الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الإنسانية - شعبة العلوم الإسلامية

مجلة

الذَّخِيرَة

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة دولية علمية محكّمة
تصدرها شعبة العلوم الإسلامية بجامعة غرداية - الجزائر

المجلد الأول ـ العدد التجريبي

رمضان 1438هـ / جوان 2017 م

ردمد: 0000-0000

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الإنسانية – شعبة العلوم الإسلامية

مجلة

الذَّخِيرَة

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة دولية علمية محكّمة
تصدرها شعبة العلوم الإسلامية بجامعة غرداية _ الجزائر

المجلد الأول - العدد التجريبي
رمضان 1438هـ / يونيو 2017 م

بسم الله الرحمن الرحيم

توجه جميع المراسلات إلى رئيس
هيئة التحرير على البريد التالي:
eddakhira@gmail.com

ردمد: ISSN:
الإيداع القانوني : 0000000000

تنبيه

ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحب المقال، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر إدارة المجلة ولا هيئة تحريرها

إدارة المجلة

مدير المجلة.....أ.د. دادة موسى بلخير (مدير جامعة غرداية)
مدير النشر ..... د. كماسي عبد الله
رئيس هيئة التحرير ..... د. عبد القادر جعفر
مساعد رئيس هيئة التحرير.....د. عبد القادر حباس

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. وينتن مصطفى
د. مصيطفى محمد السعيد.
د. قاسم حاج محمد.
أ. عباس بن الشيخ
د. عمر مونة
د. لخضر بن قومار
د. حمادي عبد الحاكم
أ. بكراوي محمد المهدي

الهيئة العلمية الاستشارية

أولا: من داخل الجزائر

أ.د. باجو مصطفى.....غرداية
أ.د. صالح بوسليم .....غرداية
أ.د. دباغ محمد .....أدرار
أ.د. أحمد أولاد سعيد.....غرداية
أ.د. مصطفى وينتن.....غرداية
أ.د. أبو بكر لشهب.....الوادي
أ.د. عبد الحميد قوفي.....قسنطينة
أ.د. حاتم باي .....قسنطينة
أ.د. مبروك زيد الخير.....الأغواط
أ.د. نور الدين صغيري ....الأغواط
أ.د. عبد القادر بن عزوز....الجزائر
أ.د. بوزيد كيحول.....غرداية
د. عمر مونة.....غرداية
د. محمد ورنيقي.....الأغواط
د. محمد السعيد مصيطفى....غرداية
د. أرفيس باحمد.....غرداية
د. شويرف عبد العالي.....غرداية
د. محمد حدبون.....غرداية
د. ميلود ربيعي.....النعامة
د. قاسم حاج امحمد.....غرداية
د. بومدين بلختير.....تلمسان
د. الطاهر ابراهيمي.....غرداية
د. عبد القادر جعفر.....غرداية
د لخضر بن قومار.....غرداية
د. ابن البار علي .....غرداية
د. محمد بولقصاع.....غرداية
د. عبد القادر حباس.....غرداية
د حمادي عبد الحاكم.....غرداية
د. داودي مخلوف.....غرداية

ثانيا: من خارج الجزائر

أ.د. عارف علي عارف.....ماليزيا
أ.د. يونس صوالحي.....ماليزيا
أ.د. سعد الدين دداش.....قطر
أ.د. عبد العزيز.....الشارقة
أ.د. الحسين شواط .....واشنطن
أ.د. إدريس اجويلل.....المغرب
أ.د. محمود صالح جابر.....الأردن
أ.د. محمد الصواط.....السعودية
أ.د. عبد الله السكاكر.....السعودية
د. جمال السعيدي.....المغرب

قواعد النشر وشروطه

تنشر مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية البحوث والدراسات في العلوم الإسلامية للأساتذة الجامعيين والباحثين في المراكز البحثية وطلبة الدكتوراه في مختلف الجامعات، داخل الجزائر وخارجها، بعد خضوعها للتحكيم السري، واتّصافها بمراعاة الجوانب العلمية والمنهجية والأمانة والشروط المقيدة أدناه.

أولا: الشروط العامة:

1- أن يكون موضوع البحث ضمن اهتمامات المجلة وأهدافها.

2- التزام الباحث بقواعد النشر المقرّرة أدناه.

3- إرسال استمارة طلب نشر مقال المتضمنة لبيانات الباحث وتعهّده (يحمل من صفحة المجلة بموقع الجامعة).

4- إرسال السيرة الذاتية.

5- اشتمال البحث على العناصر كاملة، وهي إجمالا:

أ- مقدمة البحث تتضمن أهمية الموضوع، ومشكلته، وأسبابه، وأهدافه، و منهجه، ومباحثه العامة.

ب- صلب البحث وفق الهيكلة المعروفة من مباحث ومطالب، وفروع... حسب ما يناسبه.

ج- خاتمة البحث : تتضمن النتائج التي توصل إليها الباحث وبعض التوصيات.

د- مصادر البحث ومراجعه: ترتّب أسماء المؤلفين ترتيبا ألفبائيا، مع اعتبار اسم الشهرة (كالقرطبي مثلا)، دون اعتبار لـ (ابن ، أبو ..).

6- الالتزام بالقواعد العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية.

7- إرفاق البحث بملخصين أحدهما بلغة البحث و الآخر باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، مشفوعا بالكلمات المفتاحية (3-7 كلمات). ويشتمل الملخص على حوصلة مختصرة عن الموضوع ومنهجه و أهمّ النتائج المتوصَّل إليها لا يتجاوز 100 كلمة. على أن تكون ترجمة الملخص صحيحة ومتخصّصة، لا ترجمة آلية.

8- أن يتسم البحث بالأصالة والجِدَّة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وبسلامة اللغة ودِقَّة التوثيق.

9- ألا يكون جزءاً من بحث سابق منشور أو من رسالة جامعية أو مقدّما للنشر بمجلة أخرى.

ثانيا: القواعد الفنية :

1- ما يتعلق بالصفحات:

أ- أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 25 صفحة و أن لا يقل عن 10 صفحات (ما بين 3500 – 9500 كلمة)، والصفحة من مقاس: A4.

ب- ترقيم الصفحات أسفل الصفحة و في منتصفها.

ج- تخصّص الصفحة الأولى من المقال لكتابة المعلومات الأساسية (عنوان البحث ، اسم الباحث، الدرجة العلمية ، اسم المؤسسة التي يعمل بها، أو التي يدرس بها إن كان طالبا). اسم المشرف إن كان طالبا في الدكتوراه + عنوان الباحث الإليكتروني

د- تخصص الصفحة الثانية لملخص البحث مع ترجمته باللغة الانجليزية أو الفرنسية، والكلمات المفتاحية.

2- كتابة النص:

أ- برنامج تحرير نص المقال: Microsoft Word(+ نسخة PDF احتياطا).

ب- الخطوط وأحجامها :

. العربية: الخط : Traditionnel Arabic. الحجم: المتن: 18 نقطة . الهوامش: 14 نقطة.

. اللغة الأجنبية: الخط: Times New Roman. الحجم: المتن: 14 نقطة، الهوامش: 12 نقطة.

ج- هوامش الصفحة : 2.5سم على اليمين، 2سم لباقي الجهات.

د- كتابة العناوين الرئيسية بخط عريض، وبزيادة نقطتين عن حجم خط صلب البحث.

هـ- التباعد بين السطور: قبل السطر: 0 نقطة، بعد السطر 6 نقاط.

و- المسافة البادئة: 0.7 نقطة.

ز- كتابة الآيات بالرسم العثماني وبين قوسين مع ذكر موضعها، على هذا النحو: ﴿....الآيات ....﴾. [السورة: رقم الآية].

ك- كتابة الأحاديث على النحو التالي: « ... الحديث ..... ». (مع التخريج في الهامش).

3- الهوامش والتوثيق:

أ- يجب أن تكون الإحالات آلية (ولا تقبل اليدوية)، و تهمش بترقيم جديد أسفل الصفحة.

ب- توثيق الكتاب: اسم المؤلِّف ، عنوان الكتاب ، المحقّق (إن وُجد) ، دار النشر ، مكان النشر ، تاريخ النشر، الجزء ، الصفحة. (يكتفى بكتابة الجزء والصفحة على النحو التالي: ج/ص، مثاله: 5/130).

ج- توثيق الرسائل والمذكرات: اسم الباحث، عنوان البحث، درجة البحث (ليسانس، ماجستير، دكتوراه)، الجامعة، البلد، السنة.

د- توثيق المقال الورقي : اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، جهة الإصدار، البلد، العدد، السنة، الصفحة.

هـ- توثيق المقال الالكتروني : اسم صاحب المقال، عنوان المقال، رابط المقال، تاريخ الاقتباس.

تنبيه1: إذا تكرر المصدر أو المرجع يكتفى بذكر: المؤلف، المقال، الصفحة.
تنبيه 2: تكتب أرقام الإحالات في صلب البحث وفي الهامش دون أقواس.

ثالثا: نشر البحث وعدمه وما يتعلق بذلك:

1- عند حاجة البحث أو الدراسة إلى بعض التعديلات الجوهرية أو الفنية أو الشكلية تقوم إدارة المجلة بإعادة إرساله إلى الباحث مشفوعا بالملاحظات ليتسنى لها نشره.

2- في حال اجتياز البحث مرحلة التحكيم وقبوله للنشر تفيد إدارة المجلة صاحبه بذلك مع وعد بالنشر إن طلبه. وفي حال عدم القبول ترسل إدارة المجلة اعتذارا عن ذلك.

3- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحب المقال، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر إدارة المجلة ولا هيئة تحريرها.

4- يتحمل صاحب البحث كامل المسؤولية والتبعات في حال **إخلاله بالأمانة العلمية**، ويحرم من النشر بالمجلة لمدة خمس سنوات، فضلا عن المتابعة القانونية السارية المفعول.

5- الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة لا تردُّ إلى أصحابها، سواء نشرت أم لم تنشر.

ملاحظة:

ترتيب البحوث في أولوية النشر يخضع لمعايير موضوعية، وترتيبها في المجلة يخضع لمعايير تقنية و فنية بحتة.

محتويات العدد

الصفحة

- **افتتاحية العدد**

أ.د. صالح بوسليم عميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية/جامعة غرداية 01

- **الرخصة الشرعية بين القواعد و الأصول وفائدتها في واقع الناس**

د. عبد الحاكم حمادي – جامعة غرداية..... 03

- **الأبكار التي تنطق بالرّضا في النّكاح**

د. علي ابن البار – جامعة غرداية 41

- **مفهوم العدل في الإسلام ونماذج من روائعه**

د. لخضر بن قومار – جامعة غرداية 52

- **الإصلاح الاجتماعي والمعرفي من منظور القرآن الكريم عند الإمام بديع الزمان النورسي**

د. قاسم حاج امحمد – جامعة غرداية 69

- **مناهج المستشرقين بين الشعارات العلمية والواقع**

د. عبد القادر مربوح / د. عبد القادر حباس – جامعة وهران/ جامعة غرداية 89

- **المباحثُ الفيزيائيَّةُ في التراث الكلاميّ والفلسفيّ لعلماء الإسلام "نظريَّة الكُمُون" أُنموذجًا** د. محمد حدبون – جامعة غرداية 121

- **أهمية الحضارة من خلال قصص الأنبياء في القرآن الكريم سيدنا سليمان عليه السلام أنموذجا.** أ. مصطفى بن دريسو – جامعة غرداية..... 145

- **من تجارب تحفيظ القرآن في وادي مزاب**

أ.د. مصطفى وينتن – جامعة غرداية..... 152

افتتاحية العدد التجريبي

الحمد لله والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبة أجمعين

وبعد...

فقد أبصر النور -بعون الله وتيسيره- العدد التجريبي من مجلة **الذخيرة للبحوث والدراسات**، الصّادرة عن شعبة العلوم الإسلامية – قسم العلوم الإنسانية بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية -جامعة غرداية، حافلا بموضوعات قيّمة تمس معظم جوانب الدراسات الإسلامية.

ونتمنى أن تحظى هذه المجلة بمزيد من الثقة ورضى المهتمين من الأساتذة والطلبة الباحثين، لأننا نريدها أن تكون فضاءً يلتقي فيه المختصّون من داخل الجزائر وخارجها، ولتكون أحد دعائم نشر الأبحاث العلمية الجادّة؛ خدمة للمعرفة العلمية.

وبهذه المناسبة لا أنسى أن أتوجّه بالشكر الجزيل إلى السيد مدير جامعة غرداية **الأستاذ الدكتور دادة موسى بلخير** على ما يبذله من مجهودات كبيرة للنهوض بالجامعة والبحث العلمي، لتكون مركز إشعاع في الجنوب الجزائري.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أقدّم شكري وامتناني لكل الذين ساهموا في إخراج هذا العمل إلى الوجود، سواء بفكرة أم برأي، وعلى الأخص أعضاء هيئة التحرير، والهيئة الاستشارية للمجلة، وكذا الباحثين الذين شاركوا بتزويد المجلة بأبحاثهم ودراساتهم.

ختاما أتمنى ضمان استمرارية ثمرة جهدنا هذا، والله الموفق والمعين إلى سبيل تحقيق ذلك.

الحمد لله أولا وآخراً.

عميد الكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة غرداية

أ.د/ بوسليم صالح

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

الرخصة الشرعية بين القواعد و الأصول وفائدتها في واقع الناس

د . عبد الحاكم حمادي
جامعة غرداية
chikhhamadi@gmail.com

ملخص

الرخصة كمظهر الاجتهاد التطبيقي من أهم مكونات قاعدة: الحكم الشرعي، دخلت موجباتها عند أهل الرأي، في باب الاستحسان، و عند أهل الحديث، في باب المصالح المرسلة، وعند النافين للقياس، في باب رفع الحرج، وهكذا: تتفق المذاهب الفقهية من أقصى القياس إلى أقصى الظاهر على رخصة الضرورة. لهذا فإبراز علاقتها بالقواعد المنهجية التي سار عليها البحث الفقهي الأصولي، ملح؛ لتوضيح الرؤية حول مدى تأثيرها عليها. وفي أصول الفقه، و كتب الفروع؛ ليتجلى لنا دورها في إرشاد العلماء للتوصل إلى الحلول المناسبة لما طرأ عليهم من مستجدات. أما في كتب المقاصد فلست مبالغا إن قلت: أن دوران المصالح على الرخصة أكثر من دوراها على العزيمة.

الكلمات المفتاحية: الرخصة، القواعد الفقهية، القواعد الأصولية، القواعد المقاصدية.

Abstract

The reasonable (ransom) and its role in refraining crimes. The Licence, being as an appearance of the applied diligence, is one of the most important components of The Rule. The responsibles of The Opinion see that The Licence is classified as an Approbation whereas El Hadith Group classifies such Licence with The Sent Interests. The Measurement Negaters Sect sees that The Licence belongs to the Case of The Omission of Shame. All Jurispudence Schools, from the maximum of measurements to the maximum of appearance, agree on The Licence of Necessity. Scientists of Jurispudence have to insist upon the solidification of the relationship of Necessity with the methodological rules which The Radical Research of Jurispudence had followed so as to clarify the view about the extence of its influence upon it. When it comes to Jurispudence Resources and The Branches Books, its role will be tangible and it will guide the scholars to attain the suitable solutions as a result of the innovation. But, Books of Objectives did not exaggerate when they said: " The rotation (the change) if the interests at the expence of Licence is bigger than its change at the expence of determination.

Keyterms:

The licence, jurispudence rules, the radical rules, objective rules.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد المبعوث بالحنيفة السمحة، وآله وصحبه وسلم.

من قواعد أصول الفقه قاعدة: الحكم الشرعي، التي هي أساس العلاقة بين العبد وربه. المبنية على التسهيلات الخاصة ضمن تسهيله العام، بشرعه لنا حنيفية سمحة. و انطلاقا من الفهم الموضوعي للإسلام أعطت جميع المذاهب الفقهية لموجبات الرخصة حقها. ولا خلاف بينهم إلا في تطبيق قاعدتها: بين من يرى أن الحالة تصل إلى درجة الترخص، و من لا يرى ذلك. فالأحناف- وهم أهل الرأي- يدخلونها في باب الاستحسان، و المالكية وهم أهل الحديث: تدخل عندهم في باب المصالح المرسلة، والظاهرية النافون للقياس: يدخلونها في باب رفع الحرج – الذي هو دليل عام من أدلة الشرع-. وهكذا « تتفق المذاهب الفقهية من أقصى القياس إلى أقصى الظاهر على رخصة الضرورة»[1]. وفي نظري: إن الذي أعطاها هذه الأهمية كونها تدخل ضمن ما يعرف بالاجتهاد التطبيقي الذي لم يحض إلا بقليل من الاهتمام عند علماء الأصول الذين ركزوا أكثر على مباحث الاجتهاد البياني[2]. ومن هنا تكمن أهمية البحث مؤسسا على القواعد المنهجية التي سار عليها البحث الفقهي الأصولي، مسترشدا بطريقة المعالجة لفقه النوازل وهو فقه عملي في مجمله؛ إذ هو تطبيق لأحكام الشريعة الإسلامية في واقع الناس.

لذلك فالإشكال الذي يسعى هذا البحث معالجته يتمثل في الإجابة عن الأسئلة التالية:

1- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، ط الأولى، (دار الوفاء: دمشق، 2005) ج 1، ص163 .

2- مثال ذلك: البحوث المتعلقة بتحقيق المناط، وبمآلات الأفعال، وبالإفتاء، وقواعده وشروطه من باب الاجتهاد إلى غير ذلك من المباحث الجزئية المدرجة في ثنايا أبواب أصول الفقه التي تمثل جملة لقواعد الاجتهاد التطبيقي، لكن بتفصيل محدود بالنسبة لما حظي به الاجتهاد البياني من الترتيب، والتفصيل، والثراء.

هل الرخص في الشريعة الإسلامية عبارة عن استجابات لردود أفعال لمواقف لم تكن متوقعة! لذا فهي اعتباطية لا تفتقر إلى ضوابط؟ بمعنى هل هي ترقيع لموقف طارئ، أم علاج لظاهرة اجتماعية مختلة؟ ومن ثم فما حدودها وما علاقتها بالأصول، وبالقواعد الفقهية، و المقاصد الشرعية؟ هذا ما أريد تناوله – بعون الله وتوفيقه – حسب الخطة التالية:

المبحث الأول: المبادئ الأساسية للرخصة والعزيمة.

المبحث الثاني: الرخصة الشرعية بين المقاصد والأصول والقواعد.

المبحث الثالث: الرخص الشرعية وفائدتها في واقع الناس.

الخاتمة.

المبحث الأول

المبادئ الأساسية للرخصة والعزيمة

و فيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الرخصة لغة واصطلاحا:

الرخصة لغة: من مادة رخص من باب قرب، قال ابن فارس: « الراء و الخاء والصاد، أصل يدل على لين وخلاف شدة. والرخصة في الأمر: خلاف التشديد فيه»[1]. وفي الحديث: « إن الله جلّ ثناؤه يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه». وقال في القاموس: «الرخص ضد الغلاء. و الرخص بضمة و بضمتين، ترخص الله للعبد فيما يخففه عليه. ورخص له في كذا ترخيصا؛ أي لم يستقص»[2]. وقال في المصباح: «الرخصة التسهيل في الأمر والتيسير، يقال رخص الشرع لنا في كذا ترخيصا، وأرخص إرخاصا إذا يسره وسهله، وفلان يترخص ترخصا لم يستقص»[3]

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.

2- الفيروز آباد، القاموس المحيط، ج2: ص 316

3- الفيومي، المصباح المنير،ج1: ص342

ويقال: رخص له في الأمر: سهله له، وأرخص له في كذا، أذن له بعد النهى عنه. والرخصة، التسهيل في الأمر والتيسير فيه. فالمادة كلها تدل على السهولة واليسر والنعومة، والطراوة.[1]

الرخصة اصطلاحا: من التعاريف اللغوية السابقة يظهر: أن اليسر والسهولة، هو المحور الذي تدور حوله الرخصة، ورغم اختلاف عبارات الأصوليين في التعبير على هذا المعنى، إلا أنها تجتمع في أن الحكم المرخص فيه ليس ابتدائيا، وأنه أخف من سابقه، وأن هناك دليل دل على مشروعيته.

لذا فقد عرف البعض الرخصة بأنها: «ما أرخص فيه مع كونه حراما»[2]. واعترض عليه بلزوم الدور؛ لأنه أخذ لفظ "أرخص" في التعريف و هذا اللفظ يتوقف فهمه على فهم "الرخصة" فحينئذ يتوقف فهم الرخصة على الرخصة. و دفعا لهذا الاعتراض جاء من يعرف الرخصة بأنها: « الذي أبيح مع كونه حراما»[3]. ويجاب على هذا التعريف بأنه يحمل فساده بين طياته، إذ أنه متناقض؛ لأن الذي أبيح لا يكون حراما. وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن معنى الإباحة، هو أن يعامل معاملة المباح. – أي بترك المؤاخذة – وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة، كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه.[4] لذلك عرفها ابن قدامة بقوله: «الرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاظر»[5]. يقصد رحمه الله بالاستباحة المذكورة في التعريف، تلك التي تستند إلى الشرع. بدليل قوله فيما سبق لما أراد تعريف العزيمة و الرخصة-: «وفي عرف حملة الشرع: فالعزيمة...والرخصة..»[6]، لكن المحظور لا يستباح إلا بعذر: من وجود

1- انظر: -مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط ،ط2(مطابع دار المعارف: مصر، سنة1972) ج1: ص336

2- الغزالي، المستصفي :ص 78

3 -الغزالي المستصفي : ص 79

4 - التفترانى شرح التلويح على التوضيح (مكتبة و مطبقة محمد علي-صبيح و أولاده ، مصر) ج.2، ص :254

5- الطوفي شرح مختصر الروضة، ج: ا ، ص457.

6- المصدر السابق.

ضرورة، أو مشقة، أو حاجة. فلابد من إضافة لفظ "لعذر" في التعريف وإلا يكون التعريف غير مانع من دخول غيره، فقد يستباح المحظور بدون عذر كما إذا نسخ. ومع ذلك فإن أراد استباحة المحظور مع قيام الحاظر بلا حرمة، فهو قول بتخصيص العلة. وإن أراد إباحة المحظور مع قيام الحرمة، فهو قول بالجمع بين المتضادين، وكلاهما فاسد[1].

وعرفت الرخصة بأنها: « ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح»[2]، أو: «ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة»[3]، أو هي: «الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر»[4]. هذه التعاريف الثلاثة متقاربة في الجملة، و هي أقرب إلى معنى الرخصة؛ لشمولها لأجزاء المعرف، و إخراجها لما ليس منه، ولسلامتها – في العموم– مما ورد على غيرها من المناقشة. كذلك ومن أحسن التعاريف لها: «الحكم الشرعي الذي غير من صعوبة إلى سهولة لعذر مع بقاء علة الحكم الأصلي »[5].

هذا و قد استصعب القرافي رحمه الله في شرح التنقيح تعريف الرخصة [6]. والسبب في ذلك – و الله أعلم – يعود إلى كونه رحمه الله يعتبر ما من فعل إلا وفيه

1– الزركشي، البحر المحيط، ط الأولى (دار الكتبي: بلد بدون، سنة:1414) ج2، ص32

2– ابن النجار، شرح الكوكب المنير،ج1: ص478

3 – التفتزاني: المرجع السابق ج2، ص 254

4– محمد على النملة –إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، ط1 (دار العاصمة : السعودية، سنة 1817ه –1996م) ج،2،ص270

5 – محمد لمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، على روضة الناظر لابن قدامة، ط بدون،(المكتبة السلفية: المدينة المنورة، ت: بدون) ص50 –والحق أن هذا التعريف يشه إلى حد بعيد تعريف جلال الدين المحلي، في شرحه على جمع الجوامع ج،1: ص،119–120

6– قال القرافي عند تعريف الرازي الرخصة بأنها جواز الإقدام مع قيام المانع. و بعد أن علق على هذا التعريف.....« والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول و هاهنا إني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع ». شرح تنقيح الفصول ص 87 و لكن الشيخ عبد الله دراز قال في هامش الموافقات عند عرضه لتعريف الرّازي [..هذا إذا فسّر المانع بما يكون من مفسدة، و مضرة تلحق الشخص مثل مشقة الصلاة ..، و نحوها.. أما إذا فسّر المانع بما قاله الجمهور: بأنه الدليل على

شيء من المصلحة وشيء من المفسدة. فجعل المشاق و المضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك. و على هذا فكل حكم في الشريعة كان على جهة الطلب، أو الإباحة يكون رخصة.

ويظهر –والله أعلم – أنه لا إشكال في تعريف الرّازي للرخصة، و لا يعكر عليه ما أورده القرافي و ذلك لما يلي:

أولا: إن الجواز المذكور في التعريف إنما جوزه الشارع، و قد جعل الإقدام على المحظور في الرخصة المعرفة بهذا التعريف – يعني تعريف الرازي المتقدم – مؤقتا بالحاجة كأكل الميتة في المخمصة أو مظنتها؛ كالقصر، و الفطر في السفر الذي تظن المشقة المحوجة إليهما فيه و إن كانت قد لا تحصل أحياناً. و أما إيجاب الأمور المذكورة: كالصلاة، و الحدود و ما ذكر معهما، فلم يجعله الشارع مؤقتا بحاجة متحققة و لا مظنونة، بل جعل ذلك أمراً لا بد منه و لا محيص عنه. و كذلك قد يقال إنها شرعت لحاجة ماسة، و هي طاعة الله تعالى المترتب عليها رضوانه و جزيل ثوابه و البعد عن سخطه و عذابه تفضلا منه و كرما.

ثانياً: إن الشارع هو الذي جوز الإقدام على المحظور مع قيام الحاظر ترخصا، ولم يعتبر قيامه حال الرخصة مانعا منها. و أما الحاظر الذي ذكره القرافي رحمه الله في مثل الصلاة وما ذكر معها، فلم يعتبره الشرع مانعا منها البتة.

ثالثا: بمقتضى اعتبار القرافي فإن الشرع لا يقام؛ لأنه ما من مأمور إلا ويبذل المكلف فيه كلفة و إن قلت و يركب فيه نوع مشقة بها. و على هذا الاعتبار يكون قد جُعل عليه حرج، وقد ضُر به بنوع ضرر وهكذا في المنهيات. وعليه: فإما أن لا يقام الشرع أصلا، و إما أن يكون كل ما فيه من أوامر و نواهي من قبيل العزيمة.

و لا أعلم قائلا بالأخير؛ لأن الشرع صرح بالرخصة و التسيير على العباد في الأمور كثيرة، و أما الأول فلا قائل به قطعا. فلم يبق إذن إلا أن الرخصة هي: ما

الأصل الذي استثنيت منه هذه الرخصة... لكان تفسير الإمام الرازي للرخصة جيدا.] عبد الله دراز هامش الموافقات ج6 ص 35 .

يعرض لحالة طارئة و ظرف مستجد، بموجبه يُقتحَم الحاضرُ الظاهر قيامه في الصورة العامة، و الواقع أنه غير مقتحَم ولا مستباح؛ لأن الشرع إنما اعتبره قائما في غير هذا الحالة المستثناة، فإذا أوجد الباعث على الاستثناء من الصورة العامة، حصلت الرخصة، و إذا لم يوجد، بقي الحكم على ما هو عليه بحسب الدليل لا الحاظر.*

فإذا ظهر هذا فلا يبعد وصف الرخصة و تعريفها، عن ما ذكره القرافي رحمه الله في الصلاة و الحج و الزكاة و الجهاد و الحدود و نحو ذلك مما عكر عليه تعريفها بأنها: ما يدل على جواز الإقدام مع قيام المانع.[1]

تعريف الشاطبي – رحمه الله– وشرحه وبيان محترزا ته:

ذكر الشاطبي رحمه الله أن الرخصة: تطلق على: ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقا مما هو راجع إلى نيل حظوظهم، وقضاء حاجاتهم. كما تطلق على: ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله عز وجل: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ ﴾. [البقرة: آية 286] وتطلق على: ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق: فيدخل فيه القرض و القراض والسلم والمساقات وبيع العرية بخرصها تمرا وما أشبه ذلك. يدل على ذلك حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه: « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا.»[2] وتطلق على:ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. وهذا الإطلاق هو الذي يتناسب وهذا البحث.

---

*–و الحاصل: إن العزيمة راجعة إلى أصل كلى ابتدائي، و الرخصة راجعة إلى أصل جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلى.(الموافقات ج1 ، ص 26)

1– عبد الله بن عمر محمد الأمين الشنقيطي ،نظرة و تفحص في الرخصة و الترخص ،ط، الأولى (دار البخاري للنشر و التوزيع: المدينة المنورة، سنة ، 1414هـ –1993 م) ص : 35 ، 36 ، 37.

2– متفق عليه: انظر: سبل السلام ، ج3، ص56

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قوله: شرع من الأحكام: بمعنى أن الرخصة تشريع من الله عز وجل وليس حكما بالهوى

قوله لعذر: هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول للتفرقة بين العزيمة والرخصة. واللام في قوله: لعذر هل هي لام السببية أم لام العلة؟ بمعنى هل العذر سبب للرخصة أم علة لها؟

وللجواب على هذا يقتضي توضيح الفرق بين السبب والعلة عند من لم ير أنهما مترادفان.

فالسبب هو: الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي، فلا مناسبة بينه وبين الحكم؛ أي أن الحكم يوجد عنده لا به.

والعلة هي: الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، يلزم من وجوده وجود الحكم، ومن عدمه عدم الحكم.[1]

من خلال التعريفين نستنتج أن العذر يعتبر مؤثرا في الرخصة وجودا وعدما.

كما يحتمل أن يكون مجرد أمارة يدل عليها.

قوله: لعذر شاق: أما إن كان العذر لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة: كالقراض، والمساقاة، والسلم.. فلا يسمى ذلك رخصة، وإن كان لعذر، مستثنى من أصل ممنوع؛ لأن مثل هذا داخل تحت أصل الحاجيات الكليات. والحاجيات لا تسمى عند الأصوليين باسم الرخصة. والمشقة: تعني الضرر أو الحرج، والفرق بينهما، أن الحرج: يمكن تحمله بتعب وضيق ومشقة على الجسم، دون أن يصل إلى حد الضرر بالصحة والمال.

1 – انظر: ابن النجار، الكوكب المنير، ج1: ص446؛ وغاية المأمول، ص47 .

والشارع سبحانه وتعالى نفى الحرج عن عباده من باب الرخصة والتوسعة، لا من باب العزيمة والإلزام. فإذا تحمل المكلف المشقة وأتى بالعبادة صحت وقبلت منه.

أما الضرر فيصعب تحمله عادة؛ كالمرض أو زيادته. وقد نفاه سبحانه وتعالى من باب الإلزام والعزيمة. فمن صام أو اغتسل من الجنابة وهو عالم بالضرر يكون قادما على الحرام عامدا[1]. وليس من شك أن الله لا يطاع من حيث يعصى.

وكذلك إن كان العذر يرجع إلى أصل تكميلي: كالمأموم الذي يقدر على القيام وصلى خلف إمام لا يقدر عليه فإنه يصلي جالسا لقوله صلى الله عليه وسلم: « إنما جعل الإمام ليؤتم به ... ثم قال وإذا صلى قائما صلوا قياما، وإذا صلى قاعدا فصلوا قعودا أجمعين.»[2] فلا تسمى صلاتهم رخصة وإن كانت لعذر؛ لأن العذر ليس هو المشقة بل موافقة الإمام.

وقوله: استثناء من أصل كلي: يبين لنا أن الرخص ليست مشروعة ابتداء. فالمسافر أجيز له القصر والفطر بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم.

وقوله: مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه: هذا القيد لابد منه؛ لأنه هو الفاصل بين ما شرع من الحاجات الكلية، والرخص. فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة: مثاله المسافر إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة، ووجوب الصوم. بخلاف: القراض، والقرض، والمساقاة مما يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن في حاجة إلى الاقتراض، وكذا له أن يساقي بستانه وإن كان قادرا على عمله بنفسه...

---

1 – جواد مغنية، أصول الفقه في ثوبه الجديد، ط الأولى (دار العلم للملايين: بيروت،1975) ص365

2 – رواه أبو داوود وهذا لفظه وأصله في الصحيحين. أنظر: الصنعاني سبل السلام شرح بلوغ المرام، (دار مكتبة الحياة: بيروت لبنان، 1989) ج2،ص25

المطلب الثاني: موقع الرخصة و العزيمة في الحكم الشرعي

تقسيم: يذهب بعض الأصوليين إلى أن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: حكم تكليفي، وحكم وضعي. كل منهما مستقل لا يشاركه فيه الآخر.[1] ويرى البعض أنه: لا أقسام للحكم الشرعي وأنه واحد لا يتعدد، وأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير*. إذ معنى جعل الزنا سببا لوجوب الحد، وجوب الحد إذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطا لصحة المبيع، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة، وحرمته دونها. فالاقتضاء والتخيير إما: صريح، أو ضمني. وخطاب الوضع من قبيل الضمني.[2]

فإذا كانت وجهات نظر الأصوليين قد اختلفت في اعتبار خطاب الوضع وعدم اعتباره، فمن الطبيعي جدا أن نجد من يعد الرخصة والعزيمة من بين أقسام خطاب الوضع كما نجد من يعدهما من أقسام خطاب التكليف.

1- التوضيح، لصدر الشريعة : ج 1، ص 23؛ و الفتاوى، لابن تيمية :ج8 ، ص486؛ و الموافقات، للشاطبي: ج1،ص 35

*- بل إن بعضهم قد أنكر تسمية الوضعي –حكما – فقد قال العضد في شرحه لمختصر بن الحاجب : ((.. وقيل إنه – أي الحكم الوضعي – ليس بحكم، و نحن لا نسمي هذه الأمور – أي السبب و الشرط... وما معهم –أحكاما وإن سماها غيرنا به، فلا مشاحة في الاصطلاح)). التفنزانى على شرح العضد لمختصر بن الحاجب (مكتب الكليات الأزهرية: القاهرة، سنة 1393)، ج 1ص 22. هذا: و إن الإمام ابن تيمية –رحمه الله –جعل منشأ الخلاف بين المثبتين لقسم الحكم الوضعي و النافين له، هو إثبات الأسباب أو عدمه، فمن أثبت الأسباب أثبت التقسيم، ومن نفاها نفى التقسيم، و لهذا نراه يقول : ((و الفقهاء المثبتون للأسباب – قسموا خطاب الشرع إلى قسمين: خطابا تكليفيا، و خطابا وضعيا ، كجعل الشيء سببا، و شرطا ، و مانعا ....)) مجموع الفتاوى ج8، ص182 ، و 486

2- المراجع السابقة

الفرع الأول :الرخصة و العزيمة من باب خطاب الوضع .

ذهب جماعة من أهل الأصول من بينهم: الآمدي[1]، والغزالي[2]، والشاطبي[3]، والأنصاري[4] ، والرازي[5]، وابن قدامة[6]: إلى أن الرخصة والعزيمة من باب خطاب الوضع.

و يوجّه قولهم بما يلي :

الأمر الأول: إن الرخصة في حقيقة أمرها هي: وضع الشارع وصفا معينا سببا في التخفيف، والعزيمة هي: اعتبار مجاري العادات سببا للأخذ بالأحكام الأصلية العامة، والسبب حكم وضعي.[7]

الأمر الثاني: ما عرفنا به من أن الرخصة هي: ما جاز الإقدام عليه مع قيام المانع، والعزيمة بمقابلها. وأساس هذا التعريف كونها قسمين لفعل المكلف –وهو متعلق الحكم– وليستا من قبيل الحكم الذي هو خطاب الله تعالى[8]

الأمر الثالث: إن اعتبار كلا من السفر، والمرض، والحيض، والضرورة، والإكراه أسبابا للترخيص، أو مانعة من التكليف بحكم العزيمة. كل ذلك لا طلب فيه ولا تخيير بل فيه وضع وجعل واعتبار، وهذه كلها أحكاما وضعية.[9]

الأمر الرابع: إن البحث في الرخصة والعزيمة ليس منصبا على ما تحملانه من أحكام تكليفيه؛ إذ أن ذلك لا حاجة إليه، حيث لا خصوصية لأحكام الرخصة مثلا

1- في الأحكام : ج 1 ص 94
2- الغزالي، المستصفى : ج1 ص 97
3- الشاطبي، الموافقات : ج 1 ص 229
4- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج 1 ص 116 بهامش المستصفى – ط : دار الفكر
5-حكاه عنه الزركشي في البحر المحيط ج 1 ص 328
6-مختصر الطوفي على روضة الناظر ج 1 ، ص
7-عبد الكريم النملة، المرجع السابق، ج2،ص265
8- عبد الله بن عمر، المرجع السابق،ص:16-17
9- عبد الكريم النملة، المرجع السابق، ج2،ص265

على غيرها من الأحكام، وإنما البحث منصب على الأسباب التي أدت إلى استمرار الأحكام الأصلية العامة، أو أدت إلى التخفيف بإباحة الفعل الذي كان ممنوعا، ونفي صفة الحرمة والمعصية عنه، أو بعدم التكليف بهذا الفعل.

ولا شك أن النظر إليهما بهذا الاعتبار يجعلهما من الأحكام الوضعية لا التكليفية؛ لأنه لا طلب فيهما ولا تخيير، بل فيهما وضع وجعل.[1]

الفرع الثاني: الرخصة والعزيمة من باب خطاب التكليف

يرى جمهور الأصوليين منهم الزركشي[2]، ورجحه بعض المعاصرين[3]: إلى أن الرخصة والعزيمة من الأحكام التكليفية.

ويوجه قولهم بما يلي:

الأمر الأول: إن الرخصة والعزيمة يعتبران كصفة للأحكام التكليفية، فإن كلا من هذه الأحكام: إما أن يكون عزيمة ومطلوبا، وإما أن يكون رخصة ومخيرا فيه، وبناء على هذا، فهما من الأحكام التكليفية، لكونها اسمين لما طلبه الشارع، أو أباحه على وجه العموم. والطلب والإباحة حكم تكليفي[4].

الأمر الثاني: ما عرفتا به – أي الرخصة و العزيمة – من كونها خطاب الله تعالى: فالرخصة: ما رخصه الله تعالى وسهله على عباده. والعزيمة: ما طلبه الله تعالى من

1- عبد العزيز الربيعة، المانع عند الأصوليين، ط2،(بدون دار الطبع: الرياض، 1407) ص:

2- الزركشي ، البحر المحيط، ط،2(دار الصفوة للطباعة والنشر: مصر،1413) ج1، ص328

3 – عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ط الأولى، (مؤسسة الرسالة: بيروت، 1985)ص 50.

4- عبد الكريم النملة، المرجع السابق،ج،2 : ص،265 .

عباده، أو خيرهم في فعله. فهما إذا من قبيل الحكم، وهو خطاب الله تعالى، لا من قبيل الفعل – وهو متعلق خطاب الله تعالى[1].

الأمر الثالث: الرخصة والعزيمة من قبيل الحكم يشهد له قول العرب: الرخصة التسيير[2]

الفرع الثالث: الرخصة من قبيل خطاب الوضع، والعزيمة من قبيل خطاب التكليف.

ذلك لأن الشارع جعل الأسباب الطارئة مسببا عنها التيسير والتسهيل، وأبقى الأحكام على ما هي عليه في الظروف الاعتيادية . فما أبقى عليه من عزائم فهو مدلول الحكم التكليفي، وما نقل إليه من تيسر وفقا للظروف الطارئة فهو مدلول الوضع[3].

رأي وترجيح: حين يتأمل الباحث في أدلة هذه المذاهب يجد أن المذهب الثالث أخذ بالجمع بين الأدلة، والمذهبان قبله أخذا بالترجيح بينها. وبالتأمل في أدلة الجميع يجدها كلها صحيحة، وأن كلا منهم نظر إلى القضية من جهة غير التي نظر منها الآخر، وهو نظر صحيح. فمن نظر إلى اتصاف الرخصة والعزيمة بالوجوب أو الندب أو الإباحة وجد فيهما اقتضاء، أو تخييرا، فاعتبر فيهما المسبب دون السبب، وعدهما من الأحكام التكليفية. ومن نظر إلى سبب الرخصة وأنها لا تكون إلا بعذر، وأن العذر سبب لها، وأن العزيمة هي اعتبار مجاري العادات وسبب للأخذ بالأحكام الأصلية العامة، عدهما من باب خطاب الوضع. ومن فرق بينهما، نظر إلى أن الرخصة

1- هذا هو أساس الاستدلال بالتعريف الذي هو منشأ الانتماء إلى الحكم التكليفي فالذي رخص هو الله تعالى بخطابه ، و الذي أبقى على طلب أو التخيير هو الله تعالى. عبد الله بن عمر الشنقيطي، المرجع السابق: ص 17

2- الزركشى – المرجع السابق – : ج2، ص 33 .

3- و يرجع هذا القول إلى وطيد العلاقة بين الحكمين: التكليفي و الوضعي ، مما لا يبعد معه أن يكون من قبيل دخول أحدهما ضمن الآخر، و كذلك: ولوطيد الارتباط بين الحكم و الفعل – الذي هو متعلقة – . عبد الله بن عمر الشنقيطي المرجع السابق ص 16 و 17 .

لا تكون إلا بعذر، وأن العذر سبب لها، فهي بهذا من باب خطاب الوضع. ونظر إلى العزيمة واتصافها بالوجوب والندب.. فهي بهذا تكون من باب خطاب التكليف.

وهذا التحديد لهما يشبه إلى حد بعيد تقسيمهم للحكم إلى واقع أولى، وواقع ثانوي – مع الاختلاف في الخصوصيات-، فالحكم الواقعي الأولي: هو الحكم المجعول للشيء أولا وبالذات؛ أي بلا لحاظ لما يطرأ عليه من عوارض. والحكم الواقعي الثانوي: هو ما يجعل للشيء من أحكام بلحاظ ما يطرأ عليها من عناوين خاصة تقتضي تغير حكمه الأولي. مثال ذلك: شرب الماء في أصله مباح، (هذا هو الحكم الواقعي الأولي) ويكون واجبا للإنقاذ الحياة، كما قد يكون محرما، أو مكروها (هذا هو الحكم الواقعي الثانوي)..[1].

وسواء أكانتا من قبيل خطاب الوضع أم من قبيل فعل التكليف الذي هو متعلقه، فالعلاقة بينهما وثيقة، مما يجعل ما هو جزء من أحدهما قد يكون جزء من الآخر.

ثم إن هذا الخلاف وإن كان مبنيا على وجهات نظر صحيحة، فإنه خلاف لا يترتب عليه تغيير في مفهوم الرخصة والعزيمة، كما لا تترتب عليه ثمرة عملية. والله أعلم[2].

المطلب الثالث : أقسام الرخصة:

الفرع الأول: أقسام الرخصة حسب تعلق الحكم الشرعي بها:

تمهيد: مما تقدم: يظهر أن الرخصة تكون في الطلب بقسميه: الإيجاب والندب، كما تكون في المباح، وقال بعض العلماء بتأتيها في الحرام والمكروه. فهي إذا على هذا تأتي في كل أقسام الحكم التكليفي باعتبار، وتأتى في بعض هذه الأقسام باعتبار آخر. وقد ذكر الأصوليون أمثلة على وجود الرخصة في هذه الأقسام، وأعطوا كل مثال

1- محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، (دار الأندلس للطباعة والنشر: بيروت) ص:73 .

2- عبد العزيز الربيعة، ص81

حكم ما هو من قبيله من أقسام الحكم الشرعي. وهذا ما أتناوله –بحول الله – في هذا المطلب مقسما إلى المسائل التالية :

المسألة الأولى : الرخصة من قبيل الوجوب

المقصود بالرخصة من هذا القبيل: ما يجب على المكلف أن يترخص فيه؛ أي يأخذ بالرخصة وجوبا ويحرم عليه تركها. مثال ذلك: وجوب أكل الميتة ترخصا مع القيام الدليل المحرم. وهو قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[سورة المائدة :من الآية:3] فيجب أكلها – عند أصحاب هذا الرأي – استنادا إلى الدليل الموجب لأكلها. وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾. [من الآية:195من سورة البقرة]. ولو لم يأكل الميتة في هذه الحالة، لعرض نفسه للهلاك والموت.

فإن اعترض بأن أكل الميتة حال الضرورة واجب، فهو ليس من قبيل الرخصة بل من قبيل العزيمة. يجاب عنه بمثل جواب الآمدي –رحمه الله –« و أكل الميتة حال الاضطرار و إن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاءا للمهجة، فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم.»[1] هذا وإن الراجح هو قول الجمهور – في أن أكل الميتة للإضرار من قبيل الرخصة الواجبة لقوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [من الآية: 29 من سورة النساء]. ووجه الدلالة من هذا كما قال ابن قدامة: إن المضطر قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له فلزم تناول الميتة عند الاضطرار كما لو كان معه طعام حلال[2].

وذهب بعض العلماء إلى أن أكل الميتة – في هذه الحالة – عزيمة: وهو قول الكيا الهراسي كما نقل عنه الزركشي. وحجة هؤلاء هي: أنهم استشكلوا مقارنة الرخصة للوجوب؛ لأن الرخصة تقتضي التسهيل، و الوجوب يقتضي الإلزام. و جوابه ما تقدم عن الآمدي.

1- الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ط الأولى، (دار الفكر: بيروت،1997)ج،1 ص،95 .
2- الطوفي شرح مختصر الروضة، ج 1 ، ص 95.

المسألة الثانية: الرخصة من قبيل الندب:

المقصود بالرخصة من هذا القبيل: إذا كان الأخذ باليسر والسهولة في الحكم، مع قيام الدليل المقتضي للصعوبة فيه، كان الأخذ بالرخصة من قبيل الندب. مثال ذلك: قصر الصلاة في السفر عند من يرى ذلك مندوبا[1].فكون هذا من قبيل الرخصة؛ لأنه ثبت بدليل قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه –في شأن قصر الصلاة في السفر مع الأمن: «صدقة تصدق بها الله عليكم فاقبلوا صدقته »[2] فهذا الدليل أثبث كون القصر في السفر مندوبا في حين أن دليل إتمام الصلاة قائم، في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [من الآية:20، سورة المزمل]. فانطبق على هذه الكيفية تعريف الرخصة؛ لثبوت الدليل الذي قصر الصلاة في السفر، على خلاف الدليل المفهم وجوب إتمامها لعذر، وهو مشتقة السفر مع كونه صائرا من صعوبة إلى سهولة ويسر .

المسألة الثالثة: الرخصة من قبيل الإباحة.

المقصود بالرخصة من هذا قبيل: أنه إذا كان فعل الأسهل والأيسر يظهر فيه الارتفاق واضحا، كان رخصة من قبيل المباح؛ لأن للمكلف الأخذ بها وعدمه على حد سواء. مثال ذلك: إباحة بيع السلم، فالأخذ به مرخص فيه على وجه يباح فيه فعله والارتفاق به، أو تركه، وكذلك ما جرى مجراه من عقود الارتفاق، كالعرايا، والإجارة، والمساقاة، والمزارعة.. دليل إباحة بيع السلم: قوله صلى الله عليه وسلم: «

---

1 – هذا ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء ، مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴾ [الآية:101، سورة :النساء] وأيضا بما روى: أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله عليه السلام فمنهم من يقصر الصلاة ومنهم من يتمها .. ولا يعتب بعضهم على بعض) أخرجه مسلم– شرح النووي 194/5 . و استدلوا : بقوله عليه الصلاة و السلام لعمر رضي الله عنه ((فاقبلوا من الله صدقته)) و أمره صلى الله عليه و سلم لنا بقبول الصدقة يفيد الوجوب. و أجيب بأن الصدقة يخير الشخص في أخدها و ردها قبول فلا يتحتم قبولها على المتصدق عليه . نظرة و تفحص ص : 44

2 – رواه مسلم ، صحيح مسلم بشرح النووي – ج 2 ، ص 196 .

من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»[1]. فمدلول هذا الحديث قائم على خلاف مدلول ما هو معروف من الشرع: من أن الإنسان يحرم عليه بيع مالا يملك؛ لما فيه من الضرر بالمشتري وتعريض ماله للضياع، والمسلم فيه ليس مقدورا على تسليمه الآن؛ لأنه ليس عند البائع وقت العقد. وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه: «نهى عن بيع الغرر»[2].

هذا، و إن بعض العلماء قصر الرخصة كلها على الإباحة[3]. فلم يرد دخولها في باقي الأحكام من حيث هي رخصة؛ أي بغض النظر عما قد يقارنها من الأحوال فيخرجها من باب الإباحة و يطرق بها أبواب أقسام الحكم الأخرى من وجوب و ندب ، وحرمة و كراهة... كما ذهب إلى ذلك الإمام الشاطبي – رحمه الله – حيث قال : «حكم الرخصة الإباحة مطلقا من حيث هي رخصة»[4].

---

1 – متفق عليه ، صحيح البخاري، ج 3، ص 43 ، 44، و مختصر صحيح مسلم، للمنذرى، 256.

2– رواه أبو داود ، ج2 ، ص 89

3– المقصود بالإباحة هنا ، رفع الحرج وليست بمعنى التخيير بين الفعل و الترك – كما قال الشاطبي ولم يتبين –لي – فرق كبير بينهما في النتيجة ، فمن لا حرج عليه إن فعل أو ترك لا فرق بينه و بين من قيل له إن شئت لا تفعل. المرافقات ج 1 ، 238.

4– ومعتمده في ذلك عدة أمور منها :

أولا : النصوص الكثيرة الدالة على أن الرخصة لا تعدو : أنه مرفوع الحرج فعلها ، و أنه غير مؤاخذ، ولا إثم عليه و نحو ذلك مما يجعل الرخصة محصورة في الإباحة من ذلك قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[سورة البقرة، آية:173] ومنه:﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴾[سورة النساء، آية:101] .

