعبدًا قياساً على التعبد في الكلب، فالتعبدات لا يقاس عليها، وإن كان لتشديد المنع لعدم الانتهاء فلم يوجد ذلك في الخنزير؟".

فأجاب القشاني بجواب طويل ومفضل ودقيق، ثم بعد هذا الجواب أورد الونشريسي جواباً لأحمد بن زاغ، وجواب آخر لمنصور بن علي بن عثمان⁽⁷⁷⁾.

وبلغ أوج تأثير الكتاب في علماء المالكية أنهم خَرَجُوا بعض المسائل والأقوال من كلام ابن الحاجب، ومن ذلك ما قاله ابن حجر: "وقرأت بخط البرهان المحدّث بحلب، أنه سأل نور الدين ابن الجلال عن فرعين منسويين للمالكية فلم يستحضرهما وأنكر أن يكونا في مذهب مالك، قال: فسألت الشيخ جمال الدين فاستحضرهما، وذكر أنهما يخرجان من كلام ابن الحاجب الفرعي" (78).

وهذا يدل على أن مسائل الكتاب وقضاياها قد أهتمت الناس وأشغلت المجالس العلمية، فثارت حولها مناقشات وتساؤلات مهّدت فيه لظهور طريقة جديدة في التدريس، وهذه الطريقة تمتاز باهتمامها بالدراية أكثر من الزاوية والنقل، واعتماد الحوار والمناقشة والتعمق في البحث والتحليل والاستنباط واستغلال الجدل في البحث والمناظرة، وتحت تأثير هذه الطريقة أصبح الفقهاء يميلون إلى الاجتهاد في الفروع وتخريج المسائل (79).

يقول التجيبي: "حضرت درسه - يعني منصور بن أحمد المشدالي - ببيجاية فرأيته إماما من أئمة المسلمين، فقيه النفس، عالما بالاستنباط... يُعَلِّم الطلبة طُرُق البحث ومآخذ الخلاف، يُورد عليهم الأسئلة ويأمرهم بالجواب... وإذا اعترض طالب على صاحبه في مسألة استفهمه عمّا قال، فإن فهمه تركه يعترض عليه، وإلا قال له: أنت لا تعلم ما قال، فكيف تعترض عليه؟" (80).

وكان الحسن بن مخلوف المزيلي الشهير بأبركان يُقرئ الرسالة ومختصر ابن الحاجب الفرعي، حيث يبدأ أولا بإيضاح صورة المسألة حتى يفهمها كل واحد، ثم بعد ذلك يتّسع في نقل كلام الشراح ويبحث معهم، ثم بعد ذلك ينقل من الأمهات والدواوين الكبار ككتب ابن أبي زيد واللخمي وابن رشد ونحوها، يحقّق به فقه المسألة، وقد حضر مجلسه كثير من المشايخ فأذعنوا لنقله وفهمه (81).

4.3. المطلب الرابع: أثر كتاب جامع الأمهات في ضبط الأقوال والترجيح بينها

يعتبر كتاب جامع الأمهات من أهم جهود ابن الحاجب في تأصيل المذهب المالكي، حيث جعل من جملة أهدافه في تأليفه البحث عن القول المعتمد في المذهب، لذا فقد كان طيلة هذا الكتاب يعرض الأقوال المعتمدة ويُقرّرها ويُصدّرها، وهذا كله من أجل إبراز رأي المذهب المالكي في المسألة والانتصار له.

ومما هو معلوم أن معظم الأقوال المعتمدة في المذهب المالكي اختلف فيها المالكية أنفسهم من حيث صحة نسبتها للمذهب، أو من حيث المراد بها، الأمر الذي استدعى من علماء المذهب بذل جهود معتبرة في التحقيق والتدقيق من أجل تحري الصواب.

وبالرغم من الجهود التي بذلها الفقهاء الذين جاءوا قبل ابن الحاجب في تحرير الأقوال المعتمدة إلا أنها لم تكن كافية، حتى ظهر بعدهم ابن الحاجب فبذل جهوداً علمية جبارة ومتنوعة في تحقيق مسائل فرعية كثيرة حدث فيها خلاف داخل المذهب.

ومن حسن الحظ أن ابن الحاجب قد ظهر بعد أن نضج الفقه المالكي، واكتملت أركانه، ورفعت

قواعده، ومُخَصِّصت أقواله ورواياته، مع بيان ما تتعلق بتلك الروايات والأقوال من مدلولات الألفاظ، ومن ترجيح وتضعيف، وتمييز الصحيح منها من الشاذ وغير ذلك، فاستفاد ابن الحاجب من تلك الجهود كلها.

وقد كان ابن الحاجب يتعامل مع هذه الآراء والأقوال تعامل الفقيه العامل، بهدف إكمال نواقص من سبقه من العلماء في تصفية وتنقية الأقوال المتضاربة والآراء المتعارضة، حيث يؤخذ فيها بالقول الراجح غير مشير إلى الأقوال الأخرى إلا بطريقة الإشارة، مع الانتصار لأصول المذهب وقواعده، ولمّ شتات المذهب وطرقه، وربط فروع المذهب بأصوله، وهي الخطوة الأخيرة التي استبدل بعدها الفقه المالكي في صورته الأخيرة إلى يومنا هذا.

كما أسهم إسهاما فعّال في البناء المعرفي للمذهب المالكي عن طريق إبداء رأيه العلمي واجتهاداته الشخصية بغية الوصول إلى الحقيقة وتحزّي الصواب في المسألة، وخير دليل على ذلك ما جاء في كتابه من تصحيحه للأقوال واختياره لبعض الآراء والترجيحات، وذلك كله عن طريق استقراء وتتبع نصوص المذهب وفق ما يمليه عليه اجتهاده، لدرايته وتمرّسه وخبرته في تدريس الفقه المالكي طيلة سنين طويلة.

فاستطاع أن يحوّل الفقه المالكي من أقوال وروايات كثيرة متعددة إلى قول واحد معتمد أو قولين معتمدين في المذهب، فيكون بذلك خلّص المذهب المالكي من الاختلاف الفقهي المضر سيما في الجانب التطبيقي منه كالفتوى والقضاء.

كما كان له الفضل في جمع طرق المذهب وتلخيص الأقوال والترجيح بينها وتحرير المسائل على الراجح والمعتمد من المذهب، وقد حاول أن يحسم مادة النزاع والفوضى في كثير من الأقوال والروايات المتضاربة.

قال ابن خلدون: "إلى أن جاء كتاب أبي عمرو بن الحاجب لخص فيه طرق أهل المذهب في كل باب، وتعدد أقوالهم في كل مسألة، فجاء كالبرنامج للمذهب"⁽⁸²⁾.

وبهذا الجمع للأقوال المعتمدة في المذهب مع اختصارها أصبح جامع الأمهات بمثابة فهرس لفروع الفقه المالكي، وسجلاً للفتوى والقضاء، ومرجعاً هاماً للمهتمين بهذا المجال⁽⁸³⁾.

5.5. المطلب الخامس: أثر كتاب جامع الأمهات في ضبط المصطلحات الفقهية وتطورها

اشتمل مختصر ابن الحاجب الفقهي على تعريفات ومصطلحات في كل باب من أبواب الفقه، فظهر اهتمام ابن الحاجب في كتابه - جامع الأمهات - بالمصطلحات الفقهية والتعريفات والحدود، حيث ذكر احترازاؤها، وحدّد مدلولها، وقوّم ما رأى فيها من الخلل، وجبّر نقصها، مستفيدا ممن سبقه من الفقهاء، فلخص آراءهم واقتفى أثرهم في العرض والتقسيم والتمثيل، كما أنه كان يقوم بتعديل التعاريف غير الدقيقة التي ينقلها عن غيره أو يضوئها بعبارة أسلم، وقد أثرت هذه الطريقة في الفقهاء الذين جاؤوا من بعده، فزاد حرصهم على ضبط المعاني الفقهية الفرعية، وضقل المصطلحات الفقهية، ووضعها في نصابها، فكان كتابه بذلك قد أثار مسألة المصطلحات الفقهية والتعريفات والحدود، إلا أن هذا لا يعني أنه ليس في

مستوى الكمال الذي يخلو من النقائص، لذا فقد كان ابن عبد السلام في دروسه وفي شرحه على مختصر ابن الحاجب الفقهي يناقش تعاريف ابن الحاجب ويتعقبها وينقحها، في حرص بالغ على أن تكون هذه التعاريف جامعة لكل ما يندرج تحتها، مانعة من خروج ما ينضم إليها.

ثم جاء ابن عرفة وواصل مسلك شيوخه في الحوار ومناقشة المصطلحات التي صاغها سلفه، وخاصة منهم ابن الحاجب، فاشتمل مختصره على أبحاث رائقة تعقب فيها مختصر ابن الحاجب الفقهي وشارحيه، وناقش ابن عبد السلام وغيره في كثير من المواقف إزاء التعاريف الفقهية السابقة⁽⁸⁴⁾.

وقد قصد ابن عرفة بعمله في مختصره إلى ضبط المعاني الفقهية الفرعية بذاتها، وذلك بوضع حدود لأبواب العبادات وضروب المعاملات والعقود بطريقة التحديد المنطقي الجامع المانع، واهتم في مختصره بما سماه "تعريف ماهيات الحقائق الفقهية الكلية"، والتزم ذلك بصورة مُطَرَّدة في كل باب من أبواب الفقه التي اشتمل عليها مختصره.

"ولا يخفى أن هذا العمل قد كان مُعِينًا على ضبط المصطلحات الفقهية بتعيين معانيها وإقرار أسمائها، وتكوين ملكة التصرف فيها والتوليد منها، كما كان مدخلا لألفاظ كثيرة استعملت في التعاريف، فراجت في اصطلاح الفقهاء مثل: الصفة الحكمية، والمكايسة، والتملك، والإعطاء، والمنفعة، وذو المنفعة"⁽⁸⁵⁾.

وفي المجالس العلمية كانت تثار القضايا والمسائل التي درست على الشيخ ابن عرفة، ومنها ما كان محوره (تعريف ماهيات الحقائق الفقهية الكلية) بحيث كانت تُبسط آراء ابن عرفة في التعريف، وما أثر عنه من آراء أشياخه فيها، كما كانت تُعرض إيرادات جديدة عليها، مع بسط الردود عليها، ولعل أكثر طلبه هذه المجالس اهتماما بالمسائل الفقهية، وخاصة منها ما يتصل بتعريف الماهيات والتعقيب عليها وبيان المقصود منها هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الرصاع، الذي حصل له من خلال مقارنته للآراء، ومن مُثاقفة⁽⁸⁶⁾ التأمّل في مصطلح ابن عرفة وحدوده يقين راسخ بتعمق أبحاث ابن عرفة وسعة اطلاعه، وسمو أنظاره، وبراعته في ضبط الحدّ، ونتج عن ذلك تعلق شديد بفقه ابن عرفة وتحريره للمسائل وولوع كبير بحدوده الفقهية⁽⁸⁷⁾، وقد برز ذلك بوضوح فيما صاغه في كتابه شرح حدود ابن عرفة.

قال الفاضل بن عاشور: "إن تعاريفه تلك جُرِّدت عن المختصر فكتب عليها شرح مستقل من وضع أحد تلاميذ تلاميذه وهو الشيخ محمد الرصاع التونسي، في أواخر القرن التاسع، والتزم دارسو الفقه حدود ابن عرفة عمدة يقيمون عليها بحوثهم وتحاريرهم، فتداولتها الكتب والدروس شرقاً وغرباً على توالي القرون"⁽⁸⁸⁾.

وفي مختصر ابن عرفة الفقهي عرض شيق لكثير من المسائل المتصلة بالحدود، المثيرة لمناقشات علمية، أسهم فيها ابن عبد السلام وغيره من شراح مختصر ابن الحاجب الفرعي⁽⁸⁹⁾، ويمكن أن نمثل على ذلك بمثال من كتاب شرح حدود ابن عرفة للرصاع.

قال ابن الحاجب: "الجرابة: كل فعل يقصد به أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستغاثة عادة من رجل،

أو امرأة، أو حُرّ، أو عبد، أو مسلم، أو ذمي، أو مستأمن، ومخيفها وإن لم يقتل ويأخذ مالا".
قال ابن عرفة: "فحمله ابن عبد السلام على أنه ذكر كلية شاملة لصور وليس كما توهم، وحمله ابن هارون على أنه رسم وتعقبه بأمور، ومما أورد على ابن الحاجب أن المتعذر الإغاثة لا الاستغاثة".
قال الرصاع: "وعندي أن في ذلك نظراً فإنه راعى اللفظ، لأن القصد الاستغاثة النافعة والمعنى عليه، وليس فيه عناية لدلالة السياق، وأورد عليه من تغلب عليه، ولم يغب، فإنه يدخل تحت ذلك وليس بحراية، وأجاب الشيخ ابن عبد السلام عن المؤلف، بما نقله عنه أولاً، وأنه لم يقصد حداً ولا رسماً، وإنما قصد إلى ذكر كلية يلزم اطرادها دون انعكاسها".

قال الشيخ ابن عرفة: "ليس كما توهم؛ يعني لأن سياق كلامه في ذكر الحقائق إنما هو قصد الرسوم أو الحدود، وأما الإخبار بكلية كما ذكر فليس فيه كمال فائدة وقد بسط هذا الرد قبل هذا".

قال الرصاع: "وهذا الكلام هو الذي أوجب لي الكلام على جميع ما رأيت في كلام الشيخ من ضوابط فقهية، لأنه قصد بها شبه الرسم، فيرد عليها ما ذكره، وقصدي بذلك كمال الفائدة للناظر في كتابه، ليكون هذا التقييد عوناً له على تحصيل فهم رسومه، وأكثر شروطه وضوابطه والله سبحانه ينفع الجميع بقصده، وحق الشيخ أن يعترض على ابن الحاجب في تصديده بكل في الرسم، ولما رأى كلام ابن الحاجب معترضاً عدل عنه إلى ما ذكر واختصر"⁽⁹⁰⁾.

وكان القصد من اعتراض الشيوخ على تعريفات ابن الحاجب هو البيان ودفع الوهم والغموض، بحيث يفتح مجال التوسع في المسائل وما يتصل بها من القيود والفروق والشروط وغير ذلك.

وبهذا يكون لكتاب جامع الأمهات دور مهم في بناء المصطلح الفقهي وتطويره، ونقطة انطلاق لمقارنات فقهية، وإيراد اعتراضات مع أجوبتها، وبسط أحكام متصلة بموضوع الحدود والتعريفات، إضافة إلى هذا فقد حوى كتابه مباحث لفظية ولغوية وشرعية وقواعد فقهية وضوابط متعلقة بكل باب فقهي، تكون فيه كالقاعدة لشمولها عديد الجزئيات.

6.3. المطلب السادس: أثر كتاب جامع الأمهات في الكتب التي جاءت بعده وفي حركة التأليف

يعدّ ابن الحاجب من أعظم فقهاء المالكية وأوسعهم شهرة في القرن السابع الهجري، فبظهوره يُعدّ بداية لمرحلة جديدة في تأليف الفقه المالكي، حيث أخرج كتابه في ثوب جديد نسخ به ما تقدمه من الكتب الفقهية، فأحدث نقلة نوعية في مسار الفقه المالكي، وغير نمط التأليف فيه، وكانت السمة البارزة في التأليف في الفقه المالكي قبله مُنصبه حول أمهات المذهب، حيث انصرفت جهود الفقهاء لشرح كتب المتقدمين وتفهمها ثم اختصارها كمدونة سحنون وغيرها⁽⁹¹⁾، وظلت الشروح والحواشي هي السمات الغالبة على أهم مؤلفات الفقه المالكي حتى جاء ابن الحاجب وحاول أن يخرج الفقه من دائرة الشروح والحواشي إلى مرحلة إعادة كتابة فقه المتقدمين بطريقة في التأليف محبوكة، وبأسلوب منطقي فيه نوع ابتكار في تقرير مسائل الأحكام⁽⁹²⁾ وتلخيصها وتحريرها وتهذيبها، فأصبح كتابه يضمّ مادة علمية واسعة

في كلمات وتعبيرات موجزة.

وهذه الطريقة في التأليف مدحها غاية المدح بعض معاصريه، وكان منهم الإمام ابن دقيق العيد فقال في أول شرحه لجامع الأمهات: "إن الكتاب الذي صنَّه الإمام العلامة الأفضل أبو عمرو... المعروف بابن الحاجب رحمه الله، وسماه: الجامع بين الأمهات، أتى فيه بالعجب العجيب، ودعا قَصِيَّ الإِجَادَةِ فكان المُجَاب، ... وَقَرَّبَ المَزْمَى فَخَفَّفَ الحِمْلَ الثَّقِيلَ، وقام بوظيفة الإيجاز فناداه لسان الإنصاف"⁽⁹³⁾.

وكان لمنهج الاختصار المُحَكَّم الذي سطره الإمام ابن الحاجب في كتابه تأثير قوي في دفع العمل الفقهي على ذلك المنهج وهو الذي سار على خطه فيما بعد القرافي وابن عرفة وابن راشد و خليل ومن جاء بعدهم، بل يكاد يكون ما كان بعده من مؤلفات إنما اعتمد على ما صنعه ابن الحاجب، وصار هذا المنهج يمثل ظاهرة واضحة وعرفا متبعا في التأليف لا يحد عنه المؤلفون.

وأمام هذه الظاهرة برزت مختصرات مهمة أحدثت أثرا كبيرا في الميدان الفقهي حيث استطاعت هذه المختصرات أن تصوغ الفقه المالكي في صيغ بعيدة كل البعد على التعقيدات والتطويل والحشو، فأسهم ذلك في إثراء الحركة الفقهية، إلى جانب ذلك فقد انصب اهتمام الفقهاء والباحثين بهذه المختصرات فوضعوا عليها شروحات وحواشي وزوائد وغيرها من الوسائل التي أنعشت الفقه، وأكسبته حلة جديدة، تتمثل في ظهور أصناف كبيرة من المؤلفات كلها تهدف إلى إثراء الحركة الفقهية في المجال الاختصاري، فترك ذلك أثرا ملموسا في الساحة الفقهية المالكية⁽⁹⁴⁾.

قال الحجوي: "وصنع ابن الحاجب في التأليف الذي هو الاختصار وتنافس فيه من بعده، واستحسنوه"⁽⁹⁵⁾.

كما أسهم كتاب جامع الأمهات في تطوير حركة التأليف الفقهي وإثراء الروح العلمية ولفت الأنظار إليه، ففرض وجوده في الساحة الفقهية نظرا لما له من أهمية قصوى في الجانب الفقهي، حيث يعتبر برنامجا ملخصا للمذهب بصيغ مفهومة لا تستدعي التفكير الكبير في حل عباراته، مما حدا بالفقهاء والباحثين الاهتمام به⁽⁹⁶⁾، فاستحوذ على جهودهم حيناً من الدهر، وباشروه بالشرح والتوجيه والاختصار والمدارسة، وامتألت الساحة العلمية به، وأصبحت جُلَّ المؤلفات التي جاءت بعد ابن الحاجب تدور حول كتابه جامع الأمهات، ومن ذلك مثلاً ما فعله الإمام محمد بن أبي القاسم المشدالي في كتابه مختصر البيان لابن رشد، فقد رتبته على مسائل ابن الحاجب وجعله شرحا له، وأسقط التكرار منه، ورد كل مسألة إلى موضعها من الإحالات فجاءت في غاية الإتقان والتيسير، وترك من مسائله ما لا تعلق له أصلا بكلام ابن الحاجب ولا يقرب إليه بوجه، وله أيضا اختصار أبحاث ابن عرفة في مختصره المتعلقة بكلام ابن شاس وابن الحاجب وشرحه مع زيادة شيء يسير في بعض المواضع مما لم يطلع عليه ابن عرفة⁽⁹⁷⁾، وهو الذي أراد السخاوي بقوله: "واستدرك ما صرح به ابن عرفة في مختصره بعدم وجوده"⁽⁹⁸⁾.

إضافة إلى ما سبق فقد ترك كتاب ابن الحاجب أثرا كبيرا في كتب الذين أتوا من بعده وقد استقوا فوائده

جلیلة من هذا الكتاب، فكان الفقهاء يعتمدونه في النقل ويعتبرونه مرجعا للفقہ المالكي باعتباره أصلا مهمًا في كتب المالكية، وينقلون منه الأقوال والروايات ويستشهدون بأقواله في دروسهم وشروحهم وكتبهم، وقد احتجّ عدد كبير من أصحاب الكتب الضخمة بما ورد في جامع الأمهات، وعدوا هذا الكتاب مصدرًا هامًا من مصادر الفقه، وزيتوا به فهارس كتبهم، وممن نقل عنه من العلماء في كتبه خليل في مختصره، وشراح المختصر، والقرافي في الذخيرة، والمقري في القواعد، والونشريسي في المعيار، والرصاع في شرحه، وابن عرفة في مختصره، وغيرهم، وكل ذلك لما احتواه كتابه من ثروة فقهية هائلة.

وبهذه الجهود الطيبة يكون ابن الحاجب قد أسهم إسهاما فعال في حركة النهضة العلمية التي كان الفقه المالكي في أمس الحاجة لهذه المجهودات والإضافات التي مثلها ابن الحاجب في كتابه، فكان حقا مُجدد المذهب بدون منازع.

4. خاتمة

في نهاية هذا البحث يمكن الإشارة إلى أهم النتائج والتوصيات:

1.1.4. النتائج

- أن ابن الحاجب له جهود فقهية وعلمية قيمة كان لها أثر مبارك في المذهب المالكي عبر العصور.
- أن ابن الحاجب قدّم خدمة جلیلة للفقہ المالكي بتأليفه جامع الأمهات الذي يُعدّ عصاره جهده.
- يعتبر كتاب جامع الأمهات برنامجًا ملخصًا للمذهب المالكي بصيغ مفهومة وواضحة.
- كان لكتاب جامع الأمهات أثر في الدرس الفقهي وتأثير في الحياة العلمية حيث بقي مترجّع على عرش الفقہ المالكي، وله حضور قوي في المدارس والمجالس إلى أن ظهر مختصر خليل.
- أن الإمام ابن الحاجب كان له دور مهم في تقريب الفقہ المالكي للفئات الدارسة له، والمهتمة بقضاياها، وتيسير فهمه للقارئ وذلك عن طريق ضبط مسأله وتحريرها واختصارها، ومحاولة استيعاب فروع فقہ مالك وضمّنها في مصنف واحد.
- كان النقاش العلمي المفيد سائدا في درس جامع الأمهات وبحث مسأله، حيث كانت تبسط آراء ابن الحاجب فتثار حولها مناقشات، وتعرض إیرادات جديدة على تلك الآراء مع بسط الردود عليها.
- جعل ابن الحاجب من جملة أهدافه في تأليفه لكتابه الفقهي البحث عن القول المعتمد في المذهب المالكي، فقد كان طيلة هذا الكتاب يعرض الأقوال المعتمدة ويُقرّرها ويُصدّرها، وهذا كله من أجل إبراز رأي المذهب المالكي في المسألة والانتصار له.

- من الجهود المباركة التي قدّمها كتاب جامع الأمهات للمذهب هي إثارة مسألة المصطلحات الفقهية والتعريفات والحدود، حيث أثر ذلك في الفقهاء الذين جاؤوا من بعده، فزاد حرصهم على ضبط المعاني الفقهية الفرعية، وصقل المصطلحات الفقهية، ووضعها في نصابها، لذا كان لكتاب جامع الأمهات دور

مهم في بناء المصطلح الفقهي وتطويره.

- أسهم كتاب جامع الأمهات في تطوير حركة التأليف الفقهي وإثراء الروح العلمية.
- ترك كتاب الإمام ابن الحاجب الفرعي أثرًا كبيرًا في كتب الذين أتوا من بعده فقد استقوا فوائد جلية من كتابه، حيث كانوا يعتمدونه في النقل ويعتبرونه مرجعًا للفقهاء المالكي باعتباراه أصلاً مهماً في كتب المالكية، وينقلون منه الأقوال والروايات ويستشهدون بأقواله في دروسهم وشروحهم وكتبهم.
- توصل هذا البحث إلى الكشف عن مدى حرص الإمام ابن الحاجب على خدمة المذهب المالكي في مجالات شتى من خلال جهوده المباركة في كتابه جامع الأمهات.

2.4. التوطيات

أوصي بأن تقام ندوات وأيام دراسية وأبحاث علمية حول هذه الشخصية العلمية المرموقة وأثرها في خدمة المذهب المالكي من مختلف جوانبه.

5. قائمة المراجع

- ابن الديبشي، محمد بن سعيد، (1427-2006)، ذيل تاريخ مدينة السلام، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن القاضي، أحمد بن محمد المكناسي، (1391-1971)، درة الحجال في أسماء الرجال، القاهرة، مكتبة دار التراث.
- ابن تغري، يوسف بن عبد الله الظاهري، (بلا تاريخ)، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، (1389-1969)، إنباء الغمر بأنباء العمر، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، (1392-1972)، الدرر الكاهنة في أعيان المائة الثامنة، الهند، حيدر اباد.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، (بلا تاريخ)، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، بيروت، المكتبة العلمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، (1408-1988)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، بيروت، دار الفكر.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد البرمكي، (1968)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دار صادر.
- ابن عاشور، محمد الفاضل، (1982)، ومضات فكر، تونس، الدار العربية للكتاب.
- ابن عبد السلام، محمد بن إسحاق الأموي، (1994)، التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات لابن الحاجب، مقدمة المحقق، طرابلس، دار الحكمة للطباعة والنشر.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد الإدريسي الحسني، (1971)، أزهار البستان في طبقات الأعيان، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي اليعمري. (بلا تاريخ). الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب. (محمد الأحمدى، المحرر) القاهرة، دار التراث.

- ابن فرحون، إبراهيم بن علي اليعمري، (1990)، كشف النقاب عن الحاجب علي مختصر ابن الحاجب، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد بن محمد الشهبي، (1407)، طبقات الشافعية، بيروت، عالم الكتب.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي، (1408-1988)، البداية والنهاية، بيروت، دار إحياء التراث.
- ابن مريم، المليتي المديوني التلمساني، (1908-1336)، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر، المطبعة الثعالبية.
- أبو الفضل، محمد أحمد، (1981)، تاريخ مدينة المرية الأندلسية في العصر الإسلامي، (منذ إنشائها حتى استيلاء المرابطين عليها)، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، (2002-1422)، الذيل على الروضتين، بيروت، دار الكتب العلمية.
- أحمد بن محمد التلمساني المقرئ، (1968)، نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، بيروت، دار صادر.
- الأذفوي، كمال الدين جعفر بن تغلب، (1966)، الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، (2002)، طبقات الشافعية، بيروت، دار الكتب العلمية.
- التنبكتي، أحمد بابا التكروري، (1989-1398)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية.
- التنبكتي، أحمد بابا التكروري، (2000-1421)، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، المملكة المغربية، مطبعة فضالة.
- جوهار، محمد، (2005)، المختصرات الفقهية في المذهب المالكي، المغرب، دار الحديث الحسنية.
- الجيدي، عمر، (1993)، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، الرباط، مطبعة المعارف.
- الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي، (1995-1416)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الحصني، محمد أديب آل تقي الدين، (1979-1399)، منتخبات التواريخ لدمشق، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- الحميري، نشوان بن سعيد، (1999)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، بيروت، دار الفكر المعاصر.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، (1995)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر.
- خلفات، مفتاح، (2011)، قبيلة زاوية بالمغرب الأوسط: ما بين القرنين (06-09هـ/12-15م) دراسة في دورها السياسي والحضاري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع.
- الداودي، محمد بن علي أحمد، (بلا تاريخ)، طبقات المفسرين، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد قايماز، (1987-1407)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الذهبي، محمد بن أحمد قايماز، (1985)، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الرصاع، محمد بن قاسم، (1993)، شرح حدود ابن عرفة، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

- الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي، (2002)، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، (1413)، طبقات الشافعية الكبرى، مصر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (بلا تاريخ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1387-1967)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، مصر، دار إحياء الكتب العلمية.
- الشاذلي، محمد النيفر، (بلا تاريخ)، مقدمة تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقهاء.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، (بلا تاريخ)، الإفادات والإنشادات.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. (1418-1998)، أعيان العصر وأعوان النصر، بيروت، دار الفكر المعاصر.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، (1428-2007)، نكت الهميان في نكت العميان، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الطرسوسي، إبراهيم بن علي بن أحمد، (1421-2000)، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، دمشق، دار الشهاب.
- الغبريني، أحمد بن أحمد، (1979)، عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- قاسم، علي سعد، (1423-2002)، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، (1418-1998)، الفروق أو أنوار البروق في أنوار الفروق، بيروت، دار الكتب العلمية.
- كُزْد علي، محمد بن عبد الرزاق، (1403-1983)، خطط الشام، دمشق، مكتبة النوري.
- محيي الدين الحنفي، عبد القادر بن محمد القرشي، (بلا تاريخ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، كراتشي، مير محمد كتب خانه.
- مخلوف، محمد بن محمد، (1424-2003)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لبنان، دار الكتب العلمية.
- المقرئزي، أحمد بن علي، (1418-1998)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية.
- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، (1401-1981)، التكملة لوفيات النقلة، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- المؤيد، إسماعيل بن علي بن شاهنشاه، (بلا تاريخ)، المختصر في أخبار البشر، مصر، المطبعة الحسينية.
- النعيمي، عبد القادر بن محمد، (1410-1990)، الدارس في تاريخ المدارس، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الوزير السراج، محمد بن محمد الأندلسي، (1985)، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى، (1401-1981)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية

والأندلس والمغرب، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية.

6. الهوامش والإحالات:

- 1 - ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، (1968م)، ج3، ص248.
- 2 - الأدفوي، أبو الفضل كمال الدين جعفر بن تغلب، الطالع السعيد، الجامع أسماء نجباء الصعيد، ت: سعد محمد حسن، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سنة 1966، ص353.
- 3 - الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، (1995م)، ج2، ص491.
- 4 - إسنًا أو أسنا: هي مدينة صغيرة من أعمال القوصية بأقصى الصعيد الأعلى من مصر، على شاطئ النيل من الجانب الغربي. [ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص250، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص189].
- 5 - الذهبي، محمد بن أحمد بن قَائِمَاز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، (1407هـ، 1987م)، ج47، ص319.
- 6 - المؤيد، إسماعيل بن علي بن شاهنشاه، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، دت، ج3، ص178.
- 7 - الذهبي، محمد بن أحمد بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1405هـ، 1985م)، ص265، ابن تغري، يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (دط، دت)، ج7، ص(421، 422).
- 8 - مخلوف، محمد بن محمد بن عمر، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1424هـ، 2003م)، ج1، ص241.
- 9 - أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي، الذيل على الروضتين، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1422هـ، 2002م)، ص281.
- 10 - ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تحقيق: علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت، (دط، دت)، ج1، ص34، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، (1387هـ، 1967م)، ج1، ص455.
- 11 - السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، (1413هـ)، ج7، (270، 272)، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، نكت الهميان في نكت العميان، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1428هـ، 2007م)، ص213.
- 12 - المنذري، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، (1401هـ، 1981م)، ج2، ص162.
- 13 - ابن الديبشي، أبو عبد الله محمد بن سعيد، ذيل تاريخ مدينة السلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1427هـ، 2006م)، ج2، ص(162، 163)، محيي الدين الحنفي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، الناشر: مير محمد كتب خان، باكستان، (دط، دت)، ج2، ص(147، 148).
- 14 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص352.
- 15 - المقرئزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418هـ، 1998م)، ج4، ص205.
- 16 - الأدفوي، الطالع السعيد، ص353.
- 17 - الزاوية المالكية: من مدارس المالكية بالجامع الأموي بدمشق، وهي ملاصقة المقصورة الحنفية من غربي الجامع

- الأموي، وقفها السلطان الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله تعالى. [النعمي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1410هـ، 1990م)، ج2، ص3].
- 18 - المدرسة النورية الصلاحية المالكية: هي مدرسة للمالكية أسسها نور الدين زنكي بدمشق في سنة 563هـ، وأتم بناءها صلاح الدين الأيوبي، تقع بخط الخواصين، وهي من أقدم المدارس وأعرقها. ينظر: [الطرسوسي، إبراهيم بن علي بن أحمد، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، دار الشهاب، دمشق، ط1، (1421هـ، 2000م)، ص67، كُرد علي، محمد بن عبد الرزاق، خطط الشام، مكتبة النوري، دمشق، ط3، (1403هـ، 1983م)، ج6، ص96].
- 19 - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص248، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ص265.
- 20 - الداوودي، محمد بن أحمد، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط، دت)، ج1، ص(316، 328).
- 21 - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص250، ابن تغري، المنهل الصافي، ج7، ص421.
- 22 - ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد، دار التراث، القاهرة، (دط، دت)، ج1، ص(243-246)، ج2، ص328.
- 23 - الغبريني، أحمد بن أحمد، عنوان الدرّاية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، (1979م).
- 24 - ابن تغري، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ج2، ص(185-187)، مخلوف، شجرة النور، ج1، ص270.
- 25 - ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص123، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج22، ص90.
- 26 - الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (2002م)، ج2، ص99.
- 27 - ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص86.
- 28 - ابن أبي شامة، الذيل على الروضتين، ص280، 281.
- 29 - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص248.
- 30 - ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص87.
- 31 - القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، (1418هـ، 1998م)، ج1، ص110.
- 32 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص365.
- 33 - الأدفوي، الطالع السعيد، ص353.
- 34 - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، (1408هـ، 1988م)، ج13، ص206.
- 35 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ص264، 265.
- 36 - مخلوف، شجرة النور، ج1، ص241.
- 37 - أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص281، ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص206.
- 38 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج9، ص234.
- 39 - الأدفوي، الطالع السعيد، ص354.
- 40 - ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص206، النعمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج2، ص3.
- 41 - المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، (1968م)، ج5، ص430.

- 42 - ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد الإدريسي الحسني، أزهار البستان في طبقات الأعيان، تقديم: الأستاذ عبد السلام عمران الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، (1971م)، ص110.
- 43 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج9، ص237.
- 44 - ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري، كشف النقاب الحاجب على مختصر ابن الحاجب، تحقيق: حمزة أبو فارس وغيره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1990م)، ص161.
- 45 - ينظر: الشاذلي، محمد النيفر، مقدمة تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقهاء، ص102.
- 46 - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المشهور بمقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، (1408هـ، 1988م)، ج1، ص571.
- 47 - ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبه الدمشقي، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، (1407هـ)، ج2، ص229.
- 48 - التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهراسة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، (1398هـ، 1989م)، ص392.
- 49 - الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، أعيان العصر وأعيان النصر، تحقيق: الدكتور علي أبو زيد وغيره، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، (1418هـ، 1998م)، ج3، ص723، الحبشي، عبد الله محمد، جامع الشروح والحواشي، معجم شامل لأسماء الكتب المشروحة في التراث الإسلامي وبيان شروحها، المجمع الثقافي، أبو ظبي، (1425هـ، 2004م)، ج2، ص714.
- 50 - الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، (2002م)، ج7، ص128.
- 51 - ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الهند، ط2، (1392هـ، 1972م)، ج5، ص164.
- 52 - ابن مريم، المليتي المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، اعتنى بمراجعة أصله: الشيخ محمد ابن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، (1336هـ، 1908م)، ص189، التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص455.
- 53 - التنبكتي، أبو العباس أحمد بابا التكروري، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق: محمد مطيع، مطبعة فضالة، المملكة المغربية، دط، (1421هـ، 2000م)، ج2، ص94.
- 54 - التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص34، قاسم، علي سعد، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، (1423هـ، 2002م)، ص63.
- 55 - المصدر نفسه، ج1، ص372.
- 56 - السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، (دط، دت)، ج4، ص152، مخلوف، شجرة النور الزكية، ج1، ص382.
- 57 - التنبكتي، نيل الابتهاج، ص393.
- 58 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج9، ص234.
- 59 - ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص88.
- 60 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، ص570.
- 61 - المَرِيَّةُ: مدينة كبيرة من كورة البيرة من أعمال الأندلس، تقع في جنوب شرق إسبانيا، أنشأها الخليفة عبد الرحمن الناصر سنة 344هـ، تعد مركزاً للتجارة ومنها يركب التجار. ينظر: [أبو الفضل، محمد أحمد، تاريخ مدينة المرية الأندلسية في العصر الإسلامي، (منذ إنشائها حتى استيلاء المرابطين عليها)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، دط، (1981م)، ص15].

- 62 - ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي، درة الحجال في أسماء الرجال، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، (1391هـ، 1971م)، ج2، ص101، التنبكتي، نيل الابتهاج، ص390.
- 63 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الإفادات والإنشادات، (دط، دت)، ص19.
- 64 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، ص571، محفوظ، محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، (1994م)، ج2، ص331.
- 65 - السخاوي، الضوء اللامع، ج7، ص8.
- 66 - المصدر نفسه، ج10، ص55.
- 67 - ينظر: الجيدي، عمر، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، (1993م)، ص98.
- 68 - الوزير السراج، محمد بن محمد الأندلسي، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، (1985م)، ج2، ص248.
- 69 - ينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، ص(727-728).
- 70 - الحصني، محمد أيب آل تقي الدين، منتخبات التواريخ لدمشق، تقديم: كمال سليمان الصليبي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، (1399هـ، 1979م)، ج1، ص17.
- 71 - ينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، ص570.
- 72 - الحجوي، الفكر السامي، ج2، ص458.
- 73 - المقرئ، نفح الطيب، ج5، ص250.
- 74 - ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص53.
- 75 - المصدر نفسه، ص105.
- 76 - المصدر نفسه، ص262.
- 77 - الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: الدكتور محمد حجي، (دط، دت)، ج1، ص(142-144).
- 78 - ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: د حسن حبشي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، (1389هـ، 1969م)، ج2، ص306.
- 79 - ينظر: خلفات، مفتاح، قبيلة زاوارة بالمغرب الأوسط: ما بين القرنين (06-09هـ/12-15م) دراسة في دورها السياسي والحضاري، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، دط، (2011م)، ص289.
- 80 - التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، ج2، ص248.
- 81 - ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص87.
- 82 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، ص570.
- 83 - ينظر: ابن عبد السلام، محمد بن إسحاق الأموي، التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات لابن الحاجب، مقدمة المحقق، تحقيق: حمزة أبو فارس، محمد أبو الأجفان، دار الحكمة للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، (1994م)، ص(38، 39).
- 84 - ينظر: الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق: محمد أبو الأجفان وغيره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1993م)، ج1، ص(40، 42).
- 85 - ابن عاشور، محمد الفاضل، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، تونس، دط، (1982م)، ص75.
- 86 - من الفعل نَفَنَ وَثَأَفَنَ مَثَافَةً: يقال: ثَأَفَنْتُ فلانا: أي لازمته حتى عرفت حقيقة أمره. ينظر: الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري وغيره، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1،

- (1999م)، ج2، ص854.
- 87 - الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، مقدمة المحقق، ج1، ص43.
- 88 - ابن عاشور، ومضات فكر، ص75.
- 89 - الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، مقدمة المحقق، ج1، ص40.
- 90 - المصدر نفسه، ج2، ص656.
- 91 - الحجوي، الفكر السامي، ج2، ص(189-271).
- 92 - ينظر: الشاذلي، مقدمة تراجم خليل لعظوم، ص102.
- 93 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج9، ص234.
- 94 - ينظر: جوهار، محمد، المختصرات الفقهية في المذهب المالكي، إشراف د السعيد بوكبة، (بحث لنيل الدكتوراه)، نوقش بدار الحديث الحسنية، المغرب، (2005م)، ص769.
- 95 - الحجوي، الفكر السامي، ج2، ص271.
- 96 - ينظر: جوهار، المختصرات الفقهية في المذهب المالكي، ص(58، 59).
- 97 - التنبكتي، نيل الابتهاج، ص538.
- 98 - السخاوي، الضوء اللامع، ج8، ص290.

كتب النوازل الفقهية وإسهاماتها في عملية النقد الأصولي - نوازل البرزلي أنموذجاً -

*Books of jurisprudential calamities and their contributions to the process of
-Nawazil Al-Borzoli as a model -fundamentalist criticism*

محمد بوكرع*

مخبر الدراسات المقاصدية، جامعة وهران 1 (الجزائر)

boukfeq@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/06/09 تاريخ القبول: 2021/12/20 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: تتمحور فكرة هذا المقال عن أهمية كتب النوازل الفقهية عند المالكية في تنمية الملكة الأصولية للباحث الناقد، ومدى إسهاماتها في تنفيذ الشبهات والمغالطات الواردة على أصول المذهب المالكي وقواعده، وأخذت نماذج وآثار من كتاب جامع مسائل الأحكام لأبي القاسم البرزلي ضمن رؤية نقدية على شكل أسئلة واعتراضات أصولية مع الأجوبة عنها .

وخلص البحث إلى أنّ فقهاء المالكية كانت لهم ملكة راسخة في تقديمهم للقواعد والمسائل الأصولية، من خلال النقود والمناقشات الماثورة في ثنايا أجوبة فقهاء المذهب من فتاوى البرزلي، ومدى أثرها في صقل الفكر الأصولي، وتطور منهج النقد في البحث الأصولي.

الكلمات المفتاحية: النقد الأصولي؛ نوازل البرزلي؛ أصول الفقه؛ فقهاء المالكية؛ أبو القاسم البرزلي.

Abstract: The idea of this article revolves around the importance of the Maliki jurisprudential calamities in developing the fundamentalist queen of the critical researcher, and the extent of her contributions to the implementation of the suspicions and fallacies contained in the origins and rules of the Maliki school of thought. With the answers.

The research concluded that the Maliki jurists had a well-established faculty in their criticism of fundamentalist rules and issues, through the criticism and discussions in the folds of the answers of the jurists of the doctrine from the fatwas of Al-Barzali, and the extent of their impact on the refinement of fundamentalist thought, and the development of the approach to criticism in fundamentalist research.

Keywords: fundamentalist criticism; Borzoli cataracts; principles of jurisprudence; Maliki jurists; Abu al-Qasim al-Borzoli.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فلا يخفى على كل ذي علم ونظر فضل الفقه في الدين، وشرف مكانته من بين سائر العلوم، ولا غرو، إذ لا غنى لكل أحد عن معرفة الحلال والحرام، ولهذا رفع الله تعالى منزلة الفقهاء المجتهدين من أمة محمد ﷺ، الذين ورثوا علمه وخصّهم الله تعالى بفهم شريعته، واستنباط ما فيها من الأحكام والحكم والأسرار مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 82] وقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]، وأثر عن بعض السلف أنّ الحكمة هي الفقه في دين الله¹، وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه (ت: 59هـ) أنّ النبي ﷺ قال: «خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا»².

ولما كان علم أصول الفقه هو عمدة الفتوى وركن الاجتهاد، وبه يتوصل إلى استنباط الأحكام ومعرفة الحلال والحرام، اقتضى المقام العناية بعلم أصول الفقه، بتقرير أصوله وتحريم مسأله، وبيان حقائقه والكشف عن غوامضه، وفي ضمن هذا المعنى قال الإمام ابن السمعاني (ت: 489هـ): «إن من لم يعرف أصول معاني الفقه لم ينج من مواقع التقليد وعدّ من جملة العوام»³.

ولا شك أن المنهج القويم في اكتساب الملكة الأصولية وتحسين طرائق النظر العقلي، يستدعي بناء عقل أصولي مبدع، متمكّن من سعة النظر والتركيب، والتحليل والمقارنة، وإدراك المعاني الجامعة، والإحاطة بالكليات والمقاصد⁴، وتكوين فقه سليم، مستنير بأقوال سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، بما حباهم الله تعالى من الفهم الثاقبة لنصوص القرآن والسنة، والعقول النيرة التي تجلّى كمالها في اجتهاداتهم وأفضيتهم، وكان علم أصول الفقه مرتكزا في نفوسهم وجبالاتهم، وحرّيّ بمن تسموا همّته إلى مدارج الكمال، أن يسير على دربهم ويقنفي أثرهم، إذ لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها⁵.

أهمية البحث:

والذي دعاني إلى كتابة هذا المقال أهمية الموضوع لتعلقه بعلم أصول الفقه، وكان محطّ النظر على كتاب "جامع مسائل الأحكام لأبي القاسم البرزلي لاحتوائه على كمّ هائل من التعقيبات والمناقشات من خلال نقد الفقهاء لجملة من الفتاوى والأقوال، وتمييز صحيحها من سقيمها، تسهم في تحسين طرائق التفكير النقدي، وصقل الفكر الأصولي ضمن رؤية نقدية من منظور مقاصدي.

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في بيان مدى إسهامات فقهاء المذهب المالكي في النقد الأصولي من خلال

المناقشات والاعتراضات الواردة في فتاواهم وكتبهم، ولما كان محطّ النظر في هذه الدّراسة على كتاب: " نوازل البرزلي " أبرزت هذه الإشكالية في الأسئلة الآتية:
- ما هي أبرز ملامح النزعة التّقديّة عند البرزلي ومدى أثرها في صيانة أصول المذهب المالكي وقواعده؟

- ما هي أبرز مجالات التّقذ الأصولي عند البرزلي من خلال كتابه جامع مسائل الأحكام ؟
- ما هو أثر الطابع الأصولي لكتاب نوازل البرزلي في تقوية ملكة التّقذ والمناقشة؟

الدّراسات السّابقة:

أما الدّراسات السّابقة، فلم أظفر بعد التّتبّع والاستقراء في الكتب والرّسائل العلمية من أفرد دراسة التّقذ الأصولي عند فقهاء المالكية من كتب النّوازل الفقهيّة بدراسة تأصيليّة مستقلّة.
وإن وجدت دراسات سابقة لها علاقة بكتاب " نوازل البرزلي " منها:
- القواعد الفقهيّة والأصولية من خلال نوازل البرزلي، جرد وتصنيف ودراسة نماذج منها، إعداد الطالب: رشيد الراضي، رسالة ماستر من كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بظهر المهرّاز بفاس، نوقشت في: 2010م.

- أصول الفتيا عند البرزلي من خلال جامع وأثره في المدرسة المالكية رسالة دكتوراه من إعداد مريم عطية جامعة قسنطينة نوقشت في: 2013/03/60م.
- التّطبيق المقاصدي من خلال: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، لأبي القاسم البرزلي، رسالة دكتوراه من إعداد الطالب الباحث: عبد الله خرواش، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، سايس - فاس، نوقشت في: 2015/10/20م.

- منهج الإفتاء عند الإمام أبي القاسم المالكي البرزلي (ت 841هـ) دراسة نظريّة وتطبيقية رسالة دكتوراه من إعداد عباس عبد الحكيم، جامعة خروبة بالجزائر، نوقشت 2017/12/4م.
غير أنّ هذه الدّراسات السّابقة تطرقت لعامة مواضيع كتاب فتاوى البرزلي، وأما دراستي فكانت قاصرة على نقد المسائل والقواعد الأصوليّة فقط.

وجاء هذا المقال موسوما بعنوان: " كتب النّوازل الفقهيّة وإسهاماتها في عمليّة التّقذ الأصولي - نوازل البرزلي أنموذجاً - " .

أهداف البحث:

وتهدف هذه الدّراسة إلى:
- إبراز مدى عناية فقهاء المالكية بالمنهج التّقدي في البحث الأصولي، من خلال التّعقيبات والزود المؤصّلة النّافعة، المبنوثة في كتبهم وفتاواهم.
- بيان أثر هذه التّقود الأصوليّة في إعادة صياغة المذهب ضمن رؤية تجديديّة مقاصديّة.
- وأردت كذلك بجهد المتواضع، الإسهام في إثراء المكتبة الأصوليّة من خلال هذه الإضافات

والإشارات.

منهج البحث:

وأما المنهج المتبع في هذا المقال:
- المنهج الاستقرائي: يتمثل في تتبع المادة العلمية لموضوع البحث وماله علاقة بذلك، وأثبت في المقال ما رأيته مناسباً، متوخياً الإيجاز والاختصار.
- المنهج البرهاني (التمثيلي): المتمثل في التعليل والتمثيل للنقود الأصولية التي انتقيتها من كتاب جامع مسائل الأحكام للبرزلي.
- المنهج التحليلي: وذلك من خلال التحليل لبعض المصطلحات الغامضة، التي تقتضي شرح وبيان. وترجمت لبعض الأعلام البارزين، الذين يدور عليهم مدار البحث، واكتفيت في البقية بذكر تاريخ الوفاة فقط مراعاة لحجم المقال، ووضعت في آخر البحث قائمة للمصادر والمراجع مع كافة المعلومات للكتب.

خطة البحث:

أما خطة البحث: فقد جعلت البحث في مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة:
المطلب الأول: مفهوم النقد الأصولي.
المطلب الثاني: المنهج الأصولي للإمام البرزلي في كتابه، ويشتمل على ثلاثة فروع:
الفرع الأول: ترجمة الإمام البرزلي
الفرع الثاني: التعريف بكتاب نوازل البرزلي و ذكر خصائصه.
الفرع الثاني: معالم في منهج البحث الأصولي عند البرزلي في كتابه.
المطلب الثالث: نماذج من مجالات النقد الأصولي عند فقهاء المالكية من نوازل البرزلي.
ثم ختمت البحث ببيان أهم النتائج وأبرز التوصيات.
هذا، وما كان من توفيق فمن الله تعالى، وما كان من خطأ وتقصير فمني، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

2. مفهوم النقد الأصولي

النقد في اللغة: تطلق كلمة النقد في اللغة العربية على عدة معانٍ متقاربة يمكن إجمال أهمها: بأنه تمييز الشيء وإبرازه، وكشفه بمعرفة ماهيته وحقيقته، وما فيه من المحاسن والمعائب، ومن هذا المعنى تمييز الدراهم بفرز الجيد منها والرديء، وهي مهارة يقوم بها الصيارفة على وجه الخصوص وغيرهم.⁶ والنقد في حقيقته تعبير عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفنّ عامةً، أو إلى الشّعر خاصّةً، يبدأ بالتدوّق؛ أي: القدرة على التمييز، ويعبرُ منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم، خطوات لا تُغني إحداها عن الأخرى، وهي متدرّجة على هذا النسق؛ كي يتخذ الموقف نهجاً واضحاً، مؤصلاً على قواعد - جزئية أو عامة - مؤيداً بقوة الملكة بعد قوة التمييز.⁷

أما في الاصطلاح: فهو عملية يقوم بها الناقد؛ للكشف عن مواطن الخطأ، ثم يقوم بتصحيحها وفق أصول وقواعد معلومة.⁸

وقد ذكر الباحثون عدّة تعريفات للنقد الأصولي حيث عرّف بأنه: "تقويم المسائل الأصولية تصحيحاً أو تكميلاً أو توضيحاً بطرائق ومصطلحات مخصوصة"⁹، وعرّفه بعضهم بأنه: "مجموع الأسس العلمية، والطرق الاستدلالية المعتمدة في دراسة المباحث الأصولية، وكذا المسالك المنهجية المستثمرة في تحقيق الآراء الأصولية وتقويمها، وفق أساليب علمية، وتصور واضح للموضوع."¹⁰

ومن المصطلحات ذات الصلة بالنقد الأصولي، التي لها علاقة بموضوع البحث: النقد الفقهي، وعرّفه العلماء بتعريفات متعددة، ومن أبرزها القول بأنه: "هو العملية البحثية التي تروم تحرير مسائل المذهب، سواء من حيث المرويات والأقوال، أو من حيث توجيهها، والتخريج عليه، بتمييز أصحابها وأقواها من ضعيفها ومرجوحها، وذلك باعتماد طرق معلومة ومصطلحات مخصوصة"¹¹.

وعرّف أيضاً بأنه هو: "تمييز المسائل الفقهية، من جهة الرواية أو الدراية أو الصياغة، لضبطها، واعتماد أحكامها بحثاً أو تقويمها، وذلك من خلال قواعد معلومة، وطرق مخصوصة"¹².

3. المنهج الأصولي للإمام البرزلي في كتابه

3.1. ترجمة الإمام بالبرزلي :

هو أبو القاسم بن أحمد المعتل البلوي القيرواني، ثم التونسي، المالكي - المكنى بأبي الفضل - الشهير بالبرزلي ولد بالقيروان سنة 738هـ، نشأ البرزلي في أكناف محاضر العلم، وتربى في أحضان أكابر علماء القيروان.

ثم غادر من القيروان متوجهاً إلى تونس، تلقى العلم على عدد فقهاء تونس، من أشهرهم الإمام ابن عرفة التونسي¹³، فارتفع قدره، وذاع صيته بتونس حتى تولّى مناصب عدّة وأفتى ووعظ في تونس، وصار إماماً بالزيتونة رحل بعدها إلى القاهرة في طريقه إلى الحج، كُفّ بصره في آخر حياته.

توفي في تونس سنة 841هـ عن مائة وثلاث سنين، سخرها في التدريس والفتيا والخطابة، ومن أشهر تلاميذه أبو القاسم بن ناجي (ت: 837هـ)، ومحمد بن قاسم الأنصاري المشهور بالرزاع (ت: 894هـ).

ومن مؤلفاته: الديوان الكبير في الفقه الموسوم بـ: "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام"¹⁴.

3.2. التعريف بكتاب « نوازل البرزلي » وذكر خطائمه:

يعدّ كتاب الفتاوى للإمام البرزلي المسمّى بـ"جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام" من أهمّ كتب الفتاوى والنوازل عند المالكية المتأخرين، فهو موسوعة فقهية كبرى حوت كما هائلا من المسائل الفقهية، وجانب كبير من أحكام الفتوى والاجتهاد، بالإضافة إلى مسائل في الآداب،

وجملة من النوازل العقديّة.

صرّح البرزلي في المقدمة بمضمون كتابه بقوله: "هذا كتاب قصدت فيه إلى جمع أسئلة اختصرتها من نوازل ابن رشد، وابن الحاج والحاوي لابن عبد النور، وأسئلة عز الدين، وغيرهم من فتاوى المتأخرين من أئمة المالكية المغاربة، والإفريقيين ممن أدركناه أو أخذنا عنه، أو غيرهم ممن نقلوا عنهم، وغير ذلك مما اخترناه ووقعت به فتوانا، أو اختاره بعض شيوخنا."¹⁵

وتميّز كتاب «نوازل البرزلي» عن غيره من كتب النوازل الفقهية بجملة من الخصائص منها:

- توجيه أقوال الفقهاء بما يراه مناسباً متوخّياً في ذلك الإيجاز والاختصار مراعاة للغرض الذي لأجله ألف كتابه جامع مسائل الأحكام.

- ردوده على بعض الفقهاء المعاصرين له كالرجاجي¹⁶، فقد ذكر البرزلي قضيته يوم ورد تونس بعد وفاة الشيخ ابن عرفة وأثار ضجة حادة بين الطلاب والفقهاء، فانتصب له الإمام البرزلي يردّ عليه نقده ويفند أقواله، وينكر عليه سلوكه بطريقة الحجّة والمناظرة الكتابية، وقد تصدى البرزلي أيضاً للجواب على المسائل التي أنكرها عمر الرجاجي على التونسيين وأوصلها إلى سبعة عشر مسألة، وردّ عليه في كل مسألة معتمداً على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية أحياناً، وعلى سلوك السلف الصالح من الصحابة والتابعين والعلماء أحياناً أخرى، وعلى أقوال الفقهاء من أصحاب القول في المذهب، مستدلاً بأقوالهم في تأليفهم ومواقفهم في سلوكهم. ولعل مقاومة البرزلي لعمر الرجاجي هي التي جعلت هذا الثاني يغادر تونس ليقوم بحامّة قابس حيث توفي هناك.¹⁷

- التطبيق المقاصدي لقضايا الفقه، الذي يظهر من خلال فتاوى العلماء، وذكرهم لعل الأحكام ومآخذها، والموازنة بين المصالح والمفاسد، والنظر إلى المآل.

- أبداع في تحرير المسائل وترتيبها، يظهر ذلك من خلال التقاسيم الفقهية، وصياغة الأجوبة عن النوازل والأحداث المستجدة بأسلوب علمي رصين.

- لقد حوى كتاب فتاوى البرزلي على عدد كبير من التّخريجات، وأولى مصنّفه به عناية فائقة يظهر ذلك لمن اطّلع على الكتاب. وحذّر من عدم مراعاة المجتهد مراعاة ضوابط التّخريج الفرعي والأصولي¹⁸، كإشارته بأهميّة الفروق بالنسبة للمجتهد حيث قال: «وقد يطرأ من يظنّ أنه بلغ درجة الاجتهاد، فينظر المسائل بعضها بعضاً ويخرّج، وليس بصيراً بالفروق، وقد وقع للّخمي مثل هذا وهو مخطئ»¹⁹.

- إيضاحه لكثير من الأجوبة عن النوازل بأمثلة فقهية توضّح ما اكتنف هذه النوازل من غموض والتباسات.

- اهتمامه بذكر الخلاف النازل والعالي في بعض مواضع الكتاب، وخاصة المذهب الشافعي والحنفي، وأشار أيضاً إلى أقوال سفيان الثوري (161هـ)، وغيره من الفقهاء المتقدّمين في عدد من المواضع.

- اهتمامه بذكر بالحدود والتعريفات خاصة في بداية الفصول للأبواب الفقهية في بعض المواضع.

- استحضار أقوال المذهب والتّحقيق فيها: ويظهر هذا جلياً من خلال الكمّ الهائل من الأقوال المذكورة في نوازل البرزلي، مع الموازنة بين الأقوال وتفنيد دعاوى الإجماع والاتّفاق، ولأهمّية هذا انتقد أهل التّحقيق في مذهب مالك إجماعات ابن عبد البر، واتّفاقات ابن رشد، وخلافيات الباجي²⁰.

- تأثر البرزلي بمنهج المتكلّمين وأثنى على طريقتهم في مواضع من كتابه منها قوله: «وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن مالكا تكلم في هذا العلم وألف فيه فهو رد على من أنكر علم الكلام من عوام أهل العصر، فمن يزعم أنه مقلد لمالك وقول من قال إنه لم ينظر فيه السلف فهو محدث فباطل قطعاً، فقد نظر فيه وولده عبد الله وابن عباس وعلي، ومن التابعين عمر بن عبد العزيز، وألف فيه مالك رسالة قبل أن يولد الأشعري حيث بين مناهج الأولين ولخص موارد البراهين ولم يحدث فيه بعد السلف إلا مجرد الألقاب والاصطلاحات.

وقد حدث ذلك في فن من فنون العلم، وأما قول القائل إنهم نهوا عن النظر فيه فباطل، وإنما نهوا عن علم جهم والقدرية وغيرهم من أهل البدع وهم الذين ذمهم الشافعي وغيره من السلف من المحدثين.²¹»

أقول: نسبة البرزلي إلى هؤلاء علم الكلام بلا سند صحيح، مخالف لإجماع المتقدّمين من الرّعيّل الأوّل ومن بعدهم على ذمّ علم الكلام والتّحذير من أهله، ومن ضمنهم الإمام مالك ابن أنس²² حيث ثبت عنه بالنقل الصحيح التحذير من علم الكلام، حتّى كبار المتكلّمين تبرّؤوا من الانتساب إليه في أواخر حياتهم.²³

وفي ضمن هذا السّياق، قال أبو عمر ابن عبد البر(ت: 463هـ): «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أنّ أهل الكلام أهل بدع وزيف ولا يعدون عند الجميع في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتّفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم».²⁴

3.3. معالم في منهج البحث الأصولي عند البرزلي

لا شك أنّ من أمعن النظر في كتاب "جامع مسائل الأحكام للبرزلي"، يظهر له الطّابع الأصولي الذي طغى عليه من خلال ربط الفروع بقواعدها الأصولية، وتناول الأصول والفروع معاً، ذلك أن مؤلّف الكتاب: «أبو القاسم البرزلي» كانت له عناية فائقة بعلم الأصول، وليس جامعاً فقط لفتاوى من قبله، حيث سعى جاهداً في إضفاء الصبغة الأصولية على الخلاف النّازل بين فقهاء المذهب، من خلال اعتماده على كثرة الأقسية والتّخريجات بأنواعها مراعيّاً في ذلك قواعد أصول الفقه المالكي، وله كذلك إضافات من خلال التّقد والتّعقيب، وزيادات رآها مناسبة، اتّسمت بالدقّة والتّحقيق، والتّحكيم للقواعد المتعارف عليها قصد الوصول إلى الحق.

وتتمثّل معالم منهج البحث الأصولي عند البرزلي في النّقاط الآتية:

- اشتمال كتابه الفتاوى على تأصيلات لمسائل أصولية، منها تعريفه لجملة من المصطلحات في مبحث دلالات الألفاظ كقوله: «ويحتاج في ذلك إلى معرفة الأحكام الخمسة وهي: الوجوب والندب

والتحريم والكراهة والإباحة، ومتعلقاتها من الخاص: وهو ما دل على معنى واحد والعام وهو ما دل على شيئين من جهة واحدة، والمطلق وهو ما دل على معنى واحد مع عدم تعيين فيه ولا شرط، والمقيّد وهو ما دل على معنى أخذ من اشتراط. والمفصل وهو ما عرف المراد من لفظه ولم يفتقر في البيان إلى غيره، والمفسر وهو ما ورد البيان بالمراد منه في مدلول، والمجمل وهو ما لا يفهم المراد منه ويفتقر إلى غيره. وحقيقة النص هو ما اتحد مدلوله لا يقبل التأويل»²⁵.

- استوفى تقارير أصولية لعدد من الأدلة العقلية مع التّديل والتمثيل، كالقياس، ومراعاة الخلاف، والمصلحة المرسلّة ونحو ذلك²⁶.

- كثرة القواعد الأصولية المبنوثة في فتاواه وتعقيباته على أقوال الفقهاء والأصوليين.

- المناقشة والزّردود من خلال نقد البرزلي لفتاوى الفقهاء وتعقيبه عليها باستعمال قوادح الاستدلال ومسالك إبطال قول المخالف.

- انفرد بآراء أصولية في كتابه، وإن كانت غالب المسائل والقواعد الأصولية المختلف فيها ذكرها بصيغة الخلاف بدون ترجيح، لعدم مناسبتها للغرض الذي لأجله وضع كتابه الفتاوى، ومع هذا فقد أفاض في عدد من المسائل الأصولية في كتابه مع ذكره القول الرّاجح²⁷.

- اشتمال فتاواه على عدد من المصادر الأصولية المعتمدة كالبرهان للجويني (ت: 478هـ) وشروحه، والتّقريب والإرشاد للباقلاني (402هـ) وغيرهما.²⁸

- أفرد في أوّل الكتاب باباً جمع فيه جملة من النّوازل الأصولية المتعلقة أحكام الفتوى والاجتهاد.²⁹

4. نماذج من مجالات النقد الأصولي عند فقهاء المالكية من نوازل البرزلي

4.1. التّقد الأصولي المتعلّق بالأحكام الشرعيّة

- نقل البرزلي عن الإمام المازري (ت: 536هـ) انتقاده قول المعتزلة في مسألة تكليف المُكْرَه بقوله: «فإن حدّ الواجب ما في فعله ثواب، وليس في الآخرة ثواب إلا في الجنة. ويُردّ على الجبائي في قوله: قد يذمّ الإنسان على أن لا يفعل»³⁰. وورد قول الجبائي في فتاوى المازري والمعيار المعرب بلفظ: «من حرّم الإنسان على أن لا يفعل»³¹ أي أنّ أبا عليّ الجبائي (ت: 303هـ) وغيره من المعتزلة القائلين بامتناع التكليف في الشيء المُكْرَه عليه، لأنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب عليه، والمُكْرَه أتى بالفعل لداعي الإكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه، ولا يمتنع في نقيضه لأنه إذا أتى به كان أبلغ في إجابة داعي الشرع³²، فالشاهد أنّ المازري لمّا ذكر حدّ الواجب بقوله: "ما في فعله ثواب يدخل" يدخل في حدّه المكروه الغير الملجئ، وبالتالي يصحّ تكليفه ولهذا أورد هذا الاعتراض على الجبائي المعتزلي ومسألة: «تكليف المكروه الغير الملجئ» موضع خلاف عند الأصوليين³³.

- نقل البرزلي عن الإمام ابن رشد (ت: 520هـ) فتوى مفادها كونه ينتقد على الحاكم الذي اعتمد على الرّؤيا المنامية في ثبوت الحكم الشرعي، والمتقرّر عند أهل العلم أنّ المنامات لا تُبنى عليها أحكام

شرعية³⁴، وهذا نصّ كلامه: «وأجاب ابن رشد عن حاكم شهد عنده عدلان مشهوران يحق بأنه لا يجوز إبطال شهادتهما بما رآه في منامه بأنه عليه الصلاة والسلام قال: لا تحكم بشهادتهما، فإنها باطلة، لأنه إبطال لحكم شرعي برؤيا منام، وهو باطل لا يُعتقد، إذ لا يعلم الغيب من ناحية الرؤيا إلا الأنبياء -عليهم السلام- التي هي وحي لهم وغيرهم هي جزء من ستة وأربعين جزءاً».³⁵

- نقد البرزلي كلام الإمام المازري على مسألة "مقدمة الواجب"³⁶ في إطار تكميل المسألة وتوضيحها، حيث قال: «وأما قاعدة ما لا يتوصل إلى الواجب إلاّ به، ففيه خلاف بين الأصوليين وخلاف مذهبي أيضاً...»³⁷ وقال في موضع آخر: «... وقاعدة ما لا يتم إلى الواجب إلاّ به وهو مقدور للمكلف، فهو واجب كغسل يسير الرأس وإمسك جزء من الليل في الصوم وغير ذلك من مسائل المذهب والأصوليين لكن هذا مشروط بالحياة»³⁸.

2.4. النّقد الأصولي المتعلّق بالأدلة الشّرعيّة

أ- النّقد المتعلّق بالأدلة المتفق عليها:

وتتمثل في النّقد المتعلّقة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وهذه نماذج منها:

- النّقد المتعلّق بالقراءات السبع:

جاء في نوازل البرزلي قوله: «وأما قول الحاكم بينهما: من زعم أن القراءات السبع لا يلزم تواترها فقله كفر. فلا يخفى على من اتقى الله وأنصف وفهم ما نقلناه عن هذه الأئمة الثقات وطالع كلام القاضي عياض وغيره من الأئمة أنه قول غير صحيح، هذه مسألة البسمة اتفقوا على عدم التكفير بالخلاف في إثباتها ونفيها، والخلاف في تواتر وجوه القراءات مثله أو أيسر منه، فكيف يصرح فيه بالتكفير؟ وأيضا على تسليم تواترها عموماً أو خصوصاً ليس علم ذلك من الدين ضرورة ولا موجبا لتكذيب الشارع بحال. وكل ما هذا شأنه فواضح لمن اتقى الله وأنصف أنه ليس كفراً وإن كان خطأ».³⁹

- النّقد المتعلّق بالسنة النبويّة:

- قال البرزلي: «حديث أيما رجل ظلم شبرا من الأرض كلّفه الله أن يحفر حتى يبلغ سبع أرضين ثم يطوقه إلى يوم القيامة حتى يقضي الله بين الناس»⁴⁰، وأخذ بعض الناس منه أن الأرضين سبع ونقله المازري عن بعض شيوخه: أن في الأخذ نظراً لأن المسألة علمية فلا يكتفى فيها بخبر الآحاد.

وأجاب شيخنا الإمام: إن هذا في المسائل العلمية التي ترجع إلى علم التوحيد من معرفة الذات والصفات، وهذه المسألة مما لا ترجع إلى هذا فيكتفى فيها بخبر الآحاد».⁴¹

وقال أيضاً: «ونزلت قضية، وهي أن رجلا حلف بالثلاث أن تبارك الملك تجادل عن صاحبها»⁴². فاستفتى بعض أصحابنا فقال: تطلّق عليه زوجته لأن هذا مظنون.

قلت: إنه لا حث عليه لوجوه، منها أنه حلف أنها تجادل عن صاحبها، وهذا من العمليّات ونص

الأصوليون على أن العمل بخبر الأحاد قطعي، بخلاف ما لو حلف أن الحديث صحيح، وخبر الأحاد مظنون غير مقطوع به»⁴³.

- النقد المتعلّق بالإجماع:

- ذكر البرزلي خلاف العلماء في منكر الإجماع بقوله: «فمنكر ذلك كمنكر الإجماع، وفي كفره خلاف مذكور في الأصول. وسماه ابن بزيمة شاكّة لا عبرة بهم...»⁴⁴

- واعترض على عدد من دعاوى الإجماع في عدّة مسائل منها:

- ذكر دعوى أنّ مسائل الإجماع قليلة بالنسبة إلى مسائل الخلاف وأجاب عنها، حيث قال: «قال إن جمهور مسائل الخلاف مختلف فيها اختلافا معتدّاً به، فالمسائل المجمع عليها بالنسبة إلى المختلف فيها قليلة، وجوابه: وليس مسائل الفقه هكذا، بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل من محضلي مواد التأمل»⁴⁵.

- وقال أيضاً: «الهلاك بالحمل قليل وملحق بالنادر، وحكمها على هذا حكم الصحيح وحكى الداودي الإجماع على أنها حالة الطلق كالمریضة، وفيه نظر للقاعدة المذكورة»⁴⁶. مراده بالقاعدة المذكورة القاعدة الفقهيّة: «النادر لاحكم له»⁴⁷.

- نقل عن الفقيه ابن يونس الصّقلي (المتوفى: 451 هـ) اعتراضه على نقض أبي بكر الأصمّ (ت: 279 هـ) للإجماع المنعقد على مشروعية الإجارة بقوله: «وحكمها (أي الإجارة) الجواز إجماعاً بالكتاب والسنة من غير ما موضع.

ابن يونس: ولا يعتبر خلاف الأصمّ لأنه مبتدع وقال المازري: إن قلنا إن المبتدع كافر فلا يعتبر، وإن قلنا إنه فاسق فيجري الخلاف، إذا خالف الواحد والإثنان هل يخرق الإجماع أولاً؟»⁴⁸.

ويعتبر قول الأصمّ المعتزلي شاذ مخالف للنصوص المتضافرة من الكتاب والسنة على مشروعية الإجارة، ولهذا لم يعتبر الفقهاء قول الأصمّ أنّه يقدح في الإجماع المنعقد على الإجارة.

- النّقد المتعلّق بالقياس:

نقل البرزلي رد الإمام ابن رشد (ت: 520 هـ) على القائلين بنفي القياس بما نصّه: «القول بإبطال القياس جملة بدعة عند جميع العلماء وجرحه ممن دان به» وأخذ يستدلّ لدليل القياس من الكتاب والسنة والإجماع وعمل الصّحابة بجواب مطوّل⁴⁹.

انتقد البرزلي عدّة أقيسة في جامعته مع بيان وجه ردّه في عدّة مسائل:

- مسألة: قال: «وسمعنا في المجالس أن بعض المفتين أجازه قياساً على الرد في الدرهم، وهو ضعيف لجواز كسر الخبزة دون الدرهم، ولكثرة التصرف في الدراهم دون الخبز.»⁵⁰

حيث ردّ البرزلي قياس رد المشتري الخبز على البائع إذا اشتراه بثمن غير الدرهم على ردّ الدرهم في

البيع، و بين كونه قياس مع الفارق، و ذكر فارقين لعدم إلحاق الدرهم بالخبز وهما: الكسر في الخبز، وكثرة التصرف في الدراهم وكلاهما معدوم في الآخر، وبالتالي رد هذا القياس وضمّعه.

- مسألة: جاء في نوازل البرزلي قوله: «... لأن الصّدق ثمن لما باعت، وللبائع حبس الثمن لنفسه.

قلت: في هذا القياس نظر، إذ ليس هو ثمن بل عطية لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4] وهي العطية بغير عوض»⁵¹.

ردّ البرزلي إلحاق الصّدق بالثمن، وعلل ذلك بكون القياس فاسد الاعتبار لكونه مخالف للآية الكريمة.

- مسألة: نقل البرزلي فتوى مطوّلة للإمام ابن رشد قال في ضمنها: «قول ابن الماجشون: في الماء خاصة. وفيه نظر لأنه يطعن في المشار إليها في الحديث من المخالطة الضرورية كالهرة، وهذا من المأذون في اتخاذه. فتعميم الحكم مفسد للعلة المذكورة وإنما يتخرج على مذهب من أجاز تخصيص العلة بالألفاظ العامة وهو ضعيف»⁵². فمفاد كلام ابن رشد من خلال فتواه أنّه اعتبر الطّواف والمخالطة الواردة في سؤر الهرة في حديث أبي قتادة رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الهرة: «(إنها ليست بنجس، إنما هي من الطّوافين عليكم)»⁵³ علة يجب اطّرادها لتشمل كل ما تحقّق فيه هذا الوصف من سباع البهائم فيحكم بطهارة سؤره، وهذا يعني أنّ الكلب المأذون في اتخاذه محمول على الطهارة قياساً على الهرة، وأن القول بنجاسة سؤره نقض للعلة على رأي الجمهور، وحكم بضعفه⁵⁴.

ب. النقد المتعلّق بالأدلة المختلف فيها

- النقد المتعلّق بالمصلحة المرسلّة:

قال البرزلي: «. ووجه التفصيل التفات إلى المصلحة وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له أصل معيّن يستند إليه. ومنهم من قال: من لم يشهد له الشرع باعتبار ولا بإهدار، وأنكره كثير من العلماء. والظاهر من قول مالك العمل به. ومنه مسألة القرعة في الرمي في البحر، ومسألة صلاح الثلثين وفساد الثلث، وقتل الترس وغير ذلك.»⁵⁵

- النقد الأصولي المتعلّق بدليل مراعاة الخلاف:

- نقل البرزلي اعتراض بعض الأصوليين على المالكية إعمالهم لقاعدة مراعاة الخلاف مع الجواب عن ذلك الاعتراض بمانصه: «قال: فقد عدّ الناس أصول الأدلة ولم أر من عدّ مراعاة الخلاف أصلاً منها. وأيضاً فالظاهر لي أنّ الدليل هو المتبع بحيث ما صار صير إليه، ومتى رجح المجتهد أحد الدليلين على الآخر ولو بأدنى وجوه الترجيح وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه. فإذا رجّحوه إلى قول الغير فإعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال للدليل الراجح الواجب عليه اتباعه وذلك على خلاف القواعد.

والجواب عن ذلك بأنّه إعمال لدليله من وجه هو فيه أرجح وإعمال لدليل غيره فيما هو فيه عنده

أرجح حسبما بيّناه وحسبما تضمّنه حديث الولد للفراش)»⁵⁶

- وقال أيضاً: «وإن كان الخلاف شاذاً ففي مراعاته على القول بمراعاة الخلاف قولان: أحدهما: عدم مراعاته لشذوذه. والثاني: مراعاته واختلف هل يراعى شذوذ القائلين أو شذوذ الدليل؟

قلت: وهذا الذي يعبر عنه هل الشاذ ما قل قائله أو ضعف دليله، والمشهور ما كثر قائله أو قوى دليله؟ وقد خاطبت بهذا من نسب إلى الفقه فأنكر كونه في المذهب حتى أخبرته بالقولين؛ إذا وقع الصلح أو العفو عن القاتل غيلة هل يمضي لاختلاف الناس أم لا؟ لأنه شاذ وأخبرته بقول أصبغ وغيره إن نكاح الشغار لا يقع فيه الطلاق ولا الميراث في أحد قوليه، إنه يمضي بالعقد»⁵⁷.

- النقد المتعلّق بقول الصحابي:

- مسألة: قال البرزلي: «وسئل عز الدين عن صح عنده مذهب أبي بكر أو غيره من علماء الصحابة في شيء هل يعدل إلى غيره أم لا؟

الجواب: إذا صح عن بعض الصحابة في حكم من الأحكام فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل أوضح من دليله. ولا يجب تقليد الصحابة في مسائل الخلاف بل لا يحل لهم ذلك مع وضوح أدلتهم على أدلة الصحابة لأن الله تعالى أمر باتباع الأدلة المنصوبة على أحكامه، ولم يوجب تقليداً إلا على العامة الذين لا يعرفون أدلة الأحكام الشرعيّة.

قلت: ولعل هذا على مذهب من لا يرى أقوال الصحابة حجة، ويحتمل أن يكون هذا متفقاً عليه لوضوح دليل هو أقوى من قول الصحابي. وموضوع المسألة المختلف فيها إنما هو إذا لم يظهر دليل أرجح من مذهبه»⁵⁸.

- مسألة: «قال: وأما قوله لم يكن الصحابة يصرحون بأننا قد تغير اجتهادنا فمن أفتيناه بكذا فلا يعول عليه، فهذا قول من لا يتبع آثار الصحابة. ألا ترى قول ابن مسعود حين استفتي وهو بالكوفة عن نكاح الأم بعد الابنة ولم يدخل بها، فأجازه ثم قدم المدينة فسأل عن ذلك فأخبر بعدم جوازه والشرط في الراتب خاصة فرجع إلى الكوفة فبع إلى الذي أفتاه قبل دخوله منزله وأمره بفرقتها وهذا دأب العلماء الراسخين كمالك عرض عليه ابن القاسم مسائل أفتى فيها فأمره بمحوها. وكذا ابن القاسم حين عرض عليه سحنون مسائل فرجع عنها، والقصة مشهورة»⁵⁹.

- النقد المتعلّق بدليل الخطاب:

نقل البرزلي مسألة الشرف من قبل الأم في ردّ مطول من الفقيه قاضي الجماعة أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرفيق التونسي (ت: 734هـ) على الاعتراضات الواردة عليها، وقال في ضمن جوابه: «... فلئن قال: إن النسبة للأب تنفي النسبة للأم ظاهراً عملاً بالمفهوم، قلنا: لا نسلم أن ما ذكرتموه مفهوم اللقب وهو ليس بحجة، ولئن سلّمناه لكنا بيننا أن النسبة للأم ثابتة قطعاً بطريق البنية، وشرط دلالة المفهوم عدم القطع بمنافي...»⁶⁰.

4.3. النّقد المتعلّق بالاجتهاد والتقليد

النّقد المتعلّق بالاجتهاد:

- نقل البرزلي عن الإمام الباجي (ت: 474هـ) انتقاده على ابن حزم (ت: 465هـ) طريقته في الاجتهاد بما نصّه «...الباجي لقي أبا محمد يوما، فقال له (القائل: ابن حزم): إذا وردت عليك مسألة فاعرضها على الكتاب، فإن وجدتها فيه وإلا فاعرضها على السنة، فإن وجدت ذلك وإلا فاعرضها على مسائل الإجماع، فإن وجدتها وإلا فالأصل الإباحة فافعلها.

فقلت له (الباجي): ما أرشدتني إليه يفتقر إلى عمر طويل وعلم جليل لأنه يفتقر لمعرفة الكتاب ومعرفة ناسخه ومنسوخه ومتأوله وظاهره ومنصوصه ومطلقه وعمومه إلى غير ذلك من أحكامه، ويفتقر أيضا إلى حفظ الأحاديث ومعرفة صحيحها من سقيمها ومسندها ومرسلها ومعزلها وتأويلها وتاريخ المتقدم والمتأخر منها إلى غير ذلك، ويفتقر إلى معرفة مسائل الإجماع وتتبعها في جميع أقطار الإسلام وقل من يحيط بهذا».⁶¹

النقد المتعلق بالتقليد:

قال البرزلي: «ظاهر هذ الجواب يقتضي جواز التقليد في الشرعيات وإن قدر على النظر فيقتصر عليه وهو مذهب الجمهور وخالف في ذلك بعض المعتزلة فأوجب النظر على كل مكلف وسؤال العالم لينظر كيفية الطريق ويعمل، ودليل الجمهور قوله تعالى: وقوله عليه الصلاة والسلام ألا فاسألوا إذا لم تعالوا وإجماع الأمة قبل ظهور هذا الخلاف وبعده على ترك الإنكار على العوام في الاقتصار على مجرد الاستفتاء وتقليدهم. ولأن تكليفهم بذلك يؤدي إلى التعطل عن طلب المعاش وفساد العالم».⁶²

وقال في موضع آخر: «وتقدم قول بعض المعتزلة أنه يجب على العامي معرفة وجوه الأدلة ورده، وما نقل عن بعض العلماء أنه لا يجوز التقليد للعامي إنما يريد في علم العقائد خاصة».⁶³

4.4. النّقد الأصولي المتعلّق بالقواعد الأصوليّة

- نقد البرزلي قاعدة "ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم"⁶⁴ حيث قال ما نصّه: «فمن هذا كان رعي الخلاف في نازلة معمولاً به وفي أخرى غير معمول به فإن قلت: هذا يوجب القول بإثبات الملزوم مع نفي لازمه وهو باطل ضرورة.

قلت: جوابه من وجهين. الأول: أنه في بعض المسائل ليس كذلك ومنه هذه المسألة. وبيان أنه في هذه المسألة وأشباهاها من باب نفي الملزوم، وهو صحة النكاح الملزوم للإرث. هذا في قول مالك بمقتضى دليل نفسه. ولا يلزم من نفي الملزوم نفي لازمه. ومن باب إثبات اللازم إثبات الملزوم.

الثاني: إثبات الملزوم مع نفي لازمه إنما هو باطل في اللوازم العقلية. وأما في الظنية الجعلية فلا»⁶⁵

- ونقل عن الفقيه الصّائغ عبد الحميد الصّائغ القيرواني (ت: 486هـ) انتقاده أصل الإمام الشافعي⁶⁶ والفروع المبنية عليه لمخالفة لأصول مذهب مالك وقواعده حيث قال: «...وإذا وقف يوم النحر مجتهدا

فقد أتى بما أمر به وعليه جماعة من أهل العلم، ولها تعلق بأصول الفقه فيه اتساع وهو أصل الشافعي أن كل ما لا يؤمر به في القضاء لا يكون انقضاء الأجل، كالأكل ناسيا في رمضان وكالخطأ في وقوف عرفة. وفي هذا الحجاج نظر وما تقدم أظهر...⁶⁷

- ذكر البرزلي نقد بعضهم قاعدة "الخروج من الخلاف" وأجاب عن هذا الانتقاد وهذا نص كلامه:

«قوله: الخروج من الخلاف في مسائل الخلاف لا يتصور كما إذا اختلف بالحل والحرمة، فإن المتورع إن انكف عن الفعل المختلف فيه فهو رجوع إلى مذهب المحرم، إذ لم ينكف عنه إلا خوف الإثم وإن فرض أنه لم ينكف لذلك بل لأمر آخر فليس كنه بورع كالمنكف غافلا عن التحليل والتحريم. فإن أقدم على الفعل فهو رجوع إلى مذهب المحلل.

وجوابه: منع كون الكف رجوعاً إلى قولٍ بالتحريم إذ التحريم أخص الكف، إذ هو المجموع المركب من الكف مع اعتقاد الذم على الفعل. فالكف أعم منه ولا يلزم من القول بالأخص القول بالأعم ولا الرجوع إليه. وهذا مالك يفتي بإباحة استعمال جلد الميتة بعد الدبغ في اليبس والماء فقط ويتقيه في نفسه في الماء، ولم يكن ذلك تناقضا منه بحال»⁶⁸.

- ونقل البرزلي في موضع آخر نقد هذه القاعدة في إطار تكميلها وتوضيحها، كما جاء في نوازل البرزلي بقوله: «الخروج من الخلاف أقسام، الأول: أن يكون بين التحريم والجواز فالاجتناب أفضل.

والثاني: أن يكون في الإيجاب الاستحباب فالفاعل أفضل.

والثالث: أن يكون في المشروعية فالفاعل أفضل.

والضابط أن مأخذ الخلاف إن كان في غاية البعد عن الصواب والضعف فلا ينظر إليه ولا التفات إن كان ما اعتمد عليه لا يصلح نصبه دليلاً شرعياً لاسيما إن كان مما ينقض الحكم بمثله إن تفاوتت الأدلة بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد، فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه حذراً ن كون الصواب مع الخصم، والشرع يحتاط لكل الواجبات والمندوبات كما يحتاط لكل المحرمات والمكروهات»⁶⁹.

- عقب البرزلي على قول شيخه الإمام ابن عرفة (ت: 803هـ) بما نصه: "القواعد المذهبية والأصولية تقتضي ذلك بقوله: قلت: القواعد المذهبية المشار إليها - والله أعلم - هو ما أشار إليه من المسائل التي يقضى فيها على الخاصة للمصلحة العامة، وقد مرّت لها نظائر، والأصولية الإشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اجتمع ضرران ينفي الأصغر للأكبر»»⁷⁰.

قلت: عزو قاعدة إذا اجتمع ضرران ينفي الأصغر للأكبر إلى النبي ﷺ وهم من البرزلي، إذ لا يصح مرفوعاً ولا موقوفاً، ولم يرد ذكره في كتب الأحاديث النبوية المسندة.

4.5. النقد الأصولي المتعلق بالأقوال

- النقد المتعلق بمفهوم كلام إمام المذهب:

نقل البرزلي عن بعض فقهاء غرناطة: «قوله: أنهم حين يسردون الأقوال قد ينسبونها إلى المدونة أو

غيرها وقيموها استنباطاً من لفظ محتمل ومفهوم ربما عارضه منطوق في محل آخر وكثيراً ما يستدلون بمفهوم كلام مالك وابن القاسم وغيرهما... وجوابه أن نقول أما قوله يستنبطون الأقوال من لفظ محتمل أراد به محتمل على التساوي، فهذا لا يصح الاستنباط منه، ولا أظن يفعله معتدّ به وإن أراد أنه محتمل على التفاوت والاستنباط من المرجوح فهذا أبعد. وإن أراد الاستنباط من الراجح فهذا هو الأخذ بالظاهر وعليه أكثر قواعد الشريعة.

وقوله يستدلون بمفهوم كلام مالك وابن القاسم. قلت: هذا وقع من غير واحد من الشيوخ كبن رشد والتونسي واللخمي وهو حسن صحيح. وتعقب ابن بشير ذلك على اللخمي غير صواب لما تقرر في أصول الفقه من دلالة الدليل الدال على اعتبار المفهوم»⁷¹.

- نقد البرزلي دعوى أن الشافعي هو أول من خرّج أصول الفقه ودوّنه بما ورد في نوازل البرزلي: «فإن أصحاب الشافعي يفخرون بأن الشافعي هو أول من خرّج أصول الفقه ودوّنه، وكان شيخنا يحيى ابن الصايم يحكي عن شيخه الصيرفي أنه كان يقول: الذي قالوه غير صحيح والدليل عليه أن موطأ مالك أصول فقه كله، وخرّج أمثال هذه الأحاديث المتعارضة التي تحتاج إلى البناء وحديث الأنواء منها. لأنه قال: باب جواز الاستمطار بالأنواء، وخرّج فيه: (إذا أنشأت بحرية...) الحديث وعقبه بعده فقال باب النهي عن الاستمطار بالأنواء، وخرّج فيه حديث: (أصبح من عبّادي مؤمن وكافر...) إلى آخره. وهذا من أصول الفقه لأنه بنى حديث النهي لمن ينسب المطر للنوء والجواز أن ينسبها لله تعالى وإن ذلك لعادة أجراها الله تعالى فيه للأنواء والأبخرة تكون من البحر فتصعد تلك الأبخرة.

وعندنا إنما أحدث الشافعي الألقاب والصنعة كما أحدث جماعة أصول الدين المتأخرون منهم المتكلمون، والأولون كانوا يعملون ذلك بطبعهم، ولا يعبرون عنه كما عبّر المتأخرون كعلم الإعراب، العربي تكلم بطبعه وأجرى النحويون طريقة الصناعة ليتوصلوا إلى ذلك»⁷².

- نقد البرزلي دعوى شيخه الإمام ابن عرفة (ت: 803هـ) في القاضي عياض (ت: 544هـ) كونه ليس له باع في علم أصول الفقه بقوله: «وسمعت⁷³ يقول: القاضي⁷⁴ ضعيف في علم الأصول ويعرف ذلك من تواليفه، وكان عالماً بالأحاديث وبرجالها وضبطها ولغاتها مقدّماً في ذلك، فلا يلتفت لنقله عن أهل الأصول في هذه المسألة.

وكلامه في الشفاء يدلّ على علمه في هذا الفنّ وغيره وتضلّعه...»⁷⁵.

فالقاضي عياض رغم تنوع معارفه ومشاركته في أغلب العلوم الشرعية، غير أنّه لم يترك مؤلفاً مستقلاً في علم أصول الفقه، ومصنّفاته تدلّ على أن له باعاً طويلاً في هذا العلم.

وللقاضي عياض آراء أصولية جمعت في رسالة علمية.⁷⁶

هذا ما تيسر جمعه من نقود ومناقشات من كتاب: "جامع مسائل الأحكام للبرزلي" بإيجاز واختصار، ولم أتوسّع بالتعقيب والاعتراض عليها مراعاة لحجم المقال، إذ الإسهاب في دراسة هذه النقود الأصولية بالتحليل والمقارنة يفضي إلى مجاوزة الحد المنصوص عليه في ذلك.

5. خاتمة

وسأستعرض فيها أبرز النتائج والتوصيات:

- الطابع الأصولي لكتاب نوازل البرزلي وأثره في تقوية ملكة النقد والمناقشة. وذلك من خلال تعدد مجالات النقد الأصولي عند فقهاء المذهب، ومدى أهمية ذلك في الرد على الدعاوى والمغالطات الواردة على أصول المذهب المالكي وقواعده.

وفي الأخير أوصي بما يلي:

- إرشاد الباحثين إلى مزيد البحث والتفتيش عن أبرز المعالم التأصيلية والتجديدية للمنهج النقدي لفقهاء المالكية من بطون كتب النوازل الفقهية، التي لم تحظ بالقدر الوافي من الدراسات التأصيلية. - عقد لقاءات ومؤتمرات حول مدى تفعيل النقد الفقهي والأصولي في المقررات الدراسية في إطار صيانة المذهب المالكي وإعادة صياغته ليتوافق مع متطلبات واقعنا المعاصر، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

6. قائمة المراجع

✽ القرآن الكريم

1.6. المؤلفات:

- ابن كثير، إسماعيل (1998م)، البداية والنهاية، مصر. دار هجر.
- ابن أبي العز، علي (1427هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، الجزائر. دار الإمام مالك.
- ابن السمعاني، منصور (1999م)، قواطع الأدلة، لبنان، دار الكتب العلمية.
- ابن العماد، عبد الحي (1986م)، شذرات الذهب، سوريا، دار ابن كثير.
- ابن النجار، محمد (1997م)، شرح الكوكب المنير، السعودية، مكتبة العبيكان.
- ابن أمير الحاج، محمد (1983م)، التقرير والتحرير، لبنان، دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد (1975م)، مجموع الفتاوى لبنان، دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- ابن حبان، محمد (1408هـ)، صحيح ابن حبان، لبنان، دار الرسالة.
- ابن حزم، علي (1436هـ)، المحلى بالآثار، لبنان، دار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد (2001م)، مسند أحمد، لبنان، دار الرسالة.
- ابن رشد، محمد (1989م)، البيان والتحصيل، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- ابن عبد البر، يوسف، (1988م)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المغرب، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف المغربية.
- ابن عبد البر، يوسف، (1439هـ)، جامع بين العلم وفضله، مصر، دار ابن الجوزي.
- ابن فرحون، محمد (د.ت)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، مصر، دار التراث للطبع والنشر.
- ابن قدامة، عبد الله (1999م)، روضة الناظر وجنة المناظر، لبنان، دار الكتاب العربي.
- ابن قدامة، عبد الله (1406هـ)، ذم التأويل، الكويت. الدار السلفية.
- ابن كثير، إسماعيل (1996م)، تفسير القرآن العظيم، مصر، دار الأرقم.

- ابن ماجة، محمد (1430هـ)، سنن ابن ماجة، لبنان، دار الرسالة العالمية.
- أبو داود، سليمان (د.ت)، سنن أبي داود، لبنان، المكتبة العصرية.
- الإسنوي، عبد الرحيم (1343هـ) نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، مصر، مصورة عالم الكتب عن جمعية نشر الكتب العربية،
- الألباني، محمد (1997م)، صحيح ابن ماجة، الرياض، مكتبة المعارف.
- الأمدي، علي (2008م)، الإحكام في أصول الأحكام، لبنان، دار ابن حزم.
- الأندلسي، محمد، (1985م)، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- الباقلائي، محمد (1418هـ)، التقريب والإرشاد، لبنان، مؤسسة الرسالة
- البخاري، عبد العزيز (1418هـ)، كشف الأسرار لبنان، دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد، (2010م)، صحيح البخاري، الجزائر. دار الأصاله.
- البرزلي، أبو القاسم (2012م)، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- البغوي، الحسين (1403هـ)، شرح السنة، لبنان، دار المكتب الإسلامي.
- الترمذي، محمد (1395هـ)، سنن الترمذي مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- التنبكتي، أحمد (2000م)، نيل الإبتهاج، ليبيا، دار الكاتب.
- الحجوي، محمد (1416هـ)، الفكر السامي، لبنان. دار الكتب العلمية.
- الحطّاب، محمد (1992م)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، سوريا، دار الفكر.
- الحميدي، عبد العزيز (1420هـ)، براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين مصر، دار ابن عفان .
- الخطيب البغدادي، أحمد (1421هـ)، الفقيه والمتفقه، مصر، دار ابن الجوزي.
- الذهبي، محمد، (1405هـ) سير أعلام النبلاء، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- الزيسوني، قطب (2014م)، صناعة الفتوى، لبنان، دار ابن حزم.
- الزبيدي، مرتضى (1965م)، تاج العروس، الكويت، دار الهداية.
- الزركشي، بدر الدين (1985م)، المنشور في القواعد الفقهيّة، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الزركشي، بدر الدين (1994م)، البحر المحيط، الأردن، دار الكتبي.
- السيوطي، عبد الرحمن (2005م)، الأشباه والنظائر، لبنان، دار ابن حزم.
- الشاطبي، الاعتصام (1433هـ)، مصر، دار ابن الجوزي.
- الشاطبي، إبراهيم (1997م)، الموافقات في أصول الشريعة، مصر، دار ابن عفان.
- الشوكاني، محمد علي (2017م)، إرشاد الفحول، مصر، دار ابن الجوزي.
- الطوفي، نجم الدين (1987م)، شرح مختصر الروضة، لبنان، دار الرسالة.
- عشاق، عبد الحميد (2005م)، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، الإمارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الإسلامية.
- عوض، عارف (2020م)، منهج النقد الأصولي عند الشوكاني، السعودية، مكتبة الرشد.
- الغزالي، محمد (2008م)، المستصفي، لبنان، دار الكتب العلمية.

- القرافي، أحمد (1973م)، شرح تنقيح الفصول ، لبنان، شركة الطّباعة الفنّية.
- القرافي، أحمد (2010م)، الفروق، السعودية، طبعة وزارة الأوقاف السّعودية.
- اللالكائي، هبة الله (1423هـ)، شرح اعتقاد أهل السنّة، السعودية، دار طيبة.
- مخلوف، محمّد (1424هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لبنان، دار الكتب العلميّة.
- المقرئ، محمد (2014م)، قواعد الفقه، لبنان، دار ابن حزم.
- المكناسي، أحمد (1973م)، جذوة الاقتباس، المغرب، دار المنصور للطباعة والوراقة.
- النسائي، أحمد (1406هـ)، سنن النسائي، سوريا، كتب المطبوعات الإسلاميّة.
- النووي، يحيى (د.ت)، المجموع شرح المهذّب، السّعوديّة، طبعة مكتبة الإرشاد.
- النيسابوري، مسلم (2008م)، صحيح مسلم، لبنان، دار ابن حزم.
- الهروي، عبد الله (1418هـ)، ذمّ الكلام، السّعوديّة. مكتبة العلوم والحكم.
- الونشريسي، أحمد (1401هـ)، المعيار المعرب، المملكة المغربية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة للمملكة المغربية.
- الونشريسي، أحمد (1996م)، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، لبنان، دار ابن حزم.
- اليحصبي، عياض (1982م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، المملكة المغربية، مطبعة فضالة .

2.6. الأطروحات:

- باصمد، وليد، (1430هـ)، أثر علم الكلام على المنتسبين إليه، قسم العقيدة، كليّة أصول الدّين، جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة.
- عثمان، صالح (1425هـ)، آراء القاضي عياض الأصوليّة، رسالة ماجستير في أصول الفقه، قسم أصول الفقه، كليّة الشريعة، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة النّبويّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.
- جعفري، مختار (1429هـ) القواعد الأصوليّة عند ابن رشد من خلال نوازله دراسة نظريّة تطبيقيّة، قسم الشريعة، كليّة العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإسلاميّة، جامعة أدرار، الجزائر.

3.6. المقالات:

- صرموم، رابح، النقد الفقهي، (2014م)، مفهومه وأهميّته، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، جامعة حسيبة بن بوعلي، شلف، المجلد 6، العدد2، ص 52-63.
- السّعودي، إبراهيم (2020م)، آثار النقد الفقهي في المذهب الحنبلي، مجلة الدراسات العربيّة، كليّة دار العلوم جامعة المنيا بمصر المجلد 3، العدد 42، ص 1061-1110.
- أم الخير، ظلال (2020م)، مجالات النقد الأصولي عند الغزالي، دراسة تحليليّة نقديّة، مجلة البحوث العلميّة والدراسات الإسلاميّة، جامعة الجزائر، المجلد 12، العدد 1، ص 283-312.

4.6. المداخلات:

- الضويحي، أحمد (عام 2012 م)، أثر أصول الفقه في تحقيق التميّز في الدراسات الفقهيّة المعاصرة، ندوة كليّة الشريعة بجامعة الإمام محمّد بن سعود بالمملكة العربيّة السّعوديّة.

7. الهوامش والإحالات:

- ¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم طبعة دار الأرقم، عام 1996م، 427/1.
- ² البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الأصاله، عام 2009م، ص 398 رقم ح 3353، مسلم، صحيح مسلم، طبعة دار ابن حزم، عام 2008م، ص 2526 رقم ح 714.
- ³ عبد الكريم ابن السمعاني، قواطع الأدلة، طبعة دار الكتب العلمية، تحقيق محمد إسماعيل الشافعي، عام 1999م، 18/1.
- ⁴ أحمد الضويحي، أثر أصول الفقه في تحقيق التميز في الدراسات الفقهية المعاصرة، بحث مقدّم في ندوة كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، عام 2012، ص 6، 12.
- ⁵ يوسف ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالمغرب، ت مصطفى العلوي، محمد البكري، عام 1988م (10/23)، أبو الوليد ابن رشد(الجد)، البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ت د. محمد حجي وآخرون عام 1989م، (327/18).
- ⁶ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، طبعة دار الفكر، عام 1979م، 5 / 467، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، عام 1414هـ، 3/425، الزبيدي، طبعة دار الهداية بالكويت، الطبعة الثانية، عام 1965، 232/9.
- ⁷ عارف عوض، منهج النقد الأصولي عند الشوكاني مكتبة الرشد، السعودية، 2020م، ص 14.
- ⁸ إبراهيم السعودي، آثار النقد الفقهي في المذهب الحنبلي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم جامعة المنيا بمصر المجلد 3، العدد 42، ص 1061-1110. 2020م، ص 1064.
- ⁹ ظلال أم الخير، 2020م، مجالات النقد الأصولي عند الغزالي، دراسة تحليلية نقدية، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة الجزائر، المجلد 12، العدد 1، ص 283-312. ص 291.
- ¹⁰ عارف الركابي، منهج النقد الأصولي عند الشوكاني ص 1571.
- ¹¹ ينظر: عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة. 2005م، ص 9.
- ¹² ينظر: إبراهيم السعودي، آثار النقد الفقهي في المذهب الحنبلي، ص 1064.
- ¹³ هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، أحد كبار فقهاء المالكية في عصره، له عدّة مؤلّفات منها: «مختصره في الفقه والفرائض للحوفي»، وكتاب «الحدود الفقهية» وغيرها، توفي في سنة: 803هـ؛ انظر ترجمته في: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، دار الكاتب، ليبيا. عام 2000م، ص 274، ابن العماد، شذرات الذهب، دار ابن كثير، سوريا، عام 1986م، 7/38، محمد الحجوي، الفكر السامي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1416هـ، 2/249، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1424هـ، ص 227.
- ¹⁴ ينظر ترجمته في: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص 245، أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج، ص 368، محمد بن محمد الأندلسي، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، دار الغرب الإسلامي، لبنان. عام 1985هـ، ص 351.
- ¹⁵ ينظر: أبو القاسم البرزلي، فتاوى البرزلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ت الحبيب الهيلة، عام 2002م، 61/1.
- ¹⁶ هو أبو علي عمر بن محمد الرجراجي الفاسي وشهرته بالصلاح أكثر من شهرته بالعلم أخذ عن جماعة من مشيخة فاس منهم أبو عمران العبدوسي وعنه جلة منهم ابن الخطيب القسنطيني وعرف به وأثنى عليه كثيراً وابن علال المصمودي، توفي سنة 810 هـ، انظر ترجمته في: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ص 250، أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج ص 303، أحمد المكناسي، جذوة الاقتباس، دار المنصور للطباعة والوراقة، المغرب. 1973م، 2/495.
- ¹⁷ انظر: الحبيب الهيلة، مقدمة فتاوى البرزلي، ص 31.
- ¹⁸ قطب الريسوني، صناعة الفتوى، طبعة دار ابن حزم، عام 2014م، ص 143-148.
- ¹⁹ البرزلي، فتاوى البرزلي، المرجع السابق (100/1).

- ²⁰ الحطّاب، ، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، سوريا 1992م، 40/1.
- ²¹ البرزلي، فتاوى البرزلي، 205/3-206.
- ²² هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، وهو أحد أئمة الحديث، وأدقهم في عصره، مناقبه كثيرة متعدّدة، له مصنفات أشهرها: كتاب «الموطأ»، رسالة في القدر والرد على القدرية، كتاب في النجوم ومنازل القمر، ورسالة في الأفضية، ورسالة إلى الليث بن سعد في إجماع أهل المدينة، توفي سنة 179هـ، انظر ترجمته في: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، مطبعة فضالة، المملكة المغربية، عام 1982م، 102/1، الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، لبنان. 1985 م، 48/8، ابن كثير، ، البداية والنهاية، دار هجر. ، مصر. 1998 م، 174/10، ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار التراث للطبع والنشر، مصر. ، ص11، ابن العماد، شذرات الذهب، 289/1.
- ²³ انظر كلام السلف في التحذير من علم الكلام وأهله في المصادر الآتية: الهروي، ذم الكلام، ت: عبد الرحمن الشبل ط مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، عام 1418هـ، 213/4، ابن قدامة، ذم التأويل ت: بدر البدر، الدار السلفية - الكويت، الطبعة: الأولى عام 1406هـ، ص 32-33، اللالكائي، شرح اعتقاد أهل السنة ت: أحمد الغامدي، دار طيبة - السعودية، الطبعة: الثامنة، 1423هـ، 285/4 بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ص313-318، البغوي، شرح السنة، ت: شعيب الأرنؤوط--محمد زهير الشاويش، ط المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ، 1/217، ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، دار الإمام مالك، الطبعة الأولى، عام 1427هـ، ص 25 الدكتور عبد العزيز الحميدي، براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين، دار ابن عفاّن، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، عام 1420هـ، ص 171-173. وليد باصمد، أثر علم الكلام على المنتسبين إليه، رسالة ماجستير لجامعة أم القرى بإشراف عبد العزيز الحميدي، نوقشت عام 1429-1430هـ، ص331.
- ²⁴ ابن عبد البر، جامع بين العلم وفضله، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1439هـ، ص 315.
- ²⁵ البرزلي، فتاوى البرزلي، 386/6.
- ²⁶ -ينظر مواضعها في المرجع نفسه في: 65/1، 111/1، 174/2.
- ²⁷ -ينظر هذه المسائل بالترتيب في المرجع نفسه كما يلي: 542/3-9-270-299، 381/2-273.
- ²⁸ ينظر مواضعها في المرجع نفسه في: 100/1-401-402-403، 442/2، 444-432/3، 256-255/6-260.
- ²⁹ ينظر: المرجع نفسه 131-62/1.
- ³⁰ المرجع نفسه 247/6.
- ³¹ ينظر: المازري، فتاوى المازري، الدار التونسية للنشر، جمع وتحقيق الطاهر المعموري، ص 375، عام 1994م، أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، تحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، سنة النشر: 1401 هـ، 12، 309/.
- ³² الإسني، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص 209، ط دار الكتب العلمية، عام 1425هـ.
- ³³ ينظر مواضع المسألة في المصادر الآتية: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار لبنان، دار الكتب العلمية عام 1418 هـ. 632/4، وابن أمير الحاج التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، سنة 1983م، 265/2، و(1418هـ)، الباقلاني، التقريب والإرشاد، مؤسسة الرسالة، عام 1418هـ، 250/1، والغزالي، المستصفى، لبنان، دار الكتب العلمية، عام 2008م، 303/1، والأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، طبعة دار ابن حزم، عام 2008م، 203/1، والإسني، عبد الرحيم نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، مصورة عالم الكتب عن جمعية نشر الكتب العربية بمصر 1343 هـ، ص 120، وابن النجار، شرح الكوكب المنير طبعة العبيكان، عام 1997م، 508/1، الطوفي، شرح مختصر الروضة، دار الزسالة. عام 1987م، 1/194.
- ³⁴ ينظر أقوال العلماء في المسألة بالتفصيل في المراجع الآتية: ابن حزم، المحلى بالآثار، طبعة دار الفكر، عام 1436هـ 6 / 507. النووي، المجموع شرح المذهب، طبعة مكتبة الإرشاد 292/6، القرافي، الفروق، طبعة وزارة الأوقاف السعودية.

- 245/4-246. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الأرقم بن أبي الأرقم، عام 1975م، 457/27. الشاطبي، الاعتصام دار ابن الجوزي. عام 1433هـ، 321/1. الموافقات في أصول الشريعة، دار ابن عفان بمصر، عام 1997م، 114-115، الشوكاني، إرشاد الفحول، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ت عبد الباسط مزيد، عام 2017م. ص 249.
- ³⁵ البرزلي (114/4)
- ³⁶ انظر كلام الأصوليين في المسألة في المصادر الآتية: الغزالي، المستصفى ص 71، ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتاب العربي، عام 1999م، ص 107، القرافي، شرح تنقيح الفصول، شركة الطباعة الفنية. عام 1973م، ص 160 الإسنوي، التمهيد ص 73، الفتوح، ابن النجار، شرح الكوكب المنير ص 357
- ³⁷ البرزلي، فتاوى البرزلي، 205/2
- ³⁸ المرجع نفسه 383/2
- ³⁹ المرجع نفسه 260/6.
- ⁴⁰ انظر: أحمد، مسند أحمد، مؤسسة الرسالة، عام 2001م، 4 / 173، وابن حبان، صحيح ابن حبان، دار الرسالة، عام 1408هـ، رقم 1167، والمنذري، الترغيب والترهيب، دار الكتب العلمية - بيروت، عام 1417هـ، 72/3 والخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي - بيروت عام 1985م، 892/2، عن يعلى بن مرة الثقفي، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض سنة 1415 هـ، 483/1.
- ⁴¹ البرزلي، فتاوى البرزلي 431/4.
- ⁴² مراده ما جاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن سورة من القرآن ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له وهي سورة تبارك الذي بيده الملك " رواه الترمذي في سننه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، عام 1395هـ، 164/5، وأبو داود في السنن، طبعة المكتبة العصرية ببلن، 57/2، وابن ماجه، دار الرسالة العالمية ببلن عام 1430هـ، 1244/2، وصححه الألباني في "صحيح ابن ماجه"، مكتبة المعارف، عام 1997م، 286/8
- ⁴³ البرزلي، فتاوى البرزلي، 109/2.
- ⁴⁴ المرجع نفسه 248/6.
- ⁴⁵ المرجع نفسه 117/1.
- ⁴⁶ المرجع نفسه 580/5
- ⁴⁷ انظر القاعدة وأدلتها في المراجع الآتية: المقري، قواعد الفقه، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان ت الدكتور محمّد الدروابي، عام 2014م. ص 413، الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، تحقيق الصادق الغرياني، عام 1996م. ص 349، المنثور للزركشي 244/3، عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر، دار ابن حزم - بيروت عام 2005م، ص 183.
- ⁴⁸ المرجع نفسه 541/3
- ⁴⁹ البرزلي، فتاوى البرزلي 65/1
- ⁵⁰ المرجع نفسه 348/3
- ⁵¹ المرجع نفسه 226/2
- ⁵² المرجع نفسه 140/1.
- ⁵³ أخرجه أبو داود (67/1) والترمذي (153/1) والنسائي في الصغرى، طبعة كتب المطبوعات الإسلامية - حلب، سنة 1406هـ، (178/1)، وابن ماجه (131/1)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، عام 1433هـ، (133/1).
- ⁵⁴ مختار بن جعفري، القواعد الأصولية عند ابن رشد من خلال نوازله دراسة نظرية تطبيقية قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، الجزائر. عام 1429هـ، ص 72.

- ⁵⁵ فتاوى البرزلي (174/1).
- ⁵⁶ البرزلي، فتاوى البرزلي 111/1.
- ⁵⁷ المرجع نفسه، 112/1، 247/6.
- ⁵⁸ البرزلي، فتاوى البرزلي 69/1.
- ⁵⁹ المرجع نفسه 98/1.
- ⁶⁰ المرجع نفسه 335/5.
- ⁶¹ المرجع نفسه 375/6.
- ⁶² المرجع نفسه 80/1.
- ⁶³ المرجع نفسه 95/1-97.
- ⁶⁴ انظر مواضع القاعدة بالتفصيل في المراجع الآتية: الشوكاني، إرشاد الفحول ص 236، الإسنوي، نهاية السؤل، الإسنوي 783/3، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير 175/3.
- ⁶⁵ المرجع نفسه 112/1.
- ⁶⁶ هو أبو عبد الله محمّد بن إدريس بن العباس القرشي المطلبي الشافعي المكي، الإمام المجتهد المحدّث، الفقيه صاحب المذهب، مناقبه عديدة، له مصنفات في أصول الفقه وفروعه، أشهرها: «الرسالة» في أصول الفقه، و«الأم» في الفقه، و«أحكام القرآن» توفي سنة (204هـ)، انظر ترجمته في: القاضي عياض، ترتيب المدارك، 1/382، ابن كثير، البداية والنهاية، 251/1، الذهبي، سير أعلام النبلاء 5/10، ابن فرحون، الديباج المذهب، 1/227، ابن العماد، شذرات الذهب، 2/9.
- ⁶⁷ البرزلي، فتاوى البرزلي 589/1.
- ⁶⁸ البرزلي، فتاوى البرزلي، 116/1.
- ⁶⁹ المرجع نفسه 118/1-170/5.
- ⁷⁰ المرجع نفسه 406/4.
- ⁷¹ المرجع نفسه 108/1.
- ⁷² المرجع نفسه 109/11 مع التصرف.
- ⁷³ الإمام ابن عرفة الورغمي (ت: 803هـ).
- ⁷⁴ مراده القاضي عياض.
- ⁷⁵ فتاوى البرزلي (199/6).
- ⁷⁶ آراء القاضي عياض الأصولية، رسالة ماجستير في أصول الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، تقدّم بها الطّالب: صالح عثمان بإشراف الأستاذ الدكتور حمد الصاعدي سنة 1424-1425هـ.

الاستدلال لمسائل الخلاف في المذهب المالكي في العبادات عند السهائي في شرح ترغيب السالك

*Inference for disagreement issues in Maliki school of worship according to
Alsuhai in explaining "Targhib Assalek"*

أ.د/ محمد رشيد بوغزالة

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي (الجزائر)
boughezala-mouhammedrachid@univ-eloued.dz

ط.د/ فوضيل الصغير ذكار*

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي (الجزائر)
fodildokkar@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/25 تاريخ القبول: 2022/02/05 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: تناول هذا المقال الاستدلال لمسائل الخلاف في العبادات بين المالكية وغيرهم، عند الإمام السهائي في شرحه المخطوط لمقدمته الفقهية المسماة ترغيب السالك، ويبين منهج الإمام السهائي في الاستدلال، وهل تميز عن غيره من شراح المتون بهذا المنهج، وما غايته من ذلك؟ وقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي والتحليلي من مخطوطة الشرح، والمصادر والمراجع التي تناولت الشيخ وعصره، فبدأت بالتعريف بعصره ثم بشخصيته وشرحه، وختمت بمنهجه في الاستدلال في مسائل من العبادات، حيث تبين أنه تميز بما يلي: الاستدلال لفروع المالكية من الكتاب والسنة في المسائل الخلافية بين المالكية والشافعية خاصة، وذكر ما يرد على دليل المالكية والجواب عنه أحيانا، وما يرد على استدلال الشافعية، وهذا يغرس في طالب العلم ملكة الفهم والنظر في الأدلة.

الكلمات المفتاحية: السهائي؛ ترغيب السالك؛ الاستدلال؛ الخلاف الفقهي؛ المذهب المالكي.

Abstract: This article treats the inference of disagreement issues in worship between Malikis and others according to Imam Alsuhai in his manuscript explanation of his jurisprudential introduction called "Targhib Assalek" and the inference approach of Imam Alsuhai. And if his approach is distinguished from other texts commentators and what his purpose is? I have relied on the inductive and analytical approach from the explanation scripts, sources and inferences that dealt with Alcheikh Alsuhai and his era. So, I started by defining his era, his personality and explanation. Then, I ended by his inference methods in some issues of worship. It was proved that he was distinguished as follows: Maliki branches inference in disagreement issues between Maliki and Shafii, in particular, is from Quran and Sunnah. He has also mentioned the response to Maliki's evidence and answering it. This would instill in scholars the capacity of understanding and insight into evidence.

Keywords: Alsuhai; Targhib Assalek; reasoning; disagreement; Maliki.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن ولاة، وأما بعد :

فإن الفقه المالكي يزخر بمختصرات فقهية عديدة، جمعت أصول المسائل الفقهية، وقد اعتنى العلماء بشرحها، ومن شأن شراح المتون ألا يصرحوا بأن غايتهم ذكر أدلة المسائل الخلافية، والسهائي في شرح متنه الفقهي ترغيب السالك، خالف هذا العرف المعهود، وجعل من مقاصد شرحه ذكر الأدلة من الكتاب والسنة، والتنبيه على الخلاف، وهذا دفعني للبحث في خبايا مخطوط هذا الشرح.

1.1. الإشكالية:

ما هو المنهج الذي سلكه الإمام السهائي في استدلاله لمسائل الخلاف؟ ما هي مميزاته التي انفرد بها عن غيره من شراح المختصرات؟ ما هو غرضه من الاستدلال؟ هل حقق غرضه بهذا المنهج؟

2.1. المنهج:

اتبعت المنهج الاستقرائي والتحليلي، حيث استقرأت المسائل من المخطوط، وتتبع المصادر والمراجع التي تطرقت لعصره وشخصيته، واستخلصت منهجه في الاستدلال، وما تميز به، وفي تخريج الأحاديث متى كان الحديث في الموطأ أو الصحيحين اكتفى بنسبته لأحدهم، أما إن ذكر السهائي من خرّج الحديث فأوثق الحديث من المصادر التي نسبه لها، ببيان الكتاب والباب والرقم مع بيان درجة الحديث إن كان في غير الموطأ أو الصحيحين.

وما أشار له من خلاف الشافعية أو الحنفية أو ثقته بالإحالة على مصدر أو مصدرين من مصادرهما الفقهية، ولا سيما المصادر التي صرح بنسبة الأقوال لها في مواضع من هذا الشرح، والمسائل الخلافية في المذهب التي ذكرت في الشرح أو ثقها بالإحالة على مصدر من مصادر المذهب.

3.1. أهمية الموضوع:

تكمن الأهمية في: خدمة المذهب المالكي من خلال دراسة شرح من شروح متن فقهي عند المتأخرين اعتنى به طلاب المذهب بالنظم والشرح، بينما الأصل غاب عن التداول، والوقوف على ما استدل به المالكية لمسائل الخلاف من مصدر من مصادر المذهب الفقهية، إبراز عناية بعض المالكية بتدليل مسائل الخلاف بين المالكية وغيرهم، منهجا وغاية.

4.1. الهدف:

يستهدف ما يلي: التعريف بشخصية السهائي وعصره، التعريف بكتابه شرح ترغيب السالك، الكشف عن منهجه في شرح ترغيب السالك.

5.1. الخطة:

قسمت المقال إلى مقدمة، ومبحثين، ومدخل لكل منهما، وخاتمة، وبدأت بمدخل للتعريف بمخطوط

شرح ترغيب السالك، والمبحث الأول تطرق للإمام السهائي وكتابه شرح ترغيب السالك، وقسمته لمطلين، المطلب الأول: الإمام السهائي عصره وحياته العلمية، الثاني: منهج السهائي في تصنيف شرح ترغيب السالك، وأما المبحث الثاني فتناول منهج السهائي في الاستدلال لمسائل الخلاف في العبادات؛ لأنه إنما ذكر الخلاف والاستدلال فيها غالباً، وقسمته لمدخل تعريف بالاستدلال عند الفقهاء، ومطلين، الأول: الاستدلال في مسائل من الطهارة والصلاة، والثاني: الاستدلال في مسائل من الزكاة والصيام والحج، وأما الخاتمة فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

2. مدخل للتعريف بمخطوط شرح ترغيب السالك

1.2. نسبته للمؤلف :

نسب الكتاب للسهائي في مقدمة الشرح من مخطوط المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية بوزارة الأوقاف بمصر حيث قال: "قد التمس مني من تجب طاعته، ولا تسعني مخالفته من خاص خواص أخواني أن أشرح مقدمتي المسماة بترغيب السالك"¹.

ونص في خاتمة الشرح على نسبته له، فقد قال: "قال مؤلفه الفقير إبراهيم بن محمد السهائي المالكي الأزهري فرغت من تسطير هذه المبيضة يوم السبت المبارك رابع عشر ربيع الأول سنة ستين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم"²، وأما المصادر التي ترجمت له فلم تذكر أن له شرح على متن ترغيب السالك³.

ولم ينص في هذه النسخة من المخطوط على اسم للشرح، لكن ذكر محقق كتاب هداية السالك أن اسم الشرح: هداية الناسك لترغيب السالك، وأحال في الهامش على مخطوطات للشرح في جامعة قار يونس بينغازي بعضها نسخ سنة 1072هـ⁴، فهذه المخطوطات في جامعة قار يونس تؤكد أيضاً نسبة الكتاب للمؤلف.

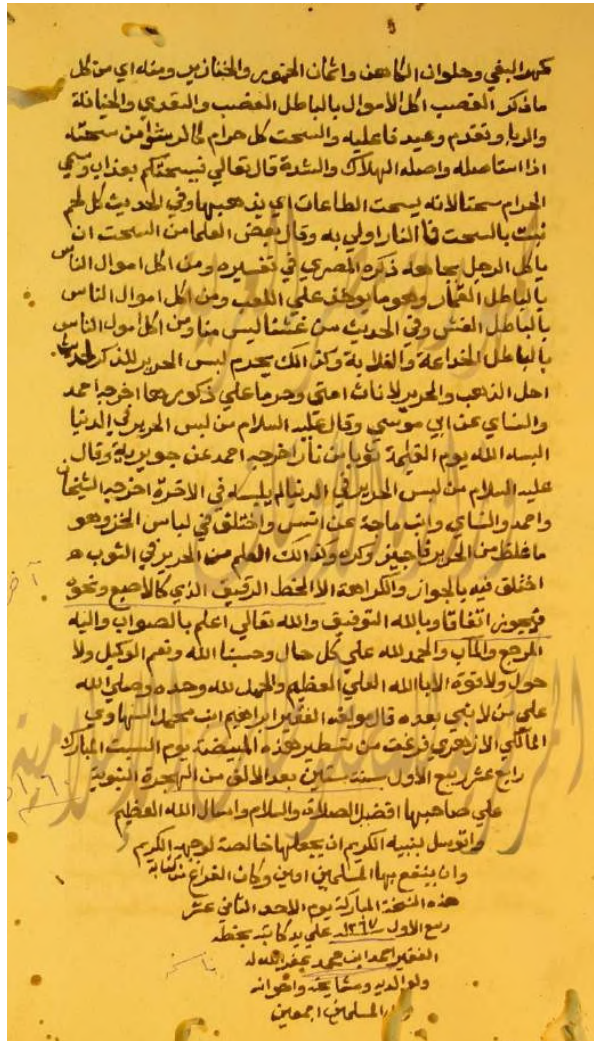
2.2. وصف المخطوط ومكانه :

المخطوط الذي اعتمدت عليه نسخة مصورة عن مخطوط بالمكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية بوزارة الأوقاف بجمهورية مصر العربية، الرقم العام: 4046 مصدر الأصل: المرسي أبو العباس، رقم الأصل: 826، اسم الناسخ: أحمد بن محمد، سنة النسخ: 1267هـ، عدد الأوراق: 231، القياس: 32×16.5 سم، المسطرة: 27⁵.

2.3. صورة من صفحة أوله المخطوط وآخره:



أول المخطوط



الصفحة الأخيرة من المخطوط

3. المبحث الأول: الإمام السهائي وكتابة شرح ترغيب السالك

1.3.1.3. المطلب الأول: السهائي عصره وحياته العلمية

الشيخ إبراهيم السهائي من علماء القرن الحادي عشر هجري⁶، ويوافق القرن السابع عشر ميلادي، وفي هذا العصر كانت مصر تحت سلطان الدولة العثمانية، ولذلك سأعرض الحياة السياسية والعلمية والاجتماعية لهذه الفترة؛ لأنها تكشف عن نشأة الشيخ العلمية والظروف السياسية والاجتماعية التي ترعرع فيها.

1.1.3.1. الفرع الأول: الحياة السياسية في عصر السهائي

إن الدولة العثمانية سيطرت على مصر منذ محرم 923هـ/ جانفي 1517م، وعملت على الاحتفاظ ببقية القوى المملوكية؛ للاستفادة منها في إدارة البلاد، وكان يدير شؤونها الباشا أو الوالي الذي يجمع السلطة السياسية والعسكرية، فهو المسؤول عن الأمن وجباية الضرائب، وإرسال الخراج إلى الأستانة، وأنشأت الدولة العثمانية ديوانا يعتبر هيئة رقابية على الوالي، ومجلسا يعين الوالي في أداء مهامه، وتركوا حامية عثمانية تحت إمرة بعض القادة⁷، لكن من بداية الثلث الأخير من القرن السادس عشر وحتى نهاية حكم العثمانيين شهدت مصر عدم استقرار في الولاة؛ بسبب القلاقل والاضطرابات، حيث حكم مصر مائة وسبعة وثلاثون وال خلال المدة الممتدة بين 1517م / 1798م، وكثيرا ما كان يتعاقب على الحكم أكثر من وال في العام الواحد⁸، وقد تمكنت الدولة العثمانية من إبقاء مصر تحت قبضتها حتى بداية القرن السابع عشر، حين دب الصراع بين قادة الفرق العسكرية والوالي، والوالي والديوان، وبين أمراء المماليك، وبين الوالي والدولة العثمانية⁹، وأبرزت تمردات عسكرية أودت بخلع الوالي أو قتله، ومن أبرز هذه الصراعات الدامية ما شهدته عهد الوالي إبراهيم باشا¹⁰ من اضطرابات أودت بقتل الوالي في عام 1013هـ على يد الجند¹¹، وقد ظل الصراع قائما بين الجند والأمراء، فأنهكت أجهزة الحكم وتدهور الاقتصاد ودب الفساد، وأدت إلى قيام ثورات شعبية، لاسيما في أواخر القرن السابع عشر¹².

ومن الباحثين من قسم الحكم العثماني لمصر حتى أوائل القرن الحادي عشر هجري لثلاث مراحل: مرحلة الاستقرار (931هـ-967هـ)، ومرحلة الاضطراب (968هـ-991هـ)، ومرحلة الإصلاح والتنظيم (991هـ-1030هـ)¹³، وهذا باعتبار السمة الغالبة، وإلا فإنه لم تخل المرحلة الأخيرة من قلاقل واضطرابات¹⁴، ولم تؤت الإصلاحات ثمارها، فسرعان ما دب الفساد بسبب مقاومة أصحاب المصالح والنفوذ من بقايا القوى المملوكية، والعسكر العثماني، وقبائل الأعراب¹⁵.

ففي هذه الفترة التي شهدت الاضطرابات في مطلع القرن الحادي عشر هجري يرجح أن الشيخ السهائي نشأ وترعرع فيها؛ إذ كان قد عاش ثمانين سنة أو أقل ويمكن أنه ولد قبل هذا، وإن يكن فهي فترة عصيبة شهدت تقلبات سياسية.

1.2.3. الفرع الثاني : الحياة العلمية في عصر السهائي

إن الحياة العلمية شهدت ركودا في العلوم العقلية في العصر العثماني في مصر والعالم الإسلامي عموما، بينما شهدت علوم اللغة والفقه عناية فائقة¹⁶، وقد كان الأزهر قبلة العلم، كما ترعرعت مدارس في المدن المجاورة للقاهرة، وكانت هذه المدارس معاهد للدراسات العليا حيث بلغت حوالي ثمان عشرة أو عشرين مدينة تزخر بمختلف الفنون¹⁷، ففي هذا المناخ العلمي نشأ السهائي ونهل من علوم عصره.

وهذا العصر يصنف عند علماء تاريخ التشريع بأنه عصر الضعف، حيث غلبت فيه روح التقليد المذهبي، وعمّ منهج الاعتماد على المختصرات والحواشي والتقريرات، والاشتغال بالمناقشة اللفظية، والفروض العقلية الغربية، وهذا باعتبار الغالب؛ فقد وجدت شخصيات تميزت بالاستقلال والتميز¹⁸.

1.3.3. الفرع الثالث : الحياة الاجتماعية في عصر السهائي

تميز المجتمع بتعدد طبقاته حسب الدراسات المستندة لوثائق المحاكم الشرعية في العصر العثماني فمن أبرز الطبقات :

أ/ الطبقة الحاكمة: وتمثل الطبقة الثرية في المجتمع، وصاحبة السلطة السياسية، وتضم أسر تركية ومملوكية وتميزت في الغالب بالاستعلاء والكبر¹⁹.

ب/ طبقة التجار: اشتهرت في مصر وكالات تجارية التي كانت بمثابة مؤسسات تجارية، يشرف شيوخها على الأسواق، ووظيفتهم إدارة السوق، وجمع ضرائب، وكان لها نفوذ واسع في الطبقة الحاكمة²⁰.

ج/ طبقة العلماء وطلبة الأزهر: كان لهذه الطبقة مكانة اجتماعية متميزة عند الطبقة الحاكمة، ومختلف الطبقات، وعامة الشعب، وكانت قبلة الناس عند حلول المحن، والتوسط لدى السلطة الحاكمة²¹.

1.4.3. الفرع الرابع : اسمه ومولده وأسرته

هو إبراهيم بن محمد السهائي، لا يعرف مولده، لكن وفاته كانت في حدود سنة 1080 هـ²²، ونسبته إلى سوها من إخميم مصر²³، وإخميم مدينة مصرية واقعة على نهر النيل الشرقي بمحافظة سوهاج²⁴، وسوهاج كانت تلفظ سوهاي قديما بإبدال الجيم ياء، وكانت من قرى إخميم، وسوهاج هي إحدى المدن المكونة لصعيد مصر²⁵، أما أسرته فلا يعرف عن أسرته شيء في كتب التراجم التي وقفت عليها.

1.5.3. الفرع الخامس: نشأته العلمية

لم تذكر كتب التراجم شيئا عن نشأته العلمية، إلا أنه يمكن أن يستشف مما سبق في الحياة العلمية أنه تلقى مبادئ العلوم وحفظ القرآن في مسقط رأسه، فقد كانت المساجد منارات علمية في عصره²⁶، ثم رحل إلى الأزهر الشريف ونهل من علومه، فهو من طلاب الأزهر²⁷.

1.6.3. الفرع السادس: شيوخه

أخذ الشيخ السهائي "عن الأجهوري ومن في طبقتة"²⁸، وقد ذكر في شرحه لترغيب السالك أن علي الأجهوري من شيوخه حيث قال: "وقرر شيخنا علي الأجهوري"²⁹. وسأترجم ترجمة موجزة للشيخ الأجهوري وشخصية ثانية معاصرة للأجهوري يرجح لشهرتها ومكانتها العلمية أن السهائي تتلمذ عليها:

أ/ علي الأجهوري: هو الشيخ أبو الحسن علي بن زين العابدين محمد بن أبي محمد زين الدين عبد الرحمن بن علي، أبو الإرشاد، نور الدين الأجهوري، ولد سنة 967هـ، في قرية أجهور وهي من قرى ريف مصر، تتلمذ على محمد البنوفري³⁰، شيخ المالكية بمصر، وبدر الدين القرافي³¹، شيخ المالكية في عصره، وشهاب الدين الرملي³² الشافعي، فقيه الديار المصرية³³، وقد نال الأجهوري مكانة علمية مرموقة فقد قال المحبي عنه³⁴: "شيخ المالكية في عصره بالقاهرة، وإمام الأئمة، وعلم الإرشاد، وعلامة العصر وبركة الزمان، كان محدثاً فقيهاً... جمع الله له بين العلم والعمل... وقد جد فبرع في الفنون، فقها، وعربية، وأصليين، وبلاغة، ومنطقاً"³⁵، من مؤلفاته: ثلاثة شروح لمختصر خليل في الفقه، وحاشية على رسالة ابن أبي زيد القيرواني³⁶، توفي سنة 1066هـ³⁷.

ب/ إبراهيم اللقاني: هو أبو الإمداد إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن علي بن عبد القدوس بن الوالي الشهير محمد بن هارون، الملقب ببرهان الدين اللقاني، ونسبته إلى لقانة بفتح اللام قرية من قرى مصر، تتلمذ على سالم بن محمد السنهوري³⁸، مفتي المالكية بمصر وعالمها، ومن الشافعية محمد الرملي³⁹، وغيره⁴⁰، قال عنه المحبي: "أبو الإمداد برهان الدين اللقاني المالكي أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الاطلاع في علم الحديث، والدراية والتبحر في الكلام، وكان إليه المرجع في المشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة"⁴¹، من مؤلفاته: حاشية على مختصر خليل، توفي سنة 1040هـ أو 1041هـ⁴².

فمن هذين نهل، ولا يستبعد غيرهما من المالكية أو غيرهم من أئمة المذاهب الفقهية الشافعية والحنفية، فقد كانت مصر قبلة العلم، وقد تتلمذ شيخه الأجهوري واللقاني على غير المالكية.

1.7.3. الفرع السابع: مكانته العلمية

قال عنه مصطفى بن فتح الله⁴³: "كان ذكيا فاضلا، عاملا كاملا، أخذ عن الأجهوري ومن في طبقتة، وبرع واشتهر ذكره ببلاد المنصورة"⁴⁴ من الديار المصرية⁴⁵، والمنصورة في عصر السهائي كانت "ولاية مستقلة تابعة إداريا لولاية الشرقية"⁴⁶⁴⁷، لعل السهائي أقام بها؛ لأن سوهاج من صعيد مصر والصعيد كان غير مستقر حيث أن عشائر العرب كانت كثيرا ما تقوم بحركات عصيان ضد الإدارة العثمانية"⁴⁸.

1.8.3. الفرع الثامن: تلاميذه

إن الشيخ السهائي نال مكانة وشهرة في مدينة المنصورة كما سلف، ولا شك أن الشهرة من أسبابها التصدر للتدريس أو الفتوى بالنسبة للرجال العلم، وهو من المشتغلين بالحديث والقراءات⁴⁹، وقد ذكر أن سبب شرحه لترغيب السالك سؤال بعض الفضلاء ذلك⁵⁰، وهذا ينبع أن قد اشتغل به بعض طلاب

العلم؛ لأن الشروح عادة تكتب لهم، لكن لم أفق على ذكر لتلاميذه عند من ترجم له، ولا يستبعد أن شهرته نشأت من الحلقات العلمية التي كان يعقدها لطلاب العلم، إلا أن الظروف السياسية التي شهدتها عصره حالت دون إمطة اللثام عن هذه الجوانب من حياته.

1.9.3. الفرع التاسع : مؤلفاته

أ/ الدررة المنثورة: قال صاحب الأعلام وهي: "رسالة في القراءات" ⁵¹.

ب/ فتح القدير بترتيب الجامع الصغير: رتب فيه الجامع الصغير ⁵² للسيوطي ⁵³ على الحروف في 188 باباً ⁵⁴.

ج/ ترغيب السالك لمذهب الإمام مالك ⁵⁵: وسيأتي الحديث عنه وما تميز به.

د/ شرح ترغيب السالك ⁵⁶: وسيأتي الحديث عنه وما تميز به.

هـ/ إيقاظ الوسنان في معاملة الرحمن ⁵⁷: قال عنه صاحب الأعلام: "الأول منه مجلد ضخمة" ⁵⁸، وهذا الكتاب حسب العنوان موضوعه الأخلاق والتصوف، فعصره عصر تصوف ⁵⁹، وشيخه الأجهوري من أعلامه ⁶⁰.

1.10.3. الفرع العاشر: وفاته

قال مصطفى بن فتح الله: "وبرع واشتهر ذكره ببلاد المنصورة، من الديار المصرية، وحصلت له دنيا عريضة بعد فقر شديد، فسلط عليه بعض حساده رجلا طعنه وهو متوجه إلى مصر لقضاء أغراض له فيها، فتوفي قتيلا في حدود 1080هـ، حول مصر" ⁶¹.

لكن ما سبب هذه الجريمة؟ هل هو الحسد؟ بسبب الثراء الذي ناله بعد الفقر فأصبح من طبقة التجار، فقد كانوا أصحاب نفوذ في المجتمع، فأصبح ينافس أصحاب المال فسعوا لقتله، وهذا المتبادر من كلام مصطفى بن فتح، وأيضا لا يستبعد أن مكانته وشهرته العلمية بالمنصورة قد كانت سبيلا نال بها عند الحكام مكانة، وكانت طريقا للثراء والدنيا العريضة، فجرت له العداوة والحسد، وعصره شهد تقلبات سياسية فجنت عليه.

2.3. المطلب الثاني: منهج السهائي في تصنيف شرح ترغيب السالك

1.2.3. الفرع الأول: متن ترغيب السالك

وهو مقدمة في فقه مالك قال في المخطوط: "سميته ترغيب السالك في الفقه على مذهب الإمام مالك" ⁶²، بينما سماه صاحب اليواقيت الثمينة: "ترغيب المرید السالك لمذهب الإمام مالك" ⁶³، وكذلك صاحب الأعلام ⁶⁴، ومحمد البشار ⁶⁵ ناظم هذا المتن ⁶⁶.

ولعل هذا الاختلاف مرجعه أن صاحبه عدل عن تسميته فسماه ترغيب المرید السالك فانتشرت نسخ باسم ترغيب السالك، وأخرى باسم ترغيب المرید السالك، ويحتمل أن الاسم الثاني شاع عن البشار

صاحب نظم أسهل المسالك.

وهذا المتن احتوى مسائل من العبادات والمعاملات قال رحمه الله: "فهذا كتاب مختصر في مسائل من العبادات وغيرها"⁶⁷، وعلق في الشرح على قوله غيرها: "كالنكاح والطلاق والبيوع والإجارة وغيرها"⁶⁸. وافتتح المتن بباب في أصول الدين⁶⁹، وختمه بباب جمل من الفرائض والسنن والفضائل والمحرمات⁷⁰، وقبل هذا الباب عقد باب جامع لمسائل متفرقة قال: "باب جامع في مسائل متفرقة من أبواب شتى تداركتها بعد تمام الكتاب فأثبتها؛ لأنها من المهمات"⁷¹، وذكر في هذا الباب الجامع مسائل في الحدود والضمان والمفقود⁷².

وهذا المتن ألفه للمبتدئين في العلم قال: "ألفته للصغار في الفن والأطفال، لا الممارسين للعلم"⁷³، وذهب أحد الباحثين إلى أن ترغيب السالك من مختصرات خليل⁷⁴، دون أن يذكر ما يؤيد دعواه، فالشيخ السهائي لم ينص في مختصره على ذلك، ولا في الشرح، وأيضا من ترجم له لم يذكر ذلك.

2.2.3. الفرع الثاني: شرح ترغيب السالك

شرح الشيخ السهائي ترغيب السالك بسبب سؤال أحد أخوانه قال رحمه الله: "قد التمس مني من تجب طاعته، ولا تسعني مخالفته من خاص خواص أخواني أن أشرح مقدمتي المسماة بترغيب السالك، فاعتذرت إليه فلم يقبل لي عذرا في ذلك، فاستخرت الله تعالى، وتوكلت عليه، واستمطرت غيث كرمه، وفوضت الأمر إليه، وأجبتة، راجيا بذلك وجه الله العظيم، ونيل ثوابه الجسيم"⁷⁵.

3.2.3. الفرع الثالث: مصادر شرح ترغيب السالك

صرح السهائي في مواضع من شرحه بالمصادر التي نهل منها، وهي على أقسام: منها ما يتعلق بباب أصول الدين، ومنها مصادر في الحديث النبوي الشريف، ومصادر فقهية في المذهب المالكي، ومصادر الفقهية في مذهب الشافعية والحنفية، وسأقتصر على الإشارة للمصادر الفقهية والحديثية؛ لصلتها بالبحث: فمن مصادره في الحديث الشريف: الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي⁷⁶.

ومن المصادر في الفقه المالكي: الرسالة⁷⁷ لابن أبي زيد القيرواني⁷⁸، وشرحها⁷⁹ للشيخ زروق⁸⁰، وشرحها⁸¹ للشيخ داوود⁸²، والمختصر⁸³ للشيخ خليل⁸⁴، وشرح بهرام الكبير⁸⁵ على المختصر للشيخ بهرام⁸⁶، وشرح السنهوري على المختصر⁸⁷، والتوضيح شرح مختصر ابن حاجب⁸⁸ للشيخ خليل، وشرح المقدمة العزية⁸⁹ للشيخ الفيثي⁹⁰.

ومن مصادره في فقه الشافعية: المنهاج⁹¹ للإمام النووي⁹²، وشرح المحلي على المنهاج⁹³ لجلال الدين المحلي⁹⁴، وفي فقه الحنفية: مختصر القدوري⁹⁵ للإمام القدوري⁹⁶.

4.2.3. الفرع الرابع: منهج السهائي في شرح ترغيب السالك

ذكر الشيخ في مطلع شرحه لترغيب السالك منهجه في الشرح ويتمثل فيما يلي:

أ/ التوسط في الشرح:

ترغيب السالك وضع لصغار طلاب العلم فناسب أن يتوسط في الشرح فيكون مرحلة يرقى بها الطالب من أصول المسائل التي ذكرت في المتن إلى الوقوف على القيود والضوابط للمسائل، قال رحمه الله: "مجتنباً فيه الإكثار الممل والاختصار المخل"⁹⁷.

ب/ ذكر اختلاف الفقهاء واتفقهم في المسائل الفقهية:

قال رحمه الله: "وربما أتعرض للخلاف بين الأئمة، وتبين ما انفقت عليه الأمة"⁹⁸.

ج/ الاستدلال لمسائل الخلاف بالكتاب والسنة:

قال رحمه الله: "وربما أتعرض لإقامة الدليل من الكتاب والسنة؛ ليرغب طالبه ويزداد نباهة وفطنة"⁹⁹، والغالب عليه ذكر أدلة المذهب في أبواب العبادات لاسيما كتاب الطهارة والصلاة، ونسبة الأحاديث لمصادرها التي خرّجتها.

د/ جمع الفوائد والتنبيهات:

قال رحمه الله: "وطرزته بلطائف وتنبيهات وفوائد من النفايس المهمات"¹⁰⁰.

4. المبحث الثاني: منهج السهائي في الاستدلال للخلاف في شرح ترغيب السالك

1.4. مدخل للتعريف بالاستدلال: تعريف الاستدلال

1.1.4. الاستدلال في اللغة:

هو طلب الدليل؛ لأن السين والتاء للطلب في اللغة، والدليل هو المرشد والموصل للمطلوب، وعليه فالاستدلال طلب المرشد والموصل للمطلوب¹⁰¹.

2.1.4. الاستدلال في اصطلاح الفقهاء:

عرفه الأمدي: "وأما في اصطلاح الفقهاء، فإنه يطلق: تارة بمعنى ذكر الدليل سواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره، ويطلق: تارة على نوع خاص من أنواع الأدلة، وهذا هو المطلوب بيانه ههنا: وهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً"¹⁰².

والقسم الأول هو المقصود عند السهائي؛ لأنه قيد الاستدلال بالكتاب والسنة حيث قال: "وربما أتعرض لإقامة الدليل من الكتاب والسنة"¹⁰³، ولعل هذا ما يفسر أنه غلب عليه في الشرح ذكر أدلة العبادات؛ لأن الغالب عليها أنها أدلة نصية.

أما القسم الثاني: فمنه الأدلة المختلف فيها، مثل الاستحسان¹⁰⁴، والقواعد العامة مثل انتفاء الحكم لانتفاء سببه، وانتفائه لفوات شرطه أو وجود المانع¹⁰⁵.

2.4. المطلب الأول: الاستدلال في الطهارة والصلابة

1.24. الفرع الأول: لاستدلال لمسائل من المياه والأعيان الطاهرة والنجسة

أولاً: الماء القليل إذا حلت فيه نجاسة :

من المسائل الفقهية التي وقع فيها الخلاف بين الأئمة هل يتنجس الماء القليل بمجرد ملاقاته النجاسة أم يتنجس بالتغير؟ وما ضابط الماء القليل والكثير؟¹⁰⁶ ، وأجمعوا على أن الماء إذا تغير بالنجاسة يتنجس¹⁰⁷ .

وقد تعرض الشيخ لهذه المسألة وذكر خلاف الشافعية والحنفية، وذكر دليل المالكية، ودليل الشافعية، ولم يذكر دليل الحنفية.

أ / مذهب المالكية :

قال الشيخ رحمه الله: "ويكره الماء القليل) كآنية الوضوء للمتوضئ وآنية الغسل للمغتسل (إذا حلت فيه نجاسة ولم تغيره)¹⁰⁸، هذا الذي قرره الشيخ هو مذهب المالكية في ضابط الماء القليل وحكمه إذا حلت فيه نجاسة ولم تغيره.

ب / مذهب الشافعية والحنفية:

ذكر مذهب الشافعية والحنفية بعد تقرير المذهب فقال: "خلافاً للشافعية والحنفية، أما الشافعية فعندهم إذا كان الماء دون القلتين المتقدم ذكرهما ينجس بملاقاته النجاسة، ولو لم تغيره¹⁰⁹ ، وأما الحنفية فعندهم إذا وقعت النجاسة في ماء راكد، فإن كان مستبحراً، وهو الذي لا يتحرك أحد طرفيه بحركة الطرف الآخر، يجوز له أن يتوضأ من الطرف الذي لم تقع فيه، وإن كان غير مستبحر، وهو الذي يتحرك أحد طرفيه بحركة الطرف الآخر، لا يجوز الوضوء منه^{110,111} ، أما قوله: دون القلتين المتقدم ذكرهما، فقد ذكر حدّها عند الشافعية قبل هذه المسألة فقال: "والقلتان خمس مائة رطل بالبغدادي، وقدرها بعضهم بذراع وربيع طولاً وعرضاً وعمقاً^{112,113} .

ج / دليل المالكية:

قال رحمه الله: "ودليلنا ما أخرجه ابن ماجه عن أبي أمامة أن النبي ﷺ قال: (إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه)¹¹⁴ .

د / دليل الشافعية :

قال رحمه الله: "ودليل الشافعية مفهوم حديث البيهقي وغيره: (إذا بلغ الماء قلتين بقلال هجر لم ينجسه شيء)¹¹⁵ ، وهجر: بفتح الهاء والجيم: قرية بقرب المدينة النبوية¹¹⁶ .

والشيخ لم يوضح كيف استنبط الحكم بالمفهوم، والمفهوم هو: "ما دل عليه الكلام في محل السكوت"¹¹⁷ ، ويقابله المنطوق: "وهو ما دل عليه الكلام في محل النطق"¹¹⁸ ، والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، وهو: "هو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه"¹¹⁹ ، ومفهوم المخالفة: "هو إثبات نقيض حكم

المنطوق به للمسكوت عنه¹²⁰.

ومنطوق حديث القلتين أن الماء إذا كان مقداره قلتين بقلال هجر فإنه لا ينجس بمجرد سقوط النجاسة فيه؛ لأنه الحكم المذكور في الحديث، ومفهوم المخالفة أن ما دون القلتين يتغير بمجرد ملاقاته النجاسة؛ لأنه نقيض الحكم المذكور في الحديث¹²¹.

ومنحى السهائي في هذا الفرع بذكر دليل كل مذهب في الخلاف يورث في الطلاب أن الأدلة تحتمل وجوه؛ بناء على القواعد الشرعية، فهي ظنية الدلالة، وفيه تشويق للبحث في أدلة الأحكام، وما جرى فيها من خلاف.

ثانياً: طهارة فضلة مباح الأكل:

ذكر الشيخ هذه المسألة وتحريرها في المذهب، وخلاف الشافعية والحنفية، ثم ذكر دليل المالكية، ولم يتعرض لدليل الشافعية والحنفية.

أ / مذهب المالكية:

قال رحمه الله: "ومن الأعيان الطاهرة (البول والعدرة من مباح الأكل) دون مكروهه ومحرمه، فإنهما نجسان منهما"¹²².

ب / مذهب الشافعية والحنفية:

قال رحمه الله بعد ذكر المذهب: "خلافاً للشافعية¹²³ والحنفية¹²⁴ في نجاستهما من مباح الأكل"¹²⁵.

ج / دليل المالكية:

قال رحمه الله: "ودليلنا أمر النبي ﷺ لمن أصابهم وباء المدينة بشرب أبوال الإبل وألبانها¹²⁶، مع قوله ﷺ: (إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها)¹²⁷، وحديث الترمذي أنه ﷺ قال: (صلوا في مراض الغنم)¹²⁸، ولو كانت أبوالها غير طاهرة لما أباح الصلاة في مراضها، إذا لا يخلو من بولها وعدرتها، وما رواه الشيخان: (أنه عليه الصلاة والسلام طاف على بعير)¹²⁹ 130".

وفي هذا المسلك بذكر دليل المالكية فقط، تأصيل لفروع المذهب، وشحذ لهما الطلاب على البحث والنظر في أدلة غير المالكية.

ثالثاً: نجاسة المنى

نص على أن المذهب نجاسة منى الآدمي ومحرم الأكل، ولم يذكر دليل نجاسته، إنما ذكر اختلاف فقهاء المذهب في طهارة منى مباح الأكل، وعلّة القول بطهارته، ثم ذكر مذهب الشافعية ودليلهم، وناقش دليلهم، ثم عرض مذهب الحنفية دون دليل.

أ / مذهب المالكية:

قال رحمه الله: "ومن الأعيان النجسة (المنى) بفتح الميم وكسر النون وتشديد الياء، وهو حال اعتداله من الرجل: ماء أبيض ثخين، يتدفق خروجه، رائحته كرائحة الطلع بالعين والحاء قريب من رائحة العجين،

وإذا يبس كان كرائحة البيض، ومن المرأة: ماء أصفر رقيق، ولا كلام في نجاسته من الأدمي ومحرم الأكل، وفي مني مباح الأكل قولان بالنجاسة والطهارة¹³¹، أرجحهما الأول؛ نظرا لأن أصله دم قصرته الشهوة، سواء في ذلك الرطب واليابس¹³².

ب / مذهب الشافعي:

قال رحمه الله: "وذهب الشافعي إلى طهارة مني الأدمي إن خرج بعد الاستنجاء بالماء، وإلى نجاسة مني الكلب والخنزير وفرعهما، وفي طهارة مني غير ما ذكر ونجاسته خلاف¹³³134".

ج / دليل الشافعي ومناقشته :

قال رحمه الله: "ودليله حديث الشيخين عن عائشة: (أنها كانت تحك المنى من ثوب النبي ﷺ ثم يصلى فيه)¹³⁵ وترتب على طهارة المنى عنده طهارة العلقة والمضغة، ولا حجة له علينا فيما استدل به؛ لأننا نقول بطهارة جميع فضلات الأنبياء من البول والغائط المذي وغيرها، نعم له حجة علينا بأن منيه الذي كانت تحكه عائشة لم يكن من احتلام؛ لأنه لا يحتلم، إنما كان من جماع فلزم منه اختلاط منيه بمنى غيره¹³⁶".

وهذا الصنيع مسلك من الاستدلال للمذهب بنقض دليل المخالف، فيثب المذهب، وفي ذكر ما يرد على دليل الشافعية من قبل المالكية، وما يرد على جواب المالكية عن دليل الشافعية، دلالة على اتسام السهائي بالإنصاف وتحرره من العصبية المذهبية.

د / مذهب الحنفية:

قال رحمه الله: "وذهب الإمام أبو حنيفة إلى نجاسته، ورخص فيه بعد ذلك بالعفو عما دون الدرهم إن كان رطبا، وإن كان جافا أجزء فيه الفك¹³⁷138".

2.2.4. الفرع الثاني: الاستدلال لمسائل من الوضوء:

أولاً: إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء:

ذكر مذهب المالكية، ثم جوابهم عن الحديث الوارد في إطالة الغرة، ثم ذكر مذهب الشافعية ودليلهم.

أ / مذهب المالكية:

قال رحمه الله: "ولا تستحب إطالة الغرة ولا التحجيل، وهي: الزيادة على ما وجب غسله في الوجه واليدين والرجلين¹³⁹".

ب / جواب المالكية عن حديث إطالة الغرة:

قال رحمه الله: "وما ورد في الصحيحين أنه ﷺ قال: (من استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل)¹⁴⁰ فمحمول على أنه لم يبلغ الإمام ولو بلغه لقال به أو بلغه ولكن عمل المدينة على خلافه، وكذا الجواب عن كل ما خالفه الإمام من الأحاديث الصحيحة التي لم يعارضها شيء¹⁴¹".

د / مذهب الشافعية ودليلهم :

قال رحمه الله: "والشافعية يعدون إطالة الغرة والتحجيل من سنن الوضوء"¹⁴²، للحديث المتقدم"¹⁴³.

ثانيا: غسل العنق في الوضوء:

ذكر هذه المسألة عقب إطالة الغرة؛ لأن الشافعية يعدونها من قبيل إطالة الغرة.

أ / مذهب الشافعية:

قال رحمه الله: "وصفحة العنق داخلة عند الشافعية في إطالة الغرة"^{144,145}.

ب / مذهب المالكية ودليلهم:

قال رحمه الله: "وحكمها عندنا الكراهة على الراجح"¹⁴⁶؛ لعدم ورودها في وضوئه ﷺ"¹⁴⁷.

وفي المسألة الأولى يذكر الشيخ قاعدة يجاب بها عن الأحاديث التي خالفها الإمام مالك، وهي أن ما خالف المذهب يحمل على أن الإمام لم تبلغه أو تخالف عمل أهل المدينة، وبهذا يكون قد غرس في طالب العلم حسن ظن بأئمة المسلمين، وعدم القطع بالتخطئة في مسائل الخلاف، والنظر والبحث عن سبب المخالفة، هذا إذا كان الحديث سالما من المعارض، وتأتي المسألة الثانية نموذجا للمخالفة إذا كانت بسبب معارض يراه المجتهد أنه أرجح.

ثالثا: نقض الوضوء بالنوم الثقيل

ذكر مذهب المالكية، ثم مذهب الشافعية والحنفية، ودليل المالكية وجوابهم على ما يعارض دليلهم، ولم يذكر دليل الشافعية والحنفية.

أ/مذهب المالكية والإشارة لمذهب الشافعية والحنفية:

قال رحمه الله: "والثقل هو الذي لا يشعر صاحبه بمن يقوم ولا بمن يجلس عنده ولا يسمع الأصوات المرتفعة ولا يشعر بسقوط شيء من يده، والخفيف بخلاف ذلك، وسواء أكان على هيئة المتمكن أم لا، خلافا للشافعية"¹⁴⁸ والحنفية"¹⁴⁹، فلا ينظرون إلى طول ولا قصر، ولا إلى ثقل وخفة، وإنما ينظرون إلى تمكن شيء من الدبر"¹⁵⁰.

ب / دليل المالكية :

قال رحمه الله: "ودليلنا على وجوب الوضوء من الثقل قوله ﷺ: (من استجمع نوما فعليه الوضوء)"^{151,152}.

ج / جواب المالكية عن المعارض لدليلهم:

قال رحمه الله: "وأما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: (أنه عليه الصلاة والسلام نام حتى سمعنا غطيته ثم قام فصلى ولم يتوضأ)"¹⁵³ فإن ثبت حمل على الخصوصية؛ لأنه ﷺ: (كان تنام عيناه ولا ينام قلبه)"¹⁵⁴، وقد

يقال الأصل عدم الخصوصية، ويحتمل أنه يغط ولم يستثقل¹⁵⁵.

وفي هذا الجواب تأكيد على الثبوت من صحة سند الدليل المعارض ثم تدريب لطالب العلم على قاعدة الجمع بين الأدلة المتعارضة.

رابعاً: نقض الوضوء بالردة :

ذكر دليل المالكية من القرآن، وبين وجه الدلالة منه، وأشار لخلاف الشافعية والحنفية، قال رحمه الله: "الناقض (الأول: الردة): وهي كفر المسلم، وسيأتي الكلام عليها في باب مستقل؛ لأن الوضوء عمل من الأعمال والردة تهدم العمل، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾¹⁵⁶، والردة ليست بحدث ولا سبب كما ذكرنا، وبعضهم يجعلها حدثاً، وبعضهم يجعلها سبباً، والشافعية والحنفية لا يرون النقض بها"¹⁵⁷.

وفي هذا الفرع يكتفي بدليل المالكية من القرآن، ووجه دلالة على الحكم، وبهذا يؤصل قول المالكية، ويرسخ في الطالب أن له حظ من النظر، ويسكت عن دليل المخالف، وهذا يرغب في النظر والبحث في كتب الخلاف أو المطولات في المذهب.

3.2.4. الفرع الثالث: الاستدلال لمسائل من الصلاة:

أولاً: قراءة الفاتحة بالنسبة للمأموم:

ذكر حكمها في المذهب ثم دليل المالكية وأشار أنه دليل الحنفية أيضاً.

أ / مذهب المالكية:

قال رحمه الله: "وفريضة قراءة الفاتحة ليست على كل مصلى بل فرضيتها إنما هي (للفذ والإمام) دون المأموم، وأما هو فإن كانت الصلاة جهرية يسن له الإنصات، وإن كانت سرية ندب له أن يقرأ كما سيأتي"¹⁵⁸.

ب / دليل المالكية والحنفية:

قال رحمه الله: "ودليلنا ودليل الحنفية¹⁵⁹ على عدم وجوب القراءة على المأموم قوله عليه الصلاة والسلام: (من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة) أخرجه أحمد¹⁶⁰ وابن ماجه¹⁶¹ عن جابر¹⁶².

وهنا اقتصر على تأصيل المذهب في هذا الفرع، وأشار لموافقة الحنفية للمالكية في الدليل، وسكت عن مذهب الشافعية تشويفاً للنظر والبحث في دليل المخالف.

ثانياً: سجود السهو

ذكر أدلة المالكية على أن سجود القبلي يكون بسبب النقص، والبعدى عند الزيادة، قال رحمه الله: "ودليلنا على أن السجود للزيادة بعد السلام ما في الصحيحين¹⁶³ والترمذي¹⁶⁴ من حديث ابن مسعود¹⁶⁵:"

(أن رسول الله ﷺ صلى الظهر خمسا فقليل له: أزيد في الصلاة فقال: وما ذلك، قالوا: صليت خمسا، فسجد سجدتين بعد ما سلم)، وحديث ذي اليمين المخرج في الموطأ¹⁶⁵، والصحيحين¹⁶⁶، والسنن الأربعة¹⁶⁷، وتقدم ذكره بالمعنى في مبطلات الصلاة، ودليلنا على أن السجود للنقص قبل السلام ما في الصحيحين¹⁶⁸ من حديث عبد الله بن بحنة: (أن رسول الله ﷺ صلى بهم الظهر فقام من الركعتين الأوليتين لم يجلس، فقام الناس معه حتى إذا قضى صلاته، وانتظر الناس تسليمه، كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل أن يسلم ثم سلم)¹⁶⁹.

وقال رحمه الله في مطلع باب السهو: "والأصل في سجود السهو أحاديث كثيرة منها: حديث ذي اليمين الذي قدمناه بالمعنى في مبطلات الصلاة، ومنها حديث ما في الموطأ¹⁷⁰ والصحيحين¹⁷¹ والسنن الأربعة¹⁷² عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إنا أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري كم صلى، فإذا رأى أحدكم ذلك فليسجد سجدتين وهو جالس)¹⁷³.

وفي هذا المنحى تأصيل للفروع الفقهية وضوابطها من السنة النبوية.

ثالثا: الجمع بين العشاءين في السفر

ذكر ما وقع فيه الخلاف بين علماء المذهب في هذا الفرع، ثم نص على الراجح، ثم عضده بدليل من السنة.

قال السهائي رحمه الله: "اختلف أهل مذهبنا في جواز الجمع بين العشاءين إذا غربت عليه الشمس حال النزول، ونوى أن لا ينزل بعد ركوبه إلا بعد الفجر، وعدم جوازه: قولين، الراجح الأول¹⁷⁴ وعبر عنه ابن بشير¹⁷⁵ بالصحيح¹⁷⁶؛ لحديث الموطأ المتقدم ولحديث البخاري¹⁷⁷ وأحمد¹⁷⁸ عن أنس: (كان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء)¹⁷⁹.

أما حديث الموطأ المتقدم فقد ذكره عند قوله في المتن: "(ورخص للمسافر) سفرا طويلا أو قصيرا، خلافا للشافعية في إحدى قولهم¹⁸⁰، جد في سيره أم لم يجد؛ لخبر الموطأ: (كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يسير يومه جمع بين الظهر والعصر، وإذا أراد أن يسير ليله جمع بين المغرب والعشاء)^{181،182}.

وهنا يكتفى أيضا بتأصيل قول المالكية، والإشارة للخلاف في المذهب، والاستدلال للقول الراجح في المذهب، على غير المؤلف عند شراح المختصرات من ذكر الترجيح ونسبة القول للمدونة أو أئمة الترجيح في المذهب.

3.4. المطالب الثاني: الاستدلال لمسائل من الزكاة والطيام والحج:

1.3.4. الفرع الأول: زكاة الخيل والبغال والحمير:

أ / مذهب المالكية ودليلهم:

قال رحمه الله: "(أما النعم وهي ثلاثة: الإبل والبقر والغنم)...وتجب الزكاة في المذكورات وإن كانت

معلوفة أو سائمة، عاملة أو غيرها، ولا زكاة في غير المذكورات من خيل ورقيق وحمير وبغال، ونحوها؛ لقوله ﷺ: (عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخة) أخرجه البيهقي¹⁸³ عن أبي هريرة، والجبهة: الخيل، والكسعة: الحمير، والنخة: الرقيق، وقال رسول الله ﷺ: (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة) أخرجه الشيخان^{184، 185}.

وهنا سار السهائي على تأصيل المذهب في الفرع المذكور من السنة مع ذكر شرح غريب ما جاء في رواية البيهقي.

2.3.4. الفرع الثاني: ثبوت هلال رمضان بروية العدل الواحد:

ذكر ما يثبت به صيام شهر رمضان في المذهب ثم خلاف الشافعية في ثبوته بروية العدل الواحد ودليلهم.

أ / مذهب المالكية:

قال السهائي رحمه الله: "ويثبت صيامه بإحدى ثلاث: كمال شعبان أو رؤية عدلين للهلال أو جماعة مستفيضة) يفيد خبرهم القطع لكثرتهم، وإن لم يكونوا عدول"¹⁸⁶.

ب / مذهب الشافعية ودليلهم:

قال رحمه الله: "وذهب الشافعي إلى أنه يكفي في وجوب الصوم شهادة عدل واحد بخلاف الفطر؛ لحديث أبي داود¹⁸⁷ وابن حبان¹⁸⁸ عن ابن عمر أنه قال: (أخبرت رسول الله ﷺ إني رأيت الهلال فصام وأمر الناس بصيامه)"¹⁸⁹.

وفي سكوت السهائي عن جواب المالكية عن دليل الشافعية تدريباً للطالب على البحث والنظر في كتب الخلاف ومطولات المذهب، وهذا يحقق غرضه من الاستدلال وهو التنبيه للفهم وغرس الفطنة.

3.3.4. الفرع الثالث: ركنية الطواف في الحج ووجوب الطهارة له:

ذكر الدليل من القرآن على أن الطواف بالبيت ركن، ثم أشار لوجوب الطهارة في الطواف، ودليلها عند المالكية، وذكر خلاف الشافعية في ذلك.

قال رحمه الله: "(الثاني من الأركان: الطواف بالبيت؛ لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾"¹⁹⁰، (وله واجبات) لا يصح بدونها، (وسنن ومستحبات فالواجبات) التي لا يصح بدونها (تسعة) الأول والثاني: (طهارة الحدث والخبث)؛ لأنه كالصلاة، وفي الحديث: (الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فلا يتكلم ألا بخير) أخرجه الترمذي¹⁹¹، والحاكم¹⁹²، والبيهقي¹⁹³، عن ابن عباس، ولو أحدث في أثناءه بطل خلاف للشافعية، ولو رعى أو علم بنجس غسل كلا منهما، ويبيني على ما فعله أولاً"¹⁹⁴.

وهنا يكفي بدليل المالكية مع الإشارة لخلاف الشافعية، فهو يؤصل لفروع المذهب لطالب مبتدئ.

5. الخاتمة

وفي ختام هذا المقال قد توصلت إلى ما يلي:

السهائي تميز بذكر الأدلة من الكتاب والسنة لمسائل الخلاف، وتخريج نصوص السنة في الغالب، وجعل منها مقصدا لشرحه؛ تدريباً طالب العلم على الفهم والفتاوة، وما سلكه يحقق هذا المقصد، يذكر دليل المالكية، وأحياناً يورد ما يرد عليه من اعتراض ويجيب عنه، ويقتصر أحياناً على دليل المالكية أو يذكر دليل المخالف فقط، يذكر الخلاف الفقهي بين المالكية والشافعية والحنفية، وأحياناً داخل المذهب، وأحياناً يذكر أدلة الشافعية، وجواب المالكية عليها، وهذا سلم يرقى بطالب العلم إلى مرتبة تميزه عن حفظ الفروع مجردة عن أدلتها، ويغرس في طالب العلم توظيف ما درسه في أصول الفقه وعلوم اللغة.

6- قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن أبي الوفاء القرشي، محي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله، (1413هـ/1993م)، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، تح: د. عبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، ط2.
- الإحسائي، مبارك بن علي بن قاسم بن حمد التميمي المالكي، (1426هـ/2006م)، هداية السالك لمذهب الإمام مالك، اعتنى به حسن بن عبد الرحمن الحسين، القاهرة، الدار الغناء، ط1.
- أحمد ابن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، (1416هـ/1995م)، مسند أحمد بن حنبل، تح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1.
- الإسحاق، محمد عبد المعطي بن أبي الفتح بن أحمد بن عبد الغني بن علي، (1310هـ)، أخبار الأول فمن تصرف في مصر من أرباب الدول، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، (د.ط).
- الإفرائي، محمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير، (1425هـ/2004م)، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تح: عبد المجيد الخيالي، الدار البيضاء، المغرب، مركز التراث الثقافي المغربي، ط1.
- الأمدي، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (د.ت)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ط).
- ابن إياس الحنفي، محمد بن أحمد، (1395هـ/1975م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تح: محمد مصطفى، مصر، دار إحياء التراث العربية، ط1.
- الإيجي، القاضي عضد الدين، (1403هـ/1983م)، شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي، مطبوع مع حاشية: التفتازاني والجرجاني والهروي، تح: د. شعبان محمد إسماعيل، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ط).
- أيمن فؤاد سيد، (2007م)، الدولة الفاطمية في تفسير جديد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط).
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود، (د.ت)، شرح العناية علي الهداية، بيروت، دار الفكر، (د.ط).
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، (1422هـ)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، ط1.
- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، (1425هـ/2004م)، البحر الزخار المعروف بمسند البزار،

- تح: عادل بن سعد، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط/1.
- البشار، محمد، (د.ت)، أسهل المسالك في مذهب الإمام مالك، تح: عبد الرحمن البرقوقي، بيروت، دار الفكر، (د.ط).
 - البكري، (1417هـ/1997م)، الروضة المأنوسة في أخبار مصر المحروسة، تح: الرزاق عبد الرزاق عيسى، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط/1.
 - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، (1424هـ/2003م)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/3.
 - الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى، (1395هـ/1975م)، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، مصر، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط/2.
 - التنبكتي، أحمد بابا، (1423هـ/2004م)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: د.علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط/1.
 - الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، (1997م)، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تح: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة، دار الكتب المصرية، (د.ط).
 - ابن الجيعان، شرف الدين يحيى بن المقرن، (1974م)، التحفة السنوية بأسماء البلاد المصرية، القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ط).
 - حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، (د.ت)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تح: محمد شرف الدين بالتقيا ورفعت بيلكة الكليسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ط).
 - الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، (1411هـ/1990م)، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1.
 - ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي، (1414هـ/1993م)، الإحسان في تقريب ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن زياد الفارسي، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط/2.
 - ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (1419هـ/1989م)، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/1.
 - الحجوي، محمد بن الحسن، (د.ت)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تونس، مطبعة النهضة، (د.ط).
 - خفاجي محمد عبد المنعم وعلي علي صبح، (2011م)، الأزهر في ألف عام، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط/3.
 - خليل بن إسحاق الجندي، (2012م)، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، تح: أبو الفضل الدمياطي أحمد ابن علي، بيروت، دار بن حزم، ط/1.
 - أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، (1430هـ/2009م)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة بللي، بيروت، دار الرسالة العالمية، ط/1.
 - أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، (1407هـ)، المراسيل، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط/1.
 - الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، (1420هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف

- الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، ط/5.
- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، (1402هـ/1982م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار المعرفة، ط/6.
- الزحيلي، وهبة، (1986م)، أصول الفقه الإسلامي، الجزائر، دمشق، دار الفكر، ط/1.
- الزركلي، خير الدين، (2002م)، الأعلام، لبنان، دار العلم للملايين، ط/15.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، (د.ت)، الضوء اللمع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار الجيل، (د.ط).
- السهائي، إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن المالكي، شرح على ترغيب السالك في الفقه على مذهب الإمام مالك، نسخة مصورة عن مخطوط بالمكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، رقم 4064، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، الناسخ: أحمد بن محمد، سنة 1267هـ، عدد الأوراق: 231.
- سيد محمد سيد، (1417هـ/1997م)، مصر في العصر العثماني في القرن 16م، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط/1.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي، (1425هـ/2004م)، مسند الإمام الشافعي، ترتيب: سنجر بن عبد الله الجاولي أبو سعيد علم الدين، تح: ماهر ياسين فحل، الكويت، شركة غراس للنشر والتوزيع، ط/1.
- الصاوي، أحمد، (1411هـ/1995م)، بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للقطب سيدي أحمد الدردير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/1.
- ظافر الأزهرى، محمد بشير، (1420هـ/200م)، طبقات المالكية وهو الكتاب المسمى اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، مصر، الأفق العربية، ط/1.
- عبد الجواد صابر إسماعيل، (1437هـ/2016م)، مجتمع علماء الأزهر في إبان الحكم العثماني، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، (د.ط).
- عبد الرحيم، عبد الرحمن عبد الرحيم، (1990م)، فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط).
- العلمي، محمد، (1433هـ/2012م)، الدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي، الرباط، دار الأمان، ط/1.
- الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، (1418هـ/1997م)، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تح: خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/1.
- ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين، (1417هـ/1996م)، الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/1.
- القادري، محمد بن الطيب، (1403هـ/1983م)، التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية، تح: هاشم العلوي القاسمي، بيروت، دار الأفق الجديدة، ط/1.
- ابن قاضي، شبهة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر، (1407هـ)، طبقات الشافعية، تح: د.الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ط/1.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، (1425هـ/2004م)، المغني، تح: د.محمد شرف الدين خطاب وآخرون، القاهرة، دار الحديث، (د.ط).
- القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين، (1418هـ)، مختصر القدوري في الفقه

- الحنفي، تح: كامل محمد عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/1.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، (1418هـ/1997م)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، بيروت، دار الفكر، ط/1.
- كامل حامد مغيث، (1997م)، مصر في العصر العثماني (1517/1798م)، المجتمع والتعليم، القاهرة، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ط/1.
- اللكنوي، محمد عبد الحي أبو الحسنات، (1323هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تح: محمد بدر الدين أبو فارس النعساني، مصر، (د.ط).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (1430هـ/2009م)، سنن ابن ماجه، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة العالمية، ط/1.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي (1425هـ/2004م)، الموطأ، تح: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي، مؤسسة زايد آل نهيان، ط/1.
- المحبي، (1284هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، مصر، المطبعة الوهبية، (د.ط).
- محمد جمال الدين سرور، (د.ت)، تاريخ الدولة الفاطمية، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ط).
- مخلوف، محمد بن محمد، (د.ت)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، دار الفكر، (د.ط).
- المرادي، أبو الفضل محمد خليل، (1408هـ/1988م)، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، بيروت، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط/1.
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، (د.ت)، الهداية شرح بداية المبتدى، المطبوع مع شرح الفتح القدير لابن همام، بيروت، دار الفكر، (د.ط).
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري، (د.ت)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ط).
- مصطفى بن فتح الله الحموي (1432هـ)، فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، تح: عبد الله محمد الكبدري، سوريا، دار النوادر، ط/1.
- المقرئزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي، (د.ت)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئزية، بيروت، دار صادر، (د.ط).
- ابن منظور، (د.ت)، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، (د.ط).
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني (1406هـ/1986م)، سنن النسائي تح: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط/2.
- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، (1432هـ/2010م)، المجموع شرح المهذب، تح: د. محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، (د.ط).
- ابن هداية الله الحسنسي، أبو بكر، (1403هـ/1983م)، طبقات الشافعية، تح: عادل نويهض، بيروت، دار الأفق الجديدة، ط/2.
- ابن الوكيل، يوسف الملواني، (1419هـ/1999م)، تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، تح: محمد الششتاوي، القاهرة، دار الأفق العربية، ط/1.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أب عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي، (1397هـ/1977م) معجم

البلدان، بيروت، دار صادر، (د.ط).

- يحيى شامي، (1993م)، موسوعة المدن العربية الإسلامية، لبنان، دار الفكر العربي، ط/1.

7. الهوامش والإحالات:

- 1 - السهائي، إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن المالكي، شرح على ترغيب السالك في الفقه على مذهب مالك، ق: 8/1
- 2 - المصدر نفسه، ق: 237/ب.
- 3 - ينظر: مصطفى بن فتح الله الحموي، فوائد الارتحال و نتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، م3، ص132، ظافر الأزهري، محمد بشير، طبقات المالكية وهو الكتاب المسمى اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، ص67، الزركلي خير الدين، الأعلام، ج1، ص67.
- 4 - الإحسائي، مبارك بن علي بن قاسم بن حمد التميمي المالكي، هداية السالك لمذهب الإمام مالك، تح: حسن بن عبد الرحمن الحسين، مقدمة المحقق: ص9.
- 5 - السهائي، مصدر سابق، ق 4/أ.
- 6 - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132، ظافر الأزهري، مصدر سابق، ص66، الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67.
- 7 - ابن إياس الحنفي، محمد بن أحمد، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج5، ص148، الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، عجائب الآثار في التراجم و الأخبار، ج1، ص36، كامل حامد مغيث، مصر في العصر العثماني (1517م/1798م) المجتمع و التعليم، ص97.
- 8 - كامل حامد مغيث، مرجع سابق، ص100.
- 9 - المرجع نفسه، ص 106-107.
- 10 - هو إبراهيم باشا تولى حكم مصر في 10 من ذي الحجة سنة 1012هـ، و توفي أول جمادى الأولى 1013هـ، حيث قتل على يد الجند و علقوا رأسه على باب زويلة. الإسحاقى، محمد عبد المعطي بن أبي الفتح بن أحمد بن عبد الغني بن علي، أخبار الأول فمن تصرف في مصر من أرباب الدول، ص164، البكري، الروضة المأنوسة في أخبار مصر المحروسة، ص110، البكري، النزهة الزهية في ولاة مصر و القاهرة المعزية، ص77
- 11 - الإسحاقى، مصدر سابق، ص162، البكري، النزهة الزهية، ص178، كامل حامد مغيث، مرجع سابق، ص109.
- 12 - الإسحاقى، مصدر سابق، ص167، البكري، النزهة الزهية، ص183، كامل حامد مغيث، مرجع سابق، ص110-112.
- 13 - سيد محمد سيد، مصر في العصر العثماني في القرن 16م، ص146.
- 14 - المرجع نفسه، ص167.
- 15 - المرجع نفسه، ص167.
- 16 - خفاجي محمد عبد المنعم و عليّ عليّ صبح، الأزهر في ألف عام، ج1، ص114.
- 17 - كمال حامد مغيث، مرجع سابق، ص165-166.
- 18 - الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج3، ص4، ج4، ص2.
- 19 - عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، فصول من تاريخ مصر الاقتصادي و الاجتماعي في العصر العثماني، ص280.
- 20 - المرجع نفسه، ص286.
- 21 - عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مرجع سابق، ص299، عبد الجواد صابر إسماعيل، مجتمع علماء الأزهر في إبان الحكم العثماني، ص65.
- 22 - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132، ظافر الأزهري، مصدر سابق، ص66، الزركلي، مرجع سابق، ج1،

- ص 67.
- ²³ - الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67
- ²⁴ - ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي، معجم البلدان، مصدر سابق، م1، ص122، يحيى شامي، موسوعة البلدان العربية الإسلامية، ص192
- ²⁵ - ياقوت الحموي، مصدر سابق، م3، ص286، يحيى شامي، مرجع سابق، ص202.
- ²⁶ - كمال حامد مغيث، مرجع سابق، ص165-166.
- ²⁷ - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132، ظافر الأزهرى، مصدر سابق، ص66.
- ²⁸ - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132
- ²⁹ - السهائي، مصدر سابق، ق:130/ب.
- ³⁰ - هو أبو عبد الله محمد بن سلامة البنوفري، توفي في حدود سنة 998هـ.التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديقاج، م2، ص294، مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص281.
- ³¹ - هو محمد بن يحيى بن عمر بن أحمد بن يونس المصري، عرف ببدر الدين القرافي، تولى قضاء المالكية بمصر، توفي سنة 1009هـ، التنبكتي، مصدر سابق، م2، ص298، مخلوف، مصدر سابق، ص288.
- ³² - هو أحمد بن أحمد بن حمزة، شهاب الدين الرملي، توفي سنة 971هـ.الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ج3، ص101.
- ³³ - المحبى، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج3، ص157، الإفراني، محمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، ص229-230، القادري، محمد بن الطيب، التقاط الدرر و مستفاد المواعظ و العبر من أخبار و أعيان المائة الحادية و الثانية عشر، ج1، ص138.
- ³⁴ - هو محمد أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد المحبى، الحموي الأصل، الدمشقي، مؤرخ، أديب، توفي سنة 1111هـ.المرادي، أبو الفضل محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج4، ج4، ص86، الزركلي، مرجع سابق، ج6، ص41.
- ³⁵ - المحبى، مصدر سابق، ج3، ص157.
- ³⁶ - المحبى، مصدر سابق، ج3، ص158، الإفراني، مصدر سابق، ص230.
- ³⁷ - المحبى، مصدر سابق، ج3، ص160، الإفراني، مصدر سابق، ص230، القادري، مصدر سابق، ج1، ص138.
- ³⁸ - هو سالم بن محمد السنهوري، أبو النجا، مفتي المالكية بمصر، برع في الفقه و الحديث، توفي سنة 1015هـ.التنبكتي، مصدر سابق، م1، ص206، مخلوف، مصدر سابق، ص289
- ³⁹ - هو محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي، فقيه الديار المصرية في عصره، توفي سنة 1006هـ.المحبى، مصدر سابق، ج3، ص342، الزركلي، مصدر سابق، ج6، ص7
- ⁴⁰ - المحبى، مصدر سابق، ج1، ص6، الإفراني، مصدر سابق، ص125.
- ⁴¹ - المحبى، مصدر سابق، ج1، ص6.
- ⁴² - المحبى، مصدر سابق، ج1، ص9، الإفراني، مصدر سابق، ص125، القادري، مصدر سابق، ج1، ص92.
- ⁴³ - هو مصطفى بن فتح الله الشافعي المكي، مؤرخ مكة و أديبها، توفي سنة 1123هـ أو 1224هـ.المرادي، مصدر سابق، ج4، ص178، الجبرتي، مصدر سابق، ج1، ص134
- ⁴⁴ - المنصورة: تقع في دلتا النيل على فرع النيل الشرقي، أنشأها الملك الكامل بن الملك العادل بن أيوب سنة 616هـ، و

- سميت بالمنصورة تخليداً لذكرى الانتصار على الصليبيين، وأسر ملكهم لويس التاسع. ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج5، ص212، يحي شامي، مرجع سابق، ص207..
- ⁴⁵ - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132.
- ⁴⁶ - الشرقية: نشأت في عهد الدولة الفاطمية، فقد قسمت مصر إلى أربع أقاليم أو ولايات منها: ولاية الشرقية وتشمل على التقريب الأراضي الواقعة شرقي فرع دمياط والممتدة من ببليس جنوباً إلى البحر المتوسط شمالاً، وعرفت بالأعمال الشرقية والولاية الشرقية. المقرئ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية، ج1، ص72، ابن الجيعان، شرف الدين يحيى بن المقرئ، التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية، ص14، أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في تفسير جديد، ص332، محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، ص129.
- ⁴⁷ - سيد محمد السيد، مرجع سابق، ص241
- ⁴⁸ - المرجع نفسه، ص242.
- ⁴⁹ - الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67.
- ⁵⁰ - السهائي، مصدر سابق، ق:8/ب.
- ⁵¹ - الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67.
- ⁵² - الجامع الصغير من حديث البشير النذير: لخصه جلال الدين السيوطي من كتابه جمع الجوامع، رتبته على حروف المعجم، واقتصر على الأحاديث الوجيزة، و صانه عما تفرد به وضاع أو كذاب. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، م1، ص320.
- ⁵³ - السيوطي هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير السيوطي، جلال الدين، فقيه شافعي، من حفاظ الحديث، توفي سنة 911هـ. الغزي، مصدر سابق، ج1، ص227.
- ⁵³ - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132، الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67
- ⁵⁴ - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132، الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67.
- ⁵⁵ - ظافر الأزهرى، مصدر سابق، ص67.
- ⁵⁶ - المصدر نفسه، ق:8/أ.
- ⁵⁷ - الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67.
- ⁵⁸ - المرجع نفسه، ج1، ص67
- ⁵⁹ - ينظر: توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ص52.
- ⁶⁰ - ينظر: المحبي، مصدر سابق، ج3، ص160.
- ⁶¹ - مصطفى بن فتح الله، مصدر سابق، م3، ص132.
- ⁶² - السهائي، مصدر سابق، ق:8/ب.
- ⁶³ - ظافر الأزهرى، مرجع سابق، ص87.
- ⁶⁴ - الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص67.
- ⁶⁵ - هو محمد البشار بن حسن بن علي بن سالم البشار الرشدي، والبشار ناظم كتاب ترغيب المرید السالك لمذهب الإمام مالك، وهو من علماء القرن الثاني عشر. ظافر الأزهرى، مصدر سابق، ص123.
- ⁶⁶ - البشار محمد، أسهل المسالك في مذهب الإمام مالك، ص6.

- 67 - السهائي، مصدر سابق، ق:8/ب
- 68 - المصدر نفسه، ق:8/ب
- 69 - المصدر نفسه، ق:10/أ
- 70 - المصدر نفسه سابق، ق:231/ب
- 71 - المصدر نفسه، ق:230/أ
- 72 - المصدر نفسه، ق:230/أ-231/ب
- 73 - المصدر نفسه، ق:8/ب
- 74 - الإحسائي، مرجع سابق، مقدمة المحقق: ص 9.
- 75 - السهائي، مصدر سابق، ق:5/أ.
- 76 - المصدر نفسه، ق:7/ب
- 77 - السهائي، مصدر سابق، ق:104/ب.
- 78 - هو عبد الله أبو محمد بن أبي زيد، النفزي، القيرواني، إمام المالكية في عصره؛ الجامع للمذهب، توفي سنة 386هـ. ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين، الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب، ص 222، مخلوف، مصدر سابق، ص 96.
- 79 - السهائي، مصدر سابق، ق:28/ب
- 80 - هو أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي أبو العباس الشهير بزروق، توفي سنة 899هـ. التنبكتي، مصدر سابق، ج1، ص 138، مخلوف، مصدر سابق، ص 267.
- 81 - السهائي، مصدر سابق، ق:142/أ .
- 82 - في المذهب شخصيتان عرفتا بالشيخ داود، أحدهما: داود بن علي بن محمد القلتاوي الأزهرري، الإمام الفقيه، العالم الماهر المتقن، أخذ عن أبي القاسم النويري وغيره، من تلاميذه الشمس التتائي، شرح مختصر خليل و ابن الحاجب، و الرسالة، وشرحه على الرسالة مختصر يسمى: إيضاح المسالك، توفي سنة 902هـ، و الثاني: داود بن سليمان بن حسن أبي الجود البني، أخذ عن اليساطي، برع في الفرائض، شرح الرسالة، عنون مخطوطه: شرح الشيخ داود على الرسالة المسمى إيضاح السالك على مشهور مذهب مالك، توفي سنة 863هـ. التنبكتي، مصدر سابق، م1، ص 191، مخلوف، مصدر سابق، ص 258، العلمي محمد، الدليل التاريخي لمؤلفات المالكية، ص 130-131.
- 83 - السهائي، مصدر سابق، ق:41/أ.
- 84 - هو ضياء الدين أبو المودة خليل بن إسحاق، صاحب المختصر، توفي سنة 767هـ. ابن فرحون، مصدر سابق ص 186 التنبكتي، مصدر سابق، م1، ص 183، مخلوف مصدر سابق، ص 223.
- 85 - السهائي، مصدر سابق، ق:231/أ.
- 86 - الشرح الكبير: هو شرح على مختصر خليل لتاج الدين بهرام الدميري، المتوفي سنة 805هـ. التنبكتي، مصدر سابق، م1، ص 160، مخلوف، مصدر سابق، ص 239.
- 87 - السهائي، مصدر سابق، ق:35/أ
- 88 - المصدر نفسه، ق:28/ب
- 89 - المصدر نفسه، ق:79/أ.
- 90 - هو محمد بن محمد محب الدين بن أحمد الفيثي، و لد سنة 917هـ، توفي سنة 972هـ. التنبكتي، مصدر سابق م1، ص 292، مخلوف، مصدر سابق، ص 280، الزركلي، مرجع سابق، ج7، ص 59.

- 91 - السهائي، مصدر سابق، ق: 98/ب
- 92 - هو محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، الدمشقي الشافعي، توفي سنة 676هـ. ابن قاضي شبهة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر، طبقات الشافعية، ج2، ص153، ابن هداية الله الحسني، أبو بكر، طبقات الشافعية، ص225.
- 93 - السهائي، مصدر سابق، ق: 33/ب
- 94 - المحلي: هو جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، فقيه شافعي، توفي: سنة 864هـ. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللمع لأهل القرن التاسع، ج7، ص39، الزركلي، مرجع سابق، ج5، ص333.
- 95 - السهائي، مصدر سابق، ق: 42/ب
- 96 - هو أحمد بن محمد بن أحمد، أبو الحسين البغدادي المشهور بالقدوري، من كبار فقهاء الحنفية في العراق، صاحب مختصر القدوري في فروع الحنفية، توفي سنة 428هـ. ابن أبي الوفاء القرشي، محي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج1، ص247، اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص30.
- 97 - السهائي، مصدر سابق، ق: 5/أ.
- 98 - المصدر نفسه، ق: 5/أ.
- 99 - المصدر نفسه، ق: 5/أ.
- 100 - المصدر نفسه، ق: 5/أ.
- 101 - ابن منظور، لسان العرب، م2، ج17، ص1414، الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ص106.
- 102 - الأمدى، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، م2، ج4، ص367.
- 103 - السهائي، مصدر سابق، ق: 5/أ.
- 104 - ينظر: الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال عند الأصوليين، ص52.
- 105 - ينظر الأمدى، مصدر سابق، م2، ج4، ص361، الكفراوي، مرجع سابق، ص52.
- 106 - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج1، ص24، النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، المجموع شرح المذهب، ج1، ص165، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، ج1، ص49، المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدى، م1، ص73.
- 107 - ابن رشد، مصدر سابق، ج1، ص23، النووي، مصدر سابق، ج1، ص163، ابن قدامة، مصدر سابق، ج1، ص49.
- 108 - السهائي، مصدر سابق، ق: 25/أ
- 109 - المحلي جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد، كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين، م1، ص76
- 110 - للحنفية تفصيل في الماء الذي ينجس بملاقة النجاسة و ما لا ينجس، حيث فرقوا بين الماء الراكد و الجاري والمستبحر. ينظر: المرغيناني، مصدر سابق، م1، ص73-82، القدوري، أبو الحسن أحمد بن محمد بن محمد بن جعفر، مختصر القدوري، ص12-13.
- 111 - السهائي، مصدر سابق، ق: 25/أ
- 112 - المحلي، مصدر سابق، م1، ص78.
- 113 - السهائي، مصدر سابق، ق: 5/أ
- 114 - ابن ماجة، كتاب الطهارة، باب الحياض، رقم 521، قال ابن حجر في التلخيص 15/1: (إسناده ضعيف بالزيادة التي بعد

- الاستثناء؛ لضعف رشدين بن سعد، وهو متروك، أما ما قبل الاستثناء فهو حديث حسن، صححه أحمد بن حنبل ويحي بن معين، ومعني الزيادة محل إجماع نص على هذا ابن منذر).
- ¹¹⁵ - الترمذي، كتاب الطهارة، باب منه آخر، رقم 57، أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، رقم 63، ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الماء الذي لا ينجس، رقم 517، النسائي، كتاب الطهارة، باب التوقيت في الماء، رقم 52، وقال ابن حجر في التلخيص 136/1: الحديث صححه جماعة من أهل العلم، وضعفه آخرون كابن عبد البر.
- ¹¹⁶ - السهائي، مصدر سابق، ق 25/أ
- ¹¹⁷ - الإيجي، القاضي عضد الدين، شرح القاضي عضد الملة و الدين لمختصر المتتهى الأصولي لابن الحاجب، ج 2، ص 172، الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ج 1، ص 361
- ¹¹⁸ - الإيجي، مصدر سابق، ج 2، ص 171، الأمدي، مصدر سابق، م 1، ج 2، ص 466، الزحيلي، مرجع سابق، ج 1، ص 360
- ¹¹⁹ - الإيجي، مصدر سابق، ج 2، ص 172، الأمدي، مصدر سابق، م 1، ص 466، القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص 49، الزحيلي، مرجع سابق، ج 1، ص 362.
- ¹²⁰ - الإيجي، مصدر سابق، ج 2، ص 172، الأمدي، مصدر سابق، م 1، ج 2، ص 466، القرافي، مصدر سابق، ص 49، الزحيلي، مرجع سابق، ج 1، ص 362.
- ¹²¹ - ابن قدامة، مصدر سابق، ج 1، ص 48-49
- ¹²² - السهائي، مصدر سابق، ق 25/ب
- ¹²³ - المحلي، مصدر سابق، م 1، ص 117.
- ¹²⁴ - القدوري، مصدر سابق، ص 21.
- ¹²⁵ - السهائي، مصدر سابق، ق 25/ب
- ¹²⁶ - البخاري، كتاب الوضوء، باب أبواب الإبل و الدواب و الغنم و مراتبها، رقم 233، مسلم، كتاب القسامة و المحاربيين والقصاص و الديات، باب حكم المحاربيين و المرتدين، رقم 1671.
- ¹²⁷ - البخاري، كتاب الأشربة، باب شراب الحلواء و العسل، معلق عن ابن مسعود، رقم 110.
- ¹²⁸ - الترمذي، كتاب، باب ما جاء في الصلاة في مراتب الغنم، رقم 34، ابن ماجه، كتاب، باب الصلاة في أعطان الإبل و مراتب الغنم، رقم 769، و قال الأرنؤوط: إسناده حسن و الحديث صحيح لغيره، أبو داود، كتاب، باب النهي الصلاة في مبارك الإبل، رقم 493.
- ¹²⁹ - البخاري، كتاب الحج، باب استلام الركن بالمحجن، رقم 1607، مسلم، كتاب الحج، باب جواز الطواف على بعير و غيره، رقم 1272.
- ¹³⁰ - السهائي، مصدر سابق، ق 25/ب
- ¹³¹ - - اختلف في المذهب في علة نجاسة المنى من الأدمي و محرم الأكل هل لنجاسة أصله أو تنجس بممره على موضع البول؟ وعليه يتخرج قولان في منى المباح. ينظر: خليل، التوضيح، م 1، ص 33.
- ¹³² - السهائي، مصدر سابق، ق 26/أ-26/ب
- ¹³³ - المحلي، مصدر سابق، م 1، ص 118.
- ¹³⁴ - السهائي، مصدر سابق، ق 26/ب
- ¹³⁵ - البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل المنى و فركه، رقم 229، مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم المنى، رقم 288.
- ¹³⁶ - السهائي، مصدر سابق، ق 26/ب

- 137 - هذه العبارة فيها إخلال بتحرير مذهب الحنفية، فالمنى عندهم نجس يغسل إن أصاب الثوب إذا كان رطبا، و يفرك إن كان يابسا؛ استحسانا، دليله ما ثبت في السنة من حديث عائشة، أما العفو عن النجاسة فهي فرع آخر من فروع مبحث النجاسات، فقد فرق الحنفية بين النجاسة المغلظة و المخففة من حيث مقدار ما يعفى عنه، ينظر: المرغيناني، مصدر سابق، م1، ص196، البابرتي أكمل الدين محمد بن محمود العناية على الهداية، م1، ص197، القدوري، مصدر سابق، ص21.
- 138 - السهائي، مصدر سابق، ق26/ب
- 139 - المصدر نفسه، ق33/ت
- 140 - البخاري، كتاب الوضوء، باب فضل الوضوء و الغر المحجلين من آثار الوضوء، رقم136، مسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة و التحجيل في الوضوء، رقم246.
- 141 - السهائي، مصدر سابق، ق33/ب
- 142 - المحلي، مصدر سابق، م1، ص104.
- 143 - السهائي، مصدر سابق، ق33/ب
- 144 - المحلي، مصدر سابق، م1، ص104.
- 145 - السهائي، مصدر سابق، ق33/ب.
- 146 - لم أقف على خلاف في المذهب منصوصا في القول بسنيته، إنما الخلاف في المنع على سبيل التحريم أو الكراهة، إلا إن قصد الشيخ قول ابن عبد السلام ينبغي عدّ إطالة الغرة بمعنى الزيادة على محل الفرض من السنن، و مسح الرقبة من قبيل ذلك. ينظر: خليل، التوضيح، م1، ص123، الصاوي أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، ج1، ص90.
- 147 - السهائي، مصدر سابق، ق33/ب
- 148 - المحلي، مصدر سابق، م1، ص83.
- 149 - القدوري، مصدر سابق، ص11
- 150 - السهائي، مصدر سابق، ق34/أ
- 151 - البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم، رقم119، عن أبي هريرة بلفظ : (من استحق النوم و جب عليه النوم)، و قال: و قد روي ذلك مرفوعا، و لا يصح رفعه.
- 152 - السهائي، مصدر سابق، ق34/ب
- 153 - البخاري، كتاب الأذان، باب يقوم عن يمين الإمام بحذائه سواء إذا كانا اثنين، رقم697، مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، رقم762.
- 154 - البخاري، كتاب المناقب، باب كان النبي صلى الله و سلم عينه و لا ينام قلبه، رقم3566، مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، رقم738.
- 155 - السهائي، مصدر سابق، ق34/ب
- 156 - الزمر: 65
- 157 - السهائي، مصدر سابق، ق33/ب
- 158 - المصدر نفسه، ق51/ب
- 159 - ينظر: المرغيناني، مصدر سابق، م1، ص338.
- 160 - أحمد، المسند، ج23، رقم14643.

- 161 - ابن ماجة، أبواب إقامة الصلوات و السنة فيها، ، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا، رقم 850، قال الأرنؤوط: سنده ضعيف، روي موقوفا عن جابر في الموطأ، وإسناده صحيح.
- 162 - السهائي، مصدر سابق، ق/51/ب
- 163 - البخاري، أبواب ما جاء في السهو، باب إذا صلى خمسا، رقم 1226، مسلم، كتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة و السجود له، رقم 572.
- 164 - الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في سجدي السهو بعد الصلاة، رقم 392.
- 165 - مالك، كتاب الصلاة، باب ما يفعل من سلم في ركعتين ساهيا، رقم 88.
- 166 - البخاري، أبواب ما جاء في السهو، باب من يكبر في سجدي السهو، رقم 1229، مسلم، كتاب المساجد، و مواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة و السجود له، رقم 573.
- 167 - الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يسلم في الركعتين من الظهر و العصر، رقم 399، ابن ماجة، أبواب إقامة الصلوات و السنة فيها، باب فيمن سلم من ثنتين أو ثلاثا ساهيا، رقم 1213، أبو داود، كتاب الصلاة، باب السهو في السجدين رقم 1008، النسائي، كتاب السهو، باب ما يفعل من سلم من ركعتين ناسيا و تكلم، رقم 1224.
- 168 - البخاري، كتاب الأذان، باب من لم ير التشهد الأول واجبا، رقم 829، مسلم، كتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة و سجود له، رقم 570.
- 169 - السهائي، مصدر سابق ، ق/61/ب
- 170 - مالك، كتاب السهو، باب العمل في السهو، رقم 98.
- 171 - البخاري، أبواب ما جاء في السهو، باب السهو في الفرض و التطوع، رقم 1232، مسلم، كتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة و السجود له، رقم 389.
- 172 - الترمذي، أبواب الصلاة، باب فيمن يشك في الزيادة و النقصان، ابن ماجة، أبواب إقامة الصلوات و السنة فيها، باب ما جاء في سجدي السهو قبل السلام، رقم 1216، أبو داود، كتاب الصلاة، باب من قال يتم على أكثر ظنه، رقم 1030، النسائي، كتاب السهو، باب التحري، رقم 1252.
- 173 - السهائي، مصدر سابق، ق/62/أ
- 174 - ينظر: خليل، التوضيح، م، ص 514.
- 175 - ابن بشير: هو إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير، أبو الطاهر، فقيه و حافظ للمذهب، لا يعرف تاريخ وفاته، كان حيا سنة 526هـ. ابن فرحون، مصدر سابق، ص 142، مخلوف، مصدر سابق، ص 126.
- 176 - الذي في التنبيه لابن بشير: التعبير بالصحيح في الخلاف في جواز الجمع أو كراهته أما هذا الفرع فقد ذكر فيه الخلاف في تأويل نص المدونة و علل الخلاف دون بيان الراجح من الخلاف، ينظر: ابن بشير أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد، التنبيه على مبادئ التوجيه، م، ص 535.
- 177 - البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب الجمع في السفر بين المغرب و العشاء، رقم 1106.
- 178 - أحمد في المسند، ج 3، رقم 1884.
- 179 - السهائي، مصدر سابق، ق/80/أ.
- 180 - عند الشافعية الجمع يكون في السفر الطويل، و قيل: و في السفر القصير. ينظر: المحلي، مصدر سابق، م، ص 277.
- 181 - مالك، كتاب السهو، باب الجمع بين الصلاتين في السفر و الحضر، رقم 152.
- 182 - السهائي، مصدر سابق، ق/80/أ

- 183 - البيهقي السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب لا صدقة في الخيل، رقم 7409، و قال: (كذا رواه بقية بن الوليد عن أبي معاذ وهو سليمان بن أرقم: متروك الحديث لا يحتج به، وقد اختلف عليه في إسناده فقليل هكذا، وقيل عنه عن الحسن بن عبد الرحمن بن سمرة... أسانيد هذا الحديث ضعيفة و في الأحاديث الصحيحة قبله كفاية)، أبو داود في المراسيل، كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة السائمة في الزكاة، رقم 114، و قال شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات.
- 184 - البخاري، كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم في فرسه صدقة، رقم 1423، مسلم، كتاب الزكاة، باب لا زكاة على المسلم في عبده و فرسه، رقم 982.
- 185 - السهائي، مصدر سابق، ق 94/أ-94/ب.
- 186 - المصدر نفسه، ق 97/ب.
- 187 - أبو داود، كتاب الصوم، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم 2342، و قال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.
- 188 - ابن حبان، كتاب الصوم، باب رؤية الهلال، رقم 3447، قال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.
- 189 - السهائي، مصدر سابق، ق 97/ب.
- 190 - الحج /29.
- 191 - الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء في الكلام في الطواف، رقم 960.
- 192 - الحاكم، كتاب المناسك، رقم 1687، و قال: هذا حديث صحيح الإسناد.
- 193 - البيهقي، كتاب الحج، باب الطواف على طهارة، رقم 9303.
- 194 - السهائي، مصدر سابق، ق 106/ب.

مخطوط «مناسك الحج» لمحمد الأمير المالكي - دراسة منهجية تحليلية - *The Manuscript of "The Rituals of Hajj" by Muhammad Al-Amir Al-Maliki, study methodology, analysis*

د / الهادي حواس*

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)
[housselhadi@gmail.com](mailto:houselhadi@gmail.com)

د / عماد جراية

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي (الجزائر)
Imad4444@gmail.com
djerraya-imad@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/10/06 تاريخ القبول: 2021/12/26 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يعد المخطوط جزءاً لا يتجزأ من تراث الأمة؛ فهو يحفظ لها تاريخها وهويتها ويصل ماضيها بحاضرها؛ فالعناية به ودراسته ترشد الناس إلى سبل الاستفادة منه وتنفض الغبار عما فيه من جواهر ودرر، والبحث الذي بين أيدينا يخدم هذا المقصد؛ فهو يتضمن دراسة تحليلية منهجية لمخطوط "مناسك الحج" للأمير المالكي (ت: 1232هـ)، وقد قدم الباحث بين يدي هذه الدراسة تعريفاً بالكاتب والكتاب، مما جعل البحث ينتظم في مقدمة وثلاثة مطالب، وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات المهمة.

الكلمات المفتاحية: مخطوط؛ مناسك؛ الحج؛ الأمير؛ مالكي؛ منهجية؛ تحليلية.

Abstract: The manuscript is an integral part of the nation's heritage; It preserves its history and identity and connects its past with its present; Taking care of it and studying it guide people to ways to benefit from it and dust off the gems and pearls in it. The research that we have before us serves this purpose. It includes a systematic analytical study of the manuscript "Hajj Rituals" by Prince Al-Maliki (d.: 1232 AH), and the researcher presented in the hands of this study a definition of the writer and the book, which made the research organized into an introduction, three demands, and a conclusion that included the most important results and important recommendations.

Keywords: manuscript; rituals; Hajj; Prince; Maliki; methodology; analysis.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من جعله الله خاتماً للأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

أما بعد: فإن علماء المالكية قد انفردوا عن غيرهم من علماء المذاهب بترف الإنتاج الفكري فيما تعلق بمناسك الحج، وكان من هؤلاء العلماء الأفاضل علم عظم النفع بكتبه، وذاع صيته حتى اضطرت شيوخه الذين درسوه وأقرانه الذين صاحبه إلى علمه؛ فكان شيخه العدوي إذا توقف في مسألة قال: "هاتوا مختصر الأمير"،

* المؤلف المراسل.

ودرست كتبه في الأزهر، وبلغ مبلغا عظيما من العلم حتى لقب بمفتي المالكية، وتولى مشيخة السادة المالكية بالأزهر، وكانت له مؤلفات كثيرة منها المطبوع، ومنها ما بقي مخطوطا، والبحث الذي بين أيدينا هو محاولة لدراسة وتقريب مخطوط "مناسك الحج" للعلامة الأمير المالكي، والكشف عن درره النفيسة ووضعه في متناول الدارسين.

1.1. أهمية البحث: يكتسي موضوع البحث أهمية بالغة يمكن إبرازها في النقاط الآتية:

أ- الاهتمام بالتراث المخطوط هو حفظ لتراث الأمة ودينها، وربط لماضيها بحاضرها.

ب- يتعلق موضوع البحث بعلم من أهم العلوم الشرعية، وهو الفقه.

ج- يهتم موضوع البحث بركن من أركان الإسلام العظيمة ألا وهو الحج.

د- يبرز مدى إسهام علماء المالكية في التأليف في مناسك الحج.

هـ- توجيه عناية طلبة العلم بالاهتمام بالتراث المخطوط، ورفض الغبار عنه، وسبل الإفادة منه وتقريبه للدارسين.

1.2. منهج البحث: طبيعة الدراسة التي قام بها الباحث للمخطوط اقتضت استثمار جملة من مناهج البحث العلمي: فقد استثمر الباحث المنهج التاريخي في إعداد ترجمة للمؤلف، كما استعمل المنهج الوصفي في وصف المخطوط، كما استخدم المنهج الاستقرائي في تتبع أسلوب المؤلف ومنهجه في كتابه، ومن ثم اعتمدت المنهج التحليلي لبيان مقاصد المؤلف ومراميه وتوضيح ما ورد من فوائد ودرر، كما احتاج المؤلف إلى استثمار المنهج النقدي أحيانا من أجل بيان بعض مثالب الكتاب ومزاياه.

1.3. الدراسات السابقة: كنت في السنة الدراسية الحالية 2021/2020م قد نذبت إحدى طالباتي المجدات لتحقيق المخطوط إلا أن الطالبة لم تول عناية كبيرة بدراسة وتحليل منهج المؤلف من خلال كتابه مما دعانا إلى أفراد بحث مستقل للعناية بمنهج المؤلف وأسلوبه من خلال كتابه.

1.4. خطة البحث: لقد اقتضت طبيعة البحث أن يتنظم في مقدمة وثلاثة مطالب:

فكانت المقدمة لبيان أهمية البحث ومنهجه، والدراسات السابقة وخطة البحث.

-المطلب الأول: فقد تعلق بالتعريف بالمؤلف وترجمته.

-المطلب الثاني: فقد خصص للتعريف بالمخطوط ووصفه.

-المطلب الثالث: فقد تعلق بدراسة منهجية وافية حول المخطوط.

-الخاتمة: وقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات المهمة، والله نسأل أن ينفع به وبأصله إنه ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

2. المطلب الأول: التعريف بالمؤلف وبآثاره العلمية

2.1. الفرع الأول: ترجمة المؤلف:

2.1.1. أولاً: اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه:

هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر، السنباوي الأزهري المالكي، له كنيستان: أبو عبد الله وأبو محمد نسبة إلى ابنه محمد الأمير الصغير، لقب بالأمير؛ لكون جده الأقرب أحمد ووالده عبد القادر، كانا ذوي إمارة وحكم في بلاد الصعيد، ثم لقب بالأمير الكبير تفريقاً بينه وبين ابنه محمد الذي لقب بالأمير الصغير (مخلوف، 1424هـ، الصفحات 520/1-522) (الجبرتي، 1998م، صفحة 573/3) (الزركلي، 2002م، صفحة 71/7)

2.1.2. ثانياً: نشأته وحياته العلمية:

ولد العلامة الأمير في ذي الحجة من سنة (1154هـ) الموافق ل(1741م) بقرية سنَّبُو¹ في منفلوط، مديرية أسيوط غربي النيل بصعيد مصر، وبها عُرف (السنباوي) مع كون أصله مغربياً.

ختم الأمير القرآن -قبل رحيله للأزهر الشريف- على يد والده وهو ابن تسع سنين، ثم حاز القراءات السبع فالعشر. له إجازات في كثير من الكتب كالصحيحين وكتب السنة وكثير من كتب الحديث المشهورة، كما درّس كثيراً من كتب التفسير المشهورة كالجلالين، وتفسير القرطبي، وابن عطية... ودرس الفقه المالكي وبقية المذاهب الأربعة على يد علماء أجلاء، وأجيز في علم الأصول في جمع الجوامع، وسائر مؤلفات ابن السبكي، ودرس مختلف علوم اللغة العربية. (الجبرتي، 1998م، صفحة 573/3) (الكبير، سد الأرب من علوم الإسناد والأدب، الصفحات 7-8-9...)

لقد نبغ الأمير في سن مبكرة فألف كتابه المجموع وقد مضى له من العمر 17 سنة، وعظم النفع بكتبه، وانتفع العلماء والأقران بعلمه بل حتى شيوخه الذين درسوه؛ (الجبرتي، 1998م، صفحة 574/3) فكان شيخه العدوي إذا توقف في مسألة قال: "هاتوا مختصر الأمير"²، ودُرِس كتابه المجموع في الأزهر زهاء الثلاث مائة سنة. (الشرقاوي، 1955م، صفحة 164/2).

كما تولى الأمير مشيخة السادة المالكية؛ (الحنفي، 1902م، الصفحات 159-161) فكان بمثابة: "ممثل شيوخ الأزهر" أو ما يسمى حالياً بـ"نقابة الأساتذة أو المعلمين". وقد تولاها خلفاً للشيخ الدردير المالكي رحمه الله -.

2.1.3. ثالثاً: شيوخه وتلاميذه:

(أ- شيوخه: وأشهرهم:

- العدوي؛ علي بن أحمد، الصعيدي المالكي الأزهري، ت 1189هـ.
- التاودي؛ محمد بن الطالب بن سودة، الفاسي، ت 1207هـ.
- الجبرتي؛ حسن بن إبراهيم، الزيلعي العقيلي الحنفي، ت 1188هـ.