ثانيا : إن أصل الرخصة التخفيف من عناء التكليف و على هذا ينطبق تعريف المباح من حيث هو مخير في طرفي الإقدام فيه و الإحجام .

ثالثا : التعارض بين مدلول الرخصة و بين الأمر، واجب كان أو ندبا، فالأمر يجعل المأمور عزيمة و العزيمة تقابل الرخصة فلو تأتي في الرخصة من أحكام التكليف، ما عدا الإباحة عن مدلول ما يقابلها و على ذلك فالرخصة لا تكون مأمور بها من حيث هي رخصة. الموافقات ج1، ص 230؛ نظرة و تفحص في الرخصة و الترخص ص 48 ، 49.

وفي نظري: هذا هو الأصل في الرخصة، وما سواه من الأحكام عارض؛ لأن الرخصة إذنٌ والإذن إباحة.

المسألة الرابعة، والخامسة: الرخصة من قبيل الحرمة، والكراهة

من علماء أصول الفقه من جعل تعلق الرخصة بالحرام والمكروه جائزا، ومنهم من جعل ذلك ممنوعا، واعتبرهما واسطة بين الرخصة والعزيمة. ولم يدخلها في أي باب منهما[1].

مثال تعلق الرخصة بالحرام: حرمة ترخص العاصي بسفره: وهذه المسألة فيها خلاف؛ إذ يرى بعض أهل العلم جواز ترخص المسافر العاصي بسفره برخص السفر[2].

ومن أمثلة الرخصة المكروهة: أن يقصد شخص الصلاة في السفر لمسافة أقل من ثلاث مراحل. وهذا جار – على رأي من يحدد للسفر هذه المسافة كحد أدنى، أما عند من لم يحدده، أو حده بأقل من ذلك، فالرخصة عنده متأرجحة بين الإباحة والطلب[3].

وكذا ترخص من لا يشق به الصوم في السفر يكون مكروها، لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [سورة البقره:آية:184]. فيكون استغلاله للرخصة في هذه الحالة مكروها. وجعل ابن رشد من هذا النوع مسألة العينة؛ لأنها من الأشياء التي ظاهرها الإباحة ولكن يتوصل بها إلى المحظور.[4]

1- ينظر المستصفى : ج 1 ص 99 ؛ و رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ص 124؛ و شرح الكوكب المنير :ج ، ص ، 48 .

2 – سيأتي لهذا المثال مزيد بيان عند الكلام عن الترخص – إن شاء الله –

3- عدنان محمد جمعة، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة ،(مؤسسة الرسالة دار العلوم الإنسانية: سوريا ،سنة 1413هـ – 1993 م) ص 75 ، 76 .

4 – ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، ج:2،ص:39

الفرع الثاني : أقسام الضرورة من حيث عروض المشتقة :

الأصل في الرخصة يرجع إلى إزالة المشتقة والضرورة. والضرورة من حيث العموم والخصوص تنقسم إلى: أن« هناك نوع من الضرورات. ضرورات عامة مطردة، كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات، مستثناة من أصول كان شأنها المنع.»[1] وهو ما اصطلح عليه الشاطبي رحمه الله –بقوله: « ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا»[2].

مثل: بيع السلم، والمغارسة، والمساقاة، والقرض، والقراض...إلخ. فهذه مشروعة باضطراد، وما تشتمل عليه من ضرار، وتوقع ضياع المال، يقتضي منعها لولا أن حاجة الأمة داعية إليها، فدخلت في قسم الحاجي – كما قال الشاطبي – « ... و كل هذا مستند إلى أصل الحاجيات. »[3]، فكان حكمها حكم المباح باطراد. كما أن هناك نوع من الضرورات: خاصة مؤقتة– وهي التي اقتصر عليها الفقهاء في التمثيل للرخصة؛ كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾. [سورة البقرة: آية:173]. قال العلامة الطاهر بن عاشور : «وبين القسمين قسم ثالث مغفول عنه وهو: ضرورات خاصة مؤقتة».[4] ذلك ما أشار له الجويني بقوله: «إن الحرام إذا طبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلا فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي فرضها العلماء في حلية الميتة في حقوق آحاد الناس. بل الحاجة في حق الناس كافة، تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، لو أصابته ضرورة ولم يتعاط الميتة لهلك... ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك، ما في تعدي

1– الطاهر بن عاشور . مقاصد الشريعة الإسلامية (المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر)، ص 125

2– الشاطبي – المرجع السابق : ج1 ، ص 226 .

3– الشاطبي –المرجع نفسه .

4 –الطاهر بن عاشور ، المرجع السابق. ص:125. قلت: وهذا القسم الثالث يفهم من القسم الثاني؛ لأنه إذا جاز استخدام الرخصة حالة الضرورة الخاصة وهي التي تعلقت بالفرد فمن باب أولى أن يجوز ذلك في الحالة العامة وهي المتعلقة بالأكثر أو بغير محصور . – و الله أعلم

الضرورة في حق الآحاد»[1]. «ولا شك أن اعتبار هذه الحاجة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييرا للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة»[2] كما يقول ابن عاشور.

هذا وقد قال ابن عاشور : « إن أمثلة هذا النوع من الرخصة ليس بكثير، فمنها ما أفتى به ابن السراج وابن منظور: بجواز كراء أرض الوقف على التأبيد، ورأيا: أن التأبيد لا غرر فيه لأنها باقية غير زائلة» [3]. وذلك حين عزف الناس وزهدوا في كرائها للزرع؛ لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة ووفرة المصاريف، كما زهدوا في كرائها للبناء والغرس لقصر المدة التي تكرى أرض الوقف لمثلها.

و افترض له: عز الدين بن عبد السلام في قواعده « بما لو عم الحرام الأرض، بحيث لا يوجد حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعوا إليه الحاجة، ولا يقف ذلك التحليل على الضرورات و إلا لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء العدو على بلاد الإسلام...و لكن لا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يقتصر في ذلك على ما تمس الحاجة إليه.»[4]

و يصور إمام الحرمين ذلك: « بما إذا استولى الظلمة، وتهجم على أموال الناس الغاشمون اعتداء على أملاكهم، ثم فرقوها في الخلق...وتعدى ذلك إلى نذور الأقوات، إلى أن يقول ...ولا خفاء بتصوير ما نحاوله. ثم إذا ظهر ما ذكرناه، ترتبت

1- الجو يني إمام الحرمين، الغياثى ، غيات الأمم في التياث الظلم – تحقيق عبد العظيم الديب ، الطبعة الأولى، (مطابع الدوحة الحديثة: قطر ،سنة 1400ه) ، ص 479

2- الطاهر بن عاشور : المرجع السابق، ص125 ؛ وانظر : الشاطبي، الاعتصام، (دار الفكر: بيروت) ح،2: ص125 ؛ والغزالي، إحياء علوم الدين، (دار المعرفة: بيروت لبنان، 1982) ج2: ص 94 وما بعدها

3- الطاهر بن عاشور : المرجع السابق ص 125 .

4- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (دار الكتب العلمية: لبنان، ط، بدون) ج 1ص 9 .

عليه الشبهات، فإذا جاز أخذ الكفاية من المحرمات لم يخف جوازه في مظان الشبهات.»[1]

المبحث الثاني اعتبار الرخصة عند علماء أصول الفقه

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: علاقة الرخصة بالاستحسان:

إن مصطلح الاستحسان يتسع لمقاصد مختلفة ومتعددة من جهة المعنى، ولعل هذا هو السبب في كثرة ما وقع حوله من جدل وتدافع بين الباحثين، بين من رفع من شأنه فعده تسعة أعشار العلم، ومن اعتبره تشريعا من دون الله[2]. واعتقد: أن هذا الاختلاف في الرؤى بين علماء الفقه الإسلامي هو مصدر للثراء والتجديد والإبداع والنمو وهذا ما نحن في حاجة إليه. وإذا أردنا أن نعترف بالاختلاف، فإن مفتاح ذلك يقتضي الاعتراف بأن الناس لا يرون الحقائق القائمة على ما هي، عليه أو يرونها بعيون مجردة، و إنما يرونها عبر نظارات من ثقافاتهم، وفهمهم، واهتمامهم؛ لذا فإن كثيرا من الخلاف يقع حيث نوقن أنه لا خلاف.[3] وهذا هو الذي انتهى إليه المحققون من علمائنا في هذا الموضوع، فقد قرروا : أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه.[4]

هذا: والاستحسان الذي هو أهم الأصول المختلف فيها جاء ليرفع الحرج عن الاجتهاد الذي ضيق عليه الخناق بسبب الشروط المفروضة على القياس، ويبعث الحيوية في الفقه الإسلامي ليؤدي دوره.[5] ذلك عن طريق استثناء مسألة جزئية من

1- الجويني – المرجع السابق. ص: 488، 489 -

2- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج2، ص735.

3- حسن بكار، العيش في الزمان الصعب، ص329.

4- الشوكاني، ارشاد الفحول الى تحقيق علم الأصول تح: محمد سعيد ،ط، 4 (مكة، المكتبة التجارية) ص: 401.

5-رشيد سلهاط، الاستدلاال الفقهي دراسة تحليلية- رسالة دكتوراه كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية- قسم الشريعة- عام 2006 جامعة الحاج لخضر باتنة ص 104

أصل كلي يعتمده الفقيه من خلال ما يلاحظه من فروق بينها و بين مثيلاتها التي تدخل تحت أصل كلي واحد.

والذي شجع الفقيه على هذا الاستثناء هو إقدام الشارع على سلوك هذا المسلك عند معالجة التعارض الظاهري –من جهة الشكل– بين العام والخاص، و معالجته – من جهة الموضوع– بين العزيمة والرخصة. يتحتم علينا أن نقف عند الثاني وقفة لارتباطه بعنوان هذا المطلب تتمثل فيما يلي:

إن الأحكام التي شرعت لتطبق على جميع المكلفين وفي كل الأوقات تمثلها العزيمة، والمشرع قد أدخل عليها استثناءات دفعا للمشقة الطارئة على المكلف، أو تأجيلا لوقتها المقرر: بأن يعلق الحكم عن التطبيق لفترة؛ من أجل دفع مفسدة، أو تحقيق مصلحة تسمى هذه الاستثناءات بالرخص. وكل من الاستثناء والتأجيل يتصل بسبب إلى قاعدة منهجية في تطبيق الشريعة الإسلامية هي قاعدة الاستحسان.

وعليه، فالذي يستعمل هذه الاستثناءات عند مقتضياتها يبرهن على فهمه لأسرار الشريعة ومقاصدها، والذي يضع هذه الرخص في مواضعها كانت درجته في الفقه أعلى، ذلك لأن إلحاق المسائل الجزئية بأصلها الكلي يعتمد على ملاحظة أوجه الشبه الذي تشترك فيه هذه الجزئية ونظائرها و مسلك ذلك القياس وهي العزائم. أما استثنائها منه فيعتمد على ملاحظة أوجه الفرق بينها وبين مثيلاتها ومن مسالك ذلك الاستحسان وهي الرخص. وإدراك أوجه الشبه بين المسائل المختلفة، أسهل على العقل من إدراك الفروق بين المسائل المتشابهة. ومن هذا الباب قول الإمام مالك في الاستحسان : بأنه تسعة أعشار العلم[1] وشاع بينهم : إنما الفقه رخصة من فقيه أما التشدد فيحسنه كل أحد.

هذا وأبين ما يدل على العلاقة بين الرخصة والاستحسان ما تداولته مدرسة الفقهاء من علماء الأصول بمصطلح استحسان الضرورة[2]. الذي يقصد به الحاجة إلى

1– وهبة الزحيلي: مرجع سابق، ج2، ص735.

2– وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس ولأخذ بمقتضياتها سدا للحاجة ، أو دفعا للحرج.

الأيسر، و إلى ما هو أقرب إلى دفع الحرج ، وأكثر توافقا لمقاصد الشريعة العامة وإن لم يتوقف على صيانة الأموال والأنفس عن الضياع.[1]وقد لخص السرخسي هذا المقصود بعد أن ذكر تعريفات الاستحسان فقال: وحاصل هذه العبارات أنه: ترك العسر لليسر، وهو الأصل في الدين قال تعالى:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾. [سورة البقرة: آية:185] وقال صلى الله عليه وسلم: «خير دينكم اليسر»[2]. وبالأمثلة التي قدمها الأحناف لهذا المصطلح يتبين أن مقصودهم هو المصير إلى الرأي الذي يؤدي إلى التوسعة ورفع الحرج[3].

المطلب الثاني: علاقة الرخصة بالمصلحة المرسلة:

من المؤكد أن منهج الفهم حظي باهتمام أكبر عند علماء الأصول من منهج التطبيق الذي لم يسمح له إلا في بعض الأبواب المتعلقة بمصادر التشريع، خاصة تلك التي لها علاقة بالواقع مثل: الاستحسان، والمصلحة المرسلة، و سد الذرائع، والعرف. أو بعض البحوث المتعلقة بتحقيق المناط، و بمآلات الأفعال، وبقواعد الإفتاء وشروطه من باب الاجتهاد.

والمصلحة المرسلة كمصدر من مصادر التشريع أشبه بالاستحسان من جهة الجدل الذي دار حوله إثباتا أو نفيا[4]. وهي –كما قال الغزالي–«عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة»[1].

1– مصطفى الزرقا، الاستصلاح ، ص29.

2–السرخسي، المبسوط،ج10 ص،145

3– انظر: النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار،ط: الأولى(بيروت: دار الكتب العلمية،1986)ج2، ص10 وما بعدها؛ والمحرر للسرخسي، ج2 ص:150

4–تشتبه المصلحة المرسلة مع الاستحسان في انعدام الدليل الجزئي على حكم الواقعة، ويختلفان في: أن الاستحسان يقتصر على الأخذ بالمصلحة في مقابل قاعدة عامة فبه يترك القياس، بخلاف المصلحة المرسلة. كما يختلفان في أن للاستحسان دليلان أحدهما عام ظاهر يقتضي حكما معينا، والآخر خاص خفي يقتضي حكما آخر يخالف الأول ولا يحكم بحكم الأول بل بالثاني الاستثنائي ، أما المصلحة المرسلة فلا يكون في الواقعة الا دليل واحد فقط وهو ما حكم به ابتداء دون معارضة دليل آخر.

استدعتها الضرورة لتنسجم مع أدوات الاستدلال. وقد مرت بمخاض عسير، من رفض لها مطلقا تحت عنوان المناسب المرسل، إلى فرض شروط قاسية لقبولها عرفت فيما بعد بشروط المصلحة، تدور كلها في فلك معيار الضرورة. إلى أن وصلت إلى ما هي عليه الآن من أن رفضها لا يتم إلا بشاهد على عدم اعتبارها.

وبما أن المصالح-وهي دفع المضرة أو جلب المنفعة- لا يمكن حصرها، فهي تتعدد وتتجدد على اختلاف الزمان، والمكان، والأشخاص، فإن اعتماد هذا الدليل مهم جدا[2]. والرخصة استثناء يساهم في دفع المشقة الطارئة على المكلف، أو تأجيل لتطبيق الحكم عن وقته المقرر: بأن يعلق الحكم عن التطبيق لفترة- لها أكبر العلاقة بالمصالح المرسلة من أجل دفع المفاسد وتحقيق المصالح.

المطلب الثالث: علاقة الرخصة بسد الذرائع

يقول فتحي الدريني: «إن مبدأ سد الذرائع أصل معنوي قطعي يقيني تظافرت نصوص جزئية كثيرة على تأصيله، وهو خطة تشريعية، أو قاعدة استدلالية محكمة في ضوء المصالح وليس مصدرا تشريعيا»[3] والأصل في اعتباره النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكم ما يؤول إليه، فالعبرة فيه نتيجة العمل وثمرته، ولا يلتفت فيه إلى الفاعل.

والمعنى الخاص لهذا المبدأ هو: قطع الطريق أمام المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور.[4]

هذا، وتطبيقات مبدأ سد الذرائع لا تتجلى في إيجاد حلول لمسائل مستجدة، بل في التعبير عن أحوال -تطرأ مع مرور الأيام، وبفعل تداولها- على الوقائع التي تم الفصل فيها.

1- الغزالي، المستصفى، ص74.

2-فلة زردومي، فقه السياسة الشرعية للأقليات المسلمة، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية- قسم الشريعة- عام 2006 جامعة الحاج لخضر باتنة ص 52.

3-فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، ص:21.

4- الشوكاني، ارشاد الفحول ، 333.

وعليه: فالوسائل الجائزة والمباحة قد تفضي إلى أفعال محظورة أو مضرة، فوجب سدها لا ذاتها بل لما تفضي إليه من محاذير. فسد الذرائع له علاقة بالترخص لا بالرخصة ؛ لأن الأصل في الحكم على المشروعية، لكن مآله غير مشروع نظرا لمفاسده. كما أن الرخصة قد تكون جائزة لكن الاستفادة منها بالترخص يكون ممنوعا نظرا لما يؤول إليه من مفاسد.

ويعتبر العلماء أن سد الذرائع ليس دليلا مستقلا فهو يؤكد أصل المصالح ويوثقه ولذلك اعتبروه فرعا من الاستصلاح.

المبحث الثالث اعتبار الرخصة عند علماء القواعد

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: الرخصة والقواعد الأصولية

في تصوري: إن بحث الرخصة لن تستكمل صورته إلا بتلمسه في القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية، وكذا الضوابط الفقهية التي تتعلق بها، فما العلم إلا التقعيد -كما يقال- .

والقواعد الأصولية هي:« قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد».[1]

القاعدة الأولى: كل عزيمة أبيح تركها فهي رخصة فإذا تحمله أجزأه[2]

الرخصة هي: الحكم الثابت على خلاف الدليل. هذا التعريف يؤخذ منه أن الترخيص يجوز تركه، كما يجوز فعله. بخلاف العزيمة إذا تعينت. قوله : فإذا تحمله أجزأه. هذا صحيح ولو كان مقابله الرخصة الواجبة لأنها والحالة هذه محل تساو ولا تؤثر فيه كراهة عدم الترخص لأن الكراهة لا تنافي الأجزاء.

1- محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط الأولى(الرباط: منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية:1994) ص57.

2- نص القاعدة عند ابن قدامة ، المغني ،ج4: ص404.

القاعدة الثانية: الحاجة سبب الرخصة[1]:

يقول الشاطبي رحمه الله :« إن سبب الرخصة المشقة».[2] معنى القاعدة: إن الرخصة بمعنى التيسير تعد الحاجة والمشقة أحد أسبابها يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم لذاتها. لذلك قال الدهلوى رحمه الله: « لا يخالف الارتفاقات إلا البله الملتحقون بالبهائم والفجار.»[3]

والدليل على هذه القاعدة ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر . قيل لابن عباس : ما أراد بذلك قال: أراد ألا يحرج أمته[4]. يقول ابن تيمية رحمه الله:« وإنما كان الجمع لرفع الحرج عن الأمة، فإن احتاجوا إلى الجمع جمعوا... فلأحاديث كلها تدل على أنه جمع في الوقت الواحد لرفع الحرج عن أمته، فيباح الجمع إذا كان في تركه حرج قد رفعه الله عن الأمة، وذلك يدل على الجمع للمرض الذي يحرج صاحبه بتفريق الصلاة بطريق أولى وأحرى، ويجمع من لا يمكنه إكمال الطهارة في الوقتين إلا بحرج كالمستحاضة وأمثال ذلك من الصور .»[5]

ويتفرع عن هذه القاعدة:

قصر الصلاة والفطر في رمضان بالنسبة للمسافر رخصة سببها دفع المشقة ورفع الحرج.

الجرح والتعديل غيبة رخص فيها للحاجة.[6]

القاعدة الثالثة: كل رخصة أبيحت للحاجة لم تستبح قبل وجودها[1]:

1- أنظر نص القاعدة عند ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج21: ص175

2- الموافقات، الشاطبي، ج 1 ص:218

3- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج 1 ص:148

4- صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين: جواز الجمع بين الصلاتين

5- ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج24 ص:77

6- انظر: الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، احمد كافي ط الأولى(بيروت : دار الكتب العلمية:2004) ص137.

معنى القاعدة: إن المكلف لا يتعاطى الرخصة الموجبة للتخفيف إلا عند قيام العذر إما حقيقة أو عند غلبة الظن، أما قبل قيامه فلا. فالرخصة المقصودة من هذه القاعدة هي الرخصة المؤقتة التي تكون بجانب العزيمة وليس جميع الرخص. وهذه القاعدة تتكامل مع قاعدة« ما جاز لعذر بطل بزواله»[2]

من فروع هذه القاعدة: رخصة التيمم للعذر عند المالكية إنما يكون عند دخول الوقت.

بهذه القاعدة قال المالكية إنما التيمم يشرع لكل صلاة ولا تصح صلاتان بتيمم واحد[3].

القاعدة الرابعة: إذا وجد سبب الرخصة ثبت حكمها[4]:

سبب الرخصة هو العذر، ومنه الحاجيات المبنية عل رفع الحرج. مثل رخص الأيمان، وأكل الميتة للمضطر.. ومما تجدر ملاحظته هنا أن هذه الأسباب إنما يرجع فيها إلى مظنتها، لا إلى حقيقتها؛ لأن ما اعتبرت مظنته، لم يلتفت إلى حقيقته.

المطلب الثاني : الرخصة والقواعد المقاصدية:

القاعدة المقاصدية هي بيان حكم الشريعة الإسلامية وأسرارها التي توخاها الشارع من أصول التشريع.

مثلا: مقصود الشارع من مشروعية الرخص هو الرفق بالمكلف من تحمل المشاق. فهذه القاعدة تقرر حكمة وغاية تشريع الرخص، ولا تقتصر على بيان الحكم الكلي للرخص، وهذا يؤدي إلى سرعة الامتثال من قبل المكلف.[5]

1- نص القاعدة عند القاضي عبد الوهاب البغدادي ، الإشراف ج1:ص33.

2-الروكي، قواعد الفقه المالكي، 209.

3- ابن رشد، بداية المجتهد، ج1:ص49؛ و ص52.

4- نص القاعدة عند ابن قدامة، المغني، ج4 : ص388-389.

5-عماد علي جمعة، القواعد الفقهية الميسرة، ط الأولى، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع،1427ه) ص 32.

المطلب الثالث: الرخصة والقواعد الفقهية:

القاعدة الأولى: الرخص لا تستباح بالمعاصي[1]:

معنى القاعدة: إن ما يوجب التخفيف على المكلف يشترط فيه ألا يكون معصية؛

لأن الرخص شرعت لرفع حرج التكليف عن المكلف و المترخص بمعصية يكون قد أخذ التخفيف في غير ما وضعه له الشرع. ولأن الشرع ربط الأسباب بمسبباتها ولم يجعل المعاصي أسبابا للرخص، كما أن الرخص إذا ترتبت على المعاصي كانت ذريعة لتكثير هذه المعاصي وليس هذا مقصود الشارع من تشريعه.

وقد حقق القرافي رحمه الله المسألة: وفرق بين كون المعصية سببا للرخصة وبين كونها مصاحبة لها. فقال: « فأما المعاصي فلا تكون أسبابا للرخص ولذلك فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر؛ لأن سبب هذين هو السفر وهو في هذه الصورة معصية، فلا يناسبه الرخصة. وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص فلا تمنع إجماعا، كما يجوز لأفسق الناس وأعصاهم التيمم إذا عدم الماء وهو رخصة، وكذلك الفطر أذا أضر به الصوم، والجلوس إذا أضر به القيام في الصلاة.. لأن أسباب هذه الأمور غير معصية. فالمعصية هنا مقارنة للسبب لا السبب. وبهذا الفرق يبطل قول من قال : إن العاصي بسفره لا يأكل الميتة إذا اضطر إليها، لأن سبب أكله خوفه على نفسه لا سفره.»[2]

القاعدة الثانية : الرخص لا يتعدى بها مواضعها:

هذه القاعدة تشبه القاعدة السابقة من حيث استعمال الرخصة في المساحة المأذون بها. وعليه فالتعدي بالرخصة عن موضعها تشريع لم يقصده الشارع. إذ يفترض أن هذه المساحة إما أن تكون مساحة معصية ، أو مساحة لا مشقة فيها. وبالتالي ينتفي سبب الترخص.

ولأجل قصر الترخص على موضعه تطلب من المترخص أن يكون على يقين منه، ولذلك جاءت قاعدة: **الرخص لا تناط بالشك.**

1- نص القاعدة عند ابن قدامة، المغني، ج3: ص319.
2- القرافي، الفروق، ج2: ص33-34

القاعدة الثالثة: هل الرخص معونة أم تخفيف

هذه القاعدة ذكرها الإمام أبو عبد الله المقري رحمه الله. وقد اختلف المالكية في كونها معونة فلا تتناول العاصي أم تخفيف فتتناوله؟ وعلى أنها معونة فيستعين بها على العبادة فيتيمم استعانة على الصلاة لا على السفر، ولا يفطر ولا يقصر.[1]

1-المنجور، شرح المنهج المنتخب الى قواعد المذهب، تحقيق: محمد الشيخ محمد لمين، دار عبد الله الشنقيطي، ص:180

المبحث الثالث: الرخص الشرعية وفائدتها في واقع الناس

وفيه مطلبان:

المطلب الاول: الآثار المترتِّبة على تتبُّع الرُّخص:

تناول الشَّاطبيُّ في: الموافقات، الحديث عن مسألة تتبُّع الرُّخص بتوسع مبينا آثارَها السلبية، ومكملا لما ذكره ابن الصَّلاح، والنَّوويُّ، وابن القَيِّم، يمكن ان نلخص ما ذكروه فيما يلي: [1]

1- إنَّ في تتبُّع الرُّخص انحلالاً من ربقة التَّكليف؛ يقول الشاطبيُّ: «فإنَّه مؤدًّ إلى إسقاط التَّكليف من كلِّ مسألة مختلَف فيها؛ لأنَّ حاصلَ الأمر مع القول بالتَّخيير أنَّ للمكلَّف أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء؛ وهو عين إسقاط التَّكليف»[2].

2- انخرام نظام السِّياسة الشَّرعية الذي يقوم على العدالة والتَّسوية؛ بحيث إذا انخرم أدَّى إلى الفوضى والمظالم وتضييع الحقوق بين الناس.

3- إن تتبُّعَ الرُّخص يُفضي إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يَخرق إجماع العلماء.

المطلب الثاني: تتبع الرخص في العصر الحديث

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تتبع الرخص في واقع المفتين.

من مجمل كلام شيخ الاسلام ابن تيمة رحمه الله: إنَّ من المغالطات والأخطاء بناء فرع فاسد على أصل صحيح، كأن يفتي برخصة إمام من الأئمة خالف فيها الدَّليل الصَّحيح لأسباب وأمور معذور فيها، بحجَّة التَّيسير ورفعُ المشقَّة والحرج؛ فلا جرم

1- ينظر في هذه المسألة: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص(125)، والنووي، المجموع: (55/1). وابن القيم، إعلام الموقعين: (185/4)، والشاطبي، الموافقات: (83/5) (99/5) (102/5- 103).

2 - الموافقات: (83/5).

أنَّ هذا منهجٌ مخالفٌ لأصول الدِّين و مقاصدَ الشَّريعة وانضباطَها[1].

النظر في احتجاج بعض المنتسبين للفتيا بأدلة عامَّة غير منضبطة ترتكز على قواعد يسر الدينَ، ورفع الحرج، و هي مقدمة صحيحة، لكن نتيجتَها فاسدة؛ لأن يُسْر التكاليف لا يعني بحال رفع مشقَّةَ التَّكليف التي شرَّعها ربنا سبحانه، بحيث يتَّبع كلَّ سهل بدون ضوابط.

فالمنتسبون للتَّساهل والتَّيسير يريدون تطويع الفتوى لتواكب تغيُّرات العصر. فليس بغريب أن نسمعَ بعض هؤلاء يقول لأحد اللِّجان الوضعيَّة في بلاده: «ضعوا من الموادِّ ما يبدو لكم أنَّه موافقٌ للزَّمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنصٍّ من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم»[2].

لعل في مثلهم نقل لنا الشَّاطبيُّ رحمه الله عن أبي الوليد الباجي رحمه الله قوله:

«... لا خلاف بين المسلمين ممَّن يعتد به في الإجماع أنَّه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحقِّ الذي يعتقد أنَّه حقٌّ؛ رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه؛ وإنَّما المفتي مخبرٌ عن الله– تعالى– في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلَّا بما يعتقد أنَّه حكم به وأوجبه؟ والله– تعالى– يقول لنبيِّه– عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾. [المائدة:49]»[3].

ونظرًا لأهميَّة هذه المسألة روى البيهقيّ[4] بإسناده عن إسماعيل القاضي يقول:

«دخلتُ على المعتضد بالله فدَفَع إليَّ كتابًا، فنظرت فيه فإذا قد جمع له من الرُّخَص من زَلَل العلماء، وما احتجَّ به كلُّ واحد منهم، فقلت: مصنِّفُ هذا زنديقٌ. فقال: ألم

1– ينظر: رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية: (رفع الملام عن الأئمة الأعلام).
2– ينظر: أنور الجندي، تراجم الأعلام المعاصرين، ص(428).
3 – الشاطبي، الموافقات: (5/91).
4 – البيهقي، السنن الكبرى (10/356).

تصحَّ هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن مَن أباح المسكر– النبيذ– لم يبح المتعةَ، ومن أباح المتعةَ لم يبح المسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكلِّ زلل العلماء ذهب دينه. فأمر المعتضدُ بإحراق ذلك الكتاب»[1].

هذه النقول تَدُلُّ على أنَّ هذا المسلكَ أنكره العلماء من قبل وبيَّنوا أنَّه مبنيٌّ على الخلط بين أصول الشَّريعة وفروعها، أو ما يسمِّيه شيخ الإسلام ابن تيمية بالشَّرع المنزَّل، والشَّرع المؤوَّل [2].يقول النَّووي: «لو جاز اتِّباعُ أيِّ مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقطَ رخصَ المذاهب متَّبعًا لهواه ويتخيَّر بين التَّحليل والتَّحريم والوجوب والجواز؛ وذلك يؤدِّي إلى الانحلال من ربقة التَّكليف»[3]. معنى هذا أنَّ مجرَّدَ وجود الخلاف في المسائل ليس عذرًا للتَّشَهِّي في اختيار الأقوال والأخذ بأيٍّ منها، كما نبَّه على ذلك الشاطبيُّ بقوله: «... صار الخلافُ في المسائل معدودًا في حُجَج الإباحة، ووقع فيما تقدَّم وتأخَّر من الزَّمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كَوْنه مختلفًا فيه بين أهل العلم ... فيجعل الخلاف حجَّةً في الجواز لمجرَّد كون المسألة مختلفًا فيها؛ لا لدليل يدلُّ على صحَّة مذهب الجواز ولا لتقليد مَنْ هو أَوْلَى بالتَّقليد من القائل بالمنع؛ وهو عين الخطأ على الشَّريعة؛ حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدًا، وما ليس بحجَّة حجَّةً»[4].

لهذا ينبغي على الباحث في النُّصوص الشَّرعيَّة أن يكون متجرِّدًا للحقِّ مبتعدًا عن الهوى والتَّعَصُّب، جاعلاً الشُّموليَّةَ وجمع الأدلَّة نهجَه ومعلِّمَه، والحقَّ بدليله مقصدَه،

1 – الذهبي، سير أعلام النبلاء: (13/465).

2 – ويسميه بعض المعاصرين: الثوابت والمتغيرات، قال ابن تيمية: «الشرع المنزل: وهو الكتاب والسنة، واتباعه واجب من خرج عنه وجب قتله، ويدخل فيه أصول الدين وفروعه وسياسة الأمراء وولاة المال وحكم الحكام ومشيخة الشيوخ وغير ذلك؛ فليس لأحد من الأوَّلين والآخرين خروجٌ عن طاعة الله ورسوله. والثاني: الشرع المؤوَّل: وهو موارد النزاع والاجتهاد بين الأمَّة، فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه ولم تجب على جميع الخلق موافقته إلا بحجَّة لا مردَّ لها من الكتاب والسُّنَّة». ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (9/281).

3 – النووي، المجموع: (1/55).

4 – الشاطبي، الموافقات: (4/141).

و أن لا يُصدرَ الحكمَ قبل البحث والتَّحَرِّي.[1].

الفرع الثاني: تتبع الرخص عند المستفتين.

نهى العلماء ان يتتبع العامي رخص المذاهب كما قال الغزاليُّ: «ليس للعامِّيِّ أن ينتقي من المذاهب في كلِّ مسألة أطيبها عنده فيتوسَّع»[2]، بل نقلوا الإجماعَ على عدم جواز تتبُّع العامِّيِّ للرُّخَص؛ تحذيرًا له وتنبيهًا؛ كما فعله ابنُ عبد البَرِّ [3]. و وصفوه بأنَّه شرُّ عباد الله؛ كما رواه عبد الرازق عن معمر[4]، وتارةً وَصَفُوه بالفسق؛ كما نَصَّ عليه ابنُ النَّجَّار بقوله: «يَحْرُمُ على– العامِّيِّ– تتبُّعُ الرُّخص ويفسق به»[5] .

ذكر الشَّاطبيُّ بما معناه: إذا أصبح المستفتي في كلِّ مسألة عَرَضَتٍ وطرأت عليه يتتبَّع رخصَ المذاهب ويتبع كلَّ قول يوافق هواه؛ فإنَّ ذلك يؤدِّي إلى خلع ربقة التَّقوى والتَّمادي في متابعة الهوى ونقض ما أبرمه الشَّارع [6].

وأبين ما قاله في هذا الموضوع جاسم الدوسري «ومن الأبواب التي فتحها الشَّيطانُ على العباد باب: تتبُّع رُخَص الفقهاء فانتهكت المحرَّمات، وتُركت الواجبات؛ وإذا ما أنكر عليهم مُنْكرٌ تعلَّلوا بأن هناك مَنْ أفتى لهم بجواز ذلك، فقد قلَّدوه والعهدة عليه إن أصاب أو أخطأ، مع العلم بأنهم يهجرون أقوالَ الثَّقيلة في المسائل الأخرى، فيعمدون إلى التَّلفيق بين المذاهب والتَّرقيع بينَ الأقوال ويَحْسَبون أنَّهم يُحْسنون صنعًا، وفي هذا من التَّهاون بحدود الشَّرع وقوانينه ما لا يخفى...»[7].

1 – أشار إلى ذلك ابنُ القيِّم في زاد المعاد: (368/5)

2 – الغزالي ابو حامد، المستصفى: (469/2).

3 – ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: (91/2)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير: (578/4).

4 – ينظر: معرفة علوم الحديث للحاكم، ص(56)، وتلخيص الحبير: (187/3).

5 – مختصر التحرير، ص(252).

6– ينظر: الشاطبي، الموافقات، بتصرُّف

7 – جاسم الفهيد الدوسري، زجر السفهاء عن تتبع رخص الفقهاء، ص(11–13).

الخاتمة

من قواعد أصول الفقه المبنية على التسهيلات الشرعية الخاصة قاعدة الرخصة التي تناولتها جميع المذاهب الفقهية، ولا خلاف بينهم إلا في من يرى أن الحالة تصل إلى درجة الترخص، و من لا يرى ذلك. فهي تدخل في باب الاستحسان، و تارة في باب المصالح المرسلة، و في باب رفع الحرج تارة اخرى اهمية اكتسبتها من الاجتهاد التطبيقي. بمعنى: تطبيق لأحكام الشريعة الإسلامية في واقع الناس.

هذا ولا شكَّ أنَّ على كلِّ واحد من المفتين و المستفتين مسؤوليَّةً يتحمَّلها في المسألة محل السؤال بالالتزام بالشُّروط التي ذكرها العلماءُ.[1]

كأن يريد المستفتي باستفتائه الحقَّ والعملَ به؛ لا تَتَبُّع الرُّخص أو مجرَّد الهوى.

ألا يستفتي إلَّا من يعلم أو يغلب على ظَنِّه أنَّه أهلٌ للفتوى، وينبغي أن يختار أوثقَ المفتين عنده.

أن يصف حالتَه وسؤالَه وصفًا دقيقًا واضحًا.

أن ينتبه لما يقول المفتي من الجواب ويفهمه فهمًا واضحًا، ولا يأخذ بعضَه ويَترك الآخر.

فإذا نشرت هذه الشُّروطُ على نطاق واسع كان في ذلك توعيةٌ للنَّاس وكان أدعى لأن يكونوا أكثرَ انضباطًا ودقَّةً. والحمد لله رب العالمين

1 - روضة النَّاضر، لابن قدامة، ط: الزَّاحم، ص (409 إلى 411)؛ بتصرُّف، ومختصر التَّحرير، ص(252). وأصول الفقه، للشيخ ابن عثيمين، طبع للمعاهد العلمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

المصادر والمراجع

- القران الكريم.
- احمد بن عبد الله اللطيف: حاشية النفحات على شرح الورقات' مصر' البابي الحلبي1457
- احمد كافي، الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، ط الأولى (بيروت:دار الكتب العلمية:2004)
- أبو بكر السرخسي: أصول السرخسي :بيروت' دار الغرفة '1973
- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط تحقيق أبو غدة ط: الثانية' ج'م'ع' دار الصفرة' 1413
- الباد شاه: المعروف بالأمير تيسير التحرير، بيروت، دار الفكر تاريخ بدون
- البخاري، صحيح البخاري، دمشق ، بيروت: دار اتبن كثير، تاريخ بدون
- البناني: حاشية على جمع الجوامع، بيروت، دار الفكر ، تاريخ بدون
- ابن تيمية: الفتاوى' المغرب' مكتبة المعارف. تاريخ بدون
- التفتزاني: حاشية على العضد على شرح ابن الحاجب: القاهرة الكليات الأزهرية' 1493
- جماعة من العلماء: المعجم الوسيط، تحقيق إبراهيم مذكور دار الفكر بيروت
- جواد مغنية، أصول الفقه في ثوبه الجديد، ط الأولى(دار العلم للملايين: بيروت،1975)
- الجويني، الغياثى: تحقيق: عبد العظيم الذيب، قطر' مطابع الدوحة' 1400
- الجويني، البرهان، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر' مطابع الدوحة'1419
- الحجوى: أحمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي المدينة، المكتبة العلمية 1397هـ
- ابن حجر: الفتح الباري 'بيروت' دار القلم. تاريخ بدون
- حسين محمد مخلوف: فتاوى شرعية وبحوث إسلامية، ط: الثالثة، القاهرة' مطبعة المدني 1391
- حسن بكار، العيش في الزمان الصعب، ط: الاولى، دمشق، دار القلم، 2000
- أبو الحسن البصري :المعتمد تحقيق محمد حسن الله' دمشق، دار الرسالة، 1385
- أبو الخطاب: التمهيد، الطبعة الأولى، السعودية ' دار المدني' 1406هـ
- ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام، القاهرة' المطبعة المنيرية1341
- الدهلوي: حجة الله البالغة، القاهرة: دار الجيل، تاريخ بدون
- الدهلوي: الإنصاف في أسباب بيان الخلاف ، تحقيق أبو غدة، بيروت : دار النفائس 1497

- ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، تحقيق: سيد احمد اعراب، بيروت: دار الغرب الاسلامي، تاريخ بدون
- رشيد رضا: تفسير المنار، القاهرة: مطبعة المنار، 1373
- رشيد سلهاط، الإستدلاال الفقهي دراسة تحليلية- رسالة دكتوراه كلية العلوم الإجتماعية والعلوم الإسلامية- قسم الشريعة- عام 2006 جامعة الحاج لخضر باتنة
- الراغب الأصفهاني: مفردات غريب القران، بيروت: دار المعرفة، تاريخ بدون
- إسماعيل الجوهري: الصحاح، تحقيق احمد عبد الغفور، الطبعة الثانية 'بيروت. دار القلم. 1399
- السيوطي: الأشباه والنظائر، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية 1419
- الشاطبي: الموافقات، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، بيروت دار الكتب العلمية تاريخ بدون
- الشاطبي، الاعتصام، (دار الفكر: بيروت تاريخ بدون
- الشافعي: الأم: بيروت' دار الشعب للطباعة تاريخ بدون
- صدر الشريعة: التوضيح على التلويح تحقيق محمد بن علي صبيح القاهرة. تاريخ بدون
- الصنعاني سبل السلام شرح بلوغ المرام، (دار مكتبة الحياة: بيروت لبنان، 1989)
- الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق محمد بن محسن التركي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الرسالة سنة 1619
- عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، 2002
- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، ط الأولى، (دار الوفاء: دمشق، 2005)
- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، الطبعة الاولى، بيروت: مؤسسة الرسالة 1405
- عدنان محمد جمعة: رفع الحرج، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة 1413
- عبد الله بن عمر : نظرة وتفحص في الرخص و الترخص، الطبعة الأولى، المدينة المنورة: دار البخاري للطبع و النشر، سنة 1414
- عبد العزيز ربيعة: المانع عن الأصوليين، الطبعة الثانية، السعودية: مطابع الرياض، سنة 1407
- ابن عثيمين، أصول الفقه، ، طبع للمعاهد العلمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. تاريخ بدون
- عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية سنة 1404

- علي احمد النذري : القواعد الفقهية دمشق دار الفكر ، تاريخ بدون
- أبو علي الشاشي: أصول الشاشي 'بيروت' دار الكتاب العربي سنة 1405
- عماد علي جمعة، القواعد الفقهية الميسرة، ط الأولى، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع،1427ه)
- الغزالي، إحياء علوم الدين، (دار المعرفة: بيروت لبنان، 1982
- الغزالي: ابو حامد، المستصفى ، بيروت: دار الفكر، تاريخ بدون
- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة 'القاهرة' مكتبة الخانجي سنة1406
- فؤاد عبد الباقي: معجم الفهرس لألفاظ لقرآن الكريم، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الفكر سنة 1414
- -فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الإجتهاد بالرأي، في التشريع الاسلامي، ط: الاولى، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع: بلد بدون،1985
- فلة زردومي، فقه السياسة الشرعية للأقليات المسلمة، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية- قسم الشريعة- عام 2006 جامعة الحاج لخضر باتنة
- الفيروز أبادي: القاموس المحيط، بيروت دار الفكر تاريخ بدون
- القرافي، الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام، ط: الاولى، بيروت: مؤسسة ناشرون، 2003
- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ط: الثانية القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1400
- ابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية تحقيق محمد حامد فقي 'القاهرة مطبعة السنة 1375
- اللكنوي: محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، بهامش المستصفى، بيروت: دار الفكر تاريخ بدون
- محمد لمين الشنقيطي، التقليد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية 1988م
- محمد لمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، على روضة الناظر لابن قدامة، ط بدون،(المكتبة السلفية: المدينة المنورة، ت: بدون
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، تونس: المطبعة الفنية 1366
- الآمدى : الأحكام في أصول الأحكام 'بيروت' دار الفكر 1418ه
- ابن مفلح: الآداب الشرعية و المنح المرعية 'بيروت' دار الفكر 1977هـ
- المنذرى، مختصر صحيح مسلم ، تحقيق: ناصر الدين الالباني، ط: 06، بيروت: المكتب الاسلامي1987

- النملة عبد الكريم: إتحاف نوى البصائر لشرح روضة الناظر، الطبعة الأولى، السعودية، دار العاصمة، سنة 1417
- محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، (دار الأندلس للطباعة والنشر: بيروت)
- محمد بن محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية بيروت دار الفكر، تاريخ بدون
- محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط الأولى(الرباط: منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية:1994)
- -المنجور، شرح المنهج المنتخب الى قواعد المذهب، تحقيق: محمد الشيخ محمد لمين، دار عبد الله الشنقيطي،
- ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه الحماد، ط: 01 السعودية: وزارة الثقافة، 1993
- النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ط: الأولى(بيروت: دار الكتب العلمية،1986)
- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ط: الاولى، دمشق، دار الفكر،1989م

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

الأبكار التى تنطق بالرّضا فى النّكاح

د . علي بن البار
جامعة غرداية
ali1980.ac24@gmail.com

ملخص

يتناول المقال – من خلال المذهب المالكي – الحديث عن مجموعة النساء التي يكون رضاها بالزواج عن طريق النطق لا السكوت بالرغم من أنها بكر لا ثيب، والقاعدة في الأبكار من النساء أن تكون علامة رضاها بالزواج عن طريق الصمت؛ وذلك لحيائها من التصريح بالقبول بالزواج؛ لأن فيه ميلا للرجال، لكن هذه النساء المذكورات هنا تخالف هذه القاعدة.

Abstract

This is an article in the IMAM Malik jurisprudence speaks of the group of women whose show their marriage's satisfaction by pronouncing not by remaining silent, even if they are virgin not ex-married, and the Islamic rule said that the virgin woman can show its marriage's satisfaction by remaining silent because of her shyness , But these women mentioned here are breaking this rule

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وعلى إخوانه الداعين إلى رضوانه أما بعد:

فهذا موضوع في الفقه المالكي يهتم بجمع المسائل المتشابهة التي تأخذ حكما واحدا، حيث كانت هذه المسائل نتيجة الاستقراء والتتبع للجزئيات الفقهية، وهذا ما حضي به علماء الفقه والشّريعة الذين جمعوا لنا هذه القضايا المتناثرة؛ ليسهل حفظها، واستذكارها، أمّا دورنا فهو إبراز هذه المسائل وإخراجها من الكتب المتخصصة إلى بحوث علمية تكون في متناول طلاب العلم؛ ليعم بها النفع، ولتنسجم عند قارئيها مسائل الفقه.

مقدمة:

تنقسم النساء المزوجات إلى ثيبات وأبكار؛ فأما الثيبات فتأذن في الرضا بالزواج بالكلام المعرِب ، وأما الأبكار فيكفي في رضاهن بالزواج الصّمت الدّال على الرضا بهذا العقد ، وذلك للفرق بين هذين الصنفين، إذ الثيب قد جرّبت الزواج والأزواج فهي تعلم مصلحتها، ولا يغلب عليها الحياء في ردّ العقد إذا كان لا يناسبها من ناحية الزوج أو المهر، بخلاف البكر فهي مبتدأة لم يسبق لها التّجريب، وتستحي من أن تُعلن رغبتها في الرّجال، فاكتُفي في رضاها بسكوتها، ولكون أوليائها لا يختازون لها إلا الزوج المناسب بالعقد المناسب، لحديث ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:" الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها "[1].

هذه هي القاعدة العامة في ، لكن هناك بعض النسوة الأبكار تحتاج في الرضا بالزواج إلى النطق والكلام الصريح، ولا يكتفي بسكوتهن وهن التوالي، وسنفصل القول فيهن في المطالب التالية:

[1] – رواه مسلم (3429) وأحمد (2172) والترمذي (1102) ومالك (1113)

1- البكر المرشّدة:

وهي المرأة البكر التي رشّدها أبوها بعد البلوغ، يحتاج في العقد عليها في النكاح إلى إعرابها في الرضا بهذا النكاح إلى قولها، ولا يُكتفى بسكوتها؛ لأنه لما رشّدهاأبوها علم من ذلك أنهّا عارفة بمصالح نفسها، وما يراد منها ففارقت غيرها، وكان حكمها حينئذ حكم الثيب في الاستئمار بالنطق، فإذا زوجها الولي الأبعد مع وجود الأب مضى ذلك النكاح.[1]

ونطق المرشدة هو المشهور، والذي عليه العمل أنّ الأب إذا رشّد ابنته البكر انقطع إجباره لها ولا يزوجها إلا برضاها، وهذا المشهور هو ما قاله ابن الهندي وابن العطار والباجي وغيرهم أن لا بدّ من نطقها والسماع منها كالثيب[2].

2- المعضولة:

وهي التي عضلها[3] أي منعها وليها عن النكاح من أب أو غيره، وثبت ذلك، فرفعت أمرها إلى الحاكم فزوجها فلا بدّ من نطقها. وأما لو أمر الحاكم أباها بتزويجها بعد تحقق العضل منه فإنه يجبرها ولا يحتاج لإذنها. [4]

والمعضولة لا ترتفع ولاية الأب عنها حتى يتقدّم له في ذلك فيقال له: إما أن تزوجها وإلا زوجناها عليك، فإن زوّجها الحاكم من غير تقدّم له في ذلك فهو باطل[5].

---

[1] – مواهب الجليل مع التاج والإكليل: :497/3؛ حاشية الدسوقي:24/3؛ شرح اليواقيت الثمينة:391/1.

[2] – التاج والإكليل:497/3.

[3] – عَضَلَ أيَّمه منعها من الترويج من باب ضرب ونصر. مختار الصحاح مادة (عضل) وقال تعالى: (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما أتيتموهن)النساء:19. أي تمنعوا أزواجكم عن نكاح غيركم بإمساكهنّ ولا رغبة لكم فيهنّ ضِرَارا.

[4] – التاج والإكليل: :497/3؛ حاشية الدسوقي:24/3؛ شرح اليواقيت الثمينة:391/1.

[5] – البهجة شرح التحفة:1/ 434 ط دار الفكر بيروت – لبنان 1998م.

3- البكر المزوجة بعرض

وهي البكر التي لا أب لها ولا وصي ينظر في مالها، وزوّجت بعرض ، أي كان مهرها عرضا، سواء كان العرض المهر كلّه أو بعضه، وهي من قوم لا يزوجون بالعروض أو يزوجون بعرض معلوم فزوّجها وليها بغيره، فلا بدّ أن ترضى بالمهر بالقول، ولا تكفي الإشارة، وكان لا بدّ من نطقها ؛ لأنها بائعة مشترية والبيع والشّراء لا يلزم بالصّمت.

هذا في الرّضا بالمهر، وأما الرضا بالزوج فيكفي في الرّضا به صمتها.[1]

وحصّل المتّيطي في اليتيمة يكون في صداقها عرض ثلاثة أقوال:

الأول: لابن الهندي وابن العطار والباجي.

الثاني: لكثير من الشيوخ .

الثالث: لابن لبابة أن الصمات يجزيء فيها .

قال المتيطي: ووجه قول ابن لبابة أن الأصل الذي وجب الصداق به هو الرضا بالزوج والصداق فرع له، وحكم الفرع أن يكون تابعا للأصل، فلمّا كان صماتها يجزي في الأصل كان الصداق تابعا له وإن كان عرضا؛ لأنّها قد عُرِّفت به وأُعلمت أن سكوتها يجزئ فيه، والدليل لهذا القول قول ابن القاسم فيمن قال لقوم اشهدوا أن لي على فلان كذا وكذا دينارا، وفلان مع القوم ساكت لم يقل نعم ولا لا فإن الدنانير تلزمه[2].

[1] – التاج والإكليل:497/3؛ الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي:24/3؛ شرح مختصر خليل للخرشي:184/3 ، ط دار الفكر بيروت– لبنان. ؛شرح اليواقيت الثمينة:393/1؛

[2] – التاج والإكليل:497/3.

4- البكر المزوجة بالمعيب

وهي البكر التي تزوّجت بزوج ذي عيب، وهذا العيب يوجب لها الخيار كجنون وجذام وبرص وخِصاء، ولو كانت مجبرة، وإنما لم يكفِها هنا إلاّ النطق ؛ لأن ذلك عيب تدخل عليه ويلزمها.[1]

5- البكر المفتات عليها

وهي المرأة البكر غير المجبرة التي أفتيت عليها[2] أي تعدّى عليها وليها غير المجبر فعقد عليها بغير إذنها، ثم وصل لها خبر هذا الافتيات بالزّواج فرضيت بذلك، فلا بدّ من رضاها بالقول ولا يكفي الصّمت؛ لأنه لما اعتدي عليها بهذا الافتيات احتيج إلى تصريحها بالرضا لدفع هذا الافتيات، وهي لا تكون إلا غير مجبرة، إذ لو كانت مجبرة لم يكن للافتيات بالتّعدّي معنى؛ لأنه لا يتصور في المجبرة. [3]

وصح هذا العقد حينئذ بشروط:

1- إن رضيت بالنطق وقرب رضاها بأن كان العقد بالسوق أو بالمسجد مثلا ، ويسار إليها بالخبر من وقته بلا تأخير، أما اليوم فهو بُعدٌ فلا يصح رضاها معه ، وقيل اليومان قرب، وقيل البعد ما فوق الثلاثة أيام .[4]

---

[1] - التاج والإكليل :497/3؛ الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي:25/3؛ شرح اليواقيت الثمينة:392/1.

[2] - أي افتيت عليها بالعقد، ولو رضيت بالخطبة قبلُ، ولم تأذن في العقد؛ لأن الخطبة غير لازمة لجواز الرجوع عنها ، فلا تكفي عن عرض العقد عليها والاستئذان فيه وتعيين الصداق. حاشية الدسوقي:25/3.

[3] - مواهب الجليل مع التاج والإكليل:497/3؛ حاشية الدسوقي:25/3؛ شرح اليواقيت الثمينة:391/1.

[4] - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:25/3-26 وإذا تأخر وصول الخبر إليها يوما قيل: يصح، وقيل: يصح، وسبب الخلاف هل الخيار الحكمي كالشرطي أم لا أي أهل الخيار الذي جرى إليه الحكم، وهو الخيار الذي في المدة التي بين العقد ورضاها كالخيار الحاصل بالشرط ، وحينئذ فيفسخ النكاح ولا عبرة بذلك الرضا الواقع بعد اليوم ، أو ليس مثله. حاشية الدسوقي:25/3.

2- وأن تكون التي افتيت عليها بالبلد حال الافتيات والرّضا، فإن كانت بغيره لم يصح العقد، ولو قرب المكانان (مكان العقد المفتات عليها فيه، ومكان وجود المرأة).

3- وأنهى إليها الخبر من وقته، ولم يقر الولي بالافتيات حال العقد بأن سكت أو ادّعى أنه مأذون له في العقد منها وكذبته، فإن أقرّ بالافتيات فسخ مطلقا.

4- أن لا ترد النّكاح قبل الرضا، فإن ردّت فلا عبرة برضاه بعد الرّدّ.[1]

تنبيه: والافتيات على الزوج كالافتيات عليها في جميع ما مرّ، وأمّا الافتيات عليهما معا فلا بدّ من فسخه مطلقا.[2]

6- البكر اليتيمة:

ويستثنى من الأبكار التي يكون سكوتهن إذنا، اليتيمة التي لا أب لها، وخيف عليها الفساد في حالها بفقر أو زنا أو ضياع دينها أو مالها، أو عدم وجود حاضن شرعي لها، فهذه تُزوّج، إن بلغت عشر سنين، وكان لها ميل للرّجال، وشوور القاضي في نكاحها، بأن يثبت عنده خوف فسادها، وبلوغها العشر، فيأمر حينئذ الولي بتزويجها وأن تأذن بالقول لعاصبها أو لوصيها غير المجبر أن يزوّجها أو للحاكم إن لم يكن العاصب والوصي، ويثبت عنده يتمها وفقرها وخلوها من زوج وعدة ورضاها بالزوج، وأنه كفؤ لها في الدين والحرية والنسب والحال والمال، وأن الصداق مهر مثلها.[3]

---

[1] - حاشية الصاوي على الشرح الصغير:459/4. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي:25/3-26؛مواهب الجليل مع التاج والإكليل:497/3-498؛ الخرشي على مختصر سيدي خليل:185/3، ط دار الفكر للطباعة – بيروت- لبنان

[2] - الشرح الكبير:26/3.

[3] - الفواكه الدواني:6/2 وما بعدها؛ ؛ شرح مختصر خليل للخرشي:179/3؛. وقد اشتمل كلام النوادر وما بعده على عشرة أسباب أن لا يكون لها ولي ورضاها بالزوج وبالصداق والزوج كفء لها، وأن ما بذل لها من الصداق هو صداق مثلها، وأنها يتيمة بكر بالغ خلو من زوج ، وفي غير عدة وزاد الجزولي كونها صحيحة بالغة غير محرمة ولا محرمة على الزوج وأنها حرة . شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام :269/1.

فإن زوّجها القاضي من غير إثبات ما ذكر من الشروط آنفة الذكر ، فالظّاهر أنه لا يفسخ حتى يثبت ما يوجب فسخه، كما قال الحطاب، وزاد أنه لم يجد فيه نصّا أي عن أهل المذهب. والله أعلم.[1]

أمّا في حال زواج هذه اليتيمة، مع فقد هذه الشّروط السّابقة أو بعضها، فإن النّكاح يصحّ إن دخل بها الزوج، وطال مكثها معه حتىّ ولدت عددا من الأولاد، فإن لم يدخل أو يطل فسخ على المشهور.[2]

7- البكر التي زوجت برقيق

وهي البكر الحرّة التي زوجت بمن فيه رقّ، ولو بشائبة؛ كأن كان مكاتبا أو مبعّضا أو مدبّرا، أو معتقا لأجل، وكذا لو كان عبدَ أبيها زوّجها أبوها به، بناء على أنّه غير كفء لها؛ لأنّ العبد الرّقيق لا يكافئ الحرّة؛ لما للفرق بين الحرية والعبودية، فهذه لا يفيد سكوتها في هذه الحال على الزّواج به، ولا بدّ من نطقها بالقبول بهذا النكاح ، وقيل إن كان العبدُ مِلكَ أبيها فلا بدّ من نطقها ، ولو على القول بأن العبد كفء للحرة؛ لما في تزويجها منه من زيادة المعرّة التي لا يحصل مثلها في تزويجها من عبد غير أبيها.[3]

[1] – التاج والإكليل:شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام:1/269.

[2] – شرح مختصر خليل للخرشي:3/180

[3] – شرح الخرشي على مختصر خليل:3/184؛ التاج والإكليل:3/497؛ الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي:3/25 شرح اليواقيت الثمينة:1/392-393.

8- البكر اليتيمة المعنسة[1]

وهي البكر اليتيمة المعنسة التي طالت إقامتها ببيت أبيها حتى عرفت مصالحها، وبلغت حدّ التعنيس، ولا يكون رضاها بالنكاح إلا بالكلام، ولا يفيد إذنها بالسّكوت.

وفي حدّ التعنيس أقوال منها:

أربعون سنة رواه مطرف عن مالك وأصبغ عن ابن القاسم. وقيل : ثلاثون سنة قاله ابن وهب، وقيل: أن تقعد عن المحيض (أي ينقطع عنها الحيض) وهي رواية في المدونة عن مالك.[2]

والمراد بالمعنّسة اليتيمة، وأما ذات الأب فإن الأب يجبرها ولا يحتاج إلى إذنها، وقيد خليل بن إسحاق في التوضيح[3] المصدقة عرَضا[4] باليتيمة التي لا وصي لها، والمُعلَمَة بعد العقد بالقرب هي التي عقد عليها وليها قبل أن تأذن له، ثم بلغها ذلك ورضيت بالقرب، وهذا ظاهرٌ أنها يتيمة أيضا إذ لو كانت ذات أب لم يحتج لإذنها، وكذا المزوجة لذي رق أو عيب يتيمة أيضا.

---

[1] – تعريف العانس:

لغة: عنَست المرأة تعنِس من باب ضرب، وفي لغة عنَست عُنوسا من باب قعد، والاسم العِناس بالكسر إذا طال مكثها في منزل أهلها بعد إدراكها، ولم تتزوّج حتى خرجت من عداد الأبكار، فإن تزوّجت مرّة فلا يقال عنست، وهي عانس بغير هاء .

اصطلاحا: العانس هي التي طال مكثها في بيت أهلها بعد بلوغها.

من جملة الأمور التي تخرج بها المرأة ذات الأب من ولاية أبيها، وتكون رشيدةً لها حقّ التّصرّف في مالها بلوغها سنّ التّعنيسُ واختلف في حدّه كما سبق. المصباح المنير:2/591 مادة(عنس)؛ الثمّر الدّاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني:1/438.

[2] – شرح اليواقيت الثمينة:1/393؛ التاج والإكليل:3/497-498؛

[3] – للشيخ خليل بن إسحاق كتاب التوضيح شرح به جامع الأمهات لابن الحاجب رحمهم الله.

[4] – أي التي أصدقها زوجها عرضا أي سلعة كمهر لها.

والحاصل أن هذه المذكورات كلها في اليتيمة إلا المرشّدة والتي عضلها الولي، فلا فرق بين أن تكون يتيمة أو ذات أب. [1]

وقد نظم الشيخ ابن غازي هذه المسائل في رجز فقال :

سبع من الأبكار بالنطق خليق من زوجت ذا عاهة أو من رقيق

أو صغرت أو عنست أو أسندت معرفة العرض لها أو رشدت

أو رفعت لحاكم عضل الولي أو رضيت ما بالتعدي قد ولي

قال مقيده ميارة الفاسي رحمه الله، وقد ذيلتها ببيت :

وهو وكلهن ذات يتم ما سوى من رشدت أو عضلت فهي سوا

أي فهي ممن ينطق سواء كانت يتيمة أو ذات أب. والله أعلم. [2]

وقد استقصى الإمام القاضي أبو عبد الله المقري كل من يلزمها الكلام من الأبكار فقال في كلياته الفقيهة:" كل بكر تستأمر فإذنها صماتها إلا المرشدة والمعنّسة والمصدقة عرضا والمعلمة بعد العقد بالقرب والمزوجة ممن فيه رق أو عيب والصغيرة المنكحة للخوف بعد العشر ومطالعة الحاكم والمشتكية بالعضل". [3]

ويختلف عدّ هذه المسائل بين الفقهاء، وذلك بإدخال بعض المعدودات في قسم واحد كإدخال من زوجت بذي عيب أورق في فرع أو قسم واحد، وهناك من لم يذكر بعض الحالات، وهذا مثل ما فعل خليل حيث لم يعد المعنسة ضمن هذه النسوة.

تحليل هذه المسائل، وإيضاح الرابط بينها:

الأصل أن رضا الثيب بالنكاح يكون بالكلام والإعراب، ورضا البكر يكون بالسكوت والصمات، لكن خرجت هذه المسائل عن القاعدة استثناء، لما لها من

[1] – شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام :270/1

[2] – شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام 271/1؛

[3] – شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام: 269/1؛

خصوصية في كيفية العقد على هذه الأبكار التي فارقت بها كيفية رضا البكر، وأنه يكون بالنطق بدلا من الصمات؛ لأن هذا النكاح خرج عن سنن وعادة ما يُكتفى فيه بالصمت، لمخالفته المعتاد من كون الصداق دراهم أو دنانير، وخرج إلى العروض، وكون الزوج عبدا، وكون المرأة بلغت حدّ العنوسة ،.... فهذا ما جعل هذه المسائل ترجع إلى الأصل المعرب عما في الأنفس والضمائر ، وهو التصريح بالقول، والله أعلم.

وهذا ما أوضحه وأجلاه الشيخ ميارة الفاسي رحمه الله قال:....وتأذن الثيب بالإفصاح، والصمت إذن البكر في النكاح، واستنطقت لزائد في العقد كقبض عرض أو كزوج عبد ...والثيب البالغ الحرة لاتجبر وإنما تزوج بإذنها ورضاها ، وكذلك البكر غير ذات الأب وغير ذات الوصي الذي جعل له الإجبار لا تجبر أيضا.

وهنا أمر زائد على مطلق الإذن والرضا وهو أنّ إذن الثيب يكون بالنطق والإفصاح عن الرضا ولا يكفي فيها الصمت وأن إذن البكر صمتها فإن نطقت فأولى.

والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم البكر تستأمر فإذنها صماتها والثيب تعرب عن نفسها ، والبكر تستنطق أي يطلب نطقها في مسائل، وكأنها في معرض الاستثناء من أنّ الصمت إذن البكر في النكاح ... ووجه ذلك ظاهر فإن مطلق النكاح الجاري على صريح العادة هو الذي اكتفى فيه بصمت البكر، دليلا على رضاها الملزم لها حكم انعقاده عليها، وأما ما زاد على ذلك من حكم المعاوضة في الصداق لكونه عرضا، عوضا عن المعتاد من الدنانير والدراهم، أو من كون الزوج عبدا أو من كذا ، فليس ذلك بمحلّ يُكتفى فيه بالصّمت دليلا على الرّضا فيرجع في ذلك إلى الأصل الذي هو الكلام المعرب عما ينطوي عليه الضمير[1].

[1] – شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام :269/1.بتصرف.

المصادر والمراجع

-حاشية الدسوقي لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (1230ه)، تحقيق محمد عبد الله شاهين، ط دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1996م.

- حاشية الصاوي على الشرح الصغير لأحمد بن محمد الصاوي، ط دار المعارف ، تحقيق : د. مصطفى كمال وصفي.

- الخرشي على مختصر سيدي خليل ، ط دار الفكر للطباعة – بيروت-لبنان

- شرح ميارة الفاسي الفاسي على تحفة الحكام لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي ، ط 1دار الكتب العلمية تحقيق : عبد اللطيف حسن عبد الرحمن - لبنان/ بيروت - 1420ه - 2000م ،

-شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة لأبي عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي 1214 هجري ، دراسة وتحقيق:عبد الباقي بدوي ط1 مكتبة الرشد السعودية1425-2004م.

- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لجلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس المتوفى سنة(616ه) دراسة وتحقيق أ. د حميد بن محمد لحمر. ط دار الغرب الإسلامي بيروت 1423ه.

-مواهب الجليل شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطّاب الرُّعَيني (954ه) ، ط1 دار الفكر بيروت 1422ه.

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017 م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

مفهوم العدل فى الإسلام ونماذج من روائعه

د . لخضر بن قومار
جامعة غرداية
benkoumar2011@gmail.com

ملخص

مفهوم العدل شامل يتضمن المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات وإعطاء كل ذي حق حقه، بل إنه يتسع ليشمل غير الإنسان من تبات وحيوان. و العدل في الإسلام فريضة واجبة على الحكام نحو الرعية والمحكومين و العدل في المعاملات بين الرعية بعضهم البعض و بين المسئولين و من تحتهم، أمر الله تعالى به و حض عليه في القرآن الكريم . وفي الشريعة الإسلامية – سواء في القرآن الكريم أو في السنة المطهرة أو في فتاوى العلماء واجتهاداتهم نماذج رائعة وغريبة من العدل مما يجعل الناظر فيها مندهشا، وفي هذا البحث نماذج من ذلك.

كلمات مفتاحية: العدل– الإسلام – نماذج – روائع

Abstract

The concept of justice is comprehensive which includes the equality of rights and duties among people and the right to be given to all who are entitled to it, but also it extends to include non-human as plants and animals. And justice in Islam is obligatory on the rulers towards the parish and the governed, and justice in the transactions between the parish and each other and between officials and their governed. God commanded justice and urged it in the Koran. In Islamic law - whether in the Holy Quran or in the Sunnah or in the fatwas of scholars and their jurisprudence - wonderful and strange examples of justice, which makes the viewer astonished, and in this research models of it.

Keywords: Justice - Islam - Models - Masterpieces

مقدمة:

كانت البشرية قبل بزوغ فجر الإسلام تعرف العدوان أكثر مما تعرف الحق، وتحترم القوة أكثر مما تحترم الحرمة، والإنسانية في ظلمات بعضها فوق بعض، يفتك القوي بالضعيف، ويأكل القادر حقوق العاجز، ومع ذلك عرف العرب في جاهليتهم حلف الفضول .. أن ينصروا المظلوم ويقفوا معه حتى يأخذ حقه من الظالم، وذلك الحلف الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: «لو دعيت إليه في الإسلام لأجبته»[1].

وقد وردت مادة (العدل) في القرآن الكريم (28) مرة، وردت كلمة (القسط) المرادفة لها (25) مرة.

وهذا لأهميته ومكانته الرفيعة في الفكر الإسلامي

و العدل في الإسلام فريضة واجبة على الحكام نحو الرعية و المحكومين والعدل في المعاملات بين الرعية بعضهم البعض و بين المسئولين و من تحتهم، أمر الله تعالى به و حضّ عليه في القرآن الكريم .

وسأتناول في هذا البحث مفهوم العدل في الإسلام وأذكر نماذج عجيبة غريبة من روائعه ضمن الخطة التالية:

المطلب الأول: مفهوم العدل في الإسلام.

الفرع الأول: تعريف العدل لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: العدل اصطلاحا.

الفرع الثالث: مفهوم العدالة في الإسلام.

المطلب الثاني: نماذج من روائع العدل في الإسلام.

الفرع الأول: نماذج من روائع العدل القرآن الكريم

1) أخرجه مسلم في صحيحه.

الفرع الثاني: نماذج من روائع العدل في السنة النبوية.

الفرع الثالث: نماذج من روائع العدل في فتاوى العلماء

الفرع الرابع: نماذج من عدل القضاة والحكام

خاتمة تتضمن فوائد وثمرات العدل على الفرد والمجتمع

نسأل الله التوفيق لما يحبه ويرضاه وأن يجعلنا من المقسطين لا القاسطين آمين.

المطلب الأول: مفهوم العدل في الإسلام.

الفرع الأول: تعريف العدل لغة واصطلاحاً. أولا: العَدْل لغة: ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، والعَدْلُ الحُكْم بالحق، وهو ضِدُّ الجور، يقال عدل عليه في القضية فهو عادل، وبسط الوالي عدله ومَعْدِلَتَه – بكسر الدال وفتحها –، وفلان من أهل المَعْدَلَة – بفتح الدال –، أي: من أهل العدل، والعَدْلُ من الناس: المَرْضِيُّ قولُه وحُكْمُه ومن تقبل شهادته .

والعدالة: وصف بالمصدر معناه ذو عدل، قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ الطلاق، الآية 01 .

ويقال: رجل عدل ورجلان عدل، ورجال عدل، وامرأة عدل، ونسوة عدل، كل ذلك على معنى رجال ذوو عدل، ونسوة ذوات عدل، فهو لا يثنى، ولا يجمع، ولا يؤنث، فإن رأيته مجموعاً، أو مثنى أو مؤنثاً، فعلى أنه قد أجرى مجرى الوصف الذي ليس بمصدر، وتعديل الشيء تقويمه، يقال عدلته فاعتدل، أي قومته فاستقام[1].

والعدل اسم من أسماء الله الحسنى وهو الذي لا يَمِيلُ به الهوى فيَجورَ في الحكم...فالله تعالى كامل الصفات الحسنى والقدوس المنزه عن كل نقص وعيب، فهو العدل في ذاته وكل ما يصدر عنه عدل ، وهو مصدر العدل وعدله مطلق وكل قوله وفعله عدل .

1) الزبيدي : تاج العروس، ج29، ص: 445.

الفرع الثاني: العدل اصطلاحا :

هو فصل الحكم على ما في كتاب الله – سبحانه وتعالى – وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا الحكم بالرأي المجرد .

وقيل : بذل الحقوق الواجبة وتسوية المستحقين في حقوقهم .

وقال ابن حزم : (هو أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه)[1].

وقال الجرجاني :(العدل الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط)[2] .

والعدالة في الشريعة : عبارة عن الاستقامة على طريق الحق باجتناب مما هو محظور دينياً .

يقول ابن القيم رحمه الله : (إن الله سبحانه وتعالى أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات ، فإذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه)[3].

الفرع الثالث: مفهوم العدالة في الإسلام:

مفهوم شامل يتضمن المساواة بين الناس في الحقوق و الواجبات و اعطاء كل ذي حق حقه ..

و هذا المبدأ تقرر في العقيدة الاسلامية على أكمل وجه ، فاعتبر المسلمين إخواناً متساوين في الحقوق و الواجبات، و كل منهم مسئول أمام الله تعالى العدل عما فعله و ما قدمت يداه ..

يقول تعالى: ﴿من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً﴾. [النساء: 123].

1) ابن حزم: الأخلاق والسير، ص:81.
2) الجرجاني: التعريفات، ص:191.
3) ابن القيم : إعلام الموقعين، ج4، ص:373.

و لم يفرق الإسلام بين رجل و امرأة ولا غني أو فقير ولا حاكم أو محكوم ولا فضل بين الناس إلا بالعلم والتقوى يقول تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. [الحجرات: 13].

وأريد أن أعرض في هذه العجالة نماذج رائعة وغريبة – ولا غرابة في هذا الدين العظيم– من العدل والإنصاف صادفتني أثناء مطالعتي من خلال هذا المطلب الثاني.

المطلب الثاني: نماذج من روائع العدل في الإسلام:

الفرع الأول: القرآن الكريم:

أولا: قوله تعالى: ﴿لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما إنه عليم قدير﴾. [الشورى: 49– 50]

قال ابن القيم: (فقسم سبحانه حال الزوجين إلى أربعة أقسام اشتمل عليها الوجود وأخبر أن ما قدره بينهما من الولد فقد وهبهما إياه وكفى بالعبد تعرضا لمقته أن يتسخط ما وهبه وبدأ سبحانه بذكر الإناث فقيل جبرا لهن لأجل استثقال الوالدين لمكانهن وقيل وهو أحسن إنما قدمهن لأن سياق الكلام أنه فاعل ما يشاء لا ما يشاء الأبوان فان الأبوين لا يريدان إلا الذكور غالبا وهو سبحانه قد أخبر أنه يخلق ما يشاء فبدأ بذكر الصنف الذي يشاء ولا يريده الأبوان.

وعندي وجه آخر وهو أنه سبحانه قدم ما كانت تؤخره الجاهلية من أمر البنات حتى كانوا يئدوهن أي هذا النوع المؤخر عندكم مقدم عندي في الذكر وتأمل كيف نكر سبحانه الإناث وعرف الذكور فجبر نقص الأنوثة بالتقديم وجبر نقص التأخير بالتعريف فإن التعريف تنويه كأنه قال ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم ثم لما ذكر الصنفين معا قدم الذكور إعطاء لكل من الجنسين حقه من التقديم والتأخير والله أعلم بما أراد من ذلك

والمقصود أن التسخط بالإناث من أخلاق الجاهلية الذين ذمهم الله تعالى في قوله: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾. [النحل: 58- 59]. وقال: ﴿وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم﴾. [الزخرف: 17]. ومن هاهنا عبر بعض المعبرين لرجل قال له رأيت كأن وجهي أسود فقال: ألك امرأة حامل؟ قال: نعم. قال تلد لك أنثى)[1].

قال الزمخشري: (فإن قلت : لم قدّم الإناث أوّلاً على الذكور مع تقدّمهم عليهنّ، ثم رجع فقدّمهم ؟

ولم عرف الذكور بعد ما نكر الإناث ؟ قلت : لأنه ذكر البلاء في آخر الآية الأولى وكفران الإنسان بنسيانه الرحمة السابقة عنده ، ثم عقبه بذكر ملكه ومشيئته وذكر قسمة الأولاد ، فقدم الإناث لأنّ سياق الكلام أنه فاعل ما يشاؤه لا ما يشاؤه الإنسان ، فكان ذكر الإناث اللاتي من جملة ما لا يشاؤه الإنسان أهم ، والأهم واجب التقديم ، وليلى الجنس الذي كانت العرب تعدّه بلاء ذكر البلاء ، وأخر الذكور فلما أخرهم لذلك تدارك تأخيرهم ، وهم أحقاء بالتقديم بتعريفهم ؛ لأن التعريف تنويه وتشهير ، كأنه قال : ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم ، ثم أعطى بعد ذلك كلا الجنسين حقه من التقديم والتأخير ، وعرّف أن تقديمهنّ لم يكن لتقدمهنّ ، ولكن لمقتض آخر فقال :) ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً (كما قال : ﴿ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾. [الحجرات : 13] ، ﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأنثَى﴾. [القيامة : 39]. وقيل : نزلت في الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه ، حيث وهب لشعيب ولوط إناثاً ، ولإبراهيم ذكوراً ، ولمحمد ذكوراً وإناثاً، وجعل يحيى وعيسى عقيمين. ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ﴾ (بمصالح العباد) ﴿ قَدِيرٌ﴾ (على تكوين ما يصلحهم)[2] .

1) ابن القيم: تحفة المودود، ص:20.

2) الزمخشري: الكشاف، ج6، ص:213.

قال في روح البيان: (أو لجبر التأخير يعني أن الله تعالى أخر الذكور مع أنهم أحق بالتقديم فتدارك تأخيرهم بتعريفهم لأن في التعريف تنويها وتشهيرا كأنه قيل ويهب لمن يشاء الفرسان أعلام الذين لا يخفون عليكم)[1].

2- قوله عز وجل : ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ الخلطآء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ على بَعْضٍ إِلاَّ الذين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصالحات وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فاستغفر رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ ﴾ [ص : 21-24] .

قال الشعراوي رحمه الله: (يُعلِّمنا الحق سبحانه ذلك حين أنزل لنا في قرآنه قصة سيدنا داود عليه السلام : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الخصم إِذْ تَسَوَّرُواْ المحراب * إِذْ دَخَلُواْ على دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لاَ تَخَفْ خَصْمَانِ بغى بَعْضُنَا على بَعْضٍ فاحكم بَيْنَنَا بالحق وَلاَ تُشْطِطْ واهدنآ إلى سَوَآءِ الصراط * إِنَّ هَذَآ أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الخطاب * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ الخلطآء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ على بَعْضٍ إِلاَّ الذين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصالحات وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فاستغفر رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ ﴾. [ص : 21-24] .

وكان من ذكر عدد نِعَاج أخيه أنه إنما أراد أن يستميل داود عليه السلام لِصفِّه؛ وكان يريد أن يُصوِّر الظلم الذي وقع عليه، وحكم داود بأن مَنْ أخذ النعجة ليضمها لنعاجه هو الذي ظلم؛ وشعر داود أنه لم يُوفَّق في الحكم؛ لأنه ذكر في حيثية الحكم نعاج الذي أراد أن يأخذ نعجة أخيه.

فالأخذ وحده كان هو المبرر عند داود لإدانة الذي أراد الاستيلاء على ما ليس من حقه؛ ولذلك اعتبر أن هذا الأمر كله فتنة لم يُوفَّق فيها ، واستغفر الله بالركوع والتوبة . واضحٌ في حكم داود عليه السلام تأثُّره بقوله: ﴿له تسع وتسعون﴾ ولنفرض أنه لم يكُنْ عنده شيء ، ألم يظلم أخاه بأخْذ نعجته؟! إذن : تأثر داود بدعوى الخصم ، وأدخل فيه حيثية أخرى ، وهذا خطأ إجرائي في عَرْض القضية؛

1) إسماعيل حقي: روح البيان، ج13، ص:127.

لأن ﴿تسع وتسعون﴾.) هذه لا دَخْل لها في القضية . . بل هي لاستمالة القاضي وللتأثير على عواطفه ومنافذه ، ولبيان أن الخَصْم غني ومع ذلك فهو طماع ظالم .

وسرعان ما اكتشف داود عليه السلام أنها كانت فتنة واختباراً من الله : ﴿ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ . . .﴾. أي : اختبرناه كي نُعلِّمه الدرس تطبيقاً . . أيحكم بالحق ويُراعي جميع نواحي القضية أم لا؟

فسرعان ما عرف داود ما وقع فيه واعترف به ، واستغفر ربّه وخَرَّ راكعاً وأناب)[1].

قال في التحرير والتنوير: (والمعنى : أنه سأله أن يعطيه نعجته ولما رأى منه تمنعا اشتد عليه بالكلام وهدده فأظهر الخصم المتشكي أنه يحافظ على أواصر القرابة فشكاه إلى الملك نفس

وبهذا يتبين أن موضع هذا التحاكم طلب الإنصاف في معاملة القرابة لئلا أن يفضي الخلاف بينهم إلى التواثب فتنقطع أواصر المبرة والرحمة بينهم

وقد علم داود من تساوقها للخصومة ومن سكوت أحد الخصمين أنهما متقاربان على ما وصفه الحاكي منهما أو كان المدعى عليه قد اعترف

فحكم داود بأن سؤال الأخ أخاه نعجته ظلم لأن السائل في غنى عنها والمسؤول ليس له غيرها فرغبة السائل فيما بيد أخيه من فرط الحرص على المال واجتلاب النفع للنفس بدون اكتراث بنفع الآخر . وهذا ليس من شأن التحاب بين الأخوين والإنصاف منهما فهو ظلم وما كان من الحق أن يسأله ذلك أعطاه أو منعه ولأنه تطاول عليه في الخطاب ولامه على عدم سماح نفسه بالنعجة وهذا ظلم أيضا)[2].

3- قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لعلى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾. [سبأ : 24]

1) الشعراوي: تفسير الشعراوي، تفسير سورة يوسف، ص:4413.
2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج23، ص: 235.

وإنا أو إياكم لعلى هدى: عطف على الاستفهام إبراز المقصد بطريقة خفية توقع الخصم في شرك المغلوبية وذلك بترديد حالتي الفريقين بين حالة هدى وحالة ضلال لأن حالة كل فريق لما كانت على الضد من حال الفريق الآخر بين موافقة الحق وعدمها، تعين أن أمر الضلال والهدى دائر بين الحالتين لا يعدونهما. ولذلك جيء بحرف {أَوْ} المفيد للترديد المنتزع من الشك.

قال في التسهيل لعلوم التنزيل: (﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لعلى هُدًى أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ } هذه ملاطفة وتنزل في المجادلة إلى غاية الإنصاف كقولك : الله يعلم أن أحدنا على حق وأن الآخر على باطل ، ولا تُعين بالتصريح أحدهما ، ولكن تنبه الخصم على النظر حتى يعلم من هو على الحق ومن هو على الباطل ، والمقصود من الآية أن المؤمنين على هدى ، وأن الكفار على ضلال مبين)[1] .

قال الشعراوي: (الكذب إما أن يأتي من ناحية القائل ، وإما من ناحية المستمع ، وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم عدالة التوزيع في أكثر من موقع ، مثلما يأتي القول الحق مبيِّناً أدب النبوة :

﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لعلى هُدًى أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ﴾. [سبأ : 24] وليس هناك أدب في العرض أكثر من هذا ، فيبين أن قضيته صلى الله عليه وسلم وقضيتهم لا تلتقيان أبداً ، واحدة منهما صادقة والأخرى كاذبة ، ولكن من الذي يحدد القضية الصادقة من الكاذبة؟ إنه الحق سبحانه .

فيقول سبحانه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ﴾. وفي ذلك طلب لأن يعرضوا الأمر على عقولهم؛ ليعرفوا أي القضيتين هي الهدى ، وأيهما هي الضلال . وهذا اللون من الكلام يسمى الكلام المنصف وهو أن لا يترك المجادل لخصمه موجب تغيظ واحتداد في الجدال، ويسمى في علم المناظرة إرخاء العنان للمناظر ومع ذلك فقرينة إلزامهم الحجة قرينة واضحة.

1) ابن جزي: التسهيل لعلوم التنزيل، تفسير سورة سبأ، ص:1597.

وفي ذلك ارتقاء للمجادلة بالتي هي أحسن من رسول الله صلى الله عليه وسلم)[1].

قال الرازي: (قال تعالى : ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ وفيه مسائل :

هذا إرشاد من الله لرسوله إلى المناظرات الجارية في العلوم وغيرها وذلك لأن أحد المتناظرين إذا قال للآخر هذا الذي تقوله خطأ وأنت فيه مخطئ يغضبه وعند الغضب لا يبقى سداد الفكر وعند اختلاله لا مطمع في الفهم فيفوت الغرض ، وأما إذا قال له بأن أحدنا لا يشك في أنه مخطئ والتمادي في الباطل قبيح والرجوع إلى الحق أحسن الأخلاق فنجتهد ونبصر أينا على الخطأ ليحترز فإنه يجتهد ذلك الخصم في النظر ويترك التعصب وذلك لا يوجب نقصاً في المنزلة لأنه أوهم بأنه في قوله شاك ويدل عليه قول الله تعالى لنبيه : ﴿وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ...﴾ مع أنه لا يشك في أنه هو الهادي وهو المهتدي وهم الضالون والمضلون)[2].

قال في الظلال: (﴿ وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾ ... وهذه غاية الإنصاف والاعتدال والأدب في الجدال . أن يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمشركين : إن أحدنا لا بد أن يكون على هدى ، والآخر لا بد أن يكون على ضلال . ثم يدع تحديد المهتدي منهما والضال . ليثير التدبر والتفكر في هدوء لا تغشى عليه العزة بالإثم ، والرغبة في الجدال والمحال! فإنما هو هاد ومعلم ، يبتغي هداهم وإرشادهم لا إذلالهم وإفحامهم ، لمجرد الإذلال والإفحام!

الجدل على هذا النحو المهذب الموحي أقرب إلى لمس قلوب المستكبرين المعاندين المتطاولين بالجاه والمقام ، المستكبرين على الإذعان والاستسلام ، وأجدر

1) الشعراوي: تفسير الشعراوي، سبأ، ص:3884.
2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 25، ص:222.

بأن يثير التدبر الهادئ والاقتناع العميق . وهو نموذج من أدب الجدل ينبغي تدبره من الدعاة)[1] . .

4- قوله تعالى: ﴿ قُل لاَّ تُسْأَلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سبأ : 25]

أي : كل واحدة سيُسأل عن عمله ، فجريمتك لن أسأل أنا عنها ، وجريمتي لا تُسأل أنت عنها . ونسب الإجرام لجهته ولم يقل : « قل لا تُسألون عما أجرمنا ولا نُسأل عما تجرمون » وشاء ذلك ليرتقي في الجدل ، فاختار الأسلوب الذي يُهذِّب، لا ليهيِّج الخصم؛ فيعاند، وهذا من الحكمة؛ حتى لا يقول للخصم ما يسبب توتره وعناده فيستمر الجدل بلا طائل .

ثم قال تعالى : ﴿قُل لا تُسْأَلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُون﴾ أضاف الإجرام إلى النفس وقال في حقهم : ﴿وَلا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ذكر بلفظ العمل لئلا يحصل الإغضاب المانع من الفهم وقوله : ﴿لا تُسْأَلُونَ﴾ ﴿وَلا نُسْأَلُ﴾ زيادة حث على النظر وذلك لأن كل أحد إذا كان مؤاخذاً بجرمه فإذا احترز نجا ، ولو كان البريء يؤاخذ بالجرم لما كفى النظر.

قال في الظلال: (ومنه كذلك الإيقاع الثالث ، الذي يقف كل قلب أمام عمله وتبعته ، في أدب كذلك وقصد وإنصاف :{ قل : لا تسألون عما أجرمنا، ولا نسأل عما تعملون })[2]

الفرع الثاني: نماذج رائعة وغريبة من العدل في السنة النبوية:

1- العدل بين الجوارح: نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن المشي في نعل واحدة إذا انقطعت إحداهما حتى يصلحها، وقد أجمع العلماء على أن النهي للكراهة وليس للتحريم، فقد في صحيحه من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : «إذا انقطع شِسْعُ أحدكم فلا يمش في الأخرى

1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج 5، ص:2905.
2) المرجع نفسه

حتى يصلحها»، قال النووي – رحمه الله – :"وسببه أن ذلك تشويه ومثلة ومخالف للوقار،ولأن المنتعلة تصير أرفع من الأخرى فيعسر مشيه وربما كان سبباً للعثار[1]."
قلت : قوله – صلى الله عليه وسلم – :"لا يمش" فهم منه بعض أهل العلم جواز الوقوف بنعل واحدة إذا عرض للنعل ما يحتاج إلى صلاحها، فنقل القاضي عياض عن الإمام مالك أنه قال: "يخلع الأخرى ويقف إذا كان في أرض حارة أو نحوها، مما يضر فيه المشي حتى يصلحها أو يمشي حافياً إن لم يكن ذلك "قال ابن عبد البر: هذا هو الصحيح في الفتوى والأثر، وعليه العلماء)[2]

وقد اختلف العلماء في علة ذلك ، فقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح : ("قَالَ الْخَطَّابِيُّ : الْحِكْمَة فِي النَّهْي : أَنَّ النَّعْل شُرِعَتْ لِوِقَايَةِ الرِّجْل عَمَّا يَكُون فِي الْأَرْض مِنْ شَوْك أَوْ نَحْوه ، فَإِذَا اِنْفَرَدَتْ إِحْدَى الرِّجْلَيْنِ اِحْتَاجَ الْمَاشِي أَنْ يَتَوَقَّى لِإِحْدَى رِجْلَيْهِ مَا لَا يَتَوَقَّى لِلْأُخْرَى ، فَيَخْرُج بِذَلِكَ عَنْ سَجِيَّة مَشْيه ، وَلَا يَأْمَن مَعَ ذَلِكَ مِنْ الْعِثَار .
وَقِيلَ : لِأَنَّهُ لَمْ يَعْدِل بَيْن جَوَارِحه ، وَرُبَّمَا نُسِبَ فَاعِل ذَلِكَ إِلَى اِخْتِلَال الرَّأْي أَوْ ضَعْفه .
وَقَالَ اِبْن الْعَرَبِيّ : قِيلَ : الْعِلَّة فِيهَا أَنَّهَا مِشْيَة الشَّيْطَان ، وَقِيلَ : لِأَنَّهَا خَارِجَة عَنْ الِاعْتِدَال. .
وإذا كانت العلة هي العدل بين الجوارح ، أو كراهة الشهرة ، فإن هذا ينطبق على غير النعلين ، فيشمل الجوربين ، والقفازين وكل لباس شفع)[3].

قال الحافظ رحمه الله : (قَدْ يَدْخُل فِي هَذَا كُلّ لِبَاس شَفْع كَالْخُفَّيْنِ وَإِخْرَاج الْيَد الْوَاحِدَة مِنْ الْكُمّ دُون الْأُخْرَى والتَّرَدِّي [أي لبس الرداء] عَلَى أَحَد الْمَنْكِبَيْنِ دُون الْآخَر . قَالَهُ الْخَطَّابِيُّ . قُلْت : وَقَدْ أَخْرَجَ اِبْن مَاجَهْ حَدِيث الْبَاب مِنْ رِوَايَة مُحَمَّد بْن عَجْلَان عَنْ سَعِيد الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَة بلفظ : (لَا يَمْشِ أَحَدكُمْ فِي نَعْل وَاحِدَة

1) أخرجه مسلم في صحيحه.
2) ابن حجر: فتح الباري، ج 10، ص:309.
3) ابن حجر: فتح الباري، ج 10، ص:311.

وَلَا خُفّ وَاحِد، وَهُوَ عِنْد مُسْلِم أَيْضًا مِنْ حَدِيث جَابِر ، وَعِنْد أَحْمَد مِنْ حَدِيث أَبِي سَعِيد ، وَعِنْد الطَّبَرَانِيِّ مِنْ حَدِيث اِبْن عَبَّاس ، وَإِلْحَاق إِخْرَاج الْيَد الْوَاحِدَة مِنْ الْكُمّ وَتَرْك الْأُخْرَى بِلُبْسِ النَّعْل الْوَاحِدَة وَالْخُفّ الْوَاحِد بَعِيد ، إِلَّا إِنْ أُخِذَ مِنْ الْأَمْر بِالْعَدْلِ بَيْن الْجَوَارِح وَتَرْك الشُّهْرَة ، وَكَذَا وَضْع طَرَف الرِّدَاء عَلَى أَحَد الْمَنْكِبَيْنِ ، وَاَللَّه أَعْلَم)[1]

2- النهي عن القزع: باب النهي عن القزع وهو حلق بعض الرأس دون بعض وإباحة حلقه كله للرجل دون المرأة. عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع[2].

وعنه قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيًا قد حلق بعض شعر رأسه وترك بعضه فنهاهم عن ذلك وقال: "احلقوه كله، أو اتركوه كله"[3].

قال ابن القيم:

(القزع أربعة أنواع:

1- أن يحلق من رأسه مواضع من هنا وهاهنا مأخوذ من تقزع السحاب، وهو تقطعه.

2- أن يحلق وسطه ويترك جوانبه

3- أن يحلف جوانبه ويترك وسطه كما يفعله كثير من الأوباش والسفل.

4- أن يحلق مقدمه ويترك مؤخره ، وهذا كله من القزع والله أعلم.

قال: وهذا النهي من كمال محبة الله ورسوله للعدل، قال شيخنا –ابن تيمية رحمه الله–: وهذا من كمال محبة الله ورسوله للعدل فإنه أمر به حتى في شأن الإنسان مع نفسه، فنهاه أن يحلق بعض رأسه ويترك بعض؛ لأنه ظلم للرأس حيث ترك

1) المرجع نفسه
2) متفق عليه
3) رواه أبو داود

بعضه كاسيا وبعضه عاريا، ونظير هذا أنه نهى عن الجلوس بين الشمس والظل، فإنه ظلم لبعض بدنه، ونظيره: نهى أن يمشي الرجل في نعل واحدة، بل إما أن ينعلهما أو يحفيهما)[1].

الفرع الثالث: نماذج من أقوال العلماء وفتاويهم في العدل:

قال العز بن عبد السلام: (المثال الخامس عشر: إذا اجتمع مضطران فإن كان معه ما يدفع ضرورتهما لزمه الجمع بين الضرورتين تحصيلا للمصلحتين، وإن وجد ما يكفي ضرورة أحدهما، فإن تساويا في الضرورة والقرابة والجوار والصلاح احتمل أن يتخير بينهما، واحتمل أن يقسمه عليهما، وإن كان أحدهما أولى، مثل أن يكون والدا أو والدة، أو قريبا أو زوجة، أو وليا من أولياء الله تعالى، أو إماما مقسطا أو حاكما عدلا، قدم الفاضل على المفضول، لما في ذلك من المصالح الظاهرة، فإن قيل لو وجد المكلف مضطرين متساويين ومعه رغيف لو أطعمه لأحدهما لعاش يوما ولو أطعم كل واحد منهما نصفه لعاش نصف يوم، فهل يجوز أن يطعمه أحدهما أم يجب فضه عليهما، فالمختار أن تخصيص أحدهما غير جائز لما ذكرته من أن أحدهما قد يكون وليا لله تعالى، ولأن الله سبحانه وتعالى أمر بالعدل والإنصاف، والعدل التسوية، فدفعه إليهما عدل وإنصاف وإحسان مندرج في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾. وكذلك لو وجد محتاجين فإنه يندب إلى فض الرغيف عليهما، وألا يخص أحدهما به لما ذكرته، ولأن تخصيص أحدهما موغر لصدر الآخر مؤذ له.

وكذلك لو كان له ولدان لا يقدر إلا على قوت أحدهما فإنه يفضه عليهما تسوية بينهما.

فإن قيل: إذا كان نصف الرغيف شبعا لأحد ولديه سادا لنصف جوعة الآخر فكيف يفضه عليهما؟ قلت: يفضه عليهما بحيث يسد من جوعة أحدهما ما يسد من

1) ابن القيم: تحفة المودود، ص: 100.

جوعة الآخر، فإذا كان ثلث الرغيف سادا لنصف جوعة أحدهما، وثلثاه سادا لنصف جوعة الآخر فليوزعه عليهما كذلك"[1].

الفرع الرابع: نماذج من عدل الحكام :

و لنعرف ولو نماذج قليلة من تلك الحضارة العظيمة والعدالة التي لم تتكرر دعونا نتوقف على ثلاث محطات تمثّل نماذج مثلى للعدل فإليكم ذلك:

1. أمير يجلس ليقتصّ منه أحد الرعية أمام جنوده:

يقول جرير بن عبد الله البجلي : إن رجلاً كان مع أبي موسى الاشعري وكان ذا صوت ونكاية في العدو فغنموا مغنماً فأعطاه أبو موسى بعض سهمه ولم يوفه حقه، فأبى الرجل أن يقبل حقه منقوصاً فجلده أبو موسى وحلق شعره فجمع الرجل شعره وذهب إلى عمر بن الخطاب ثم ضرب بشعره صدر عمر وقال: أما والله لولا النار لصنعت بعاملك ما صنعت . ثم حكى له ما صنع أبو موسى فكتب عمر إلى أبي موسى أن يمكن الرجل من أن يقتص منه إذا كان ما حدث صحيحا. فقدم الرجل بكتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري فقال له الناس: اعف عنه . فقال : لا والله لا أدعه لأحد من الناس فلما قعد أبو موسى ليقتص منه رفع الرجل رأسه الى السماء ثم قال : اللّهم إني قد عفوت عنه. تخيل هذا الموقف.

2. خادم يقتص من أمير المؤمنين عثمان بن عفان. رضي الله عنه

غضب عثمان بن عفان رضي الله عنه على خادمه فعرك أذنه بإصبعيه (فرك أذنه)فتألم الخادم فتذكر عثمان. قصاص الاخرة فنادى عليه وجلس بين يديه وألح عليه أن يقتص منه فكبر ذلك على الخادم. فعزم عليه عثمان (أي أمره) فاضطر الخادم على كره منه تنفيذ أمر الأمير، فأمسك الغلام بأذن أمير المؤمنين وشد عليها بأصبعيه وأمره عثمان أن يشد أكثر وأكثر قائلا له: " إن قصاص الدنيا أهون من قصاص الآخرة".

1) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ج1، ص: 59.

3. قصة اليهودي الذي هزه عدل شريح القاضي:

رأى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. رضي الله عنه. درعه الذي فقده مع يهودي يبيعه في السوق، فقال علي: إن هذا الدرع درعي وأنا أعرف علاماته، فقال اليهودي: بل هو درعي، فتوجها إلى القضاء.

فوقف أمير المؤمنين بجانب اليهودي أمام شريح القاضي (خصمان أحدهما أمير المؤمنين يقفان لا فرق بينهما أما القاضي العادل) فقال شريح : البينة على من ادعى، قال علي : إن الدرع درعي وعلامته كيت... كيت...، وهذا هو الحسن بن علي شاهدي على ذلك. فقال شريح يا أمير المؤمنين إني أعلم أنك صادق ولكن ليس عندك بينه وشهادة الحسن لا تنفعك لأنه ابنك وقد حكمنا بالدرع لليهودي. فهز هذا الموقف اليهودي وقال: والله إن هذا الدين الذي تحتكمون إليه لهو الناموس الذي أنزل على موسى عليه السلام وإنه لدين حق. ألا إن الدرع درع أمير المؤمنين وأني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله. وأسلم.

خاتمة تتضمن فوائد وثمرات العدل على الفرد والمجتمع:

- الأمن لصاحبه في الدنيا والآخرة .
- دوام الملك وعدم زواله.
- حب الله تعالى والقبول في السماء والأرض
- الإحساس بالثقة والثبات والقوة والعزة والاستغناء بالله تعالى عما سواه.
- تحقيق الاستقرار والطمأنينة في المجتمع
- الشعور بالمساواة يقضي على الفتنة والنزاعات والمشاكل المهلكة للطاقات والموارد
- تفتح الآفاق للأفكار والإبداعات والابتكارات.
- تفضي إلى الاستغلال الأمثل لطاقات وجهود أفراد المجتمع .

- تعزز ثقافة وروح الحب والتعاون والتكافل والجماعية .
- تدفع الجميع إلى الذوبان في المجتمع والدولة وتغليب العام على الخاص
- قوة وتماسك البنيان الاجتماعي والسياسي والتفاف الجماهير حول قادتها .
- تحقق الاستقرار السياسي الذي هو مفتاح التنمية الشاملة والنهوض.