- الملوي؛ أحمد بن عبد الفتاح الشافعي الأزهري، ت1181هـ.
- النفراوي؛ محمد بن إسماعيل بن محمد، المصري المالكي، ت1185هـ. (شلبي، 1983م، صفحة 51)
- (ب-) تلاميذه: وأشهرهم:
- الصاوي؛ أحمد بن محمد، أبو العباس، الخلوئي، ت1241هـ.
- البناني؛ مصطفى بن محمد، ت1237هـ.
- العطار؛ حسن بن محمد، الشافعي الأزهري المغربي المصري، ت1250هـ. (شلبي، 1983م، الصفحات 65-66...)
- 2. 1. 4. رابعا: وفاته:

توفي يوم الإثنين عاشر ذي القعدة الحرام سنة اثنين وثلاثين ومائتين وألف للهجرة، وعم عليه الأسف والحزن حتى قيل في رثائه:

حلف الزمان ليأتين بمثله حثت يمينك يا زمان فكفر

2. 2. الفرع الثاني: آثاره العلمية:

أما مؤلفاته فهي تفوق الستين مؤلفا أهمها:

2. 2. 1. المؤلفات المطبوعة:

- المجموع وشرحه مع حاشية ضوء الشموع: وهو مختصر في الفقه المالكي سار فيه على طريقة مختصر خليل وزاد عليه، وقارن فيه بين المذاهب، ثم وضع عليه شرحا، وعلى الشرح حاشية سماها: ضوء الشموع على شرح المجموع.
- شرح الأمير على منظومة بهرام: في المسائل التي لا يعذر بالجهل فيها أحد.
- الإكليل شرح مختصر خليل: مزج فيه بين المتن والشرح، مع بيان الراجح من الأقوال.
- حاشية الأمير على الجواهر الزكية: وهي حاشية على شرح ابن تركي للعشماوية.
- حاشية الأزهرية: وهي حاشية على شرح الشيخ خالد الأزهري على الأزهرية.
- سد الأرب من علوم الإسناد والأدب: ويُعرف بثبت الأمير.
- حاشية على شذور الذهب.
- 2. 2. 2. المؤلفات المخطوطة: وهي أكثر من أربعين مخطوطا منها:

- شرح "منظومة البيلي" فيما استثنى من قاعدة "كل ما بطل على الإمام بطل على المأموم". تقع في 28 صفحة.

- ختم الجليل على مختصر خليل: يقع في 32 صفحة.
- مناسك الحج الذي هو قيد الدراسة.
- رسالة في أجوبة عن أسئلة فقهية: يقع في 104 صفحات. (شلبي، 1983م، صفحة 26).

3. المطلب الثاني: التعريف بمخطوط مناسك الحج ووصف نسخه المختارة

3.1. الفرع الأول: التعريف بمخطوط مناسك الحج:

3.1.1. أولاً: إثبات اسم المخطوط ونسبته:

بين أيدينا خمس نسخ من المخطوط، اخترنا منها ثلاثاً، وفي كل هذه النسخ يقول المؤلف بعد الحمدلة والصلاة: "فَيَقُولُ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَمِيرِ الْأَزْهَرِيِّ الْمَالِكِيِّ: اَلْتَمَسَهُ مِنِّي بَعْضُ الْأَعْزَةِ عَلَيَّ الْمُتَرَدِّدِينَ إِلَيَّ: بَيَانُ مَنَاسِكِ الْحَجِّ فَقُلْتُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ...".

ومما يؤكد العنوان السابق أن نفس العنوان قد ورد على غلاف أربعة من النسخ السابقة³.

3.1.2. ثانياً: سبب تأليفه:

تأليف أي كتاب إما أن يحصل ابتداء دون سبب؛ ذلك لأن المؤلف قد رأى حاجة الأمة لتوضيح هذا العلم أو ذلك، وإما أن يكون تأليفه مرتبط بسبب من الأسباب؛ إما مشكلة أو حادثة وقعت فجاء الكتاب موضعاً لأحكامها، مجيباً عما اختلج في قلوب الناس منها، أو أن يكون السبب الباعث على تأليفه سؤال ورد إلى المؤلف فأجاب عنه في كتاب، وإما أن بعض الناس قد طلب من المؤلف كتاباً يبسط أحكاماً معينة ويوضحها، وهذا الأخير هو الوارد في كتاب الأمير حيث قال: "التمس مني بعض الأعزة علي المترددين إلي بيان مناسك الحج؛ فقلت وبالله المستعان...؛" من خلال العبارة السابقة يغلب على الظن - والله أعلم - أن السائلين هم بعض عوامل الناس من أصدقائه وطلبته؛ ودليل ذلك أمور نذكرها هنا إجمالاً، ثم يأتي بيانها تفصيلاً عند الحديث على منهج المؤلف في كتابه:

الأول: قوله في المقدمة "التمس مني بعض الأعزة علي المترددين إلي...".

الثاني: بساطه أسلوب المؤلف ووضوح عبارته في الكتاب.

الثالث: ما ورد في الكتاب من تصحيح لكثير من تصورات العوام حول بعض أعمال الحج.

الرابع: فقه الكتاب من نوع الفقه العملي الذي يعنى بالمسائل الكثيرة الوقوع، مع قلة التنظير، وعدم التعمق في المسائل العلمية وقضايا الخلاف إلا نادراً.

خامساً: اتباع أسلوب الإجمال وعدم التفصيل والتدقيق العلمي؛ مثال ذلك قوله: "ومن ليس عليه طواف قدوم يسعى يوم النحر بعد طواف الإفاضة" (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8/أ) هذا الحكم يحتاج إلى تفصيل واستثناء فيقال "إلا من كان مكياً؛ لأنه لا قدوم عليه أو من في حكم المكّي كمن أردف الحج على العمرة". (الصاوي، الصفحات 33/2-35) (الدسوقي، صفحة 23/2) المؤلف لم يذكر التفصيل السابق؛ لأن محله كتب المطولات.

سادساً: عدم التعرض لمسائل الخلاف إلا نادراً.

سابعاً: تبسيط وشرح وتعريف الكثير من الكلمات التي تعد من الأمور الواضحات عند طلبة العلم.

ثامناً: تصحيح بعض الأمور اللغوية التي يلحن فيها العامة.

تاسعاً: تصويب بعض الأخطاء أو البدع التي يظنها العامة من المناسك.

عاشرا: لا يذكر المصادر والمراجع.

الحادي عشر: يسرد المباحث سردا دون تبويب.

3. 1. 3. ثالثا: موضوعات المخطوط: لما كان الكتاب الذي بين أيدينا قد قُصد به عوام الناس، وبيانُ الفقه العملي لأحكام الحج؛ فإن مؤلفه لم يهتم بتبويب الأبواب وإيراد العناوين لموضوعات الكتاب؛ لأن المقصود هو بيان أعمال الحج والترتيب العملي لها؛ اللهم إلا عنوانا واحدا فقط هو "مبحث محرمات الإحرام"، ومن تأمل في الكتاب يجد موضوعاته مرتبة كالآتي:

- خطبة الكتاب: استهل الأمير -رحمه الله تعالى- كتابه كعادة المؤلفين بالبسملة، ثم الحمدلة، ثم الصلاة على النبي ﷺ، بعدها أبان عن سبب تأليفه للكتاب وعنوانه، ثم تعاقبت مواضيع الكتاب كالآتي:

- الركن الأول: الإحرام.
- الميقات الزمني والمكاني للإحرام.
- أنواع الإحرام.
- صفة الإحرام.
- دخول مكة والمسجد الحرام.
- طواف القدوم.
- أعمال اليوم السابع والثامن من أيام الحج.
- الركن الثالث: الوقوف بعرفة.
- النزول بمزدلفة.
- النزول بمنى.
- رمي جمرة العقبة وما تعلق بها من أحكام.
- الركن الرابع: طواف الإفاضة.
- أعمال يوم النحر وأيام منى.
- طواف الوداع.
- مبحث محرمات الإحرام.
- أحكام الفدية.
- جزاء الصيد وأحكامه.
- أحكام الهدى.
- الفوات والإحصار.
- زيارة المدينة وقبر النبي ﷺ.
- استغفار الحاج لنفسه ولغيره.

ثم ختم المؤلف كتابه بالصلاة والسلام على رسول الله ﷺ.

3. 2. الفرع الثاني : وصف النسخ الممتهمة:

اخترنا من بين النسخ الخمس التي بحوزتنا ثلاث نسخ ظهر لنا فيها بعد النظر والتأمل أنها أفضل وأقوم.

3. 2. 1. أولًا: النسخة الأولى :

- مصدرها: مكتبة الأزهر.
- نوع الخط: نسخ واضح.
- تاريخ النسخ: بعد الظهر يوم الثلاثاء المبارك 19 خلت من شهر جمادى الآخر سنة 1232هـ.
- رقم الحفظ: 7844.
- عدد الأوراق: 23.
- عدد الأسطر: 13.
- اسم الناسخ: عمر يوسف الطابولي بلدا، الشافعي مذهبا.
- التعليقات على جانب الصفحات: يوجد تعليق في الختام على أن هذه النسخة قد نقلت من النسخة التي نقلت من خط المؤلف.

- رمز النسخة: أ.

- النقص في النسخة: لا يوجد.
- ترتيب الصفحات: غير مختل.

3. 2. 2. ثانيا: النسخة الثانية:

- مصدرها : مكتبة مكة المكرمة.
- نوع الخط : مغربي.
- تاريخ النسخ: 13 ذو القعدة المحرم سنة 1277هـ.
- رقم الحفظ: 3/ فقه مالكي.
- عدد الأوراق: 7.
- عدد الأسطر: 24.

- اسم الناسخ: أحمد بن محمد البلدي.
- اسم المنسوخ له: السيد التهامي بن غانم الشريف الحسني.
- التعليقات على جانب الصفحات: لا يوجد.
- ترتيب الصفحات: غير مختل.
- النقص في الصفحات: لا يوجد.
- رمز النسخة: ب.

3. 2. 3. ثالثا: النسخة الثالثة:

- مصدرها: مكتبة الأزهر

- نوع الخط: مغربي
- تاريخ النسخ: 24 رمضان سنة 1412هـ
- رقم الحفظ: 39952
- عدد الأوراق: 7
- عدد الأسطر: 32 س .
- اسم الناسخ: الكلية مصطفى خرج الطرابلسي المغربي
- المنسوخ له: نسخت برسم التميميس على كلية العلم بالأزهر ومقره رواق السادات المعادين
- التعليقات على جانب الصفحات: لا يوجد
- ترتيب الصفحات: غير مختل
- النقص في الصفحات: لا يوجد
- رمز النسخة: ج
- رابعا: صور لوحات من النسخ المخطوطة:

صورة الغلاف - اللوحة الأولى - من النسخة أ



صورة اللوحة الثانية من النسخة أ



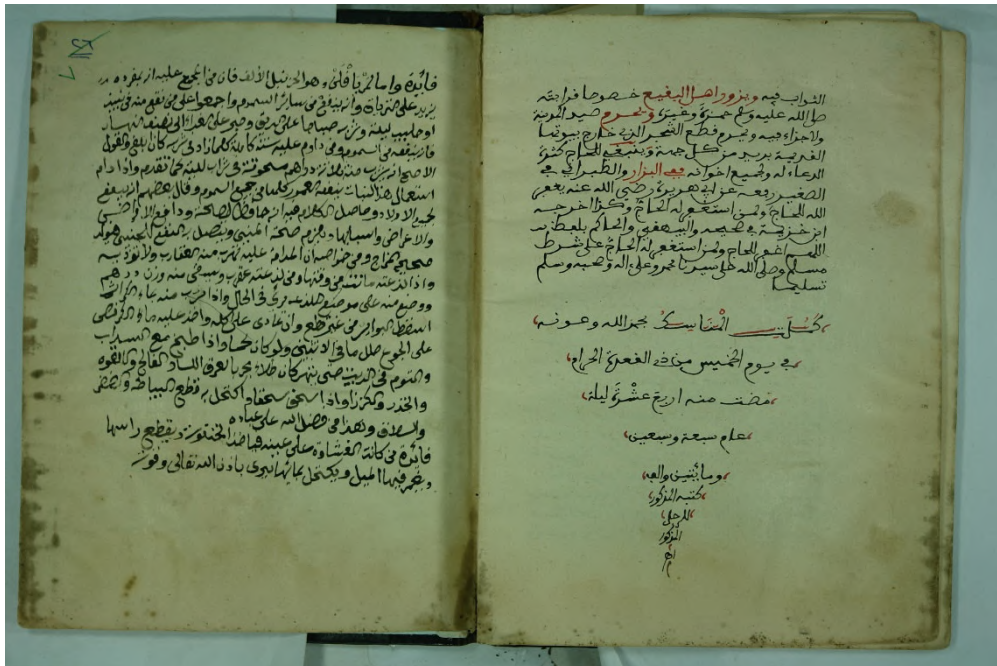
صورة اللوحة الأخيرة من النسخة أ



صورة اللوحة الأولى من النسخة ب



صورة اللوحة الأخيرة من النسخة ب



صورة اللوحة الأولى من النسخة ج



صورة اللوحة الأخيرة من النسخة ج



4. المطلب الثالث: منهج المؤلف من خلال كتابه مناسك الحج

4.1. الفرع الأول: عدم اهتمام المؤلف بعنوان المسائل وتبويب الأبواب:

لما كان الكتاب الذي بين أيدينا قد قُصد به عوام الناس، وبيانُ الفقه العملي لأحكام الحج؛ فإن مؤلفه لم يبوب لمسائل الكتاب واكتفى بسرد المسائل دون عناوين؛ اللهم إلا عنواناً واحداً فقط هو "مبحث محرمات الإحرام"؛ لأن المقصود هو بيان أعمال الحج والترتيب العملي لها.

فالكتاب الذي بين أيدينا من نوع كتب الفقه العملي الذي يعنى بالمسائل الكثيرة الوقوع، مع قلة التنظير، وعدم التعمق في المسائل العلمية وقضايا الخلاف إلا نادراً؛ فنجد المؤلف مثلاً لم يورد شروط الحج، النيابة في الحج، ما يجوز للمحرم، تعدد الفدية، ما يمنع أكله من دماء الحج...

4.2. الفرع الثاني: التوسع في بسط المعاني الواضحة:

ومن ذلك قوله في معنى الميقات "ما وقته الشارع؛ أي حده وجعله زماناً أو مكاناً للإحرام". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/1/1). وقال في معنى الجحفة: "الجحفة بلدة أجحفها السيل". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/2/1). كذلك من الأسلوب الذي اتبعه المؤلف التعبير بأوجه الإحرام بدل التعبير بأنواع النسك. (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/1/ب). وفي معنى الإحرام قال المؤلف: "الإحرام النية بأن ينوي بقلبه الدخول في حرمت النسك الذي أراده من حج أو عمرة"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/4/4). وفي بيان معنى التلبية قال المؤلف: "ولبيك بفتح اللام معناه إجابة لك في كل ما أمرت به يا الله يجوز في همزه إن الفتح والكسر أحسن". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/4/4). وقال في بيان معنى كدا "كدا بالفتح والمد وتعرف الآن بباب المغلى في الثنية أي الطريق الصغرى بأعلى مكة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5/1). وقال في توضيح وتحديد باب بني شيبه: "باب بني شيبه المعروف بباب السلام"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5/ب). كذلك في بيان معنى الرمل يقول المؤلف: "الرمل الإسراع بحسب الطاقة فوق المشي ودون الجري"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8/1) وقال في بيان الركن الشامي: "الركن الشامي الذي بعد الأسود"، وقال في بيان معنى الركن العراقي: "الركن العراقي الذي يليه" (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/9/1). وقد علم أن التعريف بالكعبة وأركانها إنما يليق بالمتدئين، وقال في معنى الملتزم "هو ما بين الأسود وباب الكعبة"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/9/ب). وقال في بيان ما يطلق عليه مسمى الشوط "يبدأ من الصفا وهو مرة والعود أخرى"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، الصفحات أ/9-ب). وقال في سبب تسميه يوم التروية "يوم الثامن؛ وهو يوم التروية كانوا يجمعون فيه الماء لري عرفة"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/11/1). وقال في بيان حدود منى "منى؛ وهي ما فوق جمرة العقبة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/13/1).

4.3. الفرع الثالث: اهتمام المؤلف بالتعليقات الفقهية: رغم أن المؤلف قد سلك مسلك الاختصار

في كتابه إلا أنه قد اهتم بالتعليقات الفقهية؛ ولعل السبب في ذلك هو كون الكتاب قصد به عامة الناس،

وهم في أمس الحاجة لبيان علل بعض الأحكام؛ حتى تحصل لديهم القناعة بأحكام الشرع وأقوال الفقه، وأنهم لم ينطقوا فيما قالوه عن هوى: والأمثلة في ذلك كثيرة جداً؛ منها:

- "والمندوب ركعتان يقرأ في الأولى بعد الفاتحة الكافرون، وفي الثانية الإخلاص؛ لاحتوائها على التوحيد العملي والعلمي؛ رداً على المشركين الذين كانوا يهلون لألتهتهم الباطلة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5/ب).

- "ويستحب الغسل بدخولها [مكة]؛ كما يستحب الغسل لوقوف عرفة، لكن لا يبلغ في ذلك في هذين الغسلين؛ لأنهما بعد الإحرام؛ خشية إلقاء التفتت بخلاف غسل الإحرام". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/4/ب).

وقال في حكمة دخول مكة من كذا: "وحكمة ذلك أن ذلك الموضع هو الذي أذن فيه إبراهيم بالحج لما فرغ من بناء البيت...". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، الصفحات أ/4/أ-ب).

- وقال في سبب عدم الأمر بتحية المسجد حال دخول الحرم المكي: "فإذا دخل المسجد فلا يصلي ركعتي التحية؛ لأن تحية مسجد مكة الطواف". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/6/أ).

- وقال في بيان علة التكبير عند الحجر الأسود: "وإنما كُتِبَ عنده (أي الحجر الأسود)؛ إشارة إلى أن هذا التقبيل ليس كما كانوا يصنعون بأصنامهم فإن الله أكبر وأعظم من أن يشرك به معه غيره، وإنما التقبيل امتثال لأمر الله تعالى وتعظيم لما أمر الله بتعظيمه واقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، الصفحات أ/6/أ-ب).

- وفي الرمل قال: "وحكمته أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة معتمراً قالت الكفار: إن محمداً وأصحابه أضعفتهم حمى يثرب؛ فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالرمل لإظهار القوة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/7/أ).

- وفي تعليل وجوب الطهارة في الطواف قال: "لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الطواف كالصلاة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8/أ).

- وفي تعليل تسمية يوم الثامن من الحج بيوم التروية يقول: "يوم الثامن؛ وهو يوم التروية كانوا يجتمعون فيه الماء لري عرفة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/11/أ).

- وفي بيان الحكمة من طواف الوداع قال: "ويستحب له طواف الوداع؛ ليكون آخر عهده بالبيت". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/أ).

- وفي استحباب المحافظة على صلاة الجماعة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ويواظب على الصلوات في الحرم المدني؛ لكثرة مضاعفة الثواب فيه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/22/ب).

4. الفرع الرابع: تصحيح بعض الأمور اللغوية التي يلحن فيها العامة:

لما كان الكتاب قصد بتأليفه عامة الناس؛ نجد المؤلف كثيرا ما يصبوب بعض الأخطاء اللغوية التي جرت عادة العامة باللحن فيها؛ فمن أمثلة ذلك:

- قوله: "ويجوز في همزة إن الحمد والنعمة الفتح، والكسر أحسن". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/4).

- وفي كذا قال: "كدا بالفتح والمد". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5)

- كذلك ضبط كلمة الحجر قال: "الحجر بكسر الحاء". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8)

- ومن الأمثلة في ذلك قوله ضبط كدى قال: "كدى بالضم والقصر". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/11).

- وفي ضبط أضاه قال: "ومن جهة اليمين إلى أضاه⁴ على وزن نواه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/18).

4.5. الفرع الخامس. تقييد المؤلف بمشهور المذهب غالباً:

المطالع لكتاب مناسك الحج يلمح أن المؤلف قد تقييد بمشهور المذهب إلا ما ندر، ومن هذه المواضع التي خرج المؤلف فيها عن المشهور:

أولاً: قوله بجواز الحزام مطلقاً دون تفصيل؛ حيث قال: "ويجوز الحزام"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/ب). وفي سياق بيان ما يجوز للمحرم قال: "وشد نفقته في وسطه"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/17). قال الدردير: "وجواز شدها بوسطه مقيد بقيدتين:

أشار للأول بقوله: إن كان (لنفقته) التي ينفقها على نفسه وعياله ودوابه لا لنفقة غيره ولا لتجارة.

وللثاني بقوله: وكان الشد (على جلده) لا على إزاره أو ثوبه. (و) جاز حينئذ (إضافة نفقة غيره لها): أي لنفقته تبعاً، (وإلا) بأن شدها لا لنفقته بل للتجارة أو لغيره، أو فارغة أو لا على جلده بل على إزاره (فالفدية)". (الدسوقي، صفحة 52/2).

ثانياً: كذلك مما تفرد به المؤلف عن كتب المالكية ولم أره لغيره قوله باستحباب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم مطلقاً كلما دخل وخرج دون تقييد ذ؛ حيث قال: "ويفعل كذلك كلما خرج ودخل"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/22). واستحبابه حال كل دخول وخرج إنما يكون للأفاقي أما إذا كان من أهل المدينة فلا يفعل ذلك إلا عند السفر ذهاباً ورجوعاً.

قال الباجي: "قال مالك في المبسوط وإنما ذلك على الغرباء إذا دخلوا وخرجوا وليس عليهم فيما بين ذلك وليس ذلك على أهل المدينة قال ابن القاسم ورأيت أهل المدينة إذا أرادوا الخروج منها أتوا القبر فسلموا وإذا دخلوا المدينة فعلوا مثل ذلك قال ابن القاسم وهو رأي وفرق مالك بين أهل المدينة والغرباء

لأن الغرباء قصدوا لذلك وأما أهل المدينة فهم مقيمون بها لم يقصدوها من أجل القبر والمسجد". (الحاج، الصفحات 261/1-262) (الباجي، 1914م، صفحة 296/1) (رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، 1988م، صفحة 373/1).

يرى المؤلف بأن "الميقات الزماني للحج [أو أشهر الحج] هي من أول ليلة شوال إلى أن يدرك الوقوف ليلة عيد الأضحى وهو معنى قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/2/ب).

وهذا في الحقيقة مذهب الشافعي، (البغدادي، 1999م، صفحة 461/1). وإن كان في المذهب المالكي ثلاث روايات إلا أن المشهور هو كون نهاية أشهر الحج آخر يوم من ذي الحجة. (الحطاب، 1412هـ، صفحة 23/4).

4. 6. الفرع السادس: عدم تعرض المؤلف لمسائل الخلاف إلا ما ندر:

عند استقراء كتاب مناسك الحج للعلامة الأمير نجد المؤلف قد ذكر مسألة واحدة خلافية فقط؛ وهي مسألة ما يحصل به الركن لوقوف عرفة فقال: "والأفضل موقفه عند جبل الرحمة فإذا تمكن الليل بغروب الشمس حصل الركن (الصاوي، صفحة 54/2). وقال غير مالك: يحصل الركن نهارة (عابدين، 1421هـ، صفحة 468/2). وأجمعوا على فواته بفجر يوم النحر". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/12/أ).

4. 7. الفرع السابع: وجود أخطاء كثيرة وواضحة في النسخة الأطل:

مع النسخة أ هي أقدم نسخة استطعنا الوصول إليها؛ فقد كتبت على النسخة التي أخذت من نسخة المؤلف في 19 جمادى الآخر سنة 1232هـ، إلا أن المطالع لهذه النسخة ليستغرب من كثرة ما فيها من أخطاء يتنزه عنها صغار طلبة العلم فضلا عن كبارهم، ولعل الأقرب لتفسير هذه الأخطاء، هو القول بأن الناسخ من عوام الناس الذين لا ارتباط لهم بطلب العلم الشرعي؛ ومن الأمثلة على ذلك ما جاء فيها من قول المؤلف:

"فإذا دخل المسجد فلا يصلي ركعتين التحية"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/6/أ) والصواب هو: "ركعتي التحية".

ومن ذلك أيضا قوله: "الحجر بكسر الحاء وهو المكان التي تحت الميزان" (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8/ب). والصحيح أن يقال: "المكان الذي تحت الميزاب".

ومن ذلك قوله: "وكثير من الجهلة يضربون بالحلق أو يعدونه"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8/ب). والصواب "بالحلق أو يعدونها".

ومن ذلك قوله: "ويجوز الطواف إن كان ذلك لرحمة لا لكهر فدم إن لم يعده"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/9/أ). والصحيح أن يقال: "لا لكهر...".

ومنه أنه قال: "ويسن الرمل" (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/7/ب) "والرمل الإسراع...".
 (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8/أ) وهو تصحيف إذ الصواب الرمل بفتح الميم.
 وقال: "وإبدال ثوبه وإن لقمل وغسله وبط جرحه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/18/أ)
 والصحيح: "وربط جرحه".

ومن أكثر المواضع أخطاء ورود ثلاثة أخطاء في سطر واحد قوله: "وَحَدَّه من جهة المدينة التنعيم، ومن جهة العراق التَّشْيَةُ جِبَلُ الْمُقَطَّعِ"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/19/ب). والصحيح "وَحَدَّه...ثَنِيَّةُ جِبَلِ الْمُقَطَّعِ"⁵.

ومما جاء فيها: "وفي نحو الدود والذباب قبصة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/19/ب)
 والصحيح: "...قبضة".

كذلك جاء فيها: "وليس الأَوْزُ". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/19/ب) والصحيح: "... الإَوْزُ".

وفيها أيضا: "ويزور أهل البقيع خصوصا قرابته صلى الله عليه وسلم حمزة وغيره"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/22/ب). والصحيح بالنصب في كل.

4. 8. الفرع الثامن: استخدام مصطلحات غير معهودة عند أهل العلم:

من هذه المصطلحات مصطلحات كالأفضل، أساء، ينبغي، من ذلك قول المؤلف:

أ-مصطلح "الأفضل": بعد التبع والاستقراء تبين لي أن مراده بذلك هو الاستحباب؛ وقد أورد المؤلف هذا المصطلح سبع مرات كالاتي:

- "الأفضل في أوجه الإحرام الأفراد". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/2/ب).

- "فإذا وصل مكة فالأفضل أن يدخلها ضحى". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/4/ب).

- "ويرمي كل يوم بعد الزوال والأفضل قبل صلاة الظهر". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/14/ب).

- "والهدي...ذبيحة تجزئ ضحية يذبحها بمكة، والأفضل عند المروة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/20/أ).

- "فإن وقف بعرفة ذبحه بمنى، وأفضله الإبل". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/20/أ).

- "فالأفضل دخوله من باب بني شيبه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5/ب).

- "والأفضل تلبية النبي صلى الله عليه وسلم؛ وهي أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك...". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/4/أ).

ب-مصطلح "ينبغي": بعد التتبع والاستقراء تبين بأن مراده به هو الاستحباب؛ وقد أورد المؤلف هذا المصطلح مرتين فقط؛ هما:

"وينبغي للحاج كثرة الاستغفار لنفسه ولأخوانه ففي البزار والطبراني الصغير...". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/22/ب).

"وينبغي التبرك بالأماكن الشريفة التي بمكة كمولده صلى الله عليه وسلم". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/ب).

ج-مصطلح أساء: يقصد المؤلف بهذا المصطلح المكروه؛ وقد ورد مرة واحدة فقط؛ حيث قال: "يقصر من قرب أصول جميع الشعر وأجزاء من أطرافه وأساء". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/13/ب)

4. 9. الفرع التاسع: أسلوب الاختصار الذي يناقئ التأليف للمبتدئين:

كما برز الاختصار على مستوى الأبواب والمسائل فإنه ظهر كذلك من خلال العبارات والألفاظ؛ ومثال ذلك قول المؤلف:

- "الملتزم وهو ما بين الأسود وباب الكعبة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/9/أ).

- "ويبدأ بالكبرى التي تلي مسجد منى ثم الوسطى التي في السوق". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/14/ب).

- "والهدي ما وجب لتمتع أو نقص في النسك ذبيحة تجزئ ضحية يذبحها بمكة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/20/أ).

كما أن أسلوب الاختصار الذي انتهجه المؤلف جعله يحجم عن شرح بعض الألفاظ الغريبة أحياناً؛ ومثال ذلك عدم شرح المؤلف لمعنى: الإشعار، التقليد، التجليل، البريد، ولعل السبب في ذلك كون هذه الألفاظ ليست غريبة على عامة الناس في ذلك الزمن...

ورغم أسلوب الاختصار الذي انتهجه المؤلف إلا أن ذلك لم يمنعه من بسط بعض المسائل وبيان بعض الفتاوى التي قل أن توجد حتى في المطولات؛ مثال ذلك قوله: "وإن أخطأ أهل الموسم فوقفوا يوم العاشر كفاهم". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21/ب).

وأحياناً يختصر المؤلف اختصاراً مخلاً يخالف أسلوب التأليف للعوام؛ حيث قال: "فإن وصل مزدلفة وجب النزول بها بقدر حط الرحال، ويسن جمع العشائين بها جمع تأخير، فإن عجز عنها جمع بأي حال". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/12/ب) فقله بأن عجز عنها ترجع إلى أي مذكور؟ هل إلى مزدلفة لأنها مؤنث أم إلى صلاتي المغرب والعشاء، أم أحدهما، أم ترجع إلى الجمع، والصحيح هو الأخير إلا أن المؤلف لم يبين عن ذلك.

-وقال: "إذا وصل المشعر الحرام بين مزدلفة وقزح سن وقوفه به" ظاهر كلامه موهم بأن جبل قزح ليس من مزدلفة، لكن العبارة الأولى-والله أعلم-والتي تعبر عن المقصود هو أن يقول: "...بين جبل مزدلفة وجبل قزح"، وسمي مشعراً لما فيه من الشعائر (الطاعات) ومعالم الدين، ومعنى الحرام أنه يحرم فيه الصيد وغيره كقطع الشجر لأنه من الحرم، وعليه فعرفة مشعر حلال. (الخرشي، صفحة 333/2).

-وقد يطلق على مزدلفة قزح من باب تسمية الكل باسم البعض، وهل المشعر الحرام بين جبل مزدلفة وجبل قزح وعليه فيكون قزح ليس من مزدلفة أم المشعر الحرام هو جبل قزح فقط، قال بالأول سعيد ابن جبير وابن حبيب من المالكية وقول أكثر المالكية كالدردير والدسوقي والساوي (الدسوقي، صفحة 45/2) (الساوي، صفحة 58/2) وقال بالثاني ابن رشد والقرافي والعدوي...، (العدوي، 1994م، صفحة 540/1) (القرافي، 1994م، صفحة 263/3) (رشد، المقدمات الممهديات، 1988م، صفحة 385/1) وقال حطاب مزدلفة كلها مشعر حرام. (الحطاب، 1412هـ، صفحة 125/3)

-ومن المواضيع التي كثر فيها أسلوب الحذف والاختصار الشديد قول المؤلف: "يندب الإسراع ببطن محسر؛ حسر فيه أصحاب الفيل؛ قدرمية بالحجر". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/13)

4. 10. الفرع العاشر: الإحالة والربط بين مسائل الرسالة:

فإذا أورد مسألة وكانت ستذكر مرة أخرى مفصلة يشير إلى ذلك أو يحيل على هذا الموضوع؛ ومثال ذلك:

- "ويأتي إن شاء الله تعالى بيان الهدى". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/3)

- "ويأتي بيان ذلك في ممنوعات الإحرام إن شاء الله تعالى". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/2)

- "فإن كان معه هدي قلده وأشعره على ما يأتي تفصيله". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/3)

- "التحلل الأكبر فيحل به جميع ممنوعات الإحرام الآتية". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/14)

4. 11. الفرع الحادي عشر: تصحيح بعض الأمور التي يظن العامة أنها من المناسك:

تماما كما فعل ابن أبي زيد القيرواني في كتابه الرسالة نجد المؤلف-رحمه الله تعالى- قد اعتنى بالفقه العملي وأزال بعض ما علق بأذهان العوام أو عاداتهم من البدع التي تخرج عن العبادات الصحيحة التي جاء بها الإسلام؛ حفاظا عن الإسلام نقياً كما أنزل، ولعلي أسوق بعض الأمثلة على ذلك؛ ومنها قول المؤلف: "ورأينا قبل دخول مكة موضعا ترجمه الناس بحجارة كثيرة يزعمون أنه قبر أبي جهل وهذا لا صحة له، فإن أبا جهل رمي في القلب مع من قتل من المشركين بيدر، وقيل إنه قبر دليل أصحاب الفيل الذين جاؤوا لهدم الكعبة فأهلكهم الله تعالى، وليس هذا الرجم من المناسك في شيء". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5ب).

ومنها قوله: "إذا دخل المسجد فلا يصلي ركعتي التحية؛ لأن تحية مسجد مكة الطوف بل أول ما يبدأ به أن يقصد الحجر الأسود". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/6).

ومن ذلك قوله: "فيكبر ويقبل الحجر ولا يمسه بلسانه كما يفعل العوام". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/6)

وكذلك قوله: "وكثير من الجهلة يضربون بالحلق أو يعدونها، وهذا من قلة الأدب". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/8)

"ويندب البيات بمنى وسيره لعرفة بعد الطلوع والناس الآن لا يبيتون إلا بعرفة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/11)

"وقد خرج الناس في الآن في الإسراع [أي إلى مزدلفة] عن الحد من روح الدواب والصياح، ويصنعون لذلك ضرب الرصاص والتسابق". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/12)

"وكثير من الخدمة المتعجلين نراهم يرمون في اليوم الثاني قبل الزوال وينصرفون وذلك لا يجزئ". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/14)

"ولا يجعل همه التفرج والنظر لكيفية البناء والأمكنة كما يفعله كثير من العوام". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16)

"ودخول الكعبة مستحب لكن رأينا من الزحمة على ذلك ما ربما أوجب الحرمة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16)

"وأما زيارته صلى الله عليه وسلم فقربة مستقلة خارجة عن الحج، وكثير من العوام يعتقد أنها الحج أو من الحج". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21)

4. 12. الفرع الثاني عشر: ذكره للفوائد والنكت العلمية:

وللمؤلف ثلاث طرق في سرد الفوائد التي أوردها؛ فتارة يعبر بلطفية، ومرة يعبر بفائدة وأحيانا لا يذكر يسرد الفائدة سردا، كما أن الفوائد التي يذكرها المؤلف قد تنوعت بين فوائد أصولية، وفقهية، ولغوية، وتاريخية، واجتماعية، وأخرى متعلقة بالتزكية.

أ- الفوائد الأصولية: منها: قوله: "أن الرمل مما زال سببه وبقي حكمه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/7)

"والوقوف نهارا واجب بعد الزوال، وندب طهارة وركوب؛ فهو مستثنى بالسنة من النهي عن اتخاذ ظهور الدواب مساطب". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/11/ب/12)

ب- فوائد تاريخية: ومنها أن دخول الكعبة كان مسموحا به للجميع زمن المؤلف؛ قال المؤلف: "ودخول الكعبة مستحب لكن رأينا من الزحمة على ذلك ما ربما أوجب الحرمة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/11/ب/12)

الحج، صفحة أ/16/ب)

ومنها وجود مظاهر غريبة في الإسراع إلى مزدلفة فيرمح الناس الدواب، ويصيحون ويضربون الرصاص. (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/12/ب)

-كان للناس خدم، قال: "وكثير من الخدمة المتعجلين نراهم يرمون في اليوم الثاني". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/14/ب)

ج-فوائد في التزكية والتصوف: لم يخل المتن من صبغة صوفية:

- "وهنا لطيفة وهو أن هذا الحجر مسّه فمُ النبي صلى الله عليه وسلم فإنه قبّله وعلى التبرك بذلك تبذل النفوس". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/6/ب)

- "وينبغي التبرك بالأماكن الشريفة التي بمكة كمولده صلى الله عليه وسلم بسوق الليل وكييت السيدة خديجة، وغير ذلك مما هو مشهور هناك". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/ب)

- "وليعلم أنه واقف بين يدي سيد الخلق الذي لا ملجأ سواه وليسلم عليه عملا بشريعته". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21/ب)

4. 13. الفرع الثالث عشر: ورع المؤلف عن الجزم بالحرمة فلي بعض المواضع:

العلماء الربانيون يتورعون عن إطلاق الحرمة خاصة في المسائل التي خالفت الأصل، أو ما كان من قبيل النوازل التي تغيرت الفتوى فيها بتغير الزمان أو المكان أو العوائد، وذلك ما ورد في قول المؤلف: "ودخول الكعبة مستحب لكن رأينا من الزحمة على ذلك ما ربما أوجب الحرمة"، (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/ب) فدخول الكعبة والصلاة فيها مستحب؛ لكن لما كان أفضى إلى فعل محرم؛ وهو أذية المسلمين منع؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد وما كان وسيلة إلى حرام فهو حرام.

4. 14. الفرع الرابع عشر: إيراد نصوص الكتاب والسنة:

بما أن الكتاب قد قُصد به عامة الناس، وقد عُلم بأن الأدلة لا تذكر للعامي إلا من باب الاستئناس وحصول الثقة في كلام الفقهاء؛ لذا فإن المؤلف لم يتوسع كثيرا في إيرادها؛ فقد أورد خمس آيات، وأربعة عشر ما بين حديث وأثر.

أولا: الآيات القرآنية: في المتن كله استدل المؤلف بخمس آيات أورد ثلاثا منها بنصها وأورد اثنتين بمعناها؛ فقد استدل في أول المتن بقوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾⁶ وشرح هذه الآية، كما استدل بقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾⁷ وقوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾⁸، كما أورد آيتين بالمعنى ويقول بعد كل منهما كما قال الله تعالى، فقال مثلا "وسبعة بعد الرمي فتلك عشرة كاملة كما قال الله تعالى". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21/أ)

ثانيا: الأحاديث النبوية: ذكر المؤلف-رحمه الله- أربعة عشر ما بين حديث وأثر وخبر، وعند استقرار منهجه في الكتاب نلمح الآتي:

أ- إذا كان الحديث لا أصل له، فإن المؤلف لا ينسبه للنبي صلى الله عليه وسلم؛ ومثال ذلك قوله: "وقد نزل من الجنة له نور متصل بالمواقيت السابقة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/5/أ)

ب- كذلك من منهج المؤلف أنه يسوق الأحاديث الموضوعية بعبارة: "ورد" دون نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم؛ فمثلا قال: "ورد ينزل على هذا البيت كل يوم مائة وعشرون رحمة؛ ستون للطائفين، وأربعون للمصلين، وعشرون للناظرين إليه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/أ)

ج- أما إذا كان الحديث صحيحا فإنه ينسبه للنبي صلى الله عليه وسلم؛ مثال ذلك قوله: "فإن أدرك الوقوف فقد أدرك الحج لقوله صلى الله عليه وسلم: "الحج عرفة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21/أ)

د- كذلك من منهج المؤلف عدم ذكر اسم الصحابي الراوي للحديث ولا تخريجه ولا بيان صحته من عدمها⁹ إلا في موضع واحد من الكتاب وفي آخر فقرة منه؛ حيث أورد الحديث وذكر الراوي ومن خرجه ومن حكم بصحته؛ فقال: "وينبغي للحاج كثرة الاستغفار لنفسه، ولإخوانه؛ ففي البزار والطبراني في الصغير رفعه عن أبي هريرة: "يغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج"، وكذا أخرجه ابن خزيمة في صحيحه والبيهقي والحاكم بلفظ: اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج" وقال صحيح على شرط مسلم.

4. 15. الفرع الخامس عشر: عدم تطرق المؤلف للفروق الفقهية إلا ما ندر:

لم يهتم المؤلف- رحمه الله- ببيان الفروق الفقهية؛ لأن ذكرها إنما يتناسب مع المراحل المتقدمة من الطلب؛ وهي: مرحلة الاتقان والدقة والتوسع في مسائل الفقه، ولذا نجد المؤلف إنما ذكر مسألة واحدة فقط؛ وهي: الفرق بين اغتسالات الحج، فذكر أنها ثلاث وفرق بينها بقوله: "ويستحب الغسل لدخولها كما يستحب الغسل لوقوف عرفة، لكن لا يبالي في ذلك في هذين الغسلين؛ لأنهما بعد الإحرام، خشية إلقاء النفت بخلاف غسل الإحرام السابق؛ فاغتسالات الحج ثلاثة". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/13/أ4)

كما تناول المؤلف الفروق بين الحج والعمرة، فقال فذكر فرقين بين الحج والعمرة فقال: " وإنما يختص الحج بالوقوف؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الحج عرفة، ويفترق الحج والعمرة أيضا في معنى آخر؛ وهو أن المقيم بمكة يحرم بالحج من المسجد، وأما العمرة فلا بد من خروجه للحل...". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/10/ب)

4. 16. الفرع السادس عشر: عناية المؤلف رحمه الله بالسلوك والتصوف:

لم يخل الكتاب من إشارات ولطائف في السلوك والتزكية والتصوف؛ ذلك لما تتضمنه فريضة الحج من وقفات توجل القلوب وترق لها النفوس؛ فكان مما قال المؤلف رحمه الله:

- "ولا يعتني بالتلفت لبناء أو غيره؛ فإنه صلى الله عليه وسلم يراه". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21)

- "وهنا لطيفة وهو أن هذا الحجر مسّه فمُ النبي صلى الله عليه وسلم فإنه قبله وعلى التبرك بذلك تبذل النفوس". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/6/ب)

- "وينبغي التبرك بالأماكن الشريفة التي بمكة كمولده صلى الله عليه وسلم بسوق الليل وكبيت السيدة خديجة، وغير ذلك مما هو مشهور هناك". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/16/ب)

- "وليعلم أنه واقف بين يدي سيد الخلق الذي لا ملجأ سواه وليسلم عليه عملا بشريعته". (الكبير، مخطوط مناسك الحج، صفحة أ/21/ب)

5. الخاتمة

وأخيرا وبعد الرحلة بين جنبات هذا الموضوع، والسياحة في مباحثه بدا لنا جملة من النتائج والتوصيات.

5. 1. أما النتائج فأجملها في النقاط الآتية:

-العلامة محمد الأمير المالكي من العلماء الأفاضل الذين نبغوا مبكرا، حاز شرف التلمذ على كبار العلماء في زمانه أمثال: العدوي، والتاودي، والنفراوي، والجبرتي، كما حظي بالتلمذ على يديه علماء مشاهير أمثال الصاوي والبناني والطار، سجلت له مؤلفات كثيرة بلغت الستين، وكان منها ما حظي بشهرة وقبول كبيرين فدرس في الأزهر كمثل كتابه المجموع.

-مخطوط مناسك الحج للأمير المالكي مخطوط يقع في ثلاث وعشرين لوحة، وهو كتاب ألفه صاحبه للمبتدئين وعوام والناس؛ تميز ببساطة الأسلوب ووضوح العبارة في الغالب.

-ورد في مخطوط مناسك الحج تصحيح كثير من البدع التي يفعلها العوام في الحج ظنا منهم أنها من النسك وليست كذلك.

-أسلوب الكتاب من نوع الفقه العملي الذي يعنى بالمسائل كثيرة الوقوع مع قلة التنظير وتجنب مسائل الخلاف في الكثير الغالب.

- المخطوط يسرد مناسك الحج سردا مبسطا مرتبا خطوة بخطوة، بعيدا عن تعقيد المصطلحات، وتعمق المطولات، فحري به أن يكون دليلا لحجاج بيت الله من المالكية.

5. 2. أما التوصيات؛ فأجملها في الآتي :

-أقترح أن يحظى كتاب المناسك الحج بمزيد من الدراسة والتحليل؛ فهو على صغره واختصاره يعد خزان معلومات في شتى مجالات البحث - إن صح التعبير- ذلك لاحتوائه على فوائد فقهية وأخرى تاريخية، وأخرى لغوية، وأخرى أصولية.

- كما أن كتاب مناسك الحج للعلامة الأمير يحتاج إلى شرح مبسط يوضح بعض ما جاء فيه من مسائل مجملة أو عبارات غير واضحة... والله أسأل أن ينفع بهذا الجهد المتواضع ويجعله دليلاً لجهود أخرى تتابع بإذن الله على هذا المخطوط.

6. قائمة المراجع

- ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- أبو الحسن العدوي. (1994م). حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني. بيروت: دار الفكر.
- أبو الوليد سليمان الباجي. (1914م). المنتقى شرح الموطأ. مصر: دار السعادة.
- أحمد الدردير. الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.
- أحمد بن محمد الصاوي. بلغة السالك لأقرب المسالك. القاهرة: دار المعارف.
- الخطاب. (1412هـ). مواهب الجليل بشرح مختصر خليل. دار الفكر.
- حمدي عبد المنعم شلبي. (1983م). الشيخ الأمير وأثره في الفقه المالكي. مصر: كلية الشريعة والقانون - القاهرة..
- خير الدين الزركلي. (2002م). الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين.
- سليمان رصد الحنفي. (1902م). كنز الجوهر من تاريخ الأزهر. مصر: مطبعة هندية.
- شمس الدين التتائي. (2014م). جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر. بيروت: دار ابن حزم.
- شهاب الدين الحموي. (1995م). معجم البلدان. بيروت: دار صادر.
- شهاب الدين القرافي. (1994م). الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- عبد الرحمان الجبرتي. (1998م). تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. بيروت: دار الكتب العلمية.
- القاضي عبد الوهاب البغدادي. (1999م). الإشراف على نكت الخلاف. دار ابن حزم.
- القاضي عياض بن موسى. (1988م). الشفا بتعريف حقوق المصطفى. بيروت: دار الفكر.
- محمد ابن الحاج. (د.ت). المدخل. القاهرة: دار التراث.
- محمد الأمير الكبير. (د.ت). سد الأرب من علوم الإسناد والأدب. مطبعة حجازي.
- محمد الأمير الكبير. مخطوط مناسك الحج.
- محمد بن أحمد الدسوقي. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.
- محمد بن رشد. (1988م). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- محمد بن رشد. (1988م). المقدمات الممهدة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- محمد بن عابدين. (1421هـ). رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر.
- محمد بن عبد الله الخرشبي. (د.ت). شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر للطباعة.
- محمد مخلوف. (1424هـ). شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. بيروت: دار الكتب العلمية.

- محمود الشرقاوي. (1955م). مصر في القرن الثامن عشر. مصر: مكتبة أنجلو المصرية.

7. الهوامش والإحالات:

- 1- بفتح أوله وثانيه ثم باء موحدة وواو ساكنة: قرية بالصعيد على غربي النيل، ينظر: (الحموي، 1995م، صفحة 261/3).
- 2- المراد كتاب المجموع في الفقه المالكي، ينظر: (الجبرتي، 1998م، صفحة 574/3).
- 3 -منها النسخة أ والنسخ ب حيث ورد في أ: "هذه مناسك الحج للمحقق المدقق خاتمة المحققين أستاذنا الشيخ الأمير المالكي...". وورد في النسخة ب: "... مناسك الحج لخاتمة المحققين الشيخ محمد الأمير رحمه الله ورضي عنه آمين".
- 4 -قال ابن منظور: "الأضائة الغدير". (منظور، 1414هـ، صفحة 38/14).
- 5 - ويصح أن نقول جبل المقطع وجبل المقطع. ينظر في ذلك كله: (الدسوقي، صفحة 7172/2).
- 6 -سورة البقرة، آية 197.
- 7 -سورة البقرة، آية 196.
- 8 -سورة البقرة، آية 196.
- 9 -وهذا التزام من المؤلف بأسلوب الاختصار الذي سلكه في كتابه هذا.

الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء في التأليف الأصولي - دراسة تاريخية نقدية -

*The bring together method of the jurists and speakers in their writing of the
jurisprudence principles -Critical historical study-*

محمد لامين زيان خوجة*

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1 (الجزائر)

amineziane35@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/11 تاريخ القبول: 2021/12/20 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يتناول هذا البحث دراسة عن المؤلفات على الطريقة الجامعة بين طريقتي المتكلمين والفقهاء في علم أصول الفقه، ويهدف إلى التعريف بهذه الطريقة، وبيان تاريخ وسبب ظهورها، وأبرز مؤلفاتها، وأهم خصائصها ومميزاتها، والمآخذ عليها، والمقارنة بينها وبين طريقة تخريج الفروع على الأصول. وقد توصل الباحث إلى أن هذه الطريقة متأخرة عن الطريقتين السابقتين، وأكثر المؤلفين عليها هم من الحنفية، وتهدف إلى الجمع بين تقرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها مع تطبيقها على الفروع الفقهية، وهي طريقة جيدة في التأليف لولا ما يُعكز عليها من بعض المآخذ والملاحظات، وقد تبين من خلال البحث الفرق بينها وبين طريقة تخريج الفروع على الأصول، إذ تُعتبر هذه الأخيرة منبثقة منها ونتيجة لها.

الكلمات المفتاحية: الجمع؛ طريقة؛ المتكلمين؛ الفقهاء؛ أصول.

Abstract: This research deals with the methodology of combining the method of the jurists and that of the speakers (Orators) in writing about the discipline of the principles of jurisprudence. It aims at introducing this method, identifying its history and the reason for its emergence, and its major publications, and its most important characteristics and distinctive features, and a comparing between and the method of projecting the branches on principles.

This study aims to make this method known and, retrace its history and the reasons of its emergence, and the major writing works about it, its features and advantages, its critics, and the comparison between this and the method of graduating branches on assets.(this translation uses a term from economics)

The researcher reached the conclusion so as this method came later than the two previous ones. And the most of its authors are from the Hanafi School (Madhab), and it aims at combining the establishment of the fundamental principal rules and setting evidence for them, and their applications on the jurisprudence branches. It is a good method of writing, in spite of some shortcomings and limitations.

This research has revealed the main difference between this method and the method of projecting the branches on principles. The latter is considered as deriving and resulting from it.

Keywords: The bring; method; the speakers; the jurists; Origins.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

لقد اهتمَّ الباحثون المعاصرون بدراسة مناهج ومدارس العلوم الشرعية وطرق تأليفها وتدوينها اهتماماً بالغاً، فأفردت كُتُبَ وبحوثَ ورسائلَ جامعية، وعقدت ندوات ومؤتمرات في شرح هذه المناهج والمدارس، والتعريف بأسمائها وأعلامها، وذكر تاريخها ومراحلها، وتوضيح خصائصها ومميزاتها، وتوجيه النقد إليها، وبيان مآخذها والملاحظات عليها، وغير ذلك مما له صلة بشأنها، وذلك كله من أجل الوقوف على أحسن هذه المناهج والطرق في دراسة العلوم الشرعية، ومن ثمّة صياغتها صياغة جديدة تُناسب متطلبات هذا العصر، وتسهّل الوصول إلى الاستفادة منها.

وعلم أصول الفقه من هذه العلوم الشرعية التي نالت هذا الاهتمام أيضاً؛ ولا عجب في ذلك؛ إذ هو من أجلّ وأشرف هذه العلوم، فهو العلم الذي به تُستنبط الأحكام، وبقواعده يُعرف الحلال والحرام، وهو الطريق الأقوم للاجتهاد الصحيح، وبه تُعرف أصول وقواعد الأئمة والفقهاء في الاستنباط، ومن خلاله يُعرف سبب الخلاف في كثير من المسائل، وبه يُتوصّل إلى معرفة الزاجح من الأقوال.

وقد سلك الأصوليون طريقتين مختلفتين في تأليف هذا العلم وتدوينه بعد الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (ت 204هـ) الذي يُعتبر أول من جمع قواعد علم الأصول في مؤلّف خاصٍ وهو كتاب «الرسالة»، وهذان الطريقتان هما: الأولى: طريقة الجمهور، وتُعرف أيضاً بطريقة المتكلمين أو الشافعية، والثانية: طريقة الحنفية، وتُسمى بطريقة الفقهاء.

ولما كانت الطريقتان متباينتان تماماً، فالمتكلمون يعرضون قواعد مجردة عن الفروع، والفقهاء يعرضون قواعد مستوحاة من الفروع، وعلى كلّ واحدة من الطريقتين مآخذ وانتقادات، ولكلّ واحدة من الطريقتين خصائص ومميزات، ومهما تحدّث المتحدّثون عن نقد كلٍّ من الطريقتين، فلا تخلو كلّ واحدة من فضائل ومحاسن لا توجد في الأخرى، فلذلك ظهرت طريقة جامعة بين فضائل الطريقتين السابقتين، وتتجنّب ما كان يوجّه إليهما من نقد، وتُسمى هذه بالطريقة الجامعة، كما تُسمى بطريقة المتأخرين.

وعلى الرغم من تكلم الباحثين عن خصائص ومميزات الطريقتين السابقتين بما يكفي، إلا أنّهم لم يهتموا ببيان هذه الطريقة وتوضيح خصائصها ومميزاتها وتوجيه النقد إليها والوقوف على مآخذها، والتعريف بأشهر مؤلفاتها بما يفي بالغرض المطلوب، مع أنّها تُعتبر طريقة جيدة في التأليف الأصولي، وهي مناسبة جداً لمن أراد ربط المسائل الأصولية بفروعها الفقهية، فلذلك كان مجال البحث عن هذه الطريقة مثاراً للباحثين لمزيد بيان معالم هذه الطريقة، وقد رأيتُ كتابة هذا البحث الموسوم بعنوان: «الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء في التأليف الأصولي».

1.1. إشكالية البحث: تتمثل إشكالية البحث في عدد من الأسئلة، وهي:

ما معالم هذه الطريقة؟ وما الفرق بينها وبين الطريقتين السابقتين؟ ومتى ظهرت هذه الطريقة، وما هو سبب ظهورها؟ وما هي خصائصها ومميزاتها؟ وهل توجد عليها مآخذ وملاحظات؟ وما هي أبرز مؤلفاتها؟ وهل هناك فرق بين هذه الطريقة وبين طريقة تخريج الفروع على الأصول؟

1. 2. أهداف البحث: يهدف البحث إلى ما يلي:

أولاً: المساهمة في التعريف بمدارس وطرق تأليف علم أصول الفقه وبيان المراحل التي مرَّ بها تدوينه. ثانياً: التعريف بطريقة الجمع بين مدرستي المتكلمين والفقهاء في التأليف الأصولي من حيث بيان تاريخها وإبراز خصائصها ومميزاتها، وتوضيح مآخذها، والتعريف بأبرز المؤلفات على هذه الطريقة. ثالثاً: إظهار أهم الفروق بين هذه الطريقة الجامعة والطرق الأخرى.

1. 3. منهجية البحث: قد قُمتُ بجملة من الخطوات المنهجية، منها:

- جمعتُ المادة العلمية المتعلقة بهذه الطريقة الجامعة من مختلف الكتب والبحوث والمقالات الأصولية، وقرأتها قراءة تحليلية استخلصت من خلالها جملة من النتائج.
- رجعت إلى الكتب التي نُسبت إلى هذه الطريقة واطلعت على جزء كبير منها للمقارنة بينها وبين ما قيل في وصفها.
- رتبتُ المادة العلمية المتوفرة ترتيباً منهجياً بوضع كل موضوع متعلق بهذه الطريقة الجامعة تحت عنوان يُناسبه، محاولاً تفكيك المواضيع وتمييزها ليسهل ضبطها والوصول إليها.
- عزوتُ الأقوال إلى مصادرها الأصلية.

1. 4. الدراسات السابقة: على الرّغم من كثرة الكتب والبحوث في تاريخ ونشأة علم أصول الفقه وبيان مدارسه وطرق التأليف فيه إلا أنني لم أقف على بحثٍ مُستقلٍ يُسلطُ الضوء على هذه الطريقة ويُبين معالمها، وأكثر من تكلم عليها ضمن هذه الدراسات تناولها بشكل مقتضب لا يفي بالغرض، ومن تلك الدراسات السابقة:

أ- «أصول الفقه ومدارس البحث فيه» للدكتور وهبة الزحيلي، وهو عبارة عن كتاب صغير الحجم فيه ثلاثون صفحة، وقد ذكر هذه الطريقة في (ص 26)، وذكر أهم مؤلفاتها، لكنّه تناولها بشكل مُقتضب، فلم يذكر أهم خصائصها ومميزاتها، ولم يذكر المآخذ والملاحظات عليها.

ب- «دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما» تأليف الدكتور مصطفى سعيد الخن، وقد تكلم عن هذه الطريقة وأهم مؤلفاتها (في أربع صفحات)، وهو مثل سابقه، حيث تناولها بشكل مختصر اقتصر فيه على التعريف بهذه الطريقة والتعريف بأهم مؤلفاتها، ولم يتكلم عن الجوانب الأخرى، مثل: الخصائص والمميزات، والمآخذ والملاحظات، والفرق بينها وبين تخريج الفروع على الأصول.

ج- «طرائق التأليف في أصول الفقه» للأستاذ مثنى عارف الجراح، وهو بحث منشور في مجلة كلية العلوم الإسلامية بجامعة الموصل، فعزف هذه الطريقة، وذكر أشهر المؤلفين عليها، والخصائص العامة للطريقة، وقد تناولها بوجه مختصر (في ثلاث صفحات ونصف) ضمن بحثه العام في طرائق التأليف، ولم يُسلطُ عليها الضوء كما ينبغي، فلم يتحدّث عن بعض خصائصها ومميزاتها، ولم يذكر بعض المآخذ والملاحظات عليها، ولم يذكر الفرق بين هذه الطريقة وطريقة تخريج الفروع على الأصول، وغير ذلك.

د- «مدرسة المُتَكَلِّمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه» للدكتور مسعود فلّوسي، وقد سلّط فيه الباحث الضوء على مدرسة المتكلمين، ولم يتكلّم عن هذه الطّريقة الجامعة إلّا في صفحتين فقط.

هـ- «طريقة الحنفية في علم أصول الفقه، تاريخها وسماتها المنهجية» للدكتور محمود عبد العزيز أحمد، وهو بحث نشره مركز نماء للبحوث والدراسات، وقد تكلم فيه الباحث عن طريقة الحنفية فقط، ولم يتكلّم عن هذه الطّريقة أصلاً.

1. 5. **خطة البحث:** يتضمّن البحث مقدّمة، وتسعة مطالب، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

المقدّمة: وفيها التعريف بالبحث، وبيان إشكاليته، وأهدافه، وأهمّيته، ومنهجيته، والدراسات السابقة له، وخطّته.

المبحث الأوّل: التعريف بهذه الطّريقة وبيان تاريخ وأسباب نشأتها وأشهر مؤلّفاتها.

المبحث الثاني: خصائص هذه الطّريقة ومميزاتها والمآخذ عليها والفرق بينها وبين طريقة تخريج الفروع على الأصول.

الخاتمة: وفيها تلخيص لما ورد في البحث، وأبرز النتائج المتوصل إليها، مع عدد من الاقتراحات.

2. **المبحث الأوّل: التعريف بهذه الطّريقة وبيان تاريخ وأسباب نشأتها وأشهر مؤلّفاتها.**

1. 2. **المطلب الأوّل: التعريف بهذه الطّريقة.**

أهمُّ شيء ينبغي معرفته قبل التعريف بهذه الطّريقة أنّها في الحقيقة طريقة تأليف فقط، لا طريقة استخراج وصنع لنظريات وقوانين هذا العلم؛ حيث إنّها تتفرّع عن الطّريقتين الرّئيسيتين السّابقتين، وهما طريقتي المُتَكَلِّمين والفقهاء؛ فكلّ مادتها مستقاة منهما.

وتتمثّل هذه الطّريقة في الجمع بين محاسن الطّريقتين السّابقتين، والظّفر بمزايا المسلكين، وذلك بالعناية بتحقيق وتقرير القواعد الأصولية المجرّدة وإثباتها بالأدلة وإقامة البراهين عليها لتكون موازين للاستنباط وحاكمة على كلّ رأي واجتهاد، مع الالتفات إلى المنقول عن الأئمة من الفروع الفقهية، وبيان الأصول التي قامت عليها تلك الفروع، والعناية بتطبيق تلك القواعد على الفروع الفقهية وربطها بها⁽¹⁾.

2. 2. **المطلب الثاني: مقارنة بين هذه الطّريقة وبين غريقتها المتكلمين وغريقتها الفقهاء.**

من أجل هذه المقارنة لا بدّ من توضيح الطّريقتين السّابقتين ثمّ بيان الفرق بينها، وذلك كما يلي:

2. 2. 1. **طريقة الجمهور (المتكلمين):**

لإيضاح معالم هذه الطّريقة أنقل كلاماً للدكتور مسعود فلّوسي، الذي بحث في بيان هذه الطّريقة ومعالمها ومؤلّفاتها بحثاً جيّداً، حيث قال: «تقوم (أي هذه الطّريقة) على تحقيق القواعد الأصولية تحقيّقاً نظرياً تجرديّاً بعيداً عن تأثير الفروع الفقهية، مع العناية بوضع الحدود والتّعريفات وتحقيقها، وتأويل النّصوص في ضوء معانيها اللغوية، كما يعتني الأصوليون في إطار هذه الطّريقة بالاستدلال على آرائهم الأصولية، ويهتمون بحشد الأدلّة والبراهين التّقليّة والعقليّة على صحّة آرائهم وضعف آراء مخالفهم،

معتمدين في ذلك منهج الجدل في مختلف مسالكه العلمية والمنطقية⁽²⁾.

فهي تقوم على البحث في القواعد الأصولية وتحقيق المسائل على طريقة علم الكلام المعروفة بالاستدلال العقلي والبسط في الجدل والمناظرات، وتقرير الأصول مجردة عن الفروع، فما أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، من غير تعصب لمذهب معين، فهي لا تلتفت أساساً إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها، وقلماً يشتغل أصحابها بالبحث في الفروع المذهبية.

وقد سميت بطريقة المتكلمين؛ لأن أكثر المؤلفين على هذه الطريقة كانوا من علماء الكلام، فقد وجدوا في هذا العلم ما يتلاقى مع دراساتهم العقلية، ونظرهم إلى الحقائق المجردة، وبحثوا فيه كما يبحثون في علم الكلام⁽³⁾، كما تُسمى هذه الطريقة بطريقة الجمهور؛ لأن المتسبين إليها كانوا على مذاهب شتى (المالكية، والشافعية، والحنابلة).

2. 1. طريقة الحنفية (الفقهاء):

تختلف طريقة الحنفية تماماً عن طريقة الجمهور في تدوين علم أصول الفقه، فهي طريقة استنباطية تقوم على استنباط القواعد والأصول من الفروع والأحكام التي وصل إليها الأئمة في المذهب الحنفي، حيث تركز هذه الطريقة على تتبع الفروع الفقهية التي نصّ عليها أئمة المذهب الأوائل واستخراج القواعد الأصولية واستنباطها بناء على أحكامهم في تلك الفروع، مدّعين أنها هي القواعد التي لاحظها أولئك الأئمة عندما فرّعوا تلك الفروع.

والسرُّ في سلوك علماء الحنفية هذه الطريقة واعتمادهم عليها أن أئمتهم لم يتركوا لهم قواعد مدوّنة مجموعة، وإنما تركوا لهم فروعاً ومسائل فقهية كثيرة متنوعة وبعض قواعد منثورة في ثنايا هذه الفروع، فلما لم يجدوا لأئمتهم قولاً في جلّ المسائل الأصولية عمدوا إلى المسائل الفرعية، ونظروا في عللها ومباني الرأي فيها، وجمعوا المتشابه منها بعضه إلى بعض، واستنبطوا من الفروع القواعد والضوابط، وجعلوها أصولاً لمذهبهم، ليؤيدوا بها الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم، ولتكون سلاحاً لهم في مقام الجدل والمناظرة، ووعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة⁽⁴⁾.

ولأجل ما سبق أكثر الحنفية من ذكر الفروع الفقهية في كتبهم الأصولية؛ لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد، وإن كانوا يذكرونها على جهة التفريع والبناء على القواعد الأصولية.

وتُسمى هذه الطريقة بطريقة الحنفية؛ لأنّ عامّة من ألف على نهجها من علماء الحنفية، ويُطلق عليها أيضاً طريقة الفقهاء؛ لأنّ هذه الطريقة ألصق وأمس بالفقه، قال ابن خلدون: «إلا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على التكت الفقهية»⁽⁵⁾.

فتبين من خلال تعريف هذه الطرق الثلاث أنّ الطريقة الجامعة اعتمدت بتقرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها كما هي طريقة المتكلمين ثم اعتمدت بتطبيقها على الفروع والمسائل الفقهية كما هي طريقة

الفقهاء، وبذلك تكون قد جمعت بين مزايا ومحاسن الطريقتين السابقتين.

2. 3. المطلب الثالث: مناقشة وجهة نظر حول وجود هذه الطريقة في التأليف الأصولي:

هناك من الباحثين من لديه وجهة نظر تتمثل في أن هذه الطريقة الجامعة لا وجود لها في الحقيقة، وأنها راجعة ولا بُدَّ إلى إحدى الطريقتين السابقتين.

وحجة هذا الرأي: أن لكل طريقة منهجها الخاص بها من ترتيب وتبويب، وتقاسيم ومصطلحات، فمن سعى إلى تأليف كتاب شامل في علم أصول الفقه تعين عليه حتمًا اختيار إحدى الطريقتين وترك الأخرى، وبهذا يتبين أن الجمع بين الطريقتين كالجمع بين النقيضين، ومن أراد التأكد من هذا الأمر فليرجع إلى المؤلفات التي نُسبت إلى طريقة الجمع، مثل كتاب «بديع النظام» لابن الساعاتي وكتاب «جمع الجوامع» لابن السبكي يجدها لم تخرج عن الطريقتين السابقتين⁽⁶⁾.

ومنهم من يرى أن هذه الطريقة الجامعة هي مجرد تطوّر تاريخي طريقة الجمهور (المتكلمين) في تأليف أصول الفقه اقتضته تلك الفترة الزمنية⁽⁷⁾.

وحجة هؤلاء: أن هؤلاء الحنفية الذين كتبوا على هذه الطريقة أرادوا معرفة أصول إمامهم فاتجهوا لإخراجها من فروعها، ثم توجه اهتمامهم بعده للبحث في صحتها على وفق أصول الإسلام، وهي نفس طريقة الجمهور، فهي في الحقيقة وصول إلى الطريقة التي اتبعها الجمهور.

وختلاصة هذا الرأي: أنه لا خلاف بين هذه الطريقة وطريقة الجمهور، ولكنه تطوّر تاريخي لاختلاف الحاجات الزمنية والأهداف استلزم اختلاف استخدام في زمن دون آخر مع اشتراك الطريقتين في استخدام أصل المنهج⁽⁸⁾.

لكن يبدو من خلال كلام النافين للقسم الثلاثي لمنهج التأليف الأصولي نفیهم وجود الاختلاف في المنهج مطلقًا، غير أنه وإن كان منهج الجمع سلك نفس ترتيب وتبويب وتقاسيم إحدى الطريقتين السابقتين أو هو عبارة عن تطوّر تاريخي اقتضته مرحلة زمنية لكن لا يمنع من أن هذه الطريقة لها خصائص تمتاز بها عن غيرها، ولا أدل على ذلك من استخدامهم لهذه الألفاظ في مقدمات مؤلفاتهم: (يعرفك اصطلاح الفريقين)، (كتابًا مفحصًا عن الاصطلاحين)، (ويحتوي على طريقتي الحنفية والشافعية)، كما سيأتي بيانه، بل إن ابن الهمام الحنفي صرح بذلك في عنوان كتابه حين سماه: «التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية»⁽⁹⁾.

2. 4. المطلب الرابع: تاريخ ظهور هذه الطريقة.

ظهور هذه الطريقة كان متأخرًا عن الطريقتين السابقتين؛ لأنها في الحقيقة تولدت نتيجة عن الاختلاف والتمايز بينهما، وقد ظهرت في عصر التقليد، وبالضبط في أواخر القرن السابع الهجري، وسميت بطريقة المتأخرين، وأول من ذكر عنه أنه سلك هذه الطريقة هو أحمد بن علي ابن الساعاتي (ت 694هـ) في كتابه «بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام» حيث جمع فيه بين كتاب البزدوي الحنفي (ت 482هـ)

وكتاب «الإحكام» للآمدي الشافعي (ت 631هـ)، قال ابن خلدون مبيّنًا ذلك بعد أن ذكر طريقتي المتكلمين والفقهاء: «وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الإحكام وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمي كتابه بالبدايع فجاء من أحسن الأوضاح وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثًا، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه، والحال على ذلك لهذا العهد»⁽¹⁰⁾.

وهناك من يرى أنها طريقة بدأت من القرن الخامس، وأن السبق فيها يرجع إلى أبي المظفر السمعاني (ت 489هـ) في كتابه «قواطع الأدلة» وهو وإن صرح في مقدمته بانتهاج طريقة الفقهاء حين قال: «فاستخرت الله تعالى عند ذلك، وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه، لأسلك فيه [محض] طريقة الفقهاء من غير زيغ عنه ولا حيد، ولا جنف ولا ميل...»⁽¹¹⁾؛ إلا أنه لم يبعد كثيرًا عن منهج من جمع بين الطريقتين، وكانت آراؤه في أغلبيتها موافقة لما ذهب إليه الشافعية، رغم انتقاده لهم على المبالغة في التنظير اللغوي والكلامي دون الغوص في جوهر علم الأصول، ما أخرج عن مقاصده الفقهية⁽¹²⁾.

لكن الحق هو أن أول من سلك هذه الطريقة وصرح بذلك هو الإمام ابن الساعاتي كما سبق بيانه، ثم توالى التأليف على هذه الطريقة بعده، وقد لاقت قبولًا واسعًا لدى المتأخرين من علماء الأصول، واستحسنها بعض المعاصرين وفضلوها على غيرها من الطرق؛ لأجل مزاياها وخصائصها التي كانت سببًا في نجاحها واستمرارها وانتشارها⁽¹³⁾.

2. 5. المطلب الخامس: سبب ظهور هذه الطريقة:

قد ذكر بعض الباحثين أن هذه الطريقة ظهرت بسبب التعصب المذهبي⁽¹⁴⁾، وذلك إذا ما نظرنا إلى الزمن الذي ظهرت فيه أولًا، ثم بالنظر إلى أكثر من ألف على هذه الطريقة ثانيًا، فالزمن الذي ظهرت فيه هو زمن التقليد، ثم أكثر من ألف على هذه الطريقة هم من الحنفية، وقد سلكوا هذه الطريقة دفاعًا عن مذهبهم، بعدما كانت كتبهم الأصولية تنتقد في طريقة تدوينها وفي تقريرهم للقواعد بناءً على الفروع المذهبية، فكانوا بعيدين عن الاستدلال للقواعد والبرهنة عليها وتقريرها بالأدلة المتنوعة، فأرادوا بناءً وتكوين أصول مذهبهم من جديد عن طريق تقرير القواعد الأصولية وتحريرها والاستدلال عليها بالأدلة الشرعية واللغوية والعقلية، فظهرت هذه الطريقة لتجمع بين ذلك وبين تطبيقها على الفروع الفقهية الحنفية، وبهذا تكمل النقص الذي كانت تُعاب كتب أصول مذهبهم بسببه.

كما أن الانصراف إلى المتون والمختصرات الذي تميّز به ذلك العصر ساعد على ظهور المختصرات على هذه الطريقة، وفي هذا الصدد يقول ابن الهمام في مقدمة كتابه «التحرير» مبيّنًا سبب لجوئه إلى هذا النوع من التأليف: «...وعرفت من أهل العصر انصراف همهم في غير الفقه إلى المختصرات، وإعراضهم عن الكتب المطولات، فعدلت إلى مختصر متضمن -إن شاء الله تعالى- الغرضين»⁽¹⁵⁾.

2. 6. المطلب السادس: أشهر الكتب المؤلفة على هذه الطريقة:

يلاحظ أن أغلب الذين كتبوا على هذه الطريقة هم من الحنفية، وهذه هي الكتب المؤلفة على هذه

الطريقة حسب الترتيب الزمني:

2. 6. 1. «بديع النّظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام»: لمظفر الدّين أحمد بن علي السّاعاتي الحنفي (ت 694هـ)، ويُعتبر الكتاب الأوّل على هذه الطريقة⁽¹⁶⁾، وقد صرّح بالجمع بين الطّريقتين في مقدّمة كتابه، ويبيّن أنّه أخذ مادّته من كتابي «الإحكام» للآمدي و«أصول البزدوي» حيث قال: «قد منحتك أيّها الطّالب لنهاية الوصول إلى علم الأصول بهذا الكتاب البديع في معناه المطابق اسمه لمسمّاه، لخصّته لك من كتاب الأحكام، ورصّعته بالجواهر النّفيسة من أصول فخر الإسلام، فإنّهما البحران المُحيطان بجوامع الأصول، الجامعان لقواعد المعقول والمنقول، هذا حاوٍ للقواعد الكلّية الأصولية، وذاك مشحون بالشّواهد الجزئية الفروعية، وهذا الكتاب يُقرّب منهما البعيد ويؤلّف الشّريد، ويُعبّد لك الطّريقين، ويُعرّفك اصطلاح الفريقين»⁽¹⁷⁾.

فأوضح من خلال كلامه السّابق أنّ كتابه جامع لمحاسن الطّريقتين، مقرّب لما بينهما من بُعد، فإذا كان كتاب الآمدي يُعنى بتقرير القواعد الكلّية وتحريرها ولا يعتني بإيراد الشّواهد والأمثلة الفقهية، وعلى العكس منه كتاب البزدوي؛ فإنّه غنّي بالفروع الفقهية مع قلة تقرير للقواعد الأصولية؛ فإنّ هذا الكتاب جمع بين ما في الكتّابين من فوائد، وألّف بين ما في الطّريقتين من شوارد، إضافةً إلى تعريف الطّالب باصطلاح ومنهج كلّ طريقة.

2. 6. 2. «تنقيح الأصول» المشهور بـ «التنقيح»: لمؤلّفه صدر الشّريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت 747هـ)، وهو الكتاب الثّاني الذي ألّفه صاحبه على هذه الطريقة، وهو متن مختصر لطيف في أصول الفقه، نَقح فيه مؤلّفه وهذّب وقسّم كتاب «أصول البزدوي» الحنفي، وأضاف إليه تحقيقات نفيسة وزيادات مهمة من كتب أخرى لعلماء محققين، فأورد فيه زيادة مباحث «المحصول» للرّازي الشّافعي (ت 606هـ)، و«مختصر المنتهى» لابن الحاجب المالكي (ت 630هـ)، فيكون بذلك قد جمع بين ثلاثة مذاهب، ثمّ زاد على ذلك تحقيقات وتدقيقات رأى أنّ الكتب تخلو عنها⁽¹⁸⁾.

وقد اعتنى العلماء بشرح هذا الكتاب وفتح مغلفاته وحلّ مشكلاته قصد إفهامه لقارئه وتيسيره على حافظيه، فوضعوا الشّروحات والحواشي والتّعليقات عليه، ومن هؤلاء الذين اعتنوا بهذا الكتاب: أوّلاً: المؤلّف نفسه، وقد سمّى شرحه بـ: «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»، ولمّا كان هذا الشّرح كالمتن، علّقوا عليه شروحا وحواشٍ كثيرة مفيدة منها⁽¹⁹⁾:

- شرح مسعود بن عمر سعد الدّين التفتازاني (ت: 792هـ)، وقد سماه: «التلويح في كشف حقائق التنقيح».

ثانياً: كتاب: «تغيير التنقيح» لأحمد بن سليمان ابن كمال باشا (ت: 940هـ).

2. 6. 3. «جمع الجوامع في أصول الفقه»: لتاج الدّين عبد الوهّاب بن علي السّبكي الشّافعي

(ت771هـ)، فقد ذكره أيضًا بعضُ الباحثين (20)، وعليه فيكون هو الشافعي الوحيد الذي ألف على هذه الطريقة.

وفي نسبة هذا الكتاب إلى هذه الطريقة نظر؛ لأنَّ المصنّف لم يُصرّح بكونه جمع بين الطريقتين كما فعل غيره، وإنما استند من نسبته إلى هذه الطريقة إلى قوله أنه جمعه من زهاء مئة مصنّف (21)، فقالوا أن هذه المئة تدلُّ على تعدّد المذاهب والآراء (22)، وكلامه هذا في الحقيقة لا يدلُّ على ذلك، فكونه جمعه من مئة مصنّف لا يدلُّ بالضرورة على أنه جمع بين الطريقتين، فالجمع بينهما لا يكون إلا بوجود منهجهما معًا في الكتاب، أي وجود الاستدلال النظري على طريقة المتكلمين، واستقراء الفروع على طريقة الحنفية، وابن السبكي لم يُكثر من ذكر الأدلة النظرية على القواعد الأصولية، وما ذكره منها كان قليلًا مقتصرًا فيه على محلّ الشاهد منها، وقد صرّح بذلك في خاتمة «جمع الجوامع» حيث قال: «فربما ذكرنا الأدلة في بعض الأحيان، إمّا لكونها مقررة في مشاهير الكتب على وجه لا يبين، أو لغرابة أو غير ذلك ممّا يستخرجه النظر المتين» (23).

وأما الفروع الفقهية فلم يذكرها المصنّف إلا في مواضع قليلة على سبيل تدعيم الآراء ولم يقصد إلى الرّبط بين القواعد والفروع كما هو في الجمع بين الطريقتين (24).

وقد اعتنى العلماء بهذا الكتاب عناية عظيمة شرحًا وتعليقًا ونظمًا، ووضعوا الحواشي والتقريرات على تلك الشروح والتعليقات، فمن أهمّ الشروحات عليه:

أ- «منع الموانع عن جمع الجوامع» للمؤلف نفسه.

ب- «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» تأليف بدر الدّين محمّد بن بهادر الزّركشي (ت794هـ).

ج- «البدر الطّالع في حلّ جمع الجوامع» تأليف جلال الدّين المحلّي الشافعي (ت864هـ).

وقد نظمه جلال الدّين السيوطي (ت911هـ) في «الكوكب الساطع».

2. 6. 4. «التّحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية»: لكمال الدّين محمّد بن عبد الواحد الشّهير بابن الهمام الحنفي (ت861هـ).

وقد صرّح في مقدّمته بأنّه ألفه على هذه الطريقة، حيث قال في مقدّمة كتابه: «فإنّي لمّا أن صرفت طائفة من العمر للنظر في طريقتي الحنفية والشافعية في الأصول خطر لي أن أكتب كتابًا مفصّلًا عن الاصطلاحين، بحيث يطير من أتقنه إليهما بجناحين» (25).

وقد كان مؤلّفه في كتابته مطوّلاً ثمّ عدل عن ذلك إلى اختصاره، كما ذكر في مقدّمته: «... فشرعت في هذا الغرض ضامًا إليه ما ينقدح لي من بحثٍ وتحرير، فظهر لي بعد قليل أنّه سفرٌ كبير، وعرفت من أهل العصر انصراف همهم في غير الفقه إلى المختصرات وإعراضهم عن الكتب المطولات، فعدلت إلى مختصر متضمن - إن شاء الله تعالى - الغرضين» (26)، إلا أنّ هذا الاختصار قد عقّد الكتاب، فقد بالغ مؤلّفه

في إيجازه واختصاره حتى صار لغزاً وصعب فهمه على طلبة العلم.

وللكتاب شرحان معروفان: أحدهما لتلميذ المؤلف محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحلبي (ت 878هـ)، سماه «التقرير والتحرير».

وأما الشرح الثاني: فيعود للإمام محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي الشهير بأمير باد شاه (ت 978هـ) سماه «تيسير التحرير».

2. 6. 5. «مسلم الثبوت»: لمحَبِّ الله بن عبد الشكور البهاري الهندي الحنفي (ت 1119هـ)، وقد وُصف بأنه من أدقِّ كتب المتأخرين (27).

وقد قال في مقدمته مصرحاً بأنه جمع فيه بين طريقتي الحنفية والشافعية: «ومنها علم أصول الأحكام، فهو من أجلِّ علوم الإسلام، أَلَّف في مدحه خطبٌ، وُصِّف في قواعده كُتُبٌ، وكُنْتُ صرفتُ بعض عمري في تحصيل مطالبه، ووطدتُ نظري على تحقيق مآربه، فلم تحتجب عن حقيقة ولم يخف عن دقيقة، وأردتُ أن أحرّر فيه سفرًا وافيًا، وكتابًا كافيًا، يجمعُ إلى الفروع أصولًا، وإلى المشروع عقولًا، ويحتوي على طريقتي الحنفية والشافعية، ولا يميلُ ميلاً عن الواقعية...» (28).

وقد شرح هذا الكتاب عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت 1180هـ) شرحاً نفيساً سماه «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت».

وقد ذكر جمعٌ من الباحثين المعاصرين الذين اعتنوا بكتابة تاريخ علم أصول الفقه وبيان مدارسه هذه الكتب المتقدمة ضمن الطريقتين الجامعة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء (29).

وهناك كُتُبٌ أخرى للمعاصرين صرّح مؤلفوها بأنها سارت على هذه الطريقة نفسها، فمن ذلك:

أ- «المهذب في علم أصول الفقه المُقارن» لعبد الكريم التلمة، كما ذكر عنه مؤلفه (30).

ب- «أصول الفقه الإسلامي» لوهبة الزحيلي، كما ذكر عنه مؤلفه أيضاً (31).

تنبيه مهم: ذكر بعضهم كُتُبًا أخرى سارت على هذه الطريقة، إلا أن في نسبتها إليها نظرًا، وهي:

أ- «الموافقات في أصول الشريعة»: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت 780هـ)، فقد نسبه

وهبة الزحيلي إلى هذه الطريقة (32).

وفي الحقيقة أن كتاب «الموافقات» قد سلك فيه مؤلفه طريقة أخرى مغايرة لهذه الطريقة وللطريقتين المتقدمتين، وتتمثل في ربط القواعد الأصولية بمقاصد الشريعة الإسلامية، وبيان أسرار التشريع، والمفهوم العام الكلّي للتكليف، ولقد اعتبره العلماء نوعًا جديدًا من التأليف في أصول الفقه لم يسبق إليه (33).

ب- «إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول» للقاضي محمد بن علي الشوكاني

(ت 1250هـ)، فقد ذكره بعض الباحثين أيضًا ضمن هذه الطريقة (34).

وفي الحقيقة هذا الكتاب يُصنّف ضمن الكُتُب المؤلّفة على طريقة المتكلمين؛ وذلك لأنه سلك

مسلكهم تقريبًا في وضع القواعد الأصولية ثم الاستدلال عليها بالمعقول والمنقول وإيراد الأقوال ومناقشاتها والميل إلى الاستدلال على طريقتهم والبسط في الجدل والمناظرات، ويعزوه ذكر الفروع الفقهية إلا نادرًا على سبيل التمثيل والتوضيح، وبهذا لا يُمكن إدراج هذا الكتاب ضمن الكُتب المؤلّفة على الطّريقة الجامعة.

3. المبحث الثاني: خصائص هذه الطّريقة ومميزاتها والمآخذ عليها

والفرق بينها وبين خريقة تخريج الفروع على الأصول.

3. 1. المطلب الأول: خصائص هذه الطّريقة:

قد سبق أنّ هذه الطّريقة في الحقيقة هي طريقة تأليف فقط، لا طريقة استخراج وصنع لنظريات وقوانين هذا العلم، حيث إنّها انبثقت عن الطّريقتين الرّئيسيتين السّابقتين وهما طريقتي المتكلمين والفقهاء؛ إلا أنّ هذا لا يعني عدم وجود خصائص ومميزات لهذه الطّريقة، ويُمكن جمعها فيما يلي:

أ- الاستلال النَّظري على طريقة المتكلمين: وهذه الخاصية تشترك فيها مع طريقة المتكلمين إلا أنّها أقلّ توسُّعًا وبسطًا منها.

ب- تحقيق المسائل والقواعد بالأدلة وتمحيص الخلافات باختصار.

ج- استقراء الفروع على طريقة الحنفية.

د- تطبيق القواعد على الفروع المذهبية.

هـ- اتّسمت الكتابة فيها بالاختصار والإيجاز في العبارات، وتلخيص مباحث علم أصول الفقه على شكل المتون العلمية، وخاصّة في كتابي «التنقيح» لصدر الشريعة و«التحرير» للكمال ابن الهمام⁽³⁵⁾.

3. 2. المطلب الثاني: مميزات هذه الطّريقة وفوائدها:

امتازت هذه الطّريقة الجامعة بعدّة مميزات، وأفادت عدّة فوائد، يُمكن إجمالها فيما يلي:

- الجمع بين تقرير القواعد والفروع: هذه الطّريقة كما تبين من خلال ما سبق تقصد إلى الجمع بين تقرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها كما هي طريقة المتكلمين، وبين الفروع الفقهية كما هي طريقة الفقهاء، وعدم الاختصار على أحدهما، وهذا لا شك أنّ فيه فائدة عظيمة لدارس علم أصول الفقه؛ لما فيه من الرّبط بين الأصول وفروعها وبين المقدمات ونتائجها، كما أنّه يُنمي الملكة الأصولية والفقهية له، وتظهر له ثمرة دراسة هذا العلم الشّريف ظهورًا جليًا، بخلاف ما لو درس أصول الفقه بمنأى عن الفقه وفروعه أو العكس.

ولذلك نجد المؤلّفين على هذه الطّريقة يقصدون إلى هذا الرّبط، ويُشيرون إلى مناسبة ذكر الفروع مع المسائل، فهذا صدر الشريعة في كتابه «التنقيح» يعدهما ذكر مسألة أصولية وهي: الفرق بين التسخ والتخصيص قال: «وهنا مسائل من الفروع تُناسب ما ذكرنا»⁽³⁶⁾، ثمّ ذكر مسائل تتعلّق ببيع الرّقيق.

وهذه الفائدة هي أكبر ثمرة نستفيدها من هذه الطّريقة الجامعة.

- الجمع بين فائدتين لعلمين شريفيين: فائدة تعود على علم أصول الفقه وذلك بتمحيص الأدلة

وتقريرها ومناقشتها، وفائدة تعود على الفقه وذلك بذكر الفروع الفقهية المترتبة عليها.

- استيعاب ما أُلّف على الطريقتين: لقد حاول المُصنّفون على هذه الطّريقة استيعاب ما أُلّف على المُتكلّمين والفقهاء، من خلال ذكر أكثر القواعد الأصولية وتقريرها وإقامة الأدلّة والبراهين عليها ولو بشكل موجز مختصر، مع ذكر أهمّ الفروع الفقهية المُنبئية عليها.

- تبيين الزّاجح من الأقوال: تمتاز هذه الطّريقة بكونها أفادت كثيرًا في مجال المقارنة ومناقشة الآراء الأصولية لكلتا المدرستين السّابقتين، والترجيح بينها في الجزئيات الفقهية.

- الاختصار في عرض المسائل: تمتاز أغلب المُؤلّفات على هذه الطّريقة بسمة الاختصار في عرض تقرير القواعد الأصولية، فهي تجتنب التّطويل والحشو والمناقشات الطّويلة للمسائل وتجتنب -في الغالب- ذكر الاعتراضات والإيرادات والأجوبة عليها كما هي السّمة البارزة في أغلب الكتب المُؤلّفة على طريقة المُتكلّمين.

وهذا الأمر لا شكّ في فائدته؛ إذ يجعل ذهن الدّارس مركزًا على المسألة المُراد دراستها مدقّقًا نظره فيها، لا يتشتّت بين الأقوال والمناقشات والاعتراضات والإيرادات والأجوبة.

- تجديد التّأليف الأصولي: التّأليف على هذه الطّريقة يُعتبر أنموذجًا للتّجديد في تأليف علم أصول الفقه، يتمثّل في ظهور نمط جديد من التّأليف، وهو التّأليف الأصولي المقارن.

ولا شكّ أنّ هذا النّوع من التّأليف ساهم في إثراء المكتبة الإسلامية وتنوعها؛ وظهور اتجاه جديد في التّأليف لأنّه ترك الطّرق التّقليدية التي اعتادها المتقدّمون في تأليف علم أصول الفقه لعقود من الزمن.

3.3. المطلب الثالث: الملاحظات والمآخذ على هذه الطّريقة:

لما كانت هذه الدّراسة نقدية تتّجه إلى الوقوف على كلّ ما يتعلّق بهذه الطّريقة من إيجابيات وسلبيات فإنّه لا شكّ في وجوب بيان المآخذ والملاحظات على هذه الطّريقة، سواء ما ذكره من تناول المدارس الأصولية بالبحث والدّراسة أو ما وقف عليه الباحث واستنبطه بنفسه؛ وهذا ما سأتناوله في هذا المبحث، وقد حرصت على إيراد هذه المآخذ كلّها والبرهنة عليها بالأدلّة والشّواهد، وهي كما يلي:

أولاً: أنّك تجد بعض من يُؤلّف على هذه الطّريقة يجعل مذهبه هو أصل الكتاب، فإذا وجد المسألة في أصول مذهبه اعتمدها ودافع عنها، ولم يُعرّج على أصول غير مذهبه أصلًا، أو ذكره من أجل الرّد عليه، أمّا إذا لم تكن في مذهبه أخذها من المذهب الآخر.

ثانيًا: وهي ملاحظة لها علاقة بالملاحظة السّابقة، أنّك تجدهم في بعض المسائل الأصولية المُختلف فيها بين الأصوليين لا يذكرون إلّا الخلاف الموجود فيها بين أئمة مذهبهم، ولا يُشيرون إلى أقوال المذاهب الأخرى.

ثالثًا: أنّ الطّابع العام لمُؤلّفات هذه الطّريقة أنّها كُتبت بلغة دقيقة وعبارات موجزة تميل إلى التّعقيد اللَّفظي أو المعنوي، وفيها نوعٌ من الغموض والالتباس، الأمر الذي يجعل الاستفادة منها مقصورًا على طائفة مخصوصة اعتنت كثيرًا بعلم الكلام وبعلم البحث والمناظرة وبعلم الوضع وغيرها من العلوم التي

مُلئت بها هذه المؤلفات (37).

ويرجع هذا الأمر إلى محاولة استيعاب أغلب مسائل أصول الفقه بالجمع بين الطريقتين السابقتين في متون أصولية مختصرة مع الاختلاف الكبير بينهما، وهذا الأمر لا يتأتى إلا مع استعمال ألفاظ دقيقة وعبارات موجزة جداً، كما هو الشأن في سائر المختصرات التي تختصر المطولات في كتاب صغير الحجم سهل الحمل، لا بُدَّ أن يكون فيها شيء من الغموض، ولهذا احتاجت إلى الشروح والتعليقات والحواشي، يقول الشيخ الخضري عن مثل هذه التأليف: «وهذه الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شيء، استعملت الإيجاز في عبارتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز، وتكاد لا تكون عربية المبني» (38).

ومن أراد الوقوف على هذه الحقيقة فليطلع على كتاب «التحرير» لابن الهمام أو «جمع الجوامع» لابن السبكي؛ فإن من قرأهما وحدهما من غير شروحهما يكاد لا يفهم شيئاً من مراد مؤلفيهما.

رابعاً: أنّ بعض هذه المؤلفات جعلت علم الأصول ميداناً للجدل والمناظرة والمناقشات اللفظية، وبعدها به عن المقصود منه، وهو الوصول إلى فهم الأحكام من الأدلة الشرعية، كما هو بالنسبة لكتاب «بديع النظام» لابن الساعاتي، وكتاب «التحرير» لابن الهمام.

خامساً: أنّ بعض هذه المؤلفات تعرّضت للكلام على مسائل كلامية ليس لها صلة بعلم الأصول ولا مدخل في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، وذلك كمسألة شكر المُنعم، ومبدأ اللغات، والتّحسين والتّقييح هل هما عقليان؟ وحكم الأفعال قبل الشّرع، والإباحة هل هي تكليف أم لا؟ وهل يجوز التكليف بالمحال؟ وتعلّق الأمر بالمعدوم، إلى غير ذلك من المسائل التي تكلموا عنها في هذا العلم وهي ليست منه.

وهذه المسائل الكلامية لا فائدة في إدخالها في مسائل أصول الفقه؛ لأنها لا يترتب عليها أي أثر فقهي ولا تبني عليها أي أحكام شرعية، وكما قال الشاطبي رحمه الله: «كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنّي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية» (39).

سادساً: كما يلاحظ أنّ أغلب المؤلفين على هذه الطريقة يتسبون لمذهب أبي حنيفة، ولذلك نجدهم كثيراً ما يمثّلون من الفروع الفقهية المبنوثة في كتب المذهب فقط، ويُشيرون إلى الخلاف بين أئمة المذهب دون غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى.

فهذا مظفر الدّين ابن الساعاتي اعتمد على فروع الحنفية، واعتبرها أصل الباب - كما أشار في مقدّمة كتابه- (40)، فساق الأمثلة جميعها من الفقه الحنفي.

وقد يذكرون أحياناً قول المخالف في الفروع من غير مذهبهم لكن من أجل الرّدّ عليه وإبطال قوله، كما فعل صدر الشريعة عندما ذكر مسألة الكفارة في القتل العمد ويمين الغموس، فذكر مذهب الشافعي ثمّ شرع في مناقشته وإبطال دليله (41).

سابعاً: من الملاحظات على المؤلفات على هذه الطريقة أنّنا نجدهم يخالفون منهجهم العامّ في بعض

الأحيان، ولا يلتزمون ما قصدوا إليه من الجمع بين الطريقتين، فقد يذكرون بعض المسائل على طريقة المتكلمين تمامًا، من حيث الاستدلال وتقرير القواعد ومناقشة المخالفين ثم لا يذكرون ما يبني على ذلك من الفروع الفقهية، كما فعل صدر الشريعة عندما ذكر مسألة الدليل اللفظي هل يفيد اليقين⁽⁴²⁾.

وقد يحدث العكس، إذ يسلك بعضهم منهج الحنفية في تخريج القواعد الأصولية من فروع أئمة المذهب، كما فعل ابن الهمام عند قوله: «مسألة: قالت الحنفية: يُقتل المسلم بالذمي فرعًا فقهيًا مع قوله h: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» فاختلف في مبناه...»⁽⁴³⁾، فيكون قد تأثر بالمنهج الحنفي الذي نشأ عليه.

3. 4. المطلب الرابع: الفرق بين هذه الطريقة وبين تخريج الفروع على الأصول:

طريقة تخريج الفروع على الأصول تُعتبر أيضًا اتجاهًا جديدًا في التأليف الأصولي، كما أنها تُعتبر طريقة منبثقة عن طريقة الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء⁽⁴⁴⁾.

وتتمثل هذه الطريقة في بيان القواعد الأصولية التي يترتب عليها اختلاف في الفروع، مع بيان الخلاف في أصل القاعدة، والإشارة إلى بعض أدلة الأقوال المختلفة، ثم ذكر عدد من المسائل الفقهية المتأثرة بهذا الخلاف، والغاية من هذه الطريقة هو ربط الفروع المتنوعة المتعددة بالأصول التي استنبطت منها⁽⁴⁵⁾.

وهذه أبرز المؤلفات على هذه الطريقة⁽⁴⁶⁾:

أ- «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني الشافعي (ت 656هـ).

ب- «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للتلمساني المالكي (ت 771هـ).

ج- «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإسنوي الشافعي (ت 772هـ).

د- «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام الحنبلي (ت 803هـ).

وأما بالنسبة للفرق بينهما: فقد تبين مما سبق ذكره وجود شبه كبير بين الطريقتين، لكن ما يُميّز بينهما هو أنّ الكتب المؤلفة على طريقة تخريج الفروع على الأصول تعني بذكر الاختلاف بين الأصوليين في القواعد الأصولية من غير إطالة في مناقشة هذا الاختلاف وإقامة الأدلة، ثم تذكر ما يبني عليه من الخلاف في الفروع الفقهية بين المذاهب ولا تتقيد بمذهب معين، بينما طريقة الجمع بين الطريقتين المتقدمتين تعني بتقرير الأدلة على القواعد الأصولية ولا تُشير إلى الخلاف فيها في الغالب، ثم تذكر ما يبني عليها من الفروع الفقهية في المذهب الحنفي باعتبار أنّ أكثر المؤلفين على هذه الطريقة من الحنفية.

فيُمكن أن يُقال أنّ الطريقة الجامعة اعتنت بتأصيل المسائل الأصولية أكثر من تنزيلها على الفروع، وأما طريقة تخريج الفروع على الأصول فهي على العكس من ذلك، إذ أنها تعني أكثر بتنزيل المسائل من تأصيلها.

ولأجل هذا الفرق بين الطريقتين نجد الباحثين المعاصرين يُميّزون بين الكتب المؤلفة عليهما، ولا يدخلون هذه في هذه، كما أننا نجد أصحاب الكتب المؤلفة على طريقة تخريج الفروع على الأصول هم

من المالكية والشافعية والحنابلة وليسوا من الحنفية، سوى ما نسب إلى أبي زيد الدبوسي الحنفي (ت 430هـ) في كتابه «تأسيس النظر» أنه سلك نفس هذه الطريقة (47).

4. خاتمة

فقد تبين مما سبق أنّ طريقة الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء تُعتبر طريقة مغايرة في تأليف أصول الفقه عن المدرستين السابقتين، ولها خصائصها ومميزاتها، وهي طريقة جيّدة في التأليف الأصولي لولا ما يُعكّر عليها من مؤاخذات وملاحظات مثل التعقيد اللفظي الذي يصل إلى حدّ الإلغاز في بعض الأحيان بسبب الاختصار في العبارات، وكذلك التعصّب للمذهب الحنفي في الغالب، والتزام أمثلة وفروع مذهب معيّن، وإدخال الكثير من المسائل الكلامية والمسائل التي لا يترتب عليها أثر فقهي. ومن نتائج هذا البحث:

- أن أغلب من جمع بين الطريقتين هم من الأحناف؛ لأنّه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، بخلاف المتكلمين الذين نهجوا منهج تجريد الفرع عن الأصل.
- أن بعض هذه المؤلفات لم تلتزم طريقة واحدة في الترتيب، فبعضها مشى على طريقة المتكلمين، وبعضها مشى على طريقة الحنفية.
- كذلك اختلفت هذه المؤلفات في عرض المسائل، فبعضها أدخل المبادئ والمسائل الكلامية كما هو الشأن بالنسبة إلى «بديع النظام» لابن الساعاتي، وبعضها أعرض عنها كما هو بالنسبة إلى «التنقيح» لصدر الشريعة.
- وفي نظر الباحث بعد بيان الفرق بين هذه الطريقة وطريقة تخريج الفروع على الأصول أنّ لكل طريقة ميزتها، فالطريقة الجامعة تعني بتأصيل المسائل أكثر من تنزيلها على الفروع، في حين أنّ طريقة تخريج الفروع على الأصول على العكس من ذلك.
- ويوصي الباحث في آخر البحث بالعناية بالبحوث التي تبين طرق المؤلفين في علم أصول الفقه، وأن تُفرد أهمّ الكتب بالدراسة حولها من حيث بيان سبب تأليفها ومنهج المؤلف فيها، ومكانتها العلمية، واهتمام العلماء والباحثين بها، وكذا بيان المآخذ عليها، وبيان أحسن طبعاتها، وذلك حتى تمكن من أراد الاطلاع عليها والاستفادة منها من أخذ نظرة شاملة عليها.

وصلّى الله وسلّم على نبيّه محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

5. قائمة المراجع:

- ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي، (سنة 1418هـ)، بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام، دراسة وتحقيق: سعد بن غريب بن مهدي السلمي، مكة المكرمة، طبعة جامعة أم القرى.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي تاج الدين، (1432هـ - 2011م)، جمع الجوامع في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عقيلة حسين، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: (1408هـ - 1988م)، مقدّمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ: خليل شحادة، بيروت-لبنان، دار الفكر، الطبعة الثانية.
- ابن عبد الشكور، محب الله البهاري: (د.ت)، مسلّم الثبوت، مصر، المطبعة الحسينية المصرية.

- ابن همام الدين، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيساوي كمال الدين، (سنة 1351هـ)، التحرير في أصول الفقه، مصر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- أبو زهرة، محمد: (د.ت)، أصول الفقه، دار الفكر العربي (د.ط).
- أحمد، محمود عبد العزيز: طريقة الحنفية في علم أصول الفقه تاريخها وسماتها المنهجية، مركز نماء للبحوث والدراسات، نُشر بتاريخ: 2019/04/30، على هذا الرابط. <https://www.nama-center.com/Articles/Details/41021>
- الجراح، مثنى عارف: (1429هـ - 2008م)، طرائق التأليف في أصول الفقه، مجلة كلية العلوم الإسلامية - جامعة الموصل - العراق - المجلد الأول، العدد الثاني، (ص 202 وما بعدها).
- جمعة، علي: (1436هـ - 2015م)، تاريخ أصول الفقه، القاهرة، دار المقطم - الطبعة الأولى).
- الجيزاني، محمد بن حسين: (1434هـ - 2013م)، منهجيات أصولية، الرياض - المملكة السعودية، مكتبة الرشد - الطبعة الأولى.
- حاتم سمير عبد الحميد: بين مدرسة الفقهاء ومدرسة المتكلمين في أصول الفقه، موقع أرشيف، نُشر بتاريخ: 18-04-2017، على هذا الرابط. https://archive.org/details/HATEM_201704
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، (سنة 1941م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد، مكتبة المثنى.
- الخضري بك، محمد: أصول الفقه، (1389هـ - 1969م)، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة السادسة.
- خلاف، عبد الوهاب، (د.ت)، علم أصول الفقه، مصر، مكتب الدعوة الإسلامية - شباب الأزهر - الطبعة الثامنة.
- الخن، مصطفى سعيد: (1404هـ - 1984م)، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، دمشق - سورية، الشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الأولى.
- ذو النون، آدم عبد الله أحمد: (رمضان 1438هـ - 2017م)، طرق التأليف في علم أصول الفقه وأثرها في المباحث الأصولية، مجلة كلية الشريعة، مدني - الهلالية - السودان، السنة الأولى - العدد الثاني -.
- الزحيلي، وهبة: (1420هـ - 2000م)، أصول الفقه ومدارس البحث فيه، دمشق - سورية، دار المكتبي، الطبعة الأولى.
- السمعاني، أبو المظفر المروزي، (سنة 1432هـ)، القواطع في أصول الفقه، تحقيق: صالح سهيل علي حمودة، عمان - الأردن، دار الفاروق، الطبعة الأولى.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي أبو إسحاق، (1417هـ - 1997م)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى.
- شعبان، زكي الدين: (سنة 1971م)، أصول الفقه، ليبيا، كلية الحقوق - الجامعة الليبية، الطبعة الثانية.
- شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، بيروت - لبنان، الدار الجامعية.
- شوشان، عثمان بن محمد الأخضر: (1419هـ - 1998م)، تخريج الفروع على الأصول - دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية - الرياض، دار طيبة، الطبعة الأولى.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري: (1356هـ)، تنقيح الأصول، راجعه وعلق عليه وقام بتصحيحه الشيخ إبراهيم المختار عمر الجبرتي، القاهرة - مصر، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر.
- العاني، عمر غني سعود: (سنة 1425هـ)، منهج الإمام السمعاني في كتابه قواطع الأدلة في أصول الفقه، الجامعة الإسلامية - بغداد.
- فلوسي، مسعود: (1425هـ - 2004م)، مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه، الرياض - السعودية، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.
- محمد إسماعيل، شعبان: 1429هـ - 2008م، أصول الفقه الميسر، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، (1420هـ - 1999م)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، الرياض، مكتبة

الرشد -، الطبعة الأولى.

- ورنيتي محمد، عليون مراد، (جانفي 2019)، الإمام ابن الهمام ومنهجه في أصول الفقه، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الأغواط، المجلد 7، العدد 2، (ص 39، 62، 80).
- يوسف، شعيب، (سنة 2001)، علم أصول الفقه بين منهجي المتكلمين والفقهاء، مجلة المعيار - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة - الجزائر - المجلد الأول، العدد الأول، (ص 82 - 98).

6. الهوامش:

- (1) انظر: مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق - سورية، ط 1، 1404هـ - 1984م، (ص 209)، وهبة الزحيلي: أصول الفقه ومدارس البحث فيه، دار المكتبي، دمشق - سورية، ط 1، 1420هـ - 2000م، (ص 26)، علي جمعة: تاريخ أصول الفقه، دار المقطم - القاهرة، ط 1، 1436هـ - 2015م، (ص 34).
- (2) مسعود فلوسي: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه، الرشد - الرياض -، ط 1، 1425هـ، (ص 90).
- (3) شعيب يوسف: علم أصول الفقه بين منهجي المتكلمين والفقهاء، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر، المجلد 1، العدد 1، سنة 2001، (ص 86).
- (4) محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت - لبنان، (د.ط.)، (د.ت.)، (ص 55).
- (5) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ - 1988م، (1/ 576).
- (6) محمد بن حسين الجيزاني: منهجيات أصولية، مكتبة الرشد - الرياض، ط 1، 1434هـ - 2013م، (ص 73).
- (7) محمد ورنيتي، مراد عليون: الإمام ابن الهمام ومنهجه في أصول الفقه، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة عمار ثليجي - الأغواط، المجلد 7، العدد 2، جانفي 2019، (ص 62).
- (8) محمد ورنيتي، مراد عليون: المصدر السابق، (ص 62).
- (9) محمد ورنيتي، مراد عليون: المصدر السابق، (ص 62).
- (10) عبد الرحمن ابن خلدون: المصدر السابق، (1/ 577).
- (11) أبو المظفر السمعاني: القواطع في أصول الفقه، دار الفاروق، عمان - الأردن، ط 1، 1432هـ (1/ 89).
- (12) عمر غني سعود العاني: منهج الإمام السمعاني في كتابه قواطع الأدلة، الجامعة الإسلامية - بغداد، (د.ط.)، سنة 1425هـ، (ص 92).
- (13) وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 28).
- (14) المصدر السابق (ص 26).
- (15) كمال الدين ابن الهمام: التحرير في أصول الفقه، مصطفى الباوي الحلبي، مصر، (د.ط.)، سنة 1351هـ، (ص 3).
- (16) انظر: ابن خلدون، المصدر السابق، شعبان إسماعيل: أصول الفقه الميسر، دار ابن حزم - بيروت، ط 1، 1429هـ - 2008م، (1/ 70).
- (17) ابن الساعاتي: المصدر السابق (1/ 3).
- (18) صدر الشريعة: المصدر السابق (ص 4، 5).
- (19) انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى - بغداد، (د.ط.)، سنة 1941م، (1/ 496-499).
- (20) انظر: مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق (ص 211)، محمد الخضري بك: أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط 6، 1389هـ - 1969م، (ص 10)، زكي الدين شعبان: أصول الفقه، كلية الحقوق - الجامعة الليبية، ط 2، 1971م (ص 24)، وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 27)، عبد الكريم النملة: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد - الرياض، ط 1، 1420هـ - 1999م، (1/ 64).
- (21) تاج الدين ابن السبكي: المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (22) زكي شعبان: المصدر السابق (ص 24)، محمد مصطفى شلبي: المصدر السابق (ص 55)، محمد الخضري: المصدر السابق (ص 10)، مثنى عارف الجراح: طرائق التأليف في أصول الفقه، مجلة كلية العلوم الإسلامية - جامعة الموصل - العراق، المجلد الأول، العدد الثاني، 1429هـ - 2008م، (ص 203).
- (23) تاج الدين ابن السبكي: المصدر السابق (ص 500).

- (24) انظر: عقيلة حسين، مقدّمة تحقيق «جمع الجوامع» لابن السبكي (ص 160).
- (25) ابن الهمام: المصدر السابق (ص 3).
- (26) المصدر السابق: نفس الصفحة.
- (27) زكي الدين شعبان: المصدر السابق (ص 25)، وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 27)، محمد الخضري: المصدر السابق (ص 10).
- (28) محب الله بن عبد الشكور: مسلّم الثبوت، المطبعة الحسينية المصرية (ص 3).
- (29) انظر: محمد الخضري: المصدر السابق (ص 10)، زكي الدين شعبان: المصدر السابق (ص 24)، مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق (ص 209)، عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، مكتب الدعوة الإسلامية - شباب الأزهر - مصر، ط 8، (د.ت)، (ص 18-19)، محمد مصطفى شلبي: المصدر السابق (ص 55)، وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 26)، أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، (ص 24).
- (30) (1/ ص 65).
- (31) وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 28).
- (32) المصدر السابق (ص 27).
- (33) محمد شلبي: المصدر السابق (ص 55)، مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق (ص 219)، عبد الكريم النملة: المصدر السابق (1/ ص 65)، مثنى عارف الجراح: المصدر السابق (ص 210).
- (34) انظر: وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 27)، مسعود فلوسي: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه، مكتبة الرشد - الرياض، ط 1، 1425هـ - 2004م، (ص 95).
- (35) انظر: محمد الخضري: المصدر السابق (ص 10)، وهبة الزحيلي: المصدر السابق (ص 26).
- (36) صدر الشريعة: المصدر السابق (ص 20).
- (37) انظر: زكي الدين شعبان: المصدر السابق (ص 25)، ومثنى عارف الجراح: المصدر السابق (ص 205).
- (38) محمد الخضري: المصدر السابق (ص 11).
- (39) إبراهيم الشاطبي: الموافقات، دار ابن عفان - السعودية، ط 1، 1417هـ - 1997م، (1/ ص 37).
- (40) انظر: ابن الساعاتي: المصدر السابق (1/ ص 6).
- (41) انظر: صدر الشريعة: المصدر السابق (ص 124).
- (42) انظر: صدر الشريعة: المصدر السابق (ص 114).
- (43) ابن الهمام: المصدر السابق (ص 95).
- (44) انظر: مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق (ص 213).
- (45) انظر: مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق، نفس الصفحة، النملة، المصدر السابق (1/ ص 65).
- (46) انظر: مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (47) انظر: مصطفى سعيد الخن: المصدر السابق، نفس الصفحة، عثمان شوشان: تخريج الفروع على الأصول، دار طيبة - الرياض، ط 1، 1419هـ - 1998م، (ص 282، وما بعدها).

التعليل المقاصدي عند الشاطبي *Al-Shatiby's Intentional Reasoning*

أ.د/ حياة عبيد

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي (الجزائر)
abid-hayat@univ-eloued.dz

ط.د/ سعيدة دغمان*

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي (الجزائر)
saidadoghmane07@gmail.com

تاريخ النشر: 2022/03/15

تاريخ القبول: 2022/03/02

تاريخ الاستلام: 2022/02/01



ملخص: تطرقتُ في هذا البحث الموسوم بـ: "التعليل المقاصدي عند الشاطبي" إلى محاور عدة، تمثلت في محاولة معرفة المقصود بالعلّة عند الشاطبي؛ وعلاقتها بالمقاصد؛ من أجل معرفة مفهوم التعليل المقاصدي عنده، ومن ثمّ تحديد مجاله.

وبعد استخدام المنهج الاستقرائي والتحليلي؛ توصلتُ إلى بعض النتائج؛ أهمها الآتي:

1. التعليل المقاصدي عند الشاطبي هو تعيين لمقاصد الأحكام، والتي يعتبرها العلل الحقيقية للأحكام، وهذا مطّرد في جميع أحكام الشريعة، وإطراده أظهر ما يكون في أحكام العادات والمعاملات.
2. لا ينكر الشاطبي تعليل العبادات، وأنها لا تخلو من مقاصد جملة وتفصيلا، ولكنه يجعل الأصل فيها التعبد لا التعليل، وهو نفي العلل الخاصة التي تصلح أساسا للقياس لا نفي التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي.

الكلمة المفتاحية: التعليل؛ المقاصدي؛ العبادات؛ العادات؛ الشاطبي.

Abstract : I In this research, entiteled ender: "Al-Shatiby's Intentional Reasoning", I have tackled several axes; starting with the spotting of Al-Shatiby's Reason; and Its relationship whith the Purposes, In Order To conceptualyze his Concept, And Then Define Its Scope.

After Using The Inductive And Analytical Method; my most significant findings were:

- 1.The Intentional Reasoning Of Al-Shatibi Is The Identification Of The judgments' Purposes, which he considers to be the genuene causes.
- 2.Al-Shatibi does not deny the justification in Worship, which is all meant for pupose. Yet he puts its core (Worship) in devotion instead of Rasosoning. He only denies special causes, from which we extract Analogy,instead of the denial of reasoning in its meaning of common sake, that is not empty of any religious judgment.

Keywords: Reasoning ; Intentions; Worship; Habits; Al-Shatiby.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، أما بعد:

فَرَّق علماء الأصول في كلامهم عن التعليل المقاصدي بين أحكام العبادات والعادات، فقد ذكر الشاطبي؛ وهو أحد أهم مُنظِّري هذا العلم؛ أن الأصل في أحكام العبادات التعبد، وأن المطلوب فيها الانقياد، وأن أحكامها معللة بالمعنى المصلحي العام، ثم يفعل بعد ذلك ما يخالف هذا فيما يظهر؛ لأنه علل على التفصيل الكثير من أحكام العبادات، بينما يرى أن الأصل في أحكام المعاملات التعليل ويندر فيها التعبد، وهو ما جعله يفتتح الجزء المُخصَّص بالمقاصد من كتابه "الموافقات" بالحديث عن مسألة تعليل الأحكام؛ حيث أقر بالتعليل والقطع بجريانه في جميع تفاصيل الشريعة، سواء في مجال العبادات أو المعاملات، مع أنه عاب على غيره سلوك هذه الطريقة.

هذا التضارب في الآراء جعل الباحثة تحاول تسليط الضوء حول هذه القضية؛ وذلك من خلال هذا البحث الموسوم بـ: "التعليل المقاصدي عند الشاطبي".

1.1. بيان أهمية موضوع البحث:

تكمن أهمية موضوع هذا البحث من خلال قيمته المُستمدَّة من شرف موضوعه، كونه يتعلق بجانب مهمٍّ من جوانب علم أصول الفقه؛ ألا وهو علم مقاصد الشريعة الإسلامية، وتحديدًا في بوابته "التعليل"؛ كما يعتبر أحد مسالك الاجتهاد المصلحي الذي يعتمد عليه الفقهاء في تشريع الأحكام.

1.2. إشكالية البحث وأسئلته:

تتمثل إشكالية هذا البحث في السؤال الآتي:

هل التعليل المقاصدي مُطرَدٌ في كل تفاصيل الشريعة الإسلامية عند الشاطبي، أم يختص بمجال معين؟ وينبثق عن هذا السؤال الرئيس أسئلة فرعية أخرى؛ وهي كالاتي:

ما المقصود بالتعليل المقاصدي عند الشاطبي؟

ما هو مفهوم العلة والمقاصد عنده؟

وما هو المجال الذي حدده للتعليل المقاصدي؟

1.3. أهداف البحث:

يهدف هذا الاستعراض الموجز لمسألة التعليل المقاصدي عند الشاطبي إلى تحقيق الآتي:

أ- رغبة الباحثة في دراسة موضوع يرتبط بالواقع، ويتخذ مادته المدروسة من إنتاج العلماء الأولين، والانتفاع بثمار جهودهم، وعدم نبذها، ووصل الحاضر بالماضي.

ب- إبراز منهج الشاطبي في التعليل المقاصدي.

4.1. منهج المعالجة:

يتطلب البحث استعمال مناهج علمية محدّدة، لذلك ستعتمد هذه الدراسة على الآتي:

أ- المنهج الاستقرائي: ساعدني هذا المنهج في جمع شتات المادة العلمية الخاصة بهذا البحث؛ من خلال استقراء بعض آراء الشاطبي في هذا الموضوع.

ب- المنهج التحليلي: سمح لي هذا المنهج بتحليل مختلف أقوال الشاطبي، لانتقاء المعنى الأنسب لمفهوم التعليل المقاصدي عنده.

5.1. الدراسات السابقة:

لطالما أثار التعليل المقاصدي تساؤل الباحثين في العصر الحديث، فبالرغم من قدمه؛ إلا أنه غُني بالبحث والدراسة من طرفهم، ولكن الأعمال المنشورة -حسب تقدير الباحثة- التي تناولته، تبقى قليلة مقارنة بقيمة الموضوع وأهميته، لذلك؛ فقد اعتمدت الباحثة في معالجة هذه القضية على الدراسات الآتية:

أ- نظرية التعليل بين الفكرين الكلامي والأصولي، لعبد النور بز، صدرت طبعته الأولى بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا، سنة 1432هـ/2011م.

يتناول هذا الكتاب "نظرية التعليل" وتجلياتها وتأثيراتها في الفكرين الكلامي والأصولي، حيث يكشف عن التلازم العضوي بين "التعليل" و"المقاصد"، مستقصيا بذلك المصادر الأصلية، المُتعمّدة لدى كل مذهب.

ب- "التعليل المقاصدي لأحكام النكاح في الشريعة الإسلامية"، لإخلاص ناصر عبد الحق، وهو مقال منشور بمجلة الفقه والقانون المحكّمة بالمغرب، والصادرة عن دار المنظومة في عددها: 39، سنة 2016م.

تهدف الباحثة من خلال هذا المقال إلى بيان واحدة من أهم المسائل في فهم المقاصد، وهي مسألة التعليل التي تعتبر أداة تحليل وفهم النصوص، وتتبع ما في تلك المقاصد من فوائد تساعد على تحقيق المقصد الأصلي الذي من أجله شرع النكاح.

وقد تناولتُ في هذه الورقة المقصود بالتعليل المقاصدي عند الشاطبي، وموقفه من العلة والمقاصد، وبيان مجال التعليل المقاصدي عنده، واطراده أكثر ما يكون في العادات دون العبادات.

6.1. الخطة:

تم تقسيم خطة البحث وتنظيمها إلى العناصر الآتية:

أولاً: مفهوم التعليل المقاصدي عند الشاطبي.

ثانياً: مفهوم المقاصد عند الشاطبي.

ثالثاً: مفهوم العلة عند الشاطبي.

رابعاً: مجال التعليل المقاصدي عند الشاطبي.

2. أولاً: مفهوم التعليل المقاصدي عند الشاطبي

2.1. تعريف التعليل لغة واصطلاحاً:

التعليل في اللغة: سقي بعد سقي، وجني الثمرة مرة بعد أخرى. (الفارابي إ.، (1407هـ/1987م)، صفحة 1773). ويمكن القول أن التعليل لغة يتضمن معنى التكرار وبذل الجهد.

أما التعليل في اصطلاح الأصوليين فيراد منه: "إظهار علّة الشيء، يقال: علّل الشيء؛ إذا بيّن علته" (الجرجاني، (1403هـ/1983م)، الصفحات 86-87).

فيصبح معنى التعليل الاصطلاحي موافقاً لمعناه اللغوي؛ ألا وهو: "محاولة المجتهد بذل وسعه لبيان العلّة".

2.2. المعنى الإجمالي للتعليل المقاصدي:

يعتبر التعليل المقاصدي من حيث التركيب مركباً بيانياً وصفياً؛ يتكون من صفة وموصوف. (الميداني، (1416هـ/1996م)، صفحة 559) (حسن، لات، صفحة 302)

ولفظ المقاصد صفة، والتعليل هو الموصوف، ومعلوم أن الصفة والموصوف متشابكان، لا عطف بينهما يقتضي التغير؛ ووجود حرف ياء النسبة (الغلاييني، (1414هـ/1993م)، صفحة 72) في لفظ المقاصد يدلّ على أنها تُتخذ بصيغة الصفة. (السامرائي، (1428هـ/2007م)، صفحة 150)

والعلاقة الوصفية بين التعليل والمقاصد يُخضع التعليل على وفق قوانين المقاصد، وتكون عملية التعليل مبنية على مقاصد الشرع. (الغلاييني، (1414هـ/1993م)، صفحة 72)

2.3. المقصود بالتعليل المقاصدي عند الشاطبي:

تعرض الشاطبي إلى مسألة تعليل الشريعة وأحكامها؛ حيث يرى: "أنّ المعلوم من الشريعة أنّها شرّعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً". (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 318)

وقد أشار الريسوني إلى المعنى المستفاد من التعليل المقاصدي عند الشاطبي بأنه: "تعيين مقاصد الأحكام، أو تقصيد لها". (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة 13)

ومعنى ذلك هو: "تقصيد النصوص الشرعية والأحكام الفقهية؛ أي: بيان المقصود منها، سواء من ناحية المعنى المراد؛ أو من ناحية المصلحة المقصودة"، وهذا نظر وتطبيق للمقاصد الجزئية، والخاصة، والعامّة. (البدوي، (2000م)، صفحة 549)

والمقصود بالمعنى عند الشاطبي هو: الحكمة أو المقصد الجزئي من كل حكم تكليفي، والمصلحة يعني بها: المصالح الثلاث، وهي: الضرورية والحاجية والتحسينية.

وبالتالي يمكن القول أن التعليل المقاصدي هو التعليل المصلحي للأحكام؛ سواء كان جزئياً (الحكمة)، أو خاصاً، أو عاماً؛ لأن الغاية منه هو تحقيق مصالح العباد.

3. مفهوم المقاصد عند الشاطبي

3.1. تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً:

المقاصد لغة: جمع مقصد كمقعد؛ أي: المهمات المقصودة، وهي مشتقة من الفعل قصد، بمعنى: الأم، والمقصد هو: المرمى، وهو: موضع الهدف الذي تُرمى إليه السهام. (الرَّيْدِي، د. ت، صفحة 187)

ومن التعريف اللغوي يمكن القول أن المقاصد تتضمن معنى الهدف والغاية.

المقاصد اصطلاحاً: لم يُعرّف المقاصد أحدٌ من المتقدمين، وربما يرجع ذلك إلى أحد الأسباب الآتية:

أ. تعريف المقاصد يعدّ حاجةً من حاجات المتعلمين لا العلماء المجتهدين. (الزبير، (2016م)، صفحة

(17)

وقد نبّه الشاطبي إلى ذلك صراحة بقوله: "ومن هنا لا يُسمَحُ للنّاظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظراً مفيداً أو مستفيداً؛ حتّى يكون رِيّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومغقولها، غير مُخلّد إلى التقليد، والتعصّب للمذهب". (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 124)

ب. لم يستعمل الفقهاء قديماً لفظ العلة، وإنما استعملوا لفظ: "المعاني"، أو "المعنى"، -في حال الأفراد-؛ فيقولون: "شرع هذا الحكم لهذا المعنى"، أو "المعنى المصلحي لهذا الحكم هو كذا". (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة 13)

أخذاً من قوله عليه السلام: « لَا يَحِلُّ دَمٌ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِخْدَى مَعَانٍ ثَلَاثٍ »؛ أي: علل، بدليل قوله: إحدى، بلفظة التأنيث، وثلاث بدون الهاء". (البخاري ع، د ت، صفحة 12)

ومما يؤكّد ذلك؛ ما قاله البزدوي (اللكنوي، (1324هـ)، صفحة 94) كتابه الأسرار في تعريفه للفقهاء: "...وهو معرفة التّصوص بمعانيها"؛ ووضّح تلك المعاني شارح كتاب الأسرار -عبد العزيز البخاري - حين قال: "والمراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية، التي تسمى عللاً". (البخاري ع، د ت، صفحة 12)

لذلك كثيراً ما استخدم الأصوليون المتأخرون للتعبير عن المقاصد لفظ المعاني (ابن عاشور، (1425هـ/2004م)، صفحة 21). (اليوبي، (1418هـ/1998م)، صفحة 37)

ويبدو من خلال هذه النماذج التي قدّمت وغيرها أن التعبير بالمعنى والمعاني كان هو السائد عند المتقدمين، ثم زاحمته، وحلّت محلّه شيئاً فشيئاً ألفاظ مثل: العلة، والحكمة، والمقصود. (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة 14)

3. 2. أقسام المقاصد عند الشاطبي :

قسّم الشارح المقاصد إلى قسمين؛ وهما كالآتي:

أ. مقاصد الشارع: وهي المقاصد التي قصدها الشارع بوضعه الشرعية، (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 17) وتتضمن ثلاث أنواع من المصالح؛ وهي كالآتي: (العبيدي، (1416هـ/1992م)، صفحة 146)

النوع الأول: الضروريات: (جغيم، (1435هـ/2014م)، صفحة 28) ومعناها أنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، الصفحات 17-18)

وقد عبّر ابن عاشور عن فقد الضروريات بأن "تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها". (ابن عاشور، (1425هـ/2004م)، صفحة 210)

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل؛ فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود: كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا: كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات، والجنايات ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، الصفحات 17-20)

النوع الثاني: الحاجيات: (جغيم، (1435هـ/2014م)، صفحة 28) يحتاج إليها من حيث التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 326)

وقد عرّفها ابن عاشور بأنها: "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن". (ابن عاشور، (1425هـ/2004م)، صفحة 210)

فمعناها أنه مفترق إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى؛ دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض، والسفر، وفي العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلا ومشربا وملبسا، وفي المعاملات: كالقراض، والمساقاة، والسلم، وفي الجنايات: كالقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، الصفحات 21-22)

النوع الثالث: التحسينيات: (ابن عاشور، (1425هـ/2004م)، صفحة 28) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 22)

وهي ما يكون بها كمال الأمة في نظامها، فتبلغ بها مرتبة عالية من الرقي والتحضر، وحسن المعاملة والمظهر، فتكون أمة محترمة. (جغيم، (1435هـ/2014م)، صفحة 28)

وهي جارية في العبادات: كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة، وفي العادات: كآداب الأكل والشرب، وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وفي الجنائيات: كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، الصفحات 22-23)

ب. مقاصد المكلف: ترجع إلى مقاصد المكلف في التكليف، وهي تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر، فلا يكون كذلك. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، الصفحات 7-9)

فهي إذن المقاصد التي يقصدها المكلف في سائر تصرفاته اعتقادًا وقولًا وعملاً، وبين ما هو موافق للمقاصد وما هو مخالف لها. (الخادمي، (1421هـ/2001م)، صفحة 72)

ويمكن إدراج نوعين من المقاصد ضمن هذا القسم:

النوع الأول: المقاصد الأصلية: وهي التي لا حظ للمكلف فيها، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 300)

والملاحظ أن هذا النوع من المقاصد يرجع إلى العبادات وما يقام به أصل الضروريات، وقد قسمها الشاطبي إلى قسمين: الأول؛ ضروري عيني: يؤمر به كل مكلف في نفسه، حفظاً لدينه، ونفسه، وعقله، ونسله، وماله، والثاني: ضروري كفائي: يتولى القيام به والمحافظة عليه مجموعة مصطفاة منهم، (جغيم، (1435هـ/2014م)، صفحة 34) والغاية منه قيام المصالح العامة لجميع الخلق، وهذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، ومن أمثله: لا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهاهم على ولايته عليهم، ولا لقاض على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لمفت على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 301)

النوع الثاني: المقاصد التابعة (الخادمي، (1421هـ/2001م)، صفحة 156) (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة

278): وهي المقاصد التي روعي فيها حظ المكلف؛ حيث يحصل له من جهتها مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات، وبذلك صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية، ومكملة لها. (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 303)

وغالب هذا النوع من المقاصد يرجع إلى الحاجيات والتحسينيات. (جغيم، (1435هـ/2014م)، صفحة 35) ومن أمثلة ذلك: المقصد التابع للصلاة هو: حصول الطهارة، وستر العورة، واستقبال القبلة، وإعلان الأذان، وإظهار شعائر الإسلام، والمقصد التابع للزواج هو: الاستمتاع بالزوجة، والأنس بالذرية، وتحصيل المودة، والسكن، والرحمة، والتجمل بمال المرأة، وغير ذلك. (الخدومي، (1421هـ/2001م)، صفحة 256) مما سبق يمكن القول: أن مقاصد الشريعة قسمان: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلفين، وكلاهما يراعي ثلاثة أنواع من المصالح؛ وهي: الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

4. مفهوم العلة عند الشاطبي

4.1. تعريف العلة لغة واصطلاحاً:

العلّة في اللّغة يحتمل معناها: "التكرار"، أو "الحَدَث الشّاغل"، أو "المرض". (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 267) (الفارابي، (1407هـ/1987م)، صفحة 1773)

وهذه المعاني يمكن جمعها في معنى العلة؛ فقد تكون بمعنى التكرار؛ لأنّ المجتهد يكرّر النظر في استنباطها مرارًا وتكرارًا، وقد تكون بمعنى الشّاغل؛ لأنها تشغل المجتهد حتى يستخرجها ويبيّن الحكم عليها، وقد تكون بمعنى المرض الذي يؤثّر على الجسم ويغيّر حاله مثلما تؤثّر العلة في الحكم وتغيّر فيه.

أما العلة في الاصطلاح؛ فقد اتّبع علماء الأصول في تعريفها منهجين؛ أولهما: منهج المتكلمين الذي جعل للعلّة معنى مفردا لا غير يتجه في أغلبه إلى قصر العلة على الوصف الظاهر المنضبط، والثاني: منهج المعددين لمفهوم العلة والذي يتجه إليه الشاطبي (صالح، 1431هـ/2010م، صفحة 148)، وتفصيل ذلك كالآتي:

أ. منهج المتكلمين: تُطلق العلة عند جمهور الأصوليين من المتكلمين ويراد منها: "الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ السمع على كونه معرّفًا للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرّفًا لوجوب الصلاة". (الزركشي، 2000م، صفحة 148) (الفناري، (1442هـ/2006م)، صفحة 180)

فقد ضمّنوا العلة تعريف السبب؛ للأسباب الآتية:

- لأنه ضابط للغة الحقيقية، وفي ذلك يقول محمد شلبي: "الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة العباد، كنفس الزنا، والقتل ولفظي الإيجاب والقبول: "بعت واشتريت". (شلبي، 1947م، صفحة 13)

- حتى لا يخرجوا من إلزامية أن العلة مؤثرة بذاتها، وإنما هي مجرّد علامة على وجود الحكم

(الزركشي، 2000م، الصفحات 6-7)؛ وفي ذلك يقول ماهر حسين حصوة: "والسبب باعتباره حكما وضعيا جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم". (حصوة، (1435هـ/2013م)، صفحة 312)

- تجنُّبا للميوعة والفوضى في التشريع (الريسوني، (1412هـ/1992م)، الصفحات 11-12)، وفي ذلك يقول أيمن صالح: "...بأنه وصف يُرتَّب الشارع عليه حكما في حق المكلف". (صالح، 1431هـ/2010م، صفحة 148)

ب. منهج المعددين: تُطلَق العلة عند الأصوليين ويراد منها المعاني الآتية:

- الحكمة: وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل: ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها، وما يترتب على البيع الذي هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين، ودفع الحرج والمشقة عنهما لو لم يتبدلا. (شليبي، 1947م، صفحة 13)

يقول القرافي في بيان الحكمة: "هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة". (القرافي، 1973م، صفحة 406)

وحيث إن الحكمة هي الباعث من تشريع الحكم وبها تتحقق المصلحة وتدفع المفسدة فهي تقتزن بالحكم وجودا وعدما. (حصوة، (1435هـ/2013م)، صفحة 314)

يقول فتحي الدريني: "الحكم وحكمة تشريعه في التشريع مقترنان فكلاهما من وضع الشارع". (الدريني، 1977م، صفحة 13)

وقد عرّفها أيمن صالح بأنها: "...الوصف الذي يشتمل عليه متعلّق الحكم، بحيث يترتب على ربط الحكم به تحقيق غرض الشارع من الحكم، كالشِدَّة التي يُعلَّل بها تحريم شرب الخمر، والمشقة التي يُعلَّل بها جعل السفر مبيحا للفطر، والثمينة التي يُعلَّل بها تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا، وقد عرّف الوصف المتضمّن بأنه: وصف يشتمل عليه متعلّق الحكم بحيث يترتب على ربط الحكم به تحقيق غرض الشارع من الحكم". (صالح، 1431هـ/2010م، صفحة 148)

وعرفها أحمد عليوي بأنها: "المنافع المستجلبة والمفاسد المستدرة التي جعلها الشارع مناظا لتشريع الأحكام عليها وَرَدَ نَصٌّ بِحُكْمِهَا أَمْ لَمْ يَرِدْ". (عليوي، 2007م، صفحة 17)

ومن أمثلة ذلك:

النكاح علة ومصلحة في الوقت ذاته.

الزنا علة ومفسدة في نفس الوقت.

الإسكار علة ومفسدة في نفس الوقت. (حسن السيد، 1430هـ/2009م، الصفحات 9-10)

وترى الباحثة أن المصلحة لا تكمن في جلب المنفعة وتحقيقها فحسب؛ بل تكمن أيضا في دفع

المفسدة أو تقليلها.

وعليه؛ يمكن القول أنّ الحكمة -حسب تقديري- هي العلة الغائية؛ فكل وصف فيه منفعة فهو علة؛ وهو مصلحة يجب جلبها وتحقيقها، وكل وصف فيه ضرر فهو علة، وهو مفسدة، يجب دفعها ودرؤها، أو على الأقل تقليلها.

المصلحة: ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على البيع من تحصيل النفع السابق، وما يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع القصاص من حفظ الأنساب والنفوس. (شليبي، 1947م، صفحة 13)

يعرّفها أيمن صالح بأنها: "الغرض الذي استهدفه الشارع من تشريع الحكم، كحفظ العقل، ودفع السكر المستهدف من تحريم الخمر، وتحصيل الزجر المستهدف من إيجاب الحدود، ودفع المشقة المستهدف من إباحة الفطر في السفر، وقد عرّف الغرض بأنه: جلب المصلحة أو دفع المفسدة المقصودة من تشريع الحكم (صالح، 1431هـ/2010م، صفحة 148).

وعليه يمكن القول أن المصلحة هي العلة الغرضية، أو المقصد من تشريع الحكم.

4. 2. المقصود بالعلة عند الشاطبي :

ينتمي الشاطبي إلى منهج المعدّدين من علماء الأصول في بيان معنى العلة؛ حيث يعرّفها بأنها: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي" (الشاطبي، الموافقات، 1417هـ/1997م)، فالعلة عند الشاطبي تتضمن حكماً ومصالحاً تتعلق بها الأحكام التكليفية.

فأما الحكم فالمقصود بها المقاصد الجزئية: وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو نذب أو كراهة، أو إباحة.

وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد، هم الفقهاء؛ لأنهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها؛ فكثيراً ما يحددون، أو يشيرون إلى هذه المقاصد الجزئية في استنباطاتهم واجتهاداته؛ إلا أنهم قد يعبرون عنها بعبارات أخرى كالحكمة، أو العلة، أو المعنى، أو غيرها (الريسوني، 1412هـ/1992م)، صفحة 8، ومن أمثلة ذلك الآتي:

المشقة علة في إباحة "القصر والفطر" في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة.

تشويش خاطر عن استيفاء الحجج علة، والغضب هو السبب - الموضوع سبباً للنهي-؛ لقول النبي ﷺ: «لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ» (مسلم، 1374هـ/1955م)، صفحة 1342).

وقد يطرح هذان المثالان شيئاً من الإشكال، وهو: هل المشقة حكمة ومقصود؟ وهل الحكمة هي السبب؟

والجواب أن الكلام فيه حذف، ومراده: أن رفع المشقة عن المسافر هو مقصود الحكم وحكمته، وقد

نبه على هذا الكلام، شمس الدين الفناري فقال: "أما ما يقال في رخص السفر: إن السبب السفر، والحكمة المشقة، وأمثاله، فكلام مجازي، والمراد: أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر". (السناري، (1442هـ/2006م)، صفحة 421) (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة 9)

أما الفرق بين السبب والحكمة؛ فقد بينه الشاطبي فقال: "فأما السبب؛ فالمراد به: ما وُضِعَ شرعا لحكم، لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصول التّصاب سببا في وجوب الزكاة، والزوال سببا في وجوب الصلاة، والسرقه سببا في وجوب القطع، والعقود أسبابا في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك". (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 410).

فالأسباب هي الأوصاف -أو الأمارات- الظاهرة المنضبطة، التي يطلق عليها: العلة أحيانا؛ بينما العلة الحقيقية، والسبب الحقيقي، هو مقصود الحكم وحكمته، من جلب مصلحة أو درء مفسدة، أو هما معاً؛ وهو اللائق بأهل المقاصد؛ لأن البحث في المقاصد هو بحث في العلة الحقيقية، التي هي مقاصد الأحكام، ولكن الشارع يربط الأحكام بأمارات ظاهرة منضبطة، تكون متلازمة عادة مع المصالح أو المفسدات التي هي علة التشريع الحقيقية، أو باصطلاح القوم: تكون مظنة لها. (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة 11)

فالحكمة عند الشاطبي لا يشترط فيها الظهور والانضباط؛ وذلك بحسب قوله: "نصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشرعية" (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 396)؛ بغض النظر عن كونها ظاهرة أو خفية، منضبطة أو متفلّته عن الانضباط، وأما الظهور والانضباط، فيحتاج إليهما عند إجراء الأقيسة الجزئية، وعند تقديم الأحكام لعموم المكلفين (الريسوني، (1412هـ/1992م)، صفحة 12).

بينما المصلحة التي هي علة الحكم الحقيقية عند الشاطبي؛ بحسب المبدأ العام عنده: "أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد، إما عاجلا وإما آجلا، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد" (الشاطبي، الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 538)، وهو يعني بذلك المصالح: الضرورية والحاجية والتحسينية (العبيدي، (1416هـ/1992م)، صفحة 146).

يمكن القول: إن العلة عند الشاطبي هي مقاصد الأحكام، والتي تتضمن حكما ومصالح تدور معها الأحكام وجودا وعدما.

5. مجال التعليل المقاصدي عند الشاطبي

يفرّق الشاطبي عند التعليل المقاصدي للأحكام بين مجالين؛ ولكن هذا الأمر ليس على إطلاقه؛ وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

5.1. تعليل أحكام العبادات:

عند استقراء أقوال الشاطبي في موافقاته وتعليقاته -على أن الأصل في العبادات هو التعبد وعدم التعليل- يجد له فيها أقوالا أخرى، تثبت العكس؛ أي: أنه لم ينكر التعليل في العبادات سواء جملة

أو تفصيلا (رباح، 2013م)، صفحة 124).

فأما تفصيلا؛ فهو يؤكد في باب الصلاة أن لها مقاصد أصلية ومقاصد تبعية؛ فيقول: "فالصلاة مثلا: أصل مشروعتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ الآية [طه: 14].

وقال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ الآية [العنكبوت: 45].

وفي الحديث: «إِنَّ الْمُصَلِّيَّ يُنَاجِي رَبَّهُ» (الطبراني، 1415هـ/1995م، صفحة 41)، ثم إن لها مقاصد تابعة كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا في الخبر: «أَرِحْنَا بِهَا يَا بَلَاءُ» (أبوداود، 1430هـ/2009م، صفحة 296)، وفي الصحيح: «وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» (النسائي، 1421هـ/2001م، صفحة 61)، وطلب الرزق بها؛ لقول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَزَّلُكَ﴾ الآية [طه: 132]... " (الشاطبي، الموافقات، 1417هـ/1997م، الصفحات 142-143).

وأما إجمالاً فقد علل العبادات بقوله: "وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل" (الشاطبي، الموافقات، 1417هـ/1997م، صفحة 321).

فالشاطبي لا ينكر أن العبادات معللة أيضا، ولا تخلو من مقاصد جملة وتفصيلا، ولكنه... يجعل الأصل فيها التعبد لا التعليل، وأن التعليل فيها إنما هو استثناء، ومعنى ذلك أن التعبد عنده هو نفي العلة الخاصة التي تصلح أساسا للقياس لا نفي التعليل بمعناه العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي (رباح، 2013م)، صفحة 126، (جغيم، 1435هـ/2014م، صفحة 163).

ومع أن المعهود عند علماء الأصول أن العبادات لا يلتفت فيها إلى العلة والغايات؛ لكن الشاطبي يفهم أن عدم الالتفات إلى العلة والغايات في العبادة ليس معناه أنه لا مصلحة من ورائها، ولو كانت كذلك لكانت عبثا، وأحكام الشارع منزهة عن العبث، وإنما معنى ذلك أنه ينبغي أخذ كیفيتها وشروطها وأسبابها على النحو الذي حدده الشارع، والتوجه بها إلى الطاعة والتسليم لله.

أما من حيث المصلحة فإن للعبادات مصالح عظيمة أهمها الفوز برضوان الله تعالى ونعيمه في الآخرة، وبذلك تندرج العبادات في الأصل العام لمقاصد الشريعة من جلب المصالح ودفع المفسدات (البيدي، 1416هـ/1992م، الصفحات 145-146).

ويستدل الشاطبي على ما يذهب إليه من وجود المصلحة في العبادة بقول رسول الله ﷺ: «حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ؛ إِذَا عَبَدُوهُ وَلَمْ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا؛ أَلَّا يُعَذِّبَهُمْ» (البخاري، 1422هـ)، صفحة 60).

5. 2. تعليل أحكام العادات:

يرى الشاطبي بأن الأصل في العادات التعليل وعدم التعبد؛ فدل ذلك على أن العادات (البيدي، 1416هـ/1992م، صفحة 414) مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني، وأكثر ما علل فيها بالمناسب

(بزا، (1432هـ/2011م)، صفحة 107) الذي إذا عُرض على العقول تلقته بالقبول.

فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، ويبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة، إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة (الموافقات، (1417هـ/1997م)، صفحة 523).

ومع ذلك فإن كون العادات معللة لا يعني خلوها من التعبد؛ حيث ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبد، وأن كل أمر ونهي عُقل معناه، أو لم يُعقل معناه ففيه تعبد -فلا تفرغ "قياس" عليه-، وأن كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد؛ فلا بد فيه من اعتبار التعبد (الشاطبي، الاعتصام، (1412هـ/1992م)، صفحة 570).

ويؤكد هذا المعنى القاعدة التي وضعها الغزالي: "أغلب عادات الشرع في غير العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة" (الغزالي، (1413هـ/1993م)، صفحة 314).

مما سبق يمكن القول: إن الشاطبي يقرر أن التعليل المقاصدي مطرد في كل تفاصيل الشريعة الإسلامية، واطراده أظهر ما يكون في الأحكام العادية؛ وأكثر ما عُلل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، والتي عليها مدار الاجتهاد.

كما أن الشاطبي لا ينكر كون العبادات معللة بالمقاصد جملة وتفصيلا، ولكنه يجعل الأصل فيها التعبد لا التعليل، وأن التعليل فيها إنما هو استثناء، ومعنى التعبد عنده هو نفي العلة الخاصة التي تصلح أساسا للقياس؛ لا نفي التعليل بمعناه العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي.

6. خاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وختاماً لهذا البحث، سوف أعرض جُملة من النتائج التي تم التوصل إليها من خلاله، والتي ستبعضها فيما بعد بعض التوصيات، وذلك كالآتي:

6.1. أولاً - النتائج:

-التعليل المقاصدي هو: "تعيين مقاصد الأحكام"؛ وهي آلية يستطيع المجتهد من خلالها بناء الأحكام على مقاصد الشريعة.

-يعتبر الشاطبي أن المقاصد هي علة الأحكام الحقيقية، وموقفه هذا إنما هو على سبيل التنظير والتأصيل لا على سبيل التطبيق.

-العلة عند الشاطبي تتضمن حكما ومصالحا تصلح أن تكون مناطا للأحكام، وهو بذلك يوافق منهج المتكلمين الأصوليين المعددين لمعنى العلة.

-بناء على تعريف العلة عند الشاطبي؛ اتضح أن التعليل المقاصدي عنده إنما يقصد به: "تقصيد الأحكام"؛ أي: ربط الأحكام بمقاصدها، وهو يتضمن التعليل المصلحي بمعناه الجزئي والخاص والعام.

-يقرّر الشاطبي أن التعليل المقاصدي مطّرد في كل تفاصيل الشريعة الإسلامية، واطراده أظهر ما يكون في الأحكام العادية؛ التي غلّ فيها في الغالب بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، والتي عليها مدار الاجتهاد.

-لا ينكر الشاطبي كؤن العبادات معلّلة بالمقاصد جملة وتفصيلا، ولكنه يجعل الأصل فيها التبعّد لا التعليل، وأن التعليل فيها إنما هو استثناء، ومعنى التبعّد عنده هو نفي العلل الخاصة التي تصلح أساسا للقياس؛ لا نفي التعليل بمعناه العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي.

6. 2. ثانيا - أهم التوصيات:

الدعوة إلى فتح المجال أمام الباحثين للكشف عن مناهج جديدة في مبحث التعليل، وذلك لتحقيق المقصود من العمل بالمقاصد، وتوسيعا لدائرة الاجتهاد، والخروج به من ضيق عباءة التقليد، والارتقاء به من حيز التأميل والتنظير، إلى فضاء التطبيق والتفريع.

وصلّ اللهم على نبيك محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

7. قائمة المراجع

- ابن القيم، محمد، (لا.ت)، مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية.
- ابن الملقن، سراج الدين، (1425هـ/2004م)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، دار الهجرة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (1425هـ/2004م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن منظور، محمد، (1414هـ)، لسان العرب، دار صادر.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (1415هـ/1995م)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف.
- البخاري، عبد العزيز، (لا.ت)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- البخاري، محمد، (1422هـ)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة.
- البدوي، يوسف أحمد، (2000م)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس.
- بزا، عبد النور، (1432هـ/2011م)، نظرية التعليل بين الفكرين الكلامي والأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- التبريزي، ولي الدين، (1985م)، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي.
- الترمذي، محمد، (1395هـ/1975م)، سنن الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

- التنبكتي، أحمد، (2000م)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، دار الكاتب.
- الجرجاني، علي، (1403هـ/1983م)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية.
- جغيم، نعمان، (1435هـ/2014م)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس.
- الحاكم، محمد، (1411هـ/1990م)، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية.
- حامد، حسن السيد، (1430هـ/2009م)، مقاصد النكاح (دراسة فقهية مقارنة)، جامعة طيبة.
- حسن، عباس، (لا.ت)، النحو الوافي، دار المعارف.
- حصوة، ماهر حسين، (1435هـ/2013م)، أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص (دراسة تأصيلية فقهية قضائية)، مجلة الشريعة والقانون، المجلد: 28، العدد: 58، 47 صفحة.
- الحنفي، محيي الدين، (لا.ت)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانة.
- الخادمي، نور الدين، (1421هـ/2001م)، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان.
- الدريني، فتحي، (1429هـ/2008م)، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة.
- الدريني، محمد فتحي، (1977م)، نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة.
- رباح، سعاد، (2013م)، الأحكام الشرعية وقاعدة التعليل والتعبد، مجلة الشريعة والاقتصاد، المجلد: 2، العدد: 3، 30 صفحة.
- الريسوني، أحمد، (1412هـ/1992م)، ظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- الزبيدي، مرتضى، (لا.ت)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- الزبير، إخلاص ناصر، (2016م)، التعليل المقاصدي لأحكام النكاح في الشريعة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد: 24، العدد: 2، 20 صفحة.
- الزركشي، بدر الدين، (2000م)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة.
- الزركلي، خير الدين، (2002م)، الأعلام، دار العلم للملايين.
- السامرائي، فاضل صالح، (1428هـ/2007م)، معاني الأبنية في العربية، دار عمار.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث، (1430هـ/2009م)، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية.
- الشاطبي، إبراهيم، (1412هـ/1992م)، الاعتصام، السعودية، دار ابن عفان.
- الشاطبي، إبراهيم، (1417هـ/1997م)، الموافقات، دار ابن عفان.
- شلبي، محمد مصطفى، (1947م)، تعليل الأحكام (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد)، مطبعة الأزهر.
- شمس الدين، ابن أمير حاج، (1996م)، التقرير والتحبير شرح التحرير، دار الفكر.
- صالح؛ أيمن، (1431هـ/2010م)، تحقيق معنى العلة الشرعية (دراسة تحليلية نقدية)، المجلة الأحمدية، المجلد: 1، العدد: 25، 69 صفحة.
- الطبراني، سليمان، (1415هـ/1995م)، المعجم الأوسط، دار الحرمين.

- الطبراني، سليمان، (لا.ت)، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية.
- العبيدي، حمادي، (1416هـ/1992م)، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة.
- عليوي، أحمد، (2007م)، الموازنة بين المصالح دراسة في السياسة الشرعية، دار النفائس.
- الغزالي، محمد، (1413هـ/1993م)، المستصفى، دار الكتب العلمية.
- الغلاييني، مصطفى، (1414هـ/1993م)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية.
- الفارابي، إسماعيل، (1407هـ/1987م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين.
- الفناري، شمس الدين، (1442هـ/2006م)، فصول البدائع في أصول الشرائع، دار الكتب العلمية.
- القرافي، شهاب الدين، (1973م)، شرح تنقيح الفصول، مكتبة الكليات الأزهرية.
- القشيري، مسلم بن الحجاج، (1374هـ/1955م)، صحيح مسلم، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- اللكنوي، محمد، (1324هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مطبعة دار السعادة.
- الميداني، ابن حبنكة، (1416هـ/1996م)، البلاغة العربية، دار القلم.
- النسائي، أحمد، (1421هـ/2001م)، السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة.
- اليوبي، محمد سعد، (1418هـ/1998م)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة.

التخريج وأثره في معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بفيروس كورونا *Deduction and its impact on the Recognition of Sharia's Rules Related to Covid-19*

أ.د/ أبو بكر لشهب

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي (الجزائر)
Aboubaker56@gmail.com

ط.د/ إلياس بن صالح تامه*

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي (الجزائر)
issaaaa2@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/09 تاريخ القبول: 2022/03/11 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يسعى هذا البحث إلى بيان دور التخريج في التعرف على الأحكام الشرعية لكثير من أحوال وتصرفات المُكَلَّفِينَ المتعلقة بالعبادات والمعاملات والشأن العام التي تقع لهم أثناء النوازل والحوادث كما هو الحال في جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد 19)، ومدى أهمية هذا المسلك في التوافق مع التدابير والاجراءات الوقائية الاستثنائية التي اتخذتها دول كثيرة. وقد تبين بأن التخريج يعتبر من أهم الأدوات الاجتهادية التي تؤكد صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وأن أغلب أحكام النوازل قائمة على قاعدة رعاية المصالح وتكثيرها ودفع المفاسد أو تقليلها.

الكلمات المفتاحية: التخريج؛ الاجتهاد؛ النوازل العامة؛ فيروس كورونا (كوفيد 19)؛ الأحكام الشرعية.

Abstract: This research seeks to demonstrate the role of graduation in identifying the legal provisions of many of the conditions and actions of those charged with worship, transactions and public affairs. These actions may occur to them during the conflicts and incidents, as in the emerging COVID-19 pandemic. In addition to the importance of this course in conformity with the exceptional preventive measures and measures taken by many states.

Graduation has been found to be one of the most important tools of jurisprudence that affirms the validity of Islamic law for all time and place, and that most of the provisions of the downwards are based on the rule of caring for interests and multiplying them as well pushing or reducing the evils.

Keywords: Deduction; diligence; general calamities; coronavirus (covi-19); Sharia's Rules.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إن من أهم ما يشغل النَّاس اليوم الكلام على فيروس كورونا، والذي كان انتشاره سريعاً وقد تسبب في إدخال الرعب والهلع في قلوب كثير من الناس.

وإن أبرز ما يحرص عليه المسلم في مثل هذه الظروف محاولة معرفة كل ما يتعلق بهذا المرض من أحكام خاصة أو عامة، سواء كانت في جانب العبادات أو المعاملات، ولا يتأتى ذلك إلا بالرجوع إلى العلماء المجتهدين الذين امتلكوا أدوات الاجتهاد وترسخت في نفوسهم معاني الشريعة وقواعدها وأحسنوا التّخريج عليها.

2.1. الإشكالية:

وفي ظل هذه الظروف وما اتخذته بعض الدول وخاصة الإسلامية منها من إجراءات، وما يردُّ على المجتهدين من تساؤلات تتعلق بأفعال المكلفين وتصرفاتهم، تطرح الإشكالات الآتية:
ما هو مفهوم التّخريج؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتماد عليه كوسيلة لإدراك الأحكام الشرعية المتعلقة بالنوازل؟ وكيف يمكن توظيفه؟ وهل عموم نزول الوباء له حظ من الخصوصية في استنباط الأحكام وتنزيلها؟

3.1. الأهداف:

- * المشاركة في توعية المسلمين بأهم أحكام مرض كورونا في مجالات متعددة.
- * التنبيه إلى ضرورة الرجوع إلى التّخريج واعتباره أحد الأسس التي يقوم عليها الاجتهاد المعاصر، وبيان عمليّة قول بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.
- * التنبيه على متانة الشريعة الإسلامية وصلابتها بفضل ما تقوم عليه من أصول وقواعد.

4.1. منهج البحث:

ولبلوغ هذه الأهداف فقد اتبعت كلا من المنهج الوصفي والاستقرائي والاستنباطي، فأما الوصفي فقد ظهر في بيان التعريفات، وأما الاستقرائي فقد ظهر في تتبع النصوص والآراء والاستدلالات، وأما الاستنباطي فقد ظهر في بيان بعض الأحكام الجزئية المتعلقة بهذا المرض.

2. التعريف بالتّخريج وفيروس كورونا.

1.2. تعريف التّخريج:

وسيكون تعريفه انطلاقا من المعنى اللغوي ومن ثمّ الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي.

لغة: على الرغم من أن المعنى اللغوي لأصل "خرج"، يتوسع إلى معاني عديدة ليس هذا محل بسطها ولا ذكرها، إلا أنّ كل هذه المعاني ترجع إلى أصلين كبيرين يجمعهما وهذا ما قرّره ابن فارس بقوله: " (خَرَجَ) الْخَاءُ وَالرَّاءُ وَالْجِيمُ أَضْلَانٌ، وَقَدْ يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، إِلَّا أَنَّا سَلَكْنَا الطَّرِيقَ الْوَاضِحَ. فَالْأَوَّلُ: التَّفَاذُّ عَنِ الشَّيْءِ. وَالثَّانِي: اخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ"¹.

وعلى الرغم من أن الأصلين متقاربين، إلا أن الأول أقرب من الثاني وأكثر مناسبة للمعنى الاصطلاحي، لأن المجتهد يسعى في اجتهاده إلى استخراج المعنى الذي تعلق به الحكم في الأصل لكي ينقله إلى ما استجد من نوازل، فيكون بذلك قد أنفذ الحكم من الأصل وعدّاه إلى غيره.

وإن كان ظهور مصطلح التخريج قد ارتبط بنشوء المذاهب الفقهية وذلك من خلال محاولة المتتبعين إليها رعاية الأصول والقواعد التي بنى عليها صاحب المذهب اجتهاداته والسير عليها فيما يعرضهم من المسائل والنوازل، ولكنه لا مانع من أن نحمل معنى التخريج على ما يحمله معنى الاجتهاد- إذ لا مشاحة في الاصطلاح- فيكون على هذا تعريف التخريج بأنه: اجتهاد المخرج في استنباط الأحكام الشرعية العملية من النصوص بأحد طرقه ومسالكه العقلية أو العقلية.

ولذا فإن المفتي ينبغي له تخريج جواب المسألة في الحوادث والنوازل بالنظر إلى أدلتها التفصيلية، أو النظر إلى تخريج الفقهاء من المسائل وحمل النظر، والنظر إلى الأشباه والأمثال².

2.2. التعريف بفيروس كورونا المستجد:

1.2.2. توظيف فيروس كورونا المستجد:

فيروس كورونا المستجد هو نوع من الفيروسات جديد من نوعه، ينتمي إلى العائلة التاجية- أي أن مظهره يكون على شكل تاج، بعد أن يُرى بالجهاز المكبر- ظهر في مدينة ووهان الصينية في أواخر سنة 2019م، وفي فبراير من سنة 2020م اعتمدت منظمة الصحة العالمية الاسم الإنجليزي له وهو "covid-19"³.

ينتمي هذا الفيروس إلى مجموعة فيروسات كورونا، وهي زمرة واسعة من الفيروسات يمكن أن تسبب في مجموعة من الاعتلالات للبشر، تتراوح ما بين نزلة البرد العادية وبين المتلازمة التنفسية الحادة - الالتهاب الرئوي⁴.

وهي عبارة عن فيروسات متخصصة في إصابة خلايا الرئتين، وذلك عن طريق التثبيت في مجرى التنفس (الحلق) ومنه إلى الرئتين، وبعدها محاولة السيطرة والانتشار فيها عبر مراحل⁵.

وعائلة كورونا قد تسببت في إحداث عدة أمراض منها:

* السارس "SARS" أي: المتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة، والذي انتشر في الفترة بين 2002-2003م، بالصين.

* المارس "MERS" أي: متلازمة الشرق الأوسط التنفسية، والذي ظهر في الشرق الأوسط سنة 2012م.

2.2.2. كيفية انتقاله وأعراضه:

لم يسلك فيروس كورونا المستجد في الانتشار بين الناس مسلكا واحدا وإنما كان ذلك عموما بواسطة طريقتين:

* انتقال مباشر: وذلك عن طريق الرذاذ المتطاير من المصاب أثناء السعال أو العطس أو الكلام أو

مخالطته.

* انتقال غير مباشر: وذلك من خلال ملامسة الأسطح والأدوات الملوثة بالفيروس ومن ثمّ لمس الفم أو الأنف أو العينين⁶.

وأما أعراض هذا الفيروس المستجد والتي يمكن أن يسببها حين إصابته لجسم الإنسان، فكثيرة منها: الحمى والسعال وضيق في التنفس والتهاب الحلق وسيلان الأنف، ويمكن أن تؤدي إلى الالتهاب الرئوي الحاد مما يتطلب العلاج في المستشفى⁷.

3. أثر التّخريج في بيان الأحكام الشرعية لجائحة كورونا

وقبل الولوج في ذكر بعض الأحكام التي تتعلق بالمكلفين ممن أصيبوا بهذا الفيروس، لا بدّ أن نمهّد له بذكر علاقة أعراض هذا الفيروس بأصل التكليف ثبوتاً أو ارتفاعاً إذ كونها قائمة في الأساس عليه ولا حاجة للكلام عن الأحكام الشرعية للمصاب به في حال كونه خارجاً عن طبقة المكلفين.

1.3. فيروس كورونا وعلاقته بعوارض التكليف:

تنقسم العوارض التي تُخرج الإنسان من دائرة التكليف إلى قسمين:

* عوارض طبيعية: كالجنون والسيان والصغر...، وهذه تكون من غير كسب للإنسان، ولا دخل له في تحصيلها.

* عوارض مكتسبة: كالسفر، والإكراه...، وهي التي تكون وجودها متوقفاً على كسب الإنسان لها والأمر في استجلابها متعلق باختياره.

فمن المتفق عليه بأن المصاب بهذا الفيروس غير مدرج في عوارض التكليف الطبيعية ضرورة، ويبقى الأمر قائماً في إمكان إلحاقه بأحد عوارض التكليف المكتسبة.

من المعلوم أنّ الله سبحانه وتعالى علق التكليف بوجود مجموعة من الأوصاف، ويقدر ما يدخل عليها من الاختلال أو فقدان يكون زوال التكليف أو ارتفاعه، وسنركز على تأثير هذا المرض على العقل، واستطاعة القيام بالتكاليف الشرعية، وفيما يلي التفصيل:

1.1.3. 1. تأنيده علماً العقل: إن من أهم العوارض التي تمنع مطالبة المكلف القيام بالتكاليف الشرعية أوامر كانت أو نواهي قائمة في الأساس على وجود العقل، بل إنّ المطالبة تكون على قدر وجود العقل في المكلف، وإنّ من أهم الأعراض التي يؤثر بها فيروس كورونا على المصاب به هو حصول نزلة حادة على مستوى الرئتين وضيق شديد في التنفس، وعليه فإنه الذي يظهر -بحسب ما ورد من الأطباء المختصين- أنّ هذا المرض ليس له أي تأثير على العقل حتى يخرج صاحبه من دائرة المكلفين، إلا أن يتعلق به سبب آخر يخرج عن ذلك.

1.3. 2. تأنيده في القدرة علماً الإمتثال (الاستطاعة): كما سبق وأن تقرر بأن هذا الفيروس لا يلحق بالعقل أي ضرر قد يدخله في غيبوبة طويلة أو قصيرة أو يلحق به مرضاً يفقد معه المكلف بعض خصائص

الأهلية، وعليه فالمصاب به لا يلحق في أحكامه بالمجنون، ولا يخرج من دائرة المكلفين.

وأما عما يمكن أن يلحقه هذا الفيروس بالجسم من حالة العجز عن الحركة أو الشعور بالإرهاق، الناتج عن الضيق الشديد في التنفس والذي يحتاج معه المريض إلى ملازمة جهاز الإنعاش غرض تزويده بالأوكسجين الكافي الذي يساعده على أداء الوظائف الحيوية للجسم، فهو أمر لا يستقل به هذا المرض فقط وإنما قد يشاركه فيه أمراض كثيرة قد تُعَدُّ صاحبها وتحتم عليه المكوث في العناية المركزة.

وعليه فإن المصاب بهذا المرض يبقى على أصل التكليف، ويبقى مطالبا بفعل الأوامر واجتناب النواهي بالقدر الذي يستطيعه في حدود ضوابط الشريعة وقواعدها لقوله تعالى: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁸، ولقوله ﷺ «دَعُونِي مَا تَرَكْتُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»⁹.

2.3. بعض الأحكام المتعلقة بفيروس كورونا:

وبعد أن بيّنا علاقة هذا المرض بأصل التكليف، نأتي إلى ذكر بعض الأحكام التي قد تختص بالمصابين بفيروس كورونا في عبادات مختلفة:

1.2.3. الصيام: من المعلوم بأن صيام رمضان من أعظم أركان الإسلام والعبادات الخفية التي أعد الله لأصحابها أجورا عظيمة لا يعلمها إلا هو، ومع ذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد رفع فيها التكليف عن بعض من تلحقهم مشقة أو يخاف عليهم من الهلاك، وقد نص على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾¹⁰.

وإن كان ظاهرا بأن المصاب بفيروس كورونا يلحق بالمريض كما هو منصوص عليه في الآية، إلا أن الاجتهاد يبقى في تخريجه على مدى تأثير المرض فيه وعلاقته بالقدرة على الصيام.

وينبغي النظر هنا إلى عدم الخلط بين المعنى الشرعي للفظ المريض، والمعنى الطبي، فهما متغايران وغير متطابقان وبينهما عموم وخصوص، فكل مرض بالمعنى الشرعي ينطبق عليه معنى المرض في الاصطلاح الطبي، إلا أنه ليس بالضرورة حينما يكون المكلف مريضا في الاصطلاح الطبي أن تشملته الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرضى في المصطلح الشرعي، فإن كانا يتوافقان في الاسم إلا أنهما يختلفان في الحقيقة كما سبق بيانه.

وحين النظر في الحكم الشرعي المتعلق بصيام مرضى كورونا، ينبغي أن نعلم أن المصابين بفيروس كورونا على قسمين:

➤ من كان مريضا بمرض آخر: وهو على نوعين:

فمنهم من كان قبل إصابته بفيروس كورونا مصابا بمرض آخر يجوز له الفطر فيه، فهذا لا نزاع في جواز فطره لأن متعلق الحكم خارج عن محل النزاع أصلا.

من كان قبل إصابته بفيروس كورونا مصاباً بمرض آخر ولكن لم يوجب له استقلالاً الفطر، فهذا أمره راجع إلى الدرجة التي يبلغها حين اجتماع المرضين عليه، فإن أثبت الأطباء بأن الصوم يلحق به مشقة شديدة فيجوز له الفطر مع وجوب القضاء، وإن حكم الأطباء بأن التّقاء المرضين لا يحدث به مشقة شديدة فيبقى على أصل وجوب الصوم عليه.

➤ من لم يكن مريضاً قبل إصابته: وهو أيضاً على نوعين:

فإن كان المرض قد اشتد عليه وبلغ به حدّاً يخاف معه على نفسه من الهلاك، فيجوز له الفطر من الأيام بالقدر الذي يخرج عن هذه الحالة.

وأما إن كان المرض لم يبلغ معه درجة يخاف على نفسه الهلاك معها: فإنه لا يجوز له أن يفطر، وإن كانت قد صحبته بعض مشقة في صيامه، لأن التّكليف في أصله فيه نوع مشقة لا يتأتى أداء العبادات إلا بها، وهي حالة يشترك فيها كل المكلفين، وهذه المشقة لا تندرج ضمن المعنى الاصطلاحي للمشقة والتي تُوجب التيسير والتخفيف.

2.2.3. في إقامة الجماعة في المساجد والجمع:

وإن كانت من أعظم العبادات والشعائر الظاهرة في الإسلام إقامة الصلاة والاجتماع عليها في المساجد، وأن أي أمر يمسه أو يُضيق عليها قد يلقي معارضة من أهل العلم ابتداءً، ويعظم كذلك الأمر في نفوس من دونهم من عامة الناس.

وإن ما صدر من وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر وغيرها من البلدان الإسلامية والتي خرجت بفتوى تضمنت تعليق صلاة الجمعة والجماعات في المساجد، وذلك حفاظاً على سلامة الناس، وقد أسسوا لذلك بمجموعة أدلة وأصول، وقد ذهب إلى خلافها ومعارضتها بعض أهل العلم معتمدين على أدلة منها:

* أنه لا يجوز تعطيل الشعائر الظاهرة لسبب مظنون، أي: حصول المرض.

المناقشة: أن توقيف إقامة صلاة الجماعة في المساجد ليس فيه أي قصد لتعطيل حكم شرعي أو النيل من إظهار شعيرة عظيمة من شعائر الدين، وإنما كان لسبب قوي وراجح لأن الأطباء قد أثبتوا أن هذا الفيروس ينتقل بسرعة بين الأشخاص ويكون بالوسائل التي سلف ذكرها، وقد توافقوا على هذا كلهم.

"وذكر جمع من الأطباء فيما يحذره الصحيح في زمن الطاعون، مخالطة من أصابه الطاعون، قال القاضي تاج الدين (أي السبكي): قد رأينا العامة تمتنع من ذلك حتى تركوا عيادة المطعون، والذي نقوله في ذلك: إن شهد طبيبان مسلمان عدلان أن ذلك سبب في أذى المخالط، فالامتناع من المخالطة جائز أو أبلغ من ذلك"¹¹، أي قد يصل به الأمر إلى أن يبلغ درجة الوجوب.

* أن مناط الحكم الذي كان في حياة النبي ﷺ يختلف عن الحكم الذي حل الآن ولذا لا يصح الاستدلال أو القياس على حال المطر أو الريح الشديد.

المناقشة: أنه وإن كان الحال والظرف الذي شرع فيه النبي ﷺ الصلاة في البيوت كان أثناء سفر ومطر شديد، "أن في أمره بالصلاة في الرحال لأجل الطين والمطر تنبيهاً على الجواز"¹² لما هو في معناها أو أعلى منزلة.

هذا زيادة إلى أن محل النظر والاجتهاد متعلق بمناط الحكم، وهو قصد التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، وهو المعنى نفسه في حالنا اليوم مع انتشار هذا الفيروس بل إنه أوكد وأعلى مرتبة، لأن الأمر في عهد النبي ﷺ لم يصل إلى حدِّ الخوف على النفس أو تعريضها للمهالك ومع ذلك أباح لهم الصلاة في البيوت وأسقط الجماعة، وأما مع تعريض النفس إلى الهلاك فإن الأمر متعلق بمقصد ضروري.

* أن ترخيص النبي ﷺ للناس كان لمن كانت به حاجة أو تحصل له مشقة بالمجيء إلى صلاة الجماعة، وليس فيه أي أمر أو إشارة إلى جواز إسقاط الجمع والجماعات.

المناقشة: وإن كان النبي ﷺ قد أجاز في هذا الحديث لمن اعترضته أو حصلت له مشقة في المجيء إلى المسجد بأن يصلي في بيته وجعله من أهل الأعدار، فإنه ليس في الحديث إشارة إلى عدم جواز أمر الناس بأن يصلوا كلهم في بيوتهم حين حصول الضرر أو المشقة العامة، بل إن الأمر إذا جاز في الأفراد لحصول الضرورة إليه فإنه يجوز في الجماعة حين الحاجة إليه، وذلك لأن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، ولعل ما يؤكد هذا الفهم ما ثبت عن ابن عباس أنه أمر المؤذن - في يوم ذي رذغ - لَمَّا بَلَغَ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، قَالَ: قُلْ: «الصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ» فَنَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، فَكَانَتْهُمْ أَنْكَرُوا، فَقَالَ: كَأَنَّكُمْ أَنْكَرْتُمْ هَذَا، «إِنَّ هَذَا فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» - يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ - «إِنَّهَا عَزْمَةٌ، وَإِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أُخْرِجَكُمْ» ومن طريق أخرى أَنَّهُ قَالَ: «كَرِهْتُ أَنْ أُؤْتِمَّكُمْ فَتَجِيئُونَ تَدُوشُونَ الطِّينَ إِلَى رُكْبِكُمْ»¹³.

وكما جاء كذلك عن ابن عمر أنه، أَدْنُ بِالصَّلَاةِ فِي لَيْلَةِ ذَاتِ بَرْدٍ وَرِيحٍ، ثُمَّ قَالَ: أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَأْمُرُ الْمُؤَذِّنَ إِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ ذَاتِ بَرْدٍ وَمَطَرٍ، يَقُولُ: «أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ»¹⁴.

هذا زيادة على أن المعنى الذي لأجله أجاز النبي ﷺ التخلف عن الصلاة في المسجد هو في مرتبة أقل من المعنى الذي نعيشه اليوم في هذه الجائحة.

* أن الله سبحانه وتعالى قد أمر المسلمين بالصلاة جماعة حتى وهم في حال الخوف، فكيف يجيز لهم تركها وهم في حال أقل خطراً وأهون؟!.

المناقشة: أن المقصود من الأمر بالقيام بصلاة الخوف في جماعة هو الحفاظ على قوة المسلمين والحرص على توحيد صفوفهم وقطع أسباب تشتتهم وفرقتهم، وكذلك قطع السبيل أمام العدو من اتخاذ أوقات الصلوات وسيلة لمباغثة المسلمين والتغلب عليهم.

ولو لم يكن المقصود من إقامة صلاة الخوف جماعة هو الحفاظ على قوة المسلمين، لما جاز لهم تقسيم الجماعة إلى طائفتين، وكذلك لما أمرت إحدى الطائفتين بحراسة الأخرى حين الصلاة ولما جاز لهم حمل أسلحتهم، وأخذ الحذر من ميل العدو عليهم.

وعليه فالاستدلال بعدم جواز إسقاط الجماعة في صلاة الخوف على عدم جواز غلق المساجد فيه نظر.

* أنه كان من الأولى تعليق صلاة الجماعة في مساجد الأماكن التي ثبتت بها إصابات بهذا الفيروس وليس تعميم القرار على جميع مساجد الوطن.

المناقشة: أما مسألة عدم تعميم الغلق على جميع المساجد والاقتصار على من ثبتت عندهم إصابات مؤكدة بفيروس كورونا، فإنه وإن كان الأمر من الناحية النظرية ممكناً ومتيسراً، ولكنه من الناحية التطبيقية والإجراءات الوقائية أمر عسير جداً، ومما يقوي هذا هو طبيعة انتقال الفيروس وكذلك المدة التي يأخذها لكي تظهر أعراضه، وحتى وإن كان شخص يستطيع أن يأتي للمسجد لانعدام قيام العذر فيه حينها، أو لم تظهر عليه أي علامة تدل على إصابته، فإن حكمه يكون حكم من ثبتت فيهم الأعداء (المصابين بالمرض)، "لأن الحاجة العامة إذا وجدت ثبت الحكم فيمن ليس له حاجة"¹⁵ كذلك.

* أنه من منع إقامة صلوات الجماعة في المساجد فقد سعى في خرابها وتعطيل ذكر الله فيها وهو داخل في عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾¹⁶.

المناقشة:

إن القول بمنع إقامة صلاة الجماعة في المساجد وإغلاقها لا تشمله هذه الآية ولا يندرج تحت عمومها، لأن الآية قد خصت من سعى وقصد إبطال شعائر الله والصدّ عن سبيله، وليس من سعى وكان قصده قطع الأسباب التي تعود على المصلين بالهلاك.

التّرجيح:

وبعد أن ذكرنا أهم الحجج والبراهين التي قد تعرض على فتوى تعليق الجُمع والجماعات وإغلاق المساجد بسبب انتشار وباء كورونا، ومناقشتها بما تيسر من أدلة نقلية وعقلية، يتبيّن والله أعلم وأحكم بأنه من ذهب إلى القول بجواز غلق المساجد وتعليق الصلوات فيها رأيه أسدّ وأقوم، وذلك لما يلي: (أ). أن تعليق الجماعات في المساجد، لا يقتضي تعطيل الصلاة بالكلية وإنما يفهم منه توقيفها على الوجه الذي يحصل معها الضرر.

(ب). أن مناط الحكم الذي أباح لأجله النبي ﷺ توقيف إقامة الصلاة في المسجد والإذن بإقامتها في البيوت في مرتبة أقل من المعنى الموجود في حالنا اليوم، لأن الأول متعلقه رفع المشقة الشديدة وأما الثاني فمتعلقه حفظ النفس، ولا يدرك ذلك إلا بالنظر في المآلات لأن؛ "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى

استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغيب، جار على مقاصد الشريعة¹⁷.

ومع القول بجواز غلق المساجد فإنه يجب معها إعلان شعيرة الأذان كما لو كانت المساجد تقام فيها الصلوات، إذ لا تلازم بين إسقاط الجماعات وإقامة الأذان، إضافة إلى أنه لا يحصل بإقامة الأذان ما قد يترجح حصوله من الاجتماع إلى الصلوات في المسجد، وكما أنه يجب الحرص على فتح المساجد ما أمكن إلى ذلك سبيلا وخاصة عند فوات مراحل الذروة وانخفاض عدد المصابين بالمرض.

وإن من المسائل المهمة التي ينبغي معرفتها ورفع اللبس عنها هي أنه يجب التفريق بين الأمر بتعطيل الأحكام الشرعية، وتوقيفها لظرف أو علة ظاهرة تقتضي ذلك.

فلا خلاف في أن الأول-أي تعطيل الأحكام الشرعية- من محادة الله ورسوله في حكمه، وأنه لا يطاع فيه أي أحد وإن كان قد ولاه الله تعالى أمر المسلمين وأوجب طاعته، كما في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾¹⁸، وذلك لما فيه من تقديم أمر الله على أمر غيره، وإن كان مأمور بطاعته، ولقوله ﷺ: «لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»¹⁹.

وأما توقيف الأحكام الشرعية لعدة طارئة أو لظرف ما أوجب ذلك، لأجل دفع مفسدة عامة، أو توقيفه لذهاب موجه فأمراً لا يُنكر، بل إن عدم توقيفه فيه خروج عن الشريعة، لأن الله ربط الأحكام بشروط وأوصاف فإذا قامت قامت الأحكام معها، وإذا ارتفعت ارتفعت الأحكام معها، وهذا ما فهمه الصحابة رضوان الله عليهم وظهر في اجتهاداتهم، ومن ذلك فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شأن: وقف سهم المؤلفه قلوبهم.

وعليه فإن قرار توقيف إقامة الجمعة والجماعات هو من قبيل توقيف الأحكام الشرعية لسبب ما -وهو دفع ما يترجح حصوله من مفسدة الاجتماع في الصلوات-، ولذا فإن الحكم في الأساس ليس متعلقا بالصلاة في ذاتها وإنما في كونها وسيلة يحصل بها الاجتماع المفضي إلى حصول المفسدة، والوسائل لها حكم المقاصد، فالمقصد من الحكم هو توقيف الاجتماعات والصلاة في المساجد أحد هذه الوسائل التي تؤدي إلى حصوله، فتمنع لمنع أصلها (وهو المقصد).

ولا يمكن بأي حال إدراج الحكم بتوقيف الجماعات والجمع في الصنف الأول-أي تعطيل الأحكام- وذلك لأن الأمر بتوقيف إقامتها في المساجد لا يقتضي تركها بالكلية وإنما يتأتى ذلك بأن يؤديها كل واحد في المكان الذي يسكن فيه مع ما ييسر له من أهله، فيكون بهذا قد حصلت إقامة الصلاة ورفع الأذان، ودفعت المفسدة الراجعة في حصول الاجتماع.

3.2.3. في توقيف الحج والعمرة:

إن مدار الكلام على هذه المسألة يتعلق أساسا بالنظر في أمرين هما:

(أ). حديث النبي ﷺ في التعامل مع الطواعين وما شابهها من الأوبئة العامة التي تُلحَقُ بها، حيث قَالَ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونَ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا»²⁰.

(ب). القدرة الطبية على منع أسباب انتقال المرض والتحكم فيه على وجه يكاد ينعدم فيه وجه الضرر على الحجيج والمعتمرين؛ وهذا الأمر مرتبط بضابط آخر وهو أنه لا تؤدي هذه الاجراءات الطبية أو تأثير على أداء المعتمرين أو الحجاج لمناسكهم.

وأما النظر إلى الأساس الأول فيكون حين وقوع الأوبئة، على صور ثلاثة وهي:

(أ). أن يكون الوباء في بلاد الحرمين: فإنه حينها يجب منع كل من يقدّم من خارجها إلى الدخول فيها قاصدا أداء مناسك الحج أو العمرة، وذلك لعموم نهيهِ ﷺ عن دخول الأرض التي وقع فيها الوباء.

ولا يقتضي هذا الأمر بالضرورة أن تُعطل إقامة الحج والعمرة في ذلك الموسم، إلا أن يخشى كذلك على أهل البلد انتشار المرض والوباء بين أوساط الحجيج والمعتمرين، وأما إذا لم يخش ذلك فوجب إقامة العمرة وكذلك الحج من أهل تلك البلد أو المنطقة فقط على الوجه الذي يمتنع فيه حصول الضرر.

وفي المنع حكمة الابتعاد عن أسباب الوقوع في الهلاك والتعرض للبلاء، والسعي في تحصيل أسباب السلامة²¹.

(ب). أن يكون الوباء في بلاد واحدة -غير بلاد الحرمين-: لأن أداء العمرة أو الحج لا يكون إلا فيها، فحينها يمنع أهل تلك البلد التي نزل بها الوباء من القدوم إلى العمرة أو الحج، وذلك لما سبق ذكره من نهيهِ ﷺ عن الخروج من أرض أصابها الوباء، وقوله ﷺ أيضا: «لَا يُورَدَنَّ مُمَرِّضٌ عَلَى مُصِحِّ»²²، وذلك خشية نقل المرض إلى الأصحاء.

وفي المنع هنا تظهر حكمة ضمان بقاء المرض في ذلك البلد، وكذلك الخوف على الأصحاء الذين يقدمون من كل بلد لأداء العمرة والحج من انتقال الأمراض إليهم، ودفع المفسد أولى من جلب المنافع.

(ج). إن كان البلاء عاما في العالم: فإنه يُمنع من أداء مناسك كلا من العمرة والحج، وذلك ثابت من جهتين:

* من جهة أن القادم من خارج بلاد الحرمين قد نهي من دخول أرض قد نزل فيها الوباء، سواء كان القادم صحيحا أو موبوءا، لأن في نهيهِ ﷺ عن الدخول للأرض التي حلها الطاعون أو ما في حكمه من الأوبئة، فائدتان:

الأولى: لئلا يستنشقوا الهواء الذي قد عفن وفسد فيمرضون.

والثانية: لئلا يجاوروا المرضى الذين قد مرضوا بذلك، فتتضاعف عليهم البلية²³.

* ومن جهة أن الساكن فيها لا يستطيع القيام بأداء مناسك الحج والعمرة إلا أن يكون على وجه لا يحصل معه ضرر أو انتقال للعدوى، وفي ذلك تحقيق لمصلحتين في آن واحد:

أولها: هو التوقي من حصول المكاره وانتشار الفيروس بين عدد كبير من الناس، هذا "وإن كان على المؤمن أن يعتقد بأنه لا محيص له عمًا قدره الله عليه، لكن أمرنا الله بالتحرُّز من المخاوف والمهلكات، وباستفراغ الوسع في التوقي من المكروهات"²⁴، وذلك بالبعد عن كل مسببات الأمراض.

ثانيها: أن لا يعطل موسم الحج أو أداء العمرة على وجه كلي، وإنما تكون إقامته ولو بعدد قليل من أهل البلد الحرام.

4.2.3.4. في دفنه وتغسيله:

إن الله سبحانه وتعالى قد جعل الموت حقا على جميع الناس برهم وفاجرهم، طالت أيامه أم قصرت، وقد جعل الدفن تكرمة له، وقد خص المسلمين بالتكفين والتغسيل والصلاة لطلب المغفرة له، بل وجعل ذلك من الأمور المفروضة على الكفاية وقد يلحق الإثم كل من علم بها إذا لم يقم بذلك أي أحد منهم.

"وإن كان الكل في حكم الموتى؛ إلا أن الشهيد الذي وقع قتيلا في الحرب مع الكفار يخالف حكم غيره من الموتى في حق التكفين، والغسل"²⁵، والصلاة عليه، وذلك لقوله ﷺ في شأن قتلى أحد «ادفنوهم في دِمَائِهِمْ» (البخاري، 1422هـ، 91/2) قال جابر موضحا ذلك "وَلَمْ يُغَسِّلَهُمْ"²⁶.

وقد صح عن النبي ﷺ كذلك أنه قال: "الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله"²⁷، وقوله ﷺ: «الطَّاعُونَ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»²⁸.

هذا وإن كان النبي ﷺ قد أثبت لكل من شملته هذه الأسماء بعمومها الشهادة ولكن "كُلُّ هَؤُلَاءِ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُمْ يُغَسَّلُونَ وَيُكْفَنُونَ وَيُصَلَّى عَلَيْهِمْ"²⁹، وذلك لأن؛ "الأضل في كل مسلم أن يغسل ويكفن ويصلى عليه، إلا من خصه نص أو إجماع، ولا نص، ولا إجماع"³⁰، إذ ليس كل شهيد يُدفن دون غسل ولا صلاة³¹.

وعليه فإن من مات بهذا الوباء (فيروس كورونا) فهو في حكم الشهيد، إلا أنه يغسل ويكفن ويصلى عليه.

5.2.3.5. تغسيله عند خشية العدوى :

وكما سبق بيانه في أن تغسيل الميت المسلم من فروض الكفاية، إلا أنه قد يسقط هذا الفرض عند قيام بعض الأوصاف المانعة من ذلك، كأن يتعدَّر إمكان التغسيل على أي صورة أو حال، أو يُخشى إلحاق ضرر أكبر بجسده، أو حين ذهاب المحل: كأن يكون الميت قد مات غريقا أو محروقا ولم يعثر على جثته، وقد يكون المانع بنص شرعي، كما هو الحال في الشهيد الذي مات في حرب الكفار، فإنه لا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه.

وأما من كانت وفاته بسبب مرض فيروس كورونا فإنه يكون مأخذ الحكم الذي يدور عليه اجتهاد الفقهاء دائرا على تحديد إمكانية القيام بتغسيله من غير أن يلحق أيّ ضرر بمن يقوم على تغسيله أو الصلاة عليه بعد ذلك.

وإن كان جسد من مات مصابا بفيروس كورونا حاملا للفيروس، إلا أنه يبقى على الأصل في وجوب تغسيله، بالقدر الذي يمكن، ولا يصار إلى إسقاطه إلا عند تعذر القيام بذلك مع ما هو متيسر من الوسائل. ولكن حين النظر إلى الوسائل الموجودة حاليا فإنه يمكن القيام بالتغسيل مع أخذ جميع سبل الوقاية كارتداء اللباس الواقي المخصص للأطباء وغيرها، ومن ثمّ الصلاة عليه ودفنه مع رعاية اجتناب الجموع الغفيرة دفعا لمفسدة انتقال الفيروس.

3.3. أحكام بعض الأمور التي تتعلّق بالشأن العام في النوازل:

1.3.3. في فرض الحجر ومنع التنقل والسفر:

إن من أهم الحقوق التي كفلها الإسلام للناس كافة هو حق التنقل من مكان إلى آخر، إذا لم يكن في ذلك قصد لمعصية، ولكنه قد يُمنع الإنسان من هذا الحق إذا كان في تنقله مفسدة أو إلحاق ضرر بغيره من الناس، وهو الحال نفسه في المصاب بفيروس كورونا، فإنه يجب عليه أن يُعزل عن الناس ويحجر عليه في التنقل وذلك خشية أن يكون سببا في نقل الفيروس الذي يحمله إلى غيره من الأصحاء.

وسواء كان هذا التنقل فيه قصد الإنسان الرجوع إلى أهله بعد أن كان مغتربا عنهم في بلد آخر، أو انتقل هربا من الوباء إلى بلد ليس فيه وباء، أو من مكان فيه وباء إلى بلد آخر فيه وباء، وهذا من غير نظر إلى كونه مصابا أو غير مصاب.

وقد وجه النبي ﷺ إلى المكوث والإقامة بالبلد الذي وقعت فيه أحد هذه الأوبئة العامة وعدم الخروج منه والصبر على ذلك، فعن عائشة، أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطّاعون، فأخبرها نبي الله ﷺ: «أنه كان عذابا يبعثه الله على من يشاء، فجعله الله رحمة للمؤمنين، فليس من عبدي يقع الطّاعون، فيمكث في بلده صابرا، يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له، إلا كان له مثل أجر الشهيد»³².

وقد أشار ابن القيم إلى الحكمة من منع الانتقال من الأرض التي أصابها الوباء أو الدخول إليها بكلام مجمل بعدما ذكر قبله التفصيل، فقال "وبالجُملة ففي النهي عن الدخول في أرضه الأمر بالحذر والحماية والنهي عن التعرّض لأسباب التلّف. وفي النهي عن الفرار منه الأمر بالتوكّل، والتسليم، والتفويض، فالأول: تأديب وتعلّم، والثاني: تفويض وتسليم"³³.

2.3.3. فرض توقيف الأنشطة التجارية:

وذلك مثل قرارات إغلاق الأسواق وأماكن التجمعات كالمطاعم والمقاهي والملاعب وغيرها...، فالأمر فيه يكون متعلقا بثلاثة مراتب:

* توقيف ما لا تقوم حياة الناس إلا به: كتوقيف النشاط التجاري المتعلق بأقوات الناس وما يحتاجونه

لإصلاح أبدانهم فهذا لا يجوز بأي حال أن تمنع الدولة أصحاب هذه الأنشطة، إلا إذا كان الأمر يسير على نحو تنظيمي مثل أن تضمن الحد الأدنى لتمويل الناس بما يحتاجونه في كل جهة، وأما ما زاد عن الحاجة من المحلات فيجوز للدولة أن تُوقَف نشاطها مع ضرورة إقامة العدل في ذلك.

والكلام على هذا يكون في منزلة الضروري الذي تختل حياة الناس بفقدانه وتتعطل مصالحهم ويحصل الفوات لأنفسهم، فلا يجوز توقيفه على وجه كلي لإلحاقه قطعاً مفسدة أكبر من المصلحة المستجلبه.

وقد ذكر ابن القيم ذلك في سياق كلامه عن الطاعون فقال: "لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ طَيِّبٌ وَلَا غَيْرُهُ: إِنَّ النَّاسَ يَثْرُكُونَ حَرَكَاتِهِمْ عِنْدَ الطَّوَاعِينَ وَيَصِيرُونَ بِمَنْزِلَةِ الْجَمَادَاتِ، وَإِنَّمَا يَنْبَغِي فِيهِ التَّقَلُّلُ مِنَ الْحَرَكَةِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ ... وَأَمَّا مَنْ لَا يَسْتَعْنِي عَنِ الْحَرَكَةِ كَالضَّنَاعِ وَالْأَجْرَاءِ وَالْمُسَافِرِينَ وَالْبُرْدِ وَغَيْرِهِمْ فَلَا يَقَالُ لَهُمْ: اثْرُكُوا حَرَكَاتِكُمْ جُمْلَةً، وَإِنْ أَمُرُوا أَنْ يَثْرُكُوا مِنْهَا مَا لَا حَاجَةَ لَهُمْ إِلَيْهِ كَحَرَكَةِ الْمُسَافِرِ فَأَرَا مِنْهُ"³⁴.

* توقيف ما تقوم حياة الناس من دونه مع حصول بعض مشقة: فهذا وإن كان قد يلحق الناس منه بعض المشقة بفرض توقيفه من الدولة، إلا أن مصلحة توقيفه تربوا عن المفسدة التي يغلب على الظن حصولها بتركه، وإن كان لا يُنكر أن توقيف هذه الأنشطة قد يلحق ضرراً ببعض أفراد الناس، إلا أنه يجب في مثل هذه المواضع تغليب المصلحة العليا العامة على المصلحة الشخصية وتقديمها عليها حين المزاومة، ودفع المفسد الأكبر بتحمل المفسد الأقل.

والكلام في هذا الموضوع يكون في منزلة المقاصد الحاجية والتي يفتقر الناس إليها وتحصل بفواتها مشقة وحرَج ولكن لا يختل نظام الحياة بفقدانها.

* توقيف ما تقوم حياة الناس من دونه مع عدم حصول مشقة: وأما ما يمكن الاستغناء عنه من الأنشطة، والذي يتعلق بالتوسعة على الناس في معاشهم، في المأكل والمشرب والملبس والمأوى، فيجوز توقيفه، لأن حياة الناس لا تتعطل بفقدانه ولا يلحقها حرج كذلك، والكلام في هذا الموضوع يكون في مرتبة المقاصد التحسينية، هذا زيادة على أن المصلحة في وقفه تربوا قطعاً على مصلحة بقاءه، بل إن في بقاءه مفسدة ظاهرة.

وفي الجملة فإنه من الواجب على من ولاهم الله شأن المسلمين (الدولة) أن يحرصوا على تحقيق القدر الأدنى من النشاط التجاري والمهني لكيلا تتعطل الحياة الاقتصادية للناس أو يلحقهم حرج شديد في كسب أقواتهم والقيام بمصالحهم.

3.3.3. مضايرة التجار في الأسواق:

إن المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية قائمة في أساسها على مبدأ العدل، وضمان حق المشتري والبائع على حدٍ سواء، فكما أنها تضمن الربح للبائع فإنها تضمن للمشتري السلامة من الوقوع في الغش أو الخديعة أو الجهالة مما يلحق الضرر به، ويوجب الظلم عليه، وقد ظهر رعاية هذا المبدأ في تحريم كثير

من البيوع، وكذلك في تشريع أخرى كما هو الحال في خيار المجلس، والرد بالعيب، ... وقد أكّد سبحانه على إقامة مبدأ العدل في المعاملات المالية بنصه على تحريم أكل أموال الناس بغير وجه حق في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾³⁵.

وقد يعمد كثير من التجار من ذوي النفوس الضعيفة إلى احتكار ما يملكونه من سلع في حالات شدة الناس وضيقهم حين نزول الأوبئة أو الكوارث العامة يترصدون بها ارتفاع الأسعار، وقد جاء النهي عن ذلك والحث على التراحم والتعاون في نصوص كثيرة، منها:

* قوله ﷺ: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»³⁶، وذلك لأن السعي في تكديس السلع وجمعها ثم الانتظار بها إلى حين أن ترتفع الأسعار هو المقصود الأول للمحتكر، وقد اعتبره النبي ﷺ مخطئاً، لما في ذلك من تقديمه للمصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وهذا يشمل الأحوال العادية للناس، وأما إذا كان هذا الاحتكار في الأحوال التي تشتد فيها حاجة الناس إلى ما لا تقوم حياتهم إلا به من الطعام وغيره، فإن الاحتكار فيها يكون أشد والنهي عنه يكون في أعلى مراتبه، لأن الوقت وقت ضيق وشدة.

* قوله ﷺ: «مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ»³⁷، فالنبي ﷺ أمر في هذا الحديث كل الناس ومنهم التجار بأن يحاولوا أن يقدموا النفع لغيرهم وخاصة عند شدة الحاجة إليها، والذي يكون في أوقات النوازل - كما هو الحال اليوم- وذلك يكون بتوفير ما يحتاجونه من أقوات مع الحرص على تحصيل الحد الأدنى من الفوائد والتي لا تعود عليهم بالضرر.

* عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي غَزَزَةَ، قَالَ: كُنَّا نُسَمِّي فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السَّمَايَةَ، فَمَرَّ بِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَسَمَّانَا بِاسْمِهِ هُوَ أَحْسَنُ مِنْهُ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ إِنَّ الْبَيْعَ يَحْضُرُهُ الْحَلْفُ وَاللَّغْوُ، فَشُوبُوهُ بِالصَّدَقَةِ»³⁸، فإذا كان النبي ﷺ قد جزم بأن التاجر لا يسلم من الوقوع في بعض ما هو محظور شرعاً، فإنه قد وجهه إلى أن يتصدق ويخرج من كسبه ما يذهب عنه ما وقع فيه من الإثم، وإن أفضل أوقاتها أن تكون في زمن الحاجة إليها وهو زمن الشدة والأزمات.

التسارع في تخزين السلع: وإن كان مطلوب شرعاً من المسلم بأن يكون فطنا وكيّساً ولا يقبل على ما يورده المهالك، وينبغي عليه كذلك أن يُعد ما يُغنيه عن الوقوع في الكوارث، ولكنه إذا كان هذا الاقبال على السلع يؤدي إلى ندرتها أو حصول اضطراب في السوق أو يكون سبباً في زيادة الأسعار من ضعف النفوس، فإن تخزينها حينها يكون من الأمور المنهي عنها لكونها تلحق ضرراً عاماً بالناس، والواجب على المسلم حينها أن يسعى في تحصيل القدر الأدنى من القوت الذي يغنيه في يومه ونحوه، وهو أحد الوسائل التي يتقاسم فيها الناس وَقَعَ المحن والشدائد.

وقد حث النبي ﷺ وأشار إلى اتباع هذا المسلك، والتراحم والإيثار حين حصول الضيق ونزول الشدائد بين الناس من خلال مدحه وثنائه على الأشعرين بقوله «إِنَّ الْأَشْعَرِيَّيْنَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْعَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ افْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسُّوْبَةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»³⁹.

وقد رغب النبي ﷺ إلى المواساة في الطعام وإن كان قليلا والحض على المشاركة فيه⁴⁰ بقوله: «طَعَامُ الْإِثْنَيْنِ كَافِي الثَّلَاثَةِ، وَطَعَامُ الثَّلَاثَةِ كَافِي الْأَرْبَعَةِ»⁴¹، وذلك لئلا يتسلل الخوف إلى النفوس من الهلاك، وتحصل لهم فضيلة المشاركة في الطعام في أوقات الشدة أو الحاجة⁴².

ومن هذا أخذ عمر بن الخطاب فغله في عام الرمادة، إذ كان يلقي على أهل كل بيت مثلهم من الفقراء، ويقول: لن يهلك امرؤ على نصف قوته⁴³.

4.3.3. إجابة الدعوة في الولائم والأعراس:

وإن كان إجابة الدعوة من الشؤون التي أولاها الإسلام رعاية خاصة وحث الناس على قبولها لما فيها من تحصيل المنافع التي تعود على المجتمع بالخير والفضل والترابط، ومن ذلك قوله ﷺ: «لَوْ دُعِيْتُ إِلَى ذِرَاعٍ أَوْ كُرَاعٍ لَأَجِبْتُ، وَلَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ ذِرَاعٌ أَوْ كُرَاعٌ لَقَبِلْتُ»⁴⁴، وقوله أيضا "وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ طَوْلَ مَا لَبِثُ يُوْسُفُ، لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ"⁴⁵.

إلا أنه إذا كانت إجابة الدعوة سببا في حصول مفسدة تعود على الدين بالضرر كأن تكون فيها معاصي لا يقوى على إنكارها أو تكون سببا في حصول مكروه له أو مرض يعود على نفسه بالهلاك، كما هو الحال في فيروس كورونا- إذ صرح الأطباء بأنه ينتقل بالمصافحة أو رذاذ العطاس أو غيرها- فحينها يسقط عنه وجوب إجابة الدعوة، دفعا لما قد يحصل منها من مفسدات وتحصلا لسلامته.

ومع ذلك فالمسلم يحرص على تهنته إخوانه ومواساتهم بما يتيسر له من وسائل الاتصال الحديثة، إذ بها يؤدَّى المقصود ويتوقى من حصول المكروه.

5.3.3. المصافحة:

إن من أعظم الشعائر التي يتميز بها المسلمون وتكون سببا في تمتين علاقة المحبة بينهم وخاصة إذا اكتملت بملامسة الأيدي أو التعانق كما هو الحال حين المجيء من السفر، أو طول غياب، لقوله ﷺ: "إذا لقي المسلم أخاه المسلم، فأخذ بيده فمصافحه، تناثرت خطاياهما من بين أصابعهما كما يتناثر ورق الشجر بالشتاء"⁴⁶.

إلا أنه قد يُمنع أداؤها على وجهها الأكمل، إذا كان يترتب عليها إلحاق ضرر بأحد المتصافحين، لأن ترك الأفضلية لدفع مفسدة أولى من فعلها والاتيان بها مع رجحان حصولها، إذ أصل درء المفسدات مُقَدَّم على جلب المصالح.

هذا زيادة على أن أصل إلقاء السلام غير ممنوع هنا، لكونه قد يتأتى بالكلام، وأما مصافحة المصافحة له فهي زيادة إحسان.

6.3.3. الالتزام بقواعد النظافة:

"لا شك أن الشريعة الإسلامية جاءت بالوقاية وأنها خير من العلاج، ولا يختص هذا بمرض الأبدان؛

بل يعم مرض الأبدان والمجتمعات والشعوب، فالوقاية من الأخطار، والأخذ بالأسباب التي تمنع وقوع الأخطار أيضا من مقاصد الشريعة الكاملة، ومن متطلبات أهل سداد الرأي والفكر السليم والعقول الراجحة⁴⁷.

كما أن الشريعة الإسلامية قد تأمر بأمور تعبدية يلتزمها المسلم ولكنها تحصل من ورائها أمور صحية تعود على النفس والجسم بالعافية، كما هو الحال من تشريع الوضوء والغسل وغيرها، وتحريم أكل لحم الخنزير والميتة...

وقد وجه الله تعالى عباده إلى وجوب المحافظة على النفس وحرّم تعريضها للمهلك كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾⁴⁸، ولا يكون ذلك إلا بالابتعاد عن كل ما يسبب له الأمراض أو يكون سببا في تعريضه للهلاك، كما هو الشأن اليوم في التعامل مع هذا الفيروس، فإنه يجب على المسلم أن يتبع القواعد الصحية التي تُعينه على الوقاية من هذا المرض، كتطهير الأيدي... وغيرها.

7.3.3. الاستهزاء والسخرية:

إن من السنن الكونية التي أجراها الله تعالى على خلقه هي وقوع المحن والشدائد، وإن من أهم الحُكْم التي تحصل للعباد بها هو الرجوع إلى الله وتذكيرهم بحقيقتهم وضعفهم، وبكمال قدرة الله وأحقّيته دون سواه بالعبادة، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَالَهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٥٠﴾ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁴⁹، ويقول كذلك ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَسَكَرْنَا بِمَا كُنَّا يَوْمَ مُشْرِكِينَ﴾⁵⁰.

ولذلك فإن مقابلة هذه الشدائد والنوازل بالسخرية والاستهزاء بها في الكلام أو الأفعال أو الأحوال مخالف لمقصود الشارع من إنزالها، لأن المقصود من إصابة الكفار بها هو الرجوع إلى الله وإظهار قدرته لهم عسى أن يكون ذلك سببا في إيمانهم وهدايتهم، وأما المقصود من إصابة المسلمين بها هو زيادة إيمانهم ويقينهم بالله، وتطهيرهم من الذنوب وإيقاظ قلوب الغافلين منهم.

4. خاتمة

وبعد أن تطرقنا إلى أهم الأمور التي تتعلق بفيروس كورونا، وبيّنا أهمية التخريج في التوصل إلى الأحكام المتعلقة به، يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

1.4 من النتائج:

- (أ) أن أغلب المسائل التي تتعلق بما يطرأ من نوازل في الشأن العام يكون مركزها الشرعي قائما على باب المقاصد الشرعية وخاصة باب جلب المنافع من جهة دفع المفاسد.
- (ب) أن الفهم الجيد لنوع الوباء أو المرض بما يورده الثقات من المختصين، يعتبر الإشارة التي تهدي المجتهد إلى الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية المتعلقة به، وعلى قدر الخروج عن ذلك يكون الخطأ في الاجتهاد.

- (ج) أن التخريج يعدّ من أعظم الأبواب التي تُكسب الشريعة الإسلامية المرونة اللازمة لمسايرة كل ما يطرأ من حوادث ونوازل.
- (د) أن الأحكام الشرعية غير ثابتة ومستقرة على أمر واحد، وخاصة إذا دار الأمر بين الشأن العام والشأن الخاص.
- (هـ) أنّ تغير الأحكام الشرعية في أوقات انتشار الأوبئة والأمراض، يكون على حسب نوع المرض وطبيعته وطرق انتقاله، وعلاقة ذلك بالتكاليف الشرعية.
- (و) عناية الشريعة الإسلامية بمقصد حفظ النفس، ويظهر ذلك من خلال تقديمه على بعض ما يتعلق بمهمات العبادات الشرعية كإقامة الصلوات في المساجد والمصافحة وغيرها.
- (ز) أن كل النوازل والمستجدات - التي لا تتعلق بأصل تعبدية - جانب الحل فيها أقوى من جانب الحرمة ابتداءً، إلا أن ينازع هذا الأصل بآخر أقوى منه فيخرجه عن ذلك.

4.2. أهمّ التوصيات:

- إن من أهم ما يوصى به في هذا المقام والذي يكون فيه الأمر متعلقاً بالشأن العام هو:
- (أ). التدقيق في النظر وعدم الاستعجال في إصدار الأحكام مع عدم الغلو في اعتبار النصوص الشرعية وإن كانت في الأصل مقصودة.
- (د). أنه في دراسة مثل هذه المواضيع الحساسة ينبغي إبعاد العاطفة وتحبيدها عن الصنعة الفقهية وخاصة حين الخوض في النوازل.
- (ج). إعادة النظر في محاولة ضبط الوسائل الاجتهادية لما يستجد من القضايا التي تهم الشأن الطبي وخاصة ما يتعلق منها بالجانب البيولوجي.

5. قائمة المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب:

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، 1417هـ/1997م، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، لام، دار ابن عفان، ط: 1.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، 1423هـ/2003م، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، السعودية - الرياض، مكتبة الرشد، ط: 2.
- ابن حجر العسقلاني، د.ت، بذل الماعون في فضل الطاعون، تحقيق: أحمد عصام عبد القادر الكاتب، الرياض، دار العاصمة، لا.ط.
- أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: 775هـ)، 1419هـ/1998م، اللباب في علوم الكتاب، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط: 1.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري (ت: 1420هـ)، 1415هـ/1995م، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: 1.

- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، دت، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، لام، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، لاط.
- بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي (ت: 855هـ)، 1420هـ/2000م، البناية شرح الهداية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط: 1.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، 1399هـ - 1979م، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، لاط.
- الواسطي، أسلم بن سهل بن أسلم بن حبيب الرزاز الواسطي، أبو الحسن، بخشل (ت: 292هـ)، 1406هـ، تاريخ واسط، تحقيق: كوركيس عواد، بيروت، عالم الكتب، ط: 1.
- خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت: 776هـ)، 1429هـ/2008م، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، لام، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: 1.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: 795هـ)، 1424هـ/2004م، جامع العلوم والحكم، تحقيق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، لام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت: 256هـ)، 1422هـ، صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، لام، دار طوق النجاة، ط: 1.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، دت، صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لاط.
- عثمانة إلهام - دراجي الخامسة - شلالتي وردة، 2014-2015م، دراسة وصفية تصنيفية تحسسية لكل من فيروسي إيولا وكورونا، قسم العلوم الطبيعية، المدرسة العليا للأساتذة بالقبة، الجزائر.
- 15. ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي (ت: 628هـ)، 1424هـ/2004م، الإقناع في مسائل الإجماع، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، لام، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط: 1.
- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي (ت: 544هـ)، 1419هـ / 1998م، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1.
- فنج هوي، 2020م. دليل الوقاية من فيروس كورونا المستجد، ترجمة: كلية هونان للأعمال التجارية الدولية، شانغونغ، دار النشر للأدب والفنون.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، دت، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، لاط.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، 1415هـ/1994م، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ط: 27.
- محمد بن حسين بن سعيد بن هادي بن عبد الرحمن بن محمد بن حسن بن سفران القحطاني، دت، فتاوى الأئمة في النوازل المدلهمة، وتبرئة دعوة وأتباع محمد بن عبد الوهاب من تهمة التطرف والإرهاب، الرياض، دار الأوفياء للطبع والنشر، لاط.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ)، 1428هـ/2007م، المسالك في شرح موطأ مالك، دار الغرب الإسلامي، ط: 1.
- التبريزي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري (ت: 741هـ)، 1985م، مشكاة المصابيح، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط: 3.

- محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي (ت: 1206هـ)، د.ت، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، المحقق: عبد العزيز بن زيد الرومي، د. محمد بلتاجي، د. سيد حجاب، الرياض، مطابع الرياض، ط؛1.
 - عبد الحي الكتاني، محمد عبد الحَي بن عبد الكبير بن محمد الحسني الإدريسي (ت: 1382هـ)، د.ت، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، المحقق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، ط؛2.
 - محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، 1424هـ - 2003م، التعريفات الفقهية، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط؛1.
 - الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي (ت: 954هـ)، 1412هـ - 1992م، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لام، دار الفكر، ط؛3.
- ثالثا: مواقع الانترنت:

- (موقع منظمة الصحة العالمي، العدوى بفيروس كورونا)

https://www.who.int/csr/disease/coronavirus_infections/ar

- (موقع منظمة الصحة العالمية، عن مرض كوفيد 19)

<http://www.emro.who.int/ar/health-topics/corona-virus/about-covid-19.html>

6. الحواشي والإحالات:

- ¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، 2/175.
- ² محمد عميم إحسان، التعريفات الفقهية، ص21.
- ³ فنج هوي، دليل الوقاية من فيروس كورونا المستجد، ص10.
- ⁴ ينظر: موقع منظمة الصحة العالمية، العدوى بفيروس كورونا.
- ⁵ ينظر: عثمانة إلهام وآخرون، دراسة وصفية تصنيفية تحسبسية لكل من فيروس سي إيبولا وكورونا، ص48.
- ⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص51.
- ⁷ ينظر: موقع منظمة الصحة العالمية، عن مرض كوفيد19.
- ⁸ - سورة البقرة، الآية: 286.
- ⁹ - محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، 9/94.
- ¹⁰ - سورة البقرة، الآية: 184.
- ¹¹ - ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص341.
- ¹² - محمد بن عبد الوهاب النجدي، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، ص170.
- ¹³ - محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، 1/135.
- ¹⁴ - المرجع السابق، 1/134.
- ¹⁵ - محمد بن عبد الوهاب النجدي، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، ص177.
- ¹⁶ - سورة البقرة، الآية: 114.
- ¹⁷ - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، 5/177-178.
- ¹⁸ - سورة النساء، الآية: 59.
- ¹⁹ - مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، 3/1469.
- ²⁰ - محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، 7/130.
- ²¹ - ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص340.