المصادر والمراجع

1- إسماعيل حقي: روح البيان دار النشر / دار إحياء التراث العربى

2- ابنِ حَزْمٍ،أبومحمد،الأَنْدَلُسِيّ: الأَخْلاَقُ وَالسِّيَرُ،المحقق : عادل أبوالمعاطي، دار المشرق العربي، القاهرة. الطبعة : الأولى،عام 1408هـ=1988م

3- الجرجاني علي بن محمد بن علي: التعريفات، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى ، 1405هـ.

4- الرازي فخر الدين:مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة : الأولى - 1421هـ - 2000 م،

5- الزبيدي : تاج العروس

6الزمخشري: الكشاف

7-الطاهر بن عاشور :التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة : الأولى، 1420هـ/2000م

8- سيد قطب في ظلال القرآن، دار الشروق،الطبعة العاشرة، 1402هـ.

9- العسقلاني ابن حجر:فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت ، 1379

10- ابن القيم : إعلام الموقعين، تحقيق : طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل - بيروت ، 1973م.

11-ابن القيم: تحفة المودود بأحكام المولود: تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى مكتبة دار البيان – دمشق الطبعة الأولى ، 1391 - 1971 ، 1391 - 1971

12- مسلم : الجامع الصحيح ، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

الإصلاح الاجتماعي والمعرفي من منظور القرآن الكريم عند الإمام بديع الزمان النورسي

د. قاسم بن عمر حاج امحمد
جامعة غرداية
hadjkacem47@gmail.com

ملخص

اهتم البحث ببيان منهج الإصلاح الاجتماعي والمعرفي في القرآن الكريم وفق ما حلله وبينه النورسي من خلال كتبه: "مجموعة الرسائل العربية"، و"كليات رسائل النور"، حيث أبرز أسس الحياة الاجتماعية في المنظور الغربي ونظيرها في المنظور القرآني من خلال بيان مبادئها وكيفية معالجة القرآن للأمراض الاجتماعية ونماذج من حكمة التشريع في القرآن كتعدد الزوجات والزكاة والميراث، كما أبرز البحث أسس المعرفة وغاياتها في الحضارة الغربية ومقابلها في القرآن الكريم. وخلص إلى نتائج منها أن النورسي قد أسس من خلال رسائل النور لمفهوم مرجعية القرآن الكريم في كل شأن من شؤون الحياة، وأبرز شموليته وهيمنته على كل المعارف الإنسانية، ومسايرته لواقع الناس مهما تغيرت ظروفهم وأزمنتهم، كما أثبت صلاحية القرآن الكريم في معالجة مشكلات الواقع رغم تعقدها وتشابكها.

الكلمات المفتاحية: النورسي، الإصلاح، الاجتماع، القرآن، المعرفة

Abstract

The research focused on the social and cognitive reform approach in the Holy Quran, as analyzed by Al-Nawras through the Arabic Message Group and the Letters of Light Colleges, which highlighted the foundations of social life in the Western perspective and the Quran . and examples of the wisdom of legislation in the Qur'an, such as polygamy, zakat and inheritance. The research also highlighted the foundations of the knowledge and its objectives in Western civilization and the corresponding in the Holy Quran. He concluded by saying that Nawras had established through his letters the concept of reference of the Holy Quran in all matters of life, and the most comprehensive and dominant on all human knowledge, and its relation to the reality of people no matter how their circumstances changed, It also proved the validity of the Holy Quran in addressing the problems of reality despite the complexity and intertwined.

Keywords : reform, knowledge, Norsi, Quran, society.

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

مقدمة:

عايش الإمام النورسي في حياته واقعا مؤسفا طبع حياة المسلمين أفرادا وأُمما، والسبب في ذلك كما يراه ترك الأمة لشرع الله ومنهاجه متمثلا أساسا في القرآن الكريم، وكذا اتباعها للغرب شبرا بشبر وذراعا بذراع، فكان جهده الإصلاحي برمته دعوة صريحة لاستدعاء القرآن الكريم إلى الواقع الحياتي والمعرفي، ليكون المرجعية العظمى للأمة في تصحيح عقيدتها وثقافتها، وإقامة حضارتها ومدنيتها، وعرض القرآن بديلا حضاريا معرفيا، ومنهجا حياتيا لا تصلح حياة البشر إلا بهدايته.

وكانت هذه القناعة قد تبلورت في نفسه بشكل أعمق بعدما قرأ خبراً عن خطاب لوزير المستعمرات البريطانية وليم غلادستون في مجلس العموم البريطاني الذي خاطب النواب وفي يده نسخة من القرآن قائلاً: «ما دام هذا القرآن بيد المسلمين، فلن نستطيع أن نحكمهم، فلا مناص من أن نزيله من الوجود، أو نقطع صلة المسلمين به». فغضب النورسي غضباً شديداً، وعلم أن أوروبا تحيك مؤامرة خبيثة ضد القرآن الكريم، وغير اهتمامه للتفرغ لدراسة القرآن وإدراك معانيه وإثبات حقائقه.

ولم يعرف بعد ذلك سوى القرآن هدفاً لعلمه وغاية لحياته. وأصبحت المعجزة المعنوية للقرآن دليلاً ومرشداً له. وقال لمن حوله: «لأبرهنن للعالم أن القرآن شمس معنوية لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها.

وأحاول في هذا البحث بيان منهج الإصلاح الاجتماعي والمعرفي في القرآن الكريم وفق ما حلله وبينه النورسي من خلال كتبه: "مجموعة الرسائل العربية"، و"كليات رسائل النور"، وذلك وفق الخطة الآتية:

المطلب الأول: أسس الحياة الاجتماعية في المنظور الغربي والمنظور القرآني.

أولا: أسس الحياة الاجتماعية في المنظور الغربي.

ثانيا: أسس الحياة الاجتماعية في المنظور القرآني.

أ- مبادئ الحياة الاجتماعية.

ب- الأمراض الاجتماعية وعلاجها في القرآن الكريم.

ج- نماذج من التشريعات الاجتماعية في القرآن الكريم.

- تشريع الزكاة وتحريم الربا
- تشريع تعدد الزوجات.
- تشريع الميراث.
- الأمر بالحجاب وتحريم الصور والتماثيل.

د- مخطط يوضح أسس الحياة الاجتماعية في المنظور القرآني والمنظور الغربي وفق رؤية الإمام النورسي

المطلب الثاني: أسس المعرفة وغاياتها في المنظور الغربي والمنظور القرآني.

أولا: أسس المعرفة وغاياتها في الحضارة الغربية.

ثانيا: أسس المعرفة وغاياتها في القرآن الكريم.

خاتمة.

مصادر ومراجع البحث.

المطلب الأول: أسس الحياة الاجتماعية في المنظور الغربي والمنظور القرآني.

أولا: أسس الحياة الاجتماعية في المنظور الغربي.

حدد النّورسي خمسة أسس قامت عليها الحضارة الغربية هي:

1- القوة القائمة على التعدي والظلم.
2- خدمة المصلحة والمنفعة الشخصية بغض النظر عن الوسيلة.
3- الصراع المستمر المؤدي إلى التنازع.
4- اختصار العلاقة بين الأمم والمجموعات البشرية في العنصرية والقومية الضيقة، مما يؤدي على دوام الصدام بين الحضارات.
5- تقديس الذات والأنا، على حساب المصلحة العامة.[1]

وكان من نتيجة ذلك تحويل معظم حياة الناس إلى شقاء، بينما اقتصرت السعادة بمعناها المادي المحض الزائف في قلة منهم، وهم الأقوى والأقدر على غيرهم بالحيلة والمكر.

1- بديع الزمان سعيد ميرزا النورسي، الكلمات، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992: ص 139-140.

وقد وافق النورسي في نظرته هذه جمع من المفكرين الغربيين، فنجد روجيه غارودي مثلا يرجع هذا التحدر في الغرب إلى شيوع عقيدة (وحدانية السوق)، أي قيام كل العلاقات والقيم الإنسانية على منطق المادة والمنفعة، قال: "تنبع كل مظاهر هذا السقوط من منطق "اقتصاد السوق"، الذي شكّل في مرحلته الأخيرة ديانة سيطرت على كلّ شيء، تلك الديانة لا تجرؤ على التصريح بأنّ اسمها: وحدانية السوق".[1]

ويبرز هذا بجلاء في تعليقه على كتاب (نهاية التاريخ) لفوكوياما الذي مجّد فيه الحضارة الأمريكية باعتبارها قمة العطاء والرقي الإنساني ونهايته، قال: "إذا قادنا هذا العنوان إلى شيء، فإلى نهاية الإنسان وتجريده من أخصّ خصوصياته، أي تسامي المشروع الإنساني والاستسلام لحتميات اقتصادية كأنها قوانين طبيعية، إنه هبوط بالإنسان ليعيش في غابة الحيوان حيث ينهش القوي الضعيف، إن ما يميّز وحدانية السوق في الواقع هو تلك اللبرالية الشمولية، وهذا الاحتقار لحرية الإنسان حين تجرّده هي ذاتها من أبعاده الخصوصية، وهي ان يكون فاعلا ومنفذا لمشروعاته وتطلعاته وإمكاناته الخاصة التي تتجاوز الغرائز الحيوانية والأهداف المادية النفعية الشخصية".[2]

وقد ولدت هذه الأسس السائدة في الحياة الاجتماعية ظاهرة الطبقية المقيتة بين الأغنياء والفقراء، والتي تزداد وتحتدّ بمرور الوقت، ولا تزال إلى الآن قائمة، يقول النورسي: "إنّ أسّ أساس جميع الاضطرابات والثورات في المجتمع الإنساني إنما هو كلمة واحدة، كما أن منبع جميع الأخلاق الرذيلة كلمة واحدة أيضا، كما أثبت ذلك في إشارات الإعجاز.

الكلمة الأولى: إن شبعت، فلا علي أن يموت غيري من الجوع.

الكلمة الثانية: اكتسب أنت، لآكل أنا، واتعب أنت لأستريح أنا.

1- روجيه جارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، تعريب: عمرو زهيري، الناشر: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420-1999: ص 39.

2- المصدر نفسه: ص 40.

إنّ الكلمة الأولى قد ساقت الخواص إلى الظلم والفساد، ودفعت الكلمة الثانية العوام إلى الحقد والحسد والصراع، فسلبت البشرية الراحة والأمان لعصور خلت كما هو في هذا العصر، حيث ظهرت حوادث أوربا الجسام بالصراع القائم بين العاملين وأصحاب رأس المال كما لا يخفى على أحد.

فالمدنية بكل جمعياتها الخيرية ومؤسساتها الأخلاقية وبكل وسائل نظامها وانضباطها الصارم عجزت عن أن تصلح بين تينك الطبقتين من البشر كما عجزت عن أن تضمد جرحي الحياة البشرية الغائرين".[1]

ثانيا: أسس الحياة الاجتماعية في المنظور القرآني.

أ-مبادئ الحياة الاجتماعية:

قابل النورسي أسس الحضارة الغربية الخمسة بما هو موجود عند المسلمين من خلال بيانات القرآن الكريم، فحدد خمسة مبادئ للحياة الاجتماعية في الإسلام هي:

1- أنها تستند إلى الحق بدلاً من القوة، والحق من شأنه: العدالة والتوازن.

2- هدفها: الفضيلة بدلاً من المنفعة، والفضيلة من شأنها: المحبة والتجاذب.

3- أساس العلاقات التي تربط بين المجموعات البشرية: الرابطة الدينية، والوطنية، والمهنية بدلاً من العنصرية. وهذه شأنها: الأخوة الخالصة، والسلام والوئام، والذود عن البلاد عند اعتداء الأجانب.

4- تقوم على التعاون بدل الصراع والجدال، والتعاون من شأنه التساند والإتحاد.

5- تضع الهدى بدل الهوى ليكون حاكماً على الخدمات التي تقدم للبشر.[2]

وقد استنبط هذه الأسس من خلال الآيات الداعية إلى مبدأ الوحدة العقدية أي وحدانية الله، بمقابل التشتت الفكري والعقدي المؤدي إلى التيه والضلال، و مبدأ الاستقامة بمقابل الانحراف والتفلت السلوكي، ومبدأ التراضي والتصدق والتداول في المعاملات المالية بمقابل الاستغلال والربا والاكتناز.

1- يقصد بالجرحين الغائرين الحربين العالميتين الأولى والثانية.

2- الكلمات: ص 141.

يقول في بعض محاوراته جوابا على سؤال: ماذا قدّم القرآن للفكر وللحياة؟، قال: "التوحد للفكر، والاستقامة للحياة. وشاهدي في هذا: قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد﴾ [الإخلاص:1]، و﴿فَاسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود:112].[1]

ب-الأمراض الاجتماعية وعلاجها في القرآن الكريم.

لم يقتصر الانحراف الاجتماعي على مجتمعات الغربيين فقط، بل امتد إلى المسلمين أيضا، نتيجة تقليدهم لطروحات الغرب وطريقة حياته، نجد ذلك جليا في ما شرعه البرلمان التركي مثلا عام 1926 من قوانين منافية للإسلام، منها: تحريم تعدد الزوجات، إلغاء المهر وعدم فرضه على الزوج، إلغاء حق الزوج في الطلاق، حرية زواج المسلمة التركية من نصراني أو يهودي، دون اشتراط إسلامه، التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، إلغاء نظام الإرث بالتعصيب، والإرث بالقرابة البعيدة، وضع حد لسن الزواج، إلغاء نظام فصل النساء عن الرجال في الحافلات والقطارات والسفن ودور السينما.

وكان من نتيجة هذه التشريعات العلمانية إضافة إلى إلغاء المحاكم الشرعية واعتماد القانون المدني الغربي انتشار الفوضى في المجتمع التركي إذ انطبع بطابع الحضارة الغربية الصرفة من مظاهر العري ودور البغاء والبنوك الربوية.[2]

وقد عايش النورسي هذه الأوضاع، فانبرى لمواجهتها ومعالجتها، من خلال توجيهات القرآن الكريم كما سيأتي.

وقد لخص النورسي مظاهر ونتائج ذلك الانحراف في ستّة أمراض يعيشها المجتمع المسلم وهي:

أوّلا: حياة اليأس الذي يجد فينا أسبابه وبعثه.

ثانيًا: موت الصدق في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

ثالثًا: حبّ العداوة.

1- انظر: الكلمات: ص 895، الشعاعات: ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1993: ص 474. (بتصرف).

2- عبد الله محمود الطنطاوي، منهج الإصلاح والتغيير عند بديع الزمان النورسي، الناشر: دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418-1997، ص 66-67.

رابعًا: الجهل بالروابط النورانية التي تربط المؤمنين بعضهم ببعض.

خامسا: سريان الاستبداد سريان الأمراض المعدية المتنوعة.

سادسًا: حصر الهمة في المنفعة الشخصية.[1]

ثم بيّن منهج القرآن الكريم في علاج تلك الأمراض من خلال دعوته إلى عدة فضائل هي:

الأمل: بمعنى شدّة الاعتماد على الرحمن الإلهية والثقة بها، وعدم اليأس من معطيات الواقع، وذلك ما ترشد إليه الآية الكريمة: ﴿لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر:53].

الصدق: لأن انعدام الأمن والاستقرار في الوقت الحاضر سببه الكذب الرهيب الذي تقترفه البشرية، وتزييفها وافتراءاتها، ما هو إلاّ نتيجة كذبها وسوء استعمالها للمصلحة.

المحبّة: بديلا عن العداوة، حتى مع غير المسلمين، وفي ذلك يقول: " لقد انتهى عهد العداوة والخصام .ولقد أظهرت الحربان العالميتان مدى ما في روح العداوة من ظلم فظيع ودمار مريع .وتبين أن لا فائدة منها البتة .وعليه فلا ينبغي أن تجلب سيئات أعدائنا – بشرط عدم التجاوز– عداوتنا، فحسبهم العذاب الإلهي ونار جهنم".

الشورى: وقد دلت عليها آيات كثيرة من مثل قوله الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:38]، ويشرح النورسي دور الشورى في الحياة الاجتماعية شرحا رياضيا بقوله: "إنّ الشورى الحق توّلد الإخلاص ...، إذ إن ثلاث ألفات هكذا (111) تصبح مائة وإحدى عشرة، فإنه بالإخلاص والتساند الحقيقي يستطيع ثلاثة أشخاص أن يفيدوا أمتهم فائدة مائة شخص، ويخبرنا التاريخ بحوادث كثيرة أن عشرة رجال يمكنهم أن يقوموا بما يقوم به ألف شخص بالإخلاص والتساند الحقيقي والشورى فيما بينهم".[2]

1- الخطبة الشامية، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992: ص 21.

2- المصدر نفسه: ص 21-54.

ويعدد في موضع آخر أسس إصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في خمسة أخلاق، قال: "هناك خمسة أسس ضرورية لإنقاذ هذه الأمة وهذا الوطن في حياتها الاجتماعية والسياسية ونجاتها من الفوضى والإرهاب ومن المخاطر العظيمة:

الأول: الرحمة. الثاني: الاحترام. الثالث: الأمن والثقة. الرابع: اجتناب المحرمات والتمييز بين الحرام والحلال. الخامس: الطاعة وترك التسيب".[1]

ج-نماذج من التشريعات الاجتماعية في القرآن الكريم.

بيّن النورسي في مواضع عدّة من كتاباته منهج القرآن الكريم في بناء الحياة الاجتماعية من خلال استعراضه لبعض التشريعات التى تنظم المجتمع المسلم، وتتضمن علاجا للمشكلات الشائعة في الغرب، وهذه الأسس هي:

أولا: تشريع الزكاة وتحريم الربا.

مما يواجهه الغرب في حضارته منذ انطلاقتها مشكلة الطبقية الاجتماعية، والتي عبر عنها النورسي بالجملتين الواردتين في المطلب السابق، حيث رأى أن علاجها إنما يكون بالتزام التشريعين الأساسين في الاقتصاد الإسلامي، وهما: فرض الزكاة، وتحريم الربا.

قال: "أما القرآن الكريم فإنه يقلع الكلمة الأولى من جذورها، ويداويها بوجوب الزكاة، ويقلع الكلمة الثانية من أساسها ويداويها بحرمة الربا. نعم، إن الآيات القرآنية تقف على باب العالم قائلة للربا: الدخول ممنوع، وتأمر البشرية: أوصدوا أبواب الربا لتنسدّ أمامكم أبواب الحروب، وتحذّر تلاميذ القرآن المؤمنين من الدخول فيها".[2]

وقد سئل عن منهج القرآن في علاج الصراعات الحاضرة؟، فقال: "أقول: بتحريم الربا وفرض الزكاة وشاهدي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:275]، ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا﴾ [البقرة:276]، ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَءَاتُواْ الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:43].

1- ملحق قسطموني، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1995: ص 116.
2- الكلمات: ص 518.

ويقول: كيف ينظر إلى الاضطرابات البشرية؟، أقول: السعي هو الأساس، وإلاّ تتكدس ثروة الإنسان بيد الظالمين، ولا يكنزوها، وشاهدي قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ [النجم:39]، ﴿وَالذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ اَلِيمٍ﴾ [التوبة:34]".[1]

ثانيا: تشريع تعدّد الزوجات.

من أكبر مشكلات المدنية الغربية شيوع العلاقات غير الشرعية بمختلف صورها، ومرد ذلك –كما يرى النورسي– إلى شيوع مبدأ الحرية المطلقة، وفلسفة الغرب ونظرته إلى الزواج باعتباره مجالا لقضاء الشهوة فحسب، وكذا منعه لتعدد الزوجات باعتباره انتقاصا لكرامة المرأة، وقد ولّد هذا المنع كبتا جنسيا لم يجد الرجل مجالا لإفراغه إلا باتخاذ علاقات خارج أطر الزواج، بينما عالج الإسلام الظاهرة بتشريعه للتعدد، مع أن فيه مقصد آخر وهو تكثير النسل وهو من الأهداف السامية للزواج أيضا، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمُ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمُ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتَ اَيْمَانُكُمْ ذَالِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ [النساء:3].

ولو أن الآية قد جاءت في سياق الحديث عن حقوق اليتامى ورعايتها، ولم تشر إلى موضوع التعدد أصالة، إلاّ أن بين الموضوعين ترابط وثيق لتعلقهما بالحياة الأسرية، وكثيرا ما ترتبط حالات التعدد بوجود اليتامى.

وقد لخّص النورسي الحكمة من تعدد الزوجات من خلال هذه الآية، وبين دور هذا التشريع في معالجة مشكلة الانحلال الخلقي وشيوع الفحش في الحضارة الغربية.

قال: "إنّ المدنية الحاضرة لا تقبل تعدد الزوجات، وتحسب ذلك الحكم القرآني مخالفًا للحكمة ومنافيًا لمصلحة البشر. نعم، لو كانت الحكمة من الزواج قاصرة على قضاء الشهوة للزم أن يكون الأمر معكوسًا، بينما هو ثابت حتى بشهادة جميع الحيوانات وبتصديق النباتات المتزاوجة، أن الحكمة من الزواج والغاية منه إنما هي

1- انظر: الكلمات: ص 895.

التكاثر وإنجاب النسل، أما اللذة الحاصلة من قضاء الشهوة فهي أجرة جزئية تمنحها ا لرحمة الإلهية لتأدية تلك المهمة.

فما دام الزواج للتكاثر وإنجاب النسل ولبقاء النوع حكمَة وحقيقَة، فلا شك أن المرأة التي لا يمكن أن تلد إلاّ مرة واحدة في السنة ولا تكون خصبة إلاّ نصف أيام الشهر وتدخل سن اليأس في الخمسين من عمرها لا تكفي الرجل الذي له القدرة على الإخصاب في أغلب الأوقات حتى وهو ابن مائة سن، لذا تضطر المدنية إلى فتح أماكن العهر والفحش".[1]

ثالثا: تشريع الميراث.

من الشبهات المثارة حول التشريع الإسلامي اتهامه بهضم حقوق المرأة لاسيما المادية منها، ويتجلى ذلك فيما قدّره القرآن الكريم للمرأة من الميراث، إذ هو على النصف من حظ الرجل.

والعدل يقتضي المساواة بينهما، بل قد تحتاج الأنثى لضعفها وقلة حيلتها إلى المال أكثر مما يحتاج الرجل العامل المكتسب في العادة.

وقد فنّد العلماء المسلمون هذه الشبهة، وبينوا أن تقسيم القرآن الكريم هو عين العدل لا العكس، ذلك أن المعتبر فيما أعطي للرجل هو مقابل تحمله لمسؤولية النفقة على أسرته، بينما أعفى الإسلام المرأة من تلك التبعة مع وجود الرجل، كما أن هناك حالات قد تأخذ الأنثى اكثر مما يأخذه الرجل.

ويرى النورسي أن ادعاء الغربيين هذه الدعوى إنما هو نظر جزئي عاطفي بحت، لا يسنده النظر العقلي المنطقي، وأنّ الأساس في تشريع أي قانون إنما هو مصلحة الأكثرية ولو مع تضرر بعض الأقلية، وذلك هو الواقع في نظام الإرث، إذ نجد الرجل في العادة هو المتحمل للمسؤولية المادية، ولذلك أخذ الضّعف من المرأة، وقد يقع في بعض الحالات تحمل المرأة لعبء الإنفاق، ولكنه استثناء وشذوذ عن القاعدة، فلا يمكن أن يقاس عليه، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه منتقدوا نظام الإرث في الإسلام.

1- المصدر نفسه: ص 518-519.

يقول: "إن المدنية التي لا تتحاكم إلى المنطق العقلي تنتقد الآية الكريمة: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:11]، التي تمنح النساء الثلث من الميراث، أي نصف ما يأخذه الذكر. ومن البديهي أن أغلب الأحكام في الحياة الاجتماعية إنما تسّن حسب الأكثرية من الناس، فغالبية النساء يجدن أزواجا يعيلوهن ويحموهن، بينما الكثير من الرجال مضطرون إلى إعالة زوجاتهم وتحمّل نفقاتهن. فإذا ما أخذت الأنثى الثلث من أبيها، أي نصف ما أخذه الزوج من أبيها، فان زوجها سيسّد حاجتها، بينما إذا أخذ الرجل حظين من أبيه فإنه سينفق قسطًا منه على زوجته، وبذلك تحصل المساواة، ويكون الرجل مساويًا لأخته، وهكذا تقتضي العدالة القرآنية".[1]

رابعا: الأمر بالحجاب وتحريم التماثيل والصور.

من وجهة نظر النورسي فإن التماثيل والتصاوير في معظمها محرمة ممنوعة إذ تؤدي إلى انحراف المعتقد لحملها رائحة التأليه والتقديس، ومردّ ذلك إلى نشأته المحافظة جدا، والتي تمنع أي مظهر من مظاهر الزينة والترف الزائدة.

ولعل ما جعله متشددا أكثر انتشار تماثيل وصور مصطفى أتاتورك زعيم العلمانية في تركيا، التي لاقت التقديس من مؤيديه، وتماهت الجماهير في شخصه، وذلك عين الاستبداد والقهر الاجتماعي والفكري.

وبالإضافة إلى ذلك يشدد في مسألة الحجاب، ويقيسها في الحكم على مسألة اتخاذ الأصنام، من حيث النتائج التي تؤديان إليها، وهي انتشار الرذيلة، فكما تهيج المرأة المتبرجة بمفاتنها شهوة الرجل، فإن الصور كذلك من شأنها أن تفعل نفس التأثير في النفس، ولذلك جاء الإسلام بتحريمها، وهو صادق إلى حد كبير في ذلك، إذ لم تنتشر الفاحشة والشذوذ في المجتمعات إلا بانتشار الصور والأفلام بمختلف أنواعها.

يقول مدافعا عن وجهة نظره: "إن القرآن الكريم مثلما يمنع بشدة عبادة الأصنام يمنع كذلك اتخاذ الصور التي هي شبيهة بنوع من اتخاذ الأصنام، أمّا المدنّية الحاضرة فإنّها تعدّ الصور من مزاياها وفضائلها، وتحاول أن تعارض القرآن، والحال أنّ الصور

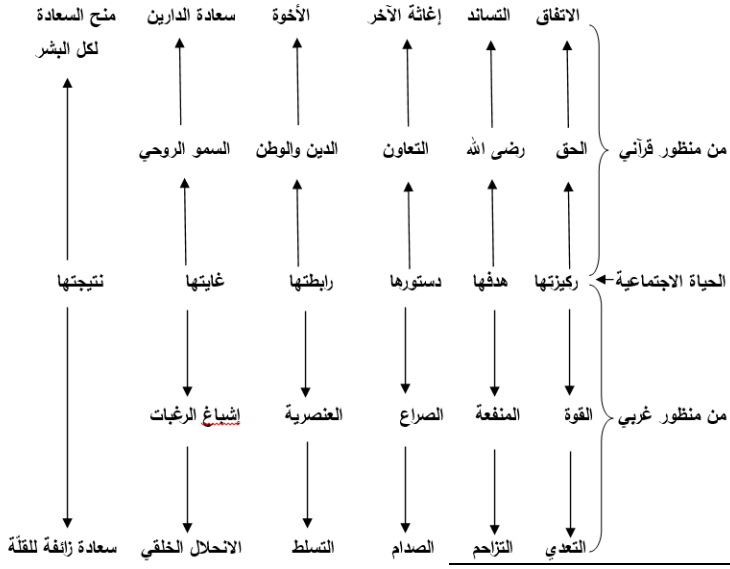
1- انظر: الكلمات: ص 475، والمكتوبات، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992: ص 48-49.

أيّا كانت، ظلية أو غيرها، فهي: إما ظلم متحجر، أو رياء متجسد، أو هوى متجسّم، حيث تهيج الأهواء وتدفع الإنسان إلى الظلم والرياء والهوى".

ويقول بخصوص الغاية من الأمر بالحجاب ومنع التبرج: "إن القرآن يأمر النساء أن يحتجبن بحجاب الحياء، رحمة بهنّ وصيانة لحرمتهن وكرامتهن ولكيلا تهان تلك المعادن الثمينة معادن الشفقة والرأفة وتلك المصادر اللطيفة للحنان والرحمة تحت أقدام الذل والمهانة، ولكي لا يكنّ آلة لهوسات الرذيلة ومتعة تافهة لا قيمة لها.

أما المدنية فإنها قد أخرجت النساء من أوكارهن وبيوتهنّ ومزقت حجابهنّ وأدت بالبشرية أن يجنّ جنونها، علمًا أن الحياة العائلية إنما تدوم بالمحبة والاحترام المتبادل بين الزوج والزوجة، بينما التكشف والتبرج يزيلان تلك المحبة الخالصة والاحترام الجاد ويسمّمان الحياة العائلية؛ ولا سيما الولع بالصور فإنه يفسد الأخلاق ويهدمها كليًا، ويؤدي إلى انحطاط الروح وتردّيها"[1].

د- مخطط يوضح أسس الحياة الاجتماعية في المنظور القرآني والمنظور الغربي وفق رؤية الإمام النورسي.[2]



1- الكلمات: ص 475-477.

2- أنظر: د زياد خليل محمد الدغامين، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي، الناشر: دار النيل، إزمير، تركيا، الطبعة الأولى، 1419-1998: ص 246.

المطلب الثاني: أسس المعرفة وغاياتها في المنظور الغربي والمنظور القرآني.

أولا: أسس المعرفة وغاياتها في الحضارة الغربية.

شهد العالم الغربي لاسيما في العصور الوسطى تضاربا وتصادما بين مفهومي الدين والعلم والعلاقة بينهما، نتج عن إفراط بعض رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية في إخضاع كل الأشياء ولو كانت علمية بحتة إلى سلطان الكنيسة، وتفسير الظواهر تفسيرا دينيا لاهوتيا، باعتبارها جزءا منه. وتولد عن هذه النظرة المتشددة آراء وفلسفات دعت إلى فصل العلم عن الدين، والنظر إليه كعقبة مانعة من التطور، كردّ فعل متطرف على موقف بعض رجال في الكنيسة الكاثوليكية.

ويمكن اختصار مبادئ المعرفة لدى معظم الغربيين المعاصرين في العنصرين الآتيين:

1- إلغاء البعد الغيبي في تفسير الكون والحقائق العلمية.

وقد تبنى هذا المبدأ فلاسفة كبار أمثال جون لوك (ت 1704) ودافيد هيوم (ت 1776)، واسبينوزا (ت 1677)، وفرانسيس بيكون (ت 1626) خاصة في كتابه "الأرغانون الجديد"، الذي دعا فيه إلى فصل العلم البشري عن الوحي الإلهي، وتأسيسه على مبادئ ومعطيات الطبيعة لا على الميتافيزقيا التجريدية.[1]

2- تقديس العقل والتسليم باستنتاجاته.

وقد تجلى هذا المبدأ بوضوح في كتابات الفيلسوف الألماني هيغل (ت 1831)، والذي توصل فيها -من خلال هذا المبدأ- إلى تفسير الحضارة الإنسانية وتاريخها تفسيرا جدليا، قائما على الصراع الأبدي المستمر تماما مثلما هو في عالم الحيوان، وكثيرا من النزاعات والحروب قد قامت على أساس تلك الفلسفة.

وكان من نتاج اعتماد المعرفة الغربية على هذين الأساسين أن اضطربت في التوفيق بين عالم المادة وعالم الروح، وأبعدت الدّين عن الواقع واعتبرته خرافة ودجلا، وشككت في وجود الله تعالى، وأنكرت ما وراء الغيب من المعاد، وأغرقت المجتمع الإنساني في عالم من التشاؤم بسبب الخواء الروحي، ما جعل بعض الفلاسفة

1- انظر: د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1997: ص 57-66.

ينقم على العقل نفسه كرد فعل مضاد على النتائج التي أدى إليها، يقول ألبرت كامو (ت 1960): "لو كنت شجرة من الأشجار، أو قطا بين الحيوانات، لكان لهذه الحياة معنى، أو على الأصح لما كانت المشكلة مطروحة، لأنني أكون منتميا إلى هذا العالم – هذا العالم الذي أقاومه بكل إدراكي– إن هذا العقل السخيف هو ما يجعلني متضادا مع كل الموجودات".[1]

ومما تولد عن هذين الأساسين أيضا نظريات غير سوية، سرعان ما فندها التطور العلمي المتسارع، أمثال نظرية التطور لداروين، ونظرية اللذة في علم النفس لفرويد وغيرها، التي شرعت للإباحية الجنسية، والانحلال الخلقي.

كما كان لهذا الانحراف المعرفي –أي تفسير كل شيء تفسيرا ماديا– كان له بعد عقدي تمثل في تقديس المادة والإيمان بها ونكران الغيب الذي يتمثل في أعظم صوره في الذات الإلهية المقدسة، وقد عبّر عن ذلك النورسي بقوله: "إن هؤلاء التعساء قد وقعوا في عبادة آلهة كثيرة لأنّهم أعرضوا عن الوحدانية المطلقة، أي لأنّهم لم يؤمنوا باللهٍ واحد، أصبحوا مضطرين إلى قبول ما لا نهاية له من الآلهة، أي لأنّهم لم يستوعبوا بعقولهم القاصرة أزلية الذات الأقدس وخلاّقيته – وهما صفتان لازمتان ذاتيتان له سبحانه فقد أصبحوا – بحكم مسلكهم الضال – مضطرين إلى قبول أزلية ذرّات جامدة لا حدو د لها ولا نهاية، بل إلى قبول ألوهية الذرات".[2]

على أن هذا التأثير السلبي لم يقتصر على العالم الغربي فقط، بل امتدّ إلى العالم الإسلامي أيضا، لاسيما في عهد الدولة العثمانية، إذ حاول بعض قادتها استيراد النمط الغربي برمته بغية التطوير والإصلاح، فيما يسمى بعلمنة الدولة على يد مصطفى أتاتورك وقبله السلطان سليم الثالث.[3]

1– د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د ت: ص 106.

2– اللمعات: ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1993: ص 561.

3– انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الناشر: مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، 1412–1992: ص 30.

ويصف الشيخ محمد الغزالي هذا التأثير الوارد من الغرب في الجانب المعرفي على المسلمين فيقول: "ظهرت في العالم الإسلامي بدعة ازدواج التعليم، وانقسامه إلى ديني ومدني...، والهدف الذي خطط له الغزو الثقافي أن يتلاشى التعليم الديني، وتتحول جامعاته الكبرى إلى جامعات مدنية، وأمله –إن لم يقع ذلك قريبا– أن يكون المنتسبون إلى الدين موضع الإهمال والزراية بضحالتهم وعجزهم وتنكر الدنيا لهم...، واتجه الغزو الثقافي إلى لغة القرآن فأصابها إصابات قاتلة، إذ عزل هذه اللغة عزلا تاما عن تدريس العلوم...، والمقصود بعد موت العربية –لا قدر الله– أن يوضع القرآن في المتاحف، لأنه لا يوجد بعد ذلك من يفهمه".[1]

ثانيا: أسس المعرفة وغاياتها في القرآن الكريم.

عايش الإمام النورسي هذه الحملة من الغزو الثقافي الغربي، والتي تولاها سلاطين الدولة العثمانية أنفسهم، فكان لابد من مواجهة ذلك الغزو، الذي أدى إلى انحدار الأخلاق واضمحلال مظاهر التدين في المجتمع.

وقد لخّص أسس المعرفة وغاياتها في القرآن الكريم في ست عناصر بينها بقوله: "إنّ الجهات السّتّ للقرآن الكريم منوّرة مضيئة، ممّا يبين صدقه وعدله، نعم، فمن تحته أعمدة الحجج والبراهين، وعليه تتألق سكّة الإعجاز، وبين يديه وهدفه هدايا سعادة الدارين، ومن خلفه أي نقطة استناده حقائق الوحي السماوي، وعن يمينه تصديق ما لا يحدّ من أدلة العقول المستقيمة، وعن يساره الاطمئنان الجاد والانجذاب الخالص والاستسلام التام للقلوب السليمة والضمائر الطاهرة"[2].

وقد شرح الأمر أكثر في المكتوبات بقوله: "إن الجهات السّتّ للقرآن الكريم منوّرة وضاءة لا تدنو منها الشبهات والأوهام، لأن:

– من ورائه العرش الأعظم، يستند إليه، فهناك نور الوحي.

– وبين يديه سعادة الدارين، يستهدفها، فقد امتدت ارتباطاته وعلاقته بالأبد والآخرة فهناك نور الجنة ونور السعادة.

1– محمد الغزالي، ظلام من الغرب، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1420–1999: ص 144–146.

2– الكلمات: ص 566.

- ومن فوقه تتلألأ آية الإعجاز وتسطع طغراؤه.
- ومن تحته أعمدة البراهين الرصينة والدلائل الدامغة، ففيها الهداية المحضة .
- وعن يمينه يقف استنطاق العقول وتصديقها، لكثرة ما فيه: :" أفلا يعقلون".
- وعن يساره استشهاد الوجدان حتى ينطق من إعجابه: من"تبارك ا لله " بما ينفخ نفحات روحية للقلب".[1]

ومن خلال هذه الفقرة، نجد أن نظرية المعرفة في القرآن تتمثل -بتعبير موضوعي- في ما يلي:

مصدرها: حقائق الوحي السماوي، ومقتضيات العقل السليم، وقد أشار إلى التوافق التام بين الوحي والعقل، من خلال عشرات الآيات التي تدعو إلى استخدام الفكر والنظر في القرآن الكريم، فلا تعارض بينهما، وبالتالي فالمفترض في العقل أن يوصل إلى الإيمان لا إلى الإلحاد كما حدث عند بعض فلاسفة الغرب.

قال: "إن أوائل أكثر الآيات القرآنية وخواتمها، تحيل الإنسان إلى العقل قائلة: راجع عقلك وفكرك أيها الإنسان وشاورهما، حتى يتبين لك صدق هذه الحقيقة. فانظروا مثلا إلى قوله تعالى : (فاعلموا، فاعلم، أفلا يعقلون، أفلم ينظروا، أفلا يتذكرون، أفلا يتدبرون، فاعتبروا يا أولي الأبصار)".[2]

وسيلتها: الحجة والبرهان، وهما يقابلان الوهم والخرافة.

صورتها: الإعجاز بمختلف أنواعه كما ورد في القرآن الكريم.

نتيجتها: الاستسلام والاطمئنان.

غايتها: سعادة الدارين.

كما عقد مقارنة بين "الهدى"، -وهو مصطلح أطلقه على العلم والمعرفة-، عقد مقارنة له كما هو عند الغربيين، مع نظرة القرآن الكريم، ويمكن إيجاز تلك المقارنة في الجدول الآتي:

1- المكتوبات: ص 256-257.

2- الخطبة الشامية: ص 26.

المعرفة في المنظور الغربي	المعرفة في المنظور القرآني
مصدرها المادة	مصدرها الوحي الإلهي
فعالة في الدماغ، وتعكّر صفو القلب	فعالة في القلب، تدفع الدماغ إلى النشاط
تتعامل مع الجسم البحت وتنكر الروح،	ترى الجسم وعاء للروح وخادما لها
تجعل الإنسان عبدا للمادة وتنكر ما وراءها، وتحول الإنسان إلى كائن متوحش أناني	تمنح السعادة للإنسان وتخدم الدارين، وتحفظ إنسانية المجتمع.
تعبد الطبيعة الصماء، وتطيع القوة العمياء، وتنشر عقيدة الكفر والإلحاد.	تعرف الصنعة المالكة للشعور، وتقدّر القدرة الحكيمة، فتحيى بذلك عقيدة التوحيد.

وقد فسّر النورسي بهذه المقارنة الوضع المتردي الذي آلت إليه البشرية، فقال: "إنّ ضلال البشرية وعنادها النمروذي وغرورها الفرعوني، تضخّم وانتفش حتى بلغ السماء ومسّ حكمة الخلق، وأنزل من السماوات العلا ما يشبه الطوفان والطاعون والمصائب والبلايا، تلك هي الحرب العالمية الحاضرة، إذ أنزل الله سبحانه لطمة قوية على النصارى بل على البشرية قاطبة، لأن أحد أسبابها التي يشترك فيها الناس كلهم هو الضلال الناشئ من الفكر المادي، والحرية الحيوانية، وتحكّم الهوى".[1]

وقال أيضا منتقدا الفلسفة المادية: "الفلسفة المادية طاعون معنوي، حيث سبّبت في سريان حمّى مهلكة في البشرية، وعرّضها للغضب الإلهي. فكلما توسعت قابلية التمرد والانتقاد بالتلقين والتقليد توسّع ذلك الطاعون أيضًا وانتشر. فانبهار الإنسان

1- الكلمات: ص 917.

بالعلوم، وانغماره في تقليد المدنية الحاضرة أعطاه الحرية وروح الانتقاد والتمرد، فظهر الضلال من غروره".[1]

وبشيء من التفصيل، نجد النورسي يحدد المسلمات التي ينبغي أخذها بالحسبان في حقل البحث العلمي في شتى فروع المعرفة، يمكن إيجازها في العناصر الآتية:

- الخير والحسن والجمال والإتقان والكمال هو السائد المطلق في نظام الكون وهو المقصود لذاته، وهذا الحكم يضادّ مبدأ الصدفة الذي تأسست عليه كثير من الرؤى والأفكار الغربية.

- الشر والقبح والباطل والسيئات جزئي وتبعي وثانوي في خلقة الكون، والغاية من وجود النقص والشر إظهار أنواع الخير والجمال الكليين، فالمقصد الحقيقي في الكون والغاية الأساسية في الخلق إنما هو الخير والحسن والكمال، وفي هذا ردّ على من يدعي العبثية في الخلق بوجود الآفات والشرور.

- الإنسان أشرف المخلوقات وأكملها، لأنه يستطيع أن يكشف بعقله عن مراتب الأسباب الظاهرية في خلق الكائنات ونتائجها، ويعرف العلاقات بين العلل والأسباب المتسلسلة، ويستطيع أن يقّلد بمهارته الجزئية الصنائع الإلهية والإيجاد الرباني المنتظم الحكيم، ويستطيع أن يدرك بعلمه الجزئي وبمهارته الجزئية إتقان الأفعال الإلهية.

- لا يكتمل شرف الإنسان إلا بتدينه واستقامته.[2]

كما أشار النورسي إلى أن حركة الترجمة التي نشطت في العهد العباسي كان لها أثر غير مباشر في تلوث الفكر المسلم أيضا ببعض فلسفات الحضارة الغربية لاسيما اليونانية منها، نجد ذلك جليا في تأثير المنطق في بعض العلوم كالأصول وعلم الكلام مثلا، يقول: "لمّا ترجمت الفلسفة اليونانية في عصر المأمون، لضمها إلى الفكر الإسلامي، تلك الفلسفة الناشئة من منبع كثير من الأساطير والخرافات، حملت معها شيئًا من العفونات، وتداخلت في أفكار العرب الصافية، فشوشت الأفكار إلى حدٍ ما، وفتحت طريقًا من التحقيق إلى التقليد، كما أنّها صرفتهم عن الاستنباط بقرائحهم

1- المصدر نفسه: ص 938.

2- أنظر: الخطبة الشامية: ص 38-39.

الفطرية من معدن ماء حياة الإسلام إلى الافتقار بالتتلمذ على تلك الفلسفة المانعة للكمال".[1]

خاتمة

في ختام هذا البحث المختصر يمكن تحرير الملاحظات الآتية:

- أسس النورسي من خلال رسائل النور لمفهوم مرجعية القرآن الكريم في كل شأن من شؤون الحياة، وأبرز شموليته وهيمنته على كل المعارف الإنسانية، ومسايرته لواقع الناس مهما تغيرت ظروفهم وأزمنتهم.

- كانت نافذة النورسي في إثبات صلاحية القرآن الكريم لمعالجة الواقع تركيزه وإجلاؤه للإعجاز القرآني بمختلف صوره، لاسيما في الجانب التشريعي.

- على الرغم من أن الجهد الإصلاحي للنورسي كان وليد الظروف المتردية التي عاصرها في عهده، إلا أن أفكاره وآراءه حملت طابع الشمول والصلاحية للتجسيد في كل بيئة تعيش نفس الأوضاع، وسبب ذلك أن عمدته في الإصلاح ارتكزت أساسا على القرآن الكريم، ولم ينطلق من مجرد آرائه واجتهاداته القابلة للخطأ.

- المسالة الجوهرية التي دارت عليها أفكار النورسي في الجانب المعرفي أن العلم الإنساني المحض وحده لا يحقق بالضرورة السعادة للبشرية ما لم يكن منطلقه ومصدره الوحي الإلهي، ودليل ذلك تناقض وتهافت الفلسفات الغربية على كثرتها، وعجزها عن الإجابة على أسئلة الكون، ومعالجة واقع الناس معالجة تامة مستمرة.

- أثبت النورسي أن علة العلل فيما يعانيه المسلمون في واقعهم المعيش ابتعادهم عن التمثل بمعاني القرآن الكريم والخضوع لسننه، ويرى أن المخرج الوحيد هو العودة إلى القرآن فهما وتنزيلا، لأن وحدة المرجعية توحد الهدف وتوحد الجهد، وهو ما يشكو المسلمون من انعدامه في الواقع.

1- المحاكمات: ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992: ص 32.

- لم يستوف النورسي مضامين القرآن ومنهجه في الإصلاح بشكل كامل، وإنما كانت له إشارات واستنباطات مفتوحة ينقصها الترتيب وفق نسق منهجي دقيق، على أنها تمثل أرضية هامة للانطلاق في التأسيس لما نسميه "فقه السنن"، والله أعلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

- بديع الزمان سعيد ميرزا النورسي، الخطبة الشامية، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992.
- النورسي، الكلمات، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992.
- النورسي، الشعاعات: ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1993.
- النورسي، اللمعات: ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1993.
- النورسي، المحاكمات: ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992.
- النورسي، المكتوبات، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1992.
- النورسي، ملحق قسطموني، ترجمة إحسان الصالحي، الناشر: دار سوزلر، اسطنبول، 1995.
- روجيه جارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، تعريب: عمرو زهيري، الناشر: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420-1999.
- زياد خليل محمد الدغامين، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي، الناشر: دار النيل، إزمير، تركيا، الطبعة الأولى، 1419-1998.
- عبد الله محمود الطنطاوي، منهج الإصلاح والتغيير عند بديع الزمان النورسي، الناشر: دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418-1997.
- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1997.
- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الناشر: مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، 1412-1992.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د ت.
- محمد الغزالي ، ظلام من الغرب، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1420-1999.

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017 م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

مناهج المستشرقين
بين الشعارات العلمية والواقع

د . عبد القادر مرزوح
د . عبد القادر حباس
جامعة وهران 1 / جامعة غرداية
aek.habbes22@gmail.com

ملخص

إن مقياس الشعارات العلمية إنما هو مدى تحقيق النتائج العلمية الصحيحة المطابقة لمضمونها، وإن التظاهر بالموضوعية واحتقار الذاتية لا يغني من الحق شيئا إذا كان الواقع على العكس من ذلك، لذلك تناولت في هذا البحث: مناهج الاستشراق بين الشعارات العلمية والواقع، وطرحت الإشكالية الآتية: ما حقيقة مناهج المستشرقين بين الشعارات العلمية والواقع؟ وما هو منهج نقد وتقييم البحوث الاستشراقية؟ وعالجت فيه العناصر التالية:أولا. منهج وآداب النقد والتقييم. ثانيا: أساليب وخطوات المستشرقين في البحوث. ثالثا: أسلوب المستشرقين في عرض البحوث والدراسات. ويخلص البحث إلى أن الدراسات الاستشراقية مهما كانت موضوعية في مضمونها ومحتواها، إذا سلمت من التعصب والهوى، فإنها لا تخلو من هنات وأخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية، ويترتب على هذا الوصول إلى نتائج علمية خاطئة، ومن هنا وجب علينا تناول هذه الدراسات بالبحث والتقصي للتنبيه إلى هذه الأخطاء الصادرة عن المستشرقين.

Abstract

The scale of the scientific slogans is the extent to which the correct scientific results are identical to their content.The demonstration of the objectivity and self-contempt does not diminish the truth if the reality is the opposite.Therefore, in this research, I dealt with orientalism between scientific slogans and reality.The truth of orientalist approaches between scientific slogans and reality?What is the approach of criticizing and evaluating Orientalist research? And dealt with the following elements: First: criticism, evaluation curriculum and literature.Second: Methods and steps of orientalists in research.Third: The Orientalists' method of presenting research and studies. The research concludes that orientalist studies, regardless of their objectivity and content, if they are accepted by fanaticism and this fanaticism, is not free of linguistic, scientific or historical errors .That is why we should mention the wrong scientific results, and show these errors issued by Orientalists.

مقدمة:

الحمد لله ولي كل توفيق وملهم كل خير والهادي إلى كل حق والمتكفل بنصرة دينه وحماية كتابه، القائل:﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾. [فصلت: 42]. والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، ثم أما بعد:

إن مقياس الشعارات العلمية إنما هو مدى تحقيق النتائج العلمية الصحيحة المطابقة لمضمونها، وإن التظاهر بالموضوعية واحتقار الذاتية لا يغني من الحق شيئا إذا كان الواقع على العكس من ذلك، ومن هنا فما حقيقة مناهج المستشرقين بين الشعارات العلمية والواقع؟ وما هو منهج نقد وتقييم البحوث الاستشراقية؟

تشمل الدراسات الإسلامية عند المستشرقين كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين؛ من القرآن وعلومه، والسنة النبوية وعلومها، والعقيدة، والفقه الإسلامي، واللغة العربية وعلومها، والتاريخ الإسلامي، والحضارة الإسلامية، وكل ذلك تحت شعارات علمية، وأساليب وخطوات معينة، ومناهج وضعية وعقلية ولغوية ونقدية مقصودة، أفرزت عن دعاوى تتعلق بكل ما هو من الثوابت والأصول والمنطلقات والتي تخالف مناهج فهم النص القرآني عند المسلمين في الموضوعات الإسلامية، والتي تقتضي تأصيلها ونقدها وفق المنهج العلمي الإسلامي قاصدين الحقيقة، بل والحقيقة الناصعة لا غير مهتدين بالمعايير والمقاييس الإنسانية من حيث الشكل، والعقلية والعلمية من حيث الخطوات والأساليب والأدلة.