- ²²- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، 138/7.
- ²³- عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، 358/1.
- ²⁴- أبو حفص النعماني، اللباب في علوم الكتاب، 252/4.
- ²⁵- بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، 263/3، الحطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 249/2.
- ²⁶- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، 92/2.
- ²⁷- المرجع نفسه، 24/4.
- ²⁸- المرجع نفسه، 24/4.
- ²⁹- ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، 348/11، ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، 185/1، خليل بن إسحاق، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، 138/2.
- ³⁰- ابن حزم، المحلى بالآثار، 349/11.
- ³¹- ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، 337/3، 348/11، الحطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 249/2.
- ³²- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، 131/7.
- ³³- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 41/4.
- ³⁴- المرجع نفسه، 40/4.
- ³⁵- سورة النساء، الآية: 29.
- ³⁶- مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، 1228/3.
- ³⁷- المرجع نفسه، 1726/4.
- ³⁸- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 726/2، الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، 851/2.
- ³⁹- محمد بن إسماعيل البخاري، المرجع السابق، 138/3، مسلم بن الحجاج، المرجع السابق، 1944/4.
- ⁴⁰- ينظر: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، 1244/3، القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 548/6.
- ⁴¹- محمد بن إسماعيل البخاري، المرجع السابق، 71/7، مسلم بن الحجاج، المرجع السابق، 1630/3.
- ⁴²- أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، 386/7.
- ⁴³- ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، 226/2.
- ⁴⁴- محمد بن إسماعيل البخاري، المرجع السابق، 154/3.
- ⁴⁵- المرجع نفسه، 147/4.
- ⁴⁶- أبو الحسن الواسطي، تاريخ واسط، ص 178، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، 10/5.
- ⁴⁷- محمد بن حسين القحطاني، فتاوى الأئمة في النوازل المدلهمة، وتبرئة دعوة وأتباع محمد بن عبد الوهاب من تهمة التطرف والإرهاب، ص 63.
- ⁴⁸- سورة البقرة، الآية: 195.
- ⁴⁹- سورة الأنعام، الآية: 42-43.
- ⁵⁰- سورة غافر، الآية: 84.

الفهم المقاصدي للسنة النبوية: ابن العربي نموذجاً

Objectives of Sharia Understanding of the Prophetic Sunnah: Ibn al-Arabi as a Model

د/ الطاهر عيابة *

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي (الجزائر)

robbah4@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/28 تاريخ القبول: 2022/01/03 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يأتي هذا البحث بعنوان "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: ابن العربي نموذجاً". أعرّف فيه بداية بالفهم المقاصدي للسنة النبوية، وبشخصية الإمام ابن العربي العلمية، ثم أدرس كيف أعمل ابن العربي المعاني في فهم النص النبوي؟ كيف يرجح بالمعنى ويخصص به عموم النص؟ ثم تطرقت للفهم المصلحي للنص النبوي عند ابن العربي. وأخيراً كيفية اهتمامه وتنبهه على التعليل في الحديث النبوي، وأنهيت بخاتمة سجلت فيها أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الفهم المقاصدي؛ السنة النبوية؛ ابن العربي.

Abstract : This paper comes under the title: "The objectives of Sharia Understanding of the Prophetic Sunnah: Ibn al-Arabi as a Model". I introduce it first with the objectives of Sharia Understanding of the Prophet's Sunnah, and with the scholarly personality of Imam Ibn al-Arabi, then I study how Ibn al-Arabi worked on meanings in understanding the text of the Prophet? How weighted in the meaning and assigned to the general text? Then it dealt with the reformist understanding of the text of the Prophet according to Ibn al-Arabi. Finally, how he cares about and alerted him to the reasoning in the hadith, and I ended with a conclusion in which I recorded the most important findings and recommendations.

Keywords: Objectives of Sharia Understanding; the Prophetic Sunnah; Ibn al-Arabi.

1. المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم إلى يوم الدين، وبعد: فمن المعلوم أن السنة النبوية تعتبر المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، ولذلك نالت السنة العناية المطلوبة من العلماء، كونها المؤكدة، والمبينة لما جاء في القرآن الكريم، بل قد تستقل عنه بالتشريع. ولأن كثيراً من نصوص السنة النبوية هي تفصيل وتطبيق وشرح لما جاء في القرآن الكريم، مما

* المؤلف المراسل.

يؤكد أهميتها في الشأن العملي التطبيقي لشريعة الإسلام، الأمر الذي يستدعي الفهم العميق لنصوصها، والوقوف على مدلولاتها حتى يحسن تنزيلها على الواقع. وفهم السنة بمعزل عن المقاصد قد يؤدي إلى الخطأ في معرفة مراد الشارع، لذلك راعى العلماء النظرة المقاصدية في تعاملهم مع الحديث لتكون آراؤهم واجتهاداتهم مبنية على فهم مقاصدي للحديث. ومن أمثلة العلماء الذين اعتنوا بدراسة السنة رواية ودراسة: الإمام محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي. الذي يعرف بابن العربي، ويلقب بالقاضي، ويكنى بأبي بكر. والذي له الشروح العديدة لمدونات السنة كشرحه لموطأ مالك، وشرحه لسنن الترمذي وغيرهما، كما أنه اهتم بتفسير القرآن وبالأصول والفقه وغيرها من علوم الشريعة، فكان نموذجاً فذا جمع بين علمي الأثر والنظر، واصطبغت كتبه بصبغة التقعيد والتأصيل، وصيغت في قالب مقاصدي تطبيقي عز له نظير، تؤكد رسوخه في مقام التجديد والإبداع. ولذلك فقد اخترته كنموذج تطبيقي للفهم المقاصدي للسنة النبوية.

1. 1. إشكالية البحث:

قد يغلب على البعض التعامل مع السنة النبوية دون التقيد بقواعد الفهم للنصوص والاستنباط، حيث توسعوا في استعمال المقاصد، وتجرؤوا في تأويل النصوص بما لا تحتمله تلك النصوص بوجه من الوجوه، وتضيق بها حروف النصوص، وبالمقابل فهم آخرون السنة مجردة من الحكم والإسرار، مبتورة عن العلل والمقاصد، متشبثة فقط بالفهم الحرفي والظاهري فقط للنص. ومن العلماء الذين زاوجوا بين اللفظ والمعنى في التعامل مع السنة النبوية الإمام ابن العربي. فكيف وظّف ابن العربي المقاصد في فهم السنة النبوية؟

1. 2. أهمية البحث:

- يُعرّف بإيجاز بالفهم المقاصدي للسنة النبوية.
- يُعرّف بشخصية ابن العربي العلمية في جانبها المقاصدي.
- يبرز جوانب تطبيقية للفهم المقاصدي عند ابن العربي.
- يطرح عدداً من القواعد المقاصدية وتطبيقاتها في ثنايا البحث.

1. 3. الدراسات السابقة:

استفدت من دراسات سابقة متعلقة بالفهم المقاصدي للسنة، ودراسات أخرى عن مؤلفات وجهود الإمام ابن العربي، ومنها:

أولاً- مقالات وبحوث في الفهم المقاصدي للسنة منها:

(أ) أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم التصوص الشرعية -دراسة تطبيقية من السنة النبوية- بحث للدكتور: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني. نشر في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 33، العدد الأول، 2006 م.

(ب) فهم الحديث في ضوء المقاصد الشرعية.. تأصيل وفوائد وضوابط. بحث للدكتور: محمد روزيمي بن رملي، نشر في مجلة الحديث بمعهد الحديث النبوي -إنهاد- الجامعة الإسلامية العالمية بسلانجور- ماليزيا، السنة الخامسة، العدد:9، جوان 2015م.

(ج) أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتنزيلا للباحثة: مكى نجاه ، بحث أكاديمي لنيل درجة الماجستير، عن جامعة الحاج لخضر-باتنة- كلية العلوم الإسلامية، للموسم الجامعي: 2009/2008م.

(د) التفسير المقاصدي للسنة النبوية بين ضوابط التشريع ومتطلبات التجديد، للدكتور: محمد بو الروايح، نشر بمجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، المجلد:14، العدد:28.

(هـ) أثر مقاصد الشريعة في فقه الحديث، ل: عبد الله محمد جربكو، وفاطمة حافظ إرشاد الحق، وقاسم علي سعد، نشر بمجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد:16، العدد:1، جوان: 2019م.

ثانيا- بحوث في جهود الإمام ابن العربي منها:

(أ) المنهج الاستدلالي عند أبي بكر بن العربي من خلال كتابه "القبس"، رسالة ماجستير، ل: محمد مهدي لخضر بن ناصر، جامعة الحاج لخضر- باتنة، السنة الجامعية: 2009م/2010م.

(ب) منهج الترجيح الفقهي عند أبي بكر ابن العربي، رسالة ماجستير، ل: محمد بوقطاية، جامعة الحاج لخضر- باتنة، السنة الجامعية: 2010م/2011م.

(ج) مقاصد الشريعة الإسلامية ابن العربي نموذجا، رسالة دكتوراه، ل: رياض بن علي الجوادي، ط:2، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، 2015م.

(د) الفكر المقاصدي عند الإمام أبي بكر بن العربي، رسالة دكتوراه ل: مالك براح، في جامعة باتنة-1- كلية العلوم الإسلامية، السنة الجامعية: 2017م.

(هـ) مظاهر التجديد الفقهي عند القاضي أبي بكر بن العربي، رسالة دكتوراه، ل: عبد القادر سلطاني، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، السنة الجامعية: 2017م/2018م.

(و) قواعد المقاصد عند الإمام ابن العربي من خلال "المسالك"، رسالة دكتوراه، ل: الطاهر عبابة، جامعة الوادي، السنة الجامعية: 2017م/2018م.

وتتميز هذه الورقة البحثية عن كل تلك الأبحاث أنها موجزة، وتتناول المقاصد في جانب السنة النبوية، وأنها تركز على شخصية علمية كنموذج لهذا التعامل النص النبوي وهي الإمام ابن العربي.

4. 1. خطة البحث:

وقد حاولت أن أجيب على الأشكال المرفوع سابقا، بخطة جاءت على النحو الآتي:

مقدمة: تضمنت توطئة وبيان لإشكالية البحث، وأهميته، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المطلب التمهيدي: التعريف بالفهم المقاصدي للسنة النبوية وبابن العربي

- الفرع الأول: تعريف الفهم
 الفرع الثاني: تعريف المقاصد والسنة النبوية
 الفرع الثالث: التعريف بالإمام ابن العربي
 المطلب الأول: إعمال المعاني في فهم النص النبوي
 الفرع الأول: الحُكْمَ للمعاني لا للأسماء
 الفرع الثاني: الترجيح بالمعني وتخصيص العموم به
 المطلب الثاني: الفهم المصلحي للنصوص
 الفرع الأول: تعريف المصلحة وبيان صلتها بالمقاصد
 الفرع الثاني: تخصيص عموم النص بالمصلحة عند ابن العربي
 المطلب الثالث: التعليل في النص النبوي
 الفرع الأول: التعليل وسيلة للمقاصد
 الفرع الثاني: التعليل في المعاملات ومنعه في العبادات
 الخاتمة: سجلت فيها النتائج المتوصل إليها.

2. المطلب التمهيدي: التعريف بالفهم المقاصدي للسنة النبوية ويا ابن العربي

2.1. الفرع الأول: تعريف الفهم

أ- تعريف الفهم لغة: الفهمُ: مَعْرِفَتُكَ الشَّيْءِ بِالْقَلْبِ. فَهْمُهُ فَهْمًا وَفَهْمًا وَفَهَامَةً: عِلْمُهُ؛ وَفَهْمَتُ الشَّيْءَ: عَقَلْتُهُ وَعَرَفْتُهُ. وَفَهَّمْتُ فُلَانًا وَأَفَهَّمْتُهُ، وَتَفَهَّمْتُ الْكَلَامَ: فَهَمَهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ. وَرَجُلٌ فَهِيمٌ: سَرِيعُ الْفَهْمِ، وَيُقَالُ: فَهَّمَ وَفَهَّمَهُ. وَأَفَهَّمَهُ الْأَمْرَ وَفَهَّمَهُ إِيَّاهُ: جَعَلَهُ يَفْهَمُهُ. وَاسْتَفَهَّمَهُ: سَأَلَهُ أَنْ يُفَهِّمَهُ. وَقَدْ اسْتَفَهَّمَنِي الشَّيْءُ فَأَفَهَّمْتُهُ وَفَهَّمْتُهُ تَفْهِيمًا¹ وقيل أيضا: الفهم فهو سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها، وقيل: الفهم: تصور المعنى من اللفظ، وقيل: هيئة للنفس يتحقق بها ما يحسن².

ب- تعريف الفهم اصطلاحاً: عرفه بعض الأصوليين بالقول: الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيينته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالماً كالعامي الفطن³. وقيل أيضاً هو الإدراك، أو هو عبارة عن إتقان الشيء، والثقة به على الوجه الذي هو به عن نظر⁴.
 ويظهر تقارب بين المعنى الاصطلاحي واللغوي للفهم.

2.2. الفرع الثاني: تعريف المقاصد والسنة النبوية

أولاً: تعريف المقاصد

أ- تعريف المقاصد لغة: لفهم المعنى المراد من المقاصد نورد معاني كلمة "القصد" واستعمالاتها عند العرب، ومنها:

أولها: القصد: استقامة الطريقة⁵، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 09]. ثانيها: الاعتماد، والأم، وإتيان الشيء، قَصَدْتُ قَصْدَهُ: نحوْتُ نحوه. وهو العزم والتوجه⁶. وفي الحديث: "فَقَصَدْتُ لِعُثْمَانَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ".⁷ يعني طلبته وأتيت إليه. ثالثها: السهولة والقرب، وسفر قاصد: سهل قريب⁸. وفي التَّنْزِيلِ: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: 42]، "وَسَفَرًا قَاصِدًا" أي: قَرِيبًا هَيِّنًا⁹. رابعها: القصد: بَيْنَ الإِسْرَافِ وَالتَّقْتِيرِ، والقصدُ في المعيشة ألا تسرف ولا تقتري. والقصد: التوسط وعدم الإفراط، والعدل¹⁰. وفي القرآن: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [القمان: 19]، أَي لِيَكُنْ مَشْيُكَ قَصْدًا لَا تَخْيَلًا وَلَا إِسْرَاعًا¹¹. ومثله قول النبي ﷺ: "سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاعْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبَلُّغُوا"¹² القصد: ألزموا الوسط المعتدل في الأمور.

ب- تعريف المقاصد اصطلاحاً: عرف بعض المعاصرين المقاصد، ومن أمثلتها:

- عرفها محمد الطاهر بن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة"¹³.

- عرفها علال الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"¹⁴.

- تعريف نور الدين الخادمي: "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمرتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"¹⁵.

- تعريف إبراهيم الكيلاني: "المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه"¹⁶.

- عرفها الريسوني بقوله: "هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"¹⁷.

واقترحت كتعريف أن المقاصد هي: "الغايات المراعاة في تشريع الأحكام"¹⁸.

ويُقصد بالغايات: المعاني والحكم والعلل، والأهداف الكلية. بما لا ينفي وجود مقاصد جزئية أو خاصة.

ثانياً: تعريف السنة النبوية

أ- تعريف السنة لغة: والأصل فِيهِ الطَّرِيقَةُ والسَّيْرَةُ، هي الطريقة والعادة، حسنة كانت أم سيئة¹⁹، ومنه قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: 77]. وامض عَلَى سُنَّتِكَ أَي وَجْهَكَ وَقَصْدَكَ. وَلِلطَّرِيقِ سُنٌّ أَيْضًا، وَسُنُّ الطَّرِيقِ وَسُنَّتُهُ وَسُنَّتُهُ: نَهْجُهُ. يُقَالُ: خَدَعَكَ سُنُّ الطَّرِيقِ وَسُنَّتُهُ²⁰.

ب- تعريف المقاصد اصطلاحاً: عرف علماء الأصول السنة بأنها: "ما نقل عن رسول ﷺ من قول أو

فعل أو تقرير"²¹. وقيل قريباً منه: "ما صدر عن النبي ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير"²²، وقيل أيضاً: "ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير، مما يخص الأحكام الشرعية"²³.

فيمكن القول أن الفهم المقاصدي للسنة يُقصد به: "إدراك الغايات المراعاة في تشريع الأحكام في ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير".

2.3. الفرع الثالث: التعريف بالإمام ابن العربي

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي. الذي يعرف بابن العربي، يلقب بالقاضي، ويكنى بأبي بكر²⁴. ولد في يوم الخميس 22 من شهر شعبان سنة 468هـ، في بيت من أعظم بيوت اشبيلية. كان أبوه عبد الله بن محمد بن العربي من وجوه علماء الدولة ومن فقهاء اشبيلية ورؤسائها، وكبار أعيانها من أهل الأدب والبراعة والكتابة، ومن كبار أصحاب ابن حزم، حتى أنه صحبه سبعة أعوام²⁵.

قال عنه العلامة أحمد بن محمد الشهير بالمقري (المتوفى: 1041هـ): "علم الأعلام، الطاهر الأثواب، الباهر الأبواب، الذي أنسى ذكاء إياس، وترك التقليد للقياس، وأنتج الفرع من الأصل، وغدا في الإسلام أمضى من النصل..."²⁶

توفي رحمه الله في شهر ربيع الأول سنة 543هـ، إثر منصرفه من مراكش بعد أداء البيعة لأمير الموحدين، في وفد من اشبيلية كان يرأسه²⁷ وحُمل على الأعناق إلى مدينة فاس حيث دفن من الغد. وقبره مشهور بفاس²⁸.

3. المطلب الأول: إعمال المعاني في فهم النص النبوي

3.1. الفرع الأول: الحكم للمعاني لا للأسماء.

من ميزات الإمام ابن العربي أنه ينظر دوماً إلى المعاني المرادة من النص، فهو لا يقف فقط عند ظاهر النص، لأنه يرى أن "المعاني إنما تُبنى على ملاحظة المقصود، فما قُوَّتْهُ حُكْمًا كَالَّذِي يُقَوِّتُهُ حِسًّا"²⁹، وأن "الحُكْمَ للمعاني لا للأسماء"³⁰، ويقرّر ابن العربي أنّ الكَلَامَ فِي اللُّغَةِ يَنْقَسِمُ إِلَى اللَّفْظِ وَإِلَى الْمَعْنَى. أَمَّا اللَّفْظُ فَهُوَ الْمُعَبَّرُ عَنِ الْمَعْنَى فَلَا غِنَى عَنْهُ عَلَى سَبْقِ بَيَانِهِ، وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ الْمُرَادُ بِاللَّفْظِ"³¹.

وذكر -أيضاً- أن العلم ينقسم من وجه آخر إلى قسمين: علم باللفظ وهو معرفة وقوع العبارة على المعنى المراد. وعلم بالمعنى وهو الذي يعرف به أحوال اللفظ العربي الذي يطابق مقتضى الحال، وهذا العلم هو المطلوب³².

وجدلوية اللفظ والمعنى قديمة، نشأت مع بداية التشريع، ولعل الحادثة الشهيرة، التي تُروى في الصحيحين خير دليل: فعن ابن عمر، قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: "لَا يُصَلِّينَ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ" فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرُدْ مِمَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعْتَفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ³³. فَاجْتَهَدَ بَعْضُهُمْ وَصَلَّاهَا فِي الطَّرِيقِ، وَقَالَ: لَمْ يَرُدْ مِمَّا التَّأْخِيرِ، وَإِنَّمَا أَرَادَ سُرْعَةَ التُّهُؤُوسِ، فَنَظَرُوا إِلَى الْمَعْنَى، وَاجْتَهَدَ آخَرُونَ وَأَخْزَوْهَا إِلَى بَنِي

فَرِيظَةً فَصَلَّوْهَا لَيْلًا، نَظَرُوا إِلَى اللَّفْظِ، وَهَوُلَاءِ سَلَفُ أَهْلِ الظَّاهِرِ، وَهَوُلَاءِ سَلَفُ أَصْحَابِ الْمَعْنَى وَالْقِيَاسِ³⁴. فبرز اتجاهان في النظر إلى اللفظ والمعنى، وتقديم أحدهما عن الآخر. والإمام ابن العربي يؤكد في مناسبات عدة أن: "مَقَاصِدُ الْأَلْفَازِ أَضَلُّ يَزْجَعُ إِلَيْهِ"³⁵.

ويضيف ابن العربي مُوَضِّحًا أن الألفاظ لا يُعَلَّقُ بِهَا الْحُكْمُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُعَبَّرَةً عَنِ الْمَقْصِدِ الْمَطْلُوبِ، فَقَالَ: "لَا تَتَعَلَّقُ الْأَحْكَامُ بِالْأَلْفَازِ، إِلَّا أَنْ تُرَدَّ عَلَى مَوْضُوعَاتِهَا الْأَصْلِيَّةِ فِي مَقَاصِدِهَا الْمَطْلُوبَةِ، فَإِنَّ ظَهَرَ فِي غَيْرِ مَقْصِدِهَا لَمْ تُعَلَّقْ عَلَيْهَا مَقَاصِدُهَا"³⁶. وفي هذا المعنى يقرر ابن جني³⁷ "أنَّ الْعَرَبَ -فِيمَا أَخَذْنَاهُ عَنْهَا وَعَرَفْنَاهُ مِنْ تَصَرُّفِ مَذَاهِبِهَا- عَنَيْتَهَا بِمَعَانِيهَا أَقْوَى مِنْ عَنَيْتِهَا بِالْفَازِهَا"³⁸. ثم يشرح ابن جني ويدل على كلامه السابق؛ فيقول في: "باب في مقاييس العربية: وهي ضربان: أحدهما معنوي والآخر لفظي. وهذان الضربان وإن عمّا وفسوا في هذه اللغة فإن أقواهما وأوسعهما هو القياس المعنوي" ثم يوضح بشكل أدق فيقول: "ألا ترى أن الأسباب المانعة من الصرف تسعة: واحد منها لفظي وهو شبه الفعل لفظًا، والثمانية الباقية كلها معنوية كالتعريف والوصف والعدل والتأنيث وغير ذلك؛ فهذا دليل"³⁹.

وابن العربي يجعل اللَّفْظَ الْمُعَبَّرَ عَنِ الْمَعْنَى، أي أن اللفظ ضروري لأنه الوعاء الذي يحمل المعنى، والمعبر عنه، فاللفظ هام من حيث كونه: "منتجا" للمعنى، والمعنى هام من حيث كونه: "المراد باللفظ"، مما يجعل التلازم والتوازن بين الدال والمدلول⁴⁰. ويوضح -ابن العربي- شأن الانتقال من اللفظ والمعنى وحدوده، فيرى أن الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها، أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها. وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى، ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه، ولكن لا تبديل إلا باجتهاد⁴¹. تفهم أن ابن العربي لا يُهْمِلُ اللَّفْظَ وَلَكِنَّهُ لَا يَقِفُ فَقَطْ عِنْدَهُ، إِلَّا مَا قَصَدَ بِهِ التَّعْبُدَ، بَلْ يَقْرُرُ كَمَا سَبَقَ أَنَّ "مَقَاصِدُ الْأَلْفَازِ أَضَلُّ يَزْجَعُ إِلَيْهِ"، ويؤكد أهمية المعنى ورجحانه على الألفاظ في قواعد عديدة مثل قوله: "الحكم للمعاني لا للأسماء"⁴²، ومثلها قوله: "الأحكام إنما تثبت بمعانيها لا بألفاظها"⁴⁴.

ومن الأمثلة على ما سبق من القواعد كلام ابن العربي عن الحديث الصحيح عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: "أَيَعِجُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ يَقْرَأُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ"⁴⁵. فقوله ﷺ: "تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ" هذا على طريق المعنى لا من طريق اللفظ والتلاوة؛ لأنه من قرأها فكأنه قد قرأ كل توحيد في القرآن، فجعل له أجر التوحيد؛ لأنَّ معناه واحدٌ وصفة لواحد سبحانه وتعالى، وإن كان الذي تكرر بالتلاوة من الأجر أكثرها لتكرار فائدة التوحيد، كما أن من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مرارًا أكثر أجرًا. وقيل: تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ فِي الْفُضْلِ فَالْقُرْآنُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: تَوْحِيدٌ، وَتَكْلِيفٌ، وَإِبَاحَةٌ؛ فَلَمَّا كَانَتْ: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" تَوْحِيدًا كَلَّمَا كَانَ كَمَنْ قَرَأَ ثُلُثَ الْقُرْآنِ"⁴⁶.

- وفي شرحه للحديث: عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي، فَلَا يَدْعُ أَحَدًا يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَيَلِدْرَاهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنَّ أَبِي فَلْيَقَاتِلُهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ»⁴⁷. فذكر أن الحكم للمعاني لا للأسماء، لأنه يستحيل أن يصير المار بين يدي المصلي شيطانًا، وإنما أراد به

أنه فعل فعل شيطان، لا أنه انقلب شيطانًا بمروره. فثبت أن الحكم للمعاني لا للأسماء، وهو قول الجمهور⁴⁸.

- وعند كلام -ابن العربي- في قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 104]. ذكر أن اليهود كانت تأتي النبي ﷺ فتقول: يا أبا القاسم، راعنا، توهم أنها تريد الدعاء، من المراجعة، وهي تقصد به فاعلاً من الرعونة. وروي أن المسلمين كانوا يقولون: راعنا، من الرعي، فسمعتهم اليهود، فقالوا: يا راعنا كما تقدم، فنهى الله تعالى المسلمين عن ذلك، لئلا يقتدي بهم اليهود في اللفظ ويقصدوا المعنى الفاسد منه.

وهذا دليل على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعرض للتقبيص والغص، ويخرج منه فهم التعريض بالقذف وغيره. ثم ذكر أنه يرتب عليه الحد متى كان اللفظ يخرج منه فهم التعريض بالقذف. ورأى ابن العربي: "بأنه ملزم للحد، خلافاً للشافعي وأبي حنيفة حيث قال: إنه قول محتمل للقذف وغيره، والحد مما يسقط بالشبهة"⁴⁹.

-وعند تعرضه -ابن العربي- للحديث عن ابن محيريز، أنه قال: دخلت المسجد فرأيت أبا سعيد الخدري فجلست إليه، فسألته عن العزل؟ فقال أبو سعيد الخدري: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المضطيق فأصبنا سبياً من سبي العرب، فاشتبهنا النساء، واشتدت علينا الغزبة، وأحببنا الفداء، فأردنا أن نعزل، فقلنا نعزل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا قبل أن نسأله، فسألناه عن ذلك؟ فقال: «ما عليكم أن لا تفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة»⁵⁰. فذكر في شرحه للحديث أنه لا خلاف بين الأمة في جواز العزل، وإنما كرهه بعضهم، خصوصاً في الأمة. فأما الحرّة، فرأى مالك ألا يعزل عنها إلا بإذنها؛ لأنه يرى أن حقها في الوطء ثابت مدة النكاح.

وقال سائر الفقهاء: إذا وطء الزوج أهله وطأة واحدة، لم يكن لها أبداً حق في طلب الوطء. وضعف -ابن العربي- هذا القول من الفقهاء؛ مبرراً الأمر بالقول: لأنه لو حلف ألا يطأها، ضرب له أجل أربعة أشهر إجماعاً بنص القرآن، فإذا تركه مضاراً، فقد وجد معنى الإبلاء، والأحكام إنما تثبت بمعانيها لا بألفاظها، فوجب أن يكون حقها في طلب الوطء باقياً في مدة النكاح. فإذا أذنت في العزل جاز، وإن كان فيها قطع بالتولد والنشأة⁵¹.

وعند كلامه -ابن العربي- في باب ما يفعل من رفع رأسه قبل الإمام، ذكر الحديث: "أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام، أن يحول الله رأسه رأس حمار" ⁵². وقال: ليس يراؤ به عند العلماء المسخ صورة، وإنما يريدون الحمارية، وهو البله، ضرب له الحمار مثلاً؛ لأنه أشد البهائم بلهاً، ولا حمارية أعظم من أن يلتزم الاقتداء مع الإمام ثم يخالفه فيما التزم في تلك الحال. وهذا كقوله ﷺ: "ليتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء أو ليخطفن الله أبصارهم"⁵³، وليس يريد بذلك إذهابها بالعمى؛ وإنما يشير به إلى ذهاب فائدتها من العبرة.

وخلاصة رأي ابن العربي أنه إذا علّق الحكم على اسم؛ إما أن يعلّقه على اللفظ أو على المعنى، فإن

عَلَّقَهُ عَلَى اللَّفْظِ اقْتَصَرَ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ عَلَى الْمَعْنَى فحَيْثُ مَا وُجِدَ الْمَعْنَى تَعَدَّى الْحُكْمَ إِلَيْهِ⁵⁴.

3. الفرع الثاني: الترجيح بالمعنى وتخصيص العموم به

أ- الترجيح بالمعاني:

ابن العربي استعمل كثيرا لفظ المعاني، ويذكر عبارة "المعاني" عادة بعد الدليل النقلي ليعضد بها استدلاله في ما اختاره من ترجيح، ويبيّن مستنده النقلي في استخلاص ذلك المعنى، واستعمالاتها مقتصرة على ثلاثة معانٍ: العلة، أو الحكمة والمقصد الشرعي من النص، أو القياس. وكل تلك المعاني متقاربة ومرتبطة بعضها ببعض، فالمقصد الشرعي قد يكون العلة المستعملة في القياس⁵⁵. وكلها لها أبعاد مقاصدية.

ومن أمثلة الترجيح بالمعاني ما أورده ابن العربي في كلامه عن الطلاق في الحيض، قال ابن العربي بوجوب الإزتجاع عليه، وذلك لازم ثم لكل من طلق في الحيض أن يراجع إذا كان له عليها رجعة. ففي الحديث عن مالك عن نافع، أن عبد الله بن عمر طلق امرأته، وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: "مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ يُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضُ، ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدَ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ، قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ فِتْلِكَ الْعِدَّةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ"⁵⁶. واستند في حكمه بالوجوب بقول النبي ﷺ: "مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا". فمن طلق حائضا أُجِبَ على الرجعة، خلافاً لأبي حنيفة والشافعي في قوليهما: يُؤمَرُ بها ولا يُجِبُ. والدليل: ما تقدّم من قوله: "فِتْلِكَ الْعِدَّةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ".

ثم ذكر ابن العربي أما من جهة المعنى: أنه مضارّ بتطويل العدة، فمنع من ذلك وأجبر على الرجعة. فإنما نهي المطلق أن يطلق في الحيض؛ لأنه إذا طلق فيه طول عليها العدة وأضرّ بها وعطلها؛ لأن ما بقي من تلك العدة لا يعتد به في إقرائها، فتكون في تلك المدة كالمعلقة، لا معتدة ولا ذات زوج، ولا فارغة من زوج، وقد نهي النبي ﷺ عن ذلك، والله تعالى نهي عن إضرار المرأة بتطويل العدة عليها، بقوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا﴾ [البقرة: 231]. وذلك أن الرجل في الجاهلية، كان يطلق المرأة ثم يمهلها، فإذا قرب انقضاء عدتها، راجعها ليطول عليها العدة، فنهي الله عز وجل عن ذلك⁵⁷. والمقصود بالمعنى هنا العلة⁵⁸.

رجح ابن العربي القضاء باليمين مع الشاهد في الأموال، وذكر أنه رجح هذا الرأي استناداً إلى ثلاث طرق وهي: - الأولى - وهي أقواها - : إجماع أهل المدينة على نقل ذلك، ثبت عن النبي ﷺ وعن الخلفاء بعده. وهو ما لا حجة لهم عليه؛ لأنه مهما اختلف الناس في إجماع أهل المدينة من طريق النظر، فليس يقدر أحد على اعتراض ما يجتمعون على نقله من طريق الأثر، وهذا قوي جداً في النظر.

- الثانية: في سرد الأحاديث الواردة في ذلك وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة تفيد أنه ﷺ "قضى بيمين وشاهد"⁵⁹.

- الثالثة: وهي معنوية؛ حيث إنه نقل: قال علماؤنا: قال النبي ﷺ: "لو أعطي الناس بدعواهم لادعى قومٌ دماء قوم وأموالهم، ولكن البيئنة على من ادعى واليمين على من أنكر"⁶⁰ والحكمة في ذلك بيئنة، فإن قول المتداعيين قد تعارضا وتساويا، وليس قبول أحدهما أولى من قبول الآخر، فشرع الله الترجيح، ولهذا قال علماؤنا: لا يكون الشاهد واليمين إلا في الأموال وما جرى مجراها؛ لأن النبي ﷺ إنما قضى به فيها، ولم يقو القوة التي تُراقُ بها الدماء وتقامُ بها الحدود؛ فإن هذه معانٍ تسقط بالشبهة، والشبهة بالشاهد واليمين قائمة، فاقتصر بها على موردها وهي الأموال⁶¹. والمعنى هنا هو الحكمة والمقصد الشرعي من النص⁶².

ورجح ابن العربي أن الأكثر فقها هو الأحق بتقدمه للإمامة على الأكثر قراءة، وذكر أن يكون الرجل فقيها عالما، ويقرأ من القرآن ما يقيم به صلاته ولا يقرؤه كله. ويكون الآخر قارئاً لجميع القرآن حسن التلاوة له، ويعلم إقامة الصلاة على وجهها، إلا أنه لا يفقه في أحكامها، ولا يعلم أحكام دقائق الشهور فيها، فيكون أحق بالإمامة الفقيه إذا كانت له حالة حسنة. ثم استدل ابن العربي على ذلك بالآتي:

- تقديم النبي ﷺ لأبي بكرٍ لما كان أعلم الصحابة وأفضلهم، وإن كان فيهم من هو أقرأ منه، وقد قال عمر: أبي بن كعب أقرنا للقرآن.

- والدليل من جهة المعنى: أن المقدار الذي تفتقر إليه الصلاة قد استوتوا فيه، والصلاة لا يؤمن أن يطرأ فيها ما لا يعلمه القارئ من أحكامها فيفسدها؛ لأن ذلك مما ينفرد به الفقيه⁶³. والمعنى هنا -أيضا- هو الحكمة والمقصد الشرعي من النص⁶⁴.

- ذكر ابن العربي أن من يملك نكاح العبد، هو السيد الذي يملكه، وله أن يجبره عليه، وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي في أحد قوليه: لا يجبره السيد على النكاح.

واستدل ابن العربي: بقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور:32]. وفيه دليلان:

أحدهما: أنه أمرهم بذلك، ولو لم يملكوا الإنكاح لما أمرهم به.

الثاني: أنه قرن ذكرهم بذكر الإماء، وقد أجمعنا على أن له إجبار أمته على النكاح.

أما من جهة المعنى: أن من ملك رقه فله إجباره على النكاح كالأمة. وهذا إذا انفرد بملكه، فإن كان له فيه شريك، أو كان بعضه حراً، لم يملك إجباره عليه؛ لأنه لا يملك انتزاع ماله، فلا يملك إنكاحه كالحرة⁶⁵. وهذا استعمال لقياس نفي الفارق، وقد يقال علة الإجبار الملك لكنه توصل إليها بالقياس⁶⁶، أي الحق حكم العبد بالأمة بعله التملك.

ب - تخصيص العموم بالمعنى

عند تفسيره - ابن العربي - للآية: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء:15]. ذكر في هذه المسألة: المرأة لا تغرب، خلافاً للشافعي وغيره حين تعلقوا بعموم الحديث: عن عبادة بن الصامت، قال:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهَنِّي سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفِي سَنَةٍ، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ»⁶⁷. ثم قال وَالْمَعْنَى يَخْضُهُ؛ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ تَحْتَاجُ مِنَ الصِّيَانَةِ وَالْحَفِظِ وَالْقَضْرِ عَنِ الْخُرُوجِ وَالتَّبَرُّزِ اللَّذِينَ يَذْهَبَانِ بِالْعَقَّةِ إِلَى مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الرَّجُلُ⁶⁸. فجعل المعنى يخصص عموم الحديث وعليه لا يحكم بتغريب المرأة.

ثم أورد ابن العربي أيضا: أن العبد لا يُغْرَبُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ حَيْثُ يَقُولُ بِعُمُومِ الْخَبْرِ، لكنه يرى تخصيصه بأمرين:

الحديث: فعن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني، أن رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تُحصن؟ فقال: "إن زنت فأجلدوها. ثم إن زنت فأجلدوها. ثم إن زنت فأجلدوها. ثم بيعوها ولو بصفير"⁶⁹. قال: فكَّرَ ذَكَرَ الْجَلْدِ، وَلَمْ يَذْكَرِ التَّغْرِيبَ، وَلَوْ كَانَ وَاجِبًا لَكَرَّرَهُ أَوْ ذَكَرَهُ.

- وأيضًا: خصَّصَهُ بِالْمَعْنَى فَقَالَ: إِنَّ الْمَعْنَى يَخْضُهُ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تَغْرِيبِ الْحَرِّ إِيدَاؤُهُ بِالْحَيْلُولَةِ لَهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَهْلِهِ، وَالْإِهَانَةِ لَهُ؛ وَلَا يَتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي الْعَبْدِ⁷⁰. ففي الحالتين خصَّصَ عُمُومَ النَّصِّ بِالْمَعْنَى⁷¹.

4. المطلب الثاني: الفهم المصلي للنصوص

4.1. الفرع الأول: تعريف المطلحة وبيان طلتها بالمقاصد

يعرف ابن العربي المطلحة: "كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة"⁷². وهو يربط المطلحة بالمعاني، لكنها معاني منضبطة بقانون الشريعة، وحصول النفع العام للناس. كما أشار إلى المطلحة بما يشبه التعريف أيضا مثل قوله: "اعلم أن الله تعالى شرف الأدمي بأن خلق له غيره، ويسره له في جلب منفعة أو دفع مضرة"⁷³ قوله: "الأغراض: إما في جلب منفعة، وإما في دفع مضرة"⁷⁴. أي أنه يلتقي مع من يُعرَّف المطلحة كونها: "جلب نفع أو دفع ضرر". بل يرى ابن العربي أن الأخذ بالمصلحة هو رعاية لأسس الشرع وقواعده، وعليها مدار السياسة الشرعية، يدل على ذلك أنه زمن ولايته القضاء، أمر بالتبرع بجلود الأضاحي لبناء سور اشيلية مراعاة للمصلحة وحفظا لأمن البلد، ويكون ابن العربي من السابقين في اعتبار طريق المصالح⁷⁵.

طلة المصالح بالمقاصد

الصلة وثيقة بين المقاصد والمصالح الشرعية، وكثير من النقولات قد جاءت تشترط أن تكون المصالح سبيلا لتحقيق مقاصد الشارع، بل تربط تعريف المصالح مباشرة بما يندرج ويحقق مقاصد الشارع.

فالإمام العز بن عبد السلام -مثلا- يرى: "مَقْصُودُ الشَّرْعِ جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ"⁷⁶، أما الطوفي فقد قرَّر أن تَحْصِيلَ الْمَصْلَحَةِ مَقْصُودٌ لِذَاتِهِ⁷⁷، ويشبه ذلك ما أورده الرازي: "المقصود من الشرائع رعاية المصالح"⁷⁸. وذكر الشاطبي أن وضع الشريعة كلها، مقصوده مصالح العباد: "وَضَعُ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْأَجَلِ مَعًا"⁷⁹. والقرافي حصر المقاصد في المصالح والمفاسد "المقاصد هي الْمُتَضَمِّنَةُ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ فِي أَنْفُسِهَا"⁸⁰. وقريبا منه الشوكاني عندما حصر الحكمة في حفظ مصالح العباد⁸¹.

والمقاصد هي نفسها المصالح الشرعية. أما المصالح غير الشرعية فالمقاصد تأبأها وتعارضها، والأدلة الشرعية تمنعها وتدفعها⁸².

4. 2. الفرع الثاني: تخصيص عموم النص بالمصلحة⁸³ عند ابن العربي

وهو أمر مقرر عند غيره من علماء المالكية، حتى قال ابن العربي: مذهب مالك - رحمه الله - على أنهما - أي القياس والمصلحة - يقدمان على العموم، وكذلك قالت عامة الفقهاء⁸⁴. أي أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرده، فإن الإمام مالك يستحسن أن يخصه بالمصلحة، وأن الاستحسان ترك مقتضى الدليل للمصلحة، والمصلحة المقصودة عند المالكية هي الملائمة لجنس تصرفات الشرع كما ذكر الشاطبي، وأنها أصل كلي أخذ من عدة نصوص ومن جملة أدلة تفيد في مجموعها القطع، فيكون التخصيص للعموم بجملة النصوص الشاهدة لجنس المصلحة بالاعتبار، والأدلة التي أخذت في استقراء الأصل الكلي القطعي، وليست هي المصلحة المجردة التي يراها فقط العقل بل منضبطة بضوابط الشريعة⁸⁵. وقد رد الشاطبي على الزعم أن الاستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه بطبعه، وأن ذلك لم يقع التقيد به لا بضروة، ولا بنظر، ولا بدليل من الشرح قاطع ولا مظنون، فلا يجوز إسنادُه لحكم الله لأنه ابتداء تشريع من جهة العقل⁸⁶.

- أمثلة لتخصيص العموم بالمصلحة

هذه أمثلة ذكرها ابن العربي يرى فيها تخصيص العموم بالمصلحة:

أ- ذكر ابن العربي في مسألة الرضاع هل هو حق للأُم أم هو حق عليها. انطلق من قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: 233]، ثم قال اختلف الناس هل هو حق لها أم هو حق عليها؟ واللفظ مُحْتَمَلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَرَادَ التَّضْرِيحُ بِقَوْلِهِ: (عَلَيْهَا) لَقَالَ: وَعَلَى الْوَالِدَاتِ إِرْضَاعُ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: 233]، لَكِنَّهُ هُوَ عَلَيْهَا فِي حَالِ الزَّوْجِيَّةِ، وَهُوَ عَلَيْهَا إِنْ لَمْ يَقْبَلْ غَيْرَهَا، وَهُوَ عَلَيْهَا إِذَا غَدِمَ الْأَبُ لِإِخْتِصَاصِهَا بِهِ.

وقال أيضا: قَدْ قَدَّمْنَا أَنَّ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: "تَقُولُ لَكَ الْمَرْأَةُ: أَنْفَقَ عَلَيَّ وَإِلَّا طَلَّقَنِي، وَيَقُولُ لَكَ الْعَبْدُ: أَطْعَمَنِي وَاسْتَعْمَلَنِي، وَيَقُولُ لَكَ ابْنُكَ: أَنْفَقَ عَلَيَّ، إِلَى مَنْ تَكَلَّمَنِي"⁸⁷. ثم أضاف ابن العربي: وَلِمَالِكٍ فِي الشَّرِيفَةِ رَأْيٌ خَصَّصَ بِهِ الْآيَةَ فَقَالَ: إِنَّهَا لَا تُرْضَعُ إِذَا كَانَتْ شَرِيفَةً. وَهَذَا مِنْ بَابِ الْمُضْلِحَةِ الَّتِي مَهَّدْنَا فِي أَصُولِ الْفِقْهِ⁸⁸. فابن العربي يرى أن الإمام مالك خصص عموم آية الرضاع بأن الشريفة لها أن لا ترضع وهو من باب المصلحة.

ب- عند كلامه - ابن العربي - عن الحديث: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا يَخْطُبُ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ"⁸⁹ قَالَ مَالِكٌ: "وَتَفْسِيرُ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيمَا نَرَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، لَا يَخْطُبُ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ. أَنْ يَخْطُبَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ. فَتُرَكَّنْ إِلَيْهِ. وَيَتَّفِقَانِ عَلَى صِدَاقٍ وَاحِدٍ مَعْلُومٍ، وَقَدْ تَرَاضِيَا. فَهِيَ تَشْتَرُ عَلَيْهِ لِنَفْسِهَا. فَتِلْكَ الَّتِي نَهَى أَنْ يَخْطُبَهَا الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ. وَلَمْ يَعْزُ بِذَلِكَ، إِذَا خَطَبَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فَلَمْ يُؤَافِقْهَا أَمْرُهُ، وَلَمْ تُرَكَّنْ إِلَيْهِ، أَنْ لَا يَخْطُبَهَا أَحَدٌ. فَهَذَا بَابُ فَسَادِ يَدْخُلُ عَلَى النَّاسِ"⁹⁰.

وأضاف ابن العربي: والحديث عامٌّ بإطلاقه في كلِّ حالةٍ من أحوالِ الخِطبةِ، خصَّصه في عمومهِ، وحمله على بعضِ مُحتملاتِهِ حسبَ ما فسَّره مالك، إذا رَكْنَا وتقاربا على الصِّدَّاقِ، وهما يحاولانِ العَقْدَ ويتناولانه، أمرانِ بديعان:

أما أحدهما: فحديثُ فاطمة بنتِ قيسٍ، قال لها النَّبِيُّ ﷺ: "إِذَا حَلَلْتِ فَلَا تُحَدِّثِي شَيْئًا حَتَّى تُؤْذِنِي"، فَلَمَّا حَلَّتْ فاطمة بنت قيس جاءت إلى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فقالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، خَطَبَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ وَأَبُو جَهْمِ بْنِ حُدَيْفَةَ، فَقَالَ: "أَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُغْلُوكَ لَا مَالَ لَهُ، أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ، وَلَكِنْ انكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ" فَتَكَحَّتْهُ وَاعْتَبَطَتْ بِهِ⁹¹.

وأما الثاني: فما أشار إليه مالكٌ من قوله: "وهذا بابُ فسادٍ يَدْخُلُ عَلَى النَّاسِ" إشارةً إلى ما يقعُ بينهم من التَّقاطُعِ والشُّخْنَاءِ الَّتِي فِيهَا فسادٌ ذَاتِ البَيْنِ، فخصَّصَ مالكٌ هذا العمومَ وحمله على بعضِ مُحتملاتِهِ بالمصلحة، وهو أصلٌ تفرَّدَ به مالكٌ على سائرِ العلماءِ⁹².

ج- ما أورده ابن العربي عند كلامه في باب بيع الذهب بالورق عيناً وتبراً من الموطأ: وفي هذا الباب جملة من الأحاديث منها: عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا شَيْئًا غَائِبًا بِنَاجِزٍ»⁹³. وغيرها لكن ابن العربي انتصر لقاعدة المصالح والمقاصد في مسألة دقيقة متعلقة بالربا فقال: "إِنَّ حُكْمَ الرِّبَا يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ. فَإِنْ كَانَ حَلِيًّا فَقَدْ اختلف علماءنا فيه هل تجري فيه أحكام الربا كلها كما تجري في الذهب والفضة أم لا؟"

ثم أضاف موضحاً: "وهذا يستمد من بحر المقاصد فإنه كان عيناً في أصله فأخرجه القصد والصياغة إلى باب العروض، وعضد الشرع هذا الأصل عندنا وعند الشافعي⁹⁴ بتعين حكم الشرع إيجاب الزكاة فيه؛ فأسقطها في الحلّي حين تغيرت هيئته، وخرج عن الذهب والفضة في هيئتهما والمقصود بهما؛ وهذا الدليل لا غبار عليه فمهد المسألة في كتاب الزكاة وبين الحكم عليها هنا. وقال جماعة من العلماء: الرِّبَا منصوِّصٌ عليه، متوعد فيه والمقاصد والمصالح مستنبطة فقد تعارضت قاعدتان: إحداهما: قاعدة الربا وهي منصوِّصٌ عليها متفق فيها.

والثانية: قاعدة المصالح والمقاصد وهي مستنبطة مختلف فيها؛ فكيف يتساويان فضلاً عن أن ترجح قاعدة المصالح والمقاصد. واستهول هذا القول جماعة. وقال ابن العربي أن الجواب فيه سمح فإن الربا؛ وإن كان منصوِّصاً عليه في ذاته، وهي الزيادة فإنه عام في الأحوال والمحال، والعموم يتخصص بالقياس فكيف بالقواعد المؤسسة العامة⁹⁵.

5. المطلب الثالث: التعليل في النص النبوي

5.1. الفرع الأول: التعليل وسيلة للمقاصد

تعليل الأحكام الشرعية، وسيلة للتعرف على مقاصدها وغاياتها، حتى أورد ابن عاشور: "من المؤكِّد أنَّ التعليل هو الأساس الذي يقوم عليه بناء المقاصد"⁹⁶.

وقال أيضاً: "القرآن والسنة مملوءان بتعليل الأحكام بالحكم والمصالح والمنافع، التي لأجلها شرع الله تلك الأحكام. يظهر من هذا وبلاستقراء أن الشريعة معللة بالحكم والمصالح"⁹⁷. ولهذا اهتم ابن العربي بالتعليل، وأكد في إحدى من قواعده: "الحكم إذا ورد في الشريعة وظهر تعليله وعلمت فائدته، وجب البناء عليها، وتعين العمل بها"⁹⁸.

كما يُعْمَلُ ابن العربي التعليل المصلحي ففي كلامه عن السلم: "وأما السلم في اللبن والرطب، فهي مسألة مدنيّة، اجتمع عليها أهل المدينة، وهي مبنية على قاعدة المصلحة؛ لأن المرء يحتاج إلى أخذ اللبن والرطب مياومة، ويشق أن يأخذ كل يوم ابتداءً؛ لأن التقد قد لا يحضره، وصاحب النخل واللبن يحتاج إلى التقد؛ لأن الذي عنده غروض لا يتصرف له. فلما اشتركا في الحاجة رخص لهما في هذه المعاملة قياساً على العرايا"⁹⁹.

وقد أورد ابن العربي أيضاً القاعدة الأصولية: "الحكم إذا ثبت لعلّة، وجد بوجودها وعدم بعدمها"¹⁰⁰. وهي تفيد معنى قريباً من الأولى بجامع الكلام عن العلة. وقد وردت قواعد عند العلماء تشبه هذه القاعدة، مثل ما أورده ابن قيم الجوزية: "الحكم يدور مع علته وسببه وجوداً وعدمًا"¹⁰¹. وغيره من العلماء.

فالعلة طريق ووسيلة للمقصد وليست المقصد نفسه، لكن علاقتها بالمقاصد وثيقة طالما أن المقاصد دائرة مع الحكم والغايات، وكون التعليل مرتبط ببيان الغاية من التشريع، فلا وجه للفصل والتفريق بينهما. فمسألة التعليل تحظى بالأهمية الكبرى وتشكل الأساس في عموم نظرية المقاصد.

5. 2. الفرع الثاني: التعليل في المعاملات ومنعه في العبادات

أ. منع التعليل في العبادات

ابن العربي إنّما يُعْمَلُ ويتنصر للمعاني والتعليل والنظر في المعاملات، لكن ذلك لا يكون في العبادات، قال ابن العربي: "العبادات التي لا يتطرق إليها التعليل"¹⁰². وقال أيضاً: "العبادات إنّما تُفَعَّلُ على الرّسْمِ الوارِدِ دونَ نظرٍ إلى شيءٍ من المعنى"¹⁰³. فعندما ناقش ابن العربي أقوال العلماء في صيغة التكبير للصلاة، ذكر أن "التكبير" يقتضي اختصاص إحرار الصلاة بالتكبير، دون غيره من صفات تعظيم الله وجلاله، وهو تخصيص لعموم قوله: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى: 15]. فحُصَّ التَّكْبِيرُ بالسُّنَّةِ مِنَ الذِّكْرِ الْمُطْلَقِ فِي الْقُرْآنِ، لاسيما وقد اتصل في ذلك فغله بقوله، فكان يكبر بِاللَّحْنِ ويقول: "الله أكبر". يشير للحديث: عن أبي حميد الساعدي، قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ؛ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ، وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يَحَازِي بَهْمَا مَنْكِبَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: "الله أكبر"¹⁰⁴. ورد ابن العربي قول أبي حنيفة: يجوز بكل لفظ فيه تعظيم الله، لعموم القرآن¹⁰⁵. وقول الشافعي: يجوز بقوله: الله الأكبر¹⁰⁶.

فقال ابن العربي: أما الشافعي، فأشار إلى أن الألف واللام زيادة لم تحل باللفظ ولا بالمعنى. وأوضح -ابن العربي- أن ذلك لا يجوز في العبادات التي لا يتطرق إليها التعليل. فإن العبادات إنّما تُفَعَّلُ على الرّسْمِ الوارِدِ دونَ نظرٍ إلى شيءٍ من المعنى¹⁰⁷.

-وذكر ابن العربي الحديث: "صلاة أحدكم في المسجد تزيد على صلاته في سوقه وصلاته في بيته

خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً وَذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَخْطُو خُطْوَةً إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا حَسَنَةً¹⁰⁸، ثم علقَ على الحديث بالقول: وهذه المعاني مما لا تدرك بالقياس؛ وهذه إشارة مقصدية هامة منه، تقرر عدم التعليل في العبادات، فاستعمال النظر فيها جهل وعناء¹⁰⁹.

ب- تعليل المعاملات وغيرها من الأحكام

تناول ابن العربي جملة من النصوص النبوية مبرزا علل الأحكام فيها، وقد بيني ترجيحه لحكم ما على تلك العلل، ومن أمثلتها ما يأتي:

- أور الإمام ابن العربي في المُوَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ قول العلماء أنه: ليس على وجه الأرض منهم اليوم أحد، قاله جماعة، وأخذ به مالك. ثم ذكر قولاً ثانياً: أنهم باقون؛ لأنَّ الإمام ربَّما احتاج إلى من يتألف على الإسلام، وقال ابن العربي: وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدِّين.

وقرر ابن العربي أَنَّهُ إِنْ قَوِيَ الْإِسْلَامُ زَالُوا، وَإِنْ ائْتَجَحَ إِلَيْهِمْ أُعْطُوا سَهْمَهُمْ كَمَا كَانَ يُعْطِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛ لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّهُ قَالَ: "بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ"¹¹⁰. فابن العربي يوافق عمر في صنيعه مع المُوَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ، ويرى سهمهم معللاً بحاجة الإسلام لأمثالهم، فالحكم يدور مع علته في هذه المسألة. وَيَتَوَقَّعُ رَجُوعَ سَهْمِهِمْ اسْتِدْلَالًا بِالْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ¹¹¹.

- أورد ابن العربي في بَابِ ادِّخَارِ لُحُومِ الْأَصْحَابِيِّ: الْحَدِيثَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ، قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ"، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَنْبِيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "ادِّخِرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ"، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَمَا ذَاكَ؟» قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، فَقَالَ: "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّفَافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادِّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا"¹¹². يُعَلِّلُ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي الْحَدِيثِ أَنْ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْمَنْعَ عَنْ ادِّخَارِ بَعْدِ ثَلَاثِ، فَعَلَّلَ الْحُكْمَ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا مَنَعَ مِنْ أَجْلِ الدَّفَافَةِ، وَأَنَّ الْحَاجَةَ الْوَاجِبَةَ أَوْجَبَتْ ذَلِكَ، وَأَنَّ الْحَاجَةَ لَوْ نَزَلَتْ بِقَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْمَسْكَنَةِ لَزِمَ النَّاسَ مَوَاسَاتِهِمْ. إِلَّا أَنَّ ابْنَ الْعَرَبِيِّ يَرَى أَنَّ الْأَظْهَرَ أَنَّهُ حَكْمٌ مَنْسُوخٌ¹¹³، فَهُوَ يُوَافِقُ الْإِمَامَ مُسْلِمَ¹¹⁴ الَّذِي عَنُونَ -مُسْلِمَ- بَابُ: بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْأَصْحَابِيِّ بَعْدَ ثَلَاثِ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ¹¹⁵. وَمِنَ الْأَحَادِيثِ فِي الْبَابِ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ» قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَنْبِيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «ادِّخِرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ» فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَمَا ذَاكَ؟» قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، فَقَالَ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّفَافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادِّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»¹¹⁶. وَوَافَقَهُمُ النَّوَوِيُّ¹¹⁷ فِي شَرْحِهِ حَيْثُ أورد أَنَّ الْحَدِيثَ فِيهِ تَضْرِيحٌ بِزَوَالِ النَّهْيِ عَنِ ادِّخَارِهَا

فَوْقَ ثَلَاثٍ، وَفِيهِ الْأَمْرُ بِالصَّدَقَةِ مِنْهَا، وَالْأَمْرُ بِالْأَكْلِ¹¹⁸.

6.1. الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، هذه أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذا البحث:

6.1. النتائج:

أ- المقاصد هي: "الغايات المراعاة في تشريع الأحكام".

ب- الفهم المقاصدي للسنة يُقصد به: "إدراك الغايات المراعاة في تشريع الأحكام في ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير".

ج- يُعَدُّ الإمام ابن العربي من العلماء الذين اعتنوا بدراسة السنة رواية ودراية، فكان نموذجًا فذا جمع بين علمي الأثر والنظر، واصطبغت كتبه بصبغة التقعيد والتأصيل، وصيغت في قالب مقاصدي تطبيقي عز له نظير، تؤكد رسوخه في مقام التجديد والإبداع.

د- من ميزات الإمام ابن العربي أنه ينظر دوماً إلى المعاني المرادة من النص، فهو لا يقف فقط عند ظاهر النص، لأنه يرى أن "الحكم للمعاني لا للأسماء"، ويقرّر -ابن العربي- أن الكلام في اللغة ينقسم إلى اللفظ وإلى المعنى. أمّا اللفظ فهو المُعَبَّرُ عَنِ الْمَعْنَى فَلَا غِنَى عَنْهُ عَلَى سَبْقِ بَيَانِهِ، وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ الْمُرَادُ بِاللَّفْظِ. فَإِذَا عُلِّقَ الْحُكْمُ عَلَى اسْمٍ؛ إِمَّا أَنْ يُعْلَقَهُ عَلَى اللَّفْظِ أَوْ عَلَى الْمَعْنَى، فَإِنْ عُلِّقَهُ عَلَى اللَّفْظِ اقْتَصَرَ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ عَلَى الْمَعْنَى فَحَيْثُ مَا وُجِدَ الْمَعْنَى تَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَيْهِ.

هـ- ابن العربي يرى الترجيح بالمعاني والمقاصد، ويُعْمَلُ الْمَعْنَى فِي تَخْصِصِ الْعُمُومِ.

و- يهتم ابن العربي بالمصلحة في الحديث النبوي، ويعرفها أنها: "كلُّ معنى قام به قانونُ الشريعة، وَحَصَلَتْ بِهِ الْمَنْفَعَةُ الْعَامَّةُ فِي الْخَلِيقَةِ"، ويرى أن المصلحة يمكن أن تخصص العموم في النصوص. ويهتم بالتفسير المصلحي للنص.

ز- يُعْمَلُ وَيَتَنَصَّرُ ابْنُ الْعَرَبِيِّ لِلْمَعْنَى وَالتَّعْلِيلِ وَالنَّظَرِ فِي الْمَعَامَلَاتِ، لَكِنَّهُ يَمْنَعُ التَّعْلِيلَ فِي الْعِبَادَاتِ فَالْعِبَادَاتُ عِنْدَهُ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا التَّعْلِيلُ. وَأَنْهَا تُفَعَّلُ عَلَى الرَّسْمِ الْوَارِدِ دُونَ نَظَرٍ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْمَعْنَى.

ح- من آثار الفهم المقاصدي للنص النبوي توسيع نطاقه، وتعميم دلالاته، بتعددية حكمه بالمعاني والعلل التي تكون في غيره، فيتعدى الحكم لغيره من الحوادث متى كان الاشتراك في العلة والمعاني.

ط- من آثار الفهم المقاصدي للنص النبوي تحديد نطاقه، بتحديد المجالات التي لا يتطرق لها التعليل، ولا تدرك بالمعاني مثل العبادات فيكون شأنها توقيفياً.

ي- الفهم المقاصدي له عظيم الأثر في دفع التعارض الظاهري بين النصوص، لذلك تجد ابن العربي يعمل الترجيح بالمعاني والمصلحة والعلل ليدفع التعارض بين النصوص أو يجمع بين الأحاديث بتأويله للمعنى المراد، وفقاً لآليات المقاصد من المصالح أو المعاني أو العلل أو غيرها. فالمقصد الشرعي قرينة

من قرائن الترجيح عند تعارض الأحاديث.

ك- يُعَدُّ تراث الإمام ابن العربي تراثاً ثرياً بالنظر والبعد المقاصدي، لعالم رسخت قدمه في علم المعقول والمنقول، مدركا لفقهِ الاختلاف، مما جعله فقيهاً مقاصدياً سباقاً في علم المقاصد، وتطبيقاتها في الكليات والفروع.

6. 2. التوصيات:

أ- أهمية إخضاع القضايا المستجدة للنظر المقاصدي، الأمر الذي من شأنه تضيق هوة الخلاف بين مختلف المدارس العلمية، والآراء المذهبية المتعددة.

ب- تراث ابن العربي غني بالقواعد المقاصدية التي تعد كليات مقاصدية هامة تدرج تحتها الكثير من الفروع.

ج- تُعَدُّ كتب: "المسالك في شرح موطأ مالك" و"القبس في شرح موطأ مالك بن أنس" و"أحكام القرآن" و"عارضه الأحوذ في شرح الترمذي" من الكتب التي جمعت بين الأثر والنظر، بين أعمال النصوص وتتبع المقاصد، فهي كتب تعين على الفهم المقاصدي للنصوص، فوجب الاهتمام بها لكل من يسعى إلى الدربة المقاصدية.

د- تبيين مبادرة الملتقيات والمؤتمرات والصفحات والمواضيع التي تعنى بالفهم المقاصدي خاصة في جانب السنة النبوية، التي تعد المصدر الثاني للتشريع، ذلك أن كثيراً من دراسات السنة تهتم بجانب الرواية أكثر من جانب الدراية والمقاصد.

هذا ما تيسر لي جمعه وتقييمه في هذا البحث، فما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان فيه تقصير فمن نفسي ومن الشيطان، والله أسأله السداد والرشاد، والتجاوز عن زلاتي وأخطائي، وأن يجعل ما كتبت خالصاً لوجهه الكريم. وأن ينتفع به كل من اطلع عليه، وأن يجعله في ميزان الحسنات يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

7. قائمة المراجع:

- ابن الجارود، عبد الله بن علي (1408هـ/1988م)، المتتقى من السنن المسندة، تحقيق: عبد الله عمر البارودي. ط: 1؛ بيروت - لبنان، مؤسسة الكتاب الثقافية.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله (1406هـ/1986م)، قانون التأويل، تحقيق: محمد السليمان. ط: 1؛ جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية / بيروت: مؤسسة علوم القرآن.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله (1420هـ/1999م)، المحصول، تحقيق: حسين علي البدري. ط: 1؛ عمان: دار البيارق.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله (1424هـ/2003م)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط: 3؛ بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

- ابن العربي، محمد بن عبد الله (1992م)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله. ط:1؛ لا.م: دار الغرب الإسلامي.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (1406هـ / 1986م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط. ط:1؛ دمشق - بيروت: دار ابن كثير.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (1411هـ / 1991م)، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن باديس، عبد الحميد (1988م)، مبادئ الأصول، تحقيق: الدكتور عمار الطالبي. ط:2؛ الجزائر، الشركة الوطنية للكتاب.
- ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك (1374هـ / 1955م)، الصلة. ط:2؛ لا.م: مكتبة الخانجي.
- ابن جني، عثمان (د.ت)، الخصائص. ط:4؛ لا.م: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد (1988م)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة.
- ابن حزم، علي بن أحمد (د.ت)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر. لا.ط: بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن حنبل، أحمد (2009م)، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ط:1؛ المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- ابن خاقان، الفتح أبو نصر (1983م)، مطمع الأنفس، تحقيق: محمد علي شوابكة. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سيده المرسي، علي بن إسماعيل (1421هـ / 2000م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (1412هـ / 1992م)، رد المحتار على الدر المختار. ط: 2؛ بيروت: دار الفكر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1421هـ / 2001م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط:2؛ عمان - الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا (1399هـ / 1979م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. لا.ط؛ لا.م: دار الفكر.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد (د.ت)، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمد. لا.ط؛ القاهرة: دار التراث للطبع والنشر.
- ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد (1407هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان. ط:1؛ بيروت: عالم الكتب.

- ابن ماجه، محمد بن يزيد (1430هـ / 2009م)، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار الرسالة العالمية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (1414هـ)، لسان العرب. ط: 3؛ بيروت: دار صادر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق (1430هـ / 2009م)، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط:1؛ لا.م: دار الرسالة العالمية.
- الإسنوي، عبد الرحمن بن الحسن بن علي (1420هـ / 1999م)، نهاية السؤل. ط: 1؛ بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.
- الأصبحي، مالك بن أنس (1406هـ / 1985م)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط:1؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الأصبحي، مالك بن أنس (1415هـ / 1994م)، المدونة. ط:1؛ لا.م: دار الكتب العلمية.
- الأصبهاني، أبو نعيم (1419هـ / 1999م)، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. ط:1؛ الرياض: دار الوطن للنشر.
- الألباني، محمد ناصر الدين (1405هـ / 1985م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. ط: 2؛ بيروت: المكتب الإسلامي.
- الأمدي، علي بن أبي علي (د.ت)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. لا.ط؛ بيروت- دمشق- لبنان: المكتب الإسلامي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. ط:1؛ لا.م، دار طوق النجاة.
- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (2009م)، المسند، تحقيق: مجموعة محققين. ط:1؛ لا.م: المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم (د.ت)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. لا.ط؛ لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- البغوي، عبد الله بن أحمد (1420هـ)، معالم التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط:1؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- بوقطاية، محمد (2010م. 2011م)، منهج الترجيح الفقهي عند أبي بكر بن العربي، رسالة جامعية: جامعة باتنة.
- البيهقي: أبو بكر (1424هـ / 2003م)، أحمد بن حسين ، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط:3؛ بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد أبو عيسى (1998م) الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف. لا.ط؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الجواد، رياض (1430هـ / 2009م)، مقاصدية التشريع الإسلامي. ط:1؛ الرياض: دار كنوز إشبيليا.
- الجوهرى: أبو نصر (1407هـ / 1987م)، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط:4؛ بيروت:

- دار العلم للملايين.
- حسان، حسين حامد (1993م)، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة. ط:1؛ لا.م: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية.
 - الحموي: أحمد بن محمد مكي (1405هـ / 1985م)، غمز عيون في شرح الأشباه والنظائر. ط:1؛ لا.م: دار الكتب العلمية.
 - الخادمي، نور الدين (1424هـ / 2001م)، علم المقاصد الشرعية. ط:1؛ لا.م: مكتبة العبيكان.
 - خلاف، عبد الوهاب (د.ت)، علم أصول الفقه. ط:8؛ لا.م: مكتبة الدعوة.
 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (1405هـ / 1985م)، سير أعلام النبلاء. ط:3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة.
 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (1419هـ / 1998م)، تذكرة الحفاظ. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
 - الرازي: زين الدين (1420هـ / 1999م)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد. ط:5؛ بيروت - صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية.
 - الرازي، محمد بن عمر بن حسن (1418هـ / 1997م)، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني. ط:3؛ لا.م: مؤسسة الرسالة.
 - الريسوني، أحمد (1412هـ / 1992م)، نظرية المقاصد عند الشاطبي. ط:2؛ لا.م: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
 - الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق (د.ت)، تاج العروس من جواهر القاموس. لا.ط؛ لا.م: دار الهداية.
 - الزركشي، بدر الدين (1414هـ / 1994م)، البحر المحيط في أصول الفقه. ط:1؛ لا.م: دار الكتيب.
 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى (1417هـ / 1997م)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. ط:1؛ لا.م: دار ابن عفان.
 - الشافعي: محمد بن إدريس (1400هـ)، المسند. لا.ط؛ بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
 - الشافعي، محمد بن إدريس (1410هـ / 1990م)، الأم. لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة.
 - الشوكاني، محمد بن علي (1419هـ / 1988م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. ط:1؛ لا.م: دار الكتاب العربي.
 - الطوفي، سليمان بن عبد القوي (1407هـ / 1987م)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ لا.م: مؤسسة الرسالة.
 - الطوفي، سليمان بن عبد القوي (1419هـ / 1998م)، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. ط:1؛ بيروت - لبنان: مؤسسة الريان/ مكة - المملكة العربية السعودية: المكتبة المكية.
 - الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود (1419هـ / 1999م)، المسند، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ مصر: دار هجر.
 - عبابة، الطاهر (2017م - 2018م)، قواعد المقاصد عند الإمام ابن العربي. أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة الوادي - الجزائر.

- العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام (1414هـ / 1991م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام. لا.ط؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- علوي، أحمد أمحرزي (1434هـ / 2013م)، القاضي أبوبكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم.
- العيني، بدر الدين (1420هـ / 2000م)، البناية شرح الهداية. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفاسي، علال (1993م)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ط:5؛ لا.م: دار الغرب الإسلامي.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (د.ت)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. لا.ط؛ لا.م: دار ومكتبة الهلال.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (1424هـ / 2005م)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط:8؛ بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- القرافي، أحمد بن إدريس (د.ت)، الفروق. لا.ط؛ لا.م: عالم الكتب.
- القضاعي، محمد بن سلامة بن جعفر (1986م)، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد. ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الكيلاني، عبد الرحمن بن إبراهيم (1421هـ / 2000م)، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط:1؛ دمشق: دار الفكر.
- مسلم، مسلم بن الحجاج (د.ت)، الصحيح، تحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المقري، أحمد بن محمد (1997م)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس. ط:2؛ بيروت: دار صادر.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي (1421هـ / 2001م)، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة.
- النملة، عبد الكريم (1420هـ / 2000م)، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح. ط:1؛ الرياض - المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد.
- النووي، يحيى بن شرف (د.ت)، المجموع. لا.ط؛ لا.م: دار الفكر.
- النووي، يحيى بن شرف (1392هـ)، المنهاج. ط:2؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.

8. الهوامش:

- 1 - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص459.
- 2 - ينظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج33، ص224.
- 3 - ينظر: الأمدى، الأحكام، ج1، ص6.
- 4 - ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص32.
- 5 - ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص54.
- 6 - ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج6، ص185. والجوهري: أبو نصر، الصحاح تاج اللغة، ج2،

- ص 525.
- 7 - ينظر: أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب: المناقب، باب: مناقب عثمان ابن عفان، ج5، ص14. وأحمد، المسند، ج1، ص518. وأبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، ج1، ص61.
- 8 - ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج6، ص185.
- 9 - ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج2، ص354.
- 10 - ينظر: الرازي: زين الدين، مختار الصحاح، ج1، ص254. والفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص54.
- 11 - ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص589.
- 12 - أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب: الرِّقَاقِ، بَابُ: الْقَصْدِ وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْعَمَلِ، ج8، ص98. وأحمد، المسند، ج16، ص395. والبيهقي، السنن الكبير، بَابُ الْقَصْدِ فِي الْعِبَادَةِ وَالْجَهْدِ فِي الْمُدَاوَمَةِ، ج5، ص397. والطَّيَالِسي، المسند، ج4، ص84.
- 13 - ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص251.
- 14 - ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.
- 15 - ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص17.
- 16 - ينظر: الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص47.
- 17 - ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص7.
- 18 - ينظر: عبابة، قواعد المقاصد، ص94.
- 19 - الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج35، ص230.
- 20 - ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص226.
- 21 - ابن باديس، مبادئ الأصول، ص27. وخلاف، علم أصول الفقه، ص36.
- 22 - الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، ج1، ص95.
- 23 - النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، ص96.
- 24 - ينظر: ابن العمد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6، ص232. وابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ص510. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص61.
- 25 - ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، ص201. وغيره.
- 26 - ينظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، ص34.
- 27 - ينظر: النباهي، المرقبة العليا، ص95.
- 28 - ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص296. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص42. وابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص256. والبغدادي، هدية العرفين، ج2، ص90. وابن العربي، قانون التأويل، ص223.
- 29 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص464.
- 30 - ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص102.
- 31 - ينظر: ابن العربي، المحصول، ص38.
- 32 - ينظر: ابن العربي، قانون التأويل، ص311.
- 33 - رواه البخاري، كتاب: الْجُمُعَةِ، بَابُ: صَلَاةِ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ رَاكِبًا وَإِيمَاءً، ج2، ص15. ومسلم، الصحيح، كتاب: الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ، بَابُ: الْمُبَادَرَةِ بِالْغَزْوِ، وَتَقْدِيمِ أَهَمِّ الْأُمْرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ، ج3، ص1391. وغيرهما.
- 34 - ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص381. وابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص155 و ص156.

- 35- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص438.
- 36- ينظر: ابن العربي، المحصول، ص37. وابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص533.
- 37 - هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. إمام العربية، وصاحب التصانيف. من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف، وصنف في ذلك كتباً أبرز بها على المتقدمين وأعجز المتأخرين، وتوفي ببغداد سنة 392هـ. ينظر: الحموي، معجم الأدباء، ص1585 إلى 1601. وهي ترجمة مطولة جدا عند الحموي.
- 38- ينظر: ابن جني، الخصائص، ج1، ص151. ورياض الجوادي، مقاصدية التشريع، ص54.
- 39- ينظر: ابن جني، الخصائص، ج1، ص110.
- 40- ينظر: رياض الجوادي، مقاصدية التشريع، ص55.
- 41- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص35.
- 42 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص102.
- 43 - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص505. وابن العربي، القبس، ج1، ص964.
- 44 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص663. وابن العربي، القبس، ج1، ص964.
- 45 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: القرآن، باب: ما جاء في قراءة قل هو الله أحد وتبارك الذي بيده الملك، ص125. والبخاري، الصحيح، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل قل هو الله أحد، ج6، ص189. ومسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل قراءة قل هو الله أحد، ج1، ص556. وغيرهم
- 46 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص421 و422.
- 47- رواه مالك، الموطأ، كتاب: قصر الصلاة في السفر، باب: التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي، ص154. والبخاري، الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: يزد المصلي من مر بين يديه، ج1، ص107. ومسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: منع المار بين يدي المصلي، ج1، ص362. وغيرهم
- 48- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص102.
- 49- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص49.
- 50- رواه مالك، الموطأ، كتاب: الطلاق، باب: ما جاء في العزل، ص594. والبخاري، الصحيح، كتاب: المغازي، باب: غزوة بني المصطلق، ج5، ص115. ومسلم، الصحيح، كتاب: النكاح، باب: حكم العزل، ج2، ص1061. وغيرهم.
- 51- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص636.
- 52- رواه مالك موقوفاً، الموطأ، كتاب: الصلاة، باب: ما يفعل من رفع رأسه قبل الإمام، ص62. رقم: 207. والبخاري، كتاب: الأذان، باب: إثم من رفع رأسه قبل الإمام الصحيح، ج1، ص140. رقم: 691. ومسلم، الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: التهي عن سبق الإمام بزكوع أو سجود ونحوهما، ج1، ص321. وغيرهم.
- 53 - رواه البخاري، الصحيح، كتاب الأذان، باب: رفع البصر إلى السماء في الصلاة، ج1، ص150. ومسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب: التهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة، ج1، ص321. وأحمد، المسند، ج1، ص402. وابن ماجه، السنن، أبواب: إقامة الصلوات والسنة فيها، باب: الخشوع في الصلاة، ج2، ص161. وغيرهم.
- 54 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج7، ص348.
- 55 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، ص139.
- 56 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: الطلاق، باب: ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض، ص322. والبخاري، كتاب: الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، ج7، ص41. ومسلم، الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق، ويؤمر برجعيتها، ج2، ص1093. وغيرهم.

- 57 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص540. و ص 629.
- 58 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، ص 139.
- 59 - روه مسلم، كِتَابُ: الْأَقْضِيَّةِ، بَابُ: الْقَضَاءِ بِالْيَمِينِ وَالشَّاهِدِ، الصحيح، ج3، ص 1337. وأحمد، المسند، ج3، ص303. وابن أبي شيبة، مُصَنَّف، كتاب: أَقْضِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ج10، ص160. وأبو داود، السنن، كتاب الأفضية، باب: القضاء باليمين والشاهد، ج5، ص460. والبيهقي، السنن الكبرى، ج20، ص516.
- 60 - روه الترمذي، السنن، ج3، ص 618. ورواه البيهقي، السنن الكبرى، كِتَابُ: الدَّعْوَى وَالْبَيِّنَاتِ، بَابُ: البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، ج10، ص 427. وصححه الألباني في إرواء الغليل، ج8، ص 307.
- 61 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص294 و 295.
- 62 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، ص 140.
- 63 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص209.
- 64 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، ص 140.
- 65 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص516 و 517.
- 66 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، ص 140.
- 67 - روه مسلم، الصحيح، كِتَابُ: الحُدُودِ، بَابُ: حَدِّ الزَّانِي، ج3، ص 1316. وابن حبان، الصحيح، ذكر الإخبار عن حكم البكر، والثيب إذا زنيا، ج1، ص271. وأبو داود، السنن، باب: في الرَّجْمِ، ج6، ص466. والنسائي، السنن الكبرى، قوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15]، ج1، ص60. وابن ماجه، السنن، أَبْوَابُ: الحدود، بَابُ: حَدِّ الزَّانِي، ج3، ص585.
- 68 - ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص463.
- 69 - روه مالك، الموطأ، كتاب: الحدود، بَابُ: جَامِعُ مَا جَاءَ فِي حَدِّ الزَّانَا، ص 459. والبخاري، الصحيح، كِتَابُ: البُيُوعِ، بَابُ: بَيْعِ العَبْدِ الزَّانِي، ج3، ص 73. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الحُدُودِ، بَابُ: رَجْمِ اليَهُودِ أَهْلِ الدِّمَّةِ فِي الزَّانِي، ج3، ص 1329.
- 70 - ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص463.
- 71 - ينظر: رياض الجوادي، مقاصدية التشريع، ص 58 و 59.
- 72 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص19.
- 73 - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص211.
- 74 - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص448.
- 75 - ينظر: أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبو بكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، ج1، ص 273.
- 76 - ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص52.
- 77 - ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج1، ص373.
- 78 - ينظر: الرازي، المحصول، ج6، ص165.
- 79 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص9.
- 80 - ينظر: القرافي، الفروق، ج2، ص41.
- 81 - ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص54.
- 82 - ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص23.
- 83 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص445.

- 84- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص14.
- 85- ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ج3، ص66. وحسان: حسين حامد، فقه المصلحة، ص51.
- 86- ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ج3، ص66.
- 87 - رواه البخاري، الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: وُجُوبِ النَّفَقَةِ عَلَى الْأَهْلِ وَالْعِيَالِ، ج7، ص63. ورواه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب: النفقات، باب: وُجُوبِ النَّفَقَةِ لِلزَّوْجَةِ، ج6، ص49. والشافعي، مسند الشافعي، الباب التاسع في النفقات، ج2، ص63. وابن الجارود، المتتقى من السنن المسندة، كتاب: الطلاق، باب في الخلع، ص188.
- 88- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص275.
- 89 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: النكاح، باب: مَا جَاءَ فِي الْخِطْبَةِ، ص194. والبخاري، الصحيح، كتاب: النكاح، باب: لَا يَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكِحَ أَوْ يَدَعَ، ج7، ص19. ومسلم، الصحيح، كتاب: النكاح، باب: تَحْرِيمُ الْخِطْبَةِ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، ج2، ص1032.
- 90- ذكره مالك، الموطأ، كتاب: النكاح، باب: مَا جَاءَ فِي الْخِطْبَةِ، ج2، ص523.
- 91- رواه مالك، الموطأ، كتاب: الطلاق، باب: مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمُطَلَّقةِ، ج2، ص580. ومسلم، الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: الْمُطَلَّقةِ ثَلَاثًا لَا نَفَقَةَ لَهَا، ج2، ص1114. وأبو داود، السنن، كتاب: الطلاق، باب: فِي نَفَقَةِ الْمُتَبَتِّةِ، ج3، ص593.
- 92 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص436.
- 93 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: البيوع، باب: يَبِيعُ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ تَبْرًا وَعَيْثًا، ص632. والبخاري، الصحيح، كتاب: البيوع، باب: يَبِيعُ الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، ج3، ص74. ومسلم، الصحيح، كتاب: المُسَاقَاةِ، باب الزَّيْبَانِ، ج3، ص1208. وغيرهم.
- 94- ينظر: الشافعي، الأم، ج2، ص44.
- 95- ينظر: ابن العربي، القبس، ج1، ص820.
- 96 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ج2، ص51 وص52.
- 97 - المرجع نفسه، ج2، ص160.
- 98 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص181.
- 99 - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص121 وص122.
- 100 - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص477.
- 101 - ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص528.
- 102- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص344.
- 103- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص344.
- 104 - رواه أحمد، المسند، ج39، ص9. والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب: الصلاة، باب: رَفَعِ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفَعِ الرَّأْسِ مِنْهُ، ج3، ص483. وابن حبان، الصحيح، ذكر ما يستحب للمصلي أن يكون رفعه يديه في الموضع الذي وصفناه إلى المنكبين، ج5، ص178. وأبو داود، السنن، كتاب: الصلاة، باب: افتتاح الصلاة، ج2، ص51. والترمذي، السنن، أَبْوَابُ الصَّلَاةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، باب: مِنْهُ، ج1، ص395. وغيرهم.
- 105 - ينظر: بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، ج2، ص174.
- 106 - ينظر: الشافعي، الأم، ج1، ص122.
- 107 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص343 و ص344.
- 108 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: صلاة الجماعة، باب: فَضْلُ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَدَى، ص82. والبخاري،

- الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: الصلاة في مسجد السوق، ج1، ص 131. ومسلم، الصحيح، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة الجماعة، وبيان التشديد في التحلّف عنها، ج1، ص 459. رقم: 649. واحمد، المسند، ج27، ص237. وغيرهم
- 109 - ينظر: ابن العربي، القبس، ج1، ص306.
- 110 - رواه مسلم، الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: بدأ الإسلام غريباً، ج1، ص 130. واحمد، المسند، ج27، ص237. وابن ماجه، السنن، أبواب: الفتن، باب: بدأ الإسلام غريباً، ج5، ص124. والقضاعي، مسند الشهاب، ج2، ص138. والبخاري، المسند، ج12، ص209. وغيرهم.
- 111 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، ص91.
- 112 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: الضحايا، باب: ادخار لحوم الأضاحي، ص 272. ومسلم، الصحيح، كتاب الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ج3، ص1561. وأبو داود، السنن، كتاب: الأضاحي، باب: في حبس لحوم الأضاحي، ج4، ص435. وغيرهم.
- 113 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص188.
- 114 - هو مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري الإمام الكبير، الحافظ، المجوّذ، الحجّة، صاحب (الصحيح). توفّي: في شهر رجب، سنة 261هـ، بنيسابور، عن بضع وخمسين سنة، وقبره يزار. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص 557 إلى ص 580.
- 115 - مسلم، الصحيح، كتاب الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ج3، ص1560.
- 116 - رواه مسلم، الصحيح، كتاب الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ج3، ص1561. وغيره
- 117 - هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) واليه نسبة. تعلم في دمشق، وأقام بها زمنا طويلا. صاحب مصنفات كثيرة مثل: " تهذيب الأسماء واللغات" و "منهاج الطالبين" و " الدقائق" و"تصحيح التنبيه" .. وغيرها الكثير. توفي سنة 676هـ. ينظر: ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، ج2، مرجع سابق، ص 153 إلى ص 157.
- 118 - ينظر: النووي، المنهاج، ج13، ص131.

دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي *The role of the humanities in rationalizing the applicability ijihad*

د / نبيل موفق *

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، (الجزائر)

mouffok-nabil@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/01/13 تاريخ القبول: 2021/12/30 تاريخ النشر: 2021/03/15



ملخص: يتحدّث هذا المقال عن اقتراح فكري يقوم على ضرورة إعادة النظر بجديّة في قضايا التكامل المعرفي بين العلوم المختلفة لاسيما تلك التي تجمعها شعبة واحدة، ومنها العلوم الإنسانية بمختلف أنواعها وتخصصاتها من جهة والعلوم الإسلامية من جهة أخرى، وتسلّط هذه المقاربة الفكرية التي هي موضوع المقال الضوء على مدى استدعاء الاجتهاد التنزيلي باعتباره حرفة الفقيه في حقل العلوم الإسلامية لمختلف أدوات العلوم الإنسانية والتي من شأنها أن تعمل على ترشيده وتسديده، فحاول هذا البحث اقتراح رؤية علمية تكشف عن كيفية تحقيق هذا التكامل لنخرج من زمن الفصام بين علوم الدّين وعلوم الدّنيا إلى زمن التّلاقح والتّكامل والتّعايش المعرفي الذي حتماً سوف يكون رافداً للحضارة الإسلامية ومعيناً على الشّهود الحضاري والإنساني والعمراني والوجودي المنشود.

الكلمات المفتاحية: العلوم؛ الإنسانية؛ ترشيد؛ الاجتهاد؛ التنزيلي.

Abstract : This article dealt with an intellectual proposal based on the necessity to seriously review the issues of cognitive integration between different sciences, especially those that categorized in one section, including the various types of humanities with their specializations on the one hand and Islamic sciences on the other hand, in addition to that intellectual approach which is the main subject of the article that sheds light on The extent to which type of applicability ijihad was summoned as the profession of the jurist in the field of Islamic sciences to the various tools of the human sciences that would serve to rationalize and repay it, so this research tried to propose a scientific vision that reveals how to achieve this integration so that we get out from the time of debate between religious sciences and worldly sciences to the time of cross-fertilization, integration and coexistence The cognitive, which will inevitably be a tributary of the Islamic civilization and assisting in the civilization, human, urban and existential witnesses.

Keywords: Sciences; Humanity; Rationalization; applicability ijihad.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إنّ الرّبط بين علوم الشّريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية في الدّراسات الحديثة يواجه مشكلةً كبيرة ربّما يتمثّل سببها في التّأهيل العلميّ للمشتغلين بهذه العلوم والدّراسات بحيث ظهر انفصام وقطيعة بين هذه العلوم وتلك حتّى أصبح يخيّل لطالب أحدهما لزوم معاداة العلم الآخر معاداةً فكريةً مطلقةً لأنّها في تقديره سوف تضعف قدر الاستفادة منه.

وهناك مشكلة أخرى وهي المصدر المعرفي لكلّ من العلمين فعلم الشّريعة مصدرها المعرفي هو الوحي، وأمّا العلوم الاجتماعية والإنسانية مصدرها الواقع والكون والوجود ورائدها مصلحة الإنسان دون النّظر في الضوابط الشّرعية، هذه بعض الأسباب التي تدعونا إلى التّحفّظ في إمكانية الجمع بين العلمين ومحاولة رصد بعض نقاط الاشتراك بينهما في المناهج أو الرّؤية الاستشرافية الاستراتيجية.

سوف نحاول تجاوز تلك الإشكالات ونقول: إنّه من المسلّم به أنّ العلوم الشّرعية مع أنّ مصدرها هو الوحي إلّا أنّ مجال تطبيقها هو الواقع والكون والإنسان، وهو مجال بحث العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تبحث في فقه الإنسان وعوارضه الدّاتية كعلم النّفس وعلم التّاريخ وعلم الاجتماع الإنساني والعمران البشري وعلوم التّربية، أو في عوارضه الخارجة الموضوعية كعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم القانون وغير ذلك من العلوم التي تهتم بالإنسان، وعليه فإنّ الفقيه أو الأصولي أو المفتي أو المشتغل بالعلوم الشّرعية لا مندوحة له من أن يفقه حال الإنسان وعوامل التّأثير عليه في حياته التي اصطلح على تسميتها بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية.

ونحن الآن بحاجة ماسة إلى أن ندفع بالفقيه أو أن نلزمه بأن يلج مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية لكونها أصبحت تعيش تغريباً واضحاً هيمن على المنظومات التّربوية والتّعليمية في أغلب الدّول العربية والإسلامية ممّا يندّر بالخطر والحيرة على مستقبل الأجيال النّاشئة في بلداننا فضلاً عن ما تنتجه بعض النّظريات في علم الاجتماع -التي بنيت في ظل القطيعة عن الوحي المرشد والهادي- من مشكلات أخلاقية وأسرية كثيرة.

وإننا بحاجة ماسة أيضاً إلى مزج نظرتنا الشّرعية بما أنتجتته علوم السياسة والحكم وعلوم الاقتصاد والمال من نظريات باعتبارها من حقول البحث العلميّ الإنساني لكي نفيد منها ونقوم بها الاجتهاد الفقهي لنزيح الشّعارات التي رفعت في زمن غفلة المسلمين وتراجع إنتاجهم العلميّ والثّقافي كفصل الدّين عن الدّولة والسياسة، وأنّ الاقتصاد محض مصلحة فردية ولو أدت إلى مفسدة عامة.

كما أننا بحاجة ملحة إلى أن نبعث الفكر الأصولي والنّظر المقاصدي من جديد وأن نسهم في تكميله وتطويره وتقويمه بما يجدّ من نظريات اجتماعية وإنسانية وعمرانية وحضارية واقتصادية وسياسية رشيدة حتّى نبعد عن أنفسنا خطر الانتحار الحضاري ولكي نعمل على ترشيد الاجتهاد التنزيلي.

وعليه فإنّ تحقيق التّكامل بين علوم الشّريعة والعلوم الاجتماعية من حيث المنهج والموضوع والفلسفة بات يمثّل ضرورة قصوى، ومن الجدير بالذّكر أنّ ثمة علماء وباحثين جادّين قد انتبهوا لهذا الأمر ومن ثمّ

برزت محاولات عديدة لتطوير رؤية علمية تكشف عن كيفية تحقيق هذا التكامل لنخرج من زمن الفصام بين علوم الدين وعلوم الدنيا إلى زمن التلاقح والتكامل والتعايش المعرفي الذي حتماً سوف يكون رافداً للحضارة الإسلامية ومعيناً على الشهود الحضاري والإنساني والعمراني والوجودي المنشود.

1.1. الإشكالية:

إن تحقيق التكامل بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية من حيث المنهج والموضوع والفلسفة بات يمثل ضرورة قصوى، ومن الجدير بالذكر أن ثمة علماء وباحثين جادين قد انتبهوا لهذا الأمر ومن ثم برزت محاولات عديدة لتطوير رؤية علمية تكشف عن كيفية تحقيق هذا التكامل لنخرج من زمن الفصام بين علوم الدين وعلوم الدنيا إلى زمن التلاقح والتكامل والتعايش المعرفي الذي حتماً سوف يكون رافداً للحضارة الإسلامية ومعيناً على الشهود الحضاري والإنساني والعمراني والوجودي المنشود، فهل يمكن أن نضع أيدينا على أهم المشتركات العلمية بين العلوم الإنسانية والاجتهاد الفقهي والتي تعين على تطوير وتكميل وترشيد عملية التصور المحكم للواقعة وتكييفها الصحيح وتنزيل الحكم الشرعي على مناطه المناسب؟

1.2. الأهداف:

أ- بيان ضرورة حتمية وحاجة الاجتهاد التنزيلي للتجديد والتكميل والتقييم من أجل أن يساير الواقع المعيش ويستوعب المشكلات المعاصرة لاقتراح حلول ناجعة وراشدة.

ب- التنبيه على أن الاجتهاد التنزيلي لا بد له من نقد بناء ليرجع إلى جذته وفاعليته التي كان عليها زمن انفجار العلوم الإسلامية وتربّعها على عرش المعرفة الإنسانية.

ج- بيان قدرة المنظومة التشريعية بخططها الاجتهادية على صناعة الأفكار المعاصرة والإفادة من النظريات التي أفرزتها الدراسات الاجتماعية والإنسانية وتوجيهها في ضوء المنظور الشرعي والقيمي، وتسخير السنن للقيام بأعباء الاستخلاف وحل مشكلة الأمة والبشرية، وإنقاذها من المعاناة.

د- إعادة قراءة الكسب البشري في المجال الثقافي والحضاري والاجتماعي والتبادل المعرفي في ظل مسارات التجديد والتكميل والتقييم الأصولي والمقاصدي.

هـ- محاولة الوصول إلى دراسة الواقع ومنتجاته المعرفية، واستقراء حاجاته، وتحديد أسباب الإصابات التي لحقت به، وبيان أهميّة استشراف آفاق المستقبل الإسلامي في ضوء ذلك كله، والعمل على تحريك الأمة باتجاه تحقيقه.

ولذلك جاءت هذه الورقة العلمية والمقاربة الفكرية الموسومة بـ: "دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي" لتسهم في الإجابة عن بعض الإشكالات المذكورة آنفاً، وتحاول الوصول إلى تلكم الأهداف المنشودة.

1.3. الخطة:

قسّمت هذه الورقة إلى المباحث التالية:

- مقدّمة.
- المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد التنزيلي وصلته بالعلوم الإنسانية.
- المبحث الثاني: أدلة اعتبار العلوم الإنسانية في الاجتهاد التنزيلي محاذير وضوابط.
- المبحث الثالث: أثر علم فقه الإنسان والمستقبلات في الاجتهاد التنزيلي.
- خاتمة.

2. المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد التنزيلي وصلته بالعلوم الإنسانية

1.2. مفهوم الاجتهاد التنزيلي :

1.1.2. مفهومه باعتباره مفرديه:

1.1.1.2. مفهوم الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة قال ابن فارس: "الجيم والهاء والدال أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال جهدت نفسي وأجهدت والجهد الطاقة"¹.

وقال ابن منظور: "والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود وفي حديث معاذ: أجتهد رأي والاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر"².

وعليه فيكون معنى الاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع والجهد في الأمر الشاق.

والاجتهاد في الاصطلاح له تعريفات عديدة منها:

"ذلك الجهد من قبل الفقيه لإدراك حكم شرعي من أدلته المقررة شرعاً"³.

كما عرّف بأنه: "استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي عقلياً كان أو نقلياً أو ظنيّاً على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه"⁴.

ويستفاد من هذين التعريفين أنّ الاجتهاد بذل الوسع واستفراغه في معرفة الحكم الشرعي حتى يظنّ المجتهد من نفسه أنّه ليس له مزيد بحث ونظر في المسألة المجتهد فيها إلى حدّ العجز.

2.1.1.2. مفهوم التنزيل:

في اللغة معناه الترتيب والتنزّل النزول في مهلة، والنزول والحلول والنّازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالنّاس⁵، والفرق بين الإنزال والتنزيل، أنّ الإنزال يستعمل في الدفعة الواحدة، والتنزيل يستعمل في التدرّج⁶.

وفي الاصطلاح شاع استخدام مصطلح التنزيل عند كثير من المحدثين والمعاصرين، ومن أبرز من اهتمّ بهذا الموضوع وضبط موضوعه ومفهومه عبد المجيد النّجار حيث عبّر عن معناه الوظيفي بقوله: "ونعني

بالتنزيل صيرورة الحقيقة الدنيّة التي وقع تمثّلها في مرحلة الفهم إلى نمط عملي تجري عليه حياة الإنسان في الواقع"⁷.

كما عرّفه بعض الباحثين بقولهم: " هو النّظر الشّرعي لاستخلاص الحكم الشّرعي يحكم أفعالاً وتصرفات أو قضايا مقترناً بحيثيات تلك الوقائع والنّوازل"⁸.

وعليه فالصورة الكلّية العملية للتنزيل تتمثّل في إخراج الحكم الشّرعي من حيّز التّنظير وعلّيا التجريد إلى حيّز العمل والمشاهدة والتأثير بحيث يصبح الحكم الشّرعي هو الموجه للواقع المجيب على الوقائع والحوادث، وبصير هو الواصف الحقيقي لها الوصف اللائق بها شرعاً.

2.1.2. مفهومه باعتباره لقباً:

عرّف الاجتهاد التنزيلي باعتباره لقباً لمرحلة من مراحل إنابة الحكم بالواقعة والحادثة النّازلة بأنّه: " بذل الجهد للتوصّل إلى تنزيل الأحكام الشّرعية على الوقائع الجزئية"⁹.

وقيل: " هو إعمال العقل من ذي ملكة مترسخة في إجراء حكم شرعي الثّابت بمدركه الشّرعي على الوقائع الفردية والجماعية تحقيقاً لمقاصد الشّارع وتبصرة بمآلات التنزيل"¹⁰.

وعليه فإنّ هذا النوع من الاجتهاد ينصب النّظر فيه على أفعال النّاس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التي تربط بينهم قصد التعرّف على وجه المصلحة التي تكون مناطاً للحكم الشّرعي إذا تحقّق النّظر وجود مصلحة معتبرة شرعاً جعلها مناطاً للحكم الشّرعي.

2.2. صلة الاجتهاد التنزيلي بالعلوم الإنسانية:

1.2.2. مفهوم العلوم الإنسانية:

من الباحثين من عرّفها بأنّها: " المعارف المتعلقة بدراسة الفرد (الإنسان) والمجتمع وعلاقة الفرد بالمجتمع ومؤسّساته وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ومن أهم هذه العلوم علم الاجتماع، وعلم النفس، والعلوم السياسية والاقتصاد والتاريخ"¹¹.

فالعلوم الإنسانية هي تلك المعارف التي تعنى بدراسة الإنسان وواقعه المعيش دراسة اجتماعية ونفسية وتربوية وسياسية واقتصادية وقانونية وتاريخية هدفها في ذلك تقديم تفسير معقول ومقبول لسائر الظواهر المؤثّرة في توجيه الإنسان وفي تطلّعاته، ومعتمداً كل الوسائل والسبل المعينة على إدراك حسن وتقويم الواقع"¹².

وبناء عليه فالعلوم الإنسانية بالنّسبة إلى الاجتهاد التنزيلي هي جملة المبادئ والمناهج التي من شأنها أن تعين المجتهد وتسدّد فهمه للواقع، وذلك من أجل ضمان حسن تنزيل الأحكام والالتفات إلى مآلات الوقوع للمراد الإلهي على أرض الواقع، فالمعرفة الإنسانية بوصفها أداة للغوص على فقه الواقع شرط في صحة الفتوى وسدادها، إذ الحكم الشّرعي مرتبط بهذه الدّراية ارتباط العلة بالمعلول.

فالتبيعة المعقدة للكائن الإنساني تمثل الأهمية الجوهرية للعلوم الإنسانية، فهي تعنى بفهم الأمور المتصلة بالإنسان نفسه وعلاقاته المختلفة مع ذاته ومجمعه وفكره، وهذه أمور لا تدرسها العلوم الطبيعية فمثلاً علم النفس هو علم يدرس سلوك الإنسان وشخصه وتفكيره، بينما يركّز علم الاجتماع على التفاعلات والمعاملات التي تربط الناس ببعضهم باعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي ينفرد بقدرته على تبادل المعلومات، والتواصل وتكوين الجماعات والأسر والعيش فيها، كما يدرس الاقتصاد التوزيع الأمثل للموارد المحدودة في ظل الحاجات المتزايدة للإنسان، في حين يبحث علم التاريخ في هوية الإنسان وجذوره وضرورة الأحداث المؤثرة في تكوينه على أكثر من صعيد والتي يعيشها حسب تنشئته الاجتماعية عبر التاريخ كما يساعد على رسم معالم استشراف المستقبل والتخطيط له.

2.2.2. نقاط التماس بين الاجتهاد التنزيلي والعلوم الإنسانية:

تحدّد الصلة بين العلوم الإنسانية والاجتهاد التنزيلي من خلال ما يلي¹³:

أولاً: من حيث الموضوع: يتجلى موضوع الاجتهاد التنزيلي في الفعل الإنساني باعتباره محلاً لتنزيل الأحكام، أما موضوع العلوم الإنسانية فيتحدّد أساساً في السلوك الاجتماعي للإنسان؛ أي الأمور المتصلة بالإنسان نفسه وعلاقاته المختلفة مع ذاته ومجمعه، فالشخص أو الفرد في الدراسات الإنسانية والاجتماعية يعبر عنه بـ"الإنسان" وأما في الدراسات الشرعية وخاصة الاجتهاد التنزيلي فيعبر عنه بـ"المكلف".

ثانياً: من حيث المنهج: يشترك كل من الاجتهاد التنزيلي والعلوم الإنسانية في الخطوات الإجرائية لرصد الواقع، ذلك أن الاجتهاد التنزيلي في مرحلته الأولى يُعنى بفهم الواقع الإنساني (كفرد، ومجتمع، وأمة) محل التنزيل في أبعاده المختلفة من غير أن يكون له أي توصيف شرعي أو قيمي فهذه المرحلة مرحلة تقريرية محضة الهدف منها اكتشاف الواقع الإنساني والاجتماعي على ما هو عليه في الحقيقة وفي هذه المرحلة يتفق كل من الاجتهاد التنزيلي والعلوم الإنسانية.

ثالثاً: من حيث الهدف: فهو مفرق الطريق بينه (الاجتهاد التنزيلي) وبين العلوم الإنسانية حيث يكون دور هذا الأخير لا يعدو حدّ الوصف من خلال تحليل الظواهر ومعرفتها والوصول إلى أوصاف دقيقة لها، ومن ثمّ يكتسب السلوك الإنساني الشرعية بينما يتعدى هدف الاجتهاد التنزيلي مجرد الوصف إلى أن يصل إلى مرحلة التّقويم والتّحقيق والتّحليل والتّعليل تمهيداً لإصدار الحكم الشرعي المحقّق لمقصود الشّارع على الظّاهرة الإنسانية أو الاجتماعية محل النّظر والاجتهاد وهي ثاني مرحلة في العملية التنزيلية، ولذلك نجد الإمام الشّافعي يقول: "لا يحلّ لفقيه أن يقول في ثمن الدرهم ولا خبرة له بسوقه"¹⁴.

وإذا ما أعوزت مفتي العصر المعرفة الإنسانية الواقعية ساغ له أن يشاور أهل الذّكر والخبرة ولهذا المعنى ضمّ إلى المجامع الفقهية ومجالس الإفتاء والهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية خبراء اقتصاد وقانون وطب وبيئة ليكون تصوّر المسائل محكماً جلياً، وبين ذلك التّأصيل الشرعي السّليم وهذه صورة من صور الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر.

فهذه العلوم يشدّ بعضها بعضاً في تقويم وصناعة الاجتهاد ومهمة الفتيا، وبقدر التأهيل فيها والقيام عليها يعظم قدر المفتي، وتزكو ممارسته الشرعية، ولا تتصوّر لأهل الفتيا سداداً في التأميل ونضجاً في الممارسة وفلاحاً في الترويج لمفاهيم الإسلام العصري، بل إنّ الاجتهاد التنزيلي عند إغواز وسائله أو نقص آله لا يؤمن انزلاقه إلى موضع قفار ومرمى شراد، وهو وإن آل إلى هذا المآل خشي على الفتوى المعاصرة عاقبة الاضطراب والاختبال.

ورغم الملاحظات التي تسجّل على النتائج التي تسفر عنها العلوم الإنسانية والتي يمكن إجمالها في عدم دقة النتائج وقصورها وغياب الموضوعية فيها باعتبار أنّ هذه النتائج لا تزال تعاني من التحيّز وتأثير الذات الباحثة عليها، بالإضافة إلى تعدّد التفسير والمناهج المستعملة تبقى لهذه العلوم قيمة وفائدة جليّة لا يمكن إنكارها أو إهمالها بالمرّة أو غض الطرف عن نتائجها، بل الواجب أن ينظر في نتائجها ويستثمر الثابت منها والقريب من الواقع المعيش، شأنها شأن العلوم الأخرى التي يتوصّل بها ومن خلالها لفهم النصّ الشرعي وتنزيله على الواقع.

وعليه لا يمكن إنكار فائدة العلوم الإنسانية بالمرّة ولا التقليل من قيمتها مهما كانت نتائجها نسبية، شأنها شأن كل العلوم التي يتعاطى معها الإنسان في حياته لذلك يبقى هدفها الذي قامت من أجله دافعاً للاجتهاد في البحث في الطرق والمناهج التي تدرس بها الظواهر الإنسانية، والسعي لبلوغ أقصى درجات الدقة والنزاهة الممكنة¹⁵.

3. أدلة اعتبار العلوم الإنسانية في الاجتهاد التنزيلي محاذير وضوابط:

لا شك أنّ الشريعة الإسلامية تمتاز بكونها شريعة سماوية خاتمة لا شريعة بعدها قطّ، بتليتها كلّ الحاجات البشرية التشريعية في مختلف مجالات حياتها الشخصية والاجتماعية، ولما كانت الحياة الإنسانية سريعة التطوّر إذ تطرح إشكالات جديدة ومعقدة كلّ منها يحتاج إلى حكم شرعي خاص، وهو ما نسمّيه الاجتهاد التنزيلي الذي يعتبر اللسان الناطق للشريعة الإسلامية يجيب عن تلك التساؤلات التي يطرحها مسرح الحياة وذلك بالاستفادة ممّا تنتجه العلوم الإنسانية من خبرة علمية وعملية، ولا يعترض بأنّ تلك العلوم نظريّة وظيفيّة واحتمالية فإنّ مجال أعمالها هو أيضاً مجال ظنيّ اجتهادي.

يقول الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان: "تقدّمت الدّراسات الاجتماعية في الوقت الخاص تقدّماً هائلاً في أساليب الدّراسة كالإحصاءات والاستبيانات وقدمت أنماطاً في التحليل الكميّ والنوعي يساعد على تفهّم الواقع وقضاياها تفهّماً سليماً... وفي ضوء ذلك تعرف الأسباب وتقدّم النتائج والحلول وتبنى الأحكام... حيث يحصل للباحث الفقيه تصوّراً تامّاً وسليماً عن الواقعة"¹⁶.

وفيما يلي بيان لبعض الأدلة التي تبين منزلة ودور توظيف العلوم الإنسانية في المنظومة الاجتهادية وخاصة الاجتهاد التنزيلي:

1.3. أدلة اعتبار العلوم الإنسانية في الاجتهاد التنزيلي :

1.1.3. من نصوص الوحيين:

1.1.1.3. من الكتاب:

- اعتبار الواقع الاجتماعي بأبعاده المختلفة في تحريم الخمر: نعلم جميعاً أنّ الشّارع قد تدرّج في تشريع الحكم في هذه المسألة وذلك مراعاةً للحالة النفسيّة والاجتماعيّة التي كان عليها المخاطبون بالحكم من تغلغل حبّ الخمر في نفوسهم وعاداتهم مع امتناع عقلائهم عنها لما عرفوه من أضرارها فمع هذا الوضع وإرادة الشّارع حملهم على تركها فلم يكن من الصّواب أن يفاجئهم بقوله: ﴿فاجتنبوه﴾ وبتشريع الجلد مثلاً، إذ حمل النفوس على ترك المألوف يقتضي تبصراً بأحوالها في الأفراد والمجتمعات.

- إباحة القتال في الأشهر الحرم بعد حضره: ممّا هو معلوم في أوّل الإسلام تحريم القتال في هذه الأشهر لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 217).

فقد راعى الشّارع الواقع عند تقرير الحكم الشرعي، وذلك بالالتفات إلى أوضاع الزّمن المتغيّر كإخراجهم من ديارهم وما لحقهم من أذى في سبيل دعوتهم، وهذا ما يبيّن مدى اعتبار الشّارع لطارئ الوقائع، فتغيّر الحكم من مقتضاه الأصلي النظري المجرد إلى مقتضاه التبعي للواقع بما يحقّق مقاصد الشّارع في التشريع والتنزيل الأمثل للحكم.

1.1.1.3. من الكتاب:

2.1.1.3. من السنّة:

- مراعاة الاعتبارات الواقعيّة أو المتوقّعة في النّهي عن تطبيق الحدود في الغزو: قال ﷺ: "لَا تُقْطَعُ الأيدي في الغزو"¹⁷ فهذا حدّ من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته والامتنال لخطاب القرآن في حالة خاصة وهي حال كون الجاني في غزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره أو استبداله من لحوق صاحبه بالمشرّكين حميّة وغبصاً¹⁸.

فهذا الإجراء النبوي يعتبر كالسند للفقهاء والمجتهدين لاعتبار الزّمان والمكان والحال والمآل، ذلك أنّ تلك الأمور من المتحكّمات في تغيّر الأحكام التشريعيّة، وتلك الحال النفسيّة التي عليها الجاني معتبرة في التشريع والاجتهاد والفتوى إضافة إلى أنّ الحماس لتطبيق الحدّ في أرض الحرب إعانة للشيطان على مقصوده وإهدار لمقصود العقوبة من حيث أنّها استئصال لنوازع الشرّ من نفس المحدود وتثبيت لأركان الأمن الاجتماعي¹⁹.

- اعتبار الحالة الاجتماعيّة في النّهي عن ادّخار لحوم الأضاحي: حيث كان الأصل في الأحوال العاديّة جواز الأكل والادّخار فلمّا طرأت أحوال خاصّة على المجتمع المدني آنذاك استدعى أن يتغيّر الحكم الشرعي ليناسب الوضع الاجتماعي والإنساني المتمثّل في قدوم المساكين على المدينة أيام الأضحى فكان

الحكم بمنع الادّخار ليتحقّق مقصود التكافل والتّضامن الاجتماعي.

ويمكن لنا هنا أن نلاحظ كيف أنّ الحكم جاء مراعيّاً تماماً للواقع الاجتماعي في بعده النفسي والاقتصادي والديني، فراعى البعد النفسي من جهة ما قد يعترى النفوس من أثره وشخّ بما تشتهيهِ نفوسهم، وراعى في البعد الاقتصادي حاجة الناس إلى الانتفاع بما يدّخر من الأضاحي من الودك والجلود للأسقية وغيرها ممّا هو مستثنى من حكم عدم الادّخار، كما لاحظ آثار ذينك البعدين على الحالة الدّينيّة من فوات الأجر على المدّخرين لو ترك الأمر لإحسانهم وفوات المصلحة الخاصة بسدّ حاجة المساكين القادمين إلى المدينة فهذا التّنزيل للحكم على مناطه المناسب إنّما جاء نتيجة لرصد ظواهر الواقع الإنساني والاجتماعي، وهو ما يؤسّس لضرورة اعتبار الأدوات المعرفية المعينة على القراءة الصّحيحة للفعل الإنساني الصّادر عن الإنسان بما هو فعل اجتماعي يعبر عن سلوك اجتماعي ما يحتاج إلى توجيه وتقويم شرعي.

3.1.1.3. من اجتهادات وعمل الصحابة:

سار الصحابة رضوان الله عنهم وفق المنهج النبوي في مراعاة الواقع في اجتهاداتهم، إذ إنّ ما من تنزيل لحكم شرعي في أيّ واقعة إنسانية إلّا ويستلزم المعرفة العميقة والدّقيقة بأحوال المكلف باعتباره محور العملية التّنزيلية، وعليه فقد كان الواقع عندهم هو الأساس في الفهم والاستنباط، ودونك اجتهادات الصحابة التي لا تعدّ ولا تُحصى، وفي هذا المقام نقتصر على نوعين منها:

أولاً: مراعاة الوضع النفسي والحالة الاجتماعية للسائل: ومن ذلك ما وقع لابن عباس -رضي الله عنه- فيما رواه سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: "لمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا إلّا النار، فلما ذهب قال جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا كنت تفتينا أنّ لمن قتل مؤمناً توبة مقبولة فما بالك اليوم؟ قال: "إنّي لأحسبه رجل مغضب يريد أن يقتل مؤمناً، قال: فتبعوا في أثره فوجدوه كذلك"²⁰.

فابن عباس -رضي الله عنه- اعتبر الحالة النفسية والاجتماعية التي كان عليها السائل ليكون الحكم مناسباً لتلك الحالة وبها يحقّق مقصود الشّارع من الرّجر الذي تُحفظ به نفوس المؤمنين لذا جاءت فتواه خلاف الاقتضاء الأصلي للحكم.

ثانياً: مراعاة الخصوصيات الظّرفية للمجتمع: من ذلك ما عمله سيدنا عمر -رضي الله عنه- في منعه الزّواج من الكتابيات رغم ورود النصّ بإباحته إلّا أنّه رأى في زمانه أنّ الزّواج بهنّ يفتح باباً من الفتنة على المسلمين فمنعه خوفاً عليهم من أن يفتنوا بالكتابات فيتأثّرون ببعض ما عندهنّ من الكفر أو لعلّه خاف أن يفتنوا بجمالهنّ فيتركوا بنات المسلمين للعنوسة.

وهذا شاهد واقع للاستصحاب الوضع الاجتماعي والواقع الإنساني في سياسة التشريع فتبدّل الحكم الأصلي المباح في الحالات العادية إلى الحكم الاستثنائي المرصود لتلك الأوضاع الطّارئة فجاء الاجتهاد مخالفاً للاقتضاء الأصلي للنص.

4.1.1.3. انبناء قواعد اجتهادية وخطط تشريعية على اعتبار ما يتخلق بالعلوم الإنسانية:

لقد حدّد العلماء جملة من الشّروط التي يجب أن تتوافر في المجتهد فاشترطوا فيه أن يكون عارفاً بما يتعلّق بالأحكام من الكتاب والسّنة، وأن يعرف الإجماع والقياس وكيفية النّظر والعربية والنّاسخ والمنسوخ وحال الرّواة، وأن يعرف علم أصول الفقه وما يتعلّق به من مباحث، ومن بين تلك المباحث ما يعرف بالأدلة المختلف فيها أو الأدلة الاجتهادية وجلّها مبني على ما يعرف اليوم بنتائج الدّراسات الإنسانية والاجتماعية، ويمكن توضيح ذلك في النقاط التّالية:

أولاً: دور علم النّفس في تأصيل قواعد الاجتهاد: يعرف علم النّفس بالعلم الذي يهتم بدراسة السّلك الإنساني دراسة علمية مستخدماً الأدوات والمفاهيم والمقاييس والطّرق المعروفة في هذا العلم²¹.

ويقضي الاجتهاد التنزيلي إدراك المجتهد بخصوصيات علم النّفس والتّربية سواءً بالطريق المباشر أو بواسطة أهل الخبرة والمعرفة به، لكونها وثيقة الصّلة بالسّلك الفردي والمجمعي (المكلّف أو المكلّفين) إذ يعتبر هذا الأخير مدار تنزيل الأحكام ومناطه، فقاعدة فقه حال الإنسان وربطها بالقواعد الأصولية المناسبة من أجل تخريج الحكم الشّرعي الملائم والمحقق لمقصود الشّارع واجب اجتهادي.

ثانياً: دور علم الاجتماع في تأصيل قواعد الاجتهاد: يُعنى علم الاجتماع بالدّراسة العلمية للعلاقات التي تقوم بين النّاس، وما يترتّب عليها من آثار، ويمكن للمجتهد أن يُفيد من علم الاجتماع عن طريق استثمار مناهجه العلمية للوصول إلى الحكم الشّرعي المناسب كمنهج الاستقراء والتّبع والاستقصاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعياً للتنزيل الفقهي.

كما يمكن للمجتهد الاعتماد على بعض القواعد الاجتماعية والعمرائية في تطبيق قواعده الأصولية، وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل تلك القواعد من أجل تطبيق الأحكام الشّرعية بناءً على قاعدة المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وكذا التّقاليد القبليّة والاجتماعية ونحو ذلك²².

ثالثاً: دور علم الاقتصاد في تأصيل قواعد الاجتهاد: تكاد تجمع تعريفات علم الاقتصاد في أنّه العلم الذي يبحث في كيفية التّوفيق بين احتياجات الإنسان اللّامحدودة وموارده النّادرة، فالندرة هي أساس علم الاقتصاد ومنطلقه²³.

ويمكن للمجتهد أن يستفيد من هذا العلم في عدّة قضايا ومستجدّات متعلّقة بمسائل المعاملات الماليّة والمصرفيّة، إذ الأحكام الشّرعية العمليّة تهدف بشكل أساس إلى تحقيق المقصد العام للشّريعة الإسلاميّة المتمثّل في حفظ مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، ويمكن اعتبارها أدوات تحليل إسلامية للظواهر الاقتصاديّة وتفاعلاتها، وعليه فالمجتهد مطالب بأن يوظّف علم الاقتصاد في تحليل السّلك المالي للفرد من أجل معرفة الطّبيعة الشّرعية التي يكتسيها هذا السّلك وذلك من خلال إلحاقه بالقاعدة العامة في باب أحكام المعاملات؛ كقاعدة الرّبا، أو الغرر، أو التّدليس، أو التّحليل، أو غيرها وهذا ما يؤكّد لنا أنّ انفصال الفقه عن معرفة علم الاقتصاد يبعثنا بكلّ وضوح عن الوصول إلى الكشف عن حكم الله تعالى المتعلّق بواقع العصر الاقتصادي²⁴.

رابعاً: قاعدة اعتبار المآل وصلتها بالدراسات الإنسانية: يدل اعتبار المآلات على النظر في ما يتوقع حدوثه من أفعال المكلفين نتيجة تطبيق حكم شرعي مناسب لحاله في الظاهر، وبناء حكم آخر على ذلك التوقع.²⁵

ومن هذا المعنى يظهر أثر تصوير النازلة على اعتبار مآلات الفعل، فكلمة كان التصوير لها أظهر وأبين مستوفياً جميع عناصر التنزيل الضرورية كانت معرفة مآلات أفعال أصحابها ومقاصدهم فيها بينة ظاهرة، وبناءً على ذلك يكون الحكم الشرعي المناسب لهذه الواقعة صحيحاً وهذا الأمر لا يثبت إلا ببحوث اجتماعية في الغالب الأعم، يقول القرافي: "إذا كان اللفظ ما مثله يسأل عنه ينبغي أن يستكشف ولا يفتي بناءً على ذلك اللفظ، فإن وراءه في الغالب مرمى هو المقصود، ولو صرح به امتنعت الفتيا"²⁶.

خامساً: قاعدة التعديل في التنزيل الفقهي وصلتها بالدراسات الإنسانية: والمقصود بها مراعاة الاستثناء الجزئي أو الظرفي عند استصحاب الاقتضاء الأصلي للحكم على نحو يتناغم وخصوصية الواقعة المجتهد فيها، ويستوفي المصلحة الشرعية المنشودة، ومن الفروع الشاهدة على ذلك تضمين الصنّاع مع أنّ الأصل يقتضي عدم الضمان، مع أنّ الأصل أنه مؤتمنون على ما في أيديهم لكن الجري على الاقتضاء الأصلي لهذه القاعدة ذريعة إلى التسلّط على حقوق الناس بادعاء الضياع لاسيما مع غلبة الفساد الاجتماعي وشيوع ظاهرة ضعف الوازع الديني، والذي يعرف بالدراسات الميدانية المؤسسة على معايير البحث الاجتماعي؛ فهذا يعين الفقيه في تنزيل الأحكام على مناسباتها المناسبة.²⁷

سادساً: قاعدة الإرجاء المؤقت في التنزيل الفقهي وصلتها بالدراسات الإنسانية: والمقصود بها العدول عن تطبيق حكم شرعي في حالة معينة تأجلاً، حتى إذا انتهى موجب هذا العدول أو ذاك التأجيل عاد للحكم إلزامه القانوني، وشرعيته التطبيقية، ومن ثم يكون الإرجاء مؤقتاً بظرفه الاستثنائي، ومقيداً بمحلّه لا يتعداه، وذلك بوصفه تدبيراً وقائياً يرفع عن كاهل الناس حرج التكليف المطلق، ويحمي الشرع من تطبيقات آلية تفرغه من مدلولاته ومقاصده، فيجري في واقع الناس على خلاف مقصوده والمصلحة التي تمحّض لها، وصورة الإرجاء المؤقت واضحة في تأجيل عمر -رضي الله عنه- لتطبيق حدّ السرقة عام المجاعة؛ لأنّ الجوع شبهة تدرأ الحدّ، فيكون في تطبيقه والظرف لا يساعد على تحقيق الأمن الغذائي حرج على المحدود، ومنافاة لمقصد الحدّ نفسه في إشاعة العدل والاستقرار النفسي والاجتماعي والأمني²⁸، وهذه القاعدة يلجأ إليها الفقيه في الاجتهاد التنزيلي لاسيما إذا كان سبب الإرجاء خطباً عظيماً كانخرام نسق الحياة واضطراب أسباب العيش.

2.3. مزالق الاستفادة من العلوم الإنسانية في فقه التنزيل وضوابطها:

هناك مسألتان مهمتان في الاجتهاد التنزيلي لا ينبغي إغفالهما في أي عملية اجتهادية المسألة الأولى هي أنّ المنهجية التي تتعامل مع النص بشكل يفوق التعامل مع الواقع الموضوعي هي منهجية قاصرة لا تستطيع أن تقوم بإنزال الحكم المناسب للواقعة محل الاجتهاد، وأما المسألة الثانية فهي أنّ الفقيه حينما ينكب على الواقعة محل الاجتهاد لا ينبغي أن يغفل عما ينتج عن اجتهاده من آثار اجتماعية فعلية الاحتراز

من الاجتهاد منقطعاً عن دراسة الآثار السلبية أو الإيجابية له على الواقع الاجتماعي، وذلك بسبب أن الاجتهادات غير مدروسة المآلات تؤدي إلى آثار عكسية في كثير من الأحيان فما يقصده الفقيه لا يقع ولا يتحقق، وما يتحقق هو غير قصد الفقيه، والظاهر أن هذا الأمر يعود إلى الأخذ بعين الاعتبار البعد الفردي فقط للأحكام الشرعية دون الأبعاد الاجتماعية التي تكون من ضمن تداعياتها، إذ يغلب على كثير من المشتغلين بالفتوى تنزيل الأحكام الاجتماعية (المعاملات بالمعنى العام) منزلة الأحكام التعبديّة (العبادات) فينظرون إليها نظرة مجردة فردية تجزيئية متبعضة مبتورة عن سياقها الجماعي والاجتماعي فيقعون في مشكلة الآثار السلبية لفتاواهم على الواقع الإنساني والاجتماعي.²⁹

ومن جهة أخرى نجد أن التعرّف على مقاصد الأحكام الفقهية أهدافاً وغايات ليس هو نهاية المطاف وإنما يجب أن يتلو ذلك التعرّف على مدى إنجاز وتحقق تلك الأهداف والغايات في واقع الفرد والجماعة المستهدفة بها، وذلك أن اعتباراً أن المقصد الأعلى والأخير لجميع أحكام الشارع هو تحقيق مصالح العباد ولتحقيق هذا الهدف فإن من الضرورة بما كان الاستفادة من مناهج البحث في الدراسات الإنسانية والاجتماعية في التحقق من إصابة مقاصد الشريعة والتّمثّل لمعانيها.³⁰

لكنّ المشهود في واقعنا المعاصر أن الفكر الغربي هو المهيمن في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية وبوجه خاص في منهجية تلك الدراسات مما جعل عدداً من الباحثين يتبهنون على أن للمنهجية في التراث المعرفي الغربي مقدمات أيديولوجية لا تتفق مع التصوّر الإسلامي، ثم إن العلوم الاجتماعية تستبعد الوحي كمصدر للحقيقة العلمية استبعاداً كلياً حيث تكفي بالرجوع إلى الواقع المحسوس باعتباره مصدراً وحيداً للمعرفة، متأثرة في ذلك المسلك بخلفيات الصراع بين الدين والعلم.³¹

ومن هنا جاءت ضرورة الإشارة إلى المحاذير والمزالق من جهة والضوابط من جهة أخرى في عملية الاستفادة من العلوم الإنسانية من أجل استكمال العملية الاجتهادية المتمثلة في فقه التنزيل وصيانتها والوصول بها إلى أعلى درجات الضوائية والموضوعية والواقعية، وهي سمات التشريع الإسلامي.

1.2.3. مزالق ومحاذير الاستفادة من العلوم الإنسانية في الاجتهاد التنزيلي :

إنّه على مكانة العلوم الإنسانية في ترشيد وتسديد الاجتهاد التنزيلي فإنه لا بدّ من الانتباه لجملة محاذير قد تعث على المجتهد والفقيه صفاء ونقاء الاستقاء من نظريات ونتائج الدراسات الإنسانية والاجتماعية، نذكر منها³²:

أولاً: النسبية والاحتمالية: بمعنى أن النتائج التي تقدّمها العلوم الإنسانية على مختلف فروعها لا تقتضي التعميم فالكثير منها نسبي كونها علوماً خاضعة لهيمنة المؤثرات الغربية وفيها قدر كبير من التحيز فكرياً وواقعياً.

ثانياً: القيم والتحيز: ذلك أن العالم الاجتماعي يتأثر في بحثه بالقيم التي يؤمن بها فتكون نتائج بحثه الصورة العاكسة لما يعتقد ويؤمن به من قيم وأخلاق ومبادئ فتجده يدافع عنها ويستमित في ذلك فربما أثرت في موضوعية البحث، فتكون هذه إحدى العقبات أمام الاستفادة الحسنة من العلوم الإنسانية في

ترشيد الفكر الاجتهادي والفقہ التّنزيلي.

ثالثاً: الإيديولوجية في المناهج: بحيث إنّ المناهج التي يجمعها الفكر الغربي الحديث على امتداد تاريخه الفلسفي ليست محلّ اتفاق في منشئها ولم يقل أحدٌ بأنها استغنت عن إعادة النظر والترتيب ولا يستطيع عاقل أن يشهد بتجردها عن المرجعيات الإيديولوجية الغربية.

وعليه فقد تجلّت مواطن الخلاف في مناهج العلوم الإنسانية في شقّها العلمي وذلك بتداخلها في مواقع التطبيق ففي علم النفس مثلاً تستعمل مناهج متنافرة فيستعمل منهج التحليل والمنهج الإحصائي النفسي والمنهج التاريخي والمنهج التجريبي ويُعدّ هذا التجميع إقحاماً قسرياً للمناهج في غير محلّها في الغالب وفيه تنبيه على أنّ مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية تجري عليها تجارب تدل على عدم استقرارها.

2.2.3. ضوابط الاستفادة المثلى من العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التّنزيلي:

يلزم المشتغل بالاجتهاد التّنزيلي أن يتحصّن بجملة من الضوابط التي منها³³:

أولاً: ضرورة إحاطة الفقيه المشتغل بالاجتهاد التّنزيلي بثوابت تصوّر الإسلام للإنسان والمجتمع والوجود انطلاقاً من الأصول الإسلامية الثابتة.

ثانياً: تفادي الأحكام القيمة في دراسة الظواهر دراسةً علميةً هدفها رصد مشكلات المسلمين النفسية والاجتماعية والتربوية وغيرها، ووصفها وصفاً دقيقاً لوضع الاستراتيجيات لكلّ مجتمع من المجتمعات الإسلامية حسب ظروف كلّ مجتمع.

ثالثاً: اعتماد القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة كمرجع في قضايا العقيدة والسلوك والقيم والأخلاق عند الاستفادة من التراث الإنساني في هذه العلوم على اعتبار أنّه تراث مشترك دون التقليد الأعمى في كلّ النظريات.

رابعاً: معرفة أنّ النتائج التي تقدّمها العلوم الإنسانية يعوزها التعميم فالكثير منها نسبي، فيحذر الفقيه والمجتهد من المجازفة في تفسير النصوص الشرعية قرآناً وسنةً بالاصطلاحات الحادثة في مختلف تخصصاتها كعلم النفس وعلوم الاجتماع لأنها فوق اجتهادات البشر.

خامساً: على المفتي أن يطّلع على ما قدّمه خبراء التخطيط الاجتماعي في مجال العلوم الإنسانية من مبادئ تساعد على تحديد مدى أهمية المشكلات وخطورتها حتّى يمكن الوصول إلى قاعدة تحديد الأولويات فيما بينها.

سادساً: أن نخضع النتائج التي يتوصّل إليها العلماء في العلوم الإنسانية إلى التحليل والتّمييز والنقد، وذلك قبل اعتمادها في العملية التّنزيلية للتحقق من صدقها والتمييز بين ما هو حقيقي يقيني أو ظني راجح، وكذلك تحريرها ممّا يشوبها من نوازع أيديولوجية تحيد بها عن الموضوعية.

4. أثر علم فقه الإنسان والمستقبليات في الاجتهاد التنزيلي:

1.1.4. أثر علم فقه الإنسان في الاجتهاد التنزيلي :

المكلف باعتباره مخاطباً بفروع الشريعة وأصولها داخلاً في أدلتها وغاياتها ومقاصدها هو أحد أركان التنزيل الفقهي للأحكام الشرعية كما أنه محل ومناطق ذلك التنزيل وعليه فإن الفكر الأصولي والنظر المقاصدي مطالب بإيلائه الأهمية القصوى في الاعتبار وذلك لاستكمال النظر الفقهي ويجدر بالفقيه الأصولي المقاصدي أن يدرك تمام الإدراك خصوصيات النفس البشرية وعوارضها سواء عند المسلمين أو غيرهم لأنه سوف يقف حيالهم موقف الداعي المرشد الهادي ومن أهم العلوم المعاصرة المسهمة في ذلك علم النفس ومن أهم مجالات التداخل بين هذا العلم والمنظومة الفكرية الأصولية والمقاصدية المتحكمة في عملية الاجتهاد التنزيلي ما يلي³⁴:

1.1.4.1. المجال المنهجي :

يقوم علم النفس في دراساته العلمية على مناهج علمية طوّرت من مردوديته في فقه النفس البشرية كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية، والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن لعلماء الشريعة فقهاء وأصوليين استلهاهم هذه التجارب العلمية والمنهجية والاستعانة بها في فقه حال الإنسان، وبناء القواعد الأصولية والمقاصدية المناسبة له في تخريج الحكم الشرعي الملائم له من أجل تحقيق مصلحته المرادة شرعاً انطلاقاً من الحال ووصولاً إلى المآل.

فالإضافة المنهجية التي يمكن أن يضيفها علم النفس باعتباره من العلوم الاجتماعية التي تبحث في حال المكلف وعوارضه الذاتية للفكر الأصولي المقاصدي أنه بإمكانه التعرف بوسائله وآلياته العلمية والمنهجية في معرفة مدى قدرات الإنسان واستطاعته في تصريف الأحكام الشرعية التكليفية، والقدرة والاستطاعة كما هو معلوم أحد الشروط الأساسية في الاعتبار التكليفي فقاعدة "المشقة تجلب التيسير" باعتبارها نتاج الفكر الأصولي والمقاصدي لا بد وأن يدرك الفقيه مبدأ هذه المشقة ومتهاها، وفي عصرنا هذا لا تنحصر المشاق في الجوانب المادية الجسدية؛ بل يمكن لها أن تلحق الجوانب النفسية وما شاكل وجودها من أمراض نفسية خطيرة قد تتجاوز آثارها من حيث المشقة الآثار الناجمة عن مشقة الأمراض العضوية التي تعود الفقهاء التمثيل بها لهذه القاعدة³⁵.

2.1.4.2. المجال الموضوعي :

تتعدّد الموضوعات والمطالب المختصّة بعلم الإنسان سواء في شقّه النفسي بكلّ فروعِهِ المتناسلة في الوقت المعاصر من أمراض الاكتئاب والوسواس القهري أو الجنون (الزهايمر)، أو حالات إنسانية طارئة كالنسيان والعجز وانعدام القدرة، وهذه كلّها مواصفات أمراض أو حالات تخصّ طبيعة المكلف ودرجات تصرّفه وفق التكاليف الشرعية تراعيها الشريعة في التكليف الشرعي، وكما يحتاج الفقيه الأصولي المقاصدي إلى معرفتها حالةً حالةً، ومرضاً مرضاً، عليه مراعاتها باعتبار اختصاصه الأصولي في تقعيد القواعد أو ترسيخ الاستثناءات الشرعية في تنزيل تلك القواعد على الحوادث والوقائع التي تتجدّد بتجدّد

الأزمان واختلاف الأماكن³⁶.

وهذه أمثلة من المباحث العلمية التي تسهم في تكميل الفكر الأصولي والمقاصدي تقاس عليها حالات وأمراض أخرى في باقي العلوم المختصة بفقه الإنسان من علم نفس تربوي وتعليمي وطب مادّي، وكلّ علم له صلة بالإنسان مناط التّكليف يفيد الأصولي والفقيه في تععيد وضبط القواعد الأصولية والمقاصدية وتفعيلها على مستوى التنزيل الفقهي للأحكام الشرعية في واقع الإنسان باستحضار عوارض العلوم السابقة.

3.1.4. المجال الإفتائي :

إذ لا يتاح للمفتي النّظر في مسألة مستجدة لا دراية له بمعالمها النّظرية وملاساتها العلمية، والحكم الشرعي مرتبط بهذه الدّراية ارتباط العلة بالمعلول، ومفتي العصر إذا أعوزته المعرفة الإنسانية الواقعية ساغ له أن يشاور أهل الذّكر والخبرة فيها، ولهذا المعنى ضمّ إلى المجامع الفقهية، ومجالس الإفتاء، والهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية خبراء اقتصاد وقانون وطب وبيئة وعلوم النفس والتّربية والاجتماع، ليكون تصوّر المسائل محكماً وجلياً، ويبني على ذلك التّأصيل الشرعي السّليم، وهذه صورة من صور الاجتهاد الجماعي المنشود، فهذه العلوم يشدّ بعضها بعضاً من أجل بناء وتقويم وصناعة الاجتهاد الذي أسه الفكر الأصولي والنّظر المقاصدي³⁷.

2.4. أثر الاجتماع الإنساني في الاجتهاد التنزيلي :

علم الاجتماع الإنساني والبشري علم يهتم بمواقع الوجود البشري حتّى يتمّ إحياء غرضه ومقصده من الإنشاء الأوّل وهو تعمير الأرض وإصلاحها وإكثار الخير فيها بالأعمال والأقوال والتّصرّفات والسلوكات الصّالحة.

ويمكن اختصار التّكميل الذي يمكن أن يقدّمه علم الاجتماع الإنساني للفكر الأصولي والنّظر المقاصدي باعتباره الموجّه للاجتهاد التنزيلي في مجالين اثنين هما:

1.2.4. المجال المنهجي :

يمكن الاستفادة من علم الاجتماع من خلال مناهجه العلمية المستثمرة في التأسيس للتّنتائج كمنهج الاستقراء والتّتبّع والافتاء والاستقصاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعياً، وكذا من التّجارب السنّية والاجتماعية في معرفة الخيوط الرّابطة بين المقدمات والملاحظ والتّنتائج هذه كلّها آليات منهجية للأصولي أن يستفيد من نتائجها أولاً في بناء القواعد واستنباط الأحكام الملائمة ويفيد أيضاً من آلياتها ومسالكها وتطبيقها على النّصوص الشرعية بحسب الجواز والمناسبة، لأنّ (منظومة الأحكام والتّصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدراً معرفياً غير كافية لتأسيس الفعل وذلك لسببين:

أولاً: أنّ المنظومة المذكورة تتألّف من قواعد عامة كليّة وبالتالي فإنّ تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلّب مزيداً من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتّفاعل الجماعي.

ثانياً: أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحثيات القائمة والظروف المستجدة، ذلك أن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية.

ولاشك أن استثمار المعرفة الاجتماعية والإنسانية هي من صميم فقه الواقع لذلك فإن الغرب عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي نشأت مجموعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لإدراك الواقع لكنها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي، ومن هنا أردنا أن نبني نموذجاً معرفياً إسلامياً يوجه العلوم والإنسانية ويعالج مواضيعها ومسائلها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة عن النموذج المعرفي الإسلامي باعتبارها أداة في يده شرطاً من شروطه لإدراك الواقع³⁸.

ويمكن أيضاً للأصولي أن يعتمد بعض القواعد الاجتماعية والعمرانية المنتجة اجتماعياً في تطبيق قواعده الأصولية والمقاصدية، وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية وتطبيق الأحكام الشرعية والفقهية بناءً على قاعدة "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" وكذا التقاليد القبلية والاجتماعية ونحو ذلك.

فإذن يحتاج الفكر الأصولي والنظر المقاصدي حال تنزيله الفقهي للأحكام على الوقائع إلى أدوات معرفية أخرى تيسر عمل الفقيه في التواصل مع الواقع فهو له أدوات معرفية جيدة في ذلك ولكن ليس له أداة للتوصل بين الحكم الشرعي الفقهي الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علاقتها لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به³⁹.

3.2.4. المجال الموضوعي :

فالعلوم الاجتماعية والإنسانية تساعد على تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة والملائمة للمكلفين، وذلك من خلال موضوعات ذات العلاقات المشتركة؛ كمسألة رصد التغيرات الاجتماعية التي تؤثر على تحوّل سلّم الأولويات في التمثلات الاجتماعية والضروقات في المصالح الإنسانية التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد والتقارير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة متعينة.

وفي هذا السياق المتمثل في التداخل المعرفي بين العلوم الاجتماعية وعلمي الأصول والمقاصد يقول الدكتور علي جمعة: "نحن ندعو للاستفادة المتبادلة أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة وان تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه، باعتباره منهجاً يبحث عن مصادر البحث وطرقه وشروط الباحث بهذه العقلية التي يبحث عن الحجية والتوثيق والفهم مع مراعاة الظني والقطعي ومرتبة كلّ منهما وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح وقضايا الإلحاق وكيف يستفاد من كلّ ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية وهو أمر يستنتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلاً للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم⁴⁰".

علاوة على ذلك فإنّ القواعد العلمية المقعدة للفقهاء الإسلامي وفقه الخطاب الشرعي وتنزيله كما أنّها تخاطب المكلف الفرد فإنّها تخاطب المكلفين على صيغة الجماعة والمجتمع ككلّ الأمر الذي يدعو الأصولي إلى الاستعانة بالمقدمات العلمية والتّائج الاجتماعية في تشغيل الأدلّة الأصولية وتنزيلها على مواقع الوجود البشري والإنساني.

والقرآن الكريم طافح بالآيات التي تتحدّث عن البعد الجماعي والاجتماعي في الإنسان، في معالجته للقضايا الكبرى وذلك بأساليب تفسيرية عقلانية تستند إلى الشواهد التاريخية الاستقرائية وقواعد علمية، والقرآن كأول مرجع للحضارة الإسلامية فإنّه:

أ- تبنّى منهجاً وضعياً وعقلانياً يستند إلى الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرحه حججه للجنس البشري.

ب- أكّد مباشرة أو بالإشارة في نحو سدس آياته الأهميّة القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

ج- تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاوراته مثلاً لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد⁴¹.

فلابدّ إذن من وصل هذا الرّصيد المعرفي والمنجي القرآني بالإنتاج العلمي الاجتماعي داخل المجتمعات البشرية حتّى يستفيد منه فقه التّنزيل في إرساء قواعد تراعي تلك المتغيّرات.

إضافة إلى ذلك فإنّ فقه تلك المتغيّرات الاجتماعية يسهم في إدراك العلل العلمية أو التاريخية التي كانت وراء تلك التّحوّلات والأسباب المؤثّرة فيها ممّا سيفيد في ربط تلك العلل بالعلل الشرعية والتأسيس لقواعد مناسبة للتغيّرات الاجتماعية (لأنّ عملية التعليل أكثر أهميّة لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي نظراً لأنّها تساعدنا على التحرّر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، ولعلّ آيات القتال في القرآن الكريم تزودنا بأمثلة هامة بالترباط بين النصوص القرآنية والظروف الاجتماعية؛ إذ يجد القارئ لكتاب الله تعالى توجيهات تخصّ المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء لذلك فإنّ تطويره واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلّب عملية تعليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال⁴².

وإذا تحدّثنا عن الجانب الاجتماعي في الأسرة فسيساعدنا علم الاجتماع من خلال الدّراسات المنجزة حول الأسباب المؤدّية للطلاق وآثاره على وضع أسس علمية أصولية مقاصدية يعتمد عليها في إصدار الفتاوى والأحكام الشرعية المناسبة المرتبطة بالشأن الأسري للتقليل من تلك الظاهرة تجنّباً لمسائرها، وكذا الاعتماد على تلك الدّراسات والإفادة منها لتحليل أسباب العزوف عن الزّواج أو ظاهرة شيوع الزّنا والبطالة والرّشوة، والمحرمات الأخرى، فهذه أمثلة فقط يقاس عليها غيرها من الظواهر التي تفيد لا محالة في ترشيد الاجتهاد التّنزيلي وتكميله وتقويمه إذا روعيت تلك النظريات التي أنتجت العلوم الاجتماعية والإنسانية.

3.4. أثر علم المستقبل والمآل أو فقه التّوقُّع في الاجتهاد التّنزيلي :

من المهمّ جداً هنا أن ننبّه أنّ علم المستقبل أو علم المآل أو علم التّوقُّع ليس من باب الرّجم بالغيب، وليس هو رمي في غياية ولا سير في غواية، وإنّما هو علم من جملة العلوم الاجتماعية التي تدرس ما يمكن أن يكون عليه حال الإنسان في المستقبل فهو فقه مستقبل الإنسان، وحظّ الفقيه منه أن يراعيه في معرفة حال الفتوى التي تتفرّع عن الاجتهاد الفقهي والتّنزيل الفقهي المتعلّق بمجال التكاليف الشّرعية باعتباره أحد الأسس المهمّة في بناء الأحكام وتخريجها بشكل سليم يتوافق مع المقاصد الشّرعية سواء في العاجل أو الآجل، وقد عبّر عن ذلك الأصوليون بقاعدة اعتبار المآل أي ما ستؤول إليه الأمور بعد التّصرّف التّكليفي، يقول الشّاطبي: "التّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصّادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"⁴³.

ويمكن إبراز استفادة الاجتهاد التّنزيلي من علم المستقبلات أو المآلات في مجالين اثنين هما:

1.3.4. المجال المنهجّي :

وهو جانب مهمّ لا يبعد كثيراً عن المباحث العلمية لما يسمّى حالياً بعلم المستقبل أو المستقبلات فلا ضير من استفادة الأصولي والفقيه من تلك المباحث بل ربّما لا نبالغ إذا ألزمتنا الفقيه والأصولي أن يعتني ويهتمّ بمباحث ذلك العلم، ومن ثمّة تكميل النقص الحاصل في القواعد المعتمدة من حيث الآليات المعتمدة في رصد مستقبل الإنسان وما ستؤول إليه أحواله في المستقبل حتّى تنضبط الأحكام الفقهية مع سنن المقاصد الشّرعية، ولهذا فإنّ اشتغال الفقه الإسلامي والنّظر المقاصدي والفكر الأصولي بالمستقبلات سيدفعه إلى الاهتمام بالكلّيات والقضايا الكبرى عوض الانشغال بالجزئيات وأحكامها فقط، أيضاً يسمح الاستيعاب الأمثل للدراسات المستقبلية في الفقه الإسلامي بفروعه المختلفة بالبحث الواعي والمنضبط في قضايا تشهد تغيّرات كبرى وتشرف على الدّخول في مرحلة جديدة⁴⁴.

ومن غير شكّ فإنّ ما تطوّر عليه الأمر من إحصائيات علمية ودراسات منطقية عقلية مفيدة في رصد تلك التّطوّرات المستقبلية للإنسان على جميع الأصعدة ومختلف المجالات سواء البيئية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية كلّ هذه المجالات والأصعدة أعملت فيها بعض المناهج الواجب استثمارها في الاستدلال الفقهي والاجتهاد المقاصدي والإعمال الأصولي، وفقه المستقبل ضرب من ضروب المعرفة الخاصة بالتّوقّعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحة الخاصة والعامّة وفق تلك التّوقّعات سواء على المستوى الاجتهادي أو غيره، وهو ما يعرف حديثاً بعلم التّخطيط الذي يدرس بعض الخطط التنموية أو الاقتصادية أو السياسية التي تمّ دراستها واقتراحها لتكون حلاً ناجعاً للأزمات التي يمكن أن تعيق مسيرة الدّولة وبنائها، يقول (المهدي المنجرة) وهو أحد المختصّين في علم المستقبلات: "إنّ دور المستقبلية لا يكمن في إصدار نبوءات إذ يتجلّى هدفها في تحديد اتّجاهات وتخيّل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات لتحويله إلى مستقبل ممكن، فالأمر يتعلّق بتسليط الأضواء على

الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه نحو الأهداف الطويلة المدى، مع إطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذها في الحين قصد الوصول إليها"⁴⁵.

2.3.4. المجال الموضوعي :

إن مجالات التنزيل الفقهي المستند إلى الأدلة والقواعد الأصولية والمقاصدية الصحيحة تتعدّد وتوسّع بتعدّد وتوسّع مجالات الحياة الإنسانية العملية في مواقع الوجود البشري وعليه فإن تلك المجالات التي يطالها علم المستقبل حريّ بالأصولي الفقيه المقاصدي أن يستفيد منه في معالجة مشكلاتها ونوازلها وأزماتها، وتحريّر النظر الفقهي فيها سواء كانت اقتصادية بمعرفة التوقعات الاقتصادية للإنسان، فرداً كان أو جماعةً أو دولةً أو العالم ككل إذا تعلق الأمر بأحكام شرعية تخص الإنسانية جمعاء، أو كانت سياسية بمحاولة إدراك وفهم محتوى الدراسات العلمية المنجزة في شأن التغيرات أو كانت بيئية بالوقوف عند أهميّة البيئة وعلاقتها المتشابكة على حفظ النفوس البشرية، ومدى منحها الأولوية في التشريع المقاصدي حتى لا يقع الاختلال في ثبات الحياة الإنسانية، أو كانت اجتماعية بالتأمل ملياً في التغيرات الاجتماعية الطارئة سواء على مستوى الأسرة كإدراك التوقعات الأسرية في رصد عدد أو نسبة الطلاق مثلاً، وخطورة الموقف في حفظ النسل، وموضوعات أخرى كظاهرة العنوسة، وأطفال الشوارع واليتامى، ونو ذلك ممّا له ارتباط بالأسرة، وبناء قواعد أصولية معتمدة في التخفيف من ذلك، ولنا في أصل سدّ الذرائع والمصلحة المعتبرة والمصلحة المرسلّة والاعتبار بالمناسب والأكيد وفقه الواقع وفقه التوقع والمآلات معين على ولوج هذا الميدان ومراعاته في الاجتهاد داخل منظومة الفكر الأصولي والنظر المقاصدي.

كما أنّ العلماء حديثاً أصبح لهم اهتمام بما يسمّى بالفتوى المستقبلية وجعلوها من أهمّ الدواعي للنهوض الحضاري؛ إذ أنّها من باب الاستعداد للبلاء قبل نزوله، وتعين أيضاً في توسيع الأفق الفقهي والمقصود بها الجواب عن مسألة لم تقع ويحتمل أن تقع مستقبلاً، وذلك بتقليب النظر في الاحتمالات الممكنة للمسألة وسبرها واستصفاء نخبتها، ثم صياغة الحكم فيها استهداءً بمقاصد الشريعة، ومآلات الأفعال وهو ما يصطلح عليه بالفقه الافتراضي والفقه التقديري وفقه التوقع، وليت الفتوى المستقبلية ترفاً فكرياً، أو رياضةً فارغةً، أو بدعةً من الرأى مقطوعة الصلة بالأصول الشرعية؛ بل مشروعيتها مستمدة من السنّة النبوية، وقواعد التشريع، وصنيع فقهاء الرأى والقياس⁴⁶، وليس هذا محل إيرادها.

ويعتبر أحد الباحثين المهتمين بفقه المستقبل أنّ (العقل الفقهي المعاصر سيستفيد بدوره أشياء كثيرة لو اتّصل بالدراسات المستقبلية وخاض في بعض مواضيعها وإشكالاتها، إنّ عملية الاجتهاد لا تنصبّ على الماضي فقط ولا الحاضر فقط بل إنّها تشمل المستقبل قاعدة سدّ الذرائع أو فتحها-المتفرّعة عن أصل اعتبار المآلات-إلاّ مثال واضح يؤكّد هذا الالتفات الفقهي إلى الزّمان الآتي وما يحويه من وقائع وأحداث)⁴⁷.

وهذا الاهتمام الملفت للنظر بعلم المستقبليات من أسباب وصول أصحاب الحضارات الأخرى إلى ما وصلوا إليه من تقدّم وحضارة ورفي، مثال ذلك: التوقعات الاقتصادية التي تجعل بعض الدول تسنّ بعض

الأحكام الفقهية كخطة استعجالية آنية لمرحلة معينة من ذلك التقشف، ومنع المواطنين من شراء بعض المنتجات التي تزيد على حد معين مثلاً⁴⁸.

ومن ذلك التغييرات السياسية الطارئة، وإيجاد أحكام تشريعية توافق المرحلة السياسية الطارئة، أو كانت أمور اجتماعية كأن تتوقع دولة ما بأن السكان في تناقص كبير أو أن المجتمع أصبح مجتمعاً نسوياً لكثرة الحروب التي يشارك فيها الرجال والشباب فتفرض على سكانها التعدد في الزواج من أجل تجاوز هذه المرحلة كما فعلت دولة إرتريا في هذه الأيام، كما يمكن أن نقول بأن اعتبار علم المستقبلات ومراعاته والاستفادة منه يمكننا من التنظير للموضوع محل الدراسة والتدقيق فيه، كما يمكن عدّه نوعاً من أنواع تجديد الفقه والدين الذي هو سنة ماضية وضرورة شرعية، ومشروعاً حضارياً تجديدياً للأمة، وهذا الأخير معين في تحقيق المناط الذي هو دليل على ديمومة الشريعة وإمكانية تطبيقها في كل زمان ومكان.

والحاصل أن الواقع التقاء بين الزمان وبين المكان والحدث في لحظة محددة، أما المتوقع فيعني استناد الأحكام إلى المستقبل، والمجال الذي يغطيه فقه التوقع هو مجال تغطيه الذرائع والمآلات وتغطيه أيضاً المترقيات، وتبنى عليه قاعدة الانعطاف وقاعدة الانكشاف.

5. خاتمة

وفي ختام هذه المقاربة الفكرية التي تحدّثت عن ضرورة الاستفادة من العلوم الإنسانية ترشيده الاجتهاد التنزيلي وما يتعلّق به من ضوابط ومحاذير يمكن أن نسجل النتائج التالية:

- أن التجديد والتكميل والتقويم في الفكر الأصولي والنظر المقاصدي باعتباره الموجه لعملية الاجتهاد التنزيلي من خلال استحضار نتائج الدراسات الإنسانية والاجتماعية ضرورة حتمية وحاجة حياتية من أجل أن يساير الواقع المعيش ويستوعب المشكلات المعاصرة لاقتراح حلول ناجعة وراشدة.

- أن الفكر الاجتهادي وخاصة ما يتعلّق بفقه التنزيل لا بدّ له من نقد بناء ليرجع إلى جذّته وفاعليته التي كان عليها زمن انفجار العلوم الإسلامية وتربّعها على عرش المعرفة الإنسانية.

- أن يكون للفقيه والأصولي الثقة اللازمة بقدره المنظومة التشريعية بخططها الاجتهادية على صناعة الأفكار المعاصرة والإفادة من النظريات التي أفرزتها الدراسات الاجتماعية والإنسانية وتوجيهها في ضوء المنظور الشرعي والقيمي، وتسخير السنن للقيام بأعباء الاستخلاف وحل مشكلة الأمة والبشرية، وإنقاذها من المعاناة.

- إعادة قراءة الكسب البشري في المجال الثقافي والحضاري والاجتماعي والتبادل المعرفي في ظل مسارات التجديد والتكميل والتقويم الأصولي والمقاصدي.

- ضرورة دراسة الواقع ومنتجاته المعرفية، واستقراء حاجاته، وتحديد أسباب الإصابات التي لحقت به، وأيضاً لزوم استشراق آفاق المستقبل الإسلامي في ضوء ذلك كلّه، والعمل على تحريك الأمة باتجاه تحقيقه.

-العناية بإيجاد مكتبات علوم اجتماعية متميزة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي لاستقطاب الطاقات والكفاءات العلمية في كل بلد وتوجيهها نحو البحث الاجتماعي من منظور إسلامي، واقتراح مشاريع علمية جادة للباحثين في الدراسات العليا في هذا المجال.

-ضرورة امتلاك إمكانية الهضم المعرفي للعلوم الاجتماعية بدلا من القدرة على التقل، حيث لا بد من هضم العلوم الاجتماعية والإنجاز الغربي في هذا المجال ضمن نطاق القيم الإسلامية، وإدراك آليات فهمها ومناهجها، لأنه بدون تحقق هذه الغاية وتوظيفها في تنزيل الإسلام على حياة الناس ومحاولة الارتقاء بالمحاولات التراثية في هذا السياق نبقى كالذي يحترق في البحر.

6. قائمة المراجع:

- ابن العربي، أبو بكر، (1425هـ-2004م)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط:1.
- أبو سليمان، عبد الوهاب، (1416هـ-1996م)، منهج البحث في الفقه الإسلامي، بيروت، دار ابن حزم، ط:1.
- بلخير، عثمان، (1430هـ-2009م)، البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشاطبي، بيروت، دار ابن حزم، ط:1.
- بلكا، إلياس، (1428هـ/2007م)، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، العدد20.
- التاور، عمر، (17 يوليو 2012)، منزلة العلوم الإنسانية في كتاب "الكلمات والأشياء" مجلة علامات، العدد 37.
- جحيش، بشير، (1424هـ-2003م)، في الاجتهاد التنزيلي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط:1.
- الجرجاني، محمد الشريف، (1405هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط:1.
- جمعة، علي، (2000م)، تجديد علم أصول الفقه الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، العدد125/126.
- الحسان، شهيد، (2012م)، نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط:1.
- حسنة، عمر عبيد، (1417هـ-1996م)، في النهوض الحضاري، بيروت، المكتب الإسلامي، ط:1.
- حطاب، كمال، (2001م)، العلاقات العملية والنظرية بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، العدد44.
- الخمليشي، عبد الهادي، (2001م)، التكامل بين المعرفة الفقهية والعلوم الإنسانية وأثره في ترشيد الاجتهاد، مجلة المعيار، العدد 40.
- الداودي، محمد، سبتمبر (2010م)، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي، مجلة عالم الأفكار، المجلد 39، العدد1.
- رحمان، إبراهيم، حمادي، نور الدين، (مارس 2015م)، ضوابط الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الاجتهاد الفقهي المعاصر، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، العدد10.
- الزيسوني، أحمد ومحمد جمال باروت، (1420هـ-2000م). الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، دمشق، دار الفكر، ط:1.

- الريسوني، قطب، (1435هـ/2014م)، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة-معالم وضوابط وتصحيحات-، بيروت، دار ابن حزم، ط1.
- سانو، مصطفى، (1421هـ-2000م)، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1.
- السريري مولود (2016م)، تجديد علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2.
- السنوسي عبد الرحمن (1424هـ)، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1.
- الشاطبي، أبو إسحاق، (1424هـ-2013م)، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: عبد الله دزاز، تحقيق: محمّد مرابي، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1.
- الصنعاني، الأمير، (1405هـ)، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، الكويت، الدار السلفية، ط1.
- عبد الله، محمد الأمين، (1430هـ-2004م)، مقاصد الشريعة نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دمشق، دار الفكر، ط1.
- عشوي، مصطفى، (1418هـ-1997م)، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التجديد، العدد 2.
- العلواني، طه جابر (د.ت)، إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهدى للطباعة، عين مليلة، الجزائر، دط.
- العيسوي، عبد الرحمن، (2000م)، علم النفس العام، دار المعرفة الجامعية.
- الفتوح، أبو البقاء، (1418هـ-1997م)، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكان، ط2.
- القزويني، أحمد بن فارس، (1399هـ/1979م)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دمشق، دار الفكر.
- كمال، يوسف، (1988م)، فقه الاقتصاد الإسلامي، الكويت، دار القلم، دط.
- لؤي، صافي، (1416هـ-1995م)، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد1، السنة1.
- مصطفىوي، محمد، (2008م)، فلسفة الفقه "دراسة في الأسس والمنهجية للفقه الإسلامي" بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1.
- المنجرة، المهدي، (1991م)، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدار البيضاء، العيون، ط1.
- التجار، عبد المجيد، (1997م)، فقه التدين فهماً وتنزيلاً، بيروت، دار الفكر، ط1.
- وورقية، عبد الرزاق، (2004م)، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، بيروت، دار لبنان، ط1.

7. الحواشي والإحالات:

- 1- القزويني، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دمشق، دار الفكر، دط، 1399هـ/1979م، ج1، ص486.
- 2- ابن منظور، صادر، بيروت، دط، مج3، ص135.

- 3- أبو البقاء الفتوحى، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ-1997م، ج4، ص458.
- 4- الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1405هـ، ج1، ص8.
- 5- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج11، ص656، محمد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصحاح، مكتبة بيروت، دط، 1986م، ص236.
- 6- محمد الشريف الجرجاني، معجم التّعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة القاهرة، دط، ص61.
- 7- عبد المجيد النّجار، فقه التدين فهماً وتنزيلاً، نسخة إلكترونية، بدون معلومات، ج2، ص93، وعبد الرحمان السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1424هـ، ص216.
- 8- بلخير عثمان، البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشّاطبي، دار ابن حزم، ط1، 1430هـ-2009م، ص34.
- 9- عبد الرزاق وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان، دط، ص29.
- 10- بشير جحيش، في الاجتهاد التنزيلي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 1424هـ-2003م، ص36.
- 11- مصطفى عشوي، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التجديد، العدد2، 1418هـ-1997م، ص58.
- 12- مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، ص130.
- 13- قطب الريسوني، قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة-معالم وضوابط وتصحيحات- دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435هـ/2014م، ص218-219.
- 14- الشّافعي، الرسالة، ص511.
- 15- عبد الهادي الخمليشي، التكامل بين المعرفة الفقهية والعلوم الإنسانية وأثره في ترشيد الاجتهاد، مجلة المعيار، العدد40، ص412، عمر التاور، منزلة العلوم الإنسانية في كتاب "الكلمات والأشياء" مجلة علامات، العدد37 بتاريخ 17 يوليو 2012، ص102 وما بعدها.
- 16- عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1، 1416هـ-1996م، ص98.
- 17- أخرجه الترمذي في كتاب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، رقم1450، وقال: هذا حديث غريب، وأبو داود في كتاب الحدود، باب في الرّجل يسرق في الغزو أيقطع؟ برقم4408، والنسائي في كتاب قطع السّارق، باب القطع في السفر برقم: 7472، وقد قوى إسناده ابن حجر في الإصابة، ج1/ص289، وصحّحه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ج2/ص1233.
- 18- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص282.
- 19- المرجع نفسه.
- 20- ابن أبي شيبة، المصنف، من قال للقاتل توبة، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ج5-ص435، رقم: 27753.
- 21- عبد الرحمان العيسوي، علم النفس العام، دار المعرفة الجامعية، 2000م، ص10.
- 22- صافي لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد1، 1416هـ-1995م، ص48.
- 23- كمال يوسف، فقه الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، الكويت، دط، 1988م، ص8.
- 24- خطاب كمال، العلاقات العملية والنظرية بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، العدد44، 2001، ص245.
- 25- أحمد الريسوني وجمال باروت، الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، ص67.
- 26- القرفي، الأحكام، ص237.

- 27- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في الفضاءات المعاصرة، ص 281.
- 28- المرجع نفسه ص 283، وعبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ج 2، ص 139.
- 29- محمد مصطفى، فلسفة الفقه "دراسة في الأسس والمنهجية للفقه الإسلامي" ط 1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008م، ص 91.
- 30- عبد الله محمد الأمين، مقاصد الشريعة نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ط 1، دار الفكر، دمشق، 1430هـ-2004م، ص 57.
- 31- لؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مرجع سابق، ص 32.
- 32- المرجع نفسه، ص 65.
- 33- إبراهيم رحمان ونور الدين حمّادي، ضوابط الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الاجتهاد الفقهي المعاصر، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، العدد 10، مارس 2015م، ص 175-176.
- 34- حسان شهيد، نظرية التجديد الأصولي، ص 205.
- 35- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهدى للطباعة، عين مليلة، الجزائر، ص 23.
- 36- المرجع السابق، ص 28.
- 37- قطب الريسوني، قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة-معالم وضوابط وتصحيحات- مرجع سابق، ص 218-219.
- 38- لؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 1، السنة 1، 1416هـ/1995م، ص 48.
- 39- علي جمعة، تجديد علم أصول الفقه، ص 36، ومولود السريري، تجديد علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2016م، ص 135.
- 40- المرجع السابق، ص 40.
- 41- محمد الداودي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي، عالم الأفكار، المجلد 39، العدد 1، سبتمبر 2010م، ص 171.
- 42- صافي لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص 48.
- 43- الشاطبي، الموافقات، ج 4/ص 140.
- 44- بلكا إياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، العدد 20، 1428هـ/2007م، ص 255.
- 45- المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، العيون، الدار البيضاء، ط 1، 1991م، ص 277.
- 46- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة-معالم وضوابط وتصحيحات-، ص 384-386.
- 47- بلكا إياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مرجع سابق، ص 254.
- 48- عمر عبيد حسنة، في النهوض الحضاري، ص 125.

إجهاض الجنين المشوه بين الشريعة والقانون

- دراسة تأصيلية مقارنة -

*Abortion of a deformed fetus between sharia and law
- a comparative rooting study -*

أ.د/ خالد تواتي

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي (الجزائر)

eliitidal@yahoo.fr

touati-kaled@univ-eloued.dz

ط.د/ ياسين بن زازة*

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي (الجزائر)

benzaza-yacine@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/01 تاريخ القبول: 2022/03/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: لقد أحدث التطور العلمي الحادث في المجال الطبي، خاصة في المجال الوراثي وعلم الأجنة طفرة هائلة في العالم بأسره، حيث إنه أصبح بإمكان الطب تصوير الجنين داخل رحم أمه باستعمال الأجهزة الطبية المتطورة، وهو ما يسمح بمعرفة حالة الجنين، وبيان التشوهات الموجودة فيه. وانطلاقاً من هذا ظهرت هناك أصوات تنادي بضرورة إجهاض هذا الجنين الذي تظهر فيه تشوهات، والتخلص منه ومن أعبائه قبل خروجه للحياة. لذا جاءت هذه الدراسة لبيان موقف الشريعة الإسلامية، والقانون الجزائري من مسألة إجهاض الجنين المشوه، وقد توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى أن هذه المسألة قد اختلف فيها الباحثون والفقهاء المعاصرون، بين مانع لعملية الإجهاض مطلقاً، وبين مجيز لها بضوابط وشروط محددة، ونجد كذلك القانون الجزائري لم يفصل في هذه المسألة، فلا يوجد نص قانوني يمنع أو يجيز إجهاض الجنين المشوه، وتبقى النصوص الموجودة محتملة لجميع التأويلات والتفسيرات.

الكلمات المفتاحية: الإجهاض؛ الجنين المشوه؛ الشريعة؛ القانون الجزائري.

Abstract: Medical Technology Development mainly in the field of genetics and embryology has made a huge breakthrough all around the world. These technological innovations in medicine enable doctors to screen the fetus inside the womb of its mother. This allows to know the fetus' condition and any abnormalities. Consequently, there has been calls for the abortion of this abnormal and deformed fetus, and for getting rid of its burdens before it comes to life. Therefore, this study comes to clarify both the Islamic and the Algerian law views on the issue of aborting a deformed fetus. The researcher concluded that there is a controversy about this issue within researchers and contemporary jurists among those who strictly prohibited it and others who permitted it with specific controls and conditions. Since, the Algerian law has not dealt clearly about this issue; there is no legal provision prohibiting or authorizing the abortion of a deformed fetus, and the existing texts remain explicable by all interpretations.

Keywords: Abortion; Deformed fetus ; Islamic sharia; Algerian law.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله الذي من بالنعم وأعطى، وتفضل بالخير وأسدى، خلق الإنسان من نطفة فسوى، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، شرع لخلقه من الدين ما يقوم به حياتهم، ويحفظ لهم كرامتهم، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسى دعائم العدل والصدق والاستقامة، وبين ما للعبد من حق وكرامة، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فلقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وكرمه، وفضله على كثير من مخلوقاته بأن صورته في أحسن صورة، وبث فيه أسراراً وحكماً تدهش العلماء وتحيرهم، ولأجل مكانة الإنسان وفضله فقد حرم الله تعالى الاعتداء على الأنفس بكل الوسائل والطرق.

وقد ظهر الإجهاض منذ القدم، وانتشر انتشاراً شديداً في جميع بقاع العالم، خاصة مع مرور الزمان وتطور العلوم وظهور وسائل وتقنيات طبية تسهل هذه العملية وتوسع من نطاق انتشارها، فتساهل الناس فيها وأصبحوا يطلقون الأحكام بمبررات وأسباب أقل ما يقال عنها أنها واهية، خاصة ما تعلق بمسألة إجهاض الأجنة المشوهة، الذي ربما اتخذ بعضهم هذا التشوه الذي خلقه الله تعالى وأوجده في الجنين سبباً في إجهاضه والتخلص منه، لذا جاءت هذه الدراسة لتبين أحكام الإجهاض عامة في الفقه الإسلامي، مع بيان حكم إجهاض الأجنة المشوهة خاصة، ضمن دراسة مقارنة مع القانون الجزائري. وانطلاقاً من هذا جاءت إشكالية الدراسة كما يلي: ما حكم إجهاض الأجنة المشوهة في الفقه الإسلامي، وما مدى موافقة ومخالفة القانون الجزائري له؟.

الفرضيات:

- ما هو مفهوم الإجهاض؟ وكيف يؤثر على الأفراد والمجتمعات؟
- ما هي مراحل تخلق الجنين في الرحم؟ وعلاقتها بالحكم على الإجهاض؟
- ما هي الضرورة المعتبرة شرعاً؟ وما هي أهم شروطها؟
- ما هو حكم الإجهاض عامة في الفقه الإسلامي؟
- ما هي الحكمة من خلق المشوهين؟ وكيف ساعد التطور العلمي في اكتشاف ذلك؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدت المنهج الاستقرائي والتحليلي والمقارن:
الاستقرائي: في استقراء النصوص القانونية والشرعية في مسألة الإجهاض وكذا أقوال الفقهاء فيها.
التحليلي: في تحليل هذه النصوص والأقوال.

المقارن: بالمقارنة بين أقوال فقهاء الشريعة من جهة، وأحكام القانون الجزائري من جهة أخرى.

أهداف البحث:

- الوقوف على معنى الإجهاض وبيان أهم أنواعه ومخاطره على الأفراد والمجتمعات.
- بيان المراحل التي يمر بها الجنين في مرحلة التخلق في رحم أمه، وتأثير هذه المراحل في الحكم على الإجهاض.

- الوقوف على آراء الفقهاء في حكم الإجهاض عامة، والمقارنة مع ما ورد في القانون الجزائري.
- إبراز أهم الشروط والضوابط المعتبرة شرعا لضرورة الإجهاض.
- بيان حكم إجهاض الجنين المشوه عند الفقهاء، بالمقارنة مع القانون الجزائري.
- بيان الراجح في مسألة إجهاض الجنين المشوه، ومحاولة إعطاء حلول وتوصيات لبعض الإشكالات الواردة في بعض النصوص القانونية.

خطة البحث:

وجاءت على النحو التالي:

مقدمة.

المبحث الأول: مفهوم إجهاض الجنين.

المطلب الأول: تعريف الإجهاض، أنواعه وأضراره.

المطلب الثاني: تعريف الجنين ومراحل تخلقه.

المبحث الثاني: إجهاض الجنين المشوه.

المطلب الأول: حكم إجهاض الجنين عامة.

المطلب الثاني: حكم إجهاض الجنين المشوه في الشريعة والقانون.

خاتمة.

2. المبحث الأول: مفهوم إجهاض الجنين

1.1.2. المطلب الأول: تعريف الإجهاض. أنواعه، وأضراره

الحكم على الشيء فرع عن تصوره. وتصور المسألة المدروسة يبدأ بمعرفة مفهومها وماهيتها، لكي يتضح للقارئ المقصود والمفهوم، خاصة عند تعدد الاصطلاحات والمفاهيم، لذا جاء المطلب الأول لبيان مفهوم الإجهاض، والكشف عن أنواعه، وأضراره.

1.1.2.1. الفرع الأول: مفهوم الإجهاض:

أولاً: لغة: تكاد تتفق المعاجم اللغوية على أن الإجهاض في اللغة من السقط، وإلقاء الولد¹. يقول الخليل بن أحمد: "الجهيض: السقط الذي تم خلقه، ونفخ فيه روحه من غير أن يعيش يقال:

يطرحن بالمهامه الأغفال ... كل جهيض لثق السربال

ويقال للناقة خاصة إذا ألقى ولدها: أجهضت فهي مجهض، ويجمع مجاهيض، والاسم: الجهاض².

ثانياً: اصطلاحاً: التعريف الاصطلاحي للفظ الإجهاض لم يبتعد عن التعريف اللغوي له، وإن كنا سنذكر هنا تعريفه في الفقه والطب. والقانون.

أ- الإجهاض في الفقه الإسلامي: لا يخرج استعمال اللفظ في الفقه عن مدلوله اللغوي، ويعبرون عن الإجهاض بمرادفاته، ويستعمل غالباً لفظ الإسقاط بدل الإجهاض إلا الشافعية³.

وورد في الموسوعة الكويتية: "أنه إلقاء الحمل ناقص الخلق، أو ناقص المدة سواء من المرأة أو من غيرها، سواء كان الإلقاء بفعل فاعل أم تلقائياً"⁴.

ب- الإجهاض في الطب: عرفه بعض الأطباء أنه: "تفريغ رحم الحامل من محتوياته باستعمال وسائل صناعية كإدخال آلة، أو تعاطي أدوية، أو عقاقير أو غيرها من شأنها إخراج محتوياته في أي وقت قبل تكامل الأشهر الرحمية، ولأي سبب غير إنقاذ حياة الأم أو الجنين."⁵

وعرفه آخرون بأنه: "خروج الجنين من الرحم قبل أن يستطيع الحياة خارجه أي قبل الشهر السابع القمري من فترة الحمل"⁶.

ج- الإجهاض في القانون الجزائري: لم يورد القانون الجزائري تعريفاً دقيقاً للإجهاض بل اكتفى بالنص على الطرق والوسائل التي تستعمل في هذه العملية.

جاء في المادة 304 من قانون العقوبات: "كل من أجهض امرأة حاملاً، أو مفترض حملها بإعطائها مأكولات أو مشروبات أو أدوية، أو باستعمال طرق أعمال عنف، أو بأية وسيلة أخرى سواء وافقت على ذلك أم لم توافق، أو شرع في ذلك. يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة من 500 إلى 10.000 دج، وإذا أفضى الإجهاض إلى الموت فتكون العقوبة السجن المؤقت من عشرة إلى عشرين سنة، وفي جميع الحالات يجوز الحكم علاوة على ذلك بالمنع من الإقامة."⁷

وجاء أيضاً في المادة 309 من نفس القانون: "تعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنتين وبغرامة من 250 إلى 1000 دج المرأة التي أجهضت نفسها عمداً أو حاولت ذلك، أو وافقت على استعمال الطرق التي أرشدت إليها، أو أعطيت لها لهذا الغرض"⁸.

2.1.2. الفرع الثاني: أنواع الإجهاض⁹:

هناك عدة أنواع للإجهاض، ومعرفة هذه الأنواع بالنسبة للفقهاء مهمة جداً لإصدار الحكم الشرعي فكل نوع يختلف حكمه الشرعي كما سنرى ذلك في هذا المطلب.

أولاً: الإجهاض الطبيعي أو العفوي: وهو الذي يتم فيه إسقاط الجنين من رحم المرأة دون إرادتها وبعفوية، وأسباب هذا السقط متعددة منها الأمراض التي تصيب الجنين أو الأم، أو حركة خاطئة تصدر من الأم، وللإمام ابن القيم كلام بديع في أسباب هذا السقط الطبيعي حيث يقول: "قيل الجنين في البطن بمنزلة الثمرة في الشجرة، وكل منهما له اتصال قوى بالأم، ولهذا يصعب قطع الثمرة قبل كمالها من الشجرة، وتحتاج إلى قوة فإذا بلغت الثمرة نهايتها سهل قطعها. وربما سقطت بنفسها وذلك، لأن تلك الرباطات والعروق التي تمدها من الشجرة كانت في غاية القوة والغذاء، فلما رجع ذلك الغذاء إلى تلك الشجرة ضعفت تلك الرباطات والمجاري، وساعدها ثقل الثمرة فسهل أخذها وكذلك الأمر في الجنين، فإنه ما دام في البطن قبل كماله واستحكامه فإن رطوباته وأغشيته تكون مانعة له من السقوط. فإذا تم وكمل ضعفت تلك الرباطات وانتهدت الأغشية واجتمعت تلك الرطوبات المزلفة فسقط الجنين هذا هو الأمر

الطبيعي الجاري على استقامة الطبيعة وسلامتها، وأما السقوط قبل ذلك فلفساد في الجنين وفساد في طبيعة الأم، أو ضعفت الطبيعة كما تسقط الثمرة قبل إدراكها لفساد يعرض أو لضعف الأصل أو لفساد يعرض من خارج، فإسقاط الجنين لسبب من هذه الأسباب الثلاثة فالآفات التي تصيب الأجنة بمنزلة الآفات التي تصيب الثمار¹⁰. وهذا النوع من الإجهاض غير مأخذ عليه شرعا، لأنه كان عفويا ومن غير قصد، والشرع قد وضع عن الأمة الخطأ.

ثانيا: الإجهاض العلاجي أو الطبي: هو الإجهاض الذي يكون تحت إشراف وتوصية من طبيب مختص، يقدر أن بقاء واستمرار الحمل فيه خطر على حياة الأم، فتقدم حياة الأم التي هي الأصل على حياة الجنين الذي هو فرع منها. وهذا النوع من الإجهاض مشروع تقررته مقاصد الشريعة. ويجب في هذه الحالة أن يتأكد الأطباء أن بقاء الجنين، يشكل خطرا حقيقيا على حياة الأم، وليس مجرد الشك.

وتتلخص هذه الأسباب المرضية التي تؤدي غلى الإجهاض في ثلاث حالات:

- الأمراض الجسدية للأم.
- الأمراض النفسية والعصبية.
- الحالة المرضية التي تتعلق بالحمل والجنين.

ويؤكد الأطباء أن هذا النوع من الإجهاض أي الإجهاض العلاجي نادر جدا، أي أنه نادرا ما يلجأ إلى إجهاض الجنين كحل علاجي خاصة مع التطور العلمي في المجال الطبي¹¹.

ثالثا: الإجهاض الاجتماعي أو الجنائي: وهو الإجهاض الذي يكون بغير سبب شرعي ولا طبي، وإنما يكون بسبب تحديد النسل، وتحسين الحياة الاجتماعية لذلك سمي بالاجتماعي، أو بسبب ارتكاب فاحشة الزنا فيلجأ للإجهاض للتخلص من هذا الجنين غير الشرعي ولذلك سمي بالجنائي، وهذا النوع من الإجهاض محرم شرعا، وهو الذي يعاقب عليه القانون، كما نص على ذلك القانون الجزائري في المادة 304 من قانون العقوبات.

ومعظم حالات الإجهاض هي من النوع الجنائي التي تكون سرا، ويكون من فتيات غير متزوجات، حيث بلغت نسبة حالات الإجهاض الجنائي أكثر من 25 مليون حالة إجهاض سنوية، وازدادت إلى 50 مليون في الأعوام الأخيرة¹².

3.1.2. الفرع الثالث: أضرار الإجهاض:

مما هو معلوم شرعا، ومشاهد عينا وعلما، وتكاد تتفق كلمة الأطباء عليه وجود أضرار وخيمة من جراء عمليات الإجهاض، وتكون هذه الأضرار والأخطار على المستويين الفردي والجماعي، كما سيظهر لنا من خلال هذا الفرع .

أولا: أضرار الإجهاض على الأفراد:

أ- هلاك عدد كبير جدا من الأجنة الأبرياء، ومن ثم حرمانهم من حقهم في الحياة المضمون شرعا وقانونا.

ب- أمراض خطيرة تلحق بالمرأة المجهضة، تصل إلى حد الموت خاصة في العمليات السرية التي تقل فيها الإمكانيات والوسائل.

ج- الإجهاض يشكل عائقاً أحياناً، أمام إمكانية حمل المرأة في المستقبل¹³.

ثانياً: أضرار الإجهاض على المجتمعات:

أ- انحراف الشباب والفتيات وتفشي الفاحشة في المجتمعات، نتيجة سهولة وإمكانية الإجهاض بالطرق اليسيرة بعد ارتكاب فاحشة الزنا، واستغنائهم بذلك عن الزواج الشرعي.

ب- قلة الثروة البشرية في المجتمعات نتيجة الإجهاض الذي يؤدي إلى نقص عدد المواليد وبذلك يؤثر على النسل والأجيال القادمة.

ج- الانتشار غير القانوني لمراكز الإجهاض نتيجة الإقبال الكبير عليها، وعدم وجود المراقبة القانونية لها.

د- حالات الإجهاض التي يحصدها العالم في سنة واحدة أكثر من حالات الوفيات التي كانت في الحرب العالمية الثانية¹⁴.

2.2. المطلب الثاني: تعريف الجنين ومراحل تخلقه:

من المعلوم أن المستهدف من عمليات الإجهاض في جميع أنواعه وأشكاله هو الجنين، فهو الضحية التي ترتكب في حقه هذه الجريمة، فلما كان إذا الجنين الطرف المهم في عملية الإجهاض، وجب علينا بيان مفهوم هذا الجنين الذي يعدم في هذه العملية، والكشف عن مراحل النمو التي يمر بها في رحم أمه، والتي تؤثر مباشرة على الحكم على المسألة. فجاء المبحث الثاني لإيضاح ذلك وبيانه.

1.2.2. الفرع الأول: تعريف الجنين:

لا بد من بيان مفهوم الجنين الذي تتعلق به عملية الإجهاض وإعطاء تصور عنه، لأن الحكم عن هذه المسألة لا يتم إلا بمعرفة المقصود منه في لغة العرب، وإطلاقاته عند أهل العلم كل على حسب اختصاصه ومجاله، من الشرع والطب والقانون. وهو ما سيتناوله هذا الفرع

أولاً: تعريف الجنين لغة:

الجنين في الاصطلاح اللغوي معناه الولد في بطن أمه، وجمعه أجنة¹⁵.

قال ابن منظور: "ومنه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه. وجن الليل وجنونه وجنانه: شدة ظلمته وادلهمامه"¹⁶.

والملاحظ على التعريفات اللغوية أنها لم تحدد تسمية حمل المرأة بالجنين بسن معينة، فيشمل تكون والتقاء نطفة الرجل وبويضة المرأة إلى حين خروجه من رحم أمه¹⁷.

ثانياً: تعريف الجنين اصطلاحاً:

لا يغير استعمال لفظ الجنين في المعنى الاصطلاحى عن معناه اللغوي، فهو عند الفقهاء: ما استتر في بطن أمه فإن خرج حياً فهو ولد، وإن خرج ميتاً فهو سقط¹⁸.

ويرى الإمام الشافعي أن كلمة جنين تطلق على الحمل بعد مرحلة النطفة، والعلقة والمضغة، وبعد أن

يتبين من خلقه شيء، حيث قال: "وأقل ما يكون به الجنين أن يفارق المضغعة، والعلقة حتى يتبين منه شيء من خلقه آدمي إصبع، أو ظفر..."¹⁹

ثالثا: الجنين في اصطلاح الأطباء فهو: "ثمرة الحمل في الرحم حتى نهاية الأسبوع الثامن وبعده"²⁰.
وبعض الأطباء قصر استعمال لفظ الجنين على الولد في بطن أمه إذا اكتملت بنيته، وكان بإمكانه العيش إذا نزل من رحم أمه²¹

2.2.2. الفرع الثاني: مراحل تطور الجنين في رحم أمه:

إن في معرفة مراحل تطور الجنين في بطن أمه أثرا في الحكم الشرعي على الإجهاض، خاصة معرفة مدة نفخ الروح واكتمال الخلق، لذا سنعرض في هذا الفرع مراحل هذا التكوين من خلال القرآن الكريم والذي أثبتته العلم الحديث. قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُتُبَكُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ ﴿ الحج: 5.]

أولا: مرحلة النطفة: يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [الإنسان: 2]. النطفة: هي المنى والقليل من الماء، فالإنسان يتكون من نطفة الرجل وهي الحيوانات المنوية ومن نطفة المرأة وهي البويضة. فهذه أول مراحل تكوين الإنسان، وهي عندها حرمة بدون شك لأنها هي التي تنتج لنا جنين حيا بعد ذلك²².

ثانيا: مرحلة العلقه: أي الدم الجامد، ويبدأ العلوق منذ اليوم السابع من التلقيح حيث تلتصق الكرة الجرثومية بجدار الرحم، وتمتص الغذاء منه. قال تعالى: ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ [المؤمنون: 14]. قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي ثم صيرنا النطفة، وهي الماء الدافق الذي يخرج من صلب الرجل -وهو ظهره- وترائب المرأة-وهي عظام صدرها ما بين الترقوة إلى الشدوة-فصارت علقه حمراء على شكل العلقه مستطيلة. قال عكرمة: وهي دم"²³.

ثالثا: مرحلة المضغعة: المضغعة هي القطعة من اللحم قدر ما يمضغ الماضغ، قال ابن كثير: "وهي قطعة كالبضعة من اللحم، لا شكل فيها ولا تخطيط"²⁴

وهي المرحلة الثالثة من تكوين الجنين والتي تبدأ من نهاية مرحلة العلقه إلى بداية تكون العظام والعضلات، قال تعالى: ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ [المؤمنون: 14]، وقد أشار القرآن إلى أن مرحلة المضغعة هي المرحلة التي يتجه فيها اتجاهها سليما أو مشوهان حيث تختلف من جنين إلى آخر تبعا لعوامل وراثية من جهة وطبيعة الرحم من جهة أخرى.

رابعا: مرحلة نفخ الروح: وفي هذه المرحلة تتكون العظام وتكسى باللحم وينفخ الروح في جسم الجنين، قال تعالى: ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ

الْخَالِقِينَ ﴿المؤمنون:14﴾.

3.2.2. الفرع الثالث: الجنين في القانون الجزائري :

لم يعرف القانون الجزائري الجنين ولم يبين مراحل تخلقه، حيث اكتفى بذكر بداية الشخصية القانونية، جاء في المادة 25 من القانون المدني ما يلي: "تبدأ شخصية الإنسان بتمام ولادته حيا وتنتهي بموته. على أن الجنين يتمتع بالحقوق التي يحددها القانون بشرط أن يولد حيا"²⁵.

فكلا الفترتين تتعلقان بموضوع بداية الشخصية القانونية عند الإنسان التي اكتفى فيها المشرع المدني بهذين التقسيمين، متجاهلا المراحل التي يمر بها الجنين أثناء تخلقه داخل بطن أمه، والتي حددها الطب في كون الجنين يكون بداية نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم تتشكل العظام فيكسوها اللحم ثم يصبح خلقا آخر بنفخ الروح فيه بعد أربعة أشهر من التلقيح، فيبدأ الجنين ابتداء من هذه اللحظة بالحركة داخل بطن أمه إلى أن يكتمل نموه بعد تسعة أشهر فتتم عملية الولادة ويصبح وليدا ثم رضيعا.

وتثبت الشخصية القانونية للجنين في القانون الجزائري من وقت الحمل؛ أي في وقت تكوين الجنين في بطن أمه، غير أنها شخصية احتمالية تثبت وتؤكد بتمام ولادته حيا فتصبح شخصية يقينية.

فيعد إذا الجنين في القانون الجزائري إنسانا نسبيا؛ أي يتمتع بشخصية قانونية محدودة، تثبت له بعض الحقوق فقط دون حقوق أخرى، والحقوق الثابتة له هي النسب لأبيه، والإرث منه، والوصية له، وبولادته حيا تثبت له باقي الحقوق التي تنقصه، وهو ما نصت عليه الفقرة الثانية من المادة 25 من القانون المدني الجزائري.²⁶

3. المبحث الثاني: حكم إجهاض الجنين المشوه

1.3.1.1.3. المطلب الأول: حكم الإجهاض عامة:

إن المتأمل في أقوال الفقهاء المتقدمين يجدهم عند الحديث عن حكم الإجهاض، يفرقون بين مرحلة قبل نفخ الروح فيه، ومرحلة ما بعد نفخ الروح، فحكم هاتين المرحلتين مختلف.

ويرجع سبب الخلاف في ذلك، خلافاً في حد الجنين الذي تجب فيه الغرة، فمن أوجب الغرة في أي مرحلة من مراحل تخلقه، حرم إجهاضه لأنه نفس محترمة. وأما من لم يوجب الغرة إلا بعد نفخ الروح فيه فهو بذلك لا يرى آدميته، ويلزم من ذلك جواز الإجهاض.²⁷

1.1.1.3. الفرع الأول: حكم الإجهاض بعد نفخ الروح:

لقد أجمع الفقهاء قديما وحديثا على حرمة إجهاض الجنين بعد نفخ الروح فيه، ذلك أنه جناية على حي متكامل الخلق ظاهر الحياة²⁸، واستثنوا من ذلك ما كان للضرورة، والضرورة هنا هي أن تكون حياة الأم في خطر فيضطر إلى إجهاض الجنين حفاظا على حياة الأم، لأنها هي الأصل وحياتها مقدمة على حياة الجنين والذي هو الفرع.

ولكن متى يكون نفخ الروح؟

عن النبي ﷺ أنه قال: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد.."²⁹

انطلاقاً من هذا الحديث اتفق العلماء المتقدمون على أن نفخ الروح يكون بعد مضي أربعة أشهر³⁰، أي مائة وعشرون يوماً من التلقيح، ذلك أن كل مرحلة من المراحل الثلاث السابقة تستغرق أربعين يوماً وذلك مستفاد من الحديث السابق. وأما حركته قبل ذلك فهي نمو واغذاء كالنبات، وهي حركة غير إرادية.

ويرى فريق من العلماء المعاصرين منهم الدكتور محمد علي البار، والدكتور شرف القضاة، أن الروح تنفخ في الجنين بعد الأربعين الأولى.

والكلام في مسألة وقت نفخ الروح طويل عريض خاصة عند العلماء المعاصرين، فلم يصلوا بعد إلى اليقين، وقد قطع الله سبحانه وتعالى القول فيه بقوله: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: 85]. هذا على القول بأن الروح المرادة هنا هي الروح الإنسانية، وصدق الحق سبحانه فما زال علم الإنسان عن نفسه محدوداً، ولا زال عاجزاً عن إدراك سر الحياة في كل خلية من خلاياه، فكيف يدرك سر ما أخفاه الله واستأثر هو بعلمه... ويكاد رأي الطب الحديث يقترب من رأي الفقهاء القدامى، حيث أنه يقول بأن هناك تطورات هامة تحدث للجنين في نهاية الشهر الرابع ربما تعكس نفخ الروح فيه، وتكون ثمرة من ثمار الروح الجديدة التي بعثت في الجسد الخامل...³¹ والله أعلم.

2.1.3. الفرع الثاني: حكم الإجهاض قبل نفخ الروح:

لقد تباينت آراء الفقهاء واختلفت في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه، ويمكن حصر هذا الاختلاف في ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: تحريم الإجهاض منذ اللحظة التي تستقر فيها النطفة في الرحم، ولا اعتبار لعدم نفخ الروح في الجنين من عدمه، لأن الماء بعد وقوعه في الرحم فإن مآله إلى الحياة فيكون له حكم الحياة، وهو المعتمد عند المالكية³²، والغزالي من الشافعية³³، وابن الجوزي من الحنابلة³⁴.

القول الثاني: جواز إسقاط الحمل قبل تخلقه ونفخ الروح فيه. وهو قول بعض الحنفية³⁵، واللخمي من المالكية³⁶، وبعض الحنابلة³⁷.

القول الثالث: جواز إجهاض الجنين في حالات الضرورة، والضرورة هنا تتمثل في كون استمرار الحمل يشكل خطراً حقيقياً على حياة الأم، وهذا القول هو حقيقة مذهب الحنفية³⁸، وكل ذلك استناداً إلى مقاصد الشريعة، والقواعد الفقهية.

القول الرابع:

يرى الباحث أن قول جمهور الفقهاء بحرمة الإجهاض في أي مرحلة من مراحل تخلق الجنين هو الرأي الراجح، لكون المراحل الأولى للجنين تشكل بداية حياة إنسانية مكرمة، وكون الإجهاض معارضاً

لأمر الله ورسوله بالتناسل وإكثار الذرية، كما أن الإجهاض يشجع على الزنا وارتكاب الفواحش في المجتمعات.

جاء في مجلة البحوث الإسلامية: "وعليه فلا يجوز الاعتداء على الحمل لأي سبب من الأسباب التي يراها بعض أهل الأهواء في عصرنا مبيحة للإجهاض، وهي في الواقع أو هن من بيوت العنكبوت. فليس كثرة الأولاد أو قلة الدخل أو توقع الأمراض أو توقع تشوه المولود وما إلى ذلك مبيحا لإسقاط الحمل مع أن كل معضلة مالية أو اجتماعية أو طبيعية لا يعجز الله عز وجل عن كشفها وإزالتها كي تطمئن القلوب والنفوس.

فبين سبحانه وتعالى أن لكل نفس رزقها المستقل، فقال عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء، 31].

ويتكفل برزق كل حي، فقال عز وجل: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود، 6]، حتى عديمة الحيلة وفاقدة القدرة على التصرف لم يكلها بارئها إلى عجزها فقال: ﴿وَكَايُنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت، 60].

كما أنه لا دافع للعلل ولا رافع للبلاء إلا خالق الأحياء ومقدر الأقوات وهو الرحمن الرحيم ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام، 17].

فهذا هو الحكم الأصلي للإجهاض وهو التحريم، لكن يستثنى من هذا الأصل حالة الضرورة التي يكون فيه خطر حقيقي على حياة الأم، يثبت ذلك طبيب ثقة، فإنه يجوز في هذه الحالة الإجهاض حفاظا على سلامة الأم، وتقديما لحياتها، لأن الضرورات تبيح المحظورات. بشرط مراعاة ضوابط الضرورة.

وسنعرض مفهوم الضرورة وضوابطها وأمثلتها في الإجهاض، حتى لا يتلاعب بها أصحاب الأهواء بحجة الضرورة.

3.1.3. الفرع الثالث: الضرورة المعهودة شرعا:

كنا قد علمنا من خلال الفرع السابق أن الراجح حرمة الإجهاض مطلقا إلا للضرورة، ولما كان عنصر الضرورة هو المؤثر على الحكم، وجب علينا بيان المقصود بالضرورة، وما هي الضرورة المقدره شرعا، والتي تتوفر فيها ضوابط الاعتبار، مع إعطاء أمثلة على ذلك لتقريب الفهم للأذهان.

أولا: تعريف الضرورة:

الضرورة في عرف الفقهاء: "هي حالة من الحظر تطرأ على الإنسان، يخاف معها فوت شيء من المصالح التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث لا تندفع هذه الضرورة إلا بارتكاب المحرم، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته"³⁹.

ثانيا: ضوابط الضرورة:

للضرورة ضوابط محددة ينبغي توفرها حتى نحكم بمقتضاها على إباحة الحرام، وهذه الضوابط هي⁴⁰:

أ - أن تكون الضرورة داخلة ضمن المقاصد التي جاء الشرع لتحقيقها. وهذه المقاصد هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ويجب مراعاة هذا الترتيب المذكور فلو أخبرنا الأطباء المسلمون بأن هذا الجنين يحتاج إلى مبالغ كثيرة لحفظه في بطن أمه فلا نقول نحن في ضرورة لإسقاطه، لأنه لا بد أن نقدم حفظ النسل على المال فنبدل المال في سبيل حفظ النسل.

ب - ألا تؤدي إزالة الضرورة إلى ضرر أكبر منها. مثال ذلك: ما لو أخبرنا الأطباء الثقات بأن هذه الآلام الشديدة التي تعاني منها الأم تزول بإسقاط جنينها، فهذه الضرورة لا تبيح لها إسقاط جنينها، وذلك لأن دفع الضرر عن الأم يؤدي إلى ضرر أكبر منه وهو قتل الجنين.

ج - أن تكون الضرورة حقيقية غير متوهمة. فالضرورة الحقيقية هي التي يعيش فيها الإنسان ولا يجد طريقاً مشروعاً يتخلص به منها كمن أصابها نزيف شديد ولم تجد طريقاً لإيقافه إلا بإسقاط جنينها. أما إذا كانت الضرورة متوهمة وليست حقيقية كشعور المرأة بضيق في نفسها أو ارتفاع ضربات قلبها بسبب الحمل فليس لها إسقاط جنينها بهذه الأشياء ما لم يقل الأطباء بخطورة ذلك على الأم.

د - أن تقدر الضرورة بقدرها: وذلك لقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة، 173]. فإن الإنسان إن وقع في مخمصة فله أن يتناول المحظور عليه بمقدار ما يدفع به هذه المخمصة، فإذا اندفعت حرم عليه أن يقرب ذلك المحظور. وكذلك المرأة إذا وقعت في ضرورة فللأطباء أن يقدروا الضرورة بقدرها، وأن يعطوها العلاج المناسب الذي يدفع ضرورتها، فإذا زالت الضرورة وقفوا عند هذا الحد.

ثالثاً: أمثلة عن الضرورة التي من أجلها أباح الفقهاء الإجهاض:

أ- أن تحمل المرضع وينقطع لبنها بسبب الحمل وليس لولي الصبي ما يستأجر به المرضع أو يوفر له اللبن ويخشى هلاك الصبي ويخبره طبيب مسلم ثقة صادق أنها إن أجهضت عاد لبنها، فهنا ترتكب الضرر الأخف دفعا للضرر الأعظم وهو موت ولدها. ولكن هذه الصورة غير موجودة اليوم لوجود الألبان الصناعية التي تقوم مقام لبن الأم.

ب - هزال المرأة وضعفها إذا كانا شديدين بحيث لا تحتمل عبء الحمل وخيف على حياتها وكان هلاكها راجحاً عادة.

ج - المريضة بالقلب أو بالنزيف الحاد في أشهر الحمل، أو مريضة بأمراض معدية، أو من لا تستطيع أن تلد إلا بعمليات جراحية متكررة ويخشى على حياتها، وغير ذلك من الأمراض المتنوعة التي يحكم الأطباء بأنها تؤدي إلى موت الأم⁴¹.

أما القضايا المزعومة التي يدعيها بعض الناس أنها تبيح لهم إجهاض نساءهم فلا اعتبار لها، بل يعاقب الإنسان عليها أشد العقاب في الدنيا والآخرة، ومن هذه القضايا:

أ- قضية الفقر: فالفقر ليس عذراً يبيح إسقاط الجنين، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ

إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَتْ خَطِيئَةً كَبِيرًا ﴿٣١﴾ [الإسراء، 31].

ب- الخوف من كثرة النسل فليس هذا أيضا مبررا لإسقاط الأجنة، وقد قال النبي ﷺ: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة»⁴². وما إلى ذلك من الأمور التي يدعيها أصحاب الأهواء.

2.3. المطلب الثاني: حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري:

بعد كل ما سبق من الدراسة والتمهيد التي كانت تعتبر كمقدمات لإعطاء تصور واضح، عن مسألة إجهاض الجنين المشوه والأصل الذي تبنى عليه، نصل إلى لب البحث والدراسة، الذي هو معرفة حكم الجنين المشوه في الفقه الإسلامي، والمقارنة مع القانون الجزائري. حيث سيعرض في المبحث أقوال الفقهاء في المسألة، ورأي القانون الجزائري في ذلك.

1.2.3. الفرع الأول: مفهوم الجنين المشوه والحكمة من وجوده:

بعد الطفرة العلمية الهائلة التي أحدثتها التكنولوجيا في جميع المجالات، خاصة الطب، أضحى من الممكن تصوير الجنين وهو في رحم أمه، وهو ما أتاح للأطباء اكتشاف الاختلالات التي تطرأ على الجنين، ومن بينها معرفة التشوهات التي تصيبه. وسيخصص هذا الفرع لبيان المقصود بالجنين المشوه، والحكمة الإلهية في خلق هذا التشوه.

أولا: مفهوم الجنين المشوه:

يقصد به حدوث خلل في خلقة الجنين بحيث يكون هذا الخلل ظاهرا يمكن تصويره ورأيته، خاصة مع التطور العلمي في المجال الطبي، وتحدث هذه التشوهات عموما في مراحل مبكرة من حياة الجنين، بل قد تحدث قبل تشكل الجنين عندما يكون الخلل في الحيوان المنوي، أو البويضة الأنثوية.⁴³

وتنتج هذه التشوهات عن عدة أسباب منها ما هي وراثية انتقلت للجنين عن طريق الأب أو الأم، ومنها ما هو مكتسب عارض يكون ناجم عن عوامل خارجية تؤثر على الأم، مثل التعرض للإشعاعات وتناول أدوية وعقاقير بها مواد مؤثرة تؤدي إلى التشوهات.⁴⁴

ثانيا: الحكمة من خلق المشوهين:

يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار:7]، فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان في أحسن صورة وسواه وعدله في أحسن تقويم، فكل ما خلق هو لغاية وحكمة يعلمها الله تعالى، ربما تغيب عن أذهان العباد، والله تعالى خلق هذه النفس البشرية وكرمها، وأعطاه الحق في الحياة، لا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق. والله سبحانه في خلق التشوهات الخلقية في الإنسان حكم وغايات، نذكر منها:

1- من أعظم حكم الله سبحانه وتعالى في خلق أناس مشوهي الخلق، تنبيه المرء الذي خلق خلق سوي الخلق على نعمة الله حيث خلقه سوى الأعضاء وسليما، فيحمد الله على ذلك ويسأل العافية للمبتلي.⁴⁵

2- ومن حكم الله في خلق المشوهين، أنه تعالى جعلهم سببا للنصرة والحصول على الأرزاق، فعن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "أبغوني ضعفاءكم وإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم"⁴⁶.

هذه بعض الحكم الذي نعلمها وما خفي عن الإنسان أعظم، فالإنسان لم يؤتى من العلم إلا قليلاً، فوجب على العبد أن يحسن الظن بالله ويعلم أن الله لا يخلق شيئاً عبثاً، إنما لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى.

2.2.3. الفرع الثاني: إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي :

مسألة إجهاض الجنين المشوه لم تكن مطروحة قديماً لتعذر اكتشاف مثل هذه التشوهات للجنين داخل رحم أمه، إنما ظهرت مع التطور العلمي خاصة في المجال الطبي، حيث ظهرت أجهزة ووسائل تمكن الطبيب من اكتشاف التشوهات التي تطرأ على الجنين وهو في رحم أمه، لذا طفت على السطح مسألة إجهاض هذا الجنين. وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم إجهاض هذا الجنين المشوه على قولين هما:

القول الأول: يرى جمهور العلماء المعاصرين عدم جواز إجهاض الجنين المشوه⁴⁷، لأن أركان الضرورة الشرعية غير متكاملة في هذه القضية، فالتشوه ليس سبباً ضرورياً مبيحاً للإجهاض، فالأصل عصمة الدماء إلا بعذر⁴⁸، واستند العلماء في قولهم هذا على عدة أمور منها:

أ- أن مبرر التشوه لا يرفع عن الإجهاض بأنه صورة من صور الوأد الجاهلي، وكل ما في الأمر أن جاهلية القرن العشرين طورت أسلوب القتل البدائي واستخدمت تقدمها العلمي في قتل الجنين في المرحلة التي تختارها⁴⁹.

ب- يؤكد الطب الحديث أن أكثر الحالات التي يكون فيها الإجهاض التلقائي هي لأجنة مشوهة وغير قابلة للحياة أصلاً، فاقتضت حكمته سبحانه تخليص البشرية من هذا العدد الضخم من المشوهين بالإسقاط العفوي والتلقائي⁵⁰.

ج- أن في إجهاض الجنين المشوه، تعارضت فيه مفسدة مع مصلحة، فالمفسدة تتمثل في إجهاض الجنين، حتى لا يولد مشوهاً، والمصلحة تتمثل في الإبقاء على حياته، ودفع مفسدة حلت به لا حول له ولا قوة فيها، وهو المرض، أو النقص الذي حل به، فالإبقاء على حياته مصلحة أرجح من مفسدة ولادته مشوهاً، لذا تقدم هذه المصلحة، خاصة أن العلم لم يعدم وسيلة لشفائه، خاصة في زمن التقدم العلمي، والتقنيات الطبية المتطورة⁵¹.

د- كما أن العلم أكد أن هذا الإجهاض سلاح ذو حدين، فهو يقدم الشفاء من جهة، لكنه يجلب أخطار عديدة خاصة على الأم فيسبب لها أمراضاً جسدية، ونفسية وعصبية، وقلق وخوف قد يكون سبباً في هلاكها وموتها⁵².

هـ- من مقاصد الشريعة حفظ النسل والذي شرع الزواج من أجله حفاظاً على النوع الإنساني عن طريق التناسل، والنسل يشمل النسل القوي والضعيف، فلا يتخلص منه بسبب فقد بعض المواصفات المطلوبة، ولا نعاقبه بما لا دخل له فيه.

و- الغالب أن نتائج الطب ظنية وليست يقينية وهذا بالتجربة، والأصل وجوب احترام الجنين، وتحريم إسقاطه، ولأن الله عز وجل قد يصلح حال الجنين في بقية المدة ويخرج سليماً⁵³.

القول الثاني: يرى بعض العلماء المعاصرون أنه يجوز إجهاض الجنين المشوه⁵⁴، خاصة مع التطور

العلمي الحاصل في المجال الطبي، حيث أصبح من الممكن تشخيص تشوه الجنين بواسطة التصوير بالموجات فوق الصوتية، أو بوسائل متطورة، فيكتشف التشوه في مرحلة متقدمة من حياة الجنين، ما يسهل معه عملية الإجهاض⁵⁵.

ويبرر القائلون بجواز إجهاض الجنين المشوه موقفهم، بأن في ولادته بتلك التشوهات مشقة وحرَج في نفسه وفي أهله ومجتمعه، فيكون هناك تعب وثقل في تربيته. ويستدلون بقصة الخضر مع موسى عليه السلام لما لقيها غلاما فقتله الخضر، وبرر ذلك بأنه يخشى أن يرهق الغلام أبويه ويثقل عليهما. فكَذلك الولد الذي يولد مشوها فإنه يثقل عليهما.

ولكن هذا قياس مع الفارق، لأن القصة كما وردت في سورة الكهف تدل على أن الخضر قتل الغلام خشية أن يلحق بوالديه ضررا في دينهم لا في دنياهم، لكن في مسألة الإجهاض يكون الضرر دنيويا⁵⁶، حتى أنه ينفعهم في دينهم إن أخلصوا في تربيته، وصبروا على ما ابتلاهم الله سبحانه وتعالى.

ويرى الدكتور علي المحمدي، أنه يجوز إجهاض الجنين المشوه في هذه الحالة ولكن بشروط وضوابط هي⁵⁷:

- أ- أن يكون الإجهاض قبل نفخ الروح في الجنين.
- ب- أن يكون الجنين مشوها تشويها كاملا، أما مجرد التشوه البسيط الذي يمكن العيش به فلا يجوز إجهاضه.
- ج- أن يصل الأطباء إلى هذه النتيجة من خلال الأجهزة المتطورة التي تكون نتيجتها قطعية.
- د- أن يكون هؤلاء الأطباء عدولا، وألا يقل عددهم عن طبيين خبيرين.

الترجيح:

يرى الباحث أنه لا يجوز إجهاض الجنين المشوه إلا لضرورة مؤكدة، والضرورة أن يكون هذا التشوه يشكل خطرا مؤكدا على حياة الأم كأن يكون مثلا زيادة في حجم رأسه، أو أن يكون التشوه خطيرا لا يرجى معه حياة للجنين بعد ولادته، ويثبت كل هذا لجنة طبية موثوقة، فكل هذه الحالات يجوز فيها الإجهاض.

أما مجرد المشقة التي يجدها المجتمع في ولادة الجنين على هذه التشوهات أو الشفقة عليه، فإن هذا لا يشكل مبررا لإجهاض الجنين، لأن الله تعالى خلق هؤلاء لحكمه يعلمها الله سبحانه وتعالى، فالإنسان المشوه عبد من عباد الله الذين كرمهم، له الحق في الحياة، وربما تجده عبدا صالحا يعبد الله تعالى يساهم في بناء أمته، والنماذج في ذلك كثيرة، فالإعاقة الحقيقية ليست إعاقة الجسد إنما إعاقة الفكر والعقل والقلب، والله سبحانه وتعالى لا ينظر إلى الصور والمظاهر، إنما ينظر إلى القلوب والأعمال.

وفي هذا جاءت الفتوى الصادرة عن اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء في السعودية تؤكد حرمة إجهاض الأجنة المشوهة: "لا يجوز إسقاط الحمل المشوه، لأن الغالب على أخبار الأطباء الظن، والأصل وجوب احترام الجنين، وتحريم إسقاطه، ولأن الله سبحانه وتعالى قد يصلح حال الجنين في بقية المدة، فيخرج

سليما مما ذكره الأطباء إن صح ما قالوه، فالواجب حسن الظن بالله، وسؤاله سبحانه أن يشفيه، وأن يكمل خلقته وأن يخرجها سليما⁵⁸.

3.2.3. الفرع الثالث: إجهاض الجنين المشوه في القانون الجزائري :

نص قانون العقوبات الجزائري على تجريم عملية الإجهاض بشتى أنواعه وأشكاله، ويظهر ذلك من خلال المواد من 304 إلى 309 من ذات القانون.

فالقانون الجزائري أقر حماية للجنين وهو في بطن أمه وذلك بإلحاق العقوبات على عملية الإجهاض وممارستها، ولم يفرق بين الجنين المشوه والجنين غير المشوه، فالنصوص التشريعية لم تفرق بين الحالتين.

ويستثني من ذلك حالة الضرورة وهي وجود خطر على حياة الأم في حال استمرار الجنين وهو ما تضمنه قانون الصحة القديم، حيث نص في المادة 72: "يعد الإجهاض لغرض علاجي إجراء ضروريا لإنقاذ حياة الأم من الخطر، أو للحفاظ على توازنها الفزيولوجي والعقلي المهدد بخطر بالغ"⁵⁹.

وقد حمل مشروع قانون الصحة في سنة 2017. في طياته مقترحات تجيز عملية إجهاض الجنين المشوه، وهو ما تنص عليه المادة 81 من مشروع القانون والذي كان كما يلي: "عندما يثبت بصفة أكيدة عن طريق التشخيص من قبل الولادة أن المضغة أو الجنين مصابين بمرض أو تشوه خطير لا يسمح لهما بالنمو العادي، يجب على الطبيب العادي أو الأطباء المختصين المعنيين بالاتفاق مع الطبيب المعالج إعلام الزوجين بذلك، وأخذ موافقتهم على كل تدبير تستدعيه الظروف، غير أنه إذا كانت حياة الأم في خطر، يمكن الأطباء إيقاف الحمل".

هذا المشروع أثار جدلا واسعا في أوساط الجزائريين⁶⁰، كونه يجيز إجهاض الجنين المشوه. ولكن لم يتم المصادقة على هذه النصوص التي تجيز إجهاض الأجنة المشوهة صراحة من قبل اللجنة، والتي اقترحت إدراج نص المادة 77 مكرر، والتي تنص: "يهدف الإيقاف العلاجي إلى حماية صحة الأم عندما تكون حياتها وتوازنها النفسي والعقلي مهددين بخطر بسبب الحمل"⁶¹.