أولا. منهج وآداب النقد والتقييم:

إن الباحث الذي يُسْلم نفسه وعقله لمبادئ العلم وقواعده وحقائقه لا شك أنه يصل إلى الحقيقة بقوانينها ونظرياتها ونتائجها، دون محاباة لجنس بشري معين، أو بيئة جغرافية محددة، أو أمة من الأمم دون غيرها، ومن هنا فإن منهج نقد وتقييم كتابات المستشرقين ستكون من هذا المنطلق، فمن أحسن من المستشرقين في بحوثه فإنما يحسن لنفسه وللعلم وللحقيقة، ومن أساء وأخطأ فهذا شأن البشر، ولكن لا يقبل العلم ولا

الخلق ولا الحق ولا الإنسانية التعمد في الخطأ، بل التعمد في الإساءة للآخر تحت أي غرض من الأغراض والأهداف والدوافع المشبوهة، فإن هو فعل ذلك فإن تاريخ العلم سيخرج بحوثه وكتاباته من مضمار العلم والعلماء، وسيضعها على رفوف النسيان والاندثار، وسيكشف صدقه من كذبه مهما طال الزمن، فالعلم يكتب الخلود للحقيقة بآثارها في عمر الإنسانية، لا في عمر الأشخاص.

بداية من المعلوم أن طبقة العلماء والباحثين الحقيقيين قديما وحديثا تمتاز "برحابة الصدر وسعة النظر، وسلامة القلب، والاعتراف بالفضل، والاستفادة من مجهود الأولين، بل والمعاصرين، بل من كان دونهم في السن والطبقة، وطول الممارسة لصناعة التأليف والبحث، وإن أكثر ما تتنافى هذه القسوة ونكران الجميل، وجحد الحق والفضل، تتنافى مع تعاليم القرآن وآداب الإسلام." [1]

ويقرر ذلك ابن تيمية بقوله "المناظرة والمحاجة لا تنفع إلا مع العدل والانصاف؛ وإلا فالظالم يجحد الحق الذي يعلمه، وهو المسفسط والمقرمط، أو يمتنع عن الاستماع والنظر في طريق العلم، وهو المعرض عن النظر والاستدلال، فكما أن الاحساس الظاهر لا يحصل للمعرض ولا يقوم للجاحد، فكذلك الشهود الباطن لا يحصل للمعرض عن النظر والبحث، بل طالب العلم يجتهد في طلبه من طرقه، ولهذا سمي مجتهدا." [2]

ومن هنا فإن الإسلام يحكم بين المنتسبين إليه وغيرهم بميزان الحق والعدل والقسط، لا في ميدان التخاصم فحسب، بل في ميدان العلم والحقيقة أيضا. وصدق الحق إذ يقول: ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾. [النمل:64].

---

1 – أبو الحسن الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين –تقييم لكتابات المستشرقين واستعراض لبحوث المؤلفين المسلمين في الموضوعات الإسلامية–، ط:03، (1406هـ-1986م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص:12/11.

2– تقي الدين أحمد بن تيمية: مجموعة الفتاوى: اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزار، وأنور الباز، ط:03، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، (1426ه-2005م)، ج:04، ص:67.

ومن هنا فإن منهج تقييم كتابات الباحثين لا بد أن يقوم على ملاحظة نتائج بحوثهم، ذلك أن "قيمة نظرية من النظريات وأهمية حقيقة من الحقائق، إنما تقوم بصورة كلية على النتائج التي يمكن أن تستمد منها، والثمرات التي تحملها." [1]

وتأسيسا على هذه الآداب التي يمتاز بها أهل العلم والبحث المنصفين فإنه "وإذا كان لا بد من نقد وتقييم لعمل علمي، أو تحقيق لباحث والاختلاف فيه، أو نقضه وتزييفه، أو تبيين الخطأ فيه، فليكن في أسلوب علمي، ونقد نزيه، ونسبة عادلة معقولة." [2]

لا لشيء إلا لأن الدين يضبط علاقة المسلم بغيره بالجدال بالتي هي أحسن وسيلة، وأقوم منهج، وأنبل خلق، ولأن العلم باعتباره لسان الحق والحقيقة يقتضي ذلك ويوجبه.

ومن هنا فالخطوات المتبعة لتحقيق هذا الأسلوب العلمي في محاسبة كتابات المستشرقين ونقدها نقدا نزيها، والتي يجب أن يقوم بها الباحثون المسلمون؛ لإحباط المؤامرة على الإسلام والأمة الإسلامية، تتمثل فيما يلي: [3]

1.استعراض مؤلفات وأعمال المستشرقين العلمية: وقد سبق ذلك في المطلب الثاني من المبحث الرابع في الفصل الأول.

2.محاسبة كتابات المستشرقين في ضوء الحقيقة والواقع: ذلك أن إطلاق الأحكام دون دراسة عميقة لبحوث المستشرقين وكتاباتهم ونشاطهم المختلف يعد مخالفا للمنهج العلمي الذي تقرر في الفصل الثاني من هذا البحث.

3.كشف الغطاء عن تلبيسات المستشرقين وأخطائهم في فهم النصوص وبيان المعنى: وهذا يتطلب فعلا الإحاطة النسبية على الأقل في موضوع الدراسة، بمناهج

1- جورج سارتون: تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة: اسماعيل مظهر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، ودار النهضة العربية، القاهرة، (1961م)، ص:133.

2 - أبو الحسن الندوي: المصدر السابق، ص:12.

3 - ينظر: أبو الحسن علي الحسني الندوي: نفس المصدر السابق، ص:21/20.

المستشرقين المختلفة، وبطريقة وأسلوب الرد المبني على الأسس العلمية، والخطة الواضحة.

4.إظهار ضعف المصادر المعتمد عليها: فالقيمة العلمية للخبر المعتمد على المصادر الضعيفة ضعيفة، والمنهج العلمي لا يؤسس قضاياه وحقائقه لا على الضعيف من المصادر، ولا على الأدلة غير المنسجمة مع موضوع الدراسة، ولا على المنطلقات المنغمسة بالهوى والعصبية.

5.إظهار أخطاء النتائج المستنبطة: وذلك بكشف المقدمات الباطلة والأدلة الواهية التي يستند إليها المستشرقون، ومعلوم بأن ما بني على باطل فهو باطل.

6.الإطلاع على إضمار العداء للإسلام وما يكنون من أغراض دينية وسياسية: وهذه الخطوة من الأهمية بمكان، وإن كانت مقررة في القرآن بأوضح وأسطع دليل: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ . [البقرة:120]، ولكن دون تحقيق ذلك جهود فكرية مضنية يجب أن تتعدى محور الأفراد، إلى الدول، بل إلى الأمة العربية والإسلامية.

7. البعد عن التعميم والتزام المنهجية العلمية: [1]

والتي تقتضي قدرا من التخصص والشمولية في الاطلاع عل مشارب الاستشراق وفئاته ومدارسه وأطواره، والمقياس الذي نتبناه في نقد الاستشراق والحكم عليه هو قوله تعالى:﴿ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. [المائدة:08].

وبعد عرض هذه الخطوات التي تهدف إلى تأصيل ونقد ومحاسبة نشاط وكتابات المستشرقين ونقدها نقدا نزيها، والتي يجب أن يقوم بها الباحثون المسلمون، فإنه لا بد من لفت النظر إلى أن مقابلة إساءة المستشرقين للإسلام بالإساءة، ليس هو الحل الأمثل، بل الإسلام على نقيض من ذلك، وإن أقوم منهج في مقابلة إساءة المستشرقين

1 – ينظر: علي بن ابراهيم النملة: نقد العقل المعاصر: ص:38/36.

للإسلام هو أن يكتب وينشر وينشط الباحث المسلم المتخصص عن الموضوعات الإسلامية في إطار العمل العلمي الجماعي المنظم، ليس من موقع الدفاع عن الإسلام، فالإسلام نور الله الذي لا ولن يطفئه انسان ولا أناسي، بل من موقع نشر حقائق الإسلام للمسلمين وللغرب الذي لا يعرف حقيقة جلال وعزة وعظمة الإسلام، قبل أن تنشر من الغير.

وليكن الباحث العلمي الموضوعي والنزيه لسان الحق وعقل العلم وعين الحكمة وأذن النور التي تعكس كل شعاع من أشعة التشكيك والافتراء والطعن إلى اليقين بالدين الحق، وصدق الرسالة، وبراءة وطهارة الشريعة والعقيدة واللغة والحضارة من شبه المضلين ومزاعم المفترين.

والبحث العلمي يقتضي أن نتتبَّع ونتقصى مناهج المستشرقين من واقع كتاباتهم وبحوثهم حول الإسلام وحضارته، لا أن نأخذها من أقوالهم وشعاراتهم، ذلك أن الباحث عندما يواجه هذا السؤال الملح ألا وهو: ما هي المناهج التي يستخدمها المستشرقون في بحوثهم ودراستهم للإسلام؟ ينبهر بشعارات البحث باسم العلم، والموضوعية، والنقد التاريخي، فإذا أراد تلمس حقيقة هذه الشعارات والأقوال انبهر أيضا، ولكن لا للتطبيق الصارم لها، بل للتناقض العجيب الذي يجده بين النظرية والتطبيق، وبين الشعارات باسم العلم، وواقع البحوث من تحريف الحقائق، وتصيّد الروايات الشاذة والضعيفة.

إن مصداق هذا التناقض هو ما يعبر عنه رودي بارت بقوله: "فنحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الاسلامية، لا نقوم بها قط لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الاسلامي، بل على العكس، نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام، ومظاهره المختلفة، والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة، ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نعمل فيه النظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي أو يبدو وكأنه يثبت أمامه، ونحن في هذا نطبق على الإسلام وتاريخه وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها المعيار النقدي الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر

المدونة لعالمنا نحن." [1]

فحقيقة هم لا يأخذون كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون إعمال النظر فيه، ولكن يأخذون بالمصادر والأدلة والأسانيد الضعيفة التي لم تثبت في ميزان المنهج العلمي الاسلامي، ويبنون عليها الآراء والنظريات، ويقدمونها وكأنها حقيقة علمية، غفل عنها علماء المسلمين.

وقد جاء في تعليق على مادة (الله) جلّ جلاله، في موجز دائرة المعارف الاسلامية، على بحث التعريف بكلمة (الله)، الذي قدّمه (ماكدونالد) –الذي حاول أن ينال من محمد صلى الله عليه وسلم والإسلام، وهو يدخل إلى ذلك من منافذ هيأها له خياله واستنباطه–، أن "المطلع على أقوال هؤلاء الناس، يراهم يقبلون من الأحاديث أضعفها سندا، وأوهاها رواية، إذا وافق رأيهم وهواهم، وإن كان في كتاب من كتب التاريخ أو السير، أو غيرها بدون إسناد، ويحكمون بالكذب والوضع على أكثر الأحاديث الصحاح، مما أجمع المسلمون على صحته وثبوته، ولن تجد لهم قاعدة أو خطة يسيرون عليها في قبول الأحاديث أو رفضها. [2]

وهم بذلك يعمدون إلى أصل وأساس من أقوى دعائم الشريعة وهو الأحاديث النبوية يحاولون هدمه بالتشكيك فيه، وبالتالي فهم لا يرمون إلى التحقيق العلمي والبحث العقلي وإنما يرمون إلى التشكيك ثم إلى الشك. [3]

وأما ما يتعلق بأنهم يقيمون وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي، وكأن علماء المسلمين لم يهتموا بوضع منهج علمي لنقل الأخبار، فإن الرغبة في التجريح والطعن، أو البحث عن نقاط الضعف وتصيدها ومحاولة تشويه وتوهين العقيدة والشريعة الاسلامية، أبعدهم عن البحث العلمي الموضوعي كل البعد، بل جعل

1– رودي بارت: الدراسات الاسلامية والعربية في الجامعات الألمانية: ترجمة: مصطفى ماهر، (1967م)، القاهرة، ص: 10.

2– إبراهيم زكي خورشيد، وأحمد الشنتاوي، وعبد الحميد يونس، وآخرون: موجز دائرة المعارف الاسلامية: ط:01، مركز الشارقة للإبداع الفكري، (1418ه–1998م)، ج:04، ص:1040.

3– ينظر: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون: موجز دائرة المعارف الاسلامية: ج:04، ص:1040.

منهجهم أوهن كبيت العنكبوت أمام المنهج العلمي القائم على قاعدة؛ إن كنت ناقلا فالصحة وإن كنت مدعيا فالدليل.

فالأسلوب العلمي أساسه التوثيق الدقيق، وصحة النصوص والأسانيد، والاعتماد على الأدلة والبراهين المنسجمة مع الدعاوى، ثم يأتي بعد ذلك الاستنباط.

فإذا كانت الكثير من النظريات عند المستشرقين مبنية على تخمينات لا سند لها، وعلى افتراضات لا أساس لها، وعلى أدلة ضعيفة، وحجج واهية، وعلى منطلقات ومقدمات باطلة، لا غرابة أن تأتي نتائج المستشرقين في بحوثهم، مخالفة لنتائج علماء المسلمين.

وبما أنه معلوم أن من أنكر الأصل أنكر التفصيل، فكيف إذن تكون نتائج من ينكر أصلا بأن القرآن وحي الله تعالى، إلى نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

وكيف تكون نتائج من ينطلق من أن القرآن من إنشاء محمد، بل ويؤسس على ذلك الأحكام التاريخية والأدبية وغيرها، وكأنها حقائق ومسلمات لا تقبل الرد أو النقاش وكل ذلك باسم البحث العلمي الجاد.

وكيف تكون نتائج من كانت مقدماته باطلة. إن النتائج برهان المقدمات كما يقولون في المنطق، وإنه لا يمكن للباحث المتدبر والفطن والمحقق أن تنطوي عليه نتيجة لباسها اسمه العلم أو الموضوعية أو القانون العلمي، أو الفكر الحر أو ما شابه ذلك، ومسماها الحقيقي الجهل المركب.

إنه التشكيك في المنطلقات والمقدسات والثوابت، لذلك "نحن لا نطلب من كل مستشرق أن يغير معتقده ويعتقد ما نعتقده عندما يكتب عن الإسلام، ولكن هناك أوليات بديهية يتطلبها المنهج العلمي السليم، فعندما أرفض وجهة نظر معينة لا بد أن أبين للقارئ أولا وجهة النظر هذه من خلال فهم أصحابها لهم ثم لي بعد ذلك أن أوافقها أو أخالفها." [1]

1- محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص:83.

هذا أسلوب الباحث الذي يهدف لكشف الحقيقة لا سواها، فهو لا يخشى من عرض آراء خصومه إذا كان الحق هو ما يريد فعلا.

إن أسلوب غالبية الباحثين الغربيين والمستشرقين في البحث يقوم على التماس الأسانيد الواهية، والاعتماد على الأحاديث الضعيفة غير الثابتة عند المحدثين، في طوايا كتب التاريخ والسير، والاعتماد عليها في تأييد ما يقررونه من آراء ونظريات.

وفي المقابل يغفلون النصوص والأخبار الثابتة والواضحة والصحيحة التي تناقض ما يقررون،فهم يكيلون في ميدان البحث العلمي بمكيالين؛ مكيال يجعلون فيه الضعيف والشاذ باسم العلم والموضوعية، قويا ومشهورا ونظرية علمية، وهنا بحثوا ونقبوا فعلا في تصيِّد هذه الأخبار الضعيفة.

ومكيال يشككون فيه في كل ما هو صحيح وثابت من الأخبار بكل مقاييس وموازيين المنهج العلمي، حتى وإن خالفوا المسلمات، وناقضوا الواقع، فهذا (جولد تسيهر) يصف احراق عثمان بن عفان رضي الله عنه لمصحفي عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب بأنه عمل تعسفي غير صالح. [1] مع اطلاعه الأكيد على تلقي المسلمين أمر عثمان بن عفان رضي الله عنه بكتابة المصاحف بالقبول، بل وأجمعوا قبل ذلك على جمعه، ثم بعد ذلك على تدوينه واستنساخه والعمل بهذه المصاحف، حتى عُدَّ ذلك من أعظم مناقب عثمان رضي الله عنه.

إنه لظلم للحقيقة العلمية، واستهانة بمكانة الصحابة، وجهل بواقع المسلمين، ومغالطة للحقائق التاريخية، وتعسف في الحاق التهم دون أي معيار أو ضابط علمي أو خلقي.

ودافع العداء والكراهية للإسلام والمسلمين، جعلهم -تحت شعار النقد العلمي- يعتقدون عدم قدرة المسلمين على فهم النصوص فهما علميا، وأنهم هم من سيعلمون المسلمين فهم نصوص القرآن الذي ينكرونه مرة، ويشككون فيه مرة ،

1- ينظر:جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامي: ترجمة: عبد الحليم النجار، دار النشر: مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، القاهرة،(1374ه-1955م)، ص:20.

ويطعنون فيه مرة أخرى، فمن أعطاهم حق هذه الوصاية الفكرية غير الشرعية ولا المنطقية علينا؟ بل ومتى كان الإسلام يفوض غيره ليتصرف بيعا وشراء في حقائقه ومبادئه وهو أحق الناطقين والمتصرفين والمالكين لسنن وقوانين وأنظمة ومناهج الكون كله؟

إن هذه الوصاية الفكرية وهذا التصرف الذي لا يسوغه الدين الصحيح ولا العقل السليم، تعكس خبايا ما انطوت عليه نفوسهم، من خلال مرآة بحوثهم ومؤلفاتهم، فبحوثهم مرآة واضحة عاكسة لتشوهات آرائهم وانحرافهم عن المنهج العلمي السليم، وعن النظرة النقدية المجردة عن الهوى، وهذا طابع الكثير من الدراسات الاستشراقية حول الإسلام.

وعلى هذا فإنه ومهما حاول المستشرق أن يتصنع الشعارات العلمية، "ومهما حاول أن يكون على درجة من الحيادية والتزام الموضوعية في أبحاثه القرآنية، فإنه لن يفلح في ذلك؛ لأن دراسات المستشرقين في مجال القرآنيات ليست كغيرها، لا لشيء إلا لكونها تنصبُّ على موضوع يرتبط بمسألة الوحي المحمدي الذي لا يؤمن به الباحث الغربي، ولا يمكن أن يتعاطف معه مبدئياً، وبالتالي لا بد أن تؤثر فيه قناعاته الدينية وخلفياته الفكرية في مجال البحث، كما أن المسائل القرآنية ترتبط بعالم الغيب الذي ليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمة فيها إلا بمقدار، إذ إن رؤية المستشرق العقلية والمادية لابد أن تمارس نوعا من التكسير والتجريح في حق القرآن الكريم وعلومه، فترتطم بذلك بالبداهات والمسَلَّمات." [1]

لذلك كله فإنه على الباحث المسلم أن يقف موقف الحذر، لا بعدم دراسة نتاج وبحوث المستشرقين، بل بالتحصن والدراية والاتقان لعلوم المسلمين من مظانها ومصادرها وعلمائها، ثم يقف على فساد بحوث غالبية المستشرقين بالدراسة العميقة، والكشف عن تهافت وزيف وخداع شعاراتهم باسم المنهج العلمي وما شاكله من

1- حسن عزوزي: آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الاسلامية، مطبعة آنفو، فاس، المغرب، (1428ه-2007م)، ص:15.

الشعارات البرّاقة.

إنهم يبطنون العداء والكراهية في غالبيتهم، أكثر مما يظهرون؛ وذلك عند استنطاق مناهجهم وآرائهم ومواقفهم، وصدق الحق إذ يقول: ﴿ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾. [آل عمران: 118].

ثانيا: أساليب وخطوات المستشرقين في البحوث

إن الاستراتيجية الاستشراقية في البحث لدى طائفة كبيرة من المستشرقين، إنما تؤخذ من واقع دراساتهم وكتاباتهم وبحوثهم كما عرضنا في مقدمة هذا المبحث، ولمعرفة وتحديد منهج المستشرقين في البحث، ومدى تطبيقهم للمنهج العلمي، لا بد من تتبع واستقراء، واستخلاص طرق وآليات المنهج الاستشراقي في فهم النص القرآني، إما من حيث كيفية دراستهم وتوظيفهم لكتب علوم القرآن والتفسير في أبحاثهم، وإما من حيث طريقة تحليل واستنتاج ونقد النص القرآني.

ولا شك أن الأساليب والخطوات تتعدد من باحث لآخر، بالأخص في مواضيع دراسات العلوم الانسانية، وإن دراسة المستشرقين لموضوعات العلوم الاسلامية تعددت خطواته وأساليبه أيضا، ولكن ما من دراسة في موضوع محدد تحت اتجاه وحركة معينة إلا ولها نقاط تلتقي عندها، وأهداف تجتمع حولها، ومسالك تسلك تحت إطار عام، إلى درجة يصبح فيها نمط هذه الدراسة مميزا لدى المختصين والعارفين بشؤونها.

وعلى هذا فإن المتتبع لبحوث ونتاج المستشرقين، فيما يتعلق بالدرات الاسلامية، ليجد تشابها لدى غالبية المستشرقين من حيث الخطوات والأساليب والمنطلقات، لتشابه أهدافهم وأغراضهم إلى حد كبير، ولتميز نمط دراساتهم بكثرة الدعاوى والتشكيك في الإسلام وعلومه، باسم الشعارات العلمية، إلى درجة تخدع وتلدغ كل غافل أو غير مُلِم بحقائق الإسلام.

بل ويكاد يتفق منهج المستشرقين العام في الدراسات القرآنية على تعمد اختيار وانتقاء الأخبار الضعيفة، والروايات المنقطعة قصد بناء أحكامهم عليها، والتدليل بها على مقاصد وأغراض معينة. [1]

ومن ذلك الاعتماد على مروج الذهب للمسعودي، وطبقات ابن سعد، والأغاني للأصفهاني، وكتاب الفهرست لابن النديم، وكتاب الحيوان للدميري وغيرها من المصادر التي تعتمد على الروايات الضعيفة.

ولا بد من التأسيس ههنا إلى أن المستشرقين ينطلقون من التشكيك في مصادر المعرفة من المنظور الاسلامي، فهذا جولد تسيهر في كتابه العقيدة والشريعة يقر بمنطلقه هذا بقوله: "إن المعرفة التي لا تستند إلا إلى المصادر النقلية هي معرفة مشكوك فيها؛ لأنها تتعلق بعوامل لا يمكن أن يكون لها إلا قيم نسبية لإثبات ما يراد من وقائع وحقائق متعددة، تتعلق مثلا بالتأويل الذاتي، وبالمعنى المرتبط بخصائص الصور البلاغية من مجاز واستعارة ونحوهما.

وإنه لهذا لا يمكن أن تنسب قيمة مطلقة لمصادر مثل هذه المعرفة إلا في مسائل العمل الشرعي، وحتى في هذه المسائل نراها تترك مكانا مختلفة في النتائج التي يمكن أن تستخرج منها، وأما في مسألة العقيدة فليس لها إلا قيمة ثانوية في هذه الناحية يجب أن يكون السير من الأدلة العقلية، إنها فقط هي التي تسمح لنا بالوصول إلى اليقين." [2]

ومن هنا فلقد كان-كما يقول أبو الحسن الندوي- "من دأب كثير من المستشرقين أنهم يعينون لهم غاية ويقررون في أنفسهم تحقيق تلك الغاية بكل طريق، ثم يقومون لها بجمع معلومات -من كل رطب ويابس- ليس لها أي علاقة بالموضوع، سواء من كتب الديانة والتاريخ، أو الأدب والشعر، أو الرواية والقصص، أو المجون

1- ينظر: حسن عزوزي: المرجع السابق: ص:22

2- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام (تاريخ التطور العقدي في الدين الاسلامي)، ترجمة: محمد يوسف موسى، ط:02، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، (1378ه-1959م)، ص:128.

والفكاهة، وإن كانت هذه المواد تافهة لا قيمة لها، ويقدمونها بعد التمويه بكل جرأة، ويبنون عليها نظرية لا يكون لها وجود إلا في نفوسهم وأذهانهم." [1]

وبعد هذا الكلام الذي يعبر عن الاطلاع الشمولي والعميق لأبي الحسن الندوي في تحديد الخطوات والأساليب التي ينطلق منها كثير من المستشرقين يمكن ترتيب هذه الخطوات كما يلي:

1. الانطلاق من تحديد الغاية والنتيجة المسبقة المراد تحقيقها: وفلسفتهم في ذلك أن البداية تكون بتصور وتوقع النهاية، ومن هنا فهم يعينون لهم غاية وهي تمثل النهاية، ويقررون في أنفسهم تحقيق تلك الغاية بكل طريق، قبل بداية البحث أصلا، وكأن النتيجة معلومة لديهم، وإن عارض ذلك المسلمات النقلية عند المسلمين، أو البديهيات العقلية عند أهل العلم والمنطق والفطرة.

2.جمع المعلومات التي تخدم النتائج المسبقة المراد تحقيقها: وبما أنه ذاك منطلقهم من تحديد الغاية والنتيجة المسبقة، فإن هذا يستلزم عندهم جمع المعلومات التي تخدم مقرراتهم ونتائجهم المسبقة، وبالطبع هذا يدفعهم دفعا إلى جمع معلومات لا قيمة لها في موازيين المنهج العلمي من مصادر لها علاقة بكل شيء، إلا بموضوع خدمة الحقيقة العلمية في موضوع الدراسة.

3.التمويه في تقديمها وعرضها بكل جرأة: إن هذا فعلا مما برع فيه المستشرقون، وهو التمويه بأساليب ملتوية، تخدع الناظر، وتعمي العقول عن الحقيقة، بحيث تري القارئ بكل جرأة مثلا أن حادثة لا أساس لها في المنهج التاريخي بأن التاريخ يثبتها، وأن النقد التاريخي يعضدها، وأن القوانين الاجتماعية والبيئية والنفسية صنعتها، وإن خالف ذلك إجماع المسلمين، ومعلوم أن مخالفة الاجماع جرأة، ومن هنا فإنه يمكن وصف منهج غالبية المستشرقين بالسفسطة. [2]

1 – أبو الحسن الندوي: المصدر السابق: ص:16.

2 – السفسطة لفظ اصطلاحي في علم المنطق، معرّب عن اليونانية، وأصله سفسط بمعنى غالط، وأتى بحكمة مضللة وكلام مموه، هي قياس مركب من الوهميات، بغرض إفحام الخصم وإسكاته

4.تأسيس النظريات بما يوافق أغراضهم وأهدافهم: فإذا كان منطلقهم ونتائجهم محددة مسبقا، ومعلومات اثبات ذلك لا قيمة لها في موازيين المنهج العلمي، فهل يغني عرضها بتمويه في الأسلوب وجرأة على الحق عقيمة، أن تثبت نظرية من النظريات أو مهما كان اسمها ومسامها؟

فهذا المستشرق **هنري لامنس** (Henri. LAmmans) (1872م-1937م):[1]

المستشرق البلجيكي الأصل الفرنسي الجنسية، والراهب الشديد التعصب ضد الإسلام، يكتب في السيرة النبوية، والخلافة الأموية، والعقيدة الإسلامية، له كتاب: (مهد الإسلام) (La berceau de l'Islam)، وكتاب (مكة عشية الهجرة)، و(مدينة الطائف العربية عشية الهجرة)، يفتقر افتقارا تاما إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها، كما يقول عبد الرحمن بدوي في موسوعة المستشرقين، حيث "تحامل (لامنس) على السيرة النبوية تحاملا شديدا، زاعما أن القرآن وحده هو المصدر الذي يعتمد عليه في بيان سيرة النبي، وأن كتب الأحاديث كلها موضوعة، من أجل تحقيق غايات معينة هي تمجيد حياة النبي، ولم يقم لكتب الحديث وكتب السيرة أي وزن، وهو في هذا لا يسوق أي دليل نقلي أو عقلي، ولا يرجع إلى مصادر أخرى عن السيرة، بل هو يلقي الكلام جزافا، ويعتمد على تحكمات ذهنية استقرت حسب معان ذهنية سابقة...وراح يخبط دون أدنى سند، أو برهان عقلي."[2]

وإلزامه الحجة بالتمويه، وإليها تنسب فرقة السفسطائية من قدماء فلاسفة اليونان قبل سقراط، إذ ينكرون المحسوسات والبديهيات؛ لأن الحقيقة عندهم ذاتية نسبية، وتختلف باختلاف الأفراد. ينظر: مانع بن حماد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج:02، ص: 1071/1070.

1 - ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ط:03، دار العلم للملايين، بيروت، (1993م)، ص:503

2 - ينظر: عبد الرحمن بدوي: نفس المصدر: ص:504.

ومن هنا فإنه "يفهم النص فهما ملتويا خبيثا، أو يستخرج إلزامات بتعسف شديد يدل على فساد الذهن وخبث النية." [1]

فمثل هذه الدعاوى إنما هي قائمة على مجرد الخيال والتخمين والافتراض الذي أساس له، والتي تدل على أن جمع المعلومات وتوظيفها إنما هو لما يخدم النتائج المسبقة المراد تحقيقها.

وهذا المستشرق (جولد تسيهر) الذي يتلخص منهجه "في الاطلاع على الكتب والوثائق والنصوص، ثم الاعتكاف عليها دارسا ومحللا وناقدا، وهو لا يعتمد على المشاهدة المباشرة، ولكنه يغوص في النصوص مطبقا منهج المطابقة والمقابلة بينها، محاولا النفاذ من خلالها إلى ما تخفيه من مقاصد مستترة، وبرع حقا في مجال الدراسات المقارنة، فكان يميز بدقة بين الديانات والمذاهب المختلفة، ويحاول إبراز منهج الأثر والتأثير بينهما، ويستخدم غالبا المنهج الاستدلالي، لأنه يعتمد في دراسته على نفوذ بصيرته، وعمق وجدانه، وخطؤه الأساسي يتحدد في تكوين أفكار مسبقة على الموضوع الذي يدرسه، ويحاول قدر جهده أن تأتي نتائج دراسته متوافقة وتلك الأفكار. وهو بذلك لا يدع هذه النصوص تكشف عمّا وراءها، ولكنه يحاول ليّ رقبتها لتتوافق وأفكاره المسبقة." [2]

وخطؤه المنهجي الآخر يتمثل في اعتماده على منهج الأثر التاريخي، وذلك بمحاولته دراسة مصادر الإسلام الخارجية التي اعتقد أن لها الأثر الأكبر في تطور الديانة الإسلامية. [3]

ومن هنا يتبين أن سلوك أغلب المستشرقين عند دراسة النص القرآني يتميز بأنه سلوك منحاز، فهو مرة يكون باتجاه الغض من قيمة التراث الإسلامي، وإظهاره

1 - ينظر: عبد الرحمن بدوي: المصدر نفسه: ص:504.

2- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ج:01، ص:178/179.

3- ينظر: ساسي سالم الحاج: نفس المرجع: ج:01، ص:179.

مشوَّها، وأخرى باتجاه الطعن بالقرآن الكريم بوسائل متعددة، وذلك كالتالي: [1]

ففي الأول كانوا يحاولون من خلاله إظهار الفكر الإسلامي بأنه فكر متناقض من داخله، وذلك بتقديمه تقديما سطحيا للمتلقي الغربي، أو المستغربين من العرب والمسلمين الدارسين في جامعاتهم، ويكون ذلك باستعمال مناهج صُبغت بصبغة غربية، وفق مضامين ورؤى مسيحية قديمة أو متنورة بآثار الحركة التنويرية التي اجتاحت أوربا بعد فترة القرون الوسطى فيها، فجاءت مناهج موتورة بفعل العداء للدين ولكل ما يمتُّ للتراث عندهم.

أما في الثاني فكانوا يعملون على ضرب الإسلام من خلال الطعن بدستوره المتمثل بالنص المقدس، منطلقين في ذلك من معتقداتهم التي ألغت القدسية من كل شيء.

وهذا مونتجومري وات في كتابه (فضل الإسلام على الحضارة العربية)، يلقي بدعاويه حول الحضارة الاسلامية؛ بالتأسيس على أن الفتح الاسلامي في أوربا كان استيلاء واحتلالا، وغزوا همجيا، واستمرارا طبيعيا لحياة الغزو عند العرب، وأنه بدأ في اسبانيا وأنها فوجئت بذلك، بقوله: "جاء جلّ التأثير الحضاري في أوربا عقب استيلاء المسلمين عل اسبانيا وصقيلية." [2]

وبعدها يقول: "ربما يكون سكان إسبانيا الذين فوجئوا بالغزو الاسلامي عام (711م)، قد نظروا إليه وكأنه صاعقة من السماء، أما بالنسبة للمسلمين أنفسهم فقد كان الغزو اسمرارا طبيعيا لنشاط عرفوه منذ حياة محمد النبي. وقد جاء هذا النشاط نتيجة تحول طرأ على طبيعة غزوات البدو في الجاهلية، فقد كان من عادة قبائل البدو

1- ينظر: عادل عباس النصراوي: مقال: أساسيات فهم النص القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين، مجلة: دراسات استشراقية، العدد:07، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، (1437ه-2016م)، ص:14/13.

2- مونتجومري وات: فضل الإسلام على الحضارة العربية: ترجمة: حسين أحمد أمين، ط:01، دار الشروق، بيروت، القاهرة، (1403ه-1983م)، ص: 09/08.

العربية لقرون عدة سبقت الإسلام تشنّ غارات على القبائل الأخرى." [1]

ولا يكتفي بذلك بل يدعي أن الحافز المادي هو سبب الجهاد عند المسلمين، وأن دخول القبائل في الإسلام لم يكن عن اقتناع، بل كان تجنبا لإغارة المسلمين عليهم، محاولا تخريب وتشويه أصل من أصول العقيدة الإسلامية، ومتجاهلا المسلَّمة والقاعدة الثابتة في الإسلام والتي تقضي بحرية الاعتقاد في قوله تعالى: لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾. [البقرة: 256]. وهذا في قوله: "وقد كان الجهاد في السنوات الأولى موجها ضد القبائل الوثنية المجاورة غير الداخلة في حلف مع المسلمين، غير أنه بمرور الوقت أدرك معظم هذه القبائل أن أبسط وسيلة لتجنب إغارة المسلمين عليها هي أن تعتنق الإسلام وتنضمّ إلى الحلف." [2]

وعندما تكلم على مكانة الذميين في الاسلام يدعي أن حرمانهم من بعض الحقوق في نظره، أنه حطّ من شأنهم، بقوله: "لم يسمح لهم بالانخراط في سلك الجند، أو الزواج من مسلمات، كما كانت مناصب الدولة العليا عادة في غير متناولهم، وقد يشعر الذمي إزاء هذا الحرمان؛ بأنه مواطن من الدرجة الثانية." [3]

ويلقي بدعوى تثير العُجب والاستغراب والتساؤل مفادها أن المسلمين وضعوا حدا للإقبال على الدخول في الإسلام، الذي تسبب في نقصان ما يدخل بيت المال من الجزية. [4]

وقد تجاهل الحديث الصحيح والمسلّم به عند المسلمين والذي يعد شعارا لهم في الدعوة إلى الله تعالى وهو ما أخبر به سهل رضي الله عنه ويعني ابن سعد، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر: « فو الله لأن يهدي الله بك رجلا خير لك من أن يكون لك حمر النعم». [5]

1- مونتجومري وات: نفس المصدر: ص: 13.

2- مونتجومري وات: المصدر السابق: ص: 14.

3- مونتجومري وات: نفس المصدر السابق: ص: 15/14.

4- مونتجومري وات: المصدر نفسه: ص:15.

5- صحيح البخاري: كتاب: الجهاد والسير، باب: فضل من أسلم على يديه رجل، رقم:3009،

إن هذه الطريقة في البحث عن الحقائق مبنية على الظن والهوى من منطلقها إلى منتهاها، في غايتها، وفي مصادر معلوماتها، وفي أسلوب عرضها، وبالتالي في نتائجها، ومهما تكن هذه النظريات، وما أكثرها خاصة في ميدان اللغة والاجتماع والاقتصاد والقانون والتربية، فإن المنهج العلمي في الإسلام باستعداده أن يؤصل لهذه النظريات من أثمن وأسمى وأرفع تأصيل تملكه أمة من الأمم وهو النص القرآني؛ فقط يكون ولاؤنا للحقائق العلمية الموضوعية، واتباع خطوات مرسومة من العلم نفسه، بكل وضوح ودقة، وخالصة ومخلصة للحق والحقيقة.

ثالثا: أسلوب المستشرقين في عرض البحوث والدراسات:

1.ذكر العيب وسط المحاسن لتمكينه في النفوس:

من أساليب التمويه في تقديم وعرض دراسات كثير من المستشرقين، ذكر العيب وسط المحاسن لتمكينه في النفوس، وذلك بكل جرأة وبراعة، حتى أن هذا الأسلوب غدا ميزة تعرف بها كتابات المستشرقين لدى أهل الرسوخ في العلم من المسلمين، بل حتى عند ما يعرف بالمستشرقين المنصفين أنفسهم. ولقد كان ولا يزال هذا الأسلوب من أخطر ما يستخدمه المستشرقون في ضرب حقائق الإسلام، دون أن يشعر القارئ أنه حصل على جهل مركب من حيث يدي، أو لا يدري، وإن ذلك ليعمي العقول عن الحقائق المقترنة بها، ولا يزال المستشرق في أسلوبه هذا وتمويهه حتى يشككه في

ج:04، ص:60. صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم:2406، ج:04، ص:1872. ونص الحديث: هو ما أخبر به سهل رضي الله عنه ويعني ابن سعد، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر: «لأعطين الراية غدا رجلا يفتح على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»، فبات الناس ليلتهم أيهم يعطى، فغدوا كلهم يرجوه، فقال: «أين علي؟»، فقيل يشتكي عينيه، فبصق في عينيه ودعا له، فبرأ كأن لم يكن به وجع، فأعطاه فقال: أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ فقال: «انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم، فو الله لأن يهدي الله بك رجلا خير لك من أن يكون لك حمر النعم». محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، المصدر السابق: ج:04، ص/60.

الثوابت والأصول، فإذا بهذا المنخدع الذي تمكن هذا العيب من نفسه، تُطمَس عنده كل المحاسن الأخرى، وكأنه لم ير ولم يعقل ولم يسمع إلا هذا العيب الملفق والمفترى.

ومعلوم ما للمدح من تأثير وسحر على الممدوح عامة، فكيف إذا كان بهذا الأسلوب الذي تذكر فيه المحاسن ويستدرك عنها بما يكاد يلغي ذلك بالتواء ومكر.

فهذا المستشرق (بروكلمان) في كتابه تاريخ الأدب العربي في الباب الثامن في الفقه بينما وهو يأتي على استعراض الحركة التاريخية للفقه الإسلامي من وجهة نظره واستنتاجه، يذكر ما يثير الصراع المذهبي تأسيسا على مغالطة في أصول المذاهب الإسلامية، يقول (بروكلمان): "وبادر الفقهاء مبكرين كذلك إلى تنظيم الأحكام التشريعية المطبقة على الإسلام وإحكام بنائها على أصول وقواعد، وترتيبها على أبواب وفنون، وكان الشافعي أخص من اضطلع بهذه المهمة الثانية للفقه الإسلامي، وذلك بتهذيبه القياس وحسن استعماله، وقد كان لمذهبه أبعد التأثير بسبب ذلك، إذ تبعه أكثر المتأخرين، وإن لم يزل كثير من الفقهاء يتعصبون لظاهر النصوص، ويسرفون في مدافعة القياس والرأي، كما هو على وجه الخصوص مذهب أحمد بن حنبل." [1]

ولا يكتفي بذلك بل يقول عن أبي حنيفة زعيم مدرسة أهل الرأي "وكان أبو حنيفة يميل في مسائل الكلام إلى مذهب المرجئة." [2]

ثم يأتي بعد ذلك ليمكن لحديثه في النفس ويقنع القارئ بموضوعيته في البحث فيقول: ومذهب الشافعي ينحو إلى الجمع والتوفيق بين مذهب أهل الحديث الذي سار عليه مالك، ومذهب أهل الرأي الذي أخذ به أبو حنيفة، ويعدّ الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، الذي يرسم المناهج وينظمها لاستخراج الأحكام من أدلتها، ويحرر طرق الاجتهاد والاستنباط." [3]

1 – كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تعريب: عبد الحليم النجار، ط:03، دار المعارف، القاهرة، ج:03، ص:233.

2 – كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي: نفس المصدر: ج:03، ص:236.

3 – كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي: المصدر نفسه: ج:03، ص:293.

ومعلوم أن من أصول الامام الشافعي الاعتماد على ظواهر النصوص من القرآن والسنة من جهة، وأنه لا يوجد أي مدافعة أو صراع بين المذهب الشافعي أو الحنبلي أو غيره من المذاهب، بل هو اختلاف رحمة، وهو اختلاف تنوع وتكامل من جهة أخرى.

إن هذا الأسلوب مدخل من مداخل المستشرقين في عرض بحوثهم ودراساتهم، فهم "في أغلب الأحيان يذكرون عيبا واحدا ويجودون لتمكينه في النفوس بذكر عشرة محاسن ليست لها أهمية كبيرة، وذلك كي يقف القارئ خاشعا مؤدبا أمام سعة قلوبهم وسماحتهم، ويسيغ ذلك العيب الواحد الذي يكفي لطمس جميع المحاسن. [1]

ولو أن هذا الغرض من هذا الأسلوب يكتفي من القارئ بالانشغال عن التمحيص والتحليل والنقد الحر ربما لكان أقل خطرا، ولكن هيهات فلا مفرَّ من هذا الأسلوب بالنسبة للقارئ حتى يطمس عنده كل حسن، ويشيد بكل قبح وعيب ملفق.

وأما الغرض الآخر من هذا الأسلوب في ذكر العيب وسط المحاسن؛ فهو القبول الفكري بسماحة وسعة قلوب المستشرقين من جهة، وتَقَبُّل وصايتهم وآرائهم تبعا لذلك من جهة أخرى.

2.تصوير الدعوة أو الشخصية على أنها نتاج البيئة أو العوامل ورد فعلها الطبيعي:

لما كان المستشرقون من أتباع الغرب المادي، وكانت النظرة العقلية المادية البحتة للأشياء هي قانون الحضارة الغربية، فإن الغرب عامة والمستشرقون خاصة، انطلقوا في تعاملهم مع الحقائق الطبيعية والانسانية من منطلق تقديس المادة، ومن هنا كان العجز في التعامل مع الحقائق الروحية من هذا المنظور المادي، والذي مثلته المادية التاريخية [2] في تفسير التاريخ البشري.

---

1 – أبو الحسن الندوي: المصدر السابق: ص:17.

2 – المادية التاريخية هي: "مفهوم مادي للتاريخ البشري، ومحاولة لتفسيره انطلاقا من قوانين المادية الجدلية، في دراسة وتفسير الحياة الاجتماعية وتطور المجتمعات، على أن الوضع المادي والاقتصادي

إن التعامل مع الاسلام وشخصيات الاسلام، من منظور العقلية الغربية المادية جعل المستشرقين لا يصورون الدعوة أو الشخصية إلا أنها نتاج بيئي، أو رد فعل طبيعي، "إنهم يصورون بيئة دعوة أو شخصية وتاريخها وعواملها الطبيعية بلباقة وبلاغة، تصوران أن هذه الدعوة والشخصية لم تكونا إلا نتاج هذه البيئة أو العوامل ورد فعلها الطبيعي، وكأن البركان كان متهيأ للانفجار، فتناولته هذه الشخصية بشرارة فانفجر، فينكر القارئ أي اتصال بمصدر غير مادي، ولا يعترف لهذه الشخصية أو الدعوة بعظمة أو تأييد إلهي، أو إرادة غيبية." [1]

وهذا الأسلوب مطبق في كتاب تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، فمثلا يرجع دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى ضرورة دينية فرضها الجو الذي ساد الجاهلية، حيث يقول في ذلك: "كانت الجاهلية العربية تعبد رموز القوة والعظمة عبادة بدائية، وتؤله مظاهر الطبيعة المختلفة، على وجه بعيد عن الروحانية المهذبة الرقيقة، ولكن هذا المسلك الديني لم يقنع بعض النفوس العميقة التي عرفت في اليهودية والنصرانية نماذج دين أجل وأسمى.

وقد تحدث الرواة عن كثير من أمثال أولئك الحنفاء، الذين عزفت نفوسهم عن الوثنية وإن اعتنقوا واحدة من ملتي التوحيد، ولكن محمدا التاجر المكي هو الذي ساقته ضرورة دينية أعز وأقوى إلى أن يعلن صلته بالله، وكان معاصرو محمد يعرفون

هو الذي يكيف شكل الحياة البشرية في أي وقت من أوقاتها، وأي تطور من أطوارها، ويزعم أنه سابق لها، لأن المادة عندهم تسبق الوعي، ولا يمكن للوعي أن يسبق المادة، وهذا الوضع المادي والاقتصادي في تطور دائم، ومن ثم فإن الأفكار والمشاعر والمؤسسات والنظم التي تنبثق عنه في تطور دائم تبعا لذلك. وقد استعمل هذا المفهوم لأول مرة من قبل (فريدريك إنجلز)، ثم تبناه (كارل ماركس)، للتعبير عن مفهومها الجديد للعالم. وقد تعرضت المادية التاريخية للنقد لنزعتها الحتمية، وإخراج السنن الالهية من التدخل في الكون، وتجاهلها لدور الوعي وتأثيره في البنية التحتية، وطبيعة الانسان." مانع بن حماد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج:02، ص: 1138.

1 - أبو الحسن علي الحسني الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، ط:03، (1406هـ-1986م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص:17.

الله ربا للعالمين فوق الأصنام والأوثان، كما ساقته هذه الضرورة نفسها إلى دعوة بني وطنه لعبادة الله وحده لا يشركون به شيئا." [1]

والأسلوب نفسه مطبق في كتاب العقيدة والشريعة لجولد تسيهر، حيث قسم كتابه هذا إلى مقدمة وستة أقسام؛ القسم الأول: محمد والإسلام، القسم الثاني: تطور الفقه، القسم الثالث: نمو العقيدة وتطورها، القسم الرابع: الزهد والتصوف، القسم الخامس: الفرق، القسم السادس: الحركات الدينية الأخيرة.

فمثلا يصف دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بأنها ثورة اجتماعية، بعد أن قدّم لذلك بذكر الظروف المادية والتاريخية التي سبقت الدعوة بقوله: "لقد كان مسقط رأس محمد[مكة]، مركزا من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأوثان والأصنام، كما كان مقرا للكعبة المقدسة والحجر الأسود، ومع هذا كانت المادية وكبرياء الجاهلية وتحكم الأغنياء في الفقراء هي المميزات السائدة عند أشراف المدينة الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مادية لها خطرها، إلى جانب ما كان في هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومي.

رأى محمد هذا، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء، وطمع الأغنياء، وسوء المعاملة، وعدم المبالاة بالصالح العام، وواجبات الحياة الإنسانية، والأشياء الفاضلة الباقية التي تقابل هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها، ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾. [الكهف:46]، وعندئذ قابل بين هذه الأمور التي أثارت نفسه، والأثر الذي كان باقيا وحيّاً فيه، وهو الأثر المدين به للتعاليم التي سبق أن تلقاها وتفتحت لها نفسه وأشربها قلبه." [2]

كما يرجع دعوة النبي صلى الله عليه وسلم في بدء رسالته إلى عوامل نفسية تتمثل في تأملات ورؤى عن يوم الحساب واليوم الآخر استقاها مما سمعه أو عرفه، وليس مما أوحاه الله تعالى إليه بقوله: " وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طرقها إلى الخارج

1 - كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي: المصدر السابق: ج:01، ص:134.

2- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص:14/13.

في شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى(eschatologiques)كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوما بعد يوم، وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره، وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب، الذي سيقع يوما ما على العالم كالصاعقة، أخذ يطبقه على الأمور التي يراها حوله، والتي كانت تملأ نفسه اشمئزازا.

فنراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكبرياءهم وجبروتهم بإنذارهم بيوم الحساب القريب منهم، ويرسم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب، وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له في رؤاه الانجذابية في أشكال مروعة مخيفة." [1]

ومما يمثل به لهذا الأسلوب في ارجاع الدعوة لعوامل شخصية وبيئية وسياسية ومادية هو ما عبر عنه (جولد تسيهر) عقب دعواه بانتشار الدعوة بالسيف.

فبعد أن استدل بنصوص مبتورة مجزأة عن سياقها وسوابقها ولواحقها بقوله: "إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق في العصر المدني على عمل محمد المثل القائل: الكلمة أقوى من السيف، فمنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصر واجبا بعدُ الاعراض عن المشركين، [سورة الحجر:94] [2] أو دعوتهم كما يقول القرآن: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ .﴾ [النحل:125]، بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٍۚ ﴾.

1- جولد تسيهر: نفس المصدر: ص:14.

2- يقصد بها قوله تعالى: ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﮊ [سورة الحجر:94]. أي فاجهر به وأظهره، من قولهم: صدع بالحجة إذا تكلم بها جهارا، كقولك: صرح بها. وهذه الآية الكريمة أمر الله فيها نبيه صلى الله عليه وسلم بتبليغ ما أمر به علنا في غير خفاء ولا مواربة. وفي هذه الآية قولان للعلماء: أحدهما: أي لا تبال بتكذيبهم واستهزائهم، ولا يصعب عليك ذلك، فالله حافظك منهم. والآية على هذا التأويل معناها: فاصدع بما تؤمر أي بلغ رسالة ربك، وأعرض عن المشركين، أي لا تبال بهم ولا تخشهم. الوجه الثاني: وهو الظاهر في معنى الآية أنه كان في أول الأمر مأمورا بالإعراض عن المشركين، ثم نسخ ذلك بآيات السيف. ينظر: محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج:02، ص:109/110.