وهو القانون الذي تم المصادقة عليه، قانون رقم 18-11 المؤرخ في 18 شوال عام 1439هـ الموافق 2 يونيو سنة 2018 المتعلق بالصحة.

لكن مع إلغاء المواد المذكورة الصريحة في إجازة إجهاض الجنين المشوه وتعويضها بنص المادة 77، تبقى مشكلة إجهاض الجنين المشوه مطروحة، كون نص المادة 77 لم يفصل في الأمراض أو الحالات التي تؤدي إلى الإيقاف العلاجي للحمل، وهو ما يجعل المجال مفتوحا للتأويلات والاحتمالات، حيث من الأمور التي تؤثر على التوازن النفسي والعقلي للأم، علمها ومعرفتها بأنها تحمل في بطنها جنينا مشوها أو معاقا، فهل يمكن في هذه الحالة إجهاض هذا الجنين المشوه وفقا لنص المادة 77، تحت مسمى الإيقاف العلاجي أم لا؟.

4. الخاتمة

وفي ختام هذا الدراسة لا بد من ذكر بعض النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه، وهي كالتالي:

- لا يجوز إجهاض الجنين بصفة عامة، سواء قبل نفخ الروح فيه، أو بعده إلا لضرورة يقدرها الأطباء الثقات. كإلحاق ضرر بحياة الأم، فهنا تقدم حياتها على حياة ابنها.

- للإجهاض أضرار وخيمة على الأفراد والمجتمعات، فخطره على الأفراد من حيث الاعتداء على النفس البشرية، وإلحاق الأضرار الجسدية والنفسية بالأم. وخطره على المجتمعات بحيث تنتشر الفواحش والزنا، ويقل النسل الذي هو من الكليات الضرورية في مقاصد الشريعة.

- لا يجب على الدول الإسلامية أن تنساق وراء هذه القوانين الغربية التي تبيح الإجهاض لأسباب واهية، بل يجب أن تعمل على تجريم هذه الظاهرة والحد من انتشارها وذلك بسن قوانين صارمة تعاقب كل الأطراف المسؤولة عن هذه التصرفات والعمليات.

- القانون الجزائري أقر حماية الجنين وهو في بطن أمه، وذلك بإلحاق العقوبات على عملية الإجهاض وممارسيها، ولم يفرق بين الجنين المشوه والجنين غير المشوه.

- صحيح أن القانون الجزائري أقر حماية قانونية للجنين وجعل من عملية الإجهاض جريمة يعاقب عليها، إلا أن قانون الصحة الجديد لم يحسم الأمر فيما يخص الحالات التي يجوز فيه الإجهاض وترك المجال مفتوحا لإمكانية دخول عملية إجهاض الجنين المشوه تحت مسمى الإيقاف العلاجي.

- لا يعتبر التشوه سببا ومبررا لإجهاض الجنين، فإجهاضه يعتبر اعتداء على نفس إنسانية بريئة، إلا إذا كان هذا التشوه كبيرا لا تتحقق معه الحياة، أو أنه يشكل خطرا مؤكدا على حياة الأم، فإنه في هذه الحالة يجوز الإجهاض.

- المشقة والثقل الذي يكون في ولادة الجنين بتشوهات الذي يذكره بعض العلماء، ليس مبررا قويا وغير معتبر شرعا في إسقاط الجنين، لأن مصلحة حياته أرجح.

- الضرورة المعتبرة شرعا هي التي تكون مستوفية لشروطها وضوابطها الشرعية التي وضعها علماء الأصول، فليس كل ما يدعى أنه ضرورة هو كذلك في الحقيقة، بل لا بد أن توزن بميزان الشرع.

- إن الله سبحانه وتعالى كرم بني آدم، صغيرا وكبيرا حتى وهو في رحم أمه، بدليل أن الشرع ضمن للجنين حقوقا وهو في جوف أمه، لذا لا يجب الاعتداء عليه بالإجهاض.

التوصيات:

- إعادة صياغة المادة 77 من قانون الصحة وذلك بتحديد حالات الضرورة التي يكون فيها الإجهاض جائزا، وعدم ترك مجالها مفتوحا للتأويلات والتفسيرات المختلفة، مما يؤدي إلى الإجهاض في أنفه

- الأسباب بداعي وجود خطر على التوازن العقلي والنفسي للأمم.
- تكوين الأطباء من الناحية القانونية والشرعية حتى يكونوا على دراية بالنصوص القانونية والشرعية، التي تحكم مثل هذه العمليات والممارسات الخطيرة.
- تطوير الأبحاث العلمية في علم الأجنة الذي يسمح بالاكشاف المبكر لحالات التشوه وبالتالي إمكانية معالجة هذه الحالات في مرحلة متقدمة من حياة الجنين.

5. قائمة المصادر والمراجع:

- ابن كثير، إ. (1999). تفسير القرآن العظيم (2 ط). دار طيبة للنشر والتوزيع.
- القضاة، ش. (1986). متى تنفخ الروح؟. مجلة دراسات، 13(12).
- العبد اللطيف، ع. ا. (2003). القواعد الفقهية المتضمنة للتيسير (1 ط، م 1). المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- محمد نعيم، ي. (1996). أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (1 ط، م 1). عمان: دار النفائس.
- (2020). abderrahim, sabah. عن اشكالات الجنين المشوه في التشريع الجزائري. دفا تر السياسة والقانون، 12(1)، 365-357. استرجع في من <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/106012>
- تكرر، ا. م. (2013). القضايا المعاصرة المتعلقة بحفظ النسل دراسة مقاصدية (أطروحة دكتوراة، جامعة المدينة العالمية). استرجع في من com/files/bkb/bkb-fi04067-ketabpedia.com.pdf
- الرهوني، م. (1306). حاشية الرهوني على شرح الزرقاني (1 ط). مصر: المطبعة الأميرية.
- رفعت، م. (1988). الحمل والولادة والعقم عند الجنسين (م 6). بيروت: دار المعارف.
- الشافعي، م. (1990). الأم. دار المعرفة.
- الحجيا حجة، ج. إ. (2013). حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 9(2)، 75-91.
- ابن منظور، ج. ا. (1414). لسان العرب (3 ط). بيروت: دار صادر.
- ابن حجر، أ. (1379). فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة .
- الغمري، أ. (2005). الجرائم الجنسية والحمل والإجهاض من الوجهة الطبية والشرعية. مصر: دار الكتب القانونية.
- عيسى، م. (2014). بداية شخصية الجنين وطبيعته القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون. مجلة الحقوق والعلوم الانسانية، 7(1)، 173-187. استرجع في من <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/53288>
- البار، م. ع. (1985). مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية (1 ط). السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع.
- البار، م. ع. (1990). الجنين المشوه والأمراض الوراثية (1 ط، م 1). دمشق: دار القلم.

- قاسم رحيم، إ. (2002). أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي (أطروحة ماجستير، جامعة محمد بن سعود الإسلامية). استرجع في من <https://books-library.net/files/elebda3.net-wq-2956.pdf>
 - الرازي، م. (1999). مختار الصحاح (5 ط). بيروت: المكتبة العصرية.
 - القرطبي، م. (1964). الجامع لأحكام القرآن (2 ط). القاهرة: دار الكتب المصرية.
 - ابن عابدين، م. (1992). رد المحتار على الدر المختار (2 ط). بيروت: دار الفكر.
 - ابن رجب، ع. ا. (2001). جامع العلوم والحكم (7 ط). بيروت: مؤسسة الرسالة.
6. الهوامش:

- ¹ ينظر: الخليل بن أحمد، العين، ج3، ص383-384/ ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص131. / الزبيدي، تاج العروس، ج18، ص279.
- ² الخليل بن أحمد، العين، ج3، ص383/384
- ³ ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي الصادرة عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، ج3، ص158. / الموسوعة الكويتية، ج2، ص56.
- ⁴ ينظر: الموسوعة الكويتية، ج2، ص56.
- ⁵ أسامة رمضان الغمري، الجرائم الجنسية والحمل والإجهاض من الوجهة الطبية الشرعية، ص80.
- ⁶ ينظر: راجي التكريتي، السلوك المهني للأطباء، 328 / محمد رفعت، الحمل والولادة والعقم عند الجنسين، ص163.
- ⁷ المادة 304 من قانون العقوبات الجزائري، الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 21 محرم 1386هـ الموافق ل08 جوان 1966 . المعدل والمتمم بالقانون رقم 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006.
- ⁸ المادة 309 من قانون العقوبات الجزائري.
- ⁹ محمد علي البار، مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية، ص12.
- ¹⁰ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص358.
- ¹¹ محمد علي البار، مرجع سابق، ص28.
- ¹² علي المحمدي، موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه، ص13.
- ¹³ تکر الحاج موسى، القضايا المعاصرة المتعلقة بحفظ النسل-دراسة مقاصدية-، ص185
- ¹⁴ تکر الحاج موسى، مرجع سابق، ص186.
- ¹⁵ ينظر: العين، ج06، ص21/ مختار الصحاح، ص62. / المصباح المنير، ص111
- ¹⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص92.
- ¹⁷ ينظر: إبراهيم رحيم، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، ص332.
- ¹⁸ جابر إسماعيل الحجا حجة، حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي. ص76
- ¹⁹ ينظر: الشافعي، كتاب الأم، ج6، ص115 / المزني، المختصر المزني، ج8، ص356.
- ²⁰ ينظر: محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص376.
- ²¹ ينظر: محمد نعيم ياسين، اختلاف الأطباء في تحديد مصطلح الجنين في: أبحاث فقهية، ص52.
- ²² علي المحمدي، مرجع سابق، ص6
- ²³ ينظر: تفسير ابن كثير، ج5، ص466.

- ²⁴ ينظر: تفسير ابن كثير، ج5، ص466.
- ²⁵ الأمر رقم 75-58 المؤرخ في 26 سبتمبر 1997م المتضمن القانون المدني، المعدل والمتمم بالقانون رقم 05-10 المؤرخ في 20 يونيو 2005م (ج. ر. 2005م، ع 44، ص20)
- ²⁶ عيسى معيزة، بداية شخصية الجنين وطبيعته القانونية بين الشريعة والقانون، ص178-180
- ²⁷ تكرر الحاج موسى، مرجع سابق، ص162/163
- ²⁸ ينظر: ابن جزري، القوانين الفقهية، ص141 / الموسوعة الفقهية الكويتية، ج2، ص57.
- ²⁹ أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب القدر، باب كيفية خلق الأدمي، رقم2643.
- ³⁰ ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص8.
- ³¹ ينظر: علي المحمدي، مرجع سابق، ص8.
- ³² ينظر: الدردير، الشرح الكبير، ج2، ص266-267
- ³³ ينظر: الغزالي إحياء علوم الدين، ج2، ص51
- ³⁴ ينظر: المرادوي، الإنصاف، ج1، ص386
- ³⁵ ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج3، ص176.
- ³⁶ ينظر: الرهوني، حاشية الرهوني على شرح الزرقاني، ج3، ص264.
- ³⁷ ينظر: المرادوي، الإنصاف ج1، ص386
- ³⁸ ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج3، ص176.
- ³⁹ عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ج1، ص244
- ⁴⁰ ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، ج63، ص272-274.
- ⁴¹ مجلة البحوث الإسلامية، ج63، ص275/276
- ⁴² أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، رقم2050.
- ⁴³ ينظر: محمد علي البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ص51.
- ⁴⁴ ينظر: صباح عبد الرحيم، عن إشكالات الجنين المشوه في التشريع الجزائري، ص359/360.
- ⁴⁵ تكرر الحاج موسى، مرجع سابق، ص173.
- ⁴⁶ رواه ابن ماجه في سننه، باب الاستفتاح بصعاليك المسلمين، رقم1702.
- ⁴⁷ وممن ذهب إلى هذا القول: الشيخ عبد الله البسام، ود. عبد الله سلامة، ود. محمد عثمان شبير، ينظر: محمد علي البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ص490.
- ⁴⁸ علي المحمدي، مرجع سابق، ص20.
- ⁴⁹ المرجع نفسه، ص21
- ⁵⁰ تكرر الحاج موسى، مرجع سابق، ص177.
- ⁵¹ جابر الحجاجة، مرجع سابق، ص86.
- ⁵² علي المحمدي، مرجع سابق، ص21.
- ⁵³ جابر الحجاجة، مرجع سابق، ص86.
- ⁵⁴ وممن ذهب إلى هذا القول: د. يوسف القرضاوي، ود. محمد علي خوجة، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق. ينظر: محمد علي البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ص469.

- ⁵⁵ محمد علي البار، مشكلة الإجهاض، ص44 / علي المحمدي، موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه، ص23.
- ⁵⁶ تکر الحاج موسى، مرجع سابق، ص177.
- ⁵⁷ علي المحمدي، مرجع سابق، ص23.
- ⁵⁸ فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رقم الفتوى18567.
- ⁵⁹ قانون رقم 85-05 المؤرخ في 26 جمادى الأولى1405هـ الموافق ل16 فبراير1985م، المتعلق بحماية الصحة وترقيتها،
- ⁶⁰ منية غانمي، العربية نت، نشر في 09: نوفمبر، 2017: 12:00 ص، الجزائر.. جدل حول مشروع قانون يجيز الإجهاض، تاريخ الولوج: 2021/07/10 على الساعة العاشرة صباحا الموقع:
- <https://www.alarabiya.net/north-africa/2017/11/09/>
- ⁶¹ المادة 77 ، قانون رقم 18-11 المؤرخ في 18 شوال عام1439هـ الموافق 2 يونيو سنة 2018 المتعلق بالصحة. (ج. ر، 19 يوليو 2018، ع 46 ، ص10)

صلاحيات الحاكم وواجباته في إدارة الأزمات الصحية في السياسة الشرعية - جائحة كورونا نموذجاً -

Ruler's powers and Duties in managing health crises in Legitimate politics -Corona pandemic as a model -

د/ الطيب بن حرز الله *

كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1 (الجزائر)

t.benharza@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/25 تاريخ القبول: 2022/03/02 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يهدف هذا البحث إلى بيان ما يتمتع به الحاكم في النظرية الإسلامية من قواعد مرنة وصلاحيات واسعة، تحفظ كيان الدولة والمجتمع عند ظهور الأزمات ومنها أزمة جائحة كورونا؛ لأن منطلقه الشرعية وهي غذاء وشفاء ورحمة للعالمين. كذلك يصبو الباحث إلى إزالة التناقض الذي يظهر -عند البعض- بين السياسة (العادلة) والدين (الحق)؛ لأن أصلهما واحد ويصدران من مشكاة واحدة، وبيان أن في النظام الإسلامي علم شريف يربط بينهما في تناغم تام -كما هو الحال في مسألتنا هذه- هو علم السياسة الشرعية.

وكان من أهم نتائج البحث اعتبار وباء كورونا نازلة جديدة، وعليه فلولي الأمر اتخاذ أوامر وإجراءات غير معهودة في فقه وتاريخ المسلمين مع التقيد بالمصلحة الشرعية، وتم التمييز بوضوح بين البعدين العقائدي والسياسي الشرعي في الأوبئة عموماً وجائحة كورونا خصوصاً، وقد كان هذا الأمر غامضاً ومختلطاً في تراثنا الفقهي وكان سبباً في اختلاف آراء الفقهاء منذ عهد الصحابة إلى اليوم بسبب العديد من الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في الأوبئة والتي كانت متعارضة في الظاهر.

الكلمات المفتاحية: صلاحيات الحاكم؛ حراسة الدين؛ سياسة الدنيا؛ السياسة الشرعية؛ جائحة كورونا.

Abstract: This research aims to demonstrate the flexible rules and wide powers that the ruler enjoys in Islamic theory, which preserve the entity of the state and society when crises appear, including the crisis of the Corona pandemic. The researcher also aspires to remove the contradiction that appears - for some - between politics (fair) and religion (the truth), and to show that in the Islamic system there is an honorable science that links them in perfect harmony - as is the case in our issue - which is the science of legitimate politics.

One of the most important results of the research was considering the Corona epidemic as a new distress, and therefore the guardian must take orders and procedures that are unusual in the jurisprudence and history of Muslims while adhering to the legitimate interest, and a clear distinction was made between the legal ideological and political dimensions in epidemics in general and the Corona pandemic in particular. Our jurisprudential heritage has been the cause of differing opinions of jurists since the time of the Companions until today of because

the many honorable prophetic hadith contained in pandemics, which were apparently contradictory.

Keywords: Governor's Powers; guarding religion; world policy; legitimate politics; Corona pandemic.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

تعتبر الأوبئة من الأمراض المعدية، وإذا ظهرت كانت مفاجئة وسريعة الانتشار، وهذا ما يجعلها من المسائل العامة والكلية التي تمس جميع أفراد المجتمع، ومن القضايا الضرورية؛ لأنها تهدد صحة وحياة الأمم والشعوب فهي تحتاج إلى تكاتف جهود جميع أطراف المجتمع، وكذلك تستلزم تدخل الدولة بإمكانياتها المادية ووسائلها الإعلامية، وأدواتها العلمية وسلطاتها التنفيذية والتشريعية والقضائية من أجل محاصرة الوباء والقضاء عليه، وهذا ما لاحظناه مؤخراً عندما تفشى داء كورونا (Covid 19)؛ حيث سارعت الدول الكبرى المتطورة إلى استحداث وتبني سياسات جديدة تتلاءم مع حجم الجائحة وتسمح باحتواء الوباء، ومن ضمن هذه السياسات الذهاب بعيداً في تقييد الحريات ومنع المباحات؛ بل وتقييد حتى الواجبات الدينية كمنع التجمعات في الكنائس ودور العبادة، فضلاً عن الدنيوية كغلق المدارس والجامعات والمصانع وفرض حجر صحي شامل، وكل هذا في إطار نظرية السياسة عند الغرب التي يعرفها البعض بأنها "فن الممكن"، انطلاقاً من تقدير العقل لمصالح الشعوب والدول.

وفي مقابل ذلك يحق لنا أن نتساءل عن النظرية الإسلامية وعن درجة مرونتها في مواجهة الأزمات، فهل في النظام الإسلامي ما يمنح الحاكم المسلم العادل هذه الصلاحيات؟ ويمكنه من ممارسة فن الممكن في إدارة الأزمات الصحية - إذا ظهر الوباء وكشر عن أنيابه - دون أن يخل بواجباته في حفظ دين الأمة وهويتها؟

ويندرج تحت هذا التساؤل الرئيس مجموعة من التساؤلات الفرعية نذكرها كما يلي:

- ما هي واجبات الحاكم وصلاحياته في حفظ مقصد الدين في جانبه المتعلق بالعقائد؟
- ما هي صلاحيات الحاكم في حفظ مقصد الدين في جانبه المتعلق بالعبادات كالجمع والجماعات والحج؟
- ما هي صلاحيات الحاكم في حفظ مقصد النفس في جانبه المتعلق باتخاذ أوامر وإجراءات تخص التباعد الاجتماعي كغلق الأسواق والمحلات ومنع التجمعات؟
- ما هي صلاحيات الحاكم في حفظ مقصد المال في جانبه المتعلق باستحداث آليات في توزيع الزكاة والتبرعات، وموارد جديدة لميزانية الدولة المسلمة عند الحاجة أو الضرورة؟

وحسب علمي فإن الموضوع لم يطرق من قبل بهذه الكيفية التي أتناولها، عبر التأسيس لمسألة تصرف ولي الأمر في ظل جائحة كورونا من خلال أصول الدين (العقائد) أولاً، ثم ربط هذه الأصول بما ينتج عنها من فروع هي: أصول الفقه (تنزيل المسألة على القاعدة الأصولية التي تستند إليها) في المقام الأول، وفي المقام الثاني تأتي فروع الفقه (تخريج الفروع العملية المتعلقة بتصرف ولي الأمر في ظل جائحة كورونا على القاعدة الأصولية التي تستند إليها).

والأهداف المرجوة من هذه الدراسة عديدة لعل أهمها:

- بيان ما يتمتع به الحاكم في النظرية الإسلامية من قواعد مرنة وصلاحيات واسعة، تحفظ كيان الدولة والمجتمع؛ لأن منطلقه الشريعة وهي غذاء وشفاء ورحمة للعالمين.

- إزالة التناقض الذي يظهر -عند البعض- بين السياسة (العادلة) والدين (الحق)؛ لأن أصلهما واحد ويصدران من مشكاة واحدة، وبيان أن في النظام الإسلامي علم شريف يربط بينهما في تناغم تام -كما هو الحال في مسألتنا هذه- هو علم السياسة الشرعية.

أما المنهج المعتمد في هذه الدراسة فقد غلب على المطالب الأربعة المزوجة بين المنهجين الاستقرائي والاستنباطي مع عمليتي التحليل والمقارنة.

وبناء على ما سبق قسمت هذه الدراسة إلى أربعة مطالب، تناولت في الأول: موقف السياسة الشرعية ومدى إلزامية صلاحيات الحاكم، وفي الثاني: تناولت واجب الحاكم في حراسة أصول الدين (العقائد)، وفي الثالث: ذكرت صلاحيات الحاكم وواجباته في حراسة فروع الدين (العبادات) وسياسة الدنيا (حفظ النفوس)، وفي الرابع: بينت صلاحيات الحاكم وواجباته في سياسة الدنيا (حفظ المال).

2. المطالب الأول: موقف السياسة الشرعية ومدى إلزامية صلاحيات الحاكم.

1.2. الفرع الأول: موقف السياسة الشرعية

يذكر الباحثون تعريفات ومعان عديدة للسياسة الشرعية وردت بحسب اختصاص أهل كل فن أو بحسب الزاوية التي ينظر من خلالها كل باحث؛ والذي يهمنا في هذا المقام مفهوم السياسة الشرعية عند فقهاء الإسلام، خاصة المعاصرين منهم الذين انتهى إليهم التنظير لهذا المفهوم، وعموماً يمكن القول إن القدامى كان لهم الفضل والسبق في بيان معنى السياسة الشرعية وربطه بتصرفات الحاكم في إطار من المصلحة الشرعية، فنجد مثلاً "ابن عقيل الحنبلي" في حوار له مع فقيه شافعي يعرف السياسة الشرعية بأنها: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي"، وابن عقيل هنا يرد على فقيه شافعي يرى أنه "لا سياسة (شرعية) إلا ما وافق الشرع"¹، وقصده لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، من نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فيخطئه ابن عقيل ويبين أن مفهوم السياسة أعم من ذلك بكثير، وأن دائرتها تتسع لتشمل دليل المصلحة الشرعية، والمهم هو عدم مخالفة ما نطق به الشرع².

كذلك يعرف "ابن نجيم الحنفي" السياسة الشرعية -عند حديثه عن حد الزنا- فيقول: "وظاهر كلامهم ههنا (فقهاء الحنفية) أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"³. وبمثل هذا التعريف والذي قبله تمهد للمعاصرين صياغة مفهوم للسياسة الشرعية يستجيب للتطورات التي حدثت على مستوى المجتمع والدولة، فنجد الشيخ عبد الرحمان تاج، يقول في تعريفها: "الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر شؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية

الواردة في الكتاب والسنة⁴، فهذا التعريف عام يشمل كل تصرف لولي الأمر سواء دل على هذا التصرف أو على النازلة التي اقتضت هذا التصرف دليل تفصيلي جزئي أم لم يدل.

كما عرفها تعريف الدكتور عبد العال عطوة بقوله: "هي مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعا، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المعتمدة"⁵. وهذا النوع يقصر السياسة الشرعية فقط على النوازل التي يتصرف فيها ولي الأمر - سواء في الجانب النظري أو التطبيقي - خارج دائرة النصوص الشرعية التفصيلية. وفي كلا النوعين فإن السياسة الشرعية - من خلال مفهومها - تعطي لولي الأمر الحق في التصرف في القضايا والنوازل سواء أكانت قديمة متجددة أم جديدة كلياً، وهذا في ضوء نصوص ومقاصد الشريعة.

2.2. الفرع الثاني: مدى إلزامية صلاحيات (أوامر وإجراءات) الحاكم

2.2.1- أدلة حق الحاكم في إلزام المواطنين بالأوامر والإجراءات المتخذة: وهذا مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، يقول الزمخشري: "لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم"⁶، يقول رشيد رضا: "أولو الأمر جماعة الحل والعقد وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة"⁷ ويضع ابن تيمية ضابطاً لأولي الأمر فيقول "كل من كان متبوعاً"⁸، وفي هذه الآية الكريمة إرساء لمبدأ السلطة والدولة، حيث أن المواطن أو المكلف ينبغي أن يتنظم تحت سلطة شرعية فوقية في جميع ميادين الحياة ففي دائرة التعليم يكون المعلم في حجرة الدرس ولياً للأمر وفي دائرة الصحة يكون الطبيب في حجرة العلاج ولياً للأمر، وفي دائرة الشارع يكون الشرطي ولياً للأمر، وفي دائرة الأسرة يكون الأب ولياً للأمر، وفي دائرة البلدية أو الولاية الوالي وفي دائرة الدولة الخليفة أو الإمام وكل ذلك في إطار مبدأ الشورى

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى 38]، وفي إطار قول النبي ﷺ: (السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية...)، وفي إطار ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59].

2.2.2- رأي ولي الأمر في المسألة يحسم الخلاف: وحتى لا تكون الأمور فوضى كما كان الناس زمن الجاهلية الأولى؛ فإن لولي الأمر مهما اتسعت أو ضاقت دائرة ولايته -بدأ من الأسرة وانتهاء إلى رئاسة الدولة- الحق في المفاضلة بين السياسات الجائزة في نظر الشرع، "وقد منحه النظام الإسلامي هذا الحق ليحسم به الخلاف ويرفع النزاع وليجنب الأمة انقسام الآراء وتكتل أصحابها، فإن تعدد الآراء والتفاوض بشأنها وتقليب وجهات النظر وقته في مرحلة المشاورة فقط، أما إذا انتهت المشاورة وبدأ دور الأمر والتنفيذ فإن هنالك رأياً واحداً لا ثاني له هو الواجب التنفيذ... هو الرأي الذي فضله الأمير لمصلحة شرعية رآها فيه، وفي ذلك ما فيه من جمع الأمة على رأي واحد"¹⁰. هذا على رأي كثير من الباحثين¹¹، وحتى وإن أخذنا بالرأي القائل بأن الشورى ملزمة¹²؛ فإن النتيجة واحدة وهي وجوب التزام المكلفين (المواطنين) بما انتهى إليه أولو الأمر أصحاب السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية من أوامر

وإجراءات.

ومسألة الطاعة في غير معصية أجمع العلماء على وجوبها، قال أبو الحسن الأشعري -رحمه الله- في "رسالة إلى أهل الثغر": "الإجماع الخامس والأربعون: وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين"¹³. وهذه الأدلة التي سقتها تدل بوضوح على محورية منصب الولاية الكبرى، وأن الإمام أو الحاكم هو القطب الذي تدور عليه رحا شؤون ومصالح الأمة، ولا نجد عبارة أصدق مما ذكره الجويني حينما ربط بين وظيفة الإمام وصلحياته فقال: "الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرضية مرعية، ثم المتعلق بالأئمة الأمور الكلية"¹⁴.

وعليه فإذا صدرت الأوامر والإجراءات عن ولي الأمر بعد مشاوراة الهيئات العلمية والشرعية في أي أزمة تمر بها هذه البلاد أو تلك؛ فإنه يحرم "تناقل الفتاوى المناقضة للفتاوى الصادرة عن هيئات العلماء ودور الإفتاء الشرعية المعتمدة، لما في ذلك من إثارة للبلبل في المفاهيم الدينية، وتضارب بالفتوى، وبخاصة استيراد فتاوى من بلدان أخرى قد أفتى بعض الناس فيها بفتاوى مختلفة عن فتاوى أهل البلد، تجنباً لهذا المحذور، وعلى الجميع الالتزام بالفتاوى الصحيحة الصادرة عن الجهات المختصة كل في بلده التي يعيش فيها"¹⁵.

3.2.2. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة: ومع أن النظرية الإسلامية منحت الحاكم ومن يمثله حق المفاضلة بين الآراء الجائزة وتبني رأياً واحداً منها؛ وحمل الناس عليه ونهي الأمة عن مخالفته، فإنها ضببت هذا الحق بضابط المصلحة الشرعية فيرجع إليه عند تفضيل رأي على آخر، وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام: "يتصرف الولاية ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح... درءاً للضرر والفساد وجلباً للنفع والرشاد ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة ولا يتخيرون في التصرف حسب تخييرهم في حقوق أنفسهم... لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام 152] وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين... لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة، وكل تصرف جر فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهى عنه"¹⁶.

ويقول الإمام الشافعي: "منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم"¹⁷، ويقول ابن القيم: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم والمصالح وهي عدل كلها ورحمة ومصالح وحكم وكل مسألة خرجت إلى خلاف ذلك فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"¹⁸.

وفي هذا السياق نذكر أهم القواعد الفقهية التي نصت على مراعاة المصلحة في اتخاذ القرارات والإجراءات المتعلقة بتفضيل سياسة معينة على أخرى عند عدم النص: "ففي الفقه الإسلامي قواعد فقهية مهمة حاکمة لأوقات الأزمات، من أهمها: قاعدة رفع الحرج والسماحة، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، وقاعدة الأخذ بالرخص أولى من العزيمة حفظاً للنفوس، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، وقاعدة للإمام تقييد المباح في حدود اختصاصه

مراعاة للمصلحة العامة.¹⁹

4.2.2. وباء كورونا (covid 19) نازلة جديدة: وهذه النازلة المتعلقة بفيروس كورونا (covid 19)، وإن كانت قديمة من حيث يمكن قياسها على الأمراض والأوبئة التي اجتاحت المجتمعات الإسلامية قديماً منذ زمن الصحابة كطاعون "عمواس" الذي ظهر في خلافة عمر رضي الله عنه؛ إلا أنها جديدة من حيث درجة ومدى انتشارها في ظل تطور وسائل النقل في زماننا هذا؛ حيث أصبح العالم كله كمدينة واحدة، وكذلك جديدة بالنظر إلى المعطيات الجديدة التي يمتلكها العلم بخصوص هذه الجائحة وغيرها من الأوبئة، وعليه فلولي الأمر الحق في النظر في أمر الجائحة وفق نصوص ومقاصد الشريعة الإسلامية، ووفق هذه المعطيات الجديدة، واتخاذ الإجراءات اللازمة بشأنها في ضوء مبدأ الشورى، والتي ينبغي أن يكون مجلسها يتكون من لجتين الأولى علمية طبية مهمتها إعطاء تصور علمي واقعي عن الوباء، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والثانية شرعية مهمتها إصدار الحكم الشرعي.

ويمكن تحديد وضبط مهام وصلاحيات الحاكم من خلال الإطار الذي وضعه فقهاء السياسة الشرعية، والذي يربط هذه المهام والصلاحيات بمقاصد الشريعة الإسلامية، وهو نفس الإطار الذي تبناه الباحث عند تقسيم الدراسة إلى مطالب، يقول الماوردي معرفاً بالخلافة في كتابه المشهور "الأحكام السلطانية": "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا".²⁰

3. المطلب الثاني: واجب الحاكم في حراسة أصول الدين (العقائد)

على الإمام (رئيس الدولة) ومن يمثله من نواب (وزارة الشؤون الدينية، وزارة التربية والتعليم ووزارة التعليم العالي) العمل على بيان الجانب العقائدي في هذه الجائحة، وإزالة كل لبس قد يعكر صفو هذه المسألة خاصة في هذا الزمن الذي تعددت فيه وسائل التواصل الاجتماعي، وكثرت المنابر الإعلامية وتعددت فيه دور الفتوى، وتجراً الناس على الفتيا في الدين وادعوا العلم بالحديث الشريف وتفسيره فضّلوا في أنفسهم وأضلّوا عامة الناس، خاصة مع وجود عدد من الروايات الحديثية في موضوع الأوبئة والطاعون، يمكن قياس وباء كورونا المعاصر عليها، وهذه الروايات تبدو في ظاهرها متعارضة، وكانت سبباً في اختلاف مواقف الصحابة -رضوان الله عليهم- من الأوبئة والطاعون، وكذلك سبباً في اختلاف العلماء من بعدهم.

1.3. الفرع الأول: طبيعة العدوى في مرض كورونا

وفي إطار الإسهام في هذه النقطة المتعلقة بحفظ الدين وأقصد هنا الجانب العقائدي فيمكن تبني منهج الجمع بين هذه الروايات ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً فنقول: صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم تصرفات -بصفتها مفتياً مبلغا عن رب العالمين²¹- تبين وتصحح ما قد يطرأ على عقيدة بعض الناس من تشويش نتيجة انتشار هذه الأوبئة وحصدتها لأرواح الناس؛ فقال صلى الله عليه وسلم (لَا عَدْوَى)؛²² بمعنى أن الوباء أو الميكروب (الجرثوم) لا يعدي من ذاته، ولكن بفعل الله عز وجل بحكم العادة التي أجراها الله عليه، ولمّا سمع بعض العرب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لَا عَدْوَى).... قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْإِبْلُ تَكُونُ فِي الرِّمَالِ كَأَنَّهَا طِبَاءٌ، فَإِذَا دَخَلَهَا الْأَجْرُبُ

أَجْرِبَهَا؟ قَالَ ﷺ: فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلِ؟²³. أي: من الذي أنزل الجرب في الأول؟ فالأمر بيد الله سبحانه وتعالى إذا شاء أجربها بسبب هذا الجرب، وإن شاء لم يجربها، وهذا البيان حتى تستقيم عقائد الناس وعقولهم فلا يكون انتشار الوباء وفتكه بالناس سببا إلى الكفر أو القنوط من رحمة الله أو داعيا إلى الاستسلام له، وتعطيل ضروريات الحياة المتعلقة بحفظ النفوس والأموال التي بها يكون قوام الدين، فالأمر كله بيد الله.

قال ابن حجر في "فتح الباري" جمعا بين الأحاديث: "المراد بنفي العدوى أن شيئا لا يعدي بطبعه، نفيًا لما كانت الجاهلية تعتقده أن الأمراض تعدي بطبعها من غير إضافة إلى الله، فأبطل النبي ﷺ اعتقادهم ذلك وأكل مع المجذوم ليبين لهم أن الله هو الذي يمرض ويشفي، ونهاهم عن الدنو منه ليبين لهم أن هذا من الأسباب التي أجرى الله العادة بأنها تفضي إلى مسبباتها، ففي نهيه إثبات للأسباب، وفي فعله إشارة إلى أنها لا تستقل"²⁴.

2.3. الفرع الثاني: مرض كورونا شهادة ورحمة لكل مسلم

كذلك طمأن النبي ﷺ أمته إلى أن ما ابتلاهم به -خلافًا- للأمم السابقة- هو رحمة من الله عز وجل لا ينبغي أن نجزع منها، ويبين أن الموت بسببه شهادة، فعن عائشة -رضي الله عنها- زوج النبي ﷺ قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون؟ فأخبرني: (أَنَّهُ عَذَابٌ يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ، وَأَنَّ اللَّهَ جَعَلَهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ فَيَمُوتُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ)²⁵، وقال ﷺ: (الطَّاعُونُ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ)²⁶.

وهذا تشبيه للوباء بالعدو الذي نقاتله، فكما يجب أن نصبر عند لقاء العدو وأن لا نفر من الزحف، فكذلك نصبر عند لقاء هذا العدو، روى الطبراني حديث (فَنَاءُ أُمَّتِي بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الطَّعْنُ عَرَفْنَاهُ فَمَا الطَّاعُونُ؟ قَالَ: وَخَزُّ أَعْدَائِكُمْ²⁷ مِنَ الْجَنِّ، وَفِي كُلِّ شَهَادَةٍ)²⁸، وإن كان القدامى أخذوا بظاهر الحديث وأن المقصود بالجن خصوص اللفظ، لكن ربما المقصود بالجن هنا عموم اللفظ لأن الجرائم لا ترى بالعين المجردة فهي مخفية أي من الجنة، وسماها النبي ﷺ أعداء لأننا فعلا في معركة مع عدو خفي، ولا ينبغي أن نفر منه؛ لأن الفرار منه إلى بلد آخر معناه نقل العدوى وتوسيعها؛ لأن في مثل هذا النوع من الأمراض تتقدم إصابة المرء ويتأخر ظهور الأعراض فيعدي غيره قبل أن يعرف أنه مريض، وهذا سبب في قتل كثير من المسلمين كما أن الفرار من العدو كذلك يتسبب في استيلاء العدو على بلاد المسلمين وتقتيلهم. وكل هذا قطعاً هدم لمقصد عام شرعي ضروري يتمثل في حفظ نفوس المسلمين، قالت عمرة: سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونِ، كَالْفَارِّ مِنَ الرَّحْفِ)²⁹. ولا يتناقض هذا الحديث مع قول النبي ﷺ: (... وَفَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ).³⁰؛ لأن المقصود بالفرار هنا التباعد - داخل البلد الواحد- الذي يسمح بالحد من العدوى لا الانتقال إلى بلد آخر غير موبوء.

3.3. الفرع الثالث : تأويل اختلاف الصحابة والعلماء من بعدهم في جواز أو عدم جواز الخروج من البلد الموبوء

هذا أكثر ما ورد عن النبي ﷺ فيما يتعلق بتبليغ الرسالة فيما يخص حفظ العقائد، أما الذي ورد عن النبي في الحديث الصحيح من نهيه عن دخول البلد الذي فيه الطاعون (الوباء) أو الخروج فرارا منه (إذا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ)³¹، فيرى الباحث أن هذا يدخل في إطار تصرف النبي ﷺ بالفتوى لأجل حفظ النفوس أي تعليمات تتعلق بالصحة وهذا حديث فيه إعجاز عظيم، ويمكن اعتباره أيضا تصرفا من النبي ﷺ من باب السياسة الشرعية بصفته إماما للمسلمين³² عندما أوصاهم بهذه الوصية³³، ونهيه ﷺ عن الخروج فرارا يدل على جواز الخروج للحاجة أو الضرورة³⁴؛ فلا يمكن تعطيل أهم المصالح المتعلقة بحفظ النفوس كالتجارة والبريد وغيرها من الشؤون.

وما ذكره العلماء من اختلاف الصحابة والعلماء من بعدهم في جواز وعدم جواز الخروج من البلد الموبوء³⁵، واستمرار هذا الاختلاف إلى يومنا هذا، يرجع إلى غياب المعارف العلمية الحديثة عنهم في ذلك الوقت؛ صحيح كانوا يعرفون أن الوباء يعدي بالحس والتجربة؛ لكن لم يفهموا طبيعة العدوى والجرم المسؤول عنها وطريقة انتقالها؛ لذلك نجد اضطرابا عند العلماء في فهم الحديث وتطبيقه، وهو ما دفع بعضهم من القدامى والمعاصرين إلى نفي أن تكون العدوى هي علة نهى النبي ﷺ في الحديث.

يقول الطحاوي الذي يرد على الفريق الذي أجاز الفرار من الطاعون (الوباء) احتجاجا برجوع عمر رضي الله عنه من سرخ بسبب الطاعون³⁶: "أنه لو كان أمره بترك القدوم للخوف منه، لكان يطلق لأهل الموضع الذي وقع فيه أيضا الخروج منه؛ لأن الخوف عليهم منه كالخوف على غيرهم. فلما منع أهل الموضع الذي وقع فيه الطاعون من الخروج منه، ثبت أن المعنى الذي من أجله منعهم من القدوم، غير المعنى الذي ذهبتم إليه"³⁷.

والطاعون كبقية الأوبئة التي لا تظهر أعراضها إلا بعد فترة من الإصابة أقلها يومين³⁸، وهذا ما غاب عن القدامى ولأجل ذلك اعتبروا أن منع الفرار من بلد الطاعون الوارد في الحديث إنما لعلة أخرى غير العدوى دل على ذلك قوله "لو كان للخوف منه لجاز لأهل الموضع الذي وقع فيه أيضا الخروج منه"؛ لكن النبي ﷺ يعلم أن الذي يخرج من البلد الموبوء فرارا من الطاعون قد يكون مصابا؛ و لم تظهر عليه الأعراض فيكون سفره سببا في انتشار الوباء.

وأمام هذا الفهم اتجه هذا الفريق إلى توجيه كل الروايات إلى الجانب العقائدي واعتباره سببا في ورود أحاديث الأوبئة والطواعين³⁹، يقول الطحاوي: "وهو عندنا (المعنى أو العلة)...على أن لا يقدم عليه رجل، فيصيبه بتقدير الله عليه، فيقول: لولا أنني قدمت هذه الأرض لما أصابني. ولعله لو أقام في الموضع الذي كان فيه لأصابه، فأمر أن لا يقدم عليه، حسما للمادة، وكذلك أمر أن لا يخرج من الأرض التي نزل بها، لئلا يسلم فيقول: لو أقمت في تلك الأرض لأصابني ما أصاب أهلها. ولعله لو كان أقام بها ما أصابه من ذلك شيء، فأمر بترك القدوم على الطاعون للمعنى الذي ذكرنا"⁴⁰.

ويقول ابن بطال: "وقالت عمرة: سألت عائشة عن الفرار من الطاعون، فقالت: هو كالفرار من الزحف.

وسئل الثوري عن الرجل يخرج أيام الوباء بغير تجارة معروفة، قال: لم يكونوا يفعلون ذلك وما أحبه. فإن قيل: فهل من أحد إلا وهو ميت بعد استيفائه مدة أجله الذي كتبت له؟ قيل: نعم. قال: فإن كان كذلك فما وجه النهي عن دخول أرض بها الطاعون أو الخروج منها؟ قيل: لم ينه عن ذلك أحدٌ حذراً عليه من أن يصيبه غير ما كتبت عليه أو أن يهلك قبل الأجل الذي لا يستأخر عنه ولا يستقدم، ولكن حذراً من الفتنة على الحي من أن يُظنَّ إنما كان هلاكه من أجل قُدومه عليه وأن من فرَّ عنه فنجا من الموت أنه إنما نجا من أجل خروجه عنه. فكره رسول الله ذلك⁴¹، ومن المعاصرين مثلاً نجد بعضهم يرى "أن علة النهي عن السفر تكمن في حراسة العقيدة ومن أجلها، لا في تلك الحركة الفيزيائية - السفر - التي رأينا جوازها في أكثر من مناسبة ولأكثر من سبب، بل إنها حرمت في سبب واحد وهو قصد الفرار، فإذا لم تقصد الفرار فسافر حيث شئت"⁴².

4. المطلب الثالث: : صلاحيات الحاكم في حراسة فروع الدين (العبادات) وسياسة الدنيا (حفظ النفوس)

واجب الإمام ومن يمثله من سلطات في زمن الأوبئة سريعة الانتشار، والتي تهدد حياة الناس أن يحفظ للناس دينهم في جانبه المتعلق بالعبادات كما حفظ لهم دينهم في جانبه المتعلق بالعقائد كما أشرت إليه سالفاً، وأن يحفظ عليهم أرواحهم في نفس الوقت؛ لأنها وسيلة لتحقيق المقصد الأول وهو حفظ الدين، واتخاذ ولاية الأمور بعض الأوامر والإجراءات المتعلقة بضرورة التباعد الاجتماعي كمنع الجمع والجماعات في المساجد، والتعطيل المؤقت للحج والعمرة، لم نشهد له مثيلاً في الأزمنة الماضية، ولم تذكر كتب التاريخ أن ولاية الأمور عطلوا الجمع والجماعات بسبب الأوبئة.

1.1. الفرع الأول: : قصور الترخيص الفقهي للأوامر والإجراءات⁴³ الحديثة الصادرة عن ولاية الأمور:

1.1.1- أدلة تعطيل الجمع والجماعات: وكل ما وردنا أن المساجد عطلت بسبب كثرة المرض والموت وانشغال الناس بهذه المصائب؛ ولكنها لم تعطل بأمر من ولاية الأمور؛ حيث يذكر ابن كثير أنه في سنة 656 هـ عند دخول التتار ببغداد "تعطلت المساجد والجماعات والجمعات مدة شهور ببغداد"⁴⁴، وذلك يرجع لشدة الخوف وشيوع الموت حينها.

وما ذكره الحافظ ابن حجر في كتابه "إنباء الغمر بأبناء العمر" - ضمن وقائع سنة 827 هـ، فقال: "وفي أوائل هذه السنة وقع بمكة وباء عظيم بحيث مات في كل يوم أربعون نفساً، وحصر من مات في ربيع الأول ألفاً وسبعمائة، ويقال إن إمام المقام (= مقام إبراهيم وكان أتباع المذهب الشافعي يقيمون عنده صلواتهم) لم يصل معه في تلك الأيام إلا اثنان، وبقية الأئمة [= من المذاهب الأخرى] بطلوا [= الصلاة] لعدم من يصلي معهم"⁴⁵.

كذلك بعض الأدلة التي استدلت بها العلماء المعاصرون على جواز غلق المساجد وتعطيل الجمعة والجماعات والتي ذكرتها كتب الفقه قديماً وذكرت فيها الحالات التي يصح فيها اعتزال المساجد عند خوف المكلف من ضرر يلحق نفسه كأن يكون مرضاً أو خوفاً من سلطان جائر أو بسبب وباء، تتحدث عن الغياب عن الجمعة والجماعة لحالات فردية وتستند إلى "فقه الأعذار، فالشريعة التي أباحت التخلف عن

صلاة الجماعة لأعذار كالمرض والمطر وغيرهما، وهي أقل بكثير من خطر انتشار عدوى كورونا⁴⁶. كما تستند في هذا إلى "عموم النصوص القرآنية والنبوية القائمة على التيسير ورفع الحرج، وكذلك النصوص التي تدل على جواز الترخّص في ترك الجماعات. وكذلك القياس على اعتزال المساجد لمن كانت رائحة فمه كريهة، كمن أكل ثوماً أو بصلاً، فيكون من باب قياس الأولى ترك الجماعات لما هو أخطر، الذي هو "فيروس كورونا"⁴⁷.

وقد أجاز بعض الأئمة الاعتزال خشية الفتنة عند حصول اضطراب سياسي أو غيره، كما ذكر الإمام الذهبي في "سير أعلام النبلاء" عن الإمام التابعي مُطَرِّف بن عبد الله بن الشَّخِير (ت 95هـ) "أنه كان إذا هاج الناس [= اقتتلوا] يلزم قعر بيته، ولا يقرب لهم جمعة ولا جماعة حتى تنجلي الفتنة"⁴⁸.

وكذلك فعل بعض العلماء احتجاجاً على إجبار السلطة العباسية أيام المأمون (ت 218هـ) للناس في مسألة "خلق القرآن"؛ فابن أبيك الدَّوَاداري (ت بعد 736هـ) يقول -في "كنز الدرر وجامع الغرر": "إنه في سنة 218هـ كان ابتداء المحنة العظيمة وإظهار القول بخلق القرآن...، وقتل من خالف، واختفت العلماء والأئمة في منازلهم وامتنعوا من الصلوات في الجوامع، وقتل منهم خلق كثير"⁴⁹.

ولدينا في كتب التاريخ والفقهاء بعض الحالات التي تدخل فيها ولي الأمر وأصدر قراراً بتعطيل الجمعة في مسجد واحد، فقد روي في الصحيحين: "أن عبد الله بن العباس قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت أشهد أن محمداً رسول الله، فلا تنقل حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم، فكأن الناس استنكروا، فقال: فعله من هو خير مني، إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أخرجكم، فتمشون في الطين والدخض"⁵⁰. وهذا الأمر صدر تلافياً للمشقة الحاصلة بسبب المطر، ورغم أن خطر الفيروس أعظم من مشقة الذهاب للصلاة مع المطر؛ لكن الفارق بين المسألتين واضح فالأولى تتعلق بمسجد واحد وجمعة واحدة وفي حي واحد، أما تعطيل جميع المساجد ولأجل طويل فهذا ما لم يحدث.

4. 1. 2. أدلة تعليق الحج والعمرة: وفيما يتعلق بالحج والعمرة فقد جاء في موطأ مالك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه "أنه مر بامرأة مجذومة وهي تطوف بالبيت فقال لها: يا أمة الله لا تؤذي الناس. لو جلست في بيتك، فجلست فمر رجل بعد ذلك فقال لها: إن الذي كان نهاك قد مات فاخرجي، فقالت: ما كنت لأطيعه حياً وأعصيه ميتاً"⁵¹، وهو أمر يتعلق بفرد واحد ومنعه حتى لا يؤذي غيره، ولم يترتب على هذا الأمر تعطيل مناسك الحج والعمرة.

وقديماً أفتى علماء الأندلس بتعليق الحج بسبب عدم توفر الاستطاعة، كالإمام ابن رشد، حيث قال: "الحج ساقط في زماننا عن أهل الأندلس، لعدم الاستطاعة، وهي القدرة على الوصول مع الأمن على النفس والمال، وإذا سقط الفرض كان نفلاً مكروهاً مع الضرورة"⁵². وسقوط ركن الحج عن بعض بلاد الإسلام، لا يشبه ما نحن فيه من تعطيل للحج على جميع بلاد الإسلام.

وكل هذه الحالات الواردة في كتب التاريخ والفقهاء لا تذكر إصدار ولاية الأمور لأوامر بغلق المساجد وتعطيل الحج في مناطق الوباء مثلاً حفاظاً على أرواح الناس، وربما الحالة القريبة الوحيدة التي تشبه ما

نحن عليه هي حينما تولى عمرو بن العاص رضي الله عنه الإمارة - بعد وفاة معاذ بن جبل رضي الله عنه بسبب الطاعون - أمر الناس بالتفرق في الجبال⁵³، وهو ما يعني تعطيل الجمع والجماعات، يدل على ذلك تشبيهه الطاعون بالنار أو السيل أي أنه ضرر محقق يخص الجميع.

2.4. الفرع الثاني: تخريج الأوامر والإجراءات الحديثة الطادرة عن ولاية الأمور بخصوص تسيير جائحة كورونا على قاعدتي الاستحسان والمصلحة المرسل:

ومع ذلك فالواقعة (وباء كورونا) جديدة باعتبار المعطيات المعاصرة الجديدة من كون العالم قرية واحدة، ومن كون علمنا بألية انتشار الوباء وأن وراءه فيروس يتربص بالناس، وعليه فالدليل المطلوب يكون كلياً يتعلق بمجموع الأمة ومقاصدياً؛ لأنه يتعلق بمصلحة مرسل لم تدل عليها نصوص شرعية معينة، بل دلت النصوص على ضدها، وهو ما يعني أننا أمام استحسان بالمصلحة المرسل الذي قال به المالكية⁵⁴، أو الاستحسان بالضرورة الذي قال به الحنفية⁵⁵، لأن حقيقة الاستحسان استثناء لبعض الجزئيات من القياس والقواعد العامة، وكذلك أجاز الشافعية الأخذ بالمصالح المرسل إذا توفرت فيها - كما يقول أبو حامد الغزالي - شروط ثلاثة (ضرورية، قطعية، كلية)، فيمكن اعتبار منع التجمعات بما فيها غلق المساجد بسبب وباء كورونا حفاظاً على نفوس المجتمع مصلحة مرسل بالنظر إلى عدم وجود نصوص معينة في هذه الواقعة تدعو إلى إلغاء هذه المصلحة أو اعتبارها⁵⁶، وهذه المصلحة تتوفر فيها الشروط التي اشترطها الشافعية فحفظ النفوس مصلحة كلية تتعلق بمجموع الأمة لا بأفراد عند انتشار الوباء القاتل، كما أنها مصلحة ضرورية إذ هي من الضروريات الخمسة، وكذلك هي مصلحة قطعية فالضرر محقق⁵⁷، فمع وجود تدابير العزل الصحي والتباعد الاجتماعي وتعطيل الجمع والجماعات ليس في المساجد فقط بل في جميع شؤون الحياة، ومع ذلك انتشر الوباء وحصد أرواحاً وألحق بالناس أضراراً صحية ومادية وأرهق الدول والأفراد، وفي مقابل هذه المصلحة الكلية الضرورية القطعية هناك مصلحة أخرى نخشى فواتها وهي مصلحة حفظ الدين؛ لكن في سلم الأولويات تتعلق بجانب تكميلي، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء المعاصرين حيث "استندوا في ذلك إلى الترجيح المقاصدي، اعتماداً على قواعد مقاصد الشريعة، فحفظ النفس من الموت أو الهلاك من الضرورات، وإقامة الجماعة في المسجد من تكميلي ضروري الدين، فيقدم ضروري النفس على تكميلي الدين"⁵⁸.

3.4. الفرع الثالث: طلحيات الحاكم في حفظ فروع الدين (العبادات)

وبناء عليه يكون حفظ الدين في ظل هذه الظروف في جانبه المتعلق بالعبادات متزامناً مع مقصد حفظ النفس، "ولذلك لا بد من الأخذ بالأسباب، والابتعاد عن التجمعات بجميع أشكالها وصورها، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ ﴾ [سورة النساء، 71]، ويشمل ذلك جواز إغلاق المساجد لصلاة الجمعة والجماعة وصلاة التراويح، وصلاة العيد، وتعليق أداء المسلمين للحج والعمرة، وتعليق الأعمال، وإيقاف وسائل النقل المختلفة، ومنع التجوال، وإغلاق المدارس والجامعات والأخذ بمبدأ التعليم عن بُعد وأماكن التجمع الأخرى، وغيرها من صور الإغلاق.

ولا بد عند تعطيل المساجد في الجمع والجماعات من الإبقاء على رفع الأذان لأنه من شعائر الإسلام، ويقول المؤذن في الأذان "صلوا في رحالكم أو في بيوتكم" اقتداء بما رواه ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما عن الرسول ﷺ.⁵⁹

إضافة إلى ذلك يجوز للسلطات المختصة أن تنظم خطبة وصلاة الجمعة في أحد المساجد بحيث يلتزم فيها بالشروط الصحية الوقائية والفقهية، وتنقل عبر شاشات التلفزة والإنترنت والمذياع لاستفادة الناس من ذلك، ولا بد من التنبيه بأنه لا تجوز صلاة الجمعة والجماعة في البيت خلف الإمام عند النقل بهذه الوسائل لوجود المسافات العازلة بينهم⁶⁰.

"يجب الفصل بين إغلاق المساجد وإلغاء الحكم الشرعي التكليفي، فلا مجال هنا للحديث عن إلغاء للجمعة لأن لها بدلاً وهو صلاة الظهر؛ فإذا تعطل الأصل - وهو الجمعة - لعذر شرعي من خوف أو سفر أو جائحة، أو قرار من الدولة بناء على سياسة وقائية ملزمة لأجل المصلحة العامة؛ فقد وجب البديل (صلاة الظهر)"⁶¹.

وقد أصدرت عدة هيئات ووزارات فتاوى وقرارات بتعليق الجمع والجماعات: كالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وهيئة كبار العلماء في الأزهر، وهيئة كبار العلماء في السعودية، ولجنة الفتوى في الجزائر، ومجلس الإفتاء في الإمارات، ودار الإفتاء في الأردن، ورئاسة الشؤون الدينية في تركيا، والهيئة العلمية في المغرب، ووزارات الأوقاف في الكويت وقطر، وسلطنة عمان، وسوريا وغيرها من البلدان الإسلامية.

وفيما يخص الحج والعمرة فالصواب "ما عليه أولي الأمر بكل دولة، وكذا الدولة الراعية للحرمين، من تعليق موسم حج هذه السنة، بناء على تقارير الأطباء وفتاوى الفقهاء، المنبهة إلى عدم توفر الاستطاعة؛ لكن في إطار الحفاظ على الدين، لا تعطل الشعيرة مطلقاً، بل كما يصلي الآن بعض الناس بالبيت الحرام، وقت الحجر الصحي، يمكن ويستحسن أن يسمح بالحج لمجموعة - رمزية - ممن توفرت فيهم الاستطاعة"⁶².

4.4. الفرع الرابع: صلاحيات الحاكم في حفظ النفوس

وفيما يتعلق بتدابير حفظ النفس "يجوز للدول والحكومات فرض التقييدات على الحرية الفردية بما يحقق المصلحة سواء من حيث منع الدخول إلى المدن والخروج منها، وحظر التجول أو الحجر على أحياء محددة، أو المنع من السفر، أو المنع من التعامل بالنقود الورقية والمعدنية وفرض الإجراءات اللازمة للتعامل بها، وتعليق الأعمال والدراسة وإغلاق الأسواق، كما إنه يجب الالتزام بقرارات الدول والحكومات بما يسمى بالتباعد الاجتماعي ونحو ذلك مما من شأنه المساعدة على تطويق الفيروس ومنع انتشاره لأن تصرفات الإمام منوطة بالمصلحة، عملاً بالقاعدة الشرعية التي تنص على أن (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)"⁶³.

"كما يحق لجهات الاختصاص إلزام الناس بعلاجات معينة، ويحق لها القيام بإسعافات وتدخلات طبية خاصة بالجائحة"⁶⁴.

ولولي الأمر كامل الصلاحية في إطار التشاور مع اللجان الطبية والشرعية لتغيير هذه السياسة أو تلك، بحسب تطور وضعية الوباء، وذلك بتخفيف إجراءات الحجر الصحي أو تشديدها إلى أن يرفع الله هذه الغمة عن الأمة.

5. المطلب الرابع: صلاحيات الحاكم في سياسة الدنيا (حفظ المال)

في هذا المطلب نذكر ما يتعين على ولي الأمر فعله فيما يخص مقصد حفظ المال في ظل هذه الجائحة.

1.5. الفرع الأول: صلاحيات الحاكم نحو الموارد المالية الممتدة

على ولاة الأمور في الدول الإسلامية فيما يخص مقصد حفظ المال في ظل هذه الجائحة، مساعدة كل من انقطعت به سبل العيش نتيجة هذه الجائحة، و"على الدول... القادرة تأمين جميع ما يحتاج إليه الطاقم الطبي من أجهزة وأدوية وذلك عن طريق التصنيع أو غيره"، وهنا نتحدث عن كيفية استغلال الموارد المالية الشرعية المعروفة؛ "أما تعجيل دفع الزكاة عن عام أو أكثر فيجوز وبخاصة في مثل هذه الظروف التي يحدث فيها على التبرع... أما بخصوص زكاة الفطر فهي فرض (قال ابن عمر رضي الله عنهما): فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر، وقال: أغنوهم في هذا اليوم"⁶⁵، والمراد في أول أيام عيد الفطر، وأما في هذه الجائحة فيجوز إخراجها مع دخول شهر رمضان.

2.5. الفرع الثاني: صلاحيات الحاكم في تأمين السلع: كما يجب على الدول مراقبة الأسعار بهدف منع

الاحتكار ووضع الأسعار مناسبة للسلع، وذلك لأن التلاعب فيها محرم شرعاً، ويجب وضع الخطط الاقتصادية المناسبة لهذا الوضع لتأمين كل ما يحتاج إليه المواطن، وأن تخزين السلع الضرورية فوق الحاجة لا يجوز لأن في ذلك رفعا للأسعار كما أنه يؤدي للإسراف المنهي عنه شرعاً⁶⁶.

3.5. الفرع الثالث: صلاحيات الحاكم في استحداث موارد مالية جديدة: ويمكن إضافة مورد مالي شرعي

جديد يمكن استغلاله من طرف الحاكم العادل في مواجهة هذه الجائحة، وهو التوظيف؛ أي فرض ضرائب على الأغنياء والعصاة -مخالفي التدابير الوقائية التي يسنها ولي الأمر- وهذا المورد أضافه إمام الحرمين الجويني في القرن الخامس الهجري إلى قائمة موارد الدولة الإسلامية عند حلول الأزمات، وقدمه في شكل نظرية متكاملة تأصيلاً وتفريعاً، وأساس فرض الضرائب يرجع إلى المصلحة العامة التي لا بد من استيفائها لقيام حياة الناس ومعاشهم وهي المصلحة الضرورية أو التي ترفع عنهم العناء والمشقة وهي المصلحة الحاجية. وإنما لم تتجه الدولة في زمن النبوة والخلافة الراشدة إلى فرض التوظيف لا لعدم مشروعيتها، وإنما لعدم حاجة الدولة إليه، بمعنى أنها لم تكن تشكو من عجز في ميزانيتها⁶⁷. ويذكر الجويني في كتابه "الغياثي" رأيين للفقهاء في طبيعة التوظيف. هل هو نزع للملكية من المواطنين وصرافها في

المصالح العامة، أو هو فرض بين الدولة والمواطن. ومع أنه يرجح الرأي الأول؛ فإنه لا يرى بأسا من اعتماد الرأي الثاني⁶⁸، يقول الجويني: " فإذا ساس المسلمين وال، وصفرت يده عن عدة ومال، فله أن يعين بعض الموسرين لبذل ما تقتضيه ضرورة الحال، لا محالة، كما يندب من يراه أهلا للانتداب، فلا ينبغي أن يستبعد المرء حكم الإمام في فلسه مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه"⁶⁹. فهو يرى أن التوظيف في أوقات الأزمات ينبغي أن يقتصر على الأغنياء عكس ما نجده في الدول المعاصرة التي تقتطع أليا أموالا من أجور مستخدميها الفقراء، ويتهرب كثير من الأغنياء من دفع الضرائب وتكون النتيجة أن يزداد الفقير فقرا، ويزداد الغني غنى، ومع أن الجويني ضد فكرة التعزير والمعاقبة بفرض الغرامات على العصاة، ويصف هذا المذهب بأنه "جد ردي ومسلك غير مرضي"⁷⁰؛ إلا أنه يوسع دائرة التوظيف فيمكن أن تشمل أيضا أموال العصاة، عند حلول الأزمات يقول الجويني: " لا يبعد أن يعتني الإمام عند ميسس الحاجات بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع؛ فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند اتفاق إضاعة أعوان المسلمين وحاجاتهم - كان ذلك وازعا لهم عن مخازيهم وزلاتهم"⁷¹. وهذا الإجراء يشبه ما عليه الدول المعاصرة من فرض عقوبات مالية على المخالفين للقوانين الجمهورية، غير أن الجويني يشترط وجود "افتقار وحاجات"، ويمكن استغلال هذا الرأي في الأزمة التي تمر بها الأمة في ظل جائحة كورونا والقول بجواز فرض عقوبات مالية على مخالفين تدابير الحجر الصحي؛ ردعا لهم من جهة، واستعانة بأموالهم في أمر ضروري في إطار مقصد حفظ المال.

وقد تابع الغزالي أستاذه الجويني في إضافة مورد جديد لموارد الدولة الإسلامية، فقال: "إذا خلت الأيدي من الأموال... فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند... لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشارع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين"⁷²، ثم جاء بعد ذلك الإمام الشاطبي وكرر ما ذكره الغزالي فقال: "أما إذا قرنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد حاجات الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فالإمام إذا كان عادلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال إلى أن يظهر بيت المال. ثم النظر إليه في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك... فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق بهم - أي الأغنياء بأخذ البعض من أموالهم - فلا يتمارى في ترجيح الثاني على الأول وهو ما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد".

5. خاتمة:

في نهاية هذه الدراسة يمكن تلخيص ما ورد في مضمون البحث مع الإشارة إلى بعض النتائج المهمة في النقاط التالية:

1- حق الحاكم في إلزام المواطنين بالأوامر والإجراءات المتخذة في تدبير شؤون الأمة، وما يصدر عن السلطات بعد مشاوررة اللجان الفقهية والعلمية الطبية يحسم الخلاف بين الفقهاء والعلماء في مختلف التخصصات في موضع التطبيق، ولا يجوز تناقل الفتاوى المناقضة للفتاوى الصادرة عن هيئات العلماء ودور الإفتاء الشرعية المعتمدة لدى كل بلد إسلامي، لما في ذلك من إثارة للبلبللة في المفاهيم الدينية.

2- اعتبار وباء كورونا (covid 19) نازلة جديدة من حيث توصيفها وحقيقتها التي وإن شابته الطواعين التي تعتبر تاريخيا نظائرها التي تقاس عليها في استنباط العلة، وتقرير الحكم الشرعي، لكن تنوعها وتطورها إلى متحورات كثيرة وعدم ثباتها على نوع واحد، وعليه فلولي الأمر اتخاذ أي أوامر أو إجراءات غير معهودة في فقه وتاريخ المسلمين مع التقيد بالمصلحة الشرعية.

3- من صلاحيات الحاكم ومن واجباته الدينية أن يبين للعامة أن فيروس كورونا غير معد بطبعه ومن ذاته، لكنه معد بحكم السببية والعادة التي أجراها الله فيه، وأن الله قادر على رفع الأسباب وحجبها متى شاء عز وجل. كما أنه شهادة ورحمة للمسلمين الذين ابتلاهم الله عز وجل به.

4- في مقابل البعد العقائدي الذي يظهر في وباء كورونا، هناك بعد آخر سياسي شرعي (صحي) يتمثل في الأخذ بالأسباب التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة، والعمل على اتخاذ تدابير وإجراءات للحفاظ على أنفس المواطنين، وقد ظهر هذا الجانب في سياسة عمر رضي الله عنه عند تفشي الطاعون، لكن جمهور العلماء بعد ذلك أهملوا الجانب السياسي الصحي اعتقاداً منهم أن أسباب ورود أحاديث الأوبئة كلها تخص الجانب العقائدي، والسبب في ذلك يرجع إلى غياب المعارف العلمية المتعلقة بالأوبئة.

5- قصور تخريج الأوامر والإجراءات الحديثة الصادرة عن ولاية الأمور -بخصوص غلق المساجد ومنع الحج - على عموم نصوص الكتاب والسنة و أقوال العلماء الواردة في كتب الفقه القديمة.

6- يمكن تخريج الأوامر والإجراءات الحديثة الصادرة عن ولاية الأمور -بخصوص تسيير جائحة كورونا- على قاعدتي الاستحسان والمصلحة المرسلة.

7- صلاحيات الحاكم واسعة في الموازنة بين حفظ فروع الدين و حفظ النفوس والأموال، إلى درجة إمكان منع التجمعات بما فيها الدينية والدنيوية، وتعطيل المصالح غير الضرورية، و فرض ضرائب على الأغنياء ومخالفي التدابير الصحية عند عجز الميزانية أثناء التصدي للأوبئة.

6. قائمة المصادر والمراجع

□ القرآن الكريم: مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي.

6. 1. أولاً: المؤلفات:

- أحمد عطوة، عبد العال، (1414هـ -1993م)، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن إسحاق، (1413هـ)، رسالة إلى أهل الثغر، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- مالك، بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي، موطأ الإمام مالك، الجزائر، دار الكتب.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت، دار طوق النجاة.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، (1423هـ-2003م)، شرح صحيح البخاري،

- تحقيق، أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد.
- البياتي ، منير حميد، (2003م)، النظام السياسي الإسلامي، الأردن، دار وائل للنشر والتوزيع.
 - البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، (1424هـ - 2003م) السنن الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
 - تاج، عبد الرحمن: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، (2013م)، تقديم وتعليق، محمد عمارة، القاهرة، الأزهر.
 - ابن تيمية، أبو العباس أحمد، الحسبة في الإسلام، تحقيق، محمد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعيدية.
 - ابن تيمية، أبو العباس أحمد ، الحسبة في الإسلام، (1967م)، تحقيق: عبد العزيز رباح، الرياض، دار البيان.
 - الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (1401هـ) الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب، مصر، مطبعة نهضة مصر.
 - الجويني، عبد الملك بن عبد الله ، الغياثي، (1417هـ - 1997م)، تحقيق خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية.
 - الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (1418هـ 1995م)، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق، صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية.
 - مسلم، بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 - ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة.
 - ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، (1990م) بذل الماعون في فضل الطاعون، الرياض: دار العاصمة.
 - ابن حجر العسقلاني، (1969م) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، (1389هـ - 1969م)، إنباء الغمر بأبناء العمر، مصر: المجلس الأعلى للثئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث.
 - أحمد، بن حنبل، (1421هـ-2001م)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة.
 - الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر، (1424هـ-2004م)، سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة.
 - الدواداري: أبو بكر بن عبد الله بن أيك، (1413هـ - 1992م)، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: دورو تيا كرافولسكي ، الناشر: عيسى البابي الحلبي.
 - الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، (1405هـ 1985م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، (1414هـ-1993م)، مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، بيروت: دار الجيل.
- رضا، محمد رشيد، (1328هـ)، تفسير المنار، مصر: مطبعة المنار.
- الزرقا، مصطفى أحمد، (1418هـ-1998م)، المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم، (2009م)، تفسير الكشاف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة.
- الشافعي، محمد بن إدريس، (1410هـ-1990م)، الأم، بيروت: دار المعرفة.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، (1405هـ-1985م)، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، 1414هـ-1994م.
- بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين، (1414هـ-1991م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- عبد الفتاح، عمرو، (1998م)، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- الغزالي، أبو حامد، (1413هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، لبنان: دار الكتب العلمية.
- القرافي: شهاب الدين، (1995م)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، علي محمد معوض، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- القرافي: شهاب الدين، (1995م)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- القرافي: شهاب الدين، (2002م)، الفروق، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن القيم: أبو عبد الله شمس الدين، (1973م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.
- ابن القيم: أبو عبد الله شمس الدين، (1989م)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: بشير عيون، لبنان: دار البيان.
- ابن القيم: أبو عبد الله شمس الدين، (1998م)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: عصام فارس الحرساني، بيروت: دار الجيل.
- ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء، (1418هـ-1997م)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- الماوردي، أبو الحسن علي ابن محمد بن حبيب، (1994م)، الأحكام السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، القاهرة: دار الاعتصام.

- النووي: يحيى بن شرف، (1392هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 6. 2. ثانياً: المواقع الإلكترونية:
- الخطيب، معتز، (2020)، كورونا بين إقامة الشعائر الدينية وحفظ النفوس، موقع الجزيرة، <https://www.aljazeera.net/opinions/2020/3/18>، 2021/12/25م.
- سيد، أحمد سيد، (2020)، فقه الأوبئة، ج2، موقع الإصلاح (منصة إعلامية موريتانية عالمية) <http://elislam.org/?p=9846>، 2020/08/14.
- صبري، مسعود، (2020)، السياقات الاجتهادية في فتاوى تعطيل المساجد بسبب فيروس كورونا، موقع إسلام أونلاين، <https://islamonline.net/34427>، 2021/12/25.
- مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية: "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" (2020)، <http://www.iifa-aifi.org/>، 2020/04/20.
- لحر، حميد (2020)، الحج زمن جائحة كوفيد 19، موقع إسلام أونلاين، <https://islamonline.net/36772>، 2020/04/20.

7. الهوامش:

- ¹ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: عصام فارس الحرساني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998م، ص19.
- ² نفسه.
- ³ ابن نجيم زين الدين: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، ج5، ص11.
- ⁴ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، تقديم وتعليق: محمد عمارة، الأزهر، 2013م، ج1، ص26.
- ⁵ عبد الفتاح عمرو، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص24-25.
- ⁶ الزمخشري: تفسير الكشاف، تحقيق: خليل مأمون شيجا، بيروت: دار المعرفة، ط3، 2009م، ص242.
- ⁷ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مصر: مطبعة المنار، ط1، 1328هـ، ج5، ص181.
- ⁸ ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، تحقيق: محمد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعيدية، ص185.
- البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ ج4، ص49.
- منير حميد البياتي: النظام السياسي الإسلامي، الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص243.
- نفسه، ص191.
- نفسه ص188.
- ¹³ الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1413هـ، ص168.
- ¹⁴ الجويني: الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401، ص183.
- ¹⁵ مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية: "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" <http://www.iifa-aifi.org/>

- 16- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ-1991م، ج2، ص 89.
- 17- الشافعي: الأم، بيروت: دار المعرفة، 1410هـ-1990م، ج4، ص164.
- 18- ابن القيم: إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: 1973م، ج3، ص3.
- 19- مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية: "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" <http://www.iifa-aifi.org/>
- 20- الماوردي: الأحكام السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام، ج1، ص60.
- 21- هذا القسم من تصرفات النبي ﷺ هو واحد من ثلاثة أقسام ذكرها الإمام القرافي، وقد وظفها الباحث في فرز الأحاديث النبوية، ومحاولة إزالة التعارض الظاهري بين أحاديث الأئمة، انظر:
- القرافي شهاب الدين: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، 1995م، ص95-109.
- القرافي شهاب الدين: الفروق، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2002م، ج1، ص221-223.
- 22- البخاري: الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، رقم: 5775 ج7، ص139.
- 23- نفسه.
- 24- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج10، ص160.
- 25- صحيح البخاري: رقم 3474، ج4، ص175.
- 26- صحيح البخاري: رقم 2830، ج4، ص24.
- 27- وفي رواية "إخوانكم"، وجمعا بين الروايات فهذه المخلوقات التي لا ترى بالعين أعداء في ظاهر الأمر لما يصدر عنها من عدوى وعدوان، وفي باطن الأمر إخوان لنا؛ فهم إخواننا في الخلق والله مسلطهم وهو ربنا جميعا.
- 28- الطبراني: المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحجاج، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1405هـ 1985م، رقم: 351، ج1، ص219.
- 29- أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م، رقم: 26183، ج43، ص257.
- 30- صحيح البخاري، رقم: 5707، ج7، ص126.
- 31- صحيح البخاري: رقم: 5707، ج7، ص126.
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، رقم: 2219، ج4، ص740.
- 32- هذا القسم أيضا من تصرفات النبي ﷺ هو واحد من ثلاثة أقسام ذكرها الإمام القرافي، وقد وظفها الباحث في فرز الأحاديث النبوية، ومحاولة إزالة التعارض الظاهري بين أحاديث الأئمة، انظر:
- القرافي شهاب الدين: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، 1995م، ص95-109.
- القرافي شهاب الدين: الفروق، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2002م، ج1، ص221-223.
- 33- اعتبر هذا التصرف من هذا الوجه من باب السياسة الشرعية لأنه قد يتغير الحكم في حال سيطرة الدولة على الوباء بتوفير العلاج واللقاح مثلا، فيصبح الدخول أو الخروج من البلد الذي فيه الوباء مباحا.

³⁴ - قال الإمام النووي في شرح مسلم: "واتفقوا على جواز الخروج بشغل وغرض غير الفرار ودليله صريح الأحاديث" (المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ ج4، ص175).
- انظر: ابن حجر، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص 256-273 فيما يتعلق باختلاف الصحابة في البلد الذي وقع فيه الوباء.

³⁵ - ابن حجر، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص274-287، فيما يتعلق باختلاف العلماء في البلد الذي وقع فيه الوباء.
³⁶ جاء في الحديث عن عبد الرحمن بن عوف عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ- وكانت قرية بوادي تبوك قريبة من الشام- لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام. قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي الأنصار، فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر - طريق، أو ظهر بعير مرتحلاً- فأصبحوا عليه. قال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو كان لك إبل هبطت واديا له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف - وكان متغيباً في بعض حاجته- فقال: إن عندي في هذا علماً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه قال: فحمد الله عمر ثم انصرف.

- ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص283. - صحيح البخاري: رقم: 5707، ج7، ص126.
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، رقم: 2219، ج4، ص740.
³⁷ - الطحاوي: شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط1، 1414هـ-1994م، رقم: 7048، ج4، ص306

³⁸ - <https://www.who.int/features/qa/plague/ar/>

³⁹ - أخص بالذكر الحديث الصحيح الوارد في الهامش 18.
⁴⁰ - الطحاوي: شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط1، 1414هـ-1994م، رقم: 7048، ج4، ص306.

⁴¹ - ابن بطال: شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ-2003م، ج9، ص425.

⁴² - سيد أحمد سيد: فقه الأوبئة، ج2، موقع الإصلاح (منصة إعلامية موريتانية عالمية) <http://elislam.net/?p=9846>

⁴³ - المقصود بالأوامر: ما صدر عن ولي الأمر بطلب الفعل أو الكف عن الفعل، وهي تتعلق بالجانب النظري أي ما يصدر من قوانين. أما الإجراءات فهي تتعلق بالجانب الحركي؛ أي أفعال ولادة الأمور.

⁴⁴ - ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1418هـ-1997م، ج17، ص362.

⁴⁵ - ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر بآبناء العمر، مصر: المجلس الأعلى للثقون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، 1389هـ - 1969م، ج3، ص326.

⁴⁶ - مسعود، صبري: السياقات الاجتهادية في فتاوى تعطيل المساجد بسبب فيروس كورونا، <https://islamonline.net/34427>

- 47 - نفسه.
- 48 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ-1985م، ج4، ص191.
- 49 - الدواداري: أبو بكر بن عبد الله بن أيك، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: دورو تيا كرافولسكي، الناشر: عيسى البابي الحلبي 1413هـ-1992م، ج5، ص194.
- 50 - صحيح البخاري: رقم 901، ج2، ص6. صحيح مسلم: رقم 699، ج1، ص485.
- 51 - مالك بن أنس: موطأ الإمام مالك، الجزائر: دار الكتب رقم: 958. ص230.
- 52 - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، بيروت: دار الجيل، ط2، 1414هـ-1993م، ج2، ص903.
- 53 - ابن حجر، بذل الماعون في فضل الطاعون: ص256-273.
- 54 - انظر على سبيل المثل تعريف الاستحسان بالمصلحة: عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1414هـ-1993م، ص168.
- مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ط1، 1418هـ-1998م، ج1، ص121.
- 55 - انظر على سبيل المثل تعريف الاستحسان بالضرورة: عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1414هـ-1993م، ص185-187 =
- = مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ط1، 1418هـ-1998م، ج1، ص90، 112، 120.
- 56 - مثل الغزالي للمصلحة المقبولة عندهم بقوله: " ومثاله أن الكفار إذا ترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس، لقتلنا مسلماً لم يذنب، وهذا لا عهد به في الشرع." (القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، علي محمد معوض، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ج9، ص4079). وهذه الواقعة تشبه مسألتنا هذه من حيث تقابل مصلحتين؛ ففي مثال الغزالي نجد مصلحة حفظ نفوس كافة المسلمين تقابلها مصلحة حفظ بعض المسلمين، وفي مثالنا نجد مصلحة حفظ نفوس كافة المسلمين تقابلها مصلحة حفظ تكميلي الدين في مسألتنا، وفي مثال الغزالي نجد قتل مسلم لم يذنب نهت عنه النصوص الشرعية، وفي مسألتنا (كورونا) نجد غلق المساجد وهو منهي عنه في الشرع.
- 57 - لا أدل على ذلك من تسجيل الدول الكبرى رغم الإمكانات الهائلة آلاف الوفيات والإصابات يومياً.
- 58 - مسعود صبري: السياقات الاجتهادية في فتاوى تعطيل المساجد بسبب فيروس كورونا، <https://islamonline.net/34427>
- 59 - صحيح البخاري: رقم 901، ج2، ص6. صحيح مسلم: رقم 699، ج1، ص485.
- 60 - مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية: "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" <http://www.iifa-aifi.org/>
- 61 - معتز، الخطيب: كورونا بين إقامة الشعائر الدينية وحفظ النفوس، <https://www.aljazeera.net/opinions/2020/3/18/>
- 62 - حميد لحمير: الحج زمن جائحة كوفيد 19، <https://islamonline.net/36772>
- 63 - مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية: "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" <http://www.iifa-aifi.org/>
- 64 - مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية: "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" <http://www.iifa-aifi.org/>
- 65 - البيهقي: السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ - 2003م.
- = الدار قطني: سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ - 2004م.

- ⁶⁶ - مجمع الفقه الإسلامي: توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية : "فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" <http://www.iifa-aifi.org/>
- ⁶⁷ - انظر تقريراً لهذا المعنى، الجويني: الغياثي، تحقيق خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ- 1997م، ص 114، 116-120.
- ⁶⁸ - الجويني: نفس المصدر، ص 125.
- ⁶⁹ - الجويني: نفس المصدر، ص 122.
- ⁷⁰ - الجويني: نفس المصدر، ص 130. وهذا خلافاً لـ ابن تيمية (الحسبة في الإسلام، تحقيق: عبد العزيز رباح، دار البيان، 1967م من ص 56-58). وابن القيم (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: تحقيق، بشير عيون، دار البيان، ط1، 1989م، ص 224).
- ⁷¹ - الجويني: مصدر سابق، ص 130.
- ⁷² - الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413هـ، ص 177.

ضوابط حرية التعبير في ضوء التشريع الإسلامي وواقع التشريع الجزائري - الصحافة المكتوبة نموذجا -

*Freedom of expression Regulations under the light of Islamic legislation and
the reality of Algerian legislation - The written press a Model -*

د / سعيد خنوش

كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1 (الجزائر)
saidkhe2012@gmail.com

ط.د / علي بن الطيب العمامرة*

كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1 (الجزائر)
alilamamra@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/05/18 تاريخ القبول: 2021/10/10 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يهدف المقال إلى عرض جملة الضوابط والشروط لممارسة حرية التعبير وفق التشريع الإسلامي ومقارنة تجسيد مبادئها التي تحكمها في القانون الجزائري، وبيان أهم التحديات التي يواجهها لتنفيذ الضوابط المنوطة بها؛ ولأجل هذا تطرق المقال إلى التعريف بحرية التعبير، ثم بين منزلة حرية الرأي والتعبير في التشريع الإسلامي؛ ليتطرق بعدها لضوابط حرية الصحافة المكتوبة في التشريع الجزائري. وخلص المقال إلى جملة نتائج منها أن "لا حرية بلا قيود ولا سلطة بلا حدود" وإن التوازن بين صلاحيات السلطة وحقوق الأفراد في ممارسة الحريات يعتبر مظهرا أساسيا لحماية المشرع لحقوق الأفراد وحررياتهم وفي نفس الوقت المحافظة على النظام العام والآداب العامة.

الكلمات المفتاحية: حرية التعبير؛ وسائل الإعلام الحديثة؛ مسؤولية الصحافة؛ التشريع الإسلامي؛ قانون الإعلام.

Abstract: This article has shown the reality of freedom of opinion and speech Islamic Sharia and Algerian law, and the restrictions that Islamic law has made for it. Freedom of speech in all systems and legislations has not been left without restrictions. In this article we are going to tackle more details.

Keywords: freedom of expression, modern media, responsibility of press, Islamic legislation, media law.

1. مقدمة:

تعتبر حرية الصحافة من الحريات العامة المضمونة في المواثيق الدولية والدساتير والقوانين الوطنية، وتعني حرية الحق في الحصول على المعلومات من مصادرها، وكذا حق التنقل وتبادل الآراء ونقل الأحداث ونشرها، دون قيود أو رقابة مسبقة إلا في حالات محددة.

وقد كرس النظام القانوني الجزائري على غرار باقي التشريعات حرية الصحافة؛ حيث اعترف الدستور بضمان حرية الصحافة المكتوبة والسمعية البصرية، كما أن القانون العضوي 12-05 المتضمن قانون الإعلام كرس حرية الصحافة بصفة عامة والصحافة المكتوبة بصفة خاصة حيث خصص لها باب كامل وهو الباب الثالث منه.

* المؤلف المراسل.

" العقول مثلما لا تقنع بالعصا ولا تتغذى بالخبز والخضار، فإن الأفكار أيضا لا تُبَلَّغ إلى الأغيار ولا تنتشر في الأقطار بالحديد والنار إنما بنور ساطع يدق الأبواب بالعلم والحق وفصل الخطاب " (أحمد، 2015، ص 430)

هاته العبارة تضمّنها كتاب "حوارات ومقابلات صحفية" للدكتور المجاهد والباحث المؤرخ الجزائري -أحمد بن نعمان -، ليثير بهذا أشرف ما في الإنسان - حرية الفكر والرأي والتعبير- بأنماطها المختلفة التي تشكل مبدأ أصيلا في التشريع الإسلامي لأمرٍ بمعروف أو نهْيٍ عن منكر.

وحرية الصحافة على وجه الخصوص التي تعد هي الأخرى من المكتسبات المهمة في ضوء النظام القانوني الجزائري برمته.

1.1. إشكالية البحث وأسئلته:

لعل أبرز إشكالية البحث تمثلت في:

إلى أي مدى اعتمد التشريع الجزائري مبادئ حرية التعبير من المنظور الإسلامي؟ وما هي التحديات التي يواجهها لتنفيذ الضوابط المنوطة بها؟
وتُطرح إزاء هذا عدة أسئلة:

ما هي أهم مبادئ حرية التعبير في ضوء التشريع الإسلامي؟

كيف تعامل التشريع الجزائري في سنّ ضوابط حرية التعبير؟

و هل هناك سلطة تراقب حرية الصحافة المكتوبة في قانون الإعلام الجزائري؟

2.1. أهمية البحث والهدف منه:

تسعى الدراسة إلى عرض جملة الضوابط والشروط لممارسة حرية التعبير وفق التشريع الإسلامي ومقاربة تجسيد مبادئها التي تحكمها في القانون الجزائري.

3.1. المنهج المتبع:

تتخذ هذه الدراسة من المنهج التحليلي، منهجا لها من خلال التحليل القائم على وصف طبيعة مبادئ وشروط وحدود حرية التعبير في ضوء التشريع الإسلامي، والمواثيق الدولية من خلال استعراض معنى الحرية والتعبير والتطور التاريخي في أهم الأحداث التاريخية باعتماد المنهج التاريخي القائم على عرض تسلسل زمني في المواثيق ونظري لمفاهيم مرتبطة بالبحث كمفهوم الحرية والتعبير.

4.1. فرضيات البحث:

انطلاقا من أن موضوع الدراسة يتعلق بحرية التعبير وطبيعة ضوابطها في كل من النص الشرعي والقانون الإعلامي الجزائري فإننا نبني تصورنا الفرضي انطلاقا من تساؤلات الإشكالية وعليه فقد جاءت فروض الدراسة كما يلي:

1- كانت مبادئ حرية التعبير ذات صورة واضحة تدعهما وتُرسي ضوابطها.

2- الانسجام والتقارب واضح من خلال منطلق أن -حرية التعبير والفكر والرأي- ليست مطلقة ولا مقيدة.

3- في الجانب العملي لم يكن ليثبت التشريع الجزائري بصفة الدوام أو المثالية في وجه التحديات التي تجابه حرية التعبير.

5.1. الخطة:

نناقش إشكالات الموضوع ومحاور المقال في المباحث الآتية:

المبحث الأول: الحرية في التعبير

المطلب الأول: التعريف بحرية التعبير

المطلب الثاني: حرية التعبير في المواثيق الدولية

المطلب الثالث: وسائل حرية التعبير

المبحث الثاني: حرية الرأي والتعبير في التشريع الإسلامي

المطلب الأول: حرية التعبير من المنظور الإسلامي

المطلب الثاني: مبادئ وضوابط حرية التعبير في التشريع الإسلامي

المطلب الثالث: نماذج لحرية التعبير في الإسلام

المبحث الثالث: ضوابط حرية الصحافة المكتوبة في التشريع الجزائري

المطلب الأول: النظام القانوني الصحفي والمبادئ العامة لحرية الصحافة المكتوبة في التشريع الجزائري

المطلب الثاني: الصحافة المكتوبة بين الحرية والتقييد

2. المبحث الأول: الحرية في التعبير

حين الخوض في التعريف بحرية التعبير وما يحمله هذا المفهوم من مدلولات ومعاني تعرضنا نقطة التقاء في معنى الحرية بالإطلاق فهي تعني التحرر من القيود التي تكبل طاقات الإنسان سواء كانت قيودا مادية أو قيودا معنوية طالما أن تصرفه ضمن قواعد وضوابط تحقق النبل والارتقاء وتعود بالنفع على الفرد والمجتمعات.

1.2. المطلب الأول: التعريف بحرية التعبير

تعد حرية التعبير عن الرأي أو الفكر العمود الفقري للحريات الفكرية، حيث تحمل في طياتها عدة أنواع من الحريات مثل حرية الصحافة وحرية وسائل النشر والإعلام من إذاعة وتلفزيون ومسرح وغير ذلك من أدوات التعبير عن الرأي وهي كذلك تشمل مما تشمله من حريات نشر الكتب والآراء.

قد عرفت حرية الرأي والتعبير في المفهوم الإسلامي بأنها: "تمتع الإنسان بكامل حريته في الجهر بالحق، وإسداء الرأي والنصيحة في كل أمور الدنيا فيما يحقق نفع المسلمين، ويصون مصالح كل من الفرد والمجتمع، ويحفظ النظام العام، وذلك في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر." (آزاد، 2009)

وعرفت بأنها تمكن الإنسان من أن يظهر أفكاره وآراءه ورغباته طواعية واختيارا إيجابيا أو سلبا لذا

جعل الله تعالى خيرية الأمة في الدعوة بالمعروف وهو لفظ عام يشمل كل طرق للدعوة باللين والصدق وحسن القول والعلم، فقال تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ "آل عمران:110"

ولعل أولى وأشمل تعريف لحرية التعبير ما عرفها به المجتمع فقد عرف الفقه الإسلامي الدولي حرية التعبير عن الرأي بأنها: "تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صواباً ومحققاً النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشؤون الخاصة أو القضايا العامة."

يكمل التعريف ويضبط أن لو أضفنا إليه "على أن لا يصادم نصاً أو قاعدة أو مبدأً شرعياً".
كما تعرف حرية التعبير بأنها أن يكون للإنسان الحق في أن يفكر تفكيراً مستقلاً في جميع ما يكتنفه من شؤون ما يقع تحت إدراكه من ظواهر وان يأخذ بما يهديه إليه فهمه ويعبر عنه بمختلف وسائل التعبير.
(الزحيلي، 2000، ص 113)

2.2. المطلب الثاني: حرية التعبير في المواثيق الدولية

لقد شغل موضوع الحق في الحرية مراحل طويلة في تاريخ الإنسانية سطرتهها المواقف والمواثيق ولعل الإعلان الإسلامي الأول عن حرية التعبير السياسية صدر عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في القرن السابع الميلادي.

وللنهوض بالحرية وأحقية ممارستها والدعوة للعيش الكريم كانت بداياتها والتي نادى بشرعية الحريات، ورفض استبداد الملك بكل أشكاله وجاءت الإعلانات المتضمنة لمبادئ المساواة بين الناس وتمتعهم بحق الحياة والحرية إلى أن صدر الإعلان الخاص بحقوق الإنسان التي استمدت أفكاره من المفاهيم المتجددة لفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم "روسو وفولتير ومونتسكيو" قد روجوا لها في تثبيت حقوق الإنسان وأقر هذا الميثاق حق التعليم المجاني، وحرية الفكر والتعبير والاجتماع والتظاهر والنقابات، ثم كان التطور الكبير عن طريق تقنين وتدوين حقوق الإنسان بإصدار "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي" أقرته الأمم المتحدة سنة 1948م.

وعلى الصعيد الإسلامي المعاصر جاء رد الفعل متأخراً فقد صدر بيان عن حقوق الإنسان من المنظور الإسلامي من قبل رابطة العالم الإسلامي عام 1979م كان قد درس زوايا متعددة لموضوع حرية الرأي والفكر والتعبير.

أما على الصعيد العربي فقد تم بعد مخاض طويل اعتماد "الميثاق العربي لحقوق الإنسان" بتاريخ الرابع من آذار 2004 من قبل مجلس وزراء خارجية الدول العربية بعد أن دخل حيز التنفيذ 2008/03/16 وتم تضمينه بنوداً ربطت معظم الحقوق بالقوانين الخاصة بكل دولة.

وفي التطبيق العملي لحق التعبير يلاحظ أن الكثير من القيود المفروضة على حرية التعبير هي قيود غامضة وفضفاضة لا يمكن تبريرها بالتوافق مع الشرعية الدولية لحقوق الإنسان. (آزاد، 2009)

3.2. المطلب الثالث: وسائل حرية التعبير

إذا كانت وسائل التعبير عن الرأي و الأفكار والتصورات تبعاً لكل زمان ومكان، فإنَّ عصرنا هذا يشهد تطوراً رهيباً وغير مسبوق، فاليوم الأمر مختلف تماماً، لم يعد الإعلام القديم ذو وجاهة كما كان عليها من قبل حينها كانت صفحات الجرائد لها الحظوة الكاملة من الاهتمام، كثيراً ما نتصفحها ونُقَلِّبُ أوراقها ولا يزال عليها أثر حرارة آلة الطبع، مُنْقَادَةٌ بين أيدينا طَيِّعَةٌ، لَيْتَنَ صادرة عَقَبَ إشراقه شمس النهار ورَشْفَةٌ قهوهٍ ساخنةٍ، ولا حتى عروض التلفاز أو تلك الحلقات التي كانت تُبَثُّ ظهيرة - يوم الجمعة - لتعرض فتاوى أهل الذكر وتخوض في مسائل الدين والدنيا، ولا إعلام المذيع حين كُنَّا نُوجِّه موجاته عبر أثير المساء نرقب بشغف -التاسعة ليلاً - ما كانت تأتينا به من نبأٍ مُوجزٍ أو لحصاد كان بصوتٍ تعتريه الخشونة لمذيعٍ أثقلته هموم الدنيا وأخبارها. (النشمي، 2009)

قد أصبحت وسائل الاتصال الحديثة أو التواصل الاجتماعي وسيلة للتعبير عن الرأي، كما لقيت رواجاً كبيراً بين مختلف الفئات والمجتمعات، ولا يختلف اثنان في مدى فعاليتها أو الخدمة التي تقدمها في انتشار وتعميم وتأثير وسهولة وصول المعلومة فهي تمثل منبراً ووسيلة للتعبير عن الرأي، لكن لا يمكن أن ننكر استخدام هذه الوسيلة في الطعن والتشهير بالأشخاص والأديان ونشر الكفر والإلحاد وادعاء أن النظم والقوانين والمواثيق تحمي هذا الانحراف، الذي يمثل العداء بين حرية التعبير وقضايا شتى سياسية واجتماعية وإنسانية وقضايا الدين والاعتقاد والاستهانة بالمعتقدات وبالرموز الدينية وزرع الكراهية بين الدين وحرية التعبير، حيث لا رقابة في بعض الدول تحت مظلة الحرية والنظم والمواثيق الدولية أو الرقابة الضعيفة في بعض الدول ولتوتر العلاقات بينها عُقدت الندوات والمؤتمرات لعلاج هكذا مشاكل على مستوى الأحزاب والإيديولوجيات والجماعات فقد تبنته بعض الدول، أو سكتت عنه أخرى تحت غطاء حرية التعبير ومثال هذا ما تعرض له النبي عليه الصلاة والسلام من وسائل الإعلام عامة ووسائل الاتصال الحديثة خاصة عبر الواتساب والتويتر والفيسبوك لانعدام الرقابة إلى حد كبير تحت ذريعة الحرية وحرية التعبير. (النشمي، 2009)

3. المبحث الثاني: حرية التعبير في التشريع الإسلامي

أعطى الإسلام للفرد الحرية في التعبير عن رأيه ومن هذه الحريات حرية الرأي والتعبير، وتشمل الصحافة والمكتوبة ونشرها، وإن مهمة الأصلية هي نقل الأخبار السياسية الاجتماعية الثقافية والاقتصادية وغيرها، لكن تطور لتصل إلى حد نقد الحكام والمؤسسات ونقل أخبار الأشخاص خاة المشهورة منها. ولا يمنع الإسلام هذه الظاهرة ولكن جعل لها حدود وضوابط ستتعرف عليها لاحقاً.

3.1. المطلب الأول: حرية التعبير من المنظور الإسلامي

وذلك من خلال المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي

3.1.1. الفرع الأول: من الكتاب الكريم

لقد ربط الإسلام بين الحرية والإنسانية وجعل الحرية من لوازم الإنسانية ومن تكريم الإنسان حرية

اعتقاده، وحرية رأيه، وسعيه، وتملكه، وتعلمه، فقد دعا الإسلام في مصدره الأساسيين القرآن والسنة النبوية إلى استعمال الفكر والعقل في جميع أمور الدنيا والدين للتححرر من ربة التقليد الأعمى للآباء والأجداد في بناء العقيدة والاهتداء إلى الحق وإثبات الذات أو الشخصية ومن أجل بناء الحياة الإنسانية وتقديمها.

لما كانت حرية الفكر والتعبير أو الرأي والتعبير فرع مطلق الحرية كان البدء بيان مفهوم الحرية وضوابطها في الإسلام، فكفل الشرع الحكيم حق التعبير عن الرأي، ويتجلى ذلك في الأدلة والصور والمواقف تفوت على الحصر وذلك في نصوص قرآنية كثيرة تدعو إلى إعمال الفكر والعقل. (النشمي، 2009)

قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ "النحل 12"، وقال: ﴿ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ "الروم 28"، وقال أيضا: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ "آل عمران: 102" وقال جل وعلا: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ "الحج: 41".

3.1.2. الفرع الثاني: من السنة النبوية الشريفة

أكدت السنة النبوية قولاً وفعلاً على ترجمة ظاهرة إعمال الفكر والعقل إلى واقع عملي في أحاديث كثيرة منها قوله ﷺ: "لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا." (الترمذي، رقم 2007)

قد كانت السيرة العطرة حاملة لأقوال وأفعال وتقريرات النبي ﷺ ومنها:

1- "من رأى منكم منكراً فإن استطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان." (مسلم، رقم 49)

2- قوله ﷺ: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر." (النسائي، رقم 4220)

3- وقوله ﷺ: "والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقضرنه على الحق قضراً." (ضعيف الجامع، رقم 1822) أي تردعونه وتحملونه على الحق وترك الباطل.

ولم يكتف الرسول عليه الصلاة والسلام بهذه الدعوة العامة لحرية الرأي بل كان يحث أصحابه على ممارسة حرية الرأي معه فكان يستطلع آراءهم في الشؤون العامة بل وفي المسائل الخاصة وكان يأخذ بآرائهم وإن خالفت رأيه أحياناً.

وقد أكد الإسلام بوضوح على حرية التعبير في القرآن الكريم والسنة المطهرة حيث أكد على أمرين لا ينفصلان هما:

أولاً: إقرار القرآن بتعددية الآراء وتنوعها حيث يقول تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ "هود 118" فالشيء المؤكد وجود آراء متعددة في المجتمع الإسلامي تعكس تنوعه وتياراته الفكرية.

ثانيا: أن يتمتع المجتمع الإسلامي رجالا ونساء بالحياة في التعبير عن آرائهم ومواقفهم حيث يقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ " التوبة 71" والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع لا يقتصر على الأمور الدينية والعبادات والعقائد فحسب بل كل النشاط الإنساني في التفكير والنقد والمعارضة في شؤون السياسة والثقافة والاقتصاد.

3.1.3. الفرع الثالث: حرية إبداء الرأي والاجتهاد

ومن الحريات التي أباحها الإسلام أيضا حرية إبداء الرأي والاجتهاد في كثير من أمور الدين فالإسلام أتاح المناخ الفكري الحر الذي مكّن العلماء وأصحاب الفكر من الإسهام في إثراء الحضارة الإسلامية في كافة أنحاء مجالاتها، وهذا الحق أكد عليه القرآن الكريم بدعوته إلى التفكير والمشاركة فيه قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِهٰهُ مَثْنَىٰ وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ "سبأ: 46"

وقد شجع النبي عليه الصلاة والسلام أصحابه في كل مناسبة على إبداء الرأي وتقديم المشورة كما شجع الرسول عليه الصلاة والسلام على المشاركة بالرأي في التخطيط الحربي كما حدث في غزوتي بدر والخندق، ويعتبر الاجتهاد مظهر من مظاهر الحرية الفكرية في الإسلام، وكان الاجتهاد إثر وفاة الرسول ﷺ يتسم بطابع الشورى، وكان الخلفاء الأول يجمعون الصحابة في الحوادث الطارئة من حقوقية وسياسية ويستشيرونهم في الحلول الشرعية والسياسية وفقا للتوجه القرآني، الاجتهاد الفردي قد عاد بالخير الكثير على الأمة كما جند العزائم لحرارة أرض الشريعة واستنباتها، فقد كان من الواجب عدم تحريم الاجتهاد ولكن تنظيمه، لما كثر إصدار الفتاوى التي كثيرا ما تخدم غير المسلمين تحت مظلة الاجتهاد. لقد كلف الله تعالى هذه الأمة بإبلاغ الدين ونشر الرسالة وجعل ذلك سببا في خيريتها، وجعل النصيحة من الدين، فعن تميم بن أوس الداري رضي الله عنه قال: قال ﷺ: "الدين النصيحة" قلنا: لمن؟ قال: "الله وكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" (مسلم، رقم 55). كما أنه كفل لأتباعه التعبير عن آرائهم فيما يسوغ لهم ذلك ولو كانت حادثة لم ينص عليها الشرع ولم يستعملها السلف ما دامت معبرة عن المراد وموصلة إليه. (آزاد، 2009)

2.3. المطلب الثاني: مبادئ وضوابط حرية التعبير في التشريع الإسلامي

إن الدعوة للتعبير وكفالة حريته ليست أمرا مطلقا في النظام الإسلامي عن كل قيد أو شرط، كما أن عدم تقييد حرية التعبير قد يكون مسلكا يتخذ لتدمير المجتمعات والأمم، كما يلاحظ أن كل القوانين أو الممارسات في قضية حرية التعبير احتوت بصورة واضحة على نوع من القيود والضوابط وليس هناك من يدعو إلى حرية مطلقة، بل تكثر الاحتجاجات على بعض أنواع التعبير لتجاوزه للحدود أو تعديه للأعراف. وإذا كان الأمر كذلك فإن الإسلام وكما سبق في الدعوة لحرية التعبير، سبق كذلك في وضع الضوابط والحدود والموجهات التي تجعل من هذه العملية وسيلة إصلاح وتقويم وليست وسيلة ضرر وفساد. ويمكن إجمال الضوابط والشروط والحدود والموجهات التي وضعها الإسلام لحرية التعبير في الآتي:

1.2.3. الفرع الأول: مبادئ حرية التعبير في التشريع الإسلامي

أولاً: قصد المطلحة

إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا - من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة - أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه وصلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه، وجاء الإسلام لرعاية مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وعلى هذا فإن المسلم عليه دائماً أن يستصحب هذا المقصد في تصرفاته، فيكون ملاحظاً لوجود نيته في تحقيق المصلحة عند إبداء رأيه أو التعبير عنه بأي طريقة من طرق التعبير.

ثانياً: التثبت قبل إبداء الرأي :

وهذا القيد ضروري لكل من أراد إبداء رأيه أو تقديم نصحه أو توجيه غيره، فلا يمكن للإنسان أن يتلقف الأقوال من غير التأكد من صحتها، أو صدق مصدرها، ثم يسارع في التصريح بها وبثها في المجتمع، وقد أمر الله تعالى بالتثبت في الأمور حتى لا يقع الإنسان في إساءة غيره من غير دليل، حيث قال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ (الحجرات 06)، ويقول الرسول ﷺ كذلك مؤكداً أهمية التثبت: "كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع" (مسلم، رقم 5). وإن من شأن نشر الأمر بدون التثبت منه المساعدة في نشر الإشاعة التي قد يكون في بعض الأحيان لها ضرر بليغ على المجتمع، فلقد تضافرت النصوص القرآنية والسنية على النهي عن القذف والإساءة للغير وتجريحهم بما يتسبب في إلحاق الضرر بهم.

ثالثاً: تجنب الإضرار بالأمن العام:

الأمن والمحافظة على المقاصد الشرعية ومن الأمور التي يعدها الإسلام مهمة لضمان سلامة الناس، والحفاظ على أنفسهم وأموالهم، وقد بين القرآن الكريم أهمية ونعمة الأمن بقوله: ﴿ فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾.

كما حرم الإسلام أي شيء يهدد أمن المجتمع فحرم الفساد في الأرض فقال: ﴿ ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ﴾، وعليه فمتى علم المسلم أن في التعبير إضراراً بالمصلحة العامة والأمن العام للمواطنين عليه أن يتجنبه مراعيًا في ذلك المصلحة، ومن أهم صور الإخلال بالنظام العام وإفساده نشر الأخبار والمعلومات التي من شأنها أن تروع الناس وتخيفهم وتضرر بامنهم، والترويج لخطاب الكراهية والتفرقة بين الناس.

2.2.3. الفرع الثاني: الضوابط الشرعية لممارسة حرية التعبير عن الرأي مجلس الفقه الإسلامي

أما عن مجلس الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة المنعقدة في إمارة الشارقة " دولة الإمارات العربية المتحدة " من 01 إلى 05 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 نيسان إبريل 2009م

قرر ما يأتي: ومن أهم الضوابط الشرعية لممارسة حرية التعبير عن الرأي
أولاً: عدم الإساءة للغير بما يمس حياته أو عرضه أو سمعته أو مكانته ونشر ذلك بأي وسيلة كانت.
ثانياً: الموضوعية ولزوم الصدق والنزاهة والتجرد عن الهوى.
ثالثاً: الالتزام بالمسؤولية والمحافظة على مصالح المجتمع وقيمه.
رابعاً: أن تكون وسيلة التعبير عن الرأي مشروعة، لا تنطوي على خدش الحياء أو المساس بالقيم.
خامساً: أن تكون الغاية من التعبير مرضاة الله تعالى وخدمة مصلحة المسلمين العامة والخاصة.
سادساً: أن يكون الرأي المعبر عنه مستنداً إلى مصادر موثوقة.
سابعاً: ألا تتضمن حرية التعبير عن الرأي أي تهجم على الدين أو شعائره أو مقدساته.
ثامناً: قول الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
تاسعاً: مراعاة ثوابت نصوص الشارع التي هي ثوابت حاکمة على المسلمين يجب الالتزام بها والتسليم
لحكم الله وحكمته وعدله.
عاشراً: التقيد بالأخلاقيات الفردية والاجتماعية. (جملة مبادئ وشروط وضوابط الفقه الإسلامي
الدولي، أبريل 2009)

إن نظرة الشريعة تجمع بين الحرية والتقييد في الرأي والتعبير وإعمال الحرية فيما ينفع الإنسان ذاته
باعتدال وينفع غيره فيما يعود على الأمة بالخير والمصلحة ويرشدها إلى اختيار الطريق الأقوم أو الأرشد
في مستقبل الأيام.

3.3. المطلب الثالث: نماذج لحرية التعبير في الإسلام:

من المعلوم أن أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعتبر تشريعاً واجب التنفيذ أو مستحباً، ومع هذا
نجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتقبل أن يسمع الرأي الآخر أو ما يسمى اعتراضاً، أو احتجاجاً أو
إصراراً على الرأي. بل كان تجاوبه مع الاعتراض لا يتجاوز تقديم الدليل أو البديل مع المبررات.
* ومثال ذلك، نهى النبي ﷺ عن الجلوس في الطرقات (صحيح الأدب المفرد، رقم 877)؛ فاحتج الصحابة
بصعوبة تنفيذ ذلك، فأذن لهم بشرط غض البصر والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

* ويوافق النبي ﷺ على اتفاقية صلح الحديبية (مسلم، رقم 1783)، مع أن الاتفاقية تشترط أن يرد
المسلمون من يسلم ويهرب من المشركين إليهم، وأن لا ترد قريش المسلم الهارب إليها. فأثار هذا حماية
المسلمين، ولا سيما وهم في حالة عز وأصبحوا أندادا لمشركي قريش فعبر عمر بن الخطاب عن ذلك
الشعور الأليم بشدة، فلم يزد أن ناقشه بهدوء وروية.

قال عمر لنبي الله ﷺ: ألسنت نبي الله حقاً فرد: بلى.

قال عمر: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ فأجاب: بلى.

فتساءل عمر: فلم نعطي الدنيا في ديننا إذا؟ فأجاب: إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرني.

فقال عمر: أو ليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟ فأجاب: بلى، فأخبرتكم أنا نأتيه العام؟

فأجاب عمر: لا. فختم النبي ﷺ النقاش بقوله: فإنك آتية ومطوف به. (مسلم، رقم 1785)

* يحق للإنسان أن يعجب لحلم الله سبحانه وتعالى مع عباده، إذ يتركهم يراجعون رسوله ﷺ، فعندما نزلت ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ فجاء ابن أم مكتوم إلى النبي ﷺ يقول له: يا رسول الله: لو استطعت الجهاد لجاهدت، وذلك أنه كان أعمى. فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿غير أولى الضرر﴾. ولما نزلت ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ قال الصحابة: أين لا يظلم نفسه؟ فقال يراجعون رسول ﷺ: ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾. (النشومي، 2009)

فكانت مثل هذه المواقف والنماذج نبراسا تهتدي على نهجها الأمة وتقتدي بهذيه الحياة الإنسانية في شتى الجوانب والمجالات.

4. المبحث الثالث: ضوابط حرية الصحافة المكتوبة في التشريع الجزائري

ارتبطت حرية الصحافة بشكل كبير بالمصلحة العامة وجودا وعلما بغض النظر عن القائمين على الشؤون العامة للدولة، فتتفي مقومات حرية الصحافة عند غياب المصلحة العامة من النشر أو عندما ترتبط هذه الحرية في ممارستها بما يشكل تهديدا لحرريات المواطنين دون سبب مشروع بانتفاء كل قيمة اجتماعية، وهكذا فكل جرائم النشر أضحت من جرائم القانون مثلها مثل الجرائم الأخرى

4.1. المطلب الأول: النظام القانوني الصحفي والمبادئ العامة لحرية الصحافة المكتوبة

4.1.1. الفرع الأول: النظام القانوني الصحفي في التشريع الجزائري

ارتبط النظام التشريعي في مجال الصحافة في الجزائر بواقع تطور الصحافة الجزائرية ولزمن كانت تحت مظلة الاستعمار الفرنسي تجابه أنقل أنواع الاستعمار الاستيطاني مصاحبة للثورة الجزائرية لما قامت به من دور فعال في مجال الدعاية والتوعية وتعبئة الجماهير ومشكلة بذلك أهم دروعها للحفاظ على الهوية الوطنية والقيم الاجتماعية التي حاول المستعمر الفرنسي طمسها.

* مع حصول الجزائر على استقلالها سنة 1962 عرف النظام تغييرا لإزاحة تبعات وموروثات النظام الفرنسي لتعتمد الجزائر نظام ردي وإقرار التعددية الحزبية وحرريات التعبير والرأي.

* بعدها جاء قانون الإعلام 1990 الذي وضع حد لاحتكار الدولة لوسائل الإعلام ومنها الصحافة * ثم صدور القانون العضوي رقم 05/12 الجديد المتعلق بالإعلام وجعل أي إصدار للصحف خاضع لرخصة مسبقة.

* جعل العمل الصحفي حراً؛ بمعنى أنه يحق للجماعات والأفراد على حد سواء العمل في الصحافة من دون شرط أو قيد، وأفرد بابا كاملا في قانون الإعلام للتعريف بالجرائم الواقعة بواسطة الصحف ومنه إقرار العقوبات اللازمة لها ضمانا لحماية الحقوق والحرريات الأساسية الأخرى للإنسان. (القانون العضوي رقم 05/12)

4.1.2. الفرع الثاني: المبادئ العامة لحرية الصحافة المكتوبة في التشريع الجزائري

حرية الصحافة من الحرريات غير المطلقة وعليه تجيز معظم النظم القانونية والتشريعات الوطنية حماية

بعض المصالح المتعلقة بالدولة ومؤسساتها وأفرادها آخذة في الحسبان جملة من المبادئ منها:

* التزام الصدق والموضوعية:

الصدق في لغة الصحافة هو أن تلتزم بعدم نشر أي خبر كاذب تجنباً لعدم المساس بقيمة الإنسان والحط من كرامته والموضوعية تحلي الشخص بالنزاهة ونظافة الأفكار بمعنى عدم الانصياع إلى ميولاته ورغباته ومن ذلك التعصب لفكر معين.

ولما كانت الصحافة تعني بالخبر ومنه التعليق باعتباره أهم انشغالاتها وجب على العاملين فيها التزام الصدق والموضوعية في معالجتهم للأخبار وانتقائهم من مصادرها بأمانة وهو ما جاء به المشرع الجزائري خلال - قانون الإعلام لسنة 2012- من ضرورة الصحافة بالنزاهة والموضوعية في التعليق على الوقائع والأحداث وهذا - بموجب المادة 92- ولا مجال للحديث عن حق المواطن في الاطلاع إذا كان الإعلام ومنه الصحافة غير نزيه وموضوعي وصادق.

* احترام الكرامة الإنسانية:

وهو نفس ما جاء به المشرع الجزائري بموجب نص المادة 29 ف2 والمادة 93 من القانون العضوي رقم 05/12 المتعلق بالإعلام التي نصت على الامتناع عن نشر أو بث صور أو أقوال تمس بالخلق العام أو تستفز مشاعر المواطن كما أن المادة 93 تمنع انتهاك الحياة الخاصة للأشخاص وشرفهم واعتبارهم.

* التحلي بأداب الإعلان:

آداب الإعلان من المبادئ والقيم التي ينعم بها أفراد المجتمع والتي تفرض على الصحافة احترامها ومن ذلك أن تتضمن صحيفة أو جريدة إعلاناً يروج لما يتعارض مع قيم ومبادئ المجتمع الجزائري الدينية أو منظوية على مضمون من شأنه تشجيع العنف أو الجنوح.

* التزام مبادئ المجتمع:

إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تعتمد الصحافة في كتاباتها إلى التعريض على قلب النظام الجمهوري الديمقراطي الشعبي أو المساس بالأمن القومي للدولة أو بالدين الإسلامي أو الحط من قيمة رموز الدولة وهذه مبادئ دستورية بطبيعتها يضمن حمايتها القانون.

هذا ما ورد في المادة الأولى التي نص عليها دستور 1996 والمتناولة في الباب الأول تحت عنوان " المبادئ التي تحكم المجتمع الجزائري " (إحسان، 2018)

2.4.2. المطالب الثاني: الصحافة المكتوبة بين الحرية والتقييد

إن القوانين والشرائع على تنوعها واختلافها فهي اختلفت مثلاً في قدر ونوعية الضوابط التي تحدد حدود حق حرية الرأي، لكنها اتفقت في مجملها على أنه لا يوجد شيء اسمه حرية تعبير مطلقة ولا قيود دائمة.

1.2.4. الفرع الأول: حدود حرية التعبير وواقع التشريع الجزائري

يكشف واقع التشريع الجزائري لحرية التعبير، والنظام القانوني الصحفي الجزائري أنه أخذ بالنظامين الردعي والقانوني وتوجه إلى جعلها حرية مسؤولية، فحرية الصحافة حق يقابله واجب.

إلا أنه وكأي تشريع قد تتجاوزه أطراف فتجعل من حرية التعبير حرية مطلقة وكما يقال "الحرية

المطلقة مفسدة مطلقة"، أو أنها قد تُجحف في حق هاته الحرية فتكبحها بجهل و عنفوان لطمس وتغييب الحقائق. (إحسان، 2018)

وفي مواقف يلاحظ على السياسة الجنائية التي اعتمدها الجزائر عدم الموضوعية أو الذاتية في نطاق الجرح والجرائم التي تقع بواسطة الصحافة بصفة خاصة، والإعلام بصفة عامة، واتضح ذلك من خلال قانون العقوبات في سنة 2001 ويعود ذلك لعدة أسباب:

1- عدم امتثال المشرع الجزائري من -الناحية الموضوعية- إلى القواعد العامة في المسؤولية الجنائية فيما يخص العديد من الأحكام المتعلقة بالكثير من المواضيع العامة والحساسة، ومنها ما يتعلق بالصحافة والإعلام.

2- خرج المشرع الجزائري من -الناحية الإجرائية- على القواعد العامة في الاختصاص بالنسبة للجرح والجرائم التي تقع بواسطة الصحف أو غيرها من طرف النشر على غير الأفراد.

3- أما فيما يتعلق بالرقابة فالمشرع الجزائري لم يستعمل كلمة الرقابة صراحة إذ أشار ضمناً عند اشتراط الرخصة من أجل إصدار أي صحيفة.

4- المشرع الجزائري يحظر نقد رئيس الجمهورية ونظام الحكم ليشمل هذا الحظر حتى رؤساء الدول الأجانب وأعضاء البعثات الدبلوماسية وهذا ما يؤخذ عن النظام القانوني الردي. (قانون العقوبات وما جاء في "السياسة الجنائية" للإعلام والصحافة على وجه الخصوص، 2001)

إن الاختلاف في أسباب التضييق على حرية التعبير أو تقييدها صنفان الأول عائد لعوامل اجتماعية واقتصادية تفرضها الأوضاع، حيث تكمن أسباب الصنف الثاني في العوامل السياسية المرتبطة بالقمع وفقدان الحرية وتكميم الأفواه المعبرة الراضة للأمر الواقع المفروض على البلاد والعباد، والسلطة على رجال الفكر والرأي وصناع الكلمة المفكرة المعبرة. (نعمان، 2015، ص 489)

وللثبات على مسار التشريع الجزائري وفق التشريع الإسلامي لأسمى الحريات، لابد من مجابهة أي زلّل أو نقّض عهد قد يقيّد حرية التعبير، تماماً كوقفة جيل الثورة المجيدة التي رغم سلطة القانون الفرنسي للصحافة هبّت الأقلام والأفكار وشخصيات فذة أمثال عبد الحميد بن باديس الذي قال فيه المفكر الإسلامي الجزائري "مالك بن نبي":

"إن معجزة الحياة في الجزائر بدأت بصوت الشيخ عبد الحميد وندائه الذي أيقظ المعنى وحوّّل مناجاة الفرد إلى حديث الشعب." (رحال، 1940-1898، ص 47)

حيث قام الإمام عبد الحميد بتأسيس صحافة خاصة بالحركة الإصلاحية وبث الشعور الإسلامي الذي يعد نواة عمله الصحافي وقد تم ذلك في عام 1925 إصدار أول صحيفة له "المنتقد" (باديس، 1925)

كان ابن باديس يعبر عن أفكاره السياسية بلهجة حادة حتى أن الحكام لم يسلموا من نقده لهم وتسفيه أفكارهم وفي مواقف صارخة فقد لقيت الصحف مشاكل ومضايقات من قبل الإدارة إلى حد التعطيل والإلغاء والمصادرة والحجز. (نعمان، 2015، ص 79)

وكما يقال: "العلم بلا ضمير ما هو إلا خراب الروح". (نبي، 2012، ص 73)

هذا ما ثار من أجله الكاتب الصحفي "محمد الأمين العمودي" لما اختار النضال بواسطة الصحافة واستقل بجريدته الخاصة تحت اسم "الدفاع" (العمودي) ورسخ أسلوبه الصحفي في إقامة علم دعائمه ضمير صفيّ نقّي وتفكيره الإصلاحي الإسلامي، ولما يتمتع به العمودي من فكر منظم وإدراك عميق وروح الموضوعية. (السائح والعمودي، 2001، ص 77)

حرية التعبير من أجلّ وأبرز الحريات التي تُجسّد وتُمارس في الحياة الإنسانية، والأفضل لصون هاته الحرية كي تطلق العنان للرأي الصحيح الصريح، والفكر السديد الرشيد جعل التشريع الإسلامي لها مبادئ وضوابط لعل أهمها مراعاة ثوابت نصوص الشارع والتقيّد بالأخلاقيات الفردية والاجتماعية لتحقيق المصلحة المبتغاة أو المرجوة من ممارستها وتمكينها بقوة لتكون أكثر نفعاً وتثبتاً عند إبداء الرأي وذلك حماية وعناية وكفّ عن الأذى وتجريح الهيئات والأشخاص، ولما التشريع الإسلامي جعل منها الوسطية بين القيد والبسط في -حرية التعبير- فإن التشريع الجزائري هذا حذوه باجتهادات تجسّدت في قانونه حين اعتمد فيها كل من النظامين الأول روعي يكبح الحرية الجامحة المتسلطة والثاني وقائي احترازي يحمي ويحفظ طريقها لتعبّر بأمان.

2.2.4. الفرع الثاني : سلطة ضبط الصحافة المكتوبة:

تعتبر سلطة ضبط الصحافة المكتوبة من السلطات المستقلة التي تم استخدامها لضبط الإعلام المكتوب وتمتّع هذه السلطة في إطار قيامها بمهامها بمجموعة من الصلاحيات التي يمكن أن تؤدي إلى تقييد حرية الصحافة المكتوبة، وخلق نوع من التوازن بينهما، وإن كانت لها مبررات تتعلق أساساً بحماية النظام العام والآداب العامة إلا أنها قد تؤدي إلى منع الأفراد من ممارسة الصحافة المكتوبة بكل حرية ذلك أنه وكما أن الحرية المطلقة أمر غير جائز وغير مقبول فالسلطة المطلقة هي مفسدة مطلقة لذلك لا يمكن أن تكون من غير حدود تحدها وتقف عندها لاسيما ما يتعلق منها بالمساس بالحريات فلا حرية بلا قيود ولا سلطة بلا حدود (خباط، 2015، ص 09)، وفي مجال حرية الإصدار فإن سلطة ضبط الصحافة المكتوبة لا يقتصر دورها على استلام التصريح المسبق كما هو الشأن بالنسبة لبعض التشريعات التي يقتصر فيها إصدار نشرية دورية على تقديم مجرد تصريح مسبق (أولاً) بل يتعداه إلى منح الاعتماد (ثانياً).

أولاً: دور سلطة ضبط الصحافة المكتوبة في استلام التصريح المسبق:

يقصد بالإصدار ظهور النشرية الدورية، وهو يختلف عن الطباعة الصحفية التي هي عملية لازمة وسابقة على الإصدار (وقد ألزم قانون الإعلام كل من يريد إصدار نشرية دورية بتقديم تصريح مسبق أمام سلطة ضبط الصحافة المكتوبة يتضمن هذا التصريح مجموعة من المعلومات تتعلق بالنشرية تتمثل في عنوانها، توقيت صدورها، موضوعها ومكان صدورها، لغتها، مقاسها وسعرها وكذا معلومات أخرى تتمثل في اسم ولقب وعنوان ومؤهل المدير مسؤول النشرية، وأسماء، وعناوين المالك، الطبيعة القانونية لشركة نشر النشرية، مكونات رأسمال (الشركة أو المؤسسة المالكة لعنوان النشرية) (الشيخ، 1999، ص 16) ورغم أن المشرع قد نص على أن إصدار النشرية الدورية يتم بحرية إلا أنها شترط تقديم تصريح مسبق لسلطة ضبط الصحافة المكتوبة واعتبره بمثابة إجراء للتسجيل، والرقابة (المادة 12 من القانون العضوي رقم

12-05)، ويعتبر التصريح المسبق من أخف الأساليب والإجراءات أو القيود القانونية الوقائية التي يمكن فرضها على الحريات العامة أو الأنشطة وأكثرها توفيقاً بين الحرية، والسلطة (المادة 11 من القانون العضوي رقم 12-05)، وحتى يكون كذلك لا بد أن يكون تقديم التصريح المسبق أو الإخطار دون انتظار لقبول الإدارة أو رفضه، أو أن يكون تقديمه منفرداً أي أن ممارسة الحرية لا يتوقف بعد تقديم التصريح على أي إجراء آخر أو نوع آخر من التراخيص، وبالرجوع إلى قانون الإعلام الذي نلاحظه في التشريع الجزائري حيث أن الراغب في إصدار نشرية دورية لا يمكنه أن ينشر مباشرة بعد تقديم التصريح بل لا بد من حصوله على اعتماد و بالتالي فإن دور سلطة ضبط الصحافة المكتوبة لا يقتصر على استلام التصريح بل يتعداه إلى منح الاعتماد كما سنوضح ذلك في العنصر الموالي.

وتجدر الإشارة إلى أن طلب الترخيص من سلطة ضبط الصحافة المكتوبة لا يقتصر فقط على إصدار النشرية الدورية وإنما يتعداه في ذلك إلى استيراد النشرية الدورية الأجنبية وفي هذا الشأن لم يفصل قانون الإعلام في كفاءات وشروط هذا. (الترخيص، وإنما اكتفى بإحالتها على التنظيم وفقاً لنص المادة 37 منه (عزاوي، 2007، ص. 20)

ثانياً: دور سلطة ضبط الصحافة المكتوبة في منح الاعتماد.

لا يكفي تقديم تصريح مسبق لإصدار نشرية دورية بل لا بد من الحصول على اعتماد تمنحه سلطة ضبط الصحافة المكتوبة في أجل ستين يوماً، والذي يعتبر بمثابة موافقة على الصدور (مفتي، 2014، ص. 64)، ويعتبر الاعتماد من قرارات الضبط الفردية و التي يقصد بها تلك القرارات التي تصدرها سلطة الضبط لتطبق على فرد معين أو مجموعة أفراد معينون بذواتهم بهدف المحافظة على النظام العام وتصدر أوامر الضبط الفردية لاحقة لممارسة النشاط أو مصاحبة له لكي تمنع النشاط الذي أخل بالنظام العام والذي وقع من شخص معين بالذات.

لذلك يمكن لسلطة ضبط الصحافة المكتوبة أن تمنح الاعتماد للمحافظة على النظام العام كما هو منصوص عليه في قانون الإعلام. غير أن ما يؤخذ على صلاحية سلطة ضبط الصحافة المكتوبة في هذا المجال هو أن المشرع أعطاه سلطة تقديرية واسعة في السماح للأفراد بممارسة حرية إصدار النشرية الدورية أو رفض ذلك؛ حيث إن المشرع نص على إمكانية رفض سلطة ضبط الصحافة المكتوبة منح الاعتماد دون أن يقوم بتحديد الأسباب التي تؤدي إلى رفض سلطة ضبط الصحافة المكتوبة منح الاعتماد، هل يكون بسبب التصريح الكاذب أم بسبب نقص المعلومات المطلوبة في التصريح؟

ورغم أن قرار الرفض يخضع لرقابة القضاء كما أسلفنا أعلاه غير أن هذا غير كاف لتحقيق التوازن بين ممارسة حرية إصدار النشرية الدورية وصلاحية سلطة ضبط الصحافة المكتوبة في ضبط قطاع الصحافة المكتوبة، دون تقييد لحرية الأفراد ودون الإخلال بالنظام العام والآداب العامة، فعلى عكس نظام الإخطار الذي لا يخول للإدارة حق اتخاذ أي قرار وإنما يقتصر على إعلامها بالنشاط المزمع القيام به، فإن نظام الاعتماد يقوم على الموافقة المسبقة للسلطة (المادة 13 من القانون العضوي رقم 12-05) مما قد يؤدي إلى تجاوزات في الممارسة.

ذلك أن نظام الإخطار يشجع على الحرية ونظام الترخيص يعمل على التقليل منها وهنا تثار مسألة تطابق هذه الإجراءات مع محتوى الدستور والنصوص الدولية لاسيما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية حيث أبقى قانون الإعلام على نظام الترخيص كإجراء جوهري لإصدار النشرات الدورية، فكثرة القيود المفروضة يدل (على اتساع السلطة التقديرية للإدارة في مرحلة التأسيس). (بوكر، 1998، ص 45)

5. الخاتمة

نتائج الدراسة:

- 1) لم يأت التشريع الإسلامي ليُكتمم الأفواه أو يُكبت الحريات بل جعل التعبير مُرتبناً بالحق والمصلحة.
- 2) ضرورة مساندة مستجدات العصر بعلمه وإعلامه في الوقت المناسب للدفاع عن الحق بالكلمة الصادقة والفكر الأصيل ضد الدعاة الضرار والتحريف والتضليل.
- 3) أن المسؤولية تقع على مؤسسات التوجيه والتوعية والتعبئة وفي مقدمتها مؤسسات الإعلام في العالم الإسلامي.
- 4) إن حرية الصحافة من الحريات غير مطلقة وعليه تجيز معظم النظم القانونية تنظيم هذه الحرية من أجل حماية المصالح المتعلقة بالدولة ومؤسساتها وأفرادها.
- 5) النظام القانوني الصحفي الجزائري أخذ بالنظامين الردعي والقانوني معا من منطلق الصحافة ومن أجل ذلك سعى إلى بناء صحافة حرة ومسؤولة في نفس الوقت في ظل بناء دولة القانون.
- 6) توافق إلى حد بعيد في منظور كل من التشريع الإسلامي وواقع التشريع الجزائري في نص جملة من المبادئ والشروط والضوابط لممارسة أهم الحريات ولعل أبرزها في الحياة الإنسانية ألا وهي "حرية الرأي والفكر والتعبير".
- 7) حدود حرية التعبير في التشريع الجزائري قد يُعيق تجسيدها في الواقع وخاصة وفق المنظور الإسلامي تحديات ومعوقات تُعارض حريات أخرى بصفة عامة، أو قمع وكبت لأخلاقيات مهنة الصحافة على وجه الخصوص.
- 8) "لا حرية بلا قيود ولا سلطة بلا حدود" يمكن القول أن التوازن بين صلاحيات السلطة وحقوق الأفراد في ممارسة الحريات يعتبر مظهرا أساسيا لحماية المشرع لحقوق الأفراد وحياتهم وفي نفس الوقت المحافظة على النظام العام والآداب العامة.

5. قائمة المراجع

1.5. الكتب:

- صاحب مطر، خباط، (2015)، ضمانات التوازن بين السلطة والحرية في إجراءات الضبط الإداري، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر.
- الشيخ، عصمت عبد الله، (1999)، النظام القانوني لحرية إصدار الصحف، دار النهضة العربية، القاهرة.
- مفتي، فاطمة، (2014)، رؤية تحليلية لقوانين الحريات العامة في الجزائر، الأحزاب السياسية، الجمعيات،

- والإعلام، داربلقيس، الدار البيضاء، الجزائر.
- بن نعمان، أحمد، (2015)، المحاضرات، الجزائر، دار النعمان.
 - بن نعمان، أحمد، (2015)، حوارات ومقابلات صحفية، الجزائر، دار النعمان.
 - بن نعمان، أحمد، (2015)، تأملات ومواقف في الكون والدين والسياسة والإنسان والأمة والهوية والثقافة واللسان، الجزائر، دار النعمان.
 - بن رحال، زبير، من أعلام الجزائر - الإمام عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والفكرية "1898-1940".
 - السائحي، محمد الأخضر عبد القادر، (2001)، محمد الأمين العمودي "الشخصية المتعددة الجوانب الطبعة الثانية، الجزائر، دار هومة للنشر.
 - بن نبي، مالك، بين الرشاد والتهيه، الطبعة الثانية، الجزائر، دار الوعي للنشر والتوزيع.
 - الزحيلي، وهبة، (2000)، حق الحرية في العالم، دمشق، دار الفكر.
 - عزاوي، عبد الرحمن، (2007)، الرخص الإدارية في التشريع الجزائري، رسالة دكتوراه دولة في القانون العام كلية الحقوق جامعة الجزائر.

2.5. المقالات:

- طوير، إحسان، (2018)، حدود حرية الصحافة المكتوبة في التشريع الجزائري، مجلة الدراسات القانونية المقارنة، المجلد 04 / العدد 02.
- بوكرا، إدريس، نظام اعتماد الأحزاب السياسية طبقاً للأمر 97-09 للأحزاب السياسية بين الحرية والتقييد، مجلة إدارة. (مجلة المدرسة الوطنية للإدارة بالجزائر)، المجلد 08، العدد 02، 1998،

3.5. المداخلات:

- آزاد، أبو الكلام، (من 01 إلى 05 جمادى الأولى 1430 هـ الموافق 26-30 نيسان إبريل 2009)، حرية التعبير عن الرأي "الضوابط والشروط"، مؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحكمات الشريعة، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، دولة الإمارات العربية.
- النشمي، عجيل جاسم، (من 01 إلى 05 جمادى الأولى 1430 هـ الموافق 26-30 نيسان إبريل 2009)، حرية التعبير في الشريعة الإسلامية "التأصيل والضوابط"، مؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحكمات الشريعة، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، دولة الإمارات العربية.

كفاءة أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي في السياستين التوسعية والانكماشية

Efficiency of monetary policy tools in the Islamic economy In expansionary and contractionary policies

ط.د / حليم مدبر *

جامعة محمد الفاتح - إسطنبول (تركيا)
Halimmedebbeur77@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/13 تاريخ القبول: 2022/02/20 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: للسياسة النقدية دورٌ فعّال في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي؛ وهذا لعدة أسباب أهمها اعتماد السياسة النقدية على نظام المشاركة بدلاً من سعر الفائدة، ولهذا النظام الأثر الكبير في الحدّ من تقلبات الأسواق المالية التي تعرفها الاقتصاديات الرأسمالية المعتمدة على سعر الفائدة وتتجسد هذه السياسة النقدية في أدوات محايدة عن سعر الفائدة، وأخرى مطوّرة لأجل أن تتوافق مع نظام المشاركة، ولهذا تكتسب هذه الأدوات كفاءة أكبر من نظيرتها في الاقتصاديات الربوية، وهذا لا يُمكن أن يحدث إلا إذا اختير من هذه الأدوات ما يناسب المرحلة الاقتصادية التي يمر بها الاقتصاد، وهذا ما يسعى الباحث إبرازه في هذه الورقة البحثية.

من خلال المنهجية الاستقرائية المتبعة، أوضحت الدراسة مدى كفاءة أدوات السياسة النقدية الإسلامية، ففي حالة الانكماش الاقتصادي تؤدي تلك الأدوات كفاءة النهوض بالاقتصاد لتركيزها على ضخ المعروض النقدي المناسب مع حسن توجيهه، وحين ظهور بؤادر التضخم فإن لها القدرة على الحفاظ على المكتسبات المالية بامتصاص المعروض النقدي، وكل هذا وفق منظومة مترابطة بين هذه الأدوات.

الكلمات المفتاحية: السياسة النقدية؛ الاقتصاد الإسلامي؛ السياسة التوسعية؛ السياسة الانكماشية.

Abstract : Monetary policy has an influential role in achieving the goals of the Islamic economy for several reasons, the most important of which is the reliance of monetary policy on the participation system instead of the interest rate. This system has a significant impact on reducing the fluctuations of the financial markets defined by capitalist economies that depend on the interest rate. This monetary policy is embodied in tools neutral from the interest rate and others developed to be compatible with the participation system. For this reason, these tools have greater efficiency when compared to their counterpart in interest-based economies if used promptly and adequately.

Through an extensive literature review, the study clarified the extent of the efficiency of the Islamic monetary policy tools. In the case of a recession, these tools lead to economic stability as they provide the appropriate money supply. According to a holistic, interconnected system, when signs of inflation appear, they can preserve the financial gains by absorbing the money supply. This study found that most of the qualitative and indirect monetary policy tools in the traditional monetary policy do not

* المؤلف المراسل.

oppose the Islamic participation system, and most conventional quantitative monetary tools oppose the Sharia. Additionally, the Islamic participation system is not purely economic-based but has an apparent social dimension; some qualitative monetary tools actively try to direct credit to these classes.

Keywords: Monetary policy؛ Islamic economics؛ Expansionary policy؛ Contractionary policy.

1. المقدمة

لكل نظام من الأنظمة الاقتصادية المعروفة منطلقات نظرية، والاقتصاد الإسلامي أحد تلك الاقتصاديات التي لها منطلقاتها، ولهذا تتميز سياسته الاقتصادية عامةً والسياسة النقدية خاصةً بأصول وقواعد لا ينفك عنه، وفي ظل هذه المنطلقات فإنه يُمكن تعريف السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي بأنها: الإجراءات والأساليب المتعددة التي تتخذها السلطات النقدية في الدولة في إدارة كل من: النقود، والأثمان، وتنظيم السيولة اللازمة للاقتصاد الوطني، لتحقيق أهداف الدولة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية. (الكافوري م.، 1998، صفحة 349) أو هي: مجموعة الوسائل التي تطبقها السلطات النقدية، المُهيمنة على شؤون النقد والأثمان؛ لإحداث تأثيرات في كمية النقود، أو كمية وسائل الدفع، بما يلائم الظروف الاقتصادية المحيطة. (عقيل، 1999، صفحة 207)

فهي تستمد إجراءاتها من الأصول المذهبية للاقتصاد، مع تخريج النوازل الحادثة على تلك الأصول، ومن ثمّ تبلور الإجراءات المتخذة في هذه السياسة. وتتميز أدواتها بكفاءة أكبر من نظيرتها في الاقتصاديات الرأسمالية بمدارسها، والتي تقوم على أساس سعر الفائدة، وهذا راجع لمجموعة من الأسباب؛ أولاً: تتضمن اعتمادها على أداة نسبة المشاركة بدل سعر الفائدة. ثانياً: الارتباط بين المعروض النقدي والإنتاج، فلا يوجد فيها خلق النقود دون مقابل سلعِي، ولهذا يخلو هذا النظام من التقلبات والأزمات الكثيرة الموجودة في الاقتصاديات الربوية نظرياً، وينسب متفاوتة عملياً بناءً على مدى الالتزام بهذا النظام. ثالثاً: اختلاف المؤثرات الخارجية عن النظام النقدي كاختلاف الثقافات والعادات والتقاليد بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الغربية.

ولهذا كانت إشكالية الورقة هي: هل أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي مخالفة لنظيرتها في السياسة التقليدية؟ وما هي البدائل الشرعية لهذه الأدوات؟ وهل لهذه البدائل الكفاءة التي تجعلها تحقق الأهداف النقدية في حالتي الانكماش أو التوسع الاقتصادي؟

ومن هذا المنطلق تأتي هذه الورقة لتوضيح كفاءة أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي في حالتي السياسة التوسعية والانكماشية، من خلال البحث عن أجوبة للأسئلة الآتية:

- ما هي أدوات السياسة النقدية الإسلامية؟

- ما وجه التوافق والاختلاف بين أدوات السياسة النقدية الإسلامية ونظيرتها التقليدية؟

- ما هي كفاءة أدوات السياسة النقدية الإسلامية؟

وسيكون المنهج الاستقرائي هو المتبع في هذه الورقة بجمع الأدوات النقدية المتبعة في السياسة النقدية الإسلامية، وبيان أوجه التوافق والاختلاف بينها والمخالفة لها، وإظهار طرق عمل هذه الأدوات في

حالي الانكماش والتوسع الاقتصادي. ثم استخدام المنهج التحليلي بتحليل إيجابيات وسلبيات هذه الأدوات، ثم بيان وجه تطبيقاتها في السياستين الانكماشية والتوسعية.

2. أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي

يهدف البنك المركزي في الاقتصاد الإسلامي من خلال سياسته النقدية لتحقيق أهداف أهمها الاستقرار الاقتصادي، والعمالة الكاملة، وتحقيق المستوى العام للأسعار، والرفع من نسبة معدل النمو الاقتصادي، وللوصول إلى هذه الغايات؛ فإنه يستخدم مجموعة من الأدوات التي تنقسم إلى أدوات تتعارض مع نظام سعر الفائدة، وهذه يجب أن تتطور بما يتلاءم مع نظام المشاركة، وأدوات أخرى محايدة أي أنها لا تتعارض مع نظام الفائدة. ويشترط في هذه الأدوات أن تكون مبنية على عقود موافقة للشريعة، وأن تمثل أصلاً حقيقياً فلا تكون ديناً، مع كونها تمثل مخاطرة منخفضة، وفيها سيولة مرتفعة.

2.1 أدوات السياسة النقدية المطورة

أدوات السياسة النقدية التقليدية التي تتعارض مع أصول الشريعة بكونها قائمة على سعر الفائدة، تحتاج لتطوير أو إصلاح حتى يُمكن استخدامها ضمن نظام المشاركة وبالتالي الوصول للأهداف المنشودة.

2.1.1 الأدوات الكمية المطورة

كل أداة نقدية كمية تُستخدم في النظام النقدي الربوي تحتاج لتطوير؛ لتتلاءم مع النظام النقدي الإسلامي، وتلك الأدوات هي: سعر إعادة الخصم، والودائع المركزية، وعمليات السوق المفتوحة.

2.1.1.1 نسبة هوامش المشاركة كبديل عن سعر إعادة الخصم

إعادة سعر الخصم هو: السعر الذي يتقاضاه البنك المركزي مقابل إعادة خصم الأوراق التجارية المقدمة من طرف البنوك التجارية لخصمها بغرض الاقتراض منه لأن البنك المركزي الملاذ الأخير للإقراض. وهذه الأداة لا يعتمد عليه النظام الإسلامي لكونها مبنية على سعر الفائدة المحرمة شرعاً. (قدي، 2003، صفحة 87)

وأما بديله الإسلامي فيقوم البنك المركزي بفتح حسابات متعددة بمعروض نقدي متفاوت مع المصارف والبنوك التجارية مشاركة، وهذه الحسابات حسابات أمانة واستثمار، وليست حسابات ودائع كما في البنوك التقليدية التي تكون ديناً يستوجب إعادة تسديده مع فوائده المحددة سابقاً. ويتم تحديد الأرباح على أساس النسب المتوافق عليها وتكون النسب من الودائع تحت الطلب، وتلتزم البنوك بتقديمها للحكومات على شكل قروض حسنة، ويكون من حقها الحصول على نسبة منها حين يقوم بإعادة تمويله من البنك المركزي.

2.1.1.2 الودائع المركزية

عند احتفاظ البنوك التجارية بنسبة 100% كاحتياطي قانوني على الودائع الجارية، فإنه لا يمكن الاستفادة منها مقابل سعر الفائدة لحرمتها شرعاً، فلا يوجد اشتقاق للمعروض النقدي في النظام الإسلامي، وبدل ذلك يقوم المصرف المركزي بفتح حسابات ويودع فيها هذه الودائع باسم الودائع المركزية، ويوجهها

إلى الاستثمار في البنوك التجارية عبر نظام المشاركة، بأسلوب من أساليب التمويل الإسلامي، ويقتسم البنك المركزي الأرباح والخسائر مع البنوك التجارية والمستثمرين حسب نسبة التشارك. (الحليح، 2002، صفحة 104)

2.1.1.3. أسهم المشاركات كبدل لعمليات السوق المفتوحة

عمليات السوق المفتوحة لها تأثيرها الكبير على حجم الائتمان لسعة السوق المالي، وغالب تأثيرها يكون في الآجال الطويلة، ولأن النظام العالمي ربوي في أكثر تعاملاته فلا يمكن للسوق المفتوحة أن تستوعب نظام المشاركة إلا بصورة ضعيفة لأن التعامل سيكون غالباً لأسهم الشركات المتعاملة بالنظام الإسلامي لا غير. (الكافوري ع.، 1997، صفحة 196) وإلا فإن السوق المفتوحة المتوافقة مع النظام الإسلامي سيكون لها تأثير كبير على السياسة النقدية، وأوجد الاقتصاديون الإسلاميين بعض الأدوات التي يمكن استخدامها على وفق النظام الإسلامي: (صالح، صفحة 62)

أ- الوسائل والأدوات المالية القائمة على المملكية: وهي أدوات مالية يتمكن ممتلكها من تداول مستندات التملك كالأسهم والسندات، والتي يقابلها في الواقع أعيان محددة ومعينة وتكون خاضعة لقوى السوق، فيمكن بيعها أو شراؤها بسعر السوق زيادةً أو نقصاناً أو حتى بثمان سعرها في إصدارها الأول. وتأخذ هذه الأدوات عدة أساليب منها صكوك الإجارة، وأسهم المشاركات والمضاربات والإنتاج، ويمكن إنشاء سوق ثانوي لهذه السندات؛ لأن لها قابلية التداول بأسعار تحددها قوى السوق دون التقيد بالقيمة الاسمية لها، ثم هذه المستندات لا تشكل أي عبء على ميزانية الدولة؛ لأن تمويلها خارج الميزانية العمومية. فضلاً على أن هذه المستندات لها خاصية ربط بعضها مع بعض بمشاريع حقيقية في الواقع.

ب- الوسائل والأدوات المالية القائمة على المديونية: وهي التي تنشأ من البنك المركزي بواسطة قروض مرتبطة بإنتاج مادي للسلع والخدمات، وغالباً ما يُقدم مقابلها ضمانات كالرهون، ومن ذلك سندات البيع والإستصناع والسلم والإجارة، وهذه السندات استثمارية حقيقية وليست وهمية، ويُمكن لها أن تؤدي لإصدار مشاريع للقطاع الخاص للمبتدئين خاصة زمن الانكماش، مع ما في هذه السندات من التنوع التمويلي. وبهذا يظهر أن الأدوات المتداولة في السوق المفتوحة في الاقتصاد الإسلامي هي أدوات لها حصص شائعة في مشاريع استثمارية واقعية، وليست وهمية كما في السوق المفتوحة التقليدية.

2.1.2. الأدوات الكيفية المطورة

يستخدم البنك المركزي الإسلامي الأدوات الكيفية ضمن نظام المشاركة لزيادة التحكم في حجم الائتمان وتوجيهه إلى الوجهة المطلوبة اقتصادياً، عبر وسائل التمويل الاستثمارية المتنوعة، وهذا لتغطية أكبر قدر ممكن من القطاعات، وكل قطاع وما يناسب المرحلة الاقتصادية، على وفق توزيع عادل للتمويلات. ومن هذه الأدوات المستخدمة من البنك المركزي التقليدي وتحتاج إلى التطوير: الاستعمال التفضيلي لنسب المشاركات، وتحديد حصص كل قطاع، ضبط العلاقة بين نسب الإقراض ونسبة إعادة التمويل.

2.1.2.1. الإستعمال التفضيلي لنسب المشاركات

يقوم البنك المركزي التقليدي بتخصيص مجالات وقطاعات اقتصادية معينة، فيخفض فيها نسبة الفائدة، لتحفيز الاستثمارات فيها، وبالمقابل يترك سعر الفائدة كما هو في باقي القطاعات، بل قد يرفعها الأمر نفسه بالنسبة لإعادة سعر الخصم، وكل هذا لتشجيع الاستثمارات والنشاطات المتولدة منها. (الرافعي، 2004، صفحة 174)

وهذه الأداة لا تتوافق مع النظام النقدي الإسلامي لاعتمادها على سعر الفائدة، ويكون تطويرها بتحديد حدٍ أدنى وأعلى في نسب المشاركات ربحاً وخسارةً، ويختلف هذا الحد باختلاف النشاطات الاقتصادية، لتوجيه الائتمانيات للمجالات التي يرغب البنك المركزي بتنميتها، وهذا بمستويين: (صالح، صفحة 62)

أ- بتحديد نسبة مشاركة المصرف المركزي في التمويلات المقدمة للبنوك التجارية عند إعادة التمويل، بحيث يقوم بتخفيض النسبة إذا كان التمويل موجهاً للقطاعات التي يرغب في تنميتها، وبرفعها بالتدرج في القطاعات الأخرى التي لا يرغب في تمويلها، وهذا التخفيض يقابله ارتفاع نسبة الربح عند المصارف والمستثمرين، ما يعني زيادة تنشيط تلك القطاعات، وبالعكس في القطاعات المرتفعة النسبة فلا البنوك التجارية ولا المستثمرين يرغبون في الاستثمار فيها لانخفاض هامش الربح فيها.

ب- يقوم البنك المركزي بتوجيه البنوك التجارية لتخفيض الأرباح في النشاطات التي يرغب في تنشيطها لزيادة ترغيب المستثمرين، وبرفعها في المجالات التي لا يرغب في تنشيطها. وبالتالي سيكون التخفيض في التمويل من جهة البنك المركزي والبنوك التجارية، وهذا الأمر الذي يزيد من رغبة المستثمرين في الاستثمار في القطاعات التي يرغب فيها البنك المركزي، وينعكس هذا على الواقع الاستثماري وهوامش الربح عند صغار المستثمرين، وبالتالي توجيه التمويلات الاستثمارية الوجهة المرغوب فيها لتحقيق أهداف المرحلة.

2.1.2.2. تحديد حصص الاستثمار في كل القطاعات

يقوم البنك المركزي بتحديد حصص الاستثمار لكل قطاع اقتصادي، لكيلا تتسرب التمويلات المالية للقطاعات الربحية السريعة، للوصول إلى الأهداف المتوسطة والطويلة وليس قصيرة الأجل فقط. (صالح، صفحة 67) فالبنوك التجارية ترغب دائماً في توجيه التمويلات للنوع الأكبر ربحاً في أسرع وقت كالمرايحات، وهذا ما لا يرغب فيه البنك المركزي، ولهذا يقوم بتوجيه البنوك التجارية إلى محفظة استثمارية مكونة من أوراق مالية توزع على الكثير من المشاريع الاقتصادية، بتمويل مالي محدد مع مدة أطول للمشاريع.

فإذا تعرضت بعض المشاريع للخسارة عوضتها المشاريع الربحية، وإذا تعطلت بعض المشاريع عوضتها مشاريع أخرى رائجة، فكل قطاع تمويلي سيقوم بتعويض قطاع آخر من خلال التوزيع الأنسب للتمويل.

ومثل هذه المحفظة تحتاج لإدارة رشيدة تستطيع توجيه تمويلات المحفظة المالية بالطرق المناسبة، ثم للبنك المركزي أن يؤثر في تشكيلة المحفظة أثناء الشروع في المشاريع لزيادة فاعليتها، لاختلاف قدرة كل قطاع على مواكبة التطورات الاقتصادية، وبالتالي اختلاف تقييمها، وبهذا لن يكون هناك توجيه لكمية التمويل وإنما المتغير هو أن بعض النشاطات تأخذ قدرا أعلى من غيرها. (الحليح، 2002، صفحة 108)

2.1.2.3. ضبط العلاقة بين نسب الإقراض ونسبة إعادة التمويل

نسبة الإقراض هي النسبة المئوية من الودائع تحت الطلب المقدمة من البنوك التجارية كقروض حسنة، وأما نسبة إعادة التمويل فهي نسبة التمويل المقدمة من البنك المركزي لمساعدة البنوك التجارية، وهذا بالمقارنة مع حجم التمويل المقدم من طرفه للمصارف كقروض حسنة. (شابرا، 1991، صفحة 277) والربط بين هاتين العلاقتين من شأنه تحفيز البنوك التجارية على زيادة حصص القروض الحسنة الموجهة للمجالات التي تضمن لها نسبة كبيرة من إعادة التمويل، وقد يقدم البنك المركزي على أمر البنوك التجارية بأن تقدم قروضا لمشروعات معينة محددة، وبالمقابل يقدم لها نسب أكبر من إعادة التمويل، وهذا ما يؤدي غالباً لخدمة المجتمع وغرس روح الإحسان فيه مع استفادة الطبقات الهشة مما يحقق العمالة الكاملة. (صالح، صفحة 62)

2.2. أدوات السياسة النقدية المحايدة

وهي الأدوات التي لا تتعارض مع سعر الفائدة، ويُمكن تمييزها لأدوات كمية وكيفية وأخرى مساعدة لهما.

2.2.1. الأدوات الكمية المحايدة

والهدف منها التأثير على كمية أو حجم الائتمان دون النظر في وجوه استعماله، مع توجيه الائتمان للوجوه المرغوب فيها، وتشمل على نسبة الاحتياطي النقدي، ونسبة السيولة، والحد الأعلى لإجمالي التمويل.

2.2.1.1. نسبة الاحتياطي النقدي الجزئي والكامل

هذه النسبة أن يُلزم البنك المركزي البنوك التجارية بوضع نسبة معينة من وداائعها عنده للاحتفاظ بها، على شكل نقود سائلة أو وداائع بدون فوائد، فيمكن تعريفها بأنها: ما تُودعه البنوك التجارية بنسبة محددة من وداائعها لدى البنك المركزي، دون أن تتقاضى على ذلك أي فائدة. (مصطفى، 2000، صفحة 58) وطور الاقتصاديون الإسلاميون نموذجين متكاملين للعمل المصرفي الإسلامي:

الأول: يعتمد على المضاربة المزدوجة المعتمدة على المشاركة في الربح بين جانبي أصول وخصوم ميزانية المصارف التجارية؛ بحيث يتعاقد المودعون مع المصرف مع اقتسام ما يتحقق من أرباح، ويقوم المصرف من جهة أخرى بالتعاقد مع طرف ثالث يُمكنه التعاقد معه، ويتم اقتسام الربح مع المصرف وفق نسبة معينة، ثم تختلط أرباح البنك من كل أنشطته وتقسّم بينه وبين المودعين وحملة الأسهم وفقاً للنسب المتفق عليها.

ووفقاً لهذا النموذج يحق للمصارف التجارية قبول ودائع تحت الطلب دون فوائد على المودعين، بل له أن يطلب من أصحاب الودائع دفع بعض التكاليف الإدارية، ثم البنك المركزي لا يلزم المصارف الاحتفاظ باحتياطي قانوني محدد، بل يشترط عليها الاحتفاظ بقدرٍ قليلٍ من نسبة الاحتياطات لأجل السيولة دون نضوب الودائع تحت أي ظرف، وتلتزم المصارف من خلال هذا النموذج بتقديم قروضٍ حسنةٍ قصيرة الأجل كجزءٍ من إجمالي الودائع الجارية دون تحديد لتلك النسبة.

الثاني: يقتسم جانب الخصوم في ميزانية المصرف إلى نافذتين، إحداهما خاصة بالودائع الجارية، والأخرى بالودائع الاستثمارية، ويترك البنك اختيار إحدى النافذة للمودعين، مع مطالبة البنك المركزي البنوك المركزية بالمحافظة على احتياطي قانوني نسبته 100%؛ لأن هذه الودائع أماناتٍ فيجب أن تُغطى باحتياطي نسبته 100 % وليس للمصارف الحق في استغلال هذه الودائع لاشتقاق الودائع اعتماداً على الاحتياطي الجزئي، ويُطالب البنوك من المودعين دفع الرسوم لتقديمه خدماتٍ لحسابات الودائع الجارية

ولا تتطلب المصارف بالاحتفاظ بأي احتياطي للودائع الاستثمارية، لأنها تُودع مع علم المودعين أنها ستستثمر في المشاريع التي غالباً ما تتضمن المخاطرة ولهذا فليس هناك ما يبرر منح المودعين ضمانات القيمة الودائع أو الأرباح المتوقعة. وهنا يجب قصر تقديم القروض الحسنة على المحتاجين في حدود الودائع المخصصة لذلك لهذا الغرض بواسطة حسابات المودعين دون الودائع الاستثمارية، والتفريق بين الحسابين مبني حرمة التصرف في الملكية الخاصة إلا بالإذن، بخلاف ما في النظام الرأسمالي التي يتصرف فيها بحرية. (خان و عباس، 2002، الصفحات 11-12)

2.2.1.2. تعديل نسبة السيولة

فيطلب البنك المركزي من المصارف الاحتفاظ بنسبةٍ من المعروض النقدي على شكل نقد سائل في صناديقها أو في طور التحصيل، أو أرصدة تحت الطلب المودعة لديهم، ويحدّد البنك المركزي هذه النسبة باعتبار عددٍ من المؤشرات منها: حاجة الاقتصاد للنقود السائلة، وحدود استعمالها في المعاملات المالية، ودرجة تطور البنوك في تحصيل الأموال من القطاع الخاص بزيادة التعامل معها. (صالح، صفحة 53)

وتستخدم نسبة السيولة كأداة محايدة لخلوها من سعر الفائدة، فأما السندات المحتفظ بها في محافظ الأوراق المصرفية فهي محمّلة بنسبة الفائدة غالباً فيجب أن تخلو منها، وأن تُستبدل بسندات حكوميةٍ وأخرى متعددةٍ لا تحمل نسبة الفائدة، وهذا ما قام به البنك المركزي الباكستاني لتصحيح السندات الربوية. (درويش و اخرون، 1998، صفحة 130)

2.2.1.3. الحد الأعلى لإجمالي التمويل

يضع البنك المركزي سقفاً إجماليةً لعمليات الائتمان، للحدّ من توسع البنوك التجارية في تقديم الائتمان، بقدر الأهداف الاقتصادية التي يرغب للوصول إليها، في الاستثمار والإنتاج وميزان المدفوعات، ولاختلاف الأرصدة المالية للبنوك فإنه يقوم بتوجيه الأوامر وفق مبدأ عدم الإضرار بالمنافسة بين البنوك. (شابرا، 1991، صفحة 269) وفي النظام الرأسمالي يعاقب البنك المركزي كل البنوك التي تتجاوز السقف

المحدّد، بإيداع مبلغ لدى المصرف المركزي يعادل المبلغ المتجاوز بدون فائدة، وأحياناً تُفرض نسبة فائدة جزائية على المبلغ المتجاوز به السقف المحدّد، وهذا حتى تكون عملياته الائتمانية التي قام بها فوق السقف المحدّد غير مربحة، وأما في ظل نظام المشاركة فيمكن فرض غرامة مالية محدّدة أو جزاءات سلبية بحق البنوك المتجاوزة للسقف التأميني. (محمد وعبدالفتاح، 1996، صفحة 277)

2.2.2.2. الأدوات الكيفية المحايدة

وهي: تحديد أنواع ونسب الاحتياطات النقدية، وإلزام المصارف بموانع وحدود للتوظيف في القطاعات.

2.2.2.2.1. تحديد أنواع ونسب الاحتياطات النقدية

للبنك المركزي خطته بتوزيع الائتمان على البنوك بما يتناسب وطبيعة الوضع الاقتصادي، يربط مكونات الاحتياطات النقدية بأنواع ومجالات الائتمان المقدمة من البنوك، فترتفع نسب الائتمان في القطاعات التي يحتاج إليها الاقتصاد، وتنخفض في مجالات أخرى؛ لوجود الاكتفاء فيها أو عدم جدواها في مرحلة من المراحل، وكل هذا تشجيعاً لاتجاه الائتمان إلى استخدامات أكثر كفاءة اقتصادياً. (علواني ورزق، الصفحات 32-33)

2.2.2.2.2. التزام المصارف بموانع وحدود للتوظيف الائتماني في القطاعات الإستثمارية

يقوم البنك المركزي بتدابير وخطط كفية أو كمية لتوجيه الائتمان لتحقيق أهدافه الاقتصادية المحدّدة، ولا وجه لربط هذه التدابير بسعر الفائدة، ولهذا كانت أداة محايدة فتستخدم في الاقتصاد التقليدي والإسلامي على حد سواء. وللبنك المركزي أن يضع سقفاً تموالياً، أو ضوابط محدّدة لإرشاد البنوك التجارية وتوجيهها نحو ملائمة الائتمان؛ لتحقيق أهداف السلطة النقدية، خاصّة فيما يتعلق بالتوزيع العادل للمعروض النقدي على كل أطراف المجتمع، وعدم التركيز على طبقة كبار المستثمرين. (صالح، صفحة 55)

فالاقتصاد الإسلامي هو اجتماعي كذلك، ولطالما أن الائتمان المصرفي يأتي من ثروات البلد ودفاعي الضرائب فيجب توزيعه على كل طبقات المجتمع لتحقيق الرفاهية الاجتماعية العامّة لكل أفراد. (شابرا، 1991، صفحة 269)

2.2.3. الأدوات المباشرة المحايدة

لما يجد البنك المركزي أن الأدوات غير المباشرة أعجزت عن تحقيق بعض أهدافه، فيلجأ للأدوات المباشرة، وذلك باستعمال الإقناع الأدبي، والتعليمات المباشرة، والأوامر الملزمة، والرقابة المباشرة، والإجراءات.

2.2.3.1. الإقناع الأدبي

البنوك التجارية هي الوسيط المالي بين البنك المركزي والمستثمرين، ولهذا يقوم البنك المركزي باعتماد أساليب يقصد بها جذب اهتمام المستثمرين لقطاعات اقتصادية منسجمة مع أهدافه، ولهذا فعليه

إقناع البنوك التجارية والمستثمرين حتى يقوموا بتوجيه الاستثمارات للقطاعات التي يريد تنميتها، وليس هذا فحسب، بل كمية الائتمان الموجهة لكل قطاع. وكانت هذه الأداة محايدة لأنها لا تعلق لها بسعر الفائدة. (ابن دعاس، الصفحات 92-93)

ولأن ودائع القطاع الخاص في الغالب ودائع عامة، لا يُخصّص أصحابها توجيهها لقطاع معين، فتقع مسؤولية حسن توجيهها للبنك المركزي، الذي لا يتمتع بحرية التصرف فيها، وصرّفها للجهة المرغوبة عنده إلا بالتوافق مع البنوك التجارية التي تتمتع بحرية الاستثمار فيها، وبالتالي يستخدم البنك المركزي الإقناع الأدبي لإقناع الطرفين معاً، ويستخدم لذلك بعض الأساليب:

- الدعوة لإقامة الندوات، أو ورش العمل، أو المؤتمرات تحت إشراف البنك المركزي، وتكون محاوره غالباً حول الآثار السلبية للتوسع في الائتمان، والخروج بالتوصيات المفيدة بهدف تحقيق أهداف السياسة النقدية.

- إجراء الاجتماعات الموسعة لمجالس النقد ورؤساء مجالس الإدارة للبنوك التجارية، بهدف مناقشة واقع سوق الائتمان. والخروج بالمقترحات المفيدة في ذلك.

- نشر المقالات وإجراءات اللقاءات في مختلف وسائل الإعلام لتوضيح الأسباب التي جعلت البنك المركزي يتخذ إجراءاته النقدية.

- وضع الدراسات النقدية من الخبراء الاقتصاديين وتوزيع تلك الدراسات على البنوك التجارية. (كنعان، دون تاريخ، صفحة 238)

فهذه الإجراءات كلها أدبية، ولا تحمل الطابع الإلزامي، ولهذا تقوم البنوك المركزية بإصدار نشرات رسمية دورية لبيان السياسة النقدية المتخذة منه، وهذه البيانات تشرح السياسة النقدية المتبعة لمراقبة الائتمان. (عناية، 1985، صفحة 157)

2.2.3.2. التعليمات المباشرة والأوامر الملزمة والرقابة المباشرة

يُصدر البنك المركزي قرارات مباشرة وملزمة لكل البنوك التجارية بما يتماشى وسياسته النقدية، وهذه الأداة لا علاقة لها بسعر الفائدة، ومن ثمّ كانت محايدة. وغالباً ما تستخدم هذه الأداة عند استنفاد الأدوات النقدية الأخرى، (صالح، صفحة 55) وهذه التعليمات يرفقها دائماً برقابة للبنوك لدراسة أحوالها، ومدى التزامها بما يصدره إليها، وتكون مبنية على التناسق بين الطرفين لمصلحة الاقتصاد، وتغليب المصالح العامة على الخاصة. (عفر، السياسة المالية والنقدية ومدى امكانية الاخذ، دون تاريخ، صفحة 95)

2.2.3.3. الجزاءات

عندما لا تنتهج البنوك التجارية السياسات النقدية الملائمة التي يُوصي بها البنك المركزي، فإنه يلجأ لفرض العقوبات عليها، وهي آخر الأدوات التي يلجأ إليها البنك، وهذا بحسب موقفها من التعليمات. (العبيدي، 2001، صفحة 320) وهذه الأداة أشد الإجراءات المتخذة من البنك المركزي بحق المؤسسات المالية، وهي على نوعين:

النوع الأول: الإجراءات الإيجابية، وتكون بحق المصارف الملتزمة بالتوجيهات، والتعليمات الصادرة من البنك المركزي، ومن خلالها يفتح البنك المركزي باب الإقراض، وتسهيل أو تقليل تكلفة الائتمان، وغيرها من وجوه التسهيل في المعاملات المالية، وهذا ما يُحَفِّز البنوك الأخرى على الالتزام بقرارات البنك. (العبيدي، 2001، صفحة 320)

النوع الثاني: الإجراءات السلبية، وهي التي يفرضها البنك المركزي بحق المصارف المتهاونة، أو غير المتقيدة بالتوجيهات الصادرة منه، بغرض تنظيم السوق النقدي، وكل هذا ضمن مبدأ العقاب، ويكون بتوجيهات متعددة، مثل:

- الأمر بالتزام تعليمات البنك المركزي، ووجوب تصحيح وضعية المؤسسات المالية، مع الإشارة إلى الخروقات التي قامت بها هذه المصارف. وفي حالة تسبب البنك التجاري في تضييع أموال المودعين فإن البنك المركزي يلزم البنوك بالتعويضات المالية لصالح المودعين.
- قيام البنك المركزي بتوجيه الإنذار للمصارف المتمادية، في تجاهل التعليمات والدعوات الموجهة للمصارف بوجوب إتباع السياسة النقدية الموجهة من البنك المركزي.
- فرض العقوبات المالية عند تجاهل التعليمات والإنذار الموجه للمؤسسات المالية، أو رفض عمليات إعادة الخصم لهذه البنوك، أو رفض إمدادها بالاحتياطيات النقدية حين حاجتها للسيولة النقدية، فعندما تتجاوز قروضها حدود الإقراض العليا، أو تعيين البنك المركزي لمستشارٍ خاصٍ به في المؤسسات المالية لأجل متابعة وضعيتها، ومطابقة تصحيحاتها لتوجيهات البنك المركزي.
- غلق حسابات الودائع المركزية لحين تقديم المؤسسات المالية التعهدات باتباع توجيهاته. (السامرائي ومطلق، دون تاريخ، صفحة 254)

3. كفاءة أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي

من خلال نظام المشاركة فلأدوات النقدية الكفاءة التي تظهر من خلال حسن إدارة هذه الأدوات.

3.1. الأدوات النقدية المطورة

الأدوات النقدية الإسلامية المطورة عن التقليدية، هي الفيصل الحقيقي في بيان قوة وكفاءة السياسة النقدية الإسلامية لظهور الاختلاف الحقيقي فيه بين النظامين الربوي التقليدي والتشاركي الإسلامي.

3.1.1. الأدوات الكمية المطورة

وهذه الأدوات التي سبق عرضها لها كفاءة اقتصادية من خلال بيان كل أداة على حدة.

3.1.1.1. هوامش المشاركة والمرايبات

تحكّم البنك المركزي في هوامش نسبة المشاركة للحد الأعلى والأدنى يزيد من تحكّمه في المعروض النقدي وحجم الائتمان، وهذا الضبط لحدود انسيابية العمل المصرفي يزيد من القوة المصرفية للبلد، فكلما زادت هوامش أرباح العمليات الاستثمارية زادت إبداعات البنوك التجارية في تحقيق المكاسب، كما

يجعل البنوك في حالة المضاربة والمشاركة تزيد من هوامش أرباحها، التي تؤدي إلى زيادة منح الائتمان مما يجعل البنوك تتوسع في الاستثمارات.

بالمقابل تخفيض نسبة الأرباح تعرض البنوك للانكماش، ومن ثم خفض الائتمان الذي يؤدي لتقليل عمليات الاستثمارات، فضبط البنك المركزي لنسبة الحد الأعلى والأدنى يزيد من كفاءة عمليات البنوك، ويساهم في كفاءة عملياتها الاستثمارية، مما يزيد من استثماراتها لتحقيق أهدافه الاقتصادية. (صالح، صفحة 27)

وطبق البنك المركزي الباكستاني هذه الآلية لسد النقص المؤقت في السيولة النقدية، وكان الدعم الموجه للبنوك والمؤسسات المالية التمويلية يسمى معدل البنك، واتفق البنك المركزي مع البنوك التجارية بان يقدم السيولة اللازمة للبنوك المتعثرة على أساس المشاركة، وتكون نسبة الربح مساوية لمعدل الربح الذي تدفعه هذه البنوك على ودائع التوفير لنصف سنة على أنه في حالة الربح يُدفع للبنك نسبته نظير توفيره للمساعدات، وتكون النسبة مساوية لمعدل العائد الذي سيدفعه البنك للمودعين. (درويش و آخرون، 1998، صفحة 130) وفي حالة تحقق الخسارة يُعاد الربح الذي تلقاه منه البنك المركزي ويتقاسم الخسارة كل منهما حسب حصة التمويل. وإذا كانت الأرباح أكثر من معدل البنك فإن الأموال تُعاد للبنوك، (نذير، بدون، صفحة 116) وكان لهذه السياسة النقدية فائدتها على باكستان فقد ساهمت في تخفيض معدل التضخم من 11 % سنة 1980، إلى 2 % سنة 1986. (درويش وآخرون، 1998، صفحة 170) وتغيير البنك المركزي نسبة الأرباح الموزعة له شقان:

أ- فهذه النسبة ترتفع وتنخفض حسب الظروف الاقتصادية، فحينما يميل الاقتصاد للركود يحتاج للانتعاش، وحينئذ يقوم البنك بتخفيض النسبة على ودائعه لدى المصارف، وبهذا ينخفض معدل التشارك السوقي لأن الممولين في القطاعات الخاصة من المستثمرين لن يتنازلوا عن المعروض النقدي الموجود عندهم خوفاً من حالة الانكماش، ولهذا تسعى المصارف لتحصيل المعروض النقدي لدعم المستثمرين الذين تشاركهم في المشاريع فتلجأ للبنك المركزي لتوفير التمويل اللازم بمعدل منخفض، ويستجيب البنك المركزي لانتعاش الاقتصاد، ومن ثم يقبل القطاع الخاص بالمعدل السوقي الذي يقرره البنك المركزي ولا يمكن لرجال الأعمال التفكير في الاكتناز بوضع الأموال في الحسابات الجارية لحلول الزكاة في أموالهم، ومن ثم سيقبلون بما يحدده البنك المركزي. ولا خاسر هنا لا البنك ولا رجال الأعمال لأن العملية المالية مبنية على المشاركة.

وفي حالة بدو التضخم لوجود كتلة نقدية كبيرة فإن البنك المركزي يرفع نسبة التشارك على الودائع لتقليل نسبة الإقراض وتخفيف الضغط على نسبة إعادة التمويل فيقل طلب رؤوس الأموال للاستثمار. (مسعودي، صفحة 218) ولا تكون هذه الأداة فعالة إلا إذا كانت مصاحبة لأداة نقدية أخرى تعمل على امتصاص أموال القطاع الخاص، كبيع الأسهم الحكومية من باب تعاضد الأدوات لتحقيق الغرض المطلوب.

كما أن وجود المؤسسات الاقتصادية الكبرى يضعف هذه الأداة لعدم حاجتها للتمويل واكتفائها بما عندها من السيولة، وإن كان عدد المؤسسات المالية الضخمة قليلاً في العالم الإسلامي، فالاعتماد سيكون منصباً على التشارك، ومثل هذا يجعل نسبة الأرباح تقل للمصارف لكثرة المشاركات ومن ثم تقل رؤوس أموال الشركات، وتبقى بحاجة إلى التمويل من البنك المركزي. (القشاط، 2015، صفحة 36)

ب- التدخل لتغيير نسبة المشاركة بين المصرف والمودعين من جهة، ونسبة المشاركة بين المصرف والمستثمرين من جهة أخرى، ففي حالة الانكماش تُرفع هذه النسبة لصالح المودعين ترغيباً في الاستثمار ممّا يؤدي إلى جذب رؤوس الأموال المُدخّرة، وأما بين المصرف والمستثمرين فترفع نسبة المشاركة لصالح المستثمرين تشجيعاً لهم على الإقبال للاستثمار، والعكس في حالة الرغبة في تقييد الاستثمار فترفع النسبتين معاً لصالح البنوك والمصارف، فتقل المدخرات والإيداعات ويقل إقبال المستثمرين على طلب الأموال للاستثمار. (ابن دعاس، صفحة 100)

وإذا احتاجت البنوك للتمويل لتوسيع الاستثمارات، ولم تجد السيولة اللازمة لاستنفاذ ما عندها فإنه يمكنها أن تلجأ إلى بيع مشاركتها للبنك المركزي، وستجني أرباحاً تساهم في تمويلها، وبالمقابل يقوم البنك المركزي حين شراء عقود المشاركة بدور المضارب الثاني، ويكون مشاركاً في عقود المشاركات، وعليه فإنشاء البنوك الإسلامية لإعادة التمويل تتولى شراء عمليات البنوك الإسلامية، أمرٌ مهمٌ جداً لأنه يساعدها في توسيع عملياتها الاستثمارية، بل يقوي الروابط الاقتصادية بين البنوك نفسها. (صالح، صفحة 27)

3.1.1.2. أسهم المشاركة الحكومية

وهي البديل الإسلامي لعمليات السوق المفتوحة، وتظهر كفاءة هذه الأداة في أرباحها الكبيرة؛ لتعدد المشاريع وكثرتها وتنوعها، كما تتميز بجودة إدارتها التي تكون من إدارات الحكومة المتعددة ذات الخبرة الطويلة، ولهذا غالباً ما يكون متوسط ربح السهم الحكومي مقارب لمتوسط ربح الاقتصاد الوطني، فاحتمالات الخسارة فيها ضعيفة، ولهذا يتوسع القطاع الخاص في طلب هذه الأسهم.

ثم البنك المركزي لزيادة الكفاءة فإنه في حالة التضخم يقوم ببيع هذه الأسهم لغرض تخفيض كمية السيولة المتداولة في السوق، ونظراً لتضخم الأرباح فإن الإقبال على الأسهم سيكون كثيراً، وبذلك يستطيع البنك المركزي جمع أكبر كمية نقود موجودة في السوق، وبهذا يقل المعروض النقدي وتنخفض الأسعار وتراجع نسبة التضخم، بل هذا مدعاة لارتفاع نسبة التشارك بين المستثمرين لقلة المعروض النقدي، وهذا من الأهداف المطلوبة من هذه الأداة.

وبالعكس ففي بوارد الكساد يقوم أصحاب الأسهم بإغراق السوق المالية بالأسهم للتخلص من الكساد، فيقوم البنك المركزي باستيعاب الموقف وشراء الأسهم لتدارك انهيار السوق، وهذا الشراء له آثاره الإيجابية على المتعاملين؛ لزيادة المعروض النقدي في السوق؛ لزيادة القدرة الشرائية وتخفيض نسبة التشارك بين المستثمرين، وهذا سيؤدي إلى تشجيع رجال الأعمال على إنشاء الاستثمارات الجديدة التي تؤدي إلى تخفيض البطالة، وهذا هدف أساسي للسياسة النقدية. (الحليح، 2002، صفحة 112)

3.1.1.3. الودائع المركزية

تشكل الودائع الحكومية النسبة الغالبة في الودائع الاستثمارية المتعامل بها في البنوك التجارية، وتتغير هذه الودائع بالزيادة والنقصان بناءً على طلب المصارف التجارية من البنك المركزي، لتزويدها بهذه الودائع لأجل الطلبات المقدمة من رجال الأعمال، ويوافق البنك المركزي على تلك الطلبات حينما يظهر له أهمية هذه الودائع من جهة ربحيتها له، ومن جهة أهميتها في تحقيق أهداف سياسته النقدية.

وتتغير هذه الودائع المالية بالنقص حينما يتم سحب الأرباح المحققة من المشاريع التي يساهم فيها البنك المركزي بنظام المشاركات، وكلما كانت الودائع المركزية تشكل نسبة كبيرة من الودائع الاستثمارية فإن تغييرها سيؤدي إلى تغيير أكبر في نسب التشارك السوقي. وكل هذا لتحقيق الغرض المطلوب منها على حسب حالة الدورة الاقتصادية للبلد:

أ- ففي حالة بدو التضخم: يقوم البنك المركزي بتقليل حجم الاستثمارات، بسحب جزء من حجم النقود المتداولة من ودائعه الحالية وأرباحه المحققة، ومن ثم يقل حجم الودائع المركزية، وبالمقابل يبقى الطلب على الأموال على ما هو عليه، وهذا ما يجعل نسبة التشارك في أسواق المال مرتفعة نظراً لانخفاض حجم المعروض النقدي، وهذا ما يجعل الطلب على النقود يقل.

ولا يمكن لأصحاب الأموال من القطاع الخاص أن يدفعوا بأموالهم للمصارف التجارية عندما ترتفع نسبة التشارك، لأن التفضيل النقدي يعتمد على الرصيد النقدي لا على أسعار الفوائد الربوية، ثم الزكاة ستكون حائلاً لكي تبقى الأرصدة المحتفظ بها مجمدة، ومن ثم لا يكون لأصحاب المال سوى دفع أموالهم للمشاركة، أو المضاربة مع البنوك التجارية، وهذا ما يجعل البنك المركزي متحكماً في المعروض النقدي.

ب- في حالة بدو الكساد: فالبنك المركزي يضخ كميات من المعروض النقدي على الودائع المالية لحاجة السوق للنهوض من فترة الكساد، ومن ثم تنخفض نسبة التشارك السوقي ويزداد حينئذ الطلب على النقود لتوظيفها، وهذا ما يفتح الباب أمام توسع الاستثمارات وبالتالي انخفاض البطالة وانتعاش الاقتصاد. (القشاط، 2015، صفحة 36)

وتكمن الكفاءة الجلية لهذه الأداة في الاقتصاد الإسلامي عن نظيره التقليدي، من جهة أن تخفيض نسبة الفوائد في الاقتصاد الربوي، قد لا تفيد كثيراً زمن الانكماش لأجل النظرة المتشائمة لأرباب المال، وهذا بخلاف ما في الاقتصاد الإسلامي وهذا من جهتين:

- أن الخسارة التي يتعرض لها المستثمر زمن الانكماش لا يتحملها لوحده؛ لأنه مشارك للمصرف، وتقل هذه الخسارة كلما كان عدد المشاركين أكثر، بل قد لا يتحملها مطلقاً إذا كان مضارباً بمال غيره ولم يكن متسبباً في الخسائر، وهذا بخلاف الاقتصاد التقليدي فإنه يتحمل كل الخسارة.

- أن أرباح رجال الأعمال ستزيد زمن الانكماش من جهة أخرى، فنسبة اقتسام الأرباح ستتغير لصالحهم من جهة انخفاض أسعار عناصر الإنتاج وخاصة الأجور، وهذا يرفع من نسبة أرباحهم. (القشاط،

(2015، صفحة 39)

3.1.2.1. الأدوات الكيفية المطورة

وهذه الأدوات التي سبق عرضها لها كفاءة اقتصادية من خلال بيان كل أداة.

3.1.2.1.1. الإستعمال التفضيلي لنسبة المشاركة

هذه الأداة لها كفاءتها إذا استطاع البنك المركزي توجيه الأموال الموجودة بيد الخواص خارج القطاع المصرفي، لأن البنوك التجارية لا تخرج عن سياسة البنك المركزي غالباً لأنها تعتمد عليه كأداة لإعادة التمويل، ومن تلك الحالات التي تكون هذه الأداة ذات كفاءة:

أ- إذا قام البنك المركزي بزيادة حجم التمويل لقطاع معين دون بقية القطاعات الأخرى، ويكون هذا بالودائع المالية الموجودة في البنوك التجارية، وأما أموال القطاعات الخاصة فأغلبها سيتجه إلى التمويلات ذات النسب السوقية المرتفعة، والتي قد تكون نسبة تداولها في الأسواق المالية ضعيفة، لكنها من جهة أخرى تكون ذات أفضلية أنها قليلة المشاركات بين المستثمرين، وهذا مدعاة لتناولها بالبيع والشراء خاصة حين بوادر الانكماش الاقتصادي فتكون محل تركيز من المشترين.

ب- إذا قام البنك المركزي بتخفيض حجم التمويل لقطاعات معينة، برفع نسبة التشارك في أرباحه وهذا الصنيع سيعارض تطلعات القطاع الخاص، فيقل طلب الأموال للاستثمار في هذه القطاعات، لكن قد يحدث أن رجال المال يقومون بتمويل القطاعات التي يرغب فيها البنك المركزي مما يخفض نسبة التشارك فيها السوقي فيها، وهذا ما يجعل هذه الأداة غير فعّالة، ومثل هذا وإن كان قليلاً لأن القطاع الخاص في الدول الإسلامية ليست له السيولة الكبيرة التي تجعله يغامر بذلك. (الحليح، 2002، صفحة 115)

وهذه الأداة تكون كفاءتها أكبر بقدر زيادة تعدد النسب بموضوعية، وتقارب الهامش بين الحد الأدنى والحد الأعلى، وهي من الأدوات التكاملية مع غيرها لعدم قدرتها على التحكم في المعروض النقدي لوحدها. (صالح، صفحة 66)

3.1.2.2. تحديد حصص الاستثمار

وهذا بتحديد نسب الاستثمار في كل نشاط اقتصادي، وتتحقق كفاءتها عند تحكم البنك المركزي في القطاع المالي، وليس هناك أموال كبيرة عند القطاع الخاص خارجة عن ذلك القطاع، فتنظيم المعروض المالي وعدم تدفقه بالشكل غير المرغوب، يزيد من كفاءة هذه الأداة خاصة في الحالات الآتية:

أ- كون أكبر الودائع المالية في المصارف التجارية هي من البنك المركزي، والذي يستطيع توجيه حصص الاستثمار في كل نشاط بحسب ما يراه هو صالحاً، لكل قطاع اقتصادي فيقوم باستثمار كل ودائعه على الوجه الذي يراه نافعاً لتحقيق أهداف السياسة النقدية المرغوب فيها.

ب- أن يوجد بين البنك المركزي والبنوك التجارية علاقة وطيدة، تجعل البنوك التجارية ملتزمة بما يقرره البنك المركزي من تحديد نشاطات معينة بحصص معينة، دون الإخلال بهذا التوجه، بل يقوم البنك

التجاري برفض أي عرض استثماري يأتيه من القطاع الخاص للاستثمار، وهذا حفاظاً على علاقته بالبنك المركزي. (الحليح، 2002، صفحة 116)

3.1.2.3. أداة ضبط العلاقة بين نسبة الإقراض ونسبة إعادة التمويل

وكفاءة هذه الأداة تتحقق إذا كانت البنوك التجارية لها ملكية شهادات للقروض الحسنة الحكومية في كل القطاعات الاقتصادية؛ لتعميم القروض على كل أطراف المجتمع، وبالمقابل تحصل على تمويلات مصرفية وتسهيلات بحيث تتمكن من الحصول على نسب تشاركية تفضيلية مع البنك المركزي، بل يتجاوز ذلك لتخفيف بعض القيود، والضمانات للحصول على السيولة في أوقات العجز وغير ذلك من وجوه التسهيل. وكل هذا بحسب توسع البنوك التجارية في إصدار شهادات القروض الحسنة، وبهذا التوسع سيصل للطبقات الهشة بالتخفيف عليها اقتصادياً، وتكون تغطيته لهذه الطبقات بتكلفة مالية أقل. (صالح، صفحة 227؛ شابر، 1991)

3.2. الأدوات النقدية المحايدة

هذه الأدوات المحايدة سواء أكانت أدوات كمية، أو كيفية، أو مباشرة فلها كفاءة اقتصادية تتضح مما يلي.

3.2.1. الأدوات الكمية

وهذه الأدوات التي سبق عرضها لها كفاءة اقتصادية من خلال بيان كل أداة.

3.2.1.1. نسبة الاحتياطي النقدي الجزئي والكامل

وهي من أنجح الأدوات النقدية في إظهار كفاءة الاقتصادية لقوة تأثيرها، (ابوشادي، بدون، صفحة 54) وفي كلا النموذجين السابق ذكرهما فهذه الأداة يُمكن لها أن تُعالج خسائر النشاطات الاستثمارية للمصارف، كما أنها تعكس تآكلات أموال المودعين. (خان وعباس، 2002، صفحة 13) وهذه الأداة يُمكن لها أن تُقلل من خسائر المودعين بطرق متعددة، منها:

- تنوع الاستثمارات من جهة اختلاف أمكنتها ومواطنها، مع تعدد مجالات الاستثمار الزراعي والتجاري والصناعي، بل الدخول في الشركات مع المصارف والشركات دون انغلاق.
- الاختيار الجيد للمشاريع الاستثمارية من جهة الدراسة المستفيضة للمشاريع، واختيار البيئة الملائمة لها مع الدخول في المشاريع الاقتصادية، المتعلقة بالتكنولوجيا الحديثة.
- المراقبة المالية للمشاريع ابتداءً من فكرة المشروع إلى تتبع خطواته خطوة تلو الأخرى، حتى الوصول إلى نهاية المشروع، ومحاولة تقييم التجارب المالية السابقة لأجل عدم الوقوع في الأخطاء المتكررة.

ويرى غير واحد من الاقتصاديين أن النموذج الثاني بجعل الاحتياطي القانوني 100 % كفيلاً بجعل النظام النقدي أكثر كفاءة من جهات:

- أن التحويل من نقود عالية القوة لودائع مصرفية بأي كمية كانت يؤدي لتغيير في مكونات عرض النقود، ولا يؤثر في العرض الكلي لها ولا في الاستقرار النقدي.

- أن تكلفة الحفاظ على الاستقرار للمعروض النقدي أو زيادته في ظل تطبيق الاحتياطي الجزئي أكبر منها

- في ظل تطبيق الاحتياطي الكلي، بسبب ما يعتري عرض النقود من تقلبات ناتجة عن خلق الودائع، أو التحويلات بين النقود المتداولة في السوق والودائع.

- يسمح نظام الاحتياطي القانوني الكلي بمنافع إيجاد النقود بالتدفق على المجتمع بأسره، بدلاً من استثمار شريحة منه بمنفعة الاستثمار. (خان وعباس، 2002، صفحة 20)

على أن النموذج الأول تكون نسبة المخاطر فيه أعلى من النموذج الثاني المقتصر على الودائع الاستثمارية لا غير، ولهذا كان من رأي مدعي النموذج الأول أن يجعلوا نظاماً لتعويض المودعين في حالة وجود الخسائر أو حتى الإفلاس، وهذا بإيجاد صندوق يغذيه المصرف بالأرباح السنوية في حالة كونها كثيرة جداً.

على أن الخسائر في النموذجين أقل منها في النظام التقليدي؛ لأن البنوك حينئذ تتحكم في تصرفات العقود المبرمة في نظام المشاركة؛ لأنه شريك في العقود، ويكون تصرفه مباشرة بالرقابة على المشاريع من خلال بنود الاتفاقيات والعقود، أو من خلال نظام الجزاءات حين وجود إخلالات بنود الاتفاقيات، فيقوم برفض التمويل للمشاريع المخالفة، وكل هذا يجعل المصارف تركز عملها في سداد المشاريع، ورفع معدلات العوائد المرتقبة من المشاريع ومراقبة أداء المنشآت. (خان وعباس، 2002، صفحة 20)

3.2.1.2. تعديل نسبة السيولة

هذه النسبة لها تأثير في قدرة البنوك على تمويل الأنشطة الاقتصادية واتجاهاتها في القطاعات الاقتصادية المختلفة، وتتغير هذه النسبة بالزيادة أو النقصان باعتبار الحالة الاقتصادية، وبهذا بخلاف نسبة الاحتياطي القانوني فإن تأثيره الأساسي يقع على الاستثمار المصرفي في الأوراق المالية الحكومية. (محمد و عبدالفتاح، 1996، صفحة 276) وتتغير هذه النسبة بالزيادة والنقصان يمكن التأثير في حجم التمويل واتجاهاته، على أن هذه الأداة لا يمكن لها التأثير في وجهة التمويل إلا بتعاضدها مع غيرها من الأدوات. وبهذا يمكن للبنك المركزي الوصول لأهدافه النقدية. (شاهين، 2017، صفحة 130)

3.2.1.3. الحد الأعلى لإجمالي التمويل

هذه الأداة تمكن البنك المركزي من تحديد مقدار القروض أو الاستثمارات المقدمة منه إلى البنوك التجارية، ففي حالة دخول الاقتصاد في حالة التضخم فإن البنك المركزي يقوم بتخفيض مقدار القروض من خلال فرض شروط مشددة مع الزيادة في طلب الضمانات للحصول على القروض، وهذا بخلاف حالة الانكماش فإنه يتوسع في فرض الشروط ويتساهل في طلب الضمانات.

ثم للبنك المركزي في حالة التضخم يقوم بخفض الاستثمارات الموجهة للبنوك بالتشدد في طلب الضمانات لأجل التمويل الاستثماري، وبالعكس في حالة بواذر الانكماش فإنه يتساهل في الحصول على الضمانات لتحفيز البنوك على التوسع الائتماني لإخراج الاقتصاد من حالته، بل للبنك المركزي أن يتشدد حينما تبلغ الاستثمارات مقداراً يراه البنك المركزي أنه سيؤثر على كفاءة القروض، بل له أن يشترط على البنوك التجارية شراء سندات مالية، أو تقديم قروض حسنة لبعض القطاعات التي يرى البنك المركزي أهميتها. (محمد و عبدالفتاح، 1996، صفحة 277)

3.2.2. الأداة الكيفية

وهذه الأدوات التي سبق عرضها لها كفاءة اقتصادية من خلال بيان كل أداة.

3.2.2.1. تحديد نسب الاحتياطات النقدية

بهذه الأداة يمكنها توجيه الائتمان لاستخدامه أفضل استخدام من جهة اختلاف القطاعات، فإذا كان البنك المركزي يرى تشجيع الاستثمار الصناعي، فإنه يتم بتخفيض نسبة إجمالي الائتمان في كل ما يتعلق بهذا القطاع، وبالمقابل فإنه يرفع من نسبة إجمالي الائتمان المقدم لباقي القطاعات، وبهذا تكون نسبة الاحتياطي القانوني إلى الودائع التي تحت الطلب مرتبطة بأنواع واتجاهات الائتمان، فترتفع النسبة أو تنخفض لدى المصارف حسب درجة الالتزام بالتوجيهات النوعية للائتمان. (محمد و عبدالفتاح، 1996، صفحة 278)

3.2.2.2. إلزام البنوك بحدود التوظيف المالي

بحيث تتجسد الكفاءة الاقتصادية لهذه الأداة بتحقيق زيادة الأرباح لأن التخصيص الائتماني سيوجه الإنتاج إلى أمثل القطاعات، ممّا يزيد في ربحيته لحاجة السوق إليه، مع ما في ذلك من ذهاب الائتمان لأكبر عدد من المنشآت في المجتمع، ولا يتحقق ذلك إلا بإعداد الخطط وتنسيقها مع الجهاز المصرفي لأجل أن يكون التنفيذ فعالاً، بأن يقوم البنك المركزي بإعلام جميع البنوك التجارية بتعزيز المجالات الاقتصادية المرغوب

في زيادة تنميتها، مع زيادة الإجراءات الضرورية لتنفيذ هذه الآلية بربط البنوك التجارية بشبكات محكمة من إجراءات الرقابة، بل التدخل الفوري من البنك المركزي للوصول للغاية المنشودة. (شابرا، 1991، صفحة 129)

3.2.3. الأدوات المباشرة

وهذه الأدوات التي سبق عرضها لها كفاءة اقتصادية من خلال بيان كل أداة.

3.2.3.1. الإقناع الأدبي

وهذه الأداة لها قوة التأثير على أهداف السياسة النقدية التي يرغب البنك المركزي في الوصول إليها، من جهات: (الحليح، 2002، صفحة 116)

- أن البنك المركزي يساهم في تمويل عمليات البنوك التجارية بنسب كبيرة، فأى خسارة في الاستثمارات ستلحق البنك المركزي أولاً، وسيتحمل البنك المركزي الجزء الأكبر من الخسائر.
- أن البنوك التجارية بدخولها في الاستثمارات من خلال ودائع الأفراد ومؤسسات القطاع الخاص، فالخسائر اللاحقة بهذا الاستثمار سيتحمل البنك التجاري جزءاً كبيراً منها، بل قد يتحملها كلها إذا كان التمويل مضاربه.

ولهذا فالتوجيهات من البنك المركزي تقلل من نسبة الخسائر المتوقعة لإرشاد البنوك التجارية من أجل تلافي ذلك، بإعادة توزيع الأرباح بين الأطراف المشاركين أو بمحاولة تحقيق أرباح كبيرة في قطاعات كثيرة؛ لتدارك الخسائر إن وجدت في قطاعات أخرى، فمثلاً يوجه البنك المركزي البنوك التجارية لأجل الاستثمار في قطاعات منتجة ذات أسعار غير مرتفعة وذات سوق تجارية واسعة؛ لغرض تحقيق الأرباح الكبيرة بسبب الطلب الكبير، وبالمقابل يوجهها إلى التوسع في القطاعات التي تمس الطبقات المتوسطة مالياً بأقل من ذلك وهذا ما يجعل السوق الاستثماري متوازناً من جهة، ومربحاً من جهة أخرى وبهذا تتحقق كفاءة هذه الأداة.

3.2.3.2. التعليمات والرقابة المباشرة

لكي تكون التعليمات ذات كفاءة فلا بد من أن تكون الرقابة مثلها في الكفاءة، وأهم التعليمات التي ترفع كفاءة الاقتصاد هو عدم التعامل بسعر الفائدة التي يترتب عليه آثار اقتصادية سلبية، مع التركيز على جعل الاستثمار الحقيقي هو المولد للمعروض النقدي لعدم الوقوع في التضخم. وللرقابة كفاءتها بالتنويه الدائم للبنوك التجارية بمراعاة المصالح العامة للأمة في رفع قدرات الاقتصاد، بدل اعتبار المصالح الخاصة. (ابوشادي، بدون، صفحة 84)

3.2.3.3. الجزاءات

الجزاءات بقسميها السلبية والإيجابية من شأنها زيادة الرصيد الإنتاجي للاقتصاد، والرفع من كفاءة الاقتصادية للسياسة النقدية لأن فيها الترغيب للمنقادين لتوجهات البنك المركزي الذي يضع المصالح العليا للبلد أولاً، وبسبب هذا التوافق فالبنوك التجارية لها الحق في الحصول على أكبر قدر ممكن من الودائع المالية، التي تشكل أحد أهم المصادر الرئيسية في حصول البنك على الأموال اللازمة لتلبية حاجات العملاء المستثمرين، وهذه الودائع لا يمكن الاستغناء عنها بالودائع الخاصة لقلتها أمام الودائع المركزية.

وبالمقابل فالبنوك تعاقب لعدم توافقها مع البنك المركزي رغبةً في المصالح الخاصة بها، فإن الجزاءات السلبية في حقها لها كفاءة على المجتمع من جهة ردع من يخرج عن السياسة العامة للنقد، والتي تحاول النهضة باقتصاد البلد وإيصال الإنتاج لأكثر من قطاع اقتصادي؛ لتمويل أكبر عدد من المشاريع التنموية للوصول إلى الاستقرار الاقتصادي والعمالة الكاملة اللذان يعتبران من أهم أهداف السياسة النقدية.

(عفر، 1407، صفحة 420)

4. الخاتمة

يُعتبر نظام المشاركة الإسلامي البديل الحقيقي والمناسب لنظام سعر الفائدة الذي يقوم عليه الاقتصاد الرأسمالي، ويهتم نظام المشاركة بالتوازنات النقدية بين البنك المركزي والمتعاملين الماليين، مع وجود آليات للسياسة النقدية تُساهم في بلورة هذا النظام وجعله أكثر كفاءة. وهذا النظام مع أدواته النقدية يسمح للبنوك المركزية من التحكم في المعروض النقدي ففي حالة ظهور بوادر الانكماش الاقتصادي فإنها تساهم بكفاءة في ضخ المعروض النقدي المناسب مع حسن توجيهه إلى القطاعات المناسبة ولمس كل الطبقات المتضررة، وبالمقابل ففي حالة ظهور بوادر التضخم فهذه الأدوات الكفاءة في امتصاص المعروض النقدي المناسب من السوق دون إحداث أضرار المتعاملين.

وخلُصت الدراسة إلى نتائج أهمها:

- أكثر أدوات السياسة النقدية الكيفية وغير المباشرة في السياسة النقدية التقليدية لا تُعارض نظام المشاركة الإسلامي، فيمكن استخدامها فيه مع بعض الإصلاحات لا غير.
 - أكثر الأدوات النقدية الكمية التقليدية تعارض النصوص الشرعية؛ لأنها مبنية على سعر الفائدة المحرم، ولهذا فإن السياسة النقدية الإسلامية قد طوّرت هذه الأدوات بما ينسجم والنصوص الشرعية.
 - مبدأ الفائدة المحرم في الشريعة الإسلامية، هو أهم سبب في الاختلاف بين السياسية النقدية الإسلامية، والتقليدية.
 - سمحت مرونة الشريعة الإسلامية باستحداث عددا من الأدوات النقدية الإسلامية، التي أثبتت كفاءتها وفعاليتها، مع إمكان الاجتهاد لاستحداث غيرها.
 - تنوع الأدوات النقدية الإسلامية، وظهور كفاءتها في حالي السياسة الانكماشية والتوسعية للسياسة النقدية، وهذا راجع لمرونة التعامل بها، وسرعة تجاوبها مع السوق النقدي.
 - نظام المشاركة الإسلامي ليس اقتصاديا فقط، بل له بعد اجتماعي ظاهر جدا، فله نظرٌ إلى الطبقات الهشة فبعض الأدوات النقدية الكيفية تحاول توجيه ما يُمكن من الائتمان لهذه الطبقات.
- ولهذا توصي الدراسة بما يتوافق ونتائجها، بما يلي:
- حث الباحثين الشرعيين والاقتصاديين على زيادة البحث في النصوص الشرعية والتراث الفقهي العام، للخروج للاستزادة من أدوات السياسة النقدية، دون الاقتصار على التبعية الفكرية على النظام الرأسمالي ثم محاولة تطويره.
 - العمل على إنشاء المخابر العلمية لجمع كل الدراسات المتعلقة بالسياسة النقدية الإسلامية؛ لتوضيح كفاءتها في السوق النقدي، ليسهل توظيفها واقعيًا.

5. المصادر والمراجع

- ابن دعاس، جمال (د.ت.ط) التكامل الوظيفي بين السياستين النقدية والمالية. الجزائر: جامعة باتنة.
- الرفاعي، فادي محمد، (2004)، المصارف الإسلامية. بيروت: منشورات الحلبي.
- السامرائي، يسري؛ مصطك زكريا، (د.ن.ط)، الصيرفة المركزية والسياسة النقدية. إيطاليا: مطابع ايديتار.

- العبيدي، سعيد. علي، (2001)، الاقتصاد الإسلامي، ط1، بغداد: دار دجلة
- القشاط، ليلى، (2015)، أثر السياسة النقدية على التضخم، السودان: جامعة شندي.
- الكافوري، عوف، (1997)، السياسة المالية والنقدية في ظل الاقتصاد الإسلامي. الاسكندرية: مكتبة الإشعاع.
- الكافوري، عوف، (1998)، النقود والمصارف في النظام الإسلامي: ط2، الاسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب.
- خان، محسن. وميراخور، عباس، (2002)، الإدارة النقدية في الاقتصاد الإسلامي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز. الاقتصاد الإسلامي. م 14.
- درويش، صديق، وآخرون، (1998)، تطبيق القوانين المستمدة من الشريعة على الأعمال المصرفية، دراسة تطبيقية على النظام المصرفي الباكستاني، ط1، مركز النشر العلمي لجامعة الملك عبد العزيز
- شابر، محمد علي، (1991)، نحو نظام نقدي عادل، الولايات الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- شاهين، محمد بن عبد الله، (2017)، كفاءة أدوات السياسة النقدية"، المجلة الجزائرية للعلوم، م 8
- صالح، صالح، (2001)، السياسة النقدية في إطار نظام المشاركة الإسلامي، الإسكندرية، دار الوفاء
- عبدالفتاح، عبد الرحمن. (1996). اقتصاديات النقود. القاهرة: النسر الذهبي.
- عفر، محمد عبد المنعم، (1987)، السياسة الاقتصادية والشرعية وحل الأزمات وتحقيق التقدم، القاهرة مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.
- عقيل، جاسم، (1999)، النقود والمصارف، عمان، دار المجدلاوي.
- علواني. عمر. وزرق. سيد أحمد. (2015)، "أثر السياسة الاقتصادية على النمو الاقتصادي، حالة الجزائر"، رسالة ماجستير لم تنشر، جامعة تلمسان. كلية العلوم التجارية.
- عناية، غازي (1985). التضخم المالي. الاسكندرية: مؤسسة الجامعة.
- قدي، عبد المجيد. (2003). المدخل الى السياسات الاقتصادية الكلية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- كنعان، علي، (2012)، النقود والصيرفة والسياسة النقدية. دمشق: منشورات جامعة دمشق.
- لحليح، الطيب، (2002)، النقود والمصارف والسياسات النقدية في الاقتصاد الإسلامي. السودان: هيئة الأعمال الفكرية.
- مسعودة، نصابة، (2014)، دور أدوات السياسة النقدية في تحقيق أهدافها، مجلة العلوم الإنسانية جامعة بسكرة، ع 33.
- مصطفى، فريد، (2000)، السياسة النقدية والبعد الدولي لليورو. الاسكندرية: مؤسسة شباب الاسكندرية.
- نذير، عبد الرزاق، (2015)، السياسات النقدية في الاقتصاد الإسلامي كأداة لمعالجة التقلبات الاقتصادية"، رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة بسكرة بالجزائر.

تحرير محل النزاع في البحث العلمي الشرعي: مفهومه، ضرورته وأثره *Dispute liberatin in Islamic scientific research : Its concept, necessity and effectiveness*

أ.د/ محمد بلعياض
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان (الجزائر)
drbeliam@gmail.com

فتح الله دبوزة*
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان (الجزائر)
fathallah.debouza13@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/29 تاريخ القبول: 2022/02/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يمكن لكلٍ من مختلفين الرجوع إلى مقدمة مشتركة بين رأييهما، ثم يختص كلٌ بما يميّز رأيه؛ وقد اصطلح على هذا الاختصاص بـ"محلّ النزاع"، الذي يُعتبر الوقوف عليه تحقيقاً أهمّ مراحل البحث الخلافية، من خلال عملية عُرفت بـ "تحرير محلّ النزاع"، في هذا البحث تعرّضت لهذه العملية بالتعريف. ثمّ بينت أن الغاية منها: حصر صورة الخلاف بالتحديد، لأجل أن تتوارد عليها الأدلة، فلا يتشتت الحجاج عن محل النظر، كما سقت نماذج مختلفة لطرق العلماء في تحرير محلّ النزاع. ولأجل بيان ضرورة هذه العملية في البحوث الخلافية، أبرزت الأهمية البالغة التي تكتسبها ضمن مراحل البحث العلمي والتي جعلتها ضرورة بحثية حتمية متصدّرة، حفظاً لوقت الباحث، وصوناً للفعل الفكري الإنساني من العبث، ثم ختمت بتفصيل الآثار الموضوعية والصناعية لتحرير محل النزاع في البحث الشرعي وفن الجدل. تلکم الآثار التي لن يُدرکها الباحث والمحاوّر إلا بالوقوف طويلاً يحزّر محل الخلاف ويقرب شقته. **الكلمات المفتاحية:** تحرير؛ محل؛ النزاع؛ ضرورة؛ أثر.

Abstract: Each of the two differences can refer to a common denominator between their opinions, which may end up with mental axioms, and then each one of them uses what distinguishes his opinion, to refer to this competence as the "subject of dispute," which is the most important phase of research on controversies, through an advanced process known as "the liberation of the subject of dispute," in this research, I was exposed to this process by defining a deconstruction of the additive compound vocabulary expressed and then by defining its concept.

Then I explained that the aim of this operation is to limit the image of the dispute specifically in order to contain evidence, so that pilgrims do not get distracted from the meritorious aspects, and I also cited different models of the scientists' work in liberating it.

In order to demonstrate the need for attention to this process in controversial research, I was exposed to a statement of the critical importance of the liberation of the conflict in the stages of scientific research, which made it an imperative for research; in order to protect the researcher's time, he spends without any significant return of knowledge, and to protect the intellectual human act from tampering. Then, I concluded with detailing the objective and industrial effects of liberating the cause of conflict in terms of legitimate research and the art of controversy. These effects, which the researcher and interlocutor will only realize by standing for a long time, will liberate the heart of disagreement and bring closer his distance.

Keywords: editing; subject; dispute; necessity; effectiveness.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيد الأولين والآخرين

أما بعد:

فلعل أبرز ثمرات القراءة في كتب أصول الفقه الوقوف على مناهج العلماء في بحثهم مسائل هذا العلم والتعرف على مآخذهم في معالجتها، ولا شك أن السمة الأبرز لتلك المسائل كثرة اختلاف أهل الفن فيها، الأمر الذي اقتضى ممن ألف في الأصول العمل على بيان الأرضيات المشتركة والمقدمات المتحددة ثم تحقيق مواضع الاختلاف بدقة تحفظ للبحث العلمي الأصولي موضوعيته وتصونه عن العبث، وقد شاركت علم الأصول في ذلك فنون شرعية أخرى لعل أبرزها علما الكلام والفقه، وإنما اخترت التقديم بمسائل أصول الفقه مثلا عن حاجة القضايا الخلافية لتوحيد موارد النزاع فيها، لاعتبار هذا الفن جامعا لمسالك الفهم الشرعي وضابطا لمحددات الفكر والنظر الإسلاميين، فإذا احتاجت مسالك النظر في مسائله للتقديم بعملية تضبط موطن الخلاف وتحصره في أضيق نطاق ممكن، كانت حاجة كل علم شرعي سواء أكبر وأبلغ، وقد اصطلاح العلماء على تسمية هذه العملية التي تعدّ أولى خطوات البحث الهادفة إلى تحقيق وتمييز مواطن الوفاق من مواطن الخلاف، بـ "تحرير محل النزاع".

فما هي حقيقة تحرير محل النزاع؟ وما مدى الحاجة إليها في البحث في الخلافات؟ وما أبرز الآثار التي يجنيها الباحث من هذا التحرير؟

في هذا البحث سأعرض لمفهوم هذه العملية البحثية مع التمثيل بنماذج تُبرز اهتمام العلماء بها ثم بيان أهمية هذه الخطوة وأثرها في البحوث الخلافية.

يذكر أنني وقفت على دراسة سابقة لبعض جوانب هذا الموضوع وهي عبارة عن أطروحة دكتوراه تحت عنوان "تحرير محل النزاع في مباحث الحكم الشرعي" لموسى فاديغا، وقد تعرّض بالبحث لهذه العملية في خصوص قُطب أصولي هو الحكم الشرعي، مع تقديم الأطروحة بمبحث تمهيدي للتعريف بعملية "تحرير محل النزاع" دون تجاوز الجانب التنظيري إلى التمثيل التطبيقي لمختلف المسائل الخلافية.

ولأجل بلوغ هدف هذا البحث جاءت الخطة الإجمالية للبحث كالتالي:

المطلب الأول: مفهوم "تحرير محل النزاع" ومدى اهتمام العلماء به.

الفرع الأول: مفهوم تحرير محل النزاع.

الفرع الثاني: علاقات المركب الإضافي.

الفرع الثالث: اعتناء العلماء بتحرير محل النزاع.

المطلب الثاني: ضرورة تحرير محل النزاع وأثره في البحوث الخلافية.

الفرع الأول: تحرير محل النزاع أول مراحل البحث في الخلافات.

الفرع الثاني: أهمية تحرير محل النزاع في بحث الخلافات.

الفرع الثالث: آثار تحرير محل النزاع.

2. المطلب الأول: مفهوم "تحرير محل النزاع" ومدى اهتمام العلماء به

1.2. الفرع الأول: مفهوم تحرير محل النزاع

1.1.1. المعاني اللغوية لألفاظ المركب:

قبل الخوض في بيان المفهوم العلمي الاصطلاحي لـ "تحرير محل النزاع" لا بد من بيان معاني مفرداته بعد تفكيك المركب الإضافي، إذ "المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لا من كل وجه، بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع التركيب فيه"¹.

- أما لفظ "تحرير": فمصدر قياس لفعل حرَّ الرباعي. ومعنى التحرير التنقية والتخليص من الشوائب من عيب أو نقص.

إذ الحرُّ الخالص من الشوائب².

ويتعدى بالتضعيف، فيقال: حرَّرت العبد تحريراً إذا أعتقته، وحرَّرت الكتاب إذا أصلحته وجودت خطه.