[التوبة:05] [1]، ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾. [البقرة:244]." [2] [3]

ها هو يرجع الدعوة إلى الدور الشخصي والتغير السياسي بقوله "وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له انهيار هذا العالم السيء، انتقل فجأة إلى تصور مملكة في هذا العالم، وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محترمة بسبب التغير السياسي الذي أثاره في الجزيرة العربية نجاح تبشيره، والدور الشخصي الذي قام به، وكان له الأثر الكبير في الدعوة." [4]

ثم يرتِّب على هذه الآثار في زعمه انتقال الدعوة إلى السيف بأسلوب يدل عل

1- ولكن الاقرار بالشهادتين وتوبتهم بخلع الأوثان وعبادة الله تعالى بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة تعصم دماءهم وأموالهم، كما في حديث البخاري: صحيح البخاري عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». صحيح البخاري: كتاب: الايمان، رقم:25، ج:01، ص:14. ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج:03، ص:365.

2- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص:34.

3- سياق هذه الآية جاء في معرض تشجيع المسلمين على الجهاد والتعرض للشهادة، وأن الموت إذا لم يكن منه بد ولم ينفع منه مفر فأولى أن يكون في سبيل الله، وذلك بإعلامهم بأن الفرار من الموت لا ينجي، وذلك في الآية التي سبقتها: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ﴾. [البقرة:243] فإذا علم الانسان أن فراره من الموت أو القتل لا ينجيه، هانت عليه مبارزة الأقران، والتقدم في الميدان. والدليل على أنه ساق هذه القصة بعثا على الجهاد وأن هذا هو مراده بالآية هو ما أتبعه من الأمر بالقتال في سبيل الله بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾. [البقرة:244]، وصرح بما أشار إليه هنا في قوله: ﴿ قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلۡفِرَارُ إِن فَرَرۡتُم مِّنَ ٱلۡمَوۡتِ أَوِ ٱلۡقَتۡلِ﴾. [الأحزاب:16]، وهذه أعظم آية في التشجيع على القتال، لأن تبين أن الفرار من القتل لا ينجي منه ولو فرض نجاته منه فهو ميت عن قريب. ينظر: الزمخشري: الكشاف: ج:01، ص:378. ينظر: الشنقيطي: أضواء البيان: ج:01، ص:145.

4- جولد تسيهر: نفس المصدر: ص:34.

حقد دفين موروث من خلفيته اليهودية، ولمز وسخرية في كلامه للحط من شخص النبي صلى الله عليه وسلم، في قوله: "فهو الآن يحمل السيف في العالم ولا يكتفي بعصاه التي يضرب بها الأرض، ولا بنفثات شفتيه لإبادة الكفرة، بل هو نفير الحرب الذي كان ينفخ فيه، وهو السيف الدامي الذي رفعه لإقامة مملكته، وفي رواية إسلامية متواترة نتبين منها مهمته مركزة فيها؛ إنه حمل التعب الذي ورد في التوراة وهو نبي القتال والحرب." [1]

وفي الأخير وبعد هذه المقدمات التي قدمها ها هو يقرر استنتاجه بأن البيئة والعامل المادي كان لهما الأثر الكبير في الدعوة بقوله: "إذا البيئة التي شعر أن من واجبه العمل فيها بأمر الله، لم تكن لتتيح له أن يعلل نفسه براحة مأمونة...بل كان عليه أن يقوم بكفاح مادي في الأمة التي بُعث فيها وفي العالم كله، لضمان ذيوع دعوته والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها، وكان هذا الجهاد المادي العالمي هو الوصية التي تركها محمد لخلفائه." [2]

وهذا الأسلوب هو طابع الدراسات الاستشراقية في التعامل مع حقائق الاسلام، ذلك أنهم يهدفون إلى إنكار التأييد الالهي بأي وسيلة كانت إلا طريق الوحي، أو التشكيك في الارادة الغيبية، أو تشويه المفاهيم الاسلامية، لما في ذلك من قطع القارئ عن الحقائق الروحية، المتعلقة أولا بربوبية الرب، من إفراده بالخلق والرزق والتدبير والاحياء والاماتة والتصريف والتدبير، والمتعلقة ثانيا بألوهية الله عز وجل من افراده بالعبادة والعبودية، وما ينجم عن ذلك من آثار في ضرب العقيدة في أساسها، وما يتبعه من التشكيك في الغيبيات، باعتبارها ما غاب عن الحواس، والذي ينافي ما عندهم النظرة المادية للإيمان بالأشياء.

3.دس السم في كتاباتهم بمقدار:

1- جولد تسيهر: المصدر نفسه: ص:35/34.

2- جولد تسيهر: المصدر السابق: ص:35.

كما أنه لا يمكن لمن يأكل أكلا دس فيه السم ولو بمقدار قليل أن يلحقه الوجع أو المرض أو الهلاك، فكذلك لا يمكن لمن يقرأ بحثا من بحوث كثير من المستشرقين، إلا ويجد فيه أنه دس فيه سم بمقدار المرض النفسي، أو الصداع والانحراف الفكري، "وكثير من هؤلاء المستشرقين يدسون في كتاباتهم مقدارا خاصا من السم، ويحترسون في ذلك، فلا يزيد على النسبة المعينة لديهم، حتى لا يستوحش القارئ ولا يثير ذلك فيه الحذر، ولا يضعف ثقته بنزاهة المؤلف." [1]

ومثل ذلك ما قاله بروكلمان عن الصحابي الجليل ترجمان القرآن عبد الله عباس رضي الله عنهما، وهو يقابل بين أمرين وكأن أحدهما الأصل والثاني الفرع، وكأن على القارئ إما أن يقبل بهما معا وإما أن يردهما معا، مع تجاهله لما في ذلك من التناقض لمنهج علماء المسلمين في فهم النص القرآني، يقول: "استخدم ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن العباس روايات أهل الكتاب لتفسير القرآن كما استشهد على الصيغ اللغوية بأبيات من الشعر الجاهلي." [2]

ومثال ذلك أيضا ما يلمز به جولد تسيهر إلى عدم صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وإلى محدودية العمل به في خلال العشرين السنة الأولى منه، مع المدح له باعتباره موضع إعجاب عظيم والالتواء في ذلك بأنه من الأعمال الأدبية العالمية بقوله: "ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم في بيان طابع الإسلام بوجه عام، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكمنا على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية، والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه. ففي خلال حياة الإسلام التاريخية كلها، ظل القرآن في رأي أتباع دين محمد عملا أساسيا محترما باعتباره موحى

1 – أبو الحسن الندوي: المصدر السابق: ص:17.

2 – ينظر: كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تعريب: يعقوب بكر، ورمضان عبد الوهاب، ط:03، دار المعارف، القاهرة، ج:04، ص:07.

به، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أي عمل من الأعمال الأدبية العالمية." [1]

وهنا لا بد من التنبيه على أن أسلوب المستشرقين في عرض البحوث والدراسات، بذكر العيب وسط المحاسن لتمكينه في النفوس، أو تصوير الدعوة أو الشخصية على أنها نتاج البيئة أو العوامل ورد فعلها الطبيعي، أو دس السم في كتاباتهم بمقدار، "أشد خطرا على القارئ من كتابات المؤلفين الذين يكاشفون العداء، ويشحنون كتبهم بالكذب والافتراء، ويصعب على رجل متوسط في عقليته أن يخرج منها، أو ينتهي من قراءتها دون الخضوع لها." [2]

ولا بد من التنبيه إلى أنه قد انتهى الأمر إلى لون من المكر والالتواء بطرق البحث بدرجة يصعب معها إدراك الحد الفاصل بين الاطراء والثناء من جهة، وبين التشويه والهجوم من جهة أخرى.

بل ولقد أصبح من المستساغ في ظل تعدد المناهج وتشابكها، أن يكتب مستشرق عن العقيدة الاسلامية بحوثا يكون له شأن بين بني قومه أو بين من يكتب بلغتهم، في حين أن هذه البحوث إذا ما عرضت على أصول العقيدة الاسلامية ومنهجها تنتهي إلى النقيض. [3]

وكلا الأسلوبين، أسلوب العِداء وشحن الكتب بالكذب والافتراء، والذي كان في بداية نشأة الاستشراق كما تبين في الفصل الأول في المطلب الأول من المبحث الثاني، وأسلوب التمويه في ذلك، والذي يعتبر من أساليب المستشرقين الذي بدأ من عصر النهضة، يعتبران من التجديد في الأسلوب الذي يقتضيه كل عصر، إلا أنه وكما هو معلوم؛ أن خطورة العدو الخفي أخطر فتكا من خطورة العدو الظاهر، لإمكانية الاستعداد للثاني، وصعوبة الاحتراز من الضربة المفاجئة من الأول، خاصة إذا جاء

1- جولد تسيهر: المصدر السابق: ص:41.

2 - أبو الحسن الندوي: المصر السابق: ص:17.

3- ينظر: أحمد علي الملّا: دراسة في علم العقيدة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة: ص: 200.

بلباس العلم، ولسان النصح والحق والموضوعية، وسلاح شعاره النقد العلمي النزيه، وباطنه النقد الهدام للثوابت والأصول الإسلامية.

ولا بد من التنبيه أيضا إلى أن تأثر بعض المسلمين بهذه المناهج والأساليب الملتوية والاتجاهات الاستشراقية العلمانية، إنما هو نتيجة الجهل بطبيعة الدين الإسلامي من جهة، والجهل بمنطلقات ومصادر المستشرقين في مناهجهم وكتاباتهم من جهة ثانية، وصعوبة تمحيص البحوث التي اجتمع فيها سوء الظن والحقد والعداء، مع سوء الفهم للقرآن وللإسلام من جهة ثالثة، وبالأخص يكون ذلك عند عدم التخصص والاطلاع الشمولي لنتاج المستشرقين وخلفياته الفكرية والدينية.

4.تصيد مواضع الضعف والعورات في كتابات كثير من المستشرقين:

ما من منهج يعتمد على تصيد نقاط الضعف إلا واشتهر، وما من مخالف للإجماع إلا وعُرِف، وما من مدعَّم بالمال أو السياسة إلا واستحى من الجهر بالحق في موضعه.

إن هذا هو التصوير الفكري لطائفة كبيرة من المستشرقين، التي كان دأبها البحث عن مواضع الضعف في الشريعة الإسلامية، والحضارة، والتاريخ الإسلامي، دون مراعاة لا للمنهج العلمي القائم على الموضوعية، ولا لاتفاق علماء المسلمين، ولا بقداسة الحق واحترام النفس من أن تبيع مبادئها خدمة للسياسة بمال قلّ أو كَثُر.

يقول (بروكلمان) في الباب السادس المخصص لعلم الحديث: " بعد أن توقفت الحركة الكبيرة لجمع الحديث وتهذيبه بالفراغ من وضع مجموعاته المعتمدة، انقطع منذ ذلك الحين كل نتاج خلاّق في هذا الميدان، ولكن ظل علم الحديث يشغل كثيرا من المؤلفين، فصنعوا من المجموعات الكبيرة مجموعات صغرى، وذلك بترك الاسناد والاهتمام أكبر الاهتمام بالمحتوى وأثره التثقيفي، وأقبلوا بصفة خاصة على وضع الكتب التي في ظنِّهم مبادئ الدين الأساسية في أربعين حديثا استنادا إلى عبارة في هذا الصدد للرسول الكريم. " [1]

1 – كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي: المصدر السابق: ج:06، ص:171.

ثم ينتقد عمل رجال الحديث بقوله: "وإذا كانت هذه الكتب قد وضعت للجمهرة الكبرى من الناس، فقد اتجهت كتب أخرى إلى دائرة المتخصصين الضيقة، وذلك لأنها جمعت بعناية كبيرة كل ما كان معروفا عن حياة رواة الحديث، واستطاعت وضع مقياس لتوثيقهم، أو لأنها بحثت في روايات مفردة، بحثا قائما على النقد والتمحيص، والواقع أن هذا النقد لم يصطنع إلا قواعد علم الرجال الثابتة منذ زمن طويل، ولهذا لم يخرج إلى النور وجهات نظر جديدة مثمرة، ويمكن القول بوجه عام إنه لا يوجد ميدان من ميادين العلم بادرت فيه إلى السيادة عادتا الاختصار والتجميع اللتان تتسم بهما عصور الاضمحلال الشديد، كما بادرتا في علم الحديث." [1]

هذا هو الأسلوب المنتهج من كثير من المستشرقين في بحوثهم، إنهم " يركزون كل جهودهم ومساعيهم على تعريف مواضع الضعف في تاريخ الإسلام ومجتمعه ومدنيته، حتى في ديانته وشريعته، وتمثيلها في صورة مروعة مضخمة، إنهم ينظرون إليها عن طريق المجهر، ويعرضونها كذلك للقراء حتى يروا الذرة جبلا، والنقطة بحرا، وقد ظهرت حذاقتهم وذكاؤهم في كثير من الكتابات في تشويه صورة الإسلام، ويثيرون بذلك في قلوب قادة العالم الإسلامي اليوم وزعمائه –ممن تثقفوا في مراكز الغرب الثقافية الكبرى، أو درسوا الإسلام بلغات الغرب– شبهات حول الإسلام والمصادر الإسلامية، ويحدثون في نفوسهم يأسا عن مستقبل الإسلام، ومقتا على حاضره، وسوء ظن بماضيه، حتى يتركز نشاطهم وحماسهم في رفع هتاف تطوير الدين وإصلاح القانون الإسلامي." [2]

ولهذا الأسلوب الأثر البالغ في الخطورة ذلك أن عواقبه تمتد من الماضي بسوء الظن به من ناحية، إلى الحاضر بمقت أحواله من ناحية ثانية، إلى المستقبل باليأس من استشرافه من ناحية ثالثة.

1 – كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تعريب: عبد الحليم النجار، ط:03، دار المعارف، القاهرة، ج:06، ص:171.

2 – أبو الحسن الحسني الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين: ص:16/15.

وهنا قمة الحزن والأسى، والغم، والهمّ، الذي قد تصيب المسلمين عندما يشعرون بخسران الماضي والحاضر والمستقبل.

5.الاستراتيجية الإسلامية في الرد على المستشرقين:

ما أخطر أن ترزح تحته الطبقة المثقفة من تأثير أفكار الغرب وعلمائه، ثم تتبنى حملة التجديد والتغريب، وما أشد الخطر أن تصل هذه الطبقة إلى الحكم والسلطة السياسية، "وما لم تتحرر هذه الطبقة المثقفة –التي ترزح تحت تأثير أفكار الغرب وعلمائه–من سيطرتهم، لا تزال الأقطار الإسلامية تواجه عاصفة الاضطرابات العقلية، والردة الفكرية، ويتبنى حملة التجديد والتغريب أفكارهم وآراءهم، حتى إذا تمت لهم سلطة سياسية، حاولوا تطبيق كل ما ينافي روح الإسلام على المجتمع، وتنفيذه في الحكم، ويشكلون بذلك مجتمعا لا يشبه المجتمع الإسلامي القديم إلا في الجنسية والقومية، ولكنه مجتمع أجنبي يتجه نحو الغرب والمادية في الحقيقة والواقع."[1]

فكيف تتحرر الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي من تأثير أفكار المستشرقين المسمومة؟

لقد صرّح المستشرق المنصف آربري (Arthur john Arberry) (1969م-1905م)، عن حقيقة ما يقوم به المستشرقون، وواجب المستشرق المنصف من تقديم الشرق إلى الغرب لتفهيم الأوربيين حقيقة الاسلام؛ حضارته وآدابه، وعقيدته، بقوله: "قبل أن يتيسر إقرار الحق عن الشرق وشعوبه في الضمير المشترك للغرب، ينبغي إزالة حشد هائل من الباطل وسوء الفهم والأكاذيب المتعمدة، وإنه لجزء من واجب المستشرق ذي الضمير الحي، القيام بهذه الازالة، لكن لا تدعه يحسب أن هذه المهمة سهلة، أو أنه خصوصا سيلقى عنها الجزاء." [2]

1 – أبو الحسن الندوي: المصدر السابق: ص:22.

2 – عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين: ص:07/05.

فمواجهة منهج يقوم على تصيد الأخطاء والمساوئ، وينظر بمنظار يختلف عن منظار المسلمين، فيه من الصعوبة والمشقة ليس في كشف الشبهة فحسب، بل وفي اقناع الطرف الآخر بما سبق عنده أنه حقيقة لا مجال للجدل فيها، وعلى هذا فلا بد من دحض أقوالهم وشبههم بالحجة والبرهان العلمي، إذ أنه "ليس من شيمة الباحث الحر النزيه، الواثق بنفسه وثقافته وحضارته الرد بأسلوب التهجم والسخرية والتنديد، لأن ذلك هو سلاح الضعفاء لا سلاح الأقوياء، كما أن المناهج العلمية الصارمة لا تسمح إلا بالمناظرات العلمية المؤدبة الهادئة الخالية من اللغو والهوى، وقد سبقنا أجدادنا إلى ذلك عندما أطلقوا على هذا النوع من العلم أدب الجدل والمناظرة." [1]

إن الاستراتيجية الإسلامية في الرد على المستشرقين، وتحرير الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي من تأثير أفكار المستشرقين المسمومة تقوم على منهج علمي دقيق يجمع بين العمل الإيجابي والعمل العلمي واللذان يقتضيان ما يلي: [2]

1. تأليف كتب تحليلية وأبحاث عميقة حول مختلف المواضيع الإسلامية.
2. الإحالة إلى المصادر بضبط وإتقان.
3. وضع الفهارس المفصلة المتنوعة.
4. الإفادة من مواد وكتب ومظان لم تستخدم بعد.
5. تحري الدقة والوجازة والبعد عن التنميق والاستطراد.
6. العمل العلمي في أسلوب علمي نزيه، بعيدا عن التهكم والتنكيت والتجني والافتراض: حتى لا يفقد النقد قيمته العلمية ووقعه النفسي.

الخاتمة:

وفي الأخير نخلص إلى أن الدراسات الاستشراقية مهما كانت موضوعية في مضمونها ومحتواها، إذا سلمت من التعصب والهوى، فإنها لا تخلو من هنات وأخطاء

1- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ج:01، ص:10.
2 - ينظر: أبو الحسن الندوي: المصدر السابق: ص:22/21.

لغوية أو علمية أو تاريخية، سببها الجهل باللغة العربية، أو اللغات الشرقية الأخرى، فهؤلاء القوم مهما بلغت بهم معرفة لغاتنا وحضارتنا؛ فإنه يغيب عنهم فهم العديد من المصطلحات والتعابير اللغوية، وهكذا تأتي نتائجهم العلمية خاطئة، بل وتبدو في بعض الأحيان مضحكة، ومن هنا وجب علينا تناول هذه الدراسات بالبحث والتقصي للتنبيه إلى هذه الأخطاء الصادرة عن المستشرقين.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017 م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

المباحثُ الفيزيائيَّةُ في التراث الكلاميّ والفلسفيّ لعلماء الإسلام "نظريَّة الكُمُون" أُنموذجًا

د . محمد حدبون
جامعة غرداية
mokakou2@yahoo.fr

ملخص

"الفيزياءُ الكلاميَّة"، مصطلحٌ هجينٌ صكَّه المفكِّر المغربي "محمد عابد الجابري" ليصف به ظاهرةً كامنةً في الفكر الإسلامي؛ إنها انطواءُ مباحثِ علمِ الكلام والفلسفة الإسلاميَّة على إرهاصٍ لعديدِ الأبحاث المنتمية اليومَ لحقول الفيزياء والكوسمولوجيا الباحثة في أصل الكون وتاريخه.

ومن خِضم المجادلاتِ الدقيقة التي كانت تطبعُ قراءةَ الآياتِ المتَّصلة بنشأة الكون تراكمت مفاهيمُ ومصطلحاتٌ تُعتبَر بحقٍّ جذوراً مؤسِّسةً للنظريَّات العلميَّة السائدة اليوم في حقل الفيزياء والكوسمولوجيا؛ وهي -وإن كانت بحوثًا بمقاييس عصرها- لكنها كانت معبِّرةً عن حيوية الفكر الإسلامي في مراحله الراقية، ونقف عند "نظرية الكمون"، وما شهدته من تدافع فكريٍّ ونقاش علميٍّ.

الكلمات المفتاحية: الكمون، الذرة، الحركة والسكون، العدم والمعدوم، الجوهر والعرض، الفيزياء، الكوسمولوجيا.

Abstract

The term "speech physics" is the term "hybrid" of Moroccan thinker Muhammad Abid al-Jabri, describing it as a phenomenon inherent in Islamic thought. It is the convergence of theology and the Islamic philosophy on the subject of many researches currently belonging to the fields of physics and cosmology.The Human Resources of the Informational Technology and Informational Technology and Informational Technology. The theory of latency ", and the experience of the stampede of intellectual and scientific debate

توطئة:

يمثِّل القولُ بالكمون شكلاً من أشكال خلق العالم التي عرفها الفكرُ الإسلاميُّ الخصيب، ويمثِّل اسمُ "**النظَّام**" مع الكمون الوجهَ الآخرَ للعملة، إذ يعدُّ الرجلُ الشخصيةَ الأبرزَ التي ارتبطت بالنظريَّة، فلا يذكر الكمون في الفكر الإسلاميِّ إلاَّ ويذكر معه النظَّام، لجعله من الكمون "حجر الزاوية في صرحه الفلسفي"؛[1] ويبدو أنَّ المناقشات التي كانت في محيطِه من الفلاسفة والمتكلِّمين وعلى رأسهم شيخُه أبو هذيل العلاّف، قد تمخضت بهذا التصوُّر لنشأة الكون، بعد أن خالف العلافَ شيخَه في القول بالجزء الذي لا يتجزَّأ، ليتابعه على ذلك تلميذُه الجاحظ، الذي لم يألُ جهدا في المنافحة عن شيخه ونظريَّته.

ترجمة "النظَّام" صاحب النظريَّة:

قبل التعرُّض إلى نظريَّة "الخلق بالكمون"، يجدُر بنا أن نعرِّج ولو في اختصار على شخصية النظَّام، المعبِّر عن نمط من التفكير، ومعيارًا لمنهج معرفةٍ ساد الفكرَ الإسلاميَّ حين ازدهاره؛ ويتمُّ لنا ذلك بأسئلة توضِّح خلفيَّة القول بالكمون؛ فما الذي دعا النظَّام إلى القولِ بالكمون ومخالفةِ القول السائد يومئذ "نظرية الجوهر الفرد"، حتى جرَّ على نفسه نقدا لاذعا من داخل صفِّ المعتزلة أنفسِهم، ناهيك عن مخالفيهم؟ وماذا يمكن أن يميِّز شخصيَّة النظام؟ وما روافده الفكرية التي جعلته أحدَ أبرزِ الشخصيات التي شغلت القرنين الثالث والرابع الهجري، وبه تأثَّرت المجامع الفكرية، فلاسفةً ومتكلمين، ويستوي في ذلك موافقوه ومخالفوه، ويتفق على خطورة فكره شانئوه ومحبُّوه؟

وإنَّ دراسة متأنيَّة لشخصيَّة الرجل من خلال ما كتبه عنه غيرُه، أو من منطلق تراثه وفكره، الذي دمغ بصمةً لا تنمحي من جبين الفلسفة الإسلامية، بل والفكر الإنسانيِّ قاطبة، لتطرح أكثر من سؤالِ مراجعة حول شخصه وفكره، إنصافا للرجل وإحقاقا للحقِّ.

---

1) رجاء أحمد علي: **الكمون والفكر الإسلامي**؛ ص47.

فمع أبي إسحق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام، نقف عند "أكبر شخصيَّة فلسفيَّة معتزلية في العالم الإسلامي"،[1] إذ حاز "قدرةً عقلية جمعت بين الفلسفة والعلم والأدب، جعلت منه فيلسوفا، في وقت كان الاعتزال يحبو نحو الفلسفة"،[2] وقد تنبَّه الأقدمون إلى ما له من قيمة عظيمة وأثرٍ كبير، حيث اعتبره ابن حزم وابنُ نباته أعظمَ رجال المعتزلة إطلاقا، وشغل الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته؛ بل أثِر عن الجاحظ تليمذِه قولَه "في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإذا كان ذلك صحيحا فهو أبو اسحق النظام"، ومما حُكي أنَّ الخليل بن أحمد قال للنظام وهو غلام: "يا بني نحن إلى السماع منك أحوج".[3]

ويمثِّل النظَّامُ شخصيَّة الاعتزال بامتياز، لا يستسلم للأفكار حتى يمحِّصها بعقله الناقد، لذلك تميزت قراءاتُه المحتكِمة إلى العقل أساسا لكثير من الآيات والأحاديث وربما شذَّت، وقد كذَّب انشقاقَ القمر وردَّه، وأحالَ رؤية الجنّ، ولم يهضِم فكرةَ الكرامات لدى الأولياء، ولم يسلم من نقده فقيهٌ أو مفسِّر،[4] بله الفيلسوف والمتكلِّم، "وكان في نقده وتهجمه يحكِّم العقل والفكرَ لا العاطفة والدين.. وربما أدى

---

1) النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛** 484/1.

2) الخيون، رشيد: **معتزلة البصرة وبغداد؛** ص113.

3) قال صاحب التذكرة الحمدونية: "حكي أنَّ النظام جاء به أبوه إلى الخليل بن أحمد وهو حدث ليعلمه، فقال الخليل يوماً يمتحنه، وفي يده قدح زجاج: يا بني صف لي هذه الزجاجة، قال أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح قال: تريك القذى، ولا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراءها. قال: فذُمَّها، قال: سريع كسرها، بطيء جبرها، قال: فصف هذه النخلة، وأومى إلى نخلة في داره، قال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح قال: هي حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال: فذمها قال: هي صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوف بها الأذى. قال الخليل: يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج". ينظر: ابن حمدون: **التذكرة الحمدونية،** 363/5.

4) يورد الجاحظ كلامًا عن شيخِه النظام يُنكِر فيه على المفسرين تكلَّفهم، فيقول محذِّراً: "لا تسترسلوا إلى كثير من المفسِّرين، وإن نصَبوا أنفسَهم للعامَّة، وأجابوا في كلِّ مسألة؛ فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلَّما كان المفسِّر أغربَ عندَهم كان أحبَّ إليهم". ينظر: الجاحظ: **الحيوان؛** 228/1.

به اعتداده بعقله إلى الإتيان بآراء شاذة".[1] حتى إنَّ الشهرستاني وصفه بأنَّه "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل"[2]

وبالمقابل، "أثارت عليه مواقفه من أهل السنة بعامة، ورجال الحديث بخاصة".[3] وهاجم معظمُ مفكري أهل السنة النظَّامَ، واعتبروه ملحدا من كبار الملاحدة، وصوَّروا حياته تصوير رجل مستهتر يقضي جلَّ وقته في الفسق والفجور،[4] ودرجت أغلبُ كتب الملل والنحل المخالفة للاعتزال، على نعت أصحابه بتهم في الدين والاعتقاد؛ فهذا البغدادي عبد القادر يقول عن النظام أنَّه "كان في زمان شبابه قد عاشر قوما من السمنية، القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملاحدة الفلاسفة"،[5] ويتفق في ذلك مع الإسفراييني الذي جعل التحاقه بملاحدة الفلاسفة تحديدا في كهولته –أي بعد تمام نضجه ومنهم أخذ أن أجزاء الجزء لا تتناهى، ولزمه على هذا قدم العالم.[6] وهي روايات يقول عنها يقول النشار معقِّبا "ونحن لا نُسرِع بتصديق هذا، فقد اشتهر المعتزلة بأنهم رجال أتقياء وزهَّاد متعبِّدون، وقد دافع عنه الخياط دفاعا مجيدا، وذكر لنا في مواضع عدَّة دفاعَ النظام عن الإسلام، وقيامَه في وجه الملاحدة والمنوية والسمنية والفلاسفة. وذكر القاضي عبد الجبار أن النظَّام كان يقول وهو يجود بنفسه "اللّهمَّ إن كنت تعلم أني لم أقصِّر في توحيدك، اللّهمَّ ولا أعتقد مذهبا

---

1) طوقان، قدري حافظ: **مقام العقل عند العرب**؛ 92.

2) الشهرستاني، أبو الفتح محمد: **الملل والنحل**؛1/53.

3) صبحي، محمود: **في علم الكلام**؛ 1/221.

4) قال عنه الذهبي في تاريخ الإسلام 5/735: "الإمام ذو الضّلال والإجرام" بل إنه حكى القول عن جماعة أنه "كان على دين البراهمة المنكرين للنّبوّة والبعث، لكنّه كان يُخفي ذلك"؛ كما غلَّظ القولَ المقريزيُّ لما وصفَه في (خططه) "بأحد السفهاء"؛ وذكر ابنُ حجر في (اللسان) أنه "متهم بالزندقة". ابن حجر: لسان الميزان؛ 1/295.

5) البغدادي، أبو منصور: **الفرق بين الفرق**؛ 1/113.

6) الإسفراييني، أبو المظفر: **التبصير في الدين**؛ 1/71.

إلاَّ وسندُه التوحيد، اللّهمَّ إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنبي، وسهِّل عليَّ سكرات الموت"[1]

والحقُّ أنَّ كتب السير والتراجم كثيرا ما شطَّت في بعض تراجمها، وافتقد أصحابها الدقة والموضوعية إذا ما تعلق الأمر بمخالفٍ في المذهب أو الفكر، كونُها كُتبت في ظروف فشا فيها التعصُّب وغلبت فيها الذاتية السافرة على الموضوعيَّة والحياد، انتصارا لحزب أو عرق أو اتجاه في السياسة؛ لذلك كان من المناسب أن تُراجع كثيرٌ من الروايات التي لفِّقت لكثير من الأعلام وربما الفرق.

ولعلَّ في صدور النظَّام عن فكر مشاغب -كما يصفه ابنُ حزم-، ونِظَام فلسفيٍّ دقيق -كما يحلو لمادحيه-، يعود أساسا لمقوِّمات في شخصِه تجاوبت مع بيئة ثقافيَّة خصبة استفزَّت ذكاءَ الرجل وثوريتَه؛ وصاغت منه شخصيَّة علميَّة ناقمةً على طريقة حشو المعلومات دون نقد وتمحيص؛ فممَّا أُثِر عنه قوله "إنَّه يتعيَّن على طالب العلم أن يتخيَّر من الكتب الجيِّد المنتقى، لأنَّ العلم ليس في جمع الكتب، وحفظ ما فيها، وإنما هو بالتعقُّل"؛ وواضحٌ أنَّ رسالته المشفَّرة والمعلنة كانت متوجِّهة أساسا لأصحاب الرواية والحديث، ومما أُثر عنه أيضا أنه قال: "ينبغي أن يكون للعالم ثقافتان؛ ثقافة عامة، يأخذ من كلِّ شيء بطرف، وثقافةٌ خاصة وهي أن يتخصَّص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبحر.."[2]

هذا ما جعل النظَّام ربَّما يُمعن في إلحاق كثير من المسائل بالخرافات، ويوغل في محاربة أوهام العوام، "وكان صريحا في رفض الخرافات كثيرة التداخل مع الاعتقاد الديني"[3] يبحث الأمور بعقله، إذ كان حاد الذكاء كغالب الموالي.[4] وربما قد أرسى

---

1) النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛** 487/1.

2) ينظر: طوقان، قدري حافظ: **مقام العقل عند العرب؛** 92.

3) الخيون، رشيد: **معتزلة البصرة وبغداد؛** ص114.

4) الإسفراييني، أو المظفر: **التبصير في الدين؛** 71/1.

لمعالم المنهج التجريبي.[1] وجماع ذلك كلِّه أنَّ الرجل كان يعيشُ قلقا وحيرة، أجَّجهما ذكاءٌ وقَّاد، ومحيطٌ لا يفتأ يولِّد مستجدات فكرية كان يموج بها عصره.

والمتأمِّل في المسار الفكري للنظام ليلحظ تحوُّلات الرجلِ الفكريَّة اللافتة، إذ كانت انطلاقتُه تلمذتُه لخاله أبي هذيل العلاف، وعنه أخذ أصول الاعتزال، وصحبه في تنقلاته، وحضر مجالسه وسمع مناظراته؛ وسرعان ما بزَّ أقرانه وفاق أصحابه حتى تفرَّد عنهم بمسائل بما فيهم شيخه العلاف؛ ذلك أنه "عاش في بقعة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات".[2] فكوَّن ذلك فيه موسوعيَّة وأفقًا واسعا، انعكس في أقواله وآرائه حول مستجدات عصره ومنها مسألة خلق العالم.

الفرع الأول: الكمون وعلاقته بخلق العالم

الكمون (immanence) كما يعرِّفه الخوارزمي في مفاتيح العلوم "استتارُ الشيء عن الحسِّ، كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم".[3] فمبدأ الكمون هو القول بأنَّ كلَّ شيء في كلِّ شيء، بمعنى أنَّ كلَّ شيء فيه جزء من كلِّ شيء.[4]

ومقتضى القول بالكمون انعدام سبق الإيجاد وخلق الأشياء، وانمحاء المعلم الزمني؛ وهو ما يفيدنا به كلامُ الخياط في "الانتصار" عند تعرُّضه لمعنى الكمون، حيث يقول "إنَّ الله خلق الناسَ والبهائمَ والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنَّه لم يتقدم خلقُ آدمَ خلقَ ولده، ولا خلق الأمهات خلقَ أولادهن، غير أن الله أكمن بعض

---

1) ذكر الجاحظ في كتاب "الحيوان" طريقة تجريبية مارسها النظام لمعرفة سبب مَا له عرَفَ المعتزلة سكرَ البهائم، إذ سقوا الخمر كلَّ حيوان وكل عظيم الجثة فأَبصَرُوا تلك الاختلافاتِ في هذه الأجناس المختلفة". ينظر: الجاحظ، أبو عمرو: **الحيوان**، 371/2.

2) ألبير نصري نادر: **فلاسفةُ المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين**؛ 18/1.

3) الخوارزمي، محمد بن أحمد: **مفاتيح العلوم**؛ 161.

4) رجاء أحمد علي: **الكمون والفكر الإسلامي**؛ ص20.

الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها"[1]

وبذلك، تكون جميع الناس والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة في الرجل الأول، وفي الحيوان الأول، وفي النبات الأول، من كلِّ نوع وجنس، والأجناس متميِّزة تماما الواحد عن الآخر، وكلُّ نوع لا ينتج إلا أفرادا من نوعه".[2]

وهذا لا يعني أن خلق هذه الكائنات كلها دفعة واحدة هو خلق كامل وتامٌّ بمعنى الكلمة، بل معناه أن الله خلق كائنات يوجد فيها كائنات أخرى بالقوة، بحيث أنَّ مرورَ كلِّ كائن من حالة القوة إلى الفعل، لا يتطلَّب عملا آلهيا، بل يكون هذا المرور مجرد عمل طبيعيٍّ للكائن الأول أو السبب الأول لأفراد كل جنس، ولكن هذا السبب الأول لزمه فعل مباشر من الله حتى يمر من حالة العدم إلى حالة الوجود.

وبالتأمل في عالم المخلوقات، يعود إلينا النظام بصوَر للكمون عديدة، تعدُّ تفريعاً للمفهوم الكلِّي للكمون؛ وهي:

"كمون الاختناق: ككمون الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والعصير في العنب. ويمكن اعتباره قاعدةً لمفهوم الكمون، حيث لا يعارضه في النوع أحد.

كمون ما هو بالقوة: كالنخلة في النواة، والإنسان في النطفة.

كمون العناصر المتضادة: وتتكون الأجسام عنده من عناصر أو أجناس متضادة، فعود الحطب مكون من نار وماء وتراب وهواء".

كمون الذر: ويُنسَب إلى النظَّام نوعٌ رابع من الكمون، وهو المسمى (كمون الذر)، أي وجود ذرية آدم غب صلبه على هيئة الذر، وفي ذلك تأوَّل النظام آية الذر ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[3]

---

1) الخياط، أبو الحسين المعتزلي: **كتاب الانتصار**؛ ص52

2) ألبير نصري نادر: **فلاسفةُ المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين**؛ 1/ 151.

3) صبحي، محمود: **في علم الكلام**؛ 1/ 245.

هذا، ويمثِّل القولُ بالكمون الوجهَ المقلوبَ للقول بالصدور؛ وإذا أردنا أن نبحث في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة عن نقيض حقيقي لنظرية الخلق بالفيض أو الصدور لكانت نظرية الكمون هذا النقيض. وذلك لأن الفيض أو الصدور قول بالقدم، أما الكمون فقول بالحدوث. وترتيب الموجودات في الصدور ترتيب تنازلي من أعلى إلى أسفل، وهو أيضا ترتيب تدريجي، أما الكمون فخلق الموضوعات يتمُّ دفعة واحدة وليس تدريجيا، وهو فضلا عن ذلك لا يشتمل على أي ترتيب تنازليٍّ أو رأسيٍّ، لأنَّ الموجودات كلها توجد في حالة الكمون في وضع أفقي.

ويذكِّرنا القولُ بالكمون نظريةً تفسِّر خلق العالم، بتطور النظرية النسبيَّة من الخاصة إلى العامة، من حيث التعميم، إذ الاهتداء إلى القول بالكمون، لم يكن طفرةً، بمعنى أنَّه لم يرتبط بمسألة الحدوث ابتداءً، بل كان بمثابة التعميم الذي كان منطلقُه المناقشات التي انصبت حول خصائص المادة، بعد أن تعمَّقت الآراء والمباحث حول الجوهر والعَرَض. ومِن الممكن أن نوجز الموقف من خواص المادة أو الأعراض إلى أقوال ثلاثة، ستفضي فيما بعدُ إلى بروز النظريَّة الكمونية في خلق العالم.

- **النظرية الأولى: القول بمادية الصفات** (صفات المادة)، قال بها كثير من المعتزلة والفلاسفة الماديون الماركسيون على السواء، وذهبوا فيها:

1. إما إلى إنكار الصفات أو الأعراض أصلا، والنظر إليها على أنها مجرَّد أجسام.
2. وإما إلى الاعتراف بها وتأويلها على أنها استحالات للمادة نفسها، أو على أنها من اختراعات الأجسام، وعلى أن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتي للمادة"

- **النظرية الثانية: القول بعَرَضية الصفات،** هي نظرية دينيَّة قال بها الأشاعرة وبعض المعتزلة والفلاسفة المثاليون الذين ينزعون نزعة دينيَّة في اتجاههم المثالي.

خلاصتها أن صفات المادة طارئة على المادة، ترِدُ عليها من الخارج، بتأثير مؤثِّر خارجيٍّ أو بفعل فاعل من الخارج، وهذا المؤثر أو الفاعل هو الإرادة الإلهية، التي تخلع على المادة صفاتها أو أعراضها في كل لحظة، أو تخلقها في كل لحظة. من أجل

ذلك قال أصحاب النظرية إن الأعراض تبطل في ثاني وجودها، واشترطوا لاستمرار الأعراض في المادة تدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة من لحظات الزمان. ومعنى ذلك أن كلّ صفة مرتبطة عندهم بلحظة خلقها، أما بقاؤها واستمرارها في المادة فمرتبط بالخلق المتجدد أو المستمر، ومن أجل ذلك فالأعراض عندهم كلمة تعني أولا سرعة الزوال، في حين أنها تعني عند النظام وأصحابه صفات تعترض في المادة وتقوم بها.

- **النظرية الثالثة: إدراكية العقل للصفات، أو النظرية المثالية الذاتية.**

هي نظرية مثاليَّة، ترى أن وجود الصفات مرتبط بلحظة إدراك العقل البشري لها، أي أنَّها ليست إلاَّ تأثيرات ذاتية.[1] وتتعلَّق هذه النظرية بسابقتها في نفي ماديَّة الصفات، أي عدم جعلها من اختراعات الأجسام، بل إنّ وجودها مرهون بالعقل سواء في العقل البشري أو الإلهي. وفحواها عند الأشاعرة كما يقول عنهم الجاحظ إن الأعراض "تخلق عند الرؤية".[2]

- **النظرية الرابعة: نظرية الكمون**

حاول أصحابُ هذه النظرية أن يقفوا موقفا وسطا، "فعارضوا أصحاب النظرية المادية في قولهم بأنَّ الصفات والأعراض من اختراعات المادة، وعارضوا أصحاب النظريتين الثانية والثالثة في قولهم بأن وجود الأعراض وجود موقوت مرهون بلحظة الإدراك؛ والصفات عندهم كامنة في المادة كلها دفعة واحدة وأن ظهورها أمامنا ليس معناه حدوثها، بل معناه ظهورها من مكامنها. أي أنَّ الله ﷻ خلق صفات المادة وأكمنها فيها دفعة واحدة، بحيث إنَّ ظهورها أمامنا بعد ذلك لا يصبح بذواتنا المدركة، ولا حتى بخلق الله لها في لحظة الإدراك، بل بظهور الصفات من مكامنها بعد

---

1) يوجد نظير لهذه النظرية بهذه الصورة عند بعض فلاسفة الإنجليز لوك وهيوم؛ وعند بعض الوجوديين كانط وبرنشفيج. وقد عبر باركلي الفيلسوف التعبير عن هذا الالتقاء.

2) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **الحيوان**؛ 05/5.

أن كان قد خلقها الله أول الأمر، ثم أخذت بعد ذلك تتوالى في الظهور عندما ما هيئت لها الظروف المناسبة، وزالت الموانع التي كانت تمنع ظهورها.[1]

وفي تطوُّر مثير لمبدأ الكمون، تمَّ تعميم القول به، من كمون الأعراض إلى كمون الموجودات،[2] ورأى أصحابُ الكمون أنَّ هذه النظريَّة لا تصدُق فقط على صفات كلِّ مادة على حدة، بل بالنسبة إلى خلق العالم كلِّه أيضا؛ فالله قد خلق العالم بكل ما فيه ومَن فيه **دفعة واحدة**، غير أنه أكمن الأشياء بعضها في بعض، بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق بظهورها من أماكنها فحسب، دون أن يكون هذا متعلقا بحدوث خلق جديد.

- **الفرع الثاني: جذور النظرية**

ولنا أن نتساءل عن السياق الفكري الذي ولَّد مثلَ هذا الحلِّ لنشأة الكون، وما الذي حدا بالنظَّام إلى القول بهذا النوع من الخلق؟ إذ الأفكار تتلاقح، والآراء تتدافع وتتوالد، وبخاصة في الأجواء الثقافية النشيطة التي تعدُّ المحضن الأمثل لاستيلاد الآراء حول المشكلات الفلسفية المثارة ومنها مشكلة خلق العالم؛ ومحال أن يتأسس قولٌ على فراغ، لا مؤثرَ قبلَه ولا تأثير له بعده. من هنا، يكون السؤال مشروعا عن جذور النظرية الكمونية؛ أكانت من إبداع النظام وحده، وله سبق القول بها، وبالتالي يُسجَّل له ما هو شبيه ببراءة اختراع، أم أنَّ لها جذورا وأصولا؟ وما طبيعة تلك الأصول؛ أهي أصول إسلامية من قرآن وسنة، أم هي واردة إلى فكر النظام من خارج دائرة الوحي.

---

1) هويدي، يحي: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**؛ ص220.

2) كمون الأعراض معناه "أن الأعراض قديمة قدم الأجسام غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر، فإذا ظهرت الحركة كمَن السكون فيه، وإذا ظهر الكمون فيه كمنت الحركة فيه، وكذلك كلُّ عرض ظهر كمن ضده في محله، أما كمون الموجودات فيشبه قول الرواقية بالعلل البذرية". ويظهر مما قاله الأشعري في مقالاته، وابن الراوندي، أنَّ النظام كان يقول بكلا نوعين. ينظر: الفيومي، محمد إبراهيم: **المعتزلة تكوين العقل العربي**؛ 236/2.

إذا سلَّمنا بمبدأ التدافع الفكري والتفاعل الثقافي، فمن الثابت أنَّ للكمون مصادر متعدِّدة ومختلفة، تتأرجح بين الأصول اليونانية والشواهد القرآنيَّة، لكن بأيِّها أخذ النظَّام؟ هل أخذ بواحدٍ من هذه العناصر دون الآخر، أم أنَّ مذهبه يعد مزيجا من كل هذه المصادر؟[1]

تُحيلُ معظمُ كتبِ الملل والنحل، وتلك التي تؤرخ لتاريخ الفلسفة، أو الدراسات المنصبَّة حول فكرة الكمون أو الفكر الاعتزالي، جذورَ الكمون إلى رافدين أساسين، كلاهما من الفلسفة اليونانية، واختلف الدارسون في أيِّهما الأحقُّ بالابتكار والأولى بالسبق.

وإذا كان الشهرستانيُّ قد تعرَّض إلى أصول الكمون في مللِه، وأرجعها إلى الفلاسفة الطبيعيين، وتحديدا انكساغوراس، لأنَّ أكثر ميل النظام إليهم دون الإلهيين،[2] فإنَّ الأشعريَّ في مقالاته، وابنَ حزم في مللِه، والخيَّاط في نكته، جميعهم لم يذكروا جذور النظرية.

أوَّلاً: إنكساغوراس الأسبق قولاً بالكمون

يمنحُ الشهرستانيُّ لانكساغوراس[3] أسبقيَّةَ القول بالكمون، فهو "أوَّلُ من قال بالكمون والظهور، حيث قدَّر الأشياء كلَّها كامنةً في الجسم الأول، وإنما الوجودُ ظهورُها من ذلك الجسم نوعًا وصنفًا ومقداراً وشكلاً وتكاثفا وتخلخلا، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل من النطفة المهينة، فكلُّ ذلك ظهور عن كمون"[4] والجسمُ الأوَّل أو البذرة عند انكساغوراس هي خليطُ كلِّ شيء، فكلُّ شيء إنما تولَّد من كلِّ شيء، بمعنى أن كلَّ

---

1) رجاء أحمد علي: **الكمون والفكر الإسلامي**؛ ص10.

2) الشهرستاني، أبو الفتح محمد: **الملل والنحل**؛ 52/1.

3) أنكساغوراس: تلميذ طاليس، وأول من أدخل الفلسفة إلى أثينا، خالف أستاذه في القول بالماء أصلاً للوجود، وإنما أصل الكون عنده مادة لا بداية لها ولا نهاية ولا حدود، وإن لم يحدد طبيعتها.

4) الشهرستاني، أبو الفتح محمد: **الملل والنحل**؛ 63/2.

عنصر من المادة منبثٌّ في العناصر الأخرى، وما اختلافُ الأشياء وتمايزُها إلا تغلُّب أحدِ الضدَّين على الآخر، وإلاَّ فهي كلُّها من متشابهات، هي مبادئ الأشياء؛ ما يعني أن العناصر الماديَّة كانت في الأزل خليطا متماسكا في كتلة تمتدُّ إلى ما لا نهاية، ودليل ذلك مثلاً "أنَّ بعض العشب يستحيل لحما والآخر دما، وبعضه عصب، أو عظم، فلو لم تكن هذه العناصر كلُّها موجودة في العشب لما بزرت منه على هذا النحو"،[1] لكن في كلِّ شيء قدرٌ من كلِّ شيء. وهي فكرة تنبِّهنا إلى ما يعرف بالحساء الكوني الأوَّل الذي تلا الانفجار العظيم، وفيه عدم تميز ملامح العناصر من جهة، لكن في نفس الوقت كان المحضن الذي حوى مادة كلِّ شيء كما سنرى. ومقتضى هذا التصور للمادة الأولى أنه "لا نشوء، ولا تحول في العناصر، ولا تبدل؛ إنما هو اجتماع وافتراق يتبعها ظهور واختفاء، وحضور وغياب للخواص اللامتناهية المودعة في تلك العناصر، والتي لا تتحقق إلاَّ في حالات خاصة؛ وعلى ذلك فالعالم لا زيادة فيه ولا نقصان، وكلٌّ متكوِّن فمن العالم، وكلُّ فاسد يصير إلى العالم، فإما يكون كأنَّه يتكوَّن عن شيء، وإنما يتبدد يصير إلى شيء آخر"[2]

وبهذا الاعتبار، فإن كمون النظَّام هو صورة أخرى من انكساغوراس، بمعنى أن النظام هو انكساغوراس المسلمين، وإلى هذا الرأي مال هورتن.[3]

ثانيا: المصدر الرواقي

يرجِّح هوروفيتز[1] أنَّ النظَّام تأثر في مذهبه بالرواقيَّة، وأنَّ أصلَ الكمون عنده هو التأثُّر بفكرة العلَّة البذريَّة عند الرواقية.[2]

---

1) الأهواني، أحمد فؤاد: **فجر الفلسفة اليونانية**؛ ص190.

2) رجاء أحمد علي: **الكمون والفكر الإسلامي**؛ ص28.

3) ماكس هورتن max horten (1874-1945): مستشرق ألماني عني بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، أستاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون، وصفه بدوي بضعف البضاعة في اللغة العربية، ما أثر على أعماله وأحكامه. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة المستشرقين**؛ ط3، 1993، بيروت، دار العلم للملايين؛ 620. نجيب عقيقي: **المستشرقون**؛ ط3، 1965، القاهرة، دار المعارف؛ 2/768-769.

وقد عُرِف عن الرواقيين نزعتهم الماديَّة الحسيَّة المتطرفة، فلم يعترفوا بالشيء حقيقيًّا ما لم يكن جسمانيًّا، حتى ما كان روحانيا عَدُّوه مادة أو جسما، بل إنَّ أكثر الصفات تجريدا هي عندهم ماديةٌ، فألبسوا الطعوم والروائح والأصوات صفة الجسم؛ فلا وجود إذن إلا لِما له جسم أو مادة.[3]

وتتداخل الأجسام فيما بينها ويتغلغل بعضها في بعض، ليحتويَ كلُّ جزء منها جميعَ الأجزاء الأخرى، وعلى أساس التداخل المطلق بين الموجودات تقوم فكرة النشأة عند الرواقيين، فكلُّ جسم يدخل في كلِّ جسم، دون أن يفقد صفاتِه، بمعنى أنَّ التداخل غير المخالطة والامتزاج الذي فيه فقدان الصفات؛ ولعل المفارقة مع فكرة البذرة الأوليَّة عند انكساغوراس تكمن في هذه النقطة بالذات، إذ التداخل هو نوع من الامتصاص المزدوج، حيث إن الجسم الفاعل ينتشر في الجسم المنفعل، ويكون قابلا أن ينفصل عنه، مثل "انتشار البخور في الهواء، والخمر في الماء، بحيث يؤلفان (مزيجا كليا) فيوجدان معًا في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئا من جوهرهما وخواصهما"؛[4] تماما مثل العقل خلال المادة، والنفس خلال البدن؛ وعلى هذا "فإنَّ كلَّ جسم هو بوجه ما كامن في جميع الأجسام الأخرى، ماثل في العالم بأسره، والعالم كلُّه حاضر في كلِّ واحد...ونظريَّة التداخل عند الرواقية مرتبطة بنظرتهم لكلِّ شيء على أنَّه جسم، من ثمَّ ينتفي القول بالخلاء، فلا وجود له عندهم، ذلك لأنَّ الأجسام

---

1) جوزيف هوروفيتز joseph horovitz (1874-1931): مستشرق ألماني يهودي، أستاذ اللغات السامية بجامعة فرانكفورت، وقبل ذلك بجامعة عليجرة بالهند، من أعماله دراسته لكتاب "المغازي" للواقدي وهي أطروحته للدكتوراه 1898، وتحقيقه لجزءين من طبقات ابن سعد، هو دور في الجامعة العبرية في القدس منذ نشأتها، وفيها أسس قسم الدراسات الشرقية وأشرف عليه. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة المستشرقين؛** 621؛ نجيب عقيقي: **المستشرقون؛** 2/743-744.

2) النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛** 1/496.

3) يوسف، كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية؛ ص**302.

4) المرجع نفسه؛ ص303.

تتداخل في بعضها، وإنَّ حيِّزا واحدا يمكن أن تشغله أجسام عديدة".[1] وما الفراغ إلاَّ وهمٌ لا وجود له؛ ويفضي رفضُ الخلاء لدى الرواقية إلى القول بالمداخلة.

"وحكمُ العالم بأجمعه حكم أيِّ جسم، تولَّد من "بذرة مركزية" تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، وكامنة بعضها في بعض، بحيث أنَّ كلَّ حيٍّ فهو "مزيج كلي" من ذريته جمعاء، فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئا فشيئا، وما تزال تخرج بقانون ضروري أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق أو نظام الطبيعة، ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء، بل الضرورة العاقلة".[2]

ومن المعلوم أنَّ الرواقية مثل الأبيقورية تقول بمادية الأجسام، إلاَّ أنهم تميزوا عنهم في تصورّهم للمادة، فهم "لم يقفوا عند أجزاء لا تتجزَّأ هي الجواهر الفرد، بل ذهبوا إلى أنَّ المادة متجزِّئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة".[3] وهو ما ذهب إليه النظام أيضا.

ثالثا: الأصول الإسلاميَّة لكمون النظام

ناقش الدكتور أبو ريدة كلاًّ من هوروفيتز وهورتن، فيما ألحقاه من أصول للنظريَّة، ليخلُص إلى أنَّ كمون النظَّام "فكرةٌ نظاميَّةٌ أصيلةٌ مرتبطةٌ بأصل التوحيد عنده".[4] وتسعفنا المميِّزاتُ العلميَّة التي ميَّزت شخصيَّةَ النظَّام، إلى الاطمئنان بأنَّ رأيَ النظَّام في خلق العالم منضوٍ في محاولات تفعيل آيات النشأة بالمستوى المعرفيِّ لزمانه، ما يعني أنَّه محضُ اجتهاد ضمن الإطار القرآني، الذي تحثُّ آياتُه على النظر في بدء الخلق ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾؛ (سورة العنكبوت: 20) فهناك العديد من آيات القرآن التي تشير إلى مسألة الكمون.

---

1) عثمان أمين: **الرواقية**، ص158.

2) يوسف، كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**؛ دط، 1936،ص303.

3) المرجع نفسه؛ ص303.

4) أبو ريدة: **النظام وآراؤه الفلسفية والدينية**؛ 120.

وإن حاولنا رؤية فكرة الكمون ضمن سياقها وباعثِها ضمن ما نعدُّه إرهاصًا، قلنا إنَّ تطوَّر المباحث حول موضوع الجواهر والأعراض، أي المادة وصفاتها، وتعميق البحث فيها، والجدل الدائر الذي ساد حول موضوع الخلق والإفناء، المرتبط أساسا بمباحث الألوهيَّة، كان بمثابة الإرهاص الذي ولَّد القول بالكمون، والزجِّ بالفكرة إلى ساحة النقاش الفكريِّ، في جولات علميَّة لا تهدأ، في ميدان الفيزياء الكلامية كما يسميها الجابري؛ ويشبه هذا الجوَّ من النقاش العلميِّ ما نشهده اليوم من أدق الأبحاث مثارة حول الذرة وخصائصها، وآخرُها مسرِّع الجسيمات الهادروني "LHC" (large hadron collider) الذي يُراد منه محاكاة نظام الانفجار العظيم، وينتظر منه أن يفتح مجالا واسعا لدراسة الكونيات والتنبؤ باللحظات الأولى لميلاد الكون.

وزاد من احتدام النقاش تباين المواقف في النظر إلى مباحث الألوهية؛ فإن كان الاتجاه العام للمعتزلة في علاقة الله بالمادة يجنح إلى منح بعض الحرية للأشياء، فجعلوا الأعراض من اختراعات الجواهر، ما جعل النظام يقول بالتولُّد أو الكمون، كان الأشاعرة يعتبرون ذلك انتقاصا من القدرة الإلهية، وربما كان ذلك سرَّ اهتمامهم بالأعراض وبأنها من فعل الله، ليؤكدوا آثار القدرة في المادة.

وباستحضارنا للبيئة الثقافية السائدة عصرَ النظام، نجد أنَّ الجوَّ الفكريَّ كان مناسبا لتعميق المباحث الدقيقة التي انصبت حول خلق العالم، وليس بخافٍ ولا مستغرب إذا علمنا أنَّ المناقشات العلميَّة في أدق المسائل الكلامية والفلسفية كانت حديثَ النوادي وشغلَ عديدِ المجالس، ومنها مجالس الخلفاء والأمراء، حتى طغت على غيرها من الاهتمامات كالأدب؛ وفيما يورد المسعودي مؤشِّرٌ على هذا الاهتمام، وعلامةٌ للرقيِّ العلميِّ في زمن مضى؛ يقول في مروجه: "وقد كان يحيى بن خالد[1] ذا

1) هو أبو الفضل، يحيى بن خالد بن برمك، وزير هارون الرشيد كان من النبل والعقل وجميع الخلال على أكمل حال، وكان المهدي بن أبي جعفر المنصور قد ضم إليه ولده هارون الرشيد، وجعله في حجره، فلما استخلف هارون عرف له حقه. ينظر. ابن خلكان: وفيات الأعيان؛ 6/220-221.

علم ومعرفة وبحث ونظر، وله مجلسٌ يجتمع فيه أهلُ الكلام من أهلِ الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور، والقدم والحدوث، والإثبات والنفي، والحركة والسكون، والمماسَّة والمباينة، والوجود والعدم، والجر والطفرة، والأجسام والأعراض، والتعديل والتجريح ونفي الصفات وإثباتها، والاستطاعة والأفعال والكمية والكيفية، والمضاف، والإمامة أنصٌّ هي أم اختيار، وسائر ما توردونه من الكلام في الأصول والفروع، فقولوا الآن في العشق عَلَى غير منازعة، وليورد كل واحد منكم ما سنح له فيه، وخطر إيراده بباله"[1] وتكفينا هذه الوثيقة التاريخية شهادة على قلق النظَّام وتفاعله مع المسائل العلميَّة المثارة في عصره؛ ومن خلالها نقرأ مآلات تكميم الأفواه في تكفير الاجتهادات المحيطة بموضوع نشأة العالم أو فنائه.

ومع تمكُّنِنا من استعراض الآيات التي توحي بصلة لموضوع الكمون،[2] فليس بالإمكان الوقوفُ على مقولات النظَّام ومَن تابعه في مثل هذه الآيات، إلا لماما أو استنتاجا؛ لِمَا حلَّ بتركة المعتزلة من التلَفِ، وما صُبَّ على رؤوس أصحابها من التقبيح والتكفير، حتى نفقت أغلبُ مصادرهم التي تنطق بلسان الصدق عنهم، وتستنسخ بحقٍّ ما كانوا يقرِّرون؛ ولا يخفى على الدارس أنَّ معظمها قد تقلَّب الدهرُ

---

1) المسعودي: **مروج الذهب**؛ 2/13.

2) الآيات الموحية بصلة إلى موضوع الكمون كثيرة منها على سبيل التمثيل:

- ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يس:80)
- ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء:30)
- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ (النور:45)
- ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (الأنعام:95)
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء:01)
- ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (الأعراف:172).

به، تقلُّبَ لجةِ البحر بالسفن المشحونة، واشتدَّت عليها أرياح الفتن، وانقضت عليها أمواج المطاردات والتشنيعات حتى غمرت ما فيها؛ وفي ترجمة النظام شاهدٌ على ذلك.

ولا يمكن أن يقال إنَّ النظَّام أخذ من الفلاسفة كلَّ مقالتِه؛ ويبعدُ أن تكون كلُّ آرائه "منسوخةً من فلسفة يونانية أو هندية"؛[1] وإلاَّ فأين عقليَّته وأين بيئته، بل وأين دينه، وكما يقول عاطف العراقي "لماذا نفترض أنَّ التفكير الإسلاميَّ خلوٌ من الابتكار، وأن ليس له خصائص يتميز بها، ولا مسائل خاصة به"، وتلك آفة لم يتحرَّر منها كثير من مفكري الغرب الذي يضيقون ذرعا بحضارة الإسلام.

وما يبرِّر مقولة الباعث الإسلاميِّ لفكرة الكمون عند النظَّام، معرفتنا ببيئة التجاذبات الدينيَّة التي نشأ فيها النظام، ومع استصحابنا لمبدأ التوحيدَ كأهمِّ أصل من أصول المعتزلة، غلب على الظنِّ أنَّ كمون النظَّام كان كمونا توحيديًّا لا محالة؛ فالمتكلِّمون وإن أفادوا من مقولا ت الفلاسفة، وقدَّموا تفسيرات لنشأة العالم، فليس ذلك من أجل التفلسف، ولم يكن ذلك غايتهم، وإنما على حدِّ تعبير الخياط من أجل نصرة التوحيد، فهم "أصحاب رسالة دينية، تفسَّر آراؤهم في ضوء ما احتكوا به من ديانات مخالفة، لا بمعنى أنهم تأثروا باليهودية أو الثنوية أو غيرها، وإنما صاغوا نظريات على نحو معارض لمعتقدات هذه الأديان بالقدر الذي شعروا به أنَّ في هذه المعتقدات ما يعارض الإسلام".[2] وإذا كان الأمرُ كذلك، فهمنا لماذا لم تكن مقولة النظام إلحاديةً كما يقرِّر أصحاب النظريات المادية في التطور، بل بالعكس تماما، كانت تبني للتوحيد وتؤسس له.

ولم يجد النظَّام لمواجهة أقوال الدهرية إلاّ نظريَّة الكمون، لبيان اجتماع الضدين في جسم واحد على خلاف طبعها، بموجب قهر الله لهما، مستندا إلى قوله تعالى ﴿الَّذِي

---

1) الخيون، رشيد: **معتزلة البصرة وبغداد**؛ ص125.

2) صبحي، محمود: **في علم الكلام**؛ 1/236؛245.

جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾.(سورة يس: 80) وهكذا تخرج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على برده ورطوبته"[1]

إنَّه لما تزول الأسباب الواقعيَّة التي أحاطت حياةَ علَم من الأعلام، أو يعجز الدارسون عن فهمها، يخلُ الجوُّ لأسباب ظالمة، وتُكالُ التهمُ، لتستباح أعراضُ كثيرٍ من أعلام الفكر الإسلاميّ، وتلك آفةٌ ظالمة وجب تنقيةُ تاريخِ الأفراد والجماعات منها، بدراسات نقدية تمحيصيَّة.

فإن قلنا إنَّ النظَّام كان مولعًا بالتجريب، محبًّا لاستكشاف أسرار الطبيعة، فإنَّ ذلك ما جعله يرى الكمونَ يتجلَّى في عالم المخلوقات والطبيعة، وبالتأمُّل الدقيق فيها فرَّع أنواع الكمون المعروفة؛ فالسموات والأرضُ كانتا كامنتين في بعضهما البعض، "إذ ليس فيه ثمة ذواتٌ متميِّزة، فكان السموات والأرض أمرا واحدا متصلا متشابها، ولا تبتعد هذه الصورة للكون في مرحلته الجنينيَّة من قول ابن عباس والحسن وعطاء والضحاك وقتادة، إذ قالوا "كانتا شيئاً واحداً ففصل الله بينهما بالهواء".[2] ويتواصل التولُّد من الأصل الواحد، في صورة تبدو الأقرب إلى منطقِ النظام وتصوِّره لتدفق الموجودات بالتولُّد، عبَّر عنها السيِّد قطب، وكأنَّ لسانَه لسانُ النظام، عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾؛[3] "..إنَّ الحبة والبيضة وأمثالهما ليست في الموتى بل في الأحياء؛ بما فيها من حياة كامنة واستعداد. فإن كمون الحياة بكل استعداداتها ووراثاتها وسماتها وشياتها لأعجب العجب الذي تصنعه قدرة الله. وإلاَّ فأين كانت تكمن السنبلة في الحبة؟ وأين كان يكمن العود؟ وأين كانت تلك الجذور والساق والأوراق؟ وأين في النواة كان يكمن اللبُّ واللِّحاء، والساق السامقة والعراجين والألياف؟ وأين يكمن كان الطعم والنكهة واللون والرائحة، والبلح والتمر، والرطب والبسر؟

---

1) سورة يس: 80.

2) ابن حيان: **البحر المحيط**؛ 286/6.

3) سورة يونس:31.

وأين في البيضة كان الفرخ؟ وأين يكمن العظم واللحم، والزغب والريش، واللون والشيات، والرفرفة والأصوات؟

وأين في البويضة كان الكائن البشري العجيب؟ أين كانت تكمن ملامحه وسماته المنقولة عن وراثات موغلة في الماضي متشعبة المنابع والنواحي؟ أين كانت نبرات الصوت، ونظرات العين، ولفتات الجِيد، واستعدادات الأعصاب، ووراثات الجنس والعائلة والوالدين؟ وأين أين كانت تكمن الصفات والسمات والشيات؟

وبعد هذا الاستعراض لمظاهر الكمون في الطبيعة، يأتي سيد قطب بثمرة الكلام، وهو ذات الهدف الذي من أجل يتحرك النظام في مواجهة المانوية وغيرها، يقول مقررا "وهل يكفي أن نقول: إن هذا العالم المترامي الأطراف كان كامناً في النبتة والنواة وفي البيضة والبويضة، لينقضي العجب العاجب الذي لا تفسير له ولا تأويل إلا قدرة الله وتدبير الله؟.. وإن الحياة لأعجوبة غامضة مثيرة تواجه الكينونة البشرية كلها بعلامات استفهام لا جواب عليها كلها إلا أن يكون هناك إله، يهب الحياة!"[1]

ويستعين النظَّام بأدلَّة من الطبيعة لإظهار الكمون، ويسترعي انتباهَه قولُه تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ، أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾(سورة الواقعة: 71) وقولُه تعالى ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (سورة يس: 80) ليدلِّل بهما على صدقية القول بالكمون، فمن "بدائع خلقه انقداحُ النار من الشجر الأخضر، مع مضادة النار الماء وانطفائها به"،[2] "لم يُرِد في هذا الموضع إلا التعجيبَ من اجتماع النار والماء".[3] حتى مَن أعرض عن الأخذ بالكمون ونأى عنه، تعرَّض إليه من حيث لا يحتسب، لحضورة البارز في الفكر، وإن من زاوية مختلفة؛ قال القطب اطفيش "وشاهدتُ خروج النار من العرجون الطري، أو قربَ خروجها، فجرِّب ذلك بحكه بعود أو حديد فتشتد حرارة موضع الحك، وتلك النار التي ذكرتُ

---

1) سيد، قطب: **في ظلال القرآن؛** 3/1783.

2) الزمخشري، محمود بن عمرو: **الكشاف؛** 4/33.

3) الجاحظ، أبو عمرو: **الحيوان؛** 5/51.

تحدث عند الحك، وليست كامنة في العود الأخضر."[1] وهو عين ما قاله الألوسي "ثم إنَّ هذه النار يخلقها الله تعالى عند سحق إحدى الشجرتين على الأخرى لا أن هناك ناراً كامنة تخرج بالسحق، وإياك واعتقاد الكمون".[2]

ولأنَّ القول بالكمون قد ساد زمنًا، فإنه لم يغب عن قاموس كثيرٍ من المفسرين وحتى أرباب الأدب، واتخذوه مضربًا للمثل، وكأنَّه كامنٌ بدوره في أذهانهم يوظفونه عند الحاجة؛ فهذا السر وما استتر يوضِّحه الكمون، فيشبَّه بالزبد في اللبن، فلا بد من مخضه لاستخراج زُبده؛ ويُشبه كذلك بالحَب في الغصون قبل ظهوره.[3]

وفي صفة العشق، قال الأصمعي: سألتُ أعرابية عن العشق فقالت "خفي أن يُرى، وجلَّ أن يخفى، فهو كامن ككمون النار في الحجر إن قدحته أورى وإن تركته توارى". وهذا التمثيل إنما يصح اعتماداً على نظرية "الكمون".[4]

حكم وتقدير:

وخلاصة القول في النظريَّة من داخلِ الفكر الإسلاميِّ في تدافعه وتفاعله، أنَّ الكمون وإن لم يحِد عن مسار فكرةِ الخلق التي هي روحُ الديانات السماويَّة، إذ كان قوامُ النظريَّة أنَّ الله ﷻ خلق الدنيا جملةً، إلاَّ أنَّه أثار مع ذلك معارضاتٍ داخلَ صفِّ المعتزلة أنفسِهم، ناهيك عن معارضيهم؛ ولم يشفع للنظَّام تعميقُه لفكرة الخلق، واستماتتُه في سبيل تقوية أصلِ التوحيد، ويحكي عنه الخياطُ اعتقادَه أنَّ الله ﷻ قادرٌ "أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها، لا إلى غاية ولا إلى نهاية"،[5] وذلك ردًّا على ابنِ الراوندي الذي نَسب إلى النظَّام مقولةً فحواها أنَّه "محالٌ في قدرة الله ﷻ أن يزيد في الخلق شيئًا أو ينقص منه شيئًا"؛ والصواب أنَّه ليس من مشكلٍ عند المعتزلة مع فكرة

---

1) اطفيش، محمد بن يوسف: تيسير التفسير؛ 343/2

2) الألوسي: **روح المعاني**؛ 56/23.

3) ابن عجيبة: **البحر المديد**؛ 94/6.

4) ابن أبي حجلة: ديوان الصبابة؛ 05؛ ابن حزم: **رسائل ابن حزم** 97/1.

5) الخياط، أبو الحسين المعتزلي: **كتاب الانتصار**؛ ص19

تعدُّد العوالم، لكنهم يشترطون أن يكون مثلَه أو أحسنَ من سابقه، لذلك فعالمنا أحسن العوالم الممكنة، لأنه لو أمكن أن يوجد عالم أحسن منه لخلقه اللهﷻ.

ولئن كان المنحى العام لهذه النظرية يرتبط بمبدأ التوحيد، إلاَّ أنَّ بعضاً من متأخِّري المعتزلة اعتبروا القول بهذه النظرية أسوأ من موقف الدهرية،[1] ما جعل القاضي عبد الجبار يرى في إبطال القول بالكمون والظهور مهمَّة التوحيد الأولى، لأنَّ إقرار هذه النظرية يُفضي إلى القول بقِدم الأعراض، وأن النتائج التي تترتَّبُ على هذه النظريَّة من شأنها مصادرة الشريعة وتكاليفها وإبطال النبوة ومعجزاتها".[2] لذلك لا نستغرب لماذا "نفي تلاميذ النظام هؤلاء، وعدّوا خارجين عن مبادئ الاعتزال".[3]

ومهما قيل، وفي كلِّ الأحوال، ومن باب الرصد الإيجابيِّ لحركة النتاج الفكريِّ التي عرفها الفكرُ الإسلاميُّ، وهو يبحث في مشكلة الوجود، ومن باب إنصاف الناس وتقديرهم في جهودهم الفكرية أن يقال إنَّه "ليس من شك أنَّ الخلق بالكمون يمثِّل شكلا مستقلا من أشكال خلق العالم في الفلسفة الإسلاميَّة، وليس من شكٍّ أيضا في أنَّه يمثِّل صورةً جريئةً لخلق العالم، صورةٌ فيها تطوُّر وفيها جدَّة، ولكن مع ذلك صورةٌ ليس فيها ما يتعارض تعارضا تاما مع خلق الله للعالم كما ورد في القرآن الكريم، إذ إنَّ القائلين بها قد وجدوا في بعض آيات القرآن ما يؤيدهم".[4]

ورغم الحياة القصيرة التي قضاها النظَّام بين البصرة وبغداد وسامراء، إلاَّ أنَّه وضع أفكاراً هامة في مجال فلسفة الوجود، منها ما حقَّقته العلوم الطبيعية الحديثة، وما دافعت عنه فلسفات معاصرة، منها فكرة اللانهاية في قسمة الجزء، وفكرة تعايش

---

1) ينظر. الراوي، عبد الستار عز الدين: **فلسفة العقل**؛ ص61.

2) عبد الجبار المعتزلي (القاضي): **شرح الأصول الخمسة**، 104.

3) ألبير نصري نادر: **فلاسفةُ المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين**؛ 154/1.

4) هويدي، يحي: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**؛ ص220.

الأضداد في جسم واحد، وفكرة المداخلة والكمون، أي إمكانية ظهور الأشياء من بعضها البعض الآخر، مرورا بفكرة لا مادة بدون حركة، ولا وجود للسكون".[1]

"وكشهادة للتاريخ، لا بد من القول بأن علم الفيزياء الحديث يؤكّد صحة ما ذهب إليه النظام ومن وافقه في عدم القول بالجزء الذي لا يتجزَّأ، فقد أمكن تقسيم الذرة إلى وحدات أصغر هي الإلكترونات والبروتونات والنوترونات، وهي الأخرى قد أمكن تقسيمها إلى وحدات أصغر وهي الكواركات.. ويتم الحديث مؤخرا عن وحدات أصغر للمادة تتكوَّن منها هذه الكواركات ويحاول علماء الفيزياء القيام بفصلها تجريبيا".[2]

ولو كتب الاستمرار للفكر التجريبي كما أراد النظَّام، وبخاصة في ميدان الأبحاث الذرية، لبلغ مستواها شأوا بعيدا. ولكن للعقل صولات وجولات، وللفكر نهوض ونكوص.

وبالنظر إلى ما كان عليه الفكرُ الإسلاميُّ من حيويَّةٍ وخصوبةٍ، يلحُّ السؤال – عندي دومًا-: لماذا توقف العقل الإسلامي وعجز عن توليد المسائل البحث والنقاش في ميدان خلق العالم؟ ولماذا أُصيب بالعُقم في توليد أسئلة وأجوبة ذات البعد العلمي والفلسفي؛ فكلُّ ما يلقَّن اليوم في الجامعات، من تقريرات أو ردود، وتشكل ارتكاز الدرس العقدي، إن هو إلاَّ تعرُّضٌ بالموافقة أو المخالفة لمرحلة كان فيها الفكر الإسلامي نشيطا خلاقا لمسائل العلم، أما اليوم فلا جديدَ، بل ترديدات لصدى الماضي.. وإن كان من سبب مباشر، فهو ضيق الأفق بالنقاش، وإشهار سلاح التبديع والتكفير.

---

1) ينظر: الخيون، رشيد: **معتزلة البصرة وبغداد**؛ ص113.

2) الكوخي، محمد: **مأساة العقل في الإسلام، (مقال)**؛ ص03.

المصادر والمراجع:

1. الإسفراييني، أبو المظفر: **التبصير في الدين**؛ تح:كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983
2. اطفيش، محمد بن يوسف: **تيسير التفسير**؛ تح: إبراهيم طلاي؛ الجزائر، المطبعة العربية، ط1، 1998
3. ألبير نصري نادر: **فلاسفةُ المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين**، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، د.ط، 1950
4. الأهواني، أحمد فؤاد: **فجر الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954
5. البغدادي، أبو منصور: **الفرق بين الفرق**؛ تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط1، 1988
6. ابن حزم: **رسائل ابن حزم**؛ تح:إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1980،1
7. الخياط، أبو الحسين المعتزلي: **كتاب الانتصار**، أوراق شرقية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993.
8. الخيون، رشيد: **معتزلة البصرة وبغداد**، ط1، 1997، دار الحكمة، لندن.
9. الخوارزمي، محمد بن أحمد: **مفاتيح العلوم**؛ تح: إبراهيم الأبياري؛ بيروت، دار الكتاب العربي، ط2
10. الشهرستاني، أبو الفتح محمد: **الملل والنحل**، تح:أمير علي مهنا وَ علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1993
11. الراوي، عبد الستار عز الدين: **فلسفة العقل** (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية)، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط.1986
12. رجاء أحمد علي: **الكمون والفكر الإسلامي**، ط1، 2010، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
13. أبو ريدة، عبد الهادي: **النظام وآراؤه الفلسفية والدينية**.
14. الزمخشري، محمود بن عمرو جار الله: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**؛ تح:عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط
15. سيد قطب: **في ظلال القرآن**؛ بيروت، دار الشروق، ط1، 1412.
16. صبحي، محمود: **في علم الكلام**

17. عبد الجبار المعتزلي (القاضي): **شرح الأصول الخمسة**
18. ابن عجيبة، أحمد بن محمد: **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**؛ بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2002
19. الكوخي، محمد: **مأساة العقل في الإسلام، (مقال)**
20. المسعودي: **مروج الذهب.**
21. النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛** دار المعارف، القاهرة، ط9
22. الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات،** بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983
23. هويدي، يحي: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية،** القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، د.ت.ط.
24. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**؛ القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دط، 1936.

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017 م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

أهمية الحضارة من خلال قصص الأنبياء في القرآن الكريم
سيدنا سليمان عليه السلام أنموذجا

أ. مصطفى بن دمريسو
جامعة غرداية
mustapha_bendrissou@yahoo.fr

ملخص

يعد الأنبياء أسس الحضارات عبر التاريخ الإنساني، ذلك أن الإنسان خلقه الله جاهلا، ثم أرسل رسله ليعلموا البشرية ما ينفعهم في دنياهم وآخرتهم، لكن الدراسات المعاصرة غيبت دور هؤلاء الأنبياء جحودا واعتدادا بالفكر المادي. ولتأكيد أهمية الأنبياء في صنع الحضارات عبر التاريخ يمكن أن نقرأ مراحل حكم النبي سليمان الذي مكنه الله تعالى في الأرض، وسخر كل ماله وقوته الحضارية والعسكرية لأجل نشر التوحيد، فاستطاع بما أوتي من حضارة أن يقنع مملكة سبأ بقبول توحيد الله تعالى، وهو ما يدعونا إلى توجيه المسلمين المعاصرين إلى إدراك أهمية الحضارة في التأثير على المدعويين، والاهتمام بما ينفع أمة الإسلام، وترك كل أسباب الشقاق والخلاف اللذين يغذيهما النوازع النفسية والسياسية بغطاء ديني مفضوح.

الكلمات المفتاحية: الحضارة قصص الأنبياء، القرآن الكريم، نبي الله سليمان عليه السلام.

Abstract

Throughout the human history, prophets are considered to be the pillars of civilization. As Allah has created the human in a state of ignorance, He sent his prophets to teach mankind what would benefit them in their worldly life and in their Hereafter. However, the contemporary studies neglected the role of the prophets with ingratitude to the later and with appreciation to the materialist intellect. This claim is plainly obvious in the history of Ancient Egypt where we find that some of those who deciphered the Hieroglyphic inscriptions were able to spread their non-religiosity by interpreting those hieroglyphic symbols as goddess.In order to emphasize the importance of the prophets in making civilization throughout the history, we can explore the prophet Suleymen's ruling phases and how Allah has enabled him and gave him strength and power to command on the earth. Suleyman has devoted his wealth and his civilizational and military power in order to spread the word of Tawheed (Confirming the Oneness of Allah). Hence, he succeeded, because of what he has been given of civilization, to convince the kingdom of Sheba about embracing the Tawheed of Allah. The later notion urges us to draw the attention of nowadays Muslims towards realizing the importance of civilization in influencing the opinion of those whom are invited to Islam; as well as towards caring more about what serves the Ummah of Islam instead of focusing the reasons that lead to division and disagreements, which are fed with the political and psychological disposition and covered with an unmasked religious cover.

تمهيد:

إن قَصص الأنبياءِ عليهم السلام وسيلةٌ لتثبيت قلب رسول اللهﷺ وتسليته، وهديٌّ ورحمةٌ للمؤمنين إلى يوم القيامة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآءِيلَ أَكْثَرَ الذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُومِنِينَ﴾، فأحداث قَصص المصطفين الأخيار الذين أرسلهم الله مبشرين ومنذرين هي حقائقٌ كونية وقعت في الزمن الماضي، ولا يزال إشعاعها يستنار به لحاضرنا، وسيبقى عبقُ نورِها يُستشرف به لمستقبَلنا، ذلك أن هذا القَصصَ لم ينزله الله تعالى في كتابه الكريم لمعرفة القِصص الغابرة، والوقوف على الأحداث الماضية فقط، وإنما قص الله علينا قَصصه للاعتبار بها في كل زمان ومكان، وللاقتداء بنهج الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في أفعالهم وأقوالهم، والاستفادةِ من جهادهم وحيثيات دعوتهم، فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنِ اِلَهٍ اِلاَّ اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

ووضح الله لنا الغرض من إرسال رسله فقال: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةُ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾، فالحقيقة العظمى التي حملها الأنبياء على كاهلهم هي دعوة الخلق إلى عبادة الله الواحد القهار[1]، وإيضاح ما أبهم على الناس، وبيان ما غاب عن أنظارهم، فلذلك كانوا مجدين في إعلام أقوامهم بالمصير المحتوم للإنسان في الآخرة، وترشيدهم إلى سنن الله في كونه، والتي من أعظمها مجازاة المحسنين على إيمانهم وعملهم الصالح، ومكافأة المعرضين عن الله بالعقاب الأليم، وهذا ما حكاه الله على لسان رسوله محمد في أكثر موضع في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَآ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ. وقوله أيضا: وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾.

1- مشاركة الأنبياء أقوامهم في صنع الحضارات:

لم تقم الحضاراتِ إلا بعد مجيء الأنبياء عليهم السلام؛ هداةً ناصحين إلى الحق، ودعاة موجهين إلى التفاعل الإيجابي مع كون الله، وإن غيبت القراءةُ الجوفاءُ في كتب

1- الصابوني: النبوة والأنبياء: 36.

التاريخ المعاصر الدورَ الأساس للأنبياء في بناء حضارة أقوامهم، وأبعدت تحليلاتُ الأوربيين الذين فكوا رموزَ الكتابات القديمة ورسومَ الحفريات معاني توحيد الله، فصاروا يفسرون كلَّ صور الحكام على أنها رموز للآلهة المتعددة، ويحللون كلَّ شيء بمنطق الوثنية والشرك، وغرضُهم في ذلك إقرار حرية الإنسان الأول من القيود، وتوثيقُ الانحلال الخلقي والفحش والمنكر كأصول متجذرة في العنصر البشري.

فلو أخذنا كمثال الحضارة المصرية فسنجد أنها انتشرت في بلاد صحراوية تحرقها الشمس، واحتشدت في واد ضيق يرويه نهر النيل، واتسعت إلى عدة مدن، ودامت 30 قرنا[1]، السلطة الكاملة فيها للحكام الفراعنة الذين يقال إنهم يعتبرون أنفسهم آلهة، أو ينحدرون من نسل الآلهة، لإعطاء المهابة للحاكم، والاستسلام له بالسلطة المطلقة في تسيير الدولة. وكانت صورتهم في الغالب على هيئة بشرية برؤوس حيوانية دليلا على اتحاد الإقليم الجنوبي مع الشمالي، الذَين كانا يتميزان برموز خاصة لكل منهما[2].

وأغلب تفسيرات هذه الحضارة انطلقت من خلال أبحاث شامبليون[3] الذي فك شفرة اللغة الهيروغليفية، بتفسير الإشارات التي تحتوي على أشكال من الطبيعة والإنسان والحيوان والنبات والماء والشمس وغيرها من الظواهر الطبيعية على أنها

1- مرت الحضارة المصرية القديمة بثلاث دول كبرى هي: **الدولة القديمة، والدولة الوسطى، والدولة الحديثة؛** انظر: أبوالمحاسن عصفور محمد، معالم تاريخ الشرق الأدنى من أقدم العصور إلى مجيء الاسكندر، بيروت، دار النهضة، ص: 94.

2- سليم أحمد أمين، عبد اللطيف سوزان، دراسات في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم، مصر دراسة حضارية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص 81.

3- **جون فرانسوا شامبليون** (1790 - 1832)، عالم فرنسي استطاع فك رموز اللغة المصرية القديمة بعد استعانته بحجر رشيد (مكتوب في 196ق.م) الذي كان قد اكتشف أثناء الحملة الفرنسية على مصر1799، وقد نقش على الحجر نص بلغتين وثلاث كتابات: اللغة الأولى: المصرية القديمة ومكتوبة بالهيروغليفية التي يكتب بها في جدران المعابد والبرديات لقداستها، ومكتوبة أيضا بالديموطيقية وهي الكتابة الشعبية، وبالقبطية كذلك. أما اللغة الثانية فهي اللغة اليونانية المكتوبة بالأبجدية اليونانية.

ومن خلال المقارنة بين هذه اللغات والكتابات تمكن شامبليون من فك طلاسم الكتابة الهيروغليفية. انظر: موقع ويكيبيديا. www.ar.wikipedia.org

آلهة، وسارت الأبحاث بعده على تحليلاته، وغيب أثر الأنبياء مطلقا من حياة هذه الحضارة رغم أن إسماعيل حامد عدد 19 نبيا عاشوا على أرض مصر[1]، وعلى رأسهم سيدنا موسى ويوسف عليهم السلام.

فلو أعاد الباحثون المسلمون المتخصصون قراءة الأثريات بمنطق قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ امَّةٍ الاَّ خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾، وقولِه أيضا: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً، وبإشعاع الآية الجامعة: يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَاتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ(130) ذَالِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾. لتوصلوا إلى نتائج مختلفة عما يشاع عن حضارة مصر، ولأدركنا قيمة التغييرات التي أحدثها الأنبياء في المجتمع المصري، ولعلمنا أن هذه الحضارة الطويلة لم تكن كلها وثنية كما يشاع، فهذا غير معقول تماما، ويتعارض مع نواميس الله في كونه، وإنما كان للأنبياء دور مهم في توجيه الناس في دنياهم وآخرتهم، وإيقاظ الهمم لصنع مجتمع متحضر، وإلى استغلال كون الله المفتوح لاكتشاف آلائه، وكشف أغواره.

ويمكن أن نستدل كذلك بسيدنا نوح عليه السلام حينما نبه قومه إلى ظواهر طبيعية في غاية الوضوح، فبين لهم ضياء الشمس، وانعكاس ضوئها على سطح القمر ليشع نورا يتلألأ في الليلة المقمرة، فقال لقومه: ﴿اَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا(15) وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾، وهو بهذا سابق لكل النظريات العلمية والحضارات التاريخية في اكتشاف حقيقة القمر. كما أن سيدنا إبراهيم عليه السلام أشار إلى قومه بالنظر في الأفلاك والنجوم والتمعن في ظهورها وخفائها.

2- أهمية الحضارة في دعوة سيدنا سليمان عليه السلام:

من أراد أن يتحدث عن الحضارة التي تُعرَّف بأنها تفاعل الإنسان مع الكون

1- إسماعيل حامد: الأنبياء والرسل في مصر القديمة: ديانة المصريين القدماء بين تعاليم الأنبياء وتحريف الكهنة، مكتبة النافذة، مصر.2011.

والحياة، فعليه أن يستذكر قصة نبينا سليمان الأواب عليه السلام، هذا النبي الذي تفاعل مع الإنسان والطير والجن وأجريت له الريحُ رخاءً وعاصفةً، وسخر الله له الشياطينَ يبنون له الأعاجيبَ ويغوصون في البحر، ووُهب له الخيلَ السراع، والجيشَ المطاعَ المنظم، ووُهب فوق كل هذا المُلكِ التذللَ لمالك يوم الدين، والخضوعَ للقاهر فوق عباده، فقال الله عنه: ﴿وَلَقَدَ ۔ اتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا، وَقَالاَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُومِنِينَ﴾.

فقد تفقّد سيدُنا سليمانُ عليه السلام ذاتَ مرة جندَه من الطير، فلم يجد بينهم طائرَ الهدهد، فقال: ﴿مَا لِي لاَ أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَآئِبِين﴾، وتوعده بالعقاب إلاَّ أن يأتي بدليل يبرر غيابَه.

ولما عاد الهدهد أسرع لإعلام سليمانَ عليه السلام وقدم له تقريرا عن الحالة السياسية، والاقتصادية، والدينية للمملكة التي عاينها وزارها، ثم أمره سيدنا سليمان عليه السلام أن يحمل رسالةً إلى هذه الملِكة فقال: ﴿اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾.

ألقى الهدهدُ الكتاب بين يدي الملِكة، فلما قرأته، جمعت وزراءَها ومستشاريها قائلة: ﴿يَآ أَيُّهَا الْمَلأُ اِنِّيَ أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾، وتلت عليهم مضمونَه، وفيه: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَاتُونِي مُسْلِمِينَ﴾، ولما أكملت قراءته، أجمعت حاشيتها واستشرتهم ثم قررت الملكة الحكيمة أن تصانع سليمان بالهدايا، ولما تلقى سليمان عليه السلام هدايا الملكة قال: ﴿قَالَ أَتُمِدُّونَنِي بِمَالٍ فَمَآ ءَاتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّآ ءَاتَاكُم بَلَ اَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾. وأعلن بذلك عن عدم حاجته إلى المال، فإنما هو رسول من الله، وصاحبُ دعوة ربانية، فرجع الرسل محملين بالتهديد الشديد.

عزمت الملكة على الاستسلام والانقياد، وشدَّت رحالَها وأحمالَها، وسارت برَكْبِها إلى سليمان عليه السلام.

وقبل وصول القوم طائعين منقادين إلى سليمان عليه السلام، قال لوزرائه من الإنس

والجن: ﴿قَالَ يَآ أَيُّهَا الْمَلأُ أَيُّكُمْ يَاتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَّاتُونِي مُسْلِمِينَ﴾. فتسارع جنودُ سليمان وأنصارُه لتلبية الطلب، وإذا بعرش ملكة سبأ حاضرٌ بين يدي سليمانعليه السلام قبل أن يرتد إليه طرفه. فلما رآه مستقراً عنده قال: ﴿قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِيَ ءَاَشْكُرُ أَمَ اَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾.

امتحن سليمان قوة ملاحظة الملكة فغير بعضَ معالم عرشها، ونكَّرَه لها، فقيل لها: "أَهَكَذَا عَرْشُكِ؟!" فنظرت إليه وتأملته ثم "قالت: كأنه هو" وهي قولة دبلوماسي فَطِن. لتعلن بعد ذلك أن الذي جاء بها إلى سليمان هو ما سمعته عن قوة سلطانه، وملكه العظيم، وأنه مؤيد بما لم يؤيَّد به ملِكٌ آخر.

ثم دُعيت الملكةُ إلى دخول الصرح الذي أعدَّه لها سليمانعليه السلام، وجعل أرضَه ممرَّدَة من زجاج لامع، ومهيَّئةً بشكل يخَاله الناظر بِركةً، قيل لها: ﴿ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا﴾، فقال لها سليمانعليه السلام: ﴿إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾، فأدركت في ذلك الموقف أن علمها وحضارتها لم يسعفاها للتفطن إلى مظاهر هذه الحضارة الجديدة الراقية، فأعلنت إيمانَها وقالت: "رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ".

يستوقفنا في هذه القصة الإيمانية استعمال سيدنا سليمانعليه السلام كلَّ مظاهر العظمة في حضارته لدعوة ملكة سبأ إلى الله الواحد الأحد، إذ أرسل إليها كتابا وصفه الله بأنه كريم، فبمجرد أن تلقته الملكة قرأت فيه حضارةَ سيدنا سليمانعليه السلام، وأدركت قدر المرسِل، فربما كان الكتاب من ورق راق وخفيف استطاع خلق ضعيف مثل طائر الهدهد أن يحمله آلاف الكيلومترات، ولنا أن نتخيل نوعية المداد والخط والزركشة التي طُرزت بها الرسالة، ولذلك وصفه رب العزة بالكريم.

وعندما حضرت الملكة بجيشها إلى سليمانعليه السلام وجدت عرشها الموصوف بالعظمة من رب العظمة ماثلا أمامها وقد غُيِّر فيه بعض الشيء، ولم يكتف هذا الحكيم بإحضار العرش وتنكيره، فإنه صنع للملكة قصرا جعل أرضَه من الزجاج، وأسال الماء من تحته، حتى توهمت الملكةُ وانخدعت، مع أنها تدرك ما يصنعه الخدم لملوكهم، وتعرف زخارفَ القصور وأبهاتِها، فكانت هذه العروض الحضاريةُ سببا

لإسلامها، والحمد لله.

أفلا يستوقفنا هذا الأمرُ طويلا لنحاسبَ أنفسَنا، لماذا تخلينا عن صناعة الحضارة في عهدنا؟ ولماذا صرنا نستهلك حضاراتِ غيرنا؟ ولماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟ ولماذا بتنا في مؤخرة الركب؟ ولماذا صار غيرنا يبيدنا ويستعبدنا؟

فهل من يوم نستفيق فيه من سباتنا، فنهتدي بهدي سيدنا محمد ﷺ والأنبياء عليهم السلام من قبله، ونشاركَ الأممَ في الصناعة والفنون، ونستشعرَ رقابة الرحمن في تصرفاتنا وأقوالنا، ونعتقدَ أن الجالس في كرسي الدراسة هو العابد الحقيقي لله، وأن المهندس المبتكرَ لقانون طبيعي جديد هو المسبح لله عمليا بعد أن كان يسبح تسبحا قوليا، وأن الباحث الذي يجتهد في مخبره مكتشف لآلاء الله، ومستخرج لما سخره الله لنا من حيوان ونبات ومعادن وهواء، وأن العامل في متجره ووظيفته مستخلَف من الله في أرضه.

ودعاؤنا لله خالص أن يوفقنا –نحن المسلمين المعاصرين– للتحكم في زمام التكنولوجيا والعلم حتى تسلم لنا جموع الناس في الكرة الأرضية كما أسلمت مملكة سبأ بين يدي سيدنا سليمان عليه السلام بما أبهرها من مظاهر الحضارة والرفعة، آمين يارب العالمين.

المصادر والمراجع

1- أبوالمحاسن عصفور محمد، معالم تاريخ الشرق الأدنى من أقدم العصور إلى مجيء الإسكندر، بيروت، دار النهضة، دت.

2- إسماعيل حامد، الأنبياء والرسل في مصر القديمة: ديانة المصريين القدماء بين تعاليم الأنبياء وتحريف الكهنة، مكتبة النافذة، مصر. ,2011

3- سليم أحمد أمين، عبد اللطيف سوزان، دراسات في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم، مصر دراسة حضارية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، دت.

4- الصابوني محمد علي، النبوة والأنبياء، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.

5- www.ar.wikipedia.org

مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الأول العدد التجريبي (2017 م)
مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية
ردمد 0000-0000
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

تجربة تحفيظ القرآن فى المدارس القرآنية

بوادى مزاب

أ.د . مصطفى وينتن
جامعة غرداية
muouinten2002@gmail.com

ملخص

عرفت مدارس تحفيظ القرآن الكريم بوادي مزاب تطورا واضحا جليا، ابتدأت حلقة وكتَّابا على الطريقة التقليدية تسمى بمحاضر تحفيظ القرآن الكريم، ومع بوادر النهضة الحديثة، وبأثر من ظهور حركات الإصلاح في العالم الإسلامي، وتطور مناهج التعليم، أصبحت هذه المحاضر هي النواة الأساسية الأولى للمدارس القرآنية منذ العقد الثالث من القرن العشرين، واتخذت شكلها ومنهجها العصري وتسمت بالمدارس القرآنية. وهي تجربة جديرة بأن تدرس، وتستخلص منها نتائج تفيد في استمرارها، ومحاولة تعميمها قدر الإمكان رجاء ما فيها من ثمار. وتحاول هذه الدراسة إظهار الأسس الفكرية والخلفية التاريخية للمدارس القرآنية بوادي مزاب، والأوضاع التي عاشتها على امتداد وجودها وتطور وبرامج تدريس مادة القرآن الكريم وتحفيظه فيها وأساليبه وآثارها العلمية والسلوكية.

الكلمات المفتاحية: القرآن؛ تحفيظ؛ المدارس؛ وادي مزاب، المدارس القرآنية .

Résumé

Les écoles coraniques - dans la vallée du Mzab (au sud de l'Algérie)- ont connue un développement dans le temps, de la (mahdarat) - au début- jusqu'au système d'école Coranique moderne; suite a l'impacte de la renaissance moderne, des mouvements de réforme dans le monde musulman, et le développement des programmes d'enseignement, depuis la troisième décennie du XXe siècle. Il est utile d'examiner et d'en tirer des résultats de cette expérience dans l'histoire de la société. C'est ce que cette étude a essayé de le montrer suite a l'examination des éléments suivants: les fondements des ces écoles coraniques au M'zab. les Conditions vécues par les écoles coraniques. L'évolution de l'enseignement du Coran dans ces écoles et ses méthodes. L'impacts scientifiques et morales des écoles coraniques dans la société.

Mots-clés: Coran, les écoles, la mémorisation du Coran, la vallée du M'Zab, les écoles coraniques.

مقدمة:

يعتبر تدريس القرآن الكريم والعناية بتحفيظه للناشئة خصوصا أحد المهام الرئيسة التي تضطلع بها دور العلم في الإسلام وخاصة المسجد؛ ومن هذا الجانب كان للمسجد في وادي مزاب على امتداد التاريخ وتحت ظل نظام العزابة . باعتباره نظاما علميا تعليميا واجتماعيا . الأثر الكبير في تحمل هذه الرسالة وأدائها، وقد وضع لها مؤسسة خاصة تحت رعاية المسجد، فيها يتعلم طلبة العلم القرآن كأول مادة دراسية في البرنامج حفظا وإتقانا لتلاوته، وأصبح حفظ القرآن الكريم شرطا ضروريا في انخراط الطالب ضمن سلك طلبة العلم ومواصلة الدراسة والتأهل للانضمام إلى هيئة إيروان (الطلبة الرواة للعلم) التابعة لنظام العزابة.

وقد عرفت مؤسسة تحفيظ القرآن الكريم تطورا واضحا جليا، فقد كانت في البداية حلقة وكتّابا على الطريقة التقليدية مثل غيره من الكتاتيب في المجتمع الإسلامي، وكانت تسمى في وادي مزاب **بمحاضر تحفيظ القرآن الكريم**، ومع بوادر النهضة الحديثة، وبأثر من ظهور حركات الإصلاح في العالم الإسلامي، وتطور مناهج التعليم، أصبحت هذه المحاضر هي النواة الأساسية الأولى للمدارس القرآنية منذ بداية العقد الثالث من القرن العشرين، واتخذت شكلها ومنهجها العصري وتَسَمَّت بالمدارس القرآنية، مهمتها تحفيظ القرآن الكريم، إضافة إلى علوم الشرع للمبتدئين ثم تتدرج مع الطالب في مستويات التعليم المختلفة.

وأصبحت هذه المدارس مظهرا حضاريا للمجتمع، وضرورة حياتية يفكر فيها المجتمع وينشغل بإنشائها مع إنشاء المساجد والمصليات حتى أصبحت لصيقة بها.

ومرت هذه المدارس بمراحل من وجودها، عملت فيها أحيانا بكل اطمئنان ونشاط، وتأثرت في أحايين أخرى بالأوضاع السياسية والثقافية والاجتماعية التي مر بها المجتمع الجزائري، وكانت لها معاناتها، وتجربتها في طرق تدريس القرآن الكريم والاهتمام به، والتأقلم مع الأوضاع المختلفة، وفي التكيف معها من أجل المحافظة والإبقاء على أهم مكسب: **إنشاء وتنشئة أجيال قرآنيين**، ولهذه التجربة آثارها الواضحة على مسيرة الحياة الاجتماعية بمعناها الخاص بوادي مزاب أو العام في القطر الجزائري وخارجه.

وهذا البحث يحاول إظهار هذه الجوانب ودراسة وضعية هذه المدارس القرآنية من خلال العناصر التالية:

.الأسس الفكرية والخلفية التاريخية للمدارس القرآنية بوادي مزاب.