وقد أشار ابن فارس إلى أن لجذر الكلمة أصلان فقال: الحاء والراء في الرباعي له أصلان:

فالأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، يقال: هو حرٌّ بين الحرورية والحرية، ويقال طين حر: لا رمل فيه.

والثاني: خلاف البرد³.

وظاهر أن الأصل الأول أنسب للمعنى الاصطلاحي دون الثاني.

- أما لفظ "محل" من حلَّ يحلُّ حلولا ومحلاً وهو نقيض الارتحال، والحلول النزول⁴.
والمحلّ: المكان الذي يحلُّ به⁵.

وباعتبار موطن النزاع محلاً تتوارد عليه أدلة المختلفين وتنزل عليه مناقشاتهم تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والاستعمال الاصطلاحي.

- لفظ "النزاع" أصله من نزع الشيء من مكانه إذا قلعه⁶.

وتختلف معاني اللفظ باختلاف أداة التعدي فيقال: نزع إلى الشيء نزاعاً إذا ذهب إليه واشتاق، ونزع عن الشيء نزوعاً إذا كف عنه وأقلع⁷.

كما يقال: نازعته في كذا منازعة ونزاعاً خاصمته، وتنازع القوم اختلفوا⁸.

والتنازع التخاصم⁹.

وقيل: المنازعة: المجاذبة في الخصومة، كما في الصحاح: "نازعته منازعة ونزاعاً، إذا جاذبته في

الخصومة. وبينهم نزاعة أي خصومة في الحق¹⁰ بمعنى "مجازبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان، والأصل في المنازعة المجازبة، ثم عبّر به عن المخاصمة، يقال: نازعه الكلام ونازعه في كذا، وهو مجاز"¹¹.

ولا شك أن هذا الأخير - الخصومة والمجازبة - هو أنسب المعاني للاصطلاح، فالمنازعة التشاجر وقيل: "للمنازعة تشاجر لأن المتنازعين تختلف أقوالهم وتتعارض دعاويهم، ويختلط بعضهم ببعض"¹² ومهمة الباحث النظر في آراء هؤلاء "المختلفين" الذين يكتفّ خلافهم على أنه خصومة تستدعي مجازبة واستحضار كلّ لوسائل نصره رأيه، وهي في البحث العلمي الأدلة الناهضة بمذهبه والحجج الدافعة عنه اعتراض خصمه، ثم المناقشات التي يوردها على أدلته.

كما أن المعنى الآخر الذي تستعمل في أداة التعديدية ب (إلى) قد يناسب الاصطلاح من حيث كون محل الخلاف منزعا تتوارد عليه الأدلة وتنزع إليه وتنزل عليه.

2.1.2. المعنى الاصطلاحى :

إن الناظر في مدونة العلوم الإسلامية على اختلاف مجالاتها واختصاصاتها، يجد أن الممارسة التطبيقية لمفهوم تحرير محلّ النزاع كثيرة مستفيضة في جميع ما احتاج لذلك من مسائل الخلاف، إذ نجد العلماء يقدمون دراسة القضايا الخلافية بتقريب مسعى المختلفين، وتضييق هوة الخلاف من خلال حصر مورده على قدر الإمكان، حتى لا تقع الحجج ولا ينكبّ البحث إلا على محل معين على وجه التدقيق والتحقيق، على أن هذه الغاية لم تحصل في كل بحث وبقي جانب واسع من الجدال غير مُحَقَّق المحلّ غير معيّن الموطن.

ولعل أبرز ما يفسّر ندرة التعريف الاصطلاحى لعملية تحرير محلّ النزاع، عدم حاجة العلماء للرسم اللفظي لمفهومها لكونه مُدركا لديهم باعتباره من مسلمات العلم والشرع وأنه أوضح خطوات المنهج العلمي لبحث الخلافات، وقد نبّه القرافي، لمثل هذا في قوله: "كم من علم لا يوجد مسطورا بفضّه ونصّه أبدا، ولا يقدر على نقله، وهو موجود فيما نُصّ من القواعد ضمنا على سبيل الاندراج يتفطنّ لاندراجه آحاد الفقهاء دون عامتهم"¹³.

إلا أن المعاصرين باعتبار الحاجة العلمية، حاولوا ضبط مفهوم هذه العملية بالتعريف، فقبل في تحرير محلّ النزاع: هو " تعيين نقطة الخلاف بالتحديد وبيان مقصود المتخالفين حتى يُنظر منذ البداية إن كان مقصودهما متّحدا، أو أنّ أحدهما يقصد خلاف ما يقصد الآخر"¹⁴.

وهذا ما نجد العلماء يصرحون به، حال تحريرهم مواضع الخلاف، وذلك أنهم جعلوا الغاية من تحرير محلّ النزاع قبل الخوض في بسط الأقوال والحجج، حصر مورد الخلاف وصورته، وتقريب شقّته، ليكون الحجج على محلّ واحد، كما سيأتي بيانه في النقول عنهم قريبا.

وبناء على ذلك يكون مفهوم عملية "تحرير محلّ النزاع" في البحث الشرعي راجعا إلى غاية واحدة

هي: "الوقوف على موطن الخلاف على وجه التحقيق بعد تخليصه من كل فضول وتطويل" أو "الاعتماد على موضع الغرض من النزاع والاختصار عليه بألفاظ مناسبة دون زيادة أو نقصان"¹⁵.

قال ابن عاشور معرفاً هذه العملية جامعاً في تعريفه بين التمثيل والشمرة، في تفسير قول الله تبارك تعالي: ﴿وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46]: "وهذا ما يسمى تحرير محل النزاع وتقريب شقة الخلاف وذلك: تأصيل طرق الإلزام في المناظرة وهو أن يقال قد اتفقنا على كذا وكذا فلنحتج على ما عدا ذلك"¹⁶.

ثم بيّن الغاية من تحرير محل النزاع بقوله: "فإن ما أمروا بقوله هنا - الآية - مما اتفق عليه الفريقان - المسلمون وأهل الكتاب - فينبغي أن يكون هو السبيل إلى الوفاق وليس هو بداخل في حيز المجادلة، لأن المجادلة تقع في موضع الاختلاف"¹⁷.

ثم فكك قضية النزاع الواردة في الآية، لبيان المقصود من المفهوم الكلي للعملية بمثال جزئي يقربه لذهن المتلقي، فقال: "لأن ما أمروا بقوله هنا هو إخبار عما يعتقد المسلمون وإنما تكون المجادلة فيما يعتقد أهل الكتاب مما يخالف عقائد المسلمين مثل قوله تعالي: ﴿يَتَأْهَلُ الْكُتُبِ لِمَ تُحَاجُّونَ بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِي﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾"¹⁸.

لهذا وجب على كل باحث ناظر في الخلافات أن يجعل منطلق بحثه، السؤال التالي: ما هي النقطة التي يفترق فيها المختلفون على الحقيقة؟

ومعلوم أنه لن يصل إلى نقطة الخلاف إلا بعد جمع نقاط الوفاق ومواطن الالتفاف، فيخرجها عن حيز الخصومة والمجادبة، وحينئذ يتجه البحث إلى محل واحد، صونا للقول والفكر الإنسانيين عن العبث.

3.1.2. العلاقة بين المعنيين

بعد بيان المعاني اللغوية لأفراد هذا المركب، ظهرت العلاقة بينها وبين المفهوم العلمي الاصطلاحي له، ذلك أن تنقية موطن النزاع وتخليصه من كل ما يخل بفهمه، وجميع ما هو خارج عن محل الخلاف شَبَّه بتخليص الشيء مما يشوبه ويعيبه، وذلك بجامع رفع العيب والنقص عن الجميع، والهدان - العيب والنقص - ما يلحق البحث غير المحرر من الاضطراب والخلل.

2.2. الفرع الثاني: علاقات المركب الإضافي:

1.2.2. الألفاظ المرادفة

أما لفظ التحرير فيرادفه: التلخيص، التخليص، التنقيح، التهذيب، التحصيل، التمييز، التنقية والتبيين. والمحل يرادفه: الموضع، الموطن، الموقع، المحط. والنزاع يرادفه: الخلاف، الاختلاف، البحث، النظر، الكلام¹⁹.

وسياتي الوقوف على بعضها في نصوص العلماء.

2.2.2. محل النزاع ومحل الوفاق

لا شك أن كل خصمين يمكنهما الرجوع لأرضية مشتركة قد تنتهي إلى البديهيات العقلية أو المسلمات العادية، ولا ينكر ذلك إلا أهل السفسطة، والحاصل أن القدر المشترك بين الأقوال المختلفة يسمى "محل وفاق" وهو القاسم المشترك الذي تجتمع عليه آراء المختلفين.

أما ما ينفرد به كل رأي ويختص به كل فريق دون الآخر فيسمى "محل النزاع" وهو الجانب المشتمل على الدعوى المقتضية للخلاف، نفيا أو إثباتا والذي يحشد له كل طرف من الأدلة ما يظهره على الآخر. فإن كان لهذا الاختصاص أثر عملي أو ثمرة اعتقادية سمي النزاع "حقيقيا" أو "معنويا" وإن عدم الخلاف الثمرة كان النزاع "لفظيا"²⁰.

2.3. الفرع الثالث: اعتناء العلماء بتحرير محل النزاع

2.3.1. شاهد اعتناء العلماء بتحرير محل النزاع

يعتبر تحرير محل النزاع مقدمة لأي بحث في الخلافات أصلية كانت أم فرعية، ومعلوم أن النتائج رهن المقدمات، لذلك أولاه العلماء عناية فائقة، وجعلوه منطلق بحوثهم، ولعل أبرز ما يظهر اهتمامهم بذلك عنايتهم الدقيقة بحدود الألفاظ وتحرير المراد منها، وذلك لكون مضامين الألفاظ تختلف باختلاف مقاصد واضعها منها، وتباين مرادات مستعملها، كما أن دلالاتها تتباين بين الأفراد والتركيب والتجريد والاقتران، فالاسم مثلا إذا "تكلّم به مطلقا تارة ومقيدا تارة ومقيدا بقيد آخر في موضع آخر، كان هذا سببا لاشتباه بعض معناه"²¹ الأمر الذي ينتج غموضا في مدلول اللفظ لدى الباحث، لاختلاف المعاني باختلاف المحامل، لذا اشتغل العلماء بتحديد معاني الألفاظ وبيان المراد من المصطلحات حسما للشكوك وقطعا للغموض.

كما جعلوا تحرير المراد مهمة منوطة بكل متكلم وهم يقصدون بذلك توضيح مقصوده من التعريف أو التقسيم أو الدعوى التي أقامها²²، وقد ذكر العلماء لذلك أوجها ترجع كلها لغاية واحدة هي دفع الاعتراض الوارد عليها.

والناظر في مناقشات ابن تيمية للفلاسفة والمتكلمين يجد وقوفا طويلا منه عند هذا المقام، مقام تحقيق المقاصد والمعاني التي أرادها مثبتو ألفاظ معينة ونفاتها، كالتنزيه والواحدية ونفي الجسمية والتركيب ونحوها²³، فنجده عند قول ابن مطهر - عن الله تبارك تعالى - : "لأنه واحد وليس بجسم"²⁴، يحقق محل النزاع بينه وبين نفاة الصفات، ببيان ما يحتمله هذا الإطلاق، بقوله: " فإن أراد بالواحد ما أراد الله ورسوله بمثل قوله: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ [البقرة: 162] وقوله: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [الرعد: 17]، ونحو ذلك فهذا حق.

وإن أراد بالواحد ما تريده الجهمية نفاة الصفة من أنه ذات مجردة عن الصفات، فهذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، وإنما يقدر في الأذهان لا في الأعيان، ويمتنع وجود ذات مجردة عن الصفات، ويمتنع وجود حي عليم قدير لا حياة له ولا علم ولا قدرة... وكذلك قوله: "ليس بجسم" لفظ الجسم فيه إجمال.

قد يراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب من مادة وصورة، أو المركب من الأجزاء المفردة التي تسمى الجواهر المفردة، والله تعالى منزّه عن ذلك كلّهُ: عن أن يكون متفرقا فاجتمع، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضا وانفصاله عنه، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه.

وقد يراد بالجسم ما يُشار إليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم. فإن أراد بقوله: "ليس بجسم" هذا المعنى، قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تُقم دليلا على نفيه. وأمّا اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا، فليس في الكتاب ولا في السنة ولا في قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا²⁵.

وعلى هذا تكون عملية تحرير محل النزاع، أكد الأعمال البحثية في مختلف القضايا الخلافية، وأولها طرقا من طرف النظائر والباحثين فلا يلج المتحقق بالمنهج العلمي غمار الحجاج سواء كان باحثا أو مناظرا قبل تحقيق مورد المنازعة على وجه التدقيق، تاركا الاشتغال بما يخرج عن محل البحث وطارحا كل دخيل ليس منه.

2.3.2. نماذج لتحرير محل النزاع عند العلماء

لا شك أن أيسر سبل التعرف على محل النزاع تنصيص²⁶ العلماء عليه ضمن بحوثهم؛ وذلك إما أن يكون عن طريق التصريح باستعمال ألفاظ المركب الإضافي أو أحد مرادفاته²⁷.

وربما أشار المؤلف إلى موطن النزاع من غير تصريح، وذلك بذكر محالّ الوفاق ثم مواطن الاختلاف، فيفهم القارئ أن ما حكى فيه الخلاف بعد ذكر الوفاق هو محل النزاع²⁸.

أ- التصريح ب " تحرير محل النزاع ":

- في بحث مسألة تكرّر الأمر المعلق بشرط أو صفة بتكرّرها، قال تاج الدين السبكي: "من قال: الأمر المطلق يقتضي التكرار فهو أولى هنا، ومن قال: لا يقتضيه اختلافها هنا. ولا بدّ من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها، فنقول: قال الأمدي ومن تبعه: ما غلّق المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علّة لوجوب الفعل، مثل ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا﴾، وقولنا: إن كان هذا المانع خمرا فهو حرام، فإن الحكم يتكرّر بتكرّره اتفاقا. وإن لم يثبت كونه علّة، بل توقّف الحكم عليه من غير تأثير له كالإحصان الذي يتوقّف عليه الرجم، فهو محلّ الخلاف".

والملاحظ في هذا النقل أن ابن السبكي استعمل محل النزاع ومحلّ الخلاف كمرادفين، وستأتي نقول

استعملت فيها المرادفات وحدها.

- جاء في حاشية العطار على جمع الجوامع تحت بحث "هل الأمر بالشيء نهي عن ضده" ما يلي: "ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لا بد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين إما تقييد الأمر بالفور الذي قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفوتا للامثال وإما تقييد الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق الأمر به على الكف عن ضده لجواز أن يفعل الضد أولاً ثم يؤتى بالمأمور"²⁹

- وفي المواقف، قدّم الإيجي لمسألة مدى إفادة النظر الصحيح للعلم، بتحرير محل النزاع مستعملاً التركيب نفسه، بقوله: "النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور، وأما إفادته للظن، فقد قيل إنها متفق عليها عند الكل، ولا بدّ قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد". ثم بسط القول في المسألة.

ويحسن هنا التنبيه إلى تصريحه بأن الغاية من هذا التحرير ضبط اتجاه الآراء وحججها إلى محل واحد.

ب- التصريح بما يقوم مقام المركب الإضافي من مرادفات ألفاظه:

- "تحرير محل الخلاف":

قال تاج الدين السبكي وهو يبحث مسألة: "هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي أو إلى العالم؟": "أول ما تقدمه تحرير محل الخلاف في المسألة فنقول: الحكم المستفاد من العباد على أمور:

أحدها: ما جاء على طريق التبليغ عن الله تعالى وهذا مختص بالرسول عليهم السلام وهم فيه مبلغون فقط.

والثاني: المستفاد من اجتهادهم وبذلهم الوسع في المسألة وهذا من وظائف المجتهدين من علماء الأمة وفي جوازه للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف يأتي إن شاء الله تعالى في كتاب الاجتهاد.

والثالث: ما يستفاد بطريق تفويض الله إلى نبي أو عالم بمعنى أن يجعل له أن يحكم بما شاء في مثله ويكون ما يجيء به هو حكم الله الأزلي في نفس الأمر لا بمعنى أن يجعل له أن ينشئ الحكم فهذا ليس صورة المسألة وليس هو لأحد غير رب العالمين قال الله: ﴿إِنِ لَخُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]؛ أي لا ينشئ الحكم غيره، إذا عرفت هذا فقد اختلف العلماء في أن: هل يجوز أن يفوض الله تعالى حكم حادثة إلى رأي نبي من الأنبياء أو عالم من العلماء فيقول له احكم بما شئت فما صدر عنك فيها من الحكم فهو حكمي في عبادي ويكون إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب جماهير المعتزلة إلى امتناعه وجوزه الباقيون منهم ومن غيرهم وهو الحق"³⁰.

- "تخليص محل النزاع":

وقريب منه استعماله لفظ "تخليص محل النزاع" - وهو يبحث خلاف الكعبي لجماهير الأصوليين في

إنكاره "الإباحة"-: "ولا بد من تخليص محل النزاع ليقع الحجاج على محز واحد"³¹.

وهو في هذا الموضع يشير كذلك إلى الغاية من عملية تحرير محل النزاع، وذلك لأجل أن تتوارد حجج المختلفين على مورد واحد.

- "موضع الخلاف"

في بحث قبول رواية الفاسق المتأول، ذكر الأمدى أحوال الفسق من حيث معلومته ومدى استباحة صاحبه للكذب، على طريقة التقسيم ثم صرح بتعيين أحد الأقسام موضعاً للخلاف، قال: "الفاسق المتأول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو، إما أن يكون فسقه مظنوناً، أو مقطوعاً به، فإن كان مظنوناً، كفسق الحنفي إذا شرب النبيذ، فالأظهر قبول روايته وشهادته، وقد قال الشافعي رضي الله عنه: إذا شرب الحنفي النبيذ أحده وأقبل شهادته وإن كان فسقه مقطوعاً به، فإما أن يكون ممن يرى الكذب ويتدين به، أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول فلا نعرف خلافاً في امتناع قبول شهادته كالخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون شهادة الزور لموافقهم في المذهب.

وإن كان الثاني كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار، وقتلوا الأطفال والنسوان فهو موضع الخلاف"³².

- "موطن الخلاف":

عن مسألة الاستثناء المذكور عقيب الجمل، قال القرافي: "لا تستقيم حكاية الخلاف في هذه المسألة مطلقاً، ولا في الشرط ولا في الصفة، لأن الجمل المعطوفة قد تعطف بالحروف الجامعة "الواو" و"الفاء" و"ثم" فيكون هذا موطن الخلاف، وتكون الستة الباقية غير موطن الخلاف"³³.

وأمثله ذلك كثيرة في المصنفات الأصولية والكلامية غير أن التصريح بلفظ "تحرير محل النزاع" بألفاظه الثلاثة على هذا النظم قليل بالمقارنة مع مرادفاته سابقة الذكر.

أما الفقهاء فكثيراً ما نجد في بحوثهم الخلافية قولهم: "وهذا نص في موضع النزاع"، "خارج عن موضع النزاع"، "وهو فصل في محل النزاع"، أو "ظاهر في محل النزاع"؛ وذلك إذا وجد الفقيه نصاً من الكتاب أو السنة ينهض برأيه في المسألة.

ت- الإشارة إلى محل النزاع من غير استعمال لفظ "التحرير" أو أحد مرادفاته، ولكن بذكر موطن الاتفاق ثم إردافه بموطن الخلاف والآراء فيه، وتعرف هذه الطريقة بـ "التقسيم":

وهي من أشهر صنائع العلماء في هذه العملية، ومثالها: سوق الأمدى الخلاف في قرآنية البسملة على النحو التالي:

"اتفقوا على أن البسملة آية من القرآن في سورة النمل، وإنما اختلفوا في كونها آية من القرآن في كل سورة فنقل عن الشافعي في ذلك قولان..."³⁴.

ونحو صنيع الشنقيطي في تفسيره، وذلك من خلال طريقة التقسيم التي اعتمدها فيها اصطلاحه: "طرفان

وواسطة" وهو كثير في كتابه، منه قوله في الاختلاف فيما يتيمم به: " اعلم أن المسألة لها واسطة وطرفان: طرف أجمع جميع المسلمين على جواز التيمم به ، وهو التراب المنبت الطاهر الذي هو غير منقول ، ولا مغصوب ؛ وطرف أجمع جميع المسلمين على منع التيمم به، وهو الذهب والفضة الخالصان، والياقوت والزمرّد، والأطعمة كالخبز واللحم وغيرهما، والنجاسات وغير هذا هو الواسطة التي اختلف فيها العلماء ، فمن ذلك المعادن".³⁵

وقد تستعمل هذه الطريقة مع التصريح بأن الغاية منها تحرير محل النزاع، على نحو ما سبق.

3. المطلب الثاني: ضرورة تحرير محل النزاع وأثره في البحوث الخلافية

يعتبر حفظ وقت وجهد المختلفين والباحثين في الخلاف من أظهر ثمار عملية تحرير محل النزاع، ولو أن هذا الحفظ تجرّد عن كل ثمرة أخرى لكان ذلك كافياً لتكتسب هذه العملية أهميتها الكبيرة ضمن مراحل النظر والبحث والحوار، إلا أننا بالنظر إلى الجانب الموضوعي والصناعي نجد ثماراً كثيرة أخرى ستعرّف عليها في هذا المطلب.

3.1. الفرع الأول: تحرير محل النزاع أوّل مراحل البحث في الخلافات

جعل علماء الجدل والمناظرة من تحرير محل النزاع أول مراحل البحث في الخلافات ذلك أنهم قسموا مراحل المناظرة، والتي هي أظهر كواشف الخلاف والحجاج، إلى أقسام ثلاثة:

3.1.1. مرحلة المبادأة: وفي هذه المرحلة يتم تعيين محل النزاع حتى لا يتشتت في أطراف غير متطابقة وحتى لا يتكلم كل منهما في واد غير الوادي الذي يتكلم فيه مناظره، ويمكن سحب هذه المرحلة على البحث الفردي في الخلافات بأن يجعل منطلقها حتى لا تجمع الآراء والأدلة ثم يكشف أنها لا تتوارد على موطن واحد.

3.1.2. مرحلة الأواسط: وهي المرحلة التي تقدم فيها الأدلة الناهضة بالأقوال والبراهين الملزمة للدعاوى، ثم الإيرادات والمناقشات عليها.

3.1.3. مرحلة المقاطع: وهي نتيجة المناظرة وختام البحث بحيث إذا وصل إليها الطرفان انقطع النزاع إما للوصول إلى ضروري مقطوع أو ظني سلّم به الخصم.³⁶

فظهر أن الحرص على تحرير محل النزاع أوّل البحث إنما هو من كمال الحكمة الإنسانية، التي تضمنّ بالأوقات أن تنفق فيما لا فائدة ترجى منه سوى تشقيق الكلام وإهدار لحظات العمر، كما أنه صون للفعل الإنساني أن يعبث حيث لا يجد نفعاً.

وللوقت عند أهل العلم قيمة عظيمة لا يفهمها عنهم غيرهم، فهو رأس مالهم الذي يضيع منهم باستمرار دون إمكان استرجاع ما ضاع منه، إذ هم مع أوقاتهم كبائع الثلج الذي يذوب رأس ماله، دون أن يستطيع له حبساً، لذا تجددهم أغير عليه من أي شيء، لما جرّبوه من سرعة انقضائه واستحالة رجوعه، ولما يخافوه من حسرة الندم عليه، وقد وصف ابن القيم حسرات النادم على وقته وصفاً يحمل موعظة بليغة لمن

كان له قلب، قال في مدارج السالكين: "فالوقت منقُصٌ بذاته، منصرف بنفسه، فمن غفل عن نفسه تصرّمت أوقاته، وعظم فواته واشتدت حسراته، فكيف حاله إذا علم عند تحقّق الفوات مقدار ما ضاع! وطلب الرجعى فحيل بينه وبين الاسترجاع! وطلب تناول الفائت، وكيف يردُّ الأمس في اليوم الجديد؟ ﴿ وَقَالُوا ءَأَمَّنَّا بِهِءِ وَأَبْنَىٰ لَهُمُ التَّنَآوُسُ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ [سبأ-52] ، ومُنِع ما يحبُّه ويرتضيه، وعلم أنّ ما اقتناه ليس مما ينبغي للعاقل أن يقتنيه، وحيل بينه وبين ما يشتهي!

فيا حسرات ما إلى ردِّ مثلها *** سبيل ولو ردّت لهان التحسّر³⁷

وبالتأمل في قوله: "وعلم أنّ ما اقتناه ليس ممّا ينبغي للعاقل أن يقتنيه" نجد أن الخوض في البحث أو الحوار والمناظرة من غير وقوف على صورة الخلاف بالتحديد، إنما هو مجرد احتمال لأحمال كلام غير نافعة وإهدار للوقت فيما لا ينبغي التطويل فيه.

كما لا ينبغي الانتقال إلى المراحل الحجاجية في البحوث الخلافية، من سرد للأدلة والإيرادات عليها والحجج الدافعة للاعتراضات، إلا بعد تحرير محلّ النزاع، لأجل ألا يقع جميع في غير موقعه، فيحرم الباحث أو المختلفان أنفسهما ثمرة الحجاج التي هي الوصول إلى تحقيق أقرب الأقوال إلى الصواب، ولهذا نجد العلماء الذين اهتموا بتحقيق المسائل الخلافية لا ينتقلون لدراسة مرحلة المدافعة الاستدلالية إلا بعد التحرير الدقيق لموطن الخلاف، قال الأمدي في بحثه مقدمة بحثه الخلاف في اعتبار الاستحسان: "... وقد اختلف فيه، فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأنكره الباقر، حتى نُقل عن الشافعي أنه قال: من استحسن فقد شرّع، ولا بدّ قبل النظر في الحجاج من تلخيص محلّ النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محرّ واحد"³⁸.

2.3. الفرع الثاني: أهمية تحرير محل النزاع في بحث الخلافات

لا شك أن خوض غمار البحوث في المسائل الخلافية بغرض المناظرة فيها أو تحقيق الحق منها أمر شاق يستدعي من باحثه جهداً مضمناً وطاقاً فكرية وذهنية تكبر بحسب تعقيد المسائل المبحوثة ومدى توفر مادتها العلمية، وهو مع ذلك ضرورة منهجية لا يستغني عنها طالب التحقيق فإن تحديد المعنى وتحرير المصطلح قبل نصب الخلاف أمر في غاية الأهمية بالنسبة للبحث الفقهي بل لكل بحث علمي فإذا حدد الباحث المصطلح الفقهي أو المسألة التي يدور عليها البحث، عرض أفكاره بعد ذلك في تدرّج منطقي ميسور³⁹؛ أما في مواطن الحجاج والمناظرة فـ "كثيراً ما يختلف المتجادلان ويشد الخلاف لأن موضع النزاع لم يعلم بالتعيين، وذلك لأن كلا المتناظرين المختلفين يقع نظره على ما لا يقع عليه نظر الآخر ويبنى حكمه على ما وقع عليه نظره فكأنه في الحقيقة لم يتلاق مع خصمه في موضوع"⁴⁰ فتضيع الجهود سدى.

وليس هذا خاصاً بالمناظر فقط فكم من باحث ضاعت منه بوصلة الخلاف وذهل عن موضع النزاع فخاض في بحار البراهين والمناقشات خوض الطرشان، تائها في الحجاج ذاهلاً عن محزّه.

لأجل ذلك حاز تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية أصولية كانت أو كلامية أو فقهية أو غير ذلك منزلة رفيعة وأهمية بالغة إذ البصير بمواطن الخلاف جدير بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له⁴¹ أو بحث يخوضه، وهذا ما جعل أرباب الفنون يجعلون "العلم معرفة الخلاف"⁴² وقد ذكر الشاطبي طائفة من أقوال أهل العلم في ذلك تحت فصل: (ضرورة معرفة مواضع الخلاف للمجتهد) وإن كان الشاطبي قد قصد بالمجتهد الناظر في النصوص الشرعية لاستنباط الأحكام منها، إلا أن ذلك معنى يتعدى الفقيه إلى طالب التحقيق في كل بحث مهما اختلف موضوعه وتشعبت مادته.

وكلام العلماء في ذلك كثير، وهم لا يقصدون به مجرد الإحاطة بالآراء ومعرفة الأقوال، إنما القصد تعيين محال النزاع على وجه التحقيق، قال الشاطبي: "وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف لا حفظ مجرد الخلاف"⁴³.

وعليه فإن لهذه العملية الأهمية البالغة في البحث العلمي والفكري عموماً وبالخصوص منه الشرعي، إذ الغاية منه - البحث العلمي الشرعي - تأتي على رأس مطالب البحوث وإنما شرف العلم بشرف المعلوم، وبتحرير محل النزاع يتجنب الباحث أو المناظر المراء العقيم والجدل المذموم، ويترك الخوض في نزاع فارغ أو خصومة غير مثمرة.

وبالنظر إلى الآثار المترتبة على ترك تحرير محل النزاع تبرز الأهمية البالغة لتقديم البحوث به، إذ معلوم أن المدونة الفقهية والأصولية والكلامية حوت مسائل وفروع كثيرة لم يكن للحجاج فيها أثر إلا شحذ الذهن وتدريب الفكر وامتحان آلة النظر، ليأتي بعد المختلفين من حقق المسائل فخلص إلى أن الخلاف لم يكن حقيقياً.

قال الأمدى بعدما حكى الخلاف في مسمى الأصل في القياس هل هو النص أو الحكم أو محل الحكم: "واعلم أنّ النزاع في هذه المسألة لفظي، وذلك لأنه إذا كان معنى الأصل ما بينى عليه غيره، فالحكم أمكن أن يكون أصلاً لبناء الحكم في الفرع عليه، على ما تقرّر، وإذا كان الحكم في الخمر أصلاً فالنص الذي به معرفة الحكم يكون أصلاً للأصل، وعلى هذا أي طريق عرف به حكم الخمر من إجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلاً، وكذلك الخمر فإذا كان محلاً للفعل الموصوف بالحرمة، فهو أيضاً أصل الأصل، فكان أصلاً"⁴⁴.

3.3.1. الفرع الثالث: آثار تحرير محل النزاع

ما اكتسبت هذه الخطوة البحثية تلك الأهمية بين مراحل النظر والتحقيق لدى الباحثين إلا لما ثمر من آثار تثمّن البحث العلمي وتكسبه قيمته العلمية، وفيما يلي ذكر لأهم هذه الآثار:

3.3.1. سبقت الإشارة إلى مرحلة المبادئ في البحث والمناظرة، التي ثمر تنظيم كلام المتنازعين⁴⁵ بتحديد القضية محل النفي والإثبات وحصص أوصافها وإخراج الزائد عنها، حتى لا يتشتت الحجاج في أطراف غير متطابقة، فيحصل بذلك تضييق دائرة الخلاف حتى تنعدم أو تتحدّد في موضع معيّن، من غير حشو ممل أو استطراد عن أصل النزاع مُضَلّ، كما سبقت النقول عن العلماء بتصريحات تبرز أن أول ثمار

تحرير محل النزاع، تحقيق وضبط اتجاه الخلاف، فيتوارد الحجاج على شيء واحد، هو صورته المحددة. ولأجل تقريب هذه الثمرة بمثال عملي، اخترت أشهر ما يعترض به الملحدون على وجود الرب تبارك وتعالى، وهو اعتراضهم المشهور بمعضلة الشر أو إشكالية الشر، وهي حجة قديمة في الفكر الإنساني، غير أن التشكيك في الوجود الإلهي عبرها، متجدد مع كل مواجهة إيمانية إلحادية، خاصة تلك التي يستهدف فيها الجانب الإلحادي عواطف المتلقين، فنجده يثير: كيف يتسنى لأحد في ظل وجود هذا الكم من الشرور في العالم أن يعتقد بوجود الخالق الخَيْر، أليس من آثار وجود الإله الرحيم ألا يقدر وقوع الشرور؟ لكن الشر موجود.⁴⁶

هكذا عبر البرهان بالخلف ينفي الملحدون وجود الإله الرحيم، خالقا لعالم فيه من الشرور ما ليس لأحد أن ينكره. فإذا نظرنا إلى كثير من الردود والأجوبة التي صدرت عن المؤمنين حلاً لهذه الإشكالية، وجدنا كثيراً منهم يدخل في متاهة تأويلية يحاول خلالها الموافقة بين صفة الرحمة المثبتة خبراً للخالق وبين الشر الموجود فعلياً في الكون، والأمر لو حُقق النزاع، أسهل من مزالق الحلول المعتسفة وغير المبرهنة، ذلك أن الشر الواقع عند التحقيق لا يمثل عند المسلمين بالخصوص أدنى مشكلة، في تصوّرهم عن الإله الخالق للكون، فيكون الاعتراض على المسلمين، ناتجا عن سوء تصوّر للكمال الإلهي الذي تثبته مصادر الإسلام لله تعالى، "فإنّ المعترض انطلق من النظر إلى صفة الرحمة، الإلهية، مفردة منفصلة"⁴⁷ عن باقي صفات الكمال الأخرى "فحكم بناء على ذلك أن الشر مناف لكمال صفة الرحمة وكيّتها وعمومها"⁴⁸.

وهذا خطأ كبير إذ الكمال الإلهي في الإسلام، يتجلى في جميع صفات الباري تعالى، والمسلمون لا ينظرون إلى كلّ صفة مفردة عن باقي الصفات فيثبتون بها الكمال، وإنما يثبتون الكمال المطلق لله تعالى، "فكما أنّ الله رحيم فهو حكيم وعادل وغفور وقهار وجبار وملك ومتصف بالجلال والجبروت"⁴⁹ وفعل لما يريد، وهذا معنى الكمال المطلق، أن يكون لكلّ صفة أثرها في الوجود وإلا ما كان الكمال.

وقد نبّه بعض الباحثين الذين حرّروا محلّ النزاع في هذه القضية، إلى أن التحقيق في إشكالية الشر أنها مستوردة، ما كان ينبغي لها أن تطرح في بلاد المسلمين، لولا أنّ دعاة الإلحاد في بلداننا "ينقلون لنا إفراز ملاحظة الغرب بلا وعي بالثقافة الإسلامية، وكأنهم لم يقرؤوا يوماً ما سطرا في الإسلام"⁵⁰، فمشكلة الشر هي مع الوجود الإلهي في التصوّر النصراني، الذي يتحدّث عن الإله المحبة، الذي قرّر التضحية بابنه الخاص من أجل خلاص البشرية، ليقوم هذا الإله ابن الإله بالاستسلام لأعدائه ليصلبوه فيصرخ على صليبه فداء للبشر الذين هم أبناء الرّب وأحباؤه بذواتهم⁵¹. فهل هذا هو التصوّر الإسلامي لله تعالى؟ الجواب: لا، فهذه نصوص الإسلام تخبر عن كمال الله المطلق، له سبحانه صفات الجمال كلّها من المحبة والعفو والرضا والرحمة، وله صفات الجلال والكبرياء، هو العزيز الجبار المتكبر القوي، الخلق خلقه والملك ملكه، يحكم لا معقّب لحكمه، ويقضي فلا رادّ لقضائه، لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، ومع ذلك ففعله كلّ حكمه، وحكمه كلّ مصلحة ﴿ وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ بِتَنَنَةٍ وَإِنَّا نُرْجِعُونَ ﴾ [الأنبياء: 35].

3. 2. تجاوز الخلاف اللفظي، بعد تحديد نوع الخلاف، فليست كلّ منازعة عند التحقيق مفارقة

حقيقية لمدلول قول الخصم، والخلاف عند النظر، نوعان: حقيقي، وهو اختلاف التضاد حيث يبين مدلول كل قول مدلول القول الآخر، على وجه يمتنع معه اجتماعهما، وهذا هو الخلاف المقتضي للمنازعة ومجادبة الحجج، والنوع الثاني هو الخلاف ظاهري اللفظي، الذي يكون فيه التباين لفظيا على سبيل التنوع لا تضاداً المعاني، ذلك أن أصحاب المذاهب المختلفة كثيراً ما يتفقون على معنى معين فإن عبّر كل فريق عنه جاء بألفاظ غير التي عند الآخر، فكلٌّ ينظر إلى الموضوع محلّ البحث من ناحية غير التي ينظر منها الطرف الآخر، فلا يتوارد القولان على محل واحد⁵². ولو حُقق محل النزاع لأدرك كل فريق مراد الآخر ووقف على مقصده فعلم أن الخلاف لفظي لا أثر له، فتضيق هوة الخلاف ويترك الجدل المذموم.

قال الطوفي: "قد اختلف الأصوليون في الإباحة هل هي تكليف أم لا؟⁵³. إلى أن قال: مع أن الخلاف في كونها تكليفاً لفظي: إذ من قال ليست تكليفاً نظر إلى أنه ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الواجب والمحذور ولا غير جازمة كالمندوب والمكروه، ومن قال هي تكليف وهو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أراد أنه يجب اعتقاد كونه مباحاً وهذا لا يمنع الأول والأستاذ لا يمنع أن لا مشقة في المباح فتبين أن النزاع لفظي لعدم وروده على محل واحد"⁵⁴.

3.3.3. تعتبر مغالطة "رجل القش" من أشهر المغالطات الحجاجية، التي يعتمد عليها أحد طرفي المناظرة لتحويل رأي المخالف، وذلك عبر تجاوز خادع لمحلّ النزاع الحقيقي وإعادة بنائه على نحو يصير من السهل نقضه وبيان تهافته، فينتقل المناظر من مهاجمة الرأي الذي يتبناه الطرف المقابل إلى مهاجمة هذا البناء الهش الذي يعرضه على أنه هو رأي مخالفه معتمداً على تعمية لفظية أو اجتزاء اختزالي من النظم الكلي للأطروحة المقابلة وحججها، قاصداً بذلك كسر مناظره وهزيمته بأيسر طريق، وقد سميت هذه المغالطة برجل القش، نسبة إلى الرأي الذي ينسبه الناقض لمناظره إذ يُصيّره كرجل القش "الذي يتهاوى بضربة واحدة توحى بأنّ متقدّ الفكرة قد أقام الحجّة على فسادها فعلاً"⁵⁵ وهو في واقع الأمر قد كسر فكرة غير التي يطرحها مناظره بعرضها في صورة مضغفة أو مبسطة، عبر تشويه قوله وحجته وإساءة تمثيلهما⁵⁶.

وكثيراً ما يحصل هذا التزييف من المشككين في الإسلام وثوابته وأحكامه، فيرسمون صورة مزيفة عما يريدون معارضته من الأصول أو الأحكام، ثم يوجهون شبههم وانتقاداتهم إلى هذه الصورة الزائفة التي كانوا هم راسميها، فإذا انتقضت أو هموا السامع أن الأصل الإسلامي أو الحكم التشريعي قد بطل، ومثال ذلك في أحكام المرأة المسلمة كثير، فكثيراً ما سمعنا المشككين في الإسلام ينشرون صوراً عن الأحكام التشريعية المتعلقة بالمرأة أبعد ما يكون عن الأحكام الحقيقية التي تحويها النصوص الشرعية أو المدونة الفقهية، ثم يتوجهون لصورتهم هم بأنها ظلم للمرأة وهضم لحقوقها، واحتقار لها وحطّ من منزلتها، أو يختزلون بعض الأحكام من النظم الكليّ للتشريع الإسلامي، فيدعون ذكورية الفقه وتحيّزه ضد المرأة ونحو ذلك من مقالاتهم، والناظر المحقّق لو أمعن النظر في محلّ النزاع على الحقيقة لوجد أن المرأة التي يحامون لأجلها ليست المرأة المسلمة وإنّما هي امرأة صنع المشككون لها صورة في أذهانهم وعرضوها على من يستمع لهم.

3.3.4. إقصاء الأدلة التي لا تنطبق على الصورة المتنازع فيها⁵⁷. لأن الدليل إذا ورد على غير محل النزاع فإن الاستدلال به لا يستقيم، فالأصوليون مثلاً مختلفون في المندوب هل يجب بالشروع فيه أم لا؟ فألزم أبو حنيفة ومالك من شَرَع في النفل بإتمامه⁵⁸ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الإتمام غير لازم⁵⁹.

وقد احتج الحنفية على مذهبهم بورود الخطاب بالأمر بالإتمام في بعض العبادات كالحج والعمرة، ويمكن الجواب عن ذلك بأن يقال أن هذا دليل في غير مورد النزاع إذ الحج والعمرة مجمع على وجوب إتمامهما وذلك ثابت بنص القرآن، واستدلال الحنفية لا يتم لأنه استدلال بصورة خاصة اقتضى الخطاب الشرعي الإتمام فيها والنزاع فيما عداها⁶⁰.

ومن الأمثلة على منع الاحتجاج بأدلة في غير محلّ النزاع، الاعتراض على استدلال منكري حجّة السنة بحديث النهي عن كتابة السنة، فإن تحرير محلّ النزاع بين القائل بحجّة السنة، ومنكر ذلك، يجعل هذا الاستدلال بعيداً عن موطن الخلاف، وينفي العلاقة بين النهي عن كتابة السنة ونفي حجّيتها، فإنّ الحديث مورده وموضوعه النهي عن الكتابة لاعتبارات معيّنة لا نفي حجّة القول والفعل النبويّ، فنقل هذا الدليل من حيّز وروده إلى حيّز الاحتجاج بالسنة تحكّم ممنوع⁶¹.

3.3.5. قد يأتي المستدل - المعلّل⁶² - بدليل يظن أنه مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها⁶³ فيسلّم له السائل دليلاً غير أنه يجعله في غير محلّ النزاع، وهذا ما يعرف في فن الجدل بالقول بالموجب⁶⁴، العائد في حقيقته إلى بيان انحراف الدليل عن محلّ النزاع، عرّفه أهل الأصول بأنّه: "تسليم الدليل مع منع أنّه مستلزم لمحلّ النزاع"⁶⁵ وقيل: "تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع في الحكم"⁶⁶ وأوضحوه بأن يقول السائل للمعلّل: "صدقت فيما استدلت به إلا أنه لا ينفك لأنه ليس في محلّ النزاع"⁶⁷.

وأكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه⁶⁸، ولو أن المعلل حرّر محلّ البحث والنزاع حق التحرير لسلم من هذا الاعتراض، ومثاله في الفقه ما ذكره الباجي في المنهاج في ترتيب الحجاج: "أن يقول المالكي في الإجارة إنها لا تنسخ بالموت لأن الموت معنى يُزيل التكليف فلا تبطل الإجارة مع سلامة المعقود عليه كالجنون والإغماء، فيقول المخالف أقول بموجب هذه العلة لأن الذي يزيل التكليف هو الموت، والموت عندي لا يُبطل الإجارة وإنما يبطلها انتقال الملك لهذا نقول إذا كان المؤجر وصياً في حق اليتيم فمات لم تنسخ الإجارة بموته حين لم ينتقل الملك بموته، فلو انتقل بغير ملك بأن باع المستأجر منه بإذن المستأجر وإن لم يوجد الموت المزيل للتكليف، فدل على أن المُبطل عندنا ما قلناه"⁶⁹.

ومن الأمثلة الحاضرة في هذا الزمان، اعتراض الملحدين على بطلان الدين، بدليل وجود أديان كثيرة متناقضة فيما بينها تناقضا كبيراً، وأتباع كلّ دين يدعون أنّه الحق وسبيل النجاة وأنّ ما سواه باطل موجب للهلاك.

فيقال في الجواب عن هذا الاعتراض أنّنا نسلّم بوجود أديان كثيرة، وحصول التناقض فيما بينها والاختلاف الكبير بين عقائدها، لكن هذا الدليل، بعيد عن محلّ النزاع بين دعوة الإسلام ودعوة الإلحاد، إذ

إن المسلمين حال دعوتهم أهل الإلحاد، إنما يدعونهم للإسلام العظيم باعتباره دين الله الصحيح، الذي قامت على صحته البراهين اليقينية والدلائل القطعية، وليس محل دعوتهم مطلق التدين بأي دين من الأديان الموجودة، إذ " لا يقول عاقل يحترم المنهج العلمي: إن تلك الأديان متساوية في حقيقتها، وفي مصادرها وطبيعتها، وفي تماسكها ووجهاتها، فبعض الأديان لا يعرف لها مصدر، ولا تقوم على عقل ولا منطق، وإنما هي اجتهادات بشرية محضة، وبعضها أديان متكاملة في قوانينها، ولها مصادر معلومة محفوظة، ولها تشريعات ظاهرة منضبطة، وبعضها لها مصدر إلهي منزل، ولكن طالته يد التحريف، وعبثت بمصادره أهواء البشر، فالمساواة بين هذه النماذج مخالفة للعقل والمنهج العلمي الصحيح"⁷⁰.

3.3.6. ومن بين الاعتراضات المحتملة على دليل المعلل، الاعتراض على الدعوى ب "المعارضة" وهي في اصطلاح الجدل: "إقامة الخصم الدليل المنتج نقيض الدعوى التي استدلت عليها خصمه وأثبتها بدليله"⁷¹.

وقد مثل الباجي للاستدلال بدليل لا ينطبق على موضع الخلاف لمعارضته بما هو أخص منه فقال: "مثل أن يستدل الداودي على أن الصغيرة المتوفى عنها زوجها لا عدة عليها، بما روي عن النبي ﷺ أن قال: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"، والصغيرة ليست ممن تصح منه النية فلم يكن لها عمل من عدة ولا غيرها، فيعارضه المالكي بقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَقَّؤْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة 234]، وهذا خاص في موضع الخلاف فيجب أن يقدم في موضع الخبر الذي احتججتم به... فإذا كان في الأخذ بالآية استعمل لهما فحمل الخبر على غير العدة أولى"⁷².

واضح أن ردَّ المالكية للاستدلال بالحديث كان باعتباره أعمَّ من محلّ النزاع الذي يهيمن عليه دليل أخص فيه هو الآية.

كما يمكن التمثيل لهذا الاعتراض، بالجواب عن شبهة إلحادية ناتجة عن عدم تحرير محل النزاع مع الدعوة الإسلامية، فإذا اعترض الملحد على أصل الأديان بكثرتها والاختلاف الحاصل بينها، أمكنت المحاور معارضته باستعمال دليله في نقيض دعواه، بأن يقال: إن هذه الكثرة والتعدد في الأديان دليل فطرية الحاجة الإنسانية للتدين، وان التعبد ضرورة نفسية لا ينفك عنها إنسان، وهذا ما يفسر ملازمة الدين للمجتمعات البشرية في كلِّ مراحلها⁷³ حتى قال هنري برجستون: "قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظَّ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمعا لا دين له" كما تدلُّ كثرة الاختلافات في سبل التدين والتعبد على أنَّ الإنسان على مرِّ تاريخ رأى أن أعظم مطلوب له أن يتعرَّف على سبب وجوده ومصدر نعمه وأن يجد جوابا عن سؤال المعنى والمصير، فسلكت كلُّ أمة في ذلك مسلكا بل اشتغل كلُّ فرد بتحصيل ذلك وطلب الكمال فيه، فإذا ثبتت ضرورة التدين الفطرية، وملازمته للوجود الإنساني انتقلنا للجواب عن: أي الدين صحيح؟

3.3.7. من أشهر الاعتراضات كذلك، "الاستفسار" ومعناه: طلب شرح اللفظ إن كان غريبا أو مجملا

أو تعيين المراد به⁷⁴.

وقد سبق الحديث في شاهد اهتمام علماء المسلمين بتحرير محل النزاع إلى عنايتهم الفائقة بتدقيق حدود الألفاظ وتحرير المراد منها، والتمثيل بصنيع ابن تيمية مع مصطلحات المتكلمين والفلاسفة نفيًا عن الله تعالى وإثباتًا، وقد بيّنت أنه لم يكن يلج غمار النظر والمحااجة إلا بعد تحقيق مقاصد مستعملي الألفاظ منها متى ما كانت مجملة محتملة تعدد المعاني المختلفة.

ولعل هذا الوقوف من ابن تيمية عند هذا المقام أثر لواقعيته اللغوية، التي تثبت الرباط الوثيق بين اللفظ المستعمل وبين مراد المتكلم وقصده، بشكل يمنع تشتت المقالات وسيولتها⁷⁵.

وتحرير محل النزاع يحفظ دليل المعلّل من هذا الاعتراض؛ "لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققًا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عندما يتضح له محل النزاع"⁷⁶.

ومثال الاعتراض بالاستفسار: أن يستدل الشافعي على أن الإحرام بالحج لا يصح في غير أشهره بقول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ مِمَّنْ بَرَّضَ بِهِمْ أَحْجَّ فَلَا رَقَبَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة 197]، فيقول المخالف: هذا مجمل فليس الحج أشهرًا فلا بد لتعيين المراد منه من إضمار وهو محتمل أن يكون معناه "وقت إحرام الحج أشهر معلومات" أو "وقت أفعال الحج أشهر معلومات"⁷⁷، والجواب على الاستفسار يكون بتعيين المراد وتحرير محل البحث وذلك من خلال ترجيح أحد الاحتمالات كما في المثال السابق بأن يرجح أن المعنى "وقت إحرام الحج أشهر معلومات" وذلك لأن الله تعالى قال بعدها: (فمن فرض فيهن الحج) والفرض الإحرام.

أو يقوم المعلّل بنفي تعدد الاحتمالات عن كلامه البتة، نحو من قال: يجوز للمرء أن يمنع الشرب من عينه، فيقول المستفسر: ما مرادك بالعين؟ فيجيب: ليس في كلامي إجمال فلفظ الشرب قرينة تعين أن المراد العين الجارية لا العين الباصرة⁷⁸.

3.3.8. من آثار تحرير محل النزاع أنه سبيل لتحقيق مناط الحكم، ذلك أن مناطات الأحكام قد تكون جلية في بعض الأفراد على وجه لا يحتاج معه الباحث إلى كبير اجتهاد في إثبات وجود الوصف المناسب للحكم وتنزيل الأخير على الواقعة محل الدراسة، وربما كان خفيا يستلزم نظرا واجتهادا للتحقق من وجوده في الفعل ومن ثم ترتيب الأثر على ذلك، ونتيجة لهذا الخفاء - الذي يلبس عمل الباحث وصف الظنية - تصدر عن الباحثين أحكام متباينة ترجع في الأغلب إلى الوصف الذي يظهر للباحث والحكم المناسب له.

ويظهر ذلك جليا في البحوث المعاصرة الخاصة بأحكام "الأوراق النقدية"، التي تباينت الآراء في تكييفها ووصفها الشرعي تباينا كبيرا نتج عنه اختلاف عريض في الأحكام المترتبة على كل وصف، فمن الباحثين من قال أن هذه الأوراق صكوك تثبت مديونية البنك لصاحبه، والناس إنما يتعاملون بما يقابلها من تغطية معدنية في البنك، فهي عند هؤلاء ليست أثمانا حقيقية، ورتبوا على ذلك أحكاما كثيرة منها عدم

جواز صرفها بالذهب والفضة لعدم توفر شرط المناجزة، كما منعوا أن تكون هذه الأوراق رأس مال في السلم لعدم تحقق قبض رأس المال، وغير ذلك.

ومنهم من قال بتحقيق وصف الثمنية فيها فاعتبرها نقودا اعتبارية مستقلة تجري فيها أحكام النقدين، ومن اعتبر فيها أوصافا أخرى رتب عليها أحكاما بحسب ذلك⁷⁹.

9.3.3. نختم هذه الآثار ببيان أن تحرير محلّ النزاع يلعب دورا رئيسا في الوصول إلى النتائج البحثية، فإن تجاوز هذه المرحلة قد يتسبب في فقدان بوصلة البحث فيعجز الباحث عن بلوغ هدفه، وفي حديثه عن نموذج بحثي غالبا ما يكون في آثاره الخلاف بين الناظرين، قال الأمدي عن القياس: "اعلم أن القياس على ما سبق تعريفه، يستدعي أركانا لا يتم دونها وثمره هي نتيجته، فأما الأركان فهي أربعة: الفرع: المسمى محلّ النزاع، وهي الواقعة المتنازع عليها نفيًا وإثباتًا، والأصل: وهو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها إلى الفرع، والحكم: الشرعي الخاص بالأصل، والعلة: الجامعة بين الأصل والفرع، وأما ثمرته فحكم الفرع، فإنه إذا تم القياس أنتج حكم الفرع"⁸⁰.

فظهر أن بلوغ الثمرة التي هي نتيجة عملية القياس، متوقف على تحقيق جميع أركانه التي منها الفرع الذي وصفه الأمدي بأنه محلّ النزاع بين المختلفين في القياس.

4. خاتمة

هنا تمّ ما قد أردت بيانه من شأن عملية "تحرير محل النزاع" في البحث الشرعي، وأحسب أنني قد أدركت الجواب عن إشكالية البحث، من خلال تعريف المصطلح، بما يفيد أنه "تخليص الخلاف من كلّ فضول وحشو وتطويل، بما يمكن من الوقوف على نقطة النزاع على وجه التحقيق"، ثم بينت الفرق بين محل النزاع ومحلّ الوفاق وأن الأخير هو القاسم المشترك بين المختلفين، والأول هو كل ما يختص به كل فريق من دعوى إثبات أو نفي تحصل لأجلها مجاذبة الحجج.

كما بينت عبر نقول عن العلماء أن الغاية من هذه العملية حصر صورة الخلاف بالتحديد لأجل أن تتوارد عليها الأدلة، ثم سقت نماذج مختلفة لصناعات العلماء في تحرير محلّ النزاع.

ولأجل بيان ضرورة الاهتمام بهذه العملية في البحوث الخلافية، تعرضت في المطلب الثاني لبيان الأهمية البالغة التي يكتسبها تحرير محل النزاع ضمن مراحل البحث العلمي والتي جعلته يحتلّ صدارتها، حفظا لوقت الباحث أن ينفق من غير عائد معرفي معتبر، وصونا للفعل الفكري الإنساني من العبث، ثم ختمت بتفصيل الآثار الموضوعية والصناعية لتحرير محل النزاع في البحث الشرعي وفن الجدل. تلکم الآثار التي لن يدركها الباحث والمحاور إلا بالوقوف طويلا يحزّر محزّ الخلاف ويقرب شقته.

ولما كان القصد من تناول هذا الموضوع بالبحث، لفت انتباه الباحثين في العلوم الإسلامية بمختلف مجالاتها التي يدخل الخلاف مسألها، إلى الأهمية البالغة بل الضرورة الحتمية لتقديم بحوثهم بتحرير مواطن النزاع فيها، سعيا منهم لتقريب هوة الخلاف وتضييق دائرة الخصومة العلمية ما استطاعوا إلى ذلك

سبيلا، سأختم البحث ببعض التوصيات التي تصبُّ جميعها في خدمة هذا المقصد:

- 1- إحياء مشاريع بحثية تخصصية، تعنى بدراسة المسائل الخلافية في مختلف المجالات العلمية العقدية والفقهية، وبذل الجهد في محاولة الوقوف على محلّ النزاع فيها، فكم من سجلات علمية، أفنت أوقات رجال وأسالت مدادهم، وهي عند التحقيق ليست خلافا حقيقيا، يستدعي الخصومة والمنازعة.
 - 2- الاعتناء الكبير بمقاصد العلماء من ألفاظهم ومقالاتهم، واعتبار بسط الأحوال التي صدرت فيها بمقاربة زمانية وتاريخية، تجلي الوقائع الخلافية على حقيقتها، وتكفي المعاصرين الخوض في صراعات عفا عنها الزمن وانتفت آثارها العملية، أو ضعفت بالمقارنة مع الحاجة الوقتية للإسلام ودعوته
 - 3- دعوة المتصدّرين للدفاع عن الإسلام أصولا وأحكاما للاهتمام بهذا العملية وحسن انتزاعها من المسائل والقضايا التي يفارق فيها الإسلام غيره، ليحسنوا عرض الدين كما هو، ثم الاعتناء بالتدرب عليها لاكتشاف مواطن الخلل والمغالطات في الشبهات المثارة حوله.
- وكما بدأت البحث أختمه، بحمد الله تعالى والثناء عليه، سائلا إياه التوفيق لي وللمسلمين لكل برٍّ والعصمة من كل شرٍّ.

5. قائمة المصادر والمراجع:

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (2010م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (1986م)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (1993م)، شرح حديث النزول، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (2004م)، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية.
- ابن حزم، علي بن أحمد (1983م)، مراتب العلوم، مجموع الرسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984م)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس.
- ابن فارس (1979م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت.
- ابن منظور (د.ت)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- أبو زهرة، محمد (1934م)، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى.
- أبو سليمان، عبد الوهاب (1996م)، منهج البحث في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط1.
- الأمدي، علي بن محمد (2003م)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصمعي، الرياض، الطبعة الأولى.
- الباجي، أبو الوليد (د.ت)، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد (1999م)، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4.
- حاج عيسى، محمد (2010م)، منهجية البحث في علم أصول الفقه، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

- تخصص أصول الفقه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة.
- حسن، أحمد (1999م)، الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى.
- الدعجاني، عبد الله بن نافع (2014م)، منهج ابن تيمية المعرفي، مركز تكوين للبحوث والدراسات.
- الرازي، محمد بن أبي بكر (2009م)، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت.
- الرازي، محمد بن عمر (د.ت)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
- الراضي، رشيد (2010م)، الحجاج والمغالطة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (1975م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، طبعة حكومة الكويت.
- الزركشي، بدر الدين (1992م)، البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية.
- السبكي تاج الدين (1981م)، الإبهاج في شرح المنهاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى.
- السبكي تاج الدين (1996م)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت.
- سعيد، مهذب (2016م)، الإجابة القرآن وأسئلته الوجودية، دار الكاتب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية مصر، ط1.
- السيد، أحمد (1439هـ)، أصول الخطأ في الشبهات المثارة ضد الإسلام وثوابته، مركز دلائل، الرياض، ط1.
- الشاطبي، أبو إسحاق (2011م)، الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى.
- الشنقيطي، محمد الأمين (1426هـ)، آداب البحث والمناظرة، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى.
- الشنقيطي، محمد الأمين (2002م)، نثر الورد على مراقي السعود، دار المنارة، جدة، ط3.
- الشنقيطي، محمد الأمين (2006م)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الحديث، القاهرة.
- شهاب الدين أبو الفضل محمود الألوسي (د.ت)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الشوكاني، محمد بن علي (2007م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثامنة.
- الشيرازي، أبو إسحاق (1987م)، المعونة في الجدل، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، الطبعة الأولى.
- الطوفي، نجم الدين (2012م)، شرح مختصر الروضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- عبد العال، إسماعيل سالم (2008م)، البحث الفقهي: طبيعته، خصائصه، أصوله، مصادره، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط1.
- العطار، حسن (د.ت)، حاشية على جمع الجوامع.
- العميري، سلطان (2018م)، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط2.
- فاديغا، موسى (2009م)، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، دار التدمرية ودار ابن حزم، المملكة العربية السعودية.
- الفتوح، ابن النجار محمد بن أحمد (1993م)، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرياض.

- الفتوحى، ابن النجار محمد بن أحمد (1993م)، شرح الكوكب المنير، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (1987م)، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (1995م)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2.
- القرافي، شهاب الدين (1995م)، نفائس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1.
- مجمع اللغة العربية (2004م)، المعجم الوسيط، جمهورية مصر العربية، الطبعة الرابعة.
- المحلي، جلال الدين (2012م)، البدر الطالع، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى.
- مصطفى، عادل (2007م)، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة (1993م)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة.
- النملة، عبد الكريم (1999م)، الخلاف اللفظي عند الأصوليين، دار الرشد، الرياض، الطبعة الثانية.
- هيثم، طلعت (2017م)، عيادة الملحدين، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1.
- واربرتون، نيغيل (2009م)، الفلسفة الأسس، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1.
- اليوسي، الحسن بن مسعود (2002م)، البدور اللوامع، دار الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى.

6. الإحالات والهوامش

- 1- محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، 78/1.
- 2- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الطبعة الرابعة، 1428هـ/2004م، 165/1.
- 3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م، 512/2.
- 4- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة 972/12.
- 5- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1429هـ/2009م، 72.
- 6- نفسه، ص: 268.
- 7- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987، 229.
- 8- المرجع نفسه.
- 9- الرازي، مختار الصحاح، 268.
- 10- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1999، 1289/3.
- 11- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، طبعة حكومة الكويت، 1405هـ/1975م، 246-247/22.
- 12- شهاب الدين أبو الفضل محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 71/5.
- 13- أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1416هـ/1995م، 213.

- 14- عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416هـ/1996م، 181.
- 15 - فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، دار التدمرية ودار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، 1430هـ/2009م، 27/1.
- 16 - الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 21/7.
- 17- المرجع نفسه.
- 18- المرجع نفسه.
- 19- فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، 28/1.
- 20- نفسه: 25/1.
- 21- أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، 1425هـ/2004م، 356/7.
- 22- محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1426هـ، 162/2.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة أوصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1414هـ/1993م، 426.
- 23- أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ/1986م، 133/2 و 547/2 وما بعدها.
- أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمية، شرح حديث النزول، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ/1993م، 85 وما بعدها.
- 24- أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ/1986م، 133/2.
- 25- المصدر نفسه، 135/2.
- 26- محمد حاج عيسى، منهجية البحث في علم أصول الفقه، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه تخصص أصول الفقه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، السنة الجامعية 2010/2009، 201.
- 27- فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الأحكام، 45/1.
- 28- نفسه، 52/1.
- 29- حسن العطار، حاشية على جمع الجوامع، دار الفكر، 492/1.
- 30- تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/1996م، 196/3.
- 31- نفسه، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1408هـ/1981م، 130/1.
- 32- علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، 102/2.
- 33- شهاب الدين القرافي، فائس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ/1995م، 2028/5.
- 34- نفسه، 2019/1.
- 35- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ/2006م، 29/2.
- 36- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة أوصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1414هـ/1993م، 376.
- 37- محمد بن أبي بكر ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1431هـ/2010م، 274/2.
- 38- علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1423هـ/2003م، 190/4.

- 39 - إسماعيل سالم عبد العال، البحث الفقهي - طبيعته، خصائصه، أصوله، مصادره-، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط1، 1428هـ/2008م، 68.
- 40- محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1934م، 8.
- 41- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م، 490/4.
- 42 - المصدر نفسه.
- 43- المصدر نفسه.
- 44- علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 239/3.
- 45- فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، 57/1.
- 46- نيغيل واربورتون، الفلسفة الأسس، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م، 44.
- 47- سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط2، 1439هـ/2018م، 62/2.
- 48- المصدر نفسه، 63/2.
- 49- المصدر نفسه.
- 50- هيثم طلعت، عيادة الملحدين، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1438هـ/2017م، 167.
- 51- مهذب سعيد، الإجابة القرآن وأسئلته الوجودية، دار الكاتب للنشر والتوزيع، الإسماعلية مصر، ط1، 2016م، 240.
- 52 - عبد الكريم النملة، الخلاف اللفظي عند الأصوليين، دار الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، 1420هـ/1999م، ص: 17.
- 53- نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، 143/1.
- 54- المصدر نفسه، 196/1.
- 55- رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010م، 33.
- 56- عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007م، 164.
- 57- محمد حاج عيسى، منهجية البحث في علم أصول الفقه، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه تخصص أصول الفقه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، السنة الجامعية 2010/2009، ص: 199.
- 58- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1413هـ/1992م، 289/1.
- الحسن بن مسعود اليوسي، البدور اللوامع، دار الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2002م، 273/1.
- 59- جلال الدين المحلي، البدر الطالع، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م، 101/1.
- ابن النجار محمد بن أحمد الفتوح، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/1993م، 407/1.
- 60- اليوسي، البدور اللوامع، 271/1.
- 61- أحمد السيد، أصول الخطأ في الشبهات المثارة ضد الإسلام وثوابته، مركز دلائل، الرياض، ط1، 1439هـ، 26.
- 62 - المعلل والسائل مصطلحان يستخدمهما علماء الجدل والمناظرة، ويقصد بالأول صاحب الدعوى وهو من ينصب نفسه للكلام ابتداءً، ويعبر عنه بالمجيب، والثاني الطرف المقابل له وهو الذي يتكلم بعده ينتقده، وقد يعكس الأمر في أثناء الدفاع.، ينظر رسالة مراتب العلوم ابن حزم، مجموع الرسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، 327/4. وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة 456.
- 63 - الزركشي، البحر المحيط، 297/5. فاديغا موسى، تحرير محل النزاع 59/1.
- 64- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثامنة، 1428هـ/2007م، 384.

- 65- محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، دار المنارة، جدة، ط3، 1423هـ/2002م، 541.
- 66- محمد بن أحمد الفتوح، شرح الكوكب المنير، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/1993م، 4/340.
- 67- المصدر نفسه.
- 68- الزركشي، البحر المحيط، 5/297.
- 69- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، 173.
- 70- سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، 2/265.
- 71- الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، 2/246.
- 72- الباجي، المنهاج في الترتيب الحجج، 119.
- 73- سلطان العميري، ظاهرة نقدي الدين في الفكر الغربي الحديث، 2/387.
- 74- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 385. الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، 2/260. عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة، 456.
- 75- عبد الله بن نافع الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، مركز تكوين للبحوث والدراسات، 1435هـ/2014م، 545.
- 76- الشوكاني، إرشاد الفحول، 385.
- 77- أبو إسحاق الشيرازي، المعونة في الجدل، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م، 43.
- 78- الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، 2/261.
- 79- أحمد حسن، الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، 209.
- 80- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/241.

دور مقررات قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الملك خالد - السعودية في تعزيز حوار حضارات*

*The role of the curricula of the Department of Creed and Intellectual
Doctrines at King Khalid University - Saudi Arabia
In promoting the dialogue of civilizations*

أ.د/ صالح نعمان**

جامعة الملك خالد - أبها (المملكة العربية السعودية)

salahnaamane@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/28 تاريخ القبول: 2021/02/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور الجامعات في تعزيز الحوار بين الحضارات من خلال دراسة مقررات قسم العقيدة والمذاهب الفكرية بكلية الشريعة وأصول الدين لمعرفة واقع المناهج التعليمية وما مدى تحقيقها وتجسيدها لحوار الحضارات، وبالكشف عما تحتويه هذه المناهج من المعارف، والمهارات، والقيم، والاتجاهات التي تؤدي إلى تنمية الشعور بضرورة التحاور مع الآخر، وتوجيه السلوك المرتبط بهذا المفهوم. وخلصت الدراسة إلى ضرورة توعية النخبة الجامعية طلاب وطالبات، وثقيفها بأهمية الحوار الذي لا يتحقق إلا بالتعارف والتعاون، والتكاتف، وتضافر جميع الأقسام والكليات التي يقع على عاتقها دور مهم في تعزيز الحوار، فالتعارف والحوار لا يمكن أن يتحققا بعيدا عن منظومة مؤسساتية متكاملة قادرة على إدارته إيجاباً، وأكدت الدراسة على ضرورة التنشئة الحوارية في كل فعل تعليمي- تربوي، كي تتحدد علاقة الحوار بما هو مقارنة تربوية لكل المفاهيم التي يجدها المتعلم في واقعه الاجتماعي والثقافي والسياسي، مما ينشئ شخصية قوية تقوى على التعايش فضلا عن مواجهة التحديات.

الكلمات المفتاحية: حوار الحضارات؛ المحاضرات الأكاديمية؛ المحاضرات الحوارية؛ قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة؛ جامعة الملك خالد.

Abstract: This study aims to highlight the role of universities in promoting dialogue between civilizations by examining the courses of the Department of Creed and Intellectual Doctrines at the College of Shariah and Fundamentals of Religion to know the reality of the educational curricula and the extent to which they achieve and embody the dialogue of civilizations, and by revealing the knowledge, skills and values contained in these curricula, and the trends that lead to the development of a feeling of the necessity for dialogue with the other, and orienting the behavior associated with this

* صرح المؤلف أن هذا البحث تم دعمه من عمادة البحث العلمي تحت رقم: GRP-340-40.

** المؤلف المراسل.

concept. The study concluded that the Department of Creed and Intellectual Doctrines reinforced its programs with a set of dialogical materials in all levels, capable of achieving a scholarly dialogical education despite the noticeable lack of practical practices and the lack of scientific activities that enhance them. The study stressed on the necessity to include dialogical education in every educational act so that the relationship of dialogue is determined by what is an educational approach to all the concepts that the learner finds in his social, cultural and political reality, which creates a strong personality that consolidates coexistence and faces challenges.

Keywords: Dialogue of civilizations; academic courses; dialogue courses, Department of Faith and Contemporary Doctrines, King Khalid University.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده وفضله، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك، وأشهد أن محمداً صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله، وبعد،

1.1. إشكالية الدراسة:

منذ علت أصوات دعاة صراع الحضارات مع صدور مقال هانتجتن (صدام الحضارات) سنة 1993، هب كثير من الأكاديميين الغربيين وسائرهم كثير من السياسيين، إلى إحياء عداواتهم للإسلام بعد أن اندحر شبخ الخطر الأحمر بسقوط الاتحاد السوفياتي الشيوعي، مصرين على أن العلاقة بين الشرق والغرب علاقة صراع، ويرون أن الحضارات الشرقية مختلفة من الناحية الثقافية والعقلية والعقائدية عن الحضارة الغربية؛ وأن الصراع بينهما حتمي، ويستحضرون من التاريخ كل مأساه، للنفخ في كير التطرف والكرهية، وبث العداء بين الشعوب، وإشعال نار الحروب؛ الثقافية منها والعسكرية.

ولكن في الطرف الآخر أقدم مجموعة من الأكاديميين والدول إلى دق ناقوس الخطر لهذا الطرح المبسط ودعت إلى رعاية ودعم التعارف بين الشعوب وحوار الحضارات والتعايش بين الأديان والثقافات المختلفة؛ ليس من خلال عقد المؤتمرات وتأليف المدونات ولكن من خلال وضع مشروع رؤية شاملة ومتوازنة ومعتمدة في برامجها العملية في التربية والتعليم من أجل الإسهام في تكوين نخب ذات كفاءة عالية لتفعيل قيم الحوار وثقافة التعارف والتعايش والسلم والسلام، في إطار الثوابت الوطنية والإسلامية التي تعزز قيمة الأمن الفكري والاجتماعي وتكون لها القدرة على التأثير في الواقع المتجدد، فالتطور العلمي والتقني في الاتصالات ووسائل الإعلام جعل العالم قرية صغيرة، تعرف الأمم والشعوب بما يحدث في العالم كله شرقه وغربه شماله وجنوبه، وتتأثر به، فتتعرف وتتعاون وربما تتحرك على الصعيد الشعبي والإنساني والسياسي لاتخاذ مواقف داعمة أو مناهضة كما يحدث في الأزمات العالمية الكبرى كالكوارث الطبيعية والحروب وآثار تغيرات المناخ وجائحة كورونا مازلنا نعيش تداعياتها.

وبفعل ذلك، يمكن لهذا الحوار أن يغير التصورات وأن يساعد الناس على أن يروا الاختلافات الدينية والثقافية نقطة انطلاق نحو إيجاد حلول لبعض أكثر مشكلات العالم دواماً.

من هنا برزت الحاجة إلى الحوار لتأسيس أرضية إنسانية مشتركة، بعيدة عن التعالي والتمركز حول الذات؛ تقوم على الحوار والتعارف والتكامل، فالحوار هو الطريق الموصل لتقارب الأفكار والرؤى،

ولوضع الحلول التي تجعل الجميع أسرة واحدة بعد أن أصبحت الكرة الأرضية قرية واحدة.

2.1. الإشكالية:

وعليه تنطلق الدراسة من إشكالية محورية: هل التنشئة الحوارية تقودنا إلى اعتبار الحوار -كمنهج لتشكيل الذات- طريقةً وأسلوباً للتعايش مع الغير ووطنياً ودولياً؟

- ثم ما دور المناهج التعليمية في تعزيز الحوار بين الحضارات بالجامعات؟

- إلى أي مدى عززت المقررات الدراسية بقسم العقيدة والمذاهب الفكرية، مبدأ حوار الحضارات لدى الطلبة والطالبات والأساتذة؟

- وهل حققت التفاعل الايجابي مع هذا المبدأ؟

- ما مدى تعزيز أهداف الحوار بين الحضارات في مقررات القسم؟

3.1. أهمية الدراسة:

يستمد الحوار أهميته من كونه يجسد تفادياً للبعد الذاتي بين المتحاورين وتعزيزاً للبعد الاجتماعي والتعايش مع الآخر محلياً وعالمياً، ومن ثم ينبغي التأكيد على التنشئة الحوارية في كل فعل تعليمي- تربوي، كي تتحدد علاقة الحوار بما هو مقارنة تربوية لكل المفاهيم التي يجدها المتعلم في واقعه الاجتماعي والثقافي والسياسي.

ولما كانت مناهج التربية والتكوين والتعليم تتعلق بالخبرة الإنسانية والواقع أيضاً، فقد كان من الطبيعي حدوث لقاء خصب بينهما في "التنشئة الحوارية"، التي تراعي التوازن بين كل من البعد الشخصي، الاجتماعي، المهاري والمعرفي من جهة، والبعد الداخلي والخارجي في العملية الحوارية من جهة أخرى.

كما أن تعليم المواد الحوارية والتربية والتهديب على طرق وأشكال الحوار هو ما يجعل خطاب التربية والتعليم مكتملاً بما يمنحه للذات أو المتعلم من طرق وأساليب مختلفة للانفتاح والتنوع بعيداً عن مقولات الفردية والأنانية المجسدة في المذهبية المقيتة وإقصاء الآخر وتزكية الذات إلى درجة العصمة المقنعة، إذ تشترك الذات المتعلمة وتشارك مع الأفراد.¹ (رحال، ب.ت، ص4).

4.1. أهداف الدراسة:

أ- تهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور الجامعات في تعزيز الحوار بين الحضارات من خلال معرفة واقع المناهج التعليمية وما مدى تحقيقها وتجسيدها له.

ب- الكشف عما تحتويه هذه المناهج من المعارف، والمهارات، والقيم، والاتجاهات التي تؤدي إلى تنمية الشعور بضرورة التحاور مع الآخر، وتوجيه السلوك المرتبط بهذا المفهوم.

ت- وتبغى في ذلك تفادي البعد الذاتي الأناني بين المتحاورين وتعزيز البعد الاجتماعي والتعايش مع الآخر محلياً وعالمياً، مذهبياً وحضارياً.

- ث- التأكيد على دور المناهج التعليمية في تعزيز الحوار بين الحضارات بالجامعات.
- ج- بيان إلى أي مدى عززت المناهج التعليمية المقررة بقسم العقيدة والمذاهب الفكرية مبدأ حوار الحضارات لدى الطلاب والطالبات والأساتذة، وكيف حققت التفاعل الايجابي مع هذا المبدأ.
- ح- بيان ما مدى تعزيز أهداف الحوار بين الحضارات في مناهج القسم.

1.5. منهج الدراسة:

- سأعتمد في الدراسة البرنامج الدراسي لقسم العقيدة والمذاهب الفكرية للسنوات الخمسة الأخيرة بأطواره الثلاثة، البكالوريوس والماجستير والدكتوراه.
- ويتمثل منهج الدراسة في تحليل مضمون المقررات الدراسية الحوارية وتطبيقاتها في مجال النشاط العلمي الجامعي، حيث تعتمد الدراسة على قسمين:
- قسم نظري يتناول المقررات من حيث الكم والتنوع والأهداف والنتائج المعرفية والسلوكية المترتبة عن تدريسها.
- حيث نقسم المقررات إلى ثلاث مستويات دراسية ارتقائية تتدرج من مرحلة الليسانس (البكالوريوس)، إلى الماجستير إلى مرحلة الدكتوراه، ونستخرج المواد ذات البعد الحوارية، أي المواد التي تعزز حوار الحضارات أو الحوار الداخلي في نفس وعقلية الطالب، ونصطلح على تسمية هذه المواد "المواد الحوارية".

- وقسم تطبيقي: يعرض مظاهر وآليات حوار الحضارات على مستوى البحث والنشاط العلميين.

1.6. خطة البحث:

- وبناء على ما تقدم ندرس الموضوع دراسة تحليلية من خلال العناصر الآتية:
- المبحث الأول: جهود المملكة العربية السعودية في تعزيز الحوار بين الحضارات.
- المبحث الثاني: البعد الحوارية في المقررات الدراسية.
- المبحث الثالث: تمثيلات المقررات الحوارية في الواقع العلمي والاجتماعي.
- الخاتمة.

2. المبحث الأول: جهود المملكة العربية السعودية في تعزيز الحوار بين الحضارات

تعد المملكة العربية السعودية من الدول السباقة إلى الدعوة إلى حوار الحضارات والثقافات وضرورته لتعزيز أواصر التفاهم والتعارف بين الأمم والشعوب، من خلال عقد مؤتمرات دولية عالية المستوى وإنشاء المراكز المتخصصة وإقرار المقررات الدراسية المعززة لحوار الحضارات والمدعمة بمقررات تعزيز الذاتية الحضارية والحفاظ على ثوابت الأمة وترقية الحوار الوطني.

2. 1. عقد مؤتمرات الحوار بين الأديان والحضارات:

من أبرز الأحداث الدولية المجسدة لذلك التوجه، المؤتمرات التي دعت إليها ونظمتها المملكة العربية السعودية ذات المستوى العالمي والتي من أهمها:

الأول- المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار بين أتباع الأديان المنعقد في مكة المكرمة في شهر يونيو سنة 2008.

الثاني- المؤتمر العالمي للحوار بين أتباع الرسالات الإلهية والثقافات الذي نظّمته رابطة العالم الإسلامي في العاصمة الإسبانية مدريد خلال المدة من 13 إلى 15/7/1429هـ الموافق 16 إلى 18 يوليو 2008م، وتوجت أعماله التأسيس لحوار عالمي بين أتباع الديانات والحضارات والثقافات بعقد الجمعية العامة للأمم المتحدة للحوار بين الأديان والحضارات.

الثالث- الاجتماع رفيع المستوى للحوار بين أتباع الأديان والثقافات والحضارات المنعقد في مقر الأمم المتحدة في نيويورك في الفترة من 12 إلى 13 من شهر نوفمبر بناء على دعوة خادم الحرمين الشريفين للجمعية وفقاً لما تضمنه إعلان مدريد الصادر السابق الذكر.

2. 2. مراكز الحوار:

من أهم المراكز التي أنشأتها المملكة العربية السعودية لتعزيز حوار الحضارات مدعمة بالحوار الوطني نذكر:

(أ) مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز للدراسات الإسلامية المعاصرة وحوار الحضارات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.

أنشئ المركز بتاريخ (23/3/1423هـ) - (1/4/2007م)، برؤية محددة تتمثل في تحقيق التميز في الدراسات والبرامج المتخصصة بفاعلية تتناسب مع مكانة المملكة ومسؤوليتها الحضارية، تعزيزاً لرؤيتها لحوار أتباع الأديان، والحضارات، حتى يكون المركز أنموذجاً للريادة على المستوى المحلي، والإقليمي، والدولي؛ سعياً لإسهام رشيد في العبور نحو المستقبل.

أما رسالته: إثراء النشاط العلمي بالبحث، والتأليف، وتنفيذ البرامج، والفعاليات المتخصصة، وتوسيع آفاق التقارب الثقافي، وتعزيز التنافسية مع الباحثين، والمؤسسات النظرية؛ انطلاقاً من

مجالات عمل المركز، ملتزمين بالمعايير العلمية، والأكاديمية، مستثمرين الموارد البشرية، والفنية، في إطار شراكة فاعلة لفتح آفاق الحوار والتواصل داخلياً، وخارجياً.

ومن أهم أهدافه: إبراز عظمة الإسلام في معالجة القضايا المستجدة والتعريف بالنظم الإسلامية، و بحقوق الإنسان في الإسلام وإظهار تميزها والتأصيل الشرعي لثقافة الحوار والتعرف على الحضارات المعاصرة وترسيخ مفاهيم التواصل والحوار بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات².

(ب) مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز العالمي للحوار بين أتباع الأديان والثقافات "كايسيد- KAICIID":

المركز منظمة حكومية دولية متفردة في مساعيها، تأسست عام 2012 من قبل المملكة العربية السعودية وجمهورية النمسا ومملكة إسبانيا إلى جانب الفاتيكان بصفته عضواً مؤسساً مراقباً.

يقع مقر المركز في مدينة فيينا، عاصمة النمسا، ويعتبر جهة ميسرة ومنظمة للاجتماعات؛ إذ يجمع القيادات الدينية وصناع القرار والخبراء حول طاولة الحوار سعياً منه لإيجاد حلول مشتركة للمشاكل المشتركة.

كما يسعى المركز لدفع مسيرة الحوار والتفاهم بين أتباع الأديان والثقافات المتعددة، والعمل على تعزيز ثقافة احترام التنوع، وإرساء قواعد العدل والسلام بين الأمم والشعوب. يرى المركز أن الدين، قوة فاعلة لتعزيز ثقافة الحوار والتعاون لتحقيق الخير للبشرية؛ حيث يعمل على معالجة التحديات المعاصرة التي تواجه المجتمعات، بما في ذلك التصدي لتبرير الاضطهاد والعنف والصراع باسم الدين وتعزيز ثقافة الحوار والعيش معاً.

تتمثل رؤية المركز في ما يأتي:

- الإسهام في إيجاد عالم يسوده الاحترام والتفاهم والتعاون والعدالة والسلام والمصالحة بين الناس، وإنهاء إساءة استخدام الدين لتبرير القمع والعنف والصراع.

- يجب أن يكون الحوار بين أتباع الأديان حجر الزاوية في أي عملية تسهم في تحقيق السلام والتماسك الاجتماعي والاستقرار.

- الحوار يكون تعاونياً وتحويليّاً وليس مناظرة أو مناقشة أو جدالاً.

- إن الغاية الأساسية للحوار بين أتباع الأديان هي عقد اجتماع بين الناس من مختلف الخلفيات والتقاليد والأديان والثقافات والهويات في مساحة آمنة وبناءة لاكتشاف أوجه التشابه والاحتفاء بالاختلافات.

(ج) كرسي اليونسكو للحوار بين أتباع الديانات والثقافات بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

استحدثت وزارة التعليم العالي كرسي اليونسكو للحوار بين الحضارات وأتباع الديانات والثقافات بالشراكة بين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وجامعة السوربون-1 بباريس، بتاريخ 3 من صفر 1432هـ، الموافق 8 يناير 2011م.

ويعد هذا الكرسي عمل علمي يعمل بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ينطلق من رؤية استراتيجية للمملكة العربية السعودية، تؤسس لمنهج حياة إيجابية يستهدف قيام تعايش سلمي بين أتباع الديانات والثقافات.

ويهدف الكرسي إلى القيام بالبحث العلمي في القضايا المتعلقة بالحوار بين أتباع الديانات والثقافات، وإلى تأهيل كوادر علمية متميزة تستطيع المشاركة بفاعلية في حوار الثقافات، وتسهم بدور إيجابي في التقريب بين المجتمعات، وذلك بتعزيز الحوار القائم على المساواة والعدالة واحترام الخصوصيات الدينية والثقافية.

وتعتمد هذه المؤسسة العلمية في نشر ثقافة الحوار على مجموعة من الوسائل العلمية كإقامة الندوات والمؤتمرات ذات البعد التحويري مع الآخرين، ونشر الأبحاث والدراسات التي تتناول قضايا الحوار.

كما يرسخ الكرسي، ضمن أهدافه، دعم المعرفة المتخصصة في مجال دراسات الاتصال الثقافي، وحوار الحضارات وتاريخه وتطوير الممارسات التطبيقية في هذا المجال، وتكوين جيل الباحثين الشباب المتخصصين في هذا المجال، وتوفير السبل الداعمة لاستقطاب وتدريب العقول المبدعة، والكفاءات المتميزة في مجال حوار الحضارات على المستوى الدولي³.

(د) مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض.

أنشئ مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني بتاريخ 1424/5/24هـ، الموافق 24 يوليو 2003م؛ لتعزيز ثقافة الحوار واحترام الاختلاف والتنوع، والمحافظة على الوحدة الوطنية، وحماية النسيج المجتمعي، من خلال التواصل الفاعل، والشراكات المثمرة محلياً ودولياً.

ويسعى المركز لتحقيق هذه الرسالة إلى وضع رؤى استراتيجية لموضوعات الحوار الوطني وترسيخ ثقافة الحوار ونشرها بين أفراد المجتمع بجميع فئاته بما يحقق المصلحة العامة، ويحافظ على الوحدة الوطنية ويشجع أفراد المجتمع ومؤسسات المجتمع المدني على الإسهام والمشاركة في الحوار الوطني، ويتحقق ذلك بما يقدمه المركز من إسهام في صياغة الخطاب الإسلامي الصحيح المبني على الوسطية والاعتدال وتوفير البيئة الملائمة لإشاعة ثقافة الحوار داخل المجتمع⁴.

2. 3. دور جامعة الملك خالد في ترسيخ ثقافة الحوار بين الحضارات عبر المقررات الدراسية:

وقد عملت جامعة الملك خالد منذ نشأتها على إطلاق عدد من المبادرات الرامية إلى تأصيل البعد العلمي للحوار، والتعريف بالثقافات الإنسانية، ودعم برامج التواصل العلمي والتبادل المعرفي واستقطاب طلاب المنح الأجانب، ونحوها من البرامج العلمية، التي تدعم التعايش بين ذوي الخلفيات الحضارية

المختلفة والثقافات المتباينة، مع التركيز في نفس الوقت على تحصين الأجيال بمبدأ الذاتية الحضارية لتعزيز الانتماء للأمة، والوفاق الوطني والإسلامي.

ومن أهم هذه المبادرات إقرار مقررات دراسية تعزز الحوار الحضاري والحوار الوطني بإقرار مقرر (الحوار والقيم) على كل تخصصات الجامعة، كما سنبينه في هذه الدراسة من خلال قسم العقيدة والمذاهب الفكرية بكلية الشريعة وأصول الدين.

وترسيخا لذلك عقدت الجامعة ندوة بعنوان (دور الجامعات في تعزيز حوار الحضارات) يومي 14-15/3/1438هـ، الموافق 13-14/2/2016م.

3. المبحث الثاني: البعد الحوارية في المقررات الدراسية

لقد اعتمدت لجنة البرامج في وضع المقررات الدراسية على تحقيق مجموعة من الأهداف المحورية في تخصص العقيدة و المذاهب الفكرية هي:

1. التحصيل العلمي تراثا ومعاصرة.
 2. تثبيت الإيمان وترقيته معرفيا وسلوكيا من التقليد إلى اليقين.
 3. تعزيز الروح الحوارية - معرفة وسلوكا- داخليا وخارجيا، لدى الطالب .
 4. تكوين الملكة النقدية الكفيلة بالتحصين والدفاع.
- أما المواد الحوارية فهي تهدف إلى تمكين الطالب / الطالبة من ممارسة أساليب الحوار بحكمة وبنظرة وسطية، مما يؤهله لاكتساب مهارات التواصل والعلاقات الشخصية وتحمل المسؤولية.
- وعليه تم اختيار واعتماد وتدریس المقررات الآتية:

3. 1. الدراسة الإحصائية

أولا: مقررات البكالوريوس (ليسانس) (أ)

أ- مقررات: (1430هـ/2009م)

الجدول رقم 01- = السنة الأولى:

المستوى الثاني		اسم ورمز المقرر الدراسي	المستوى الأول		اسم ورمز المقرر الدراسي
المادة الحوارية			المادة الحوارية		
حاضرات	داخلي		حاضرات	داخلي	
X	X	1-التوحيد (2) (112عقد)	X	X	1- التوحيد (1) (111عقد)
✓	✓	2- أصول الدعوة - المناهج الدعوية- (2) (162عقد)	X	X	2- التوحيد (1) (121عقد)
X	X	3-الدعوة الإصلاحية (171عقد)	✓ نعم	✓ نعم	3- أصول الدعوة (1) (161عقد)
			X	X	4- المنطق (181عقد)
01	01	مجموع المواد الحوارية	01	01	مجموع المواد الحوارية

الجدول رقم: أ-02 السنة الثانية

المستوى الرابع			المستوى الثالث		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
داخلي	حاضرات		داخلي	حاضرات	
X	X	1- التوحيد (4)- (214 عقد)	X	X	1- التوحيد (3)- (213 عقد)
X	X	2- الملل والنحل (2) الفرق الإسلامية (252 عقد)	✓	✓	2- الملل والنحل (1) أديان (251 عقد)
			X	X	3- البحث والمصادر (291 عقد)
07	07	مجموع المواد الحوارية	01	01	مجموع المواد الحوارية

الجدول رقم: أ-03 السنة الثالثة

المستوى السادس			المستوى الخامس		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
داخلي	حاضرات		داخلي	حاضرات	
X	X	1- التوحيد (6) (316 عقد)	X	X	1- التوحيد (5) (315 عقد)
✓	✓	2- المذاهب الفكرية المعاصرة (1) - (331 عقد)			
07	07	مجموع المواد الحوارية	07	06	مجموع المواد الحوارية

الجدول رقم: أ-04 السنة الرابعة

المستوى الثامن			المستوى السابع		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
داخلي	حاضرات		داخلي	حاضرات	
X	X	1- التوحيد (8)- (418 عقد)	X	X	1- التوحيد (7)- (417 عقد)
X	X	2- البحث العملي (492 عقد)	✓	✓	2- المذاهب الفكرية المعاصرة (2)- (432 عقد)
00	00	مجموع المواد الحوارية	01	01	مجموع المواد الحوارية

ب-المقررات المطورة والمضافة للبرنامج (الجديدة) (ب)- (38/1439هـ-2018/2019م)

الجدول رقم ب-1

المستوى السادس			المستوى الأول		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
داخلي	حاضرات		داخلي	حاضرات	
		الدعوة والحسبة 450 عقد 2- (م5)	✓	✓	الحوار والقيم 100-عقد-2
		فقه الدعوة ومهاراتها 351 عقد-2 (م6)			
00	00	مجموع المواد الحوارية	01	01	مجموع المواد الحوارية

الملاحظة: الهدف من مادة الحوار: أن يستوعب الطالب المفهوم الصحيح للحوار بأصوله وأهدافه وآدابه وآثاره وقيمه الكبرى في سلامة المجتمع، وأن يتعرف على عظمة القيم الإسلامية وسبل تمثيلها.

ثانياً: مقررات الماجستير (ج)

أهداف البرنامج:

يسعى برنامج الماجستير في أصول الدين تخصص العقيدة والمذاهب المعاصرة لتحقيق الأهداف الآتية:

- 1) أن يسهم البرنامج في تحقيق رؤية ورسالة وأهداف القسم والكلية والجامعة.
- 2) أن تُعد الكفاءات العلمية المتخصصة في مجال العقيدة والمذاهب المعاصرة والأديان، وحوار الأديان والحضارات.
- 3) أن يخرج البرنامج البحوث العلمية في العقيدة الإسلامية والأديان والمذاهب المعاصرة، وحوار الأديان والحضارات.
- 4) أن يمكن الطلاب المتميزون من حملة الشهادات الجامعية في العلوم الشرعية من مواصلة دراستهم العليا محلياً.
- 5) أن يواكب المستجدات الفكرية المعاصرة، وأن يبين الحكم فيها، من خلال البحوث والرسائل العلمية.
- 6) أن يبين واقع الفرق والجماعات والاتجاهات المعاصرة وموقف الإسلام منها، ويبين علاقة هذه الجماعات بالتنظيمات ويكشف شبهها.
- 7) أن يسهم في توضيح منهج الوسطية في المجتمع، وفي بيان خطورة الغلو والانحرافات العقدية والفكرية.
- 8) أن يسهم في الارتقاء بأعضاء هيئة التدريس في القسم أكاديمياً ومهنيًا.
- 9) أن يسد حاجة القسم إلى المتخصصين في العقيدة والمذاهب المعاصرة والأديان، وحوار الأديان والحضارات.

وقد كان برنامج الماجستير بالقسم يتكون من برنامجين، الأول انتظام والثاني موازي، والفرق بينهما،
1- أن الأول برنامج انتظام مجاني مدة التكوين فيه فصلين دراسيين أي سنة، وبعد النجاح في الدراسة النظرية يتفرغ الطالب لإنجاز رسالة الماجستير في مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات.

2- أما برنامج ماجستير موازي فهو برسوم يدفعها الطالب مدة التكوين التي يتمثل في أربعة فصول دراسية نظرية، تنتهي بتقديم بحث في نهاية الفصل الرابع.

وفي إطار تطوير برنامج الدراسات العليا تم توقيف البرنامج الثاني (الموازي)، وتطوير وتحسين البرنامج الأول بما يتناسب التطورات العلمية والمنهجية والمهنية الوطنية والدولية حيث أصبحت مدة التكوين ثلاثة فصول دراسية نظرية وإنجاز رسالة علمية في مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات.

وسوف نعتد في الدراسة الإحصائية والتحليلية للمقررات على برنامج الماجستير النظام الأكاديمي (الجديد) (1439/38هـ-2018/2019م)

أ- 1- ماجستير نظام أساسي

الجدول: (ج-م-1)

المستوى الثاني		المستوى الأول					
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي		المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	
داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات
X	X	العقيدة (2) عقد 502		X	X	العقيدة (1) -عقد 501	
✓	✓	الملل والنحل(2) (أدیان كتابية) عقد 504		✓	✓	الملل والنحل(1)(أديان وضعية) عقد503	
✓	✓	المذاهب الفكرية المعاصرة (2) عقد 506		✓	✓	المذاهب الفكرية المعاصرة (1) عقد505	
✓	✓	أصول الجدل والمناظرة-عقد516		X	X	نقد المنطق-عقد 507	
X	X	التخريج ودراسة الأسانيد – حيث 606		X	X	أصول البحث العلمي وتحقيق المخطوطات، عقد 508.	
03	03	مجموع المواد الحوارية		02	02	مجموع المواد الحوارية	

أ-2-ماجستير نظام المقررات: (الموازي-برسوم)

يتم التكوين به مدة أربعة فصول (4) نظرية ثم يتفرغ فيه الطالب (ة) لإنجاز الرسالة مدة الفصل الرابع.

الجدول: ج-م-2-1

المستوى الثاني		المستوى الأول					
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي		المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	
داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات
X	X	العقيدة (2) عقد 612		X	X	العقيدة (1) -عقد 611	
✓	✓	أديان كتابية -عقد 622		X	X	مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة – عقد 621	
X	X	فرق (1) - عقد 632		X	X	مدخل لدراسة العقيدة- عقد 631	
X	X	نقد المنطق-عقد 642		✓	✓	أديان وضعية- عقد 641	
✓	✓	مدخل لدراسة الفكر الحديث -عقد 652		✓	✓	أصول الجدل والمناظرة-عقد651	
02	02	مجموع المواد الحوارية		02	02	مجموع المواد الحوارية	

الجدول: (ج-م-2-2)

المستوى الرابع		المستوى الثالث					
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي		المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	
داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات	داخلي	حاضرات
X	X	قضايا عقدية – عقد 614		✓	✓	مذاهب فكرية معاصرة-عقد613	
✓	✓	قضايا فكرية معاصرة-عقد624		X	X	فرق (2) عقد 623	
X	X	بحث التخريج-عقد 634		✓	✓	الدراسات الاستشراقية-عقد 633	
				X	X	التخريج ودراسة الأسانيد-عقد603	
				X	X	أصول البحث العلمي وتحقيق المخطوطات- عقد 653	
01	01	مجموع المواد الحوارية		02	02	مجموع المواد الحوارية	

ب- مقررات ماجستير النظام الأكاديمي (الجديد) (1439/38هـ-2018/2019م)

جدول: (ج-م-3-1)

المستوى الثاني			المستوى الأول		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
حاضرات	داخلي		حاضرات	داخلي	
X	X	العقيدة (2) 611 عقد-2	X	X	العقيدة (1) 610 عقد-2
X	✓	مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة 624 عقد-2	X	X	مدخل إلى دراسة علم العقيدة 601 عقد-2
✓	x	أديان كتابية- عقد 631	✓	X	أديان وضعية 630 عقد-2
X	X	فرق (1) 632 عقد-2	✓	✓	مذاهب فكرية معاصرة 620 عقد-2
✓	✓	المنطق 602 عقد-2	✓	X	مدخل إلى دراسة تاريخ الفكر الغربي 600 عقد-2
✓	✓	مقاصد الشريعة 650 أصل - 2	X	X	أصول البحث العلمي وتحقيق المخطوطات (640 عقد-2)
✓	X	إعجاز القرآن الكريم 612 قرأ-2	X	X	التخريج ودراسة الأسانيد (605) سنة-2
03	02	مجموع المواد الحوارية	02	01	مجموع المواد الحوارية

جدول: (ج-م-3-2)

المستوى الرابع			المستوى الثالث		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
حاضرات	داخلي		حاضرات	داخلي	
		انجاز الرسالة	X	X	قضايا عقدية 612 عقد-2
			✓	✓	نقد المنطق 603 عقد-2
			✓	✓	قضايا فكرية معاصرة 621 عقد-2
					الدراسات الاستشراقية 622 عقد-2
			X	X	فرق (2) 633 عقد-2
			✓	✓	أصول الجدل والمناظرة 623 عقد-2
		مجموع المواد الحوارية	01	01	مجموع المواد الحوارية

ثالثا: مقررات الدكتوراه (د)

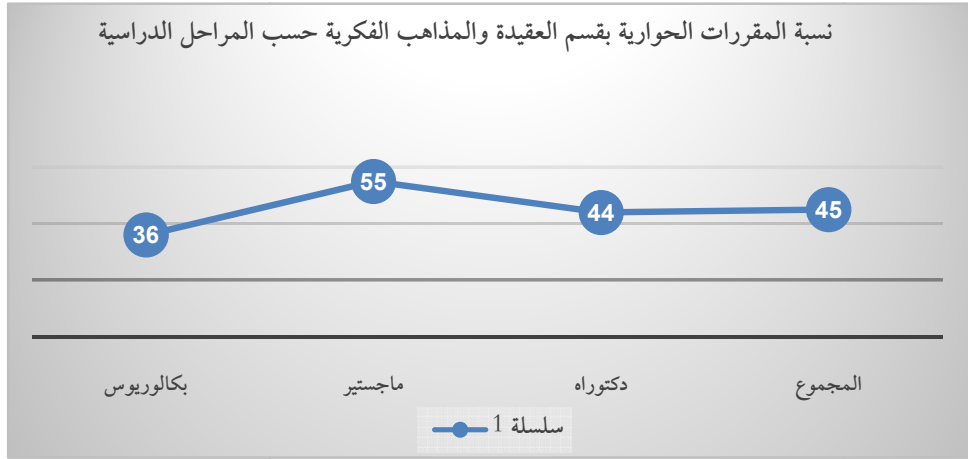
جدول: (د-د-1)

المستوى الثاني			المستوى الأول		
المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي	المادة الحوارية		اسم ورمز المقرر الدراسي
حاضرات	داخلي		حاضرات	داخلي	
		قضايا عقدية (2) 705 عقد-2	6		قضايا عقدية (1) 701 عقد-2
✓	✓	دراسات فكرية معاصرة 706 عقد-3	7	✓	مقارنة الأديان 702 عقد-3
		مناهج التأليف في الفرق 707 عقد-2	8	✓	الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة 703 عقد-3
✓		مناهج المستشرقين 708 عقد-2	9		تحليل نصوص عقدية 704 عقد-2
					مقاصد تطبيقية 714 أصل-2
01	00	مجموع المواد الحوارية	02	00	مجموع المواد الحوارية

رابعاً: نسبة المواد الحوارية في تخصص العقيدة و المذاهب الفكرية

جدول: (هـ-1)

النسبة المئوية%	عدد المواد الحوارية	عدد المواد الدراسية	المستوى الدراسي
36	08	22	البكالوريوس
55	11	20	الماجستير
44	04	09	الدكتوراه
45	23	51	المجموع



2.3. تحليل المحتوى :

إن الدراسة التحليلية الإحصائية للمواد الحوارية في ضوء أهدافها المقررة تبين لنا مدى مساهمتها في التنشئة الحوارية لدى الطلبة وتأثيرها في القيم الفكرية والوجدانية، مما يعزز مع التطبيقات العملية والميدانية التوجه نحو حوار بناء على المستوى المذهبي والحضاري.

وتهدف المواد الحوارية في مقررات قسم العقيدة والمذاهب الفكرية إلى تمكين الطالب من ممارسة أساليب الحوار بحكمة وبنظرة وسطية، مما يؤهله لاكتساب مهارات التواصل والعلاقات الشخصية وتحمل المسؤولية.

فإلى أي مدى تحققت هذه الأهداف؟ وما هي التطبيقات العملية والميدانية المعززة للتوجه نحو حوار بناء على المستوى المذهبي والحضاري؟

فعلى المستوى الإحصائي (الجدول هـ-1) يظهر التطور التصاعدي الملموس في نسبة المواد الحوارية من مرحلة البكالوريوس 36% إلى الماجستير 55% ثم الدكتوراه 44% مع انخفاض طفيف بين مقررات الماجستير ومقررات الدكتوراه حيث كانت المواد المقررة حوارية في الدكتوراه أقل بنسبة 10% ومن المفروض أنها تكون أكثر حضوراً في هذه المرحلة وخاصة أنها أقل من 50%، (انظر الرسم البياني)؛ لكنها مقبولة مبدئياً باعتبار أن المواد الحوارية حديثة العهد بالقسم في مرحلة الدكتوراه وهو ما يمكنه من تعزيز التنشئة الحوارية بالتدرج حتى يستوعب الطلاب مفهوم الحوار ويكتسبوا أدواته ويتمكنوا من التحكم في

دين الحق، ومن أهم تلك المرتكزات القرآنية:

- 1- الإقرار بسنة الله في الاختلاف بين الناس أفراداً وأماً والتي من بينها الاختلاف في الأديان، مما يجعل دراسة الأديان استجابة لسنة الله في خلقه، وتحقيقها في الواقع بكل وعي وبصيرة ودراية.
- 2- ثلث القرآن الكريم حديث عن الأديان والملل، حصراً لها وتعريفها بعقائدها وعباداتها وبيان الصحيح والفساد منها ونقداً لها ورداً عليها.

وفي حصر الأديان التي عليها الناس يقول الله عز وجل: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [الحج: 17].

ذكر الله عز وجل اليهود والنصارى وعقائدهم وانحرافاتهم وتحريفهم لدين الله في آيات عديدة، منها قوله عز وجل عن النصارى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: 72]، ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَوَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [المائدة: 73].

وعن بني إسرائيل قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: 78].

فهذه المعلومات الغزيرة والمتنوعة عن الأديان التي وردت في القرآن الكريم، تدل دلالة واضحة على عظيم أهمية هذا العلم في مجال الدعوة إلى الله عز وجل، فتنبه لذلك علماء المسلمين فكتبوا في كل مجالات علم الأديان.

ودراسة الأديان أصبحت ضرورة ملحة خاصة في هذا العصر الذي أصبح فيه العالم قرية صغيرة، وأصبح التواصل والحوار من أساسياته الحياتية، ومن ثم فإنه لا يمكن فهم الحضارات والثقافات المعاصرة وقيمها ومفاهيمها ومواقفها، إلا إذا فهمنا الأديان التي تنتمي إليها، لأن الدين أحد المحركات الرئيسية للجنس البشري ومنه نفهم مدى أهمية التنوع في تحقيق التعارف والحوار بين الحضارات.

2- الأهمية العقديّة والدعوية:

يمكننا أن نجمل هذه الأهمية في ثلاثة عناصر أساسية:

-دعوة القرآن الكريم إلى التعرف على أديان الأمم عبر التاريخ وتبيان معتقداتها وتطورها وانحرافها عن دعوة الأنبياء والفطرة الإنسانية.

-يقدم علم الأديان، بكل مباحثه، للمفكرين المسلمين الآليات والمناهج العلمية التي تمكنه من الدفاع عن الإسلام ضد التحديات التي تواجهه من أتباع الديانات الأخرى والتيار الإلحادي الذي يزداد انتشاراً في العالم كله ويهدد الشباب في مجتمعاتنا.

- إن دراسة علم مقارنة الأديان واجب علمي تقتضيه الضرورة الملقاة على عاتق الدعاة لتوضيح الحق للناس بطريق علمي سليم بعيد عن الأهواء.

- كما يمد علم الأديان، الداعية بالزاد المعرفي عن معتقدات وعبادات ودعوات الأديان والملل والنحل وتاريخها حتى يعرفها ويقف عليها مما يمكنه من دعوة غير المسلمين والتي هي أحسن وينمي فيه الملكة الحوارية والروح الموضوعية، لذا كان من واجب الداعية الناجح، ذي البصر النافذ والبصيرة أن يقف على الأمور من حوله.

- وعلم مقارنة الأديان كعلم من علوم الأديان، يقدم للمسلمين معرفه قيمة عن الإسلام وقوة دليله ونصاعة برهانه ومثانة حجته ويسر كتابه ومكانته العظمى بين الكتب الأخرى، فيكون بذلك سلاحا لهم للدفاع عن الإسلام، وهذا يؤكد ثقة المسلم في دينه ومن مقومات الأفضلية والامتياز.

4.1.2. ثانيا: الإستشراق:

تدرس مادة الاستشراق عبر المراحل الدراسية الثلاث بصفة تدريجية تكاملية بين المقررات ففي مرحلة البكالوريوس يُدرس موضوع الاستشراق كمحور من محاور مقرر المذاهب الفكرية؛

وفي مرحلة الماجستير يُدرس مقرر مستقل بمسمى (الدراسات الاستشراقية) يتضمن دراسة معنى الاستشراق وتاريخه، وأساليبه والتفريق بين مدارس، ومعرفة موقف الاستشراق من الإسلام وقضاياها، وتفعيل أدوات نقد الاستشراق.

ويهدف إلى معرفة معنى الاستشراق وتاريخه، والتفريق بين مدارس، وأساليبه في دراسة الإسلام، ومعرفة موقف الاستشراق من الموضوعات الإسلامية الكبرى، كما يهدف إلى تفعيل أدوات نقد الاستشراق لدى الطالب.

وأما في مرحلة الدكتوراه يدرس الطالب مقرر (مناهج المستشرقين): وهي دراسة أوسع وأعمق لأهم أدوات الاستشراق وآلياته المنهجية، حتى يلم الطالب بتلك المناهج وأهميتها في دراسة فهم إنتاج المستشرقين، بحيث تكون له القدرة على التمييز بين مستويات الاستشراق وبين الخطاب المنصف منه والعدائي على مستوى الأفراد والمدارس الاستشراقية.

4.2. المطلب الثاني: المواد الفلسفية:

أ- أهميتها:

للمواد الفلسفية، التي تتمثل في الفلسفة (أو المذاهب الفكرية)، والمنطق ومناهج العلوم، دور كبير في تكوين الملكة الحوارية لدى الطالب، من خلال تعرفه على معنى الفلسفة ودواعي دراستها ومقرراتها واستيعاب خصائص المنهج الفلسفي.

1- مفهوم الفلسفة بإيجاز:

الفلسفة نشاط عقلي، وطريقة في التفكير في أنواع معينة من الأسئلة، ومن أهم سماتها أنها تستعمل

الحجج المنطقية، إذ عادة يتعامل الفلاسفة مع البراهين والحجج، بابتكارها وإما نقد حجج غيرهم وإما أن يفعلوا الأمرين معاً، كما يحللون المفاهيم ويوضحونها، وكثير من الأحيان تستعمل كلمة (الفلسفة) للإشارة إلى نظرة الإنسان العامة من الحياة⁵ وطرح الأسئلة حولها كالأسئلة الخالدة (من أين؟ ولما؟ وإلى أين؟)، وكالأسئلة حول الدين والمعرفة والوجود والقيم (الحق)، والعلوم ونتائجها وغيرها كثير من الأسئلة؛ وهذه الأسئلة الفلسفية تعمق قناعات الإنسان بتثبيت الحق منها وإسقاط ونفي والتخلي عن الخاطئ والباطل منها، بالأدلة والبراهين.

وعليه فإن "دراسة الفلسفة لن تساعدنا على وضوح التفكير في أحكامنا المسبقة فحسب، بل ستساعد أيضاً في إيضاح ما نؤمن به، وخلال هذه العملية تنمو قدراتنا على البرهنة المتناسكة في مجموعة واسعة من المسائل، وهذه مهارة مكتسبة نافعة".⁶

2- خصائص المنهج الفلسفي: ومن خلال ذلك المفهوم المبسط يمكننا استنباط أهم خصائص المنهج الفلسفي،

1-2- الشك المنهجي ونبذ التقليد الأعمى، في مقابل الشك المذهبي المطلق والنزعة القطعية،

2-2- التفكير العقلاني، فالعقل كملكة إنسانية مشتركة يمكن أن يمهد للحوار بين الحضارات الإنسانية المتعددة بينما التفكير غير العقلاني كالتفكير العاطفي فيقود في الغالب إلي التعصب للجماعة المغلقة.

2-3- المنطقية: ويتصل بالخصوصية السابقة أن المنهج الفلسفي يستند إلي المنطق بما هو القوانين (السنن الإلهية) فعلم المنطق باعتباره قوانين تحكم فكر الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن ثقافته أو حضارته أو جنسه إذا يمكن أن يمهد لالتقاء الناس على ما هو مشترك بينهم.

2-4- النقدية: والمنهج الفلسفي قائم على الموقف الراض لكل من القبول المطلق والرفض المطلق والذي يرى أن كل الآراء (بما هي اجتهادات إنسانية) تتضمن قدراً من الصواب والخطأ وبالتالي نأخذ ما نراه صواباً ونرفض ما نراه خطأً. وقد أشارت نصوص الوحي إلى هذا الموقف النقدي، يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة الزمر الآية 18]. وعن حذيفة رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ: «لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسناً، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطّئوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أسأؤوا فلا تظلموا» [رواه الترمذي]، والنزعة النقدية يمكن أن تؤدي إلى إثراء الحوار كما يتضح من الموقف النقدي من حوار الحضارات.

وهذه الخصائص تمثل في حقيقة الأمر الجانب الأسلوبي للتوحيد كجوهر حضاري، كما يقول الأستاذ إسماعيل راجي الفاروقي، في كتابه جوهر الحضارة الإسلامية، وهو الجانب (الذي يحدد الشكل الذي تنتظم به المبادئ المكونة للحضارة في التطبيق أو التحقيق).⁷

ب- المقررات:

يتجسد الدرس الفلسفي بقسم العقيدة والمذاهب الفكرية بكلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، في مجموعة من المقررات (انظر الجدول أدناه) التي اقرها القسم تدرس منذ عشر سنوات بخطة

تطويرية تحسينية كل ثلاث أو خمس سنوات، بحث وضعت لها مجموعة من الأهداف ومخرجاتها التي عمل أساتذتها على تحقيقها والتحقق منها من خلال مجموعة من الوسائل والمنهجيات التعليمية والآليات المنهجية المناسبة لها تتوافق في أغلبها مع ذلك التعريف للفلسفة ودوافعها وخصائصها.

ومما يدل على ذلك مجموعة من المؤشرات من أهمها:

1- الطابع الارتقائي في المحتوى و الحجم الساعي بين المقررات من مرحلة البكالوريوس إلى الدكتوراه إذ ترتقي من التعميم والتبسيط إلى التخصص والتعمق بحيث كل مرحلة أعلى يكون الدرس الفلسفي فيها أعمق وأوسع، وحجم ساعي يتراوح بين الساعة والساعتين إلى ثلاث ساعات في الدكتوراه. فمثلا محتوى المقررات الفلسفية في مرحلة البكالوريوس تتضمن تعريف ونشأة المذاهب والتيارات الفلسفية الغربية ودراسة بعض منها كالعلمانية والليبرالية والعقلانية والحدائنة والعولمة، إلى جانب مفردات غير فلسفية تتمثل في الحركات السياسية والدينية الغربية، كحركة الاستشراق وحركة التنصير والاحتلال أو الاستعمار والحركة الصهيونية العالمية والقومية.

ومن أهم هذه مقررات المذاهب والتيارات الفكرية: 331 عقد-2، 442 عقد-2، 432-

بينما في مرحلة الماجستير أصبحت مفردات مادة المذاهب الفكرية فلسفية خالصة تتناول أهم المذاهب والقضايا الفلسفية، على سبيل المثال: (مفهوم المذاهب الفكرية الغربية - المذاهب الفلسفية الغربية- ونشأتها، العلمانية، العقلانية، الحدائنة،)

2- استعمال مصطلح الأصلي للمقرر "الفلسفة" بدل المذاهب الفكرية لأول مرة في تاريخ القسم وربما على مستوى أقسام العقيدة بجامعة المملكة العربية السعودية، في برنامج الدكتوراه والمسمى مقرر: "الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة" الذي يمكن التعرف عليه من خلال وصفه وأهدافه:

1- وصف عام للمقرر:

يتضمن هذا المقرر دراسة أهم مصطلحات المذاهب الفكرية المعاصرة ومفاهيمها، وعرض أبرز قضاياها المعاصرة. واكتشاف العلاقة بين الأفكار المعاصرة وتطبيقاتها، والإلمام بالأسس التي تقوم عليها المذاهب الفكرية المعاصرة وبيان أصولها التاريخية، وقاية الطالب من التأثيرات السلبية للتيارات والمذاهب الفكرية المنحرفة، وأن يتمكن الطالب من إقامة الحجج والردود والاستدلالات اللازمة لإبطال هذه المذاهب، ومعرفة أساليب النقد الموضوعي لعدد من أصول المذاهب الفلسفية.

2- أهداف المقرر الرئيسية

أن يتعرف الطالب على معرفة أهم مصطلحات المذاهب الفكرية المعاصرة ومفاهيمها، وعرض أبرز قضاياها، واكتشاف العلاقة بين الأفكار المعاصرة وتطبيقاتها، والإلمام بالأسس التي تقوم عليها المذاهب الفكرية المعاصرة وبيان أصولها التاريخية، وقاية الطالب من التأثيرات السلبية للتيارات والمذاهب الفكرية المنحرفة، وأن يتمكن الطالب من إقامة الحجج والردود والاستدلالات اللازمة لإبطال هذه المذاهب، ومعرفة أساليب النقد الموضوعي لعدد من أصول المذاهب الفكرية.

3-المواد (المقررات) الفلسفية:

ب-1-بكالوريوس

1-مقررات مادة المذاهب فكرية-331- 442- 432-

2- المنطق

ب-2-ماجستير

1- مقرر المذاهب الفكرية 620 عقد-2 ماجستير -المستوى الأول

2- مقرر المنطق 602 عقد-2 المستوى الثاني

3- مقرر نقد المنطق عقد-2 المستوى الثالث

ب-3-الدكتوراه.

5. الخاتمة

استعرضت في هذه الدراسة تجربة قسم العقيدة والمذاهب الفكرية بجامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية في استثمار مقررات تخصص العقيدة و المذاهب الفكرية نموذجا لتعزيز الفكر الحوارى ومهارات التفكير الناقد في الأطوار الثلاث للتعليم الجامعي، حيث ركزت الدراسة على عرض وتحليل محتوى المواد الحوارية المقررة في هذه الشعبة اعتماداً على مبدأ الحوار والمناظرة، وانطلاقاً من الذات الحضارية التي تعزز مبدأ التنوع الحضاري حيث تبين لنا أنه لا يمكن تصور تعاون بناء أو حوار حقيقي بين الثقافات والحضارات دون الإقرار بمبدأ التنوع الثقافي. ولا يعدّ صراع الحضارات قدراً محتوماً كما تريد فرضه العولمة، لأن العنف والجهل بالحقائق والخوف من الآخر ليست أموراً حتمية، بل هي نتاج للتربية وللثقافة التي ينشأ عليها الفرد وتطبع سلوكه وردود أفعاله. ومن ثمة، فلا بديل عن الحوار للمحافظة على التنوع الثقافي والتعددية الثقافية. ويتعين على بني البشر كيفما كانت معتقداتهم، أن يتعودوا على العيش مجتمعين على أساس إرادةٍ مشتركةٍ وحرّة.

كما تبين لنا تواجد المقررات الحوارية بمستوى مقبول متطور تدرجاً من الناحية الكمية والكيفية من طور البكالوريوس إلى الدكتوراه، وبصفة تكاملية بين القرارات.

إلا أنه تبين لنا أن تمثلات المقررات الحوارية في الواقع العلمي والاجتماعي ضعيفة جداً لا على مستوى المشاريع البحثية ولا على مستوى الدورات التكوينية والندوات والمؤتمرات، باستثناء ندوة دولية واحدة ووحيدة حول (دور الجامعات في تعزيز حوار الحضارات) التي عقدتها جامعة الملك خالد سنة 2016.

وخلصت الدراسة كذلك إلى ضرورة توعية النخبة الجامعية طلاب وطالبات، وتثقيفها بأهمية الحوار الذي لا يتحقق إلا بالتعارف والتعاون، وتكاتف، وتضافر جميع الأقسام العلمية والكليات التي يقع على عاتقها دورٌ مهمٌ في تعزيز الحوار، فالتعارف والحوار لا يمكن أن يتحققا بعيداً عن منظومة مؤسسية متكاملة قادرة على إدارته إيجابياً، -إضافة- إلى أهمية تضمين مناهج التعليم مفاهيم تؤسس للتنوع - الفكري والاجتماعي- بما يضمن تكوين جيل له القدرة على التحوار والتعايش، والتسامح، على المستوى

الوطني والدولي، مما يعزز شخصية المسلم ويمده الآليات المنهجية للدعوة ونشر السلم.
ومن أهم النتائج ما يلي:

1. يتمثل دور الجامعة في تعزيز حوار الحضارات، في تطوير ودعم المناهج الدراسية بمقررات حوارية ومكونين مؤمنين بالقضية ومؤهلين لها.
2. تتمثل آليات تنفيذها وتجسيدها في الواقع عبر موضوعات الرسائل الجامعية والبحوث الجامعية والندوات والمؤتمرات المحلية والدولية وهي ما يفتقر إليه قسم العقيدة والمذاهب الفكرية بجامعة الملك خالد.
3. لا بد من إسقاط كل ما يعزز الصراعات المذهبية والثقافية والحضارية من المناهج والمقررات الدراسية وأهدافها.
4. لا يمكن أن يتوج حوار الحضارات بالنجاح إلا بتحقيق ثلاثة شروط:
- تعزيز الحوار المذهبي في جامعاتنا لتحقيق الوفاق الوطني والإسلامي.
- علينا التمسك بذاتيتنا الثقافية وهويتنا الحضارية والدفاع عنهما، في إطار التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى.
-مراجعة أسس النظرة إلى الآخر والابتعاد عن الصور النمطية للشعوب وثقافات وحضاراتها.
من أهم توصيات الدراسة ما يلي:
1. ضرورة إعادة النظر في المقررات الجامعية التي تعزز الصراع المذهبي والكراهية والصراع بين المسلمين.
2. ضرورة دعم المقررات الحوارية بتطبيقات واقعية عملية كتنظيم الدورات التكوينية والندوات والمؤتمرات في مجال الحوار الحضاري، و توجيه المشاريع البحثية لذلك على مستوى الرسائل الأكاديمية والبحوث العلمية.
3. ضرورة دعم المقررات الجامعية بمواد تعرف تعريفا موضوعيا بالحضارات والأديان والثقافات الأخرى لأن التعريف المشوه بالآخر من أهم معوقات الحوار.
4. نشر ثقافة الحوار وإقامة دورات تدريبية وورش عمل لاستراتيجيات الحوار.
5. ضرورة تعزيز الحوار المذهبي قبل الحوار الحضاري.
6. ضرورة اتباع استراتيجيات الحوار القرآني في جميع حواراتنا.
7. لا بد في الحوار الإنساني من التكافؤ بين المتحاورين لنجاح الحوار وهذا يتطلب تكوين كفاءات علمية.

تم والحمد لله.

6. قائمة المراجع

- إيسيسكو، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (2004)، الجزائر "الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي".
- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة). (1975)، الجامع الصحيح - سنن الترمذي، تحقيق وشرح. أحمد محمد شاكر وآخرين. القاهرة، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، "كرسي حوار الحضارات يرسخ لنهج خادم الحرمين في التبادل المعرفي والحوار بين الشرق والغرب"،
https://imamu.edu.sa/activities/Pages/event_15-1-2015_2.aspx
- الجدعاني، حامد. "تقرير عن مركز الملك/ عبد الله بن عبد العزيز للدراسات الإسلامية المعاصرة وحوار الحضارات".
SHMS. NCEL. (27 Mar. 2019.) Web.
<https://shms.sa/authoring/109420-%D8%AA%D9%82%D8%B1%D9%8A%D8%B1-%D8%B9%D9%86-%D9%85%D8%B1%D9%83%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B2%D9%8A%D8%B2-%D9%84%D9%84%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA->
- دراز. محمد عبد الله، (2015)، نظرات في الإسلام، القاهرة. مصر، كتاب مجلة الأزهر. هيئة كبار العلماء.
- رحال، محمد الأمين. (د.ت). من مهارة الحوار إلى التثقيف (دور الحوار في التنشئة الثقافية).
- نعمان صالح، (2020)، دور مقررات قسم العقيدة ومقارنة الأديان بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر في تعزيز الحوار بين الحضارات، الجزائر، مجلة أنثروبولوجية الأديان، المجلد 16، العدد 1، الصفحة 14-46.
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/107787>
- صيني، سعيد بن إسماعيل صالح (1426هـ/2005م)، مقدمة كتاب الحوار النبوي مع المسلمين وغير المسلمين، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، ط.1، الرياض.
- الشواف، عبد المعين. (2016). الحضارات وفاق لا صدام، الرياض. السعودية، دار الشواف للنشر والتوزيع.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، (د.ت)، جوهر الحضارة الإسلامية، باتنة، الجزائر، الزيتونة للإعلام و النشر.
- مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض <https://www.kaend.org/OurVision>
- نايجل واربرتون، (2020/11/5)، ماهية الفلسفة، ترجمة وتعليق: أسامة عباس، مركز نماء للبحوث والدراسات.
<https://nama-center.com/Articles/Details/41320>
- هنتنغتون، صموئيل. (1999)، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب، القاهرة. مصر، مؤسسة سطور.

7. الحواشي والإحالات:

¹ - رحال محمد الأمين: من مهارة الحوار إلى التثقيف (دور الحوار في التنشئة الثقافية)، بدون معلومات النشر.

² - تقرير عن مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز للدراسات الإسلامية المعاصرة وحوار الحضارات:

<https://shms.sa/authoring/109420-%D8%AA%D9%82%D8%B1%D9%8A%D8%B1-%D8%B9%D9%86-%D9%85%D8%B1%D9%83%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B2%D9%8A%D8%B2-%D9%84%D9%84%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA-/view>

³ -جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كرسي حوار الحضارات يرسخ لنهج خادم الحرمين في التبادل المعرفي والحوار بين الشرق والغرب:

https://imamu.edu.sa/activities/Pages/event_15-1-2015_2.aspx

⁴ - انظر سعيد بن إسماعيل صالح صيني، مقدمة كتاب الحوار النبوي مع المسلمين وغير المسلمين، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، ط. 1، 1426هـ/2005م، الرياض، ص 11-12. وانظر، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض:

<https://www.kacnd.org/OurVision>

⁵ - نايجل واربرتون، ماهية الفلسفة، ترجمة وتعليق: أسامة عباس، مركز نماء للبحوث و الدراسات، 5/11/2020، ص 3:

<https://nama-center.com/Articles/Details/41320>

⁶ - ماهية الفلسفة المرجع نفسه، ص 4.

⁷ - إسماعيل راجي الفاروقي: إسماعيل راجي الفاروقي: جوهر الحضارة الإسلامية، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة، الجزائر، (د.ت)، ص 6-8.

طرق إثبات الصفات الإلهية عند ابن خمير

the ways that aimed to prove the divine characteristics of Ibn Khamir

د/ عمارة نصيرة

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية -
جامعة الوادي (الجزائر)
Necira.tk2017@gmail.com
necira-amara@univ-eloued.dz

د/ محمد عمارة*

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية -
جامعة الوادي (الجزائر)
amaralazhar@gmail.com
amara-mohammed@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/10/24 تاريخ القبول: 2021/11/09 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: تناول هذا المقال طرق إثبات الصفات الإلهية عند ابن خمير، وهذا يدخل ضمن قسم الإلهيات في العقيدة، والتي بدورها تدخل في مجال أصول الدين، وقد خاض فيها المتكلمون مشرقا ومغربا، حيث اخترنا شخصية مغربية مغمورة، وذلك قصد إبرازها في هذا المجال، وهي شخصية ابن خمير السبتي المغربي، وبيان آرائه، ومنهجه في إثبات الصفات الإلهية، حيث سلكنا طريقة استقراء وتتبع كلامه من خلال النصوص الموثقة في مصنفاته العقدية ثم قمنا بعرض آراءه في إثبات الصفات وتحليلها لاستخراج ما يناسب الموضوع مع توظيفها في إثبات الصفات، كما قارنا كلامه مع بعض أئمة الأشاعرة باعتباره أشعري العقيدة، حيث قام ابن خمير بتقسيم الصفات وتعريف بعضها وشرح البعض الآخر مع تعدادها ثم وضع طرقاً لإثبات الصفات حيث بنى منهجه على مسلكين أساسيين عقلي ونقلي، وفي الأخير خلصنا إلى أنه وفق بين العقل والنقل في طرق إثبات الصفات.

الكلمات المفتاحية: الصفات الإلهية؛ العقل؛ النقل؛ ابن خمير.

Abstract: This article dealt with the methods of proving the divine attributes of Ibn Khamir, and this falls into the section of theology in the doctrine, which in turn enters the field of the principles of religion, and the theologians have delved into it in the East and the West. I chose an obscure Moroccan figure, in order to highlight it in this field, which is the personality of Ibn Khamir al-Sabti al-Maghribi, and to clarify his views and his method in proving the divine attributes. The subject fits with its use in demonstrating attributes. I also compared his words with some of the Ash'ari imams as the Ash'ari belief, where Ibn Khamir divided the attributes and defined some of them and explained others with their enumeration and then put methods to prove the attributes, where he built his approach on two basic paths, mental and transmission, and in the last I concluded that he reconciled between reason and transmission in ways Proof of traits.

Keywords: the divine attributes; the reason; transmission ; Ibn Khamir.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

تعتبر الصفات الإلهية من أهم مباحث العقيدة وعلم الكلام وتعلقها بأشرف العلوم وصلتها بالذات الإلهية، وهو الله تعالى الأعلى والأسمى والأرفع والمنزه عن صفات المخلوقين، فذاته العلية لا ند لها، وصفاته السامية ليس لها شبيه، وإن تسمى بعض المخلوقين بأحدها كالعلم مثلا فلا مقارنة بين علم الله تعالى وعلم المخلوقين بل إن علم المخلوقين عطاء من الله تعالى؛ لأنه تعالى خلق آدم عليه السلام وهو الإنسان الأول وعلمه الأسماء كلها، وأودع فيه مبادئ العلم كالبديهيات والأوليات العقلية والعلوم الفطرية وخلق له وسائل تلقي العلوم كالسمع والبصر والقلب والعقل ونفخ فيه من روحه تعالى.

ومسألة إثبات الصفات الإلهية فصل فيها المتكلمون استنادا إلى نصوص الوحي، وابن خمير أبدع في طرق إثباتها.

وتكمن أهمية الموضوع في الموازنة بين العقل والنقل في طرق إثبات الصفات الإلهية، وذلك بالاعتماد على مسلكين اثنين هما المسلك العقلي، والمسلك النقلي في إثبات الصفات.

يمكننا في هذا المضمون إبراز مدى توفيق ابن خمير في بيان طرق إثبات الصفات الإلهية معتمدا على العقل والنقل معا، ولهذا نطرح الإشكال الآتي:

إلى أي مدى استطاع ابن خمير أن يجمع بين الدليل النقلي والعقلي في محاولة إثبات الصفات الإلهية؟ وقد وظفنا في مقالنا هذا أربع مناهج الأول المنهج الاستقرائي وذلك بتتبع كلام ابن خمير في الصفات من خلال نصوصه الموثقة في مصنفاته، والثاني المنهج الوصفي حيث قمت بوصف آرائه في الصفات، والثالث المنهج التحليلي، حيث قمنا بتحليل كلامه واستخراج آرائه لتوظيفها في إثبات الصفات مع استعمال المنهج المقارن وذلك بمقارنة كلامه في تقسيم الصفات وعددها بكلام بعض أئمة الأشاعرة باعتباره أشعري.

يمكننا الإجابة على هذا التساؤل من خلال تتبع أقوال ابن خمير في ثنايا نصوص مصنفاته حيث سنعالج هذا الموضوع وفق العناصر الآتية:

أولا: تعريف الصفات الإلهية عند ابن خمير.

ثانيا: أقسام الصفات الإلهية عند ابن خمير.

ثالثا: طرق إثبات الصفات الإلهية عند ابن خمير.

2. تعريف الصفات الإلهية عند ابن خمير

في هذا العنصر سنتناول تعريف الصفة لغة واصطلاحاً ومن ثم تعريفها عند ابن خمير¹.

1.2. تعريف الصفة لغة:

الصفة في اللغة لها عدة معاني وهي النعت والحلية، والأمانة اللازمة للشيء².

2.2. تعريف الصفة اصطلاحاً:

الصفة في اصطلاح المتكلمين يراد بها ما يدل على المعنى القائم بالذات الإلهية من الكمال³.

3.2. تعريف الصفة عند ابن خمير:

لم يصغ ابن خمير تعريفاً خاصاً بالصفة الإلهية؛ ولكن يمكن أن نستنتج من خلال كلامه في الصفات الإلهية منها:

- قوله: "ونحن الآن نثبت الصفات المعنوية على الكمال إن شاء الله تعالى"⁴.

- وقوله: "أحدهما: أن نقدم الكلام في إثبات المعاني القائمة بذاته تعالى"⁵.

إذن من خلال كلامه السابق يمكن صياغة التعريف عنده كالآتي: (والصفات هي المعاني القائمة بذاته تعالى على وجه الكمال) حيث نجد أن ابن خمير لم يخرج عن المعنى العام للتعريف عند المتكلمين.

3. أقسام الصفات الإلهية عند ابن خمير.

حيث نتطرق إلى كيفية تقسيم ابن خمير للصفات الإلهية؛ فقد قسمها إلى ثلاث صفات رئيسية وهي: الصفات النفسية، والصفات المعنوية، والصفات الفعلية⁶.

قال ابن خمير: "أعلم أن صفات البارئ تعالى تنقسم ثلاثة أقسام: نفسية، ومعنوية، وفعلية"⁷، ثم عرف بهذه الأقسام وبين محتواها، وهناك من الأشاعرة من وافق ابن خمير في التقسيم الثلاثي منهم البغدادي، حيث قسم الأسماء الحسني من حيث المعنى إلى ثلاثة أقسام رئيسية فقال: "ذاتية كالموجود، والغني، ومعنوية كالعالم، والقادر، وفعلية كالخالق، والغافر"⁸.

وكذلك ابن جزى الغرناطي حيث قسم الصفات إلى ثلاثة أقسام رئيسية فقال: "أسماء الله وصفاته تنقسم على الجملة ثلاثة أقسام منها ما يرجع إلى الذات، ومنها ما يرجع إلى صفات الذات ومنها ما يرجع إلى صفات الفعل"⁹.

وأما جمهور الأشاعرة فقد خالفهم ابن خمير في التقسيم، حيث قسموها إلى أربع أقسام رئيسية هي: (نفسية، سلبية، معاني، معنوية)¹⁰، وهذا يبين وجود اختلاف في المدرسة الأشعرية في تقسيم الصفات.

1.1.3. الصفات النفسية:

عرف ابن خمير الصفات وبين عددها وشرح بعضها.

1.1.3.1. تعريف الصفة النفسية:

عرفها ابن خمير بقوله: "هي الصفات الثابتة للنفس مادامت النفس من غير علل قائمة بالنفس"¹¹، حيث بين أن الصفة النفسية هي حال من حالات الذات الإلهية القائمة بها من غير علة زائدة عليها، ثم وضع ابن خمير بمثال فقال: "وهو أن الجوهر متحيزا صفة ثابتة له ما دامت نفسه غير معللة بزائدة على النفس"¹².

2.1.3. عدد الصفات النفسية:

عددها ابن خمير بأربع صفات هي: (القدم، البقاء، القيام بالنفس، الوجدانية)¹³ حيث قال: "فلنبدأ بأول ما ينبغي أن يقدم من صفات نفس البارئ تعالى، وهو أن نستدل على قدمه"¹⁴ وقوله: "فوصفه تعالى بالقدم والبقاء عبارتان عن وجوده وثبوته من غير عدم متقدم لوجوده ولا متأخر عنه"¹⁵ فذكر صفتان هما القدم والبقاء وأما صفة القيام بالنفس فقال عنها: "البارئ تعالى قائم بنفسه"¹⁶، وأما بالنسبة لصفة الوجدانية فقال عنها: "وهي الاستدلال على وحدانية البارئ"¹⁷.

والصفات النفسية عند ابن خمير هي خلافها عند جمهور الأشاعرة فالنفسية عندهم واحدة هي (صفة الوجود) حيث عرفها الإيجي بقوله: "بأنها تدل على الذات دون معنى زائد"¹⁸.

كذلك الاختلاف من حيث العدد والتسمية فالصفات النفسية الأربع عند ابن خمير هي نفسها السلبية عند جمهور الأشاعرة بزيادة صفة المخالفة للحوادث¹⁹.

3.1.3. شرح الصفات النفسية:

شرح ابن خمير الصفات النفسية شرحا موجزا؛ فأما الصفة الأولى وهي القدم فقال فيها: "إذا ثبت وجود البارئ تعالى بما تقدم من شهود الحوادث"²⁰ فلا يخلو أن يكون قديما لا أول له أو حادث له أول، ومحال أن يكون حادثا؛ لأنه لو كان حادثا لافتقر في إيجاداه إلى محدث، وكذلك القول في محدث المحدث ويتسلسل القول في الافتقار إلى غير ذلك وما يتسلسل لا يتحصل"²¹، فبين أن القديم لا أول له وأبطل حدوثه بإبطال التسلسل في الماضي.

وأما الصفة الثانية وهي البقاء فقال عنها: "وإذا نظرت إلى الأزلي أمحقت كل تلك الأوصاف المتوهمة، وبقي الوجود الواجب الذي لا أول له، ولا آخر ولا مع، فوصفه تعالى بالقدم والبقاء عبارتان عن وجوده وثبوته من غير عدم متقدم لوجوده ولا متأخر عنه"²².

الصفة الثالثة وهي القيام بالنفس قال فيها: "ومعنى القيام بالنفس هو الاستغناء المحض، فالبارئ تعالى مستقل بذاته، مستغني عن محل يحله ومكان يقبله، ومخصص يقتضيه، وفاعل يفعله، وهذا هو الاستقلال المحقق والاستغناء المحض"²³ حيث بين معنى القيام بالنفس وهو استغناءه تعالى عن المخلوقات كالزمان والمكان والتخصيص.

والصفة الرابعة والأخيرة هي الوجدانية قال عنها ابن خمير: "وهي الاستدلال على وحدانية البارئ في ملكه وانفراده بأفعاله واستحالة الشركاء له تعالى"²⁴ حيث بين أنه تعالى واحد في ملكه منفرد بأفعاله وليس له شريك في ملكه وأفعاله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقد عرف لفظ الواحد فقال: "وأما الواحد الحقيقي، فهو الشيء لا تجوز قسمته ولا يستثنى منه، وهذا هو القسم الذي يصح في حق الله تعالى وحق صفاته العليا"²⁵.

حيث بين معنى الواحد وما يجوز في حقه تعالى من معاني الواحد ثم بين أقسام الوجدانية فقال: "وأما إطلاق وصف الوجدانية على الله تعالى فيصح من ثلاثة أوجه: أحدهما: كونه واحدا في ذاته فردا لا قسمة ولا مشنوية، والثاني: كونه منفردا بصفاته النفسية، والمعنوية انفرادا يجعل فيه عن النظر والكفاء والمثل، والثالث: كونه تعالى واحد في مملكته منفردا بالإيجاد والاختراع"²⁶، فبين أن الوجدانية على ثلاثة أقسام واحد في ذاته وواحد في صفاته وواحد في أفعاله.

2.3 الطقات المعنوية:

لم يصغ ابن خمير تعريفا خاصا بالصفات المعنوية؛ ولكن عبر عنها وذكر عددها وشرح بعضها.

1.2.3. تعريف الطقات المعنوية عند ابن خمير:

نعرض كلام ابن خمير في الصفات المعنوية، ثم نخلص إلى تعريفها عنده، حيث فرق بين الصفة النفسية والمعنوية فقال: "ونبين التفرقة بالمثال: وهو أن كون الجوهر متحيزا صفة ثابتة له مادامت نفسية غير معللة بزائد على النفس، وكونه عالما صفة له ثبتت عن العلم القائم به، وكذلك سائر الصفات القائمة به، فقد وضعت لك التفرقة بين صفة النفس، وصفة المعنى القائم بالنفس"²⁷.

وفي كلامه عن إثبات الصفات المعنوية قال: "ونحن الآن نثبت الصفات المعنوية على الكمال، إن شاء الله تعالى ونوسع في إثباتها على وجهين: أحدهما: أن نقدم الكلام في إثبات المعاني القائمة بذاته تعالى، والثاني: في إثبات الصفات لذاته المعللة بالمعاني"²⁸.

وإبن خمير تحدث عن المعاني السبعة ولم يعتبرها قسم من أقسام الصفات بخلاف جمهور الأشاعرة حيث اعتبروها قسم رئيسي وسموها بـ (صفات المعاني)²⁹.

مما سبق نستنتج التعريف الآتي للصفات المعنوية فالصفات المعنوية عنده هي: (الصفات الثابتة للنفس المعللة بالمعاني القائمة بذاته تعالى)، فالصفة النفسية عكس الصفة المعنوية فالأولى غير معللة والثانية معللة، كما بين ابن خمير في التفرقة بينهما بالمثال السابق، حيث أن التحيز للجوهر صفة نفسية فهي غير معللة؛ لأن التحيز ليس معنى زائد على الجوهر، بينما كونه عالما صفة معنوية فهي معللة؛ لأن العلم معنى زائد على الذات.

2.2.3. عدد الطقات المعنوية:

عدد ابن خمير الصفات المعنوية عشرة فقال: "فصح من هنا أن عدد صفات الكمال المعنوية له تعالى

عشر صفات هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، وإدراك الطعوم، وإدراك الروائح، وإدراك الحرارة، والبرودة، واللين، والخشونة، والرطوبة، واليبوسة³⁰

كذلك هنا خالف ابن خمير جمهور الأشاعرة بزيادة ثلاث صفات معنوية متعلقة بالإدراك؛ لأن الأشاعرة عندهم سبع صفات فقط، وهي الصفات السبع الأولى التي ذكرها ابن خمير وهي: (الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، الكلام، السمع، البصر) حيث يعبرون عنها بصفات المعاني، والصفات المعنوية هي أحكام ناتجة عن صفات المعاني وهي كونه (حيا، عالما، قادرا، مريدا، متكلمًا، سميعًا، بصيرا)³¹ وصفات المعاني عند الأشاعرة عبر عنها ابن خمير بالصفات المعنوية وزاد عليها ثلاث صفات متعلقة بالإدراك، والصفة المعنوية عرفها الإيجي بقوله: "وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز"³².

3.2.3. شرح بعض الصفات المعنوية:

الصفات المعنوية لها علاقة بالمعاني فقدم ابن خمير الكلام في المعاني على الصفات المعنوية؛ لأن هذه الأخيرة مبنية على الأولى فقال: "ونحن الآن نثبت الصفات المعنوية من وجهين: أحدهما أن نقدم الكلام في إثبات المعاني القائمة بذاته تعالى، والثاني: في إثبات الصفات لذاته المعللة بالمعاني"³³ حيث يبين أن الصفات المعنوية لا تثبت إلا بإثبات المعاني أولا.

يواصل ابن خمير في إثبات المعاني بالترتيب صعودا للوصول إلى إثبات الصفات المعنوية فيقول: "فأما إثبات المعاني فنقول: لما ثبت حدث العالم، وتقرر أن كان بعد أن لم يكن وجب تعلقه بالقدرة يبرز بها إلى الوجود، ويستحيل أن تكون القدرة المبرز بها عدما، لاستحالة تعلق الإيجاد بالعدم كما ثبت، فثبت أنها موجودة، ثم أن الكائن إذا وقع في وقت بدلا من وقت يجوز وقوعه في غيره، وعلى هيئة يجوز وقوعه على خلافها فقد افتقر إلى الإرادة لخصص بها وقت إيجاده على هيئته؛ إذ لا معنى للقدرة القديمة إلا الإيجاد فقط، وهي على وتيرة واحدة لا تختلف، فثبت أن الإرادة ذات أخرى يختص بها إيجاد المحدث إذ لا يخصص بالعدم لما ذكرناه، ثم أن الإرادة مرتبطة بالعلم؛ إذ لا يصح أن يقع الاختيار في أحد الطرفين إلا مع العلم بهما، فثبت وجود العلم، ثم إن هذه الثلاث الصفات مشروطة بالحياة وجوبا لا تعقل إلا معها فثبت الحياة، ثم إن جميع هذه الصفات يستحيل قيامها بأنفسها، فوجب قيامها بذات قائمة بنفسها وهي ذات البارئ تعالى، فقد صحت الصفات المعنوية للبارئ تعالى على مذهب أهل الحق من هذا الوجه"³⁴.

حيث بين ابن خمير هنا بعض الصفات المعنوية، وعلل ترتيبها صعودا فبدأ بالقدرة ثم الإرادة ثم العلم لارتباط هذه الصفات بعضها ببعض في إيجاد المحدث، ثم أن هذه الثلاثة مرتبطة بالحياة والصفات الأربع السابقة الذكر لا تقوم بنفسها فلا بد أن تقوم بذات وهي ذات الله تعالى، ومنه تثبت له أحكاما، وهي كونه تعالى قادرا مريدا عالما حيا وهي ما يعبر عنها بالصفات المعنوية التي أثبتها ابن خمير.

وأما بقية الصفات الأخرى فتحدث عنها في مواضع متفرقة، ومنها ما خصص لها بابا كصفة الكلام حيث قال: "وأما الكلام فسنفرد له بابا فيما بعد إن شاء الله تعالى"³⁵ ثم شرح هذه الصفة وأثبتها فقال: "فأعلم رحمك الله أن إثبات الكلام لله تعالى هو بعينه إثبات المملكة التامة والوصلة بين الله تعالى وبين

خلقه في إلزام الشرائع بتخصيص الجائزات وكيفية المعاملات وتحصيل المنازلات، ورفع الدرجات، ونيل المثوبات في دار الكرامات³⁶.

ويبين في مواضع أخرى أن الكلام عبارة عن خطاب الله تعالى لخلقه فقال: "فإن الأمر، والنهي، والوعد، والوعيد لا يصح إلا بعد إثبات الكلام لله تعالى"³⁷، وقال في موضع آخر: "فلو لم يكن البارئ تعالى متكلمًا لما صح أن يكون أمرًا ناهيًا؛ فإن الأمر والنهي من أوصاف الكلام"³⁸ فبين أن الأوامر والنواهي ملازمة لصفة الكلام و أن مصدرها من الله تعالى وهي موجهة إلى خلقه عن طريق الكتب السماوية بواسطة جبريل عليه السلام للرسول عليهم السلام لتبليغها إلى أقوامهم.

أما بالنسبة لشرح وبيان بقية الصفات الأخرى فقد تحدث عن صفة العلم، ثم عمم الكلام على بقية الصفات عن طريق القياس فقال: "فإذا ثبت كون البارئ تعالى عالما واستحال بهذا التقسيم أن يرجع علمه لنفسه ولا لصفة ليست لنفسه ولا لعدم فلم يبق إلا أنه عالم بعلم قائم به، وهذه المقدمة كافية في إثبات علم الله تعالى، وكونه قائمة بذاته يوجب كونه عالما بعلم، وكذلك القول في إثبات جميع صفات الكمال له حرف بحرف"³⁹، فبين بهذه المقدمة التي أثبت فيها صفة العلم هي نفسها التي يثبت بها بقية الصفات المعنوية الأخرى التي لم يتعرض لشرحها وإثباتها، وهي صفة السمع، والبصر، والإدراكات الثلاث.

3.3. طفات الأفعال:

وهذا هو القسم الأخير من أقسام الصفات عند ابن خمير حيث نعرض تعريفها ثم عددها ثم شرحها.

1.3.3. تعريف طفة الفعل:

لم يصغ ابن خمير تعريفًا خاصًا بصفة الفعل، وإنما تحدث عنها أثناء شرحه، وإثباته لهذه الصفة فقال: "وأما الكلام في صفات الأفعال فهي سهلة المأخذ؛ لأن الفعل لا يرجع لنفس الفاعل منه صفة، ولا لنفس صفاته، وذلك أن وقوع الفعل جائز، وصفات الأنفس واجبة"⁴⁰، حيث بين ابن خمير أن صفة الفعل سهلة التعريف وبرر ذلك أن الفعل ليس شرطًا أن يعود إلى الفاعل المتصف بصفة هذا الفعل، أو للصفات الأخرى المتصف بها باعتبار أن الفعل جائز صدور من الفاعل وليس واجبا عكس الصفات التي تعتبر واجبة للذات الإلهية ثم يوضح ذلك بقوله: "فخرج من مضمون ما ذكرناه أن صفات الأفعال لا يرجع منها للفاعل سوى كونها مختارة"⁴¹، حيث أكد ما قاله سابقا في صفة الفعل، ثم ضرب مثلا على ذلك، فقال: "أن الله تعالى مخبر عن جميع معلوماته بخبر أزلّي ومما يخبر به عن نفسه أنه خالق لعلمه بأنه يخلق فهذه تسمية سمى بها نفسه في الأزل حقيقة من غير مراعاة الخلق"⁴²، حيث بين ابن خمير أن الله تعالى متصف في الأزل بصفات الأفعال قبل صدور الأفعال منه كصفة الخالق لعلمه أنه يخلق.

من خلال الكلام السالف ذكره يمكننا صياغة تعريف صفة الفعل عنده كالآتي: "وهي المخبر بها عن نفسه أنه الفاعل لعلمه أنه يفعل كخالق".

2.3.3. عدد صفات الأفعال:

لم يحصر ابن خمير عدد صفات الأفعال كما فعل في الصفات السابقة، وإنما ذكر أمثلة من ذلك ونص على أنها كثيرة فقال: "تسميته تعالى خالقا في الأزل"⁴³، ثم بين أن هذه التسمية على الحقيقة لا على المجاز فقال: "أن الله تعالى يسمى خالقا في الأزل حقيقة"⁴⁴، ثم ذكر أمثلة من صفات الأفعال فقال: "وظن ذلك في جميع صفات الأفعال كالرزاق، والباعث، والمجيد، والمميت إلى غير ذلك، وهم يسمونه خالقا في الأزل حقيقة لكونه يصح له الخلق متى شاء"⁴⁵، ثم عمم عددها الكثيرة والمتمثلة في الأسماء الحسنى فقال: "ويطرد ذلك في سائر أسماء الأفعال كالباعث، والوارث، إلى غير ذلك من الأسماء"⁴⁶.

حيث بين ابن خمير أن صفات الأفعال متمثلة في الأسماء الحسنى الدالة على الأفعال، وفي موضع آخر استدل بالآية التي تحتوي على بعض الأسماء الحسنى الدالة على الفعل فقال: "ونعضده في هذا الوجه بقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾"⁴⁷...⁴⁸، ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن ابن خمير ذكر ثمانية صفات أفعال، وهي نفسها بعض الأسماء الحسنى الدالة على الفعل، وهي: (الخالق، الرزاق، الباعث، المحيي، المميت، الوارث، البارئ، المصور) كأمثلة عن بقية صفات الأفعال الأخرى والمحتوات في الأسماء الحسنى والتي وردت في القرآن والسنة⁴⁹.

3.3.3. شرح بعض صفات الأفعال:

لم يتطرق ابن خمير إلى شرح عدد كبير من صفات الأفعال وإنما ركز على مثال واحد وعمم ذلك على صفات الأفعال الأخرى المتمثلة في الأسماء الحسنى الدالة على الأفعال، حيث ضرب مثال بصفة الخالق وخصص لها فصلا للشرح، والتوضيح بعنوان: (تسميته تعالى خالق في الأزل)، حيث ناقش هذه الصفة وأبدى رأيه فيها فقال: "والذي عندي أن الله تعالى يسمى خالقا في الأزل حقيقة من وجهين: أحدهما: أن الله تعالى مخبر عن جميع معلوماته بخبر أزلي"⁵⁰، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾⁵¹.

ثم قال: "فقد أطلق تسميته خالقا لآدم قبل أن يخلقه"⁵²، ثم واصل في بيان الوجه الثاني لمعنى الخالق فقال "والثاني: أن العرب تسمي المقدر لأشكال الأجسام خالقا، وقعت الأشكال أو لم تقع"⁵³ فبين ابن خمير أن صفة الفعل أزلية رغم تأخر الفعل عنها، وأن الاسم حقيقة لا مجازا⁵⁴ واستدل على ذلك من وجهين الأول شرعي بالآية الدالة على الخلق، والثاني لغوي ثم عضد كلامه هذا بقول أحد المتكلمين فقال: "قال الأستاذ أبو إسحاق"⁵⁵، رضي الله عنه: (الخالق هنا)⁵⁶، المقدر في الأزل كون العالم على ما يقع عليه، والبارئ المخترع له، والمصور الذي أوقع تصويره في الحدث على وفق تقديره في الأزل"⁵⁷ نلاحظ كذلك زيادة شرح صفتين فعليتين ساقهما ابن خمير في ثنايا كلام أبي إسحاق، وهما صفتي: (البارئ والمصور)، فيصبح عدد صفات الأفعال التي شرحها ابن خمير ثلاث صفات هي: (الخالق، والبارئ، والمصور)، وهي نفسها الأسماء الحسنى الدالة على الأفعال، والتي استدل بها في الآية السابقة⁵⁸ في تعداد صفات الأفعال الثمانية وفي ختام شرحه لصفات الأفعال تواضع ابن خمير وأبى عدم الخوض في تفصيل ذلك فقال: "ونسأل الله تعالى بعد الاعتراف بالعجز، والقصور السلامة، والعفو من الخوض في تفاصيل

أسمائه الحسنی، وصفاته العلی بحوله، وطوله⁵⁹.

4. طرق إثبات الصفات الإلهية عند ابن خمير.

بعد تعريف الصفة وبيان أقسام الصفات ومحتواها نتطرق إلى منهج ابن خمير في إثبات الصفات الإلهية حيث انتهج ابن خمير في إثبات الصفات الإلهية طريقان أساسيان الأول في إثبات الصفات عامة والثاني في إثبات الصفات المعنوية والخبرية معا.

1.4. إثبات الصفات عامة:

ركز ابن خمير في إثباته للصفات عامة على طريقين: الأول سمعي والثاني عقلي.

1.1.4. طريق السمع:

وهو استدلاله بآيات القرآن على إثبات الصفات الإلهية، ومثاله في الصفات النفسية كالقيام بالذنب استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾⁶⁰ كذلك في نفي التشبيه استدلاله بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁶¹ كذلك في صفات الأفعال استدلاله بقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾⁶²، حيث نجد هذه الاستدلالات في مواضعها في كلامه عن الصفات⁶³.

2.1.4. طريق العقل:

وهو استدلاله بالعقل في إثبات صفات الكمال بصفة عامة حيث قال: "إذا ثبت حدث العالم وأنه كائن بعد أن لم يكن وافتقر إلى فاعل فلا بد من صفات يتميز بها وجود الفاعل من وجود أفعاله"⁶⁴.

2.4. إثبات الصفات المعنوية والخبرية معا:

حدد ابن خمير أربعة طرق لإثبات الصفات المعنوية، والخبرية معا فقال: "في تفاصيل الأوجه التي تثبت منها الصفات المعنوية للبارئ تعالى على مذهب أهل الحق فأما الكلام في تفاصيل أوجه إثباتها فعلى أربعة أوجه"⁶⁵، ثم فصل في هذه الطرق التي عبر عنها بالأوجه فقال: "فمنها ما يثبت بالعقل ويعضده النقل، ومنها ما يثبت بالنقل ويعضده العقل، ومنها ما يثبتها من جهة الكمال المجمع عليه ويعضده العقل، ولم يأت به نقل، ومنها ما أثبتته بعض الأئمة بالنقل ولا يعضده العقل"⁶⁶.

وبعد ذكره للأوجه الأربعة في إثبات الصفات المعنوية، والخبرية معا فصل في بيان ذلك.

1.2.4. الطريق العقلي النقل:

وهي الصفات التي يثبتها العقل أولا ثم يدعمها النقل ثانيا والتي عبر عنها ابن خمير بـ(ما يثبت بالعقل ويعضده النقل) نلاحظ هنا تقديمه العقل على النقل، والصفات التي تثبت من هذا الطريق هي الصفات المعنوية الأربعة (الحياة، العلم، الإرادة، القدرة)، حيث قال: "فأما التي تثبت بالعقل ويعضدها النقل فهي الأربع صفات: الحياة، العلم، الإرادة، والقدرة"⁶⁷ وبعد تحديده لهذه الصفات الأربع بين كيفية ثبوتها بالعقل أولا ثم ساق الآيات الدالة على ذلك.

1.1.2.4. الدليل العقلي :

صاغ ابن خمير دليلاً عقلياً على إثبات الصفات المعنوية الأربع المذكورة آنفاً انطلاقاً من الدلائل الكونية فقال: "فأما ثبوتها بالعقل فمن جهة افتقار المخلوقات إليها"⁶⁸ ثم وضح ذلك فقال: "فأما إثبات المعاني فتقول: لما ثبت حدث العالم، وتقرر أنه كان بعد أن لم يكن وجب تعلقه بقدرة يبرز بها إلى الوجود، ويستحيل أن تكون القدرة المبرز بها عدماً، لاستحالة تعلق الإيجاد بالعدم فثبت أنها موجودة، ثم إن الكائن إذا وقع في وقت بدلاً من وقت يجوز وقوعه في غيره، وعلى هيئة يجوز وقوعه على خلافها فقد افتقر إلى إرادة يخصص بها وقت إيجاده على هيئة إذ لا معنى للقدرة القديمة إلا الإيجاد فقط، وهي على وتيرة واحدة لا تختلف فثبت أن الإرادة ذات أخرى يختص بها إيجاد المحدث؛ إذ لا يخصص بالعدم ثم إن الإرادة مرتبطة بالعلم، إذ لا يصح أن يقع الاختيار في أحد الطرفين إلا مع العلم بهما، فثبت وجود العلم ثم إن هذه الثلاث الصفات مشروطة بالحياة وجوباً لا تعقل إلا معها، فثبتت الحياة، ثم إن جميع هذه الصفات يستحيل قيامها بأنفسها فوجب قيامها بذات قائمة بنفسها وهي ذات البارئ تعالى فقد صحت الصفات المعنوية للبارئ تعالى"⁶⁹.

من خلال كلام ابن خمير يتضح لنا أنه أثبت هذه الصفات الأربع بطريق التدرج صعوداً بدءاً بالقدرة ووصولاً إلى الحياة، انطلاقاً من وجود الكون؛ لأن الآية الدالة على وجود الخالق، حيث بدأ بالقدرة، لأنها سبباً في إيجاد الكون ثم الإرادة المخصصة لهيئة الكون وزمن ومكان وجوده ثم العلم بكيفية هذا التخصيص، وذلك لارتباط هذه الصفات الثلاث بعضها ببعض بالتسلسل ثم إن هذه الصفات الثلاث مشروطة بصفة الحياة، ثم إن هذه الصفات الأربع مشروط قيامها بالذات الإلهية، ومنه إثبات هذه الصفات المعنوية لله تعالى.

2.1.2.4. الدليل النقلى :

ساق ابن خمير الآيات الدالة على إثبات الصفات المعنوية الأربع المذكورة آنفاً فقال: "وأما النقل فما أخبر الله تعالى في كتابه العزيز من كونه حياً، عالماً، مريداً، قادراً في أي لا تحصى، وأظهرها قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾⁷⁰، و﴿ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾⁷¹ فالله تعالى ذكر وأضاف نفسه إلى العلم والقوة والقدرة"⁷²، من خلال كلام ابن خمير يتبين لنا أنه أشار إلى الآيات القرآنية الدالة على إثبات الصفات المعنوية الأربع ثم ذكر بعضها، فأثبت صفة العلم بالآية الأولى، وصفة القدرة بالآية الثانية، وصفتي الحياة والإرادة بقوله: (في أي لا تحصى)⁷³.

2.2.4. الطريقة النقلى العقلي :

وهي الصفات التي تثبت بالنقل أولاً ثم يؤيدها العقل ثانياً عكس الطريق الأول وهي ثلاث صفات (السمع، البصر، والكلام) قال ابن خمير: "ومنهما ما يثبت بالنقل ويعضده العقل وأما الصفات التي يشهد لها النقل ويعضدها العقل فهي ثلاث، السمع، والبصر، والكلام"⁷⁴.

نجد ابن خمير أنه قدم النقل على العقل خلاف ما فعل في الطريق الأول الذي قدم فيه العقل على النقل ثم حدد ثلاث صفات تثبت بهذا الطريق وهي: السمع، والبصر، والكلام، وبعدها ساق النصوص القرآنية الدالة على ذلك وأيدها بأدلة عقلية.

1.2.2.4. الدليل النقلی :

ساق ابن خمير الآيات الدالة على إثبات الصفات المعنوية الثلاث فقال "وأما الكلام فجاء في الكتاب بلفظ الفعل مؤكدا بالمصدر قال تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾⁷⁵، وأما السمع والبصر فجاء بهما الكتاب قال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾⁷⁶..⁷⁷ استدلل ابن خمير على إثبات الصفات المعنوية الثلاث السابقة من القرآن الكريم فذكر نماذج من الآيات⁷⁸.

2.2.2.4. الدليل العقلی :

صاغ ابن خمير دليلا عقليا عاما في إثبات الصفات المعنوية الثلاثة السابقة الذكر فقال: "لنعطف على ما بقى من الصفات المعنوية للبارئ تعالى التي لا يتم بها الكمال ولا تفتقر إليها الأفعال وهي السمع والبصر والكلام"⁷⁹ بين ابن خمير بالدليل العقلي أن هذه الصفات صفات كمال الله تعالى، ولكنها تختلف عن الصفات الأربع السابقة (القدرة، الإرادة، العلم، الحياة)، والتي لها علاقة بالكون؛ لأن المخلوقات تفتقر إليها، بخلاف الصفات المعنوية الثلاثة (السمع والبصر والكلام) فهي صفات كمال الله تعالى.

3.2.4. الطريقة العقلی :

وهي الصفات التي يثبتها العقل دون تعضيدها بالنقل باعتبارها صفات كمال، وهي الصفات المعنوية الثلاثة الباقية من مجموع الصفات العشرة، والمتعلقة بالإدراك قال ابن خمير: "وأما ما يثبت منها من جهة الكمال المجمع عليه ويعضده العقل، ولم يأت به النقل فهو سائر الإدراكات التي تتم بها صفات الكمال وهي: إدراك يتعلق بالطعوم، وإدراك يتعلق بالشموم، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة."⁸⁰، حيث بين ابن خمير أنواع هذه الصفات الثلاثة التي تشترك في طبيعة الإدراك وتختلف فيما تتعلق به فالإدراك هنا على ثلاثة أنواع وهي:

1- صفة الإدراك التي تتعلق بالطعوم

2- صفة الإدراك التي تتعلق بالشموم، وعبر عنها فيما سبق بـ (إدراك الروائح)⁸¹

3- صفة الإدراك التي تتعلق بالحرارة والبرودة، واللين والخشونة وزاد عليها فيما سبق (الرطوبة واليبوسة)⁸².

4.2.4. الطريقة النقلی :

وهي الصفات التي تثبت بالنقل دون أن يعضدها العقل وهي ثلاث صفات عند ابن خمير وهي (اليدان، الوجه، العين) وهي التي يعبر عنها بالصفات الخبرية، لأنها تثبت عن طريق الخبر قال ابن خمير: "وأما

الصفات التي أثبت بعض أئمتنا من النقل ولا يعضدها العقل فهي ثلاث: اليدان، والوجه، والعين⁸³، ذكر ابن خمير من ضمن الصفات الخبرية⁸⁴ ثلاثة فقط دون ذكر البقية وهي كثيرة حسبما جاءت بها النصوص استدلل ابن خمير على إثبات الصفات الخبرية الثلاث المذكورة أنفاً من القرآن الكريم، فأما اليدان فقال: "فأما اليدان فمن قوله لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾⁸⁵..⁸⁶، وأما إثبات الوجه فقال: "وأما الوجه فمن قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾⁸⁷...⁸⁸ وإثبات العين فقال: "وأما العين فمن قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾⁸⁹...⁹⁰

أول ابن خمير هذه الصفات الثلاث، وذلك حسب السياق القرآني فقد أول اليدان بالقدرة فقال "فإن تسمية اليد واليدين والأيدي عبارات عن القدرة البالغة التي يتمكن بها إيقاع الفعل"⁹¹ وأول العين بالحفظ والرعاية فقال: "ولا يتصور في العين المذكورة في الآية سوى الحفظ والكلاءة"⁹² وأول الوجه بالطاعة فقال: "ويتأولونها"⁹³ بالطاعة والانقياد لأمر الله تعالى⁹⁴.

ففي هذه الصفات الخبرية الثلاث اعتمد ابن خمير في تأويلها على السياق القرآني، والمعاني اللغوية مع الأخذ بقواعد التأويل المقبول وذلك بنفي التشبيه بين الخالق والمخلوق⁹⁵، وتنزيه الخالق عن صفات النقصان وإثبات له صفات الكمال⁹⁶، لذلك اقتداء بأئمة الأشاعرة كما ذكر هو في بداية كلامه عن الصفات فقال: "وأما الصفات التي أثبتها بعض أئمتنا"⁹⁷ فكان تأويله للصفات الخبرية معتمداً على أقوال أئمة الأشاعرة وبعد عرضه للصفات الخبرية وتأويلها لها ختم كلامه بقوله: "سوى ما ذكره ويخرجون له أحسن تأويل بأوضح دليل"⁹⁸، وممن أول بعض هذه الصفات البغدادي في قوله "والصحيح عندنا أن وجهه ذاته، وعينه رؤيته للأشياء"⁹⁹.

فهذه الطرق الأربعة التي أثبت بها ابن خمير الصفات المعنوية والخبرية معاً¹⁰⁰.

4. خاتمة

تحدث ابن خمير عن الصفات الإلهية انطلاقاً من مفهومها ثم ذكر أقسامها الأساسية مع حصر عددها وصولاً إلى طرق إثباتها التي عددها أربع حيث تجمع بين الدليل النقلي والعقلي دون تعارض وبذلك يكون قد وفق بينهما، ونتائج البحث هي الآتي:

(أ) تقسيم ابن خمير للصفات الإلهية إلى ثلاثة أقسام رئيسية (نفسية، معنوية، فعلية) حيث خالف جمهور الأشاعرة الذين قسموها إلى أربع (نفسية، سلبية، معاني، معنوية) مع الاختلاف في تسمية بعضها، كذلك حصره للصفات النفسية في أربع صفات (القدم، البقاء، القيام بالنفس، الوحدانية) وفيما خالف الأشاعرة حيث عدوها واحدة (الوجود)، وأما تعداده للصفات المعنوية فعدها عشرة (الحياة، العلم، القدرة، الإدارة، الكلام، السمع، البصر، وصفات الإدراك الثلاثة) وبها خالف الأشاعرة الذين اقتصرُوا على الصفات السبع الأولى دون صفات الإدراك الثلاثة الأخيرة.

(ب) عرضه لمسلكين أساسيين في إثبات الصفات الإلهية المسلك الأول عام لجميع الصفات وهو

على طريقين نقلي وعقلي، وأما المسلك الثاني خاص بالصفات المعنوية والخبرية معاً وهو على أربعة طرق (عقلي نقلي معاً، نقلي عقلي معاً عقلي فقط، نقلي فقط).

(ج) إدراج الصفات الخبرية في المسلك الثاني الخاص بالصفات المعنوية والخبرية معاً، واستدل في إثباتها بالطريق الرابع (نقلي فقط) دون أن يعبر عنها بمصطلح (الصفات الخبرية)، ولم يخصص لها قسماً خاص بها كما فعل مع الصفات الأخرى، وحددها بثلاث (اليدان، الوجه، العين).

- أما التوصيات التي يمكن ذكرها فتتمثل في الآتي:

(أ) - إحياء التراث العقدي للغرب الإسلامي.

(ب) - إبراز آراء ومناهج متكلمي المغاربة في علم الكلام الأشعري.

5. قائمة المراجع

- علي الشريف، الجرجاني، (1991م)، التعريفات، مصر، دار الكتاب المصري.
- إبراهيم، الباجوري، (د. ت)، الحاشية على متن السنوسية، مصر، دار الكتب العربية الكبرى طبعة الباي الحلبي.
- عبد القاهر، البغدادي، (د. ت)، أصول الدين، لبنان، مكتبة الحياة.
- أحمد بن محمد، ابن جزي، (1983م)، القوانين الفقهية، الجزائر، دار الكتب الجزائرية.
- أحمد بابا، التنبكتي، (د. ت)، نيل الابتهاج، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- علي الشريف، الجرجاني، (1998م)، شرح مواقف الإيجي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- عمر رضا، كحالة، (1993م)، معجم المؤلفين، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- خير الدين، الزركلي، (1968م)، الأعلام، بيروت، لبنان، (دون معلومات نشر).
- سعد الدين، التفتازاني، (1988م)، شرح المقاصد، بيروت، لبنان، عالم الكتب.
- أحمد، ابن خمير، (2008م)، مقدمات المرشد، القاهرة، مصر، مكتبة الثقافة المدنية.
- أحمد، ابن خمير، (2003م)، تنزيه الأنبياء، بيروت، لبنان، دار ابن حزم.
- كمال الدين، ابن الشعار، (2005م). قلائد الجمان، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- جمال الدين، ابن منظور، (1968م)، لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر.
- إسماعيل، الجوهري، (1984م)، الصحاح، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين.
- مجد الدين، الفيروز آبادي، (د. ت)، القاموس المحيط، بيروت، لبنان، دار العلم للجميع.
- أحمد، ابن فارس، (د. ت)، معجم مقاييس اللغة، بيروت، لبنان، مكتبة الحياة.
- أحمد بن محمد، الفيومي، (2008 م)، المصباح المنير، القاهرة، مصر، دار الحديث.
- محمد، الرازي، (2009م)، مختار الصحاح، القاهرة، مصر. دار الغد الجديد.
- نشوان، الحميري، (1998م)، الفتح المبين، (مجلد 1)، القاهرة مصر، دار السلام.

6. الهوامش والإحالات:

- 1 - ابن خمير (ت 614هـ): هو علي بن أحمد بن خمير أبو الحسن السبتي، ولد سنة 550هـ بمدينة سبتة المغربية، ونشأ بها وتعلم وتلمذ على علماء عصره منهم أبو العباس اللخمي ورحل إلى الأندلس وطلب العلم بها ثم رجع إلى بلده، وله آثار منها: تلاميذه منهم: محمد بن عبد الله الأوسي السبتي وترك لنا مصنفات منها كتاب في العقائد تحت عنوان (مقدمات المرشد في علم العقائد)، وكتاب في الرد على الشبهات في قصص الأنبياء عليهم السلام بعنوان (تنزيه الأنبياء)، وهما كتابان محققان ومطبوعان ينظر ترجمته فيهما الأول: مقدمات المرشد، تح أحمد السائح وتوفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة المدينة القاهرة، 2008م، ص17، والثاني: تنزيه الأنبياء، تح أحمد عبد الجليل الزبيبي، ط1، دار ابن حزم، بيروت 2003 م، ص22-29، وينظر كذلك: كتاب قلائد الجمان لابن الشعار، تح كمال سلمان الجدوري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005 م، 387/4-388.
- 2 - ابن منظور، لسان العرب، (د.ط)، دار صادر، بيروت 1968م 272/11.
- الجوهري، الصحاح، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م، 1439/4.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (د. ط)، دار العلم للجميع، بيروت (د. ت). 204/3
- ابن فارس معجم مقاييس اللغة، (د. ط) مكتبة الحياة، بيروت (د. ت) 115/6 - الفيومي، المصباح المنير، (د. ط) دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص 416.
- الرازي، مختار الصحاح، ط1، دار الغد الجديد القاهرة، 2009م، ص 370.
- 3 - الجرجاني، التعريفات، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة 991 م، ص 145.
- إبراهيم البيجوري، الحاشية على متن السنوسية، (د. ط)، دار الكتب العربية الكبرى طبعة البابي الحلبي، مصر، (د. ت) ص 14.
- مجموعة من المحققين تحفة المعالي على ضوء المحالي (مجموعة من الحواشي)، (د. ط)، دار الكتب العربية الكبرى، طبعة البابي الحلبي، مصر، (د. ت) ص 17.
- البغدادي، أصول الدين، (د. ت)، مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت) ص 128.
- 4 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 24، مصدر سابق.
- 5 - المصدر نفسه. والصفحة
- 6 - ينظر: ابن خمير، مقدمات المرشد ص 124 مصدر سابق
- 7 - المصدر نفسه. والصفحة
- 8 - ينظر: أصول الدين ص 99 مرجع سابق، والبغدادي هو: عبد القاهر بن الطاهر البغدادي متكلم أشعري له كتاب أصول الدين، توفي سنة 429هـ، ينظر ترجمته في: معجم المؤلفين لكحالة 189/2 مصدر سابق
- 9 - ينظر: القوانين الفقهية (د. ط)، دار الكتب الجزائرية، 1983م ص15، وابن جزري هو: محمد بن أحمد بن جزري الغرناطي، فقيه مالكي له كتاب القوانين الفقهية، توفي سنة 741هـ، ينظر ترجمته في: شجرة النور الزكية لمخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، 1349هـ، 213/1، ونيل الابتهاج للتبكتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 238.
- 10 - ينظر: الحميري، الفتح المبين ط1، دار السلام، القاهرة، 1998م ص 53.
- 11 - ينظر: ابن خمير، مقدمات المرشد ص 98 مصدر سابق
- 12 - المصدر نفسه. والصفحة.
- 13 - ينظر مقدمات المرشد ص100.
- 14 - المصدر نفسه. والصفحة.
- 15 - المصدر نفسه ص 101.

- 16 - المصدر نفسه. والصفحة.
- 17 - المصدر نفسه ص107، فقد أفرد ابن خمير فصلا خاصا لصفة الوجدانية ولم يذكرها مع صفات النفس التي عددها فقال "هذه المقدمة وإن كان الكلام فيها يثبت بصفات النفس فلا بد من انفرادها " مقدمات المرشد ص107.
- 18 ينظر، الجرجاني، شرح المواقف (للإيجي) ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م 3/5، والإيجي هو: عبد الرحمان بن أحمد عضد الدين الإيجي، متكلم أشعري له كتاب المواقف في علم الكلام، توفي سنة 756هـ، ينظر ترجمته في: معجم المؤلفين لكحالة 76/2، والأعلام للزركلي 66/4 مصدران سابقان.
- 19 - ينظر: الحميري الفتح المبين ص 54-62 مرجع سابق.
- 20 - تحدث ابن خمير في المقدمة الأولى إثبات وجود الله تعالى وإثبات حدث العالم من الوقعات، ينظر: مقدمات المرشد ص 66-97.
- 21 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 100.
- 22 - المصدر نفسه ص 101.
- 23 - المصدر نفسه ص 107.
- 24 - المصدر نفسه و الصفحة.
- 25- المصدر نفسه والصفحة، وتحدث ابن خمير على صفة الوجدانية بإسهاب وشرح وأبان فيه أهميتها وذلك في المقدمة الرابعة فقال: " الكلام في المقدمة الرابعة وهي الاستدلال على وحدانية البارئ في ملكه، وانفراده بأفعاله، واستحالة الشركاء له تعالى " مقدمات المرشد ص 107.
- 26 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص107-108.
- 27 - المصدر نفسه ص 98.
- 28 - المصدر نفسه ص 124
- 29- ينظر: الحميري، الفتح المبين ص 53 مرجع سابق.
- 30 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 141.
- 31 - ينظر: الحميري الفتح المبين ص 53،
- 32- ينظر: الجرجاني، شرح المواقف 3/5 مصدر سابق.
- 33 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 124.
- 34 - المصدر نفسه والصفحة.
- 35 - المصدر نفسه ص 134.
- 36 - المصدر نفسه ص 157.
- 37 - المصدر نفسه والصفحة.
- 38 - المصدر نفسه ص 128.
- 39 - المصدر نفسه والصفحة.
- 40 - المصدر نفسه ص 144، وعرف الجرجاني الصفات الفعلية بقوله: " هي ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة" التعريفات ص 136 مصدر سابق.
- 41 - ابن خمير مقدمات المرشد ص 145.
- 42 - المصدر نفسه ص 147.
- 43 - المصدر نفسه ص 146.
- 44 - المصدر نفسه. والصفحة.

- 45 - المصدر نفسه. والصفحة.
- 46 - المصدر نفسه ص 147.
- 47 - سورة الحشر، الآية 24.
- 48 - ابن خمير مقدمات المرشد ص 148، وتشتق صفات الأفعال من الأسماء الحسنى، وقد قال بهذا كثير من العلماء منهم ابن جزى الغرناطي حيث قال: "لأن الله تعالى أسماء زائدة على ذلك المعينة، منها ما ورد في القرآن والحديث ومنها ما هي أسماء مشتقة من أفعاله" القوانين الفقهية ص 15 مرجع سابق، ومنهم البغدادي حيث قال: "أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق، أصول الدين ص 99 مرجع سابق ومنهم الإيجي حيث قال: "في أقسام الاسم إن الاسم إما أن يؤخذ من الذات أو من الفعل،.....، وأن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأما المأخوذ من الفعل فجائز،.....، كالقابض المختص بالسلب، الباسط المختص بالتوسعة،...، فهذه كلها صفات فعلية" شرح المواقيف 8/232-237 مرجع سابق.
- 49 - هناك أحاديث حاصرة للأسماء الحسنى بالتسعة والتسعين وقد ورد في القرآن بعض هذه الأسماء منها: قوله تعالى: ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ [الحشر 24]، وهناك من ذكر أنها غير منحصرة في هذا العدد، فمنها ما دلت على صفات النفس كاسم الجلالة (الله)، ومنها ما دلت على الصفات المعنوية، كاسم الجلالة (الحي) ومنها ما دلت على صفات الفعل، كاسم الجلالة (الخالق)، قال ابن جزى: "لأن الله تعالى أسماء زائدة على ذلك المعينة، منها ما ورد في القرآن والحديث" القوانين ص 15، وقال البغدادي: "وكل ما نطق به القرآن من أسماء الله تعالى أو وردت به السنة الصحيحة أو أجمعت عليه الأمة من أسمائه تعالى فجائز إطلاقه" أصول الدين ص 97 مراجع سابق.
- 50 - ابن خمير مقدمات المرشد ص 146.
- 51 - سورة ص، الآية 71.
- 52 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 146.
- 53 - المصدر نفسه. والصفحة.
- 54 - وقد ذكر ابن خمير أن هناك رأياً آخر في المسألة فقال: "ومن الناس من قال: (إن الاسم غير المسمى، فإذا سمي البارئ تعالى خالقا في الأزل، فإنما هو على سبيل المجاز، كما يسمى الكاتب كاتباً وإن لم يكتب)" مقدمات المرشد ص 146.
- 55 - أبو إسحاق: هو إبراهيم بن محمد المشهور بالأستاذ فقيه شافعي ومتكلم أصولي توفي بنيسابور سنة 418 هـ من مصنفاته (جامع الحلبي في أصول الدين)، ينظر: رضا كحالة معجم المؤلفين، ط1، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت 1993م، 1/56 الزر كلي، الأعلام، ط3، (د. م. ن)، بيروت 1968م، 1/59.
- 56 - إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ [الحشر 24]، وهي الآية التي استدلت بها ابن خمير في صفات الفعل.
- 57 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 148.
- 58 - قوله تعالى: ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ [الحشر 24].
- 59 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 148.
- 60 - سورة الإسراء الآية 44.
- 61 - سورة الشورى الآية 11.
- 62 - سورة الحشر، الآية 24.
- 63 - ينظر مقدمات المرشد من ص 102 - ص 148.
- 64 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 98.
- 65 - المصدر نفسه ص 137.

- 66 - المصدر نفسه والصفحة.
- 67 - المصدر نفسه والصفحة.
- 68 - ابن خمير، مقدمات المراشد ص 138.
- 69 - المصدر نفسه ص 124 - 125.
- 70 - سورة النساء الآية 166.
- 71 - سورة الذاريات، الآية 58.
- 72 - ابن خمير، مقدمات المراشد ص 136 -
- 73 - أما الآيات الدالة على صفة الحياة، والإرادة فتدخل تحت قوله: (في أي لا تنحصر) منها: ففي الحياة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران 2]، وفي الإرادة قوله تعالى: ﴿إِنْ رِبْكَ فَاعِلٌ لَمَا يُرِيدُ﴾ [هود 107].
- 74 - ابن خمير، مقدمات المراشد ص 138.
- 75 - سورة النساء، الآية 164.
- 76 - سورة الشورى، الآية 11.
- 77 - ابن خمير، مقدمات المراشد ص 138.
- 78 - يوجد في القرآن الكريم كثير من الآيات في هذا المجال، وقد ذكر ابن خمير آيات أخرى منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى 51]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه 46]، وقد خصص فصلا كاملا للحديث عن صفة الكلام بعنوان (في إثبات كون البارئ تعالى متكلمًا بكلام أزلّي يتعالى عن الحروف والصوت)، وفيه تحدث عن أنواع الكلام، ورد على المخالفين من المجسمة والمعتزلة، واستدل بالعقل والنقل وحلل وناقش الأقوال، ينظر للمزيد: مقدمات المراشد ص 149 - 158.
- 79 - ابن خمير، مقدمات المراشد ص 130، ينظر كذلك من ص 149 إلى ص 158 من نفس الكتاب في إثبات صفة الكلام عقلا
- 80 - ابن خمير مقدمات المراشد ص 139.
- 81 - عند عده للصفات المعنوية، ينظر مقدمات المراشد ص 141.
- 82 - عند عده للصفات المعنوية، ينظر المصدر نفسه. والصفحة.
- 83 - ابن خمير، مقدمات المراشد ص 141.
- 84 - الصفات الخبرية تناولها العلماء بالتأويل وهي كثيرة منها النفس الساق، الإصبع الجنب،... الخ، ينظر للتفصيل، الحميدي، الفتح المبين ص 151 - ص 276، وقد تناول ابن خمير بعضا منها في مواضع أخرى منها في مسألة نفي التشبيه عن الخالق والرد على المشبهة ومن هذه الصفات: (المعية، يمين الله، النفس، القدم، الرجل، الإصبع، الكف، الجنب) قال ابن خمير "كذلك في حديث الوجه، واليد، والقدم، والرجل، و الإصبع، والكف، والذراع، والجنب، إلى غير ذلك من الأخبار التي توهم التشبيه، وقد سوغوا التأويل في بعض هذه الآي وهذه الأخبار وما يضاهيها،..." ينظر مقدمات المراشد ص 105 - 106، وممن أورد الصفات الخبرية البغدادي فقال: "في تأويل الوجه والعين صفاته، في تأويل اليد المضافة إلى الله تعالى وفي معنى الاستواء المضاف إليه " أصول الدين ص 89-91. ومنهم التفتازاني حيث قال: "ومنها ما ورد كالأستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك " شرح المقاصد، تح، عبد الرحمن عميرة، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1988م، 4/174.
- 85 - سورة ص، الآية 75.
- 86 - ابن خمير مقدمات المراشد ص 141.
- 87 - سورة القصص، الآية 88.

- 88 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 141.
- 89 - سورة طه الآية 39.
- 90 - ابن الخمير، مقدمات المرشد ص 141.
- 91 - المصدر نفسه ص 142.
- 92 - المصدر نفسه. والصفحة.
- 93 - يقصد هنا أئمة الأشاعرة وذلك في قوله: "التي أثبتتها بعض أئمتنا" مقدمات المرشد ص 143، وقوله كذلك: "ويخرجون له أحسن تأويل" المصدر نفسه. والصفحة.
- 94 - ابن خمير، مقدمات المرشد ص 142.
- 95 - خصص ابن خمير لهذه المسألة مقدمة ثالثة في الباب السادس من كتابه مقدمات المرشد بعنوان (نفي التشبيه بين الخالق وبين خلقه) ينظر مقدمات المرشد ص 98.
- 96 - قال ابن خمير في المقدمة الثالثة "في تفاصيل المقدمة الثالثة المحتوية على ما يجب لله تعالى من أوصاف الكمال وما يستحيل عليه من أوصاف النقصان" ينظر: مقدمات المرشد ص 98
- 97 - مقدمات 98
- 98 - مقدمات المرشد ص 143،
- 99 - أصول الدين ص 91.
- 100 - وأما أقسام الصفات الأخرى (النفسية، والفعلية) فلم يحدد لها طرق خاصة، وإنما أثبتتها مرة بالعقل ومرة بالنقل فالنفسية أثبتتها بالعقل، ينظر: مقدمات المرشد (القدم، البقاء، القيام بالنفس) ص 100 - 103، وأما صفة الوجدانية فقد خصص لها المقدمة الرابعة ص 107 - 123 من نفس المصدر، وأما صفات الأفعال فقد أثبتتها بالنقل ينظر: مقدمات المرشد ص 144 - 148.

جهود الشيخ أبي مدين التلمساني (594هـ) في إثراء الفكر العقدي «الإلهيات أنموذجا»

The Efforts of Sheikh Abu Madyan Talemceni (594 AH) in Enriching the Doctrinal Thought "Theology as a Model"

ط.د/ فاطمة التيس *

مخبر البحث: الإنسان والفكر والأديان وحوار الحضارات،
جامعة محمد الخامس - الرباط، (المغرب).
fatimattiss@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/27 تاريخ القبول: 2021/01/22 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: من الملامح المهمة في هاته الدراسة الكشف عن مخطوط نادر للشيخ أبي مدين التلمساني "كتاب المحصول في شرح الأصول" والذي تكمن أهميته في إبراز البعد الكلامي للشيخ، وبراعته في بسط معالمه، وكشف وجوه الإبداع والتجديد في التفكير المغربي الأصيل، وكذا إبراز أهمية التصوف العملي، في تجذير العقيدة الأشعرية بالغرب الإسلامي، وإثبات العلاقة بين التصوف والاعتقاد، وبالتالي تعديل زاوية النظر في تراثنا العقدي في أبعاده الفكرية المتعددة، ولتصحيح المفاهيم المتعلقة بالتصوف، وكذا دحض مجموعة من الدعاوى التي تثار ضد المتصوفة، حول عقيدتهم وسلوكهم.

من نتائج البحث أن الشيخ أبا مدين قد مثل تجربة روحية عميقة الأثر استمرت لقرون، جمع بين الشريعة والحقيقة، وكشف أن لا خلاف بين العلمين، ولم يخالف ما كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته. وإن الشيوخ الصوفية -وعلى رأسهم الشيخ أبا مدين- بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، وبالتالي إسقاط وتهافت دعاوى أن الصوفية قد أساءوا للعقيدة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الفكر العقدي؛ الإلهيات؛ أبو مدين؛ التراث؛ الغرب الإسلامي.

Abstract: This study unveils a rare manuscript by Sheikh Abu Madyan Talemceni, "Al Mahsool fi Sharh Al Osool". It highlights Sheikh's verbal dimension and reveals the faces of creativity and innovation in authentic Moroccan thinking, stressing the importance of practical mysticism, in rooting the Ashyrian faith in the Islamic West and proving the relationship between Sufism and Belief. Also, it modifies the angle of consideration of our decade's heritage in its multiple intellectual dimensions, and corrects concepts of mysticism, as well as refutes a series of claims against the mysticism.

The Sheikh represented a deeply influential spiritual experience that lasted for centuries, combining Sharia and Truth, and revealed that there is no disagreement between the two nor was it contrary to what the Messenger of God represented. The Sufi built their rules on monotheism, maintaining their beliefs about heresy, and thus dropping claims that Sufism had offended the Islamic faith.

Keywords: nodal thought; divinities; Abu Madin; heritage; Islamic West.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

يأتي علم العقيدة في طليعة العلوم الإسلامية عند المسلمين عموما وعند علماء الغرب الإسلامي خصوصا، لكونه مبني على الشرائع والأحكام، وهو الأساس والمنطلق لكل العلوم والمعارف الشرعية، ولذلك تتسامى الآمال للاستزادة من هذا العلم. فليس هناك أعظم ولا أشرف من معرفة الله تعالى، ومعرفة ما ينبنى عليه الإيمان به عز وجل، من توحيده في أفعاله وأسمائه وصفاته. وما يستحقه من أنواع العبادة الخاصة. لذلك ساهم علماء السلف - رحمهم الله - من الأندلسيين والمغاربة، ما وسعهم الإسهام في خدمة الدين الإسلامي بمختلف ميادينه ومجالاته، إسهاما لا تزال مآثره ومناقبه دالة إلى اليوم على جهودهم في التماس أسباب السعي الحثيث نحو إثراء هذه الجوانب، فشاركوا فيها مشاركة فعالة، وخلفوا تراثا فريدا وثميناً لمن بعدهم، وتركوا بصماتهم عليها في أقطار المعمور، تمثلت في مخطوطات محفوظة في دور الكتب ومكتبات العالم أجمع، وذلك بهدف تثبيت أركان الوحدة المذهبية والعقدية للأمة.

ومن هؤلاء الأعلام الذين أسهموا في هذا المجال، شخصية صوفية بارزة فاعلة في مجتمعها، إنه الشيخ شعيب بن الحسين المعروف بأبي مدين التلمساني والمشهور بالغوث (ت 594هـ). فلقد برز التلاحم بين منظومتي العقيدة والسلوك، فقد وسم الدرس العقدي بنفحات صوفية، وأذواق وجدانية، فمن نفائسه رحمه الله "كتاب المحصول في شرح الأصول 1"، الذي هو عبارة عن شرح "لرسالة القدسية لأبي حامد الغزالي"، يظهر فيه تمكن الشيخ من علم الكلام، وبراعته في الدفاع عن أصول العقيدة.

1.1. أهمية البحث:

من الملامح المهمة في هاته الدراسة، هو الكشف عن مخطوط نادر للشيخ أبي مدين التلمساني "كتاب المحصول في شرح الأصول" والذي تكمن أهميته في إبراز البعد الكلامي للشيخ، وبراعته في بسط معالمه، وكشف وجوه الإبداع والتجديد في التفكير المغربي الأصيل.

دحض مجموعة من الدعاوى التي تثار ضد المتصوفة، حول عقيدتهم وسلوكهم، منها: أنهم أساءوا للدين الإسلامي، وخالفوا ما دعا إليه، وابتدعوا مفاهيم وسلوكيات مخالفة لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته.

وواقع أن إصدار أحكام ودعاوى من مثل هذا النوع يتطلب من الباحث أن يقلب صفحات التاريخ متمعنا ودارسا، وأن يرجع إلى المؤلفات، والمخطوطات الموجودة في الخزائن العامة والخاصة، لاستجلاء الأمر والتثبت من مدى صحة هذه الدعاوى، أو تهافتها مما يستلزم الرد عليها من تراثنا الإسلامي الذي بناه علماء ربانيون جمعوا بين العقيدة والتصوف.

1.2. أهداف البحث:

فهذا البحث يسعى لتعديل زاوية النظر في تراثنا العقدي في أبعاده الفكرية المتعددة، ولتصحيح المفاهيم المتعلقة بالتصوف، لتجاوز النظرة السطحية في قراءة النصوص الصوفية، وامتلاك مفاتيح قراءتها، لأن أزمنا الحقيقية هي أزمة مفاهيمية بامتياز.

وللمساهمة في الكشف عن أهمية التصوف المغربي العملي، في تجذير العقيدة الأشعرية بالغرب الإسلامي، وإثبات العلاقة بين التصوف والاعتقاد، تلك العلاقة الوطيدة والشيجة بين العلوم التي عرفتها الأمة الإسلامية، سواء منها علوم النقل أو علوم العقل.

كما يأتي لتوضيح عقيدة المتصوفة من خلال أحد نماذجها أبي مدين التلمساني، مؤسس المدرسة المدينية، الذي لم تخالف عقيدته عقيدة أهل السنة والجماعة، ولكونه من المشايخ الذين بذلوا مجهودا في خدمة العقيدة الإسلامية، ولتصحيح كثير من الدعاوى التي كانت مسلمات لدى الكثير من الباحثين والمثقفين، ومنها دعوى إساءة الصوفية للعقيدة الإسلامية.

1.3. أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب علمية، وأخرى ذاتية:

الأسباب العلمية: تتعلق بأهمية إحياء التراث، وإمالة اللثام عن جانب ثري في الدرس العقدي، وخاصة منه الجانب العقدي عند الشيخ أبي مدين التلمساني في أبعاده الفكرية المتعددة، إذ أنه شخصية تمثل التصوف السني، الذي هو مجموعة من القيم والأخلاق والسلوكيات التي نحن في أمس الحاجة إليها في زمننا المعاصر، الذي يعيش أزمة قيم وأزمة أخلاق حقيقية.

أما الأسباب الذاتية: بحكم أنني طالبة باحثة في العقائد والأديان السماوية، وخاصة البحث في التراث العقدي عند علماء الغرب الإسلامي، الأمر الذي يحدو بي للبحث والتنقيب للخلوص إلى نتيجة أسهم بها في كشف الحقائق، وتوضيح الغموض عن هذه القضية.

1.4. إشكالية البحث:

يشير موضوع البحث إشكالية مركزية تدرج تحتها مجموعة من الإشكالات تكشف عن حقيقة البعد العقدي عند الشيخ أبي مدين. والإشكال المطروح هنا، إذا كان التصوف - السلوك - أحد مراتب الدين الثلاث الذي هو مقام الإحسان، كما جاء في حديث جبريل المشهور، والذي هو صدق التوجه إلى الله من خلال استحضار مقام المراقبة والخشية من الله، فلماذا يتهم الصوفية في عقيدتهم ويرمون بالبدع والتطرف في الدين؟ وهل صحيح أنهم أساءوا للعقيدة الإسلامية كما ينعتهم خصوم مسلكهم؟ كيف يمكن إصدار هذه الدعاوى والحال أن أغلب الصوفية ساهموا بشكل واضح وبارز في نشر العقيدة الإسلامية في أرجاء المعمور؟

ولماذا هذه التفرقة بين العقيدة والتصوف؟ بين العلم والعمل؟ بين القلب والقلب؟ هل لأن المعطى الأول غير صحيح؟ أم أن هناك سوء فهم للتجربة الصوفية؟ أم أن هناك أسباب أخرى مذهبية أو حتى سياسية وراء هذه الدعاوى؟

وكيف تمكن الشيخ أبو مدين التلمساني من تحرير العلاقة بين العقيدة والتصوف؟ ومن التوفيق بين علم الشريعة وعلم الحقيقة في توحيد الله تعالى؟

وما هي مجهوداته في خدمة العقيدة ونشر الإسلام؟ هل كانت له مؤلفات عقديّة؟ وما هو المنهج الذي

سلكه في تحرير قضايا العقيدة؟ وللإجابة عن هاته الإشكالية وما يتبعها أنطلق من مجموعة من الفرضيات منها:

- أن الشيخ أبو مدين كان من الصوفية الذين اهتموا بالجانب العقدي السني، ولم يخالف ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته.

- كان الشيخ من الموقفين الذين استطاعوا الجمع بين العقيدة والسلوك.

- أن الشيخ أبو مدين كان له دور مهم في نشر العقيدة السنية بين مريديه، ومحبيه.

1. 5. منهج البحث:

لمعالجة هذا الموضوع وليان الحقائق أمام الباحثين والمهتمين عن مدى صحة هذه الدعاوى، ومن أجل توفير قاعدة علمية أذاع بها عن حقيقة عقائد المتصوفة وعن أصلاتهم الروحية، سأعتمد على المنهج الوصفي، باعتباره طريق لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كما: من حيث جمع المعلومات، وكيف: عن طريق تحليلها وتصنيفها وإخضاعها للدراسة الدقيقة.

هذا المنهج سيمكنني من دراسة التراث العقدي للشيخ أبي مدين، فهو يساعد على استقراء المواد العلمية التي تخدم إشكالية الموضوع، كما: من حيث جمع الحقائق والمعلومات ثم المقارنة والتحليل، وكيف: من أجل سبر أغوار المشكلة، وإمطة النقاب عن جانب ثري من الفكر العقدي الصوفي.

2. المبحث الأول: منهج الاستدلال العقدي عند الشيطان أبي مدين التلمساني.

2. 1. المطلب الأول: المنهج التأويلي عند الشيخ أبي مدين.

2. 1. 1. الأول: نفي التشبيه: يقول الشيخ أبو مدين في عقيدته: «نَعْبُدُكَ وَلَا نُشَبِّهُكَ، وَنَعْتَقِدُ أَنَّ مَنْ شَبَّهَكَ بِخَلْقِكَ لَمْ يَعْلَمْ الْخَالِقَ مِنَ الْمَخْلُوقِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾»^{2, 3}.

وينفي التشبيه أيضا من خلال كلامه عن الصفات: «والله منزه عن صفات الحادثات، فهو جل عن التشبيه وعن التقدير وعن التكييف والتغيير والتأليف والتصوير والشبيه والنظير»⁴، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁵. ويقول أيضا مؤكدا كلامه: «جَلَّ رُبْنَا عَنِ التَّشْبِيهِ بِخَلْقِهِ، وَكَلَّ خَلْقُهُ عَنِ الْقِيَامِ بِكُنْهِ حَقِّهِ»⁶.

فالشيخ أبو مدين في عقيدته يروم إلى عقيدة التنزيه ونفي التشبيه عن الله تعالى، فهو يحرم القول بالتشبيه، لقوله: «نَعْبُدُكَ وَلَا نُشَبِّهُكَ»، وهذا الذي قال به الشيخ أبو مدين هو عين ما قال علماء أهل السنة والجماعة في رد جميع الصفات الإلهية إلى صفة واحدة وهي تنزيه الله تعالى عن صفات المحدثات.

2. 1. 2. الثاني: تنزيه الله تعالى عن الجسمية ولوازماها:

البند الأول: التنزيه عن الجسمية. استهل الشيخ أبو مدين هذا المبحث بقوله: «نزّهت الحق بما نزّه به

نفسه، وحمدته حمد من به قدسه، ومجدته تمجيد من كان معناه وحسه، فهو المحرك للظواهر، ومعلن العلانية ومسر السرائر... وخلقي بأخلاقه متخلفة، أمدي بتوحيده، وملاً ظاهري وباطني بجلاله وتمجيده»⁷.

لقد نزه الشيخ أبو مدين الله تعالى عن الجسمية وعبر عن ذلك بقوله: «ليس بجسم، هذا مما يجب الإيمان به فمن اعتقد الجسمية لله فهو حلال الدم، وكل من قال إنه في مكان أو ما يقدر تقدير المكان أو نسبه إلى جهة فهو مجسم كافر»⁸.

وأكد رأيه في هذه المسألة بقوله: «... وَلَا بِجِسْمٍ فَالْجِسْمُ بِالْجِهَاتِ مَحْفُوفٌ، بَلْ هُوَ خَالِقُ الْأَجْسَامِ وَالنُّفُوسِ»⁹. ثم استشهد الشيخ بقول أبي بكر الشبلي (334هـ): «الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف، وهذا صريح من الشبلي أنه لا حد لذاته ولا حروف لكلامه»¹⁰، وهذه المقولة ذكرها الإمام القشيري في الرسالة»¹¹.

والدليل العقلي الذي وظفه الشيخ على أن الله ليس بجسم هو «أن الجسم عبارة عن التوليف من جزئين فأكثر، وأيضا فإن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر، ويستحيل خلوه عن الافتراق، والاجتماع، والحركة، والسكون، والهيئة والمقدار، وهذه سمات الحدوث، ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر أو لشيء آخر من أقسام الأجسام»¹².

البند الثاني: تنزيه الله تعالى عن الجوهر: قال الشيخ أبو مدين: «... لَيْسَ بِجَوْهَرٍ، فَالْجَوْهَرُ بِالتَّحْيِزِ مَعْرُوفٌ، وَلَا بِعَرَضٍ، فَالْعَرَضُ بِاسْتِحَالَةِ الْبَقَاءِ مَوْضُوفٌ»¹³.

وبرهانه على ذلك هو: «أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلوا من أن يكون ساكنا فيه أو متحيزا، كما لا يخلوا عن الحركة والسكون، والحركة والسكون حادثان وما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم»¹⁴. كما بين الشيخ موقفه بقوله: «فإن قيل: هل يطلق هذا الاسم في حق الله تعالى، قلنا: ما رأينا من الشيوخ من يسمح في تسمية الله تعالى جوهرًا، قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلال»¹⁵، وقد سألت بعض الحذاق من المتكلمين ببجاية وتونس وغيرهما من قواعد المغرب عن تسمية الله تعالى جوهرًا من حيث المعنى، فمنهم من توقف ومنهم من منع، ومنهم من أعرض عني، حتى رأيت منصوصا لأبي حامد، قال رضي الله عنه: فإن سماه مسم جوهرًا ولم يرد به المتحيز، كان مخطئا من حيث اللفظ، لا من حيث المعنى، فأيقنت بأنه وحيد عصره وفريد دهره»¹⁶.

هذا هو اعتقاد الشيخ أبي مدين في تنزيه الله تعالى عن الجوهر، فهو على منهج الإمام أبي الحسن الأشعري في الاستدلال، كما يتضح بجلاء من خلال كلامه أنه كان متأثرا بأبي حامد الغزالي واستدلالة العقدي في تنزيه الله تعالى.

البند الثالث: تنزيه الله تعالى عن المماثلة: قال الشيخ أبو مدين في عقيدته: «جَلَّ رُبُّنَا عَنِ التَّصْوِيرِ وَالشَّبِيهِ وَالنَّظِيرِ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾»¹⁷ ¹⁸. وشرح تنزيه الله تعالى عن المماثلة في كتابه

المحصول بقوله: «التماثل بين القديم والمحدث مستحيل لمعان، أحدهما: أن المحدث ما لوجوده أول، والله تعالى لا أول لوجوده، الثاني: أن المحدث موجود بعد أن لم يكن، والله سبحانه كان ولا مكان، خلق المكان والزمان، الثالث: أن المحدث ما تعلق به القدرة القديمة، الرابع: أن المحدث هو الموجود بعد القديم، قال شيخنا أبو الحسن الأشعري: «وهذا أحسن وأولى لأنه يتضمن إثبات القديم وحدث المحدث» فيتحصل من هذه المعاني أن كل محدث موجود، وليس كل موجود محدثاً، لأن الحق سبحانه موجود وليس بمحدث»¹⁹. فالمثلية منتفية عن وصفه تعالى بانتفاء الجوهرية والعرضية والجسمية، وعزز الشيخ أبو مدين هذا الاتجاه بقوله: «وقد قامت الأدلة العقلية والبراهين القطعية على أن البارئ سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وهذا معلوم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل»²⁰.

كما أكد الشيخ على أن: «هذا ما يجب اعتقاده، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وهذه الآية عند المتصوفة هي جواب رسول الله محمد ﷺ للطوائف الذين ابتدعوا على الله الكذب»²¹.

البند الرابع: نفي الحد والكيف عن الله تعالى: يقول الشيخ أبو مدين: «اللَّهُمَّ إِنَّا نُوْحِدُكَ وَلَا نَحْدُكَ، وَنُؤْمِنُ بِكَ وَلَا نُكَيِّفُكَ»²². وأكد كلامه بقوله: «هذا مما يجب اعتقاده، لأنه لو اختص بحد مقدر لكان من جنس المقدورات، ولو اختص بمكان مخصوص محدود لكان من جنس المتخيرات، ولو اختص بزمان أو مستقبل لكان من جنس المحدثات، ولو اختص بخاصية مثلية لكان من جنس التماثلات، ولو اختص بخاصية خلافية لكان من جنس المختلفات، ولو اختص بخاصية ضدية لكان من جنس المتضادات، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق من غير تخصيص بموجد يوجده أو خاصية يجانسها»²³. لأن التحديد والتكييف من صفات المحدثين، ورد كلام الشيخ رحمه الله هنا جامع مانع في نفي الحد والكيف، فهو ينحى منحى الأئمة الأشاعرة في تنزيه الله تعالى عن الحد والكيف، وإلى هذا المعنى أشار الإمام البيهقي (458هـ) بقوله: «والحد يوجب الحدث لحاجة الحد إلى حاد خصه به، والبارئ قديم لم يزل»²⁴.

جاء في حكم ابن عطاء الله السكندري: «الحق ليس بمحجوب، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه»²⁵، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر»²⁶، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾²⁷.

البند الخامس: قوله في الاستواء على العرش: يقول الشيخ أبو مدين التلمساني: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ، عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى مِنْ غَيْرِ تَمَكُّنٍ وَلَا جُلُوسٍ، لَا الْعَرْشُ لَهُ مِنْ قَبِيلِ الْقَرَارِ، وَلَا الاسْتِوَاءُ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الاسْتِقْرَارِ. الْعَرْشُ لَهُ حَدٌّ وَمَقْدَارٌ، وَالرَّبُّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، الْعَرْشُ مَخْلُوقٌ مِنْ مَخْلُوقَاتِهِ أَظْهَرَ فِيهِ بَعْضَ مَقْدُورَاتِهِ، الْعَرْشُ تُكَيِّفُهُ خَوَاطِرُ الْعُقُولِ وَتَصِفُهُ بِالْعَرَضِ وَالطُّولِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مَحْمُولٌ، وَالْقَدِيمُ لَا يَحُولُ وَلَا يَزُولُ، كَيْفَ وَالْعَرْشُ بِنَفْسِهِ هُوَ الْمَكَانُ، وَلَهُ جَوَانِبٌ وَأَرْكَانٌ، وَكَانَ اللَّهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مَكَانٌ وَلَا عَرْشٌ وَلَا زَمَانٌ؟! خَلَقَ الْمَكَانَ وَالْعَرْشَ وَالزَّمَانَ، وَهُوَ الْآنَ عَلَى مَا عَلَيْهِ كَانَ»²⁸.

فالشيخ هنا ينزه الله تعالى عن الجهة والمكان، ويثبت لله الاستواء، حيث قال: «الاستواء معلوم والكيفية

مجهولة، لأنه لو حمل الاستواء على الاستقرار والتمكن، للزم منه كون المتمكن جسماً مماساً للعرش، إما مثله أو أصغر أو أكبر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال»²⁹. كما ذكر الشيخ أبو مدين اختلاف العلماء فيما تشابه من الآيات هل يجب تأويله أم لا، «فذهبت طائفة إلى عدم التأويل منهم مالك ابن أنس وغيره، وذهبت طائفة إلى القول بالتأويل في جميع ما تشابه من القرآن، وعلى هذا القول جمهور المتصوفة»³⁰.

ووضح الشيخ موقفه من هذه المسألة بقوله: «إذا قلنا بعدم التأويل وهو أقرب للعموم، يجب الإيمان بأية الاستواء وغيرها كما أنزل على عبده ونبيه محمد ﷺ من غير تكيف ولا تشبيه تعالى ربنا وتقدس عن سمات الحدوث.

أما إذا قلنا لا بد من التأويل فأقول وبالله التوفيق: قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾³¹. أثبت ذاته ونفى مكانه، فهو موجود بذاته، والأشياء موجودة بحكمته كما شاء»³². وبهذا أثبت الشيخ أبو مدين في "عقيدته"، الاستواء ونفى المحال.

وكما هو معلوم فإن لأهل السنة قولان، قول بالتفويض وهو أسلم، وقول بالتأويل وهو أعلم. والتأويل مذهب الخلف، كما أن التفويض مذهب السلف، لهذا اعتمد الأشاعرة منهجاً وسطاً يعتمد التأويل حينما يدعو الداعي إليه، وتستجيب اللغة له، وتتوفر له كل الشروط الموضوعية.

2.1.3. الثالث: إثبات الكلام النفسي لله تعالى:

يقول الشيخ أبو مدين الغوث: «الْمُتَكَلِّمُ الَّذِي لَا يُشْبِهُ كَلَامَهُ كَلَامَ مُوسَى، كَلَّمَ مُوسَى بِكَلَامِهِ الْقَدِيمِ الْمُتَزَّهِ عَنِ التَّأْخِيرِ وَالتَّقْدِيمِ؛ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ، وَلَا نِدَاءٍ يُسْمَعُ، وَلَا حُرُوفٍ تُرْجَعُ، كُلُّ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ وَالنِّدَاءِ مُخَدَّثَةٌ بِالنِّهَائَةِ وَالْإِبْتِدَاءِ، جَلَّ رَبُّنَا وَعَلَا وَتَبَارَكَ وَتَعَالَى»³³.

هذه النظرية يقول بها الأشاعرة وهي أن كلامه سبحانه غير مخلوق، بمعنى أنه قائم بالنفس، وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، قال الأمدي (ت 631هـ): «ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري تعالى متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني، أحدي الذات، ليس بحروف ولا أصوات وهو ينقسم بانقسام المتعلقة، مغاير للعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات»³⁴.

وهذا المعنى الذي ذهب إليه الشيخ أبو مدين في الكلام النفسي، هو معنى الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة. مما يبين اعتقاد الشيخ في الله تعالى، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، وهذا ما أشار إليه محقق كتاب أنس الفقير وعز الحقيير حيث قال: «كان الشيخ أبو مدين على عقيدة السلف أهل السنة والجماعة المبنية على هدي الكتاب والسنة التي لا يزيغ عنها إلا هالك»³⁵.

2.2. المطلب الثاني: المنهج العقلي عند الشيخ أبي مدين.

2.2.1. أولاً: وجوب النظر.

يرى الشيخ أبو مدين بضرورة إعمال النظر لمعرفة الله تعالى حيث قال في "أنس الوحيد ونزهة المريد

في التوحيد": «من أعرض عن تحقيق النظر لم يجب عليه تغيير المنكر، لأنه لم يتحققه، كما لم يصلحوا لمعرفته»³⁶.

يعتبر الشيخ أن من لا يعمل النظر فهو قاصر عن معرفة الله تعالى، وقد شرح الشيخ بن باعشن هذا بقوله: «معنى هؤلاء المقتصدين في الدين لقصورهم عن رتبة المعرفة بالله واليقين، لأنهم لم يتحققوها ولم يصلحوا لمعرفتها، ولم يتحققوا النقص والقصور، فليس هم في منكر يخالف ما ذكر، حتى يجب تغييره، لأن المنكر ما خالف الحد الشرعي، فهذا يجب تغييره. وأما تحقيق النظر فهو بالحكم العقلي، فمن قام بما في الوجه الشرعي لم يغير ما هو فيه، لقصوره عن النظر العقلي، لأن الحجاب عليه مسدل قوي، فلا يرفعه إلا القوي»³⁷. وهذا النوع من الاستدلال ينتمي إلى منهج كتاب الإرشاد للجويني (ت 478هـ) في الاستدلال على العقائد، حيث قال: «فإن قيل ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل، أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»³⁸.

قال الشيخ أبو مدين بلسان أهل العرفان: «ليس للقلب، إلا وجهة واحدة. فمهما توجه إليها، حجب عن غيرها»³⁹. فهذه الحكمة لها صلة بـ "علم الكلام"، وهو عدم جواز التقليد في العقائد، إذ التقليد يكون في المسائل الخلافية، وما دام الحق واحداً، وهذا لا يتصور إلا في العقائد، فلا تقليد فيه، والآخذ به يأخذه عن دليل.

الشيخ أبو مدين يقر بوجوب النظر على المكلف من أجل معرفة الله كما يقره المتكلمون، فهو الطريق الذي يشترك فيه عنده كل الناس على السواء، لأنه يتم عن طريق التدبر في الكون ومعرفة دقة الصنع الإلهي في كل المخلوقات والموجودات، لأنه يعتمد على العقل والجوارح والحواس، إلا أن مقومات النظر عنده وعند سائر السادة الصوفية تختلف طرق تحصيلها، وهذا ما سأطرق إليه بالتفصيل في مبحث معرفة الله سبحانه وتعالى إن شاء الله.

2.2.2. ثانياً: المبحث الطبيعي في الاستدلال العقدي.

مبحث الطبيعيات من أهم المباحث الكلامية التي تستند على الدليل العقلي، التي اعتمدها علماء الأشاعرة، للدفاع عن العقيدة أمام أهل الأهواء والبدع. يقول الإمام الزركشي في تشنيف المسامع: «إن الأئمة انتدبوا للرد على أهل البدع والضلال»⁴⁰.

والشيخ أبو مدين لم يكن بمنأى عن هذا المسلك الاستدلالي في إثبات حدوث العالم، وافتقاره إلى محدث. فقد اتخذ المنهج العلمي الطبيعي كأرضية بقصد تأكيد حقيقة الخالق الأعظم للكون كله. ومستنده في ذلك ما ذكره في كتابه "المحصول": «أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه، والمحدث من أحدثه، فيعرف بذلك صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، ويذل لدعوته، ويعترف لعزته بوجوب طاعته، فإن لم يعرف العبد مالكة، لم يعترف بالملك لمن استوجبه»⁴¹.

ويتميز هذا المبحث بذكر الجواهر والأعراض والأفلاك والأجسام... وقد ذكرها الشيخ أبو مدين في

عقيدته فقال: «لَيْسَ بِجَوْهَرٍ؛ فَالْجَوْهَرُ بِالتَّحْيِيزِ مَعْرُوفٌ، وَلَا بَعَرَضٍ؛ فَالْعَرَضُ بِاسْتِحَالَةِ الْبَقَاءِ مَوْضُوفٌ. وَلَا بِجِسْمٍ فَالْجِسْمُ بِالْجِهَاتِ مَحْفُوفٌ. بَلْ هُوَ خَالِقُ الْأَجْسَامِ وَالتُّفُوسِ»⁴². وهذا النوع من الاستدلال، هو الاستدلال بنظرية الجوهر الفرد على الحدوث التي يقول بها الأشاعرة، وهذا المبحث الطبيعي قد تناوله الإمام أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) حيث قال: «اعلموا أرشدكم الله أن مما أجمعوا - رحمة الله عليهم - على اعتقاده مما دعاهم النبي ﷺ إليه، ونبههم بما ذكرناه على صحته أن العالم بما فيه من أجسامه وأعراضه محدث لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدثا واحدا، اخترع أجناسه، وأحدث جواهره وأعراضه، وخالف بين أجناسه»⁴³.

2. 2. 3. ثالثا: عقيدة التنزيه.

والمقصود بالتنزيه، هو تنزيه الله تعالى، وترفيعه عما لا يليق، والإقرار بذلك وإثباته، وإلا فهو تعالى منزه عن التنزيه.

لقد كان الشيخ أبو مدين الغوث في استدلاله العقدي على منهج الأشاعرة الذي استفاده من الإمام الغزالي⁴⁴ (ت 505هـ). حيث يقول في تنزيه الله تعالى: «صَدَقَ اللهُ الْعَظِيمُ الَّذِي تَقَدَّسَتْ عَنْ سِمَةِ الْخُدُوثِ ذَاتُهُ، وَتَنَزَّهَتْ عَنِ التَّشْبِيهِ بِصِفَاتِ الْجُثِّ صِفَاتُهُ، وَذَلَّتْ عَلَى وُجُودِهِ مُحَدَّثَاتُهُ، وَشَهِدَتْ بِوَحْدَانِيَّتِهِ آيَاتُهُ... جَلَّ رَبُّنَا عَنِ التَّحْدِيدِ وَالتَّقْدِيرِ وَالتَّغْيِيرِ وَالتَّكْيِيفِ وَالتَّأْلِيفِ وَالتَّصْوِيرِ وَالتَّشْبِيهِ وَالتَّنْظِيرِ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾»⁴⁵.

كما قال في كتابه "أنس الوحيد ونزهة المرید": «الأول هو الله الذي لا ابتداء له ولا انتهاء، ... فهو الأول والأخر، والظاهر والباطن...»⁴⁶. وقال أيضا: «هو الله لا أنه وجد بنفسه ولا أوجده غيره. ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (49) وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾»⁴⁷، فهو سبحانه وتعالى لا يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق، بل هو الواحد الأحد الفرد الصمد الذي، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾⁴⁸، فهو الأول لا قبل، والأخر لا بعد له، والظاهر، أي مظهر الوجود، والظاهر فيه من غير حلول، سوى الإيجاد والإعدام والهدى والضلال والتخصيص وغيره، والباطن أي ممسك الوجود من العطلال من غير أن تكون فيه القدرة حالة»⁴⁹.

3. المبحث الثاني: إثبات وجود الله تعالى وتوحيده عند الشيطان أبي مدين.

3. 1. المطلب الأول: معرفة الذات الإلهية.

يعتبر الشيخ أبو مدين أن العلم الأعلى، والأشرف، علم معرفة الله تعالى، فإن سائر العلوم تراد له ومن أجله كانت، وهو لا يراد لغيره. ولذلك قال: «من عرف الله استفاد منه في اليقظة والمنام»⁵⁰.

فالصوفية يعتبرون أن المعرفة واجبة على كل مكلف، وكما قال الجنيد: «إن أول ما يحتاج إليه العبد من الحكمة: معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، ويذل لدعوته، ويعترف بوجوب طاعته؛ فإن من لم يعرف مالكة لم يعترف بالملك

لمن استوجه»⁵¹.

سئل الشيخ أبو مدين عن سر معرفته ومحبه فقال: «المحبة مركبي، والمعرفة مذهبي، والتوحيد وصولي، للمحبة سر لا يكشف، وإدراكات لا يعبر عنها، ولا يوصف سرها ومنبعها، فالمعرفة فهي للخواص سنة مسنونة، دل ذلك قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾⁵²، فالمعرفة يا أخي فخري، وهي قاعدة سري وأمري، ثمرتها التوحيد، ومنها وفيها المزيد»⁵³.

فالمعرفة عند الشيخ ثلاثة أقسام: «معرفة عوام، وخواص، وخواص الخواص. الأولى: معرفة ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه تعالى، وهذه واجبة على كل مكلف، لثلا يشته عليه الحال وليسلم من التقليد في التوحيد. قال صاحب الجوهرة: «إذ كل من قلد في التوحيد إيمانه لم يخل من التريد»⁵⁴، وكل من طلب الثانية ولم يحكم الأولى كان جاهلا بالله، فإنها أولى وأولى، ويجب على صاحب هذه المعرفة أن يطلب العلم الواجب في حقه، ليكون ممن يعبد الله على بصيرة، وإلا كان يهدم أكثر مما يبني.

والثانية: معرفة آثار الأسماء والصفات، وظهور أنوار تلك الآثار في القلب، ليخلص صاحبه من الآفات. والثالثة: معرفة كنوز أسرار الذات العلية، وهذه المعرفة خاصة بأكابر المحققين من الأولياء الراسخين»⁵⁵.

أما طريق معرفة الله عند الشيخ أبي مدين فهو «التدرج والترقي من الأفعال إلى الصفات، ثم من الصفات إلى الذات، فهذه ثلاث درجات أعلاها علم الذات ولا تحتملها أكثر الأفهام والعقول، ولذلك قيل لهم»⁵⁶: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»⁵⁷. فالرسول عليه الصلاة والسلام إنما نهى عن التفكير في كنه الذات وإدراك الحقيقة، وأما التفكير في عظمة الذات، وقدمها وبقائها ووحدانيتها وتجلياتها في ظواهرها وبواطنها، فهذا لا ينهي عنه لأنه سبب المعرفة مع العجز عن إدراك الكنه.

لهذا يعتبر الشيخ أبو مدين أن درجة معرفة الذات العلية «أضيق مجالا وأعسرها مثالا، وأعصاها على الفكر وأبعدها عن فنون الذكر، ولذلك لا يشتمل القرآن منها إلا على تلويحات وإشارات يرجع أكثرها إلى التقديس المطلق كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى: آية 11»⁵⁸.

وهذا ما بينه الإمام الغزالي في "الإحياء" بقوله: «ولا يوصل إلى هذه المعرفة بعد انقطاع شواغل الدنيا من القلب، إلا بالفكر الصافي، والذكر الدائم، والجد البالغ في الطلب، والنظر المستمر في الله، وفي صفاته، وفي ملكوت سماواته، وسائر مخلوقاته»⁵⁹.

فالله عز وجل أكبر من أن ينال بالحواس، ويدرك جلاله بالعقل والقياس، بل أكبر من يدرك جلاله غيره، بل أكبر من أن يعرفه غيره، فإنه لا يعرف الله إلا الله، فإن منتهى معرفة عباده، أن يعرفوا أنه يستحيل منهم معرفته الحقيقية، ولا يعرف ذلك بكماله إلا نبي أو صديق، أما النبي ﷺ فيعبر عنه ويقول: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»⁶⁰، وأما الصديق فيقول: العجز عن درك الإدراك⁶¹ إدراك⁶²»⁶³.

وبالتالي فالمعرفة عند الصوفية للذات الإلهية لا تكون عن طريق المنهج الذي استعمله المتكلمون والفلاسفة المعتمد على التحليل المنطقي والاستدلال العقلي، لأن العقل لوحده عاجز عن إدراك حقيقة الله

تعالى، لأنها لا تشمل جميع الحقائق، «وهي تختلف باختلاف السالكين، فإن كان طريق الإنسان طريق استدلال ونظر، كانت معرفته مقصورة على أمور الحس والتجربة وما يتصل بها، وإذا كان طريقه طريق الوحي والإلهام أمكنه الوصول إلى معرفة الحقائق الإلهية»⁶⁴.

لذلك تعتبر الفيوضات الروحية طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر عند المتكلمين، وكما قال الإمام الغزالي: «إن للإيمان والمعرفة ثلاث مراتب، الأولى: إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، والثانية: إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام، والثالثة: إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين»⁶⁵. وبالتالي فإن المعرفة تحتل عند الشيخ أبي مدين مكانة ذات أهمية بالغة، إذ أنها تكشف حقيقة السبل التي يسلكها المتصوفة للتعرف على الله.

3. 2. المطلب الثاني: إثبات وجود الله تعالى.

صفة الوجود: استهل الشيخ أبو مدين باب الإلهيات بالحديث على صفة الوجود، لكونها مبحثاً أساسياً ضمن المباحث العقديّة، وهي من الصفات الواجبة لله تعالى، وهي صفة نفسية ذاتية، كما أنها صفة واحدة. واستدل على وجود الذات الكريمة بقوله: «وَدَلَّتْ عَلَى وُجُودِهِ مُحَدَّثَاتُهُ»⁶⁶. واعتمد في إثبات وجود الله على دليل الوجود، وهو دليل عقلي يرى أن الطريق الموصل إلى معرفة وجوده تعالى هو النظر والتدبر في المحدثات مما يؤدي إلى إثبات بارئها وصانعها.

ولا خلاف بين العقلاء في إثبات الخالق عز وجل، أما الدليل العقلي على حدوث العالم، «فهو تغييره وطرأ العوارض عليه: من الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، والتركيب، والتحليل، من الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، والتركيب، والتحليل، إذ هي حوادث لوجودها بعد انتفائها، وانتفائها بعد وجودها، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها، وموجد الكل لا يصح أن يكون حادثاً، للزوم حوادث لا أول لها، وهو محال، أو لزوم الدور المؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال»⁶⁷.

وهذا الدليل العقلي هو ما استدل به الشيخ زروق في كتابه اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي⁶⁸، إذ اعتبر أن الاستدلال بتغيير العالم على حدوثه طريقة أشار إليها القرآن في آيات عديدة، وقد قال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁶⁹، أي: أولم ينظروا في ذلك نظر تفكر وتدبر حتى يستدلوا بكونها محلاً للحوادث والتغيرات على أنها محدثات، وأن المحدث لا يستغني عن صانع يصنعه، وأن ذلك الصانع حكيم عالم قدير مريد سميع بصير متكلم»⁷⁰. وهو ما أكده الإمام السنوسي بقوله: «الطريق الموصل إلى معرفة وجود الله تعالى هو الاعتبار في مخلوقاته جل وعلا، أي النظر فيها بقصد استفادة معرفة الله تعالى منها»⁷¹. وبالتالي فإن الشيخ أبا مدين قد صرح بوجود أدلة نقلية وعقلية تثبت وجود الباري عز وجل، وهذا الاتجاه هو الذي يتبناه الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى.

صفة الوجدانية: وهي من الصفات الواجبة لله تعالى، وهي صفة سلبية تدل على سلب أمر لا يليق بالله

تعالى.

تطرق الشيخ أبو مدين، لمسألة الوجدانية فقال: «من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»⁷². ومعنى "الأحد" هو: «الله المتصف بالأحدية المنفرد بالوجدانية كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2)﴾»⁷³، فالوجدانية والصمدانية من نعوته سبحانه وتعالى، فهو المتصف بصفات الكمال ونعوت الجلال التي لا نهاية لها، المنزه عن التقسيم والتعديد، واحد قائم بذات التوحيد، فهذا شيء من معاني الأحد، وأما على كمالها فلا تحصى لأحد»⁷⁴. لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾⁷⁵.

لقد استدل الشيخ بدليل نقلي ثم أعقبه بدليل عقلي على وحدانية الله فقال: «فكل المخلوقات به ومنه وله، ليس لها غيره موجدا، فلو كان غيره لها موجدا لكانت ثانوية، ولو وجدت بنفسها لكانت كمثلها، فتبطل العبادة في عالم الغيب وفي عالم الشهادة، وهذا مستحيل لا يثبت عقلا، ولا يثبت نقلا فالموجد للكل هو الله الواحد الأحد»⁷⁶.

وكما سطر الشيخ في عقيدته: «وَشَهِدْتُ بِوَحْدَانِيَّتِهِ آيَاتُهُ»⁷⁷. فوحدانيته: هي كونه واحدا لا تعدد فيه، وكما قال: «حقيقة الواحد ما لا يقارن ونفسه، ولا يتبعض ولا يتجزأ، والأصل في وحدانيته قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾»⁷⁸.

وآياته التي نصبها في العالم كتغير الليل والنهار، وتبدل أحوال المخلوقات، وبهذا يثبت الشيخ أبو مدين لله تعالى الوجدانية، كما أثبتنا لنفسه في محكم كتابه، فلزم إذن أن يكون الله واحدا، وهذه هي صفة الوجدانية التي هي من صفات الله الواجبة له.

صفة القدم: قال الشيخ أبو مدين في عقيدته: «الْأَوَّلُ الَّذِي لَا بَدَايَةَ لِأَزْلِيَّتِهِ»⁷⁹، والأول: فهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁸⁰، يعني أول كل شيء وقبل كل ميت وحي، وبرهانه: أنه لو كان حادثا، ولم يكن قديما لافتقر أيضا إلى محدث، وافتقر محدثه إلى محدث، وتسلسل ذلك إلى غير ما لانهاية»⁸¹. قدم الشيخ دليل نقلي ودعمه ببرهان عقلي استمدته من استدلال الإمام الغزالي (ت 505هـ) الذي جاء في الرسالة القدسية: «وما تسلسل، لم يتحصل، أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي نسميه صانع العالم ومبدئه وبارئه»⁸².

أما معنى أزلي: «أي لم يزل بذاته وصفاته ليس معه غيره، والأزلي عند القوم الذي ليس له أنيس»⁸³. وبهذا أثبت صفة القدم لله تعالى وهي صفة ذاتية ملازمة له، وبرهن على ثبوتها بأدلة عقلية برهانية. وذكر أن لا خلاف بين الأئمة في قدم الله سبحانه، «فكل ما ثبت قدمه استحالة عدمه»⁸⁴.

صفة البقاء: قال الشيخ أبو مدين: «الْآخِرُ الَّذِي لَا نَهَايَةَ لِسَرْمَدِيَّتِهِ»⁸⁵، يعني ليس له نهاية كما لم تكن له بداية، لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه⁸⁶. فصفة البقاء وردت عليها أدلة نقلية في القرآن منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾⁸⁷، كما استدل عليها بدليل عقلي فقال: «كل متناه مكون محدود، والله تعالى انتفت عنه

الغايات والنهايات والأحياز والأكوان والحدود والأطراف، لا يحد بحد ولا يقدر بمقدار، ولا تحيط به الأقدار، ولا تلحقه الأفكار، ولا تكيفه العقول، ولا تصوره الأذهان، ولا تقرره الأوهام»⁸⁸.

وبهذا أثبت الشيخ أبو مدين صفة البقاء وهي من الصفات الواجبة لله تعالى، والتي تدل على سلب أمر لا يليق بالله تعالى، وقد استدل عليها بالدليل النقلي والعقلي وفق منهج الأشاعرة في الاستدلال.

صفة القيام بالنفس: قال الشيخ أبو مدين رحمه الله بلغة عرفانية: «الحق تعالى مستبد الوجود، والوجود مستمد والمادة من عين الوجود، فلو انقطعت المادة لانهدم الوجود»⁸⁹. أي أن الحق سبحانه وتعالى مستمد الوجود: أي مستقلة، إذ كل موجود من الممكنات مستمد من وجوده، وهو المستقل بوجوده.

شرح الشيخ زروق الفاسي (ت 899هـ) قوله أبي مدين فقال: «ومعنى "مستبد": قائم بنفسه لا يحتاج إلى غيره، والمستمد: طالب المادة، وهي إيصال ما ينتفع به، والوجود: العطاء الذي لا علة له»⁹⁰

كما شرح الشيخ ابن علان (1033هـ) "المادة": «بالاستمداد من عين الوجود منه سبحانه وتعالى، فلو انقطعت المادة أي: المدد منه تعالى لانهدم الوجود، وانهدم وفني، ولم يبق له أثر»⁹¹. وبنفس المعنى شرحها الشيخ بيومي⁹² (ولد 1108هـ) فقال: «الحق تعالى مستبد الوجود: أي مستقل، إذ كل موجود من الممكنات مستمد من وجوده وهو مستقل بوجوده.... فلو انقطعت المادة، أي المدد منه تعالى، لانهدم الوجود، أي لم يبق له أثر»⁹³.

فمن خلال استقراء الشروح على هذه الحكمة أخلص إلى أن مقصود كلام الشيخ أبا مدين هو أن الله تعالى قائم بنفسه، وغيره لا قيام له إلا بإقامته، وفي هذا نفي احتياجه تعالى إلى ذات يقوم بها. فهو موصوف بصفات الكمال، غني عن الاحتياج إلى شيء من الأشياء، وكل المخلوقات مفتقرة إليه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾⁹⁴. ومعنى القيوم عند الشيخ أبي مدين، «هو الذي يقوم بنفسه ويقوم بغيره، فلا يتعلق قوامه بشيء، ويتعلق به قوام كل شيء، وذلك نهاية الجلال والعظمة والانقطاع»⁹⁵.

كما يتضح أن الشيخ زروق كان متأثرا بأقوال الشيخ أبي مدين العقدية، إذ كان يستدل بأرائه في الكشف عن غوامض بعض المسائل الكلامية، سواء أثناء شرحه لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، أو في شرحه لقواعد العقائد للإمام الغزالي المسمى بـ "اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد"، مما يبين انفراد الشيخ أبي مدين باجتهاد كلامي لم يُسبق إليه.

صفة مخالفة الله تعالى للحوادث: إن التوحيد عند الشيخ أبي مدين هو تنزيه الله تعالى عن الحوادث، ويتمثل هذا بوضوح في قوله: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي تَقَدَّسَتْ عَنْ سِمَةِ الْحُدُوثِ ذَاتُهُ، وَتَنَزَّهَتْ عَنِ الشَّيْبَةِ بِصِفَاتِ الْجُثِّ صِفَاتُهُ، وَدَلَّتْ عَلَى وُجُودِهِ مُحَدَّثَاتُهُ، وَشَهِدَتْ بِوَحْدَانِيَّتِهِ آيَاتُهُ»⁹⁶.

قال الشيخ أبو مدين: «هذه الجملة يجب اعتقادها، وبرهانها: أن الله تعالى قديم والأشياء موجودة بعده، أوجدها بقدرته، فكيف يحل في شيء كان بعد أن لم يكن، أو كيف يتصور أن يحل القديم في المحدث، إذ

لو حلت ذات الله في شيء لما كافه شيء ولا حملة، انظر إلى الجبل كيف صار دكا خوفاً من الله»⁹⁷. وقال أيضاً: «لو كانت ذاته تعالى تحل في غيره لكان عرضاً، وقد اتفقت الأمة على أن الباري تعالى ليس بعرض، لأن العرض ما قام بالجوهر، وقد قامت الأدلة العقلية والبراهين القطعية على أن الله ليس بجوهر»⁹⁸.

وبهذا صرح أئمة أهل السنة، قال الإمام الغزالي (ت 505هـ) رحمة الله عليه: «لا تحله الحوادث ولا تعتربه العوارض»⁹⁹. وفي نفس السياق شرحها الشيخ أحمد زروق بقوله: «يعني: لأن الحوادث لو حلته كانت قديمة مثله، أو كان حادثاً مثلها، والكل باطل، فلزم بطلان ما يؤدي إليها»¹⁰⁰. فهذا الكلام مجمل موضح بالدليل على اعتقاد الشيخ أبي مدين الذي ينفي الحوادث عن الله تعالى.

3.3. المطلب الثالث: التوحيد عند الشيخ أبي مدين.

يعتبر الشيخ أبو مدين أن توحيد الله تعالى من أرفع العلوم لقوله رحمه الله: «وأرفع العلوم علم التوحيد»¹⁰¹. لأنه أعلى العلوم المعنوية وأرفع المقامات الخفية، وباطن العلوم الشرعية، وذات العلوم الكشفية، ومفتاح الأنوار السنية، ومنتهى العلوم اللدنية»¹⁰².

لقد سئل الشيخ عن التوحيد فقال: «التوحيد الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد، وفي اصطلاح أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام، ويتخيل في الأوهام والأذهان، التوحيد همتي، وهو شريعتي وسنتي، التوحيد هو الغاية القصوى، والملجأ والمأوى، هو الأساس الذي قام به الوجود وعليه فطرة كل مولود، لكن الناس فيه على مراتب؛ فمنهم القريب، ومنهم الصاحب. فالمرتبة العليا هي الترقى من الأسماء والصفات إلى توحيد الذات، هنالك أفنيت عمري، وأتعبت خاطري وفكري إلى أن نلت منه المعنى، ولاحظت ذلك الجمال الأسنى، وذلك من الله سبحانه ابتداء وانتهاء ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾¹⁰³»¹⁰⁴.

فحقيقة التوحيد هو «تمييز الحق عن مخلوقاته، وارتفاعه عن أرضه وسماواته، واشتماله على جميع كائناته، لعزة كنهه أسمائه وصفاته، وقدمها كقدم ذاته، فهذا معنى توحيده وتفريده»¹⁰⁵. وحقيقة الواحد هو «ما لا يقارن ونفسه ولا يتبعض ولا يتجزأ، والأصل في وحدانيته»¹⁰⁶ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾¹⁰⁷، أما معنى الموحد، «فهو من يعلمه واحداً ويحكم بأنه واحد ويخبر بأنه واحد، فهو يوحد الله بعلمه، ومرة يوحد الله بحكمه، ومرة يوحد الله بقلبه، والجميع توحيد.

وأما الواحد فهو الله سبحانه لا ينقسم في نفسه ولا يتجزأ في ذاته بخلاف ما يقال ذات واحدة، وإنسان واحد لأن ذلك اسم جملة مخصوصة مركبة. وقيل الواحد في وصفه تعالى أنه لا شريك له في أفعاله، يقال: واحد في الأمر، أي ليس له شريك غيره، وقيل إن معنى الواحد في وصفه تعالى أنه لا يشبهه شيء.

والحاصل أن لب التوحيد عند الشيخ أبي مدين هو في قوله: «إذا ظهر الحق لم يبق معه غيره»¹⁰⁸. فهذا منتهى التوحيد، وغاية العارفين بالله تعالى. لقد تعلق الشيخ بالذات الإلهية تعلقاً أفناه عما سواه، وهو يعتبر أن التوحيد هو: «أصل في الوجود وعليه أخذت المواثيق والعهود وهو دليل على كل مفقود، فمن بقي على

أصله فقد وفا، ومن عدل عن رسمه فقد أخطأ الطريق وجفا، ومن أتاه بقلب سليم تلذذ بالنظر إلى وجهه الكريم»¹⁰⁹

فمن جملة القول؛ المتكلمون من أهل السنة قسموا التوحيد عند بيان حقيقته باعتبار ما يجب اعتقاده في حق الله مع اختلاف بينهم، بينما قسمه الصوفية عند بيان حقيقته باعتبار درجة تمكنه من حياة المؤمن، فالمتكلمون أصلوا الجانب العلمي، والصوفية حصلوا الجانب العملي، وفي هذا دلالة قوية على التكامل بين العقيدة والتصوف، كما فيه دلالة على حرص الصوفية على التأكيد على المرجعية السنوية لمنهجهم في التدين. وهذا ما أكده الشيخ أبو مدين بجلاء على أن علم التوحيد ليس مرتبة واحدة، وإنما هو ثلاث مراتب كبرى.

➤ أولها: توحيد العامة.

➤ ثانيها: توحيد الخاصة.

➤ ثالثها: توحيد خاصة الخاصة.

وأن أحد هذه المراتب لا يغني عن الآخر، إلا أن بعضها أرفع قدرا من بعض، وأن الكل محقق للإيمان المطلوب.

الملاحظ إذن أن الشيخ أبا مدين كان له فكر عقدي سمته المنهجية الانطلاق من النص الشرعي المعزز بالأدلة العقلية والبرهانية. لذلك يعتبر الشيخ أحد رجال المدرسة الأشعرية بالغرب الإسلامي إذ نجده في عقيدته، يثبت صفات الذات، التي من خلال إثباتها، إثبات لوجود البارئ عز وجل، الذي يتصف بصفات الكمال وتتفي عنه صفات النقص.

كما تتضح أهمية مبحث الوجود بالنسبة للشيخ أبي مدين وعلماء التوحيد، لأن فيه تدرس أدلة وجود الله عز وجل، وفيه ترد شبهات الإلحاد.

4. المبحث الثالث: الصفات الإلهية.

4.1. المطلب الأول: الصفات المعنوية.

اهتم الشيخ أبو مدين بمبحث الصفات الإلهية أشد الاهتمام، فمن كلامه رضي الله عنه الذي ورد في "أنس الفقير وعز الحقيير": «أسماء الله تعالى بها تعلق وتخلق وتحقق، فالتعلق الشعور بمعنى الاسم، والتخلق أن يقوم بك معنى الاسم، والتحقق أن تفنى في معنى الاسم»¹¹⁰. وباب هذه أهميته حريّ بأن تُؤلى مسائلة ومباحثه حقها من العناية والاهتمام والدراسة، وخاصة مسألة: تعريف الصفات الإلهية وبيان أقسامها. والصفات المعنوية هي من الصفات الواجبة لله تعالى عند المتكلمين وهي: كونه حيا، عالما، قديرا، مريدا، سميعا، بصيرا، متكلما. إلا أن المثبتين لهذه الصفات، يسلكون طريقين في الاستدلال عليها.

الطريق الأول: ويعتمد على نفي النقائص عنه تعالى، وهذا ما وضحه الشيخ أبو مدين بصفات النقص، إذ قال: «وأيضا لو كان البارئ تعالى موصوفا بأضداد الكمال الذي هو النقص، لكان يفتقر إلى من هو

أكمل منه، وكذلك القول في الآخر، ويتسلسل إلى غير نهاية، وما تسلسل لم يتحصل»¹¹¹.

الطريق الثاني: يقوم على أن الفعل يدل على الفاعل، «فالفعل المتقن الرصين لا يمكن أن يصدر إلا من عالم ينبغي أن يكون حيا، ثم إن خالق الأصوات المختلفة يلزم أن يكون مميزا لها، ولا يكون ذلك إلا من سامع، وخالق الألوان المتباينة ينبغي أن يكون مميزا لها، فيلزم أن يكون مبصرا، ومرسل الرسل بالخطاب يلزم أن يكون متكلمًا، فحكم بأنه تعالى متكلم»¹¹². وبهذا تثبت الصفات المعنوية صفة بعد أخرى:

صفة كونه تعالى حيا: استفتح الشيخ أبو مدين في "عقيدته" بالكلام عن الصفات المعنوية قبل الحديث عن صفات المعاني، وفي ذلك مخالفة للترتيب الذي سار عليه المتكلمون وذلك لأن صفات المعاني هي الموجبة للأحكام، وأيضا لأن الصفات المعنوية دالة على المعاني¹¹³، واقتداء بالإمام الغزالي¹¹⁴ الذي أصر تلك الصفات عن صفات المعاني.

واستهل كلامه في هذه الصفات بقوله: «الحي الذي لا يموت ولا يفنى»¹¹⁵، وفسر ذلك بقوله: «الحي هو الذي يشعر بذاته، والميت الذي لا خبر له من ذاته»¹¹⁶. ثم بين كونه تعالى حيا هي من الصفات المعنوية المعللة بعلة، فالحي: «هو من كان له حياة، ومن ليس له حياة فليس بحي، فقد اطرده وانعكس وقيل الحي من يصح أن يكون عالما»¹¹⁷.

أما طريق إثبات هذه الصفة لله تعالى، فعند قوله: «أما الحياة كل معنى يصح العلم به والقدرة وهذا صحيح، لأن كل معنى يصح صفة من صفات الحي فهو حياة، وما لا يصح صفات الحي فليس بحياة، وقيل حد الحياة ما يصح بوجود العلم وهذا صحيح، لأن العلم لا يصح وجوده مع فقد الحياة»¹¹⁸. فصفة العلم والقدرة دليل على أنه تعالى حي، والمقصود أن ثبوت صفات العلم والقدرة دليل على حياته. وقد استدل على كونه تعالى حيا بدلالة المشروط إذ من المحال حصول العلم والقدرة والإرادة من غير الحي.

صفة كونه تعالى قادرا: لقد أثبت الشيخ أبو مدين لله صفة القدرة كسائر المتكلمين، إذ يقول: «القادر الذي لا يعجز ولا يعي»¹¹⁹. واستدل على ذلك الثبوت بقوله: «القادر من يصح منه الفعل ولا يتعذر عليه، والقادر، فهو من له القدرة، فكل من له القدرة فهو قادر، ومن لا قدرة له فليس بقادر، وقيل حد القادر من يصح منه الفعل ولا يتعذر عليه وهذا صحيح، لأن كل من يصح منه الفعل فهو قادر، ومن لا يصح منه الفعل فليس بقادر، وهذا يطرد وينعكس، لأن القديم سبحانه وتعالى قادر على الإطلاق، والعبد قادر على الفعل أو على ضده»¹²⁰.

ثم قال: «القاهر والقادر والجبار هو إله القادر على الاختراع، والإنعام وكشف الضر والبلوى، وذلك موجود فيما لم يزل، ولا يزال، وهذا هو الصحيح من القول»¹²¹.

لقد أضاف الشيخ هذين الوصفين القاهر والجبار، لأن الله تعالى عام التصرف بقدرته، عظيم فيها. صفة كونه تعالى عالما: قال الشيخ أبو مدين: «العالم الذي لا يضل ولا ينسى»¹²². وعلم الله سبحانه يتعلق به وبسائر صفاته وبجميع المعلومات ما كان وما لم يكن صادق في قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾¹²³، ومرشدا إلى صدقه في قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾¹²⁴، فالله عالم بعلم قديم أزلي يتعلق

بجميع المعلومات من إنسها وجننها وطيرها وهوامها صغيرها وكبيرها ما ظهر وما بطن»¹²⁵.

استدل الشيخ أبو مدين على علم الله تعالى، بأدلة نقلية، كما استدل بطريق نفي نقيصة الضلال والنسيان عنه تعالى، ويكفي في هذا القول؛ بأنه إذا لم يكن الله عالماً فسيكون ضالاً وناسياً. وبني هذا النقص يتأكد أن الله لا يمكن أن يكون إلا عالماً. كما استدل بطريقة ثانية ترتبط بتعلق العلم بالإرادة، كتعلق صفة الحياة بباقي الصفات، وفي هذا دليل على علمه الشامل لكل معلوم.

صفة كونه تعالى مریدا: المرید هو اسم من أسماء الله تعالى، «ولا خلاف فيه عند أهل السنة، وهو المرید للشيء أي القاصد له، والمرید من له الإرادة»¹²⁶. الكلام في كون الله تعالى مریدا عند الشيخ أبي مدين بمعنى إثباتا وتنزيها. يقول الشيخ: «المرید الذي أضل وأهدى، وأفقر وأغنى»¹²⁷. كما بين الشيخ أبو مدين أن: «لا خلاف بين العلماء أن الله سبحانه سمى نفسه مریدا، وهو صادق في قوله: ﴿يُدَبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾¹²⁸، فتدبيره سبحانه وتعالى من غير تفكر ولا تربص زمان وهو في الحقيقة الله الذي لا يشغله شأن، ولا أمر عن أمر»¹²⁹.

وبرهان اتصافه بالإرادة، «أن إرادته قائمة بذاته في جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفا بها، وهذا مما يجب اعتقاده لأن الصفة تابعة للموصوف، فإذا كان الموصوف قديما كانت صفته قديمة، وإذا كان الموصوف محدثا كانت صفته محدثه، ولا خلاف بين أهل القبلة أن الباري تعالى مرید في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها، من غير تقدم ولا تأخر... ولهذا فإن الموصوف قديم وما ثبت قدمه استحالة عدمه»¹³⁰. وبهذا أثبت الشيخ أبو مدين صفة كونه تعالى مریدا، واستدل على ذلك بقدرته الله تعالى بإيجاد الفعل، وعلى علمه بإتقان الفعل، وإحكامه، وعلى الإرادة بتخصيص الفعل بأحد الجائزات عليه.

صفة كونه تعالى سميعا بصيرا: استهل الشيخ أبو مدين هذه الصفة بقوله: «السَّمِيعُ الَّذِي يَسْمَعُ السِّرَّ وَأَخْفَى، الْبَصِيرُ الَّذِي يُبْصِرُ دَبِيبَ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا»¹³¹، وشرحها في "كتابه المحصول" فقال: «يقال السمع والسماع والمسموع، فأما السمع، فهي صفة توجب كون السمع سامعا، وقيل السمع ما كان السامع لأجله سامعا، وأما السامع فهو المدرك للمسموعات، وأما معنى المسموع، فهو ما تعلق به السمع»¹³². وأما البصير «فهو الرائي، وحده من له البصر. والرؤية والبصير بمعنى واحد. وأنه تعالى سميع بصير، أي يسمع ويبصر»¹³³.

أكد الشيخ أبو مدين على أن هذا مما يجب اعتقاده، واستدل على ذلك بآيات قرآنية فقال: «والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾¹³⁴، وقال تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾¹³⁵»¹³⁶.

وبهذا فلا خلاف أن الله سميع بصير، لأن «السمع والبصر صفتان وجوديتان قديمتان قائمتان بذاته العلية سبحانه وتعالى، ومن كذبه فقد خالف القرآن، ونسب لله النقص، ومن نسبه إلى النقص فقد نسب إلى الله المحال، ونسب إلى نفسه الكمال، وهذا جهل أن يكون المحدث أكمل من القديم، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا»¹³⁷.

وبالتالي؛ فلما استحالت النقائص عن الباري سبحانه وتعالى، ثبت أن السمع والبصر صفتان وجوديتان قديمتان قائمتان بذاته العلية سبحانه. وقد استدل بالأدلة النقلية على ذلك، على غرار استدلال جمهور الأشاعرة بالأدلة النقلية على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا. وفي هذا إشارة إلى اهتمام الشيخ بالتأصيل القرآني لمسائل العقيدة. ثم خلص الشيخ أبو مدين إلى أن «القديم سبحانه تصح رؤيته لتعلق العلم به، مع كونه موجودا، ولا يلزم المعدوم إذ ليس بموجود فلا تصح رؤيته، وإن جاز تعلق العلم به»¹³⁸.

صفة كونه تعالى متكلمًا: بين الشيخ أبو مدين أن الذي عليه أهل الحق هو: «أنه تعالى متكلمًا فيما لم يزل ولا يزال، وقيل: حد المتكلم هو القائل، وقيل: حد المتكلم من كان أمرًا ناهيا، فخبيرا مستخبرا، وهذا صحيح. لأن من هذه سبيله فهو متكلم، ومن ليست هذه سبيله فليس بمتكلم، وهذا الحد هو الذي قال به الإمام أبو حامد واستحسنه في جميع تأليفه»¹³⁹.

فلقد أثبت الشيخ أبو مدين لله صفة الكلام وهي نفس الطريقة التي سلكها في إثبات السمع والبصر، ألا وهي طريقة نفي النقص عنه تعالى. ثم قال الشيخ: «المتكلم الذي لا يُشبهه كلامه كَلَامُ مُوسَى، كَلَّمَ مُوسَى بِكَلَامِهِ الْقَدِيمِ الْمُنَزَّهِ عَنِ التَّأخِيرِ وَالتَّقْدِيمِ؛ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ، وَلَا نِدَاءٍ يُسْمَعُ، وَلَا حُرُوفٍ تُرْجَعُ، كُلُّ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ وَالتَّنَادِ مُحَدَّثَةٌ بِالنَّهْيَةِ وَالتَّبْدَاءِ، جَلَّ رَبُّنَا وَعَلَا وَتَبَارَكَ وَتَعَالَى لَهُ الْعِظَمَةُ وَالكِبَرِيَاءُ، وَهُوَ الْمَلِكُ وَالْقُدْرَةُ وَالسَّنَاءُ»¹⁴⁰.

واستدل على كلامه بآيات بينات من الذكر الحكيم فقال: «أما الأصل في الكلام، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾¹⁴¹، ومن السنة قول النبي ﷺ: «إن فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»¹⁴².

فكلام الله تعالى ثابت كما يليق به، وعلى ذلك إجماع أهل الملل والمذاهب لأن الأنبياء عليهم السلام أجمعوا عليه، وقد ثبت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم. بهذا يثبت الشيخ أبو مدين أن لله تعالى موصوف بصفات أزلية، أبدية قديمة، باقية قائمة بذاته، لا تشبه صفات المخلوقين بوجه من الوجوه، وهذه الصفات، هي الصفات المعنوية، وقد أثبتتها بالنقل والعقل جميعا على غرار منهج السادة الأشاعرة.

كما صرح البغدادي عن إجماع الأشاعرة في إثبات هذه الصفات السبع، حيث يقول: «وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي ب حياة، وقادر بقدرته، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع، لا بأذن، وباصر ببصر، هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام... وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة»¹⁴³.

فالملاحظ إذن: أن الشيخ أبا مدين أثناء إثباته لهذه الصفات قسمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أنه استدل على قدرة الله تعالى: بإيجاد الفعل، وعلى علمه: بإتقان الفعل، وإحكامه. وعلى الإرادة: بتخصيص الفعل بأحد الجائزات عليه.

القسم الثاني: استدل على كونه تعالى حيا بدلالة المشروط، إذ من المحال حصول العلم والقدرة

والإرادة من غير الحي.

القسم الثالث: كونه تعالى سميعا بصيرا متكلمًا، فاستدل على ثبوته بطريق التنزيه، لأن وجودها كمال، وعدمها نقص، والنقص محال على الله تعالى.

4. 2. المطلب الثاني: صفات المعاني.

المراد بها تلك الصفات الموجودة في نفسها، وصفات الكمال لله تعالى كثيرة لا تحصى، وقد صرح الشيخ أبو مدين عن حقيقة الذات وصفاتها في كتابه النفيس "أنس الوحيد ونزهة المرید" بقوله: «ويكشف له عن حقيقة الذات، وإحاطة الصفات»¹⁴⁴.

أي: «كشفا بعلم يقين ومشاهدة، لا مع وجود حصر وإحاطة، لأن الحصر والإحاطة لا يجوزان على ذات مولانا جل وعز. ومعنى إحاطة الصفات، أي: صفات الحدث بأسرها، محيط عليها السر الكلي المحمدي، كما أنها بدت وإليه تعود»¹⁴⁵، فالمقصود من كلامه أن صفات المولى عز وجل التي هي: صفات المعاني والصفات المعنوية لا يجوز عليها الحصر والإحاطة، لأنها قائمة بذاته العلية، يجوز لها من التنزيه ما جاز للذات، من غير تشبيه وتعيين.

وهذه الصفات تنظم في صفات رئيسية تمثل في مجموعها كمالا مطلقا للذات العلية، يقول الشيخ أبو مدين: «فصفات الكمال هي صفات القديم سبحانه الذاتية الأزلية القائمة بذاته تعالى، وذلك مثل: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والكلام، والبقاء، والسمع، والبصر، والإدراكات الثلاثة»¹⁴⁶.

أما صفات النقص فهي: «صفات المحدث القائم بذاته، وذلك مثل: الموت، والعجز، والجهل، والظن، والشك، والسهو، والنسيان، وغير ذلك من صفات النقص التي يستحيل أن يكون الحق سبحانه موصوفا بها»¹⁴⁷. وهذا ما أثبتته الشيخ أبو مدين في "عقيدته" وشرحه في "كتابه المحصول في شرح الأصول". وستعرف على هذه الصفات واحدة تلو الأخرى.

صفة الحياة: انطلق الشيخ أبو مدين في الاستدلال على صفات المعاني في عقيدته بالتعرض لصفة الحياة أولا فقال: «حَيَاتُهُ لَيْسَ لَهَا بَدَايَةٌ؛ فَالْبِدَايَةُ بِالْعَدَمِ مَسْبُوقَةٌ. وَأما حَقِيقَةُ الْحَيَاةِ فَهوَ مَا يَصِحُّ عِنْدَ وَجُودِهَا إِدْرَاكُ الْمُدْرَكَاتِ، وَهَذَا صَحِيحٌ لِمَيِّزِهِ عَنِ سَائِرِ الْمَعَانِي»¹⁴⁸. وعرف الموت بأنه: «عرض يحدثه الله تعالى في محل الحياة، فيصير المحل ميتا بوجوده، وقيل: الموت ما يضاد الحياة، وهذا صحيح»¹⁴⁹. وقسم الحياة إلى قسمين فقال: «قديمة ومحدثة، فالحياة القديمة، تصحح الصفات القديمة، ولا يجوز أن تصحح أضدادها، لاستحالة وجود أضدادها في الحق القديم تعالى. وأما المحدثه؛ فتصحح الصفات المحدثه، من العلم والقدرة وغير ذلك، وتصحح أيضا أضدادها من الجهل والعجز والخرص والصمم والعمى، لوجود هذه الأضداد في حق المخلوقين»¹⁵⁰.

الشيخ رحمه الله ذكر الحياة لأنها هي الأصل في القدرة، إذ لا تصح نسبة الحياة لميت، والحي والقادر والجبار والقاهر، هذه أسماء لمسمى واحد، ولا يستحقها على الحقيقة إلا الله رب العالمين.

صفة القدرة: وهي صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه، وهي صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن

وإعدامه. وقد سطر هذا في عقيدته بقوله: «قُدْرَتُهُ لَيْسَ لَهَا نِهَآيَةٌ؛ فَالْنِهَآيَةُ بِالتَّخْصِيصِ مَلْحُوقَةٌ»¹⁵¹، والقدرة عند الشيخ أبي مدين ثابتة بالكتاب والسنة، بقوله: «القدرة كل صفة توجب كون القادر قادرا»¹⁵². وقيل القدرة: «ما كان القادر لأجلها قادرا، وقيل: القدرة هي الصفة التي يتمكن بها من الفعل، وبوجودها يسمى الحي قادرا»¹⁵³. وقد قسم الشيخ القدرة إلى قسمين، «قديمة ومحدثة، فالقديمة تتناول الإيجاد والإحداث، والمحدثة تتناول الاكتساب»¹⁵⁴.

بين الشيخ أبو مدين أن القدرة التي ينفرد بها الحق سبحانه وتعالى هي القدرة القديمة التي تتناول الإحداث وليس الاكتساب، لأنها هي المؤثر في إيجاد العالم.

صفة الإرادة: هي صفة أزلية قديمة زائدة عن الذات، تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وفق العلم. وقد عرفها الشيخ أبو مدين بقوله: «إِرَادَتُهُ لَيْسَتْ بِحَادِثَةٍ؛ فَالْحَوَادِثُ بِالْأَضْدَادِ مَطْرُوقَةٌ»¹⁵⁵.

والإرادة صفة توجب كون المرید مریدا، «وهو المعنى الذي يستحق أن يشتق لمن قام به، منه اسم المرید، وأما المراد فهو ما تعلقت به الإرادة، وقيل المراد ما أَرَادَهُ المرید»¹⁵⁶.

وأما ألقاب الإرادة فيقال: «الإرادة والمشیئة والاختيار والرضی والمحبة والقصد، بمعنى واحد، وقيل: إن الرضى والمحبة والاختيار معنى زائد على الإرادة، فكل رضى ومحبة، إرادة. وليس كل إرادة رضى ومحبة واختيار»¹⁵⁷.

بناءً على ما سبق خلص الشيخ أبو مدين على أن «المعاصي بإرادته واختياره تعالى، وليست برضاه واختياره ومحبهه، وتكون المحبة والرضى من صفات الفعل، لا من صفات الذات، ويكون معنى المحبة من الله تعالى لعباده، إحسانا مخصوصا من جملة النعم»¹⁵⁸. وقال أيضا: «وكذلك السخط والكرامة والرحمة، ترجع إلى معنى واحد وهو الإرادة. فرحمته إرادته تعالى لثواب أهل طاعته، وغضبه وسخطه وعداوته وبغضه، جميع ذلك بمعنى واحد، وهو الإرادة، فهي تتعلق بجميع متعلقاته، وإنما نصفه بذلك، تعظيما وإجلالا واتباعا له سبحانه»¹⁵⁹.

ثم قام الشيخ رحمه الله بالتأصيل القرآني لرأيه بمجموعة من الآيات منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ﴾¹⁶⁰، وقوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾¹⁶¹، وقوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾¹⁶²، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾¹⁶³، وقوله تعالى: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾¹⁶⁴،¹⁶⁵ كما عزز قوله على وجود الإرادة بدليل من جهة العقل، وهو وجود العالم على أتم إتقان وهيئة وزمان. وفي هذا بيان للمنهج الاستدلالي الذي نهجه الشيخ رحمه الله.

صفة العلم: أثبت الشيخ أبو مدين هذه الصفة بقوله: «عِلْمُهُ لَيْسَ بِكَسْبِي؛ فَالْكَسْبُ بِالتَّأَمُّلِ وَالاِسْتِدْلَالِ يُعْلَمُ. وَلَا بِضُرُورِيٍّ؛ فَالضَّرُورَةُ عَلَى الْإِرَادَةِ وَالْإِكْرَاهِ تُلْزَمُ»¹⁶⁶. ثم بين أن العلم صفة أزلية قديمة ثابتة قائمة بذاته تعالى متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، فقال: «فعلم الله تعالى لا يوصف بالتجرد والانتقال، عالم على الإطلاق، في الأزل وفيما لا يزال، لأن العلم يتعلق به، وبجميع صفاته، فعلمه علم بنفس العلم، وبصفاته، والصفات معلومة له»¹⁶⁷.

كما أضاف الشيخ لهذه الصفة قوله: «والعلم يتعلق بالإرادة، لأنه يستحيل وجود الإرادة من غير علم، ولا يستحيل وجود العلم من غير إرادة في حق المخلوقين، فبان ما قلنا؛ من أن تعلق العلم بالإرادة، كتعلق الحياة بسائر الصفات»¹⁶⁸.

وعزز قوله بدليل نقلي على ثبوت هذه الصفة وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَن اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَالِمُ الْغُيُوبِ﴾¹⁶⁹.

صفة السمع والبصر: بين الشيخ أبو مدين أنهما صفتان ينكشف بهما كل موجود ويتضح، فالله سبحانه وتعالى سميع لجميع المسموعات، بصير بجميع المبصرات. وسطر ذلك في عقيدته بقوله: «سَمِعُهُ لَيْسَ بِجَارِحَةٍ؛ فَالْجَارِحَةُ مَخْرُوقَةٌ. بَصَرُهُ لَيْسَ بِحَدَقَةٍ؛ فَالْحَدَقَةُ مَشْقُوقَةٌ»¹⁷⁰.

كما أكد الشيخ على أن هذا مما يجب اعتقاده لأن العلماء اتفقوا على أن الله تعالى يرى ويسمع، ولا خلاف فيه عند العلماء، واستدل على ذلك بقول حامد الغزالي، فقال: «وقاس أبو حامد رضي الله عنه هذا الأصل على الذي قبله، فكأنه يقول: كما أنه يرى من غير حدقة، ويسمع من غير أذن، كذلك يعلم بغير قلب، ويبطش بغير جارحة، ويخلق بغير آلة، فقوله: يعلم بغير قلب؛ لأن القلب جارحة، وهو أشرف الجسد»¹⁷¹. وقد نبه عليه النبي ﷺ: «ألا في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد ألا وهو القلب»¹⁷². متفق عليه.

ثم ختم شرحه بلغة عرفانية قائلا: «فالقلب وسط بين عالمين، كأن العوالم ثلاثة: عالم الغيب، وعالم الشهادة، وعالم الجبروت، فأعلم أنك مركب من العوالم الثلاثة، ولها وسط، القلب في عالم الجبروت، الذي هو الصدر، كنيته عنه بالجبروت، كما كنيته عن العقل بالقلب»¹⁷³.

وبهذا أثبت صفة السمع والبصر لله تعالى، وأنهما صفتان وجوديتان قديمتان قائمتان بذاته العلية سبحانه، وبرهن على هذا الإثبات بدليل عقلي فقال: «فلا يعقل كونه تعالى بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا أذان، لا فرق بينهما، وكيف لا يكون بصيرا، والسمع والبصر كمال لا محالة، وليس بنقص؟! فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق، والمصنوع أشرف وأتم من الصانع؟! وكيف تعادل القسمة مهما وقع النقص في جنبه، والكمال في خلقه وصنعه؟!»¹⁷⁴.

كما عزز قوله بدليل نقلي فقال: «وكيف تستقيم حجة إبراهيم عليه السلام على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلا وغيا إذ قال له: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾¹⁷⁵؟! ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لأصبحت حجته داحضة، ودلالته ساقطة، ولم يصدق قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [سورة الأنعام آية 83]»¹⁷⁶.

وبهذا البيان العرفاني وضح الشيخ صفة السمع والبصر لله تعالى، كما تبين بجلاء منهجه الاستدلالي الذي هو توظيف النقل والعقل على وجه التعاضد.

صفة الكلام: عند الشيخ أبي مدين حكمه واجب، وهو صفة من صفات ذاته، قائم به. قال الشيخ: «بل

لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام في الحقيقة، كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالة، كما يدل عليها تارة بالحركة والإشارة»¹⁷⁷.

والكلام عند الشيخ لا يشبه كلام الخلق وهو على ضربين: قديم ومحدث، «فالقديم هو كلام الحق سبحانه، فإنه قائم بذاته، ليس بحرف، ولا صوت، ولا يشبه كلام المخلوقين، كما أنه سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ومن شأن الصفة أن تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف لا يشبه شيئاً، فكذلك صفاته لا تشبه صفات غيره، وأما كلام الخلق فهو محدث»¹⁷⁸.

يؤكد الشيخ أبو مدين على أن: «كَلَامُهُ لَيْسَ بِصَوْتٍ؛ فَالْأَصْوَاتُ تُوجَدُ وَتُعَدُّمُ. وَلَا بِحُرُوفٍ؛ فَالْحُرُوفُ تُؤَخَّرُ وَتُقَدَّمُ»¹⁷⁹.

بين رحمه الله أن هذا مما يجب اعتقاده، «لأن الصوت ينشئ عن النطق، والنطق ينشئ عن تركيب الحروف، والحروف تنشئ عن انطباق الشفة، أو تحريك اللسان، وما انتشأ منه جواهر وأعراض والله سبحانه منزّه عن هذا كله»¹⁸⁰.

وعلى هذا الأساس فإن كلام الله تعالى صفة واحدة، لا تعدد فيها، لكن له أقسام اعتبارية، من حيث كونه أمراً، أو نهياً، أو خيراً، أو استخباراً، متعلق بجميع المأمورات والمنهيات، كتعلق علمه سبحانه بالمعلومات»¹⁸¹.

وبالتالي فكلامه سبحانه وتعالى قديم قائم بذاته، ليس بحرف ولا صوت، ولا يشبه كلام المخلوقين، كما أنه سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ومن شأن الصفة أن تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف لا يشبه شيئاً، فكذلك صفاته لا تشبه صفات غيره.

صفة الإدراكات الثلاث: أضاف الشيخ أبو مدين إلى الصفات السبع المتفق عليها عند الأشاعرة صفة البقاء¹⁸² والإدراكات¹⁸³، والتي اختلف فيها الأئمة، وأثبت صفة البقاء بقوله: «وأما البقاء على قول شيخنا أبي الحسن رحمه الله، فيتعلق به، وبجميع صفاته، في بعض أقاويله، فيكون بقاءه بقاءً لنفس البقاء، ولذاته وصفاته، وقال في بعض أقاويله: باقية بقاء وصفاته باقية بقاء»¹⁸⁴. كما أثبت لله تعالى صفة الإدراك، بينما لم يثبت أكثر المتكلمين هذا الحكم ضمن صفات المعاني، معتبرين أن الإدراك يندرج مع العلم.

فقال الشيخ أبو مدين: «والإدراك في حق الحادث، هو تصور حقيقة الشيء المدرك، وأما في حقه تعالى على القول به، فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، تسمى الإدراك. قيل: إنه يدرك بها كل موجود. وقيل: يدرك بها الملموسات كالنعومة، والمشمومات كالروائح، والمذوقات كالحلاوة، من غير اتصال بمحالتها التي هي الأجسام، ولا تكيف بكيفيتها، لأن الاتصال والتكيف إنما هو عادي في حصول الإدراك وقد ينفك»¹⁸⁵.

وقد صرح بعض المتأخرين بأنها صفة واحدة، لكن الواقع في كتب علم الكلام أنها ثلاث صفات: إدراك الملموسات، وإدراك المشمومات، وإدراك المذوقات، ودليل المثبتين لها كالباقلاني¹⁸⁶ وإمام الحرمين بأنها كمال، وكل كمال واجب لله. لأنه لو لم يتصف بها، لا تصف بظدها، وهو نقص، والنقص

عليه تعالى محال. «فوجب أن يتصف بها على ما يليق به، من غير اتصال بالأجسام، ومن غير وصول اللذات، والآلام له تعالى»¹⁸⁷.

بهذه الصفة يكون الشيخ قد انتهى من استدلاله على إثبات الصفات المعنوية، وفيما سبق دليل على أن الشيخ وهو يضع يده على صفات المعاني، قد انفرد باجتهاد كلامي، كما أنه كان حريصا على الالتزام بقواعد ومبادئ الفكر الأشعري في استدلاله العقدي. فهو منهج وسط بين كل المناهج العقلية الأخرى. فهذا المجال التوفيقي والتكاملي بين النقل والعقل تبلور في مبحث المعرفة بين الإطار المرجعي المتمثل في الوحي، وبين الإطار الاستدلالي المتمثل في العقل.¹⁸⁸

5. خاتمة

استجلي مما سبق من خلال تتبع المنهج الاستدلالي العقدي للشيخ، أن عقيدته توافق المعطيات المتوفرة عن طبيعة القضايا وطريقة الاستدلال ومنهج البحث في الفكر الأشعري خلال القرن السادس الهجري في الغرب الإسلامي، فالشيخ قد عاصر ترسيم المذهب الأشعري مع الدولة الموحدية، إذ تميزت هذه المرحلة بتداخل "العقيدة الأشعرية" و"الفقه المالكي" و"التصوف الجنيدي"، وتجلي هذا التداخل بوضوح في مخطوطه "كتاب المحصول في شرح الأصول" الذي أثبت من خلاله تداخل كل من علم الكلام الأشعري مع الفقه المالكي والتصوف الجنيدي، وفي هذا دلالة على تداخل العقيدة والسلوك، الشريعة والحقيقة، وأن لا قطيعة بين العلمين.

وبالتالي فإن الشيخ أبا مدين إذن؛ هو شيخ مشايخ التصوف السني، على عقيدة السلف الصالح من أهل السنة والجماعة، المبنية على هدي الكتاب والسنة. فله فكر عقدي سمته المنهجية الانطلاق من النص الشرعي المعزز بالأدلة العقلية والبرهانية، فقد جمل الدرس العقدي بنفحات صوفية، وأذواق وجدانية، جامعة بين منهج السلف، والفتوحات الربانية اللدنية.

كما تبين أن الشيخ أبا مدين الذي كان يعرف في الساحة العلمية على أنه صوفيا وشاعرا فحسب، اتضح من خلال مخطوطه "كتاب المحصول في شرح الأصول"، على أنه فقيها متكلمًا، بل مؤسسًا ومنظرا لمسائل عقدية في غاية الأهمية، مما يدل على تميزه وانفراده باجتهاد كلامي، لم يُسبق إليه.

ومن خلال استنطاق النصوص أيضا تبدى أن الشيوخ الصوفية وعلى رأسهم الشيخ أبا مدين بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، كما أن تلك القواعد التي وضعها الشيخ للشيوخ والمريدين، قد استنبطها من روح الشريعة الإسلامية. فعقيدته إذن عقيدة سنية صوفية تلتقي مع الاتجاه الأشعري. فهو يزواج بين النقل والعقل والفهم الصوفي، مما يظهر تميزه في كل ما قدم من فهم واستنباط، ويعطي لتصوفه طابعه الخاص.

من نتائج هذا البحث أسجل:

- أن "كتاب المحصول في شرح الأصول" فهو مخطوط نادر للشيخ أبي مدين والذي تكمن أهميته في إبراز البعد الكلامي للشيخ، وبراعته في بسط معالمه، وكشف وجوه الإبداع والتجديد في التفكير المغربي الأصيل. وعليه؛ فإن هذا البحث يصب في خدمة مشروع إحياء التراث، وإمارة اللثام عن جانب ثري في

الدرس العقدي الذي سيستفيد منه لا محال المتخصصون في هذا المجال.

- أن الشيخ أبا مدين قد مثل تجربة روحية عميقة الأثر استمرت لقرون فقد جمع بين الشريعة والحقيقة، وكشف أن لا خلاف بين العلمين. وكان الشيخ من الموفقين الذين استطاعوا الجمع بين العقيدة والسلوك.

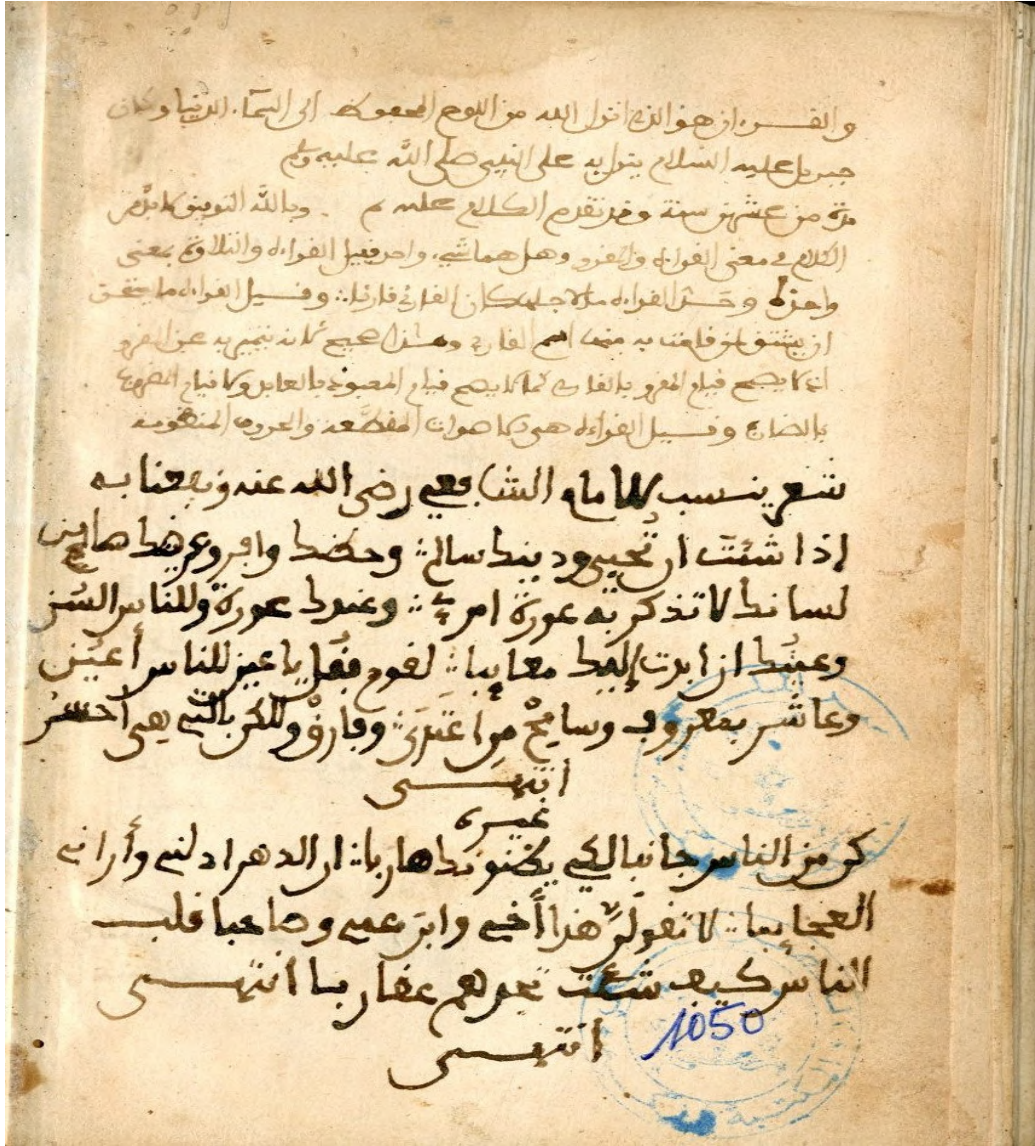
- أن الشيخ أبو مدين كان من الصوفية الذين اهتموا بالجانب العقدي السني، ولم يخالف ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته.

- أن الشيخ أبو مدين كان له دور مهم في نشر العقيدة السنية بين المريديه، ومحبيه، وبالتالي إسقاط وتهافت دعاوى أن الصوفية قد أساءوا للعقيدة الإسلامية.

6. ملاحق



صورة من وجه الورقة الأولى، من مخطوط "المحصول في شرح الأصول" وقد سجل فيها اسم الكتاب وصاحبه.



صورة من الصفحة الأخيرة للمخطوط "المحصول في شرح الأصول" لم يذكر فيها اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

7- قائمة المراجع

- القرآن الكريم برواية ورش.
- الأبيشي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح، 1986م، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن العربي، محي الدين، 1968م، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دمشق، دار اليقظة العربية.
- ابن العربي، محي الدين، سنة 1420هـ/1999م، الفتوحات المكية، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، 1425هـ - 2004م، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: الدرويش، عبد الله محمد، سورية، الناشر: دار يعرب.
- ابن كثير القرشي، إسماعيل، 1420هـ - 1999م، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة،

- الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع.
- أبو زكريا النووي، يحيى بن شرف، 1392هـ/1972م شرح النووي على مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
 - الأشعري، أبو الحسن، 1988م، رسالة إلى أهل الثغر. تحقيق: الجنيدى، عبد الله شاكراً، المدينة المنورة، طبعة مكتبة العلوم والحكم.
 - الأمدي، سيف الدين، 1971م، غاية المرام في علم الكلام، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
 - الأمدي، سيف الدين، 1992م، أبحاث الأفكار، تحقيق: الزبيدي، محمد، بيروت، دار الكتاب العربي.
 - الإيجي، عبد الرحمن، 1995م، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب.
 - الباقلاني، أبو بكر، 1987م، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: أحمد عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
 - البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، 1423هـ-2002م، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير.
 - البغدادي، بن طاهر، 1981م، كتاب أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية.
 - الباجوري، إبراهيم، 1422هـ-2002م، جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق الدكتور: علي جمعة محمد الشافعي، بيروت، دار السلام للطباعة والنشر.
 - البيهقي، أبو بكر، 1413هـ-1993م، الأسماء والصفات، تحقيق: الحاشدي، عبد الله بن محمد، المملكة العربية السعودية، مكتبة السوادى.
 - التادلي، يوسف، 1979، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح: توفيق أحمد، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
 - الترمذي، الحكيم، 1407هـ/1987م، الأمثال من الكتاب والسنة، بيروت، دار ابن زيدون.
 - التلمساني، أبو مدين، 1427هـ، شرح الحكم الغوثية، شرح بن علان الصديقي النقشبندى. تحقيق: المزيدي، الشيخ أحمد فريد، القاهرة، الناشر دار الآفاق العربية.
 - الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، 1997م، كتاب عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تقديم دكتور رمضان، عبد العظيم، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية.
 - الجويني، عبد الملك، 1950، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: الحاتمي، محمد موسى، وعلي، عبد المنعم عبد الحميد، مصر، مكتبة الخانجي مطبعة السعادة.
 - الزركشي، السبكي، بدر الدين، 2006م، تصنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد، عبد العزيز، ربيع، عبد الله، مكة المكرمة، مؤسسة قرطبة، توزيع المكتبة المكية.
 - زروق الفاسي، أحمد، 1402هـ-1982م، شرح الرسالة للإمام أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
 - زروق الفاسي، أحمد، 2015م-1436هـ، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام أبي حامد الغزالي، عناية نزار حمادي، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع.
 - السنوسي، محمد بن يوسف، 1994م، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، وهو شرح للمنظومة المسماة بالجزائرية لصاحبها الإمام الفقيه سيدي أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري، تحقيق: أ. مرزوقي، مصطفى، الجزائر، دار الهدى.

- شرح البيومي، علي، علي حكم الشيخ أبو مدين الغوث، الأسرار الخفية الموصلة إلى الحضرة العلية، مخطوط ورقة: 2 من الموقع الإلكتروني:
- <https://ia801409.us.archive.org/33/items/Al-asrar.Al-khafiya/makhtout.2020/05/14>
- الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن علي الأنصاري، 2014م، الطبقات الكبرى (المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار)، بيروت، دار الفكر.
- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، الرباط، مخطوط بالخزانة الحسنية، تحت رقم: 1050.
- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، "أنس الوحيد ونزهة المريد" شرح الشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد القادر المعروف بباعشن المسمى بالبيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد على أنس الوحيد ونزهة المريد. مطبوع بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم: A/-42589
- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، الرباط، مخطوط المكتبة الوطنية تحت رقم: 917 ك.
- شمس الدين القرطبي، أبو عبد الله محمد، 1384هـ-1964م، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: البردوني، أحمد، وأطفيش، إبراهيم، القاهرة، دار الكتب المصرية.
- الشهرستاني، أبو الفتح، 1413هـ، 1996م، الملل والنحل، صححه وعلق عليه ذ أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية.
- صليبا، جميل، 1995م، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، شركة العالمية للكتاب.
- الطبراني، أحمد، 1415هـ-1995م، الطبراني، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، وأبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، السعودية، دار الحرمين للطباعة والنشر.
- الطواح، عبد الواحد، سبك المقال لفك العقال، مخطوط بالخزانة الحسنية تحت رقم: 105.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، 1407هـ-1986م، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار الريان للتراث.
- علاوي، محمد الطاهر، 2004، العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب، مصر، شركة دار الأمة.
- الغزالي، أبو حامد، 1424هـ-2004م، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: الخليلي، عبد الله محمد، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد، 2005م، إحياء علوم الدين، ومعه المغني عند حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء ومنه الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل العراقي، لبنان، دار ابن حزم، المجلد 3.
- القسطيني، أبو العباس أحمد الخطيب، 1965م، أنس الفقير وعز الحقيير، اعتنى بنشره وتحقيقه: محمد الفاسي وادولف فور، الرباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي.
- القشيري، أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن، 1431هـ/2010م، الرسالة القشيرية، وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري، دار السلام.
- المزيدي، أحمد فريد، 2010، شيخ الشيوخ في الأمصار أبو مدين الغوث ترجمته شيوخه وتلامذته وأصحابه نصوصه، بيروت، دار الكتب العلمية.
- النابلسي، عبد الغني، القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين، القاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية،

تحت رقم: 362.

• اليفرنى، أبو الحسن الطنجى، المباحث في شرح العقيدة البرهانية، الرباط، مخطوط الخزانة الحسنية رقم: 11174.

- Shu'ayb ibn al-Husain al-Ansari, Abu Madyan, 1996, The Way of Abu Madyan, edited and translated: by Vincent j. Cornell, The Islamic Texts Society.

8. الهوامش والإحالات:

- 1- شرح به أصول الشيخ أبي مدين لأحد تلامذته، نسخة بخط أندلسي جيد عدد الأوراق 110 مقياس 20,2×14 سم مسطرة 19س، بدون تعقيباته، وهي خالية من تاريخ النسخ واسم الناسخ حالتها جيدة موضوع في الخزانة الحسنية تحت رقم 1050.
- 2 - سورة الإخلاص: الآية: 1-4.
- 3- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، الرباط، مخطوط المكتبة الوطنية تحت رقم: 917 ك. ورقة: 1(أ).
- 4- النابلسي، عبد الغني، القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين، القاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم: 362، ورقة: 136[ب].
- 5 - سورة الشورى: الآية: 11.
- 6- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، الرباط، مخطوط المكتبة الوطنية تحت رقم: 917 ك. ورقة: 1(أ).
- 7- ابن العربي، محي الدين، 1906/1324م، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، الجزء الخامس، ص: 189.
- 8- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 34(ب).
- 9- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط] ورقة: 2.
- 10- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 34(ب).
- 11- القشيري، أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن، 1431هـ/2010م، الرسالة القشيرية، وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري، دار السلام، الطبعة الرابعة، ورقة: 4.
- 12- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول. ورقة: 34(ب).
- 13- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، الرباط، مخطوط المكتبة الوطنية تحت رقم: 917 ك، ورقة: 2(ب).
- 14- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 36(ب).
- 15- الحديث رواه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: عبد الباقي، محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، رقم الحديث: 3905، الجزء 2، ص: 1303.
- حدَّثنا الوليد بن مسلم، حدَّثنا معان بن رفاعة السلامي، حدَّثني أبو خلف الأعمى، قال: سمعت أنس بن مالك، يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم، يقول: "إنَّ أمَّتي لا تجتمع على الضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم".
- 16- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 37(أ).
- 17 - سورة الشورى: الآية: 11.
- 18- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، الرباط، مخطوط المكتبة الوطنية تحت رقم: 917 ك، ورقة: 2.
- 19- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة 46(ب).
- 20- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة 47(أ).
- 21- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة 48(ب).
- 22- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، الرباط، مخطوط المكتبة الوطنية تحت رقم: 917 ك، ورقة: 1.
- 23- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 25(أ).

- 24- البيهقي، أبو بكر، 1413هـ-1993م، الأسماء والصفات، تحقيق: الحاشدي، عبد الله بن محمد، المملكة العربية السعودية، مكتبة السوادي، ص: 415.
- 25- قال الشيخ زروق شارحا: المستور أبدا في جهة مما ستره، ويتعالى ربنا عن الجهات، لأنها من صفات المحدثات. " الشرح الحادي عشر عن الحكم. ص: 83.
- 26- قال الشيخ زروق: لأنه يمنعه مما وراءه ويحجزه عما بعده ويقصره على محله ويجعله في أسر قبضته وتحت حكمه، ولا يصح ذلك في وصفه تعالى، لما دلت عليه العقول وقضايا الشرع المنقول. الشرح الحادي عشر على الحكم العطائية، ص: 84.
- 27 - سورة الأنعام آية: 18.
- 28- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 2.
- 29- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول. ورقة: 28(ب).
- 30- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 28(ب).
- 31 - سورة طه، الآية: 5.
- 32- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول. ورقة: 28(ب).
- 33- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 1
- 34- الأمدي، 1971م، غاية المرام في علم الكلام، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص: 88.
- 35- أبو العباس أحمد الخطيب الشهير بابن قنفذ القشطيني (ت 810هـ)، تحقيق أبي سهل نجاح عوض سلام. ص: 15.
- 36- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، "أنس الوحيد ونزهة المرید" شرح الشيخ باعشن، ص: 55.
- 37- أبو مدين الغوث، "أنس الوحيد ونزهة المرید" شرح الشيخ باعشن، ص: 55.
- 38- الجويني، عبد الملك، 1950، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: الحاتمي، محمد موسى، وعلي، عبد المنعم عبد الحميد، مصر، مكتبة الحانجي مطبعة السعادة، ص: 11.
- 39- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، "أنس الوحيد ونزهة المرید" شرح الشيخ باعشن، ص: 8.
- 40- الزركشي، السبكي، بدر الدين، 2006م، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد، عبد العزيز، ربيع، عبد الله، مؤسسة قرطبة الطبعة، ص: 395
- 41- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة 18 (أ).
- 42- شعيب بن الحسين، أبو مدين الغوث، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 2.
- 43- الأشعري، أبو الحسن، 1988م، رسالة إلى أهل الثغر. تحقيق: الجنيدي، عبد الله شاكرا، المدينة المنورة، طبعة مكتبة العلوم والحكم، ص: 209.
- 44- باعتباره أنه تلقى دراسته العقدية من كتاب إحياء علوم الدين عن شيخه ابن حزمهم. وجاء في التشوف، قال أبو مدين: "... وطالعت كتب التذكير فما رأيت كإحياء للغزالي". وهذا بلا شك يؤكد تأثير الشيخ علي بن حزمهم في الفضاء الفكري لعصره فيما يتعلق بنشر كتاب "الإحياء" للإمام الغزالي، وقد كان ابن حزمهم أشد المدافعين عن كتاب "الإحياء" بعدما وافق في بداية الأمر على إحراقه زمن الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين. ينظر: التادلي، يوسف، 1979، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح: توفيق أحمد، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص: 321.
- 45- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين. ورقة: 1 و2.
- 46- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المرید، ص: 68.
- 47 - سورة القمر، الآية: 50.
- 48 - الإخلاص: 2-4.
- 49- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المرید، ص: 69.
- 50- التلمساني، أبو مدين، شرح الحكم الغوثية، ص: 99.
- 51- زين الدين أبي القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 4-5.

- 52 - سورة المائدة، الآية: 56.
- 53- ابن العربي، محي الدين، محاضرة الأبرار ومسيرة الأخيار، الجزء الخامس، ص: 189.
- 54- الباجوري، إبراهيم، شرح جوهره التوحيد المسماة تحفة المريد للعلامة الشيخ إبراهيم اللقاني. ص: 60.
- 55- التلمساني، أبو مدين، شرح الحكم الغوثية، ص: 100-101.
- 56- الطبراني، أحمد، 1415هـ-1995م، الطبراني، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، وأبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، السعودية، دار الحرمين للطباعة والنشر، الجزء 6، رقم الحديث: 6315، ص: 134.
- 57- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 21(ب).
- 58- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 22(أ).
- 59- الغزالي، أبو حامد الطوسي، إحياء علوم الدين، الجزء 4، ص: 317.
- 60- أبو زكريا النووي، يحيى بن شرف، 1392 شرح النووي على مسلم. رواه مسلم، باب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود. رقم الحديث: 486. ص: 152.
- 61- "والدرك: أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه. وعلى هذا فالمراد بدرك الإدراك: أقصى مراتب الإدراك وهو إدراكه تعالى ولكنه والحقيقة، فالمعنى: إن عجز العقول عن درك كنهه الله تعالى وامتناع حصوله لها هو في الحقيقة إدراك لها إياه تعالى بعنوان تمايزه عن جميع ما سواه، وذلك أنه تعالى يتمتع إدراك كنهه، بخلاف ما سواه. وقد زاد بعضهم فقال: " والبحث عن سر الذات إشراك"، وتفسيره أن البحث عن حقيقة ذات الله صاحب الحقيقة المخفية عن نظر العقول يعتبر إشراكا، وإنما كان ذلك إشراكا لأنه ليس من شأن المخلوق أن يعرف كنه ذات الخالق تعالى، بل لا يعرف الخالق إلا الخالق. كما قيل: لا يعرف الله إلا الله. فمن أراد البحث عن كنهه وحقيقة الله تعالى فكأنه ادعى أنه إله، وهو إشراك. وأيضا فإن من طلب حقيقة الله تعالى فقد ظنها ممكنة، فكان بذلك معتقدا بألوهية ممكن لا واجب، وهو أيضا إشراك. والله أعلم. ينظر: إمام أبي العباس أحمد زروق الفاسي، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام أبي حامد الغزالي. ص: 44-45.
- 62- عن أبي بكر الصديق أنه قال: "العجز عن درك الإدراك وإدراك والبحث عن ذاته كفر وإشراك". علي بن سلطان محمد القاري، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر سنة النشر: 1422هـ / 2002م، كتاب الطهارة باب السواك، ص: 280.
- 63- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 10(ب).
- 64- صليبا، جميل، 1995م، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، شركة العالمية للكتاب، ص: 348.
- 65- الغزالي، أبو حامد، 2005م، إحياء علوم الدين، لبنان، دار ابن حزم، المجلد 3 ص: 15.
- 66- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 1.
- 67- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 11(ب).
- 68- زروق الفاسي، أحمد، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص: 56.
- 69 - سورة الأعراف، الآية: 185.
- 70- شمس الدين القرطبي، أبو عبد الله محمد، 1384هـ-1964م، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: البردوني، أحمد، وأطفيش، إبراهيم، القاهرة، دار الكتب المصرية، الجزء الثاني، ص: 505.
- 71- السنوسي، محمد بن يوسف، 1994م، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، وهو شرح للمنظومة المسماة بالجزائرية لصاحبها الإمام الفقيه سيدي أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري، تحقيق: أ. مرزوقي، مصطفى، الجزائر، دار الهدى، ص: 148.
- 72- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المريد، شرح الشيخ باعشن. ص: 51.
- 73 - سورة الإخلاص، الآية: 2.
- 74- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص: 51.
- 75 - سورة الكهف، الآية: 104.
- 76- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص: 51.

- 77- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 1.
- 78- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول. ص: 22(ب).
- 79- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 1.
- 80 - سورة الحديد، الآية 3.
- 81- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 28(أ).
- 82- الغزالي، أبو حامد، الرسالة القدسية، ضمن إتحاف السادة المتقين للزيدي، جزء 2. ص: 96.
- 83- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 28(أ).
- 84- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 26(أ).
- 85- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، ورقة: 1.
- 86- لأنه لو لحقه العدم بعد الوجود لكانت ذاته تقبلهما، لكن قبوله تعالى لهما محال، إذ لو قبلهما لكان مستويين بالنسبة إليه، لكن استواءهما محال، إذ لو استويا لا افتقر إلى مرجح لأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر بلا مرجح، لكن افتقاره تعالى محال، إذ لو افتقر لكان حادثاً للتلازم بين الافتقار والحادث، لكن حدوثه تعالى محال، إذ لو كان حادثاً لانفى عنه القدم، إذ لا واسطة بينهما، لكن انتفاء القدم عنه محال لما مر من البرهان، فما أدى إليه من حدوث إله محال، فيكون محالاً. ينظر: حاشية الشنواني، على شرح الشيخ عبد السلام اللقاني على الجوهرة، مخطوط ص: 53.
- 87 - سورة الحديد آية 3.
- 88- الغوث، أبو مدين، كتاب المحصول في شرح الأصول. ورقة: 28(أ).
- 89- التلمساني، أبو مدين، 1427هـ، شرح الحكم الغوثية، شرح بن علان الصديقي النقشبندي. تحقيق: المزيدي، الشيخ أحمد فريد، القاهرة، الناشر دار الآفاق العربية، ص: 46.
- 90- زروق الفاسي، أحمد، 1402هـ-1982م، شرح الرسالة للإمام أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، الجزء الأول، ص: 39.
- 91- التلمساني، أبو مدين، شرح الحكم الغوثية، شرح بن علان الصديقي النقشبندي، ص: 46.
- 92- هو الشيخ علي ابن حجازي بن محمد البيومي الشافعي الخلوئي ثم الأحمدي ولد حوالي سنة 1108هـ. ينظر: الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، 1997م، كتابه عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، الجزء الأول ص: 337.
- 93- شرح البيومي، علي، على حكم الشيخ أبو مدين الغوث، الأسرار الخفية الموصلة إلى الحضرة العلية، مخطوط ورقة: 2 من الموقع الإلكتروني:
- <https://ia801409.us.archive.org/33/items/Al-asrar.Al-khafiya/makhtout.2019/05/14>
- 94 - سورة فاطر، الآية: 15.
- 95- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 28(أ).
- 96- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، مخطوط، ورقة: 1.
- 97- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 35(أ)-36(ب).
- 98- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 39(أ).
- 99- زروق، أحمد، 1436هـ-2015م، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام أبي حامد الغزالي، عناية حمادي، نزار، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص: 103.
- 100- زروق، أحمد، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد، للإمام أبي حامد الغزالي، ص: 103.
- 101- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المريد، شرح الشيخ باعشن. ص: 15.
- 102- الغوث، أبو مدين، أنس الوحيد ونزهة المريد، شرح الشيخ باعشن. ص: 15.
- 103 - سورة فاطر، الآية: 2.
- 104- ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، الجزء: 2، ص: 257.

- 105- الغوث، أبو مدين، "أنس الوحيد ونزهة المرید" شرح الشيخ باعشن. ص: 16.
- 106- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول. ورقة: 12(أ).
- 107 - سورة البقرة، الآية: 163.
- 108- أبو مدين التلمساني، شرح الحكم الغوثية. شرح بن علان الصديقي النقشبندي. ص: 25.
- 109- الشعرائي، أبو المواهب عبد الوهاب بن علي الأنصاري، الطبقات الكبرى (المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار)، بيروت، دار الفكر، الجزء 1، ص: 113.
- 110- القسنطيني، أبو العباس أحمد الخطيب، 1965م، أنس الفقير وعز الحقيير، اعتنى بنشره وتحقيقه: محمد الفاسي وادولف فور، الرباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ص: 18.
- 111- شعيب بن الحسين (أبو مدين التلمساني)، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 39(ب) - 40(أ).
- 112- الإيجي، عبد الرحمن، 1995م، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، ص: 285 وما بعدها.
- 113- اليفرنى، أبو الحسن الطنجي، المباحث في شرح العقيدة البرهانية، الرباط، مخطوط الخزانة الحسنية رقم: 11174، ورقة: 153.
- 114- عند المتقدمين لا فرق بين صفات المعاني والصفات المعنوية، ينظر: الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، الجزء 2، ص: 26.
- 115- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين. [مخطوط]. ورقة: 1(أ).
- 116- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 58(أ).
- 117- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 58(أ).
- 118- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 58(أ).
- 119- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين. [مخطوط]. ورقة: 1(أ).
- 120- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 57(ب) - 58(أ).
- 121- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 60(أ).
- 122- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]. ورقة: 1(أ).
- 123 - سورة الحديد، الآية: 3.
- 124 - سورة الملك، الآية: 15.
- 125- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 74(أ).
- 126- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 81(ب).
- 127- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]. ورقة: 1(أ).
- 128 - سورة السجدة، الآية: 4.
- 129- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 82(أ).
- 130- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 103(ب) - 104(أ).
- 131- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]. ورقة: (1).
- 132- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 104(أ).
- 133- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 104(أ).
- 134 - سورة الحج، الآية: 59.
- 135 - سورة الأنعام، الآية: 104.
- 136- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 105(أ).
- 137- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 105(أ).
- 138- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 105(أ).
- 139- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 108(ب).

- 140- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]. ورقة: 1.
- 141 - سورة الكهف، الآية: 104.
- 142- رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل القرآن على سائر الكلام، رقم الحديث: 4732، ص: 684.
- 143- البغدادي، بن طاهر، 1981م، كتاب أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ص: 90.
- 144- الغوث، أبو مدين، "أنس الوحيد ونزهة المرید" شرح الشيخ باعشن، ص: 67.
- 145- الغوث، أبو مدين، "أنس الوحيد ونزهة المرید" شرح الشيخ باعشن، ص: 67-68.
- 146- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 39(أ).
- 147- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 39(أ).
- 148- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 58(ب).
- 149- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 58(ب).
- 150- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 59(أ).
- 151- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين. [مخطوط]. ورقة: 2.
- 152- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 57(ب).
- 153- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 57(ب).
- 154- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 58(أ).
- 155- الغوث، أبو مدين عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]، ورقة: 2.
- 156- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 81(أ).
- 157- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 81(أ).
- 158- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 81(ب).
- 159- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 81(أ).
- 160 - سورة النساء، الآية: 25.
- 161 - سورة البروج، الآية: 16.
- 162 - سورة القصص، الآية: 68.
- 163 - سورة البقرة، الآية: 257.
- 164 - سورة الفتح، الآية: 6.
- 165- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 81(أ).
- 166- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]، ورقة: 2(أ).
- 167- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 73(ب).
- 168- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 74(أ).
- 169 - سورة التوبة، الآية: 79.
- 170- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]. ورقة: 2.
- 171- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ص: 106(أ).
- 172- رواه البخاري، 1423هـ-2002م، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: 52، ص: 24. ومسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات الجزء 3 رقم الحديث: 1599، ص: 1219.
- 173- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 106(أ).
- 174- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 106(أ).
- 175 - سورة مريم، الآية: 42.
- 176- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 106(أ).

- 177- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 106(ب).
- 178- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 108(ب)-109(أ).
- 179- الغوث، أبو مدين، عقيدة الولي أبي مدين، [مخطوط]. ورقة: 2.
- 180- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 110(أ).
- 181- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 109(ب).
- 182- اختلف في البقاء هل هو عين الوجود أو معنى زائد عليها؟ وإلى الأول ذهب الإمام فخر الدين الرازي، وإمام الحرمين إلى أن الوجود نفس الموجود، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه صفة زائدة، لأن الوجود متحقق دونه. ينظر: أبي حامد الغزالي، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص: 155.
- 183- إدراك المذوقات والمشمومات والملموسات، أثبتها القاضي صفات زائدة ليست العلم، ينظر: الغزالي، أبي حامد اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص: 155، وتبعه إمام الحرمين: والمقطوع به عندنا وجوب وصف الباري سبحانه بأحكام الإدراكات المتعلقة بالطعوم والروائح والحرارة والبرودة واللين والخشونة، ثم يتقدس تعالى عن كونه ذاتا شاملا لأمسا لأنها تنبئ عن اتصالات يتعالى ربنا عنها، ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ص: 77.
- 184- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ورقة: 66(أ).
- 185- شعيب بن الحسين، أبو مدين التلمساني، كتاب المحصول في شرح الأصول، ص: 66(أ).
- 186- يقول الباقلاني: "إدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم، والروائح والحرارة، والبرودة، وغير ذلك من المدركات. ينظر: الباقلاني، 1987م، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: أحمد عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ص: 298-299.
- 187- البيجوري، 1422هـ - 2002م، جوهرة التوحيد المسمى تحفة المرید علی جوهرة التوحيد، تحقيق الدكتور: علي جمعة محمد الشافعي، بيروت، دار السلام للطباعة والنشر، ص: 121.

اتجاهات التفكير في علاقة الأخلاق بالدين في الفلسفة الدينية - قراءة في أطروحة طه عبد الرحمن -

*Thinking trends in the relationship of ethics and religion in religious
philosophy- A reading of Taha Abd Arrahman's thesis-*

د / سمير فريدي *

باحث في الفكر الإسلامي (المغرب)

samirfardi@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/06/05 تاريخ القبول: 2022/01/11 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يسعى البحث إلى إبراز علاقة الأخلاق بالمسألة الدينية انطلاقاً من المنظور الائتماني لفلسفة طه عبد الرحمن، من حيث بيان أيهما يتفرع من الآخر عند الفلاسفة، وذلك من خلال نقد وتحليل اتجاهات التفكير الفلسفي في التنظير التي قارب هذه الثنائية، والتي تولدت عنها ثلاث اتجاهات كبرى: اتجاه يرى أن الأخلاق انبثقت من الدين، واتجاه يرى بأن الدين استكنه من الأخلاق، واتجاه آخر يرى أنه لا مجال للتفريق بين الأخلاق والدين.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ الأخلاق؛ فلسفة الدين؛ طه عبد الرحمن.

Abstract : The research seeks to highlight the relationship of ethics to the religious question In the philosophy of Taha Abde Arrahman, and the statement of which is the one that spans from the other from philosophers, by critical and analyzing the philosophical thinking trends in theorizing the two, which generated three major trends: A trend that believes ethics has emerged from religion, a trend that religion believes has enabled it from morality, and another that sees no distinction between morality and religion.

Keywords: Religion ; Ethics ; Philosophy of Religion ; Taha Abd Arrahman.

1. مقدمة

الحمد لله الذي تفرد بكل كمال، وتفضل على عباده بجزيل النوال، وصلى الله وسلم على نبيه المبعوث بالخلق العظيم وشرف الخلال، وعلى آله وأصحابه خير صحب وآل، أما بعد:

تعتبر العلاقة الجدلية بين الأخلاق والدين من أهم مقولات فلسفة الدين، ومن أهم الإشكالات التي يحاول فلاسفة الدين الإجابة عنها في هذه الثنائية، البحث عن منشأ الأخلاق والدين، وأيها يتفرع عن الآخر، وبيان الرابط الذي يجمع بينهما والعلاقة الكامنة بينهما، ثم دراسة إمكانية تقاطعهما أو تفرقهما، ومن المعلوم أن الفكر الفلسفي الائتماني اتسم بالصبغة الأخلاقية المؤطرة بالعمل الديني، مما جعله يعطي

* المؤلف المراسل.

لثنائية الدين والأخلاق حقها ويوفيهما قدرها، ولاشك أن هذه العلاقة بين الأخلاق والدين أرهقت تفكير الفلاسفة، وأتعبت عقولهم حتى أرخت عقولهم، فمنهم من وصل، ومنهم من فصل، حتى صارت هذه العلاقة تتسم بالتذبذب بين هذا الفيلسوف أو ذاك، مما يجعلنا نتساءل عن الزاوية التي تم النظر من خلالها لهذه العلاقة، فهل تناول الفلاسفة علاقة الأخلاق بالدين من جهة العلاقة التاريخية التي تبرز ما وقع بين الدين والأخلاق من أطوار وأحداث؟ أم من الجهة السوسولوجية التي تكشف عن دورهما في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس وتحديد مصالحتهم المشتركة؟ أم من الجهة السيكلوجية التي تولد عند الإنسان أحاسيس ومشاعر مخصوصة؟ أم من الجهة الابستمولوجية التي تبرز أنهما ينطويان على قواعد ومعايير تنزل منزلة الأصول التي يتفرع عنها ما سواها؟ أم من الجهة المنطقية التي تظهر أن لهما خصائص صورية تزودهما بقدرات استدلالية معينة؟ أم من الجهة الأنطولوجية (الكيانية) التي تدل على أن العلة في وجودهما مشرع إلهي أو مشرع إنساني يحرص على ضمان النفع للأفراد والجماعات؟

2. المطلب الأول: محددات مفهومية تأصيلية ومنطلقات منهجية تأسيسية

1.2. الاتجاهات المعرفية المحددة لمفهوم الخلق:

بين الفيلسوف طه عبد الرحمن أن الفلاسفة لا يتفوقون على تعريف واحد للخلق، إذ اعتبر أن تحديداتهم تتفرع عنها اتجاهات متعددة، فأما الأول فهو اتجاه "الواقعية الأخلاقية" "Moral Realism"، حيث يرى أن الخلق واقع موضوعي قائم في الفعل أو في الشخص، لكنه مستقل عن الموقف أو المعتقد الذي يحمله ذلك الشخص، والاتجاه الثاني يعرف باسم "اللاأدرية" "Moral Realism"، فيقرر أن الخلق ليس من الواقع الموضوعي في شيء، وإنما هو مجرد حكم بصدد هذا الفعل أو هذا الشخص يعبر عن موقفه أو معتقده، وقد يقدر يذهب هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك ليصل إلى ما يعرف باسم الوجدانية "Emotivism"، الذي يرى أن الخلق مجرد رغبة ذاتية أو عاطفة شخصية، والاتجاه الثالث يعرف باسم "الحسية" "Intuitionism" ويحدد الخلق بكونه صفة موضوعية قائمة في الفعل أو الشخص تدركها الذات إدراكا مباشرا شعورها واستبصارها وحدها الأخلاقي، والاتجاه الرابع يعرف باسم "الطبيعية" "Naturalism"، ويقول بأن الخلق هو حكم أو خبر معرفي يحتمل أن يكون صادقا أو كاذبا وأن يبرهن عليه كما يبرهن على الحكم غير الخلق، وذلك لإمكان تحليل الصفة الخلقية بواسطة صفة غير خلقية، والاتجاه الخامس يعرف باسم "الإطلاقية" "Absolutism"، يبين أن الخلق تضبطه معايير كلية ومطلقة يجري صدقها على الناس جميعا من غير استثناء ولا تخصيص، والاتجاه السادس يعرف باسم "النسبية" "Relativism" ويرى بأن الخلق يتعلق بالعوامل الثقافية والتاريخية، فما يكون خلقا بالنسبة لمجتمع معين قدر لا يكون كذلك بالنسبة لمجتمع آخر يختلف عن من ناحية الثقافة أو التاريخ¹.

كما أن هذه الاتجاهات تتفرع عنها اتجاهات أخرى متعددة، مما يجعل دراسة الأنساق الفلسفية المكونة لبنية الأخلاق مستعصية وكأننا في فوضى أخلاقية لا مفر من التخبط فيها، ولا سبيل للحد من توسعها، وهذا يجعلنا نتساءل عن سبب هذا الاختلاف. ونجد أن فيلسوفنا المجدد يرى أن اليونان استعملوا لفظ "Ethikos" أي خلقي للدلالة على هذا الموضوع، ونقله عنهم اللاتين إلى لغتهم بلفظ "Moralis"،

وتم استعمال هذين اللفظين من طرف فلاسفة الغرب المتقدمين على أساس أنهما مترادفين على الرغم من وجود من يحرص على استخدام هذا اللفظ أو ذاك، لكن الأخلاقيين المعاصرين فرقوا بينهما، فهناك من جعل "Morale" عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقرر عند مجتمع معين في فترة مخصوصة، في حين تكون "Ethique" عنده عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إن تحسينا أو تقييحا، وهناك من استعان بالترفة التي قام بها كانط بين مذهب الأخلاق الذي يقوم على الواجبات الدينية، وبين مذهب السعادة الذي يقوم على النصائح الخاصة التي ترشد إلى الحياة المثلى، لكن فيلسوفنا يرى أن تلك الأوامر والنواهي التي تدور عليها الأولى هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقييح التي تدور عليها الثانية، بحيث لا تختلف "Morale" عن "Ethique"².

2.2. الدواعي المنهجية لاستعمال مركب "مكارم الأخلاق":

آثر فيلسوف الدين المجدد استعمال اللفظ المركب "مكارم الأخلاق" في تحليله بدلا من الاقتصار على اللفظ المفرد "الأخلاق" نظرا للدواعي الآتية³:

انشغال فلاسفة الغرب بالأخلاق الكريمة وليس بعموم الأخلاق في بيان صلتها بالدين، واستنبط طه عبد الرحمن من ذلك أنهم كانوا يضمرون في أنفسهم أن الدين لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للأخلاق الحسنة. إذا استعمل لفظ "الأخلاق" مجردا فإنه يريد به الدلالة على مكارم الأخلاق فقط، أما إذا قصد أضدادها فإنه يضيف وصفا مناسبا لذلك.

جرى على عادة الممارسة الإسلامية في استخدام المفاهيم، حتى يزيل الجمود الذي وقع فيه المقلدة الذين يحذون حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي جعلهم يُحرمون من تحقيق الإبداع الفلسفي ورضوا بتقليد سياقات تداولية لا تخصهم.

3. المنطلقات التأسيسية (أو المسلمات):

من الركائز التي اعتمدها طه عبد الرحمن في نقده وتحليل لعلاقة الدين بالأخلاق في الفلسفة الغربية ما يأتي:

يعتبر طه عبد الرحمن أن الأخلاق تنتمي إلى مجال الدينيات.

بما أن مجال الدينيات يشمل أيضا عنصر الغيبيات، فإنه لا توجد أخلاق بدون غيبيات.

أسباب الأخلاق وأسباب الدين موصولة فيما بينها.

ويلاحظ هنا أنه تأسيسه للأخلاق انطلق من الدين، وهذا العنصر هو الذي يحاول فلاسفة الغرب تجاوزه، لهذا قال: "ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلدة من المفكرين "الحداثيين" العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنهم يُيحبون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلم يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية!"⁴.

4.2. منهجية النقد والتحليل:

بالنسبة لمنهج في تحليل صلة الدين بالأخلاق فهو لم يقدّم عرض وتحليل آراء علماء الإسلام المتقدمين لإبراز هذه الصلة، لأن هذا في اعتقاده ترسخ في الممارسة الإسلامية بما يكفي من خلال مفهوم الأخلاق، لكن مقارنته كانت من خلال استشكاله للدعوى الأساسية التي تعلقت بهذه الثنائية في نطاق الفلسفة الغربية، وبالخصوص في الاتجاهات الحديثة منها على طريقة الفلاسفة، فكان يعرض الدعوى ثم يفصل القول فيها ببيان المبادئ الظاهرة أو الخفية التي أسست عليها، وبعد ذلك ينقدها مبينا قصورها أو تهافتها.

3. المطلب الثاني : تبعية الأخلاق للدين (أو أصالة الدين وتبعية الأخلاق)

تأكد لطفه عبد الرحمن أن الفلاسفة اهتموا بوجه واحد من الأوجه التي تحتملها علاقة الأخلاق بالدين، وهذا الاتجاه يدرس العلاقة من طرفين: هل الدين هو الموجه للأخلاق؟ أم أن الأخلاق هي الموجهة للدين؟ أم أنه لا أحد فيهما يوجه الآخر؟ وبمعنى آخر هل الدين هو الأصل والأخلاق فرع مبني عنه؟ أم أن الأخلاق هي الأصل والدين فرع مبني عنها؟ أم أن كلا منها أصل مستقل بذاته؟ ومن الذين تقرر لديهم أن الأخلاق تابعة للدين القديس "أوغسطين" والقديس "توماس الأكويني"، وبين طه عبد الرحمن أنهما يستندان في هذا القول لأصلين اثنين: الأول "الإيمان بالله" والثاني "إرادة الله".

3.1. الأطر الأول : الإيمان بالله:

أوضح فيلسوفنا أن دخول الإيمان بالله إلى الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان جاء عن طريق تعاليم الدين المسيحي، إذ تقرر لديهم التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، والأصل في الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، ومن النتائج التي توصل إليها القائلين بأن أساس الأخلاق هو الدين ما يأتي:

- الدين أبلغ في تحقيق غرض الأخلاق الذي هو رسم خريطة الحياة الطيبة للإنسان.
- انبناء الدين على الإيمان بالإله يجعل العباد يحصلون على عونه ورحمته وشفقته وفضله للوصول إلى الحياة الطيبة.

- يعتبر الأخلاقيون المسيحيون أن رأس الفضائل الدينية ثلاث خصال: الإيمان والرجاء والمحبة⁵، لكون هذه الخصال هي سبيل تحقيق الخلاص، أما باقي الفضائل الطبيعية والعقلية⁶ فهي متفرعة عنها. فواضح مما سبق أن هذه الفلسفة الأخلاقية تأسست على الإيمان بالله، مع العلم أن هذا مخالف للتقليد الفلسفي اليوناني، لهذا فالمقلدة لا تنشرح قلوبهم ولا تتسع عقولهم لقبول هذه الأخلاق المؤسسة على الحقيقة الإيمانية، كما لا تستقيم مع بقايا الأسطورة القائلة بتعدد الآلهة، لهذا يرى فيلسوفنا أن ينبغي على هؤلاء المقلدة تجديد هذا الشكل المأخوذ عن اليونان، وذلك لا يتأتى إلا بعقلانية تسقط تعدد الآلهة، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بالعقلانية التوحيدية.

3.2. الأطر الثاني: إرادة الله:

أوضح طه عبد الرحمن أن هذه الفلسفة الأخلاقية "التي تعتبر الإيمان بالله أصلا من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، لا بد أن تعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخلقية؛ وأولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريدا بإرادة كاملة؛ وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرها، فيلزم اجتنابه؛ ومعلوم أن أحد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام والتي تُعرف عند أهلها باسم "الوصايا العشر"؛ وقد اشتهر النظر في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم "نظرية الأمر الإلهي" للأخلاق"⁷.

فهذا الأصل الثاني الذي أخذت به هذه الفلسفة الأخلاقية يُبرز أيضا أن الدين هو أصل الأخلاق، وبطبيعة الحال فإن أهل التقليد الفلسفي الذين لم يقرؤا بوجود إله واحد لا شريك له، لم تستوعب أنفسهم أيضا إرادة إلهية واحدة، ولا غرابة في ذلك ما دامت الوجدانية شرط في إدراك الإرادة، واقتصر فيلسوفنا في هذا المقام على ذكر شبهة واحدة جاءت في صيغة سؤال مزدوج: هل الخير خير، لأن الإله أمر به والشر شر، لأن الإله نهى عنه أو، على العكس من ذلك، هل الإله أمر بالخير، لأنه خير ونهى عن الشر، لأنه شر؟ ولا شك أن الأخلاقي المتدين لو أجاب بأن الخير خير، لأن الإله أمر به، وأن الشر شر، لأن الإله نهى عنه، للزم من ذلك أن يكون كل مأمور به خيرا، حتى ولو كان عند العقل شرا، وأن يكون كل منهي عنه شرا، حتى ولو كان عند العقل خيرا، ولو أجاب الأخلاقي المتدين على نفس السؤال بأن الإله أمر بالخير لأنه خير، وينهى عن الشر لأنه شر، للزم أن يكون الخير والشر مستقلين عن إرادته، بل تكون هذه الإرادة تابعة لهما، وبذلك يصير التعلق بأوامر الإله ونواهيها لا معنى له⁸، وواضح أن كل ذلك يوقعه في ورطة، كما وقع ل"أوطيفرون" عندما سأله "سقراط" في محاورته التي تحمل اسمه: هل الآلهة تحب الشيء المقدس لأنه مقدس؟ أو أن الشيء مقدس لأن الآلهة تحبه⁹.

ويتضح مما سبق أن هذه الفلسفة الأخلاقية التي تجعل الأخلاق تابعة للدين، تتأسس على أصليين اثنين، وهما: الإيمان بالله وإرادة الإله، الأمر الذي يجعلها تستند إلى الغيبات في إثبات الخلق، وهذا هو الشكل الأول من أشكال العلاقة بين الأخلاق والدين، ومن القائلين به القديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني.

4. المطلب الثالث: تبعية الدين للأخلاق (أصالة الأخلاق وتبعية الدين)

1.4. المبادئ: المؤسسة لتبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الكانطية:

من أبرز القائلين بتبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي يعتبر من أشهر فلاسفة الأخلاق الذي رسموا نظرية فلسفية في الدين، وفتح العقل على الدين والدين على العقل باعتبارهما يدوران على مركز واحد، ومهمة الفيلسوف هي الكشف عنه، لكن ذلك في نظره لا يتسنى إلا لمن قبل بفرضية وجود دين عقلي محض، وبنى نظريته كما أكد على ذلك الفيلسوف طه عبد الرحمن على مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان¹⁰، أي أنه لتأسيس الأخلاق لا بد من صدورهما عن شيء هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا سببا في كل قيمة أخلاقية، وتتميز هذه الإرادة الخيرة بكونها إرادة عاقلة بعقل محض -

أو عقل خالص بتعبير طه عبد الرحمن -، وهو الذي يبحث على الأفعال الصالحة ويذم الأفعال الطالحة، فهي خيرة لكونها منضبطة بهذا العقل الذي يجعل منها خيرة ابتداء، أي بنفسها لا غيرها. ولكون هذه الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل محض، فلا تنظر إلا للأفعال التي تأتي على وفق ما سماه بالواجب كما يحدده هذا العقل، وبذلك يتشكل القانون الأخلاقي، وهذا ما أكد عليه بقوله: "العقل المحض هو وحده عملي من تلقاء نفسه ويعطي الإنسان قانونا عاما، نسميه القانون الأخلاقي"¹¹. فهذه الإرادة الخيرة لا تحكمها غاية أخرى أو توجهها اعتبارات معينة، إذ لا مطمع فيها لا لثواب ولا لعقاب، ويمكن القول أنها تكتفي بفعل الواجب لذات الواجب، كما لا يتلقى أوامر خارجية لكونها مشرعة بنفسها؛ أي من داخلها، فهي تتمتع بكمال الحرية.

ويظهر أن كانط اعتمد على مبدأ الإرادة الخيرة لبناء صرح نظريته الأخلاقية التي استغنى فيها عن قاعدتي الإيمان بالله وإرادة الله المطلقة اللتان انطلق منهما القائلون بتبعية الأخلاق للدين، فهل يمكن القول أنه استغنى عن الدين لبناء أخلاق الواجب؟ نجد الجواب على هذا السؤال في تصديره لكتابه "الدين في حدود مجرد العقل" حيث قال: "إن الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديدا ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه.. وذلك لأن ما لا يصدر من ذات نفسه وحرية، لن يمنحه أي عوض عن النقص في خلقه. - وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها (سواء موضوعيا، فيما يخص الإرادة أو ذاتيا فيما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتملة بذاتها. - إذ من أجل أن قوانينها تلزم عبر الصورة المجردة للشرعية الكلية للمسلمات التي ينبغي أن تؤخذ طبقا لها بوصفها الشرط الأعلى (غير المشروط هو ذاته) لكل الغايات، فإنها بعامة لا تحتاج أبدا إلى أي سبب مادي لتعيين المشيئة الحرة، أي إلى غاية، لا من أجل أن تعرف ماذا يكون، ولا أن تحض على القيام به: بل هي حتى تستطيع ويجب عليها، حين يتعلق الأمر بالواجب، أن تتجرد من كل الغايات"¹².

ومفاد هذا القول أن الأخلاق تستغني عن الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل المحض العملي، كما أن هذا الواجب لا تحكمه غايات محددة، إنما فعل الواجب لذاته، وبين الفيلسوف طه عبد الرحمن أنه يجوز "بموجب مبدأ الإرادة الخيرة، أن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدعى بالخير الأسمى"¹³.

لكن العمل على تحقيق هذا الخير الجامع يتوقف في نظره على التسليم بحقيقتين إيمائيتين: الحقيقة "الإيمانية الأولى: خلود الروح، ذلك أن كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول هذا الخير، لكن هذا التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقية، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعقل ذاتا باقية بقاء غير محدود، ألا

وهي الروح !

والحقيقة الثانية، وجود الإله، ذلك أن السعادة هي حالة للعقل في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العقل ومع أمله في تحقيق الخير الأسمى، لكن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه هو بنفسه، لأن القانون الأخلاقي الذي تُصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به كما هو مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة مع أمله، وأيضا لأنه إذا كان هذا العقل، بموجب حريته، علة لهذا القانون، فإنه ليس هو أبدا علة لهذه الطبيعة التي ترتبط بها سعادته؛ يلزم من هذا أنه لا بد من أن نفترض وجود علة لكل الطبيعة، تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة، ألا وهي الإله¹⁴.

ويظهر أن هاتين الحقيقتين الإيمانيتين جاءتتا تابعتين للأخلاق التي تتأسس في الفكر الكانطي على قانون العقل المحض النظري، ويمكن هنا أن نتساءل هل يمكن أن تقود الأخلاق المبنية على العقل المحض إلى الدين؟ يجيبنا كانط عن هذا السؤال بقوله: "إن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى حد فكرة مشروع خلقي واسع القدرة، خارج الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان"¹⁵.

وبعد أن بين كانط أن الأخلاق تقود إلى الدين، يمكن أن نتساءل مرة أخرى: هل توصل كانط إلى حقيقة وجود الإله الخالق بفضل عقله المحض؟ وكيف ينظر إلى الإيمان؟ ولماذا لم يقيم بتأسيس نظريته على الحقيقة الإيمانية؟

نجد الأجوبة عن هذه الأسئلة مبثوثة في النص الآتي: "والحال، إنه يجب أن نقر بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التعليمي. إذ على الرغم من أنه ليس لدي بالنظر إلى معرفة العالم النظرية ما أقره مما يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرك لتفسيراتي للظواهرات، بل أراني بالأحرى مرغما على أن أستخدم عقلي كما لو أن كل شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزودني التجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه. والحال، إنني لا أعرف شرطا لهذه الوحدة يجعل منها خيطا ناظما هاديا لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أن عقلا أسمى قد نظم كل شيء تبعا لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكد محصلة أبحاثي، غالبا، فائدة هذا الافتراض، وأنه لا يمكن التقدم بشيء حاسم ضده إلى درجة أنني سأكون مقلا جدا إن سميت تصديقي مجرد رأي، بل إنه يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أو من إيماننا راسخا بالله؛ لكن هذا الإيمان ليس عمليا بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيمانا تعليميا يجب أن تُولده، بالضرورة أينما كان، إلهيات الطبيعة (اللاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قصر الحياة التي قلما تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضا أن نجد حجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية"¹⁶.

ويمكن أن نستخرج من هذا النص تدرج الفكر الكانطي في مسألة الإيمان بالإله على النحو الآتي:

اعتبر مسألة وجود الخالق مجرد افتراض أو فكرة لكن تبقى لها أهمية كبيرة.

يقر بأن هناك عقل أسمى خلق العالم وجعله منسقا ومنظما لغايات معينة. وأوصلته أبحاثه إلى الإيمان الراسخ بوجود الله من الوجهة النظرية وليس بالمعنى العملي (أي تعليمي).

4.2. النقد الطهائري للمبادئ المؤسسة لنظرية الأخلاق الكانطية:

يتبين مما تقدم أن كانط أسس نظريته الأخلاقية على فكرة الواجب، وهذا يجعلها فارغة من كل العواطف الرقيقة التي تجعل النفس ترتقي في سلم الكمال الأخلاقي، وإضافة إلى هذا الانتقاد الذي يمكن أن يوجه إلى هذه النظرية، نجد أن طه عبد الرحمن بدأ نقده لتبعية الدين للأخلاق من خلال التساؤل عن طبيعة هذه التبعية: هل هي تبعية حقيقية تجعل الدين لا يتزحزح أبدا عن رتبة الفرع أم هي تبعية ظاهرة قد ينقلب فيها الفرع أصلا؟ إذ لا حظ أن كانط في تأسيسه لنظريته الأخلاقية اقتبس بعض المعاني الدينية ثم قام بعلمتها مع إدخال التعقيل عليها، إن تحليلا وإن تنظيرا، حيث استدعى الدين في نقد الدين وقطع الصلة به، لهذا يرى طه عبد الرحمن أن كانط قام بعلمنة الدين المسيحي من طريقتين:

"أحدهما، طريق المبادلة: المقصود بالمبادلة أن واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق؛ نورد منها على سبيل المثال ما يأتي:

فقد أخذ "كانط" مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم "الإرادة الإنسانية" بدل مفهوم "الإرادة الإلهية"، ومفهوم "الحسن المطلق للإرادة" بدل مفهوم "الإحسان المطلق للإله"، ومفهوم "الأمر القطعي" بدل مفهوم "الأمر الإلهي"، ومفهوم "التجريد" بدل مفهوم "التنزيه"، ومفهوم "احترام القانون" بدل مفهوم "محبة الإله"، ومفهوم "التشريع الإنساني للذات" بدل مفهوم "التشريع الإلهي للغير"، ومفهوم "الخير الأسمى" بدل مفهوم "النعيم"، ومفهوم "مملكة الغايات" بدل مفهوم "الجنة".

والثاني طريق المقايسة: المقصود بالمقايسة أن واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية؛ نذكر من مظاهر المقايسة التي جاءت في هذه النظرية الأخلاقية ما يلي:

فكما أن هناك أخلاقا من تقرير الدين المنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأولى هو الذي يشرع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين؛ وكما أن الإله في الأولى منزّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية، فكذلك الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية؛ وكما أن قوانين الخالق في الأولى موضوعة للخلق قاطبة، فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الإنسان في الثانية شاملة للبشرية كلها؛ وكما أن أوامر الإله في الأولى طاعتها واجبة، فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب؛ وكما أن الأفعال في الأولى تكون خلقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي، فكذلك الأفعال في الثانية تكون خلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني¹⁷.

كل هذا يؤكد أن كانط أسس نظريته الأخلاقية على أصول عقديّة وقواعد دينية مع علمتها وإدخال

التعقيل والصنعة عليها، وإحلال الإنسان بدل الإله حتى يستحق الإنسان العيني للتعظيم بدل الإله الغيبي، ويستجيب بذلك لمقتضى التنوير أو مقتضى الحداثة، ما يجعل نظريته ليس لها من حظ العلمانية سوى الظاهر، على الرغم من محاولة إخفائه للحقائق الإيمانية التي بنى عليها نظريته في الأخلاق في ثوب علماني، فإن الحفر الطهائي كشف الستار عن حقيقتها، وأبرز أنها عبارة عن أخلاق دينية خفية، وبذلك يكون أصل الأخلاق اللادينية الكانطية هو ديني محض، وهنا يظهر أننا أمام علمنة للدين المسيحي من خلال استيلاء العقل المجرد على الأمور الخلقية وفصلها عن أصولها الدينية، وبعد أن ثبت ذلك، يلزم بطلان ما قرره كانط من كون الدين تابع للأخلاق، لكون الأخلاق اللادينية ماهي إلا اقتباسات من الدين بشكل مُتَكَبَّر.

5. المطلب الرابع : استقلال الدين عن الأخلاق

1. 5. تأثير مبدأ لا وجوب من الوجود في استقلال الأخلاق عن الدين في فلسفة هيوم:

يواصل الحفر الطهائي التقيب عن صلة الأخلاق بالدين ليقف عند دعاوى القائلين باستقلالهما، ولعل من أبرز الذين ذهبوا إلى الطرح الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم، حيث انطلق من مسألة عويصة أشار إليها في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" وهي: "في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن، لاحظتُ دائما أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال، مثبتا وجود الإله أو مبديا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية، لكن سرعان ما أفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقترن ب "يجب" وليس يجب" بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا، أي: "يوجد" و"ليس يوجد"؛ وهذا التحول لا يكون مشعورا به، لكنه، مع هذا، يكتسي أهمية بالغة؛ ذلك أنه لما كان اللفظ: "يجب" أو "ليس يجب" يعبر عن علاقة أو حكم جديد، كان ينبغي أن تلاحظ هذه العلاقة وتُفسَّر وفي نفس الوقت أن يبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماما، وهو كيف يمكن أن تلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافا كليا"¹⁸.

ومن خلال هذا النص استخرج طه عبد الرحمن مجموعة من الأفكار التي رأى بأنها الأسس التي انبنت عليه نظرية هيوم، ونعرضها كالاتي¹⁹:

- أن أصحاب الأنساق الأخلاقية يقومون، وهم لا يشعرون، بانتقال غريب بين أنواع مختلفة من القضايا.
- أن هذا الانتقال الغريب هو عبارة عن تحول من قضايا وجودية - أو خبرية أو وصفية - إلى قضايا وجودية - أو كئيبة²⁰ أو أخلاقية -
- أن هذا التحول من الوجود إلى الوجود يتخذ صورة لزوم منطقي.
- أن هذا اللزوم الخاص يخالف المقتضى المعهود في اللزوم، وهو الانتقال من الوجود إلى الوجود.
- أن العمل بهذا اللزوم يستوجب الإتيان بتعليل له.
- أن حصول هذا اللزوم بغير تعليل هو أمر غير معقول البتة.
- ويتحصل مما سبق أنه "لا نتيجة أخلاقية - أي خبرية - يجوز أن تلزم من قضايا خبرية أو، بمعنى أعم، لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية كما إذا قال القائل: "في العلم منفعة للإنسان، فطلب العلم واجب (أو على طريقة المنطقيين: توجد في العلم منفعة للإنسان، فإذاً يجب طلب العلم).

ومن ثم، تقرر أن "هيوم" يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية، وبالتالي أنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق"²¹.

2.5. النقد الطهائري لدعوى استقلال الدين عن الأخلاق في فلسفة هيوم:

قدم طه عبد الرحمن نقدا موسعا لدعوى استقلال الأخلاق عن الدين، يمكن أن نجمله في أهم المسائل التي انبنى عليها كما يلي:

بعد أن نبه إلى أن هيوم ذكر نوعين من القضايا الخبرية: أحدهما "القضايا التي تخبر عن الإله" وهي تتضمن القضايا الدينية، والثاني "القضايا التي تخبر عن الإنسان" وهي لا تتضمن القضايا الدينية، بين أن هذا تترتب عليه نتيجتان اثنتان:

مقتضى النتيجة الأولى: إخراج هيوم الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية؛ لأن يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيّبات كما يكون الحكم الطبيعي محصورا في الإخبار عن المشاهدات والمُحسَّات، وبما أنه يرى أن الشيء الخُلقي غير الشيء الخبري، فإنه لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكما أخلاقيا، وبذلك لا يمكن أن نستنتج منه قولا أخلاقيا.

مقتضى النتيجة الثانية: اعتبر هيوم أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، ويظهر من هذا أنه يستبعد إقامة لأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية، معتبرا أنها تتأسس على الوجدان الإنساني²². وبعد أن أورد هاتين النتيجتين قدم اعتراضا عاما للنتيجة الأولى، واعتراضا عاما للنتيجة الثانية، يمكن إجمالهما في الشكل الآتي:

الاعتراض الأول على النتيجة الأولى: اعتبار الدين بمنزلة نظرية في المغيّبات: بين طه عبد الرحمن أن إخراج الحكم الديني من الحكم الخُلقي يقوم على تصور ضيق لمفهوم الدين، الذي هو عنده جملة أحكام خبرية أو وجودية، وهو الأمر الذي يجعله أشبه بالنظرية لكونها تتشكل من نسق متكامل من القضايا الخبرية، وبما أن هيوم يجعل الأحكام الدينية مجرد افتراضا وضعه الإنسان لكي يفسر بها تجربته في العالم، فإنها هي الأخرى تندرج في جانب النظرية، لكن حقيقة الدين عند طه عبد الرحمن ليست عبارة عن نظرية وإنما عبارة عن مؤسسة، ومعلوم أن المؤسسة تحدد كيفية العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وهذا يلزم منه أن يكون الدين أخلاقيا بقدر ما هو إخباري، كما أن هذا الجانب الإخباري خادم للجانب الأخلاقي وتابع له، وهكذا توصل طه عبد الرحمن إلى صحة الاستدلال الآتي الذي يبطل قانون هيوم: يوجب الإله أن أفعل كذا، فإذاً يجب أن أفعل كذا²³.

الاعتراض الثاني على النتيجة الثانية: إنكار حضور الدين في الأخلاق: استند طه عبد الرحمن في رده على دعوى هيوم التي فصلت الأخلاق عن الدين، بادعائها أن الأخلاق تستند على الوجدان الإنساني، على حقيقتين²⁴:

الحقيقة الأولى: ومفادها أن الوعي بمصدر القيمة الأخلاقية يرجع إلى الدين، حيث تبين لطه عبد الرحمن أن هيوم جعل من الحس الأخلاقي مصدرا للأخلاق وهو عنده عبارة عن عقل نظري لا صناعة معه ولا

تكلف فيه، كما أنه مشترك بين جميع الناس، ما يجعل هذه الصفات هي عين الصفات التي جاء بها الدين، بل تطابق ما أسماه الدين بالفطرة، والتي هي عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته.

من هنا استخلص فيلسوفنا أن هيوم نقل مفهوم الحس الأخلاقي من مفهوم الفطرة، سواء أقصد ذلك أم لم يقصد، فإن كان قصد ذلك فإنه يبرهن على محاولته لنزع كل دلالة غيبية ويعطيها توجهها حسياً تجريبياً، أي قام بعلمنة مفهوم الفطرة بطريقة مباشرة، من خلالها اقتباسها من النصوص الدينية أو اللاهوتية، وإن كان لم يقصد ذلك فيجوز أن يكون نقل ذلك من نصوص الفلاسفة المتدينين²⁵ الذين كان بينه وبينهم مراسلات مظهراً إعجابهم به، إذ لا إعجاب بغير تأثير، وهكذا يكون استمد مفهوم الحس الأخلاقي من مفهوم الفطرة بطريق غير مباشر.

الحقيقة الثانية: أن الخبر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية.

لقد ثبت أن هيوم يدعي أن القضايا الخبرية لا يصح أن نستنتج منها قضايا وجوبية، وهذا فصل واضح بين الخبر والقيمة، وهو ما لم يسلم به طه عبد الرحمن وأسس نقده على حقيقتين اثنتين:
الحقيقة الأولى: أكد فيها أن الفصل بين الخبر والقيمة ناتج عن الصنعة الفلسفية أو الإجرائية العملية، وهي بمثابة التفرقة في الشيء الواحد بين ذاته وصفاته.

الحقيقة الثانية: أثبت فيها أن الفصل بين الخبر والقيمة في المجال الديني أمر مستحيل، وبين ذلك من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: بين فيه أن الخبر الديني هو آية قبل أن يكون حكاية، أي أن الخبر في الدين ليس الغرض منه تبليغ معلوم معين بقدر ما هو الحث على الاعتبار بهذا المعلوم، وهذا يبرز باختصار أن الخبر لا يفارق القيمة.

الوجه الثاني: أكد على أن الخبر الديني ليس خبراً علمياً، وإنما هو خبر عملي، ذلك لأن الدين لم يأت لكي يعلم الناس ما يمكن أن يدركوه بقدراتهم المختلفة التي خلقوا عليها، وإنما أتى لكي يرشدهم ويهديهم إلى الطريق التي ينبغي أن يوجهوا بها عمل هذه القدرات، لنيل الحياة الطيبة في العاجل وحياة سعيدة في الآجل، وهما ما يوضح أنه لا خبر في الدين بمعزل عن قيمة سواء أكانت قريبة أم بعيدة.

الوجه الثالث: أبرز فيه أن القيمة الخلقية ليست مصاحبة للخبر الديني فحسب، بل هي متفرعة عليه، إذ لولا هذا الخبر الخاص، لما كنت ثمة قيمة خلقية.

ويتحصل مما سبق أن نقد طه عبد الرحمن ينطلق من تصوره لمفهوم الدين، الذي هو عبارة عن جملة أخلاق حية مفعمة بالعمل، لأن أوامر الإله يلزم منها الفعل، وبذلك تُسد الثغرة الموجودة في قانون "هيوم" الذي يرى بأنه لا يوجد لزوم بين القول الوجودي والقول الوجوبي، ومن خلال تحليل نظرية "هيوم" التي تدعي استقلال الأخلاق عن الدين، اكتشف الحفر الطهائي أن مفهوم الحس الأخلاقي الذي تقوم عليه هذه النظرية هو عبارة عن اقتباس لمفهوم الفطرة من النصوص المقدسة أو من نصوص رجال الدين، وهذا بموجب فلسفة هيوم التي تقر بأنه لا يمكن للعقل إدراك القيمة، مما يجعلنا نتساءل من أين أتى بها؟ وكيف

أوصله عقله إلى إدراك أصل القيم جميعها (أي ما سماه الحس الأخلاقي)؟ وبعد أن وضح تناقض هيوم مع نفسه وعدم انسجام فلسفته مع قواعدها، لا يبقى إلا الاعتراف والتسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان، لذلك صرح بأن هيوم وقع في ما يشبه تأليه الإنسان وتأسيس الإله، ومن هنا يتأكد أن فعل "هيوم" ليس عن فعل "كانط" ببعيد، حيث قام كل منهما بإلباس الدين ثوبا علمانيا يخفي حقيقة وجوه الحقيقة الإيمانية المؤسسة للأخلاق.

6. المطالب الخامس: صلة الدين بالأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن:

مقدمات وممهّدات للنموذج الائتماني البديل

إن ما تم عرضه فيما تقدم في بيان صلة الأخلاق بالدين كان مجرد تمهيد لموقف فيلسوفنا، حيث سعى في البداية إلى بيان الأدوات التي استعان بها فلاسفة الغرب الحدائين للفصل بين الأخلاق والدين، والتي تتمثل في "آلية تفريق المجموع" أو بعبارة أخرى "آلية فصل المتصل"، إذ يرى أن أخطر فصل قامت به الحدائنة في إقامة مشروعها الدنيائي²⁶ هو فصل الأخلاق عن الدين، لكونه "انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان، كما فتح الطريق لأن يدعي بعض المعاصرين للعقل مثل الاتصاف ب"أخلاق بلا ألوهية"²⁷، والتمتع بروحانيات بلا إله²⁸ أو "روحانيات بلا دين" أو "روحانيات بلا إيمان"، ناهيك عن الأخذ ب"دين بلا دين"²⁹ أو ب"الديني بلا دين"³⁰ أو حتى "الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله"³¹.

ويظهر من ذلك أن فصل الأخلاق عن الدين يرجع في الأصل إلى إنكار الأمرية الإلهية، والسبب في ذلك التصورات الباطلة لعلاقة الإله بالإنسان عند هؤلاء الدهرانيين الذين لا يقدرّون الله تعالى حق قدره، فإذا بطل هذا التصور يلزم أيضا أن يبطل أيضا قولهم بفصل الأخلاق عن الدين.

وهكذا تأكد له أن الحدائنة بلغت اعوجاجا خلقيا كبيرا لا ينفذ معه دفع بما سماه أخلاقيات السطح، أي التي وضعها هؤلاء الحدائون بما كسبت يد حدائهم من أجل دفع أسباب الشر والأذى الذي لحقهم وما زال يلحقهم، بل لا بد من قيم تعلو أخلاقيات السطح درجات، حيث لا تضاهيها قوة فحسب، لأن في تلك المضاهاة تكافؤ الطرفين، وإنما لا يقوّم ذلك الاعوجاج إلا عن طريق أخلاق تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحدائنة، وتغوص في أعماق الإنسان وحياته، ولا يوجد ذلك في المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي، وبالأخص في دين الإسلام الذي جاء متمما ومكملا لتلك المعاني الروحية، وبناء على هذه الحقائق بنى نقده لفصل الدين عن الأخلاق الذي سببته الحدائنة، وذلك بطريقة غير معهودة لمجموعة من القضايا التي يعدها البعض سببا يحملهم على تعظيم الحدائنة وتزيينها في أنفسهم، لينقلهم من هذا الحال إلى حال تعظيم حاجتهم إلى أخلاق الدين حتى يحصل الانتفاع بالحدائنة³².

وبعد أن انتهى من بيان هذا الفصل الدهراني³³ الذي ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي وكساها بلباس زمني، يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية: كيف ينظر طه عبد الرحمن لصلة الأخلاق بالدين من وجهة فلسفته الدينية؟ هل تبني أحد الأقوال السابقة المحددة لهذه العلاقة؟ أم أنه وافق معهود الفقهاء والأصوليين؟ أم تابع ما أقره المتكلمين وفلاسفة المسلمين؟

وقفنا فيما تقدم على أقوال الفلاسفة التي تظهر تعارضهم وتذبذبهم في تحديد علاقة الأخلاق بالدين، فمنهم من جعل الأخلاق تابعة للدين، ومنهم من جعل الدين تابعا للأخلاق، ما جعل فيلسوفنا ينزعج من هذا التباين الذي طغت عليه صبغة التقليد، وذلك ما يتضح من قوله: "إذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين، فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل، على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذ وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني"³⁴.

فكما أنه لم يقر الفلاسفة على موقفهم، فإنه لم يقر أيضا الفقهاء والأصوليين على المرتبة التي أعطوها للأخلاق، إذ جعلوها في مرتبة التحسينيات وهو الأمر الذي لم يستسغه فيلسوفنا، وأشار إلى ذلك في قوله: "إذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا نلومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة "مكارم الأخلاق" -التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"³⁵- على معنى "مكامل الأخلاق"، أي تكملات للأخلاق؛ في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي للدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدّما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي!"³⁶.

ويتضح من هذا النص أنه يجعل الأخلاق في مرتبة المصالح الضرورية لأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان مقدما ما يتعلق بالجانب الروحي على ما يتعلق بالجانب المادي، ولا يقوم بهذا الدور غير الأخلاق، لكن هذا يجعلنا نتساءل ألا يعتبر حفظ الدين هو حفظ للأخلاق أيضا باعتبار الأخلاق تابعة للدين؟

يجيبنا طه عبد الرحمن عن هذا السؤال من خلال النص الآتي: "إذا قيل بأن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا "حفظ الدين" من بين المصالح الضرورية، والأخلاق إنما هي تابعة للدين، فإذا حفظهم للدين هو حفظ للأخلاق؛ قلنا بأنهم بين موقفين اثنين، وكلاهما قادح فيهم، فإما أن يفهموا هذه التبعية بمعنى كون الأخلاق جزءا من الدين كما تكون العبادة جزءا منه؛ وحيثئذ، يلزمهم أن يكفوا عن عاداتهم في وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة من مراتب المصالح الإنسانية، ثم أن يباشروا تجديد النظر في كثير من أحكامهم في المصالح، هذا إن لم يتعين عليهم مراجعة الأصول نفسها التي بنوا عليها نظريتهم في المقاصد"³⁷؛ وإما أن يبقوا على عاداتهم في حفظ الرتبة الثالثة للأخلاق وحفظ الرتبة الأولى للدين؛ وعندئذ، يلزمهم أن يقرروا بأن تبعية الأولى للثاني، إما أنها ليست تبعية ضرورية، وإنما تبعية جائزة، بمعنى أن الفعل الخلقي قد يدخل في الفعل الديني وقد لا يدخل فيه، وإذا لم يدخل فيه، فإن ذلك لا يضر به (أي بالفعل الخلقي) كما لو كان بين الفعلين عموم من وجه وخصوص من وجه؛ وإما أن المراد بهذه التبعية في الأصل هو عكسها، بمعنى أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخلقي، فحيثئذ يشبه موقفهم موقف بعض المتكلمة والمتفلسفة"³⁸.

ويستنتج من هذا النص أن طه عبد الرحمن في معرض نقده لموقف الفقهاء وعلماء الأصول خلص إلى

المسائل الآتية:

إذا كان المقصود بتبعية الأخلاق للدين تبعية الجزء للكل، يلزم الكف عن وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة والإقلاع عن هذا العادة، وهذا يستدعي إعادة النظر في نظرية المقاصد.

إذا كانت تبعية الأخلاق للدين تبعية جائزة وليست ضرورية، فإن ذلك يؤدي إما إلى دخول الفعل الخلفي في الفعل الديني مما يجعل بينهما عموم وخصوص، أو إلى عكس ذلك أي أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخلفي، وهذا القول يشبه قول الفلاسفة الذي وقفنا عليه من قبل.

لكن ألا يمكن أن نتقد هنا طه عبد الرحمن في دعوته لتجديد مقاصد الشريعة، ونقول: من أي منطلق ينبغي أن يكون هذا التجديد؟ هل من جهة الفقهيّات أم من جهة الفكرية والفلسفيات والأخلاقيات؟ وماهي النتائج التي ستترتب على هذا التجديد؟ ومن المؤهل لأن يقوم بهذا التجديد؟ وعلى وفق أي أدوات سيكون؟ وهل بعد تجديد نظرية المقاصد هل سنستطيع تنزيل الأحكام الشرعية واستنباطها على ضوئها؟ أم أنها ستبقى حبيسة ومقتصرة على المجال الفكري والفلسفي دون بلوغها للمجال الفقهي؟

ليس هدفنا الآن الإجابة عن هذه الأسئلة والوقوف على القضايا الفكرية والفقهيّة التي قد تثيرها، بقدر ما نريد استخلاص صلة الدين بالأخلاق في الفكر الطهائي، فبعد أن أكد على رفضه لجعل الأخلاق في المرتبة الثالثة أي في التحسينيات، فيفهم من ذلك عن طريق المخالفة أنه يريد أن يجعلها في مرتبة متقدمة، فهل تكون مرتبتها هي مرتبة الدين؟

نجد الجواب على هذا السؤال في قوله: "الصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين"³⁹، وليؤكد على هذه الحقيقة التي توصل إليها، سعى لتخليص الأذهان وتحرير الأفهام من ثلاثة اعتقادات شائعة تراود الدين والأخلاق، نعرض مقتضياتها كالآتي:

1.6. نقد الاعتقاد الأول : الأطل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة:

بين طه عبد الرحمن أن التدين يقوم على أداء الشعائر عن طريق استخدام الجوارح والحرص على مداومة هذا الأداء الحسي، لكن هذه الأمور الظاهرة ليست مطلوبة لذاتها، لأن حقيقة الدين لا تنحصر في الأداء الشعائري فحسب؛ لأن ذلك موقع في الجمود عليها بدون موجب معقول، فضلا عن جلبه للمتدينين تهما تضر بتدينهم من قبيل رميه بالتعصب والتطرف، ما دام هذا الأداء عندهم وعند خصومهم يدخل في ما هو غير معقول، لهذا فالقصد منه هو ما يتركه هذا الأداء من آثار مخصوصة حيث تجعل العبد ينتقل من حال إلى حال أفضل منه، ومن ثم فإن معقولية الشعائر تُكتسب من خلال تلك الآثار الخفية والجلية⁴⁰، بحيث تكون الشعائر معقولة، لا بظواهرها، وإنما بآثارها؛ وبيان ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبين فوائدها وتوقع عواقبها، ولا يخفى أن مقتضى المعقولية ليس سوى هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج⁴¹.

وبما أن معقولية الشعائر تُكتسب من الآثار التي تظهر على سلوك العبد، فإن قيمة الآثار تفوق قيمة الشعائر، وهذا ما عبر عنه في قوله: "إذا عرفنا أن الآثار أو النتائج التي تُخلفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها، زيادة أو نقصانا، عرفنا أنها أساسا آثار ذات

طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية هي بالذات المسمى الذي وُضع لفظ "الأخلاق" للدلالة عليه؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة وإذا نقص نقصت كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حُسن السلوك حُسن الأداء وإذا ساء السلوك ساء الأداء⁴².

ويتحصل مما سبق المسائل الآتية:

- قيمة الشعائر تُستمد من قيمة الآثار التي خلفتها تلك الشعائر، سواء أكانت جلية أو خفية.
- معقولية الآثار تتحدد بها معقولية الشعائر.
- قيمة الشعيرة تتعلق بقيمة الخلق المنطوي تحتها.
- قيمة أداء الشعيرة مرتبطة بمدى تحقق الخلق في سلوك مؤديها.
- الأصل في الدين حفظ الأخلاق المنطوية تحت الشعائر.

2.6. نقد الاعتقاد الثاني: الأطل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية:

يرى طه عبد الرحمن أنه من المحتمل أن يكون المنقول الأخلاقي اليوناني حاضرا في تأثيره على مفهوم الأخلاق في المجال التداولي الإسلامي، حيث أصبح شائعا أن الأخلاق عبارة عن فضائل، فالفضيلة من الفضل، والفضل ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة، ومقابلته اليوناني "أريتي" الذي يحمل معنى الصفة التي يكمل المرء بواسطتها، وهكذا استنتج أن التأثير اليوناني قد يكون عمل على ترسيخ معنى الزيادة أو التكملة، وهو الأمر يتعارض مع مفهوم الأخلاق عند فيلسوفنا، فقد اتضح فيما تقدم أن الإنسان تتحدد هويته بالأخلاقية وليس بالعقلانية، لكن هذا الطرح الذي يعتبر الأخلاق مجرد كمالات، لا يجعل من الخلق معيارا لتحديد هوية الإنسان أو وجوده، بل يرى أن الأخلاق عبارة عن كمالات وزيادات لا تتأثر هوية الإنسان بتركها.

وبعد أن أوضح التأثير اليوناني الذي لحق مفهوم الأخلاق، أكد على أنها ضرورات لا تقوم هوية الإنسان بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية، ومتى وُجدت الأولى وجدت الثانية، واستدل على ذلك بأن الإنسان لو أتى بأخلاق سيئة لعدّ من الأنعام لا من الأنام، بحيث اعتبرها بمثابة مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها، ولن يتأتى ذلك إلا إذا جعلنا وجود الإنسان مصاحبا لوجود الأخلاق، لا متقدما عنها⁴³.

ومن المبادئ المشككة لنظريته الأخلاقية التي أفصح عنها في هذا المقام "أن الإنسان أصلا خليفة، وحُدّ الخليفة أن تكون في آن واحد خَلقا وخلقاً؛ وكما أن الخلق يمر بأطوار، فكذلك الخلق يتقلب في أحوال؛ وكما أن الخلق يبدأ في غياب الأرحام قبل الخروج إلى عالم الوجود، فكذلك الخلق يبدأ في غياب هذه الأرحام قبل الدخول في عالم السلوك؛ وكما أن الخلق يكون قواما عند الخروج إلى الوجود، فكذلك الخلق يكون قواما عند الدخول في السلوك؛ وبعد الخروج إلى الوجود والدخول في السلوك، يبقى الفعل الخَلقي غير منفك عن الفعل الخَلقي، لأن الإنسان يكون فيه مسؤولا بوجه من الوجوه، إن في الإتيان به أو

تركه أو في اختيار كيفية من كيفيات الإتيان به أو تركه أو في السعي إلى الإتيان به أو تركه أو في القصد من وراء الإتيان به أو تركه أو في استخدام نتيجة الإتيان به أو تركه الخ؛ يتخلص لنا من هذه الحقائق وأمثالها ضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية⁴⁴.

وانطلاقاً مما سبق نستنتج المسائل الآتية:

- الأخلاق ضرورات تتحدد بها هوية الإنسان ووجوده، لا كمالات يمكن الاستغناء عنها.
- تتكون خليقة الإنسان من الخلق والخلق، بحيث لا انفكاك لأحدهما عن الآخر في تحديد هويته.
- تتحدد إنسانية الإنسان بالأخلاقية وليس بالعقلانية.

3.6. نقد الاعتقاد الثالث: المعتبر في الأخلاق أفعال معدودة:

مر معنا أن فيلسوفنا انتقد مبدأ الحصر، واعتبر أن القيم الأخلاقية هي قيم متكاثرة، فكما أن أفعال الإنسان متعددة وأكثر من أن تحصى، صارت أخلاقه أيضاً مثلها لا تحصى، كما تشمل جميع الأفعال الإنسانية سواء عضوية ومادية كالأكل والشرب والنوم، أو معنوية كالشعور والإدراك والمعرفة، بل اعتبر أن الخلق الواحد قد تندرج تحته أخلاق شتى، لأنه عبارة عن رتب متعددة ليس لها حد في السلم الأخلاقي، وبذلك أبطل هذا الاعتقاد الثالث الذي يعتبر أن الأخلاق هي أفعال معدودة.

ويبقى السؤال الذي يتعين هنا أن نجيب عنه، لماذا ناد الفلاسفة الغربيين بفصل الأخلاق عن الدين؟

لاشك أن الحداثة الغربية منذ عصر أنوارها تقلبت في أطوار متعددة، سعت فيها إلى التخلص من كل تبعية للدين، وهذا ما تأكد في مجال الأخلاق التي قاموا بعلمنتها وتحريرها من سلطة المعتقدات الدينية، حتى ينزعوا عنها حجاب الخوف من عذاب جهنم، ولا تطمع أنفسهم عند التحلي بها في جنة النعيم.

وبعد أن اتضح صلة الأخلاق بالدين في الفلسفة الغربية، تأكد أنها تقوم في فصلها على مبادئ ثلاثة⁴⁵، وهي:

- مبدأ التوجه إلى الإنسان، ومقتضاه ترك التوجه في التصورات والتصرفات إلى الإله والاعتصار فيها على التوجه إلى الإنسان، لكون هؤلاء يعتقدون أن الإنسان قادر على أخذ زمامه بيده دون الحاجة إلى قوة غيبية، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الإله.

- مبدأ التوسل بالعقل، ومقتضاه ترك التوسل في الأفكار والسلوكات بالوحي والاعتصار فيها على التوسل بالعقل، لاعتقادهم بأن العقل سلطان داخلي يملكه الإنسان لا حاجة له بسلطان خارجي يوجهه ويهديه، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الوحي.

- مبدأ التعلق بالدين، ومقتضاه ترك التعلق بالأعمال والمعاملات بالآخرة والاعتصار فيها على التعلق بالدين، لاعتقادهم بأن الدنيا هي مستقر الإنسان ومآله، وفيها يكون صلاحه وفلاحه، وذلك بفضل ما يحقق من تقدم التقدم العلمي، أما الآخرة فيعتبرونها مجرد تضليلات ينبغي تخليص العقول منها عن طريق تنويرها، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الآخرة.

فمن طريق هذه المبادئ الثلاثة أزالوا حجاب الدين عن الأخلاق، وألبسوها لباساً دنيوياً لا يناسب

مقاسها فضلا عن أن يناسب حقيقتها، لاعتقادهم بأن الأخلاق الدينية لا تتصف بالعقلانية والإنسانية كما لا تهتم بالديوية، لهذا نفوها عن الدين وأثبتوها للادين عن طريق علمنة المفاهيم الدينية.

7. خاتمة

يستتج مما سبق أن فلاسفة الدين والأخلاقيين الغربيين اختلفوا حول صلة الدين بالأخلاق، فمنهم من رأى أن الأخلاق تابعة للدين، ومن هؤلاء القديس أوغسطين والقديس الأكويني إذ بنوا آراءهم على ما قرره النصوص المقدسة، واعتمدوا في تأسيسهم على مبدأين اثنين، وهما الإيمان بالله وإرادة الإله، في حين ذهب اتجاه آخر إلى القول بأن الدين تابع للأخلاق، وأبرز القائلين بهذا الطرح كانط، حيث بنى نظريته على مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان، وبعد الحفر والتنقيب الطهائي تبين أنه قام بعلمنة المفاهيم الدينية مع إدخال التعقيل عليها، إن تحليلا وإن تنظيرا، إذ ألبسها لباسا دنيويا حتى يقيم صرح نظريته الأخلاقية، أما الاتجاه الثالث ففصل بين الأخلاق والدين، وأبرز زعمائه هيوم، حيث أخذ بمبدأ لا وجوب من الوجود، والسبب في ذلك أنه عامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين اتضح أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، كما اتضح أن مبدأ الحس الأخلاقي الذي أخذ به هو مقتبس من مفهوم الفطرة إما نقلا من النصوص الدينية أو من رجال الكنيسة.

وتأكد أن طه عبد الرحمن لم يقلد أي من هذه الاتجاهات بل أبدع نظريته الأخلاقية التي اعتبرت أن منبت الأخلاق الأصلي هو الدين، إذ لم تجعل بينهما حدودا ولا فواصل، لأن فيلسوفنا يعتبرهما شيء واحد، لهذا رفض أن توضع الأخلاق في مرتبة التحسينيات كما نص على ذلك الفقهاء وعلماء الأصول، لأنه يرى أن المرتبة الأحق بها هي مرتبة الضروريات بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة.

ومن ثمة فإن فيلسوفنا أبدع نظرية أخلاقية تصل الدين بالأخلاق تنطلق من مسلمتين وهما: أخلاقية الإنسان ودينية الأخلاق، مخالفا بذلك حذو غيره سواء ممن تأثر بالمنقول اليوناني أو ممن تبنى المذهب العلماني، أو من اتبع عادة التقسيم الأصولي، مما جعلها تتسم بالخصائص الآتية:

- ❖ قيمة الشعائر تتحدد بقيمة الأخلاق المنطوية تحتها.
- ❖ معقولية الشعائر تتحدد بمعقولية الأخلاق.
- ❖ الأصل في الدين حفظ الأخلاق المنطوية تحت الشعائر الدينية.
- ❖ تتحدد هوية الإنسان بالأخلاقية التي تجمع بين الخلق والخلق باعتباره خليفة.
- ❖ الأخلاق ضرورات تختل حياة الإنسان بفقدانها وتصلح عن طريق التحقق بها.
- ❖ أخلاق العمق تعرج بالأفعال إلى طلب اللامتناهي.
- ❖ الأخلاق غير متناهية بل هي متعددة، أذناها أخلاق السطح وأعلاها أخلاق العمق، كما أن الخلق الواحد في الفرد الواحد تتعدد مراتبه وقد لا تقف عند حد.

8. قائمة المراجع

- طه، عبد الرحمن، (2014)، بؤس الدهرانية النقد الاتماني لفصل الأخلاق عن الدين ، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- طه، عبد الرحمن، (2013)، الحوار أفقا للفكر، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- طه، عبد الرحمن، (2006) روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، لبنان، المركز الثقافي العربي لبنان، ط:
- طه، عبد الرحمن، (2000)، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المغرب، المركز الثقافي.
- كانط، إيمانويل، (2012)، الدين في حدود مجرد العقل، لبنان، جداول للنشر والتوزيع.
- كانط، إيمانويل، (2008)، نقد العقل العملي، لبنان، المنظمة العربية للترجمة.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، لبنان، مركز الإنماء القومي.
- COMTE-SPONVILLE, André, (2006), L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans dieu, PARIS, Alin Mihel.
- HUME, DAVID, (1965), A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon Press.
- Luc, FERRY et Marcel, GAUCHET, (2004), le religieux après la religion, Paris Editions Grasset et Fasquelle.
- STEIWER, Jacques, (2011), Une morale sans Dieu, paris, L'harmattan.

8. الهوامش والإحالات:

- ¹ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي-المغرب، ط:1، 2000، ص15-16.
- ² ينظر: نفسه ص16.
- ³ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص29-30.
- ⁴ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص26.
- ⁵ سمى طه عبد الرحمن هذه الفضائل بفضائل الإحسان لأن المقصود بها هو الإله عن طريق ممارستها بدون حد أو إفراط.
- ⁶ يقصد بها طه عبد الرحمن بالفضائل العقلية الفضائل التي أخذ بها فلاسفة اليونان لتأسيس وتنظيم مدينتهم الفاضلة، وتشتمل على الشجاعة والرؤية والعدل والعفة، وسماها فضائل العدل.
- ⁷ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص33-34.
- ⁸ خاض علماء الكلام في مثل هذه المسائل وافترقوا في ذلك إلى ثلاث فرق: فذهب المعتزلة إلى القول بأنه لكون الشيء حسن أمر به الشرع، ولكونه قبيح نهى عنه، وذلك أدى بهم إلى القول بأن الحسن والقبح صفان ذاتيتان في الأشياء يستقل العقل بإدراكهما، في حين ذهب الأشاعرة إلى أن ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، ما جعلهم يقولون بأن العقل لا يدرك حسن الأشياء أو قبحها إلا بعد ورود الشرع، وذهبت فرقة ثالثة إلى القول بأن هناك أشياء حسنة بعد أمر الشرع بها وهناك أشياء حسنة في ذاتها، كما أن هناك أشياء قبيحة بعد أن نهى عنها الشرع وهناك أشياء قبيحة في ذاتها.
- ⁹ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص34-35.
- ¹⁰ ينظر: كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط:1، 2008م، ص121 وما بعدها.
- ¹¹ كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ص84.
- ¹² كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان،

- ط:1، 2012، ص45-46.
- ¹³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص37.
- ¹⁴ نفسه، ص37-38.
- ¹⁵ كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص48-49.
- ¹⁶ كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان-بيروت، ص394.
- ¹⁷ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص39-40، وينظر: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط:1، 2013، ص58-59.

¹⁸ HUME DAVID, A Treatis of Human Nture; Oxford, Clarendon Press, 1965, p 469.

- نقلا عن : طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص40.
- ¹⁹ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص41.
- ²⁰ يقصد بها وجوبية.
- ²¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص42.
- ²² ينظر: نفسه، ص42-43.
- ²³ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص43-45.
- ²⁴ ينظر هذا الرد مفصلا في : طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص45-50.
- ²⁵ أطلق عليهم اسم فلاسفة الحس الأخلاقي، منهم: "شافتسبوري" و"هاتشيسون" وأشهرهم و"بائلر" الذي نوه به هيوم وأعجب به، مع العلم أنه كان رجل كنيسة، واتسمت مؤلفاته بالدفاع عن الوحي الإلهي والمعتقد الأرثوذكسي.
- ²⁶ يقصد طه عبد الرحمن بمصطلح "الديانية" انتزاع قطاعات الحياة من الدين، وتعطيل قانون الدين في المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدييرا وتقديرا، ففصلت الحداثة العلم عن الدين، وفصلت عنه الفن والقانون كما فصلت السياسة والأخلاق، وتعدد صور الديانية بتعدد هذه الفصول، حيث جعل العلمانية هي الصورة الديانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والعلمانية هي الصورة الديانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين، والدهرانية هي الصورة التي اختصت بفصل الأخلاق عن الدين، وهكذا بالنسبة للمجالات الأخرى.. ينظر: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الاتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط:1، 2014، ص11-12.
- ²⁷ أشار هنا إلى:

STEIWER Jacques: Une morale sans Dieu, L'harmattan, paris,2011.

وواضح من عنوان الكتاب أنه مؤلفه أراد أن يُجرد الأخلاق من كل ما يتعلق بالألوهية، بحيث يصير مصدرها الإنسان وليس الإله.

²⁸ أشار إلى أن المقصود هنا هو:

COMTE-SPONVILLE André: L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans dieu, Alin Mihel, PARIS,2006.

وواضح أن أندري أراد أن يقدم أخلاق غير إلهية، أي إنسانية.

²⁹ أشار إلى أن هذه العبارة تنسب إلى جاك دريدا J. DERRIDA.

³⁰ أشار إلى صاحبها الطرح وكتابهما الذي يتبنى هذه الفكرة :

Luc FERRY et Marcel GAUCHET: le religieux après la religion, Editions Grasset et Fasquelle, Paris,2004.

³¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص12.

³² ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص26-27.

³³ أطلق فيلسوفنا اسم الدهرانية على فصل الأخلاق عن الدين.

- ³⁴ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 51.
- ³⁵ أخرجه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، (364/15)(8949)، والشهاب في مسنده، (192/2)(1165).
- ³⁶ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 51.
- ³⁷ قدم طه عبد الرحمن تصورا بديل لإعادة تجديد مقاصد الشريعة الإسلامية وفق رؤيته الأخلاقية، ينظر كتابيه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 2، ص 110 وما بعدها، وسؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان-بيروت، ط: 1، 2015، ص 71 وما بعدها.
- ³⁸ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 51-52.
- ³⁹ نفسه ص 52.
- ⁴⁰ توصل إلى لطيفة قال بأنها غابت عن الأذهان، وهي أن المعقولة تنقسم إلى قسمين: "معقولة الشيء بذاته"، و"معقولة الشيء بغيره"، حيث اعتبر الأولى ضيقة وسطحية وتجزئية، وذلك لكونها لا يمكن أن تنفع إلا في تحديد المراتب الدنيا من أفعال الموجودات، فنفعتها لا يتعدى نطاق الجمادات، لهذا سماها ب"معقولة السطح"، وأما الثانية في معقولة واسعة وعميقة وتكاملية، فالجزء، ولو بدا معقولا في ذاته، فقد يصير غير معقول باعتبار الكل، ولا فصل في أمر معقولته إلا بحسب هذا الكل، لهذا سماها ب"معقولة العمق". ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 53.
- ⁴¹ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 52-53.
- ⁴² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 53.
- ⁴³ صرح طه عبد الرحمن بأن هذا الأمر لم يتفطن إليه أحد على حد علمه، لهذا رأى أن الحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية"، لهذا طلب من الله أن يطول عمره وتسلم مداركه حتى يتفرغ لهذا العمل، والملاحظ أن يحمل مشاريع أخلاقية كبرى وهم فكري كبير، لهذا يشير بين الفينة والأخرى في كتبه ومحاضراته وفي مؤتمرات تكريمه إلى قضايا مركزية ويطلب من الله طول العمر حتى يتفرغ لتلك الأعمال. ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 53-54.
- ⁴⁴ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 54-55.
- ⁴⁵ ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط: 1، 2006، ص 100-102.

التدين الشبكي الرقمي (الإسلامي): دراسة نقدية *Islamic digital networked religiosity: critical study*

د/ عبد الكريم بليل*

مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف (الجزائر)
bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz

تاريخ الاستلام: 2021/01/22 تاريخ القبول: 2022/02/18 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يخضع (التدين الشبكي الرقمي) لتكوين يسائر العولمة الثقافية المعززة بالعولمة الرقمية، عبر تقديم دين السوق، أي تسليع وتسويق المحتوى الديني بحسب الطلب، وإخضاع تعاليم الدين لنظرية السوق: العرض والطلب، والتسويق الدعائي وشركات الدعاية والإشهار والتوجيه. وتكوين دعاة يخاطبون فئات عمرية أو جنسية محددة بدقة، مع تطوير خطاباتهم من حيث الأسلوب واللغة، المواضيع، الإخراج الدعائي، الهيئة، التصوير والبرمجة، من طرف شركات مختصة في برامج خطابات الجماهير. وتبرز لدينا؛ إشكالية التفاعل الذاتي للمواطن الرقمي مع معطيات العولمة الرقمية الدينية؛ فهل يمثل الدين الشبكي الرقمي خطرا على عقيدة المواطن الرقمي، أم يزيد من ثقافته العالمية؟

نسعى في هذه الورقات لطرح دراسة حالة عبر الويب، لفهم تأثير الدين الرقمي على الثقافة الدينية للجيل الرقمي، واستشراف الهوية الدينية لديه. وفق منهج وصفي تحليلي نقدي. ومن نتائج هذا البحث أن التدين الشبكي الرقمي غير المراقب يتسبب في إضعاف الولاء الديني والمجتمعي والوطني، وكذا انتشار فلسفة مركزية الإنسان ومذاهب الواحدة الكمونية، وشيوع الفكر الإلحادي.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ الدعوة والإعلام؛ الدين الرقمي؛ المواطن الرقمي؛ إسلام السوق.

Abstract: (Digital religiosity) undergoes training in line with the cultural globalization promoted by digital globalization, through the introduction of market religion, that is, the commodification and marketing of religious content on demand, and the subjection of religious teachings to market theory: supply and demand, marketing companies, advertising, advertising and extension. And the formation of preachers who address specific age groups or genders, with their discourses developed in terms of style, language, themes, promotional guidance, format, photography and programming, by companies specializing in public discourse programs.

The problem of the digital citizen's self-interaction with the data of religious digital globalization is: Does the religion of the digital network pose a threat to the orthodoxy of the digital citizen, or does it increase their global culture?

In these papers, we seek to present a case study across the web, to understand the impact of digital religion on the religious culture of the digital generation, and to anticipate its religious identity. According to the descriptive analytical method.

* المؤلف المراسل.

First results: Unsupervised digital networks erode religious, societal, and national loyalty.
The spread of humanistic philosophy and monotheistic doctrines.
The spread of atheistic thought.

Keywords: religion; Advocacy and media; Digital Religion; Digital Citizen; the Islam of Market.

1. مقدمة

يخضع (التدين الشبكي الرقمي) لتكوين يسائر العولمة الثقافية الرقمية، عبر تقديم دين السوق، أي تسليع وتسويق المحتوى الديني بحسب التنافسية السوقية، عبر إخضاع تعاليم الدين لنظرية: العرض والطلب، والتسويق الدعائي وشركات الدعاية والإشهار والتوجيه.

تعرف الأجيال المستهدفة بالتدين الرقمي بالمواطن الرقمي (native digital). يمثل الجيل (GEN. Z) عنصر الشباب فيه، ويليه جيل (GEN. ALPHA). وهي أجيال ولدت في عصر رقمي لكل النظم المعلوماتية، والمعرفية، والثقافية، والدينية. وهي أكثر الأجيال تفاعلا مع العالم الرقمي الافتراضي والعملي، أكثر حتى من الجيل (Gen. Y) الذي طور العالم الرقمي والافتراضي وتطبيقات الويب وأتممة الذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence).

يتعرض المواطن الرقمي المسلم لعولمة رقمية بمستويات كبيرة جدا مقارنة مع سابقه؛ لقابليته لأنماط التعايش الاجتماعي الافتراضي. مما يعيد إنتاج بنية الثقافة الدينية لديه؛ بشكل يستجيب لميوله، ولانشغالاته الإلكترونية. تنتقله من مسارات التدين التقليدية- المراجع العلمية التقليدية؛ من مشايخ ودعاة وكتب وبحوث- إلى التدين الشبكي الرقمي المسائر للعولمة الثقافية الرقمية.

عبر تقديم دين السوق؛ أي تسليع المحتوى الديني بحسب العرض والطلب في السوق الإعلامية الرقمية. وإخضاع الدين - تعاليم الدين- لنظرية السوق والتسويق الدعائي وشركات الدعاية والإشهار والتوجيه. وتكوين دعاة يخاطبون فئات عمرية أو جنسية محددة، وتطوير خطاباتهم: أسلوبا ولغة. وانتقاء مواضيع معاصرة شبائية، مع إخراج دعائي يحاكي البرامج الترفيهية، ومغاير للإخراج التقليدي من حيث الديكور والإيقاع. مع إطلالة عصرية للمقدم في الهيئة؛ تغاير إطلالة الدعاة والمشايخ بالزي الديني المعتاد، والتصوير الاحترافي مثل البرامج الجماهيرية، والبرمجة بالاعتماد على شركات مختصة في خطابات الجماهير، مثلها مثل برامج (Talk show)، ومسابقات الغناء والمواهب، ولقاءات الممثلين والمطربين، وبرامج مشاهير اليوتيوبير.

ومما زاد من تراكم مظاهر الدين الشبكي الرقمي؛ الكمية الهائلة لتدفق المعلومات عبر المنصات، بأشكال وأنماط جد فعالة وجذابة من صور وأفلام وبرامج؛ مما يكسب المتصفح (المواطن الرقمي) ثقة زائدة بنفسه؛ لإمكانية الوصول إلى أي إجابة؛ دون الرجوع لأهل الاختصاص. فخلق جو من التعامل والتحقق، دون أي تأصيل علمي، ولا رصيد من علوم الشريعة، غير أنه خريج مواقع تواصل اجتماعي لا أكثر، يمتلك القدرة على التعلم الذاتي.

فينحو المواطن الرقمي لتشكيل مفاهيمه الدينية الافتراضية، دون مراجعة المختصين؛ لأن الإعلام

التواصلية التفاعلية بعث نماذج معاصرة لتدوير وإنتاج المحتوى الثقافي والديني والإصلاحي والتوعوي الرقمي، بما يناسب ميول وقدرات الجيل الرقمي المعرفية والنفسية والسلوكية، وأعاد إنتاج بنية الثقافة الدينية؛ وفق إخراج يستجيب لذوقه، ويواكب عناصر الجذب لديه.

هذا التدين الشبكي الرقمي يتماثل في مستويات من الوعي، انطلاقاً من المتابعة للعلماء والدعاة مباشرة، المتابعة عبر المواقع والقراءة فقط؛ لنصل إلى مستوى الاستغناء عن أهل الاختصاص، والاكتفاء بطرح السؤال على محرك البحث لتخرج الإجابة جاهزة.

مع التنويه أن الشبكات المعلوماتية شكلت اختراقاً ثقافياً وسياسياً للدعاة على المستوى العالمي، وتمكنت المعلومات من بلوغ شرائح وأمم؛ صعب التواصل معها حضورياً، وأتاحت للدين الإسلامي الانتشار والدفاع بقوة عن الأطاريح الروحية ضد الإلحاد والعلمنة الصلبة، متجاوزة عراقيل نقل المعلومة المقروءة والمسموعة والمرئية.

وهنا تبرز لدينا إشكالية تأثير التفاعل الذاتي للمواطن الرقمي مع معطيات العولمة الرقمية الدينية، ومدى تأثيرها على مكتسباتهم الدينية.

- فهل يشكل التدين الشبكي الرقمي الإسلامي خطراً على المواطن الرقمي، أم يزيد من ثقافته الدينية العالمية؟

- هل تحصيل المعلومة الدينية من العالم الافتراضي يماثل تحصيلها من مراجعها الأصلية؟

نسعى في هذه الورقات لطرح دراسة تحليلية، لفهم تأثير التدين الرقمي على الثقافة الدينية للمواطن الرقمي، واستشراف الهوية الدينية الرقمية.

من الدراسات المعاصرة:

Digital Religion; Understanding Religious Practice in Digital Media. Heidi A. Campbell, Ruth Tsuria. September 30, 2021. Routledge.

Digital Religion, Social Media and Culture. Pauline Hope Cheong, Peter Fischer-Nielsen, Stefan Gelfgren, Charles Ess. ew York, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, Oxford, Wien, 2012. XII, 326 pp., num. fig.

Religion Online; How Digital Technology Is Changing the Way We Worship and Pray. August E. Grant, Amanda F. C. Sturgill, Chiung Hwang Chen, and Daniel A. Stout, Editors March 2019.

Religion on the Internet: research prospects and promises. Cowan E. Douglas, Jeffrey K. Hadden, Amsterdam 2000.

Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture. Stewart M. Hoover, Lynn Schofield Clark. New York: Columbia University Press 2002.

2. الدين الشبكي الرقمي

حدثت تغيرات هائلة في الأديان العالمية، خاصة في أوروبا بعد انتشار العلوم، وانتقال المعارف الإسلامية، مما قوض نفوذ الكنيسة الكاثوليكية، وزاد انكفاءها بعد اختراع الطباعة، التي ساهمت في تعميم المعارف أكثر.

هذا التغير مس أديانا كثيرة؛ كان أتباعها ضمن حلقة مغلقة من المراجع الدينية التي تحتكر المعارف كلها، مما وضعها أمام امتحان صعب بعد تطور العلوم والاختراعات والثورة الصناعية، التي أصلت للفلسفة الحداثيّة كبديل عن التراث كله، حتى الديني لديهم.

ثم سيقّت الأطاريح الحداثيّة التي أفرزتها البيئّة الاجتماعيّة والدينيّة الغربيّة، لتنزّل على الشريعة الإسلاميّة، تحت مزاعم التحديث الناقد للتراث، والهادف للنهوض بالمسلمين برؤية حداثيّة للإسلام.

ونتج عن اختراع المطبعة تحوّل هائل في الخريطة الدينيّة؛ فكيف هو الدين الآن في هذا العصر الرقمي؟ فإذا كانت مطبعة جوتنبرج أمدتنا بأليّة الإصلاح الديني؛ فما الذي تمكّننا منه الثورة الرقميّة؟ (لوفتون، 2015).

"أدركت الدراسات الدينية الرقميّة حقيقة أن الإنترنت يوفر إمكانيات لإنشاء أماكن تفاعل غير مدمجة من الحدود المحليّة والجغرافيّة.

فالتقنيّات الرقميّة تمكّنت من تشكيل مجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الدينيّة. من أعضاء يعرّفون أنفسهم كجزء من المجتمع عندما يجدون الأماكن التي يمكنهم فيها التواصل بشكل هادف مع الأشخاص ذوي التفكير المماثل.

هناك أنواع مختلفة من المجتمعات الدينيّة عبر الإنترنت - بينما يتم إنشاء مواقع ويب معيّنة بواسطة مجتمعات مادية موجودة.

والبعض الآخر موجودة حصريًا على الإنترنت، وقد لا يلتقي الأعضاء وجها لوجه. فالإنترنت يعدل مفاهيم الصداقة والعلاقة وكيف تصبح المجتمعات مرتبطة ارتباطًا جوهريًا بالممارسات المترابطة عبر الويب." (Campbell & Evolvi, 2020, P. 9)

يشعر المتممون لأي دين أن غياب دينهم في الإنترنت؛ يفقده الحضور والمصداقية. وتصدق هذه المقولة بالخصوص على الأقليات الدينيّة، والحركات الدينيّة المتطرفة، والمتحولين الدينيين. لتعاضم الشعور بالأ وجود ولا هوية للدين خارج الإنترنت. (الديالمي، 2019)

"لكن؛ لا تخلو رقمنة الدين من التأثير على الدين نفسه؛ لأن استعمالات النص الديني توظف أكثر فأكثر من قبل أصحابه وأعدائه على حد السواء؛ من أجل أهداف غير دينية، وبالتالي ينعكس ذلك على الممارسات الدينيّة نفسها وعلى صورة الدين بوجه عام.

بتعبير آخر، غيرت رقمنة الدين علاقة الإنسان بالدين، إذ أصبح الإنترنت ضرباً جديداً من العلاقة بالدين؛ بمعنى أنه تحول إلى نمط خاص لمعرفة الدين، وإلى نمط خاص في ممارسة الدين. " (الديالمي، 2019)

1.2. مفهوم الدين الشبكي الرقمي :

تعد موجة الدين الشبكي الرقمي، متجاوزة لفلسفة الحداثة نفسها، وما بعد الحداثة وما بعد الإنسانية (Posthumanism)، وتسير نحو فلسفة ما بعد الإنسان (Transhumanism)، أي الإنسان المؤلّل.

"يميز علماء اجتماع الدين: بين الدين في الرقمي (religion online)؛ وبين الدين الرقمي (online religion).

تحيل العبارة الأولى على مجمل المعلومات الحاضرة في الرقمي عن الدين، بينما تحيل الثانية على التجارب والممارسات الدينية التي تتم بطريقة رقمية. " (الديالمي، 2019)، وأكد باحثون على الصلة بين الأديان الموجودة على الإنترنت وخارجها، خاصة مع ظهور الكنائس الإلكترونية التي تسمح للمؤمنين بالعبادة وأداء الممارسات الدينية عبر الإنترنت. (Dawson & Cowan, 2013, pp. 93–106)

وأظهرت مقابلات مع قادة دينيين لمجموعة متنوعة من الأديان؛ عن قبول واسع للإنترنت وتقنيات تكنولوجيا المعلومات. على عكس افتراضات نظرية العلمنة؛ التي تتنبأ بتراجع الدين في ظل ظروف التحديث. فالمجتمعات الدينية المختلفة احتضنت الإنترنت كجزء من رسالتها الدينية المعاصرة واستراتيجيتها للنمو، كدلالة على تحديث الوسيلة. (Kluver & Cheong, 2007, pp. 1139–1141)

وتكشف ممارسة الدين الشبكي الرقمي عن تحولات وتغييرات اجتماعية داخل الثقافة الغربية. ويُعرّف بخمس سمات:

(1) المجتمع الشبكي.

(2) الهويات الطبقية.

(3) السلطة المتغيرة.

(4) الممارسة المتقاربة.

(5) الواقع متعدد المواقع. (Campbell, 2012, p. 65)

فالرقمنة الشبكية (الويب) وسيلة للنشر والإبلاغ والدعاية، أفادت الأديان. أما الدين الشبكي الرقمي؛ فهو ظاهرة تركبت من الهندسة الاجتماعية للمواطن الرقمي داخل المجتمع المعلوماتي الافتراضي، بعد توسع جغرافية العولمة الرقمية. حيث تحيزت متغيرات وتركبت مؤشرات عن عينة مجتمعية لها خصائص تمايزها كجماعة دينية.

"ظهرت الأبحاث حول الدين والإنترنت في منتصف التسعينيات عندما بدأ العلماء في توثيق الطرق المختلفة التي يتفاعل بها المستخدمون والجماعات الدينية مع الإنترنت، والآثار المحتملة التي قد تترتب

عن هذا الاستخدام على المعتقدات والممارسات الدينية.

وكانت العديد من الكتب المبكرة حول هذا الموضوع عبارة عن حسابات صحفية أو رصدية؛ تركز على:

- كيفية استيراد الأديان المختلفة أو التفاوض بشأنها؛ عبر الإنترنت.
- التحديات الأخلاقية والمعنوية التي تطرحها التقنيات الرقمية.
- الطرق التي يمكن للإنترنت من خلالها إعادة ربط الناس بالروحانية في مجتمع ما بعد الحداثة.
- استكشاف التكيف عبر الإنترنت للأشكال التقليدية للتدين، وظهور (الدين الإلكتروني الجديد).

بمرور الوقت، توسعت دراسات الدين عبر الإنترنت للتحقيق في صراعات السلطة في المنظمات الدينية بسبب استخدام الويب، وإعادة تفسير الطقوس القديمة عبر الإنترنت.

في السنوات الخمس عشرة الماضية، ظهرت موجات مختلفة من البحث، مما أدى إلى تحول المجال من مجرد تحديد الظواهر الجديدة والاتجاهات داخل الممارسة الدينية عبر الإنترنت؛ لتقديم تفكير نقدي حول الحياة الاجتماعية والروحانية على الإنترنت. " (Campbell, 2013, p. 680)

يعرف الدين الرقمي بمصطلحات أخرى: الدين السيبراني، الدين الافتراضي، الدين الشبكي، الدين الإلكتروني.

يعرف الدين السيبراني (Cyber Religion): "هو التسويق للمعتقدات الدينية عبر الشبكات الرقمية، التي تمثل وسيطا في تقديم المعلومات الدينية. وهو ما يطلق ثورة تنافسية بين المؤسسات والمنظمات الدينية للوصول لأرواح المهاجرين في الأترنت." (نومار، 2019)

فالدين السيبراني ليس مجرد عرض تعريفي، بل دعوة ونشر للأفكار والمعتقدات؛ لغرض جذب المزيد من الأتباع، مع الممارسة الفعلية السيبرانية، لأن المتابع أو التابع لا يمكنه الانتقال للحيز المكاني، فيقدم له اختيار التفاعل والتعبد والمشاركة التعبديّة الجماعية أو الفردية الافتراضية.

"الدين السيبراني؛ مصطلح يستخدم للتعبير عن كيفية إعادة ربط الدين من خلال تفاعله مع ثقافة الإنترنت.

كما استخدم للإشارة إلى احتمال ظهور فئة جديدة من التدين؛ مبتكر وديناميكي روحياً، ومتكامل بدرجة عالية مع التكنولوجيا، ويعتمد عليها، نتيجة الممارسات الدينية عبر الإنترنت. حيث تسهل منصات الإنترنت التجريب مع الجديد والراسخ من الطقوس الدينية، والاحتفالات بالأعياد المقدسة. لذا من المحتمل أن تعيد التقنية تشكيل حساسيات المستخدمين الدينية. " (Campbell, 2017, p. 228)

ويعتبر الدين الرقمي عملية اتصالية، تبلور في ممارسة الدعوة الدينية إلكترونياً، لإحداث تأثير مُتوقع، عبر مقاطع سمعية بصرية، أو مقالات مكتوبة، أو منشورات قصيرة، أو اقتباسات متجزئة. (نصر، 2019)

وإننا نفضل في بحثنا مصطلح (التدين الشبكي الرقمي)؛ وهو مصطلح معاصر يعبر عن ممارسة نشر المعلومات الدينية رقمياً، والدعوة والعبادات والمعاملات الدينية عبر التطبيقات الرقمية والبرامج والمواقع على شبكة الويب.

2.2. نموذج دين شبكي رقمي :

تعد الصين أكبر نموذج عصري يسعى لتطبيق الدين الشبكي الرقمي على شعبه فعليا، حيث يقطن الصين أكبر نسبة ملحدين في العالم: 67% (مليار نسمة)؛ يعتبر 90% أنفسهم ملحدين أو غير متدينين. (Gallup International, 2015). ويشترط الحزب الشيوعي الصيني الحاكم الإلحاد لعضويته، لذا تسعى الدولة لتكريس الإلحاد ونزع فكرة الإله من عقول مواطنيها. (CAMPBELL, 2016)، عبر برامج ومناهج تعليمية وتدريبية واجتماعية وثقافية وتربوية وسينمائية وإعلامية. وآخر نموذج هو: خلق إله شبكي رقمي للدولة الملحدة. يراقب الأفعال كلها، ويحاسب عليها، فيقيم الحسنات والسيئات، ويكافئ أو يعاقب على الأفعال. وهذه فكرة جذرية لتغيير مفهوم الدولة الحديثة.

يستخدم (نظام الائتمان المالي) المعلومات المالية للتنبؤ بقدرة الأفراد على تسديد المستحقات المالية عليهم مستقبلاً. لكن الصين تعمل على بناء (نظام ائتمان اجتماعي). (China social credit, 2015). في 14 يونيو 2014، نشر مجلس الدولة الصيني (مخطط لبناء نظام ائتمان اجتماعي): (social credit system). احتوى على فكرة: (درجة ثقة وطنية) تصنف (نوع المواطن)، عبر منظومة شبكية تراقب وتقيم أنشطة المواطنين اليومية باستمرار: المشتريات؛ التحركات، الحالة الصحية، النفسية، الاجتماعية، المالية، الأماكن، الأصدقاء، التفاعل مع المنشورات، التعامل مع الناس، نوع المحتوى الرقمي ومدته استهلاكه، دفع الفواتير والضرائب، الالتزام بالقوانين: المرور، الأماكن العامة، نظافة المحيط، احترام أفراد المجتمع، احترام المحيط الطبيعي.. الخ.

هذه العملية تتم في العالم عبر أغلب الشركات العملاقة الأمريكية (GAFA)، لكن حكومة الصين صممت نظاماً (Social Credit System) تطبقه عبر خوارزميات (Artificial Intelligence) لتصنيف كل بيانات السلوكيات: إيجابي أو سلبي، وتقييمها بسلم نقاط رسمي. يحدد (درجة المواطن). ثم يعلن للمستخدمين - أفراداً ومؤسسات - الدرجة الرقمية لكل مواطن صيني، وهي درجة (الثقة الرقمية)، و(الإخلاص الوطني الاجتماعي الاقتصادي). (Nast, 2017)

أي صناعة نموذج لإله الدولة الملحدة (الدولة المتألهة). ويتحول المواطن فيها لعضو في لعبة شبكية رقمية رسمية؛ تحت سلطة الأخ الأكبر (Big brother). هدف هذا المواطن الرقمي؛ رفع درجته فيها، لأنه مراقب هو والحسابات التي يتواصل معها، ويحاسب على كل نشاط رقمي أو واقعي. (أحمد غندور، 2018).

يراقب المواطن الرقمي الصيني، بتتبع كل نشاطه الرقمي الشبكي على كل المنصات والمواقع والتطبيقات والبرامج الرقمية الصينية، ثم تخزينها وتحليلها، ليتم تقييمه، وفق سلم تنقيط رقمي، عبر خوارزميات الذكاء الاصطناعي، مصمم وفق معايير تحددها الدولة للدرجة التقديرية الاجتماعية للمواطن،

بالتعاون مع ثماني شركات صينية عملاقة لتكنولوجيا.

يعد برنامج المراقبة الرقمية الصيني الأعدد عالميًا، عبر نظام لا مركزي، من مئات الشركات الإلكترونية الخاصة والرسمية والأمنية الصينية. وآلاف مزودات خدمة الإنترنت، التي تقدم تقارير عن كل ساعة. عبر ربط الهواتف بأنظمة تحليل الصور والكلمات، وفق خوارزميات تميزها وتحجبها من التداول إن لزم الأمر. كتطبيق (WeChat) الذي يستخدمه 850 مليون صيني؛ توظف الذكاء الاصطناعي لمسح (Scan) الصور ذات المحتوى المشبوه وحذفها. (الرفاعي، 2021)، ويتم جمع الحمض النووي والتعرف على الوجه بالمقاييس الحيوية للمراقبة الجماعية لجميع السكان الذين تتراوح أعمارهم بين 12 و65 عامًا. (Jacobs, 2021)، والخضوع لعمليات مسح رقمية، وإدخال معظم البيانات في نظام كمبيوتر يسمى منصة العمليات المشتركة المتكاملة. (Wakefield, 2021)، بالتعاون بين مؤسسات حكومية، وشركات خاصة لتكنولوجيا المعلومات، ومواقع ومنصات وتطبيقات، ومصارف، وشركات نقل وغيرها، كلها تشارك في جمع البيانات الشخصية ونقلها للدولة. التي تسيطر بصرامة متطرفة على كل مفاصل المجتمع.

وهكذا يتم خلق ارتباط ورقابة ذاتية لدى المواطن الصيني؛ ليقينه بمراقبة ومحاسبة (الإله الشبكي الرقمي) له فعليًا؛ فهو يرى إحاطته به من كل جانب وفي كل مجال؛ افتراضيا وميدانيا. مما يشجعه على إرضاء (الإله الشبكي الرقمي) بتحسين أدائه الرقمي المطلوب منه على الواقع الميداني والافتراضي؛ ليرفع من تقييمه الرقمي فيتفاخر به، ويكافأ رقميا على إحسانه بحسنات رقمية، وعلى إساءته بسيئات رقمية.

يتم تقييم المواطن الصيني بين (350 و950 نقطة)؛ ببرنامج (Sesame Credit)، وفق عوامل خمسة:

- (1) تاريخ الائتمان.
 - (2) دفع الفواتير في موعدها.
 - (3) القدرة على الوفاء بالالتزامات التعاقدية.
 - (4) الخصائص الشخصية، المعلومات الشخصية.
 - (5) السلوك والتفضيل.
- ونائج التقييم: الحصول على (درجة الثقة الرقمية) ويترتب عنها مكافآت أو عقوبات. (Nast, 2017)، وعلى سبيل المثال؛ التقييمات المنخفضة لفرد ما؛ يترتب عنها:
- تخفيض سرعة الإنترنت.
 - تقييد الوصول إلى المطاعم والنوادي.
 - إلغاء الحق في السفر بحرية إلى الخارج.
 - رقابة تقييدية على الاستهلاك أيام العطلات.
 - تأجيل الاستجابة لطلبات التأجير أو الحصول على تأمين أو قرض أو الضمان الاجتماعي.
 - عدم التعيين في العمل.
 - الحرمان من بعض الوظائف.

- تقييد تسجيل الأفراد أو أطفالهم في المدارس الخاصة. (Nast, 2017)

وانطلقت الصين في تجربة النظام سنة 2017، وبدأت الإلزام به عام 2020، وفرض تنزيل تطبيقات المراقبة، ومعاينة كل مواطن صيني تضبطه الشرطة بدون تطبيق الرقابة على هاتفه.

3.2. إسلام السوق (the Islam of Market):

يلاحظ مختصون في علم الاجتماع الديني؛ ظهور نمط جديد من التدين في الوسط الإسلامي هو: (إسلام السوق الليبرالي)، مواكبة لأنماط جديدة متباينة في الحركة الإسلامية، بمنزلة التيار الأشهر والأكثر انتشارًا والأوفر حظًا.. ورغم تباين خطابات الدعاة الجدد لتيار (الإسلام الليبرالي)؛ إلا أنه يتصدر الخطابات الجديدة، ومساحات جماهيرية تخصصه، تحاول ابتلاع الخطابات المنافسة له والسابقة والممهدة له. من خلال تقديم (إسلام منزوع الدسم)، كحالة مميزة من أنماط التدين المعاصر الناتج عن مرحلة (ما بعد الإسلام السياسي) و(ما بعد الإسلامية). (هلال، 2017)

(إسلام السوق) الشبكي الرقمي، هو نمط من التدين وفق الثقافة الأمريكية الاستهلاكية الرأسمالية الليبرالية، يخالف التدين التقليدي، وينأى بالمسلم عن القضايا الإسلامية الكبرى، ليشغله بنمط (الإنسان الاستهلاكي) الخاضع لهدف تحسين وضعه الاقتصادي (حوسلة الإنسان).

يجتمع بعض الجماعات المسلمة على منصات التواصل الاجتماعي، يناقشون القضايا المشتركة. كنموذج لأمة افتراضية تعيد تشكيل (مجتمع الشبكة العالمية)، والبحث في مسائل هي من (التدين الشبكي الرقمي)؛ لأن المواطن العادي لا يصل بسهولة لقنوات الإعلام التقليدية، فتعمل شبكات التواصل الاجتماعي كمنافذ إعلامية بديلة للتعبير عن مخاوفهم وآرائهم، حيث تختفي سلطة الحكومة والمسجد الرسمي، ويظهر الدعاة الجدد، أو دعاة المنصات الرقمية. (Al-Rawi, 2016, pp. 19-20)، على نموذج التسويق الديني.

وتمثل نظرية السوق الدينية أحدث نظريات علم الاجتماع الديني. وتعرف بأنها: تفسير السلوك الديني بين الأفراد والجماعات والثقافات من منظور اقتصادي. بالبحث في الممارسات والخطابات الدينية، ومستوى نشاط وتأثير المؤسسات الدينية الرسمية، وعلاقة الدولة بضبط عمل السوق الدينية؛ لأن المجتمعات الحديثة المعاصرة تتميز بإمكانية اختيار دينها ومعتقداتها؛ الأمر الذي جعل الدين سلعة معروضة في سوقٍ للأفكار والإيديولوجيات والمعتقدات. لكن مفهوم السوق الديني اقتصر تطبيقه على (المسيحية) في الولايات المتحدة وأوروبا الشرقية وأمريكا الجنوبية، على الرغم من طموح منظريه الأساسيين لتطبيقه عالميًا. (غانم، 2020)، حيث تسعى شركات دعائية ومراكز بحث لتسويقه في العالم، ولدى الشعوب المسلمة، عبر تصنيع نماذج دعاة ونشطاء ومدربين، وخصص وبرامج إعلامية فضائية ورقمية.

تتاجر السوق الدينية في الأفكار والمعتقدات، كما تتاجر في المنتجات الثقافية والتعبدية للديانة، من لباس ووسائل يحتاج لها أتباع أي دين، كالحجاب والسيح وأفرشة الصلاة ومنبهات الأذان، والبخور والعطور، والأناشيد والدروس والمحاضرات والأدعية الصوتية وترتيل القرآن، والبرامج والتطبيقات الرقمية الدينية عند المسلمين. فكل ما يصلح للبيع يتاجر فيه، وحتى ما لا يصلح يتم تسليعه لبيع، كعرض دورات تدريبية باشتراك مالي، في التفسير أو أحكام التجويد أو الأسرة المسلمة. فإن كان مجانياً، يطلب الاشتراك والإعجاب والمشاركة والتعليق، مما يرفع تصنيف الموقع عبر خوارزميات الويب، وهذا عائد مالي. مع جذب بعض المواقع أو الحسابات لشركات الدعاية والإشهار وروابط (Clickbait).

وهو ما تحقق بنقل نماذج تدريب أمريكية عبر برامج التنمية البشرية والدورات لجملة من (الدعاة والمصلحين) في أديان مختلفة، وتسهيل بروزهم الإعلامي على القنوات التلفزيونية بإخراج تصويري معاصر ومتفوق؛ عما سبق، من حيث التقنيات وجودة الصورة والصوت، والتأثير والتصميم والإضاءة واللبس والإخراج. واستخدام فرق لإعداد الحلقات وكتابة النصوص بما يناسب الشريحة المستهدفة، ومتابعة ردود فعلها، وأهم انشغالاتها، وتقنيات الجذب الذهني والنفسي لديها.

كل هذا تحت رعاية شركات دعاية مختصة في التسويق وتوجيه الجماهير والمستهلكين، قائمة على نظريات علم النفس الاجتماعي ونظريات الدعاية والإشهار لغرض التسويق؛ فيتحول الدعاية لمجرد ممثل يؤدي دوره في الإلقاء والتفاعل الصوتي والسميائي لحركات الوجه واليد، تحت إرشادات المخرج وفريق التصوير والتأليف في حالة من التصنع والتمثيل، التي تعد من أقوى تقنيات الجذب للمشاهدين المدمنين على الأفلام والمسلسلات الدرامية. فتمكن بعض الدعاة من طرح نموذج دعوي قصصي عبر مسلسلات دراما، كان فيها تجاوزات عقدية وفقهية خطيرة. (معز مسعود، Moez Masoud Official Channel، 2015)، وسعي لتمهيد الطريق للتطبيع مع الاحتلال الصهيوني. (البحيري، 2014)، والظعن في الفلسطينيين والأسرى والقضية الفلسطينية. (معز مسعود، 2021)، ومنافسة الممثلين في مهرجانات السينما، تفاخرا بنموذج (الإسلام الليبرالي). (البحيري، 2019).

وقد نحى هذا التوجه - لدى المسلمين - بالدعاة والوعاظ التربويين، وشباب يوتوبر، ومؤسسات دينية وشركات تجارية؛ وحتى أفراد عاديين؛ إلى تكريس استخدام التقنيّة في نشر الدعوة والثقافة الدينية؛ لكسب أكبر مساحة جماهيرية، وتحقيق نسبة مشاهدات عالية، لأسباب وأهداف سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو دعوية، أو شخصية. فالكل أصبح منتجاً للمعلومة. (نصر، 2019)

وبذلك تشكل لدينا دعاة جدد بأسلوب دعوي جديد، وخطاب دعوي مغاير للميراث الدعوي، بمفاهيم مغايرة للأصلية المتداولة، وهو ما عرف (بإسلام السوق).

أولئك الدعاة نزعوا المفاهيم الأصيلة الكبرى للإسلام؛ لئلا يتم تصنيفهم والحجر عليهم، واختاروا التدوين الآمن، فركزوا على المواضيع الاقتصادية وتكوين الثروة، وتحسين الدخل والتسيير الحسن لإدارة الأسرة والمداخيل، وابتكار المشاريع الناجحة. دون تقديم نموذج فكري لنظرية اقتصادية أو إدارية، بل

عرض نموذج أمريكي، ثم تعليق الصلاح بزيادة الثروة، وقصص التنمية البشرية في الأداء الإداري، وفق النموذج الأمريكي؛ بتصنيع الإنسان المجتهد لغرض تحقيق الثروة. فالغاية أصبحت استهلاكية محضة. لكن يجعلون منها سمة للمسلم الناجح ماديا، وسبيلا لأعمال الصدقات، وعلامة على تفوق نموذج المسلم الاقتصادي، فالثروة عندهم هي وسيلة الارتقاء دينيا. (البحيري، 2020)

هذا الخطاب محمل بمفاهيم النيوليبرالية الجديدة الاستهلاكية، كالطموح للثروة والفاعلية والإبداع الإنتاجي، والمركزة على تحقيق الرفاهية والافتقار المالي؛ كعلامة على (التفوق الفكري والاجتماعية). لكن الدعاة الجدد جعلوها علامة على (التفوق الديني) للثروة الفاضلة. أي: خطاب إسلامي بثقافة أمريكية، يتعد عن الخطاب السياسي الشرعي والديني التعليمي والاجتماعي التوعوي، وإغفال تام للنموذج الحضاري الإسلامي. فلم يعد خطابا لإصلاح النفس؛ بل لتكييف النفس مع سوق المجتمع الاستهلاكية، فيصبح المسلم المثالي هو الراغب في ترف الدنيا. (البحيري، 2020)

يُسوق (إسلام السوق) على أنه النموذج المعتدل للإسلام. الاعتدال بين أصول الإسلام والأصول الغربية الحديثة للثقافة الليبرالية الأمريكية.

أصدرت مؤسسة RAND (SOLUTIONS OBJECTIVE ANALYSIS EFFECTIVE) تقريرا عن مشروع: بناء شبكات إسلامية معتدلة، ويناقش انتشار التفسيرات (الرايكية والعقائدية للإسلام) عبر شبكات إسلامية واسعة؛ فرغم أن المعتدلين (بحسب تصنيف المركز) يمثلون أغلبية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، إلا أنهم لم يطوروا شبكات مماثلة لتضخيم رسالتهم، وتوفير الحماية من العنف والإرهاب.

ويستخلص المؤلفون دروسًا من تجربة بناء شبكات الديمقراطية من طرف الولايات المتحدة والحلفاء في الحرب الباردة، ويحددون قابليتها للتطبيق على الوضع الحالي في العالم الإسلامي، وقيمون فعالية الولايات المتحدة لذلك الآن. (Rabasa et al., 2007)

ويحدد التقرير ملامح المسلمين المعتدلين وفق نظرة الأمن القومي الأمريكي، وهم الذين ينبغي دعمهم والتعاون معهم لإنشاء شبكات إسلامية معتدلة، وذكر الصوفية (غير الجهادية، وغير المناهضة للغرب، وغير المسيسة)، وما يعرف بـ (الدعاة الجدد) أمثال: معز مسعود؛ وهو شخصية تعرض تدين مائع، ويمثل لسان النظام السياسي العلماني في مصر، حيث يحرص على تشويه التدين التقليدي الذي يمثل غالبية الفرق والطوائف، وتشويه المتدين المسلم بنفس منهجية وسياق السينما المصرية الرسمية، ويسوق نفسه كبديل عن نموذج جديد ليبرالي عالمي الطرح. (البحيري، 2020)

وحدد التقرير شركاءه في محاربة (الإسلام الراديكالي) المتطرف في بلاد المسلمين، وهم: المعتدلون، الليبراليون والعلمانيون، ممن يؤمنون بالقيم العالمية للمجتمعات الليبرالية الحديثة، وحاول ضبط معايير تصنيف المعتدلين الحقيقيين من المتظاهرين.

ونظرا لعدم وجود (حركة إسلامية ليبرالية)، فقط أفراد منعزلون؛ مما يستوجب بناء شبكات معتدلة وليبرالية في عملية استرداد الإسلام من الراديكاليين، عبر التمويل والتحفيز والرعاية، والاستفادة من خبرة

الولايات المتحدة في رعاية الشبكات الديمقراطية أثناء الحرب الباردة، والمنظمات المناهضة للشيوعية. لإنشاء شبكات من المسلمين المعتدلين. (بينارد وآخرون، 2015، ص ص. 35-36)

والمسلمون المعتدلون - بحسب المركز - هم ممن يؤمنون بالأبعاد الأساسية للثقافة الديمقراطية؛ التي تشمل:

أولاً: الديمقراطية؛ وفق التقاليد الليبرالية الغربية، وكل حقوق الإنسان المعترف بها دولياً، سواء اعتقد المعتدلون أن الديمقراطية فلسفة سياسية غربية أو منهج إسلامي قرآني.

ثانياً: قبول مصادر تشريعية غير طائفية؛ برفض تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأنها لا تتسق مع الديمقراطية.

ثالثاً: احترام حقوق المرأة والأقليات الدينية؛ والمساواة بين المرأة والرجل في كل شيء، وتغيير تفسير الأحكام التفسيرية التمييزية في القرآن والسنة بناء على تغير الظروف. كالقوامة والميراث وغيرها.

رابعاً: معارضة الإرهاب والعنف غير المشروع.

ويمكن للولايات المتحدة العثور على ثلاث شركاء لمحاربة التطرف الإسلامي: العلمانيون، الليبراليون، والصوفية. (بينارد وآخرون، 2015، ص ص. 108-110)، ويحدد التصوف العامي الانعزالي عن قضايا المجتمع والسياسة، والتصوف التابع للأنظمة العلمانية، أما التصوف المتسيس أو المقاوم أو الجهادي أو الدعوي أو التعليمي؛ فلا يصنف ضمن المعتدلين، لأن "المقصود بالمسلمين الليبراليين في التقارير والتصورات الغربية؛ هم من يقبلون بالتخلص من المكونات الصلبة على مستوى المفاهيم الحديثة، وعلى مستوى التبعية وقابلية الهيمنة، ولكن عن قناعة؛ وليس بغرض البراجماتية والتدرج والمناورة." (سالم، 2014، ص 251)

هذا الخطاب الليبرالي يحظى بدعم إعلامي وسياسي كبير، لذا يمتلك أدوات عصرية في تنميق خطابه وجذب صانعي المحتوى، وتوفير التمويل، لكنه يعيش افتراضياً على عدد حسابات المستخدمين المشتركين التي تزيد من شعبيته الافتراضية ومن مداخله؛ مما شكل سوقاً تمويلية لدعاة لا علاقة لهم بعلوم الشريعة والدعوة الإسلامية، لكنهم يمتلكون آلات الخطابة والتأثير؛ مما روج لبرامجهم، لدرجة جذب منافسين للخوض في الدين من تخصصات عدة؛ كعلم النفس والاجتماع والتاريخ والفلسفة والحقوق والهندسة والميكانيك والتنمية البشرية، بحكم أن المحتوى الرائج الأكثر جذباً للمتابعين هو مناقشة القضايا الدينية الإسلامية بأطاريح ليبرالية.

فكان التنافس على حصة السوق من المشاهدات والمتابعات أكثر من التنافس على النقاش العلمي التخصصي أو الدعوي؛ لأن غرضهم جذب المتابعين لهم، عبر تقنية الصدمة المعرفية؛ التشكيك في المعلوم اليقيني، لا دعوتهم. وأسلوبهم في ذلك صناعة غرائب الفتاوى والمناقشات في المضائق والدقائق، وادعاء الانفراد في تفسير آيات، وإنكار المتواتر، وعرض شبهات قديمة على أنها من استنباطهم، وإطلاق عناوين حلقات بصياغة (صحافة الحدث) لاستفزاز المتابع وجذبه.

داعي (إسلام السوق) ينحو لتكريس النزعة الفردانية الليبرالية، ونشر العولمة الثقافية الأمريكية كنموذج معرفي (Paradigms) لقراءة الدين الإسلامي، وتخليق طرح عصري في الأخلاق الإسلامية والحقوق والواجبات والعقوبات والمعاملات والعبادات. وانطلق الغلاة منهم في المجاهرة بوجوب اعتراف المسلمين بأن الإسلام لا يحرم المثلية (اللواط) والجنسانية والزنا والتحول الجنسي وإسقاط الحدود وحرية الكفر، وحذف التصنيف العقائدي: مؤمن وكافر.

فمرحلة (ما بعد الإسلامية) ليست معادية للإسلام؛ ولا هي علمانية، بل دمج للتدين والحقوق، الإيمان والحريات، الإسلام والحرية، لتحويل المبادئ الأساسية للإسلام إلى:

- تحصيل الحقوق بدلاً من القيام بالواجبات.
- التعددية؛ في الخطاب بدلاً من الوحدة.
- التاريخية؛ بدلاً من الكتاب المقدس الثابت.
- المستقبل؛ بدلاً من الماضي.
- دعم حركات شبابية رخوة؛ بمطالب عن الذات والكرامة والحقوق والديمقراطية، بدلاً من الحركات الجماهيرية ذات الإطار الأيديولوجي الثابت.
- التعبئة لأهداف طويلة الأجل. (هلال، 2017)

تحول (إسلام السوق) بسرعة من حضن القنوات الإعلامية الفضائية، إلى القنوات الإعلامية الرقمية؛ لأن المنصات الرقمية للتواصل الاجتماعية أكبر وأسرع انتشاراً مع الجيل الرقمي، وأرباحها أضخم، وخط حرية التحرير أكبر، والشرائح المستهدفة تصنف ضمن أجيال (ما بعد التلفزة)، و(ما بعد الحوسبة)، فهي الأقل مشاهدة للتلفزيون من الأجيال (Gen. Y; X)، وأقل من الجيل (Gen. Y) في الحاسوب والبريد الإلكتروني، وتصنف ضمن (جيل الجوال) الهاتف. لذا اكتسح الدعاة الجدد منصات التواصل الاجتماعي، حيث أصبحت رقمنة الدين (المنشورات الدينية) ضرورة لدى نموذج (الإسلام الليبرالي) في عصر رقمي.

4.2. ملامح إسلام السوق الرقمي :

يربط دعاة المدنية المادية (من المسلمين) الشعائر والشرائع بالحضارة المادية والحياة المدنية، فغاية الشعائر عندهم؛ تهذيب الأخلاق الاجتماعية، وغاية التشريع؛ سياسة مصالح العامة بعدل. وقد شاطرهم بعض المفكرين والدعاة؛ تقريباً منهم لمفاهيم الإسلام للنخب الثقافية التخريبية، ومحاكاة منهم بفاعلية الإسلام الحضارية. دون الانتباه للوازم هذا الطرح المادي المدني، بأنه استغناء عن الشعائر والتشريع حال تحقيق الغاية بغيرهما، وتهوين للتقوى ولتعظيم شعائر الله تعالى، وهو ما جاهر به غلاة المادية المدنية؛ بمقارنة مجتمعاتهم ودولة المسلمة بالدول العلمانية الحديثة ومجتمعاتها الملحدة أو اللادينية. فقد حُفقت العدالة والأخلاق الاجتماعية، وبذلك حُصلت مقاصد الإسلام دون أن تسلم أو تسلك وسائله.

وبهذا الطرح تتراجع المأمورات والمناهي الإلهية، لأنها اختزلت في الأخلاق الاجتماعية والمكاسب المادية، وهو دليل - بحسب المادية المدنية - على أن منهج العلماء والفقهاء القدامى؛ من أسباب التخلف

الحضاري المادي والفكري، بإغراق الناس في تفاصيل علوم الوحي.

فالكافر المهذب في سلوكه الاجتماعي، أفضل من العابد المشين في سلوكه الاجتماعي؛ لأن الكافر حقق المقصد، والعابد حقق الوسيلة، والمقصد مقدم. (بحسبهم)، وهذا تحريف لمقاصد الشريعة والحكم من الشعائر، وتجاوز للمعلوم من الدين بالضرورة، سببه الانتقال لدين اجتماعي مبني على القواعد الاجتماعية العامة؛ برؤية عالمية وعولمة ثقافية، فيكون الحلال ما أقرته المنظومة العالمية بأنه حق إنساني أو يسمح به القانون، والحرام ما ترده المنظومة الاجتماعية العالمية بأنه ضد حقوق الإنسان ويعاقب عليه القانون، والمجتمع العالمي، أي القوى العظمى؛ هي الإله المشرع الملزم والمراقب والمعاقب والمكافئ.

وبهذا يكون تفسير الدعاة الجدد (للإسلام الليبرالي) ينحون إلى التفسير المادي المدني لمقاصد الشريعة، فالصيام حمية صحية، والزكاة تكافل اجتماعي، والجهاد دفاع عن الوطن، وهكذا. (السكران، 2014، ص ص 198-200).

تأسس ظاهرة (إسلام السوق) وفق الثقافة الاستهلاكية الأمريكية لجملة خصائص؛ هي:

1.4.2. نزع القداسة عن الإطار التنظيمي :

تفكك الأطر التنظيمية الكلية (للحركات الإسلامية)، مع الانفتاح على الهياكل والأطر المرجعية الأخرى خارج الهياكل التنظيمية الإسلامية (هايني، 2015، ص ص 47-48)، وتشكل تجمعات رقمية افتراضية بأطر وهياكل جديدة يمثلها هؤلاء الدعاة الجدد، الذين يقدمون أنفسهم كأحرار تنظيميا بلا انتماء جماعي، ومتحررين فكريا، فهم غير تابعين لأي فرقة أو طائفة أو حزب أو حركة إسلامية، وليس لهم انتماء يحصر رؤاهم في عصرنة (الفكر الإسلامي)، وليس لهم أي عضوية بالمؤسسات الدينية الرسمية؛ فلا إلى هؤلاء ولا هؤلاء، فلا هم مع نظام الدولة الرسمي، ولا مع المعارضة السياسية الإسلامية، ولا مع الفرق الدعوية الإسلامية الأخرى.

لأجل ذلك يسوق أولئك الدعاة حيادية أطاريحهم الفكرية لشباب الجيل الرقمي، ويجذبونهم نحو تلافى الانتماءات القديمة، وتشكيل كتلتات عصرية بفكر عالمي؛ أي بناء شبكة عالمية (إسلامية).

2.4.2. الوسيط الثقافي :

الجيل الرقمي هو وسيط ثقافي يستورد القيم الثقافية والاجتماعية وحتى الدينية الغربية، ويزاوجها مع نمط الثقافة الإسلامية؛ لينتج نظامًا معرفيًا متسقًا مع قناعاته ونفسياته ومنهج تفكيره، ولا يهتم بالمشروع الحضاري الكلي للجيل السابق. (هايني، 2015، ص ص 53-55)

ذلك أن الجيل الرقمي يؤمن بفكرة عالمية الثقافة والنموذج المعرفي، ثم يبحث لها مسوغات في دينه، فتجد حملات دعاء (إسلام السوق) وأتباعهم شرسة على ما يسمونه (التراث)، ومتعاظمة على العلماء والفقهاء وطلبة العلوم الشرعية تحت شعار التجديد، ونبذ سلفية المرجعية ومحاربة احتكار الحقيقة لأهل التخصص.

ونجدهم ينقلون الصورة السلبية لبعض المتدينين من علماء أو أتباع أو عوام؛ عبر تعميم الأحكام على جميع الطوائف والفرق والأطراف، وربطهم دائما بالتشدد والعنف والانعزال عن العالم العصري، سعيًا منهم لخلق صورة نمطية ذهنية منفرة في عقول أتباعهم ومتابعيهم.

3.4.2. تغير محتوى مفاهيم الخطابات النضالية والدعوية:

يمثل (النشيد الإسلامي) أحد الأساليب في نشر الرسائل الدعوية والنضالية والوعظية لدى الجيل التقليدي لدعاة كثير من الفرق والطوائف والحركات الإسلامية، لكن موسيقيون إسلاميون انطلقوا في مرحلة تجديد التراث الإنشادي لديهم؛ نحو غناء ديني، بمحتوى ترفيهي أكثر، وكلمات ومفاهيم وإيقاع مقارب أو مطابق لما في موسيقى التوعية عن البيئة والحرية والمساواة والعدالة والمحبة الإنسانية.. إلخ. (هايني، 2015، ص ص. 61-63)

حيث بلغوا مرحلة تصنيفهم كمغنين، وتجاوزوا مرحلة سرقة الألحان الغنائية الرائجة؛ إلى ابتكار ألحان غنائية منافسة بكلمات ترفيهية أو عاطفية أكثر منها وعظية دعوية أو حماسية، أو تعليمية تربوية، مع تنظيم المهرجانات الغنائية. في سياق تطوري مستنسخ عن الوعظ الكنسي لدى نصارى السود في أمريكا. وهو ما خلق منافسة حادة - كرد فعل - بتقديم مطربين لأغاني دينية؛ لأن شركاتهم رأّت شريحة سوقية ذات أسهم مالية كبيرة؛ فسعت لاكتسابها في المواسم الدينية (رمضان، الأعياد، الموالد).

وأصبح للأناشيد بعد أن تضخم سوقها وعوائدها المالية، شركات متخصصة، غيرت المحتوى الدعوي والفكري الرسالي إلى محتوى ترفيهي؛ لتوسع من سوقها الاستهلاكية، ولتصل لشرائح أكبر من المستمعين، وتنافس المطربين في سوقهم.

5.4.2. استهلاكية الحشمة الإسلامية:

يتعرض نمط اللباس الإسلامي للتغير، وسيدخل نمط الحجاب واللباس في صراع مع رفض موضحة الأزياء، في تكريس (الموضحة الإسلامية)، ترافقا مع ظهور (برجوازية إسلامية) تؤسس لفضاء إعلامي رقمي إسلامي، يؤدي إلى إحداث تغيرات في الأذواق الشخصية.

في هذا السياق بين العولمة وإعادة (الأسلمة)؛ يؤدي الحجاب إلى ظهور روح توفيقية بين مسألة التأكيد على الهوية، وديناميكيات الرغبة في الانفتاح الثقافي. (هايني، 2015، ص ص. 69-72)

وهو ما يشاهد من انتشار ما يعرف (بغطاء الرأس) على أنه: حجاب شرعي، وصاحبه محجبة مستورة، وهو مفهوم قاده (عمرو خالد)؛ بمنطق الخطوة الأولى في الاستقامة؛ ثم أهمل باقي الخطوات، مما أدى لإقصاء المفهوم الأصلي الشرعي، فظهر (غطاء الرأس) بديلا لمفهوم الحجاب الشرعي؛ مع ملابس فاضحة مجسدة مجسمة، ومكياج فاضح، وانتشر بشكل واسع جدا في العالم الإسلامي؛ لأنه ناسب الجمع بين النقيضين، التحجب من الرأس والتبرج لما دونه، وهو يكفي المرأة مؤونة مصاريف ووقت تصفيف الشعر.

ثم حدث تطور للحجاب في تصاميمه وألوانه بما يناسب الحجاب الشرعي فقهيًا، بشكل جذب إليه

شريحة كبيرة من الجيل الرقمي؛ الذي يجذب بشدة للتنوع الثقافي والتغيير.

لكن هنا تصارع بين التغيير والمحافظة على الأصل الشرعي، والبحث عما لا يخالف الشريعة، وبذلك ظهرت أزياء معاصرة مطورة للشباب والبنات. وسادت التنافسية؛ الشركات التركية والسورية والمصرية للمحافظة على شروط الحجاب الشرعي في تفاصيله مع إدخال تعديلات على تصاميمه. ومثلها ملابس الشباب؛ ظهرت موضة اللباس الباكستاني والمغربي والتونسي والجزائري مع تعديلات معاصرة وتصاميم جذابة للجيل الرقمي.

ثم اقتحمت شركات الموضة القطاع، للحصول على حصة سوقية لدى الشريحة المتدنية، وتسويق تصاميم الزي التقليدي أو ما يمثل المتدينين بتطبيقات معاصرة؛ فظهر السروال القصير فوق الكعبين كموضة لباس معاصرة للجيل الرقمي، وظهر السروال الواسع جدا، والعمامة والطاقيّة بعلامات تجارية مع جودة في القماش والتصميم للتفاصيل والألوان، وظهرت أقمصه وكوفيات وشماع وملابس تقليدية باكستانية وإندونيسية وماليزية ومغربية بعلامات تجارية عالمية، مع دعاية مكثفة في سوق التجارة الإلكترونية، وعلى المواقع والمنصات الرقمية.