.الأوضاع التي عاشتها المدارس القرآنية بمدن وادي مزاب.

.تطور برامج تدريس مادة القرآن الكريم وتحفيظه في هذه المدارس وأساليبه.

.الأثر العلمي والسلوكي للمدارس القرآنية بوادي مزاب.

الأسس الفكرية والخلفية التاريخية للمدارس القرآنية بوادي مزاب.

يستند الاهتمام بالمدارس القرآنية في وادي مزاب على خلفية عقدية فكرية وعلى تجربة تاريخية من حياة المجتمع الإباضي بهذه المنطقة، وغيرها من المناطق التي شهدت وجود الإباضية عبر التاريخ بالمغرب الإسلامي خاصة.

فمن الناحية العقدية الدينية نجد الانتماء الإسلامي والضرورة الشرعية التي تفرض تعلم القرآن وتعليمه كما هو الحال في مجموع الأمة، ومن حيث الإرث التاريخي فإن هذه المدارس القرآنية تعتبر استمرارا لنظام حلقة العزابة الذي وضعه الإمام أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي.

أولا.الخلفية الإيمانية العقدية:

إن المرجعية الفكرية للمدارس القرآنية بوادي مزاب جزء من المظهر الإسلامي الموجود لدى جميع الأمة الإسلامية التي تلقت القرآن الكريم بالتواتر من لدن رسول الله ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم، فقد ورد في الآثار الأولى الباقية لدى الإباضية دراسة حكم تعليم القرآن الكريم وتعليمه للصغار خاصة، وجاء هذا في أول المدونة الكبرى لأبي غانم الخراساني التي تولى ترتيبها الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش، حيث تحدث عن الموضوع ضمن وجوب تعليم الصلاة للصغار.

فقد قال أبو غانم: «ويؤدب على التعلم كما يؤدب على القرآن ولا يعذر والده ولا وليه بترك ذلك»[1].

وقال كذلك: «ومن السنة أن يعلم الصبيان من الدين ما احتملوا ليكون لهم عادة فإنهم يعلمون القرآن ويضربون عليه (...) وكذلك يؤخذون من العلم بما أطاقوا حتى يعتادوا به ويكرهون عليه كما يكرهون على القرآن»[2].

فهذه النصوص تبين أن المستند في تعليم القرآن الكريم للصغار خاصة ما ورد في المصادر الشرعية من الأمر بالاعتناء بالقرآن ونشره بين الأولاد وتعليمهم وأن ذلك يدخل ضمن مسؤولية الأولياء، وواجباتهم تجاه أولادهم، وأنهم محاسبون عليهم وعلى تعليمهم القرآن الكريم.

وهذا الواجب الشرعي هو الذي حمل المسلمين عبر العصور وفي مختلف الأمصار على اتخاذ الوسائل والطرق لذلك.

وفي المجتمع الإباضي يبرز هذا الاهتمام، ويتجسد في فترات تاريخية، ففي المغرب ظهر بارزا في ظل مؤسسة نظام العزابة التي نشأت أول ما نشأت نظاما تعليميا، ثم تطور ليصبح نظاما اجتماعيا متكامل المهام، ومتعدد المجالات، ولكن بقي وفيا للمهمة الأولى وهي التعليم والتعليم القرآني خاصة.

ثانيا. التعليم القرآني في ظل نظام العزابة:

إلى هذا النظام يعود وجود وبقاء المدارس القرآنية بوادي مزاب، وهو أصلها، فقد كان هذا النظام هو السبب في تعمير وادي مزاب، وكان لمؤسس الحلقة أثر واضح وجلي، إذ انزاح إليه جموع الإباضية من جهات مختلفة من المغرب الإسلامي، فاستوطنته، وعمرته، وجعلت منه منطقة عمرانية بعد أن كان واديا قاحلا وأرضا جرداء تكاد تخلوا من مظاهر الحياة، وكان أول ما تنشأ به المدن في الوادي المساجد على

1 . أبو غانم الخراساني: المدونة الكبرى، بترتيب الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش، مصور من مخطوط، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، سوريا ولبنان، دون تاريخ، 01/1.

2. المصدر نفسه 02/1.

رؤوس الجبال حول الوادي، ومع المسجد كتاتيب لتعليم القرآن الكريم، ونظرة سريعة إلى هذا النظام تتيح لنا معرفة مكانة تعليم القرآن ضمن مهامه التي تحملها، والأهداف التي سطرها وعمل على تجسيدها.

لقد كان النظام في أول أمره مدرسة متنقلة، أسسها الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي بأمر من شيخه أبي زكرياء بن أبي مسور اليراساني، فجعله وسيلة للتعليم والتربية، ونشر العلم والدين بين الأوساط الإباضية بالمغرب، فأرسى مناهج التدريس العام في إطاره بما فيه حلقات التدريس القرآني، وكان يسير في التعليم على مراحل تبتدئ من تعليم القرآن الكريم للنشء ثم يترقى التلميذ إلى أن يصبح ضمن الطلبة الذين يحضرون دروس الفنون الأخرى من العلم على يد شيخ العزابة، وهو نظام داخلي يؤمه مجموعات من الطلبة الراغبين في اتباع منهج الشيخ، ويستعدون للالتزام بنظمه وتعليماته، ويتحملون تبعات المخالفة فيه أيضا.

ويقدم لنا الشيخ الدرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد خلاصة عن سيرة هذا النظام وهو في عهده الأول من النشأة، تمكن من رسم صورة له كما يلي:

يتشكل أعضاء الحلقة من: الشيخ، والعرفاء، والتلاميذ، لكل منهم دوره المحدد، والغاية هي السهر على تعليم التلميذ، والقيام بما يحتاجه، والأخذ بيده عندما يخطئ، ومعاقبته عندما يظهر منه تعمد الخطأ، وسوء السيرة.

ويمتد التعلم من القيام إلى صلاة الصبح قبل الأذان إلى وقت العشاء، ونصيب من الليل لقيامه، تتخلل ذلك فترات مستقطعة للراحة والنوم، ووقت الأكل، ووقت لقضاء الحاجات، وكل شيء موقوت، فيه ما هو إجباري وما هو اختياري.

يتسم النظام بالصرامة والانضباط، لضمان ما يحتاجه التعلم من الطاقة والوقت وإحلال الجو العلمي الجدي، ويستدعي هذا ضرورة إقامة ضوابط وتشريع طرق للضبط، تهدف إلى مراعاة مصالح التلميذ والحيلولة دون تضييعه، وضياع مواهبه، وعدم تركه لهواه في وقت لا يمكنه أن يفرق فيه بين ما ينفعه وما يضره، ولذلك وضعت طرق للعقاب، تبعد عن الإضرار والانتقام من التلميذ، ولكنها لا تسلمه إلى

العبث والاستهتار، فلا يصل به الأمر إلى العقاب إلاَّ إذا ثبتت مسؤوليته، وتعمده الإضرار بالغير، وليس العقاب جسديا بقدر ما هو تربية روحية خلقية، وحرمان مما يمكنه أن يستفيد منه لو كان منضبطا، وسمي العقاب بالخطة، وهي هجران المعاقب وعدم التعامل معه حتى يعلن توبته، ورجوعه إلى الانضباط.

لذلك كان تعريفها في الأول ينبئ عن نظام تعليم يتدرج فيه الطالب من مستوى إلى آخر، وتقوم عليه مجموعة من المؤطرين محكمة التنظيم، تمتزج فيها التربية الخلقية مع التأهيل العلمي والتكوين الحياتي، لذلك تضمنت مهام عديدة تخدم في مجملها طالب العلم وتعده لتحمل الرسالة والعمل على نشر الدين وتعليم غيره.

ولم تكن الحلقة في الأول هيكلا اجتماعيا بل كانت حلقة علمية تربوية، فالانتماء إليها يكون حسب الرغبة لا بالاختيار، كما يذكر الدرجيني[1].

ويمكن أن نستعرض أهم هذه الوظائف التي يضطلع بها هذا النظام التعليمي كما يلي:

أولا. مهام شيخ الحلقة:

من مهام شيخ الحلقة متابعة التزام الأعضاء بالواجبات، ويبدأ بنفسه من أول اليوم، ويسهر على عملية استمرار حفظ التلاميذ للقرآن وتعهدهم بالمدارسة، وذلك ضمن مهمته في الاستفتاح قبل صلاة الصبح بتلاوة القرآن؛ يقول عنه الدرجيني في مهام شيخ الحلقة:

«ومنها الاستفتاح وهو قيامه في الثلث الأخير من الليل أو في الربع الأخير منه فيأتي إلى موضع الاستفتاح فيستعيذ ويبسمل، ويقرأ فاتحة الكتاب، ويبتدأ من حيث انتهى مجلس الاستفتاح من القرآن في الليلة التي قبلها، فيهب كل نائم فمنهم من يصير

1 . الدرجيني أحمد بن سعيد: طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، دون تاريخ، 1/172 – 173..

معه في المجلس ومنهم من يخرج فيدرس وحده، لا يخرجون بأجمعهم ولا يصيرون إلى المجلس بأجمعهم، بل كيفما تيسر، فيقرأون القرآن حتى يؤذن مؤذن الصبح»[1].

ثانيا. مهام العرفاء:

فمن مهام أعضاء الحلقة مهمة عريف العرفاء وعريف الختمات والنوم، ومن خلال ضبط مهامهم يظهر أن المحور في العمل التربوي كان خدمة طالب العلم ومتعلم تلاوة القرآن الكريم خاصة، وفي ذلك قال الدرجيني: «يكتب عليه طلبة القرآن ألواحهم، ويصححونها ويحفظونها» وهم عدد كبير لا يحصى وليس في الحلقة عدد مضبوط لهم[2]، ربما لأنهم يخضعون إلى الطلب والرغبة في الانضمام إلى حفظ القرآن، حسب عدد التلاميذ.

وفي أثناء فترة الدراسة تظهر كيفية تولي العرفاء (المدرسون) مهمة التدريس ومتابعة الطلبة في قراءتهم، وكتابتهم للألواح، وتصحيحها، ويتولون أيضا تأديب الطالب عند تقصيره، يقول الدرجيني: «وأما عرفاء أوقات الدراسة فيتفقدون لأصحاب الألواح بين الظهر والعصر فإن أبطأ أحدهم إبطاء لا يعذر فيه فالخطة، وإن اشتغل بما يلهيه عن قراءة لوحه فالخطة، وإن سمعه العريف يقرأ خطأ وكان مع ذلك لا هم له بتصحيح لوحه فالخطة، وبين المغرب والعشاء، فإن أبطأ أو غاب أو اشتغل بما يلهيه أو شغل بما سواه فالخطة، وإن قام إلى الطعام اختيارا أو إلى نجوى فالخطة»[3].

ثالثا. ما يتعلق بالتزامات الطالب:

وللطالب وقته المحدد وبرنامجه اليومي بما في ذلك الوقت الاختياري والضروري: «فطلبة القرآن يقرأون ألواحهم بين الظهر والعصر حتما، وبعد العصر استحبابا»[4].

ويصحب وجوب الاعتناء بالتعلم وجوب الاعتناء بالهندام والالتزام باللباس اللائق بطالب العلم، والكيفية التي يجلس عليها، وطريقة إمساك اللوح، وحفظها كما جاء عند

1. المصدر نفسه: 1/172.
2. المصدر نفسه: 1/ 171 – 172.
3. المصدر نفسه: 1/178.
4. المصدر نفسه: 1/178.

الدرجيني: «وصفة هيئتهم حينئذ أن يشتملوا فلا يظهروا من أجسادهم شيئا ويسندوا ألواحهم إلى الأساطين، ويقابلونها غير مستندين ولا مكثرين من الالتفات، وبين العشائين في وسط الساحة غير مستندين، وقد أبيح لهم الاستناد في غير هذين الوقتين إن شاءوا»[1].

وزمن حفظ القرآن الصغر، فلا يُشغل الصغير بغيرها، حتى ينتهي إلى الاستظهار: «والأفضل للأصغرين ترك الاستناد فلا يتعرضون لما ليس بشأنهم، غير دراسة القرآن إلاَّ ما قد عناهم من العبادة وفرائض الإسلام، كالطهارات والصلاة والصيام، وما أشبه ذلك، فإن امتدوا إلى غير ذلك كره مشي الغراب مع الحمام على أنه من كان ذا فهم وقلب ذكي، ومن أعطاه الله قدرة على تحصيل هذا وهذا فلا بأس في الازدياد من الخير»[2].

ويحدد الفوج الدراسي في عدد يمكن للمعلم العريف متابعتهم، والوفاء بواجب إتقان مهمته، ولا يسمح بالزيادة إلاَّ في حال ضرورة: «والعرفاء من حملة القرآن ترتبط بكل واحد منهم جماعة من أصحاب الألواح، طلبة القرآن يملي عليهم ويصحح ألواحهم، ويأخذهم بالحفظ عن ظهر، فالجماعة التي ترتبط بكل حافظ يكون أكثرهم عشرة وأقلهم اثنين وهذا بحسب الاختيار وفي الأمر الأشهر العام، وأما مع الضرورات وعدم الرجال فلا حد لكثرتهم ولا لقلتهم»[3].

الأوضاع التي عاشتها المدارس القرآنية بمدن وادي مزاب على امتداد وجودها.

لقد كان لنظام العزابة أثره وظله على منهج تحفيظ القرآن، بوادي مزاب، خاصة بعد استقرار الحياة فيه، وتشييد المدن السبع به، وكان المسجد دائما هو المهيمن على الحياة، في مختلف جوانبها، العلمية، والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وظهرت هذه الملامح في الحياة بمزاب شكلا ومضمونا وكانت العمارة أحد أشكال تمكين هذه الأنظمة ومظهرا واضحا لها، فالمسجد الذي يشيد غالبا في أعلى مرتفع على البلدة، تلحق به دوما حجرة أو أكثر حسب الحاجة وتسمى بالمحاضر

1. المصدر نفسه: 178/1.
3. المصدر نفسه: 178/1.
3. المصدر نفسه: 177/1.

(واحدة محضرة) وهو المصطلح المعبر عن حجرة دراسة القرآن الكريم، يتولى فيها العرفاء تدريس الصبيان القرآن الكريم وتحضيرهم ليكونوا من الحفظة أو على الأقل ينالون قسطا من العلم بقراءة كتاب الله تعالى، يمكنهم من الوفاء بالضروري من الدين في شعائرهم التي يؤدونها، وكل حسب ما أوتي من فضل الله تعالى في تحمل كتابه الكريم.

وهذه المحاضر هي الشكل الأول للكتاتيب التي تولت هذه المهمة بوادي مزاب، وهي مرتبطة بالمسجد، وإن لم تكن وحدها، فقد شهدت بعض القرى محاضر خاصة غير مرتبطة بالمسجد، يبادر بإقامتها بعض أهل العلم في ديارهم، تشكل مدارس خاصة وسط المجتمع، وتعتبر رافدا في مجال التعليم القرآني بالوادي، وفي الغالب تكون هذه كتاتيب لمعلمين، وأحيانا لعلماء.

كما أن المحاضر التابعة للمسجد كانت خاصة بالذكور ولم يعرف أنه كان للبنات محاضر بهذا المعنى، إلاَّ أن هذا لا يعني أن البنت كانت ممنوعة من أخذ حظها من كتاب الله تعالى، لكن كان ذلك في إطار آخر، حيث شهد وادي مزاب دورا لتعليم البنت تقوم عليها نساء متعلمات، آخذات بنصيب من العلم، تولين تدريس الفتيات القرآن الكريم في دورهن أو دور خاصة لذلك، وقد تكون هؤلاء المعلمات من أعضاء الهيئة النسوية المرشدة للنساء بالبلدة، وتعرف بهيئة تيمسيريدن (الغاسلات) التابعة لحلقة العزابة.

إلى فترة قريبة بل وحتى القرن العشرين بقي الوضع على عهده القديم، محاضر تابعة للمسجد، وديار تطوع أصحابها لتحفيظ القرآن للذكور والإناث، ولكن نظرا للتطور الحاصل في مزاب فإن هذه المحاضر لم تعد باقية على النمط التي وضعت عليه أول مرة في إطار حلقة العزابة، إذ لحقها ما لحق النظام من تطوير بوادي مزاب، وأهم ذلك هو تفعيل هذا النظام ليخرج من اختصاصه بالتعليم، إلى أن يصبح نظاما اجتماعيا متكامل المهام، وبالتالي أصبحت حلقة تدريس القرآن فيه أحد المهام الكثيرة التي يتولاها، ودخلت ضمن هيكلته المحاضر الخاصة بالتحفيظ، وأصبحت مؤسسة ضمن مؤسساته.

وعند الدخول الاستعماري استمر الوضع على ما هو عليه رغم الصعوبات التي كانت تلاحق المدرسين والعلماء وكانت تطلب منهم التقارير عن تعليمهم والفنون التي يعلمونها والتلاميذ الذين كانوا يختلفون إليهم وأوقات التدريس[1].

ويمكن أن نورد إحصائين عن مدينة بني يزقن كما يذكرهما الأستاذ الحاج سعيد يعتبران نموذجين يعطيان صورة لوجود دور العلم بوادي مزاب أثناء الفترة الاستعمارية في بداية القرن العشرين[2] كما يلي:

الإحصاء الأول: نوفمبر 1902:

ثلاث محاضر تابعة للمسجد: يدرس فيها: الحاج يوسف بن احمد (30) تلميذا.

ومحمد بن عيسى بن يحي (25) تلميذا.

وسليمان بن حمو (24) تلميذا.

والقطب الحاج يوسف اطفيش (40) طالبا.

وست ديار تطوع أصحابها من أهل العلم لتدريس القرآن هم:

داود بن الحاج (20طالبا)، ويحي بن سليمان (18طالبا) وبكير بن سليمان بن عيسى البليدي (12طالبا)، والحاج ابرهيم بن مسعود بوسريح (12طالبا) والحاج ابراهيم بن محمد بن إدريس (10طلبة) والحاج موسى بن عمر (6طلاب).

والإحصاء الثاني. في سنة 1907: ثلاث محاضر تابعة للمسجد من القديم، تدرس 86طالبا، يدرس فيها: محمد بن عيسى، وسليمان بن حمو، والحاج محمد بن سليمان. وهي خاصة بالقرآن فقط.

1. يوسف بن بكير الحاج سعيد: تاريخ بني ميزاب دراسة اجتماعية و اقتصادية وسياسية، المطبعة العربية، غرداية، 1992، ص 122- 123؛ مصطفى وينتن: آراء الشيخ احمد بن يوسف اطفيش العقدية، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1998م، ص 57.

2. يوسف بن بكير الحاج سعيد: تاريخ بني ميزاب، ص 122- 123.

وست ديار تدرس 95 طالبا يدرِّس فيها:الحاج موسى بن عمر، والحاج ابراهيم بن محمد بن إدريس، وهي خاصة بالقرآن، وأيضا: القطب الشيخ اطفيش، والحاج إسماعيل زرقون والحاج سليمان بن محمد بن إدريس والحاج صالح بن عمر لعلي وفيها جميع الفنون.

وفي وثيقة أخرى عن الإحصاء العام لما في وادي مزاب من دور ومؤسسات التعليم الخاص نجد ما يلي:

.إحصاء للمحاضر وعدد التلاميذ بها حسب القرى يعود إلى سنة 1924م[1]:

القرية	عدد المحاضر	عدد التلاميذ
غرداية	6 محاضر	189 ت
مليكة	2 محضرتان	55 ت
بني يزقن	5 محاضر	100ت
بونورة	1 محضر واحدة	35 ت
العطف	محضرتان	45ت
بريان	محضرة واحدة	20ت
القرارة	5 محاضر	125ت
المجموع	22 محضرة	569ت

إن هذه الأعداد في مراكز التعليم وعدد التلاميذ الذين يؤمونها تظهر لنا مقدار الاهتمام بتدريس القرآن الكريم، واستمراره وعدم الانقطاع منذ فجر التاريخ الإسلامي بالمنطقة، وإن كانت الأعداد والإحصاءات هنا لا تمكن من المعلومات الدقيقة، فهي مستقاة من وثائق استعمارية لا يستبعد فيها عدم الإحاطة، وعدم إدراج التعليم الخاص بالبنات.

1.المصدر نفسه، ص 153.

لقد شهد وادي مزاب نهضة علمية مع بداية القرن الرابع عشر الهجري، ونهاية القرن التاسع عشر الميلادي، يمكن إرجاع أسبابه المباشرة وانطلاقتها الفعلية إلى جهود الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش القطب، الذي تمكن من الاستفادة من جهود من سبقه من العلماء، وتأثر بالواقع في العالم الإسلامي عموما، وبالتغيرات التي حصلت فيه، وتحمل عبء استنهاض الهمم ومكافحة الاستعمار علميا أولا بوادي مزاب، فكانت لجهوده المباركة آثارها العظيمة على التعليم، إذ اعتبر التعليم بالنسبة إلى عمله أحد الواجهات المهمة التي فتحها ضد الوجود الاستعماري، وتابعه بعد ذلك تلاميذه الذين ظهرت على أيديهم ثمار فكره وآرائه وجهاده، وأهم هذه الآثار تطوير نظم التعليم بوادي مزاب، فتغيرت من مجرد محاضر للتحفيظ إلى مدارس للتعليم بالمعنى المعاصر الذي يجعل المدرسة تتكفل بمختلف أنواع العلوم وبالجنسين معا في سبيل نشر العلم وتحرير الإنسان من الجهل ونتائجه الوخيمة.

ويمكن تأريخ هذا التغيير بظهور الجمعيات الإصلاحية خاصة التي أنشأت المدارس القرآنية بالمعنى المعاصر، وهذا يعود إلى العقد الثالث من القرن العشرين، حيث أسست المدارس القرآنية بكل بلدة من وادي مزاب، وهذه المدارس[1]:

سنة 1921 مدرسة مليكة.

سنة 1923 مدرسة الحاج عمر بن يحي بالقراراة.

سنة 1925 افتتح معهد الحياة بالقرارة.

سنة 1927 مدرسة بني يزقن على يد الحاج صالح بن عمر لعلي.

سنة 1933 مدرسة بريان.

ابتداء من سنة 1932 مدرسة العطف حتى 1937.

سنة 1932 مدرسة الإصلاح بغرداية.

سنة 1947 مدرسة مسجد غرداية ومدرسة الثبات ببنورة.

1. المصدر نفسه، ص154.

وحتى تتمكن هذه المدارس من العمل، وتستطيع أداء واجبها فقد أسس لها جمعيات تستجيب للأمر الصادر من السلطة الاستعمارية سنة 1310هـ 1892م القاضي بمنع التعليم العربي إلاَّ برخصة، فتكونت الجمعيات الراعية لهذه المدارس حتى تتمكن من النشاط في إطار قانوني رغم ما لاحقها من العنت الاستعماري: وهي كثيرة في عددها منها ما هو بوادي مزاب[1] مثل:

.الجمعية الخيرية الوطنية 1927م وتسمت سنة 1946 بجمعية الفتح ببريان.

. جمعية الحياة بالقرارة أخذت الاسم سنة 1937م وكانت من قبل تعمل وتنشط بغير هذا الاسم.

. جمعية الإصلاح بغرداية في 14 أفريل سنة 1928.

. جمعية النهضة بالعطف من 1931 واتخذت هذا الاسم سنة 1945.

. جمعية النور في بنورة 1945.

وكان من أهم بنود هذه الجمعيات وهمها الكبير تدريس القرآن ونشره بين الناشئة[2]. وأعضاؤها من حلقة العزابة غالبا، لذلك لم تعتبر شيئا إضافيا في المجتمع، بقدر ما هي طريقة في التكيف مع الأوضاع، مع ما لا يخفى في هذا المنحى الجديد من تحسين أداء مهمة تحفيظ القرآن الكريم.

إذ أصبحت هذه المدارس مرحلة متطورة لنظام المحاضر القديم، الموروث عن نظام حلقة العزابة، واتخذت الأساليب الحديثة في التدريس وحسنت من وضعيته، شكلا ومضمونا، وكان لهذا التغيير في طرق التدريس من المحاضر على شكل الكتاب إلى المدارس القرآنية أثره على المجتمع، ولم يكن ليقبل بالسهولة، نظرا للأوضاع التي سادت الحياة العامة والعلمية أثناء الفترة الاستعمارية، ولا يخفى ما للاستعمار من يد في الوقوف ضد إنشاء المدارس، واستمرار بقائها، فقد عانى القائمون عليها الأمرين في سبيل الحفاظ على هذا المكسب.

1. المصدر نفسه، ص155- 156.

2. المصدر نفسه، ص 156.

وتمثلت المعاناة في مضايقات الاستعمار، وتأثر تمويل هذه المدارس والمدرسين بالضائقات المالية التي يتعرض لها القائمون على هذه الجمعيات الراعية لهذه المدارس، وبخاصة في بدايات التأسيس، كما واجهت بعد الاستقلال قانون توحيد التعليم الذي قضى على التعليم الأصلي، فكاد ينسف وجود المدارس القرآنية بوادي مزاب، لولا جهود القائمين عليها، من أجل الإبقاء على هذه المدارس تؤدي وظيفتها الأساسية وهي تحفيظ القرآن الكريم خاصة.

تلك أهم المراحل التاريخية والأوضاع التي مرت بها المدرسة القرآنية عبر وجودها بوادي مزاب، وبقيت صامدة تتأقلم مع الظروف لكن لا تتوقف عن أداء واجبها ورسالتها، والحفاظ على استمرار تعليم القرآن للناشئة. وفي غضون هذا التطور عرفت هذه المدارس تغيرا كذلك في أشكال أداء هذه الرسالة القرآنية، وما زالت تتطلع إلى مزيد تفكير في السبل المثلى للتعليم وفق معطيات الظروف المعاصرة.

تطور برامج تدريس مادة القرآن الكريم وتحفيظه في هذه المدارس وأساليبه

يمكن ملاحظة التطور والتغير في التعليم القرآني بوادي مزاب مجملا بالانتقال من نظام الحلقة الخالص إلى المحاضر ثم إلى المدارس القرآنية ثم إضافة أقسام التخصص كما يلي:

أولا. الانتقال من نظام الحلقة إلى نظام المحاضر:

ابتدأت المدرسة القرآنية بوادي مزاب بطريقة المحاضر التي يمكن تسميتها بالكتاتيب، تدرس القرآن الكريم للتلاميذ منذ نعومة أظفارهم، ولا يتوقف ذلك على طبقة معينة، من الأعمار، فكل من ابتغى القراءة والحفظ وجد المحضرة تفتح أبوابها أمامه.

لقد حلت المحاضر أول الأمر بوادي مزاب مقام نظام الحلقة التدريسية كما هو في حلقة العزابة، ويعتبر ذلك مظهرا من مظاهر تطور نظام الحلقة بوادي مزاب لما أصبح نظاما اجتماعيا، مهتما بتنظيم المجتمع والعمل على تحقيق التنظيم في مجالات متعددة من حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كذلك، فأصبح التعليم أحد المهام التي توكل إلى بعض

من أعضائه، وهنا تهيكل التعليم بين مؤسستين هما: المحضرة، وهيئة إروان، فالأولى تعنى بإعداد التلاميذ للانتماء إلى الثانية بعد تحصيلهم حفظ القرآن الكريم، فالمحاضر تتخصص في تحفيظ القرآن وهيئة إروان تتخصص في التعليم العام لمختلف الفنون العلمية.

وإذا نظرنا إلى المحضرة وهو ما يهمنا وجدناها تتهيكل على الشكل التالي:

يتولى التحفيظ فيها الفقيه أو رئيس المحضرة الذي انتقلت إليه مهمة شيخ الحلقة، لما أصبح للشيخ مهام أخرى، اجتماعية.

تمتد فيها أوقات الدراسة. خلافا لما كان عليه نظام الحلقة. بين طرفي النهار شتاء وخريفا، أو بين الظهر والعصر ربيعا وصيفا.

تعتمد الطريقة على الإملاء والكتابة على اللوح والتصحيح والاستظهار في قراءة القرآن الكريم وحفظه، ويتنافس في ذلك الطلبة كل حسب قدراته، إلى أن ينتهوا إلى حفظه الكامل واستظهاره.

بقيت المحاضر ملازمة للمسجد مجاورة له[1].

ثانيا. الانتقال من المحاضر إلى المدارس القرآنية:

بتأثير من التغيرات الاجتماعية وظروف الحياة، ودخول المدارس الرسمية التابعة للنظام التعليمي الاستعماري، ثم التعليم العام بعد الاستقلال، أصبح وقت التلاميذ محصورا، ولم يعد بالإمكان البقاء على النظام القديم للمحاضر، فكانت المدارس القرآنية التي نشأت منذ العقد الثالث من القرن العشرين قد عدلت في برامجها الدراسية وفي فترات الدراسة اليومية، وخاصة بعد الاستقلال حيث أصبح التعليم الرسمي متوفرا وواجبا، وضرورة حياتية بالنسبة للمجتمع الجزائري.

1. صالح سعيد ببهون وبشير موسى الحاج موسى: الجذور التاريخية للتعليم القرآني الحر بميزاب وتطوره غرداية نموذجا، بحث مرقون نشر مؤسسة الشيخ عمي سعيد، غرداية، 1422هـ /2001م، ص 14.

فتغيرت تبعا لذلك أوقات التدريس لتنحصر بين طرفي النهار، وتتقلص بذلك المواد الدراسية لتصبح مقتصرة على القرآن الكريم والمواد الشرعية واللغة العربية مما لا يجده التلميذ في المدرسة الرسمية أو لا يتلقاه إلاَّ في حجم ساعي لا يفي بالغرض أثناء الأسبوع.

لقد كان لهذا التحول أثره على التحصيل في حفظ القرآن الكريم خاصة، ولم يعد من طاقة التلميذ أن يصل إلى حفظ القرآن واستظهاره كاملا كما كان الأمر في سابق العهود، وخاصة مع برامج المدرسة الأساسية التي تستغرق أوقات التلميذ وطاقته، ولا تكفي في مجال تعليمه الشرعي، فكان لابد من الإبقاء على التعليم الشرعي وخاصة تحفيظ القرآن الكريم وتكييفه مع الظروف، عملا بمقولة: ما لا يدرك كله لا يترك جله.

وهذا في الحقيقة شكَّل تحديا كبيرا بالنسبة للمدرسة القرآنية، وسبب ثقلا عليها، وعلى المنتمين إليها، وجعلتهم بين أمرين: إما التنازل عنها وهو ما لا يمكن القبول به، وإما المزاوجة بين المدرستين مع احتمال ما يترتب على ذلك من أتعاب واعتباره مجاهدة في سبيل المحافظة على الشخصية الإسلامية والقيام بواجب التفقه في الدين.

وتبعا لذلك نجد أن هذه المدارس قد وضعت مقررات لتدريس القرآن الكريم خاصة يتوزع على مدى السنوات التي ينتمي فيها التلميذ إلى المدرسة منذ دخوله المدرسة الرسمية وعمره ست سنين، إلى أن ينهي مرحلة الدراسة في الثانوي، وقد تختلف مدرسة عن أخرى لكنها في العموم تتدرج من سنوات التلقين الأولى، ثم يترك التلميذ حسب قدراته يجتهد ويتنافس مع أقرانه في كتابة ألواحه واستظهارها، قد يصل به الأمر في المتوسط العادي إلى ختم القرآن الكريم قراءة واستظهارا أوليا على أقساط، وفي القليل يتمكن البعض من الموهوبين من الحفظ الكامل والاستظهار التام، ويصبحون من حملة القرآن الكريم[1]، وفيما يلي نقدم نموذج المدرسة الجابرية:

برنامج المدرسة الجابرية للبنين:

1. المصدر نفسه، ص 18، ولقاء مع معلمي المدرسة الجابرية (فرع الذكور) ببني يزقن.

يمكن تتبع نظام المدرسة الجابرية بنين ببني يزقن، كنموذج للتعليم القرآني وكيف تدرج فيه القائمون على التدريس في ضبط البرامج وتكييفها مع الواقع الذي يعيشه التلاميذ، ومع قدراتهم في التحصيل.

يرتكز البرنامج في الأساس على هدف هو الوصول بالتلميذ إلى أن يحصل أكبر قدر ممكن من القرآن الكريم يدرسه على مجموعة من المعلمين طول مدة الدراسة كما يأتي[1] :

تمتد الدراسة على مرحلتين: في الأولى سبع سنين (وهي الابتدائي)، والثانية على أربع سنين (التكميلي).

يتبع فيها التلقين في السنوات الثلاثة الأولى من انضمام التلميذ، ثم بعدها يملى عليه ويكتب ثم يصحح له اللوح في المكتوب والمنطوق، ويحفظه ثم يستظهره، ويبقى على هذا المنوال إلى أن يختم القرآن الكريم كله بطريقة كتابة الألواح، ولكن الملاحظ في هذه الطريقة قليلا ما توصل إلى الاستظهار، إلاَّ عند البعض القليل من التلاميذ.

وبملاحظة أن مرحلة التنافس هذه لا تتيح للتلاميذ قسطا وافيا من القراءة والتعلم بسبب عدم الانضباط والتقيد بمراحل سنوية، تقرر رفع مرحلة التنافس الحر بين التلاميذ إلى السنة السادسة، وما قبلها كله تلقين يدرس فيه التلاميذ مقررا واحدا، حيث يمكن الوصول بالتلميذ إلى أقل قسط ممكن في السنوات الست إلى سورة ص، بعدها يترك حسب اجتهاده ومثابرته. وكانت المراحل والأقساط مقسمة على المستويات كما يأتي:

السنة الأولى	سورة الفاتحة ومن سورة الناس إلى سورة الأعلى
السنة الثانية	من سورة الطارق إلى سورة المزمل
السنة الثالثة	من سورة الجن إلى سورة الجمعة

1 . تأسست هذه المدرسة بهذا الاسم على يد الشيخ الحاج امحمد بن يوسف ببانو سنة 1942م وهي استمرار لجهود الشيخ الحاج صالح لعلي، في تطوير التعليم القرآني ببني يزقن.

السنة الرابعة	من سورة الصف إلى سورة الفتح
السنة الخامسة	من سورة محمد إلى سورة الزمر
السنة السادسة وما بعدها	تنافس حر

وإضافة إلى هذا الضبط فإن لمادة القرآن الكريم أثر إذ تعتبر مرجحا أساسيا لانتقال التلميذ من مستوى إلى آخر، فإذا لم يحصل فيها على المعدل أجبر على الاستدراك في العطلة الصيفية، ويستظهر الحصة التي بقيت له من القرآن، ويتعرض للرسوب وإعادة السنة إذا لم يوف بالمطلوب منه.

ومع إعادة النظر في البرامج باستمرار، وبغية التحسين من الأداء، والمردود التعليمي، فقد تغير البرنامج الدراسي في مادة القرآن الكريم بالمدرسة ابتداء من سنة 1999م ليصبح كله على مراحل وتلقينا للتلاميذ، لأن طريقة التلقين تتيح للمعلم ضبط البرنامج وإلزام التلاميذ باستظهار حصصهم، وبذلك يحصل التلميذ على قسط وافر من القرآن الكريم يتعلمه مقسما على سنوات الدراسة إلى أن يتخرج في آخر سنة، والهدف من هذا الوصول بالتلميذ إلى ختم قراءة القرآن وتلاوته على الوجه الصحيح، فيمكنه الختم على أقل التقدير، كما يأتي:

يتواصل التلقين حسب البرنامج السابق إلى مستوى السنة الخامسة ثم تتحدد المراحل كما يأتي:

السنة الخامسة	من سورة القتال إلى سورة ص
السنةالسادسة	من سورة الصافات إلى سورة الشعراء
السنة السابعة	من سورة الفرقان إلى سورة الإسراء
السنة الثامنة	من سورة النحل إلى سورة التوبة

السنة التاسعة	من سورة الأنفال إلى سورة المائدة
السنة العاشرة	من سورة النساء إلى سورة الفاتحة

وكانت الدوافع للجوء إلى هذا البرنامج الجديد متعددة أهمها:

. قلة الحجم الساعي المتاح للتلميذ بعد دراسته طول اليوم في المدرسة الرسمية.

. صعوبة العدل بين التلاميذ في فرص الاستظهار في نظام التنافس الحر بينهم.

. مراعاة التلاوة الصحيحة وتجنب الحفظ بالخطأ.

. الختم السريع كان أحيانا مدعاة للتكاسل منذ السنة السابعة.

. إتاحة فرصة للتكرار أوسع مما يعين على ترسيخ الحفظ.

. ربح الوقت بالتصحيح الجماعي للتلاميذ عوض تصحيح كل لوح على حدة.

. توحيد التقويم في الاختبارات، وإمكانية العدل والدقة فيه.

. وضع ملخص للسورة قبل بداية الحفظ مما يسهل الحفظ والتمعن والترغيب في القرآن الكريم.

. ضمان ختم القرآن الكريم قراءة صحيحة بالنسبة لمن استكمل الدراسة إلى آخر سنة في المدرسة، على خلاف البرامج السابقة التي لم تكن تصل إلى هذه النتيجة إلاَّ مع بعض التلاميذ النجباء.

هذا نموذج لمدرسة قرآنية يتدرج فيها التلاميذ في تعلم قراءة القرآن وحفظه، وعلى منوالها تسير المدارس الأخرى، وتختلف في بعض الجزئيات، ولكن تنتهي كلها إلى رغبة واحدة وهدف واحد هو تعليم النشء قراءة القرآن، وترغيبهم في حفظه.

والملاحظ هو بقاء بعض المحاضر في مزاولة نشاطها خاصة في بلدة غرداية، ولم تندثر بمجيء المدارس القرآنية، لكنها أصبح يؤمها الكبار دون الصغار، وأصبحت دورا ومؤسسات تتيح للكثيرين الاستزادة من قراءة كتاب الله تعالى وحفظه كله أو أجزاء منه[1].

1 . صالح سعيد ببهون، مصدر سابق، ص 20.

وفي العموم فإن هذه المدارس القرآنية لا ترى أنها بلغت مطامحها، وأنها حققت الأهداف كاملة، وخاصة هدف استظهار التلاميذ القرآن الكريم كله، لذلك لجأت إلى إضافة مرحلة أخرى يتخصص فيها الطالب للحفظ ولا يشتغل بغيره، ويقضي كل وقته في ذلك، حتى يتم حفظه واستظهاره القرآن الكريم في جلسة واحدة وتجلى هذا في إضافة الأقسام الخاصة بالحفظ والاستظهار.

الأقسام الخاصة بحفظ القرآن الكريم واستظهاره

لقد استدعى اللجوء إلى هذا الحل الوضعية التي يكون عليها طلبة العلم المعاصرين وأولياؤهم، حيث يقعون بين رغبتين، رغبة في نيل شرف استظهار القرآن وحفظه كاملا، ورغبة في التفوق والنجاح في المدرسية الأساسية، وفي الغالب والواقع أنهم لا يتمكنون من ذلك إلاَّ في القليل النادر، فاستدعى الأمر التفكير الجدي في إضافة مرحلة الحفظ والاستظهار.

إضافة إلى هذا فإن حلقات العزابة تشعر دوما بوجوب توفر الحفظة للقرآن الكريم حتى تتمكن من أداء مهامها، من خلال انضمامهم إلى الحلقة، ولاستمرار رسالة تعليم القرآن الكريم، ويتجسد هذا خاصة عند اختيار أعضاء الحلقة الجدد، وعند انضمام أعضاء جدد كذلك إلى هيئة إروان. فقد أصبح حفظ القرآن ضرورة ملحة لاستمرار العمل العلمي والاجتماعي ضمن حلقة العزابة.

وقد كان لمدرسة الحياة الفضل في المبادرة والسبق إلى هذا المشروع خاصة وأنه في البداية كان الانتماء إلى معهد الحياة مشروطا باستظهار الطالب للقرآن الكريم، فاستدعى الأمر الاعتناء بالاستظهار وتمكين الطلبة من ذلك، وكانت الدراسة تتسع للسنوات، ثم إذا أراد الطالب أن ينتمي إلى المعهد ويتلقى دروس الفنون الأخرى في المرحلة الثانوية، فعليه أن يتفرغ لحفظ القرآن في القسم المخصص لذلك، ويسمى بقسم المصلى لأنه هو قسم حفظهم للقرآن وهو أيضا مسجد صلاتهم بالمدرسة[1].

1 . صالح حدبون، مقال عن كيفية استظهار القرآن في معهد الحياة، دورية الحياة، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، العدد الثاني، سنة 1999م، ص 92.

وتعتبر تجربة مدرسة الحياة بالقرارة رائدة في الموضوع زمنا، ومنهجا، فقد كانت البداية فيها، وهي الأوسع تجربة والأكثر عددا في الطلبة، لذلك أصبحت نموذجا للمدارس الأخرى في السنوات الأخيرة، نلخص تجربة هذه المدرسة فيما يلي[1]:

يتفرغ الطالب للحفظ حسب الاختيار إلى أحد أنواع التفرغ:

1. التفرغ الجزئي: ويكون للطالب الذي ينتسب إلى الدراسة النظامية، فيكون له وقت بين طرفين النهار، من الفجر إلى السابعة صباحا، ومن الخامسة إلى السابعة مساء يحفظ أثناء ذلك القرآن الكريم، وفي غير هذه الأوقات هو في دراسته النظامية.

2. التفرغ الكلي المطلق: عندما يرغب الطالب في التوقف عن الدراسة تماما ولا يشتغل إلا بحفظ القرآن الكريم، فيكون كل وقته في المصلى، يستغرقه في الحفظ والاستظهار، وعند الانتهاء يعود إلى دراسته النظامية، ويقبل على هذا التفرغ تلاميذ المتوسطات أو الثانوي أو الجامعات.

3. التفرغ في العطل المدرسية: وهو وقت ينتهزه بعض الطلبة ممن يرغبون في الفوز بالحسنيين، فلا يتوقفون عن الدراسة، ولكن يأتون في العطل المدرسية، ويقضونها في حفظ القرآن الكريم، كل حسب قدراته، وخاصة عطلة الصيف، أو العطل الفصلية الأخرى، ويتم حفظه على امتداد عطلتين أو أكثر أو أقل.

وتمتاز تجربة القرارة بأنها تفتح أبوابها لمختلف الشرائح والأعمار من الطلبة، فلا تقتصر على الطلبة إذ يتنتمي إليها أحيانا غيرهم من الموظفين والإداريين وغيرهم، وكما أن للبنات أيضا نصيبهن من ذلك خاصة في السنوات الأخيرة.

والطلبة المتفرغون يخضعون لأنظمة تحدد البرنامج اليومي وكيفيات العمل، وهي مستمدة في الغالب من نظام الحلقة الذي هو أصل هذه المدارس، لكنه معدل بالكيفية التي يستجيب فيها للمتغيرات الزمنية، وينسجم مع المعطيات المعاصرة.

1. المصدر نفسه، ص 89 – 98.

وأقسام التخصص (المصليات) تكون في إطار الحياة الجماعية وفي النظام الداخلي مما يفرض الرقابة والسهر على اتباع البرامج وتوفير متطلبات الطلبة في حياتهم هذه فلا يشغلون ولا ينشغلون بغير حفظ القرآن الكريم، ما عدا ما يعتبر من الضرورات.

لقد سارت مدرسة الحياة على هذا النمط، وقامت بهذا الواجب النبيل وسدت بذلك ثغرة في المجتمع، مدة طويلة من الزمن كانت توفر فيها لمدن وادي مزاب الحفظة من أبنائه، لأنها تستقبلهم كل موسم دراسي وفي كل عطلة وما تزال، وفي السنوات الأخيرة أخذت المدارس الأخرى تحذو حذو القرارة في تخصيص أقسام للطلبة الراغبين في حفظ القرآن الكريم.

والخاصية التي تميزت بها هذه التجارب الأخيرة أنها:

.كانت على شكل تربصات مغلقة.

.تتحدد بمدة العطل الصيفية، ولا تتسع لكل السنة الدراسية كما هي الحال في القرارة.

.تختص كل بلدة باستقبال أبنائها من المتخرجين في مدرستها، خلافا للقرارة التي تفتح أبوابها للجميع.

.وهذه التربصات تشبه قسم المصلى بمدرسة الحياة في نظامها الداخلي، وفي تنظيم حياة الطلبة وضبط برامج حياتهم ودراستهم من بداية عملهم إلى منتهاه.

وهي بذلك تخفف الثقل عن مدينة القرارة، وتزيد من تلبية الرغبات المتزايدة على حفظ القرآن الكريم من التلاميذ والطلبة كل عام، في كل بلدة.

ونذكر في هذا المقام هذه التجارب الآتية على سبيل المثال:

.التربص الخاص بطلبة معهد عمي سعيد بغرداية وقد ابتدأ سنة 1994م.

.التربص الخاص بطلبة المدرسة الجابرية وقد افتتح أول مرة سنة 1996م.

.التربص الخاص بطلبة مدينة بنورة وقد أنشأ سنة1419هـ/ 1998م.

الأثر العلمي والسلوكي للمدارس القرآنية بوادي مزاب

إن تجربة تحفيظ القرآن الكريم بوادي مزاب، أوسع بكثير وأطول زمنا من أن يحيط بها عمل ودراسة مستعجلة، وجيزة، لما لهذا العمل من أهمية في حياة المجتمع، ولعدم انقطاعه منذ بداية ظهور المجتمعات والمدن بهذه البلاد، وقد كان لعناية المسجد ممثلة في جهود حلقات العزابة أثر بالغ في الحياة العلمية والاجتماعية بمزاب. ومن أهم هذه الآثار:

.استمرار القيام بواجب تعليم القرآن الكريم، كما أمر به ديننا الحنيف.

. توسيع قاعدة وعدد المستظهرين للقرآن الكريم، خاصة بالجهود التي تقوم بها مدرسة الحياة بالقرارة، إذ أصبح من الأعياد العلمية بها الاحتفال بتخرج دفعات حملة القرآن الكريم كل سنة، والذي تحصيه دورية الحياة كل سنة يدل على أهمية وعظم العمل، نذكر على سبيل المثال[1]:

الموسم الدراسي	عدد المستظهرين
97/96	82
98/97	77
2000/99	69
2001/2000	98

يضاف إلى هذه الأعداد عدد الذين يستظهرون في التربصات الخاصة.

.تربية أجيال قرآنية، وإعدادهم لتحمل المسؤوليات، وجعل تفكيرهم قرآنيا.

الخلاصة

إن هذه المحاولة لا يمكن أن تفي بالغرض المطلوب من العلم بواقع تحفيظ القرآن الكريم بمدارس وادي مزاب بقدر ما تفتح مجالا أوسع للاستزادة من البحث،

1 .انظر: دورية الحياة، الأعداد: 1، 2، 4، 5، ...

والوصول إلى عمق هذه التجربة، ذلك نظرا لاتساع الرقعة، وكبر حجم التجربة، لامتدادها في الزمان من القرن الخامس الهجري إلى أيامنا، مرت خلالها تجربة تحفيظ القرآن الكريم بمراحل عديدة وهي عند القائمين على العمل ما تزال تحتاج إلى مزيد دراسة وتقويم، في سبيل الوصول إلى الطريقة المثلى والأنجع والأكثر نتائج في الموضوع، ولكنها تبقى مع ذلك تجربة مهمة جديرة بالبحث، والدراسة.

والذي نستنتجه من نظرة أولية في الموضوع أننا نلاحظ هذا الاتفاق العجيب في أن عملية تحفيظ القرآن الكريم بهذه المدارس لم تتوقف من أول يوم بدأت فيها، وإن اختلفت أشكال التعليم فيها وأنماطه، وهذا رغم ما تعرضت له من مضايقات وأزمات في الفترة الاستعمارية، وفترة ما بعد الاستقلال بقليل.

ونلحظ كذلك كيف أن هذه المدارس حافظت على أصالتها في المحافظة على تحفيظ القرآن الكريم من جهة، وكذلك في البقاء على منهج واضع حلقة العزابة في بداية القرن الخامس، فقد بدأت على شكل نظام دراسي داخلي، فيه مستويان من التدريس: أول خاص بالصغار وتحفيظهم القرآن، وثان وهو مخصص للطلبة في تعلم الفنون الأخرى.

وقد تطور ففصل في وادي مزاب بين النوعين، باستحداث نظام المحاضر، وهيئة إروان، كل منهما يقوم مقام أحد المستويين.

وآخر المطاف في الوقت الراهن نلحظ العودة إلى البداية عندما استحدثت المدارس القرآنية الأقسام الخاصة بحفظ القرآن الكريم وتفريغ الطلبة لذلك مدة معينة، وبالنظام ذاته أو شبيه لما وضعه نظام العزابة فيما يخص حياة الطلبة وبرامج دراستهم اليومية، والانضباط والالتزام بالقانون الداخلي للحلقة، وجدناه قد رجع إليه القائمون على أقسام التخصص في تحفيظ القرآن الكريم.

هذا مما يدل على أهمية التجارب عندما تكون متواصلة، آخذا بعضها ببعض، فتثمر أحسن النتائج، وتتيح البقاء على الأصالة، والوصول إلى الغايات في أقرب الأوقات.

إن هذه المحاولة في الحديث عن هذه التجربة يحتاج إلى مزيد بحث، واستمرار لعله يمكن من الاستفادة منها أكثر.

هذا، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى سواء السبيل، وإلى العناية دوما بكتابه العزيز.

والحمد لله رب العالمين .

République Algérienne Démocratique et populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur
Et de la Recherche Scientifique
Université de Ghardaïa
Faculty des sciences humaines et Socials
Département des sciences humaines - Division des sciences islamiques

Revue

EDDAKHIRA

Pour les Recherche et les études islamiques

Périodique international à Comité de lecture
Editée par le Département des sciences islamiques
Université de Ghardaïa- Algérie

Volume : 1 - N° : 00

Ramadan 1438 / JUIN 2017

ISSN: 0000 - 0000