6.4.2. زمن الدعوة العصرية:

ظهر ما اشتهر بـ (دعاة إسلاميون جدد)، يجمعون زخماً اجتماعياً حول مفهوم يسوقونه على أنه (إسلام مرح تنافسي)، يؤكد حالة الرفاهية التي دخلت نمط الحياة الإسلامية، كتدين جديد متنصل من السياسة والنشاط الدعوي التعليمي، ارتبط بشخصين هما: عبد الله جمستيار في جنوب آسيا، وعمرو خالد في العالم العربي؛ بخطاب ناعم، مستخدمين أساليب المبشرين الإنجيليين الأميركيين، وتقنيات البرامج الحوارية المتلفز (Talk show)، في مقاربة تسويقية للدعوة.

والتركيز على العاطفة والتأمل والسعي لتحقيق السعادة الفردية، في سبيل تحويل الإسلام إلى دين تعاقدية؛ يفك الارتباط بين قضايا الهوية والسياسة والمجتمع، ويؤسس لنمط جديد من الفرد، وإلغاء للوعي الجمعي لحساب تحول ذاتي للفرد. (هايني، 2015، ص ص. 75-78)

فالخطاب الديني الإعلامي الفضائي أو الرقمي؛ خاضع لمنطق القنوات الفضائية أو الرقمية، وهو زيادة مساحة السوق الإعلانية؛ عبر زيادة المتابعين، مما يضطره لسحب القضايا الخلافية أكثر فأكثر؛ لضم أتباع أكثر، بصناعة محتوى يلبي تطلعاتهم وتوقعاتهم ومفاهيمهم الدينية العامة، والابتعاد عن التعمق والتأصيل وبيان الحلال والحرام، والواجب والسنة مما يقل دراية العامة به خاصة الشباب، بل النظر لاهتماماتهم الثقافية والمعيشية، ثم كسوتها برداء الشرعية وتوجيه دلالات العموم في غير سياقها، أو الانتقائية في الاستدلال وأوجه الدلالة.

تجهز (عمرو خالد) لإطلاق خط إنتاج سريع لدعاة على شاكلته مثل معز مسعود والحسيني وغيرهم، بالتعاون مع شباب من الإخوان المسلمين، ثم بالتعاون مع شركات دعاية وتسويق، لكن سرعان ما انهارت

مملكة (عمرو خالد) مع إعلانات الدجاج، وتناقضاته وأراجيفه وتلاعبه، حين ولج للسياسة أيام إسقاط الرئيس حسني مبارك؛ زاعما قيادته للجماهير، ثم تأسيسه لحزب سياسي؛ دون أي خلفية سياسية لا علمية ولا عملية، كما أصبح داعية دون أي خلفية علمية شرعية، لينسحب فجأة بعد صعود الرئيس عبد الفتاح السيسي، وينطلق في حملة تهجم وبراءة من الإخوان المسلمين الذين صنعوه وربوه، وكتبوا وألفوا كل محاضراته ودروسه؛ مما أحدث صدمة لأتباعه، ومثل حالة للدراسة عن نموذج (إسلام السوق)، فكان أنموذج براغماتي رقمي، خاضع لاستراتيجية مسيطرة الموجة وتجميع المتابعين والأتباع، حتى لو اضطرت للمشاركة في فواصل إعلانية للدجاج أو الزيت أو غيرها.

ومثله تلامذته: معز مسعود ومصطفى الحسيني؛ اللذان سوقا (لإسلام ليبرالي) متصالح مع كل الديانات، يصنع فردا اقتصاديا، غايته تحسين وضعه الاستهلاكي؛ مسلم بعقلية غربية علمانية، المنكر لديه هو المنكر الاجتماعي لا الديني؛ أي صناعة نموذج الإنسان المسلم الاستهلاكي الخاضع للسوق وللعلامة الثقافية.

5.2. الإسلام الرقمي (Digital Islam):

"التواجد الرقمي للإسلام - أو ما يطلق عليه (Digital Islam) - يتنوع بين محاولة تصحيح النظرة الخاطئة للإسلام عبر الإنترنت، على اعتبار أنها فرصة مهمة للتعريف به بشكل صحيح؛ وبين محاولة رسم صورة عن الذات المسلمة ضمن السياق الافتراضي المتنقل من الواقعي؛ وبالتالي تقديم الهوية المسلمة من خلال إنشاء الهوية الافتراضية، وتحديد معالمها بناء على البيانات المطلوبة.

وهكذا أصبحت وجهات النظر لمفهوم الدين المتنقل من الواقع إلى الافتراض مختلفة، والنظرة إلى رموز الالتزام متعددة؛ فساهمت في رسم تصورات جديدة عن الطريقة التي يجب أن تتمثل بها الذات المسلمة لذاتها عبر مواقع التواصل الاجتماعي." (نومار، 2019، ص 365)

لقد أصبح محرك البحث مفتيا عالميا، ولم تعد علوم الشريعة تؤخذ فقط من الجامعات والمدارس والمساجد والمشايخ؛ فقد تراجع دورهم لدى الجيل الرقمي، باكتساح التقنية الرقمية لمجال الفتوى والتعليم؛ لأن العلاقة بين المسلم من الجيل الرقمي والويب؛ علاقة مباشرة بثقة جد عالية، أقصت العلاقة التقليدية بين المتعلم والمعلم، وبين المؤسسة الدينية والمنخرطين، وأنهت الرقابة والمتابعة وضمان الجودة والأهلية، ليخلق (دين الفوضى)، عبر تسلق من لا تكوين لديه لكراسي الفتوى، بمنطق أحلاس المقاهي بلا مكنة ولا آلة.

إن عولمة فهم علوم الشريعة، على أنها سهلة المنال، والخوض فيها لأي كان - كما يصرح الكثير من الحدائين والعلمانيين والتنويريين الجدد، ومتسلقو مشروع تجديد الخطاب الديني - هو سعي لإقصاء علوم القرآن وعلوم السنة والفقه وأصوله، والحط من جهود كل العلماء؛ تحت ذريعة نقد التراث البشري، وانتهاء صلاحية التراث الزمانية، والاكتفاء بالقرآن كمصدر لاستنباطات معاصرة؛ لعقلنة علوم الشريعة.

هذا الطرح يمكن لفكرهم المبسط لعلوم الشريعة - وفق نظرية التسويق الدعائية - من الانتشار بسرعة، والتغلغل في صفوف الجيل الرقمي، الذي يمتاز بفقدان الحصانة العلمية والفكرية، حيث تدفعهم الثقافة الرقمية نحن استهلاك متوجات السوق الدينية الرقمية دون احتياطات علمية، ولا تكوين في الغالب؛ لأنها سريعة الاستهلاك، وتناسب الرغبات والأمزجة والأذواق والمستويات الثقافية والتعليمية.

فالمرغوب فيه من قبل المواطن الرقمي - باعتباره الشخص الذي تتحدد هويته بفعل قدراته في التعامل مع التقنيات الرقمية - هو تحصيل المعلومة بسرعة واختصار، دون عناء بحث وقراءة وتحليل ومقارنة واستنباط، بثقافة الأظعمة والألبسة الجاهزة وفق الرغبات والأذواق.

هذه الفجوة بين الأجيال تصنع تغيرات جذرية في طريقة الحياة الدينية والفكرية والثقافية. فالجيل الرقمي يفرغ أحلامه ويصنعها في (الحيوات الافتراضية) التي تسمح له بإنجازها، فتزداد علاقته التواصلية به، وثقته الإيستمولوجيا فيه، وترتفع استهلاكه للمنتجات الرقمية المعرفية والثقافية والدينية.

"في تقرير صادر عام 2011، بتكليف من الهيئة البريطانية للأطفال (كيدسكايب) تقييم أنشطة الأترنت لأكثر من ألف طفل بين الحادية عشرة والثامنة عشرة، ذكر التقرير أن أكثر من نصف الأطفال الذين سئلوا يتصرفون على الأترنت بشكل مختلف عما يفعلون في حياتهم العادية.

في حين زعم كثيرون أن ذلك يجعلهم يشعرون بكونهم أكثر قوة وثقة، وقال أحدهم: من السهل أن تكون ما تود أن تكونه؛ لأنه لا يعرفك أحد، وإذا لم يعجبك الموقف، يمكنك الانسحاب بسهولة." (حكان، 2019)

يكون استقبال المحتوى من المواطن الرقمي من الجيلين (Z. Alpha) حال توغله في الإدمان أو الاقتراب منه؛ خاضعا لسيطرة عامل الجذب، لإعادة تكوين الخريطة العقلية، والانتقال من مرحلة تتبع الرغبات والميولات والمستوى الفكري، لمرحلة الجذب التواصلية، ثم مرحلة التوجيه التواصلية الرقمي.

ومهما تدنت قيمة المحتوى، وبعدت عن اهتماماتهم؛ تكفيهم فكرة أن المجتمع الافتراضي المحيط بهم يتفاعل مع الموضوع، حتى يولد لديهم شعور بأنهم جزء من ذلك المحتوى، ولا بد لهم من المشاركة فيه. ويتجلى ذلك واضحا عبر (التريند) أو (الوسم) الأكثر تفاعلا على وسائل التواصل الاجتماعي. (عبد اللطيف، 2019)؛ لأن الوسم المرتفع من حيث التفاعل والتعليقات والمشاهدات سيتصدر تلقائيا بسبب الخوارزميات؛ كل المنصات ومحركات البحث، وسيشكل عامل جذب لكل مستخدم رقمي، وهو عامل تأثير جد فعال على عقلية ونفسية المواطن الرقمي من الأجيال (Y. Z. Alpha).

نجد في (الإسلام الرقمي) نموذجا من الدعاة الجدد؛ كعمرو خالد استفاد كثير من المواطن الرقمي في زيادة مساحة سوقه الجماهيرية على تويتر لتصل إلى 25 مليون مشترك، ثم انخفضت إلى 11 مليوناً و46 ألف متابع عام 2010، ثم ل 11.1 مليون عام 2022 (<https://twitter.com/amrkhaled>). وعلى فيسبوك تصل 31 مليون متابع عام 2022 (<https://www.facebook.com/AmrKhaled>). و1.42 مليون على اليوتيوب (<https://www.youtube.com/user/AmrKhaled>).

مما يمثل قاعدة بيانات إخبارية تسويقية تجارية كبيرة، تعد تمثيلاً حياً لظاهرة (إسلام السوق)، ليتحول من الدعوة الإسلامية إلى الدعوة الدعائية، وتسويق النموذج الدعوي الأمريكي، بنفس التقنيات والمحتوى والأسلوب، بل والشركات الدعائية والإنتاجية، لصناعة المسلم الإنساني الليبرالي العالمي، عبر دروس التنمية البشرية والتسويق والأخلاق الحضارية، لكن بلبوس ومفردات إسلامية تتبعها قصص وبعض الأحاديث أو الآيات، مع حمولة مفاهيم علمانية غريبة.

فقدّم عمرو خالد محاضرات دشن فيها (للمصايف الإسلامية) و(الحب الإسلامي) و(الغناء الإسلامي). ثم انساق لنفس المنطق التجاري الدعائي، للترويج لمنتجات الدجاج والزيت.. إلخ.

وخلق عامل جديد في الجذب الرقمي، وهو تخصيص الدعاء منه فقط لمتابعيه على المباشر، ومحركاته لأسلوب المراهقين على منصات التواصل الاجتماعي بيئه المباشر لنشاطاته وتنقلاته اليومية؛ مما أوقعه في مصيدة (فخ الجمهور) وفتنة الأتباع، والسعي لتوسيع أكبر لقاعدة متابعيه ومموليه من الشركات، فكان كلما خرج بكلام شاذ نشاز، لا يلتفت قط لردود العلماء أو الدعاة، لكن يسارع للتبرير والاعتذار إن لزم؛ حال تلقيه انتقادات من متابعيه، رغم أن قاعدته التي تتابعه غالبيتها من الفتيات المراهقات.

في قضية مقاطعة الدنمارك بعد الرسوم المسيئة للرسول عليه الصلاة والسلام، بعد الضجة التي قامت عليه، علل مخالفته للعلماء بالسفر لمؤتمر كوبنهاجن أن سبعين ألف شاب من متابعيه طلبوا منه الذهاب؟ وهنا قدم نموذج دعاة الجماهير، فهو خاضع لإعجاب وموافقة متابعيه من الشباب، خاضع لسُلطان المخاطبين؛ حيث يعجزه ضعف تكوينه المعرفي عن الدفاع التأصيلي للشعائر والشرائع أمام الإعلام والتيارات المادية والمدنية والعلمانية والحدائية، فيسعى ليقارب ويتقرب، تحت شعار التأليف والتقريب التي تسوق الكثير من المفاهيم للتميع بل والتحريف أحياناً؛ لأن أهواء المخاطبين فتنة، والرغبة في الاستحواذ على رضاهم تلوين للنية. (السكران، 2014، ص ص. 278-282)

كل هذا تسبب في انهيار مملكة عمرو خالد الإعلامية والافتراضية؛ فقاطعت القنوات الإعلامية، ونسبة التفاعل معه على منصات التواصل انهارت؛ لتتدنى إلى: 500 حتى 35 إعجاب في تويتر، وعلى فيسبوك التفاعل من 10 إلى 2000، ومثله على يوتيوب حيث تصل المشاهدات لبضع عشرات.

صنف عمرو خالد نفسه كداعية (Social Media). وتصدّر قائمة (أعلى الدعاة) دخلاً بتحقيقه صافي دخل: (2.5 مليون دولار) في 2007. ثم تهاوت شعبيته بين جماهير الجيلين (Y.Z)؛ لأن وسائل التواصل الاجتماعي تمكن من التخزين والاسترجاع بسرعة فائقة، وأي زلة تنتشر بسرعة أكبر، وهو ما حطم صورة الداعية الإسلامية، وكشف صورة الداعية الليبرالي بمنطق (سوق الدين).

فهو يتعامل مع الدعوة كمنتج ديني معروض للبيع، وفق النموذج الرأسمالي الليبرالي، الخاضع للعرض والطلب والمنافسة، وابتكار المحتوى الأكثر جذباً وتنافسية وإبهاراً، بغض النظر عن قيمته الدينية ولا مصداقيته الشرعية؛ فالنجاح الدعوي لديه يقاس بارتفاع عدد المتابعين.

هذه البيئة الافتراضية تعرف بـ: (حرائق الغابات الرقمية)، بلا تسلسل خطي واضح، فيمكن الوصول للحقائق بشكل عشوائي، وكل شيء قابل للعكس. وتبلغ الفجوة بين المحفز والاستجابة حدها الأدنى، بالإضافة للمشتتات الحسية؛ فقد أوجدت منصات التواصل الاجتماعي أنماطاً جديدة من الأتباع الرقميين الافتراضيين، وأعدت تعريف الملهم وطريقة الإلهام، وفضاء الافتراضي المنقطع السردية، من خلال تقديم خطاب على شكل مقولات مقتطعة، أو فيديوهات قصيرة مؤثرة. وهذا مؤشر على تغير المفاهيم التقليدية للدعاة والأتباع. (البكري، 2017)

3. تأثيرات التدوين الرقمي

1.3. العولمة الثقافية الرقمية:

تعد العولمة الثقافية أخطر ما أفرز الغزو الثقافي الغربي؛ فهي تهدد الهوية القومية والدينية والاجتماعية، وتفكك نسيج العقائد والتقاليد والأعراف.

من أمثلة انهيار المنظومة الدينية تحت وطأة العولمة الرقمية الثقافية على مواقع دعوية إسلامية: انتشار ثقافة البحث عن الزوجة عبر منصات وتطبيقات الزواج، في اصطدام مع الهوية الدينية والأعراف؛ فأصبحت العواطف بضاعة معروضة للبيع. (حمدي، 2020) ويتنشر بين دعاة (ما بعد الإسلاموية) التهوين من ثقافة الخلية والتعارف والاختلاط لغرض الزواج.

تدفع العولمة الثقافية الرقمية الجيل الرقمي نحو فكر عدمي يفقده الثقة في بلوغ اليقين الديني؛ مما يركب لديه فلسفة سفسطائية، تدفعه نحو اللادورية أو العندية أو العدمية، فيصبح بلا هوية دينية، بعد تخلصه من جميع الروابط التربوية والمجتمعية؛ لينتقل إلى إلحاد صدامي هجومي، يبالغ في السخرية واحتقار الدين والمتدين، ويسعى لفرض نفسه ثوريا بالصدام المسلح. (دعدوش، 2018)؛ لأن الموجة المعاصرة للإلحاد تهدم ولا تبني، بالتشكيك في مسلمات العقيدة والمنظومة الأخلاقية دون بناء منظومة بديلة، وهذا من أسباب تزايد الإلحاد وانهيار الهوية الدينية في الجيل الرقمي.

2.3. الفتوى الرقمية:

أدى انفراد عقد الفتوى للدخول في فوضى الفتاوى على الويب، وانتشار صفحات ومواقع وقنوات لباحثين لا يملكون تأصيلاً في العلوم الشرعية ولا علوم الآلة ولا العلوم الخادمة، ينافحون عن رؤاهم الدينية التجديدية بزعمهم، ويحرقون من علماء المؤسسات الرسمية وغيرهم من أهل الاختصاص؛ فانطلق من درس علم النفس أو علم الاجتماع أو الحقوق أو الإعلام أو الهندسة لانتقاد الخطاب الديني، ثم التاريخ الإسلامي ثم علوم الحديث ثم الفقه، وقدم نفسه كمنظر إسلامي حدائثي تنويري، وبلغ الحد للمناداة (ببروتستية إسلامية)؛ بأن يفهم كل مسلم القرآن بالقدر الذي يناسبه. وقد حاول سابقا التيار اليساري العلماني العربي إسقاط المرجعية الدينية للعلماء، تحت ذريعة حرية منهج القراءة؛ فأفرز في المقابل انتشار فتاوى شباب يخوض في مسائل دقيقة، وينشر أفكارا تكفيرية، ويسارع للتبديع والحرب

الكلامية مع الفرق والطوائف الإسلامية تحت ذريعة الدعوة والردود. والخطر الآن أكبر مع جيل رقمي، لن يرهق نفسه في البحث عن مظان المسائل داخل أمهات المصنفات؛ لأن "عالم الشبكة المفتوحة اليوم أتاح القدرة لجميع الأفراد للوصول إلى المعلومة والتحقق منها، فلم يغد ثمة ضرورة لوجود رجل الدين وعالم الدين، كما في السابق، باعتبار أن لديهم معلومات غير متوافرة للعامة، كل ذلك تغير. وهو ما يستدعي بالضرورة تطوير أشكال جديدة للممارسة الدينية؛ بحيث لا يكون للمؤسسة الدينية في صورتها التقليدية حضوراً ودوراً مؤثراً، إنما يتمركز التدين حول الفرد، مؤكداً انتفاء الحاجة اليوم لوجود وزارة أوقاف ومؤسسات مخصصة لتنظيم المجال الديني وإدارته". (بشير، 2018)

أدى التكوين الذاتي الديني عبر الإنترنت لانتشار التعالم والتحاق بين الجيل الرقمي، والتجروء على الفتوى، والمسارة لإقصاء المخالف بتمر ديني، والسخرية من التوجهات العقدية والدينية، وربط المظاهر الدينية بما يحط من قيمة المتدين، وهو ما يدفع الجيل الرقمي غير المتكون دينياً لحالات التضايق والقلق ثم الاكتئاب، ثم الاغتراب الديني الذي يصحبه فراغ روحي، قد يشده نحو الانتحار أو الإلحاد.

4. خاتمة

تجلى من خلال الدراسة النقدية لآثار الدين الرقمي على الجيل الرقمي عبر هاته الورقة فيما يأتي:

1. إضعاف التدين الرقمي للولاء الديني؛ لفقدان المرجعية الدينية التربوية المباشرة.
2. تسويق مشاهير الدعاة الجدد لتدين بفلسفة الإنسانية والحدثة.
3. إضعاف رعاة (التدين الرقمي) لوعي الأتباع بضرورة المرجعية العلمية المتخصصة.
4. نشر التدين الرقمي لثقافة الدين كبديل للعلوم الشرعية، ومحاقق لأهل الاختصاص.
5. غلبة فلسفة مركزية الإنسان، المتجهة نحو التبعية الفكرية والاستهلاكية الليبرالية.
6. تغير النموذج القدوة لدى الجيل الرقمي، فالمشاهير والأعلام عنده هم الأقوى عبر منصات التواصل الاجتماعي من حيث جمع المشتركين وحصد الإعجاب، دون التركيز على المحتوى.
7. الانعزال عن الهوية الدينية للمجتمع الأصلي؛ لأن الجيل الرقمي يعيش في مجتمعه الافتراضي.
8. التدين الرقمي سيذيب الأعراف ويميع العقائد، وهذا نذير خطر على المجتمعات الضعيفة من حيث التعليم، والتربية والتوعية الاجتماعية والدينية.

ولأجل معالجة الآثار السلبية للتدين الرقمي نقدم هذه التوصيات:

1. تنمية قدرات المعلم والأستاذ والمربي والشيخ والداعية لتكثيف أفكاره ومعارفه وعلومه مع نماذج عرض رقمية تساهم في جذب شباب الجيل الرقمي.
2. الإبداع في إخراج المحتوى الديني، والاستفادة من الشخصيات ذات القبول في الإلقاء، كما نانس دعاة ومربون وأساتذة بولوج المنصات الرقمية وحققوا نجاحات باهرة بتطوير مناهجهم، وتلقينهم للمعارف بما يناسب الجيل المعاصر.

5. قائمة المراجع:

- أحمد غندور. (2018). إله الدولة الملحدة https://www.youtube.com/watch?v=7fP3r2e_8CM
- البحيري، أ. (2019، سبتمبر). الدعاة الجدد.. والإسلام منزوع الدسم. <https://www.youtube.com/watch?v=EbiSLdbdEjU>
- البحيري، أ. (2014، أغسطس 11). شقالباطات الشيطان. <https://www.youtube.com/watch?v=6FduOzrZLGY>
- البقري، ز. (2017). التدين الرقمي: لماذا ثار رواد الفيسبوك على عمرو خالد؟ [موقع عربي فكري]. <https://www.ida2at.com/why-did-facebook-users-revolt-against-amr-khaled/>
- بينارد، ش.، راباسا، أ.، شوارتز، ل.، وسيكل، ب. (2015). بناء شبكات الاعتدال الإسلامي (إ. عوض، ترجمة؛ 1 ط). تنوير للنشر والإعلام.
- الديالمي، ع. ا. (2019، سبتمبر). الإسلام الرقمي، مصدر تيه أخلاقي. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث <https://www.mominoun.com/articles>
- بشير، خ. (2018). خطاب التجديد الديني: فرقاء الأذهان والأزمان. تجديد الخطاب الديني: هل فقد رجل الدين دوره في العصر الرقمي؟ <https://hafryat.com/ar/blog/>
- حكان، ي. (2019). كيف تؤثر تقنيات التكنولوجيا الحديثة على عقولنا؟ [مدونات]. الجزيرة نت <https://www.aljazeera.net/blogs/2019/4/14/>
- حمدي، ي. (2020). أسواق رقمية رائجة تبيع الحب كالمعلبات الجاهزة تطبيقات إلكترونية تمد أواصر الصلة بين الباحثين عن شريك الحياة [إخباري]. صحيفة العرب.
- دعدوش، أ. (2018). موجة الإلحاد.. من يدق ناقوس الخطر؟ [موقع إخباري]. شبكة الجزيرة الإعلامية <https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2018/10/13/>
- الداعية الإسلامي معز مسعود يتصدر غوغل بعد صور زواجه من الفنانة حلا شيحة. (2021، فبراير 9). سي إن إن بالعربية. <https://arabic.cnn.com/entertainment/article/2021/02/09/moez-masoud-marriage-hala-shiha-google-trend>
- عبد اللطيف، ن. (2019). سلوكنا على منصات التواصل انعكاس لواقع علاقاتنا الاجتماعية [مدونات]. الجزيرة نت <https://www.aljazeera.net/blogs/2019/6/1/>
- غانم، ع. (2020). السوق الديني والصراع على استملاك خيرات الخلاص: "رؤى نظرية" مؤسسة للدراسات والأبحاث. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث <https://www.mominoun.com/articles/>
- الرفاعي، م. (2021). رحلة اضطهاد الإيغور في الصين <https://www.alaraby.co.uk/>; <https://www.alaraby.co.uk/opinion/>
- السكران، إ. (2014). مآلات الخطاب المدني (1 ط). مركز تفكير للبحوث والدراسات.
- سالم، أ. (2014). صورة الإسلاميين على الشاشة (1 ط). مركز نماء للبحوث والدراسات.
- لوفتون، ك. (2015). الدين والثقافة الرقمية: الديجيتال كمكان للاختباء (ع. خيرى، ترجمة) [Qira2atProject]. The Immanent Frame. <https://qira2at.com/2015/08/11/>
- نصر، ر. (2019). التدين الرقمي ومشخة التقنية! [مدونات]. الجزيرة نت <https://www.aljazeera.net/blogs/2019/7/16/>

- نومار، م. ن. (2019). التدين الرقمي وبناء المرأة الجزائرية لهويتها الافتراضية دراسة تحليلية لرموز الالتزام الديني الافتراضي في فيسبوك. مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، 20(2)، 363-382.
- هايني، ب. (2015). إسلام السوق (ع. سلطاني، ترجمة). مدارات للأبحاث والنشر.
- هلال، إ. (2017). الإسلاميون الجدد.. إسلام السوق، النشأة والتجليات [إخباري]. شبكة الجزيرة الإعلامية. <https://www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2017/3/8/>
- معز مسعود يتحدث عن فيلم أميرة الذي يشارك في إنتاجه. YouTube—(د.ت). استرجع في 11 يناير، 2022 من <https://www.youtube.com/watch?v=-IG2aDohfFA>
- معز مسعود. (2015، نوفمبر 17). شبه الدين وخطوات الشيطان. #ParisAttacks. https://www.youtube.com/watch?v=ucD7KZ_cJmk، Moez Masoud Official Channel

- Al-Rawi, A. (2016). Facebook as a virtual mosque: The online protest against Innocence of Muslims. *Culture and Religion*, 17(1), 19–34. <https://doi.org/10.1080/14755610.2016.1159591>
- CAMPBELL, C. (2016, April 25). Xi Jinping Puts New Emphasis on 'Marxist Atheism'. *Time*. <https://time.com/4306179/china-religion-freedom-xi-jinping-muslim-christian-xinjiang-buddhist-tibet/>
- Campbell, H. A. (2013). Religion and the Internet: A microcosm for studying Internet trends and implications. *New Media & Society*, 15(5), 680–694. <https://doi.org/10.1177/1461444812462848>
- Campbell, A. (2017). Religious communication and technology. *Annals of the International Communication Association*, 41(3–4), 228–234. <https://doi.org/10.1080/23808985.2017.1374200>
- Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1), 5–17. <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>
- Campbell, H. A. (2012). Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 64–93. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074>
- Dawson, L. L., & Cowan, D. E. (2013). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Routledge.
- Kluver, R., & Cheong, P. H. (2007). Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), 1122–1142. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00366.x>
- Nast, C. (n.d.). Big data meets Big Brother as China moves to rate its citizens. *Wired UK*. Retrieved 14 January 2022, from <https://www.wired.co.uk/article/chinese-government-social-credit-score-privacy-invasion>
- China 'social credit': Beijing sets up huge system. (2015, October 26). *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-34592186>
- Rabasa, A., Benard, C., Schwartz, L., & Sickle, P. (2007). Building Moderate Muslim Networks. RAND Corporation. <https://doi.org/10.7249/MG574>
- Gallup International. (2015, June 8). Losing Our Religion? Two Thirds of People Still Claim to Be Religious [CENTER FOR PUBLIC AND POLITICAL STUDIES]. Gallup International Association. <https://www.gallup-international.bg/en/33531/losing-our-religion-two-thirds-of-people-still-claim-to-be-religious/>

- Wakefield, J. (2021, May 25). AI emotion-detection software tested on Uyghurs. BBC News. <https://www.bbc.com/news/technology-57101248>
- Jacobs, J. (2021, December 16). U.S. Steps Up Action Against China Over Surveillance of Uyghur Muslims—Bloomberg. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-12-16/u-s-targets-chinese-surveillance-of-uyghur-minorities>

اللامعقول في استشراف المستقبل من حدود التفكير العقلي إلى أفق الخطاب الصوفي

*Unreasonable in looking to the future
from the limits of mental thinking to the horizon of sufi discourse*

حمادي هواري

جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر ، ومخبر حوار الحضارات
والتنوع الثقافي وفلسفة السلم – جامعة مستغانم (الجزائر)
houari.hammadi@univ-mascara.dz

جباري بولعراس *

جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر ، ومخبر حوار الحضارات
والتنوع الثقافي وفلسفة السلم – جامعة مستغانم (الجزائر)
djebar.boulaares@univ-mascara.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/06 تاريخ القبول: 2022/02/20 تاريخ النشر: 2022/02/15



ملخص: إن التفكير الإستراتيجي ليس وليد اللحظة الراهنة، وإنما كانت له إرهاصات مع بوزوغ الحضارات القديمة، والمتأمل لحركة التاريخ يشهد أن الحضارات العظيمة لم تنشأ عبثاً، وإنما قامت على أسس وخطط محكمة ضمنت لها الريادة والمكوث أزمنة عديدة، وهذه الأسس كانت مبنية على دراسات نابذة من حكماء عصر كل حضارة يمكن أن نطلق عليها بواذر التفكير الإستراتيجي الأولى، ثم نما هذا المصطلح وتزايد استعماله في الأزمنة المتأخرة، نظراً للحاجة الملحة التي جعلت المجتمعات المتقدمة تفكر في مخرج لجميع الأزمات المتوقعة ولكن وفق دراسة علمية تتسم بالموضوعية، حيث تعالج الحاضر وتعتبر بالماضي وتنبأ بالمستقبل.

الكلمات المفتاحية: المستقبل؛ التفكير الاستراتيجي؛ التصوف؛ التنبؤ.

Abstract: Strategic thinking is not the result of the present moment, but it had precursors with the emergence of ancient civilizations, and the contemplator of the movement of history testifies that the great civilizations were not created in vain, but were built on firm foundations and plans that ensured leadership and staying for many times, and these foundations were based on studies stemming from sages The era of every civilization can be called the first signs of strategic thinking, then this term grew and its use increased in the later times, due to the urgent need that made advanced societies think of a way out for all expected crises, but according to a scientific study characterized by objectivity, where it deals with the present and considers the past and predicts the future.

Keywords: future; strategic thinking; mysticism; prediction.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إن العصر الذي نعيشه اليوم عصر المتغيرات والتسارع الرهيب، فهو يدعونا في كل برهة إلى التفكير المتجدد في جميع مجالات الحياة، إننا بالأحرى مجبرون في زمن التخصصات العلمية المنفتحة أن نرسي قواعد للتفكير الإستراتيجي يستمد قوته من الخبرات الماضية، ومن قراءة اليد الحاضرة، وذلك لأجل السلامة في المستقبل.

والإشكال الذي هو المحك الأساسي هو: هل الدراسة التاريخية للحضارة كاف لبناء تفكير استراتيجي يعالج حاضرنا ويبنى مستقبلنا؟ وإلى أي مدى يسهم الخطاب الصوفي في استشراف المستقبل وما هي آلياته؟

إن محاولة الإجابة عن إشكالية استشراف المستقبل يقودنا طرق أربعة مباحث وهي:

1. الإطار المفاهيمي للتفكير الإستراتيجي:
2. السير الكرونولوجي للتفكير الإستراتيجي (الحضارة اليونانية، الحضارة العربية، الحضارة الغربية)
3. الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل -
4. مساهمة الخطاب الصوفي في معرفة المستقبل.

حاولنا تتبع المنهج التاريخي والتحليلي في الإجابة عن الإشكال، وفي كل مبحث حاولنا تأسيس أرضية مفاهيمية، ثم توصلنا في حوصلة هي بمثابة ثمرة له وعسى أن تشكل انطلاقة جديدة في المستقبل لأجل إثراء المعرفة أكثر.

2. التصور المفاهيمي للتفكير الإستراتيجي ومقوماته

يعد تحديد المفاهيم أمر صعب المنال، وذلك يرجع إلى اتساع الحقل اللغوي من جهة، والتغير الذي يطرأ على المفهوم حين ينعطف السياق اللغوي وبدل تحديد المفهوم، نحاول بناء تصور حوله.

1.1. التفكير الإستراتيجي :

هو محاولة التنبؤ بالظروف الداخلية والخارجية التي من شأنها أن تؤثر سلبيًا وإيجابيًا على اتخاذ القرار الذي يخص مؤسسة أو دولة أو إدارة، وكل مبادرة تسعى إلى التخطيط المستقبلي تعبر عن نمط من التفكير الإستراتيجي، فإذا أرادت دولة معينة أن تكون لها الريادة فإن نجاحها مشروط بمعرفة نقاط النهوض والانتكاسة تجاه المستقبل.

والإستراتيجية هي محاولة شاملة تركز على برنامج وأهداف تمكن مؤسسة ما، أو دولة على اتخاذ القرارات التي من شأنها معرفة الوضع الراهن والتحكم في المستقبل، من خلال رؤية بعيدة المدى. والتفكير الإستراتيجي الناجح تركز مقوماته على مقومات أساسية تحقق له غاياته وأهدافه، وفي مقدمتها:

2.2. مقومات التفكير الإستراتيجي :

1.2.2. التخطيط: "وهو محرك التفكير المنظم الذي يحدد التدابير اللازمة للوصول إلى الغايات البعيدة (نشوان، 1992: 28)".

ونجاح الدولة مرهون بنجاح مؤسساتها التي تعمل على خلق أساليب تساعد على زيادة الإنتاج وتحسين الخدمات وفق كفاءات عالية وتخطيط محكم "وكل مؤسسة تحقق أهدافها بأقل تكلفة وبالوسائل المناسبة تترجم نجاحها في التخطيط (عبد الفتاح، 1990: 20)", وحتى تنهض الدولة وتقوم بمهامها بصرامة، لا بد لها من قواعد وتدابير معينة تشمل كل المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية. "إن التخطيط الإستراتيجي فكرة شملت مختلف الميادين وكان لها معنى شامل وعام (الشيخ، 2004: 25)".

في حين نجد الركيزة الثانية التي يعتمد عليها التفكير الإستراتيجي بعد التخطيط ممثلة في:

2.2.2. القرار وأثره المستقبلي :

عملت الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين على بناء تفكير إستراتيجي يستند على اتخاذ القرارات الناجحة وفق نظام متكامل ينطلق من الحاضر ويتكهن بالآثار المستقبلية التي من شأنها أن تضمن السلامة لكافة مؤسساتها.

"إن فكرة اتخاذ القرار نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية ثم انتقلت إلى دول العالم وفي مقدماتها أوروبا (عثمان، 2006: 229)", وكل مؤسسة تتبنى تفكير إستراتيجي يمكنها من معرفة نقاط الضعف والقوة تستند إلى التخطيط والقرار "وهما دعامتان لنظام متكامل وفلسفة إدارية ناجحة في كل القطاعات التي تمثل الدولة (متولي، 2000: 433)", وكل مؤسسة من مؤسسات الدولة الفعلية ترسم مسارا يضمن لها تحقيق مصالحها بعيدا عن المخاطر بأرباحها "وذلك لن يتأتى إلا بالتخطيط الإستراتيجي واتخاذ القرار الذي يؤثر على توقعات المعرفة المستقبلية ويضمن لها تحقيق أهدافها (بشير، 1964: 67)".

إن المنهج النظامي الذي يصنع القرارات ويتنبأ بالمستقبل وآثاره لن يكون إلا وفق خطط محكمة، البرامج التي تتحدد بقرارات مستقبلية وخطط إستراتيجية هي التي تعطي للإدارة أو المؤسسة المعلومة الممكنة والصحيحة (جمال الدين، 2000: 16)", "وكل تفكير إستراتيجي تعتمد الإدارة من أجل تحقيق نتائج مثلى يستمد قوته من الإمكانيات المتاحة (علي، 2000: 121)".

إن ما نلاحظه هنا أن التفكير الإستراتيجي يقوم على التخطيط واتخاذ القرار بعيدا عن الواقع المتوهم فهو ينطلق من الحاضر، أي الإمكانيات المتاحة حتى تكون الأهداف المرجوة واقعية.

"إن الدولة المثلى هي التي ترسم آفاق مستقبلية حتى تواجه المخاطر المتوقعة منطلقا من قدراتها وإمكانياتها وصولا إلى الأهداف والغايات المنشودة (عماد الدين، 2007: 23)", فالتخطيط الإستراتيجي أسلوبا تعتمد الإدارة وهو بمثابة الفاعلية لها حيث تستمد قوتها ونشاطها الجاد منه، ولكن التفكير

الإستراتيجي في غياب الخبرة والتجارب يبقى تفكيراً مبتوراً وناقصاً، ولهذا يرى المفكر محمد فوزي في كتابه التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات "أن الخبرة المستمدة من التجارب العملية الميدانية شرطاً أساسياً ودعامة أساسية للتفكير الإستراتيجي الناجح (فوزي، 2009: 25)".

3.2.2. الخبرة الفاعلة:

يستند التفكير الإستراتيجي إلى دعامة أساسية ثالثة ألا وهي الخبرة المستمدة من كثرة التجارب التي تعلم المؤسسة الخطأ وعدم الوقوع فيه مجدداً، فكل محاولة هي تصحيح لأخطاء قديمة حيث نصل بالأهداف إلى مدى عال في التنسيق والوضوح، ولهذا نجد حشمت قاسم يقول في كتابه التخطيط الإستراتيجي "إن الخبرة تعلمنا الابتكار والالتزام والمراقبة والتنسيق في صناعة القرارات الناجحة (قاسم، 1998: 04)".

وقد كانت الريادة للمؤسسات العسكرية التي تعتمد على الخبرة كدعامة أساسية في التفكير الإستراتيجي الذي يضمن لها النصر والنجاح ثم أصبحت الخبرة منتشرة في بقية القطاعات والمؤسسات، " وكلما كانت التجارب متنوعة كانت الإستراتيجية متفوقة في أدائها وضامنة لسلامة المؤسسات (بن نبي، 1979: 16)".

بناء على ما تقدم ذكره، فإن التفكير الإستراتيجي يرتكز على مقومات ثلاثة تشكل بناء هرمي له، حيث أن القاعدة محكومة بالتخطيط واتخاذ القرار أما رأس الهرم يتمثل في الخبرة التي تضمن للدولة أو المؤسسة فاعليتها.

3. التفكير الإستراتيجي ودوره في بناء الحضارة

إن كل حضارة تقوم على مقومات طبيعية وبشرية وثقافية، ويلعب العامل البشري دوراً أساسياً في بنائها.

إنه بمثابة الفكر الذي يحلل المستقبل، ولا ريب أن هذا الفكر موجود في الحضارات القديمة وإذا أردنا أن نعرف مدى العلاقة بين الفكر الإستراتيجي وقيام الحضارة، فإن التفكير الإستراتيجي بمثابة الفعل المحرك لدواليب الحضارة وسنحاول في هذا المبحث تبيان مفهوم الحضارة وعلاقتها بالفعل الحضاري.

1.3. مفهوم الحضارة:

إن الحضارة تفسر انتقال الإنسان من الطور الهمجي إلى الطور الإنساني، وعلى حد قول مالك بن نبي "إنني أؤمن بالحضارة على أنها حماية للإنسان لأنها تضع حاجزاً بينه وبين الهمجية"، يدوا جلياً أن خروج الإنسان من غشاوة الجهل إلى نور القيم الإنسانية يترجم لنا الفعل الحضاري. ويتم ذلك وفق بناء متكامل يساهم فيه الأفراد لبناء صرح حضاري، وباندثار هذه القيم تضمحل الحضارة.

هذا القول يذكره الأستاذ بشير ضيف الله "الحضارة تمر بمراحل الطفولة والشباب والشيخوخة هذه المرحلة الأخيرة تندثر فيها القيم (ضيف الله، 2014: 24)"، والحضارة ترتحل من مكان إلى مكان حيث تتوفر عوامل إحيائها "وفي اعتقاد ارتحال الحضارة لدى مالك بن نبي تخضع إلى الدور الحضارية (شاوش،

2008: 03). "مما تقدم يمكن القول أن الحضارة هي حركة واعية يصنعها الإنسان من أجل البقاء والقوة فهي الحياة الراقية، ولا يتسنى ذلك إلا بفكر إستراتيجي يضمن الاستمرار أكبر قدر من الزمن، وكل ما كان الفعل الحضاري محكم بتخطيط ناجح يضمن للحضارة حقب زمنية بعيدة المدى، وكل حضارة على مر التاريخ سارت وفق تخطيط إستراتيجي.

2.3.2. السير الكرونولوجي للتفكير الإستراتيجي :

1.2.3. الحضارة اليونانية وفكرها الإستراتيجي :

مرت الحضارة اليونانية بثلاث مراحل، المرحلة الجينية وبرزت فيها ملاحم هوميروس "إن المرحلة الجينية للحضارة اليونانية برزت فيها القصائد الشعرية المتمثلة في الملاحم وكانت على ضفاف سواحل آسيا الصغرى (صبحي، 1999: 25)"، فكلما وجد الماء حلت الحضارة وانتعش الفكر، ثم مرحلة الازدهار التي بزغت فيها الأفكار الفلسفية، وكانت أثينا مسرحاً فكرياً وتاريخياً لهذه الفلسفة، ثم بدأت هذه الحضارة في الاندثار حينما تخلت عن الفكر الواحدي وتميقت بالوثنية المتعددة.

يقول ول ديورانت: "واندثرت الحضارة اليونانية حينما تخلت عن التفكير الواحدي (ديورانت، 1988: 80)"، وتأثرت الحضارة اليونانية بأفكار الحضارات المجاورة حيث أخذت مختلف العلوم من خلال الرحلات والتجارة، يقول المفكر السابق الذكر "فقد أخذت الحضارات اليونانية أبجديات اللغة من الحضارة الفينيقية، وعرفت علم الفلك من الحضارة البابلية وقد كان لأفلاطون رحلات إلى مصر (ديورانت، 1988: 80)".

2.2.3. الحضارة الإسلامية وخبرتها الإستراتيجية:

جمعت هذه الحضارة بين الشريعة والحكمة. يقول مشهد العلاف "وقد جمعت الحضارة العربية بين نموذجين من الفكر الإستراتيجي النص الديني والحكمة اليونانية (العلاف، 2012: 30)".

نجد في تحليل هذا القول أن الفكر الإستراتيجي اليوناني كان بمثابة مدخل ودعم للحضارة الإسلامية، إنما جاءت به الفلسفة اليونانية حق، وما جاء به النص الديني حق، والحق لا يضاد الحق، هذه القاعدة اعتمدها ابن رشد في تفكيره وكانت بمثابة نهضة فكرية ودعائم للحضارة الإسلامية.

ولقد كانت لهذه الحضارة مقومات ساهمت في نضج فكرها يقول عبد الحميد درويش "المقوم الروحي الذي يتكون من التصوف والقرآن والنظرة العقلية الثابتة ساهم في استمرار هذه الحضارة (درويش، 2016: 266)".

3.2.3. الحضارة الغربية والفكر الإستراتيجي المتسارع:

إن القطبية الأمريكية استفادة من خبرات الدول العظمى السابقة، وأقامت فكراً إستراتيجياً يستند على الاقتصاد ورأس المال الذي يضمن القوة والاستمرار في المستقبل.

إن المنفعة مقياس كل شيء، هذا شعار الذي صنعه المدرسة البرغماتية منطلق التفكير الإستراتيجي

الغربي.

إن الولايات المتحدة الأمريكية اعتمدت الإنتاج والعمل ورؤوس الأموال هذه الدعائم الثلاث مكنتها من الصدارة. ثم ساهمت في مساعدة الدول الأوروبية من خلال القروض يقول الرئيس السابق كولدج " إن تفكيرنا الإستراتيجي يبنى على المنفعة حيث شملت الميادين العسكرية ومكنت قرابة مليوني جندي منتشرين في ساحة القتال (اودون، 2012: 07)".

إن التفكير الإستراتيجي الغربي المعاصر يخلو من القيم، ويكسر نظرية الإنسان ذو البعد الواحد إنها مادية متوحشة بقدر ما تضمن السيطرة جعلت الإنسان الغربي متشائم لأنه أهمل الجانب الكوثرني.

هذا أن الفكر الإستراتيجي في جميع الحضارات يستند دوماً إلى الخبرات المتلاقحة وأفكار الأمم السابقة فالحضارة اليونانية أخذت عن الحضارات الشرقية القديمة وأقامت صرحاً فكرياً عظيماً في مختلف المجالات، في حين نجد الحضارة الإسلامية بدورها تأثرت بفلسفات وأفكار أفلاطون وأرسطو ومزجتها بروح الشريعة فازداد هذا الفكر عظمتاً وقوة وضمن لها البقاء قروناً عدة.

أما الحضارة الغربية فقد غلب على فكرها الإستراتيجي البعد المادي الذي يركز على الاقتصاد والثروة والمنفعة.

4. الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل

يقوم الاستشراف على مقومات تضمن له النجاح مثل المرونة والقابلية للمراجعة، ووضوح الأهداف، والتخطيط.

هذه المقومات قلصت أخطاء الحاضر واستدعت الماضي ورسمت صورة لمستقبل أمثل، وإذا حاولنا تحليل الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل فإن الأمر يقودنا إلى محاولة تقديم تصور يضبط لنا المفهوم أولاً ثم الركائز.

1.4. التصور المفاهيمي لاستشراف المستقبل:

لقد كان شغل الإنسان منذ القدم محاولته في تحقيق غد مشرق هذا على المستوى الفردي. في حين نجد الدول العظمى تحاول امتلاك المستقبل بكل ما أتيح لها من قوة من أجل ضمان السيطرة والتمكين.

فإذا كان المستقبل هو حديث الكهنة قديماً إلا أنه أصبح علماً قائماً بذاته يقول محمد الغزالي "إن الحديث عن المستقبل عند الأوائل كان يخص المشعوذين والكهنة: (الغزالي، 1961: 08)". قد يكون السبب الرئيسي في عدم الاهتمام بالمستقبل هو الزمن اللامتسارع الذي عاشه الإنسان الأول على غرار ما نعيشه اليوم.

ومن بين الأسباب التي جعلت الأمر ملح اليوم هو التسليح والهيمنة يقول صالح بن حمد: "إن التغيرات المرعبة بعد الحرب العالمية الثانية التي شملت مختلف الميادين هي السبب الرئيسي في مدعاة الحديث عن علم جديد يسمى استشراف المستقبل (بن حمد، 1981: 13)".

هذا التغير والتسارع هما أبرز المبررات التي جعلت المنظرين المعاصرين يتحدثون عن المستقبل باستفاضة، ويرسمون له خطط تضبطه من خلال دراسات إحصائية وبيانات تجعله يتنبئون بالمدى البعيد للوقائع المستقبلية، ويتأهبون لها يقول هنري منت: استشراف المستقبل هو فن يمكننا من التنبؤ بالأحداث والوقائع المستقبلية، ويرى أحمد عبد الفتاح بأن استشراف المستقبل علم حيث يقول: "استشراف المستقبل علم منظم يهدف إلى التحكم في المستقبل، أو التنبؤ به لمدة زمنية قد تصل إلى 20 سنة (عبد الفتاح، 2003: 18)".

يتبين لنا من المفهوم السابق بأن استشراف المستقبل هو علم الوقائع الممكنة أو المحتملة لأنه يعتمد على الإحصاء وعلم الاحتمال، وهذا يفيد الدول والمجتمعات في أخذ التدابير اللازمة حيال المستقبل. إن هذه المقاربة نلمسها في كتاب بلكا إلياس حين عرف استشراف المستقبل أنه: "علم التصورات المستقبلية للوقائع الإنسانية (إلياس، 2006: 24)".

يبدو من التعريفات السابقة أن استشراف المستقبل علم محكم بقواعد تمكن المجتمعات والدول من معرفة الأحداث المتوقعة. وهذا من أخذ الحذر وبسط النفوذ والهيمنة.

2.4. صناعة المستقبل في حدود العقل:

- إن الحديث عن المستقبل هو علم يضع قواعد تجعل المجتمعات تراهن على مستقبل أفضل بيد أن هذه القواعد تضبطها مناهج وخطط نعرضها فيما يلي:
- أ. مراجعة التاريخ لأخذ العبرة واستخلاص التجارب الناجحة للأمم والحضارات الراسخة.
- ب. معالجة الحاضر وفق قراءة خالية من التعالي ومتسمة بالواقعية والموضوعية.
- ج. سن قوانين عامة تخضع لها كل الظواهر، هذا يجعلها ذو طابع علمي يراعي الخصوصية في الظواهر المعقدة.
- د. المراجعة المستمرة التي تخضع لها الدراسات المستقبلية بسبب الواقع المتغير والمتسارع فما هو صالح اليوم قد لا يفيد المستقبل.

هـ. استقطاب آراء الخبراء في مختلف القطاعات السياسية والعسكرية والاقتصادية.

5. اللامعقول في استشراف المستقبل: الخطاب الصوفي أنموذجاً

1-5 نقد ما هو سائد:

إن الحديث عن التفكير الإستراتيجي واستشراف المستقبل أصبح يحتل مكانة في جميع المجالات العسكرية والاقتصادية والإدارية، ولعل مبررات البحوث الاستشرافية حول المستقبل هو ضمان البقاء وحب الريادة والاستعداد لمواجهة الكوارث والأزمات الاقتصادية، ولهذا نجد الركائز المألوفة التي يبنى عليها استشراف المستقبل هي الخبرة ووضوح الأهداف والمراجعة المستمرة، الخبرة تستند إلى كثرة التجارب والاستفادة من الأمم العظيمة في حين ووضوح الأهداف يحدد مسار الدولة أو المؤسسة التي

تطمح إلى النجاح والنهوض أما المراجعة المستمرة فإنها تفيد في معالجة الراهن المتغير والمتسارع. إذا كان الدراسات الاستشرافية عادة ما تحتكم إلى هذه الركائز السالفة الذكر فإن النهوض بالأمة أو الدولة أو الفرد باعتباره دولة مصغرة يقوم على مبدأ الأسباب، فالحضارة الغربية التي تقود العالم وينهر بها الضعفاء قامت على مبدأ المنفعة تحت شعار الثروة مقياس كل شيء.

لقد نجحت في تأسيس حضارة مادية عظيمة انعكست سلبيًا على الإنسانية جمعاء حيث عملت على تشيئة الإنسان، ولقد كتب ماركيز كتاب يذم فيه الحضارة الغربية المادية بعنوان الإنسان ذو البعد الواحد. فإذا كانت الحضارة الغربية حققت نجاحات في شتى المجالات العسكرية والاقتصادية بامتلاك المادة أو المبالغة في إحياء النزع الترابي في الإنسان مما أدى إلى قتل الجانب الكوثري فيه، وتغييب القيم جعلت الإنسان الغربي المسيطر والمتأثر به شقياً.

إن هذا النقد للاستشراف المستقبل المبني على التخطيط والثروة والمنفعة واتخاذ القرار والخبرة لم يصنع إلا حضارة متمسكة بثوب مادي لا يضمن لها البقاء طويلاً.

2-5 مساهمة الخطاب الصوفي في معرفة المستقبل:

إن البديل بالنسبة للأمة التي تريد النهوض من خلال مراجعة تراثها واستدعائه في الحاضر بآليات معاصرة، تستطيع بناء حضارة متكاملة غير مبتورة.

إن العودة إلى الدين في منابعه الصافية يحي كوثرية الإنسان من خلال مجاهدة النفس بالذكر والارتقاء بالنفس إلى صفائها ومداومة العمل الصالح ومحبة الخير للجميع يمنحها نور به تتنبأ بالمستقبل وتستوعب حاضرها وتتصل بتاريخها (النور الأولي). فالأمة التي تريد أن تحي مجدداً وتكون لها الريادة وجب أن تعود إلى استنطاق أخلاق الفطرة والإصغاء إلى نفخة الحق التي هي بداخل كل مخلوق ولا يتسنى لها ذلك إلا بتطهير النفس بالذكر قوة وبالعمل فعلاً.

إن التفكير الاستراتيجي الذي يستند إلى التخطيط ومحاولة التنبؤ بالمستقبل من خلال الاعتماد على الخبرة لا يصنع إلا حضارة مغتربة تزيد في شقاء الإنسانية ولكن الرهان الذي سنشير إليه في هذا المبحث هو العودة إلى أخلاق الفطرة والدين في منابعه الصافية من خلال الذكر ومجاهدة النفس ومحبة الجميع هي ركائز الخطاب الصوفي في استشراف المستقبل وصنع القيادة وتسلم الأمانة مجدداً لنهوض بالإنسانية جمعاء. ومن باب الاستئناس بقوله عز وجل: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾. فإن الحق يحن على عباده بعلوم الغيب والمستقبل كرامة لهم وهذا لصفاء قلوبهم بذكر الله وقد كان الشيخ علي الخواص قدس الله سره في مقام يعلم فيه ما بقي من أعمار المخلوقات وهذا مما فتح عليه ببركة ذكر الله خلوة. (الشعراني، 2008: 220).

يعلم من هذا القول [أن معرفة المستقبل وما سيجري من أحداث ممكنة شرط إتباع أحمد صلى الله عليه وسلم فمن كانت قدوته الأحمدية وصل إلى مقام الكشف حيث يطلع على المستقبل بمشيئة الباري عز وجل إن عز الحق لعباده بأن يزيدهم يقينا و نورا يبصرون به اخفي علي الناس بسبب حجب المعية وجحود النعمة ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ العاديات:6. ولهذا يقسم الأمير عبد القادر الجزائري بأن كل من اتبع النبي قولا وعملا إلا وفتح عليه من العلوم ما لم يكن يعلمها ولعل هذا القسم لدى الأمير يذكرنا بتشوق الأولياء إلى خوض غمار التجربة المحمدية حتى يسرى بهم ويعرج كل حسب إقتدائه ينهل فمن كان إقتدائه بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم أكثر كان مقامه أرقى. إن تمثل النبي محمد صلى الله عليه وسلم في ذواتنا قولا وعملا يجعلك تتذوق وتغترف من كوثر أحمد صلى الله عليه وسلم. إن الفيوضات التي سعد بها الأولياء ومن كان محبا لهم كان أساسها الأول حب الله لعباده حيث عرفهم بنبيهم وهذا من خلال معرفة من اخذ ميراث النبوة المنبعثة في كل الأزمان والأمصار إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ويرثها عباده الصالحون لأجل هذا خلق الإنسان لكي يكون محبا لمحجوبه الأول الحق سبحانه وبهذه المحبة ينال الخلد بأن يسعد بمعرفة ماضيه وينعم بحاضره ويتيقن بمستقبله أليس هذا هو الاستشراف الحقيقي الذي تتنافس من اجله الأمم والأفراد بدل الاستشراف الزائف والمحدود تحت نمط التفكير العقلي والإستراتيجي. إن خوض غمار التجربة التي استأنس بها الأولياء من خلال الإقتداء جعلتهم رجالا كاملين وهذا القول يذكرنا بفكرة الرجل الكامل لدى الأمير عبد القادر الذي بمقدوره أن يتحرر من الدجل ويصبح يقوى على فتح كلتا عينيه بدل إغماض عين على الحق وفتح أخرى على الباطل كما هو حال كثير من الخلق - جعلنا الله من القليل - والقللة هي التي اصطفاهما الحق لمعرفة المكنونات وبهم يهتدي الخلق ويكرم، ومن كل شيئي خلق زوجين شيء حقيقي وآخر زائف، أصلي ومشبه والقلوب المزيفة بالحجب والران والصديد تتبع ما شبه وهو الباطل و الزيف. وأما نداء الحقيقة يسمعه من صفاء قلبه بذكر محجوبه أبصر بكلى عينيه ثنائية الحق والباطل وبهذا يعتقد من دجل العين التي ترى إلا المزيف هذا القول هو قراءة من كتاب تهب منه نسائم فهم مختلف ومتميز عن مفهوم الدجال وفكرة الرجل الكامل عند الأمير عبد القادر الجزائري.

فيما ذكره أبو حامد الغزالي أن الخلوة يفتح فيها على العبد من علوم السر وهي سلوك الأنبياء والأولياء (الشعراني، 2008: 05). الأمة التي تريد أن تقود العالم لا بد أن تسلم زمام القيادة إلى (الإنسان الكامل) (عبد القادر، 2004: 149) الذي له القدرة على استشراف المستقبل ومعالجة الحاضر واستدعاء الماضي في الآن نفسه، وقد يكون الإنسان المفقود الكامل يعوضه مجلس شورى متكامل يتكون من أشخاص عدة لكل منه ميزة ونور متخصص في مجال معين (فكرة الفارابي). إن استشراف المستقبل بعين جليلة تفوق الملكة العقلية ولا يقوى عليها إلا من وهب ملكة (عين النبوة) (الغزالي، 57) على حد تسمية أبي حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، وهذه الملكة لا تكون إلا لدى خاصة الخاصة الذين أكرموا بها بسبب مداومة الذكر والعمل الصالح.

لهذا فإن استشراف المستقبل بعين النبوة يجعل الأمة تعالج حاضرها وتستدعي ماضيها وتتأهب

لمستقبلها إنه استشراف يقيني يفوق الاستشراف العقلي المبني على الأسباب وإرهاق العقل في التفكير وعادة ما يخلوا من النظر التام ويتميز بالنسبية.

إن استشراف المستقبل المبني على العقل المحدود استشراف مبتور لأنه لا يقوى على الارتقاء الكوني وهذا ما يوضحه ابن عربي من خلال كتاب فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (إن العقل ميزة الإنسان العادي والمعرفة العلمية في حين نجد الإنسان المطلق الذي يملك حقيقة الذات والعالم يتجاوز حدود العقل) (زياني 2017: 149). هذه الملكة التي سعى الفلاسفة والحكماء والقادة إلى امتلاكها من أجل السيطرة والارتقاء والتمكين بها يستشرفون المستقبل.

إن الإنسان المطلق هو الذي يقوى على استشراف المستقبل (وحسب نظرة ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية له عقل يمتلك حقيقة الذات والعالم) (ابن عربي، 1293هـ: 193).

إن عين النبوة التي تصنع الإنسان الكامل الذي بإمكانه استشراف المستقبل وإخراج الأمة من الأزمات (فهي مستنبطة من حقيقة النبوة التي كل الناس في حاجة إليها).

6. خاتمة

وقصارى القول هذه مجموعة من النتائج تمخضت عن التحليل السالف الذكر:

1. التفكير الإستراتيجي مصطلح محدث له إرهاباته في المجتمعات الإنسانية القديمة.
2. التخصصات العلمية والظروف المتسارعة هي مميزات منطقية لولادة علم الإستراتيجيات في كل الميادين.
3. غريزة البقاء وحب الريادة والتصارع وبسط النفوذ والقوة لدى الدول العظمى والمجتمعات الراغبة في النهوض جعلها تفكر مليا في فن الإستراتيجيات واستشراف المستقبل.
4. تعطش الباحثين لمعرفة المستقبل جعلهم يصورونه وفق بنيات، وإحصائيات المواجهة والحذر.
5. استشراف المستقبل علم وفن الممكنات المستقبلية له أسس ومقومات تخضع لمقاييس الموضوعية والاحتمال والتقنين، وأصبح بارزا في حقل العلوم الإنسانية المعاصرة.
6. الأهداف الواضحة المراجعة المستمرة والمرونة والتخطيط الممكن أهم مقومات استشراف المستقبل.
7. إن التصوف الأصيل ينقلنا من الاستشراف النسبي للمستقبل إلى الاستشراف الأكثر يقينا.
8. الزهد المحمود والمجاهدة من الدعائم اللاعقلانية في استشراف المستقبل.
9. كثرة الذكر تمكن الإنسانية من الارتحال في الزمن بحيث تدرك ماضيها وتستوعب حاضرها وترى مستقبلها.
10. إذا كانت الخبرة والتخطيط تجعل الأمة تتنبأ بالمستقبل فإن الصفاء الروحي يجعلها ترى المستقبل.

7. قائمة المراجع

- نشوان، يعقوب (1992): الإدارة والإشراف التربوي بين النظرية والتطبيق، ط3، دار الفرقان، عمان.
- عبد الحميد، عبد الفتاح (1991): الإدارة الإستراتيجية لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرون، مجموعة النبل العربية.
- الطاهر، محمد أحمد الشيخ (2004): التخطيط الإستراتيجي ضرورة عصرية، مجلة الدراسات الجنائية، ع 10.
- غنيم، عثمان (2006): التخطيط أسس ومبادئ عامة، دار رضا للنشر والتوزيع، عمان، ط2.
- محمد، متولي (2000): التخطيط التربوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان.
- عايده، بشير (1964): الإدارة الإستراتيجية، مكتبة عين شمس، القاهرة.
- محمد محمود، جمال الدين (2000): التخطيط الإستراتيجي لنظم المعلومات، مطابع جامعة الملك سعود، السعودية.
- السلمي، علي (2000): الإدارة المعاصرة، مكتبة الغريب، مصر.
- النابلسي، عماد الدين (2007): الحطة الإستراتيجية بين التنفيذ والرقابة، دار الهداية، الأردن.
- فوزي، محمد (2009): التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات الحكومية، دار الهداية، الأردن.
- حشمت، قاسم (1998): التخطيط الإستراتيجي لخدمات المعلومات، مركز الإسكندرية للوسائط الثقافية والمكتبات، مصر.
- البكري، صلاح الدين (2006): التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات الغير ربحية، الشام للنشر والتوزيع، سوريا.
- بن نبي، مالك (1979): ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شهين، دار الفكر.
- ضيف الله، بشير (2004): فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي.
- شايوش، محمد (2008): مالك بن نبي وشروط النهضة، التبيين، ع: 19، الجاحظية، الجزائر.
- صبحي، أحمد محمود، و عبد السلام جعفر، صفاء (1999): في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1.
- ديورانت، ول (1988): قصة الحضارة، تر: محمد بدران، مجلد 2.
- العلاف، مشهد (2012): فلسفة الحضارة الإسلامية الرؤية الغزالية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- درويش، عبد الحميد (2016): الفلسفة والحضارة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- لوبون، جوستاف (2012): فلسفة التاريخ، تر: عادل زعيتير، دار العالم العربي، القاهرة، ط1.
- الغزالي، أبو حامد (1961): إحياء علوم الدين، مطبعة الرسالة المحمدية، مصر.
- بن حمد، صالح (1981): المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، المديرية العامة للمطبوعات، الرياض، السعودية.

- أحمد، عبد الفتاح، وآخرون(2003): الدراسات المستقبلية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1.
- بلكا، إلياس(2006): الغيب والمستقبل، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، لبنان.
- الشعراني، عبد الوهاب (2008)، الجوهر المصون والسر المرقوم فيما تنتجه الخلوة من أسرار وعلوم، تحقيق السيد شريف مصطفى الحنفي، دار جوامع الكلم، القاهرة.
- الأمير، عبد القادر (2004): المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد(لا.ت): المنقذ من الظلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تقديم د. عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر.
- مزياني، محمد (2017): فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي أنموذجا)، ط1، لندن.
- ابن عربي، محي الدين (1293هـ): الفتوحات الملكية، دار صادر، ح1، بيروت.

تحقيق المخطوطات في الدراسات الإسلامية ومقصد الإنتاجية الاستثمارية *The realization of the manuscripts in the Islamic studies, and the goal of the investment productivity*

د / عبد الغاني عيساوي *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة (الجزائر)

abdelghaniomar@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/29 تاريخ القبول: 2022/03/09 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: تهدف الورقة البحثية إلى تحليل ومناقشة بيان لجنة بغداد سنة 1980م، باعتبارها أول محاولة رسمية لتبني قواعد تحقيق المخطوطات ونشر النصوص، والتي دعت إلى تخصيص كرسي خاص بتعليم قواعد تحقيق المخطوطات في الجامعات العربية، مع جعل هذا العلم من متطلبات الحصول على شهادة الدراسات العليا الماجستير أو الدكتوراه، كما تهدف الورقة إلى بيان أن عملية تحقيق المخطوط لا تنتهي بمجرد إكماله ورفعه في المكتبات لإخراجها وتحقيقها، بل أنها تبدأ من تلك المرحلة، بما أطلقت عليه بالقراءة الإنتاجية الاستثمارية، التي نوّدت من خلالها منتوجا علميا موازيا لما في المخطوط مواكبا لمتطلبات العصر، معينا على فهم قضايانا ومشكلاتنا، في ربط وثيق للماضي بالحاضر، كل ذلك باستشهادات من تراثنا العلمي الجزائري، وبمنهجية استقرائية تحليلية.

الكلمات المفتاحية: المخطوطات؛ الدراسات الإسلامية؛ الإنتاجية؛ الاستثمارية؛ تحقيق.

Abstract: The research aims to analyze and discuss the statement of the Baghdad Committee in 1980, as it is the first official attempt to adopt the rules of manuscript realization and publication of texts, which called for allocating a special chair for teaching the rules of manuscript realization in the Arab universities, while making this science one of the requirements for obtaining a master's or postgraduate degree . It aims also on showing that the process of achieving the manuscript does not end with just completing and paving it in the libraries for output and realization , but rather ,it starts from that stage, with what it called investment productive reading, through which we generate a scientific product parallel to what is in the manuscript that keeps pace with the requirements of the times, specific on understanding our issues and problems, in a close link between the past and the present, all with citations from our Algerian scientific heritage, and with an inductive and analytical methodology.

Keywords: manuscripts; Islamic studies; growth; investment.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

يعتبر المخطوط الوعاء المعرفي الذي يحفظ ذاكرة الأمم ويسهم في صون ماضيها من الاندثار والسيان، ولبنة معرفية أساسية في يد أبناء حاضرٍ ينشدون بناء مستقبلٍ أمةٍ عريقةٍ الوجود والبصمة في سلم "الحضارة البشرية" المتتابع المتكامل، كون الاهتمام به -المخطوط- تجسيداً حقيقياً لنمط العلاقة بين ثلاثية الماضي والحاضر والمستقبل.

وارتقى الاهتمام بهذا الوعاء المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية وتطور تطوراً ملحوظاً ونما بشكل ملفت للانتباه، لاقتراانه بأمرين أساسيين هامين:

الأول: كونه توصيفاً دقيقاً لنسيج الأمة العربية والإسلامية إن اجتماعياً أو سلوكياً أو اقتصادياً أو معرفياً أو ثقافياً، باعتباره أداة لحفظ هذا النسيج الفريد بكل خصوصياته، والذي يعتبر في نهاية الأمر واجهة الأمة وعنوانها، تطوراً وركوداً، سلماً وحرباً، تقدماً وتخلفاً، وعياً وجهلاً، وغيرها من ملامح الأمم عبر حقبات التاريخ.

والثاني: كونه وعاءاً حاملاً لخاتمة الرسالات السماوية وهدايات الوحي المقدس للبشرية جمعاء والعرب على وجه الخصوص، ومتضمناً لدقائق وتفصيل التشريع الإلهي والنبوي، ثم اجتهادات المشايخ الأعلام من الصحابة والتابعين وتابعيهم وأهل العلم من كل فن وعلم وزمان ومكان، مكتسباً بذلك -أي هذا الاهتمام- طابع التعبد لله تعالى والمسؤولية الكبيرة في تبليغه والحفاظ عليه.

ومع الاهتمام الحاصل بالمعارف السابقة في دوائرنا العربية والإسلامية، فقد لوحظ توجه بارز نحو تحقيق المخطوطات ونشر النصوص في الآونة الأخيرة، خاصة بعد دخولها في الدراسات الأكاديمية وإمكانية تحصيل الشهادات العليا بهذا المسلك، مما جعل ساحة التحقيق والدراسة لهذا التراث المخطوطي تتضخم وتتكاثر، وبدأ الناظر المتخصص يلحظ آفاتٍ وعيوباً تتخلل هاته العملية وهذا المسلك بعمومه، مكتسباً طابع اللامبالاة واللاعلمية خاصة في الجهود الفردية وفيما ليس بنتائج أكاديمية.

فكيف نُقيّم واقع تحقيق المخطوطات في العالم الإسلامي عموماً والجزائري خصوصاً في الدراسات الإسلامية؟ كيف دخل علم تحقيق المخطوطات ونشر النصوص عالم الأكاديمية؟ ما هي أول محاولة جزائرية أكاديمية في هذا المسلك، وكيف يمكننا تقييمها؟ هل العلاقة بين المخطوط والتحقيق علاقة إنتاجية واستثمارية لبناء معرفة جديدة؟ أم أنها تنتهي بانتهاء عملية التحقيق والتدقيق فيه؟

حاولت الإجابة على هاته التساؤلات بمنهجية بحثية استقرائية تحليلية، وبعقد أربعة مطالب جاءت كالتالي:

الأول: ندوة بغداد 1980م، كأول محاولة عربية رسمية.

الثاني: منهج تحقيق المخطوطات والنصوص وقواعده المختارة من طرف لجنة بغداد 1980م.

الثالث: تحقيق المخطوطات لنيل الدرجات العلمية في الدراسات الأكاديمية المعاصرة.

الرابع: القراءة الإنتاجية الاستثمارية المعاصرة في تحقيق المخطوطات.

كل ذلك باعتماد التمثيل بما هو متناثر في الساحة العلمية الأكاديمية الجزائرية.

2. المطلب الأول: ندوة بغداد 1980م، كأول محاولة عربية رسمية:

وفي نهاية القرن العشرين للميلاد، وبعد تنامي هذا الاهتمام وتزايد المتعاطين والدارسين لعلم المخطوطات وتحقيق النصوص، وظهور ملامح خاصة لمدرسة عربية إسلامية في هذا الفن لها روادها وأعلامها، مقابلة للمدرسة الاستشراقية، عُقد ببغداد مؤتمر في نوفمبر سنة 1975م بعنوان "حماية المخطوطات العربية وتيسير الانتفاع بها" هدفه الأساس التحسيس بضرورة حماية هذا الوعاء المعرفي الضخم والهام والحساس، وإجبارية القيام على حفظه وصونه من الضياع والاندثار، كذا قطع الطريق على المتلاعبين به والمتاجرين.

وفي ختام المؤتمر كان من ضمن التوصيات الخاصة التي خرج بها رواد وأعلام التحقيق في الوطن العربي، ضرورة قيام معهد المخطوطات العربية بمشروع "أسس تحقيق التراث العربي ومناهجه"، والذي تم فعلا بعد خمس سنوات أي في سنة: 1980م، وأطلق عليه تعريفاً: "لجنة بغداد 1980م".

تنفيذاً لتوصية مؤتمر "حماية المخطوطات العربية وتيسير الانتفاع بها" في إسناد مهام عقد ندوة دولية لمعهد المخطوطات وتحقيق النصوص العربية الذي كان مقره بدولة الكويت وكان مديره آنذاك الدكتور خالد عبد الكريم جمعة، فقد تم فعلاً تجسيد الندوة بعد الاتصال بأزفلة فاضلة عريقة من أعلام ورواد التحقيق والمشتغلين بالتراث والمخطوطات والنصوص والوثائق من الدول العربية وحتى الأجنبية، وهم على الترتيب:

- 1/ د: أحمد سليم سعيدان، عميد كلية العلوم بجامعة القدس وعضو مجمع اللغة العربية الأردني.
- 2/ د: بشار عواد معروف، المحقق المشهور، أستاذ كلية الآداب، جامعة بغداد.
- 3/ د: حسين علي محفوظ، أستاذ كلية الآداب، جامعة بغداد.
- 4/ أ: سالم عبود الألوسي، الأمين العام للمركز الوطني للوثائق، بغداد.
- 5/ د: شكري فيصل، عضو مجمع اللغة العربية السوري، أستاذ كلية الآداب، جامعة دمشق.
- 6/ أ: عبد الحميد عبد الكريم العلوجي، رئيس تحرير مجلة المورد، ورئيس دار الجاحظ للنشر ببغداد.
- 7/ د: فؤاد سزكين، أستاذ بجامعة فرانكفورت، ألمانيا.
- 8/ أ: محمد بهجت الأثري، عضو المجمع العلمي العراقي.
- 9/ أ: هلال ناجي، الأستاذ المحقق، جامعة بغداد.
- 10/ أ: عصام محمد الشنطي، معهد المخطوطات العربية، وممثل المنظمة العربية للتربية والثقافة

والعلوم.

وحكى لي أستاذي عصام الشنطي -رحمه الله- أن المعهد قام بإسناد مهام إنجاز بحوث علمية دقيقة موجزة حول أسس التحقيق وقواعده في التراث العلمي والأدبي لكل أعضاء اللجنة، فكان بين يدي اللجنة ستة 06 بحوث هي:

- 1: التراث العربي ومناهج تحقيقه، د أحمد سليم سعيدان.
- 2: ضبط النص والتعليق عليه، د بشار عواد معروف.
- 3: التخريج في التحقيق، ملحق به: التعريف بنص مغمور في التحقيق والتعليق والتصحيح والتخريج والكتابة والضبط، د حسين علي محفوظ.
- 4: علم تحقيق الوثائق، أ سالم عبود الألويسي.
- 5: حول تحقيق ونشر المخطوطات الطبية العربية، د سلمان قطاية.
- 6: التراث العربي، خطة ومنهج. د شكري فيصل.

ومن كل ما تم انتقاؤه من البحوث الستة، جاء هذا التقرير الذي أطلق عليه "لجنة بغداد 1980م" والذي تضمن قواعد وأسس التحقيق ومناهجه في التراث الأدبي والعلمي، ثم توصيات عامة، فأخرى خاصة كان أهمها:

أولاً: تخصيص أستاذ كرسي لتدريس مادة علم المخطوطات وتحقيقها في الجامعات العربية.

ثانياً: اعتبار العمل فيه من متطلبات الحصول على الدرجة العليا ماجستير أو دكتوراه.

كما اختارت كلا من الدكتور فيصل شكري والدكتور بشار عواد معروف والأستاذ عصام الشنطي لصياغة نتائج أعمال اللجنة.

وتحت عنوان "المنطلقات" أبانت اللجنة عن تعظيمها وتقديرها للثقافة العربية والإسلامية، والتي حققت الإبداع والتميز في جميع مجالاتها ومسالكتها المعرفية العلمية لغة وأدبا وعلماء وفنا وفلسفة وطبا وغيرها من ضروب وأفنان العلوم والفنون، "وإيمانها بقدرة الأمة العربية على الاستمرار في مسيرتها الحضارية وبناء مستقبل أمثل"¹، وأن المبرر لذلك -في نظر اللجنة- هو أن هذا التراث عبارة عن "قوة دافعة" نحو مستقبل أفضل، وأن "من وظيفته أن يشيع في النفس العربية الثقة بالذات"²، كما أن الرجوع إلى الماضي التراثي لا يعد انتكاسة وخروجاً عن الدور الحضاري، بقدر ما هو قوة دفع لمستقبل نريد له البناء وفق ثقافة المحافظة على النسيج العربي الإسلامي وخصوصياته المتشعبة، وأن وضع أسس تحقيق هذا التراث صار حتمية قصوى تملئها المسؤولية والأمانة وشرف الانتساب، وأن فقهاء التراث -يساعدنا على أن نبين مواطن الضعف ومواطن القوة في حياتنا، وأن نتحقق أن معرفة الماضي شرط في صياغة المستقبل وإنشائه"³.

وضمن عنوان وبنَد "القواعد العامة التي أقرتها اللجنة" والتي جاءت مشتركة متطابقة في كل البحوث المقدمة وآراء أعضاء اللجنة من رواد التحقيق، سجلت اللجنة 06 قواعد عامة نورد بالشرح أهمها:

1: أن تكون عملية تحقيق التراث في أياد أمينة قادرة عليه، مستوفية لأدواتها العلمية واللغوية والفنية، والأمانة معطى إيماني ووجداني يُستلهم من شرف الانتساب لهاته الأمة العربية الإسلامية، وحب خدمتها والسهر على سد الطريق أمام كل متعالم متاجر⁴ همه الكسب المادي ولو على حساب هذا التراث العظيم.

2: أن تبنى عملية التحقيق على مناهج منظمة وأولويات مرتبة، متضلعة بأصول المدرسة العربية في التحقيق وما يقابلها من المدرسة الاستشراقية، مراعية للفروق بينهما، متبعة لأصول التحقيق العلمية المتفق عليها.

3: ضرورة خضوع أعمال حديثي العهد بالتحقيق للتدقيق والمراجعة، على أن يتحمل الأستاذ المراجع والمشرف التبعة والمسؤولية العلمية في ذلك كاملة، وهي قاعدة منوّهة لدور المشرف في الدراسات التي اختارت تحقيق المخطوط لأجل نيل الشهادة العليا ماجستير أو دكتوراه، وأن عمله لا يتوقف عند مراقبة القسم الدراسي فقط، بل ضرورة الوقوف على أصول البدايات كسبب اختيار المخطوط، ثم النسخ المعتمدة في التحقيق واختيار النسخة الأم، ومبحث الفروق بين النسخ، وضبط النص والتعليق عليه وإرشاد الطالب للمنهجية المثلى في ذلك كما ونوعا، وصناعة الكشافات والفهارس وحتى طباعة الرسالة، وهي مراحل هامة يتوجب على المشرف ترشيد الطالب فيها والوقوف عليها، ذلك أنها من صلب العملية الإشرافية والمرافقة البيداغوجيا.

4: أن تصرف عناية خاصة إلى التراث العلمي استجابة للحاجة الحضارية الراهنة، وتحقيقا للتوازن بين التراثين: العلمي والأدبي، ومنه فإن تحقيق المخطوطات غير محتكر في فن دون آخر، وأن المرجو توسيع نطاق العمل بتحقيق المخطوطات في بقية العلوم من طب وكيمياء وعلوم الإسطرلاب وزراعة وصناعة وغيرها، وفتح باب الاشتراك في الإشراف والمرافقة البيداغوجية بين المشرف المتخصص في ذات المادة العلمية والمشرف على عملية التحقيق.

5: أقرت اللجنة أن تكون للتحقيق ثلاثة مقاصد، وأن تراعى هذه المقاصد في وضع المنهج والتوصيات:

الأول: تقديم النص صحيحا مطابقا للأصول العلمية، قلت: وهو لب هذه الصنعة ومقصدها الأساس، وذلك بأن يسعى المحقق جاهدا لإخراج المخطوط كما ألفه صاحبه أول مرة دون زيادة أو نقصان.

الثاني: توثيق النص، نسبةً ومادةً، قلت: وهو مقصد توثيقي علمي دقيق، إذ مبحث صحة نسبة المخطوط لصاحبه مبحث غاية في الأهمية، قد يقع فيه الوهم والخلط لأسباب متعددة، خاصة وأننا نرى ما يطبع -زمانا- منسوباً لغير صاحبه بعد تحقيق خطأ النسبة، وهو ما لا يليق بحضارتنا العربية الإسلامية، كما هو الشأن في شرح ديوان المتنبي المنسوب لأبي البقاء العكبري والذي يطبع لحد الساعة على أنه له، وقد محص فيه القول⁵ الدكتور مصطفى جواد -رحمه الله- سنة: 1977م وأثبت أنه لابن عدلان الموصلي،

وأمثلة ذلك كثيرة.

الثالث: توضيح النص وضبطه، وهو مبحث وقع فيه الأخذ والرد كثيرا بين مجيز للتعليق على النص واعتباره عملية "توبلة للكتاب" ليزيد في جماله ومذاقه ونكهته على مذهب غالب رواد وأعلام المدرسة العربية في علم التحقيق، وبين مغال مانع له لأنه ليس من صنعة المحقق في شيء على مذهب المدرسة الاستشراقية، وقد اختير منهج التوسط في ذلك، باعتماد التوضيح والتعليق فيما كان لازما وضروريا، وسيأتي بيان ذلك في موضعه من هاته التوصيات.

3. المطلب الثاني: منهج تحقيق المخطوطات والنصوص وقواعده المختار من طرف "لجنة بغداد 1980م":

قامت اللجنة باختيار ثمانية أصول وقواعد اتفق عليها رواد التحقيق في العالم العربي والإسلامي أعضاء ومكوني اللجنة، وأقرتها وجعلتها "منهجاً" يجب أن يتبع في العملية التحقيقية لأي مخطوط في التراث الأدبي أو العلمي، مع إقرار بعض الاختلافات التي تملئها إما ثقافة المحقق أو طبيعة المخطوط ومادته.

أولاً: اختيار المخطوط، نوهت اللجنة في هذا البند على ضرورة تقديم الأهم على المهم وتقديم الأصول على الفروع والمختصرات، وتقديم ما لم ينشر على إعادة ما نشر، وتجديد نشر المطبوعات التي لم تخرج من عباءة التحقيق العلمي وقواعده، وظهر غرض صاحبه الترفي أو التجاري.

كما نوهت اللجنة إلى أهمية العمل على تحقيق التراث العلمي وضرورة اختيار المخطوطات العلمية المفيدة في ذلك، تحقيقاً للتوازن مع التراث الأدبي وللحاجة الماسة إليها في بنائها الحضاري.

وكلفت اللجنة معهد المخطوطات بعملية انتقاء مجموعة من المخطوطات العلمية وأصولها، والتي يرى المختصون ضرورة نشرها بعد تحقيقها، وتفهرس في فهرس خاص وتوضع بين يدي الباحثين في هذا الميدان.

ثانياً: معرفة النسخ وجمعها، وهو مبحث مهم يعرج على الفهارس وصناعتها وبيان أهميتها، وأنه من الضروري إنشاء فهارس تفصيلية للمخطوطات بحسب الفنون والعلوم، وتسهيل عملية وصولها للباحثين، لتمييز النسخ وحسن اختيارها.

كما نوهت إلى ضرورة إنشاء فهرس موحد شامل لما دَوّن في فهارس المكتبات العامة والخاصة، وأن يعهد العمل في هذا الشأن إلى لجان متخصصة متفرغة، منبهة على ضرورة البدء بالفهارس العلمية أولاً ثم بما يروونه مناسباً.

ثالثاً: دراسة النسخ ومعرفة مراتبها في الصحة، بأن تصنف المخطوطات إلى مجموعات إن كثرت النسخ المخطوطة، وليتقى منها "النسخة الأم" أو الأصل، ثم تعرف النسخة الثانوية وتصنف، ثم بيان مراتبها من الصحة والتوثيق، وذلك وفق القواعد الآتية:

أ: النسخة التي كتبها المؤلف بيده، وينتبه لآخر إبرازة للكتاب، فاحتمال الزيادة والإنقاص منه وارد من طرف المؤلف نفسه.

ب: نسخة عليها خط المؤلف.

ت: نسخة كتبت عن نسخة المؤلف وعورضت بها.

ث: نسخة وثقها المؤلف.

ج: نسخة كتبها عالم متقن ضابط.

ثم الأفضل فالأفضل بحسب ما ترجح لدى المحقق، وبحسب ما توفر لديه من نسخ، مستصحبا دوما الهدف الأساس الذي هو أنه يريد إخراج نسخة المؤلف كما ألفها أول مرة.

رابعا: ضبط النص، وأول خطواته نسخ المخطوط بيد المحقق، لكي يهتدي إلى غوامضه ودقائقه ويسير أغواره، ويلتزم في ذلك قواعد رسم الكتابة المتفق عليها حديثا، ويشير في المقدمة إلى منهجية المؤلف أو الناسخ في نسخه لمخطوطه، ويراعي في ذلك توضيح معالم النص باستخدام الدوال والعلامات المضيفة للنص من النقط والفواصل والأقواس، مبينا منهجه في مقدمته.

وفي الضبط نوهت اللجنة إلى أنه يتعين على المحقق أن يشكل من الألفاظ ما أشكل، إما شكل حركات أو شكل كلمات، وأن يقيد بالحركات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثال والشواهد والمشتبه من الأعلام والغريب من الألفاظ في الأسماء والأماكن والدول وغيرها.

خامسا: التعليق على النص، ولا يكون إلا فيما يلي:

* إثبات فروق النسخ والتعليل عند الترجيح.

* التعريفات، بأن يعرف بما ليس بمعروف وبالمبهم من الألفاظ والحامل للأوجه.

* الإحالة في اقتباسات المؤلف وبيان مظانها من الكتب المطبوعة أو حتى المخطوطة إن أمكن.

* التخريج، أي تخريج الأحاديث الواردة من مظانها، باقتضاب دون إسهاب، كذا في الشعر والآيات القرآنية، قلت: ويوضع الآن اسم السورة ورقمها في النص تسهيلا على القارئ.

* الأوهام والأخطاء، التي يقع فيها المؤلف ما كانت بينة الخطأ واضحة لا تحتمل الأوجه، وينصح بالتروي والتزام جانب الحذر والتحقيق، فله أن يصحح في المتن ويشير إلى الخطأ في الحاشية، وإن تردد فيثبت الأصل ويشير إلى ما يراه في الحاشية.

سادسا: المقدمة، وهي أساسية يطلق عليها في البحوث الأكاديمية المعاصرة "قسم الدراسة"، يراعي فيها المحقق الباحث التعريف بالمؤلف، ووصف موضوع الكتاب وما كتب في فنه ومكانته بين هذه الكتب، ثم منهج الكاتب والكتاب في تناول الموضوع المطروح، ووصف النسخ المعتمدة في التحقيق

وبيان مواضعها في المكتبات العامة والخاصة، قلت: وكل هذه أصول، وإلا فما تتناوله المقدمة أو القسم الدراسي أكثر من هذا بكثير ينظر في مواطنه.

سابعاً: الفهارس، انتهت اللجنة إلى قاعدة مفادها: فهرسة كل ما يمكن فهرسته، كآليات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية، والأمثال، والأعلام، والكتب التي اعتمدها المؤلف والمحقق، ثم تطرقت اللجنة لضوابط الفهرسة وكيفيةها، وأوصت بتقدير صنع الفهارس حق قدره مادة ومعنى.

قلت: ولم تتطرق اللجنة للتكشيف الذي هو أنفع وأخص من عملية الفهرسة، إذ عمله تسهيل وصول القارئ لأي موضع أراد، ولازلت أزعج أنه لا بد من تطبيقه في الدراسات الأكاديمية المعاصرة بدل الفهارس العامة، وليس المراد بالتكشيف تلك الصنعة المعمقة في تخصص علم المكتبات، بقدر ما هو عملية مشابهة للفهرسة غير أنها أضبط وأنفع، بأن تذكر جميع المادة المبحوث عنها أكانت عنواناً أو علماً أو مكاناً أو غيرها في كل الرسالة صفحة صفحة، تسهيلاً على القارئ أو الباحث.

ثامناً: الطباعة والنشر، أوصت اللجنة أن يُتفَع من الأساليب الحديثة في الطباعة وأن يحسن اعتمادها، باعتبارها مسهلاً ومطوعاً للحرف العربي بما يضمن المحافظة على أصالته وجماله، وأشارت إلى ضرورة استخدام الأرقام المشرقية دون غيرها، قلت: وهذا ليس بلازم، ولم تتطرق اللجنة إلى قضايا الطباعة من كيفيةها وحجم الورقة والخط ونوعه وطريقة صناعة الهامش، وفراغات الصفحة الجانبية وغيرها، كل ذلك لم تضبطه ولم تقعد له في الطباعة الحديثة.

4. المطلب الثالث: تحقيق المخطوطات لنيل الدرجات العلمية في الدراسات الأكاديمية المعاصرة:

عقدت اللجنة في التقرير النهائي مجموعة من التوصيات التي وُضعت تحت عنوان: التوصيات الخاصة، جاءت في ثلاث نقاط، كانت الأولى والثانية منها تشكرات وامتنانات لدور المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ووزارة الثقافة والإعلام العراقية والمجمع العلمي العراقي ومساهماتهم في إحياء هذه النزعة نحو علم المخطوطات وتحقيقها، وتقديرها للدعم المادي والمعنوي الذي أسدوه للعاملين في هذا الحقل المبارك.

وأهم توصية هي التوصية الثالثة، والتي جاء نصها كالتالي: "تخصيص أستاذ كرسي لمادة تحقيق المخطوطات العربية في الجامعات العربية لتدريس هذه المادة، بغية توفير المتخصصين في هذا الميدان، وتوجيه طلاب الدراسات العليا نحو تحقيق التراث، واعتبار العمل فيه جزءاً من متطلبات الحصول على الدرجات العلمية العالية".⁶

قلت: وهي توصية متضمنة لأمرين اثنين غاية في الأهمية والبصمة، حيث رسمت مساراً جديداً خاصاً بعلم المخطوطات وتحقيق النصوص والمشتغلين بها، وهما:

أولاً: تخصيص أستاذ كرسي لتدريس مادة علم المخطوطات وتحقيقها في الجامعات العربية الإسلامية منذ تلك الحقبة الزمنية أي سنة: 1980م.

ثانياً: اعتبار العمل فيه من متطلبات الحصول على الدرجة العليا "الماجستير أو الدكتوراه" في الدراسات الأكاديمية.

وتم تجسيد القرار والتوصية في كامل الدول العربية رسمياً منذ تلك الفترة، باعتبار تلك الدول أعضاء في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية، في حين شهدت دول قلة تأخرًا ملحوظًا في الحقوق بهذا الركب، كانت الجزائر إحدى تلك الدول.

وتجدر الإشارة إلى أن الأستاذ المحقق الرائد عبد السلام هارون (ت:1988م) قد نادى ومن قبل ذلك في كتابه «نوادير المخطوطات» بضرورة تدريس علم تحقيق المخطوطات، ونشرها في الجامعات المصرية والعربية على أيدي كبار المحققين وشيوخهم، فقال: "وقد نادتُ أن تلتزم كليتنا الجامعية ذات الطابع الثقافي الإسلامي بتكليف طلبة الدراسات العالية، أن يقوم كلٌّ منهم بتحقيق مخطوطٍ يمت بصلةٍ إلى موضوع الرسالة التي يتقدم بها، فقلتُ⁷:

"وإنه لمّا يثْلج الصدر أن تتجه جامعاتنا المصرية اتجاهاً جديداً إزاء طُلابها المُتقدِّمين للإجازات العلمية الفائقة، إذ تُوجِّههم إلى أن يُقدِّموا مع رسالاتهم العلمية تحقيقاً لمخطوطٍ يمت بصلةٍ إلى موضوع الرسالة، وعسى أن يأتي اليوم الذي يكون فيه هذا الأمر ضريبةً علميةً لا بد من أدائها"⁸.

ثم علّق راجياً موقنا بربه ومشروعاً: "وإني لمؤمن أنه سيأتي ذلك اليوم، فننعم بكثير من المتع الثقافية التي حالت بيننا وبينها هذه الحرب العالمية الظالمة"⁹.

وقد ألقى الأستاذ عبد السلام هارون -رحمه الله- مجموعة من المحاضرات على طلبة الماجستير بكلية دار العلوم بالقاهرة في صيف سنة:1950م حول علم تحقيق المخطوطات والنصوص بدعوة من صديقه الزميل الأستاذ أحمد الشايب (ت:1976م) وكيل كلية الآداب، فكانت هذه أول مرة في جامعاتنا المصرية الحديثة يعالج فيها هذا الضرب من تلك الدراسة الفنية"¹⁰.

قلتُ: فالدعوة إلى جعل عملية تحقيق المخطوطات وفق القواعد العلمية والأسس المنهجية لنيل درجة الدكتوراه والماجستير في الدراسات الأكاديمية هي دعوة قديمة أصيلة، نادى بها رواد وأعلام المحققين من المدرسة العربية زمن منتصف القرن العشرين الميلادي، وتم تطبيقها وتجسيدها بتقرير لجنة بغداد 1980م، وإن كان مطلب الأستاذ عبد السلام هارون في بداياته أن يكون تحقيق المخطوط جزءاً مكملًا للرسالة فقط في الجامعات العربية.

وربما كانت الفكرة وليدة واقع الجامعات في الدول المستعمرة آنذاك والتي كان عمداؤها مستشرقون، فما كان من تحقيقات في الدراسات الأكاديمية في تلك الجامعات عبارة عن بحوث مقدمة لاستكمال الدرجة العلمية، كصنيع الدكتور ابن أبي شنب الجزائري في رسالته للدكتوراه التي كانت بعنوان: «أبو دلالة وشعره» والتي نوقشت بكلية الآداب جامعة الجزائر سنة:1924م وكان عميدها آنذاك المستشرق الفرنسي هنري باصيه، ثم قام بنشر كتاب «الذخيرة السنوية في تاريخ الدولة المرينية» كعمل مكمل لرسالة الدكتوراه.

جدير بالذكر أن هذا القرار والتوصية جوبهت برفض شديد من طرف كثير من المسؤولين الأكاديميين في الجامعات العربية، لفكرة مسيطرة أن عمل التحقيق والنشر للمخطوط سيان، لذا فإن التفريق بين صنيع النشر والتحقيق في غاية الأهمية في هذا المقام، إذ غالب ما كان من عمل المستشرقين نحو تراثنا العربي الإسلامي كان نشرًا لا تحقيقًا، وهو ما تراه مزبورًا في أوجه الكتب بالقول: نشره فلان أو اعتنى بنشره فلان، كذلك ينسحب الأمر على عمل الدكتور ابن أبي شنب الجزائري في نشره كتاب «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم التلمساني، ولدقته في المصطلحات فإنك تجد في طرة الكتاب: نشر هذا الكتاب الشيخ محمد بن أبي شنب، وإيرادي له كأنموذج لكي لا يتعلق به متعلق من وجود التحقيق قبل زمن عبد السلام هارون من طرف المحققين العرب وفي الجامعات العربية.

وأين ما وجدت «معجم البلدان» لياقوت الحموي أو «وفيات الأعيان» لابن خلكان، وجدته مذكورا بنشرة المستشرق وستنفلد، والتي لم يعتمد فيها التحقيق بقواعده المشتهرة الآن، بقدر ما كانت غايته إخراج الكتاب ونشره والاستفادة منه، وهو صنيع كثير من المستشرقين في تعاملهم مع تراثنا العربي المخطوط إن لم نقل كلهم.

لذا فإنه من التجاوز أن يسمي الدكتور صلاح الدين المنجد -رحمه الله- عمل ونشر كتاب «فحولة الشعراء» للأصمعي من طرف المستشرق تشارلز توري، تحقيقًا، ثم يقدم له على أنه تحقيق نفيس لكتاب الأصمعي وهو الذي لم يسلك فيه مسلك التحقيق بتاتا، حيث لم يجعل للكتاب لا مقدمة ولا أي شيء ودخل في صف الكتاب مباشرة.

والنماذج الثلاثة توضح ذلك:

الدخيرة السنينة
ب
تأريخ الدولة المرينية
فداعتنى بنشر هذا الكتاب
الشيخ محمد بن أبي شنب لإستاذ
بالمدرسة الشعلبية
بالبزازر

البستان
في
ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان *
تأليف
الشيخ لادام الثلاثة القدره اليبام أبي طه الله محمد بن محمد
ابن احمد الملقب بابن مريم الفريظ الملبني المديوني
التلمساني رحمه الله
وقف على طبعه واعتنى برأجه اصله
حضرة الشيخ محمد ابن أبي شنب المدرس بالمدرسة الثالبيه الدولية
ومدرسة الآداب العليا بالبزازر

كتاب فحولة الشعراء
للأصمعي
تحقيق المستشرق
ش. توري
قدم لنا
الذكتور صلاح الدين المنجد
دار الكايب الجديد
بيروت و لبنان

5. المطلب الرابع: القراءة الإنتاجية الاستثمارية المعاصرة في تحقيق المخطوطات:

ورد في توصيات "لجنة بغداد 1980م" الإشارة إلى أن وظيفة التحقيق في الأساس "أن يكون موصولا بالمعاصرة" في إشارة مهمة لعدم البقاء في زمانية المخطوط مادة ومحتوى، وأن المحقق الجيد والمتميز هو الذي يحسن إعادة استثمار مخطوطه بتقديم قراءة إنتاجية له تكون بروح معاصرة مفيدة تخدم تخصصه العلمي الدقيق أكان في العلوم الأدبية الإنسانية أو العلوم الطبيعية التجريبية.

إذ ولوج المحقق لهذا العلم بهاته الروح المستثمرة تقطع الطريق أمام تشكيك المتشككين والقادحين في مشروع إجازة التحقيق في الدراسات الأكاديمية، وأن عملية التحقيق لا تعدو كونها صفا لما خطه ناسخ أو مؤلف سابق، وأنها عملية مقدور عليها من طرف أي صاحب قلم، يجوز التعبير عليها بعملية التكرير ومنه جاز التعبير.

إن إعادة إحياء المخطوط وبث الروح فيه من جديد، تبدأ يوم أن تم تحقيقه وطبعه ونيل الشهادة العلمية به، فهي لا تنتهي بتحقيقه ورفعه في المكتبات، إذ القراءة الإنتاجية للمخطوط وبسبب تلك "العشرة والألفة" معه، تنتج فيك كمحقق وباحث منابع جديدة للمعرفة ومسالك لإنتاجها.

والناظر في تراث شيخ المؤرخين الجزائريين الدكتور الفاضل أبو القاسم سعد الله -رحمه الله- يلحظ هاته الروح وبجلاء، حيث أن عملية تحقيقه لمجموعة من كتب التراث العلمي والفكري الجزائري على وجه الخصوص ورثته إنتاجا غزيرا بعد تلك المرحلة "الأولية"، فما ظهر كتابه «شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية» إلا بعد إتمام تحقيقه لكتاب الفكون «منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية» ومن دراساته المنشورة حول مخطوط «السعي المحمود في ترتيب العساكر والجنود» لابن العنابي (ت: 1850م)، كان إنتاجه لكتابه المانع «رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي» والذي عالج فيه قضية التجديد في النظم الإسلامية، وموضوع تقليد المسلمين للأوربيين في مبتكراتهم الحديثة، وخلص فيه إلى أن ثقافة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر كان ابن العنابي سباقا لها قبل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وغيره بأزمة طويلة.

ولم ير النور كتابه «الطيب الرحالة ابن حمادوش الجزائري» إلا بعد تحقيقه لرحلة ابن حمادوش نفسه المسماة «لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال»، كما اعتمد عليه أيضا في كتابه حول موضوع الرحلات الذي جاء بعنوان «مجموع رحلات» وهي تدلل على القراءة الإنتاجية للمخطوطات، وأن عملية التحقيق لا تتوقف عند صفه وإخراجه بل تعداه لعملية الاستثمار فيه.

والقراءة الإنتاجية التي نرومها ونقصد إليها، أول ملامحها حسن القيام بالقسم الدراسي في عملية التحقيق في الدراسات الأكاديمية، إذ الملاحظ -للأسف الشديد- أن بعض الرسائل المقدمة في الدراسات الأكاديمية تفتقر افتقارا كليا للاهتمام بقسم الدراسة، والذي هو أحد أهم وأبرز الخطوات التي يحسن القيام عليها تدقيقا وضبطا وإنشاء.

وإنه لمن الخطأ البين أن ينصب جهد الباحث في قضايا التحقيق من فروق النسخ وترجمات وضبط

للنص أو التعليق عليه أو تخريج الآيات والأحاديث النبوية بإسهاب، ويترك القسم الدراسي الذي يمثل الجانب الإنتاجي من عمله والاستثماري من مخطوطه.

وفي هذا الصدد أنه عمل فريد قام به الدكتور خير الدين شثرة في عمله حول إعادة تحقيق كتاب «تعريف الخلف برجال السلف» للحفناوي، والذي حوى 420 ترجمة فقط، قام فيه الدكتور بدراسة استثمارية إنتاجية معرفية وازى به حجم الكتاب أصالة ففاقت صفحاته 500 صفحة، لم يكن فيها مسهبا ولا مكررا، بل مدققا منضبطا، فخرج عمله في مجلدين، جعل غالب الأول لقسم الدراسة وبقية الجزء الثاني لمتن الكتاب، وهو جهد جدير بأن يضرب مثلا لأبنائنا الطلبة ليحتذوا به ويتمثلوه في أعمالهم الأكاديمية وحتى غير الأكاديمية.

6. الخاتمة

حاولت جاهدا في هاته الورقة التركيز على الجانب التاريخي لدخول تحقيق المخطوطات في الدراسات الأكاديمية من خلال ندوة "لجنة بغداد 1980م"، مبينا أهم القواعد التحقيقية التي وافقت اللجنة على اعتمادها في كل عملية تحقيقية للتراث العلمي والأدبي والتركيز بالشرح والبيان على التوصيات الثماني العامة، والثلاث الخاصة.

وملاحظ في الدراسات الأكاديمية بمشروع تحقيق المخطوط في الجامعات الجزائرية، ضعف وجود فكرة "القراءة الإنتاجية الاستثمارية"، وأن عمل الباحث ينتهي يوم مناقشة المذكرة، لتعود القطيعة بينه وبين المخطوط الذي لازمه ربما لسنوات طوال، كطلاق أبدي واقع بين طرفين، وهي الآفة التي نود معالجتها والنصح فيها وتقويم الخطأ الواقع بها.

والمؤمل من عمداء الكليات والأقسام الدندنة بعقد دورات وندوات ومؤتمرات حول قواعد التحقيق للمخطوط بالمنهج العلمي الدقيق الأمثل، والقيام بتوحيد منهج التحقيق على مستوى الجامعة الجزائرية، توحيدا للصف وتضييقا على الممارسات الفردية الاجتهادية التي تؤثر سلبا على متوج التحقيق الأكاديمي، خاصة ما كان متعلقا بالتراث الجزائري في جميع جوانبه وفنونه.

وإن تعذر ذلك فليس بمتعذر أن يتم هذا التوحيد والإلزام على مستوى كل جامعة من جامعات التراب الوطني، فيلتزم به الجميع من أساتذة مدرسين أو مشرفين أو طلبة محققين.

وبروح المسؤولية العلمية ثم الوطنية، نهيب بالطلبة في دراساتهم الأكاديمية أن يدقوا باب التحقيق العلمي الجاد، مستصحبين ما قرره من "القراءة الإنتاجية والاستثمارية" للمخطوط العربي الإسلامي عموما والجزائري خصوصا، والذي يعاني من قلة المهتمين والمشتغلين به بالطرائق العلمية الرصينة وقواعد التحقيق المتينة.

7. قائمة المصادر والمراجع:

- حامد، محمد. (2017). *مجموع مقالات وأبحاث عبد السلام هارون* (م 02). مصر: دار المحرر الأدبي.
- الأصبغي، عبد الملك. (1980). *فحولة الشعراء* (م 01). بيروت: دار الكتاب الجديد.
- الزركلي، خير الدين. (2002). *الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين* (م 15). بيروت: دار العلم للملايين.
- التلمساني، ابن مريم. (2014). *البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان* (م 01). بيروت: دار الكتب العلمية.
- مصطفى، جواد. (1973). *أمالي مصطفى في تحقيق النصوص. مجلة المورد، 06(01)، 117-138.*
- عيساوي، عبد الغاني. (2019). الألقاب المدحية بين الأحقية العلمية والممارسات التزكوية. *المعيار، 22* (43)، 70-92. [//https://doi.org](https://doi.org)
- الحفناوي، محمد. (2012). *تعريف الخلف برجال السلف* (م 02). الجزائر: دار كردادة للنشر.
- سعد الله، أبو القاسم. (1990). *رائد التجديد الإسلامي ابن العنابي* (م 01). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- سعد الله، أبو القاسم. (1986). *شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية* (م 01). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- سعد الله، أبو القاسم. (2011). *الطبيب الرحالة ابن حمادوش الجزائري* (م 01). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن حمادوش، عبد الرزاق (1983). *لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال* (م 01). الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- عبد السلام، هارون (1973). *نوادير المخطوطات* (م 01). بيروت: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- الفكون، عبد الكريم (1987). *منشور الهداية في كشف من ادعى العلم والولاية* (م 01). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

8. الحواشي والإحالات:

- 1: من نشرية خاصة بالندوة، سلمها لنا الأستاذ عصام الشنطي -رحمه الله- أيام الدراسة بمعهد المخطوطات وتحقيق النصوص بالقاهرة سنة: 2007م، ص: 13.
- 2: المرجع نفسه، ص: 13.
- 3: المرجع نفسه، ص: 14.
- 4: كثير من نوادر وأمهات المخطوطات العربية الإسلامية في شتى العلوم والفنون في المكتبات الغربية والأجنبية نقل إليها يباعا وشراء من أضراب هؤلاء، وانظر في ذلك صنيع أمين بن حسن الحلواني المدني (ت: 1316هـ)، قلت: وفي حكاية مقتله قصة وعبرة، وأردها الزركلي إذ يقول: ورواية عن بعض معاصري الحلواني أنه غادر المدينة لزيارة بعض البلدان العربية، ووصل إلى طرابلس، وكان أبيض اللون ضعيف البصر يستعمل نظارة طبية، فظنه بعض الأعراب

- أجنيبا متجسسا فقتلوه. انظر: "الأعلام" ج:02، ص: 15.
- 5 : انظر: مجلة المورد، وزارة الإعلام، العراق، العدد الأول، المجلد السادس، سنة: 1977م، ص: 117-138.
- 6: من نشرية خاصة بالندوة، سلمها لنا الأستاذ عصام الشنطي -رحمه الله- أيام الدراسة بمعهد المخطوطات وتحقيق النصوص بالقاهرة سنة: 2007م، ص: 29.
- 7: مجموع مقالات وأبحاث عبد السلام هارون، محمد حامد، دار المحرر الأدبي، القاهرة، ط: 01، ت: 2017م، ج: 01، ص: 117.
- 8: نوادر المخطوطات، عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط: 02، ت: 1393هـ - 1973م، ج: 01، ص: 03.
- 9 : مجموع مقالات وأبحاث عبد السلام هارون، محمد حامد، ج: 01، ص: 117.
- 10 : المرجع نفسه، ج: 01، ص: 118.

دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي - دراسة ميدانية بجامعة قسنطينة 3 -

The role of social networks in promoting the dimensions of digital citizenship among university students. Field study at The University of Constantine3

السعيد دراجي

مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة، جامعة قسنطينة 3 (الجزائر)
dersaid25@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/02/06 تاريخ القبول: 2022/02/24 تاريخ النشر: 2022/13/15



ملخص: هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي من خلال إجراء دراسة ميدانية على طلبة جامعة قسنطينة 3، كما رمت إلى تقديم مقترحات يمكن من خلالها توظيف هذه الأخيرة في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لديهم. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف استخدمت الدراسة المنهج الوصفي والاستبيان أداة أساسية للبحث. وقد اشتملت هذه الأخيرة على (42) عبارة، غطت في مجملها خمسة محاور لأهم أبعاد المواطنة الرقمية التي يمكن تعزيزها من خلال استخدام الشباب الجامعي لشبكات التواصل الاجتماعي، وهي: قواعد السلوك الرقمي، والثقافة الرقمية، والأمن الرقمي، والحقوق والمسؤوليات الرقمية. وطبقت على عينة بلغ عددها (206) طالبا وطالبة من جامعة قسنطينة 3. وقد جاءت أهم نتائج الدراسة لتوضح أن نسبة كبيرة من أفراد العينة توافق على أن شبكات التواصل الاجتماعي لها دور في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية.

الكلمات المفتاحية: شبكات التواصل الاجتماعي؛ المواطنة الرقمية؛ الثقافة الرقمية؛ الأمن الرقمي؛ السلوك الرقمي.

Abstract: The aim of this study was to unveil the role of social networks in promoting the dimensions of digital citizenship among university students, through a field study submitted at the University of Constantine 3, and provide suggestions that can be employed in promoting the dimensions of their digital citizenship. In order to achieve these objectives, the study used the descriptive research method and the questionnaire as an essential tool for research. This questionnaire included 42 questions, covering a total of five themes of the most important dimensions of digital citizenship that could be promoted through the use of social networks by university students which are: digital codes of conduct, digital culture, digital security, and digital rights and responsibilities. It was submitted to a sample of 206 students from the University of Constantine 3. After the analysis, the results showed that a large proportion of the population agree that social networks have a significant role in promoting the dimensions of digital citizenship among university students.

Keywords: Social networks; digital citizenship; digital culture; digital security; digital behavior.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

يشهد العالم المعاصر اليوم ثورة غير مسبوقة على مستوى التطور التكنولوجي والمعرفي والمعلومات الرقمية، ما جعل العديد من الباحثين يصفون القرن الحادي والعشرين بأنه عصر الانفجار المعرفي وثورة المعلومات التي أصبحت تتضاعف بشكل هندسي، وما جعل قنوات الاتصال الرقمية المختلفة تسابق الزمن لتقدم أرقى الخدمات للمستخدمين، جاعلة من هذا العالم أشبه ما يكون بالقرية الصغيرة التي يتواصل أفرادها بكل سهولة ويسر بالرغم من وجود الحواجز المكانية والعوائق اللغوية، ونتيجة لذلك ظهر ما يسمى بالمجتمع الرقمي Digital Society الذي يوفر لأعضائه فرصا كبيرة في التعليم والتفاعل الاجتماعي من خلال العديد من التطبيقات التكنولوجية المستحدثة التي يمكن أن تسهم في تواصل المجتمعات وتطورها، ومن بين هذه التطبيقات وأكثرها أهمية شبكات التواصل الاجتماعي التي تعد أبرز ما توصلت إليه تكنولوجيا الاتصال الحديثة، بل ومن أهم الإنجازات البشرية في عصر المعلوماتية (المجالي، 2007، صفحة 161) وذلك بما أحدثته من نقلة نوعية وثورة حقيقية في عالم الاتصال، الأمر الذي جعل مختلف الفئات المجتمعية تعيش في ظل عالم تقني ومجتمع افتراضي سيطر على أكثر اهتماماتها واستحوذ على الكثير من أوقاتها، ومن بين أبرز تلك التطبيقات في عالم الاتصال مواقع التواصل الاجتماعي مثل: فيسبوك Face book، تويتر twitter ويوتيوب YouTube، والتي توفر لمستخدميها العديد من المزايا التي لم تكن متاحة من ذي قبل، كالتواصل التفاعلي مع الآخرين، ومعرفة الأخبار بشكل سريع وآني، والتعبير عن الآراء والأفكار بكل حرية وأمان بعيدا عن كل أشكال القيود والإكراه.

ومع كل المزايا التي تتسم بها تلك التطبيقات التي توفر لمستخدميها أرقى أنواع التواصل، إلا أنها تنطوي على العديد من التأثيرات السلبية على البناء الاجتماعي للمجتمعات والأفراد، خاصة في ظل الاستخدام المكثف والارتفاع القياسي في معدل استخدام مستحدثات التكنولوجيا الحديثة من حواسيب وهواتف ذكية وألواح إلكترونية الموصولة بشبكة الإنترنت، واللوج من خلال بوابتها المشرعة على العوالم الافتراضية المتحررة من كل القيود والضوابط باستخدام العديد من التطبيقات التي قد تخترق خصوصيات الأفراد، وتعرضهم لعمليات الاحتيال والسرقة، أو تجعلهم ضحايا للجرائم الإلكترونية، فضلا عن تأثيراتها الاجتماعية على العلاقات الأسرية، وتقويض منظومة العادات والتقاليد المجتمعية، وهدم قيم المواطنة التي تعد أساس بناء المجتمع وتماسك نسيجه الاجتماعي.

وأمام صعوبة مراقبة هذا الفضاء الواسع، وتزايد استخدام الأفراد للعديد من التطبيقات الرقمية التي تحقق لهم ميزة التفاعلية داخل المجتمعات الافتراضية، وبالنظر للمخاطر المحتملة التي قد تترتب على ذلك، فقد بات من الضروري الحديث عن ثقافة المواطنة الرقمية وأبعادها، باعتبارها غاية كبرى ومطلبا عالميا جعلت بعض الدول المتقدمة مثل بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا تعتمد إلى وضع مناهج خاصة بالمواطنة الرقمية في مختلف المراحل التعليمية، خصوصا في الروضات والمدارس في إطار تعميم برنامج التربية الرقمية على مختلف الشرائح المجتمعية. ومن هنا، فإن التقدم السريع في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أصبح له تأثير كبير على قضايا المواطنة والهوية الثقافية، وقواعد السلوك، وتنامي

العنف، وتفكك العلاقات، مما مهد السبيل للاهتمام بالمواطنة الرقمية (إبراهيم، 2017، صفحة 175)، خاصة لدى الشباب الجامعي باعتباره الأكثر تأثيراً في أي مجتمع بما يمثله من طاقة قابلة للتغيير والتطوير، وبذلك فهم مطالبون بفهم المواطنة الرقمية والقضايا المتعلقة بها من خلال استغلال وسائل التكنولوجيا التي أتاحتها شبكة الانترنت في التعرف على أبعاد المواطنة الرقمية ومفاهيمها المتعددة والالمام بكيفية ممارستها.

2. موضوع الدراسة وإجراءات معالجتها

1.2. مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

مع تزايد الإقبال على الشبكة العنكبوتية وما تقدمه من خدمات وتطبيقات واستخدامها من قبل الناس والمؤسسات من مختلف القطاعات لتسهيل الأعمال والحياة اليومية، خصوصاً مع الحاجة الملحة لها في ظل ما فرضته جائحة كورونا من قيود على حركة الناس في كل دول العالم، حيث زاد عدد مستخدمي الشبكة ونسبة انتشار الخدمة بشكل واضح، وأظهرت الأرقام العالمية التي نشرها موقع "إنترنت وورلد ستاتيس" -المتابع لتطورات مؤشرات خدمات الإنترنت حول العالم- أن عدد مستخدمي الإنترنت سجل مع نهاية النصف الأول من عام 2020 أكثر من 4.8 مليار مستخدم. كما كشف ذات التقرير أن أكثر من نصف الجزائريين يستعملون الشبكة العنكبوتية، كما تضمن "التقرير الرقمي للجزائر 2021". (Kemp, 2021)، النشاط الرقمي من حيث التجارة الإلكترونية والإنترنت ومواقع وتطبيقات التواصل الاجتماعي والألعاب الرقمية ونسبة استخدامها من قبل الشرائح السكانية المختلفة ونموها السنوي والمقارنة مع البلدان الأخرى.

وحسب التقرير، فإن عدد مستخدمي الإنترنت في الجزائر بلغ 26.35 مليون شخص بنسبة 59.6% من العدد الإجمالي للسكان. كما بلغ مستخدمو شبكات التواصل الاجتماعي 25 مليون شخص بنسبة 56.5% من العدد الإجمالي للسكان البالغ 44.23 مليون نسمة، يستحوذ "فيسبوك" على ما يقرب من 23 مليون مستخدم يمثلون 71.8%، ومنصة "تويتر" على 625 ألف مستخدم يمثلون نسبة 2%، و"إنستغرام" على 6.80 مليون مستخدم يمثلون نسبة 50%، كما يستخدم 5 ملايين جزائري منصة "سناپ شات".

ومن هنا، باتت الحاجة إلى المواطنة الرقمية التي تحدد للمستخدمين عموماً والشباب على وجه الخصوص قواعد السلوك المناسبة والمسؤولة في استخدام التكنولوجيا، وتشمل: محو الأمية الرقمية، وأخلاقيات التعامل وآداب السلوك والسلامة على الإنترنت، والقواعد المنظمة، والحقوق والمسؤوليات، وغيرها من الأمور المتعلقة بالأساليب المثلى لاستخدام التكنولوجيا الحديثة. والمواطنة الرقمية الصالحة تحدث عند الاستخدام الإيجابي لأجهزة الكمبيوتر والإنترنت والأجهزة الجوال، الأمر الذي يقود إلى بيئة إلكترونية إيجابية أكثر أمناً وسلامة للجميع. ولذلك، فإن وجود التكنولوجيا الحديثة المتاحة للأفراد وخاصة الشباب والمراهقين، أدى إلى طلب متزايد لاستخدام هذه التكنولوجيا بأمان وبصورة قانونية وأخلاقية في الأنظمة المدرسية والجامعية وفي جميع نظم ومهن المجتمع (حسن، 2017، صفحة 61).

ومن هنا تتحدد مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس الذي نطرحه على النحو الآتي:
ما دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية للشباب الجامعي؟
ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس جملة من التساؤلات الفرعية على النحو التالي:
- ما دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية؟
- ما دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية؟
- ما دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية؟
- ما دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز الحقوق والحريات للمواطنة الرقمية؟
- ما أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية؟

2.2. أهداف الدراسة:

نهدف من خلال دراستنا هذه لتحقيق جملة من الأهداف على النحو التالي:
- التعرف على دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية.
- التعرف على دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية.
- التعرف على دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية.
- التعرف على دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز الحقوق والحريات للمواطنة الرقمية.
- التعرف على أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية.

3.3. أهمية الدراسة:

يمكن إجمال الأهمية التي تكتسيها هذه الدراسة فيما يلي:
- أهمية قيم المواطنة الرقمية التي باتت تلعب دورا محوريا في تشكيل شخصية الشباب الجامعي وتوجيه سلوكهم وممارساتهم نحو تحقيق المواطنة الصالحة على أرض الواقع.
- كون شبكات التواصل الاجتماعي أصبح لها دورا محوريا في تحقيق متطلبات المواطنة الرقمية.
- تجسيد توصيات العديد من الدراسات السابقة التي أجريت على استخدام الشباب الجامعي لشبكات التواصل الاجتماعي بالدعوة إلى ضرورة تعزيز المواطنة الرقمية لديهم.
- تقديم العديد من المقترحات لتفعيل أبعاد المواطنة الرقمية من خلال شبكات التواصل الاجتماعي للشباب الجامعي.
- قد تفيد نتائج الدراسة الحالية القائمين على المؤسسات التعليمية الجامعية في توعية الشباب الجامعي بثقافة المواطنة الرقمية.
- لفت انتباه الباحثين والمسؤولين في مختلف المواقع إلى أهمية الموضوع من أجل تكثيف البحوث والدراسات حول المواطنة الرقمية.

4.2. حدود الدراسة:

- التزمت الدراسة بالحدود الآتية:
- الحدود الزمنية: إجراء الدراسة في السداسي الأول من السنة الدراسية 2021-2022.
 - الحدود المكانية: طبق الجانب الميداني للدراسة بجامعة قسنطينة 3.
 - الحدود البشرية: عينة من طلبة جامعة قسنطينة 3.
 - الحدود الموضوعية: تتمثل في التعرف على دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز قيم المواطنة الرقمية لدى طلبة جامعة قسنطينة 3.

5.2. مفاهيم الدراسة:

تعتبر خطوة تحديد المفاهيم إحدى أهم الخطوات المنهجية الهامة في الدراسات والبحوث العلمية، وذلك بسبب تعدد المفاهيم في البحوث الاجتماعية والإعلامية والنفسية، بهدف إزالة الغموض والالتباس حول المواضيع رهن الدراسة، والاتفاق على المحددات الخاصة بكل مفهوم. وتحتوي هذه الدراسة على مجموعة من المفاهيم ذات الصلة بالجانبين النظري والميداني، وهي عبارة عن متغيرات الدراسة الأساسية، والتي تتمثل في الآتي:

1.5.2. شبكات التواصل الاجتماعي:

يعتبر مفهوم شبكات التواصل الاجتماعي "social media" أو مصطلح "social network" من أكثر المفاهيم رواجاً وانتشاراً اليوم في حقل العلوم الاجتماعية. وبالرغم من الاستخدام الواسع للمفهوم، إلا أنه لا يلقى إجماعاً في الحقل الأكاديمي حول مدلولاته، ويبقى من المفاهيم الجدلية بين المختصين نظراً لتعدد مداخل دراسته.

وتعرف شبكات التواصل الاجتماعي بأنها منظومة من الشبكات الإلكترونية التي تسمح للمشارك فيها بإنشاء موقع خاص به، ومن ثم ربطه عن طريق نظام اجتماعي إلكتروني مع أعضاء آخرين لديهم الاهتمامات والهوايات نفسها (زاهر، 2003، صفحة 23).

فهي مجموعة من المواقع على شبكة الإنترنت، ظهرت مع الجيل الثاني للويب web2 تتيح التواصل بين الأفراد في بنية مجتمع افتراضي، يجمع بين أفرادها اهتمام مشترك أو شبه مشترك، انتماء يتم التواصل بينهم من خلال الرسائل، أو الاطلاع على ملفات شخصية ومعرفة أخبارهم ومعلوماتهم التي يتيحونها للعرض، وهي وسيلة فعالة للتواصل الاجتماعي بين الأفراد سواء كانوا أصدقاء نعرفهم في الموقع أو أصدقاء عرفتهم من خلال السياقات الافتراضية (كانون، 2014، صفحة 23).

وتمثل شبكات التواصل الاجتماعي مجالاً من مجالات الاتصال الجديدة، وتشمل موقع "فيسبوك" و"تويتر" و"يوتيوب" و"إنستغرام"....، وتتصل جميعها بظهور ما يسمى بإنترنت الويب 2.0 عندما أصبح التفاعل هو النشاط الرئيس للمستخدمين الذين تحولوا من متصفحين للمواقع يتفاعلون مع مضامينها، إلى

منتجين للمضامين "نصوص، صور، فيديوهات" يتبادلونها ويعبرون بواسطتها عن عوالمهم الذاتية والاجتماعية وعن آرائهم في مسائل تتعلق بالشأن العام.

ووفقا لتقرير موقع "إنترنت وورلد ستاتيس" المتابع لتطورات مؤشرات خدمات الإنترنت حول العالم، فقد بلغ عدد مستخدمي موقع التواصل الاجتماعي "فيسبوك"، بالجزائر إلى غاية جانفي 2021، أكثر من 23 مليون مستخدم يمثلون 71.8% من عدد السكان الذين يتجاوز سنهم 13 سنة. ووفق نفس التقرير، فإن 62% من المشتركين في الشبكة ذكور و38% إناث.

وبالنسبة لمنصة "تويتر" فقد بلغ عدد المشتركين بها أكثر من 625 ألف مستخدم منهم 90.5% ذكور و9.5% إناث وهو ما يمثل 2% من عدد السكان الذين يتجاوز سنهم 13 سنة.

ويوجد في الجزائر - حسب التقرير نفسه - 6.80 مليون مستخدم لمنصة "إنستغرام" منهم 55.9% إناث و44.1% ذكور. ويبلغ الجمهور المحتمل الوصول إليه في الجزائر باستخدام الإعلانات عبر تطبيق "ماسنجر" 14 مليون مستخدم حسب تقارير شركة فيسبوك، من بينهم 36.9 إناث و63.1 ذكور.

ويمكن الوصول بواسطة الإعلانات عبر منصة "لينكد إن" إلى 2.5 مليون مستخدم مقسمون إلى 31.4% إناث و68.6% ذكور. كما يستخدم 5 ملايين جزائري منصة "سناب شات" منهم 57.1% إناث و40.7% ذكور (kemp, 2021).

وعموما، يمكننا القول: إن مواقع شبكات التواصل الاجتماعي هي مجموعة من المواقع التي تتيح للأفراد التواصل في مجتمع افتراضي، يعرفون فيه بأنفسهم ويتبادلون فيه مختلف الاهتمامات، وتنقسم هذه المواقع إلى مواقع للتواصل ك"فيسبوك" و"غوغل+"، وللتدوين المصغر ك"تويتر"، ومواقع مشاركة الفيديو ك"YouTube"، و"Vine"، ومواقع مشاركة الصور ك"Instagram" و"flik" ومواقع مشاركة الموسيقى مثل: "Sound Cloud" وتطبيقات المراسلة، مثل: WhatsApp Snapchat. Télégramme، والمواقع المهنية أو الاحترافية، مثل: LinkedIn. Baty ويقوم الأفراد من خلال المواقع سألقة الذكر بنشر عدد من المواضيع والصور والفيديوهات والموسيقى وغيرها من النشاطات التي يستقبلون تعليقات عليها من طرف المستخدمين الذين يتمتعون لهذه الشبكات ويملكون روابط مشتركة (منصر، 2017-2018، صفحة 20).

2.5.2. شبكات التواصل الاجتماعي :

تعد المواطنة الرقمية من المفاهيم الحديثة التي نشأت عندما زاد خطر الاستخدام السيئ للتكنولوجيا الرقمية، وقد تبنت هذا المفهوم العديد من الدول المتقدمة، وفيما يلي عرض لأهم تعريفات المواطنة الرقمية نجملها على النحو التالي:

المواطنة الرقمية مصطلح يغطي مجموعة كاملة من القضايا المهمة على نطاق واسع، ويتضمن مجموعة من المبادئ التوجيهية للسلوك المسؤول والمناسب عند استخدام التكنولوجيا، واليوم ينبغي على

أي شخص يستخدم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أن يفهم كيفية تجسيد قيم المواطنة الصالحة في مجال استخدام الإنترنت. وتجدر الإشارة إلى أن الإنترنت كبيئة رقمية تستقطب اليوم الشباب في مختلف المراحل التعليمية، إلا أن هذا الاستقطاب تعثره بعض الصعوبات للاستفادة من هذه الأخيرة في التربية على المواطنة، إذ ما زالت هناك كثير من مفاهيم المواطنة مشوشة ومختلطة لدى فئة الشباب لأسباب متعددة (شعبان، 2018)

وعرفها الدهشان والفويهي بأنها: "مجموعة القواعد والضوابط والمعايير والأعراف والأفكار والمبادئ المتبعة في الاستخدام الأمثل والقيام للتكنولوجيا الرقمية، والتي يحتاجها المواطنون صغارا وكبارا أثناء التعامل مع تقنياتها من أجل استخدامها بطريقة مناسبة وآمنة وذكية، وبما يؤدي إلى المساهمة في رقي الوطن، من خلال عمليات الإتاحة العادلة، ودعم الوصول الإلكتروني، والتوجيه نحو منافع التقنيات الحديثة والحماية من أخطارها". (الدهشان والفويهي، 2015، صفحة 30).

ويشير بعض الباحثين إلى المواطنة الرقمية بأنها: "مجموعة المعايير والمبادئ التي يجب على الفرد أن يحرص عليها أثناء تفاعله مع غيره باستخدام الأدوات والوسائط الرقمية، مثل: البريد الإلكتروني والمدونات الإلكترونية، وشبكات المعلومات كـ "فيسبوك" و"تويتر" و"واتس أب"، وغيرها (المجد وإبراهيم يوسف اليوسف، 2018، صفحة 702). كما تعبر عن الاستخدام المسؤول والأخلاقي والأمن من جانب الأفراد لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات كأعضاء في المجتمع القومي وكمواطنين في المجتمع العالمي (المسلماني، 2014، صفحة 23). وعرفها صادق بأنها: "القواعد والمعايير والمبادئ المتبعة في الاستخدام للتكنولوجيا، من قبل المواطنين كبارا وصغارا، لرفي الوطن وتقدمه انطلاقا من الولاء له وحبه وحمايته من كافة الأخطار من ناحية، والاستغلال الأمثل للتقنيات الحديثة من ناحية أخرى" (صادق، 2019، صفحة 63)، بينما عرفها الملاح بأنها: "مجموعة من المعايير والمهارات وقواعد السلوك التي يحتاجها الفرد عند التعامل مع الوسائل التكنولوجية لكي يحترم نفسه ويحترم الآخرين، ويتعلم ويتواصل مع الآخرين، ويحمي نفسه ويحمي الآخرين". (الملاح، 2017، صفحة 26).

ويرتبط مفهوم المواطنة الرقمية بعدد من المفاهيم الأخرى ذات الصلة، مثل: الأمن الرقمي، والحقوق الرقمية، والاتصال الرقمي، والتربية الرقمية، والتجارة الإلكترونية، والمسؤولية الرقمية، والتعلم الإلكتروني، والأعمال الإلكترونية، والصحة الإلكترونية، والحكومة الإلكترونية، والثقافة الإلكترونية (المسلماني، 2014، صفحة 23) وبالتالي فإن المواطنة الرقمية ترتبط بعدد من النواحي، مثل: النواحي الاجتماعية والثقافية، والأخلاقية، والتكنولوجية، التي تمثل بمجملها أبعاد المواطنة الرقمية التي يمكن بواسطتها تقييمها. وقد نظرت بعض الدراسات إلى المواطنة الرقمية من منظور الأبعاد التسعة ممثلة بالوصول أو الإتاحة الرقمية، والتجارة الرقمية، والاتصالات الرقمية، ومحو الأمية الرقمية، واللياقة أو الأخلاق الرقمية، والقوانين الرقمية، والحقوق والمسؤوليات الرقمية، والصحة والسلامة الرقمية، والأمن أو الحماية الرقمية (طوالبه، 2017)

وبعد عرض مجموعة من التعريفات لمفهوم المواطنة الرقمية، نجد بأن هناك ما يشبه الاتفاق بين

- الباحثين على أن المواطنة الرقمية لا تخرج عن المحددات الآتية:
- التوعية باستخدام التكنولوجيا الرقمية والتعامل مع مقتنياتها.
 - استخدام العالم الافتراضي الرقمي بمهارة وجدارة عالية المستوى.
 - تشجيع السلوكيات المحمودة، ومحاربة السلوكيات المنبوذة في التعاملات الرقمية.
 - الاستفادة المثلى من التعاملات الرقمية دون الوقوع في براثن الجرائم الإلكترونية.
 - تبني المسؤولية الشخصية أثناء التعامل مع التقنيات الرقمية.
 - الحفاظ على فكر ومعتقدات الفرد من الملوثات الثقافية التي يمكن أن يتلقاها.

وفي ضوء ما سبق ووفقاً لأدبيات الدراسة يمكننا تعريف المواطنة الرقمية بأنها: مجموعة من القواعد والمبادئ التي تسهم في إعداد الشباب الجامعي في العصر الرقمي للاستخدام الأمثل للتكنولوجيا الرقمية من خلال قياس درجة استجابتهم لأبعاد المواطنة الرقمية اعتماداً على استطلاع رأي طلبة جامعة قسنطينة 3 وإجاباتهم على فقرات استمارة استبيان التي تضمنت: قواعد السلوك الرقمي، الثقافة الرقمية، الأمن الرقمي، الحقوق والحريات للمواطنة الرقمية، بما يسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية عند تفاعلهم مع المحتويات الرقمية أثناء التواصل الإلكتروني والمشاركة الإلكترونية عبر الشبكات الاجتماعية مع الآخرين.

6.2. مفاهيم الدراسة:

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الدور الذي تلعبه شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية للشباب الجامعي، ومدى إمكانية الاعتماد على هذه الشبكات في تفعيل المواطنة الرقمية، ولتحقيق ذلك اعتمدنا على نظرية الاستخدامات والإشباع باعتبارها تهتم بدراسة الاتصال الجماهيري دراسة وظيفية منظمة. فخلال الأربعينيات من القرن العشرين أدى إدراك عواقب الفروق الفردية والتباين الاجتماعي إلى إدراك السلوك المرتبط بوسائل الإعلام، وإلى بداية منظور جديد للعلاقة بين الجماهير ووسائل الإعلام (ديفلر وساندر بول روكيتش، 1993، صفحة 266)، إذ فتحت نظرية الاستخدامات والإشباع الأفق لدراسة العلاقة القائمة بين الجمهور ووسائل الإعلام منذ منتصف سبعينات القرن الماضي من منظور: ماذا يفعل الفرد بوسائل الإعلام؟ (العياضي، 2020)

من خلال هذا التساؤل الذي طرحته نظرية الاستخدامات والإشباع على أنقاض السؤال القديم الذي كان سائداً قبل ذلك والمتمثل في: ماذا تفعل وسائل الإعلام بجمهورها؟، يمكننا أن ندرك بأن محور العملية الاتصالية حسب النظرية يتمثل في الملتقى الذي يعتبر نقطة البدء وليس الرسالة الإعلامية أو الوسيلة الاتصالية (أصبح، 2004، صفحة 140). فلم يعد الجمهور إذاً حسب هذه النظرية مجرد مستقبل سلبى لرسائل الاتصال الجماهيري، وإنما يختار الأفراد بوعي وسائل الاتصال التي يرغبون في التعرض لها، ونوع المضمون الذي يلبي حاجاتهم النفسية والاجتماعية من خلال قنوات المعلومات والترفيه المتاحة (مكاوي و ليلي حسين السيد، 2005، صفحة 240).

ويلخص كائر وزملاؤه افتراضات هذه النظرية في النقاط التالية:

- جمهور المتلقين جمهور نشط، واستخدامه لوسائل الإعلام استخدام موجه لتحقيق أهداف معينة.
- يمتلك الجمهور المبادرة في تحديد العلاقة بين إشباع الحاجات واختيار وسائل معينة تشبع حاجاته.
- تنافس وسائل الإعلام مصادر أخرى لإشباع الحاجات مثل: الاتصال الشخصي، المؤسسات الأكاديمية..

- الجمهور وحده القادر على تحديد الصورة الحقيقية لاستخدامه وسائل الإعلام، لأنه هو الذي يحدد اهتماماته وحاجاته ودوافعه، وبالتالي اختيار الوسائل التي تشبع حاجاته.
- الأحكام حول قيمة العلاقة بين حاجات الجمهور واستخدامه لوسيلة أو محتوى معين يجب أن يحددها الجمهور نفسه، لأن الناس قد تستخدم المحتوى نفسه بطرق مختلفة، بالإضافة إلى أن المحتوى يمكن أن يكون له نتائج مختلفة (مكاوي وليلي حسين السيد، 2005، صفحة 240).

7.2. منهج الدراسة:

يأتي اختيار منهج البحث المتبنى ضمن إجراءات الدراسة في مقدمة مراحل خطوات البحث، كما أن منهج البحث المستخدم في أي دراسة يتحدد نوعه تبعاً لنوع الدراسة وطبيعتها والأهداف المراد تحقيقها. وعليه، فقد استخدم الباحث المنهج الوصفي باعتباره "الطريق المؤدي إلى الحقيقة في العلوم بواسطة مجموعة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معينة، وبعبارة أخرى، هو: "الطريقة التي يسلكها الباحث في الإجابة على الأسئلة التي تثيرها مشكلة البحث" (المزاهرة، 2014، صفحة 94). وعليه، فإن هذا الأخير يحقق الأهداف المرسومة ويجب عن التساؤلات المطروحة، وذلك بتحليل مفهوم كل من شبكات التواصل الاجتماعي والمواطنة الرقمية واستخلاص أبرز أبعادها التي يكون لشبكات التواصل الاجتماعي دور بارز في تعزيزها لدى الشباب الجامعي.

8.2. مجتمع الدراسة وعينتها:

1.8.2 مجتمع الدراسة:

يتكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة وطالبات جامعة قسنطينة 3 المقيدون في العام الجامعي، 2022-2021 والبالغ عددهم (18349) طالبا وطالبة، وقد قام الباحث بتوزيع (648) استمارة إلكترونية بطريقة العينة العشوائية البسيطة ممن توفر لديه عناوين بريدهم الإلكتروني بما يمثل نسبة (3.53%) من مجتمع الدراسة، غير أنه لم يتمكن من استرجاع سوى (210) استبياناً ممن تفاعلوا إيجابياً مع الدعوة لملء الاستبيانات من مجتمع الدراسة، وقد أجاب على الاستبيان بطريقة صحيحة (206) طالبا وطالبة، وتم استبعاد (04) استبيانات إلكترونية من التحليل لعدم اكتمال الإجابة عليها، وبذلك بلغ عدد الاستبيانات الإلكترونية الصالحة للاستخدام (206) استبياناً إلكترونياً، كما هو موضح في الجدول أسفله رقم (01).

جدول رقم (01) يبين: عدد الاستبيانات الموزعة والمسترجعة والمستبعدة والخاضعة للتحليل ونسبتها المئوية

النسبة المئوية الخاضعة للتحليل	الاستبيانات الخاضعة للتحليل	الاستبيانات المستبعدة	الاستبيانات المسترجعة	مجموع الاستبيانات الموزعة
% 98.10	206	04	210	648

2.2.2 خائص عينة الدراسة:

تم توزيع أفراد عينة الدراسة وفقا للمتغيرات التي تم اعتمادها في البحث كما هو موضح في الجدول أدناه:

جدول رقم (02) يبين توزيع أفراد العينة من طلبة جامعة قسنطينة 3 في ضوء متغيرات الدراسة

المتغير	البيان	التكرار	النسبة المئوية
الجنس	ذكر	50	%24.3
	أنثى	156	%75.7
المستوى الدراسي	جذع مشترك	69	%33.5
	السنة الثالثة	46	%22.3
	ماستر 1	38	%18.4
	ماستر 2	53	%25.7
المجموع الكلي	184		

9.2. أداة الدراسة وإجراءات الصدق والثبات:

9.2.1 أداة الدراسة:

تعتبر أدوات الدراسة إحدى أهم الآليات التي يلجأ إليها الباحث في تجميع ما يحتاجه من بيانات ومعلومات وحصرها بطريقة علمية صحيحة لبناء دراسته بناء سليما. وقد استخدم الباحث في هذه الدراسة الاستبيان الإلكتروني باعتباره الأداة الأكثر استخداما في الأبحاث العلمية لتحصيل المعلومات، وهو عبارة عن "مجموعة من الأسئلة المتنوعة والتي ترتبط ببعضها البعض بشكل يحقق الهدف الذي يسعى له الباحث من خلال المشكلة التي يطرحها بحثه، وتكون عدد الأسئلة التي يحتوي عليها الاستبيان كافية ووافية لتحقيق هدف البحث بصرف النظر عن عددها". (النوايسة، 2015، صفحة 79).

وقد تم الاعتماد على أداة الاستبيان الإلكتروني وسيلة لجمع البيانات اللازمة، حيث اشتملت على جزأين أساسيين. تضمن الجزء الأول المعلومات الأولية، وهي: الجنس، المستوى الدراسي. أما الجزء الثاني، فاشتمل على محاور الاستبيان الخمسة، وهي: محور تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية، ويتكون من 11 عبارة، والمحور الثاني الذي يتناول تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية، ويشتمل على 05 عبارات، ثم المحور الثالث والذي يتناول تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية، ويشتمل على 07 عبارات، فالمحور الرابع الذي يتناول تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية، ويشتمل على 10 عبارات، وأخيرا المحور الخامس الذي يتناول أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية، ويشتمل على 09 عبارات.

وقد تم إعداد الاستبيان الإلكتروني بهدف التعرف على دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي من خلال أداة الدراسة المتكونة من (42) فقرة لقياس دور الشبكات الاجتماعية في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي. حيث استخدم الباحث مقياس ليكرت الخماسي لقياس استجابات أفراد عينة الدراسة ل فقرات الاستبانة على النحو المبين في الجدول رقم (03).

جدول رقم 03 يبين مقياس ليكرت الخماسي

الاستجابة	لا أوافق بشدة	لا أوافق	محايد	أوافق بشدة	أوافق
الدرجة	1	2	3	4	5

وبعد الاطلاع على عدد من الأدبيات في مجال الدراسة، وفي ضوء المجالات التالية: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية، تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية، تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية، تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية، أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية)، والتي قام الباحث بتحديدتها في ضوء التصور النظري للمواطنة الرقمية، وفي ضوء الدراسات السابقة في مجال المواطنة الرقمية، تمت صياغة فقرات الاستبانة في صورتها الأولية بما يراعي الدقة العلمية واللغوية، وتم صياغة (42) فقرة في الصورة الأولية للاستبانة موزعة على مجالاتها الثلاثة كما هو مبين في الجدول (04)، حيث صممت الاستبانة وفق نمط الفقرات مغلقة الإجابة أمام مقياس خماسي متدرج لدرجة التوافر (لا أوافق بشدة، لا أوافق، محايد، أوافق بشدة، أوافق)، كما تم صياغة تعليمات الاستبانة وفقاً للقواعد والأسس العلمية لإعداد الاستبانات والمقاييس.

جدول رقم (04) يبين توزيع فقرات الاستبيان الإلكتروني في صورتها الأولية

محاور الاستبيان	أبعاد الاستبيان الإلكتروني	عدد الفقرات
المحور الأول	تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية	11
المحور الثاني	تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية	05
المحور الثالث	تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية	07
المحور الرابع	تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي ل بعد الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية	10
المحور الخامس	أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية	09
المجموع		42

مستويات التقدير المعتمدة: اعتمد الباحث خمسة مستويات تم تحديدها وفقاً للمعادلة التالية: ("المدى الأعلى - المدى الأدنى" مقسوماً على خمس مستويات) أي $(5 - 1) \div 5 = 0.80$ ، والجدول (4.8) التالي يبين هذه المستويات.

جدول رقم (05) يبين مستويات التقدير المعتمدة في الدراسة

طول الخلية	الوزن النسبي المقابل له	درجة التوافر
من 1.00 – 1.80	من 0.36 فأقل	لا أوافق بشدة
من 1.81 – 2.60	أكثر من 0.36 – 0.52	لا أوافق
من 2.61 – 3.40	أكثر من 0.52 – 0.68	محايد
من 3.41 – 4.20	أكثر من 0.68 – 0.84	أوافق
من 4.21 – 5.00	أكثر من 0.84 – 1.00	أوافق بشدة

2.9.2 إجراءات الصدق والثبات للإستبانة:

في ضوء نتائج التطبيق الاستطلاعي للاستبيان الإلكتروني: دور الشبكات الاجتماعية في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي، تم التحقق من الأداة وثباتها إحصائياً، وفيما يلي عرضاً للإجراءات التي تم اتباعها:

2.9.2.1 التحقق من صدق الإستبيان:

قام الباحث بمراجعة أدبيات الدراسة، والاستعانة بما تيسر له الحصول عليه في هذا الموضوع من بحوث ودراسات علمية، وبعدها قام بصياغة بنود أداة بما يحقق أهداف الدراسة. وقد تم التحقق من الصدق الظاهري للأداة، وقياسها ما وضعت لأجله، بعرضها في صورتها الأولية على مجموعة من المحكمين من ذوي الاختصاص¹، وتم أخذ آرائهم من حيث مناسبة الفقرات لقياس دور الشبكات الاجتماعية في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي، وانتماء كل منها للمجال المدرجة فيه، وكذلك وضوح الفقرات وما إن كانت بحاجة إلى إعادة صياغة. وعلى ضوء ذلك، فقد تم تعديل بعض فقرات الاستبيان في صورتها الأولية، حيث تم اعتماد الفقرات التي نالت إجماعاً من المحكمين بنسبة (80%) لتكوين فقرات الاستبيان الإلكتروني. وعليه، أصبح يتوفر للأداة درجة ملاءمة من صدق المحكمين تكفي لتطبيقها لأغراض الدراسة.

2.2.9.2 ثبات الإستبيان:

للتحقق من ثبات الاستبيان، فقد تم استخدام معامل ألفا كرونباخ، حيث تم حساب قيم هذا المعامل للدرجة الكلية للاستبيان وللمحاور الخمسة، كما هو مبين في الجدول التالي:

جدول رقم (06) بين معامل ألفا كرونباخ لمحاور الاستبيان الإلكتروني الخمسة (ن=42)

المحاور	العبارات	الدرجة الكلية	معامل الثبات
تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعدها قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية	11	80	0.84
تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعدها الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية	05	80	0.753
تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعدها الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية	07	80	0.824
تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعدها الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية	10	80	0.837
أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور ش.ت.إ في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية	09	80	0.876
الاستبيان الإلكتروني كله	42	80	0.928

¹ - المحكمون: أ.د بدر الدين زواق (جامعة الحاج لخضر باتنة) - أ.د نصر الدين بوزيان (جامعة قسنطينة 3) - د.سكينة العابد (جامعة قسنطينة 3)

يتبين من الجدول السابق أن معاملات الثبات مرتفعة ودالة عند مستوى 0.01 سواء لمحاور الاستبيان الخمسة أو الدرجة الكلية للاستبيان 0.928 وهي تمثل نسبة ثبات مرتفعة يمكن الوثوق بها، وكذا الاطمئنان إلى الاستبيان، وإمكانية تطبيقه وتحليل نتائجه إحصائياً.

3.2.9.2 المعالجة الإحصائية :

اعتمدت الدراسة من خلال برنامج (SPSS) على مجموعة من الأساليب الإحصائية التي تستهدف القيام بعملية التحليل الوصفي والاستدلالي لعبارات الاستبانة، ومنها:

- التكرارات والنسب المئوية لوصف عينة الدراسة وتحديد استجابات أفراد العينة تجاه محاور أداة الدراسة.

- الانحراف المعياري والمتوسط الحسابي لترتيب استجابات أفراد عينة الدراسة تجاه فقرات محاور الدراسة.

- معامل ارتباط "ألفا كرونباخ" (Alpha Cronbach) لتحديد معامل ثبات أداة الدراسة.

3. عرض نتائج الدراسة وتفسيرها

يتضمن هذا الجزء عرض النتائج التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة، وذلك بعد التحقق من السؤال الرئيس للبحث ومحاوره الخمسة باستخدام الأساليب الإحصائية المناسبة لكل منها.

1.3. استجابات المبحوثين لفقرات المحور الأول: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي) لبعده قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية):

جدول رقم (08) يبين المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة لفقرات محور (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعده قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية)

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	لا أوافق بشدة	لا أوافق	محايد	أوافق	أوافق بشدة	درجة الموافقة
8	1.04	3.39	10	32	55	85	24	ك
			4.9	15.5	26.7	41.3	11.7	%
7	1.04	3.48	6	41	35	97	27	ك
			2.9	19.9	17.0	47.1	13.1	%
4	1.15	3.56	6	43	37	70	50	ك
			2.9	20.9	18.0	34.0	24.3	%
1	1.06	3.70	6	31	24	101	44	ك

			2.9	15.0	11.7	49.0	21.4	%	احترام آراء الآخرين والتنافس معهم.
10	1.19	3.21	8	70	31	64	33	ك	تساعد شبكات التواصل الاجتماعي مستخدميها على
			3.9	34.0	15.0	31.1	16.0	%	التأكد من مصادر المعلومات قبل نشرها
9	1.17	3.31	14	46	39	77	30	ك	تشدد شبكات التواصل الاجتماعي على عدم استخدام
			6.8	22.3	18.9	37.4	14.6	%	الشغب ولغة التحريض مع الآخرين
11	1.13	3.16	12	60	38	75	21	ك	تلتزم شبكات التواصل الاجتماعي الإشارة إلى مصدر
			5.8	29.1	18.4	36.4	10.2	%	المحتوى الرقمي عند الاستفادة منه.
3	1.16	3.58	10	36	31	82	47	ك	تدعو شبكات التواصل الاجتماعي إلى احترام الآخرين
			4.9	17.5	15.0	39.8	22.8	%	وعدم التعدي على حقوقهم.
2	1.09	3.70	8	28	31	90	49	ك	تنشر شبكات التواصل الاجتماعي الإرشادات بعدم
			3.9	13.6	15.0	43.7	23.8	%	تبادل المحتوى الرقمي المخل بالآداب.
5	1.14	3.55	10	37	30	88	41	ك	تحث شبكات التواصل الاجتماعي على الوعي بعدم
			4.9	18.0	14.6	42.7	19.9	%	اختراق الأنظمة والحواصيب الخاصة بالأفراد أو المنظمات.
6	1.21	3.53	16	30	36	77	47	ك	تنبه شبكات التواصل الاجتماعي على الامتناع عن
			7.8	14.6	17.5	37.4	22.8	%	استخدام برامج القرصنة أو سرقة هوية أشخاص آخرين.
	1.13	3.47	المتوسط الموزون والانحراف المعياري للمحور الأول ككل						

يتبين من الجدول السابق رقم (08) أن المتوسط العام الموزون للمحور ككل لاستجابات أفراد عينة الدراسة على محور تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية لدى طلبة جامعة قسنطينة 3 قد بلغ 3.47، وأن المتوسطات الحسابية لهذا المجال تراوحت ما بين (3.16-3.70) وقد احتلت الفقرة التي تنص على: "تحث البيئة الرقمية لشبكات التواصل الاجتماعي على احترام آراء الآخرين والتنافس معهم" الترتيب الأول بنسبة (39.8%)، ومتوسط حسابي بلغ 3.70 وانحراف معياري قدره (1.06). وقد يعزى ذلك إلى أن الطلبة باعتبارهم مواطنين رقميين من أكثر الفئات الاجتماعية استخداماً لتكنولوجيا المعلومات من أجل الانخراط بفعالية ومشاركة في المجتمع الرقمي وشؤونه الاجتماعية والسياسية والدينية، وذلك عن طريق أسلوب الحوار الذي يعد من أهم آليات التواصل الفكري والثقافي والاجتماعي التي تتطلبها الحياة في المجتمع الرقمي المعاصر، لماله من أثر في تنمية قدرة الأفراد على التفكير المشترك والتحليل والاستدلال، كما أنه يعد من الأنشطة التي تحرر الإنسان من الانغلاق والانفرادية، وتفتح له قنوات للتواصل مع الآخرين يكتسب من خلالها المزيد من الوعي، مع الإدراك الكامل بأن ذلك يفرض عليهم واجبات عدة من بينها احترام آراء الآخرين وخصوصياتهم الشخصية. واحتلت الفقرة التاسعة التي تنص على: "تنشر شبكات التواصل الاجتماعي الإرشادات بعدم تبادل المحتوى الرقمي المخل بالآداب" الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (3.70) وانحراف معياري قدره (1.09). وقد يعزى ذلك إلى إدراك الشباب الجامعي إلى أن شبكات التواصل الاجتماعي وفي مقدمتها موقع فيسبوك أصبحت تفرض قيوداً تقنية مشددة على هذا النمط من المحتوى، كما بدأ "تليغرام" يفرض نفس النمط من التشديدات على المحتوى المخالف بأنواعه، وهو ما يجعلها بيئات افتراضية أكثر أماناً على الشباب والمراهقين، كما أنه وفي حال لم تنجح تقنيات الذكاء الاصطناعي في "فلتر" هذا المحتوى تلقائياً، فإن "البلاغات" الشخصية الموجهة إلى الموقع بشكل صحيح في "فيسبوك" و"تليغرام" و"يوتيوب"، كثيراً ما تؤدي

أكلها في تحجيم تلك المواد الضارة. كما احتلت الفقرة الثامنة التي تنص على: "تدعو شبكات التواصل الاجتماعي إلى احترام الآخرين وعدم التعدي على حقوقه" الترتيب الثالث بمتوسط حسابي بلغ (3.58) وانحراف معياري قدره (1.16) وهو ما يدل على الأهمية التي توليها شبكات التواصل الاجتماعي لاحتزام خصوصية المستخدمين وحفظ حقوقهم من انتهاك الآخرين كاختراق حساباتهم، أو سرقة بياناتهم أو صورهم ونشرها في حسابات أخرى ووعي الطلبة بذلك.

وجاءت الفقرة التاسعة التي تنص على: "تشدد شبكات التواصل الاجتماعي على عدم استخدام الشغب ولغة التحريض مع الآخرين" في الترتيب التاسع بنسبة (37.4%)، وبتوسط حسابي بلغ 3.31 وانحراف معياري قدره (1.17). كما احتلت الفقرة الخامسة التي تنص على ما يلي: "تساعد شبكات التواصل الاجتماعي مستخدميها على التأكد من مصادر المعلومات قبل نشرها" الترتيب العاشر بمتوسط حسابي بلغ (3.21) وانحراف معياري قدره (1.19). وأخيرا جاءت الفقرة السابعة التي تنص على ما يلي: "تلزم شبكات التواصل الاجتماعي الإشارة إلى مصدر المحتوى الرقمي عند الاستفادة منه" الترتيب الحادي عشر والأخير، بمتوسط حسابي بلغ (3.16) وانحراف معياري قدره (1.13).

2.3. استجابات المبحوثين ل فقرات المحور الثاني: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية)

جدول رقم (09) يبين: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة لفقرات محور: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية).

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	لا أوافق بشدة	لا أوافق	محايد	أوافق	أوافق بشدة	درجة الموافقة
3	1.20	2.97	6	38	22	100	40	ك
			2.9	18.5	10.7	48.5	19.5	%
4	1.15	2.85	8	55	44	69	30	ك
			3.9	26.7	21.4	33.5	14.6	%
5	1.25	2.81	6	40	45	73	42	ك
			2.9	19.4	21.8	35.4	20.4	%
1	1.15	3.22	6	14	28	121	37	ك
			2.9	6.8	13.6	58.7	18.0	%
2	1.20	2.99	6	34	51	83	32	ك
			2.9	16.5	24.8	40.3	15.5	%
	1.19	2.97	المتوسط الموزون والانحراف المعياري للمحور الأول ككل					

يتبين من الجدول السابق رقم (09) أن المتوسط العام الموزون للمحور ككل لاستجابات أفراد عينة الدراسة على محور تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعث الثقافة الرقمية للمواطنة الرقمية لدى طلبة جامعة قسنطينة 3

قد بلغ (2.97) ، وأن المتوسطات الحسابية لهذا المجال تراوحت ما بين (2.81 - 3.22) وقد احتلت الفقرة الرابعة التي تنص على ما يلي: "توفر شبكات التواصل الاجتماعي وسائل تطوير أنماط التعلم على الشبكة العنكبوتية والتعلم عن بعد" الترتيب الأول بنسبة (58.7%)، بمتوسط حسابي بلغ 3.22 وانحراف معياري قدره (1.15). كما احتلت الفقرة الخامسة التي تنص على ما يلي: "توفر شبكات التواصل الاجتماعي محتوى رقمي دقيق ذي صلة" الترتيب الثاني بنسبة (40.3%)، بمتوسط حسابي بلغ (2.99) وانحراف معياري قدره (1.20). كما احتلت الفقرة الأولى التي تنص على ما يلي: "تسهل شبكات التواصل الاجتماعي في التعلم والتمكن من التكنولوجيا قبل استخدامها" الترتيب الثالث بنسبة (48.5%)، بمتوسط حسابي بلغ (2.97) وانحراف معياري قدره (1.20). كما احتلت الفقرة الثانية التي تنص على ما يلي: "تساعد شبكات التواصل الاجتماعي على التحقق من صحة المعلومات والمصادر في وسائل التواصل الاجتماعي" الترتيب الرابع بنسبة (33.5%)، بمتوسط حسابي بلغ (2.85) وانحراف معياري قدره (1.15). وأخيرا احتلت الفقرة الثالثة التي تنص على ما يلي: "تسمح شبكات التواصل الاجتماعي بمشاركة المعلومات الصحيحة من مواقعها المختلفة" الترتيب الخامس والأخير بنسبة (40.3%)، بمتوسط حسابي بلغ (2.99) وانحراف معياري قدره (1.20).

3.3. استجابات المبحوثين ل فقرات المحور الثالث: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعده الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية)

جدول رقم (10) يبين: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة لفقرات محور: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعده الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية).

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	لا توافق بشدة	لا توافق	محايد	أوافق	أوافق بشدة	درجة الموافقة
4	1.25	2.90	10	39	36	80	41	ك
			4.9	18.9	17.5	38.8	19.9	%
1	1.20	2.98	4	28	42	93	39	ك
			1.9	13.6	20.4	45.1	18.9	%
5	1.82	2.86	8	40	51	70	37	ك
			3.9	19.4	24.8	34.0	18.0	%
6	1.24	2.76	0.0	22	46	83	55	ك
			0.0	10.7	22.3	40.3	26.7	%
2	1.16	2.93	2	32	47	88	37	ك
			2.9	14.6	23.8	39.8	18.0	%
3	1.19	2.93	6	30	49	82	39	ك
			2.9	14.6	23.8	39.8	18.9	%
7	1.27	2.76	2	20	44	82	58	ك
			1.0	9.7	21.4	39.8	28.2	%
	1.30	2.46	المتوسط الموزون والانحراف المعياري للمحور الأول ككل					

يتبين من الجدول السابق رقم (10) أن المتوسط العام الموزون للمحور ككل لاستجابات أفراد عينة الدراسة على محور تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعد الأمن الرقمي للمواطنة الرقمية لدى طلبة جامعة قسنطينة 3 قد بلغ (2.46)، وانحراف معياري قدره (1.30). وجاءت إجابات أفراد العينة عن محاور الاستبيان وفقراته (07) بدرجة "محايد" وذلك بمتوسطات حسابية تراوحت ما بين (2.76 - 2.98) وانحرافات معيارية بين (1.20 - 1.27). وقد احتلت الفقرة الثانية التي تنص على ما يلي: "تحرص شبكات التواصل الاجتماعي على التأكد من أمان الموقع من خلال رمز https في شريط العنوان" الترتيب الأول بمتوسط حسابي بلغ (2.98) وانحراف معياري قدره (1.20). كما احتلت الفقرة الخامسة التي تنص على ما يلي: "تؤكد شبكات التواصل الاجتماعي على القراءة الجيدة لسياسة ومعلومات المواقع التجارية" الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (2.93) وانحراف معياري قدره (1.16). كما احتلت الفقرة السادسة التي تنص على ما يلي: "توفر شبكات التواصل الاجتماعي فلتر للرسائل غير المرغوبة وتحد من فتح مرفقات رسائل مثيرة للريبة" الترتيب الثالث بمتوسط حسابي بلغ (2.93) وانحراف معياري قدره (1.19). كما احتلت الفقرة الأولى التي تنص على ما يلي: "تتيح شبكات التواصل الاجتماعي الاطلاع على قوانين وعقوبات نظام مكافحة جرائم المعلوماتية". الترتيب الرابع، بمتوسط حسابي بلغ (2.90) وانحراف معياري قدره (1.25). واحتلت الفقرة الثالثة التي تنص على ما يلي: "تدعو شبكات التواصل الاجتماعي للتأكد من مصداقية وموثوقية المواقع التجارية" الترتيب الخامس، بمتوسط حسابي بلغ (2.86) وانحراف معياري قدره (1.82). واحتلت الفقرة الرابعة التي تنص على ما يلي: "تحث شبكات التواصل الاجتماعي على أخذ الحيطة والحذر عند إدخال بيانات بطاقات الائتمان" الترتيب السادس، بمتوسط حسابي بلغ (2.93) وانحراف معياري قدره (1.19). وأخيراً احتلت الفقرة السابعة التي تنص على ما يلي: "تتيح شبكات التواصل الاجتماعي برنامج ترشيح حجب المواقع غير الملائمة في مواقع التواصل الاجتماعي" الترتيب السابع والأخير بمتوسط حسابي بلغ (2.76) وانحراف معياري قدره (1.27).

4.4. استجابات المبحوثين لفقرات المحور الثالث: تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعد الحقوق والمسؤوليات

للمواطنة الرقمية

جدول رقم (11) يبين: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة لفقرات محور: (تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعد الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية).

الترتيب	الانحراف	المتوسط	لا أوافق بشدة	لا أوافق	محايد	أوافق	أوافق بشدة	درجة الموافقة
4	1.05	3.76	6	27	26	99	48	ك
			2.9	13.1	12.6	48.1	23.3	%
7	0.96	3.66	4	26	41	101	34	ك
			1.9	12.6	19.9	49.0	16.5	%
9	0.98	3.62	4	31	37	102	32	ك
			1.9	15.0	18.0	49.5	15.5	%

3	0.99	3.84	6	14	43	88	55	ك	توفر شبكات التواصل الاجتماعي الحق لأي مواطن في امتلاك حقوق ملكية أعماله والسماح بنشر إنتاجه مجاناً.
			2.9	6.8	20.9	42.7	26.7	%	
8	1.06	3.63	10	19	50	86	41	ك	تحرص شبكات التواصل الاجتماعي على السماح باستخدام المصادر المتواجدة في الشبكة الإلكترونية بشكل أخلاقي.
			4.9	9.2	24.3	41.7	19.9	%	
10	1.11	3.17	14	44	68	54	26	ك	تلتزم شبكات التواصل الاجتماعي مستخدميهما بذكر مصدر المحتوى الرقمي عند الاستفادة منه
			6.8	21.4	33.0	26.2	12.6	%	
5	1.07	3.73	6	31	22	100	47	ك	تحث شبكات التواصل الاجتماعي على الوعي بعدم إيذاء الآخرين والمنظمات بالسلوكيات والكلمات غير المسؤولة.
			2.9	15	10.7	48.5	22.8	%	
2	1.09	3.88	8	19	30	81	68	ك	تحث شبكات التواصل الاجتماعي على الإبلاغ عن السلوكيات غير المسؤولة "كالتهديد والابتزاز والتحرش".
			3.9	9.2	14.6	39.3	33.0	%	
1	0.88	3.97	4	12	22	116	52	ك	تهتم شبكات التواصل الاجتماعي بتوظيف التقنية الحديثة في مختلف مجالات الحياة.
			1.9	5.8	10.7	56.3	25.2	%	
6	1.01	3.67	8	18	48	93	39	ك	تعمل شبكات التواصل الاجتماعي على نشر الوعي بالأخلاقيات الرقمية لمستخدمي الشبكة والطرق الإيجابية لاستخدام التقنيات والشبكات.
			3.9	8.7	23.3	45.1	18.9	%	
	1.02	3.69	المتوسط الموزون والانحراف المعياري للمحور الأول ككل						

يتبين من الجدول السابق رقم (11) أن المتوسط العام الموزون للمحور ككل لاستجابات أفراد عينة الدراسة على محور تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعد تعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لبعد الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية لدى طلبة جامعة قسنطينة 3 قد بلغ (3.69)، وانحراف معياري قدره (1.02). وجاءت إجابات أفراد العينة عن المحور الرابع من الاستبيان وفقراته (10) بدرجة "موافق" وذلك بمتوسطات حسابية تراوحت ما بين (3.62 - 3.97) وانحرافات معيارية بين (0.88 - 0.98). وقد احتلت الفقرة التاسعة التي تنص على ما يلي: "تهتم شبكات التواصل الاجتماعي بتوظيف التقنية الحديثة في مختلف مجالات الحياة" الترتيب الأول بمتوسط حسابي بلغ (3.97) وانحراف معياري قدره (0.88). كما احتلت الفقرة الثامنة التي تنص على ما يلي: "تحث شبكات التواصل الاجتماعي على الإبلاغ عن السلوكيات غير المسؤولة" كالتهديد والابتزاز والتحرش" الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (3.88) وانحراف معياري قدره (1.09). واحتلت الفقرة الرابعة التي تنص على ما يلي: "توفر شبكات التواصل الاجتماعي الحق لأي مواطن في امتلاك حقوق ملكية أعماله والسماح بنشر إنتاجه مجاناً" الترتيب الثالث بمتوسط حسابي بلغ (3.84) وانحراف معياري قدره (0.99). واحتلت الفقرة الأولى التي تنص على ما يلي: "تحرص شبكات التواصل الاجتماعي على توعية الأفراد بحقوقهم ومسؤولياتهم عند استخدام التقنيات الرقمية" الترتيب الرابع، بمتوسط حسابي بلغ (3.76) وانحراف معياري قدره (1.05). واحتلت الفقرة الثالثة التي تنص على ما يلي: "تدعو شبكات التواصل الاجتماعي للتأكد من مصداقية وموثوقية المواقع التجارية" الترتيب الخامس، بمتوسط حسابي بلغ (2.86) وانحراف معياري قدره

(1.82). واحتلت الفقرة السابعة التي تنص على ما يلي: "تحت شبكات التواصل الاجتماعي على الوعي بعدم إيذاء الآخرين والمنظمات بالسلوكيات والكلمات غير المسؤولة" الترتيب السادس، بمتوسط حسابي بلغ (3.67) وانحراف معياري قدره (1.01). واحتلت الفقرة الثانية التي تنص على ما يلي: "تعلن شبكات التواصل الاجتماعي عن الالتزام بسياسات الاستخدام والقوانين الرقمية والأنظمة الأخلاقية في العالم الرقمي" الترتيب السابع، بمتوسط حسابي بلغ (3.66) وانحراف معياري قدره (1.96). واحتلت الفقرة الخامسة التي تنص على ما يلي: "تحرص شبكات التواصل الاجتماعي على السماح باستخدام المصادر المتواجدة في الشبكة الإلكترونية بشكل أخلاقي" الترتيب الثامن، بمتوسط حسابي بلغ (3.63) وانحراف معياري قدره (1.06). واحتلت الفقرة الثالثة التي تنص على ما يلي: "تحت شبكات التواصل الاجتماعي على استخدام التكنولوجيا الرقمية بمسؤولية" الترتيب التاسع، بمتوسط حسابي بلغ (3.62) وانحراف معياري قدره (0.98). وأخيرا جاءت فقرة وحيدة بدرجة "محايد" والتي تنص على ما يلي: "تلزم شبكات التواصل الاجتماعي مستخدميها بذكر مصدر المحتوى الرقمي عند الاستفادة منه" الترتيب العاشر والأخير بمتوسط حسابي بلغ (3.17) وانحراف معياري قدره (1.11).

5.3. استجابات المبحوثين ل فقرات المحور الخامس: (أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية)

جدول رقم (12) يبين: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة لفقرات محور: (أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية).

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	لاوافق بشدة	لاوافق	محايد	وافق	وافق بشدة	درجة الموافقة
7	0.94	3.97	2	18	28	95	63	ك
			1.0	8.7	13.6	46.1	30.6	%
5	0.86	4.07	2	10	26	101	67	ك
			1.0	4.9	12.6	49.0	32.5	%
8	0.89	3.93	53	10	36	103	4	ك
			25.7	4.9	17.5	50.0	1.9	%
3	0.88	4.08	4	10	18	107	67	ك
			1.9	4.9	8.7	51.9	32.5	%
1	0.89	4.14	4	10	16	100	76	ك
			1.9	4.9	7.8	48.5	36.9	%
6	0.92	4.03	4	14	18	106	64	ك
			2.9	6.8	11.7	35.4	43.2	%
2	1.04	4.10	6	14	24	73	89	ك
			2.9	6.8	11.7	35.4	43.2	%
9	0.94	3.92	4	12	40	90	60	ك
			1.9	5.8	19.4	43.7	29.1	%
4	0.96	4.08	3	15	24	85	79	ك
			1.5	7.3	11.7	41.3	38.3	%
	0.92	4.04	المتوسط الموزون والانحراف المعياري للمحور الأول ككل					

يتبين من الجدول أعلاه رقم (12) أن المتوسط العام الموزون للمحور ككل لاستجابات أفراد عينة الدراسة عن محور أهم المقترحات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى طلبة جامعة قسنطينة 3 قد بلغ (4.04)، وانحراف معياري قدره (0.92). وجاءت إجابات أفراد العينة للمحور الخامس من الاستبيان وفقراته (09) بدرجة "موافق" وذلك بمتوسطات حسابية تراوحت ما بين (3.92 - 4.14) وانحرافات معيارية بين (0.89 - 0.94). وقد احتلت الفقرة الخامسة التي تنص على ما يلي: "تصوير الطلبة الجامعيين بأنواع وسائل التواصل الاجتماعي الفعالة في تنمية أبعاد المواطنة الرقمية" الترتيب الأول بمتوسط حسابي بلغ (4.4) (14) وانحراف معياري قدره (0.89). كما احتلت الفقرة السابعة التي تنص على ما يلي: "تقديم دورات مجانية للطلبة الجامعيين حول كيفية الاستخدام الآمن لشبكات التواصل الاجتماعي" الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (4.10) وانحراف معياري قدره (1.04). واحتلت الفقرة الرابعة التي تنص على ما يلي: "توعية طلاب الجامعات بأهمية المواطنة الرقمية وأبعادها المختلفة" الترتيب الثالث بمتوسط حسابي بلغ (4.08) وانحراف معياري قدره (0.88). واحتلت الفقرة التاسعة التي تنص على ما يلي: "تكثيف حملات التوعية في مختلف شبكات التواصل الاجتماعي حول مفهوم المواطنة الرقمية وفلسفتها" الترتيب الرابع، بمتوسط حسابي بلغ (4.08) وانحراف معياري قدره (0.96). واحتلت الفقرة الثانية التي تنص على ما يلي: "توظيف شبكات التواصل الاجتماعي في المشاركة في نشر الثقافة الرقمية بين مستخدميها" الترتيب الخامس، بمتوسط حسابي بلغ (4.07) وانحراف معياري قدره (0.86). واحتلت الفقرة السادسة التي تنص على ما يلي: "تنمية الأمن الفكري لدى الطلبة الجامعيين بما ينمي قيم وسلوكيات المواطنة الرقمية لديهم" الترتيب السادس، بمتوسط حسابي بلغ (4.03) وانحراف معياري قدره (0.92). واحتلت الفقرة الأولى التي تنص على ما يلي: "توظيف شبكات التواصل الاجتماعي في نشر مبادئ الأمن الرقمي بين مستخدميها" الترتيب السابع، بمتوسط حسابي بلغ (3.97) وانحراف معياري قدره (0.94). واحتلت الفقرة الثالثة التي تنص على ما يلي: "استخدام شبكات التواصل الاجتماعي في تدعيم قواعد السلوك الرقمي من قبل المستخدمين" الترتيب الثامن، بمتوسط حسابي بلغ (3.93) وانحراف معياري قدره (0.89). وأخيرا احتلت الفقرة الثامنة التي تنص على ما يلي: "تكثيف حملات التوعية في مختلف شبكات التواصل الاجتماعي حول مفهوم المواطنة الرقمية وفلسفتها" الترتيب التاسع والأخير، بمتوسط حسابي بلغ (3.92) وانحراف معياري قدره (0.94).

4. النتائج والتوصيات

1.4. النتائج: توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، من أهمها ما يلي:

1. هناك قدر كبير من اهتمام الباحثين بجعل شبكات التواصل الاجتماعي لها دورا في تعزيز بعد قواعد السلوك الرقمي للمواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي، حيث تشير البيانات إلى ارتفاع استجابات عبارات العينة لهذا البعد، إذ تصدرت عبارة (تحث البيئة الرقمية لشبكات التواصل الاجتماعي على احترام آراء الآخرين والتنافس معهم) الترتيب الأول بمتوسط حسابي بلغ (3.70) وانحراف معياري قدره (1.06). وجاءت عبارة (تنشر شبكات التواصل الاجتماعي الإرشادات بعدم تبادل المحتوى الرقمي المخلل بالأداب) في الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (3.70) وانحراف معياري قدره (1.09).

2. لا يبدي الباحثون أي قدر من الاهتمام بتعزيز شبكات التواصل الاجتماعي لتنمية بعد الثقافة الرقمية

لتحقيق مواطنة رقمية فاعلة وذات أثر، حيث اختاروا الحياد في الإجابة على فقرات هذا المحور. حيث تشير البيانات إلى ارتفاع استجابات عبارات العينة لهذا البعد، إذ تصدرت عبارة (توفر شبكات التواصل الاجتماعي وسائل تطوير أنماط التعلم على الشبكة العنكبوتية والتعلم عن بعد) الترتيب الأول بمتوسط حسابي بلغ (3.22) وانحراف معياري قدره (1.15). وجاءت عبارة (توفر شبكات التواصل الاجتماعي محتوى رقمي دقيق ذي صلة بمجالات تعليمية متنوعة) في الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (2.99) وانحراف معياري قدره (1.20).

كما أن المبحوثين لم يبدوا كبير اهتمام باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي لتنمية بعد الأمن الرقمي، حيث تشير البيانات إلى أن أعلى استجابات مفردات العينة لهذا البعد كان لصالح العبارة: (تحرص شبكات التواصل الاجتماعي على التأكد من أمان الموقع من خلال البحث عن رمز https في شريط العنوان وأيقونة القفل)، وذلك بنسبة (45.1) ومتوسط حسابي (2.98) وانحراف معياري قدره 1.20 وجاءت عبارة (تؤكد شبكات التواصل الاجتماعي على القراءة الجيدة لسياسة ومعلومات المواقع التجارية) في الترتيب الثاني بمتوسط حسابي بلغ (2.93) وانحراف معياري قدره (1.16)

3. هناك قدر كبير من اهتمام المبحوثين بجعل شبكات التواصل الاجتماعي لها دورا في تعزيز الحقوق والمسؤوليات للمواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي، حيث تشير البيانات إلى ارتفاع استجابات عبارات العينة لهذا البعد، إذ تصدرت عبارة (تهتم شبكات التواصل الاجتماعي بتوظيف التقنية الحديثة في مختلف مجالات الحياة) الترتيب الأول بنسبة مئوية بلغت (56.3%) ومتوسط حسابي بلغ (3.97) وانحراف معياري قدره (0.88)

4. أبانت نتائج الدراسة عن مجموعة مقترحات يمكن أن تسهم في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى عينة الدراسة، وأن هناك قدرا كبيرا من الاهتمام من جانب المبحوثين في تفعيل دور شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز أبعاد المواطنة الرقمية لدى الشباب الجامعي، حيث تشير البيانات إلى ارتفاع استجابات عبارات العينة لهذا البعد على النحو التالي: تصدر الترتيب الأول: (تبصير الطلبة الجامعيين بأنواع وسائل التواصل الاجتماعي الفعالة في تنمية أبعاد المواطنة الرقمية)، وذلك بمتوسط حسابي قدره (4.14) وانحراف معياري (0.89) واحتل الترتيب الثاني: تقديم دورات مجانية للطلبة الجامعيين حول كيفية الاستخدام الآمن لشبكات التواصل الاجتماعي، حيث حصلت العبارة على متوسط حسابي بلغ (4.10)، وانحراف معياري قدره (1.04)، وجاء في الترتيب الثالث: توعية الشباب الجامعي بأهمية المواطنة الرقمية وأبعادها المختلف بمتوسط حسابي بلغ (4.08)، وانحراف معياري (0.88) أما الترتيب الأخير، فقد حازت فيه عبارة (استضافة المختصين عبر مواقع التواصل الاجتماعي لتبصير الأفراد بحقوقهم ومسئولياتهم الرقمية)، بمتوسط حسابي بلغ (3.92) وانحراف معياري قدره (0.94)

2.4. التوصيات: في ضوء ما توصلت إليه الدراسة من نتائج ومناقشتها، فإنها توصي بما يلي:

- إجراء دراسات تستهدف التعرف على التحديات التي تواجه المؤسسات الجامعية الجزائرية لتعزيز المواطنة الرقمية وسبل تذليلها.
- تكثيف دراسات مماثلة في مختلف الأطوار التعليمية الأخرى لرصد واقع أبعاد المواطنة الرقمية بها وأهم معوقاتها.
- ضرورة القيام بتوعية الشباب الجامعي بأهمية شبكات التواصل في تفعيل أبعاد المواطنة الرقمية

المختلفة.

- وضع خطط لتكثيف التوعية في وسائل شبكات التواصل الاجتماعي حول المواطنة الرقمية وفلسفتها.
- إعداد برامج تدريبية لصالح الشباب الجامعي تتناول أبعاد المواطنة الرقمية المختلفة.
- تطعيم المقررات الدراسية عن شبكات التواصل ووظائفها منها لفائدة الطلبة الجامعيين.
- تنظيم أنشطة تعليمية توضح أهمية شبكات التواصل الاجتماعي في التوعية بالمواطنة الرقمية وأبعادها.

5. قائمة المراجع:

- شمس ندى علي حسن. (2017). المواطنة في العصر الرقمي، نموذج مملكة البحرين، سلسلة دراسات. البحرين: معهد البحرين للتنمية السياسية.
- جمال كانون. (2014). شبكات التواصل الاجتماعي وثقافة العمل التطوعي في المجتمع الجزائري - مجموعة ناس الخير نموذجاً. مجلة الحكمة، 24.
- راضي زاهر. (2003). استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العالم العربي. مجلة التربية، 15.
- خالد منصر. (2018-2017). دور مواقع الشبكات الاجتماعية في تعزيز قيم المواطنة لدى الشباب الجزائري. جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات، باتنة.
- مها عبد الله السيد أبو المجد، وإبراهيم يوسف اليوسف. (ديسمبر، 2018). شبكات التواصل الاجتماعي وسبل توظيفها في تعزيز المواطنة الرقمية لدى طلبة كلية التربية. المجلة التربوية، 56.
- لمياء إبراهيم المسلماني. (2014). التعليم والمواطنة الرقمية "رؤية مقترحة". عالم التربية، 47.
- محمد فكري صادق. (أكتوبر، 2019). دور الجامعة في تحقيق أبعاد المواطنة الرقمية لدى طلابها في ضوء التحديات المعاصرة - دراسة تحليلية. مجلة كلية التربية، 3(120)، الصفحات 91-58.
- تامر المغراوي الملاح. (2017). المواطنة الرقمية - تحديات وآمال. الإسكندرية، مصر: دار السحاب للنشر والتوزيع.
- ميلفين ديفلر، وساندرا بول روكيتش. (1993). نظريات وسائل الإعلام. القاهرة، مصر: الدار الدولية للنشر والتوزيع.
- نصر الدين العياضي. (26، 12، 2020). التفكير في عُدّة التفكير: مراجعة نقدية لنظرية الاستخدامات والإشباع في البيئة الرقمية. تاريخ الاسترداد 01، 2022، من مركز الجزيرة للدراسات <https://bit.ly/3KsCkjt>
- صالح خليل أبو أصبح. (2004). الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة. الأردن: دار الآرام.
- حسن عماد مكاي، وليلى حسين السيد. (2005). الاتصال ونظرياته المعاصرة. القاهرة، مصر: الدار المصرية اللبنانية.
- منال هلال المزاهرة. (2014). مناهج البحث الإعلامي. عمان: دار المسيرة.
- فاطمة عبد الرحيم النوايسة. (2015). أساسيات علم النفس. عمان، الأردن: دار المناهج للنشر والتوزيع.
- أماني عبد القادر محمد شعبان. (نوفمبر، 2018). رؤية مقترحة لتعزيز قيم المواطنة الرقمية لطلاب التعليم قبل الجامعي في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة. مجلة مستقبل التربية العربية، 114، 132-73.
- جمال على خليل الدهشان، وهزاع عبد الكريم الفويهي. (2015). المواطنة الرقمية مدخلا لمساعدة أبنائنا على الحياة في العصر الرقمي. مجلة البحوث النفسية والتربوية، 40-01.
- هادي محمد غالب طوالبه. (2017). المواطنة الرقمية في كتب التربية الوطنية والمدنية دراسة تحليلية. المجلة الأردنية في العلوم التربوية، 3.
- فايز عبد القادر مناور المجالي. (2007). استخدام الإنترنت وتأثيره على العلاقات الاجتماعية لدى الشباب الجامعي - دراسة ميدانية. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، ع 7.
- هند سمعان إبراهيم. (2017). تصورات طلبة جامعة القصيم نحو المواطنة الرقمية: دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة القصيم. مجلة دراسات نفسية وتربوية، ع 118، 285-266.
- Datareportal. تاريخ الاسترداد 01، 2022، من <https://bit.ly/3tqaL4d>. Numérique 2021: Algérie (11 02, 2021). simon kemp.

رؤية الدكتور فريد الأنصاري - رحمه الله - للمنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامية (محددات معرفية ونماذج واقعية)

*The vision of Dr. Farid Al-Ansari - may God have mercy on him - for the
mediation approach in Islamic education
(Cognitive terms and realistic models)*

د / سعد عي*
*

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)

Saadaya164@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/25 تاريخ القبول: 2022/01/17 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: تتناول الدراسة حقيقة المنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامية عند الدكتور فريد الأنصاري - رحمه الله - من خلال تسليط الضوء على جانبيين أساسيين؛ الجانب الأول: يتعرض للمحددات المعرفية أي الجوانب النظرية للمنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامية، والجانب الثاني يتعلق بعرض نماذج واقعية للتربية الوَسَاطية لدى المسلمين من خلال المدارس الإسلامية الثلاث؛ المدرسة الكلامية والمدرسة الفقهية والمدرسة الروحية، لتختتم الدراسة بأهم النتائج المتوصل إليها والتوصيات المقترحة.

الكلمات المفتاحية: فريد الأنصاري؛ التربية الإسلامية؛ المنهج الوَسَاطي؛ الوَسَاطة؛ التربية الوَسَاطية.

Abstract: This study deals with the reality of the mediating approach in Islamic education for The scholar Farid Al-Ansari - may God have mercy on him- through exposure to two basic aspects, The first aspect: Exposed to the cognitive determinants (theoretical aspects) of the mediating approach in Islamic education, The second aspect concerns the presentation of realistic models of mediation education among Muslims through the three Islamic schools; Kalamiya school, Fiqh school, Sufi school. Let us conclude this study with the most important findings and recommendations.

Keywords: Farid Al-Ansari; Islamic education; Mediating approach; mediation; Mediation education.

1. مقدمة

تمثل المدرسة النبوية النموذج الأعلى للتربية الإسلامية القائمة على المنهج التوحيدي الذي يعتمد على مصدرية القرآن الكريم والسنة النبوية في التوجيه والتكوين، فتخرج منها القادة الأوائل من المهاجرين والأنصار فكان منهم الخلفاء والفقهاء والمجاهدون والقضاة وقادة الجيوش الذين نشروا الهدى النبوي عبر ربوع الكرة الأرضية، وقد سار الجيل الأول والثاني على هذا المنوال، لكن ما إن دخل القرن الرابع الهجري حتى تكدر صفو هذا المعين بسبب اختلاطه بالمنهج الوَسَاطي الذي اصطبغت به الحياة الفكرية والروحية للمسلمين، وانعكس ذلك - بالضرورة - على المنهج التربوي

* المؤلف المراسل.

الإسلامي، فنتج ما يسمى بـ (التربية الوَسْطَاطِيَّة) التي كان لها الأثر الكبير في تراجع الحركة الفكرية والجمود الفقهي والانحراف العقدي، وظهور التعصب المذهبي والانشقاقات السياسية؛ الأسباب التي أفضت إلى التقهقر العام للمسلمين الذي مهد للاستعمار الغربي الثقافي والسياسي للعالم الإسلامي في العصر الحديث.

لذلك تتعرض هذه الدراسة لمعالجة هذا الجانب من خلال الرؤية الإصلاحية الشاملة للدكتور فريد الأنصاري - رَحْمَةُ اللَّهِ - التي بثها في مؤلفاته لافتنا الانتباه إلى هذا الجانب الخطير من التربية الإسلامية عموماً والتربية الدعوية خصوصاً.

1.1. أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة في معرفة خطورة الانحراف الذي تسلك إلى مناهج التربية الإسلامية عبر المراحل التاريخية الأولى والتي بقي أثرها إلى يومنا هذا.

2.1. إشكالية الدراسة:

أما الإشكالية الأساسية التي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها: كيف تسنى للمنهج الوَسْطَاطِي التمكن من التأثير في حياة المسلمين؟ وما مظاهر هذا التأثير؟ وما المدارس التي تمثله؟ كل ذلك من خلال رؤية فريد الأنصاري - رَحْمَةُ اللَّهِ -.

3.1. منهج الدراسة:

ستتم معالجة هذه العناصر وفق المنهج الوصفي التحليلي: لأنه المناسب عند التعريف بشخصية فريد الأنصاري، وعند استقراء أفكاره التربوية من خلال بعض مؤلفاته وآثاره وعرضها عرضاً مرتباً ترتيباً منهجياً، ثم دراسة الأفكار والمواقف والتعرض لها بالتفسير والاستنباط والنقد عندما يتطلب الأمر ذلك.

2. مدخل تمهيدي: تعريف موجز بالدكتور فريد الأنصاري - رَحْمَةُ اللَّهِ -:

1.2. النسب والمولد والنشأة: هو فريد بن حسن بن محمد بن حسن الضرير الفقيه بن محمد بن المكي القاضي، هذا الأخير الذي نزح من منطقة بحاير الأنصار - التي أصابها السيل - إلى منطقة الجرف بتافيلالت جنوب شرق المملكة المغربية¹. ويرجع نسب فريد الأنصاري - بناء على بحث قام به بنفسه - إلى الصحابي الجليل سعد بن عباد - رضي الله عنه².

وُلد فريد الأنصاري في قرية (أنيف) التابعة لإقليم الرشيدية، وهو إقليم يقع جنوب شرق المملكة المغربية، يوم الجمعة 19 ربيع الثاني سنة 1380هـ، الموافق لـ: 14 أكتوبر 1960م³.

نشأ فريد الأنصاري - رَحْمَةُ اللَّهِ - بمنطقة القصور (قصر الترعة) بالجرف، بين أحضان أسرة متدينة، فقد كان والده حسن الأنصاري خريج القرويين يعمل معلماً في إحدى مدارس الجرف، كما يرجع الفضل في زرع بذرة التدين لديه إلى أمه عائشة مهاجر - رحمها الله - التي تربت في حجر جدتها لأمها

الأمازيغية التي كانت لا تفتقر عن ذكر الله تعالى⁴.

جمع في صغره بين المدرسة المعاصرة وحفظ القرآن في الجامع والعمل في الحقل، يقول الدكتور فريد عن نفسه: "فقد وزعت نفسي عليهم جميعاً، كل حسب حاجته!.. بدءاً بحفظ القرآن على فقيه الجامع، أعني الإمام، وقراءة أواخر الأذكار مع الفقراء في الزاوية، فالذهاب إلى المدرسة، ثم المساعدة في عمل الحقول خلال عطل نهاية الأسبوع، والدورات، والصيد⁵. نشأ -رَحْمَةُ اللَّهِ- مُولعاً بقراءة كتب الأدب من شعر ورواية، أسهم ذلك كله في صقل مواهبه الأدبية وتفتق عبقريته الشعرية"⁶.

2.2. أهم مناقبه: المتتبع لسيرة الدكتور فريد الأنصاري -رَحْمَةُ اللَّهِ- لا يكاد يقف عند نهاية لمناقبه وسجاياه التي حباه الله تعالى بها، أو التي اكتسبها من تربيته وتنشئته حتى صارت سجايه لا تكاد تعد ولا تحصى، من أهمها:

- سعة العلم ودقة الفهم: لقد كان -رَحْمَةُ اللَّهِ- عالماً موسوعياً بآتم معنى الكلمة قل نظيره في العصر الحديث⁷.

- الإخلاص والنصح: لقد أدرك -رَحْمَةُ اللَّهِ- أن الإخلاص هو الدين وأن الإخلاص هو الدعوة وما فقد عبد الإخلاص فيهما إلا فقد الدين والدعوة، ولذلك كان حريصاً أشد الحرص على تحقق هذه الخصلة في نفسه⁸.

- الشجاعة والصراحة في النقد والمراجعة والنصيحة: لقد كان الرجل صارماً في الحق لا تأخذه لومة لائم، ولا يهاب أن يقول للمخطئ أخطأت وللمصيب أصبت، وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بالمواقف الشرعية أو الدعوية.

- اللين والتواضع والبساطة: يشهد جميع من خالط فريد الأنصاري أو صاحبه، أو تتلمذ على يديه أو جلس إليه أنه كان "فريداً في خلقه، هيناً لنا بسيطاً متواضعاً سهلاً، لا تكلف ولا تمحل، ولا انتفاخ ولا انتفاش، يعامل الجميع⁹.

- كان خطيباً بارعاً: رغم أنه كان أستاذاً أكاديمياً إلا أن الله تعالى آتاه حسن البيان وأسلوب خطاب يأخذ بالعقول والألباب، فاجتمع الناس على خطبه ودروسه ومواعظه من كل حذب وصبوب، وكتب له القبول من عامة الناس وخاصتهم¹⁰.

3.2. وفاته وآثاره: توفي -رَحْمَةُ اللَّهِ- يوم الخميس ليلاً: 17 من ذي القعدة 1430هـ، الموافق ل: 11/05/2009م. بمستشفى سماء بأسطنبول بتركيا¹¹.

خلف فريد الأنصاري -رَحْمَةُ اللَّهِ- ثروة علمية ودعوية وأدبية كبيرة منها المكتوب ومنها الرقمي، والآثار الرقمية من محاضرات ودروس وخطب ومواعظ يصعب حصرها، فهي تعد بالمئات منشورة هنا وهناك¹².

أما آثاره المكتوبة، فقد خلف ثمانية وعشرين كتاباً وعشرات المقالات، من أهم كتبه: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، والفطرية بعثة التجديد المقبلة، ومجالس القرآن مدارس في رسالات الهدى

المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ (ثلاثة أجزاء)، مفهوم العالِمِيَّة من الكتاب إلى الربانية، أبحاث في البحث في العلوم الشرعية، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب... إلخ.

3. المحددات المعرفية للمنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامية

يتطرق هذا المطلب إلى الجانب النظري (المعرفي) للمنهج الإسلامي الذي يعتمد الوَسَاطة التربوية الفكرية والروحية، فيسلط الضوء على مفهوم التربية الإسلامية، ثم مفهوم الوَسَاطة في سياق الاصطلاح التربوي، والفرق بين الوَسَاطة والوسطية، وأنواع الوَسَاطات في المجال التربوي، ثم الفرق بين المربي والوسيط في التربية لنخلص إلى الفرق بين التربية المصدرية والتربية الوَسَاطية من خلال الفروع التالية:

1.3. مفهوم التربية الإسلامية¹³ :

أولاً: يعرف الدكتور لطفي بركات أحمد التربية الإسلامية بقوله: "التربية الإسلامية هي الجهود المقصودة التي تبذل لإحداث تغييرات مرغوب فيها في الإنسان"¹⁴. وهذا التعريف عام. كما نلاحظ. يقصد التغيير الإنساني بصورة عامة؛ المسلم وغير المسلم، والتغيير العام الإيجابي والسلبى.

ثانياً: أما محمد قطب يعرف التربية الإسلامية بقوله: "هي معالجة الكائن البشري كله معالجة لا تترك منه شيئاً ولا تغفل عن شيء؛ جسمه وعقله وروحه، حياته المادية والمعنوية وكل نشاطه على الأرض"¹⁵.

وهذا التعريف يركز على التربية الإسلامية خصوصاً ويؤكد على مفهوم الشمولية للتربية الإسلامية انطلاقاً من شمولية المنهج الإسلامي في الحياة.

ثالثاً: يعرف الدكتور فريد الأنصاري التربية فيقول: "وأما (التربية) في التداول الاصطلاحي الدعوي، فهي: تعهد الفرد المسلم بالتكوين المنتظم بما يرقيه، في مراتب التدين تصوراً وممارسة"¹⁶.

وإن كان هذا التعريف يقتصر على التربية الفردية، فهو يشير بصورة خاصة إلى التربية الدعوية، التي تعهد الفرد بالتكوين والتوجيه المستمرين وبانتظام من خلال المحاضن التربوية، عبر التدرج في مراحل الدعوة والتكوين.

ومن خلال التعاريف السابقة نخلص إلى أن التربية الإسلامية هي: عملية تكوين مستمر ومتدرج، يهدف إلى إحداث تغيير في حياة الفرد والمجتمع المادية والمعنوية تغييراً إيجابياً شاملاً وفق المنهج الإسلامي.

2.2. مفهوم الوَسَاطة في سياق الاصطلاح التربوي :

إذا كان مفهوم الوَسَاطة¹⁷ بالمعنى العام أو بالأحرى بالمعنى الغربي المسيحي هي "تقليد أو محاكاة لنموذج ما يسعى إلى تحقيق غرض معين، أي رغبة ملحة يطمح المقلد إلى إشباعها، فهي مَدَامِيك"¹⁸

ثلاثة أساسية: الذات والوسيط والموضوع"¹⁹، فإن مفهوم الوساطة في السياق التربوي - عند فريد الأنصاري - هو: "ترقية الفرد في مراتب التدين، لا من خلال ذات النصوص الشرعية ولكن من خلال ذات (الوسيط).. فيكون المتربي بهذا النهج متدينا بالإسلام كما فهمه الوسيط أو كما التزمه وليس بالضرورة كما هو في ذاته"²⁰.

إذن فالمنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامية: هو منهج تربوي يعتمد "الوساطة التربوية" المتمثلة في جعل المتربي يقدس - شعوريا - وسطاء في المجال الروحي أو الفكري، من أشخاص أو هيئات أو مذاهب أو تنظيمات، فيحلون محل المصادر الشرعية (القرآن الكريم والسنة النبوية).

3.3. الفرق بين الوساطة والوسطية:

إذا كانت الكلمتان (الوساطة والوسطية) تشتركان في الجذر اللغوي (وَسَطَ)، فإنهما يختلفان في المعنى الاصطلاحي التربوي، (فالوساطة) كما رأينا (هي التربية من خلال الوسيط) وهي معنى سلبي للتربية، في حين أن الوسطية معنى إيجابي تتمثل في التربية على الاعتدال والتوازن في كل شيء تبعا لوسطية الإسلام في الاعتقادات والعبادات والأخلاق والتشريع، والتوازن بين الروحية والمادية وبين الفردية والجماعية... إلخ²¹. قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [سورة البقرة: 143].

4.3. أنواع الوساطات في المجال التربوي:

يقسم فريد الأنصاري الوساطات في المجال التربوي إلى قسمين: وساطة روحية ووساطة فكرية:
1.4.3. الوساطة الروحية: وتبرز هذه الوساطة في التربية الروحية لدى الطرق الصوفية خاصة؛ وهي التربية القائمة على أساس الوسيط الروحي، أي الشيخ الصوفي أو شيخ الطريقة واضح الأوراد وصاحب الأحوال والمقامات الذي يتدين مريدوه بواسطة أوراده وأحواله ويسعون لاكتساب مقاماته، باعتباره (الشيخ الكامل) و(القطب الرباني)؛ فالأفراد السالكون على طريقته المتربون على يده كلهم نمط واحد ورغبة واحدة يتوسطون إلى رضا الله تعالى بمحاكاة صورة الشيخ المطبوعة في أذهانهم وأعمالهم²².

2.4.3. الوساطة الفكرية: وتبرز هذه الوساطة في التربية الفكرية أو الحركية أو العلمية لدى المذاهب الفقهية والعقائدية والجماعات الدعوية، وهي "التربية القائمة على أساس الوسيط الفكري، أي الأستاذ المفكر أو الكتاب المعتمد، ذلك أنه من السهولة بمكان ملاحظة ظاهرة الارتباط في مجال التدين وسط الحركات الإسلامية بشخصية فكرية معينة ارتباطا تربويا، بحيث ينحو المتربي في تدينه منحى أستاذه فهما للإسلام وتنزيلا له، فيقلده في كل ذلك تقليدا يقوم على التقديس الشعوري أو اللاشعوري لأفكاره ومؤلفاته، بحيث لا يكاد يرى الحق إلا فيما قاله أستاذه، ولا يجد الصواب إلا فيما ذهب إليه"²³.

5.3. الفرق بين المربّي والوسيط:

بعد أن تم التطرق إلى مفهوم التربية الوساطية وأنواع الوساطات في المجال التربوي حري بنا أن نبيّن الفرق بين كل من المربي والوسيط في العملية التربوية بالنسبة لفريد الأنصاري.

1.5.3. تعريف المربيِّ والوسيط:

1.1.5.3 تعريف المربيِّ: يعرف فريد الأنصاري المربي بقوله: "هو الذي يقوم بتنمية الفرد وترقيته في مراتب التدين والتشكيل البنوي لشخصيته على أساس التجرد والاستقلال"²⁴.

2.1.5.3. تعريف الوسيط: أما الوسيط فإنه يعتبر "مركز الصدارة ويتمتع بسلطة قوية ذات تأثير ونفوذ كبيرين على الذات وعلى الموضوع في آن واحد"²⁵.

2.5.3. الفرق بين المربيِّ والوسيط فِي التَّربِيَةِ:²⁶

أ - الفرق بين المربي في التربية المصدرية والمربي في التربية الوَسْاطِيَّة، أن الأول يشبه من يعلمك كيف تصطاد السمك، والثاني مثل الذي يعطيك السمك كل يوم²⁷، أي أن المربي يجعل منك فردا منتجاً، بينما الوسيط يجعل منك فردا مستهلكاً.

ب - المربي يعلمك كيف تنمي قدراتك ومواهبك الشخصية ليجعل منك شخصية مستقلة، بينما الوسيط يحد من مواهبك الشخصية ويعمل على إلغاء قدراتك الذاتية لتكون تابعا متقمصا لشخصيته.

ج - المربي ينمي فيك روح النقد والمناعة ضد كل وافد فاسد، في حين الوسيط ينمي فيك حالة الاستسلام التام ويدمر جهاز المناعة عندك والقبول التام بكل ما تتلقاه منه حقا أو باطلا.

د - الوسيط في العملية التربوي يحتل مركز الصدارة والقداسة، إنما المربي أداة إجرائية تساعد على تنزيل العملية التربوية على أحسن وجه وتربط المتربي بالمصدر مباشرة، وهو توحيد الله تعالى من خلال النصوص الشرعية.

هـ - يختلف المربي عن الوسيط من حيث الاستيعاب الخارجي، أي أن المربي يُكَوِّن المتربي على أساس المبادئ والأهداف والبرامج لا على أساس الرموز والأسماء والشخصيات والإعجاب بهم والانبهار بهالاتهم وكراماتهم، أي أن المربي يقوم على الربط بالمشروع الإسلامي، بينما الوسيط يقوم على الربط الوَسْاطِي بالأشخاص.

6.3 الفرق بين التربية المصدرية والتربية الوَسْاطِيَّة.

ومن خلال ما سبق ذكره يمكن أن نتبين الفرق بين التربية المصدرية التي تعتمد (القرآن والسنة) كمصدرين أساسيين في العملية التربوية، والتربية الوَسْاطِيَّة التي تعتمد المرجعية الشخصية أو المذهبية أو الفكرية... إلخ، وتتلخص هذه الفروق فيما يلي:

أولاً: التربية المصدرية (التوحيدية)²⁸ مرتبطة بالمصدر (القرآن والسنة) ويكون تأثيرها عميقاً ويصعب اندثاره مع الزمن، وهذا التأثير لا يوجد في كتب الناس وتذوقاتهم.

ثانياً: التربية المصدرية تربية شمولية تنتج تدينا شمولياً يقصد فيه التدين في كل فعل، أما التربية المرجعية لا تسلم من الفهم والتنزيل التجزيئيين للدين، يقول فريد الأنصاري: " التربية التوحيدية باعتبارها ذات طبيعة مصدرية أساساً أضمن لعمق التأثير التربوي ودوامه، ثم لسلامة ما ينتج عنها من تدين تصوراً وممارسة"²⁹.

4. نماذج واقعية للتربية الوَسَاطِيَّة

يتم التطرق في هذا المطلب إلى ثلاثة مدارس جعلها فريد الأنصاري -رَحْمَةُ اللَّهِ- بمثابة نماذج واقعية للتربية الوَسَاطِيَّة، وهي: المدرسة الكلامية والمدرسة الفقهية والمدرسة الروحية (الصوفية)؛ وقبل ذلك نعرض على ظروف وأسباب نشأة هذه المدارس باختصار.

1.4. ظروف وأسباب نشأة المنهج الوَسَاطِي فِي التربية الإسلامية:

يمكن اختصار ظروف وأسباب نشأة المنهج التربوي الوَسَاطِي - كما بينها فريد الأنصاري -رَحْمَةُ اللَّهِ- في العناصر التالية:

أولاً: ظهر المنهج التربوي الوَسَاطِي خلال القرن الثالث الهجري على يد الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، وظهر ما يسمى: مساواة الحقيقة القرآنية للحقيقة الفلسفية "فكان أول فيلسوف مَشَائِي³⁰ في الإسلام هو بن إسحاق الكندي المتوفى سنة 206هـ³¹ لكن الانتشار الواسع والسيطرة للمنهج الوَسَاطِي لم يكن إلا في القرن الرابع الهجري حيث "صارت المناهج الوَسَاطِيَّة، هي التي تقود تَدْيُنَ الجماهير، تصورا وممارسة، وصار التفكير التربوي مرتبطا بالوسائط الفكرية والروحية عل السواء، وتقوى المنهج الفلسفي مع أبي نصر الفارابي المتوفى 339هـ، فالتدين - في معظمه - صار من الناحية العقدية يؤخذ عبر وَسَاطِة العقائد الكلامية، معتزلية كانت أو أشعرية أو غيرها، ولم يبق الاستمداد من القرآن والسنة في طرحهما البسيط للعقيدة الإسلامية"³².

ثانياً: جمود الاجتهاد الفقهي وانتشار التقليد للفقهاء كمظهر من مظاهر الوَسَاطِة الفقهية، حيث "جمد التفكير الاجتهادي المستقل في المجال الفقهي، واتخذت اجتهادات أئمة الفقه في القرون السابقة وسائط للتدين العام من الناحية العملية، وترسخت المذهبية في كل الأوساط تقريبا، وتعصب كل فريق لآراء إمامه لا يحيد عنها أبدا... فصار الرجوع في الأمور العملية لا إلى قول الله ورسوله ﷺ، ولكن إلى قول أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد بن حنبل وغيرهم"³³.

ثالثاً: أما الوَسَاطِة الروحية المتمثلة في الوَسَاطِة الصوفية فقد ظهرت على يد أبي حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري³⁴.

"وهكذا صارت الأمة منذ القرن الرابع الهجري لا تتدين على مستوى الجمهور إلا عبر وَسَاطِات فكرية أو روحية...فالفكرية تشمل المجالين العقدي والفقهي، والروحية تتعلق بالمجال الصوفي الطريقي، فصار تأطير الناس تربويا يخضع في الغالب للوَسَاطِات في تكوين التصور العقدي والتصرف العملي والسلوك الروحي"³⁵.

2.4. المدرسة الكلامية (نموذج الوَسَاطِة الفكرية):

يمثل هذه المدرسة المعتزلة والأشعرية بصورة خاصة، إذ "لم يكن الاعتقاد في زمن الصحابة والتابعين، يمتد ويستمد أصوله من التأويل المعقد، وإنما كانوا يقفون على المقتضى البسيط للنصوص

دون تكلف ولا تعسف في الفهم، لكن ما أن انتشر (الكلام) في الأمة حتى صار الاعتقاد يخضع للقناة المذهبية ذات السلطة الوَسْطَاطِيَّة التَّأْوِيلِيَّة فِي هَذَا الْإِتْجَاهِ أَوْ ذَاكَ³⁶.

بالنسبة للمعتزلة: "كانت الأصول الخمسة للمدرسة الاعتزالية³⁷ مقياس لفهم العقيدة الإسلامية، فتَوَوَّلَ النصوص القرآنية على وفقها وتُرِدُّ الأحاديث أو تقبل بناء على مناسبتها لها أو عدم مناسبتها"³⁸، إلا أن المذهب الاعتزالي لم ينتشر في الأوساط الشعبية وبقيت وَسْطَاطِهِ مَحْصُورَةً تَقْرِيْبًا بَيْنَ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ، لِمُخَالَفَةِ أُمَّةِ السَّلَفِ لَهُمْ³⁹.

أما بالنسبة للأشاعرة: فقد قام أبو الحسن الأشعري بوضع مذهبه في القرن الرابع الهجري فتحالف معه كثير من الفقهاء ضد المعتزلة فانتشرت بذلك العقيدة الأشعرية، وكانت هي عقيدة الجماهير في أرجاء العالم الإسلامي لها الغلبة والسيطرة إلى يومنا هذا⁴⁰.

ويعتبر الدكتور فريد الأنصاري أن الأشاعرة هم الذين مكنوا للوساطة الكلامية في العقيدة وفي التدين الجماهيري عموماً⁴¹، وأن أبا حامد الغزالي هو من نشر عقيدة الأشعرية لتصير هي عقيدة التدين لدى كافة المسلمين⁴² "وهكذا صارت الأشعرية كوساطة فكرية هي القناة الشرعية الوحيدة لتدين جمهور المسلمين في المجال العقدي لا تقبل النقاش أو الرد، فتكون بذلك خطوة جديدة في ترسيخ التقليد المطلق في المجتمع الإسلامي"⁴³.

والتقليد -في رأي الأنصاري- هو عين الوساطة، "وسهل بعد ذلك أن تدخل الخرافة إلى عقائد المسلمين عن طريق القناة المذهبية الأشعرية، فيكفي أن يباركها أحد ممثلها لتصير عقيدة شعبية منتشرة، وقد صار الفكر الأشعري في عصور الانحطاط أقرب إلى الخرافة منه إلى الاعتقاد السليم بسبب تعسفه في تفسير وتأويل أمور غيبية توقيفية"⁴⁴.

والخلاصة: "لقد كان الأشاعرة الأوائل: أبو الحسن الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي وغيرهم بمثابة وسائط في المجال الكلامي، لكل واحد منهم سلطة الوسيط... من حيث التأثير الشخصاني على النص من جهة بالتأويل، وعلى الناس من جهة أخرى بالتلقين، وكان لكتبهم... قداسة المصدر المطلقة، لا بشرية المرجع النسبية، حيث كانت (إماماً) لجمهور المتدينين"⁴⁵.

3.4. المدرسة الفقهية (نموذج الوساطة الفكرية):

يعتبر الأنصاري -رَحْمَةُ اللَّهِ- أن الوساطة الفقهية ترسخت في نفس الفترة التي ترسخت فيها الوساطة العقائدية، والوساطة الفقهية تتمثل في انتشار التقليد المطلق للفقهاء والعلماء، إذ صار قول الفقيه واجتهاده هو الحق لا ريب فيه، "هذا التقليد بعدما كان قليلاً في المائة الثالثة صار غالباً في الرابعة، بل أصبح جل علمائها مقلدين متعصبين، مع أن الكل يعلم أن لكل إمام هفوة وسقطة بل سقطات"⁴⁶.

حقيقة "لم يكن التقليد الفقهي يعني شيئاً، غير اغتيال العقل وتقمص ذات الوسيط وترسم آرائه في تنزيل الدين على أفعال الناس وتصرفاتهم، فالكل كان يعلم أن الكتاب والسنة هما المصدران الوحيدان

للتدين، بيد أن المقلدة حصرت قدرة الفهم والاستنباط في مجموعة معينة من الأئمة، صارت أقوالهم فيما بعد متناً تشريعياً بسبب ما أضفني من العصمة اللاشعورية على اجتهاداتهم... فالتقليد الفقهي إذن هو بالضبط عين الوَسْاطَةِ التَّدْيِينِيَّةِ⁴⁷.

يقول الشيخ الخضري: "نعني بالتقليد تلقي الأحكام من إمام معين واعتبار أقواله كأنها من الشارع نصوص يلزم المقلد اتباعها"⁴⁸.

وبدأت الوَسْاطَةُ الفقهية منذ القرن الرابع الهجري وتواصلت إلى غاية هذا القرن، وصار كل الناس خاصتهم وعامتهم عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل، قال الحنجوي الثعالبي: "ولا يزال في هذا العصر⁴⁹ يزيد التقليد، عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم ممن كانت مذاهبهم متداولة إذ ذلك، وانساقوا إلى اتخاذ أصول تلك المذاهب دوائر حصرت كل طائفة نفسها بداخلها لا تعدوها، وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها"⁵⁰. وهذا التقليد هو الذي جعل الحواجز النفسية والذهنية لبروز الاجتهاد والاستنباط من النصوص الشرعية، وهذا الأمر نفسه انعكس على المنهج التربوي التعليمي، "حيث صارت المدارس الإسلامية تقوم على التلقين المذهبي مُعرضة بذلك عن دراسة وتدریس النصوص القرآنية والحديثية، قصد التجديد والاستنباط كما كان الناس يفعلون في القرون الثلاثة الأولى"⁵¹.

يقول الشيخ الخضري: "بعد أن كان مريد الفقه يشتغل أولاً بدراسة الكتاب ورواية السنة اللذين هما أساس الاستنباط صار في هذا الدور يتلقى كتب إمام معين ويدرس طريقته التي استنبط بها ما دونه من الأحكام، فإذا أتم ذلك صار من العلماء الفقهاء"⁵².

وهكذا انتشر التقليد وترسخ بين العامة والخاصة وأصبح الفقيه أو الإمام بمثابة المُشَرِّعِ وأقواله وفتاويه بمثابة النصوص والمصادر الشرعية التي لا يجوز مخالفتها وتعديها، بل أصبحت أقوالهم هي الحاكمة على النصوص الشرعية، حتى قال الإمام الكرخي: "كل حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ"⁵³.

وبذلك أصبحت نصوص المذهب هي الأصل الحاكم على النصوص الشرعية، "إلى هذا الحد إذن بلغ التأثير الوَسْاطِي للمذاهب الفقهية على علماء الأمة الذين هم المربون والموجهون لعامة الخلق المنزلون للدين على وقائعه، فكيف إذن سيكون حال العامة، إذا كان هذا هو حال خاصتهم؟!"⁵⁴.

ومنذ القرن الثامن الهجري صار التقليد أفضح من الأول الذي كان فيه التقليد لإمام المذهب كأبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل، حيث صار التقليد في هذه المرحلة هو تقليد فقيه المذهب المقلد⁵⁵، ويصف الإمام الشاطبي هذه الحال في عصره فيقول: "نابتة في هذه الأزمنة أعرضوا عن النظر في العلم الذي هم أرادوا الكلام فيه والعمل بحسبه، ثم رجعوا إلى تقليد بعض الشيوخ الذين أخذوا عنهم في زمان الصبا... ثم جعلوا أولئك الشيوخ في أعلى درجات الكمال"⁵⁶.

والخلاصة: يرى فريد الأنصاري -رَحْمَةُ اللَّهِ- أن الوَسْاطَةَ الفقهية كانت أشد وأدهى من الوَسْاطَةَ

الكلامية على حياة الناس وتوجيه سلوكهم، "إذ ربطت التعبد اليومي في حياة الناس، بوسطاء مارسوا نوعاً من الكهنوتية على تدين الجماهير، ولست أقصد أئمة المذاهب الأوائل؛ أبا حنيفة ومالكاً والشافعي وأحمد بن حنبل وأضرابهم ممن عاش في فترتهم، فهؤلاء كانوا ضد التربية الوَسْطَاطِيَّةِ وضد احتكار الاجتهاد والتجديد... وإنما القصد ما صنعه الأتباع المقلدة، من بعد، فإن كثيراً من هؤلاء إلا من رحم الله قد حجر القول الفقهي الواسع وخلع على أقوال إمامه ما لم يخلعه ذلك الإمام على نفسه! ومنعوا منعاً متحكماً، أن يقول أحد من بعده بالاجتهاد والتجديد فصاروا حماة للتقليد رعاة له"⁵⁷.

4.4. المدرسَة الصوفيَّة (نموذج الوَسْطَاطِيَّة الروحيَّة):

1.4.4. **البدايات:** إن البدايات الأولى لظهور فكر التصوف خلال القرن الثالث وخاصة على يد المحاسبي والجنيد لم يظهر فيها الفكر الوَسْطَاطِي، وإنما تحدثوا في دقائق الأحاسيس الروحية بإشارات وخطوا فيها لطائف العبارات رغم ما لاقوه من نقد شديد من الفقهاء؛ وإنما ظهرت الوَسْطَاطِيَّة الروحية خلال القرن الرابع الهجري كما هو الحال بالنسبة للوَسْطَاطِيَّة العقائدية والفقهيَّة، فظهر بعد المحاسبي والجنيني رجال رسخوا منهج الوَسْطَاطِيَّة في العبادة والسلوك والتربية.⁵⁸

2.4.4. **القطبية كمظهر من مظاهر الوَسْطَاطِيَّة:** يقول فريد الأنصاري: "فكان القرن الرابع إذن، هو بداية الانحراف الوَسْطَاطِي، إذ فيه ظهر القول (بالقطبية)، وهي فكرة ضاربة جداً في ترسيخ فكرة (الوسيط) بشكل لم يقع مثله في المجالات الوَسْطَاطِيَّة الأخرى، سواء في المجال الكلامي أو الفقهي، مما أدى إلى سيطرة هذه الوَسْطَاطِيَّة على باقي الوَسْطَاطِيَّات وجعلها تحت إمرتها، فالفقيه نفسه لم يعد يتدين إلا كما أمر القطب وليس العكس! ومن هنا كان ضمور الفقه بل هلاكه، حيث صار العلم ليس هو علم السنة والكتاب، بل هو أذواق شيخ الطريقة ومواجهه في صحوه و (سكره)"⁵⁹، وهذا ما يؤكد الحجوي في قوله: "أن حدوث التصوف وتطوراته أدخل وهناً على الفقه كثيراً بل وعلى الفقهاء، وقد كان الإكثار من ذلك بعد القرن السابع من أسباب هرم الفقه. إذ خرجوا عن المقصود إلى ما ليس بمقصود، والزيادة في الشيء نقصان، تركوا الأصول والفروض الدينية إلى كثرة النوافل والتظاهر بالزهد مع الحرص الباطني على الدنيا على أن جل من رأينا أجهل الناس بالدين"⁶⁰.

3.4.4. **التطور الخطير لمفهوم القطبية في الفكر الصوفي:** وقد تطور مفهوم القطب عند المتصوفة إلى أن وصل إلى نقطة خطيرة قد تبلغ به درجة الألوهية وفي ذلك يقول فريد الأنصاري: "وتطور مفهوم (القطب) كدلالة وَسْطَاطِيَّة خطيرة، إلى أن صارت له من المعاني ما يجعل صاحبه ليس في مقام الفهم المتفرد والتدين الأكمل والتوجيه المعصوم فحسب، ولكن في مقام التشريع التكليفي والتقدير الكوني، اللذين هما من أخص خصائص الألوهية وذلك قصد اكتساب التسليم المطلق من كل الناس عامتهم وخاصتهم"⁶¹.

حتى قال الجرجاني في تعريف القطب: "وقد يسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله في كل زمان أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في

الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات الغير المجعولة⁶² ثم يضيف: "فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، وهو على قلب إسرافيل من حيث حصته الملكية الحامل مادة الحياة والإحساس لا من حيث إنسانيته، وحكم جبرائيل فيه كحكم النفس الناطقة في النشأة الإنسانية، وحكم ميكائيل فيه كحكم القوة الجاذبة فيها، وحكم عزرائيل فيه كحكم القوة الدافعة فيها"⁶³.

وهذه الصفات التي ذكرها في القطب أشبه ما تكون صفات الألوهية، حتى يقول فريد الأنصاري في ذلك: "ألا ترى أنه يجعل القطب أو الغوث إلهاً صغيراً؟ يشارك الله - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - في تصريف أمره وتدبير ملكه؟! إن شيئاً من هذا، قلّ أو كثر بقي سارياً كوساطة تربوية في الفكر الصوفي"⁶⁴.

ومع ذلك لا يُنكر أنه يوجد من الصوفيين الذين لم ينحرفوا عن التربية الروحية المستلهمة من الكتاب والسنة، لكن الغالب على الصوفيين الانحراف البين عن جادة الصواب.

4.4.4.4. مظاهر الوساطة في التربية الصوفية: تطور السلوك الصوفي من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي (الطريقي) ابتداء من القرن السادس الهجري، حيث نشأت الطرق الصوفية، وكل طريقة تتميز عن غيرها في منهج الذكر وسماع الأوراد ومراسيم البيعة... إلخ،

وتطورت الطرق الصوفية خلال القرون: السادس والسابع والثامن هجري، وشاعت عدة مظاهر تخص المتصوفة وأقطابهم وسلم لها الناس تسليماً خاصتهم وعامتهم، وأهم هذه المظاهر الوساطية هي:

أ - خصوصية المتصوفة وتنزههم عن كل نقد أو مراجعة أو محاكمة إلى قواعد الشرع ونصوصه.

ب - ظهور المقاصد الاحترافية في المشيخة الطرقية حتى صارت وسيلة للكسب والشراء عن طريق الشعوذة والسحر والتمويه.

ج - أصبح العلم تابعاً - لا متبوعاً - للوساطة الطرقية، فلا يصبح العالم عالماً إلا بعد مبايعة وسيط الطريقة⁶⁵.

د - تصدر شيوخ أميين لإمامة الناس باسم الولاية أو القطبية.

هـ - يعتبر كتاب الإبريز⁶⁶ نموذج صارخ للوساطة التربوية الطرقية، ف"موضوعات الكتاب كلها، من البداية إلى النهاية ترسيخاً للوساطة التربوية عبر طقوس الفكر الطريقي وربط الناس بعقائد شركية خطيرة شكلت مرجعية تعبدية ملاذية لكثير من الناس خلال عصور الانحطاط، فساهمت في تكريس الواقع التواكلي للأمة"⁶⁷.

و - أهم الأفكار الوساطية الشائعة: فكر ديوان الصالحين⁶⁸ وفكرة الشيخ والمريد وفكرة الورد والإلهام والرؤيا والزيارة والإذن... إلخ.

وفي الختام نخلص إلى أن الوساطة في التربية الطرقية ما هي إلا اغتيال للعقل وقتل لحاسة النقد والرقابة لدى الأفراد والأتباع، والدعوة إلى الاستسلام المطلق لإرادة الشيخ وإن كان جاهلاً أو مخالفاً

للشرع في أقواله وسلوكه وبذلك يقتل -أيضا- روح المبادرة أو الإبداع وينشر حالة من السكون والسلبية، وهذا ما يفسر حالة التقهقر والانحدار والتخلف التي بلغها العالم الإسلامي في القرون الأخيرة والتي أدت إلى احتلال أوطانه ونهب ثرواته وخيراته من قبل الاحتلال الغربي.

5. مقاومة المدرسة التأصيلية للمنهج الوَسَاطِي

شهدت الأمة رجالا أفضاذا على مر الحقب التاريخية يذودون عن الدين ولم يستسلموا للهوان أو لتخدير الوسائط، بل قاوموا وجاهدوا لأجل رد الأمة إلى أصولها التربوية الصحيحة المبنية على الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة والاعتراف من المعين الأول والأخذ بأصول الاعتقاد والعمل والفهم، يقول فريد الأنصاري: "لا شك أن الانحراف الذي وقع للأمة الإسلامية في منهج تربيتها وتدينها منذ القرن الرابع الهجري وترسخ في الخامس، قد نبه علماء آخرين ممن لم يستسلم لتخدير الوَسَاطة في الاعتقاد أو السلوك لرسوخ قدمه في فهم القصد التوحيدي للإسلام... لذلك لم تخل ساحة الإصلاح الدعوي من علماء شكلوا محطات هامة في تاريخ الفكر الإسلامي عامة والفكر الدعوي خاصة، فاشتهرت مناراتهم في ظلمات التقليد ذات الوَسَاطات المتعددة الأوجه والأشكال"⁶⁹ رغم ذلك - يقول - "حاولوا فك الحصار الوَسَاطِي من جميع جهاته وقادوا معارك ضد كل وثنية معنوية أو مادية، سلاحهم في ذلك نصوص القرآن والسنة النبوية، مؤصلين ومجددين، داعين إلى العودة إلى ما كان عليه الرسول الكريم ﷺ، وصحابته الأفاضل رضوان الله عليهم والسلف الصالح ممن تبعهم بإحسان عبر القرون الثلاثة الخيرية"⁷⁰. فظهر في القرن السادس عبد الرحمن بن الجوزي (متوفي سنة 596هـ) والذي ألف مصنفات كثيرة يرد فيها على الانحرافات العقائدية والسلوكية التي ظهرت آنذاك في المجتمعات الإسلامية على يد الصوفيين وأهل الكلام، منها كتابه: (تلبس إبليس)⁷¹. ثم ظهر بعده خلال القرن الثامن الهجري علماء أفضاذا أمثال: ابن تيمية وابن القيم والشاطبي - رحمهم الله تعالى - يقول الدكتور فريد الأنصاري: "لعل القرن الثامن الهجري، هو أهم القرون من حيث التأصيل للتربية والدعوة إلى تأسيسها على الأصول التوحيدية ونبذ مختلف أشكال الوَسَاطات وذم التقليد، ثم الدخول في معركة شاملة مع المقلدة ووسطاء المذاهب المتعصبين لمقولاتهم؛ وقد تميز القرن الثامن بكثرة الدعاة والمصلحين الذين قاموا على نفس المنهج التوحيدي، فقد ظهر في النصف الأول منه الإمام تقي الدين بن تيمية في المشرق وتلامذته الأعلام كابن القيم"⁷² ثم يقول: "كما ظهر في الغرب الإسلامي إمام غرناطة أبو إسحاق الشاطبي خلال النصف الثاني من القرن المذكور، وجاهد على غرار ابن تيمية من أجل القضاء على الممارسات الوَسَاطية في مجال التدين"⁷³.

كما ظهر بعد ذلك محمد بن عبد الوهاب خلال القرن الثاني عشر، وكان على أثر ابن تيمية وابن القيم في إصلاحه ومحاربه للوَسَاطة التربوية العقائدية، وبقي صدى مدرسة بن عبد الوهاب مستمرا مع دعوة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده ورشيد رضا، إلى أن بلغ الحركة الإسلامية الحديثة بمختلف مدارسها، ومنها مدرسة الإمام حسن البنا - رَحِمَهُ اللهُ - التي اعتمدت التربية المصدرية المبنية على القرآن الكريم والسنة النبوية، كأساس للبناء الدعوي برمته.

6. الخاتمة

بعد تناول حقيقة المنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامي عند الدكتور فريد الأنصاري - من خلال عرض الجانب المعرفي النظري، والجانب التطبيقي له في واقع بعض المدارس الإسلامية نخلص إلى أهم النتائج التالية:

- إن الجمود الفكري والعلمي الذي أصاب الأمة الإسلامية مرده إلى انتشار الفكر التربوي الوَسَاطي على المستوى الروحي والفكري بالدرجة الأولى.
- إن انتشار التقليد الفقهي والعقائدي في أوساط الخاصة والعامة وغلق باب الاجتهاد قديماً وحديثاً؛ نتائج حتمية لشيوع المنهج الوَسَاطي في التربية الإسلامية عبر التراث الإسلامي.
- من مظاهر الوَسَاطة الفكرية والروحية المتوارثة نجدها اليوم من خلال تقديس الأشخاص والمذاهب والتنظيمات على حساب الحق والعدل.
- إنه لا نهضة فكرية للأمة ولا إقلاع حضاري إلا بالعودة إلى معين التربية المصدريّة (التوحيدية) الصافي وتنقيتها مما علق بها من شوائب التربية الوَسَاطية عبر الحقب التاريخية.
- إن الدعوة إلى اعتماد التربية المصدريّة لا يعني التخلي عن المرجعيات العلمية والدعوية كلية، وإنما تكون وسائل مساعدة للتربية وليست مصادر.

وانطلاقاً من هذه النتائج نوصي بما يلي:

- نوصي المختصين في الشأن التربوي؛ بتحرير البرامج التعليمية والتربوية من منهج التلقين الذي هو من مظاهر التربية الوَسَاطية، والاعتماد على منهج التكوين.
- نوصي المؤسسات الدعوية الرسمية والشعبية؛ باعتماد التربية المصدريّة في مناهجهم، وربط المدعوين شعورياً وفكرياً بمصادر التَّلَقِّي (القرآن الكريم والسنة النبوية).
- نوصي الباحثين والعلماء والدعاة؛ بتنقية المناهج الدعوية - خاصة - من آثار التربية الوَسَاطية المعتمدة.

7. قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال محمد بن مكرم (1414هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط: 3.
- أحمد، لطفي بركات (1982م)، في الفكر التربوي الإسلامي، دار المريخ للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: 01.
- الإدريسي، عبد العزيز (د.ت)، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور فريد الأنصاري (مقال)، منشورات مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات، بدون رقم الطبعة.
- الأصفهاني، الراغب (2009م)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت - لبنان، ط: 04.
- الأنصاري، فريد (1999م)، كشف المحجوب (رواية)، أنفوبرانت، فاس - المغرب، ط: 01.
- الأنصاري، فريد (2013م)، الفطرية بعثة التجديد المقبلة، دار السلام، مصر، ط: 02.

- الأنصاري، فريد(2015م)، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، دار السلام، القاهرة - مصر. ط: 02.
- الأنصاري، فريد(2016م)، أبعاديات البحث في العلوم الشرعية، دار السلام، مصر، ط: 05.
- الأنصاري، فريد(2018م)، مجالس القرآن، دار السلام، مصر، ط: 05.
- بوطلاقة، رشيد، (2019/03/05م) لقاء شخصي معه بمكتبة الأوقاف بمقر المجلس العلمي المحلي لمكناس. المغرب .
- الجرجاني، علي بن محمد(1983م)، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 01.
- الحجوي، محمد بن الحسن(1345هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة البلدية بفاس - المغرب.
- الحيدري، كمال(د.ت)، دروس في الحكمة المتعالية، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، لبنان. دون طبعة، دون سنة.
- الخضري، محمد(1967م)، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: 08.
- الشاطبي، إبراهيم أبو إسحاق(1992م)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط: 01.
- الغماري، عبد الله عبد المومن(2014م)، علماء وصلحاء أدركتهم، منشورات دار الأمان، الرباط - المغرب، ط: 01.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب(2005م)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 02.
- القرضاوي، يوسف(1983م)، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 02.
- قطب، محمد(1993م)، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، القاهرة - مصر. ط: 14.
- اللمطي، أحمد بن مبارك السجلماسي(د.ت)، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. بدون تاريخ.
- المحجة، جريدة (01 فبراير 2010م)، جامعة نصف شهرية، العدد 333، صادرة بتاريخ: 16 صفر 1431هـ، المغرب.
- المحجة، جريدة (01 يناير 2010م)، جامعة نصف شهرية، العدد 330-331 (عدد خاص)، صادرة بتاريخ: 15 محرم 1431هـ، المغرب.
- المطهري، مرتضى(2011م)، مدخل إلى العلوم الإسلامية: الفلسفة، دار الولاية، بيروت، لبنان، ط: 02.
- النشار، علي سامي(د.ت)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر. ط: 09.
- نقوري، إدريس(1992م)، نظرية الوساطة في الفكر والفن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء - المغرب، ط: 01.

8. الحواشي والإحالات:

- ¹ ينظر: عبد الحميد الأنصاري، أبو أيوب الأنصاري في رحلة العمر (مقال)، جريدة المحجة، العدد 330. 331، الصادرة بتاريخ: 15 محرم 1431هـ، الموافق ل: 01 يناير 2010م، ص 22.
- ² المرجع نفسه، ص 22.
- ³ ينظر: فريد الأنصاري، الفطرية بعثة التجديد المقبلة، دار السلام، مصر، ط: 02، 2013م، ص 267. وينظر: فريد

- الأنصاري، مجالس القرآن، دار السلام، مصر، ط: 05، 2018م، ج 01، ص 403. وينظر: فريد الأنصاري، أجديات البحث في العلوم الشرعية، دار السلام، مصر، ط: 05، 2016م، ص 237. وينظر: عبد الحميد الأنصاري، أبو أيوب الأنصاري في رحلة العمر (مقال)، المرجع السابق، ص 22.
- ⁴ ينظر: عبد الحميد الأنصار، المرجع السابق، ص 22. وينظر: عبد الله عبد المومن الغماري الحسني، علماء وصلحاء أدركتهم، منشورات دار الأمان، الرباط - المغرب، ط: 01، 2014م، ص 148.
- ⁵ ينظر: فريد الأنصاري، كشف المحجوب (رواية)، أنفوبرانت، فاس - المغرب، ط: 01، 1999م. ص 32. وينظر: عبد العزيز الإدريسي، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور فريد الأنصاري (مقال)، منشورات مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة، ص 05.
- ⁶ عبد العزيز الإدريسي، المرجع السابق، ص 05.
- ⁷ ينظر: محمد محتريم، إن فريدا كان أمة، جريدة المحجة، العدد 330 - 331 (عدد خاص)، صادرة بتاريخ: 15 محرم 1431هـ، الموافق ل: 01 يناير 2010م، المغرب. ، ص 12.
- ⁸ ينظر: فريد الأنصاري، الإخلاص بوصلة الطريق (مقال)، جريدة المحجة، العدد 333، الصادرة بتاريخ: 16 صفر 1431هـ، الموافق ل: 01 فبراير 2010م، ص 05.
- ⁹ ينظر: عبد الكبير حميدي، رجل فريد بين عمر فريد وموت فريد (مقال)، جريدة المحجة، العدد 330 - 331 ، صادرة بتاريخ: 15 محرم 1431هـ، الموافق ل: 01 يناير 2010م، المغرب، ص 14.
- ¹⁰ ينظر: عبد الحميد الأنصاري، المرجع السابق، ص 23. وهو الأمر الذي أكده أيضا الأستاذ رشيد بوطلاقة، أحد أصدقائه منذ المرحلة الجامعية. (مقابلة شخصية مع: الأستاذ رشيد بوطلاقة. يوم الثلاثاء 05/03/2019م بمكتبة الأوقاف بمقر المجلس العلمي المحلي لمكناس. المغرب).
- ¹¹ ينظر: فريد الأنصاري، مجالس القرآن، ج 01، ص 403. وينظر: عبد العزيز الإدريسي، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور العلامة فريد الأنصاري، ص 06.
- ¹² وقد عملت مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات بمكناس على جمع جميع دروسه ومحاضراته وخطبه التي سجلها الأستاذ أبو مهاجر، وجعلتها في حقيبة واحدة شملت 349 تسجيلًا، أهمها: سلسلة علم أصول الفقه، وسلسلة فقه الدعوة، سلسلة منازل الإيمان، سلسلة الفتاوى، نور القرآن، الوحي حقيقته ووظيفته... إلخ.
- ¹³ تعريف التربية لعة: ترجع مادة (رب) إلى عدة معان منها: الجمع والتنمية والزيادة والالتزام والإتمام والإصلاح والتنشئة، وغيرها. قال ابن منظور: "ويكون الربُّ المصلِح، رَبُّ الشَّيْءِ إِذَا أَصْلَحَهُ (...) وَالسَّحَابُ يَرْبُّ بِالْمَطَرِ أَي يَجْمَعُهُ وَيُنَمِّيهِ" (ابن منظور، أبو الفضل جمال محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط: 03، 1414 هـ . مادة: رب، 401/01).
- وجاء في القاموس المحيط: "وَرَبٌّ: جَمَعَ، وَزَادَ، وَلَزِمَ، وَأَقَامَ (...) وَرَبُّ الأَمْرِ: أَصْلَحَهُ (...) وَرَبُّ الصَّبِيِّ: رَبَاهُ حَتَّى أَدْرَكَ" (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 02، 2005م، 87/01).
- من خلال ما سبق يتبين أن المعاني اللغوية لكلمة التربية تدور حول جمع الشيء والزيادة فيه وإصلاحه وتنميته، فإذا سَحِبَ هذا المعنى إلى تربية الإنسان فإنه يدل على تنمية الفرد أو الجماعة عبر مراحل، وتعهد كل منهم بالإصلاح والتربية وفق المنهج المحدد والغاية المرسومة، فإذا نسبت إلى الإسلامية فتكون وفق المنهج الإسلامي لأجل تكوين الفرد المسلم النموذجي أو الجماعة المسلمة النموذجية.
- ¹⁴ لطفي بركات أحمد، في الفكر التربوي الإسلامي، دار المريخ للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1982م. ص 52.

- ¹⁵ محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، القاهرة - مصر. الطبعة الرابعة عشرة، 1993م، ص 18.
- ¹⁶ فريد الأنصاري، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، دار السلام، القاهرة - مصر. ط: 02، 2015م، ص 11.
- ¹⁷ الأصل اللغوي لكلمة "الوساطة" من مادة (وسط) جاء في معجم مفردات القرآن: " وَسَطُ الشَّيْءِ مَا لَهُ طَرَفَانِ مُتَسَاوِيَا الْقَدْرِ " (الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت - لبنان - ط: 04، 2009م. مادة (وسط)، ص 869).
- وجاء في القاموس المحيط: "والوسيط: الْمُتَوَسِّطُ بَيْنَ الْمُتَخَصِّمَيْنِ (...) وَتَوَسَّطَ بَيْنَهُمْ: عَمِلَ الْوَسْطَةَ"، الفيروزآبادي، المرجع السابق، ص 692.
- ¹⁸ مَدَامِيك: جمع، مفرها (مَدْمَاكُ)، جاء في لسان العرب: (المَدْمَاكُ: السَّافُ مِنَ الْبِنَاءِ... وَالسَّافُ فِي الْبِنَاءِ كُلُّ صَفِّ مِنَ اللَّبَنِ... وَرُوِيَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ قَالٍ: كَانَ بِنَاءَ الْكُعْبَةِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَدْمَاكَ حِجَارَةً وَمَدْمَاكَ عِيدَانٍ مِنْ سَفِينَةٍ أَنْكَسَرَتْ... ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، مادة: دَمَكُ، 10/429.
- ¹⁹ إدريس نقوري، نظرية الوساطة في الفكر والفن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء - المغرب، ط: 01، 1992، ص 60.
- ²⁰ فريد الأنصاري، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، ص 16.
- ²¹ ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 02، 1983م، ص 127 - 156.
- ²² فريد الأنصاري، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، ص 16.
- ²³ المرجع نفسه، ص 16.
- ²⁴ المرجع نفسه، ص 28.
- ²⁵ إدريس نقوري، المرجع السابق، ص 14.
- ²⁶ ينظر: فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 28 - 30.
- ²⁷ إشارة إلى المثل المشهور: (لأن تعلمي كيف أصطاد سمكا خير لي من أن تعطيني كل يوم سمكة).
- ²⁸ يطلق فريد الأنصاري على التربية المصدرية؛ (التربية التوحيدية) لأن العملية التربوية عنده تقوم أساسا "على جعل التوحيد العقدي شعورا حاضرا عند التدين، فهما، وتنزيلا.. فالفهم لا يكون إلا عن الله وكما أراد الله.. والعمل لا يكون إلا كما أمر الله ولا يقصد به غير وجه الله". فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 13. فالتربية التوحيدية تتميز عن غيرها بأن تجعل توحيد الله تعالى والتوجه له بالإخلاص هو قطب الرحى في الفهم والعمل والقصد.
- ²⁹ المرجع نفسه، ص 21.
- ³⁰ (المشأة): مأخوذة من المشي أو بمعنى كثير المشي... فقد قيل في بيان سبب إطلاق التسمية على أرسطو وأتباعه: إن أرسطو دأب على تعليم تلاميذه ماشيا معهم... ويطلق - أيضا - على طريقتهم الفلسفية بالاستدلاليين لأنهم يعتمدون الاستدلال العقلي في البرهنة والحجاج... وأول من نقل أصول الفلسفة المشائية من خلال الترجمة إلى اللغة العربية هو ابن إسحاق الكندي... ودوره لم يتجاوز الشرح والتفسير الذي يجعلها مطابقة مع الأصول الأساسية للإسلام... ويعد بن سينا هو رئيس المدرسة المشائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، ولذلك لقب بـ "الشيخ الرئيس". (ينظر: مرتضى المطهرى، مدخل إلى العلوم الإسلامية: الفلسفة، دار الولا، بيروت، لبنان، ط: 02، 2011م، ص 35)، (وينظر: كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، لبنان، 01/36).
- ³¹ فريد الأنصاري، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، ص 75.
- ³² المرجع نفسه، ص 75.
- ³³ المرجع نفسه، ص 76.
- ³⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 97.
- ³⁵ المرجع نفسه، ص 76 - 77. (بتصرف)

- ³⁶ المرجع نفسه، ص 78.
- ³⁷ الأصول الخمسة هي: التوحيد ثم العدل ثم الوعد والوعيد ثم المنزلة بين المنزلتين ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط: 09، دار المعارف، القاهرة، مصر. 416/01).
- ³⁸ ينظر: فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 78.
- ³⁹ ينظر: علي سامي النشار، المرجع السابق، 15/01.
- ⁴⁰ ينظر: المرجع نفسه، 421/01.
- ⁴¹ ينظر: فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 79.
- ⁴² ينظر: علي سامي النشار، المرجع السابق، 39/02.
- ⁴³ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 80.
- ⁴⁴ المرجع نفسه، ص 81.
- ⁴⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص 82 - 83.
- ⁴⁶ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة البلدية بفاس - المغرب، 1345 هـ، 08/02.
- ⁴⁷ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 83.
- ⁴⁸ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: 08، 1967م، ص 278.
- ⁴⁹ يقصد من بداية المائة الثالثة إلى نهاية المائة الرابعة هجرية.
- ⁵⁰ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المرجع السابق، 07/02.
- ⁵¹ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 84.
- ⁵² محمد الخضري، المرجع السابق، ص 279.
- ⁵³ المرجع نفسه، ص 280.
- ⁵⁴ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 85.
- ⁵⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص 88.
- ⁵⁶ أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1992م، 452/03.
- ⁵⁷ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 87.
- ⁵⁸ ينظر: المرجع نفسه، ص 94.
- ⁵⁹ المرجع نفسه، ص 94 - 95.
- ⁶⁰ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المرجع السابق، 67/02.
- ⁶¹ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 95.
- ⁶² علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 01، 1983م، 177/01.
- ⁶³ المرجع نفسه، 108/01.
- ⁶⁴ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 96.
- ⁶⁵ يقول الحجوي: "والطامة الكبرى هي أن جل من يتسبب للعلم من أهل زماننا يتسابقون للأخذ عن تلك الطرق البدعية، ويتحزبون لها، ويعضدونها، وهي تمدهم لا محالة بنزر المتاع، ولكنها في الحقيقة هادمة لمجدهم الديني لانحرافها عن جادته، وذلك بسبب جهلهم بأصل الدين وسنة سيد المرسلين، ومن لم يأخذ عنهم، نظروا له شزرا..." (محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المرجع السابق، 68/02).

⁶⁶ اسم الكتاب: الذهب الإبريز (في مناقب الشيخ عبد العزيز)، والمؤلف: السجلماسي، احمد بن مبارك.

⁶⁷ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 112.

⁶⁸ فكرة ديوان الصالحين: هي "التي اشتهرت في تلك المرحلة، وشكلت عقيدة صوفية لكثير من المسلمين، توظف عباداتهم، وتوسلهم إلى الله عند الحاجة، بواسطة الأقطاب السبعة، أو الرجال السبعة (المتصرفين) في الكون، بأمر الغوث، أو القطب الأكبر.. والفكرة هذه، شاعت بتلك المرحلة، وما تزال آثارها إلى اليوم." (فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 112 - 113). وينظر صورة ديوان الصالحين عند الصوفية: (أحمد بن مبارك اللمطي السجلماسي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، ص 438 - 439).

⁶⁹ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 125.

⁷⁰ المرجع نفسه، ص 125.

⁷¹ ينظر: المرجع نفسه، ص 127 - 132.

⁷² المرجع نفسه، ص 133.

⁷³ المرجع نفسه، ص 133.

نظرة في تاريخ شعب البلغار المسلم

A look at the history of the Muslim Bulgar people

ذ / غلنارة قاسم بايما شيفا

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية – إسطنبول (تركيا)
imankirish@gmail.com

د / محمود نور الدين شعبان *

جامعة ابن خلدون – إسطنبول (تركيا)
Shagban2@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/01/30 تاريخ القبول: 2022/02/13 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: لقد مر على منطقة أوراسيا كثير من الحضارات التي تركت أثراً فيها، ومن أبرزها الحضارة التي أسسها البلغار الذين دخلوا الإسلام منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، وكانوا من أول الشعوب الإسلامية التي ساعدت في نشر حضارة ذلك الدين من جنوب أوراسيا حتى شمالها، وهذه المقالة تتحدث عن أصول هذا الشعب، والفرق بينهم وبين الناس الذين يعيشون في دولة بلغاريا، وتاريخ هذا الشعب المسلم واعتناقه الإسلام، حتى انهيار دولة البلغار، والقوميات التي ترجع أصولها إلى البلغار في يومنا الحاضر.

الكلمات المفتاحية: بلغار؛ تاتار؛ مغول؛ تاتارستان؛ بلغارستان.

Abstract : Of the many civilizations that have passed through and left their mark on Eurasia, the Bulgars are one of the most prominent. The Bulgars embraced Islam approximately in the 4th century A.H. and were one of the first peoples to aid in spreading the civilization of Islam from the south all the way to the north of Eurasia. This article discusses their origins, the differences between them and the people currently living in modern day Bulgaria, their introduction to Islam and their history within it up until the collapse of the Bulgar state as well as the modern day ethnic groups that trace their origins back to the Bulgars .

Keywords: Bulgar; Tatar; Mughal; Tatarstan; Bulgarstan.

1. مقدمة

انتشر الإسلام في ربوع الأرض انتشاراً سريعاً في عصر الفتوحات الإسلامية، لأن فكرة تحرير الشعوب من عبودية الملوك إلى عبودية رب الملوك كانت أسرع وصولاً إلى الشعوب الشرقية من الجيوش الإسلامية، وقد طلب بعض ملوك الترك في آسيا من الخلفاء أن يرسلوا لهم من يعلمهم شرع الله حتى يدخلوا في دين الله أفواجا، وكان دخول الإسلام آسيا وسطها وشرقها وأدناها وأقصاها فتحاً عظيماً في تاريخ الحضارة الإنسانية، فتمت الحضارة هناك، وتحولت مدن تلك البلاد إلى منابع علم، ما زال أثرها مستمر إلى يومنا، وقد كانت شعوب الترك محور هذه الحضارة في تلك المنطقة، ونشأ منهم علماء وقادة

* المؤلف المراسل.

تركوا بصماتهم في التاريخ، ومن هذه الشعوب البلغار التي كانت لهم دول إسلامية وحضارات سبقت الشعوب الروسية السلافية بتقدمها وتمدنها، ففي هذه المقالة أسلط الضوء على هذه الشعب وما قدمه من خدمة للإسلام وحضارته، فأعرف بأصولهم واختلافهم عن غيرهم من القبائل، ثم أتكلم عن ممالكهم وتاريخ دخولهم الإسلام، وأذكر بعضاً من أشهر علمائهم الذي برزوا في العلوم الإسلامية.

2. الترك والتتار والبلغار:

1.2. أصل قبائل الترك:

يقال أن أصل كثير من قبائل الترك: كالتتار والمغول والقبجق والخزر وبيجناك وغيرهم يعود إلى ترك بن يافث بن نوح، ثم اعتبر كل واحد منهم أباً لقبيلته وصار أبناؤه قومياً مستقلين، ولكن اشتهرت قبائل التتار من بين تلك القبائل حتى استعمل لفظ التتار مرادفاً للفظ الترك خصوصاً في أوروبا، فقد كانوا يطلقون كلمة "التتار" على كافة قبائل الترك.¹

فلفظ "تتار" يشابه لفظ "ترك" من ناحية عمومته في المعنى ودلالاته على أقوام كثر وليس أقواماً معينين، فمنهم: تتار الفولغا وتتار قزان وتتار القرم وغيرهم، فهي قبائل من أصول تركية عاشت في مناطق آسيا وحوض الفولغا حتى جزيرة القرم بل وحتى أوروبا الشرقية، وأغلبهم شعوب مسلمة اعتنقوا الإسلام منذ عصور الفتوحات الأولى، والبلغار جزء من تلك القبائل فمن ذكرهم باسم (تتار البلغار) فهو من هذا الباب.

وأما لفظ بلغار أو بلغر أو برغر، في المراجع العربية والإسلامية، فيدل على اسم منطقة واسم قبيلة كذلك، وهذه القبيلة عاشت في حوض نهر الفولغا أو ايتل، لذلك نرى ياقوت الحموي (622هـ - 1225م) يعرفهم في كتابه (معجم البلدان) بقوله: "بلغار بالضم والغين المعجمة مدينة الصقالبة ضاربة في الشمال شديدة البرد، لا يكاد يقلع الثلج عن أرضهم صيفاً ولا شتاءً، وقلما يرى أهلها أرضاً ناشفة"². ويذكره مرة أخرى في مادة (برغر): "بالغين المعجمة المفتوحة والراء، قال علي بن الحسين المسعودي: مدينة البرغر على ساحل بحر مانطس³، وهو بحر متصل بخليج القسطنطينية، وأرى أنه في الإقليم السابع، وهم نوع من الترك والقوافل متصلة منهم إلى بلاد خوارزم وأرض خراسان ومن بلاد خوارزم إليهم إلا أن ذلك بين بوادي غيرهم من الترك"⁴.

وهناك أيضاً اختلافات كثيرة حول تسميتها مثل برغار وبرغر وبلكان. يقول ياقوت الحموي: واللفظ الأول أي "بلغار" هو الأصح والأشهر والأكثر وروداً في الكتب. وهي التي وردت في رحلة ابن فضلان بهذا اللفظ⁵.

وهؤلاء الأقوام كانوا بدواً رحلاً سكنوا ما بين جبال أورال وفولغا وأقاموا في سواحل نهري دون ودنيبر، إلا أنهم تركوا البدوة منذ عهود قديمة واستقروا وبنوا حضارة.⁶ وقد دل على ذلك قول المؤرخ الروسي سولوف عن البلغار:

"لقد بنت آسيا الإسلامية هنا بيتاً، هذا البيت لم يكن للقبائل البدوية، وإنما كان لبناء الحضارة، وذلك من زمن طويل، هنا أسس البلغار دولتهم، وهنا عندما كان البلغار يستمعون إلى القرآن على شواطئ نهري فولغا وقاما، لم يكن الروس اسلاوون قد بدؤوا بعد بناء كنائس مسيحية على نهر أوقا، ولم يفتحوا بعد هذه الأماكن باسم الحضارة الأوروبية".⁷

فالبلغار المسلمون سبقوا السلاف بالدخول في دين سماوي وهو الإسلام، وسبقوهم في بناء الحضارة في تلك المنطقة أيضاً.

2.2. أصول البلغار:

إلى الآن لا يوجد أدلة قطعية عن أصول البلغار، ولكن ورد في بعض المراجع البيزنطية والمراجع الروسية أن دولة البلغار أسست على يد كبريات (قوارات) خان في سنة 632 م في الأرض الممتدة من جزيرة القرم إلى بحر قزوين، ومن مدينة صمارا شمالاً إلى جنوب أوسيتيا جنوب القفقاز، وطبقاً لزعيمهم فقد هرب كبريات خان، وهو من قبيلة دولو، من سلطة الهون المتداعية، وأعلن نفسه حاكماً مستقلاً على الأراضي التي سيطر عليها، ودخلت كل القبائل البلغارية التي تعيش في مناطق البحر الأسود وبحر أزوف وبحر قزوين تحت سلطته مباشرة.

ولم يكن هذا الاتحاد شبه الرسمي تحالفاً عسكرياً قبلياً كما كانت التحالفات في ذلك العصر، بل كان حكومة حقيقية، لأن كبريات خان كان شخصاً متعلماً ومثقفاً في بيزنطة، فقد نشأ في البلاط القيصري في القسطنطينية وعُمد في الكنسية هناك، وكان صديقاً شخصياً للإمبراطور البيزنطي هرقل، واحتفظ بعلاقات ودية وسلمية مع الإمبراطورية البيزنطية حتى نهاية حكمه.

ولكن بعد موته سنة 665م اختلف أولاده على الحكم، فقاد اسباروخ جزءاً من الجيش ونزل في منطقة أوربا الشرقية اليوم، وأما ابنه كوتراج فقاد جيشه إلى أراضي الشمال واحتل الأراضي التي حول ملتقى نهري فولغا وقاما، وأصبحت عاصمة الدولة الجديدة مدينة بلغار قرب مدينة قزان اليوم.⁸



الصورة من موقع: https://blazingbulgaria.wordpress.com/2012/06/26/origins_of_bulgaria

ولا يوجد في المراجع العربية عن هذه الفترة وعن البلغار أي معلومات، ولكن المعلومات عنهم تبدأ من رحلة ابن فضلان التي طلب فيها خان البلغار (ألمش بن يلطوار) دعم الخلافة العباسية ضد اليهود الخرز الذي كانوا يغيرون على أرضه دائماً، وذلك عام (332هـ - 922م) واعتنق الخان ألمش الإسلام واعتبره ديناً رسمياً للدولة.⁹

وعن أصول البلغار، ذكر ابن الأثير من أحداث سنة 433هـ أنه وصل جماعة من البلغار إلى بغداد يريدون الحج، فأقيم لهم من الديوان الإقامات الوافرة، فسئل بعضهم: من أي الأمم هم البلغار؟ فقال: هم قوم تولدوا بين الترك والصقالبة، وبلدهم في أقصى الترك، وكانوا كفاراً فأسلموا عن قريب، وهم على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه.¹⁰

وقال المؤرخ خاليكوف: أن أصل السكّان في بلاد البلغار ينتمي إلى خمسة أصناف وهي: بلغار أو بلكار وسوار واسغل وبرصولا وبرنزار، وكان يعيشون كلّهم في مكان واحد.¹¹

والآن يوجد عدة جمهوريات صغيرة ضمن الاتحاد الفيدرالي الروسي تعتبر سكانها أحفاداً لبلغار الفولغا، وأهمها جمهوريات قبردينا بلغار وجوفاشيا وتارستان التي كانت تُسمى بُلغارستان حتى عام 1922م. وهناك فرق بين الجوفاش والتتار، فالجوفاش لم يعتنقوا الإسلام كباقي البلغار.

3.2. الفرق بين بلغار إيتيل (الفولغا) و بلغار الطونة (بلغاريا):

بعد موت قورات خان أو كيرات خان سنة 665م انتقل أولاده كما ذكرنا إلى عدة جهات، ومنهم اسباروخ الذي نزل بين نهري الطونة ودينستر، ثم غزوا السلافيين سنة 679م وأسس حكومة بلغارية قوية في منطقة بلغاريا حالياً شرق أوربا¹²، وقد قال المؤرخ محمد رمزي في وصف أمة البلغار وتحركاتهم نقلاً عن كلام المؤرخ رفاعة بك: "ثم سكنوا -يعني طائفة منهم- على نهر قوبان، ثم على نهر طونة -وهو نهر دوناي الحالي- وهناك تغلبوا في نحو سنة 500م على اسلاوون (السلافيين) الصربيين المستوطنين بأسفل نهر طونة، ثم تغلب عليهم الأواره، ثم خرجوا من أسرهم سنة 635م فدخلت تحت طاعتهم في ذلك الزمان أمة القوطزغورة، وهي بقية من الهونة استوطنت جهة بحيرة نيوتيدة المسماة الآن بحر أزاق (أزوف)، وبلغارية طونة قطعة من تلك السلطنة العظيمة مكثت مدة طويلة تخشى سطوتها سلطنة بيزنطيا (القسطنطينية)".¹³

وقد أخطأ المؤرخون العرب في ذلك وخلطوا بين القومين، ولكن محمد رمزي في كتابه صحح الخطأ ونقل قول ياقوت الحموي عن كلام المسعودي: "وملك البرغر في وقتنا هذا وهو سنة 332هـ، مسلم أسلم أيام المقتدر بعد العشر والثلاثمائة لرؤيا رآها، وقد كان حج ولد له فورد بغداد، وحمل معه المقتدر لواءً وسواداً ومالاً، ولهم جامع،¹⁴ وهذا الملك يغزو بلاد القسطنطينية في نحو خمسين ألف فارس فصاعداً، ويشن الغارات حولها إلى بلاد رومية والأندلس وأرض برجان والجلالقة وإفرنجة، ومنه إلى القسطنطينية نحو شهرين بين عمائر وغمائر. والبرغر أمة عظيمة شديدة البأس ينقاد إليها من جاورها من الأمم ولا تمتنع القسطنطينية منهم إلا بأسوار...". وقال ياقوت الحموي معلقاً على هذا: "هذه الصفة جميعها صفة بلغار، ولا أظنهما إلا واحداً، وأنهما لغتان فيه للسانين، وليس فيه ما أنكرته إلا قوله: إن البرغر على ساحل بحر مانطس، وما أظن بينه وبين ساحل بحر مانطس إلا مسافة بعيدة، والله أعلم".¹⁵

هذا وغيرها من الروايات الكثيرة التي ذكرها المؤرخون العرب في أن بلغار قزان هم الذين هاجموا القسطنطينية مراراً. ولم يذكر شيء منها في المراجع الغربية، وهذا خطأ فالمهاجم عليها في كتبهم بلغار طونة بعد استيطانهم هناك في حدود سنة 475م¹⁶. وقال محمد مراد: إن مصدر هذا القول هو المسعودي فقط والباقون نقلوا كلامه هذا من غير تحقيق والله أعلم.

وإذا تأملنا ما ذكره غير واحد من المؤرخين أن بين بلغار وقسطنطينية مسافة شهرين لأدركنا أن هذا هو وصف بلغار قزان لبعدهم عن القسطنطينية لا بلغار طونة القريبون منها، ومنشأ الغلط هو الاشتراك في الاسم وعدم التأمل في الأوصاف والموضع.¹⁷

ولكن نبه ابن الأثير إلى الفرق بينهم فقال في الكامل بعد ذكره ما جرى بين بسيل الثاني قيصر الروم وبين البلغار في حدود سنة 200هـ: "وهؤلاء البلغار غير الطائفة المسلمة، فإن هؤلاء أقرب إلى الروم من المسلمين بنحو شهرين وكلاهما يسمى بلغارا".¹⁸

ولما افترق بلغار طونة عن بلغار قزان تحولوا من المجوسية إلى النصرانية وكان ذلك حوالي سنة 184هـ (800-801م)، وكان اسم ملكهم في ذلك الوقت باغار فتسمى ميخايل. ولما تنصر بلغار طونة تركوا ألسنتهم وعاداتهم الأصلية، وأخذوا ألسنة السلافيين وعاداتهم بسبب اختلاطهم بهم، فهم يعدون إلى الآن من السلاف بحسب العادات واللسان لا بحسب الجنس.¹⁹ وهم الذين يشكلون دولة بلغارية اليوم شرق أوربة.

ونلاحظ أيضاً الاختلافات الكثيرة بين التواريخ السابقة سواء الميلادية أو الهجرية وذلك لعدم وجود أدلة ووثائق تاريخية ثابتة تحكي تاريخ هذه المنطقة حتى الآن، حتى أن كبرات خان أو قوارات خان اختلفوا في وجود ثلاث شخصيات بنفس الاسم²⁰، فكل الكلام المذكور السابق تقديري.

وفيما يلي صورة لخريطة الإدريسي²¹ وهي تبين الفرق بين أمكنة البلغار وبين بلغار الطونة، فأسفل ويمين الصورة قريباً من القسطنطينية يذكر نهر الطونة وأنها مكان الصقالبة، ثم في وسط الصورة أسفلها بعد نهر ايتل يكتب كلمة بلغار، فهذا يظهر الفرق بين بلغار الطونة وبلغار نهر ايتل.



4.2. أماكن يعيش البلغار:

ذكر ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان: "وبين إتل مدينة الخزر وبلغار على طريق المفاوز نحو شهر، ويصعد إليها في نهر إتل نحو شهرين وفي الحدود نحو عشرين يوماً، ومن بلغار إلى أول حد الروم نحو عشر مراحل، ومنها إلى كويابة مدينة الروس عشرون يوماً، ومن بلغار إلى باشجرد خمسة وعشرون مرحلة".²² ونهر إتل هو نهر فولغا حالياً.

وذكر محمد رمزي في كتابه عن أراضيهم بأنها تمتد الأرض التي بها قوم بلغار ومدينتهم وما جرت فيه أحكامهم من وراء جبال قوقازيا متوغلة في الشمال، وهي غير بلغار طونة -وهي نهر دوناي- الآن، فيمكن تحديد أراضيهم بحسب سيطرتهم في غالب الأوقات والأحوال عليها، وشرقاً بجبال أورال ونهره، وهو يسمى أيضاً بنهر جايق، وغرباً بملتقى نهري أوقا وفولغا، الذي فيه الآن مدينة نيجني نوفغورد وما يحاذيها من طرفي الجنوب والشمال، وجنوباً بولايات سراطوف وبينزا وطامبوف، وطولاً وشمالاً إلى آخر المعمورة، يعني البحر المتجمد الشمالي.²³ ويقصد به منطقة سيبيريا اليوم، وهذا أدق وصف يفهم في عصرنا الحديث.

ووصف الرحالة العرب الذين زاروا منطقة فولغا المتوسطة أثناء القرن العاشر مثل ابن فضلان وابن حوقل وغيره بأن أرض ولاية بلغار بالمنطقة الجغرافية بين الأنهار: جرمشان جنوباً، سفياجا غرباً، وقاما شمالاً، ونهر شيشما شرقاً. وهذا التحديد لأراضي البلغار كان في القرن العاشر للميلاد، أما في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فإنها توسعت حتى بلغت حدودها نهر زاي شرقاً وامتدت إلى مدينة صمارا جنوباً.²⁴

وهذان التحديدان متقاربان، وإن اختلفت الأسماء فهو تقريبي لا تحقيقي، لأن تلك المملكة قد اتسعت أحياناً، وضافت بحسب التقلبات والتطورات، حتى اضمحلت بالكلية أو كادت، وسُميت باسم آخر أحياناً.

3. الحياة في ممالك البلغار

1.3. الحياة الاقتصادية:

ذكر محمد رمزي نقلاً من كلام كرامزين (مؤرخ روسي) في وصف البلغار بقوله: "كانوا يعيشون على شاطئ نهر فولغا (اتل) من مدة طويلة، ولعلمهم انتقلوا إلى هناك من سواحل نهر دون (تن)، هرباً من طاعة خانات الخزر، الذين ظهروا في القرن السابع الميلادي، وهم -أي البلغار- قد تمدّنوا بمرور الأيام والدهور، وشرعوا في التجارة، وكانوا يتاجرون مع روسية بواسطة الأنهر الكبيرة، وبلاد فارس وسائر الممالك الآسيوية الغنية عن طريق بحر الخزر".²⁵

وذكر في مكان آخر: "هؤلاء القوم كانوا يرسلون الميرة إلى مملكة سوزدل -وهي أحد الممالك الروسية قديماً- فلما وقع القحط بأرض سوزدل استعانت روسية في ذلك الوقت بالبلغار، الذين كانت مملكتهم ذات سعة ورخاء، وجاؤوا منها بميرة كثيرة من نهر فولغا، وذلك في حدود سنة 1023م موافق 414هـ".²⁶

ومثلت التجارة المصدر الرئيسي لهم، فقد كانوا يحتكرون جميع البضائع التي كانت تمر عبر بلادهم، مستغلين في ذلك ميزات أراضيهم التي سكنوا فيها. واشتهروا بالتجارة حتى بعد إسلامهم.

وكانت بلادهم مزودة بطرق صالحة للتنقل، إضافة إلى ذلك كان موقعها على تقاطع الطرق المؤدية من آسية إلى شمال أوروبا، فكانوا يوصلون صنائع الممالك الإسلامية المتمدنة ومصنوعاتها إلى روسية²⁷، وقد وجد قريبا من يرسة وقزان كتابة أرمنية باقية من القرن السادس الهجري، وهذا يدل على أن الأرمن، المشهورين بالتجارة، كانوا يبادلون صناعات الشرق بالجلود البلغارية والروسية والسختيان البلغارية المشهور.

فقد اشتهرت تجارة البلغار بجلود السمور والسنجاب والثعلب والأرنب والقاقم، وذلك لكثرة وجودها في غاباتهم، وكانوا يتاجرون بالشمع والعسل والبندق والبقر والسيوف والدروع والرقيق، وكانت عندهم أسواق خاصة بالعبيد الذين يؤتى بهم من الأراضي الروسية وغيرها.²⁸

ونتيجة للنشاط التجاري ظهرت هناك المعارض والأسواق في كافة أنحاء أراضي البلغار، ويمكن اعتبار سوق "آغا بزار" على ضفتي نهر فولغا من أكثر الأسواق شهرة في هذا المجال، كما كانت هناك محلات تجارية كبيرة أخرى في المدن والقرى على حد سواء.²⁹

وكانت العملات المعدنية الشرقية تستعمل في الصفقات التجارية حتى القرن العاشر، حيث بدأ البلغار بسك عملة خاصة بهم وسميت بالدرهم.³⁰ وأكثر ما اشتهر من المسكوكات المضروبة كان باسم الأمير طالب سنة 338هـ،³¹ وبالإضافة إلى العملات المعدنية، كان الفراء يعتبر وحدة للتبادل، واعتماداً على دراسة أصول الكلمات، يمكن أن نفسر أصل الكلمة التتارية tien (سنجاب) بما يقابل المجموعة النقدية التي تسمى كوبك.³² أي أنهم استعملوا جلد السنجاب كوحدة نقدية في ذلك القرن، وهذه الكلمة ما زالت مستخدمة إلى اليوم في اللغة التتارية بمعنى أصغر وحدة نقدية، ويقابلها الكوبيك باللغة الروسية، والقرش في غيرها.

وكانت الحرف واسعة الانتشار في أرض البلغار، وخصوصاً الحدادة والنحاسية والنجارة والبناء وصناعة الجلد وغيرها، وكانت صناعة الجلد أكثر شهرة بين جميع هذه المهن، حيث امتدت سمعتهم إلى ما وراء نهر أورال (وهو نهر جايق كما ذكرنا)، فكانوا يصنعون من الجلد جميع أنواع الأحذية والمعاطف والأحزمة والصناديق. وكان حذاء السختيان المشهور بالبلغار في جميع البلاد يدل على رواج صناعتهم وشهرة عملهم في الجلود.³³

وكذلك كانوا مشهورين بتشيد البناء ليس في بلادهم فقط، فقد اعتمد عليهم في بناء القصور والمساجد والأبنية العامة في آسية الوسطى وبعض الولايات الروسية كذلك، مثل ولاية فلاديمر-سوزدل.

وأما بالنسبة للزراعة فقد كانوا يزرعون كل أنواع الحبوب من الحنطة والشعير والدخن وغير ذلك، فكانوا يسدون حاجتهم بذلك ويتاجرون بالباقي³⁴، وساهم المناخ في تحديد أنواع المحاصيل التي تزرع في أراضيهم، أكثر من دور التربة أو التقنية الزراعية في ذلك.³⁵

وكان الشعير والحنطة والدخن من المحاصيل التقليدية؛ لأن أكثر المسافرين ذكروا وجود هذه المزروعات في منطقة فولغا- قاما. وعلق ابن فضلان بقوله: "استقبلونا بخبز ولحم والجاورس... أكثر أكلهم الجاورس ولحم الخيل على أن الحنطة والشعير كثير في بلادهم، وكُل من زرع شيئاً أخذه لنفسه، ليس للمالك فيه حق، غير أنهم يؤدّون إليه من كل بيت جلد سمور"³⁶.

ولست تعليقات ابن فضلان غنيّة بالمعلومات المفيدة عن بناء حياة زراعية للبلغار فحسب، بل تسلط الضوء أيضاً على نظامهم الضرائبي، فلم تكن هناك ضرائب مفروضة على الزراعة، ولكن يبدو أن معظم العائدات جاءت من الضرائب التجارية، فكان يؤخذ العشر من سلع تجار البلغار والأجانب فتوضع في خزانة بيت المال.³⁷

وكانت الثمار موجودة بوفرة في أراضي البلغار أيضاً، فكان المسافرون إلى تلك المناطق يعجبون بالبساتين الموجودة هناك، وذكر الرحالة والجغرافي أبو حامد الغرناطي (565هـ - 1170م) الذي سافر مرتين إلى أراضي البلغار: "أن عندهم العديد من الثمار المستحيل وجود أكثرها في أي مكان آخر. فهناك البطيخ اللذيذ جداً الذي يمكن أن يتواجد أثناء فصل الشتاء أيضاً".³⁸

2.3. الحياة السياسية:

وكما مر سابقاً فإن أصل السكّان في بلاد البلغار يتّمي إلى عدة قبائل اجتمعت في مكان واحد. وبالرغم من وجود اختلافات بين هذه القبائل فقد اتصفت صفتي فولغا وقاما بوحدة ثقافية مثيرة للإعجاب والاحترام.³⁹

خلال فترة نشوء دولة البلغار ظهر تنافس شديد على السلطة بين هذه القبائل، وضعف بعضها نتيجة الصراع، ودخلت تحت حكم الأقوى، ثم انحصر التنافس الحقيقي للحكم بين بلغار وسوار فقط، فظهر مركزين سياسيين هما: بلار (بلغار) وسوار. وكلاهما كان يمثل كياناً سياسياً مستقلاً، له حاكمه وقضاؤه ونقوده الخاصة به.

واستمر هذا الصراع إلى أن أصبحت بلار (بلغار) هي المركز الذي تكوّنت حوله دولة البلغار فيما بعد، وبلغت مساحتها في القرن العاشر 530 هكتاراً، بينما كانت كيف في ذلك الوقت تبلغ 150 هكتاراً فقط، وباريس 439 هكتاراً، وبروز هذه القوة في بلار أضعف مدينة سوار ومركزيتها وتسبب بانهيارها وانتهاء القوة السياسية لها فيما بعد.⁴⁰

3.3. علاقة ملوك البلغار مع من حولهم:

من أحد أهم أسباب تحرر البلغار من التبعية للخزق قدرة حكّامهم على تأسيس روابط دبلوماسية وعقد الاتفاقيات مع جيرانهم، ومع حكّام الأراضي البعيدة كذلك، ففي سنة 984م، وقّع البلغار معاهدتهم الأولى مع كيف، ثم جددت تلك المعاهدة في سنة 1006م، وتضمّنت امتيازات تجارية للبلغار والتجار الروس.

وأثناء سنتي 1024 و1025م، أرسل ملك البلغار إبراهيم سفارةً إلى خراسان، وكان غرضه الرئيسي

مساعدة مدن سيزيفر وخسرفدزر في بناء المساجد والصورح المختلفة.⁴¹

أما علاقة ولاية بلغار بالإمارات الروسية المجاورة فكانت بين مد وجذر، وإن طغت عليها عداوات ومعارك مستمرة مدى القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وعلى الرغم من ذلك لم تنقطع العلاقات التجارية والاقتصادية بينهم لأنها مهمة لكليهما.⁴²

ولم تقف الحروب والاشتباكات بين البلغار والأقوام المجاورة لهم لا قبل الإسلام ولا بعده، إلا أن أكثر حروبهم بعد الإسلام كانت مع روسيا، فقد صادف إسلامهم أول ظهور روسيا وانتشارها من الشمال الغربي نحو الجنوب الشرقي.⁴³

فبعد أن توفي أمير البلغار جعفر بن عبد الله المذكور في رحلة ابن فضلان جلس مكانه على كرسي السلطنة ولي عهده ابنه الأمير أحمد. ولما توفي قام مقامه ولي عهده ولده الأمير طالب، فلما توفي الأمير طالب جلس بعده على كرسي السلطنة ولده وولي عهده الأمير مؤمن، وفي عهده اتفقت روسيا مع سائر الأقوام المجاورة وهجموا على بلغار سنة 358هـ وخرّبوا البلاد، وهزم البلغار شر هزيمة، فقد كان كثير من ملوك روسيا يطمعون في الاستيلاء على تلك المملكة واستملاكها.⁴⁴

وتصف كتب التاريخ استيلاء الروس على مدينة آشيل البلغارية، واستيلائهم على قلعة إبراهيم الواقعة على ساحل نهر قاما، ثم رجوعهم بعد ذلك إلى أوطانهم مسرورين وجعلهم هذا اليوم عيداً يُعظّم في كنائسهم إلى يومنا هذا (الكلام لمحمد رمزي). ومن أسباب هجومهم على البلغار اغتنام الأموال من تلك المملكة الغنية والبلد الرخي، المتميز بصنائه وتجارته في ذلك الوقت، وإن كانوا يبررون هذه الحروب بغزوهم لقوم يخالفون دينهم.⁴⁵ ولكننا نرى أن أكثر غزوات الروس بعد اعتناقهم المسيحية كانت ذات دافع ديني تأثروا به من البيزنطيين الذي حضروا الحروب الصليبية على الشرق المسلم.

وصادفت تلك الفترة أيضاً هجوم مغول التتار على العالم بما فيهم الروس وقد انهزموا هزيمة عظيمة، وتبعهم التتار يقتلون وينهبون ويخربون البلاد حتى خلا أكثرها، فاجتمع كثير من أعيان تجار الروس وأغنيائهم، وساروا يقطعون البحر إلى بلاد الإسلام في عدة مراكب هرباً من المغول.

وفي أثناء عودة المغول من بلاد الروس ناهبين لها، قصدوا البلغار أواخر سنة 620هـ، فلمّا سمع البلغار بقربهم منهم، كمنوا لهم في عدة مواضع، واستجّروهم إلى أن خرجوا عليهم من وراء ظهورهم، فقتل أكثرهم ولم ينج منهم إلا القليل.

واتصلت فيما بعد الطرق بين البلغار وبلاد الإسلام، وصارت الأمتعة ترد منهم على عادتها، بعد أن انقطعت منذ أن دخلها التتار. وصالح البلغار بعد ذلك ملك الروس غيورغي، وتبادلوا الأسرى من الطرفين، بعد حروب دامت ست سنوات.⁴⁶

وفي 1223م هزم أحد ملوك البلغار (عبد الله تشليير) جنكيز خان قرب صمارصكيا لوكا، وكانت تلك هي الهزيمة الأولى والأخيرة للمغول.⁴⁷ فالمؤسف أن دولة البلغار لم تستطع أن توقف تقدم الجيوش

المنغولية الهائلة.

وهكذا في سنة 1226م استولى باتو خان على مدينة البلغار مع 600 ألف جندي، واندمج البلغاريون الذين سيطر عليهم في جيوش باتو خان وسُمّوا تَتَارًا. في سنة 1237م المصادفة لسنة 653هـ بعد غزو التتار لروسيا واستيلائهم عليها، أيقن أمير البلغار إلهام خان عجزه عن مقاومة التتار، فخرج واستقبلهم في أعالي نهر أوقا، وصالحهم على أن تُضرب السكة باسمهم، ويعينهم بجنوده وقت الحاجة. فصارت مملكة البلغار جزءاً من مملكة تَتَار جنكيز خان، ولكن بقي لهم الاستقلال في إدارة أمورهم الداخلية، ونصب الأمراء من أنفسهم كما كان في السابق.⁴⁸

ولما ضعفت قوة جارتهم روسيا بعد حرب التتار لها وانقسامها، استراح البلغار مدة طويلة من تعب الحرب، ولكن أورث ذلك للبلغار فتوراً ورخاءً وللروس قوة ونشاطاً، فجدد الروس هجومهم على البلغار حين وقع الخلاف بين أمرائهم أول مرة بعد موت بردى بك خان، ولم يحدث خلاف بين التتار والبلغار منذ دخلوا في طاعتهم إلى أن انقرضت الدولتين.

ومن آخر الوقائع المشهورة التي لم تذكر في كتب التاريخ هجوم الروس بقيادة فيودر بن داويد إلى بلغار الفولغا وقاما، وكانت الاختلاف بين ألوغ محمد خان أمير البلغار وبين أقاربه في سراي سبباً في جسارة الروس على مهاجمتهم.⁴⁹ ثم هُزم البلغار بعد ذلك أيضاً في حربهم مع إيفان الرهيب وضموا إلى روسيا إلى يومنا.⁵⁰

فهذه نبذة عن علاقات البلغار مع من حولهم من الأمم والأقوام والتي كانت بين صلح وحرب وخصوصاً مع الروس.

4.3. ما تبقى من مدن البلغار:

أشهر المدن في مملكة البلغار هي: بلار وبلغار وإسغل وكاشان وسوار، ولقد اكتشف علماء الآثار منذ القديم إلى الآن ما يقارب 2000 قرية و150 مدينة، ولعل أكبرها وأكثرها إثارة للإعجاب هي مدينة بلار، التي تقع على نهر جرمشان، وهي خربة منذ خمسة قرون، وقد كشف علماء الآثار خلال حفرياتهم فيها عن أكثر من ألف بيت خشبي، وعشرات المنازل والمباني الحجرية، منها القصور والمباني المعدة للمبيت مثل الفنادق⁵¹، ثم تأتي في المرتبة الثانية مدينة بلغار التي تقع على ضفتي نهر فولغا، وهي مدينة عظيمة مبنية من خشب الصنوبر، وسورها من خشب البلوط، وكانت مشهورة بمينائها، وموضعها معلوم ومشهور في جمهورية تتارستان اليوم، وبعض آثارها باقية إلى الآن.⁵²

أما سوار فهي أيضاً تقع على ساحل ذلك النهر، وبيوتها من اللبد وبها عشرة آلاف بيت، وهي مدينة مشهورة بالزراعة، وكان الخير بها واسعاً، ولكن ليس لها الآن وجود ولا بقية من أثر. ورجح محمد رمزي أنّ مدينة سوار هي مدينة صمارا الحالية في روسيا، وذلك لأنّ لفظ سوار قريب من لفظ صمارا، وأنّ هذا الاسم تغيّر مع الزمن.⁵³

أما مدينتي إسغل وكاشان، فقد كان لهما أثر بارز في المملكة البلغارية.⁵⁴ وقال رمزي عن مدينة اسغل: إن قوم إيجكين الموجودين الآن في أطراف مدينة جيلابي - مدينة تشيلاينسك الروسية- من بقايا أهالي إسغل أو إسكل، وأن الجوفاش المسمون بإسكل هم من البلغار.⁵⁵

4. البلغار والإسلام:

1.4. تاريخ اعتناق البلغار للإسلام:

بحسب العديد من المراجع الروسية والبيزنطية فإن البلغار قديماً كانوا يدينون بالأديان الوثنية المنتشرة بين القوميات التركية في ذلك الوقت كالشامانية وغيرها، وقد دخل جزء منهم المسيحية عندما هربوا من خانات الأتراك باتجاه الدولة البيزنطية، وقد مر معنا أن كوبرات خان تنصّر وعمد في القسطنطينية، ولكن لا نعلم هل كان هذا التنصر سياسياً أم حقيقياً؟ فكل الدراسات في هذا النقطة غير واضحة.

وأما قصة إسلام البلغار فلم تذكر إلا قليلاً، وأجمعت المراجع على قصة واحدة نقلتها عن ابن فضلان، الكاتب الذي كان في البعثة التي أرسلها الخليفة المقتدر بالله العباسي، بناءً على طلب ملك البلغار، ولكن لم يفهم تمامًا هل كان البلغار مسلمين من قبل، وطلبوا مساعدة الخليفة للدعوة لنشر الإسلام ونشر العلم، وكذلك الدعم ضد ممالك الخزر؟ أم أنهم أسلموا في هذه الرحلة؟ فهناك بعض النصوص توحى بأنهم كانوا مسلمين، وأنهم أرادوا العلم والتعلم وبناء المساجد، فمثلاً حكاية ابن فضلان في رحلته عن وجود مؤذن يقيم الصلاة على المذهب الحنفي، وتعديل ابن فضلان له ليقم على المذهب الخليفة العباسي مرة واحدة⁵⁶، يدل على أن البلغار كانوا مسلمين قبل وصول ابن فضلان إليهم.

وهناك احتمال آخر أن يكونوا قد أسلموا حديثاً، وطلبوا من يعلمهم شريعة الإسلام، فهناك نصوص في رحلة ابن فضلان توحى بأنهم حديثو عهد بالإسلام، وقد قام ابن فضلان بتعليمهم، مثل شرحه المواريث لملك البلغار⁵⁷، فإن كانوا قد أسلموا من قبل فكيف؟ ومتى؟ فهذا ما لم يُعرف. وعلى الأغلب أنه كان أمراً تدريجياً على يد التجار المسلمين، الذين وصلوا إلى تلك البلاد.

فيقول ابن فضلان: "أن ملك البلغار ألموش (أو ألماس) خان ابن سلكي (أو شكلي) بلطوار أرسل رسولاً اسمه عبد الله بن باشتو الخزري إلى الخليفة في بغداد، في عام 309هـ الموافق 921م، ليبيع الخليفة المقتدر بالله العباسي، ويلتمس منه الفقهاء والعلماء والمهندسين والمعماريين والصناعيين، ليوقفوا البلغار على شعائر الإسلام، ويعلموهم أحكام الشريعة، ويستأذنه في بناء سور في أطراف بلده، ليتحصن به من الملوك المخالفين له في الدين كالخزر وغيرهم. فأجابه المقتدر بالله على طلبه وسؤله، وتفضل عليه بإسعافه فيما رامه وأمله، وأرسل إليه رسوله، وأصعبه الفقهاء والعلماء والمهندسين وسائر أهل الصناعة المتبحرين. وكان الرسول المعين له سوسن الرسي والبدر الخرمي وضم إليهم أحمد بن العباس بن راشد ابن حماد بن فضلان البغدادي الكاتب، وأمره أن يكتب جميع ما يشاهده ويعاينه في الطريق وفي بلاد البلغار وما يجاورها من سائر البلاد من العجائب والغرائب وأجناس الأمم وعوائد القبائل وألستهم ودياناتهم وتعباداتهم وكيفية أراضيهم ومساكنهم ومنازلهم وكيفية معاشهم ومقدار أطوال الليالي والأيام وقصرها وغير ذلك من وقت خروجه من بغداد إلى أن يدخلها راجعاً".⁵⁸

ففعل ما أمر به وألّف في ذلك رسالة، ولقد ورد فيها وصف رحلته إلى بلاد الصقالبة، ويبدأ بقوله: "رحلنا من مدينة السلام لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة"⁵⁹ ثم يذكر ما مرّ له في الطريق إلى خوارزم ثم منها إلى بلاد الصقالبة، ويحكي قصة استقبال الملك واخوته لهم أفضل استقبال.

ثم قراءة كتاب الخليفة عليهم، وذكر ما يدل على إسلامه قبل وصولهم فقال: "وقد كان يُخطب له قبل قدومنا: اللهم أصلح الملك بلطوار، ملك بلغار. فقلت له: إن الله هو الملك، ولا يجوز أن يُخطب بهذا لأحد سيما على المنابر، وهذا مولاك أمير المؤمنين قد وصى لنفسه أن يقال على منابره في الشرق والغرب: اللهم أصلح عبدك وخليفتك جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين. فقال: كيف يجوز أن يقال؟ فقلت: يذكر اسمك واسم أبيك، فقال: إن أبي كان كافراً، وأنا أيضاً ما أحب أن يذكر اسمي إذا كان الذي سماني به كافراً، ولكن ما اسم مولاي أمير المؤمنين؟ فقلت: جعفر. قال: فيجوز أن أتسمّى باسمه؟ قلت: نعم. فقال: قد جعلت اسمي جعفرًا واسم أبي عبد الله، وتقدم إلى الخطيب بذلك فكان يُخطب: اللهم أصلح عبدك جعفر بن عبد الله أمير بلغار مولى أمير المؤمنين."⁶⁰

فلربما كانوا قد أسلموا قبل وصول وفد الخليفة إليهم، وجاء الوفد ومعه المعلمون والفقهاء ليعلموهم دينهم كما طلب ملكهم.

وقد وجدت في كتاب المسالك والممالك لعبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، أنه ذكر سبب إسلامهم وهي رؤية رآها الملك فقال: "وتتصل بهذه المملكة مملكة البرغر، وملكها الآن مسلم أسلم بعد العشر وثلاثمائة برؤيا رآها، وذلك أيام المقتدر. وكان هذا الملك يغزو بلاد القسطنطينية في نحو من خمسين ألف فارس ويشن الغارات إلى بلاد رومة والجلالقة والإفرنجة ومنه إلى القسطنطينية نحو من شهرين"⁶¹.

على كل حال أصبح الإسلام سنة 922م ديناً رسمياً للبلغار،⁶² وإن كان فيما قبل ديانة لبعض الناس الذين كانوا يعيشون على شواطئ فولغا وقاما، وقابلت سفارة الخليفة المقتدر 5000 رجلا وامرأة معتنقين للإسلام معروفين باسم برنزار.⁶³

ولقد صاحب اعتناقهم الإسلام اعتمادهم الكتابة بالحروف العربية، التي لم تكن وسيلة للانتشار الواسع للدين الجديد فحسب، بل أصبحت مفتاحاً للتعلّم بشكل عام، وفتحت الباب لتعلّم التراث والحضارة الإسلامية القادمة من الشرق.

وكان لوجود اللغة العربية الفصحى أثر عظيم على التعليم وتطوره، وأصبحت لدى البلغار المسلمين مدارس تهتم بتعليم المواد الدينية كاهتمامها بتعليم المواد العلمية، ممّا جعلها تدرّب علماء وحكّاماً للمستقبل. وكانت هذه المدارس متاحة لأغلبية السكّان.⁶⁴

2.4. أشهر علماء البلغار:

إنّ من تأمل في أحوال أهل البلغار وتقدّمهم في المدنيّة بشهادة أعدائهم، لا يرتاب في وجود كثير من العلماء فيهم في جميع القرون. ولكن للأسف فإن أهالي تلك الديار مع وجود كبار العلماء فيهم، لم يكن لهم كثير رغبة في التأليف والتصنيف وإبقاء الآثار حتى يخلد ذكّهم، كما خلد ذكر غيرهم من علماء الأمصار

وفضلائها، ولأن منطقتهم كانت بعيدة ومنقطعة عن بلاد الإسلام، ولم تكن مطروقة للعلماء المعتمدين بالتأليف والمهتمين بجمع الأخبار، فلم يكن لهم اختلاط بهم ولا اطلاع على أحوالهم، لذلك لم يدرج ذكرهم في تواريخهم وتراجمهم، فبقي أعلامهم وأخبارهم قليلو الذكر في كتب التاريخ والتراجم الإسلامية.

ولكن لم تخل الكتب من ذكر بعضهم فقد ذكر الأمير حسن صديق الفتوجي شيئاً عن ذلك في كتابه "لقطة العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان" فقال يحكي عن مسألة تقدير أوقات الصلاة في الأيام التي يكون ليلها قصير جداً كما في بلاد البلغار:

"أم كيف يهمل المتقدمون من أهل بلغار هذه المسألة؟ مع فرط حاجتهم إليها وكثرة ابتلائهم بها، ولم يستفتوا فيها والإسلام غصّ المجنى جلو المغنى، يحفظون حدوده ويلتزمون عهده، وقد كان فيهم من علمائهم جماعة قبل عصر البقالي والحلواني وبعده مثل: عبد الحى ووالده عبد السلام والقاضي أبو العلاء حامد بن إدريس، والقاضي يعقوب ابن نعمان مؤرخ بلغار وغيرهم".⁶⁵

ومن أهم من ترجم لهم صاحب تليق الأثار الذي ذكر عدداً من علمائهم، وكذلك غيره من أصحاب التواريخ، فمن أشهر العلماء:

- الإمام الخواجة أحمد البرغري، وربما يقال الشيخ أحمد البرغري وهو أستاذ السلطان محمود بن سبكتيكن الغزنوي، وقد ذكره عبد العزيز بن أحمد البخاري في كتابه "الكشف الكبير شرح أصول البزدوي"، ونقل كثيراً من فوائده مما يدل على جلاله شأن البرغري وعظم قدره، وهذا كلام المؤرخ محمد رمزي. وقد نقل عنه في أكثر من أربعين موضع، وذكر آراءه في الفقه ونقل عن كتاب له اسمه الطريقة البرغرية.⁶⁶

- يعقوب بن النعمان: قاضي بلغار، له كتاب "تاريخ في أحوال البلغار" ولكنه مفقود الآن، وقد لقيه الرحالة والجغرافي أبو عبد الله الغرناطي في بلغار سنة 530هـ ونقل عنه بعض الأخبار، كما نقل أبو حامد الأندلسي عن تاريخه، وعدّه من أصحاب إمام الحرمين. واختلف في تاريخ وفاته فقبل سنة 450هـ وقيل سنة 559هـ، والأرجح أنه كان سنة 559هـ وإلا كيف التقى به الغرناطي في السنة 530هـ والله أعلم بالصواب.⁶⁷ وقد ذكره القنوجي في كتابه "لقطة العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان" مثنياً عليه وعلى علماء البلغار.⁶⁸

- القاضي أبو العلاء حامد بن إدريس البلغاري: ذكره المؤرخ المرجاني⁶⁹ أيضاً وقال: إنه كان موجوداً في حدود سنة 500هـ، وذكره تلميذه سليمان بن داود السقسيني.⁷⁰

- الشيخ سليمان بن داود السقسيني: له كتاب في الموعظة سماه "زهرة الرياض ونزهة القلوب المراض". ذكره حاجي خليفة وأسماء: سليمان بن داود السوراي، وقال عن كتابه: به فوائد كثيرة ورتبه على سبع وستين مجلساً، وهو من الكتب المشهورة في الموعظة، ولكنه ليس بمعتبر،⁷¹ ولم يذكر له تاريخ فعلى قول المرجاني يكون من علماء القرن السادس، كما نقل المرجاني عنه عدة أحاديث مما دل على أن علم الحديث كانت منتشرة في ديار البلغار، وكان له رواج فيها، ولأهلها اعتناء به في تلك القرون السالفة.⁷²

- الشيخ برهان الدين إبراهيم بن خضر البلغاري: كان حياً في سنة 751هـ، وله كتاب اسمه "أصول

الحسامي " كما ذكر المرجاني.⁷³

- الشيخ أبو محمد صدر الدين بن علاء الدين البلغاري: وقد وجد في آخر نسخة من كتاب أصول البزدوي إجازة مكتوبة للشيخ إبراهيم بن إبراهيم الخواجة من شيخه صدر الدين، ومؤرخة سنة 766هـ.
- الشيخ برهان الدين إبراهيم بن يوسف البلغاري: وله كتابان "شرح آداب الصحائف" و"شرح فصول النسفي في علم الجدل المسمى معارك الفحول في شرح الفصول"، كما ذكر حاجي خليفة، ولقد اشتهر هذا العالم بكتبه البلاغية الفريدة من نوعها، كما اشتهر في الطب وله حواشٍ على كتب كثيرة.⁷⁴
- الشيخ محمد البلغاري: له كتاب يسمى "خزينة العلماء وزينة الفقهاء"، وهو مختصر في الموعظة، أورد فيه صاحبه من الأحاديث والآثار والحكم،⁷⁵ كما ذكر حاجي خليفة في حرف الميم "مفردات البلغاري"⁷⁶، ولم يذكر غير ذلك، ولا يعلم في أي عصر كان محمد البلغاري، هل كان من المتقدمين حين وجود سلطنة البلغار؟ أو من المتأخرين أي بعد انقراض السلطنة؟
- الخواجة حسن صلاح الدين بن عمر البلغاري: كان شيخاً كبيراً في وقته، لقي كثيراً من الشيوخ، واختص من بينهم بالشيخ سعد الدين الحموي، توفي بتبريز وعمره 93 سنة.
- قول غالي: لسوء الحظ، أبقى التاريخ اسم شاعر بلغاري واحد فقط من هذه الفترة وهو قول غالي. وكانت قصيدته المعروفة باسم "قصة يوسف" تثير اهتمام المؤرخين وعلماء اللغة والأدب على حدّ سواء، فهي أبرز مثل عن التراث الروحي للمجتمع البلغاري في القرن الثالث عشر. قُتل قول غالي أثناء هجوم التتار على تلك البلاد سنة 1236م.⁷⁷
- وغيرهم من العلماء كثير، إلا أنني اكتفيت بهذا السرد الموجز عن أهم هؤلاء العلماء وأجلهم وأعظمهم تأثيراً في تاريخ البلغار.

4. خاتمة

إذا تأملنا أحوال البلغار وأخبارهم، علمنا أنهم كانوا أمة عظيمة لها تاريخ عريق قبل الإسلام، وازداد تطوراً وظهوراً بعده، وبرز منهم علماء وفقهاء وأدباء كانت لهم يدٌ طويلة في الأمم التركية المسلمة، حتى نهاية الدولة العثمانية تقريباً، ثم جاء الاتحاد السوفيتي بعد احتلال روسيا لبلادهم بسنوات، ودُمّر ما تبقى من حضارتهم وتاريخهم وأدبهم وكتبهم التي لم يصل منها إلينا إلا القليل.

ولكن حفظت كتب التاريخ والتراجم والرحلات بعضاً من أخبارهم، وبعضاً من اجتهادهم في خدمة الإسلام وحضارته، فقد كانوا حاجزاً مهماً بين الشرق المسلم، ويهود الخزر ونصارى الروس السلافيين، مانعين لهم من الوصول إلى الشرق العربي المسلم، وحتى في زمن جنكيز خان استطاعوا الحفاظ على وجودهم، وقاتلوه محاولين منعه من تدمير حضارتهم ومن الوصول إلى العالم الإسلامي، وإن كانوا قد نجحوا في معركة من المعارك إلا أنهم لم يملكوا القوة الكافية لإيقافه، ثم كان لهم دور في حماية الدولة العثمانية وأراضي المسلمين من القيصرية الروسية التي حاولت لسنوات طويلة الوصول إلى أراضي القفقاز ثم الأناضول ثم الشرق العربي المسلم.

ولكن بقاء الحال من المحال فضعفوا وسقطوا تحت الاحتلال الروسي، وتهدم السد الذي يحمي مسلمي القفقاز من الروس، وسقطت كل الحضارات والدول الإسلامية في منطقة القفقاز وشمالها تحت القيصرية الروسية ثم الاتحاد السوفيتي، الذي لم يبق كثيرًا من آثار من مضوا.

وبقي إلى زماننا هذا في بعض البلاد التي تتبع الاتحاد الفيدرالي الروسي من يعتبرون أحفاد البلغار مثل: قبردينيا بلغار والجواش وتارستان وأوفا وغيرها، وإن المتنقل في مناطق حضارتهم البائدة يرى أثرها في أسماء المدن والأنهار والجبال الموجودة حتى يومنا في روسيا، مثل: مدينة بلغار وصمارا وسارتوف التي تعني الجبل الأصفر سراي تاو، وغيرها كثير من أسماء القرى والمدن والأنهار.

فينبغي على الباحثين المسلمين في تاريخ الحضارات والشعوب أن يشتغلوا في تحقيق ودراسة تلك المنطقة، ومحاولة إخراج ما فيها من كنوز حضارية ضاعت بين طيات التاريخ.

5. قائمة المراجع:

1.5. أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني(1415هـ- 1995م)، الكامل في التاريخ، بيروت- لبنان، دار صادر، ط6.
- الأندلسي، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي(1992م)، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله(د.ت)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط.
- صديق خان القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري(1405هـ- 1985م)، لقطه العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان، دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان، ط1.
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي(د.ت)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- ابن فضلان، أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد(1379هـ- 1959م)، رسالة ابن فضلان، ت: سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.
- محمد مراد الرمزي(د.ت)، تلقيح الأخبار وتلفيق الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار، روسيا- مدينة أورينبورغ، مطبعة الكريمة والحسينية بمدينة أورينبورغ.
- المقرزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس تقي الدين المقرزي(1418هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله(د.ت)، معجم البلدان، بيروت- لبنان، دار صادر، د.ط.

2.5. ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Anas Khalid, "Abu Khamid el-Garnatining Bolgarga sayakhate. Sayakhatche ham aning asarlare", KU 6(1976).

- A.Kh.Khalikov, "Proiskhojdenie Tatar Povolj`ya i Priural`ya", Kazan, 1978.
- B.D. Grekov, "Voljskie Bulgary v 9-10 vekakh, in Istoricheskie zapiski", vol.14 (Moscow, 1945).
- Dilian GUROV, The origins of the Bulgarians, searching paper from www.The origins of the Bulgarians [Archive] - Stormfront White Nationalist Community.htm
- Gamir Dauletshin, "Bolgar yazma kul`turası", KU 3(1980).
- NAZİF KUYUCUKLU. BULGARİSTAN. DiA, VI
- P.Savel`ev, "O torgovle Voljskikh Bulgar" in ZMNP (St.Petersburg, 1846).
- S.M.Solov`ev, Istorıa Rossii s drevneishikh vremen, (Moscow, 1959-1965).
- V. Sirotenko, Pis'mennye svidel'stva o bulgarah IV-VII vv., Izdatelstvo "Nauka", Moskva 1972.

3.5. ثالثاً: مواقع في الشبكة العالمية (الإنترنت):

1. www.BulgariaVoljskaya.htm
2. "<http://en.wikipedia.org/wiki/Bulgars>
- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D9%84_%D8%BA%D8%A7%D9%84%D9%8A
- <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%82>
https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%91%D0%BE%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%8F
3. /<http://www.kavkazcenter.com/russ/content>
4. www.kcn.ru/tat_ru/kazan/capital.html-10k "History of Kazan
5. <http://liverum.com/content/BULGARIJA>
6. - https://blazingbulgaria.wordpress.com/2012/06/26/origins_of_bulgaria/
7. <http://liverum.com/content/BULGARIJA>
8. [Большая российская энциклопедия](https://bigenc.ru/archeology/text/2118455), <https://bigenc.ru/archeology/text/2118455>
9. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%84%D9%81:ibn_Wardi_mappa_mundi.jpeg

6. الهوامش والإحالات:

- 1- تلقيح الأخبار وتلفيق الآثار ، 26/1
- 2- معجم البلدان، 1/ 485.
- 3 - بحر أزوف الذي يقع في روسيا في يومنا.
- 4- معجم البلدان، 1/385.
- 5 - رسالة أحمد بن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، 78.
- 6- تلقيح الأخبار، 1/ 27.
- 7 -S.M.Solov`ev, Istorıa Rossii s drevneishikh vremen, vol. 5-6 (Moscow, 1959-1965), p.476.
"History of Kazan" www.kcn.ru/tat_ru/kazan/capital.html - 10k See also
- 8- ينظر موسوعة ويكيبيديا مادة بلغار باللغة الروسية والانكليزية والموسوعة الروسية
" <http://en.wikipedia.org/wiki/Bulgars>" ، <https://bigenc.ru/archeology/text/2118455> ،
<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%82> ،
https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%91%D0%BE%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%8F
https://blazingbulgaria.wordpress.com/2012/06/26/origins_of_bulgaria/ /
- 9 - www.bulgariya.voljskaya.html وانظر أيضا www.historyofkazan.com ، ورسالة ابن فضلان، 67. www.historyofkazan.com - 10
- الكامل في التاريخ، 8/ 30.

- 11 – A.Kh. Khalikov, Proiskhojdenie Tatar, pp.56-57 and 63.
- 12 – NAZİF KUYUCUKLU. BULGARİSTAN. DİA, VI,394 .394 \6 "بلغارستان"، الموسوعة الإسلامية التركية مادة "بلغارستان"، انظر تلفيق الأخبار، 282-280/1.
- وأيضاً V. Sirotenko, Pis'mennye svidel'stva o bulgarah IV-VII vv., Izdatelstvo "Nauka", Moskva 1972, pp. 205-218.
- 14 – كأنه يقصد "وبنى لهم جامعا" فقد ورد في رحلة ابن فضلان أنهم طلبوا المساعدة في بناء جامع لهم، وسيمر معنا في المقالة.
- 15 – معجم البلدان، 385/1.
- 16 – ونلاحظ هنا اختلافا في التاريخين الذين ذكرهم المؤرخون منذ تفرقهم بعد موت كبريات خان سنة 365م ونزولهم حوض نهر الدون واسيتطانهم فيها.
- 17 – تلفيق الأخبار، 282/1
- 18 – الكامل في التاريخ، 498/9.
- 19 – تلفيق الأخبار، 284 /1.
- 20 – <https://bigenc.ru/archeology/text/2118455>، الموسوعة الروسية الكبرى.
- 21 – https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%84%D9%81:İbn_Wardi_mappa_mundi.jpeg موقع خريطة الإدريسي
- 22 – معجم البلدان، 486-485/1.
- 23 – تلفيق الأخبار، 262-261/1.
- 24 – A.Kh.Khalikov, Proiskhojdenie Tatar Povolj'ya i Priural'ya, Kazan, 1978, see p.52. ورسالة ابن فضلان، 136.
- 25 – تلفيق الأخبار، 286/1. وأيضاً bulgariya voljskaya.htm و History of Kazan.htm، و <http://liverum.com/content/BULGARIJA>
- 26 – تلفيق الأخبار 285 /1 و300.
- 27 – P.Savel'ev, "O torgovle Voljskikh Bulgar" in ZMNP (St.Petersburg, 1846), p.32.
- 28 – تلفيق الأخبار، 273/1 و285 . وابن فضلان، 153.
- 29 Khalikov, Proiskhojdenie Tatar, p.69. <http://liverum.com/content/BULGARIJA-2>
- 31 – تلفيق الأخبار، 299/1.
32. – Khalikov, Proiskhojdenie Tatar, p.69
- 33 – See History of Kazan.htm، و <http://liverum.com/content/BULGARIJA>، وتلفيق الأخبار، 285/1.
- 34 – تلفيق الأخبار، 268/1.
- 35 – <http://liverum.com/content/BULGARIJA>
- 36 – رسالة ابن فضلان، 129.
- 37 تلفيق الأخبار، 268/1
- 38 – ويرأي ليس في هذا القول تناقض مع قول ياقوت الحموي السابق ذكره: "والفواكه في بلادهم لا تنجب". مع أن كلاهما عاشا في القرن الثاني عشر، فكما عرفنا بلاد البلغار امتدت على مساحات واسعة، وينطبق كلام الحموي على الشمال البارد، كما ينطبق كلام الغرناطي وغيره على الجنوب الدافئ الخصيب. See Anas Khalid, Abu Khamid el-Garnatining Bolgarga sayakhate.Sayakhatche ham aning asarlare, KU 6(1976) p.153.
- 39 – A.Kh. Khalikov, Proiskhojdenie Tatar, pp.56-57 and 63.
- 40 – B.D. Grekov, Voljskie Bulgary v 9-10 vekakh, in Istoricheskie zapiski, vol.14 (Moscow, 1945), pp.3-37.
- 41 – pp.66-67. tatar Povolzh'ia i Priural'ya, A.Kh.Khalikov, Proiskhojdenie
- 42 – المصدر السابق. وانظر تلفيق الأخبار، 299/1.

- 43- المصدر السابق من الموقع الالكتروني.
44- تلفيق الأخبار، 299/1.
45- المصدر السابق، 1/ 299-301.
46- الكامل في التاريخ، 12/ 387-389.
47- www.The origins of the Bulgarians [Archive] - Stormfront White Nationalist Community.htm ورقة بحثية موجودة في الانترنت لكتبتها Dilian GUROV
- 48- <http://liverum.com/content/BULGARIJA>
- 49- تلفيق الأخبار، 310/1.
50- المصدر السابق.
- 51 -A.Kh. Khalikov, Proiskhojdenie Tatar, p.17.
52- تلفيق الأخبار، 1/ 269 و 274.
53- المصدر السابق 1/ 272 و 274.
- 54- A.Kh. Khalikov, Proiskhojdenie Tatar, p.17.
55- تلفيق الأخبار، 1/ 274-275.
56 - رسالة ابن فضلان، 120.
57 - المصدر السابق، 132.
58- وهذا النص من معجم البلدان، 1/ 486. ويشبهه مع بعض الاختلاف من رسالة ابن فضلان، 67. وتلفيق الأخبار، 1/ 287-290.
59 - رسالة ابن فضلان، 73.
60- المصدر السابق، 118.
61 - المسالك والممالك للأندلسي 1/ 263، وقد بينت خطأ هذه الفكرة لأن البلغار الذين كانوا يغزون القسطنطينية هم بلغار الطونة.
- 62 -<http://liverum.com/content/BULGARIJA>
- 63- ربما كان هؤلاء الذين ذكرهم ابن الأثير في كتابه "الكامل في التاريخ" حيث ذكر أنه أسلم في زمن الخليفة القائم بأمر الله في سنة 435هـ عشرة آلاف خركاة من كفار الترك الذين كانوا يغيرون على بلاد الإسلام. الكامل 8/ 45.
64 -See Gamir Dauletshin, Bolgar yazma kul'turası, KU 3(1980), pp.186-180.
- 65 - لقطة العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان، صديق خان القنوجي، 211.
66 - كشف الآثار شرح أصول البزدوي، للبخاري، 2/ 79.
67- تلفيق الأخبار، 1/ 317. والمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقرئ، 1/ 300.
68 - لقطة العجلان، 211.
69 - صاحب كتاب استفاد الأخبار في أحوال قازان وتاريخ البلغار، وهو شهاب الدين المرجاني القزاني المتوفى حوالي 1889م، طبع كتابه في تارستان بخط قديم، باللغة العثمانية.
70- تلفيق الأخبار، 1/ 324.
71- كشف الظنون، 2/ 962.
72 - تلفيق الأخبار، 1/ 324.
73 - المصدر السابق، 1/ 326.
74 - كشف الظنون، 2/ 1272.
75- المصدر السابق، 1/ 704.
76- المصدر السابق، 2/ 1772.
- 77/ -<http://www.kavkazcenter.com/russ/content> - <http://liverum.com/content/BULGARIJA>
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D9%84_%D8%BA%D8%A7%D9%84%D9%8A

العجلة في تقدير الأمور: حقيقتها وآثارها

The haste in estimating matters: its truth and implications

ط.د / سعد بكوش *

المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة (تونس)

sadbekkouche39@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/02 تاريخ القبول: 2021/11/16 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: موضوع بحثنا يتعلق بالعجلة في تقدير الأمور ما لها وما عليها، حيث تناولنا فيها بعض المفاهيم حول العجلة ومنها تعريفها وأثناء ذلك ذكرنا بعض أقوال السلف فيها، وبعدها بينا موقف الشريعة منها وأعطينا نماذج عليها من القرآن الكريم حيث قص علينا بشأنها في قصص الأنبياء والمرسلين، وفي الأخير عرجنا على بعض الآثار السلبية والايجابية للعجلة، ووصلنا في الخاتمة إلى بعض النتائج والتي منها أن العجلة في أغلبها مذمومة وغير مرغوب فيها؛ نظرا لنتائجها السلبية على الفرد والمجتمع والدعوة إلى الله تعالى، ومع ذلك فهي مطلوبة ومحمودة في بعض المواطن والحالات لما لها من آثار إيجابية منها: إقامة الواجبات، والمساعدة في الخيرات، وتعجيل التوبة قبل الممات وغيرها من الأمور.

الكلمات المفتاحية: العجلة؛ الآثار السلبية؛ الآثار الايجابية؛ نماذج.

Abstract : The topic of our research is related to the haste in assessing matters. We dealt with some concepts about the hurry including its definition, and during that we mentioned some of the predecessors' sayings about it. And then we showed the position of the Shariah from it and gave models of it from the Holy Quran where it narrated to us from the stories of the prophets and messengers. In the end, we mentioned some of the negative and positive effects of the haste, and in the conclusion we reached some results, including: The hurry is mostly reprehensible and undesirable due to its negative consequences on the individual, society and the call to God Almighty. However, it is required and commendable in some places and cases because of its positive effects, including performing duties, hastening to good deeds, accelerating repentance before death, and other matters.

Keywords: The haste; negative effects; positive effects; models.

1. مقدمة

العجلة من الموضوعات المهمة في حياة الناس، ومنه في حياة الدعاة والدعوة إلى الله، حيث يترتب عليها العديد من النتائج المتوقعة وغير المتوقعة، وذلك أن العجلة نتاج تصرف لسلوك غير مدروس العواقب، ولم يأخذ حقه من التأني في التقدير والتفكير والزمن الكافي، وكثيرا ما يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، وفي هذا المضمون يقال: الكلمة فسحتها العقل ما لم تنفذ، وأضيف لها إذا أصدرت سجلت وعليها أحكام قيدت... من هنا على العاقل أن يتركها في ملكوت العقل تأخذ فسحتها، تأخذ من كل خلية ثمرة،

* المؤلف المراسل.

فإذا انتهت جولتها جمعت ما جنته من ثمار مُقدِّمة الشهي منه فتؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، فخمير الرأي أولى من فطيره¹.

وبالتالي كان موضوعنا حول هذا الأمر، وقد عنوان له ب: "العجلة في تقدير الأمور حقيقتها وآثارها".

1.1. أهمية الموضوع:

تكمُن أهمية الموضوع في كون العجلة من طبع الإنسان التي وصفه الله تعالى بها على سبيل الذم، قال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾² وفي هذا تنبيه له حتى يتخلص منها ويجتنبها نظرا لآثارها السلبية عليه وعلى ما يريد فعله - وخاصة لما يتعلق الأمر بالدعوة إلى الله تعالى - وذلك أن الثبوت وعدم العجلة من لوازم الداعية الناجح.

1.2. الهدف من الموضوع:

الهدف من دراسة هذا الموضوع بيان موقف الشريعة من العجلة والآثار المترتبة عليها وأي أنواع العجلة المحمود وترغب الشريعة فيه، كل ذلك حتى يتجلى الموضوع ويكون الإنسان القارئ على بينة بحيثياته وخبائاه.

1.3. الإشكالية:

يعالج الموضوع إشكالية بيان حقيقة العجلة التي قد يلتبس معناها عند كثير من الناس في حالتي طلب الفعل أو الترك، ويترتب عن هذا ضرورة بيان الإيجابي من آثارها والسلبي وموقف الشريعة منها وسبل علاجها.

الأسئلة فرعية: وقد ترتب عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تجلي بعض أهم جزئيات الموضوع، والتي منها:

ما مفهوم العجلة، وما حقيقتها في الشريعة الإسلامية؟

وما هي أنواع العجلة، وما الطرق الناجعة في سبيل علاجها؟

وما هي الآثار السلبية وكذا الايجابية للعجلة؟

1.4. المنهج المتبع:

لمعالجة الموضوع والإجابة عن إشكاليته فقد اتبعنا المنهج الوصفي باعتمادنا على آليتي التحليل والاستقراء؛ وذلك بتتبع النصوص والآثار المتعلقة بالعجلة، وما تقتضيه من تحليل ومعالجة في سبيل الخروج بنتائج مقبولة.

1.5. خطة البحث:

للتفصيل في الموضوع وتحليل جزئياته وفروعه لإعطاء معالجة كافية لإشكالية البحث فقد اعتمدنا

خطة مناسبة لذلك تتمثل في:

المطلب الأول: مفاهيم حول العجلة وبعض الأقوال فيها.

المطلب الثاني: موقف الشريعة من العجلة ونماذج عليها.

المطلب الثالث: الآثار السلبية والإيجابية للعجلة.

ونبدأ الآن في تفصيل الموضوع وفق الخطة التي رسمناها.

2. المطلب الأول: مفاهيم حول العجلة وبعض الأقوال فيها.

1.2. العجلة في اللغة:

من خلال المعاجم العربية فإن العجلة من مادة (ع ج ل) ولها معان عدة من أهمها الإسراع وعدم التأني بخلاف البطء، جاء في "لسان العرب" لابن منظور: العجل والعجلة، السرعة خلاف الإبطاء والاستعجال والإعجال والتعجل واحد معنى: الاستحاث وطلب العجلة وعجله تعجيلا إذا استحثه والمعجال من الحوامل التي تضع ولدها قبل أوانه³.

وجاء في "مقاييس اللغة" لابن فارس: (عجل) العين والجيم واللام أصلان صحيحان، يدل أحدهما على الإسراع، والآخر على بعض الحيوان.

فالأول: العجلة في الأمر، يقال: هو عجل وعجل، لغتان. قال ذو الرمة:

كَأَنَّ رَجُلَيْهِ رَجُلًا مُقْطِفٍ عَجَلٍ .. إِذَا تَجَاوَبَ مِنْ بُزْدَيْهِ تَزْنِيمٌ

واستعجلت فلانا: حثته. وعجلته: سبقته. قال الله تعالى: ﴿أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ﴾⁴. والعجالة: ما تعجل من شيء. ويقال: "عجالة الراكب تمر وسويق". وذكر عن الخليل أن العجل: ما استعجل به طعام فقدم قبل إدراك الغذاء⁵.

2.2. العجلة في الاصطلاح

مما ذكرنا في المعاني اللغوية للعجلة فإنها متقاربة مع التعريفات الاصطلاحية لها، والتي نذكر منها ما يلي:

جاء في "مفردات غريب القرآن" للأصفهاني: «العجلة: طلب الشيء وتحريه قبل أوانه، وهو من مقتضى الشهوة؛ فلذلك صارت مذمومة في عامة القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾⁶.

وفي "التوقيف على مهمات التعاريف" للمناوي أن العجلة، هي: «فعل الشيء قبل وقته اللائق به»⁷.

ويقول الشعراوي في تعريفها: «أنت تريد الشيء قبل نضجه وأوانه»⁸.

فالعجلة هي السرعة في الشيء وعدم التأني فيه، وهي مذمومة فيما كان فيه المطلوب فيه التأني، ومحمودة فيما يطلب تعجيله من المسارعة إلى الخيرات ونحوهما، وقد يقال: لا منافاة بين الأناة والمسارعة، فإن سارع بتؤدة وتأن فيتم له الأمران، والضابط أن خيار الأمور أوسطها⁹.

3.2 أقوال بعض السلف في العجلة:

تكلم كثير من السلف في العجلة، ولذا نذكر بعض تلك آثارهم:

روي أن عمرو بن العاص كتب إلى معاوية يعاتبه في التأني فكتب إليه معاوية: أما بعد فإن الفهم في الخير زيادة رشد، وإن الرشيد من رشد عن العجلة، وإن الجانب من خاب عن الأناة، وإن المثبت مصيب أو كاد أن يكون مصيباً، وإن العجل مخطئ أو كاد أن يكون مخطئاً، وأن من لا ينفعه الرفق يضره الخرق ومن لا ينفعه التجارب لا يدرك المعالي¹⁰.

ويقول ابن القيم: «ولهذا كانت العجلة من الشيطان فإنها خفة وطيش، وحدة في العبد تمنعه من الثبت والوقار والحلم، وتوجب وضع شيء في غير محله، وتجلب الشرور وتمنع الخيور، وهي متوالدة بين خلقين مذمومين، التفريط والاستعجال قبل الوقت»¹¹.

ويقول أيضاً: «إذا انحرفت عن خلق الأناة والرفق، انحرفت إما إلى عجلة أو عنف، وإما إلى تفريط وإضاعة والرفق والأناة بينهما»¹².

وقال أبو حاتم عن العجلة: «الخائب من خاب عن الأناة، والعجل مخطئٌ أبداً كما أن المثبت مصيبٌ أبداً»¹³.

وقال أيضاً: «الرافق لا يكاد يسبق كما أن العجل لا يكاد يلحق، وكما أن من سكت لا يكاد يندم؛ كذلك من نطق لا يكاد يسلم، والعجل يقول قبل أن يعلم، ويجب قبل أن يفهم، ويحمد قبل أن يجرب، ويذم بعد ما يحمد، يعزم قبل أن يفكر، ويمضي قبل أن يعزم، والعجل تصحبه الندامة، وتعزله السلامة. وكانت العرب تكني العجلة: أم الندامات»¹⁴.

من كل هذا ينبغي أن يكون لكل خطوة يخطوها الإنسان تدبير وتفكير ورأي صائب، وهذا ما تحثنا عليه شريعتنا الغراء في باب العجلة والتحذير منها، وبالتالي فعلى العاقل أن يأخذ بالنصيحة من صاحب الخبرة أو من ذي الرأي السديد أو من الإنسان الكبير قبل الإقدام على العمل أو الشروع فيه.

3. المطلب الثاني: موقف الشريعة من العجلة ونماذج عليها

في هذا المطلب نتكلم عن العجلة في الشريعة الإسلامية وما ورد بشأنها من نصوص شرعية، بداية من القرآن الكريم ثم سنة النبي الأمين ﷺ، وبعدها نعرِّج على أنواعها.

1.3. العجلة من خلال القرآن الكريم:

لقد وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم تتحدث عن العجلة وما تخلفه من آثار وسلبات، كما أنها وصفتها بأوصاف تجعل الإنسان يتعد عنها لمذموميتها، منها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذْ جَاءَكُمْ بِأَسْوَأَ مِنِّي بَتَّبِعْتُمْ أَن تَصِيبُوا فَوْماً جَهْلَةً فَتُضَيَّحُوا عَلَيَّ مَا بَعَلْتُمْ تَدْمِينًا﴾¹⁵.

لما كانت الشريعة حريصة على حياة الناس حيث أرست قواعد ومعالم تحافظ على كرامتهم ومنها

التأني وعدم التسرع والعجلة، وكم كان لهذه الأخيرة (العجلة) في هدم المجتمعات وتشتيت العائلات وضياع الأسر بسبب التفرق الناتج عنها والذي يخلف الكثير من الآثار السلبية، لذا شددت الشريعة في مثل هذه المواقف حتى لا تنجر عنها أحكام تؤدي لما لا يحمد عقباه من النتائج غير المحمودة.

يقول السعدي في تفسير الآية: وهذا من الآداب التي على أولي الألباب التأدب بها واستعمالها، وهو أنه إذا أخبرهم فاسق بخبر أن يثبتوا في خبره، ولا يأخذوه مجرداً؛ فإن في ذلك خطراً كبيراً ووقوعها في الإثم؛ فإن خبره إذا جعل بمنزلة خبر الصادق العدل حكم بموجب ذلك ومقتضى، فحُصِّلَ بمن تلف النفوس والأموال بغير الحق بسبب ذلك الخبر ما يكون سبباً للندامة، بل الواجب عند خبر الفاسق الثبوت والتبين، فإن دلت الدلائل والقرائن على صدقه عُمل به وصدق، وإن دلت على كذبه كُذِبَ ولم يعمل به¹⁶.

وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْفَيْ ءَلَيْكُمْ ءَلَسَلَّمَ لَسَلَّمَ مُمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾¹⁷.

جاء في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور: والمناسبة ما رواه البخاري، عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "كان رجلٌ في غنيمة له فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم؛ فقتلوه وأخذوا غنيمته، فأُنزل الله في ذلك هذه الآية"، وفي رواية وقال: لا إله إلا الله محمد رسول الله. وفي رواية أن النبي ﷺ حمل ديتة إلى أهله ورد غنيمته وأن النبي ﷺ وبخ القاتل، وقال له: "فهلا شققت ما في بطنه علمت ما في قلبه"، ومخاطبهم ب: (يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا) تُلَوِّحُ عَلَى أَنْ الْبَاعِثُ عَلَى قَتْلِ مَا أَظْهَرَ لِلْإِسْلَامِ مِنْهُي عَنْهُ، (فَتَبَيَّنُوا) بِمَعْنَى أَطْلُبُوا الثَّبَاتِ أَيِ الَّذِي لَا يَتَبَدَّلُ وَلَا يَحْتَمِلُ نَقِيضَ مَا بَدَأَ لَكُمْ، (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْفَيْ ءَلَيْكُمْ ءَلَسَلَّمَ لَسَلَّمَ مُمِناً) مَعْنَى: أَلْقَى السَّلْمَ أَظْهَرَهُ بَيْنَكُمْ كَأَنَّهُ رَمَاهُ بَيْنَهُمْ، وَهُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ مَعْنَى السَّلْمِ وَالْحَرْبِ وَمَعْنَى تَحِيَةِ الْإِسْلَامِ أَيِ خُطْبِكُمْ بِتَحِيَةِ الْإِسْلَامِ عَلَامَةٌ عَلَى أَنَّهُ مُسَلِّمٌ، (عَرَضَ الْحَيَوةِ) تَحْقِيرًا لَهَا بِأَنَّهُ نَفْعٌ عَارِضٌ زَائِلٌ، (فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) أَيِ لَمْ يَحْصِرِ اللَّهُ مَغَانِمَكُمْ فِي هَذِهِ الْغَنِيمَةِ، (كَذَٰلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ) أَيِ كُنْتُمْ كُفَّارًا فَدَخَلْتُمْ الْإِسْلَامَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ، (فَتَبَيَّنُوا) تَأْكِيدَةً لِتَبَيُّنِ الْمَذْكُورِ قَبْلَهُ، (إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) يَجْمَعُ وَعِيدًا وَوَعْدًا¹⁸.

والآيات كثيرة بشأن العجلة، منها قول الله تعالى:

﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِيبًا قَالَ بِسْمَا خَلَقْتُمُونِي مِن بَعْدِي ءَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾¹⁹.

﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثَلَتُ﴾²⁰.

﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾²¹.

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾²².

وغيرها من الآيات القرآنية.

2.3. العجلة من خلال السنة النبوية:

ولنا في السنة النبوية نفحات ومواقف لا تزحزحها قوة الرياح ولا ثقل الجبال عاملة بما أمر به الكبير المتعال، قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۖ﴾²³، فقد كان ﷺ يتعجل في بعض الأحيان فيعاتبه القرآن ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾²⁴، وفي بعضها لا يتعجل ولا يحكم بالشيء حتى ينزل من الله مستوفي الأحكام آخذاً بالتأني حتى تتضح له الرؤيا.

فعن أنس بن مالك رضي الله، أن النبي ﷺ: «أن النبي ﷺ كان إذا غزا بنا قوما، لم يكن يغزو بنا حتى يصبح وينظر، فإن سمع أذاناً كف عنهم، وإن لم يسمع أذاناً أغار عليهم، قال: فخرجنا إلى خيبر، فانتبهنا إليهم ليلاً، فلما أصبح ولم يسمع أذاناً ركب، وركبت خلف أبي طلحة، وإن قدمي لتمس قدم النبي ﷺ، قال: فخرجوا إلينا بمكاتلهم ومساحيهم، فلما رأوا النبي ﷺ، قالوا: محمد والله، محمد والخميس، قال: فلما رآهم رسول الله ﷺ قال: "الله أكبر، الله أكبر، خربت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم ﴿بَسَاءَ صَبَاحِ الْمُنْدَرِيِّنَ﴾"²⁵

فقد جعلت السنة المحمدية حافظاً وقائماً على كل ما ينجم على الإنسان من ظلم، قال ﷺ: «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»²⁶، انظر للحكمة الربانية فقد جعلت الشريعة الشرط الأول: الإسلام والثاني سلامة الناس جميعاً باختلاف دياناتهم تأكيداً على أعراض الناس، وجعلت حقوق المسلم محفوظة من جهة الدين والعقل والنفس والعرض والمال.

ولنا من روائع السيرة العطرة تأنيات وتعقلات كثيرة منذ بداية الدعوة إلى أن ظفرت بدينها متبعا الذي هو أحسن حتى انتشر الإسلام في كل ربوع العالم بالتمهل والتأني والتعقل كما خاطبه رب العزة، قال تعالى: ﴿بِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾²⁷. فكان يتخذ جميع الأسباب والاتكال على الله بعد الاجتهاد المرير والتربص والتعقل والخطى المتكاملة قائلاً للناس الحسنين.

3.3- نماذج دعوية على العجلة

سنذكر نموذجين أحدهما فيه عدم العجلة والآخر فيه العجلة.

1.3.3- عدم الاستهجال في دعوة سيدنا نوح عليه السلام:

لنا في سير النبيين السابقين عليهم الصلاة والتسليم عبر نستخلصها لمناهج حياتنا الفردية والاجتماعية في تحمل الدعوة والمسؤولية على أكمل الوجوه، ففي القرآن الكريم أمثلة كثيرة وعبر دعوية وصبر على قضاء الأمور الدنيوية وفي هذا المقام نذكر نموذجين في غاية الأهمية جاء ذكرهما في القرآن الكريم لنبيين عظيمين؛ وهما سيدنا نوح ويونس عليهما السلام، وكيف اتخذ كل واحد منهما المسلك الدعوي وما نجم عن ذلك بسبب العجلة.

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۖ قَالَ يَتَّبِعُونَ آلِيَّكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكٰفِرِينَ﴾

نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٨﴾ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا رَبَّ يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لِّئِنْ أَجَلَ اللَّهُ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرَ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٣٠﴾ بَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٣١﴾ ... ﴿٣٢﴾

فجادلوه ولم يرد بشيء وترك الأمر لمن فوضه عليهم فقالوا على لسان القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿فَالُوا يَنْتُوخُ فَدْ جَدَلْتَنَا بِأَكْثَرَتِ جِدَلْنَا بَاتِنًا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ﴿٢٩﴾

ومع كل هذا الاصرار والعناد والجدال لم يتراجع ولم يتزحزح سنين طوال فصبر وثبت للأمر الدعوي لأنه يعلم يقينا من الله أنه سينصره وأن بعد العسر يسرا وقد قال في شأنه القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ بَلَيْتَ بِهِمْ وَلَقَدْ كُفِرُوا بِهِمْ وَأَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ ﴿٣٠﴾ فلما طال الأمل والعمل وهو محتسب لله تعالى يقابل السيئة بالحسنة رغم الجدال والسخرية أمره الله تعالى بصنع السفينة، قال تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلَ وَكَلَّمَا مَرْ عَلَىٰ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسَخَرُوا مِنِّي مِنَّا فَإِنَّا نَسَخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسَخَرُونَ﴾ ﴿٣١﴾ وقال أيضا في شأن قومه: قال تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَفُونَ﴾ ﴿٣٢﴾ وأمره بالأخذ من كل حيوان زوجين لبقاء النسل أو لحكمة إلهية لأنهم أمم أمثالنا يسبحون الله تعالى، وبعدها أمره الله بركوب السفينة ثم اندله الماء من الأرض والسماء فأهلكهم الله تعالى.

ولننظر إلى رحمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعدم اليأس نادي ابنه وقال له: اركب معنا وتب إلى ربك تُنجو من العذاب؛ لكن هيهات هيهات واصل عناده، وقال: سأوي إلى جبل يعصمني من الماء، ولكنه لا عاصم من أمر الله إلا من رحم، قال تعالى: ﴿قَالَ سَتَأْتِيَ آلِي جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ إِلَّا مِنَّ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَفِينَ﴾ ﴿٣٣﴾

ويأتي الأمر بانتهاء الرحلة فانظر إلى التعبير الرائع والإعجازي في تصوير الموقف قال تعالى: ﴿وَفِيلٌ يُنَازِلُ مِنْ سَمَاءٍ أَمْرًا لِّقَوْمٍ أَلْطَلِيلِينَ﴾ ﴿٣٤﴾

انتهت الرحلة في جو طبيعي خلابا يغمره الإيمان وزينه المنظر بالجمال وهجرة في سبيل الله وابتغاء مرضاته فكان جواب الله له، قال تعالى: ﴿فِيلٌ يُنَازِلُ مِنْ سَمَاءٍ أَمْرًا لِّقَوْمٍ أَلْطَلِيلِينَ﴾ ﴿٣٤﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا بِأَمْرٍ مِّنَّا وَمَنَّ بِنَا مُحَمَّدًا﴾ ﴿٣٥﴾ فقال سبحانه ﴿وَأَمَّمْ سَمْتَعَهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ﴿٣٦﴾. وها هنا إشارة إلى من خاف الوعيد بالحسنى وكأبة إلى من أخلف.

فسيدنا نوح عليه السلام كان اروع مثالا في التأيي وعدم العجلة، حيث تلقى الدعوة وبلغها بكل عزم وقوة وصلابة ومرونة دعوية، فكان مثالا في النصيحة والقدوة خاطب الله بها نبينا محمد ﷺ فقال سبحانه وتعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَّغٌ مِّنْ نَّهَارٍ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُونَ﴾ ﴿٣٦﴾

2.3.3 - الاستعجال في دعوة سيدنا يونس عليه السلام:

نبي من أنبياء الله حمل لواء الرسالة وأعبائها دعا قومه سنين ولم يستجب له أحد وهو صابر مثابر ولكنه لم يطل عزمه فسافر وتركهم لكونهم لم يستجيبوا وتسرع وتعجل وذهب مغاضبا فأمن القوم من بعده، قال الله تعالى في حقه: ﴿وَذَا الثُّورِ إِذْ دَهَبَ مُغَضِبًا بَقِظًا أَنْ لَنْ نَفْدِرَ عَلَيْهِ بِنَادِيٍّ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنَّا كُنَّا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾³⁷.

جاء في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور: وذهابه مغاضبا قيل خروجه غضبان من قومه أهل نينوى إذ أبوا أن يؤمنوا بما أرسل إليهم به وهو غضبان من دعوتهم، ظن أنه إذا ابتعد عن المدينة المرسل هو إليها رسل الله غيره إليه، وظن أن لن تضيق عليه تحميم الإقامة مع القوم الذين أرسل إليهم بتبليغ الرسالة وإنه إذا خرج من ذلك المكان سقط عليه تكليف التبليغ عنه اجتهادا، فعوقب بما حل به إذ كان عليه أن يستعلم ربه عما يريد فعله، وعلى هذا يكون اجتهد وأخطئ بدافع الغضب عن غير تأمل في لوازمه وعواقبه، قالوا: وكان في طبعه ضيق الصدر، وعلى هذا يكون التعقيب بحسب الواقعة، بعد أن أبتلعه الحوت³⁸. وأما نداه ربه فذلك توبة صدرت منه عن تقصيره أو عجلته أو أنه أخطأ في اجتهاده وتقديره، ولذلك قال: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

والقرآن يقص علينا قصته لنعبر منها وذلك لعدم تأنيه وتعجله في ترك قومه حتى أسلموا في غيابه وهو بعيد عنهم، فلو صبر ولم يتعجل في دعوتهم لآمنت القرية ونال المراد، قال تعالى في شأن تلك القرية التي آمنت: ﴿بَلْوَلَا كَانَتْ قَرْيَةً. آمَنَتْ بِنَبْعِهَا إِيْمَانَهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَعْدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾³⁹.

ولذا حل به البلاء في بطن الحوت ولكن عناية الرحمن لا يخاف لديه المرسلون فنأدى ربه قائلا: ﴿بِنَادِيٍّ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنَّا كُنَّا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾⁴⁰. فتاب واعترف فاستجاب الله له، قال تعالى في شأنه: ﴿بَلْوَلَا أَنَّهُوَ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴿لَلَيْتَ فِي بَطْنِهِ﴾ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿﴾﴾⁴¹.

فالشريعة دائما توصي بالتأني وعدم الاستعجال لتحقيق الأهداف فالعجلة نتاج غضب أو تسرع أو استعجال أو يأس من الأمر، والتأني كسب يكون من ورائه الخير والبركة ويتجنب صاحب العواقب غير المحمودة، يقول المصطفى ﷺ: «الأنانة من الله والعجلة من الشيطان»⁴².

4. المطلب الثالث: الآثار السلبية والايجابية للعجلة

1.4 - الآثار السلبية للعجلة:

إن للعجلة أثارا وأغلب ما يكون سلبيا، كما تقول القاعدة الفقهية: «من استعجل الشيء قبل أوانه عُقب حرمانه»⁴³. وهي لا تتوقف على الكلمة فقط بل كثيرا ما تنتج عن إنجاز غير متقن في عمل من الأعمال، أو تكون بسبب تصرف من التصرفات لنيل شيء لم يحن وقته، ولذا كانت الشريعة حريصة على هذا الأمر وتدعو إلى الاتقان في كل شيء، قال تعالى: ﴿بَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا﴾⁴⁴. وقال تعالى: ﴿وَلَا

تَعْجَلْ بِالْفُرْقَانِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضِي إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا⁴⁵. فالعجلة تحرم الإنسان الثمرة المرجوة لو صبر وتأنى ولم يتعجل.

كما أكدت قصة سيدنا موسى على أن العجلة تحرم الإنسان من تلقي المزيد من العلم، فقد قص القرآن علينا ما ورد من النبي موسى عليه السلام مع العبد الصالح الذي آتاه الله من العلم ما لم يأت موسى عليه الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا؟ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا؟ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا؟ قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا؟ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا⁴⁶.

فلو صبر لرأى العجب العجاب ولكنه استعجل فلم يستوف حقه من العلم الذي يريده، وفي هذا قال رسول الله ﷺ: «ووددنا أن موسى صبر حتى يقص علينا من أمرهما»⁴⁷.

مما ورد نستخلص فوائده عديدة في تلقي العلم

- عدم الاستعجال بالشروع في السؤال قبل نهاية الدرس.

- عدم كثرة السؤال والصبر على ذلك.

- طرح السؤال المهم الذي يفيد ويبيجاز.

- الاستماع الإيجابي لتوجيهات ونصائح من نأخذ عنه العلم.

كما نضرب نموذجاً بعدم العجلة في تلقي العلم لسيدنا محمد ﷺ نظراً للآثار السلبية التي تنتج عنها ومنها الحرمان من العلم، فإذا كان سيد البشرية عليه الصلاة والسلام يوجهه رب العزة في أخذ العلم على الوجه الصحيح وذلك بالآناة وعدم الاستعجال حيث كان رسول الله ﷺ مستعجلاً في تلقي القرآن عن أمين الوحي جبريل فخاطبه القرآن قائلاً: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ⁴⁸. فإن غيره أولى بعدم العجلة في تلقي العلم حتى لا يحرموه.

جاء في تفسير الجلالين [لَا تُحَرِّكْ بِهِ]: بالقرآن قبل فراغ جبريل منه [لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ] خوف أن ينفلت منك [إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ] في صدرك، [وَقُرْآنَهُ] قراءتك إياه أي جريانه على لسانك، [فَإِذَا قَرَأْتَهُ] عليك بقراءة جبريل، [فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ] استمع قراءته فكان ﷺ يستمع ثم يقرؤه، [ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ] بالفهم لك والمناسبة بين هذه الآية وما قبلها أن تلك تضمنت الإعراض عن آيات الله وهذه تضمنت المبادرة إليها بحفظها⁴⁹.

2.4 - الآثار الإيجابية للعجلة:

إذا كانت العجلة مذمومة ولها آثار سلبية فإنها في بعض المواطن تكون محمودة وإيجابية ويرغب فيها الشرع لما لها من نتائج وآثار إيجابية ومرضية في بعض الأحيان، ولذا يجب الترغيب فيها نظراً لما يعود

عنها من الخير على الفرد والمجتمع، وفي هذا نذكر بعض تلك الحالات التي تطلب فيها العجلة، والتي منها:

1.2.4 - التوبة والاستغفار:

التوبة والاستغفار من الأمور التي تتطلب العجلة والإسراع ولا تقبل التواني أو التأخر والإبطاء، فالإنسان مطالب بنصوص الشرع المختلفة إلى المسارعة في الاستغفار والتوبة وإلى فعل الخيرات وهو على قيد الحياة فذلك النجاة من قبل أن يحين الأجل وهو يسوف ويتناقل عن التوبة، وفي هذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾⁵⁰. وقال تعالى: ﴿أُوَلِّيكُمْ يَسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾⁵¹.

فالقرآن يأمرنا بالمسارعة والتعجيل في طلب مغفرة الله تعالى وفي فعل الخيرات، ولهذا قال ﷺ: «التؤدة في كل شيء إلا في عمل الآخرة»⁵².

2.2.4 - المسارعة إلى الصلاة:

فعند دخول وقت الصلاة فيجب الإسراع إليها والقيام بشؤونها وإلا أدركتك وخاصة الأوقات الضيقة؛ فالإسراع إليها مطلوب ولكن الأناة واجبة فيها - وهذا ما ورد في الحديث النبوي - لذلك الرجل الذي صلى دون اطمئنان قال له رسول الله ارجع فصلي فإنك لم تصل، فلتتمعن هنا إلى الشريعة دعت إلى المسارعة لا غتنام الوقت وفي نفس الوقت الأناة مطلوبة فلا إفراط ولا تفريط.

فالمسارعة إلى إقامة الصلاة أمر مطلوب ولا تدم العجلة في ذلك بل هي محمودة ولها آثارها الإيجابية والتي منها أداء الواجب في وقته وعدم تضييعه والسهو عنه وذكر الله تعالى والتقرب إليه بالدعاء وغيرها من الإيجابيات ولذلك قال تعالى في الجمعة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁵³. ولكن عند القدوم إلى إقامة الصلاة أمرنا الشارع الحكيم أن نأتي وعلينا السكينة والوقار حتى يتحقق معنى الخشوع فيها، يقول المصطفى ﷺ: «إذا ثوب بالصلاة فلا تأتوها تسعون وأتوها وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا، فإن أحدكم في صلاة ما كان يعمد إلى الصلاة». قال محمد: لا تعجلن بركوع، ولا افتتح حتى تصل إلى الصف وتقوم فيه، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله⁵⁴.

وهناك أشياء أخرى يجب الإسراع إليها لما فيها من عفة وحصانة وكرامة للإنسان، من ذلك قول النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه: «يا علي، ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنابة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفتاً»⁵⁵.

5. الخاتمة

وفي الختام نستخلص من كل ما ذكرنا النقاط التالية:

- العجلة ما وراءها إلا الندامة فهي كالريح العاصف تبدد وتتطاير بكل متسرع وما يبقى إلا رمادها، وأما التأني والتؤدة ففيهما الخير ما بعده إلا الخير، فهما يعينان صاحبهما على التفكير والتجديد وأخذ

الرأي والموقف الصواب ليخرج بنتائج محمودة.

- علينا دوام النظر في كتاب الله وسنة رسول الله وسيرته العطرة، والاقتداء بسير الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام الذين صبروا ولم يتعجلوا فنالوا مرادهم.
- كما أن العجلة في أغلبها مذمومة وغير مرغوب فيها نظرا لتنتائجها السلبية على الفرد والمجتمع والدعوة إلى الله تعالى، ومع ذلك فهي مطلوبة ومحمودة في بعض المواطن والحالات لما لها من آثار إيجابية منها إقامة الواجبات والمساورة في الخيرات وتعجيل التوبة قبل الممات وغيرها من الأمور.
- الناس جميعا بحاجة إلى عدم التعجل في جميع أمورهم الخاصة والعامة، وخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا الآخرين وبالدعوة إلى الله تعالى فإن الأمر يزداد طلبا حتى يتجنب الإنسان مغاب العجلة وما تلحقه من مساوئ وآثار سلبية أقلها أن لا يحقق الإنسان مراده ولا يصل لمبتغاه.

7 - قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- ابن الجوزي، علي بن محمد (2004م)، صيد الخاطر، بعناية: حسن المساحي سويدان، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي (1973م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي (1975م)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية - بيروت .
- ابن حبان، محمد أبو حاتم البستي (د.ت)، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984م)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» الدار التونسية للنشر - تونس.
- ابن فارس، أحمد (1399هـ/1979م)، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
- ابن منظور، محمد (د.ت)، لسان العرب، الناشر دار صادر، بيروت، ط 3.
- أبو داود، سليمان السجستاني (1430هـ/2009م)، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى.
- الأصبحي، مالك بن أنس (د.ت)، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة الثانية.
- الأصفهاني، الراغب (د.ت)، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، دط.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ)، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (2015م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار التقوى، ط 1.
- الشعراوي، محمد متولي (د.ت)، المنتخب من تفسير القرآن الكريم، تفسير الشعراوي بيروت، دار العودة،

ط1.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الحسنيني (د.ت)، سبل السلام، الناشر دار الحديث.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (د.ت)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت.
- لجنة من العلماء (د.ت)، مجلة الأحكام العدلية، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتي كتب، آرام باغ، كراتشي، الطبعة: لعلها مصور عن طبعة قديمة.
- المحلي، جلال الدين، والسيوطي، جلال الدين (د.ت)، تفسير الجلالين، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف (1410هـ/1990م)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى.

6. الهوامش والإحالات:

- 1 - ينظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، صيد الخاطر، بعناية: حسن المساحي سويدان، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى: 1425هـ - 2004م، ص 385.
- 2 - سورة الإسراء: 11.
- 3 - ابن منظور (1414هـ) لسان العرب، الناشر دار صادر، بيروت، ط 11/3، ج 4.
- 4 - سورة الأعراف: 150.
- 5 - أحمد بن فارس (المتوفى: 395هـ): مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، عام النشر: 1399هـ - 1979م، دار الفكر، 237/4.
- 6 - الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (502هـ)، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، ص 323.
- 7 - زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ): التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت-القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م، ص: 236.
- 8 - الشعراوي محمد متولي، (ت 1418هـ)، المنتخب من تفسير القرآن الكريم، تفسير الشعراوي بيروت، دار العودة، ط1، (5864/1).
- 9 - الصنعاني محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسنيني، (د.ت)، سبل السلام، الناشر دار الحديث، ج 7، ص 201.
- 10 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ): إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، 186/3.
- 11 - محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله: الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية - بيروت، 1395 - 1975، ص 258.
- 12 - محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1393 - 1973، 310/2.
- 13 - محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ): روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت، ص: 218.
- 14 - المرجع نفسه، ص: 216.
- 15 - سورة الحجرات: 6.
- 16 - السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار التقوى، ط1، 2015/1436، ص 765.
- 17 - سورة النساء: 94.

- 18 - محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ): التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» الدار التونسية للنشر - تونس ، سنة النشر: 1984 هـ، 166/5 وما بعدها.
- 19 - سورة الأعراف: 150.
- 20 - سورة الرعد: 6.
- 21 - سورة العنكبوت: 53.
- 22 - سورة الإسراء: 11.
- 23 - سورة النجم: 04-05.
- 24 - سورة طه: 114.
- 25 - محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي: صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، كتاب الأذان، باب ما يحقن بالأذان من الدماء، رقم: 610، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1 الطبعة: الأولى، 1422هـ، 125/.
- 26 - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الرفق، باب الانتهاء عن المعاصي، دار بن كثير، بيروت، ط1، 2002، رقم الحديث 6481، ص1613.
- 27 - سورة آل عمران: 159.
- 28 - سورة نوح: 1 - 6.
- 29 - سورة هود: 32-33.
- 30 - العنكبوت: 14.
- 31 - سورة هود: 38.
- 32 - سورة هود: 37.
- 33 - سورة هود: 43.
- 34 - سورة هود: 44.
- 35 - سورة هود: 48.
- 36 - سورة الأحقاف: 35.
- 37 - سورة الأنبياء: 87.
- 38 - الطاهر بن عسور، التحرير والتنوير التحرير والتنوير 17/ 130، وما بعدها.
- 39 - سورة يونس: 98.
- 40 - سورة الأنبياء: 87.
- 41 - سورة الصافات: 143، 144.
- 42 - محمد بن عيسى بن سَؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ): سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في التاني والعجلة، رقم: 2012، قال الترمذي: هذا حديث غريب. وقال الألباني بضعفه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ - 1975م، 367/4.
- 43 - لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية: مجلة الأحكام العدلية، (المادة 99)، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، الطبعة: لعلها مصور عن طبعة قديمة، ص: 28.
- 44 - سورة مريم: 84.

- 45 - سورة طه: 114.
- 46 - سورة الكهف: 65 ، 70.
- 47 - البخاري: صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب فلما جاوزا قال لفتاه... رقم: 4358، 351/14.
- 48 - سورة القيامة: الآية 16-18.
- 49 - جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى: 864هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: 911هـ): تفسير الجلالين، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى ، ص: 779.
- 50 - سورة آل عمران: 133.
- 51 - سورة المؤمنون: 61.
- 52 - أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ): سنن أبي داود، أول كتاب الأدب، باب في الرفق، رقم: 4810، وقال الألباني: صحيح، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م، 187/7.
- 53 - سورة الجمعة: 9.
- 54 - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ): الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، أبواب الصلاة، باب: المشي إلى الصلاة وفضل المساجد، رقم: 93، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة: الثانية، مَزِيْدَة منقّحة، ص: 55.
- 55 - محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحّاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ): سنن الترمذي، أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل، رقم: 171، قال الألباني: ضعيف، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ - 1975م، 320/1.

بيان المجمع الفاتيكاني الثاني ومبادرة الحوار الإسلامي – المسيحي *Statement of the Second Vatican Council and the Islamic-Christian Dialogue Initiative*

د/ خديجة جوادة*

جامعة الجزائر 1 (الجزائر)

Khadidjadjouada92@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/08/23 تاريخ القبول: 2021/12/30 تاريخ النشر: 2022/03/15



ملخص: يتناول هذا البحث المبادرة التي جاء بها الفاتيكاني لفتح مجال الحوار الإسلامي-المسيحي، خاصة بعد التغيرات السياسية والحضارية، التي شهدتها منتصف القرن العشرين، والذي كان فيه المجمع الفاتيكاني الثاني نقطة مفصلية في تاريخ دولة الفاتيكاني، وتغير نظرتها نحو الإسلام والمسلمين عقديا ودينيا. وبناء على ذلك سنتناول من خلال هذا البحث، أولا التعريف بدولة الفاتيكاني ونشأتها ومكاتها الدينية والسياسية في العالم المسيحي، باعتبارها قائد أكبر الطوائف المسيحية عبر العالم، والممثل الأول عن الكاثوليك، وثانيا التعريف بالمجمع الفاتيكاني الثاني وبداية الانفتاح على الحوار الإسلامي المسيحي، والأسس التي قامت عليها هذه المبادرة، والقيام بتحليل نقدي لما اشتمل عليه البيان الختامي لمجمع الفاتيكاني الثاني في الجزء المخصص في ضبط العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والمسلمين.

الكلمات المفتاحية: الفاتيكاني؛ الحوار؛ الحوار الإسلامي المسيحي، المجمع الفاتيكاني الثاني.

Abstract : This research deals with the Vatican's initiative to open the field of Islamic-Christian dialogue, especially after the political and cultural changes of the mid-20th century, in which the Second Vatican Council was a focal point in the history of the Vatican state, and its view of Islam and Muslims changed doctrinally and religiously .

Accordingly, through this research, we will first give the introduction of the Vatican State, its origins and its religious and political status in the Christian world, as the leader of the largest Christian communities around the world, and the first representative of Catholics, Secondly, the introduction of the Second Vatican Council and the beginning of openness to the Islamic-Christian dialogue, and the foundations on which this initiative was founded. and A critical analysis of what included the final statement of the Second Vatican Council in the section devoted to controlling the relationship between the Catholic Church and Muslims.

Keywords: Vatican; dialogue; Islamic-Christian dialogue; the Second Vatican Council.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

يمثل الحوار قيمة من قيم الحضارة الإسلامية، المستندة أساساً إلى مبادئ الدين الإسلامي وتعاليمه السمحاء، وهو موقف فكري يعبر عن أبرز سمات الشخصية الإسلامية السوية، وهي سمة التسامح لا بمعنى التخاذل والضعف، ولكن بمعنى الترفع عن الصغائر والتسامي عن الضغائن، فللحوار أسس قرآنية يستند إليها على أساس التفاعل الحضاري الذي يركز على مبدأ التدافع الحضاري لا الصراع، وهو مبدأ قرآني محض، والذي نجد له أصلاً في قوله تعالى: ﴿... وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَدِمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ (الحج: 40)، فالتفاعل في المنظور الإسلامي هي عملية تدافع لا تنازع، وتجاوز لا تناحر، كما أن الحوار دائم ومطرد ينشد الخير والحق والعدل والتسامح للإنسانية قاطبة، ولا يسعى في الأرض بفساد، بل يسعى إلى تفاهم خالص بين أتباع مختلف أديان المعمورة، ويتطلب من الأطراف المشاركة فيه موقفاً إنسانياً يتيح لهم اختراق جدار التعصب والأحكام المسبقة والأفكار المغلوطة والنزاعات الداعية إلى العنف، ذلك الجدار الذي عهدناه لا يكاد ينهدم حتى يقوم من جديد بين الأديان.

ف نجد أن العصر الحديث شهد تغيرات جذرية في العلاقات بين أتباع الأديان وفي مقدمتها العلاقات الإسلامية المسيحية، التي كانت تتسم بالصراع والتصادم عبر التاريخ، ولكن مع بداية طي الفترة الاستعمارية التي اقتسم فيها العالم المسيحي أملاك الرجل المريض، الممتدة على العالم الإسلامي، جاءت انتفاضة الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار وكل ما يرتبط به، وعلى رأسهم الكنيسة المسيحية.

إلا أن الدول الاستعمارية لم تبق مكتوفة الأيدي أمام تحرر الشعوب الإسلامية منها، وتبدد مصالحها على أراضيها، بل كان إيجاد سبل جديدة لاستعمار جديد ضرورة حتمية بالنسبة لها، فكان الغزو الثقافي والاقتصادي والتجاري والتبعية، شكل من أشكال التحكم في الشعوب الإسلامية، وكذلك كان شأن الكنيسة المسيحية وفي مقدمتها الكنيسة الكاثوليكية التي كانت مرافقة للاستعمار العسكري في كل خطواته، وكانت مبادرة فتح الحوار الإسلامي - المسيحي الصيغة الجديدة لمصالحها على الأراضي الإسلامية.

من هنا تأتي إشكالية بحثنا الذي يتناول مسألة الحوار الإسلامي - المسيحي تحليلاً ونقداً من خلال أحد أهم المؤسسات الداعية إليه، وهي مؤسسة الفاتيكان الممثل الأول عن العالم المسيحي الكاثوليكي، والهيئة الرسمية الناطقة عن آراء الكنيسة الكاثوليكية، والتي كان المجمع الفاتيكاني الثاني الذي دعت إليه نقطة مفصلية في التاريخ المعاصر للكنيسة الكاثوليكية وعلاقتها بغيرها، فأردنا من خلال هذا البحث الإجابة عن العديد من التساؤلات المعرفية المتعلقة به، أهمها:

كيف نشأت دولة الفاتيكان؟ وما هي مكانتها الدينية والسياسية في العالم المسيحي؟ وما هي مرتكزات وأسس الفاتيكان في طرحه لمبادرة الحوار الإسلامي المسيحي؟ وما هي أهم النقاط الذي تناولها البيان الختامي لمجمع الفاتيكاني الثاني؟ وكيف كانت ردود الفعل عليه من كلا الجانبين؟

ومن خلال الإجابة على مختلف التساؤلات التي يطرحها البحث التي ترنو إلى جملة من الأهداف

المنهجية والعلمية، التي تعرف بالفاتيكان دولة ومؤسسة دينية تقود العالم المسيحي، مع رسم المعالم الكبرى لمبادرة الحوار التي تطرحها الفاتيكان وأهدافها ومراميها مع إيضاحها وعرضها على النقد والتمحيص والشرح، مستعملين في ذلك مناهج علمية متكاملة أبرزها المنهج الوصفي الذي يعرف ويسرد التعريف المتكامل بدولة الفاتيكان، مع المنهج الاستقرائي والتحليلي للبيان الختامي الذي صدر عن المجمع الفاتيكاني الثاني في جانبه الخاص بمبادرة الحوار الإسلامي - المسيحي.

2. التعريف بدولة الفاتيكان ومكانته الدينية والسياسية.

تعتبر الفاتيكان المركز الروحي الذي يقوم بتوجيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية كبرى الكنائس المسيحية في العالم، وبالرغم من صغر مساحته، إلا أن نفوذه يشمل الملايين من المسيحيين الكاثوليك في جميع أنحاء العالم، ويرأس البابا الكنيسة الكاثوليكية الواقعة وسط مدينة روما الإيطالية، غير أن أراضيها تعد أراضي أجنبية بالنسبة للإيطاليين، لأنها دولة مستقلة ذات سيادة.

1.2 الفاتيكان النشأة والتاريخ.

تعود تسمية الفاتيكان "Vatican" من الاسم اللاتيني "Vaticanus" ومن اسم المكان "فاتيكوم" وهي من لغة الأتروسكين سكان المدينة القدماء¹، وبالإيطالية "ستاتوديل تشيات ديل فاتيكانو" (stato della cita del vaticano) (دولة مدينة الفاتيكان)، ولفظ الفاتيكان هو الاسم الذي يطلق على المدينة والدولة على حدّ سواء².

يعدّ الفاتيكان أصغر دولة في العالم، حيث تبلغ مساحته 44 هكتار، وهي مقر الكنيسة الكاثوليكية، تقع في جنوب أوروبا في قلب العاصمة الإيطالية "روما"، يحكمها البابا، حيث كان استقلالها عن إيطاليا يوم 11 فبراير 1929، وتتمتع بأكبر إشعاع روحي لدى المسيحيين الكاثوليك لأنها مقر خليفة الرسول بطرس، أي "البابا" الذي يعدّ هو نائب المسيح على الأرض بالنسبة للكاثوليك، فالفاتيكان هو مركز أجهزة الإدارة للكنيسة الرومانية التي تساعد أسقف روما في خدمته للكنيسة الكاثوليكية، وفي حوار مع المسيحيين الآخرين سواء مع المؤمنين أو غير المؤمنين، ومع المنظمات الدولية والدول التي تقيم معها الفاتيكان علاقات دبلوماسية البالغة 159 دولة عبر العالم³.

كانت هضبة الفاتيكان عبارة عن موقع لمتنزه ومدرج للإمبراطورية الرومانية في عهد "نيرون"، ولقي العديد من المسيحيين حتفهم على تلك الهضبة، أيام اضطهاد الإمبراطورية الرومانية للمسيحيين، وهناك إجماع لدى هؤلاء بأنّ القديس بطرس مات في ذلك المكان ودفن فيه أيضاً، ليصبح قبره فيما بعد محجاً يجذب إليه الحجاج، وأول تأكيد على ذلك جاء في حدود عام 333م، على لسان الأسقف "أوسابيوس القيصري" الذي تحدث عن قبر يهرع إليه كما تحج إلى محراب الرّب وهيكله جموع لا تعدّ من الإمبراطورية الرومانية بأسرها⁴.

أنشأ الإمبراطور النصراني قسطنطين في القرن الرابع الميلادي بازيليك فوق البقعة نفسها التي كان يظن

أنّ القديس بطرس مدفون بها، وهي قداسة مستوحاة من الكتاب المقدس حينما أعطى المسيح السلطة من بعده لسمعان بطرس فيقول: "أنت صخر وعلى هذه الصخرة سأبني كنيسة وقات الموت لن تقوى عليها"⁵، وفيما بعد تمّ تشييد قصر الفاتيكان والمباني الأخرى تدريجياً حول البازيليك، وكان المركز السكني الرئيسي للباباوات في العصور الوسطى قصر "لاتيران" بروما، وليس الفاتيكان، بينما أقام الباباوات "أفينون" بفرنسا (1309-1377م) وعند عودتهم إلى روما وجدوا قصر "لاتيران" قد احترق فانتقلوا إلى الفاتيكان، ثمّ شيدت كنيسة القديس بطرس في القرن السادس عشر (16م) فوق الموقع الذي بناه قسطنطين، وبمرور الزمن سيطر الباباوات على مساحة وسط إيطاليا سميت الدولة البابوية، إلا أنّه بحلول عام 1870م فقد البابا "بيوس التاسع" السلطة عليها، بعد سلسلة من الهزائم السياسية، فما كان من الباباوات إلا أن اعتكفوا داخل الفاتيكان، ورفضوا التعامل مع الحكومة الإيطالية، وفي الأخير تمت معاهدة "لاتيران" عام 1929م يوم السابع من حزيران/ يونيو، تخلى فيها البابا عن المطالبة بدولة بابوية، في حين وافقت الحكومة الإيطالية بعد عشر سنوات، أي عام 1939م، على إقامة دولة الفاتيكان المستقلة⁶.

منذ القرون الأولى للكنيسة تلقى الكرسي الرسولي بعض الممتلكات والأراضي عن طريق الهبة أو الإرث، شكلت النواة الأولى للدولة الفاتيكانية، ولصغر مساحتها يمكن لزائرها أن يدور حولها في حوالي 20 دقيقة فقط ومشياً على الأقدام، لها ثلاث أبواب: باب البرونز وباب قوس الأجراس، وباب القديسة آن، ويقع القصر البابوي لرئيس دولة الفاتيكان في ميدان القديس بطرس ذي أعمدة فخمة، وفي قلب الكنيسة الكبيرة تجد أحواض الماء المباركة أو المقدسة، وبخلاف جميع الدول في العالم فإنّ دولة الفاتيكان لا تعرف الجمارك، لكنها تملك جيشاً وثكنات، وللفاتيكانيات أمن داخلي، فبعدما ألغى "بولس السادس" فكرة الجيش أوجد حرساً داخلياً زيهم أزرق، مهمتهم حراسة البابا أثناء ترتيبه في الصلاة، مع اتصالهم من خلال أجهزة حساسة بمراكز الشرطة⁷.

أما عن موارد الفاتيكان فقبل القرن التاسع عشر لا يوجد معلومات حول موارده، ولكن الثابت في التاريخ أنّه من تاريخ 1871م قررت الحكومة الإيطالية منح الفاتيكان مبلغ سنوي قيمته ثلاث ملايين ليرة إيطالية من الذهب، وهذا المبلغ ظلّ الكرسي الرسولي يرفضه لخلاف على السلطة بينه وبين الحكومة الإيطالية حتى تمت المصالحة بينهما عام 1929م، فقبض الفاتيكان هذا المبلغ الضخم الذي بقي يتراكم على عاتق الحكومة الإيطالية، بالإضافة إلى أنّ الفاتيكان يتلقى مساهمات من شتى أرجاء العالم المسيحي الكاثوليكي عبر العالم، كما أنّ للفاتيكان ممتلكات وعقارات واستثمارات عبر دول العالم تؤمن مداخيل الفاتيكان⁸.

ومنذ الاعتراف بمعاهدة لاتيران خضعت حاضرة الفاتيكان لقانون دولة عمّم في نشرة رسمية تدعى أعمال الكرسي الرسولي، وتبعاً لأحكام هذا القانون يمارس البابا السلطة التشريعية والتنفيذية بواسطة لجنة من الكرادلة يعينهم لخمس سنوات، ويعهد بالسلطة التنفيذية إلى أمين سر عام مع مفوض خاص ومستشار دولة⁹، وبهذا أصبحت الفاتيكان دولة قائمة بذاتها لها علاقاتها الدبلوماسية مع مختلف دول العالم، إلا أنّها

ذات طابع خاص، كونها تمثل قلب العالم المسيحي وعلى رأس الكنائس الكاثوليكية، أكبر الطوائف في الديانة المسيحية، وأي علاقة تربط دولة بالفاتيكان تحمل دلالة خاصة، لاعتبارات دينية وثقافية .

2.2. المكانة السياسية والدينية للفاتيكان.

الفاتيكان مقر سكن الحبر الكاثوليكي قداسة البابا_ الحبر الأعظم _ هو أسقف روما من مقره ، ويمثل الرأس المنظور للكنيسة التي أسسها المسيح، وقادها رسله على رأسهم بطرس وبولس منذ العصور الأولى، كمرجع للعقيدة والمحافظة على وحدة الكنائس المسيحية، والفاتيكان التي تعد دويلة صغيرة مستقلة داخل مدينة روما عاصمة إيطاليا، وقائدة للكنائس الكاثوليكية، التي تعتبر نفسها الوريث الشرعي الوحيد لدين المسيح، عبر سلسلة أسقفية متواصلة تبدأ من بطرس الرسول تلميذ ووصي وخليفة السيد المسيح وتستمر عبر خلفائه من الآباء (الباباوات) بلا انقطاع إلى يومنا هذا للتفويض والسلطان الذين منحهما يسوع المسيح للرسول الاثني عشر¹⁰ .

يعد الفاتكان أهم مؤسسة مسيحية كاثوليكية، تخضع لسلطته جميع الكنائس الكاثوليكية عبر العالم، تنقسم إلى كنيستين، الكنيسة اللاتينية والكنائس الشرقية، وهما تنقسمان إلى كنائس محلية عديدة، ويُعهد للأساقفة أمر الاهتمام والعناية بها، والبابا هو الرئيس لمجمع الأساقفة، ويربطه تواصل وثيق بهم في أنحاء العالم، وله أن يدعوهم إلى اجتماع المجلس المسكوني برئاسته، لبحث معهم أمور وشؤون الخاصة بحياة الكنيسة عموماً، وقد عقد خلال القرن العشرين واحد وعشرون اجتماعاً للمجلس المسكوني، أحدثها اجتماع المجلس الفاتيكاني الثاني¹¹ .

وعبر تاريخه الطويل لطالما كان العداء والصراع موقفه من الإسلام والمسلمين، لكن ومع منتصف القرن العشرين، وبعد تغير المعطيات العالمية الخادمة لمصالح الكنيسة الكاثوليكية على أراضي الدول العربية والإسلامية، كان لا بدّ للكنيسة الكاثوليكية أن تجد سبيلاً للوصول مرة أخرى إلى قلب العالم الإسلامي، وقد كان المجمع الفاتيكاني الثاني نقطة تحول عقدية ولاهوتية وفكرية داخل الكنيسة الكاثوليكية، فنجد أنّ 57 بلداً المنتمية إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، بالإضافة إلى 22 بلد عضو في جامعة الدول العربي، نجد 47 دولة منها أقامت علاقات دبلوماسية مع الفاتيكان، فالعلاقة بين العالم الإسلامي والفاتيكان ليست وليدة العصر الحديث، بل لها تاريخ سابق، لكنها كانت علاقات مواجهة وصراعات أكثر منها علاقات تعايش سلمي وهدوء، ولكن مع بداية الستينات، عرفت هذه العلاقات بفضل مجمع الفاتيكاني الثاني عهداً جديداً، تميّز بانتصار الحوار والاحترام المتبادل.

يتمتع الفاتيكان بقيمة رمزية استثنائية في العالم المسيحي، لها مطلق السيادة القانونية، التي تحرر البابا من أي تدخلات خارجية، وتحقق له الاستقلالية في ممارسة سلطاته العليا، فتضم الهيئة الدبلوماسية للفاتيكان نحو 90 سفيراً بالإضافة إلى وظائف أخرى لسفراء الفاتيكان عبر الدول، وهم يمثلون الفاتيكان أيضاً لدى الكنائس الكاثوليكية الرومانية لهذه البلاد أيضاً¹²، ولا يقتصر العمل لدى الكرسي الرسولي خاصة بالدول والحكومات فقط، بل تعداه ليشمل المنظمات الدولية الكبرى مثل منظمة الأمم المتحدة في

نيويورك والأونيسكو في باريس، ومنظمة العمل الدولية (O.I.T) ومنظمة الصحة العالمية (O.M.C) في جنيف، ومنظمة الأغذية والزراعة (F.A.O) في روما، والمجلس الأوروبي في ستراسبورغ والمجموعات الأوروبية في بروكسل، وقد تطور هذا الحضور العالمي للكرسي الرسولي بشكل متزايد، ويتميز قسم العلاقات الدولية داخل أمانة سر الدولة بنشاط يزداد تدريجياً وبسرعة يوماً بعد يوم في مشاركات الكرسي الرسولي.

فالكرسي دائم الحضور بمبعوثيه في الوكالة الدولية للطاقة النووية، وفي منظمة الأمم المتحدة للتطوير الصناعي في فيينا، وفي منظمة السياحة العالمية، وفي المؤسسة الدولية لتوحيد الحق الخاص، وهو عضو في اللجنة التنفيذية لبرنامج المفوضية العليا للاجئين التابعة للأمم المتحدة، وفي اللجنة المشتركة للحكومات الخاصة بالهجرات الأوروبية، والكرسي الرسولي موقع على الاتفاقيات الدولية في جنيف منها مؤتمرات الصليب الأحمر وهو يهتم بتقديمات منظمة الأمم المتحدة للإغاثة والعمل، وغيرها من المنظمات والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية التي للكرسي الرسولي دور فيها¹³، مما ساهم في إكساب الفاتيكاني مكانة كبيرة في المحافل الدولية وإيصال آرائه وصوته إلى مختلف أرجاء العالم.

تعد البابوية من أقوى المؤسسات الدينية في العالم الغربي إجمالاً، لدرجة أنها في بعض فترات التاريخ ألحقت السلطة السياسية بالسلطة الروحية وذلك في العصور الوسطى، إلا أنها ابتداءً من القرن الرابع عشر تناقص سلطانها السياسي بشكل كبير، وانحسر في السلطة الروحية فقط، بسبب ممارسات الكنيسة على رعاياها.

إلا أن العلاقات المسيحية الإسلامية عرفت في مجملها تأرجحاً بين الاستقرار والتصادم، رغم أن عيش المسيحيين في كنف الخلافة الإسلامية على اختلاف عصورها تميز بكرم المسلمين معهم، كما حفظت لهم فيها حقوقهم الرعوية، وتركتهم وما يعتقدون وما يعبدون دون أية مضايقة، بل إن الرسول عليه السلام قد جعل أذيتهم جرماً، وأوجب الدفاع عنهم وأمر بحسن معاملتهم: "ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة"، وبالرغم من أن الإسلام يدعو النصراري واليهود لاعتناق الإسلام باعتباره ناسخاً للأديان السابقة إلا أنه لا يجبر أحداً على اعتناقه، بل يدعوهم لذلك بالحكمة والموعظة الحسنة، فلقد شهد التاريخ دخول العديد من أهل الكتاب في الإسلام دون إكراه أو إجبار حتى إن الذين بقوا على دينهم قاتلوا الصليبيين جنباً إلى جنب المسلمين، إدراكاً منهم لتسخير حكام أوروبا للكنيسة لصالح أطماعهم الاستعمارية وحفاظاً منهم على المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه بكرامة واحترام.

لقد كانت المؤسسة الكنسية الغربية طوال العصور الغابرة أداة تُسخر لصالح السياسيين على اختلاف مسمياتهم، فكانت في العصور الوسطى أداة للإقطاعيين تشرع إجرامهم بحق الناس حتى عدّها البعض مكوناً من مكونات النظام الإقطاعي، لتلعب الكنيسة نفس الدور فيما بعد لصالح الرأسماليين والسياسيين الفاسدين في كافة الدول الغربية وتروج لمشاريعهم الاستعمارية، ولهذا فعادة ما يتخذ الدور السياسي للفاتيكاني منحى سلبياً في الدول العربية والإسلامية، وذلك بسبب عدم فهم الآخر وعدم تحقيق مبدأ

الحوار بين الأديان بالشكل الأمثل، يضاف إلى ذلك أن دعم أوروبا المسيحية لنشوء وقيام دولة إسرائيل عام 1948 خلف آثارا بالغة السوء على النظرة الإسلامية للفاتيكان ودوره السياسي في العالم.

عندما انتخب "يوحنا بولس الثاني" (1921-2005م) بابا للفاتيكان وحبر أعظم للكنيسة الكاثوليكية أكبر الكنائس المسيحية، كان نشاط الفاتيكان خلال هذه الفترة على عدّة جبهات، منها الانخراط النشط مع أمريكا والعرب، فلقد زار البابا وطنه بولندا عام 1979م، وحرك نقابة العمال ضدّ الشيوعية وحكومتها، وعمل على إيقاظ القومية السلافية في أوروبا الشرقية، وحرك المنشقين في تشيكوسلوفاكيا ضدّ الشيوعية خلال الحرب الباردة الغربية، كما أنّه وفي نفس المجال وتدخل الفاتيكان في قيادة الجبهات الدينية في الحرب الباردة.

أما مع الطرف اليهودي فإنّ الفاتيكان في عقودها الأخيرة وبعد اتحاده وتحالفه مع المسيحية البروتستانتية، ومع الامبريالية الأمريكية، ولما كان لليهود في الحرب الباردة ضدّ الشيوعية فقد قام البابا "يوحنا بولس الثاني" بمناسبة سنة الفداء في 20-04-1984م، بإعلان أنّ القدس هي شعار الوطن اليهودي بقوله: "منذ عهد داوود الذي جعل أورشليم عاصمة مملكة، ومن بعده ابنه سليمان الذي أقام الهيكل، ظلت أورشليم موضع الحب العميق في وجدان اليهود، الذين لم ينسوا ذكرها على مرّ الأيام، وظلت قلوبهم عالقة بها كل يوم وهم يرون المدينة شعار لوطنهم"¹⁴

وكان البابا يوحنا بولس الثاني أول بابا كاثوليكي يزور كنيسة يهوديا، وهو كنيس روما القديم سنة 1986م، وفي عام 1993م أقام الفاتيكان العلاقات الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني، وجاء في مقدمة المعاهدة التي عقدت في 31-12-1993م بين الفاتيكان وإسرائيل النص على العلاقات الفريدة بين الكاثوليك والشعب اليهودي، بما يتضمن هذا النص من التزام ديني حتى الكاثوليك العرب بهذه العلاقة الفريدة مع الكيان اليهودي الصهيوني¹⁵.

يمكننا أن نتساءل أمام ما نقرأه وما نراه اليوم في العلاقة بين العالم المسيحي الكاثوليكي بقيادة الفاتيكان، كيف تحول الحقد المسيحي على الجنس اليهودي، إلى هذه المحبة والعلاقات الجيدة؟ وكيف نسي اليهود ما فعله بهم المسيحيون لقرون طويلة في داخل أسوار الجيتو وخارجه، وكذا أثناء الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش؟ لماذا تحول الحقد اليهودي على المسيحيين إلى العرب والمسلمين، والمسلمون هم من كان لهم مواقف إيجابية عبر التاريخ اليهودي؟

وإضافة إلى هذا عززت هذه العلاقات بزيارة البابا لإسرائيل عام 2000م، وقد قدّم اعتذارا وندما غير مسبقين من الحبر الأعظم المعصوم ! لليهود على ما ارتكبه الكاثوليكية في حقهم بسبب المعادة المسيحية للسامية، وكتب بذلك اعتذارا وندما في مذكرة ووضعها في شق حائط الغربي (حائط المبكى لدى اليهود) بالقدس الشريف، دعا فيها إلى الصّحح عن الكنيسة الكاثوليكية للخطايا التي ارتكبتها في حق اليهود!

كما قدّم البابا اعتذاراً للبروتستانت بسبب دور الكنيسة الكاثوليكية في مرحلة ما بعد الإصلاح الديني - الحروب الدينية الكاثوليكية - البروتستانتية (1562-1629م)، وفي سنة 2004 قدّمت الكنيسة الكاثوليكية اعتذاراً للصينيين عن حالات الظلم التي ارتكبتها الكنيسة في الصين، كما قدّمت الكنيسة الكاثوليكية اعتذاراً شمل العالم كله على غطرسة الكنيسة، كما في مسألة إعدام جاليليو (1564-1642م) واضطهاد الفلاسفة والعلماء بواسطة محاكم التفتيش.

جملة الاعتذارات التي قدمها الفاتيكان لم تشمل المسلمين ومعهم الأفارقة والهنود الحمر، هؤلاء لم يقدم لهم البابا أي اعتذار لا على الحروب الصليبية التي دامت حملاتها قرنين من الزمن (489-690 هـ) (1096-1291م)، ولا عن تحالف الكنيسة مع الامبريالية الغربية في استعمار للبلاد العربية والإسلامية، ودورها في تنصير المسلمين وفي نهب وتدمير افريقيا عبر خمسة قرون، وفي الإبادة لسكان وحضارات أمريكا وأستراليا ونيوزلاندا!¹⁶

فرغم أنّ الفاتيكان اتخذ من الحوار قاعدة جديدة للعلاقات بينه وبين العالم الإسلامي بعيداً عن النظرة المصلحية والعدائية تجاه المسلمين، إلا أنّ أمهات المسائل والقضايا الجوهرية التي تربط العالمين الغربي المسيحي والشرق الإسلامي لم يتخلص منها.

3. المجمع الفاتيكاني الثاني ومبادرة الحوار.

1.3. البيان الختامي لمجمع الفاتيكان الثاني ودعوة الحوار.

لم يكن اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بالعالم الإسلامي وليد القرن التاسع عشر أو القرن العشرين، بل كانت له جذوره الضاربة في التاريخ من منطلق العلاقات التي تصادمت مع الإسلام منذ نشأته الأولى، وصولاً إلى الحروب التي كانت بين الطرفين، اختتمتها الحروب الصليبية، وتليها حروب الاسترجاع، إلا أنّ الفترة الاستعمارية كانت الأبرز، حيث رافقت الكنيسة الكاثوليكية وباركت كل الحملات الاستعمارية واستغلتها لنشر المسيحية والوقوف في وجه الإسلام وعلى أرضه، إلا أنّ العصور التالية عرفت تغيراً في مخططات الكنيسة الكاثوليكية وانفتاحها وتعاملها مع العالم الإسلامي، وأخذت المراكز الفكرية والاستشراقية تدخل خط المواجهة مع الانفتاح الحدائي والعلمي في العالم المسيحي، وهنا نود التركيز على أهمها باعتبار أنّ فترة العلاقات الكاثوليكية الإسلامية ممتدة وطويلة، فنشير إلى أنّ بدأ اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بالشرق الأدنى جاء في رسالة عالمية كان عنوانها "Petit Apostoli Sede in Suprema" عام 1848م نصح فيها البابا بيوس التاسع الكنائس الشرقية بتناسي الشقاق القديمة والعمل من أجل الاتحاد، بينما أشارت رسالة البابا ليون (لاون) الثالث عشر عام 1894م، إلى ضرورة الدراسة المتعمقة والاهتمام الجاد بطقوس الكنيسة الشرقية، التي تشكل بالنسبة لمسيحي العالم كله قيمة لا تقدر، أما البابا "بينديكت الخامس عشر" فقد أسس في عام 1917م "أمانة شؤون الكنيسة الشرقية" والمعهد البابوي للدراسات الشرقية في روما.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أنشأ المبشرون الكاثوليك مجموعة من المراكز العلمية في البلدان العربية: جامعة القديس يوسف الكاثوليكية في بيروت (الجزويتيون - اليسوعيون)، والمعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية في القاهرة، ومعهد دراسات "الآباء البيض" في تونس، وتعد هذه المؤسسات الكاثوليكية مراكز علمية ضخمة للاستشراق فقط، ولكنها مفاصل رئيسية للحوار الإسلامي - المسيحي¹⁷.

لم تجد كنيسة روما سيلا للخروج من مأزق التأقلم مع الحداثة ومع الصورة المتزايدة لاستقلال الشعوب من قبضة الاستعمار، سوى التعجيل بعقد مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) في محاولة لمواءمة رسالة الدين مع روح العصر والبحث عن مصالحة مع الزمن، بقصد الإمساك بمجريات الواقع الديني الذي بدأ ينفطر عقده وما عاد للبابا سلطان كاف عليه.

لأول مرة في تاريخ الكنيسة ناقش المجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م) على المستوى مذهبي - عقائدي مشكلة العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية، وخصصت لهذه المسألة تصريح خاص ضمن البيان الختامي لمجمع الفاتيكان الثاني، في "علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية"، وقد أولى المجمع اهتماما خاصا للإسلام، وللمرة الأولى ومنذ أربعة عشر قرنا من وجود المسيحية والإسلام يتحدث مجمع مسكوني كاثوليكي بصورة إيجابية عن المسلمين.

لم تكن مبادرة مجمع الفاتيكان الثاني للحوار وليدة المجمع، بل حدثت الكثير من التطورات، كانت سببا في جذب المجمع نحو الإسلام، يأتي في مقدمتها زيارة البابا بولس السادس إلى منطقة الشرق الأدنى في كانون الثاني من سنة 1964م، إذ توجه في خطاباته، التي ألقاها في عمان والقدس (بتحية أخوية إلى المسلمين)، وفي أيار من العام نفسه أعلن البابا بولس السادس عن إنشاء أمانة السر (سكرتارية) لشؤون الديانات غير المسيحية، وحدد مهمتها الأساسية في إقامة (حوار مخلص مع أولئك، الذين يؤمنون بالله ويعبدونه)، كما وجه البابا بولس السادس عام 1964م، رسالة جامعة ركزت على ضرورة الحوار مع كل المؤمنين، وذوي الإرادة الصالحة لإرساء علاقات جديدة بين الكنيسة والديانات الأخرى القائمة في العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين بصفة خاصة¹⁸.

يعتبر بيان "Nostra Aetate" أو الذي يسمى كذلك "علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية" الذي أقر بتاريخ 28 أكتوبر 1965م¹⁹، ونشر يوم 5 نوفمبر 1965م، أهم بيان في مجال الحوار الإسلامي المسيحي بل هو يشكل منعطفا في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية، وقد "صدر بعد تصحيحات وتعديلات كثيرة أثناء مناقشات أعمال الدورتين الثالثة والرابعة، وجرى التصويت عليه في الخامس عشر من تشرين الأول سنة 1965م، فوافق 222 أسقفا في حين عارضه 88 صوتا فقط"²⁰.

ويتألف البيان حول "علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية" من خمسة أقسام، أولها المقدمة التي تشير إلى أنّ العصر الحاضر الذي يتحد فيه الجنس البشري اتحادا وثيقا، وتنمو فيه العلاقات المختلفة بين الشعوب، تنظر الكنيسة باهتمام بالغ إلى طبيعة علاقتها بالديانات غير المسيحية، انطلاقا من مهمتها القائمة

على مبدأ تعزيز الوحدة والمحبة بين الناس والأمم، وتبحث بعمق عما هو مشترك بين الناس وما يقودهم لمصير واحد.

وفي القسم الثاني يجري الحديث عن مختلف الديانات غير المسيحية، ومختلف أشكال التي حاول فيها الإنسان إدراك القوة الخفية الساهرة على مجرى الأمور وحوادث الحياة البشرية، وجاء التطرق إلى الديانات الهندوسية والبوذية وغيرها، وأن الكنيسة تنظر باحترام إلى تلك التعاليم والقواعد وتحث أبناءها على معرفة وتعزيز القيم الروحية والأدبية والاجتماعية والثقافية الموجودة لدى الديانات الأخرى، وخصّ القسم الثالث من البيان للديانة الإسلامية، وأما القسم الرابع فللديانة اليهودية. وأما القسم الأخير فخصه البيان بالحديث عن الأخوة الشاملة التي تجمع الإنسانية دون فروق دينية أو عرقية.

أما النص المركزي في البيان والذي نحن بصدد تحليل مضامينه فهو النص النهائي للمجمع بشأن الديانة الإسلامية، المؤرخ في 28 أكتوبر 1965م²¹، والذي جاء فيه ما يلي: "وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والأرض المكلم البشر، ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم الذي يُسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي، وإنهم يجلبون يسوع كنيبي وأن لم يعترفوا به كاله، ويكرمون مريم أمه العذراء كما أنهم يدعونها أحياناً بتقوى. علاوة على ذلك أنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثب الله كل البشر القائمين من الموت؛ ويعتبرون أيضاً الحياة الأخلاقية ويؤدون العبادة لله لاسيما بالصلاة والزكاة والصوم. وإذا كانت قد نشأت، على مر القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معاً العدالة الاجتماعية والخير الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس"²².

يمثل هذا البيان الرسمي الذي ختم به المجمع الفاتيكاني الثاني، لقاءاته وندواته، نقطة انطلاق مبادرة الحوار الإسلامي - المسيحي التي أطلقتها الكنيسة الكاثوليكية، وعلى رأسها الرئاسة البابوية في الفاتيكاني، ومن خلاله يتبدى لنا تغيير نظرة الكنيسة الكاثوليكية إلى الإسلام والمسلمين، ودعوتها لفتح مجال الحوار والنقاش، ولما لا التعاون المتبادل، وتماشياً مع الرؤية الكاثوليكية للحوار التي تفرق بين شكلين، الأول نظري (العقائدي والمذهبي) والثاني الشكل العملي وهو (التعاون في المجال الاجتماعي)²³.

إنّ الدعوة التي جاء بها البيان الختامي للمجمع الفاتيكاني الثاني نستطيع أن نسجل عليها عديد الملاحظات، حول العبارات التي خاطب بها المجمع المسلمين، فنلاحظ أنّ أول ما ابتدأ به البيان يترجم أنّ موقف الكنيسة من المسلمين لم يتغير في جوهره، وتظهر فيه الروح الاستعلائية "إنّ الكنيسة تنظر بعين الاعتبار"، وكأنّ موقفها الجديد هو تناول للكنيسة عن بعض مكائنها، ثمّ أراد اللاهوتيون الكاثوليك إبراز أساس جديد للعلاقة بالمسلمين، أو تبريرها ربما لمن كان لهم موقف رافض للحوار الإسلامي - المسيحي، وهي العبارة التي جاء فيها: "الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والأرض المكلم البشر. ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم الذي يُسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي" ويظهر فيها تغيير جذري في الموقف اللاهوتي

والعقدي للكنيسة الكاثوليكية تجاه المسلمين، والاعتراف بديانتهم، فأرادوا أن تكون عقيدة التوحيد أساسا جديدا للاعتراف بالمسلمين، ومدّ العلاقات معهم، كما أرجعوا رسالة الإسلام إل أصلها الأول وهي كونها واحدة من الديانات الإبراهيمية، وتجتمع في هذا مع الديانتين المسيحية واليهودية، وإن كان البيان لم يتعرض لنبوة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - مما يدل على عدم تغير موقف الكنيسة الكاثوليكية منها، وعدم اعترافها بنبوته عليه الصلاة والسلام.

كما كان انتقاء اللاهوتيين لأسماء الله الحسنى في البيان جد دقيق، ويتفق مع التصورات المسيحية عن الرب، وتملك في الوقت ذاته ممثلا ومثابها لها في القرآن الكريم، فاستعمل في المشروع النهائي للتصريح، مفهوم "الحي القيوم" واستبعدت مصطلحات "شخص الرب" أو "المتجسد" لأنه يضمن في اللغة العربية معنا من "التجسيم" وهو ما يتعارض مع الجوهر الإلهي وفق العقيدة الإسلامية²⁴.

كما تظهر عديد العبارات العقديّة المغالطة التي لا تعبّر عن الإسلام بشكل صحيح، وأولها عقيدة المسلمين تجاه عيسى (عليه السلام)، في "وإنهم يجلسون يسوع كنيي وأن لم يعترفوا به كاله"، كما تبدو فيه بعض المغالطات في بيان عقيدة المسلمين في مريم العذراء، أم النبي عيسى (عليه السلام)، وذلك في عبارة "ويكرمون مريم أمه العذراء كما أنهم يدعونها أحيانا بتقوى" وهو أمر لم يعرفه المسلمون في تاريخهم أن يدعوا باسم مريم (عليها السلام)، لكنهم يعتقدون فيها إكرام الله تعالى لها واصطفائها كأم أحد الأنبياء عليهم السلام.

كما أنّ القراءة التحليلية للبيان الختامي للمجمع تبين مدى حرصه على تأكيد حقيقة أنّ المسلمين "يعتبرون أيضا الحياة الأخلاقية، التي تشكل الأساس الاجتماعي (الأسرى والفردى) لسلوك المسلمين، وهو موقف مناقض لما كان يردده أساقفة المسيحية عن ما يسمونه "الانحلال الخلقي للمسلمين" تذرعا بمسألة إباحة تعدد الزوجات، وإمكانية الطلاق في الشريعة الإسلامية.

أما بالنسبة للعبادات في الإسلام فقد اكتفى المجمع بذكر العبادات، الأكثر أهمية في توجيه المسلم ضمن ثلاثة محاور الأولى "الصلاة" والثانية "الزكاة والصدقة"، وكذا "الصوم" ولم يذكر البيان باقي أركان الإسلام، ولكنها ذكرت هذه لتمائلها مع العبادات المسيحية، فنرى أن البيان الختامي للمجمع الفاتيكاني الثاني يقدم بشكل عام وصفا إيجابيا ومتحفظ لمجموعة من المبادئ الأكثر أهمية في العقيدة الإسلامية²⁵.

ليخرج البيان عن التاريخ غير السلمي الذي كان بين المسلمين والمسيحيين عبر التاريخ، ويعترف به، دون أن يذكر أسباب الخلاف، ولا الطرف الذي كان معاديا للآخر، ولا بالاعتراف بجميع الحروب التي قادها العالم المسيحي ضدّ الإسلام ومنذ ظهوره، ولا أن يحمل الكنيسة الكاثوليكية المسؤولية لعداوتها وقيادتها للحرب ضدّ الإسلام، وما الحروب الصليبية والاستعمارية ببعيدة عن الذاكرة التاريخية الجماعية، ولهذا ذهب البيان إلى "فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معاً العدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس" فكانت الدعوة لتجاوز كل الخلافات والصراعات، ولتبدأ علاقات جديدة لها أسس اجتماعية وقضايا مشتركة بين الطرفين، وهي رؤية قوبلت بنوع من الارتياح والترحيب، سواء من الطرف المسيحي

الكاثوليكي، أو من الجانب الإسلامي. إلا أن الانطلاق في الجانب التطبيقي، لم يكن بسيطاً ولا متاحاً، بل كان أكثر صعوبة وتعقيداً.

2.3. أسس الحوار الإسلامي - المسيحي في البيان الختامي للمجمع:

كانت دعوة الفاتيكاني للحوار، تشمل الطرفين المسيحي والإسلامي، وقد أعقب البيان الختامي لمجمع الفاتيكاني الثاني عديد البيانات والرسائل، فوجد الباحث اللاهوتي "لويس كاردت" نشر بياناً عام 1966م، تابعاً للبيان الصادر لمجمع الفاتيكاني الثاني، وقد تضمن دعوة طرفي الحوار المسلمين والمسيحيين، إلى الصبر والأناة لتغيير سوء التفاهم، وتبديل الأفكار الزائفة التي حملها كل طرف تجاه الطرف الآخر، كما جاء في البيان، أن نظرة المسيحي تجاه الحوار هي نظرة تنطلق من واجبه الديني تجاه الناس، وهو يحاول جعل الطرف المسلم صديقاً له من جهة، ولبيان صحة اعتقاده في التوحيد الحقيقي، وهنا يتوجب على المسيحي أن يوضح عقيدته وإيمانه بشكل يفهمه المسلم، وهنا يضع جملة من المفاهيم التي يرى فيها المسيحيون أنها مشتركة بين المسلمين والمسيحيين، مثل: الثقة بالله والصبر على المصائب والشدائد، والتخلق بالأخلاق الحميدة كالصدق وغيره²⁶.

كما أصدر الفاتيكاني عام 1969م بيان تحت عنوان: "الخطوط العريضة للحوار بين المسلمين والمسيحيين"، ويتضمن البيان، أنه يجب على المسيحيين في حوارهم مع المسلمين توضيح إيمانهم من خلال القضايا الروحية والطقوس التعبديّة، بالإضافة إلى قضايا أخرى عصرية، تتعلق بالإنسان والتقنيات ومختلف جوانب الحياة.

وقد تضمن البيان أيضاً جملة من المواقف التي يجب على المسيحي أن يتمسك بها خلال حوارهم مع المسلم، من بينها، ضرورة التسليم بوجود الطرف المسلم ومعتقداته، وألا يكون الحوار هدفة تحويل الطرف الآخر عن دينه، وإلا سيكون الحوار في هذه مستحيلاً، ولها فقد دعا إلى ضرورة تجنب التعرض للمسائل الدينية والعقدية، كما يجب أن يقبل كل طرف الطرف الآخر كما هو، وعلى حقيقة دينه، وينظر بعين الاحترام لعقيدة الطرف الآخر، كما شدد الفاتيكاني على ضرورة تمسك الطرف المسيحي بإيمانه الخالص أثناء مجريات الحوار، فالمطلوب أن يلتقي المسيحي مع المسلم، وهو بكامل حياته الروحية والاعتقادية، وأن لا يتنازل المسيحي عن شيء من معتقده²⁷.

ومن بين الأسس أيضاً التي رسمها الفاتيكاني في حوارهم مع المسلمين أنها اتخذت شكلين من أشكال الحوار، الشكل الأول وهو الشكل النظري، والذي يتمثل في الحوار العقدي، وأما الشكل العملي فشمّل التعاون في المجال الاجتماعي، فقد شمل بيان الفاتيكاني التأسيسي لفتح الحوار الإسلامي المسيحي، ما رأته الكنيسة الكاثوليكية موقفاً إيجابياً من المسلمين، والدعوة إل نسيان خلاف الماضي.

بعد إطلاق مبادرة الفاتيكاني للحوار المسيحي - الإسلامي، اتخذت العديد من الإجراءات من بينها، الهيئة المركزية الرسمية للكنيسة المكلفة بإجراء الحوار مع المسلمين، أصبحت أمانة السر (أي السكرتارية) لشؤون الديانات غير المسيحية، واحتوت هذه الأخيرة ثلاث أقسام: الشؤون الإسلامية، الشؤون البوذية،

شؤون الديانات الإفريقية التقليدية، وفي عام 1974م، تحول قسم الشؤون الإسلامية إلى لجنة لها رئيس، ومستشارين يصل عددهم أحد عشر عضواً، ينتخبون لمدة خمس سنوات.

يتمثل نشاط هذه اللجنة في: طبع ونشر الأدبيات المتعلقة بمسائل الحوار الديني، تنظيم لقاءات تشاورية عالمية، ومؤتمرات وندوات فكرية بين ممثلي العقائد المختلفة، وإقامة حلقات بحث منتظمة ومحاضرات في الفاتيكان، ويدعى إليها بصفة خاصة علماء مسلمون بارزون، وإصدار العديد من المجلات والكتب التي تعنى بالحوار المسيحي - الإسلامي، وعلى رأسها المجلة السنوية "Islamochristiano" "إسلام ومسيحية" التي تنشر أبحاث ودراسات جادة في حقل العلوم الإسلامية، وتنظيم العديد من اللقاءات والمؤتمرات، التي أقيمت في العديد من البلدان برعاية الفاتيكان، والكنيسة الكاثوليكية²⁸.

كما أنشئ مجلس حبري للحوار بين الأديان، على يد البابا بولس السادس في 19 ماي 1964م، بمناسبة عيد العنصرة، ومن مهامه تسهيل الاتصالات بالأشخاص والفئات غير المسيحية، وبالذين عندهم شعور ديني، ويسعى إلى أن يجري الحوار بطريقة لائقة بمعرفة واحترام متبادل لكي يرفع عبر عمل مشترك من مستوى كرامة الإنسان وقيمه الروحية والأخلاقية.

وفي 22 أكتوبر 1974م تشكلت لجنة خاصة مهمتها تنشيط العلاقات مع المسلمين من وجهة نظر دينية، والمجلس قائم على نشر مجلته التي تحوي مقالات باللغتين الفرنسية والانجليزية تعنى بالحوار بين الأديان وتوجيهه ونشر أدلة للحوار مع مختلف الأديان من بينها الإسلام²⁹، وبهذا اختلفت نشاطات الفاتيكان الحوارية مع المسلمين، بين الزيارات المتبادلة وعقد المؤتمرات واللقاءات بين الطرفين، اقتصت في مناقشة وطرح عديد القضايا المشتركة، وتنوع أيضا نشاط الحوار في البيانات والدوريات والدراسات المختلفة التي حاول تعريف بين الطرفين، وتقريب وجهات النظر أكثر.

4 . المواقف المسيحية والإسلامية من مبادرة الحوار.

1.4. المواقف المسيحية من مبادرة المجمع الحوارية:

لوحظ انقسام الآراء حول الحوار داخل الكنيسة الكاثوليكية، فبرزت ثلاث توجهات مختلفة:

- التوجه الأول: كان مرحبا بفكرة الحوار وقبل بدعمها وتطويرها، انطلاقا مما سنّه المجمع الفاتيكاني الثاني، من قرارات ووثائق، ورسائل بابوية، انطلاقا من اعترافهم بالصلة الروحية التي تجمع الديانتين، وعلى رأسها التوحيد، الذي حتما سيؤدي إلى التفاهم والتعاون، لنشر العدالة الاجتماعية والسلام.

- التوجه الثاني: فهم الذين لا يمانعون فكرة الحوار، لكن يشترطون أن تكون قضايا الحوار في المجال الدنيوي البحت، دون المسائل العقديّة والدينيّة، وقد مثل هذا التيار في رسالة أساقفة شمال إفريقيا جاءت تحت عنوان "مسيحيو إفريقيا: معنى لقاءاتنا" عام 1979، وانطلقوا فيها من الأقليات المسيحية في بلدان شمال إفريقيا، ولكن دعوتهم للحوار مؤسسة على مبدأ لاهوتي، انطلاقا من أن "نعمة الخلاص" تشمل كل إنسان في هذا العالم.

- التوجه الثالث: فيتجلى من خلال رسالة الأسقف اللبناني إلى الكاردينال بينيدولي، الذي كان يترأس اللجنة الخاصة بشؤون الديانات غير المسيحية (1977م)، يؤكد فيها أن الشكل الوحيد المقبول لدى المسلمين، فيما يخص النسق الاجتماعي - السياسي هو " الأمة " أي الجماعة الإسلامية الشوقراطية، التي تخضع المسلمين (الأغلبية) في مرتبة الحامي والراعي لديانات الأقليات الأخرى، وعلى هذا الأساس فإنه في حدود العالم الإسلامي لا يمكن الحديث عن أية مساواة، بما فيها الحقوق المدنية بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، وهذا الواقع بحسبه يحول دون الحوار المفيد بين الديانتين، ولكن هذا التيار ليس له تأثير كبير على الكنيسة الكاثوليكية المعاصرة³⁰، كما تجسد من خلال شخصيات بابوية حاكمة على الإسلام والمسلمين التي رفضت الحوار خاصة إذا ارتبط بالقضايا العقديّة.

2.4. المواقف الإسلامية من مبادرة المجمع الحوارية:

انقسمت المواقف الإسلامية من المبادرة التي أطلقها الفاتيكاني، للحوار مع المسلمين من خلال البيان الختامي للمجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م)، بين مؤيد ومعارض للحوار مع المسيحيين:

أولاً: الموقف المؤيد للحوار الإسلامي - المسيحي:

وهو أقوى الاتجاهات لأنه يعتبر امتداداً للمنهج القرآني، الذي رسم قواعد تعامل المسلمين مع غيرهم المخالفين لهم في الدين، في دعوة القرآن الكريم للتعرف واحترام الاختلاف والحوار من أجل الدعوة إلى الإسلام، وإيجاد سبل للتعايش والتسامح، فكان هذا منطلقاً قرآنيًا للمسلمين في علاقتهم بغير المسلمين منذ ظهور الإسلام، وإن كانت العلاقات الإسلامية المسيحية عرفت مراحل عديدة من الصراع والصدام، ولكن هذا راجع لمعاداة الكنيسة المسيحية للإسلام ومحاربتة منذ ظهوره، ومع التوجه الجديد الذي خصّ الكنيسة الكاثوليكية في الدعوة لبداية مرحلة جديدة من العلاقات بين الطرفين، ودعوتها للحوار، نجد أن الطرف الإسلامي كان له موقف مؤيد للمضي في هذه المرحلة الجديدة وطى صفحة تاريخ طويل من الصدام، ومن بين أهم المؤسسات الإسلامية التي أيدت الحوار الإسلامي - المسيحي نذكر من بينها الأزهر الشريف والذي وقد تجسّد موقف مؤسسة الأزهر من خلال مشايخ الأزهر وعلمائه وآرائهم الإيجابية حول البيان التي اختتمت به نقاشات المجمع الفاتيكاني الثاني، افتتحت هذه العلاقة بتبادل الزيارات بين الطرفين، حيث قام وفد من الأزهر بزيارة رسمية للفاتيكاني في ديسمبر 1970م، وحلّ ضيفاً على رئيس أمانة السر لغير المسيحيين، وعبرت عما عند الطرفين من اقتناع بأنّ التعايش الودي بين المسلمين والمسيحيين هو واقع مهم، وقد وقع الفريقين بلاغاً مشتركاً في نهاية الاجتماعات التي تمت طيلة فترة إقامة الوفد الإسلامي³¹، وقد كان اختيار الأمانة لوفد إسلامي من الأزهر بالذات لإيجاد التوازن بين الطرفين، والبحث عن هيئة رسمية تمثل المسلمين لمد قنوات الحوار والتواصل، ثمّ تلاه استجابة الأزهر وممثليه لدعوات الفاتيكاني الحوارية، ومشاركته في عديد اللقاءات والمؤتمرات.

كما أننا نجد منظمة التعاون الإسلامي - كما سبق وأن أشرنا - أنه من بين 57 بلداً المنتمية إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، بالإضافة إلى 22 بلد عضو في جامعة الدول العربي، أنّ 47 دولة منها أقامت علاقات دبلوماسية مع الفاتيكاني، وقد شاركت المنظمة بممثليها في عديد اللقاءات والمؤتمرات الحوارية مع

الفاتيكان، والعديد من الشخصيات والمؤسسات والمراكز الإسلامية التي رحبت بمبادرة الفاتيكان استغلال الحوار للتعريف بالإسلام، وإعطاء الصورة الحقيقية للغرب المسيحي عن الإسلام والمسلمين، وإزالة تلك الصورة النمطية التي رسمتها المدارس الاستشراقية عن المسلمين وديانتهم، كما رأت فيه وسيلة للدفاع عن الأقليات المسلمة في الغرب المسيحي والدفاع عنها، وحماتها، كما أنّ الحوار الوسيلة الفعالة لغرس مبادئ التعايش ومناقشة القضايا المشتركة التي تجمع الإنسانية.

ثانيًا الموقف المعارض للحوار الإسلامي - المسيحي :

تتجسّد الرأي المعارض لمبادرة الحوار الإسلامي المسيحي التي أطلقها الفاتيكان، من البيان الختامي للمجمع الفاتيكاني الثاني ما بين عامي (1962-1965م)، في معارضة بعض الشخصيات والمفكرين الإسلاميين للحوار، الذين حذروا منه ويرون فيه وسيلة خطيرة تستخدمها المسيحية الحالية ضدّ الإسلام والمسلمين، ومما نلاحظه أنه خلال التاريخ الطويل بين الجانب الإسلامي والمسيحي لم تكن هناك آراء معارضة للحوار مع المسيحيين لدى علماء المسلمين ومفكريهم بل كان جزءاً أصيلاً في الدعوة الإسلامية، وقد مارسه علماء الإسلام منذ القديم، إلا أنّ العصر الحالي أملى أوضاعاً جديدة، بسبب ارتباطه ذهنيًا وتاريخيًا وواقعيًا بالاستعمار الغربي، والديانة المسيحية الذين أصبحوا وجهين لعملة واحدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى ظهر تخوف كبير من تيار جديد ظهر في العصر الحديث وهو تيار يدعو لوحدة الأديان، وبخاصة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، التي ترى في الأديان أصلاً واحداً، ووحدة أهدافها وعقائدها وشرائعها، ولا اختلاف إلا في المظاهر والطقوس والعبادات³²، كما أنّ الحوار الإسلامي المسيحي مرفوض بسبب تدخل بعض المؤتمرات في مناقشة بعض القضايا في الشريعة الإسلامية والمطالبة بتغييرها.

فقد رأت الأستاذة زينب عبد العزيز، في المجمع الفاتيكاني الثاني أنّه مجمع هجومي في تاريخ المجامع، لأنّ المجامع السابقة كانت لمناقشة مسائل في الديانة المسيحية لإثباتها أو الدفاع عنها، إلا أنّ هذا المجمع كانت له قرارات لا سابق لها في التاريخ الكنسي، ومنها: توحيد كافة الكنائس الكاثوليكية تحت لواء كاثوليكية روما، واعتبار المسيحيين شعب الله المختار بدل اليهود حسب العهد الجديد الذي أقامه بولس، وجاء فيه تبرئة اليهود من دم المسيح، وهي تبرئة لها دواعي سياسية بحته لتوحيد التحالف مع اليهود ضدّ الإسلام، واستتباب الوضع في فلسطين لتأكيد الأغراض الصهيونية، كما أوصى المجمع بانفتاح الكنيسة على العالم، والعمل على إيصال رسالة الإنجيل إلى جميع أنحاء العالم، وقد عدّت الأستاذة الحوار مع الديانات الأخرى ومن بينها الإسلام أنّ مقصودها دعوة للتنصير³³، أمّا الأستاذ محمد عمارة فقد وصف الحوار الفاتيكاني مع المسلمين أنه عبارة عن جهود للكنيسة الكاثوليكية لجذب المسلمين في الحرب الباردة لحساب الغرب المتدين ضدّ الشيوعية الملحدة، ولذلك لم تقم لهذا الحوار مؤسسات أو مشاركات إلا في البلاد الإسلامية السائرة في فلك المعسكر الرأسمالي الغربي.

كما علّل "محمد عمارة" موقفه أنّ الفاتيكان ظلّ طوال سنوات الحوار وفي كل مؤتمراته على موقف ديني ثابت، لا يعترف بالإسلام ديناً سماوياً، ولا برسول الإسلام محمد -صلى الله عليه وسلم- نبياً ورسولاً، بل ظلّ يصنف الإسلام ضمن الديانات الوضعية، وتكرر هذا الموقف في كل الملتقيات

والمؤتمرات الحوارية مع المسلمين³⁴، ولهذا فقد كانت المخاوف من مبادرة الحوار التي طرحها الفاتيكان جلية في الجانب الإسلامي، ولها قراءات ما بين السطور لكل البيانات أو القرارات التي أصدرها الجانب المسيحي.

وقد اجتمعت أسباب معارضة الحوار الإسلامي المسيحي في مجملها حول أنّ الحوار وجه جديد للتنصير والتبشير بالمسيحية، وهو الرأي الذي أميل إليه، فالحوار ما هو وسيلة لإزالة العقبات النفسية والتاريخية التي يحملها المسلمون في ذاكرتهم تجاه الغرب المسيحي، فيسهل الغزو الثقافي والديني للعالم الإسلامي، كما أنّ عدم التكافؤ بين الأطراف المتحاور، جعلت من الطرف الإسلامي الجانب الأضعف فيصبح الحوار عبارة عن إملاءات للغرب على المسلمين، وهو نوع من الاستعمار الثقافي والإرهاب الفكري، يلج بها الغرب المسيحي إلى حصون الإسلام العقائدية والثقافية والفكرية. كما أنني أرى أنه لا يمكن فتح مجال حوار حقيقي وفعال إلا عندما يصبح هناك تكافؤ بين أطراف هذا الحوار، ولا يكون حوار بين القوي والضعيف، والغالب والمغلوب، فيكون حوار إملاءات ووجه ثاني للاستغلال والاستعمار.

4. خاتمة

في ختام هذا البحث الذي تناولنا من خلاله البيان الختامي للمجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) ومبادرته الحوارية مع المسلمين، والتي جاءت في إطار انفتاح الكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها الفاتيكان على الديانات غير المسيحية، وفتح باب العلاقات معهم، بعد تغيرات سياسية وتاريخية عميقة لدى الجانبين، وقد تجسّد هذا في لقاءات حوارية بين الطرفين، حاولت تقريب وجهات النظر، وتغيير الصورة النمطية عن كل طرف نحو الآخر، ومحاولة جادة للتأصيل للحوار، خاصة في شكله المرتبط بالتعاون الاجتماعي، والتأكيد على القيم الإنسانية والروحية المشتركة بين الديانتين.

لقد نشأت دولة الفاتيكان على أسس دينية مسيحية وعلى الهضبة التي كانت قبرا للقديس بطرس أحد حواربي المسيح (عليه السلام)، فهو يتمتع بسلطة دينية وسياسية وقيادية وروحية في العالم المسيحي الكاثوليكي .

لقد كان البيان الختامي المرتبط بالديانة الإسلامية نقطة مفصلية في العلاقات الإسلامية - المسيحية، وتبنت تغيرات جذرية في آراء الكنيسة العقديّة واللاهوتية أولها الاعتراف بالإسلام كديانة، وساهم في إرساء قاعدة لاهوتية للحوار الإسلامي - المسيحي، وكان البيان دعوة لتجاوز كل الخلافات والصراعات، ولتبدأ علاقات جديدة لها أسس اجتماعية وقضايا مشتركة بين الطرفين، وغرس الاحترام والتفاهم المتبادل بين الطرفين، وقضايا تختص بالتعاون الاجتماعي المشترك.

إنّ الكنيسة الكاثوليكية التي لطالما حملت لواء العداء للإسلام والمسلمين عبر التاريخ، ومنذ ظهور الإسلام، لم تأتي هذه مبادرتها الحوارية من فراغ، بل كانت مرتكزة على مصالح العالم الغربي المسيحي، خاصة بعد طي الفترة الاستعمارية التسلطية المسيحية على الشعوب الإسلامية، واستغلال خيراتها ونشر المسيحية، مما اضطر الجانب المسيحي إلى إيجاد حلول وفرص أخرى للتقرب وولوج

العالم الإسلامي، فكان الحوار الأداة الفاعلة التي تبنتها الكنيسة الغربية المسيحية الكاثوليكية. تعد مبادرة الحوار الاسلامي - المسيحي الذي طرحه المجمع الفاتيكاني الثاني اليد الاستعمارية الجديدة التي مدّت للعالم الإسلامي من الغرب المسيحي.

5. قائمة المراجع:

- القصاص، محمد جميل "ترجمة" (1992م)، الفاتيكان وروما المسيحية، سوريا، دار طلاس ، ط1.
 - بوبار، بول (1996م)، الفاتيكان - عاصمة الكتلثة في العالم-، لبنان، منشورات عويدات، ط1.
 - جورافسكي، أليكسي، (2000م)، الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ترجمة: خلف محمد الجراد، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر ط2.
 - حداد، جوليت، (1995م)، "البيانات الإسلامية - المسيحية المشتركة" من 1954 إلى 1992م، لبنان، دار المشرق، ط1.
 - الخوند، مسعود، (2004م)، الموسوعة التاريخية الجغرافية، لبنان، الشركات العالمية للموسوعات، جزء 13.
 - داوود، محمد عيسى، (د ت) ، على عتبات الفاتيكان وعتبات أخرى، مصر ، دار البشير.
 - رستم، سعد، (2005م)، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دمشق، دار الأوتل، ط 2 .
 - عبد العزيز، زينب، (2001م)، الفاتيكان والإسلام، مصر، القدس للنشر والإعلان.
 - العجك، بسام داوود، (1998م)، الحوار الاسلامي المسيحي -المبادئ -التاريخ -الموضوعات -الأهداف، دار قتيبة، ط1.
 - عمارة، محمد، (2007م)، الإسلام والفاتيكان أهي حماقة أو عداء وتاريخ، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط1.
 - اللحام، محمد سعيد، (2009م)، دول وأقاليم العالم (قارة أوروبا 2)، لبنان، دار نوبلس، ط1، جزء 9.
 - المجمع الفاتيكاني الثاني، (1992م)، دساتير قرارات بيانات، ترجمة: حنا الفاخوري، لبنان، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، منشورات المكتبة البولسية، ط1.
 - رستم، سعد، (2005)، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دمشق، دار الأوتل، ط2.
6. الحواشي والإحالات:

- 1 - مسعود الخوند: الموسوعة التاريخية الجغرافية، الشركات العالمية للموسوعات، بيروت، لبنان، د ط، 2004م، جزء 13، ص 193.
- 2- محمد سعيد اللحام: دول وأقاليم العالم (قارة أوروبا 2)، دار نوبلس، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، جزء 9، ص 264.
- 3- محمد سعيد اللحام: دول وأقاليم العالم (قارة أوروبا 2)، ص 13.
- 4- بول بوبار: الفاتيكان - عاصمة الكتلثة في العالم-، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص13.
- 5- متى 16: 18.
- 6- محمد سعيد اللحام: دول وأقاليم العالم (قارة أوروبا 2)، ص 46.
- 7- محمد عيسى داوود: على عتبات الفاتيكان وعتبات أخرى، دار البشير، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص 11- 12.
- 8- محمد عيسى داوود: على عتبات الفاتيكان وعتبات أخرى، ص 12- 14.
- 9- بول بوبال: الفاتيكان، ص 46.
- 10- سعد رستم: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دار الأوتل، دمشق، 2005م، ط2، ص69.
- 11- الفاتيكان وروما المسيحية، ترجمة: محمد جميل القصاص، دار طلاس، دمشق، سوريا، ط1، 1992م، ص 13- 14.

- 12- محمد سعيد اللحام: دول وأقاليم العالم (قارة أوروبا 2)، جزء 9، ص 266.
- 13- بو بوبار: الفاتيكان، ص 64-67.
- 14- محمد عمارة: الإسلام والفاتيكان أهي حماقة أو عداء وتاريخ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص 9-10.
- 15- محمد عمارة: الإسلام والفاتيكان أهي حماقة أو عداء وتاريخ، ص 10.
- 16- محمد عمارة: الإسلام والفاتيكان أهي حماقة أو عداء وتاريخ، ص 12-13.
- 17- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ترجمة: خلف محمد الجراد، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2000م، ص 130-131.
- 18- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 135-136.
- 19- المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير قرارات بيانات، ترجمة: حنا الفاخوري، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا، لبنان، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 605.
- 20- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 142.
- 21- جوليت حداد: "البيانات الإسلامية - المسيحية المشتركة" من 1954 إلى 1992م، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص 29.
- 22- المجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير، قرارات، بيانات، ص 623.
- 23- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 117، 140.
- 24- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 123.
- 25- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 128.
- 26- بسام داوود العجك: الحوار الإسلامي المسيحي - المبادئ - التاريخ - الموضوعات - الأهداف، دار قتيبة، ط1، 1998م، ص 380-381.
- 27- بسام داوود العجك: الحوار الإسلامي المسيحي - المبادئ - التاريخ - الموضوعات - الأهداف، ص 282-283.
- 28- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 148-150.
- 29- بول بوبار: الفاتيكان، ص 92-93.
- 30- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص 129-130.
- 31- جوليت حداد: البيانات الإسلامية - المسيحية المشتركة، ص 42.
- 32- بسام داوود العجك: الحوار الإسلامي - المسيحي، ص 417.
- 33- زينب عبد العزيز: الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان، القاهرة، مصر، ط2، 2001م، ص 97.
- 34- محمد عمارة: الفاتيكان والإسلام أهي حماقة أم عداء له تاريخ؟، ص 16.



القسم الإنجليزي
English part

مجلة الشهاب: مجلد: 8 - عدد: 1 - شعبان 1443 هـ - مارس 2022م
Vol. 8, N°. 1, Sha'ban 1443 – March 2022





TABLE OF CONTENTS ALSHEHAB JOURNAL



Vol. 8, N°. 1, Sha'ban 1443 – March 2022

ARTICLES	page number
Introduction	06
● The mechanisms of persuasion in the Holy Qur'an - a study of selected linguistic and rhetorical models -. By: Dr. Abdelkrim Haga (Eloued University- Algeria)	09
● Renovation in the qur'anic interpretation (tafsir): concept, reasons, controls and its objectives. By: Dr. bouhouche ghania (Jijel University- Algeria)	31
● The Qur'anic text between contemporary modernist readings and the mechanisms of jurisprudence. By: Dr. Hammal El-Hadj (University of Algiers1)	49
● Quranic lexicon: the boundaries between word and term. By: radouane Kerrout (University of Algiers1)	63
● Imam Al-Shaqansi's efforts in defending and caring for the Holy Quran. By: Brahim amkour & Dr. Mohamed abouyahia (Ibn Zohr University, Agadir -Morocco)	77
● Lessons of Sheikh Moubarek Ben Mouhamed El-Mili in Quran Interpretation during his Journeys to the Algerian Cities –Documenting, Describing and Analyzing –. By: Dr. Mourad khennich (El amir Abdul Qadir University- Algeria)	99
● The question of takfir and its regulations according to Ibn Ashour through his Tafsir "Al-Tahrir wa-al-Tanwir". By: Dr. Djilali Boutamra (University of Tlemcen- Algeria)	127
● The Prophet's hadith and the problems of understanding it among the educated youth, A suggested approach to getting out of the predicament of modernity to the preferred understanding. By: Dr <i>Anas Sarmini</i> (Istanbul University May 29- Turkey)	141
● Cognitive Anxiety And Its Impact On Omission Of Authentic Hadith Narrations. By: Dr. Medhet Korichi (<i>izzet baysal abant üniversitesinin, Bolu -Türkiye</i>)	167
● The effect of the book the Jami' al-Ummat Ibn al-Hajeb in the service of Maliki school of thought and its development. By: Y .Zaghdoud & Ali Mihoubi (El amir Abdul Qadir University- Algeria)	189
● Books of jurisprudential calamities and their contributions to the process of fundamentalist criticism -Nawazil Al-Borzoli as a model-. By: Boukara Mohamed (Oran1 University)	215
● Inference for disagreement issues in Maliki school of worship according to Alsuhai in explaining "Targhib Assalek". By: fodil dokkar & Pr. Mouhammed Rachid Boughezala (Eloued University- Algeria)	237
● The Manuscript of "The Rituals of Hajj" by Muhammad Al-Amir Al-Maliki, study methodology, analysis. By: Dr. Imad Djerraya & Dr. Elhadi Houas (Eloued University- Algeria)	267
● The bring together method of the jurists and speakers in their writing of the jurisprudence principles -Critical historical study-. By: Mohamed Lamine Ziane Khoudja (University of Algiers1)	291
● Al-Shatiby's Intentional Reasoning. By: Saida Doghmane & Pr. Abid Hayat (Eloued University- Algeria)	309
● Deduction and its impact on the Recognition of Sharia's Rules Related to Covid-19. By: Ilyas Tamma & Pr. Boubaker Lachhab (Eloued University- Algeria)	325
● objectives of Sharia Understanding of the Prophetic Sunnah: Ibn al-Arabi as a Model. By: Dr. Taher Aababa (Eloued University- Algeria)	345

● The role of the humanities in rationalizing the applicability ijthad. By: Dr. Nabil Mouffok (Eloued University- Algeria)	371
● Abortion of a deformed fetus between sharia and law - a comparative rooting study - . By: Yacine Benzaza & Pr. Khaled Touati (Eloued University- Algeria)	395
● Ruler's powers and Duties in managing health crises in Legitimate politics - Corona pandemic as a model - . By: Dr. Tayib Benharzallah (Batna1 University- Algeria)	415
● Freedom of expression Regulations under the light of Islamic legislation and the reality of Algerian legislation - The written press a Model - . By: Ali Lamamra & Dr. Said Khennouche (University of Algiers1)	437
● Efficiency of monetary policy tools in the Islamic economy In expansionary and contractionary policies. By: Halim medebbeur (Mehmed Al-Fateh University, Istanbul -Turkey)	453
● Dispute liberatin in Islamic scientific research: Its concept, necessity and effectiveness. By: Fathallah debouza & Pr. Mohammed Belalia (University of Tlemcen- Algeria)	473
● The role of the curricula of the Department of Creed and Intellectual Doctrines at King Khalid University - Saudi Arabia In promoting the dialogue of civilizations. By: Pr. Salah Naamane (King Khalid University, Abha -Saudi Arabia)	497
● the ways that aimed to prove the divine characteristics of Ibn Khamir. By: Dr. Mohammed Amara & Dr. Amara Necira (Eloued University- Algeria)	519
● The Efforts of Sheikh Abu Madyan Talemцени (594 AH) in Enriching the Doctrinal Thought "Theology as a Model". By: Fatima ttiss (Mohammed V University, Rabat -Morocco)	537
● Thinking trends in the relationship of ethics and religion in religious philosophy- A reading of Taha Abd Arrahman's thesis- . By: Dr. Samir faridi (Morocco)	571
● Islamic digital networked religiosity: critical study. By: Dr. Abdelkarim Bellil (El Tarf University- Algeria)	591
● Unreasonable in looking to the future from the limits of mental thinking to the horizon of sufi discourse. By: Djebar Boulaares & Houari Hammadi (Mueaskar University- Algeria)	615
● The realization of the manuscripts in the Islamic studies, and the goal of the investment productivity. By: Dr. Abdelghani Aissaoui (El amir Abdul Qadir University- Algeria)	627
● The role of social networks in promoting the dimensions of digital citizenship among university students. Field study at The University of Constantine3. By: Said Derrahi (Constantine3 University- Algeria)	641
● The vision of Dr. Farid Al-Ansari - may God have mercy on him - for the mediation approach in Islamic education (Cognitive terms and realistic models). By: Dr. Saad Aya (Eloued University- Algeria)	663
● A look at the history of the Muslim Bulgar people. By: Dr. Mahmoud Nour Eddine Shagban Ibn Khaldun (University, Istanbul -Turkey) & Gulnara Qasim Payma Shiva (Sultan Mehmed Al-Fateh Endowment University, Istanbul -Turkey)	681
● The haste in estimating matters: its truth and implications. By: Saad bekkouche (Zitouna University, Tunisia)	699
● Statement of the Second Vatican Council and the Islamic-Christian Dialogue Initiative. By: Dr. Khadidja Djouada (University of Algiers1)	713
● English part	731

Editorial Board

First: From within the university (University of El Oued):

1. Mostafa Hamidatou, mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz
2. Ibrahim RAHMANI, rahmani-brahim@univ-eloued.dz
3. Hamza boukhezna, hamzaboukhezna@gmail.com

Second: From the national universities:

1. Abid Boudaoud (*Maskara University*) a.boudaoud@univ-mascara.dz
2. Chaouki Nadhir (*Ghardaia University*) chaouki.nadir@gmail.com
3. Mahi kandouz (*Telemcen University*) wassime78@hotmail.com
4. Messaoud Feloussi (*Batna1 University*) messaoudfeloussi@yahoo.com
5. Mohamed Boukemmache (*khenchela University*) mboukemmache@gmail.com
6. Noura Ben Hacene (*Batna1 University*) nourabenhacene@yahoo.fr

Third: From outside the country:

1. Abdelkader Bekhouche (*Qatar University*) bekhouche@qu.edu.qa
2. Abdelkader Chachi (*Istanbul Sabahattin Zaaim University-Turkey*) drchachi54@gmail.com
3. Abdul Haq hamiche (*Hamad ben khalifa University - Qatar*) hamichemail@gmail.com
4. Abelazize Dakhan (*Sharjah University-UAE*) adakhan@sharjah.ac.ae
5. Ali Abouelfateh Houcine Al-abbadi (*Nilleine University-Sudan*) aliaboualfateh@gmail.com
6. Badrane benlahcen (*Ibn Khaldun Center For HSS- Qatar*) bbenlahcene@gmail.com
7. Deara Siak (*Al-Furqan Islamic University-Ivory Coast*) isaague22@hotmail.com
8. Emad hamdi Ibrahim (*Al Wasl University, Dubai- UAE*) dremadhamdi2@gmail.com
9. FakhriSabri Mohamed Radi (*al'uma University- Palestine*) fakhriradi72@gmail.com
10. Hicham Yosri Mihamed Al-arabi (*Nadjan University-Saudi*) elkhallal@hotmail.com
11. Kathafi Alghananime (*Sharjah University-UAE*) d.kathafi@hotmail.com
12. Mohamed Anas Sarmene (*Istanbul May 29 University-Turkey*) anassarmene@gmail.com
13. Nadjib Ben Khira (*Sharjah University-UAE*) nadjibhistory@gmail.com
14. Rachid Kahous (*Abdel Malik Alssaadi University - Morocco*) rachid1433@yahoo.com
15. Rahab Yousuf (*beny souef University- Egypt*) dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg
16. Salah Noaman (*King Khaled University-Saudi*) salahnaamane@gmail.com
17. Samha Abdelmoneem Abou Elaata Aatia (*El azhar University- Egypt*) samhaa1984@hotmail.com
18. Semai Mohamed (*Sharjah University-UAE*) dr.semai_m@yahoo.fr
19. Walid Hussain (*Qassim University- Saudi*) walid517@hotmail.com
20. Youcef Nasser (*International Islamic University -Malaysia*) youcef.nasser@gmail.com
21. Ziad EL Rouashed (*Istanbul University-Turkey*) guller_guler@yahoo.com

Proofreading

1. Abdelkader Houba (abdelkader-houba@univ-eloued.dz)
2. Laid Heddig (alaide1980@gmail.com)
3. Yacine Bahi (yacine.maliki@gmail.com)
4. Abdelghani Houba (Abdelghani.houba@gmail.com)



ALSHEHAB JOURNAL

Quarterly Specializing in Research and Islamic studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El Oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Legal Deposit Number: 6182-2015

Vol. 8, N°. 1, Sha'ban 1443 – March 2022

Honorary President of the Journal

Omar FERHATI

recteur@univ-eloued.dz

Director of Journal

Ibrahim RAHMANI

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

Editor in chief:

Mostafa HAMIDATOU

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

Deputy Chief Editor

Hamza boukhezna

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

All correspondence should be addressed to:

Director of Al shehab Journal – Institute of Islamic Sciences – University of El Oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: alshihab@univ-eloued.dz

<https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

